

OD DVORSKOG TEORETIČARA DO SOCIJALNOG KRITIČARA – ANALIZA SOCIJALNE MISLI MUHAMEDA GAZALIJA

Muamer Halilović

*Grupa za religijsku civilizaciju,
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

U godinama kada Seldžuci praktično vladaju muslimanskim kalifatom i svoje institucije neometano grade čak i u Bagdadu, pojavljuje se jedan od najvećih predstavnika islamske misli, Muhamed Gazali. Poznat među istoričarima nauke po svom enciklopedijskom znanju, Gazali je u svojim delima neretko obrađivao i socijalne teme i probleme. Veliki seldžučki vezir Nizamul-Mulk imao je veliko poverenje u njega, kako zbog njegove neupitne naučne i intelektualne spremnosti, tako i zbog sličnih idejnih stavova koje su obojica zagovarali. Naime, obojica su sledili šafijsku pravnu školu, dok su u teološkom smislu oštro zagovarali ašaritske stavove. Tako je, doduše, bilo u ranom periodu Gazalijevog života, zbog čega mu je Nizam ponudio da bude rektor univerziteta *nizamija* koji je nedavno sagradio u Bagdadu. Ta idejna sličnost je Nizamu i te kako odgovarala jer je njegova ideja pri otvaranju tog univerziteta bila da se na akademski i naučni način afirmiše šafijska i ašaritska idejna platforma.

No, Gazalijev život nije do kraja ostao jednoobrazan. Nekolicina razloga dovela je do velike saznajne, intelektualne i duhovne promene kod Gazalija. Tokom krize kroz koju je prolazio, Gazali je odlučio da potpuno promeni svoj stil života. Napustio je Bagdad i uputio se na put bez jasnog cilja, koji je potrajao nekoliko godina, a koji se napokon okončao hodočašćem u Meki. Tokom putovanja i kriznog perioda života odlučio je da, između ostalog, ozbiljno rekonstruiše i svoj pristup političkom ali i uopšte socijalnom angažmanu. Preferirao je usamljenički život, daleko od gradske vreve i galame. Neki istoričari veruju da je ta promena uticala i na njegovu socijalnu teoriju. A da bi potvrdili svoj stav, oni se vrlo često osvrću na knjigu koju je napisao

poslednjih godina života, a u kojoj neretko odstupa od svojih primarnih stavova kada su socijalne teme u pitanju. Koliko su ti istoričari u pravu? Da li u Gazalijevom životu i u njegovim delima zaista primećujemo neku revolucionarnu promenu u socijalnim stavovima? U ovom radu pokušaćemo da pronađemo odgovore na ova pitanja.

Ključne reči: *Muhamed Gazali, Seldžuci, Abasidi, Nizamul-Mulk, kriza, filozofija, socijalna teorija, Bagdad, Tus*

1. Uvod

Razmatrajući generalne tokove socijalne i političke misli Abu Hamida Gazalija, jednog od najistaknutijih muslimanskih mislilaca iz XI i XII veka, uočavamo nesvakidašnju promenu stavova. Pritom, zanimljivo je da ta promena u njegovim stavovima, kada je socijalna nauka u pitanju, nipošto ne prati evolucionu tok Gazalijeve misli u drugim naučnim disciplinama. Štaviše, ide u potpuno drugačijem smeru. Mnogima je poznato – a o tome ćemo nakratko pisati i na narednim stranama – da je Gazali u mladosti strogo branio stavove muslimanskih filozofa, ali da je u poslednjih nekoliko godina života potpuno promenio svoje uverenje, ističući da stavovi filozofa vrlo često dovode do nehomičnog poricanja postojanja Boga, ili bar do predstavljanja Boga drugačijeg nego što se prezentuje u religijskim tekstovima i knjigama.¹ No, kada je reč o socijalnoj i političkoj misli, njegova promena je bila nešto drugačija. Ta promena se verovatno ponajviše primećuje u kontekstu njegove dve knjige *al-Mustazhari* i *Nasihah al-muluk*. Videćemo u nastavku ovoga rada da je Gazali prvi deo života proveo u Bagdadu, kao izrazito poštovana naučna i akademska ličnost u dvoru abasidskih kalifa. U tom periodu je napisao knjigu *al-Mustazhari*, koju je, eto, zbog svih tih prijateljskih odnosa sa Abasidima, posvetio dvadeset osmom abasidskom kalifu Mustazharu (vladao 1094–1118). U toj knjizi on, bez ikakvog dvoumljenja, snažno podržava ideju centralnog kalifata, pribavljajući za to i mnogobrojne potvrde iz kurerskog teksta i verovesnikovih tradicionalnih predanja. Pisao je da je prema principima islamskog verozakona, odnosno *šerijata*, nužno da kalif ima apsolutnu vlast nad svim organima društvenog uređenja, te da bi trebalo svi muslimani, kako iz centralnih delova tako i iz pokrajinskih oblasti, da budu potpuno pokorni njemu i njegovim naredbama. Ta pokornost odnosila se i

¹ Gazali je najistaknutijeg predstavnika muslimanske peripatetičke filozofije Ibn Sinu zbog navodnog verovanja u bespočetnost sveta proglasio nevernikom (Gazali 1993: 376; Halilović, T. 2015: 39).

na predstavnike dinastija koje su u ime abasidskog kalifata vladale nekim pograničnim teritorijama.

Važno je napomenuti da ova Gazalijeva sklonost abasidskom kalifu, u periodu dok je boravio u Bagdadu, nije smetala ni predstavnicima seldžučke dinastije, pa ni njihovom velikom veziru Nizamul-Mulku koji ga je praktično poslao u Bagdad i poverio mu važnu dužnost u bagdadskoj nizamiji. Jer Seldžuci su već neko vreme pokušavali da stvore prijateljske odnose s centralnim kalifatom u Bagdadu. Oni su formalno podržavali abasidski kalifat kao krovnu političku i vladalačku instituciju, ali su zauzvrat zahtevali da im kalifat dozvoli da vladaju nad svim istočnim pograničnim krajevima. Pritom, upravo zbog tih dobrih odnosa uvek su bili dobrodošli i u Bagdadu, gde su gradili mnoge institucije. Na taj način, oni su praktično preuzeli vlast nad muslimanima, dok su formalne okvire ostavili Abasidima. Zato im je išlo u korist da naučnik koga su poslali u Bagdad u svojoj knjizi hvali centralni abasidski kalifat. Tako su na još jedan način dokazali svoju dobronamernost.

Međutim, nešto kasnije, Gazali menja svoje naučne stavove i duhovna usmerenja. Neko vreme je bio indiferentan prema društvenom životu i svim problemima s kojima se njegova zajednica suočava. Ali nakon tog perioda, kada se ponovo vratio u zavičaj, u Horasan, odlučio je da napiše knjigu koja se po mnogo čemu razlikuje od *al-Mustazhari*. Promenio je metodu pisanja tako da je postala privlačnija predstavnicima seldžučkog dinastijskog modela vladavine, odnosno sultanata. U knjizi *Nasih al-muluk* on gotovo nijednom ne spominje abasidski kalifat i njegovu moć i nepobitnu pokroviteljsku ulogu. Pritom, vrlo često piše o kvalitetima dinastijske vladavine, prisećajući se – što je veoma zanimljivo – pravednosti vladara i predstavnika nekih starih persijskih dinastija. Tu ponajviše ističe Sasanide, gdekada i uz određenu dozu umetničkog i književnog preterivanja opisuje junaštva i skromnost njihovih vladara. Zanimljivo je da se on u ovoj knjizi ne dotiče tako mnogo religijskog teksta, mada ga nigde ne odbacuje, već se više fokusira na prenošenje legendi i istorijskih priča i anegdota iz perioda tih starih vladara. Takođe, sve dotad on nije odobravao nijedan oblik tradicionalnih indijskih ili persijskih narodnih običaja, dok ih u ovoj poslednjoj knjizi spominje s velikim poštovanjem. Naravno, treba napomenuti da i u tim slučajevima kada pojašnjava te običaje, on jasno razlikuje običaje koje su po *šerijatu* dozvoljeni od onih koji u nekim svojim segmentima odstupaju od islamskog verozakona.

Ali šta je dovelo do ovakve promene u njegovim stavovima? Da li je dovoljno razloge potražiti samo u promeni socijalne strukture društva u kojem je živeo, odnosno u promeni u političkoj garnituri moći, ili su ti razlozi bili sazajne prirode? Koliko je moguće tu promenu povezati s duhovnim i mističkim previranjima Gazalijeve ličnosti koja su čitaocima manje-više poznata? Odgovor na ova pitanja nije tako jednostavan. Naime, razlozi za ovakvu

promenu Gazalijevih stavova su mnogobrojni. Oni mogu biti sazajne, ali i lične prirode. Dakle, naša pretpostavka na početku ovog istraživanja jeste da nije u pitanju samo činjenica da je on ranije štitiio interese abasidskog kalifata, dok u drugom delu života, u Tusu, pokušava da svoja dela napiše nekako kako bi se njihov sadržaj dopadao seldžučkim vladarima. Jer, da je tako, ne bi bilo potrebno da potpuno menja svoje stavove o dinastijskoj vlasti. Seldžuci ga nikada nisu kritikovali zbog njegove knjige *al-Mustazhari*. Naprotiv, videli smo da je njihova politika jasno podržavala takav stav jer je on još jače podvlačio njihovo navodno prijateljstvo s Abasidima. Takođe, ne bi bilo potrebno da uprkos svojim ranijim uverenjima sada hvali i veliča tradiciju pređašnjih naroda i da ističe da su njihovi običaji dobrim delom usklađeni s islamskim *šerijatom*. U svakom slučaju, mi ćemo u ovom radu nastojati da istražimo te razloge, ali ćemo na taj način ujedno razmotriti osnovne tokove socijalne misli ovog velikog muslimanskog mislioca. Najpre ćemo se osvrnuti na glavne periode i prekretnice u Gazalijevom životu, pa ćemo se potom pozabaviti i samim kontekstom njegove socijalne misli.

2. Život i delo

2. 1. Mladost

Puno ime mu je Abu Hamid Muhamed ibn Muhamed Gazali Tusi. Zovu ga Tusi jer je rođen u Tusu, a Gazali zato što mu je otac prerađivao i preo vunu (ar. *gazzal*), te ju je prodavao i tako izdržavao porodicu. Doduše, prerađivač vune se u arapskom jeziku zove *gazzal*, s naglašenim slovom „z”. Tako je bilo logično da i Gazalija arapski i persijski istoričari zovu s naglašenim slovom „z”. No, to nije bio slučaj. Iz nekog nepoznatog razloga, veći deo istoričara Gazalijevo ime je pisao bez takozvanog „tešdida”, odnosno naglašavanja slova „z”.

Rođen je 1058. godine, u vreme kada su Seldžuci polako ali sigurno dobijali sve veće poštovanje širom kalifata, pa tako i u Bagdadu. Otac mu je preminuo mlad, dok su Muhamed i njegov tri godine mlađi brat Ahmed – koji će kasnije postati veliki mistik – bili deca, ali je pre smrti zamolio svog najbližeg prijatelja Abu Hamida Ahmeda ibn Muhameda Radkanija da se postara o njegovoj deci. To je u neku ruku bila sreća u nesreći budući da je Radkani važio za plemenitog duhovnjaka i dokazanog naučnika u Tusu. Otac je zajedno s testamentom ostavio i svoju ušteđevinu kako bi Radkani, koji inače nije bio imućan čovek, uspeo da izdržava njegovu decu. Tako su ova dva brata, Muhamed i Ahmed, već od detinjstva dobila priliku da svakodnevno prisustvuju predavanjima svog novog staratelja, te da pre dvadesete godine postanu ozbiljni poznavaooci osnovnih naučnih disciplina u islamu,

među kojima su bile arapska književnost, jurisprudencija, etika, teologija i filozofija. Međutim, kada je očeva ušteđevina bila utrošena, i pošto Radkani finansijski nije bio u stanju da nastavi sa izdržavanjem dece svoga prijatelja, preporučio im je da se otisnu u svet te da se pridruže verskim školama koje ujedno i finansiraju svoje studente. Muhamed je tako u petnaestoj godini otišao u Džurdžan (Gorgan), na severu današnjeg Irana. Tu je učio kod Abu Nasra Ismailija. Dve godine kasnije vraća se u Tus, ali pošto je primetio da tu nije u stanju da naučno napreduje, vrlo brzo se sa bratom zaputio u Nišapur. To je bilo 1078. godine (Bakar 2010: 195).

Muhamed je u Nišapuru najčešće prisustvovao predavanjima Imamul-haramejna Džuvejnija koji je tih godina stekao veliku slavu ne samo u Nišapuru, već širom Horasana. Džuvejni je prepoznao veliki naučni potencijal u Gazaliju, pa ga je vrlo često izdvajao od ostalih studenata. Gazali je pod njegovim mentorstvom napisao svoju prvu knjigu *al-Manhul min al-ilm al-usul*, u kojoj je pokušao da analizira neke okvirne principe iz islamske jurisprudencije (isto: 196). Sve to je uticalo da Gazali još pre svoje tridesete godine preraste u velikog naučnika. Ovde je značajno napomenuti i činjenicu da se Gazali upravo kod Džuvejnija primarno upoznaje s mogućim kritikama koje bi se sa stanovišta dogmatičke teologije mogle izneti na račun Avicenine peripatetičke filozofije. Taj uticaj će se tek kasnije sistematizovano pokazati u Gazalijevim slavnim delima *al-Munkiz* i *Tahafut al-falasifa*.

Džuvejni je preminuo 1085. godine, i odmah potom Gazali se vraća u rodni Tus. Istoričari beleže zanimljiv podatak s tog povratka. Pišu da su karavan s kojim je Gazali putovao opljačkali razbojnici, te da su i Gazaliju nakratko oduzeli vreće u kojima je čuvao papire i sveske s predavanja. Gazali je molio razbojнике da mu vrate vreće, govoreći da ti papiri nemaju nikakvu materijalnu vrednost, i da njima ni za šta ne mogu poslužiti, ali da njemu mnogo znače. Razbojnici su proverili sadržaj vreća i uverili se u njegove reči. Smilovali su mu se i vratili mu vreće, podsmehujući se da znanje koje se čuva u vrećama i nije tako vredno. Ovaj događaj će ostaviti snažan utisak na Gazaliju, koji već od tada počinje da sumnja u autoritativnost i uopšte u značaj i vrednost spekulativnog saznanja, okrećući se sve više unutrašnjem i iskustvenom saznanju. Naravno, to je bio samo početak njegovog dugog i veoma plodotvornog misaonog i duhovnog putovanja, glavne prekretnice u njegovom životu tek predstoje.

Gazali nije sve vreme boravio u Tusu, već je vrlo često putovao i do Nišapura, koji od Tusa nije mnogo udaljen. Nišapur je za ljude koji su se bavili naukom bio znatno plodniji i povoljniji grad od Tusa. A zanimljivo je da se Gazali baš u tom gradu upoznao sa Nizamul-Mulkom, velikim vezirom selđučke dinastije, koji će ga nešto kasnije imenovati za profesora na nedavno otvorenom univerzitetu u Bagdadu, nizamiji (Halilović, T. 2015: 71). Ipak,

treba reći da se ovaj poziv i ovo imenovanje nisu dogodili tek tako, bez jasnog razloga i opravdanja. Da bismo bolje prepoznali o kakvim razlozima i opravdanjima je reč, potrebno je da se vratimo nekoliko godina unazad, čak i pre nego što se Gazali rodio, i da nakratko analiziramo politička previranja u muslimanskom društvu. Tek tada ćemo saznati kako su Gazalijeva naučna ličnost i njegova konkretna opredeljenja u tom periodu i te kako odgovali Nizamul-Mulku u njegovim političkim usmerenjima.

2. 1. Seldžučko-abasidska saradnja i Gazalijev odlazak u Bagdad

Dvadesetak godina pre Gazalijevog rođenja, tačnije 1037. godine, velikani tada ne tako slavne i uticajne turske porodice Seldžuka za svog novog vođu biraju Abu Taliba Muhameda ibn Mikaila, koji će kasnije postati poznat kao Tugrul-beg. Tugrul je kao i svaki drugi vladar nastojao da proširi delokrug svoje teritorije i moći, a na tom putu prva prepreka mu je bio gaznavidski sultanat, čiji sultani su tih godina suvereno vladali Horasanom. Ipak, imao je sreću da je najveći gaznavidski vladar, sultan Mahmud, umro samo nekoliko godina pre nego što on postane prvi izbor seldžučkih velikana.¹ Sultan Masud, koji je zamenio Mahmuda, nije imao državničke sposobnosti i vojničke kvalitete svoga oca, pa je zato dobrim delom posustao pred sve učestalijim napadima Tugrula i njegovih seldžučkih podanika. Borbe između Gaznavida i Seldžuka potrajale su nekoliko godina, i mada nijedna strana nije potpuno poražena, ipak su Seldžuci uspevali da zauzimaju sve više teritorija od svojih protivnika. Nakon što je zauzeo i Nišapur, Tugrul je odlučio da upravo taj grad odredi za svoju prestonicu, a odatle je krenuo i u nova osvajanja. Vrlo brzo je zauzeo velike predele Transoksanije, Horasana, južnog Kavkaza, Iraka, Anadolije i Jermenije (Satarzade 2016: 44).

Velika slava seldžučke porodice i njihova priklonjenost hanefijskom šerijatskom pravcu bili su presudni faktori da im i abasidski kalifi postanu naklonjeni. Naime, u tom periodu, Bagdadom su praktično rukovodili Bujidi, koji su pokazivali šiitska opredeljenja. Bilo je jasno da su Abasidi, koji su takođe podržavali hanefijski pravac, sve vreme čekali priliku da svoj politički „blagoslov” – da tako kažemo – daju nekoj drugoj, „srodnijoj”, dinastiji.

1 Zapravo, treba reći da je upravo Mahmud napravio veliku grešku po svoju dinastiju, jer je svojevremeno prihvatio molbu seldžučkih velikana da im odobri da pređu reku Džejhun i da uđu na teritoriju Horasana, uz obrazloženje da im s druge strane reke ponedostaje dobrih pašnjaka za stoku. Mahmud se uzdao u svoju veliku vojsku, te je pomislio da mu ova turska porodica nikada ne može predstaviti bilo kakvu pretnju. Doduše, tako je i bilo, ali samo dok je on bio živ. Odmah po ustoličenju njegovog sina Masuda, situacija se malo-pomalo okreće u korist Seldžuka, i oni vremenom uspevaju da istisnu Gaznavide iz mnogih gradova u kojima su samo nekoliko godina ranije suvereno vladali (Hilmi 2011: 17).

Povoljnu priliku su videli u turskim Seldžucima. Ova plodna okolnost i te kako je odgovarala Tugrulu, koji 1055. godine, samo tri godine pre Gazalijevog rođenja, ulazi u Bagdad i okončava ne tako dug period bujidske vlasti. Na taj način, kalifat koji je zvanično još uvek pripadao Abasidima, praktično su preuzeli Seldžuci (Foruzani 2015: 53–54).

Tugrul je umro u sedamdesetoj godini, 1063, ali je svom bratancu Alp-Arslanu ostavio moćan i relativno samostalan sultanat. Ovaj je to znao dobro da iskoristi. Kao sultan nekada pokrajinske dinastije koja je sada imala puno pravo da svugde predstavlja i abasidskog kalifa, Alp-Arslan je prilično lako uspevao da proširi svoju teritoriju. Napadao je neretko i gradove u kojima su vladali Fatimidi, glavni konkurenti abasidskog kalifata. Te napade je dobrim delom završavao uspešno, što je rezultiralo jačanjem Abasida nad Fatimidima. Zauzeo je i Gruziju, mada je odmah potom sklopio mirovni sporazum s tamošnjim vladarima. Ipak, ono što je nama ovde izrazito važno, i što se ponajviše veže za Gazalijev život, jeste podatak da je upravo u njegovo vreme izvršen atentat na velikog vezira Amidul-Melika Kundurija, koji je na toj poziciji bio još iz Tugrulovog vremena. A evo i zašto je do toga došlo.

Tugrul je izrazito poštovao Kundurija, verovao je da mu njegovi saveti otvaraju put i pokazuju šta bi trebalo da učini u trenucima kada izlaza ne vidi. A takvo poverenje vrlo često donosi i bespogovorni uticaj. Nezavisno od toga što je Tugrul bio sultan a Kunduri veliki vezir, moglo bi se reći da je glavne odluke ipak donosio Kunduri. To se možda moglo ponajviše primetiti u podržavanju hanefijskog pravca. Tugrul je, naime, bio blage naravi, pravičan i pravedan. Bio je surov samo u ratovima, ali ne i prema svom narodu, što ipak nije bio slučaj sa Kundurijem. Obojica su zagovarali hanefijski veroškolski pravac¹, ali je Kunduri voleo to svoje usmerenje da izražava javno i jasno, pa vrlo često i ostrašćeno i ekstremno. On je bio odlučan u tome da se surovo sukobljava i obračunava sa svim neistomišljenicima koji bi na bilo koji način mogli da utiču na popularnost drugih i drugačijih pravaca. Njegov gnev ponajviše su trpeli šafijski muslimani koji su u teološkom smislu uglavnom sledili ašaritske ideje. Takvo ponašanje je vremenom preneo i na Tugrula, pa je bilo sasvim očekivano da u periodu njegove vlasti šafije i ašarije budu udaljene sa svih značajnih administrativnih i akademskih položaja.

1 Kada je reč o različitim veroškolskim usmerenjima i pravcima u istoriji islama, treba napomenuti da su dva glavna i najbrojnija pravca u istoriji islama šiitski i suniti. Šiitski pravac se deli na imamitski (što je najbrojniji pravac u toj grupi), ismailitski, zejdijski i još nekoliko manjih pravaca, dok se suniti usmerenje ponajviše deli u četiri manja pravca: hanefijski, hanbelijski, malikijski i šafijski. Ovo su, dakle, podele u *šerijatu* i jurisprudenciji, i pristalice tih pravaca razmimoilaze se u nekim pojedinostima kada su u pitanju verski rituali i obaveze. A postoje i određena razmimoilaženja u nekim segmentima verovanja, iz čega proističu teološki pravci. O njima ovde nećemo govoriti.

Kad god bi neko od njih pokušavao da na neki način nametne svoje ideje ili verovanja, Tugrulovi vojnici bi ga po Kundurijevom zahtevu strogo kažnjavali (Azad-Armaki 2013: 254). Ipak, takve okolnosti su počele naglo da se menjaju nakon Tugrulove smrti. Tugrulov naslednik Alp-Arslan nije se mnogo obazirao na Kundurijevu versku ostrašćenost, čak mu je to unekoliko i smetalo. Tako je odlučio da priliku pruži i svom drugom veziru, Nizamul-Mulku, koji je inače bio pripadnik šafijskog pravca. Nizam je ovakvu priliku i te kako znao da iskoristi, pa je sve više uticao na sultanove rođake uveravajući ih da je Kundurijev fanatizam veoma štetan za sliku o celokupnoj seldžučkoj dinastiji u okolnostima kada su im abasidski kalifi ukazali toliko poverenja. Sve veće nezadovoljstvo sultanovih nižih savetnika napokon rezultira smaknućem i ubistvom velikog vezira koga je prvi seldžučki sultan, Tugrul-beg, toliko voleo i poštovao. A nije bilo teško pretpostaviti da će odmah potom to upražnjeno mesto velikog vezira zauzeti Nizamul-Mulk.

Nizamul-Mulk, u svojstvu novog velikog seldžučkog vezira, pokušao je da šafijskom juridičkom i ašaritskom teološkom pravcu povрати nekadašnju slavu. Put ka tome cilju bio je veoma dug, i potrajao je nekoliko desetina godina. Najveću finansijsku podršku Nizam je dobio u periodu sultana Malek-šaha, Alp-Arslanovog naslednika. Jer tada je Nizam već pokazao sposobnost da vodi državničke i dvorske poslove, pa je samim tim zaslužio veliko poštovanje seldžučkog sultana.

Nizam je bio odlučan da uvede reforme u različite strukture abasidskog kalifata, počevši od obrazovanja i vaspitanja pa sve do ekonomije i političke strukture. U tom duhu treba sagledati i njegov veliki napor da najpre u Bagdadu pa zatim i u drugim velikim muslimanskim gradovima sagradi grandiozne univerzitetes koji će u istoriji, po njemu, postati poznati kao „nizamije”. Najveća nizamija je, bez sumnje, bila ona u Bagdadu. Nizam je vrlo dobro znao da će reforme biti temeljnije i dalekosežnije ukoliko krenu iz centra moći. Pritom, reforme u obrazovanju idu sporo, ali ostavljaju značajne i dugoročne tragove. Sve to pokazuje do koje mere je njemu bilo važno da nizamiju u Bagdadu preda u ruke učenjaka u koga će imati veliko poverenje, koji će biti slavan u akademskim i naučnim krugovima, a koji će pritom zagovarati iste ideje i ideale koje i on sam zastupa. Gazali je šest meseci služio Nizamul-Mulku, pa je Nizam vrlo dobro znao da on ispunjava sve te uslove. Bio je dokazani naučnik na čija predavanja su dolazili studenti iz svih delova velikog Horasana, vešto je savladao i obavljao državničke i administrativne dužnosti, a pritom, što je možda bilo i najvažnije, poput samoga Nizamul-Mulka, bio je predstavnik šafijske juridičke i ašaritske teološke misli (videti: Džilo 2018: 40–43). Upravo zato Nizam ga je zamolio da samo nekoliko godina nakon zvaničnog otvaranja bagdadske nizamije preuzme mesto rektora. Prethodno je na toj funkciji bio Abu Ishak Širazi (Velajati 2016: 180).

Gazali je u Bagdad ušao 1090. godine, raskošno i s velikim poštovanjem. Istoričari pišu da su samo njegova odeća i jahalica prilikom ulaska u grad koštale oko pet stotina zlatnika, što je bilo daleko iznad uobičajenog standarda drugih učenjaka i predavača (Ibn Džauzi 1992: XVI/126). Pritom, u muslimanskoj prestonici dočekali su ga visoki predstavnici abasidskog dvora i pripremili mu najbolje materijalne uslove za život i rad. Sve to je dobrim delom oslikavalo i dobre odnose između Abasida i Seldžuka, jer Gazali je u neku ruku bio nezvanični predstavnik Seldžuka. Gazali u Bagdadu nije samo predavao. Izdavao je *fetve*, pisao knjige i učestvovao u raspravama. Nadgledao je aktivnosti u nizamiji, posećivao dvor i štitiio je ujedno interese abasidskog kalifa i seldžučkog sultana, odnosno velikog vezira. Priključivao se okupljanjima gde je održavan sufijski *zikir*, išao je u tekije i hanikahe, i družio se s drugim učenjacima i misticima. Držao je govore i predvodio je velike verske molitve (Rafi'i 2012: III/19). U ovom periodu se verovatno najbolje pokazuje veliki teološki uticaj koji je još ranije na njega ostavio Džuvejni. Jer baš tada sve ono što je kod svog učitelja naučio dolazi do izražaja. Godine 1093. Gazali najpre piše knjigu *Makasid al-falasifa*, gde svojim čitaocima pokazuje da je zaista dobro ovladao filozofskim vokabularom u islamu. No, samo dve godine kasnije on piše knjigu *Tahafut al-falasifa* u kojoj oštro kritikuje celokupnu filozofsku platformu u istoriji islama. Naravno, treba imati na umu da je u to vreme najaktuelnija bila Aviceninina i Farabijeva peripatetička filozofija, te da su Gazalijeve kritike bile usmerene isključivo njihovom razumevanju filozofskih pitanja. Ovo mnogi istoričari nauke ne uzimaju u obzir kada razmatraju Gazalijeve kritike, smatrajući da su te kritike jednoobrazno obuhvatale i kasnije tokove filozofske misli u islamu. A jasno je da je takva tvrdnja neispravna i nelogična. Istina je da su dve velike kasnije filozofske škole u islamu, Suhrevardijeva iluminativna i Mula Sadrina transcendentna škola, bile i te kako imune na Gazalijeve kritike jer su obrazovane tako što su unapred uzimale u obzir te njegove kritike.

U periodu između pisanja ove dve knjige, tačnije 1094. godine, Gazali je po zahtevu abasidskog kalifa Mustazhara napisao svoju prvu obimnu knjigu o socijalnim temama u islamu. Knjigu je po samom kalifu nazvao *al-Mustazhari*, odnosno „Mustazharova knjiga”, što će nam verovatno odmah dovoljno reći da je u njoj autor pokazao veliku naklonjenost abasidskom modelu kalifata i vladavine (Bakar 2010: 197). Pritom treba napomenuti da je dve godine ranije preminuo i veliki seldžučki sultan Malekšah, nakon koga je taj sultanat krenuo gotovo nizvodno. Tako je Gazali u Seldžucima izgubio najvećeg zaštitnika, što je bio dodatan razlog da ovu knjigu napiše u skladu s idejama koje su zagovarali Abasidi, jer je u njihovoj prestonici i živeo. No, o tome ćemo opširnije pisati nešto kasnije. U svakom slučaju, prve godine Gazalijevog boravka u Bagdadu protekle su u velikom poštovanju i materijalnom blagostanju.

2. 3. Gazalijeva kriza

Gazali je sve vreme tragao za istinom. Čak i ako ga u nekom periodu života zadovolji određeno poimanje i shvatanje istine, vrlo brzo bi iz tog statičnog stanja izlazio s novim pitanjima i novim sumnjama. Tako je bilo i u godinama boravka u Bagdadu. Neko vreme je, usled povoljnih okolnosti i svog visokog društvenog i akademskog angažmana, konstantno propagirao ideju ašaritske dogmatičke teološke misli. To je, uostalom, bila i glavna svrha zbog koje ga je Nizamul-Mulk poslao u Bagdad: da osnaži racionalnu i saznavnu platformu ašaritske teologije i šafijske jurisprudencije. No, njegova priroda ga je vrlo brzo izbacila s tog odranije definisanog koloseka, pa je, kao i ranije u životu, počeo da sumnja u istinitost svih tih dogmi u koje je vero- vao. On je tragao za naukom „u kojoj neće biti prilike za sumnju, niti mesta za pogrešku” (Gazali 1996: 11). Uočivši jasne metodološke nedostatke u teološkim dokazima zbog kojih je nemoguće očekivati izvesne zaključke u ovoj disciplini, Gazali je počeo da proučava druge naučne discipline koje su u njegovo vreme bile veoma značajne. Rešenje je najpre potražio u filozofiji.

Pune dve godine on se posvetio izučavanju islamske filozofije. To je, do- duše, bila peripatetička filozofija koju su dobrim delom razradili Abu Nasr Farabi i Avicena. U tom periodu Gazali piše knjigu *Makasid al-falasifa*, u ko- joj pokazuje da je zaista dobro savladao osnove Avicenine misli. Ali nedugo kasnije primećuje da ga ni filozofija ne zadovoljava, te da ne pruža jasne i odgovarajuće odgovore na njegova pitanja o izvesnom saznanju. To će ga nagnati da napiše knjigu *Tahafut al-falasifa*, u kojoj pokušava da kritikuje razne stavove muslimanskih peripatetičkih filozofa, i racionalnu metodu uop- šte (Halilović, T. 2012: 3–4). „Šta ako iznad razuma”, pita se Gazali u *Munkizu*, „postoji superiorniji izvor saznanja koji će poništiti racionalne presude, kao što je razum poništio presude senzualnih čula pri iluzijama?” (isto: 13).

Pošto je izneo sumnju u izvesnost racionalnih presuda, Gazali piše da je tek tada ostao bez rešenja za svoja pitanja. Jer bilo kakav dokaz za ono što je tvrdio morao je da potiče iz nauka čiju izvesnost je on negirao. „Ova neiz- vesnost je”, žalio se Gazali, „trajala skoro dva meseca i ja sam za to vreme po- stao apsolutni skeptik. Nisam mogao čak ni da govorim” (isto: 12). Iz ovoga neki istraživači zaključuju da ne treba poistovećivati ovu Gazalijevu sumnju s onom Dekartovom. Jer Gazalijeva sumnja je bila objektivna i stvarna, a Dekartova metodska (Halilović, T. 2015: 72). Ona je ozbiljno narušila njegovo zdravlje, uticala je na mnoge njegove odluke u privatnom i društvenom ži- votu, otuđila ga je od ljudi, pa i od porodice. On nije svojevolumino i epistemo- loški odabrao tu sumnju samo zato što je želeo da pronađe nove izvore u nauci. Naprotiv, ova sumnja ga je neko vreme potpuno savladala i pokorila. U knjizi *al-Munkiz min az-zalal*, koja će kasnije među istoričarima nauke

postati poznata i kao neki oblik Gazalijevih autobiografskih priznanja, Gazali opisuje sve ono kroz šta je prolazio u ovom teškom periodu života.

Dakle, u početku, život u Bagdadu, praćen velikim poštovanjem i materijalnim blagostanjem, prijaio je Gazaliju. Ali to nije dugo potrajalo. Gazali koji je odrastao u potpuno sufijskom i materijalno skromnom ambijentu, i koji je još od detinjstva upoznat s vrednostima mističkog života u kojem se nastoji da se vrlo mala pažnja posveti materijalnim dobrima i blagoslovima, nedugo potom je osetio da ga ništa od ove slave i položaja koje je dobio u Bagdadu ne čini zadovoljnim i ispunjenim. U nekim delovima svojih knjiga podseća i na događaj iz mladosti – koji smo ranije spomenuli – kada su mu razbojnici pokrali sve papire na kojima je zapisao ono što je učio. I ističe da okolnosti u Bagdadu nisu drastično drugačije od toga. Tada je svoje „znanje” čuvao na papirima, a sada na časovima i predavanjima, u dvorovima i u nizamiji. Ali nikako ne onde gde je i primarno mesto znanja – u srcu. Ova pomisao mu je ispočetka samo povremeno remetila istraživanja i naučnički život. Ali iz meseca u mesec, ona se pretvarala u ozbiljni nemir, u košmar koji mu je svakog trena oduzimao mir. Počeo je da sumnja u sve što je dotad saznao, da se gubi u svetu pojmova i pojmovnog podučavanja.

Oko šest meseci nakon objavljivanja knjige *Tahafut al-falasifa* Gazalijeva kriza postaje gotovo nesnosna za njega i njegovu porodicu. Ovakvo stanje počelo je sve više i češće da se odražava na njegovo fizičko i psihičko zdravlje, nije mogao razgovetno da govori kao pre, često je gubio fokus s teme o kojoj bi pričao, pa je stoga odlučio da se povuče sa mesta profesora i rektora nizamije. Naravno, neki istoričari preko ove Gazalijeve ekstremne odluke ne prolaze tek tako. Oni podsećaju da je Gazali u Bagdad došao kako bi štatio službenu seldžučku teološku i juridičku ideju, odnosno ašaritsku i šafijsku školu. A kada je počeo da sumnja u tu ideju, te kada je nastojao da iznosi drugačije stavove, sasvim je moguće da je bio odstranjen s centralnog univerziteta tadašnjeg kalifata jer više nije bio „podoban” za nastavu koja je tu trebalo da se predstavlja. U svakom slučaju, pitanje da li je njegovo napuštanje svih dužnosti u bagdadskoj nizamiji bilo svojevoljno ili je pak bio primoran na takav čin, verovatno će zasvagda ostati nerazjašnjeno.

Da bi se izbavio iz ovakvog stanja, Gazali je odlučio da navodno krene na hodočašće u Meku. Spas od bolesti, kako fizičke tako i psihičke, želeo je da potraži u putovanju. Mesto u nizamiji prepustio je bratu Ahmedu, pozdravio se sa porodicom i s nekoliko prijatelja izašao je iz Bagdada. Ali vrlo brzo je promenio plan, okrenuvši se prema Damasku. Neko vreme je proveo u Damasku, i tu je izabrao osamu. Vreme je uglavnom provodio u umajadskoj sabornoj džamiji u Damasku. Ovaj grad je, zapravo, odabrao po preporuci Abul-Fatha Nasra ibn Ibrahima, jednog od velikana sufijske misli u tadašnjoj Siriji. Umoran od ljudi i od svega onoga što ga je podsećalo na socijalni život,

Gazali bi u tom periodu često odlazio i u okolne pustinje kako bi se što više posvetio sebi i svom duhovnom životu. Sledeće godine nakratko je otputovao i do Jerusalima, gde je boravio u porušenom mestu nedaleko od Kupole na steni. Zatim je otputovao i do Pećine patrijarhâ, koja je među muslimanima poznata kao Avramovo svetište ili Ibrahimova džamija. Na tom mestu zavetovao se da više nikada neće služiti nijednom kalifu, sultanu ili veziru. Tu se zadržao samo nekoliko dana, i odmah potom je otišao u Meku na hodočašće.

2. 4. Period nakon krize

Posle hodočašća vratio se u Damask, gde je saznao da je njegov veliki prijatelj Nasr ibn Ibrahim preminuo. Tu je ostao još neko vreme, nakon čega je odlučio da se vrati u Bagdad, kod porodice. Ali ovoga puta u Bagdad nije ušao raskošno i nametljivo, već potpuno skromno, pa čak možda i neprimetno. Bez ikakve pratnje, imetka ili dočeka. U Bagdadu je imao javna predavanja, ali ne u okviru neke zvanične abasidske ili seldžučke institucije. Uglavnom je komentarisao sopstvena dela i zalagao se za svoja razmišljanja i ideje. Nije dopuštao da mu bilo kakva obaveza poremeti duševni mir koji je nakon toliko muke stekao u osami. Možda je to i bio glavni razlog što se ni u Bagdadu nije dugo zadržao. Godine 1099. zajedno s porodicom vraća se u Nišapur, pa zatim i u Tus, gde se posvetio pisanju i povremenim predavanjima, daleko od akademske vreve i učenjačke galame. Doduše, neko vreme je po nagovoru svojih prijatelja bio prisutan i u nišapurskoj nizamiji, ali ni to nije potrajalo tako dugo. Pritom, čak i dok je radio u toj nizamiji, nije nimalo odustajao od svojih novih uverenja i modela mističkog i skromnog života (Halabi 1993: 275).

Gazali je nakon uspešnog izlaska iz duševne krize, u Tusu i Nišapuru, napisao nekoliko svojih glavnih dela. *Ihjau ulum ad-din*, enciklopedijski pregled gotovo svih dotad poznatih islamskih naučnih disciplina, *Kimija-je sa'adat*, knjiga u kojoj objašnjava osnove islamskog verovanja, *Džavahir al-Kuran*, gde se posvetio analizi racionalne platforme muslimanske svete knjige, i mnoge druge njegove knjige ili su potpuno napisane u ovom periodu ili su tada završene. Gazali je u Tusu formirao veliku visokoškolsku instituciju, a pored nje je sagradio hanikah za mistike i sufijske praktičare, nastojeći da pokaže svoje duboko uverenje da znanje bez duhovnosti nema nikakvu vrednost.¹

1 Nije tajna da se Gazali u poznim godinama života, nakon svoje svestrane krize, ponajviše posvetio misticizmu. Sufijsku misao je doživljavao kao melem za svoju dušu punu bolova i tuge. Verovao je da muslimanski mistici najbolje tumače religijske doktrine islama. Oni razotkrivaju srž islamskog verovanja, dok se teolozi najčešće zadržavaju na formama reči i frazama iz religijskih tekstova, koje je on smatrao ljuskom verskog saznanja (videti: Halilović, S. 2014: 6).

Nisu prošle ni dve godine od njegovog povratka u Tus a sultan Sandžar, Malekšahov sin i seldžučki vladar, zvaničnim pismom je od njega zahtevao da mu pomogne u vladalačkim poslovima. No, Gazali je to ovoga puta odlučno odbio, ne želeći više da bude na usluzi bilo kojem vladaru. Odbio je, nešto kasnije, 1111. godine, i poziv da se vrati profesorskom zanimanju u bagdadskoj nizamiji. Tada je u odgovoru čelnicima tog univerziteta napisao:

Vreme je za oproštajni rastanak, a ne za putovanje u Irak. Šta ako doputujem u Bagdad i smrt me zatekne? Zar ne treba razmišljati o sudbini i budućnosti univerziteta? Danas učinite upravo to! (Gazali 2015: 41)

A bio je u pravu. On se te godine, možda nesvesno, zaista „spremao” za smrt. Umro je u decembru.

3. Socijalna misao

3. 1. Idejna platforma

Društenopolitičke okolnosti u kojima je živeo i sve ono što mu se u privatnom životu dešavalo ostavilo je veliki i presudan uticaj na naučni karakter Muhameda Gazalija, što se vrlo jasno može primetiti u njegovim delima i stavovima. Gazali je verovao da živi u periodu kada je muslimansko društvo u dobroj meri zaboravilo na svoje korene. Takvo uverenje je, zapravo, možda i bilo okidač da odustane od obavljanja svih dužnosti i funkcija kojih se u mladosti latio kako bi sebi i svojoj porodici obezbedio bolju budućnosti i mogućnost za veći napredak. On je isticao da je muslimansko društvo još odavno prestalo da bude „muslimansko”, jer sve ono što je trebalo da čini suštinu takvog verskog društva iščezlo je u prvih nekoliko stoleća posle smrti verovesnika Muhameda. No, ovakav pogled na muslimansko društvo neće nam mnogo toga reći ukoliko ne obratimo pažnju na njegov stav o uzrocima koji su doveli do tog stanja. Naime, on je četiri grupe smatrao glavnim akterima takvog dekadentnog stanja. Hana Fahuri i Halil Džar u svojoj *Istoriji filozofije u islamskom svetu* ove četiri Gazalijeve grupe ukratko ovako predstavljaju: „Prvu grupu činili su oni koji su uronili u filozofiju, toliko da su zaboravili sopstvene korene; drugi su bili mistici, sufijske grupe koji su se sve češće priklanjali novotarijama i izmišljenim duhovnim ritualima koji nisu imali gotovo nikakvog uporišta u verskoj literaturi; treću grupu predstavljali su ismailiti, a četvrtu oni koji su u narodu postali poznati kao veliki mislioci i kadije, a koji nisu imali ni duhovnu ni moralnu ni intelektualnu spremnost za to” (Fahuri i Džar 1998: 586).

Ove četiri grupe su, dakle, prema Gazalijevom mišljenju, stvarale najveću barijeru da se muslimansko društvo razvija u skladu s tradicionalnim verskim normama i načelima. Prvi su navodno unosili idejne novotarije. Oni su saznajno udaljavali muslimane od svih onih načelnih dogmi o kojima je *Kuran* govorio. Kada je govorio o toj grupi, Gazali je ponajviše mislio na predstavnike peripatetičke filozofije, a pogotovu na Farabija i Avicenu. Već smo videli na prethodnim stranama ovoga rada da je Gazali u nekolicini svojih najvažnijih knjiga nastojao da pokaže koji delovi peripatetičke filozofije nisu u saglasnosti s islamskim uverenjima i zbog kojih stavova tu filozofsku baštinu treba smatrati potpuno stranom duhu islama. U knjizi *Tahafut al-falasifa* spomenuo je čak dvadeset filozofskih rasprava za koje je tvrdio da se ne slažu s osnovama islamskog verovanja, a zbog tri rasprave predstavnike peripatetičke filozofije u islamu proglasio je za jeretike. Druga grupa je dovela do krize duhovnosti u istoriji islama. Sufije i predstavnici raznih tarikata i duhovnih redova donosili su sasvim nove mističke rituale i obrede, kojih u tako eksplicitnim oblicima nije bilo ranije u istoriji islama. Treća grupa se, smatrao je Gazali, politički udaljila od izvornog oblika islamske misli i dogme, dok je četvrta grupa remetila ravnopravnost i pravednu raspodelu socijalnih funkcija u muslimanskom društvu, odnosno *umetu*. No, koliko je Gazali bio u pravu? Da li je ovaj njegov pogled bio objektivn? Danas kada njegove ideje i dela posmatramo s određene distance, možemo zaključiti da nije.

Gazalijev kritički pogled na celokupnu socijalnu strukturu muslimanskog društva bio je veoma ekstremn, a utoliko i neopravdan. Te kritike su uglavnom iznesene u prvom razdoblju njegovog života, kada je bio na usluzi seldžučkim vladarima, a jednim delom i abasidskim kalifima. Pa tako, veoma je moguće da je on ove kritike iznosio u duhu svojih političkih, administrativnih i akademskih aktivnosti. Jednostavno, živeo je u takvim okolnostima, i one su i te kako uticale na njega i njegove stavove. U nastavku ćemo ispitati do koje mere je bio u pravu kada je kritikovao četiri maločas pomenute grupe.

Njegove kritike upućene predstavnicima peripatetičke filozofije vrlo brzo je odbacio Averoes. On je pokazao da Gazalijeve kritike potiču iz njegovog nedovoljno dobrog razumevanja tih filozofskih principa. A povrhu toga, na temeljima te filozofske baštine nekoliko vekova kasnije sagrađena je i nova filozofska baština, iluminativna škola Šihabudina Suhrevardija, koja je i te kako poticala iz srži islama. Prema tome, Gazalijeve idejne kritike treba uvek posmatrati s rezervom jer su one bile samo delimično utemeljene.

Sličan pristup treba imati i njegovim ostalim kritikama, s tim što u tim slučajevima nije nužno u pitanju nedovoljno poznavanje filozofske baštine islama, već je nekada posredi, kao što smo primetili, i njegov poseban politički angažman. Videli smo da je on bio veoma blizak saradnik Nizamul-Mul-

ka, velikog seldžučkog vezira poznatog po svojim šafijskim i ašaritskim orijentacijama. Nizam je bio okoreli protivnik ismailita, oni su mu bili glavni politički rivali, te je znao da će svoj položaj i položaj seldžučke dinastije u abasidskom kalifatu moći da osnaži jedino u slučaju da se ozbiljno sukobi sa ismailitima. Taj pristup prenesen je i na Gazalija, mada je ovaj i prethodno imao takve ambicije zbog svojih ašaritskih stavova.

Gazalijevu kritiku sufizma treba povezati s njegovom ličnom duhovnom krizom. On je odrastao u sufijskom ambijentu, nakon što mu je otac mlad preminuo, imao je priliku da sve te sufijske rituale direktno posmatra. Neko vreme je, štaviše, osećao i veliku privrženost tim sufijskim grupama i tari-katskim redovima. Njegov brat Abu Hamid bio je jedan od istaknutih pred-stavnika sufijske misli i duhovne tradicije u istoriji islama. No, u periodu kada počinje da sumnja u sve ono što je dotad bio i predstavljao, Gazali po-staje izrazito skeptičan i prema mnogim sufijskim redovima. Ne prema sa-moj duhovnosti, koju će sve više da poštuje i u čiji zagrljaj će da hrli, već prema mnogim ljudima i redovima koji su sebe predstavljali kao mistike i mističke, a koji u srcu nisu imali ničeg božanskog. On tako ostaje privržen isključivo onim redovima koji su se rigorozno pridržavali islamskog šerijata. Ova Gazalijeva kritika bila je potpuno na mestu. A evo i zašto.

Muslimansko društvo je nedugo nakon smrti verovesnika islama krenulo drugačijim pravcem. Ubrzo je vlast nad muslimanima preuzela umajadska porodica. Vladari više nisu birani po zaslugi. Naprotiv, vlast je prenošena po porodičnom i dinastijskom principu, od oca na sina ili od brata na brata. A da li je taj naslednik, pa i prethodnik, zaista zaslužio da predvodi musliman-sko društvo, bilo je pitanje na koje niko nije ni želeo ni mogao da odgovori. Zapravo, pitanje vlasti nad muslimanima postalo je nedodirljivo pitanje. Uma-jadska a zatim i abasidska dinastija predstavljene su kao kalifati, odnosno kao institucije koje pravosnažno i punomoćno „zamenjuju” verovesnika u svim njegovim političkim i društvenim aktivnostima i funkcijama. I to stanje je velika većina muslimanske elite, a preko njih i same mase, bespogovorno primila. Rezultat takvog postupka bila su česta krvoprolića, nepravde, oduzi-manja prava, javno i kolektivno siromaštvo, gomilanje zlata i bogatstva među članovima vladalačkih porodica, ratovi, nemoral i mnogi drugi socijalni pro-blemi i nedostaci. U takvim okolnostima bilo je jasno da će izvorna ideja islama zasnovana na potpunoj jednakosti svakog pojedinca pred Bogom (osim po njegovoj bogobožnosti i čistoti duše) pretrpeti veliku promenu. Glavna pažnja je prebačena na materijalni život, dok je duhovni i zagrobni život u velikoj meri zaboravljen ili zapostavljen. Situacija nije bila nimalo povoljna za vernike koji su zaista želeli da nastave da žive po tradicionalnim islamskim kriterijumima. Oni su osetili veliku potrebu da pokrenu neke al-ternativne tradicije i grupe u kojima će koliko-toliko da ožive izvorni oblik

islama i njegovu duhovnu dimenziju. Tako nastaju prve grupe i društva koja će istoričari kasnije nazvati sufijskim redovima.

No, ni ovi mistički i duhovni redovi nisu bili imuni na negativne izazove. Budući da su živeli u društvu koje nije podržavalo njihove aktivnosti i naklonjenost duhovnosti i mističkoj baštini islama, predstavnici ovih redova vrlo često su bili sprečeni da istražuju izvornu tradiciju islama. Zbog toga, ali i iz nekih drugih razloga, oni su nekada u svoje običaje i rituale unosili i neke novotarije. Izmišljeni rituali, izmenjena verovanja, neispravne i čudne prakse sve su više primećivani u različitim sufijskim redovima. Sve to je dovodilo do unutrašnjih sukoba, pa zatim i do grananja svakog reda. Tako su se za samo nekoliko decenija pojavili zaista mnogobrojni redovi, i svaki je sebe smatrao predstavnikom izvorne islamske duhovne misli. Zbog svega toga, Gazali je verovao da su ove grupe, koje su na početku bile pozvane da ožive zaboravljenu izvornu duhovnu i mističku tradiciju islama, sada postale jedan od glavnih uzroka raskola u istoriji islama.

I napokon, četvrta grupa, odnosno naučnici i elita koja je bila na usluzi vladarima i političkoj garnituri. Gazali je mogao direktno da upozna takav model života. Štaviše, on je nekoliko godina bio jedan od takvih, dok je služio Nizamul-Mulku, pa i kasnije u Bagdadu. Videli smo da je on kao istaknuti mislilac i zvaničnik u Bagdad došao s velikim bogatstvom, gde su ga dočekali zvanični predstavnici abasidskog kalifata. Ali kroz život se uverio koliko je taj model štetan za prosperitet jednog društva. Jer takva elita i nije elita. Oni su više dvorski glasnogovornici ili tumači. Oni nastoje da regularne i neregularne zahteve vladara „protumače” na jedan intelektualan način, da iznađu naučne, pa gdekada i verske, izgovore za sve njihove postupke i odluke, i da masu uvere u ispravnost svih onih ideala kojima teži vladalačka garnitura. I nije bitno da li su oni zaista saglasni s tim idealima, ni da li su ti prohtevi u saglasju s izvornim oblikom i verovanjima islama. Nije teško primetiti do koje mere ovakva „elita” ima moć da udalji celokupno društvo od tradicionalnih vrednosti i kuranskih ideala. I baš zbog toga, osvešćeni Gazali odlučuje da skine tu odoru „elite” koju je dugo nosio, da se razoruža i da ogoljen pred Bogom i narodom krene ispočetka. Pa tako, ova kritika proističe iz poslednjeg perioda njegovog života. Ali taj njegov preokret nije bio samo individualni. Istina, možda je to s početka tako delovalo. Ali nedugo potom, u svim svojim aktivnostima i delima on je nastojao da tu reformu, koju je jednom lično i individualno doživeo, prenese i na društvo, na socijalne aspekte zajednice kojoj je pripadao. Zato je i govorio da su takve elite među glavnim faktorima nestabilnosti u islamskom društvu, pokušavajući da taj faktor potpuno iskoreni.

No, šta je zapravo taj njegov pokušaj značio? Da li je on iznosio konkretne predloge za momentalno rešavanje određenih problema ili je uopšteno govorio o kvalitetima muslimanskog društva, odnosno o tome kakvo bi ono

trebalo da bude? Drugim rečima, da li je Gazalijeva namera bila da se fokusira na jasne problematike koje već postoje u društvu i da ih na jasan i praktičan način ukloni, ili je više želeo da predstavi idealnu sliku muslimanskog socijalnog duha? Rekli bismo da u njegovim delima ima elemenata i jednog i drugog pristupa, što je možda i prirodno. Naime, on je bio veliki mislilac i teoretičar pa je sigurno govorio i pisao o idealnim kriterijumima muslimanskog društvenog života, odnosno *umeta*. Takvim temama on je pogotovu pristupao sa stanovišta šafijskog pravnika i ašaritskog teologa, pokušavajući da podseti na to koliko je bitno da se u svim institucijama verska i šerijatska načela do u tančina poštuju i praktikuju (videti: Abdul-Halik 1998: 206–211). Ali, istovremeno, on je dugi niz godina obavljao različite državničke, administrativne i akademske funkcije, pa se od njega svakako očekivalo da pruži odgovore na konkretna i goruća pitanja s kojima se tadašnje društvo objektivno i momentalno suočavalo. Duboko je verovao da je dužnost svakog intelektualca i znalca da onoliko koliko je u njegovoj mogućnosti doprinese saznavnom i epistemološkom prosperitetu i razvoju društva u kojem živi i kojem pripada (videti: Gazali 1997: II/737–765; Kaderi 1991: 19–20).

3. 2. Idealistički koncept u Gazalijevoj socijalnoj misli

Vođene su žučne rasprave među savremenim muslimanskim sociolozima i istoričarima nauke o tome da li Gazalijevu socijalnu misao treba tretirati kao idealističku ili kao realističku. Nisu to, jasno je, najprecizniji termini budući da se govori o misliocu koji je živeo pre pojave tih termina, ali svakako mogu poslužiti svrsi. Dok jedni tvrde da je Gazali u svojim delima bio fokusiran na idealno društveno stanje zasnovano na načelima islama, drugi ističu da je on zbog svojih društvenih aktivnosti i političkog i akademskog angažmana ipak u obzir uzimao i trenutno stanje svoje zajednice pokušavajući da mu ponudi konkretna rešenja. Verovatno neće biti moguće nijedan od ovih stavova opovrgnuti potpuno budući da u Gazalijevim knjigama možemo pronaći i jednu i drugu naklonjenost. No, moguće je razmotriti kojem smeru je Gazali više naginjao.

Savremeni iranski sociolog Džavad Tabatabai u svom *Filozofskom uvodu u istoriju političke misli u Iranu* zauzima stav da je Gazali otpočeo neku vrstu idejne revolucije kada je posredi socijalna misao. Naime, Tabatabai veruje da je Gazali uspeo da promeni platformu socijalne misli u islamu koja je dotad bila utopijska i idealistička, te da predloži sasvim novu, realističku, platformu koja će nastojati da reši goruća društvena i politička pitanja (Tabatabai 1988: 11). No, čini nam se da on nije razlikovao Gazalijev društvenopolitički angažman i realistički pristup socijalnim pitanjima. Gazalijev politički i akademski angažman je neosporan; u prvom delu ovoga rada imali smo

priliku da vidimo da je Gazali aktivno učestvovao u akademskom životu, da je čak nekoliko godina i zvanično bio na usluzi Nizamul-Mulku i njegovim političkim saveznicima. No, ništa od toga ne mora da znači da će i njegova socijalna ideja biti isto toliko realistična. Svakodnevnica jednog naučnika i mislioca nužno se ne preslikava na njegove teorije. Istina, ona i te kako utiče na razvoj njegove misli, ali sasvim je moguće da se taj mislilac u svojim delima ne bavi konkretnim problemima sopstvenog društva, već da nudi neka univerzalnija rešenja i analize. Primeri takvog postupka nipošto nisu retki. I u modernoj sociološkoj misli pronalazimo veliki broj sociologa koji su bili pod velikim uticajem okolnosti u kojima su živeli, ali koji u svom akademskom i naučnom sociološkom radu nisu konkretno razmatrali goruće socijalne probleme svog naroda i svog društva. Uzmimo za primer Emila Dirkema, verovatno najvećeg francuskog sociologa. Živeo je i odrastao za vreme Treće republike, u mladosti je bio očevidac francusko-pruskog rata, mogao je da primeti na koji način francusko društvo pada u neku vrstu kolektivne naučne i socijalne dekadencije, pa je bilo sasvim očekivano da ponudi neko rešenje. On je to u skladu sa svojom strukom i znanjem i učinio, ali nije ponudio partikularno rešenje tih konkretnih problema, već je nastojao da situaciju sagleda znatno šire, pa da predstavi analizu koja će istovremeno biti primenljiva na francusko ali i na bilo koje drugo društvo. Bar je on tako tvrdio, ovde ne želimo da govorimo o tome da li je bio u pravu ili ne. Na sličan način treba tumačiti i Gazalijevu socijalnu misao. On je u mladosti bio izrazito aktivan na polju političkog i akademskog života, i mogao je da primeti sve teškoće, probleme i bolove s kojima se suočava njegov narod. Poznavao je odlično i istoriju islama, pa je mogao da nasluti i zašto je muslimansko društvo došlo do faze u kojoj više ne liči na ono što je bilo za vreme verovesnika Muhameda. U skladu s tim, on je nastojao da ponudi rešenja. Ali i kod njega, baš kao što će kasnije biti i kod Dirkema, rešenja nisu bila povezana s konkretnim slučajevima i problemima njegovog naroda. Naprotiv, njegove analize i stavovi više su ukazivali na neko idealističko stanje koje bi nastalo ukoliko bi se sva načela islamske dogmatske misli poštovala. Daleko od toga da je to stanje nemoguće uspostaviti, ali je za to bilo potrebno mnogo vremena i truda, pa je u datom momentu bilo nelogično očekivati da se ono u nekoj doglednoj budućnosti ostvari. Štaviše, treba reći da se muslimansko društvo i nakon Gazalija samo više udaljilo od takvih ideala.

3. 3. Uloga dnevne politike u Gazalijevoj misli

Na ovo pitanje smo već načelno odgovorili kada smo pisali da li je Gazalijeva socijalna teorija idealistička ili realistička. No, i pored toga postoji jedan važan detalj u njegovoj misli koji je privlačio veliku pažnju mnogo-

brojnih historičara. A to je sadržaj njegove knjige *Nasihāt al-muluk*. Ta knjiga sastoji se iz dva dela, a drugi je gotovo tri puta opsežniji od prvog. Prvi deo je bez sumnje pisao Gazali, ali za drugi deo nisu svi historičari saglasni da pripada njemu. Historičari koji veruju da je drugi deo kasnije pridodat ovoj knjizi i da ga nije pisao Gazali navode mnogobrojne razloge kojima žele da potkrepe svoju tvrdnju. Sadržinski gledano ne postoji jasno i logičko sazvučje između tih delova: prvi deo je preplavljen kuranskim *ajetima* i verovesničkim predanjima, dok se u drugom delu verska literatura gotovo i ne spominje. Zauzvrat, u tom delu se vrlo često spominju događaji, istorijski objektivni ili legendarni, iz perioda predislamskih kraljeva i vojskovođa, ponajviše persijskih. Osim toga, postoje i jasne jezičke razlike u tim delovima koje svedoče u korist tvrdnji da ih nije pisao isti autor. A tu su i istorijska svedočenja o datumu pisanja tih delova, odnosno o tome da je drugi deo verovatno napisan nešto kasnije od prvog (videti: Kaderi 1991: 76–86). Mi ćemo se u nastavku detaljnije posvetiti samo nekim od pomenutih razloga koje smatramo najvažnijim.

Gazalijeva socijalna misao nije ništa drugo do teološka interpretacija različitih modela društvenog života u muslimanskim zajednicama. To se primećuje u gotovo svim njegovim knjigama i traktatima, ali ne i u drugom delu *Nasihāt al-muluka*. U tom delu gotovo da nema direktnih osvrta na kuranske *ajete*, a takvi osvrta su sasvim normalna i vrlo učestala pojava u drugim Gazalijevim knjigama. Pritom, kao što maločas spomenusmo, u tom delu se suočavamo s jednom novom literarnom pojavom kada je Gazali u pitanju. Gotovo u svakoj glavi pravi se bar kratko prisećanje na neki događaj iz staropersijske literature. Hvalospevi drevnim sasanidskim kraljevima i njihovim vojskovođama toliko su učestali da celokupan kontekst tog dela čine izrazito različitim od prvog dela te knjige. A nekada ti hvalospevi postaju nerealni, što je svakako u književnom smislu dozvoljeno i uobičajeno (mnogi autori su voleli da koriste kojekakve narodne legende kako bi „začini” svoja dela), ali poenta je u tome što takav način pisanja ne pronalazimo ni u jednoj drugoj Gazalijevoj knjizi. Pa tako deluje nelogično objašnjenje one grupe historičara koji pokušavaju da ovaj deo ipak pripišu Gazaliju, smatrajući da je on na taj način želeo svoje delo da približi turskim i persijskim porodicama koje su u okviru seldžučke dinastije praktično vladale dobrim delom abasidskog kalifata, jedni kao sultani, a drugi kao veziri i visoki savetnici. Jer treba uzeti u obzir činjenicu da je Gazali ovu knjigu pisao u poslednjim godinama života, nakon svoje psihičke, saznanje i duhovne krize, kada je već čvrsto odlučio da više neće služiti nijednoj dinastiji niti političkoj ličnosti ili strukturi. Naime, on je tu knjigu napisao krajem 1109, odnosno početkom 1110, samo jednu ili dve godine pre smrti. A poznato je da je u periodu osame, petnaestak godina ranije, doneo tri čvrste odluke: da ne primi

novčani poklon ni od jednog sultana, da se nijednom sultanu niti veziru ne odazove za bilo kakvu političku pomoć ili uslugu, i da ne učestvuje ni u jednoj javnoj debati koja bi mogla da se iskoristi u političke svrhe bilo koje vlasti (Gazali 1983: 42). Ovih zaveta se on čvrsto držao dugi niz godina, pa je zato teško poverovati da je baš pred samu smrt odlučio da ih se odrekne i da napiše knjigu koja će se znatno razlikovati od svega onoga što je dotad pisao, a koja će pridobiti volju pojedinih seldžučkih vladara. Naravno, to ne znači da nije želeo i njih da upozna s islamskom misli, kao što je to činio i ranije na drugačiji način, ali za to je bio dovoljan i prvi deo ove knjige, nije bilo potrebno da znatno odstupa od svog književnog stila i da piše o legendama u kojima su glavni junaci bili predislamski vladari.

Pored toga, treba napomenuti da je Gazali u poslednjih nekoliko godina života bio posvećen svom duhovnom napretku, predavanjima i vaspitanju novih generacija mistika i poznavalaca islamske misli, pa tako nije bio mnogo zainteresovan za promenu književnog ili naučnog stila. To se može primećivati i u prvom delu ove knjige koji je zasigurno pisan njegovim perom. Taj deo je, zapravo, skraćena verzija njegove poznatije knjige *Kimijaje sa'adat*, koju je napisao godinama ranije i koja ga je u neku ruku i proslavila. Sudeći po tome, mnogi istoričari ističu da je Gazali knjigu *Nasihah al-muluk* napisao po preporuci nekog od seldžučkih sultana (verovatno sultana Muhameda ibn Malekšaha ili sultana Sandžara), i da upravo zato nije ostavio mnogo vremena za nju, već je na njene listove pretočio samo delove svojih prethodnih spisa, a ponajviše fragmente iz navedenog dela koje je pisao na persijskom jeziku.

No, ovo je jedna strana priče. To su, dakle, glavni razlozi zbog kojih grupa istoričara veruje da je drugi deo ove knjige pridodat kasnije, i da ga nije pisao Gazali. Ipak, sada s ove vremenske distance nipošto nije lako doneti konačan sud. Gazali je godinama služio seldžučkim vladarima, tako da bi, i uprkos svim iznesenim razlozima, imalo smisla da je pozeleo da napiše nešto što bi tu dinastiju još više približilo islamskoj tradiciji. On je vrlo dobro poznavao njihov mentalitet, znao je da izrazito poštuju svoje narodne legende i drevne vladare. Pa tako, daleko od toga da je podržavao istinitost tih legendi, on je samo želeo metodološki da im pristupi na njima prihvatljiv način, pa da im tako približi socijalnu teoriju koju zagovara islam. U prilog ovoj tvrdnji ide i činjenica da se u tom delu prenose samo legende koje ne prkose osnovnim načelima islamskog šerijata. Pa tako, ako je to zaista bio njegov naum, onda on ni u tom slučaju nije prekršio svoj zavet. Jer to nije činio zarad njihovog zadovoljstva ili bilo kakve političke dobiti, već sa željom da im na drugačiji način predstavi islamsku tradiciju.

Naravno, ovde govorimo o Gazaliju nakon duhovne krize, onda kada je odlučio da se distancira od dnevnopolitičkih zbivanja. Ali pre te krize Gazali

se nije libio toga da nekoliko stranica ili čak čitavo poglavlje posveti aktuelnim nosiocima vlasti, i da na taj način pruži svoj doprinos legalizaciji i popularizaciji njihove vladavine. Da li je to činio iz nekog dubokog uverenja ili usled okolnosti u kojima bi se nalazio, nikada neće biti dovoljno jasno. Mada, kao što smo i ranije pisali, ovo drugo ima više smisla. U knjizi *al-Mustazhari*, recimo, nakon što u prvih osam poglavlja objašnjava stupnjeve moralnog postupanja, u poslednjem, devetom poglavlju, on nastoji da uz pomoć šerijatskih principa dokaže da je autentični i punosnažni zamenik i naslednik verovesnika islama u njegovom dobu upravo abasidski kalif Mustazhar. Na prvim stranama tog poglavlja Gazali piše:

Glavni cilj u ovom poglavlju jeste to da na osnovu šerijatskih i veroskolskih principa dokažemo da je Mustazhar naš autoritativni predvodnik, i da svi verski učenjaci imaju neospornu versku dužnost da pozivaju svoj narod da mu oda priznanje i da mu bude na usluzi u svim njegovim zapovedima. Svaka njegova presuda biće božja jer je on namesnik verovesnikov u našem vremenu (Gazali b. d: 169).

Iz ovih rečenica možemo naslutiti do koje mere je Gazali pre svoje duhovne krize bio posvećen neopravdanom veličanju kalifa koji nisu imali bogzna kakve kvalifikacije za to da tako snažno i punomoćno naslede sve državne i političke funkcije koje je nekada obavljao verovesnik Muhamed, toliko da „verski učenjaci imaju neospornu versku dužnost da pozivaju svoj narod da mu bude na usluzi u svim njegovim zapovedima” i „da je svaka njegova presuda božja”. Takav opis kao da se približava nekom obliku bezgrešnosti (*al-isma*) u delovanju kod abasidskih kalifa, koja se u islamu pripisuje isključivo verovesniku, i po nekim tumačenjima određenim članovima njegove porodice (*ahl al-bajt*). Nije li takav postupak bio veoma čudan od uglednog muslimanskog učenjaka koji je u tom periodu bio rektor i profesor novoformirane bagdadske nizamije, najvećeg univerziteta u islamu u to doba? Rekli bismo da su te okolnosti, i ta njegova primoranost – a vrlo retko se dogodi da je primoranost apsolutna, uglavnom je to neka vrsta nedovoljnog zalaganja samog čoveka i njegovo latentno prihvatanje činjenice da mu drugi ljudi nameću svoja uverenja i zahteve – vremenom dovele do opšteg nezadovoljstva u njemu, nezadovoljstva najpre samim sobom, pa tek zatim i drugim ljudima i pojavama. To je verovatno i dovelo do njegove krize, pa kasnije i do napuštanja svih društvenih i akademskih funkcija.

No, Gazali je nakon krize mogao da promeni način svog ophođenja prema svim nosiocima političke i ekonomske vlasti, ali nije mogao potpuno da izbriše sva svoja prethodna poznanstva i očekivanja koja su ti ljudi ili

njihovi nasljednici od njega imali. On je imao veoma dobre odnose sa velikim seldžučkim vezirom Nizamul-Mulkom, koji ga je i postavio za rektora bagdadske nizamije. Gazali je od Nizama mogao da nauči mnogo toga o načinu pristupanja seldžučkim vladarima, pa zato ne bi trebalo da nas čudi ukoliko je pred kraj života, kada je od njega sultan Sandžar (ili njegov brat) zatražio da mu napiše knjigu koja će moći da mu bude neki oblik političko-religijskog podsetnika, priručnika, vodilje ili uzora, odlučio da se pri-seti metode svog pokojnog prijatelja i zaštitnika, pa da napiše knjigu koja će po mnogo čemu podsećati na Nizamul-Mulka. Ne treba to protumačiti kao ponovno služenje seldžučkom sultanu, daleko od toga, ali svakako možemo reći da je Gazali ovoga puta više aktivno a manje pasivno pokušao da iskoristi ponuđenu priliku i da sultana Sandžara i druge članove njegove porodice još više upozna s islamskom političkom mišlju i socijalnom etikom. A sličnost između Gazalijeve knjige *Nasihah al-muluk* (pogotovu njenog drugog dela) i Nizamove *Sijasatname* i te kako je očigledna (Mostoufi Kazvini 1982: III/213). Istoričari primećuju da se čak šesnaest priča i legendi ponavlja u tim knjigama, što nam jasno pokazuje da je Gazali, ako je zaista pisao taj sporni drugi deo knjige, bio i te kako nadahnut Nizamovim naučnim i metodološkim poduhvatima. Pritom, ono što ovi istoričari smatraju glavnim razlogom za tvrdnju da je Gazali pisao oba dela te knjige, jeste to što se, od pomenutih šesnaest priča i legendi, dve pojavljuju u prvom a četrnaest u drugom delu (Mahmasani 1979: 138). Mada je daleko veći broj priča iznesen u drugom delu, ali da je Gazali pisao samo prvi, a ne i drugi deo, onda bi bilo logično da se u prvom delu ne pojavi nijedna Nizamova priča. A ako se pojavila, a prvi deo je sigurno pisao Gazali, onda nije nimalo čudno da je upravo on napisao i drugi deo.

Nisu te priče doslovno prenesene, Gazali je uglavnom iznosio skraćenu verziju tih priča. Recimo, priču koju je Nizamul-Mulk izneo na devet strana Gazali je preneo na nepune dve strane. A nekada, pogotovu kada je reč o neistinitim legendama, Gazali bi promenio mesto dešavanja, ili čak i glavne junake i aktere, kako bi priču i legendu učinio podjednako pogodnom za arapske, turske i persijske čitaoce. Primera radi, u obema knjigama spominje se priča o gluvom kralju koji je, pošto se plašio da prilikom obilaska grada neće moći da čuje žalbe svog naroda, odlučio da kroz grad prolazi isključivo na slonu, kako bi ga svi ljudi primetili, ako već on nije u stanju njihove glasove da čuje. Zahtevao je od svojih podanika da prenesu narodu da svako ko ima žalbu ili molbu obuče crvenu odeću kako bi ga on jašući slona sigurno video. Tada bi pozvao sve ljude u crvenim odorama u dvor, i zahtevao od svojih podanika da ih u njegovom prisustvu saslušaju i eventualno ispune želje (Minavi 1932: 25). Nizamul-Mulk je napisao da se ovo dogodilo u drevnoj Persiji, ne navodeći ime kralja, ali je Gazali odlučio da priču smesti negde

u Kinu, verovatno zbog toga da bi priča mogla podjednako da utiče na seldžučke i na abasidske vladare.¹

U svakom slučaju, sve ovo može jasno da pokaže da neće biti čudno ako neki istoričari oba dela knjige *Nasihāt al-muluk* pripišu Gazaliju, čak iako je ona napisana u poslednjim godinama njegovog života kada više nije služio nijednom sultanu. To se može potvrditi i nekim frazama iz njegove knjige u kojima nastoji da seldžučkim sultanima ukaže na teško finansijsko i zdravstveno stanje stanovnika njegovog rodnog Tusa. To pokazuje da je njegov dodatni motiv za pisanje ove knjige, u relativno drugačijem duhu od svih njegovih prethodnih dela, bila njegova želja da pomogne svom napaćenom narodu. U mesecima kada je pripremao ovu knjigu, Gazali je u jednom od svojih pisama sultanu Sandžaru napisao sledeće:

Pokaži svoju milost stanovnicima Tusa! Oni su preživeli veliko nasilje i muku, njihov usev je uništen zbog nestašice vode tokom leta i mraza tokom zime, osušilo se drveće staro stotinu godina. U selima nije preostalo ništa osim pohabane odeće i gladnih porodica. Ako im se ne pomogne, svi će poumirati među brdima i planinama (Gazali 2015: 12).

Tako pripisivanje drugog dela knjige *Nasihāt al-muluk* Gazaliju neće značiti da ga vraćamo u ono stanje u kojem je bio pre svoje duhovne krize. Tako nešto neće biti potkrepljeno mnogobrojnim istorijskim činjenicama koje svedoče da se Gazali nakon te krize više nije vratio starim funkcijama i ranijem modelu postupanja i socijalnog delovanja. To može značiti samo jedno: da je Gazali ovoga puta odlučio da se aktivno pozabavi korekcijom bar nekih delova seldžučke vladalačke tradicije kako bi je što je više moguće približio idealima islamske socijalne etike. Zato tu više nije bilo velikih hvalospeva upućenih seldžučkim vladarima, kao što ih je bilo ranije, kako za Seldžuke tako i za Abaside i njihove kalife, već je bilo samo nekih opštih etičkih i verskih preporuka, pretočenih u književnu metodu koja će biti prihvatljiva seldžučkim persijsko-turskim porodicama.

1 Neki istoričari su pokušali da uporede priče koje su pisali Nizamul-Mulk i Gazali kako bi shvatili koje priče su autentične, a koje nisu. Međutim, budući da je uglavnom reč o legendama, ili o nekim događajima u kojima istorijska autentičnost nije toliko značajna, treba reći da takva istraživanja nisu neophodna. Svrha pominjanja ovih priča i kod Nizamul-Mulka i kod Gazalija bila je da se utiče na model vladavine i etičkog pristupa vladara sopstvenom narodu i podanicima. A da li su priče zaista istorijski autentične ili nisu, verovatno ni same autore nije mnogo zanimalo.

3. 4. *Politika radi kolektivne moralnosti, a ne radi moći*

Postoji značajna razlika u razumevanju politike kod Gazalija i kod njegovog savremenika i velikog zaštitnika Nizamul-Mulka. Nizam je politiku i političku strukturu doživljavao kao izvor kolektivne moći koju treba usmeriti u najbolje kanale. On je tu moć iskoristio kako bi odbranio poziciju šafijske i ašaritske ideologije. Uspeo je da upotrebi veliku moć seldžučkih vladara, da ih ubedi u istinitost svojih ideja i uverenja, da njihovim finansijama sagradi nekoliko velikih univerziteta, nizamija, najpre u Bagdadu pa kasnije i u drugim velikim gradovima širom kalifata, te da na svim tim univerzitetima propagira poseban, ašaritski i šafijski oblik razumevanja islama. Usled toga je uposlio i zadužio i velike muslimanske mislioce, koji su mišljenjem i stavovima bili slični njemu, da mu pomognu u realizaciji te ideje. Gazali je s početka prihvatio da bude učesnik u takvom državnom projektu koji je inicirao Nizamul-Mulk. Međutim, vremenom je promenio stav, a na to je, videli smo, uticalo mnogo faktora, pa je odlučio da napusti sve svoje prethodne društvene i akademske angažmane. Od tada pa sve do smrti, Gazali je nudio nešto drugačiju interpretaciju politike i političkog sistema. Isticao je da politika nije najveći izvor moći. Zapravo, ona to jeste bila u okolnostima u kojima je on živio, ali nije trebalo tako da bude. Ono što je Gazali mogao da shvati iz islama bilo je to da politika mora da bude izvor kolektivne moralnosti, ishodište socijalne etike. I to ne preko svoje moći, prisiljavanja, nasilnog usmeravanja ili tlačenja protivnika. Jer ako bi tako bilo, onda njegova ideja ne bi bila drugačija od one Nizamove. Naprotiv, on je isticao da je moralnost primarna i esencijalna vrednost politike. Socijalna etika je, prema Gazalijevom mišljenju, druga strana kovanice koju zovemo politika. Ukoliko se tako nešto obistini, tek tada ćemo moći da sagledamo trajan, pa čak možda i večan, trag islamske političke misli.

Jasno je da je i ovaj Gazalijev stav umnogome idealistički. No, Gazali se nije libio toga. Verovao je da idealistički i utopijski stavovi nisu neobjektivni. Oni se mogu praktikovati, ako ne u celini, onda bar delimično. Ali i kada se praktikuju delimično, neophodno je da imamo neku idealnu sliku pred sobom; možda će ona biti nedostižna, ali će bar biti prisutna. Uvek ćemo da se borimo za ideale koji postoje u njoj, uvek ćemo ka nekom jasnom cilju da se krećemo. To će u jednom društvu stvoriti konstantnu pokretnost, stalan progres i prosperitet. Pa tako, možda ima i nečeg dobrog u tome što su idealistički i utopijski ciljevi praktično nedostižni. Jer na taj način nikada nam neće nedostajati motiva, ambicije i želje. Uvek ćemo imati nečemu da težimo, uvek ćemo imati nečemu da se nadamo, uvek ćemo imati nešto što još uvek nismo dostigli, a trebalo bi da dostignemo.

Stoga kritika pojedinih historičara da je Gazali uglavnom govorio o stanju kakvo treba da bude, a ne o stanju kakvo jeste, nije potpuno na mestu. Jer on i nije želeo da govori o trenutnom stanju. Kakve bi bilo koristi od toga da detaljno istražimo trenutno stanje ukoliko nemamo jasno rešenje za moguće probleme? Bitnije je da raskrčimo put ka izbavljenju, ili da bar napravimo nacrt neke vrste socijalnog izbavljenja. Upravo to je ono čemu su Gazali i mnogi drugi muslimanski utopisti – da ih tako nazovemo – težili. A takav kontekst primetan je u gotovo svim Gazalijevim delima. Njegova knjiga *Tajna dva sveta* možda je najbolji pokazatelj takvog stila. Ona obuhvata tri-deset odvojenih traktata, a u čak dvanaest traktata Gazali je pisao o raznim društvenim temama poput politike, vlasti, socijalne etike, kalifata, pravde itd. (Gazali 1965). Ta knjiga je objavljena u Iranu, Indiji i Iraku, i historičari je smatraju jednim od glavnih štiva kada je reč o utopijskoj i idealističkoj socijalnoj misli u islamu.

4. Zaključak

Muhamed Gazali jedan je od najznačajnijih predstavnika islamske misli. Ističe se u nekoliko različitih naučnih disciplina poput dogmatičke teologije, filozofije, misticizma, jurisprudencije i socijalne misli. Svojom genijalnošću, enciklopedijskim znanjem i velikim kritičkim duhom uspeo je direktno ili posredno da unapredi mnogobrojne misaone škole u islamu. Budući da je bio predstavnik ašaritske misli, pogotovu je uticao na razvoj tog teološkog pravca u islamu. Međutim, pored svega ovog, treba imati na umu da nam je njegov privatni život podjednako zanimljiv kao i sve ono s čime se suočavamo u njegovim knjigama i esejima. Sve ono kroz šta je on prošao simbolično može predstaviti i generalne tokove muslimanskog društva, ali u nekom kraćem vremenskom preseku. Za njegova života, ali i nešto pre njegovog rođenja, dogodile su se velike promene u islamskom svetu. Abasidi, kao dinastija koja je nekoliko vekova suvereno vladala i čiji su članovi instituciju kalifata nasledili jedni od drugih, gube svoju centralizovanu moć i dobrim delom je prepuštaju drugima. Mada još uvek zvanično drže kalifat, ipak se za sve pitaju Seldžuci, a pre njih Bujidi i neke druge dinastije. S druge strane, u mnogim muslimanskim gradovima već su umnogome zaboravljeni ideali verovesnika Muhameda. Ljudi su više posvećeni nekim internim nesuglasticama, političkim, juridičkim, veroškolskim, teološkim, dogmatskim, filozofskim ili bilo kakvim drugim, negoli nekim bitnim aspektima svog ontološkog života i razvoja. Doduše, ovakvo stanje je počelo vrlo brzo nakon verovesnikove smrti. Utemeljenje nasledne vlasti u porodici Umajada s ne tako slavnom istorijom samo je institucionalizovalo nasilje i otuđenje od islamskih ideala. A takvo stanje nije se drastično promenilo ni kada su vlast, odnosno kalifat, preuzeli Abasidi.

Mladi Gazali suočavao se s takvim društvom i s pomenutim socijalnim istinama koje su mu se nudile kao početna i neizbežna platforma za bilo kakav rad. On je najpre nastojao da se integriše u takav sistem kako bi mogao u skladu sa svojim mogućnostima iznutra da ga ispravi. To je period kada je verno služio Nizamul-Mulku i seldžučkim sultanima, a kasnije i abasidskim kalifima u Bagdadu. Tada je javno i glasno zagovarao sve one ideje koje je Nizam u glavi gajio. Smatrali su ga velikim zagovornikom ašaritske teološke i šafijske pravne škole, koji surovo kritikuje sve druge pravce i misaone strukture. A on je to zaista i bio. Pritom, pokušavao je da privoli i abasidskog kalifa tako što je govorio i pisao o autentičnosti njegove vladavine. Videli smo kako je deveto poglavlje svoje proslavljene knjige *al-Mustazhari*, koju je napisao u Bagdadu u periodu dok je bio vrlo poštovan profesor na bagdadskom univerzitetu, posvetio upravo abasidskom kalifu Mustazharu.

No, kada je uvideo da je nemoguće ovakav sistem tek tako ispraviti iznutra, i da je veća mogućnost da sistem promeni njega i njegove ideale, odlučio je da istupi iz njega. Zapravo, to i nije bila njegova odluka, već stanje njegove svesti. Njegov duh koji je uvek tragao za istinom nije mogao da se izbori s podaničkim – da tako kažemo – modelom intelektualnog i društvenog života, pa ga je sa sobom odneo u osamu, u pustinju, u nedođiju. Ova njegova promena mogla je, mada nije, da posluži svim muslimanima kao šablon, kao model koji će preslikati na svoje živote, pa zatim i na društvo, da treba istupiti iz sistema koji se udaljava od islamskih ideala, od ljudskih ideala, i vratiti se izvorima. Oni su mogli i morali da se izdignu iznad formalnih i zvaničnih okvira dinastijskog i umetnutog kalifata, te da negde udaljeno u istoriji, u vremenu verovesnika islama, ugledaju suštinu i istinu. Možda bi takav postupak tadašnjem muslimanskom društvu, zaslepljenom umajadskom i abasidskom verzijom islamske vladavine, izgledao čudno, baš kao što je i sam Gazali mnogima izgledao čudno, možda i izluđeno, ali bi taj pokušaj bio plodotvoran. Šteta što su muslimani kroz istoriju na Gazalija gledali samo kao na velikog učenjaka i mislioca, što on bez sumnje i jeste bio, a ne kao na nekoga u čijem životu su mogli da pronađu veliku inspiraciju za drugačije društveno delovanje.

Primljeno: 15. novembra 2019.

Prihvaćeno: 13. decembra 2019.

Literatura

- Abdul-Halik, Farid (1998), *Fi al-fikh as-sijasi al-islami*, Kairo, Dar aš-šark.
Bakar, Osman (2010), *Classification of Knowledge in Islam*, preveo na persijski jezik Džavad Kasemi, prolegomenom opremio Sejed Hosein Nasr, Mašhad, Pažuhešha-je eslami.

- Džilo, Hasan (2018), „Filozofizacija Eš'arijevog učenja”, *Kom: časopis za religijske nauke* 7 (1): 33–57.
- Fahuri, Hana, Džar, Halil (1998), *Tarih-e falsafe dar đahan-e eslam*, preveo na persijski jezik Abdol-Mohamad Ajati, Tehran, Elmi va farhangi, peto izdanje.
- Foruzani, Abol-Kasem (2015), *Saldžukijan; az agaz ta farđam*, Tehran, Samt.
- Gazali, Muhamed (b. d.), *al-Fazaih al-batinija*, prolegomenom opremio Faradž Derviš, Kairo.
- Gazali, Muhamed (1965), *Sirr al-alamajn va kašfu ma fi ad-darajn*, Nedžef, Matba'a an-Numan, četvrto izdanje.
- Gazali, Muhamed (1983), *Fazail al-anam*, priredio i prolegomenom opremio Dželaludin Homai, Tehran, Babak.
- Gazali, Muhamed (1993), *Tahafut al-falasifa*, Bejrut, Dar al-fikr.
- Gazali, Muhamed (1996), *al-Munkiz min ad-dalal*, priredio Džemil Saliba, Bejrut, Dar al-Andalus.
- Gazali, Muhamed (1997), *Ihjau ulum ad-din*, priredio Hosein Hadiv Džam, preveo na persijski jezik Moajjedodin Harazmi, Tehran, Elmi va farhangi, četvrto izdanje.
- Gazali, Muhamed (2015), *Makatib-e farsi*, priredio Abas Ikbāl, Tehran, Hekmat.
- Halabi, Ali Asgar (1993), *Tarih-e falsafe dar Iran va đahan-e eslami*, Tehran, Asatir.
- Halilović, Seid (2014), „Gnostička hermeneutika u islamu s posebnim osvrtom na transcendentnu filozofiju Mula Sadre Širazija”, *Kom: časopis za religijske nauke* 3 (2): 1–20.
- Halilović, Tehran (2012), „Originalnost islamske filozofije”, *Kom: časopis za religijske nauke* 1 (1): 1–17.
- Halilović, Tehran (2015), „Poreklo materije u Mula Sadrinoj filozofiji”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 35–51.
- Halilović, Tehran, Halilović, Seid, Hailović, Muamer (2015), *Kratka istorija islamske filozofije*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”, drugo izdanje.
- Hilmi, Ahmed Kemaludin (2011), *Doulat-e Saldžukijan*, preveli na persijski jezik Abdolah Naseri Taheri, Hodžatolah Džudaki i Farahnaz Afzali, Kom, Pažuhešgah-e houze va danešgah.
- Ibn Džauzi, Abul-Faradž Abdurahman (1992), *al-Muntazam fi tarih al-muluk va al-umam*, Bejrut, Dar al-kutub al-ilmija.
- Kaderi, Hatam (1991), *Andiše-je sijasi-je Gazali*, Tehran, Daftar-e motaleat-e sijasi va bejnolmelali.
- Mahmasani, Subhi (1979), *Falsafe-je kanungozari dar eslam*, preveo na persijski jezik Esmail Golestani, Tehran, Amir Kabir, drugo izdanje.
- Minavi, Modžtaba (1932), *Name-je Tanser be Gaštasp*, Tehran, b. i.

Mostoufi Kazvini, Hamdulah (1982), *Tarih-e gozide*, Tehran, Donja-je ketab.

Rafi'i, Behruz (2012), *Stavovi islamskih mislilaca o obrazovanju i odgoju*, preveli s persijskog jezika Lutfi Akbaš i Sedad Dizdarević, Sarajevo, Fondacija „Mulla Sadra”.

Satarzade, Malihe (2016), *Saldžukijan*, Tehran, Samt.

Tabatabai, Džavad (1988), *Daramadi falsafi bar tarih-e andiše-je sijasi dar Iran*, Tehran, Daftar-e motaleat-e sijasi va bejnol-melali : Našr-e farhang-e eslami.

Velajati, Ali Akbar (2016), *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, preveo s persijskog jezika Muamer Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.

From the Court Theorist to a Social Critic – an Analysis of Muhammad Ghazali’s Social Thought

Muamer Halilović

*Department of Religious Civilization,
Center for Religious Sciences “Kom”, Belgrade, Serbia*

In the years when the Seljuks practically ruled the Muslim caliphate and built their institutions unobstructedly even in Baghdad, one of the greatest representatives of Islamic thought, Muhammad Ghazali, emerged. Known among historians of science for his encyclopaedic knowledge, Ghazali often addressed social topics and issues in his works. The great Seljuk vizier Nizam al-Mulk had great confidence in him, both because of his unquestionable scientific and intellectual readiness, and because of the similar ideological views they both championed. Specifically, they both followed the Shafi’i law school, while in theological terms they strongly advocated Asharite views. This was true, however, in the early period of Ghazali’s life, which is why Nizam offered him to be the rector of the Nizamiyyah University he had recently built in Baghdad. This conceptual resemblance suited Nizam perfectly, because, when founding the university, his idea was to affirm the Shafi’i and Asharite conceptual platform in an academic and scientific way.

However, Ghazali’s life did not remain uniform until the end. Several reasons led to a great cognitive, intellectual and spiritual change in Ghazali. During the crisis he was going through, Ghazali decided to change his lifestyle completely. He left Baghdad and embarked on a journey without a clear destination, which lasted for several years and finally ended with a pilgrimage to Mecca. During his journey and the crisis of his life, he decided to reconstruct seriously his approach to political as well as social engagement in general. He preferred a lonely life away from the hustle and bustle of the city. Some historians believe that this change also influenced his social theory. To confirm their point of view, they frequently refer to a book he wrote in the last years of his life, in which he often deviates from his primary views related to social topics. How right are these historians? Do we really notice any revolutionary change in social attitudes in Ghazali’s life and his works? In this paper, we will try to find the answers to these questions.

Keywords: *Muhammad Ghazali, Seljuks, Abbasids, Nizam al-Mulk, crisis, philosophy, social theory, Baghdad, Tus*