

Nevad Kahteran

MEDITACIJE ABU HAMIDA AL-GHAZALIJA I RENÉA DESCARTESA: KOMPARATIVNA ANALIZA

Rezime

Bilo koji čitatelj Dekartova djela *Meditacije o prvoj filozofiji* bit će zaprepasćen nevjerojatnom sličnošću skeptičnoga početka ovoga djela sa djelom el-Gazalija *Izbavljenje iz zablude i ljubav prema Gospodaru Moći i Veličanstva*. Bez obzira na kulturološki i historijski jaz koji dijeli ovu dvojicu mislilaca, istraživanje njihovih relevantnih djela je ideal komparativne filozofije, jer značajne kulturne i vremenske razlike slabe potrebu za (odvojenim naporima uspostavljanja historijskih linija utjecaja).

U pravcu komparativnih razmatranja

Izbor Abu Hamida al-Ghazalija (r. 450. po Hidžri/po Kristu 1058. – u. 505./1111.) i Renéa Descartesa (1596.-1650.) za obradu unutar jednog teksta je odveć pretenciozan, no uvelike je izazovan i poticajan s obzirom na bosanski kontekst unutar kojeg skoro da nikad ranije nisu

povlačene usporedbe ove vrste. Naravno, kompariranje dvojice mislilaca koji niti vremenski, niti kulturološki ne korespondiraju jedan s drugim neizbježno postavlja pitanje metode, odnosno vodi nas u ono što se danas sve više i više zagovara u svijetu kao *komparativna filozofija* ili, pak, *svjetska filozofija*.¹ Otuda je nužno prije razmatranja ovih mislilaca da kažemo nešto o samoj komparativnoj filozofiji, njezinoj metodi i ciljevima. Zapravo, moram priznati da sam zahvaljujući naporu cijenjenih kolega kod iznalaženja literature izvana² ipak uspio zaokružiti ovo istraživanje kao cjelinu, premda, kad motrim postignuto s jedne vremenske distance od svega nekoliko mjeseci, nedvojbeno mogu kazati da sam otkrio čitave meni dotad nepoznate svjetove literature, kao i krajnje zanimljive, ranije neslućene mogućnosti.

Neizbježno se postavlja pitanje o tome što je cilj ovog naročitog projekta komparativne filozofije, tj. uporednog proučavanja filozofskih sustava ili učenja unutar dvije ili više različitih civilizacija, kao što su zapadnjačka, indijska, kineska, japanska, islamska itd., a ne samo uporednog proučavanja unutar bilo koje pojedinačne filozofije, iako je sam pojam primjenjivan i na ovakva razmatranja. U trećem mileniju je nužno da filozofija prevlada svoja ograničenja i prikraćenosti, tj. intelektualnu miopiju, odnosno svojevrzni parokijalizam u filozofiji i uskogrudost – tu najveću boljku bosansko-hercegovačkog društva danas. No, da bi se ovo postiglo, prvo što je nužno jeste

¹ Po prvi puta pokušaj ove vrste usporedbe kod nas između Al-Ghazalija i Descartesa, i to na sistematskoj a ne povijesnoj ravni, poduzet je kroz prevođenje djela Mahmouda Zakzouka: *Ghazalijeva filozofija u usporedbi s Descartesom*, s njemačkog preveo Sulejman Bosto, Sarajevo, "El-Kalem", 2000., vidjeti napose uvodno poglavlje, str. 7-8. Zapravo, riječ je o Zakzoukovoju doktorskoj disertaciji, koju je svojedobno branio na Univerzitetu u Münchenu, a autor je inače bio predsjednik Udruženja filozofa Egipta, profesor filozofije na Kairskom univerzitetu i aktualni ministar u Mubarakovoj vladi. Neizmjereno sam zahvalan kolegi S. Bosti za prijevod ovog djela na naš jezik.

Od povjesničara filozofije, već je M. M. Sharif u svojoj knjizi *Muslim Thought* ("Muslimanska misao") ukazivao na sličnosti između ideja ove dvojice mislilaca, odnosno na činjenicu da je Descartes upoznao Al-Ghazalijeve ideje preko različitih prijevoda njegova djela ili preko drugih mislilaca prije njega koji su usvojili Ghazalijeve ideje. On ukazuje i na čuvenog orijentalistu Miguela Asina Palaciosu (njegovo djelo *El Islam y Occidente/Islam i Zapad*), gdje govori o takvim utjecajima.

Konačno, sam Descartes je spoznao činjenicu da su njegovu metodu prije njega već bili otkrili stari filozofi (vidjeti naročito fus-note o tome na str. 8 spomenute Zakzoukove knjige).

² Iskaze iskrene zahvale upućujem dr. Michaelu Viegnesu sa Sveučilišta u Grenoblu, Mariji Lichtmann sa Appalachian Sveučilišta, te kolegi Sulejmanu Bosti iz Sarajeva.

odbacivanje provincijalizma u filozofiji, odnosno palanačke filozofije, da se poslužim izrazom jednog srbijanskog filozofa. Jer, problemi filozofije nisu ništa drugo doli životni problemi s kojima se susreću ljudska bića u različitim dijelovima svijeta u različitim oblicima. Otuda se filozofski problemi i njihova moguća rješenja tiču svakog pojedinca koji se brine za dobrobit ljudi. Pretpostavljena distinkcija između Istoka i Zapada je tek površne naravi, budući da je ljudska narav posvuda ista. Cilj je, dakle, komparativne filozofije da iznese na vidjelo ovu istinu, nasuprot uvriježenom stajalištu o inkomenzurabilnosti (nesumjerljivosti) uključenih filozofskih modela. Nažalost, spoznaje ove vrste kod nas u Bosni i Hercegovini, te Balkanu općenito, još čekaju u tijesnom predvorju naših filozofskih i teoloških fakulteta.

Konačni cilj uporednog proučavanja različitih filozofskih tradicija jeste da se sintetiziraju te različite filozofske tradicije Istoka i Zapada, međutim, ovdje nikako nije riječ o pukom eklektizmu. Jer, istinska mudrost nije ni istočna ni zapadna, ona je jedna i univerzalna. Dakako, ovim se postojeće razlike između različitih mudrosnih tradicija ne dokidaju, budući da će one na ovaj način zadobiti tek sekundaran značaj, a ono što je zajedničko će postati mnogo brojnije. Jer, potreba da se razumije Drugog *hic et nunc* nije više stvar puke intelektualne znatiželja, već stvar samog opstanka.³ Opet iznova, ovakvo stajalište još izaziva sumnju i podozrenje spram onih koji ga izriču na ovom prostoru s obzirom na tu prevalirajuću filozofiju čopora i ustajali duh baruštine.

Konačno, u svojem pogovoru ovoj nadasve vrijednoj i zanimljivoj knjizi Mahmouda Zakzoukija, smatrao sam nužnim istaknuti da u vrijeme još popularne teorije strukovnih znastvenika o tobože posredujućoj djelatnosti arapsko-islamske filozofije, pojavljivanje prijevoda njemačkog izvornika knjige ovog autora jeste iznimno važan događaj za proučavanje filozofije ove dvojice mislilaca kod nas. Naime, razložnost toga leži u ničim opravdanom omeđivanju značaja i uloge arapsko-islamske filozofske tradicije kao transportnog vozila antičkoj grčkoj filozofiji prilikom njene transmisije u Evropu.⁴

³ Smatram na ovom mjestu važnim istaknuti već postojeću svjetski značajnu literaturu sa područja komparativne filozofije na engleskom jeziku, no, nažalost, literatura ove provenijencije nikako da nađe svoj put do naših filozofskih i teoloških seminara.

⁴ U pogovoru djelu Mahmouda Zakzouka: *Ghazalijeva filozofija u usporedbi s Descartesom*, s njemačkog preveo Sulejman Bosto, Sarajevo, "El-Kalem", 2000., str. 183.

Međutim, u međuvremenu smo došli u posjed još jedne zanimljive studije Mohammada Azadpura: *Unveiling the Hidden: On the Meditations of Descartes and Ghazzali* (“Raskrivanje skritog: O Descartesovim i Ghazzalijevim meditacijama”)⁵. Anna-Teresa Tymieniecka, inače predsjedavajuća Svjetskog fenomenološkog instituta, objavila je ovu studiju u nedavno izašlom vrlo važnom djelu: *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming* (“Strasti duše u metamorfozama postajanja”), djelu koje, zapravo, predstavlja započinjanje dijaloga između islamske i zapadnjačke fenomenologije, što je i sam podnaslov istog (*Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue*).⁶

René Descartes i njegova filozofija

Francuski filozof, metafizičar i znanstvenik, počesto je nazivan ocem moderne filozofije. Descartes je izumitelj analitičke geometrije i bio je prvi filozof koji je svemir opisivao u pojmovima materije i kretanja. Također, bio je pionir u pokušaju da se formuliraju jednostavni, univerzalni zakoni kretanja koji vladaju svakom fizičkom promjenom.

U najkraćem, Descartes je napisao tri glavna djela. Prvo je bilo *Rasprava o metodi* (1637.), dok su druga dva: *Meditacije o prvoj filozofiji* (1641.), vjerojatno najznačajnije njegovo djelo, te *Filozofski principi* (1644.). Njegova je filozofija poznata kao kartezijanstvo.

Rođen je u La Hayeu, blizu Chatelleraulta, a obrazovao se u jezuitskom koledžu. Služio je u armijama dviju zemalja i mnogo putovao. Novac od nasljedstva i njegovih patrona omogućio mu je da veći dio svog života posveti proučavanju filozofije. U razdoblju 1628.-1649. Descartes je vodio tih i povučen život znanstvenika u Holandiji i napisao je najveći dio svojih filozofskih radova. Kasnije je, 1649. godine, prihvatio poziv kraljice Christine da posjeti Švedsku. Tamo se ozbiljno razbolio i umro u februaru 1650.

⁵ Mohammad Azadpur, “Unveiling the Hidden: On the Meditations of Descartes and Ghazzali” u: A. T. Tymieniecka (ed.), *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming*, (Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue), Kluwer Academic Publishers, 2003., str. 219-240.

⁶ Djelo je relevantno za islamologe, fenomenologe, komparativiste, metafizičare, filozofe religije, te historičare filozofije. Ovo djelo je doista pionirskog karaktera u gore naznačenom smislu.

Opet, samo u najkraćem: Descartes je nazvan dualistom jer je tvrdio da se svijet sastoji od dvije vrste temeljnih supstancija – materije i duha (*res extensa* i *res cogitans*). Materija je fizički univerzum, a naša su tijela njegovi dijelovi. Duša je ljudski razum, koji je u interakciji sa tijelom, međutim, u biti može postojati bez njega.

Descartes je vjerovao da bi se materija mogla razumjeti kroz jednostavne pojmove koje pozajmljuje iz geometrije, skupa sa svojim zakonima o kretanju. Prema Descartesovom stajalištu, čitav svijet, uključujući njegove zakone te čak matematske istine, stvorio je Bog, na Čijoj moći počiva sve što postoji. Descartes je razmišljao o Bogu kao nečemu što slično razumu po tome što obojica misle, ali nemaju fizičkog bića. Međutim, držao je da je Bog različit od razuma po tome što je Bog beskonačan i nema potrebu u svojem postojanju za nekim drugim stvoriteljem.

U djelu *Meditacije o prvoj filozofiji*, Descartes je prvi razmatrao razum koji može biti korišten da pokaže da on ne može biti siguran u tvrdnju o bilo čemu. Ovi tzv. "skeptički argumenti" su uključivali zamisao da možda sanja, tako da sve što opaža nije zbiljskog karaktera. U drugom argumentu, Descartes je razmišljao o tome da Bog ili neki zao duh konstantno vara njegov razum, uzrokujući da vjeruje u ono što je pogrešno. Potom je Descartes dao odgovore na ove argumente. Započeo je primjećivanjem da, čak i da je spavao, mogao je barem biti siguran da je razmišljao, te da je, prema tome, postojao kao misleće biće. Ovo je bila "jasna i razgovjetna percepcija" razuma (*clare et distincte percipere* kao njegov kasniji princip) i ništa ga nije moglo dovesti u sumnju u svezi s ovim. U drugom djelu Descartes je skovao latinsku frazu *cogito, ergo sum*, što znači *mislim, dakle jesam*.

Descartes je potom dokazivao da je također mogao jasno i razgovjetno opažati da moćni i dobri Bog postoji. Kroz ovu koncepciju o Bogu, Descartes je nastojao da ustanovi da fizički svijet postoji s obilježjima koja je kao filozof pretpostavljao u svojim teorijama o fizici.⁷

⁷ Vidjeti djelo *Classics of Western Philosophy*, ed. by Steven M. Cahn, treće izdanje, Hackett, 1990., str. 403-445. Također, vidjeti Anthony Kenny, *Descartes: A Study of His Philosophy* (New York): Random House, 1968.); John Cottingham, *Descartes* (Oxford: Basil Blackwell, 1986.); Willis Doney, *Descartes: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Doubleday, 1967.); Michael Hooker, ed., *Descartes, Critical and Interpretive Essays* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1978. (...)) kao i mnoge dostupne web-stranice, koje su daleko pristupačnije našim studentima zbog teške ekonomske situacije u post-dejtonskoj Bosni i Hercegovini.

Al-Ghazzali i njegova filozofija

Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazzali je rođen u Tusu, gradu u Horosanu, Perzija, 450./1158. godine i općenito je poznat kao “jamac islama” (*hujjat al-islam*), “ukras vjere” (*zayn al-din*), te “obnovitelj vjere” (*mujaddid al-din*),⁸ a ova je kvalifikacija smislena jedino ukoliko prihvatimo da je njegovo djelo svjesna sinteza tri glavna aspekta islamske koncepcije racionalnosti: teoretskog i filozofskog istraživanja, juridičke legislacije i mističke prakse. Prema Massimu Campaniniju, vjerojatno se ova vrsta racionalnosti pojavljuje posve različito od one zapadnjačke, međutim, širina Al-Ghazzalijeve misli označava to da bi se njega moglo posmatrati kao prototip muslimanskog intelektualca.⁹

Ironija sudbine je bila ta da je ovaj muslimanski teolog, filozof i sufija, koji je najviše uzdrmao svojom kritikom muslimansku peripatetičku (*mashsha'i*) filozofiju, na samom Zapadu postao poznat kao njezin najeklatantniji zagovornik i predstavnik. Naime, njegovo djelo *Maqasid al-falasifa* (“Nakane filozofa”), koje predstavlja objektivan prikaz glavnih filozofskih tema njegovog doba, bilo je prevedeno na latinski jezik, međutim, ono je bilo samo priprema za njegov odlučni napad na filozofiju i same filozofe.

Ovo je krajnje intrigantno pitanje. Iako je Al-Ghazzali nastavio da govori protiv gnoseološkog legitimiranja, on nije prestao da naglašava veću racionalnost svoje vlastite pozicije. Isto stajalište Al-Ghazzali pokazuje u svojem djelu *Tahafut al-falasifa* (“Nesuvislost filozofa”), poznatom djelu koje je izravno usmjereno protiv filozofije.¹⁰ Dogmatski posmatrano, kazat će Campanini,¹¹ filozofija je opasna kao ismailizam, a u svojem *Tahafutu*

⁸ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, tom II, s engleskog preveo Hasan Sušić, “August Cesarec”, Zagreb, 1988., str. 9.

⁹ Vidjeti tekst spomenutog autora o Al-Ghazzaliju u: S. H. Nasr i Oliver Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, tom 1, 258-274.

¹⁰ Kod nas već postoji prijevod Danijela Bučana Ibn Rušdovog djela “Nesuvislost nesuvislosti” (“Naprijed”, Zagreb, 1988., str. 489) dok se u susjednoj Hrvatskoj u međuvremenu pojavio i Bučanov integralan prijevod Al-Ghazzalijevog djela “Nesuvislost filozofa” (“Hrvatska sveučilišna naklada”, Zagreb, 1993., str. 332). No, potrebno je kazati da, ukoliko čitamo Ibn Rušdov odgovor na Al-Ghazzalijev prigovor filozofiji i filozofima, onda kroz isto djelo čitamo i otprilike 4/5 Al-Ghazzalijevog djela, budući da je ono strukturirano tako da Ibn Rušd prvo navodi vjerno Al-Ghazzalijevo stajalište te ga potom pobija.

¹¹ S. H. Nasr i Oliver Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, tom I, str. 261-262,

Al-Ghazzali namjerava da pokaže da su filozofi nesposobni da dokažu, s teološkog stajališta, religijske istine. U svakom slučaju, on se sa filozofima ne bori pomoću oružja autoriteta i božanske revelacije (objave), već istim tehnikama koje filozofija koristi. U ovom smislu, Al-Ghazzali je možda čak i više racionalistički nastrojen od Ibn Rušda, koji je u svojem *Fasl al-maḡalu* ("Odlučnoj raspravi o prirodi povezanosti između filozofije i Vjerozakona")¹² pokušao da transformira filozofiju u učenje koje, ako nije blisko religiji, barem nije u proturječnosti s njome, umjesto opisivanja teologije kao racionalističke discipline. Nasuprot tome, Al-Ghazzali smatra da su filozofija i teologija odvojene, svjestan suštinske nesvodivosti ovih dviju pozicija.

Nadalje, u djelu *Tahafut al-falasifa* Al-Ghazzali dokazuje da filozofi ne mogu dokazati da je svijet stvorio Bog, niti duhovnu supstanciju ljudske duše (Aristotelova teza). Napose, on dokazuje nevjerništvo filozofa u pogledu dvadeset tačaka,¹³ te ponad svega tri ključne od kojih je prva već spomenuta, tj. postavka o vječnosti svijeta, potom nemogućnosti božanske spoznaje partikularija (pojedinačnosti), Ibn Sinaova teza; te poricanja tjelesnog ponovnog proživljenja i smrtnosti individualnih duša, naturalistička teorija koja nije isključivo aristotelijanskog karaktera. Zapravo, Al-Ghazzali snažno naglašava Božiju volju, kvalitet koji samog sebe transformira u potencijalnost

fus-nota 6.

¹² Postoji moj bosanski prijevod ovog djela sa arapskog, a objavljivan je kontinuirano u Glasniku (1-2/2001., 3-4/2001., 5-6/2001., te 9-10/2001.) Uskoro se očekuje integralno kritičko izdanje ovog kratkog, ali nadasve važnog Ibn Rušdovog djela. Međutim, Ibn Rušdova pozicija u ovom djelu više sličí juridičkom teologiziranju doli čistom filozofiranju. Ono je više opravdavanje filozofije i filozofiranja u krilu islama, što je zapravo danak vremenu u kojemu je živio i djelovao.

¹³ Al-Ghazzalijev napad na filozofe sadrži dvadeset tačaka (počinje stvaranjem, a završava osvrtnom na najvišu Stvarnost, kojim nastoji pokazati da su njihovi stavovi o vječnosti i trajnosti svijeta pogrešni, njihova tvrdnja o Bogu kao tvorcu svijeta nepoštena i flagrantna, u raskoraku s njihovom dogmom o vječnosti svijeta; nadalje, da griješe kad izvode egzistenciju, jedinstvo, jednostavnost i netjelesnost Boga ili Božije spoznaje bilo univerzalija, bilo partikularija; da su njihovi stavovi o dušama nebeskih sfera i spoznaji partikularija i ciljeva kretanja sfera od strane samih sfera, neutemeljeni, da je njihova koncepcija kauzaliteta koja pripisuje učinke pukoj prirodi uzroka pogrešna (nijekanje *regressum ad infinitum*, mogućnosti beskonačnog uzrokovanja); da je nemoguće ustvrditi spiritualnost duše, niti dokazati njezinu besmrtnost i, konačno, da je njihovo odbacivanje proživljenja tijela u zagrobnom životu filozofski neopravdano).

(i aktualnost) djelovanja.¹⁴

Razmatrajući ove premise, moramo postaviti pitanje o tome da li u Al-Ghazzalijevom sistemu postoji mjesto za prirodne uzroke. Problem kauzalnosti je vjerovatno najviše raspravljan u historiografskoj literaturi o ovom misliocu. Zapravo, pogrešno je smatrati da je Al-Ghazzali apsolutno zanijekao postojanje prirodnih uzroka. Zanijekati da vatra prži pamuk jeste glupost. Ono što Al-Ghazzali niječe jeste nužnost povezanosti između uzroka i uzrokovanog (posljedice) neovisno o Božijoj Volji koja stvara čin gorenja. Ukoliko je kontingentni svijet jednako tako svijet svake mogućnosti, Al-Ghazzali tvrdi da je ova mogućnost samo u području Božije slobode djelovanja. Poteškoća ne leži u objektivnom postojanju stvari koje su konkretne samo zato jer ih je Bog stvorio. Epistemološki problem počiva u nemogućnosti izravnog povezivanja posljedice na uzrok. Uzroci uvijek mogu biti hipotetički, a jedina izvjesnost koju imamo jeste da su oni posljedice Božije volje.

Dobro je poznato da je Al-Ghazzali prethodio Davidu Humeu u njegovoj teoriji da je veza kauzalnosti samo prividna, te da je ona posljedica ljudskog običaja da povezuje dva dešavanja koja se dešavaju jedinstveno po prirodi, jer, prema samom Al-Ghazzaliju: “Što se tiče stalnosti običaja (*‘ādah*), tj. stvari koje se čine nužne, ali su tek moguće, vremenom se one umeću u naš razum toliko snažno (kao impresija koja teče) u skladu s prošlim navadama da stalnost (kontinuitet) ne može biti razdvojen od ovih stvari”.¹⁵

Al-Ghazzali izlaže isti koncept i na drugim mjestima u *Tahafutu*, ali on uvijek naglašava činjenicu da je Bog Onaj Koji stvara povezanost među fenomenima (pojavama). Otuda je Bog u stanju da preokrene pravila prirodnih eventualnosti (dešavanja) i da izvrgne funkcioniranje prirode posve novim zakonima. Međutim, ovo ne znači da se Bog doista ponaša na takav način, niti da On daje vatri ili vodi prirodna svojstva da spaljuje ili gasi. Čak iako se Al-Ghazzali pokatkad činio povezanim s dvosmislenom kartezijanskom metodološkom sumnjom, ovo ne implicira autentično poricanje religijskih istina, niti odbacivanje objektivne zbiljnosti svijeta. Umjesto toga, kazat će Campanini, sumnja ima prevalirajuće epistemološko značenje, i ona se adresira na pouzdanje u ljudske znanosti.¹⁶ Nekako se čini da se Abū Hāmid

¹⁴ S. H. Nasr i Oliver Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, tom I, str. 262.

¹⁵ Ibid., str. 263.

¹⁶ Ibidem.

nije mogao zadovoljiti aristotelijanskim konceptom Prvog Pokretača, budući da je u njemu vidio prije sliku nekakvog invalidnog boga, doli Uzvišenog i Dobroствог Boga Kur'ana Koji čuje molbe Svojih molitelja i Koji im je bliži od njihove žile kucavice.¹⁷

Mohammad Azadpur, Raskrivanje skritog: O Ghazzalijevim i Descartesovim meditacijama¹⁸

Svaki bi čitatelj Deascartesovih *Meditacija o prvoj filozofiji* bio zapanjen napadnom sličnošću skeptičkih početaka ovog djela koje ukazuje na dobro poznatog muslimanskog filozofa i teologa Abu Hamida Muhammada al-Ghazzalija, pod naslovom *Izbavljenje iz zablude i ljubav prema Gospodaru Moći i Veličanstva*. Ova bi se zapanjenost samo povećala kada bi čitatelj uvidio da ova dva mislioca nisu odijeljena jedan od drugog samo kulturološki, već da su jednako tako više od pet stoljeća odvojeni i historijski. Ghazzali je rođen 1058. po Kristu u sjeveroistočnom Iranu, školovan u Bagdadu u Nizamiyyi, a nakon putovanja diljem islamskog svijeta, umro je u Tusu, Iran, 1111. godine po Kristu. Descartes je rođen u Tourainu, Francuska, 1596., putovao je kao vojnik i potom kao filozof širom Evrope, a umro je u Švedskoj 1650. Usprkos historijskom i kulturološkom jazu koji dijeli ovu dvojicu mislilaca, istraživanje o njihovim značajnim djelima je idealno za komparativnu filozofiju, jer važne i kulturološke i vremenske razlike slabe potrebu za (rastrzanim) naporima da se uspostave historijske linije utjecaja. Kazavši ovo, reći će Azadpur, osobno ne napuštam vrijednost historijske učenosti u filozofiji.¹⁹ Ono što osporavam jeste tendencija prema historiziranju filozofije, njezinom razmatranju ništa više nego kao predmeta za historijske znanosti.

U ovom eseju on usvaja nehistorijski pristup komparativnoj filozofiji. Na početku kaže da bi želio da prizna svoj dug prema komparativnom pristupu kojeg je izložio Henry Corbin. U svojemu kraćem djelu *The Concept of Comparative Philosophy* ("Koncept komparativne filozofije"),²⁰ Corbin

¹⁷ Sura Qāf, ajet 16.

¹⁸ Naslov izvornika: A. T. Tymieniecka (ed.), *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming*, Kluwer Academic Publishers, 2003., str. 219-40.

¹⁹ Op.cit, str. 219.

²⁰ Henry Corbin, *The Concept of Comparative Philosophy*, s francuskog na engleski preveo

dokazuje da bi komparativna filozofija trebala pristupiti svojoj predmetnoj materiji fenomenološki. Sukladno Corbinu, fenomenologija se “sastoji u ‘spašavanju pojave’, spašavanju fenomena, dok razdvaja ili raskriva skrito ispod površine”.²¹ Fenomenolog, sukladno Corbinu, odbija da objasni fenomene nasilno ih tjerajući pod općenite teorije koje izmišljamo. Umjesto toga on radije uviđa da fenomeni moraju biti shvaćeni onakvima kakvi su u samima sebi, a u ovom procesu fenomen koji omogućava sve druge (a samog sebe taji) trebao bi također biti raskriven. Komparativna filozofija bi, s ovog stajališta motrena, trebala biti propitivanje procjene takvih fenomenoloških nastojanja u filozofskim tekstovima.

U onome što slijedi, Azadpur započinje dajući kratak prikaz svojih fenomenološko-metodoloških pretpostavki i dokazuje da tekstovi koji su uzeti u razmatranje sadrže slične fenomenološke pomake. Potom, predočava sinopsis o tome kako autori koriste skeptičke argumente kako bi započeli fenomenološki proces raskrivanja fenomena. On tvrdi da su ovi argumenti znatno različiti. Ove razlike ukazuju na ono što je jedinstveno u fenomenološkim pristupima Ghazzaliju i Descartesu. Konačno, on okončava svoje izlaganje kratkim prikazom (te procjenom) intelektualnih i političkih razloga koji su mogli motivirati pisanje *Meditacija* i *Izbavljenja*, te koji su slijedom toga ograničili njihov uspjeh kao djela filozofske fenomenologije.

Fenomenološki metod i komparativna filozofija

Komparativna tehnika Henrya Corbina bila je rezultat pažljivog proučavanja islamskih i kontinentalnih filozofskih tradicija. On započinje svoju karijeru kao student Heideggerove rane faze (okrenuo se Heideggerovoj fenomenologiji kako bi izbjegao racionalizam francuske akademske filozofije). Mnogo godina kasnije, 1966., uoči prvog zapadnjačkog kolokvija o ši'izmu na sveučilištu u Strasbourgu, Corbin je priopćio Seyyedu Hosseinu Nasru da je imao običaj da vozi kroz Strasbourg kad je bio mlađi kako bi došao

Peter Russell, Golgonooza Press, 1995., str. 32. Također, postoji i naš bosanski prijevod istog djela uključen u: N. Kahteran, *Komparativna filozofija*, tom II (djelo u pripremi za štampu).

²¹ Azadpur, nav. dj., str. 229. Također, vidjeti S. H. Nasr, “Recollections of Henry Corbin and Reflections upon his Intellectual Significance”, *Temenos Academy Review* (Spring 1999), str. 34-35.

do Freiburga, gdje bi našao utjehu u društvu svog mentora Heideggera. Međutim, on nije više želio da putuje tim putem, nakon što je pronašao neku vrstu zadovoljštine u islamskoj filozofiji koju nikad nije mogao očekivati da pronade u Heideggerovoj “ograničenoj i krnjoj” filozofiji.²² Corbinov okret prema islamskoj filozofiji desio se 1930. godine, kada mu je Louis Massignon, autor poznatog djela *Muke Al-Halladžove*, uručio na poklon djelo koje je napisao mistik i filozof iz dvanaestog stoljeća Shihab al-Din al-Suhrawardī, uz popratni komentar: “Mislim da nešto ima za tebe u ovoj knjizi”.²³ Godine 1939., Corbin je otišao u Istanbul i ostao tamo šest godina, tokom kojih nije ništa objavio, već se zadubio u proučavanje Suhrawardija i islamske filozofije. Godine 1946., ponovo je otpočeo svoju akademsku karijeru, i tridesetdvije godine, do svoje smrti 1978., proveo je na relaciji između Pariza i Teherana, radeći isključivo na islamskoj filozofiji.²⁴

Međutim, razmatranje ove perspektive nadalje bi nas odvelo predaleko od prvobitno postavljenog cilja: komparativne analize između naše dvojice mislilaca, te se želimo unekoliko vratiti u našem kazivanju na ovom mjestu, bez prevelikog uglinjavanja raznovrsnih otčitavanja konteksta u kojima se kazivalo o Al-Ghazzalijevom djelu.

Al-Ghazzali i René Descartes: komparativna analiza

U ovom dijelu rada meritoran izvor za naše razmatranje je ponovo Zakzoukovo djelo, kojemu se vraćamo kao važnom izvoru u tom smislu. Već smo ranije naznačili u samome uvodniku da je riječ o doktorskoj disertaciji koja je svojedobno branjena na Univerzitetu u Münchenu i potrebno je da kažemo nešto o njezinoj strukturiranosti,²⁵ međutim, uporedo ćemo praviti komparacije i s drugim djelima koja razmatraju ovu tematiku. Zakzouk temu obrađuje u tri dijela. Nakon povijesnog uvoda u prvom dijelu, u drugom dijelu raspravlja Al-Ghazzalijevo filozofsko načelo, a njegova filozofska metoda, koja dosada nije naišla na priznavanje i valjano vrednovanje koje joj pripada u našim filozofskim seminarima, pa niti u teološkim, pokazuje se u usporedbi

²² Azadpur, nav. dj., str. 220.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Vidjeti naš pogovor prijevodu Zakzoukovog djela koji je sačinio profesor Sulejman Bosto, *op. cit.*, str. 183-188.

s Descartesovom metodom, gradeći se na tome, u trećem se dijelu razvijaju njegova opća shvaćanja u svezi s umom i njegovim spoznajnim područjem i sukladno tome se razjašnjava odnos uma i mistike, kao i poslanstva.

Ovdje se, prema Zakzouku, u jednom sistematskom razjašnjenju ima pokazati kako je iznenađujuća suglasnost u njihovom mišljenju, koje djelomice ide u pojedinosti, temeljno određena samom filozofijom i istrajava ponad svih različitosti – koje, prije svega, treba objasniti različitim okolnostima vremena i kulturnih krugova. Pitanje o tome kako je i u kojoj mjeri Descartes bio pod izravnim utjecajem Al-Ghazzalijevog djela svjesno je izbjegnuto, iako autor na temelju njemu dostupnih analiza i uvida bez imalo dvojbe podupire teoriju o direktnom utjecaju. Dakle, u jednom sažetku se uspoređuju dva rješenja i u pregledu cjeline se još jednom ispostavljaju principijelne zajedničke crte kao i različitosti u filozofskom načelu obojice mislilaca. To načelo, odnosno filozofska sumnja, mora se brižljivo razlikovati od svakog skepticizma. Ovu sumnju treba razumijevati kao *fides quarens intellectum* (vjeru koja traži intelektualno propitkivanje), a ne kao ateizam, to jest puko nevjerništvo.²⁶

Istu stvar primjećuje i M. M. Sharif u svojoj *Historiji muslimanske filozofije* kada kaže da u *Al-Munqidhu* (“Izbavljenju iz zabluda”) Al-Ghazzali kritički istražuje metode različitih škola mišljenja svoga vremena nalik Descartesu (umro 1650.) u njegovom djelu *Discourse de la methode* (“Rasprava o metodi”) (iz 1637.).²⁷ Ovo se njegovo stajalište možda ponajbolje očituje u sljedećem iskazu: “Čeprkao sam po svakom mračnom udubljenju i jurišao na svaki problem, zavirio sam u svaki ponor. Istraživao sam vjeru svake sekte i dosego tajne svih učenja. Sve sam to činio kako bih uspostavio razliku između istine i laži. Nema filozofa čiji sistem ne upoznah, niti teologa čije doktrine ne istražih. Kad god sretah sufiju, ja strasno pronicah u njegove tajne. Istraživah temelj suzdržanosti asketa, pipajući tražih uzrok odlučnog ateizma ateističkog zindiqā (vjeroodstupnika)”.²⁸ Ovim se navodom želi ukazati na Al-Ghazzalijevu smjelost u spoznavanju, na njegovu oslobođenost bilo kakvog intelektualnog parokijalizma (uskogrudosti) u filozofiji i intelektualne miopije (kratkovidosti). Jer, iako je bio spreman da čita i čuje svako vjerovanje

²⁶ Ibid., str. 184-5.

²⁷ Op. cit., str. 14.

²⁸ Ibidem.

i učenje, on nije prihvatio nijedno i sumnjao je u sva. Zaključio je da je najveća smetnja u traženju istine prihvatanje vjerovanja koja su zasnovana na bilo kakvom autoritetu i slijepom slijeđenju i oponašateljstvu tradicije. Niko, reći će Al-Ghazzali, ne može shvatiti što je pogrešno u bilo kojemu učenju ako potanko ne prouči to učenje, ako ga ne poznaje kao njegovi zagovornici, dapače, ako ih čak nije i nadmašio u tome poznavanju.²⁹

No da se ponovo vratimo Zakzoukovoju komparativnoj analizi. Ono što on apostrofira u svom djelu jeste to da pri bližem promatranju vremenskih okolnosti dvojica mislilaca ipak pokazuju velike razlike, poslije čega, po njemu, stvar treba svesti na to da filozofska zadaća svagda iznova zadobija posebnu formulaciju, što opet na vidjelo izlazi u načinu mišljenja i učincima dvaju filozofa. I koliko god da je problematika od koje polazi Al-Ghazzali različita u odnosu na onu Descartesovu u njegovom traženju potpuno utemeljene istine, ipak je put, kojim oni naposljetku dospijevaju do jednog rješenja, obojici zajednički; taj put je genuino filozofske vrste. Odgovor na pitanje o istini može se naći samo u pravom filozofskom promišljanju, koje sada dopušta da bude zasnovano u Bogu. Dakle, za Al-Ghazzalija sumnja je imala isto ono filozofsko značenje kao i za Descartesa, ako on sumnju označava "takoreći kao medij da se postigne jasnija spoznaja istine". Descartesova sumnja odista nije bila nikakve ateističke naravi, već, dapače, metodički provedena sumnja, što znači kao *methodos* (metodički) izabrana filozofska sumnja i da ju je on kao takvu i naučavao. Njemu je, dakako, stalo da pomoću prirodnog svjetla uma na čisto filozofskom putu dospije do spoznaje istine, koliko je ona već dostupna samome umu (putem methodske sumnje, odnosno same filozofske analize).

Apsolutna sumnja kod Al-Ghazzalija i Descartesa provedena je sa svom svojom dosljednošću i tamo je pronašla najradikalniju svoju formulaciju. Međutim, ona sama u sebi već sadrži klicu rješenja problema, u njoj se pravi odlučujući transcendentni korak, prijelaz ka bezuvjetnom temelju svega uvjetovanog koje je, stoga, ono u što se *ne može* sumnjati. Jer, sumnja dosljedno provedena i održana, koja bi mogla poricati svu postojeću realnost, budući da je realnost konačna i ograničena, ta sumnja konačno nailazi na nužnost onog bitka iz kojeg se izvodi sve konačno i kontingentno, na

²⁹ Ibid., str. 17.

apsolutni bitak dragoga Boga³⁰.

Bog je u prvom redu volja, a čovjek mu je srodan upravo u pogledu volje. Stoga je *volo, ergo sum* – tvrdnja na kojoj Al-Ghazzali gradi svoju mističnu psihologiju i epistemologiju³¹. Prema Zakzouku, taj transcendentalni korak prave obojica mislilaca; različit je samo način na koji oni prikazuju odlučujuće rješenje problema istine. Jer, dok Descartes u svojim *Meditacijama* rješenje pretresa u svoj njegovoj širini, Al-Ghazzali je u svojem *Munqid min ad-dalal* ("Izbavljenju iz zablude"), koje zacijelo predstavlja njegovu autobiografiju, rješenje prikazao samo u kratkom sažetku.

Zaključna usporedba obaju rješenja nema za cilj da ponudi bilo kakvo nabranje ukupnih sličnosti, odnosno različitosti koje se mogu izvući iz prethodno iznesenih prikaza i razjašnjenja, štoviše, želi se ograničiti na ono bitno i istaknuti osnovne crte. Al-Ghazzali u svojem rješenju pokazuje kako se apsolutna sumnja neposredno ukida kroz apsolutnu izvjesnost koja posjeduje intuitivno shvaćenu spoznaju Boga.³² Za razliku od Al-Ghazzalija, Descartes je u postupku sumnje analitički razlikovao više stupnjeva: *ego sum, cogito* i konačno *desus est omnia, quae clare et distincte percipio, vera sunt*. Problem apsolutne spoznaje istine stajao je u samome središtu Al-Ghazzalijeva mišljenja. On ga je riješio posredstvom samospoznaje i spoznaje Boga koji posjeduje traženu bezuvjetnu evidenciju, tako da je um, nakon što se u njega najprije sumnjalo kao spoznajnu sposobnost, sada filozofski legitimiran kao jamačna spoznajna instancija, kao samo svjetlo svjetla istine. Dakle, ako se iscrpno želi prikazati i razjasniti, u središtu obaju rješenja stoji intuicijom dosegnuta spoznaja Boga. Njome je sada metafizički legitimirana umna spoznaja koja je u svojem važanju bila uzdržana apsolutnom sumnjom. Međutim, bitna razlika između ovih dvaju rješenja ogleda se u uzdizanju cogitoa, kojega je Descartes proveo do transcendentalnog značaja. Pa ipak, usporedba obaju rješenja, onog Al-Ghazzalijevog i Descartesovog, jeste da u njima u bitnom postoji ista temeljna spoznaja filozofske naravi i temeljna odlika: genetičko utemeljenje istine u apsolutnom bitku Boga kao izvorištu

³⁰ Navod preuzet iz našeg pogovora prijevodu Zakzoukovog djela koji je sačinio profesor Sulejman Bosto, *op. cit.*, str. 185-6.

³¹ M. M. Sharif, tom II, str. 40.

³² Otuda se njegov temeljni prinos označava riječima da je Al-Ghazzali misticizam učinio ortodoksним, a samu ortodoksiju pomalo mističnom, a oboje pomalo filozofičnim.

i uzdržavatelju kontingentnog ljudskog bitka. Jer, jedino je u Boga Njegova esencija (*haqiqah*) jednaka Njegovoj egzistenciji. Zakzouk vidi da u tome počiva utemeljenje njihove filozofije.

U trećem dijelu (Um i njegovo područje) kod Zakzouka nalazimo tri poglavlja. U prvom se prikazuje njegovo opće shvaćanje u svezi s umom i njegovim spoznajnim područjem; gdje će se u svezi s tim razjasniti i njegova teorija kauzalnosti. U drugom poglavlju izlaže Al-Ghazzalijevo shvaćanje o odnosu uma i mistike, pa će, prije svega, pokazati u kojoj mjeri je on mistiku shvatio kao filozofiju (naime, općepoznato je Al-Ghazzalijevo nastojanje da sufizam učini ortodoksnim, a ortodoksiju mističnom). Konačno, treće poglavlje obrađuje odnos uma i poslanstva. Um je kod Al-Ghazzalija načelno legitimiran kao sposobnost spoznaje istine. Dapače, riječ je o vladavini uma, koji je božanska vaga na Zemlji. Nadalje, Al-Ghazzali je po pitanju odnosa uma i Objave spriječio dva moguća pretjerivanja: pretjerivanja *mutakallimuna* (muslimanskih apologetičara) i pretjerivanja filozofa. Prvi su um podredili Vjerozakonu (Šerijatu), a potonji su, nasuprot tome, um nadredili Vjerozakonu. Oba puta vode jedino zapadanju u proturječnosti.³³

Zaključno razmatranje

Al-Ghazzalijev utjecaj u islamu je značajan i obuhvatan; njegova djela se i danas proučavaju od zapadne Afrike do Okeanije, više nego djela ijednoga muslimanskog pisca, a njegovo učenje je prihvaćeno i učinjeno životnim pravilom više nego što je to bilo i sa jednim drugim teologom. Sharif s pravom nadalje kaže da je Al-Ghazzalijev utjecaj na muslimansku zajednicu (ummet) bio možda veći nego utjecaj svih skolastičkih filozofa.³⁴ Naravno, njegov pokušaj bez presedana da učini ortodoksiju mističnom, misticizam ortodoksijom, a oboje filozofičnima, prirodno je bio izložen podozrenju i kritici svih škola mišljenja, kako prije, tako i poslije njegove smrti. Među filozofima je Al-Ghazzalijev najslavniji i najoštrij kritičar bio Ibn Rušd (520./1126.-595./1198.). Ibn Rušdova odbrana filozofa utemeljena je i suptilna baš kao i Al-Ghazzalijev napad na njih.

Međutim, ostaje pitanje što je smisao ovakvih razmatranja danas. Da li je nužno da budemo intelektualno pomiješani? Već sredinom prošlog

³³ Usp. fus-notu 30.

³⁴ M. M. Sharif, nav. dj., tom II, str. 53.

stoljeća, komparativna filozofija, koja uključuje interkulturalne komparacije, izborila je respektabilan status discipline unutar filozofije, iako se nju i dalje često posmatra kao nedovoljno filozofičnu disciplinu, zapravo onu koja ne preseže historijat mišljenja različitih filozofskih modela. Međutim, napose u posljednjih deceniju ili dvije, problemi koje uključuje komparativna filozofija u nastavnim programima jesu neizbježivi sadržaji u dijelovima svijeta gdje su multikulturalna društva norma, a bosanskohercegovačko društvo, bez obzira na odnedavnu nagrđenost njegovog tradicionalnog milenijskog modela jedinstva u različitostima, jest upravo takav model. Iako posve specifični po svojem kontekstu, zaključci komparativista posjeduju implikacije za svijet koji se naglo globalizira, stvarajući veće mogućnosti, te čak potrebu za interkulturalnom interakcijom. Ovo postaje nasušnom potrebom u toj zemlji beskrajne inspiracije, kakva uistinu jeste Bosna i Hercegovina, gde je ostajanje samo sa svojim istovjercem, zapravo, prkošenje udesu sudbine na koju smo predestinirani, a to je ta intelektualna pomiješanost, odnosno klasičnim vokabularom islamske filozofske tradicije kazano: *al-wahda fi-l kathra wa-l kathra fi-l wahda* ("jedinstvo u mnoštvu i mnoštvo u jedinstvu").

Zapravo, komparativna filozofija se u ovoj zemlji beskrajnih inspiracija, kakva jeste Bosna i Hercegovina u svojoj predestiniranosti na uporedna razmatranja, mora posmatrati kao krupan timski projekat. Sve ovo su razlozi i poticaj da uvidimo da, ako je moguće uspoređivati dvojicu klasičnih mislilaca kao što su Al-Ghazzali i Descartes, koliko li je tek onda dolično uspoređivati suvremene mislioce koji pripadaju različitim kulturnim okvirima i svjetonazorima. Vjerujući da sam barem dijelom uspio u svojoj nakani, možda ovaj početni rad posluži mlađim kolegama u njihovom smjelijem hodu u ovom pravcu u vrijeme sluđenosti etnocentrizmom i kulta etničkog kod nas u Bosni i Hercegovini.

Abstract

Any reader of Rene Descartes' *Meditations on First Philosophy* would be amazed at the close resemblance the skeptical beginning of this work bear to the work of the well-known Muslim philosopher and theologian, Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali, titled *Deliverance from Error and Attachment to the Lord of Might and Majesty*. Despite the cultural and historical gulf separating these two thinkers, an investigation of their relevant works is ideal

for comparative philosophy, because the momentous cultural and temporal differences weaken the need for (distractive efforts to establish historical lines of influences.