

Nerkez Smailagić

BOG JEDAN JEDINI – TEMELJNI PRINCIP ISLAMA¹

Rezime

U radu su izneseni osnovni elementi islamskoga učenja o Bogu. Naprije se općenito govori o islamskom vjerovanju u Jednoga i Jedinstvenoga Boga (*tawhid*) i njegovom značaju za muslimanski religiozno-obredni i kulturni život. Potom se posebno razmatraju pojedini aspekti božanskoga Bića počev od Njegove transcendencije (*tanzih*), preko Njegovih lijepih imena i atributa, do Njegove imanencije (*tašbih*). Nakon toga autor prezentira doprinos klasičnih škola Kelama (teologije) u poimanju temeljnih dimenzija božanskoga Bitka. Na kraju se govori o racionalnim dokazima Božije egzistencije koje su razvili u svojim poznatim školama klasični autori poput Ebu Hanife, el-Gazalija, el-Farabija, el-Razija i dr.

1. Opći pogled

Islam se, dosta često, određuje, čak znanstveno, time što se, pored navode "stupovi vjere", pa se onda iz toga konstruira logička cjelina. Čini se da to pomjera naglasak sa smisla učenja na tehniku obreda. Sigurno je da

¹ Tekst je preuzet u originalu iz knjige *Klasična kultura islama I*, vlastito izdanje, Zagreb 1973., bez dodatnih lektorskih intervencija.

se tako jedinstvena religija, i iz nje izvedena duhovna cjelina, ne bi mogla odrediti u svome pravom značenju tom stranom svoga izraza. Ukratko, snaga i djelotvornost Islama je u njegovoj sposobnosti i učinku da se oblikuje i izgradi jedna nova koncepcija svetosti ili božanstva, kao i da se, time, osigura jedno novo iskustvo o njima. Pri tomu je od sporedna značenja, da li su Arapi od početka i koliko bili svjesni zastupnici nove pobožnosti ili su na svoje poletno sudjelovanje u ekspanziji Islama gledali kao na lojalnost spram arapske zajednice. Islam je, bitno, bio nova i izvorna vizija Boga, svijeta, života, čovjeka, a kao takva nudila je plemenski skućenim ljudima neslućene prostore za maštu, ideju, volju i djelo.

Muhammedova objava, zadnja i konačna u egzoteričkoj historiji, intencionalna je u potrebi da se svijet shvati u svome jedinstvu, koje se prvenstveno pokazuje u jedinstvenom Tvorcu. Taj šaroliki i promjenljivi svijet, to leglo nesigurnosti i neizvjesnosti za čovjeka, magički se, od sada, pretvara u sigurnost, u jedan determinirani red što svoje ishodište i utočište nalazi u Božijoj volji. Iskustvo apsolutne transcendencije Boga nije briga, nego radost; nije strah, nego spokoj; nije klonuće, nego osovljenje.

Zato se ne smije zaboraviti da iza religiozno-obredne zaokupljenosti muslimana stoji velika potreba i zagovor Božijeg integriteta. Kršćanski bog ne preza žrtvovati svoga sina za čovjekov spas od pada kojeg je sam čovjek skrivio, a Allahu je dostatno da narode opominje preko svojih izabranika. Muhammed, Božiji poslanik objavljuje nestvorenu Božiju riječ, osiguravajući, na taj način, kolebljivom čovjeku nepokretljivo sidro vječitosti u svijetu stalne promjene. Qur'an je nepogriješivi vodič na putu spasa, jer čovjeku ukazuje slabosti njegove slobode, nužnost nepoštednog otpora vlastitoj moralnoj nesavršenosti, nepredvidljivosti života u kojem se prepliću prave ili tobožnje nepravde, te ga prati u procesu pripreve za onaj svijet, za prijelaz što tek život znači.

Apsolutna transcendencija Boga, što ju Islam zagovara, zadovoljava najstrožije religiozne monoteističke zahtjeve, lišavanje Muhammeda božanskih svojstava suzbija soteriološke principe, konačni karakter Qur'anske objave zatvara Boga u njegovu uzvišenu tajnu, povjerenje u Božije predodređenje prava je suprotnost programu apsolutne ćudorednosti koja se, onda, mora završiti u etici ljudske slobode – to su bili glavni motivi Islama što su odredili stoljeća muslimanske povijesti, pa i sadašnjice.

Muhammedova objava dana je u eshatologijskoj perspektivi: "drugi postanak" odnosi se na očišćeno i oslobođeno čovječanstvo nakon Sudnjeg

dana. Zato se i veliko pitanje vremena – uostalom svakog vremena – pitanje zla sagleda u takvoj intenciji.

Muhammed je bio taj koji je svoj narod, dotada izvan dosega monoteizma, suočio sa zlom i, odatle, sa grijehom.

Ali strogi monoteistički karakter Islama, istodobno, rasterećuje čovjeka od spleta nesavršenosti što, najčešće, čine njegov život i, nerijetko, njegovu potrebu. Moralna opstojnost čovjeka, koji se osjeća zaštićen Božijom veličinom i svemoći, postavlja se na njegovu transcendentnu volju, što će dovesti do humane i spasonosne formule: zlo ne pripada ljudskoj naravi.

U takvom kontekstu se gubi izbor između dobra i zla, jer je Božija odluka nepredvidiva i nepoznata, a vjera u apsolutnu transcenciju ne nalazi uopće mjesta drugom biranju do između prihvata ili neprihvata vrhunarnog naloga. Islam je religija zapovijedi i stoga se Qur'an ne upušta u neku razrađenu analitiku zla: on se ograničava da opominje zbog nepoštivanja vrhovnih uputa, čija provedba u čovjekovom životu je i provjera njegove snage i vjere, a i omeđivanje pravca ka Najvišem dobru. Nema veće nesreće za čovjeka, te stoga i njegove propasti, nego srcem pristati da se ne prihvati istina, jer se tada čovjek usuđuje istupiti iz osiguranog i osmišljenog svijeta reda, u kojem jedino Božija poruka blagotvorno djeluje i u kojem ona jedino ima mnoga neiscrpna značenja.

Odbacujući mehaničko rješenje problema zla, što ga, paradigmatički, nudi maniheizam idejom dva tvorca, Islam se suočava sa snagom nesavršenog u svijetu time što se izgrađuje kao religija zapovijedi. A onda on čovjeku, njegovoj nesigurnoj moralnoj egzistenciji, postavlja čvrstu normativističku ogradu, napravljenu od jasnih naloga i zabrana; čovjek se mora oslanjati na nju i, dok to čini, zajamčena mu je moralna valjanost i religiozna ispravnost, on je na Božijem putu, a kada ju, zbog okolnosti, samovolje ili slabosti, skrši i prekorači, on se uputio ukletom stazom zla i prijeti mu opasnost izgubiti se u srcu promjene i nesklada. Moralna egzistencija čovjeka nije, dakle, utemeljena na nekoj svojoj unutrašnjoj razložnosti, nego na transcendentnoj brizi za svijet reda i dobra, na Vrhovnoj volji što kao aktivno središte tvoraštva snosi i nosi punu odgovornost za temeljne zakone moraliteta.

Muslimanima je, stoga, potpuno strana koncepcija života kao egzistencijalne drame življenja, u kojoj se vodi stalna i mukotrpa borba iracionalnih strasti i racionalnih istina. Čovjekova veličina nije izborena, nego posredovana. Iracionalno i nesavršeno nije, za njega, iskušenje, nego, prije, pomutnja. *Fatiha* se zalaže za pravi put, a u očenašu je riječ o tomu da čovjek ne bude doveden

u iskušenje. Iracionalna stihija, koja čovjeku prijeti dok je živ, svrstava se ili doživljava se kao neznanje, zabluda, slabost. Kada je u pitanju zlo, kršćanin je suočen sa sobom, zagledan u sebe, u svoju volju u koju se, zbog praroditeljskog izgona, opasno i konačno ukotvio grijeh. On je, u tom slučaju, nemirno i mukotrпно poprište strašne i sudbonosne borbe, što se trajno vodi u njemu samome, između sila mraka i sila svjetlosti. Hladni vjetar ništavnosti, što briše velelepnost i pozitivna postignuća čovjeka, njegova zalaganja i opredjeljenja, ima svoje eonske pećine u njegovoj sklonosti grijehu. Bog mu se ukazuje u kontekstu pravog izbora, bitne pobjede i češće, obvezujućeg poraza.

Muhammedov apsolutni i strogi monoteizam Bog jedan jedini pojednostavio je unutarbožanski život, te je, prirodno, da je Islam duboko odbojan spram ideje trojstva. Ona je kršćanina spašavala od opasnosti antropomorfizma, koja se neizbježno nadvija kao gusta sjena nad Božiju supstancijalnost. A muslimanima je upravo relacija između Boga-oca i Boga-sina, što ju, doduše, transcendentno zagovara trojstvo, pravo očitovanje antropomorfizma i bogohuljenje, jer se Bogu pripisuju sutvorci, suinteligencija i suvolja.

U osnovi ove velike teme je pitanje historije u njenom egzoteričkom značenju. Čovjek započinje sa stanjem punog blaženstva i on je čist, zatim se survava u tamu i muku konačnosti i grijeha, a potom ozbiljuje putem iskupljenja za koje Bog daje svoga sina.

Ova ideja je na Orijentu bila uvijek dubiozna, pa su, npr., monofiziti bili odlučno protiv zamisli o historijskom Isusu koji bi bio *vere Deus vere homo*. Islam u jednoj strogoj konzekvenciji osmišljava ovaj orijentalni naturalizam i temelji se na apsolutnoj transcendenciji Boga.

To samo po sebi isključuje i kršćanski put i metodu pobožnosti, što ju je sam sveti Pavao zagovarao, naime da se, uz istu vjeru, istu muku i isto spasenje, prođe onaj isti put kojim je Krist išao po svojoj Kalvariji. To je, u raznim religijama, dobro znani put ljubavi spram Boga koja ide do poricanja čovjeka.

Islam se odvaja od te projekcije čovjeka spram božanstva. Istina, i u njemu, kao i u Augustina, kategorija volje priznaje se bitnom odredbom čovjeka. No izvodi su im potpuno različiti. U klasičnom Islamu se ta čovjekova volja svodi na posebno, što ima za posljedicu da se ljubav čini slučajnom. Augustin, međutim, iz fundamentalnosti volje zaključuje na ljubav spram Boga. Poznato je koliko je spora, nedoumica i opakih posljedica imao u klasičnom Islamu spor o mjestu čovjekove ljubavi spram Boga i kako se mučno probijala u pravovjerje mistička pozicija osobnog Iskustva Boga.

Kalam se nepokolebljivo drži apsolutne transcendencije Boga ne samo zbog toga što ga opsjeda tajna njegova Veličanstva, nego i zbog konfrontacije sa drugim religijama, monoteističkim ili ne. Zato mu se svaka egzaltacija činila neprimjerenom da izrazi i očuva jasnoću Zakona i istinu Objave. Prepustiti se širokom i šarolikom – pošto je riječ o jedinci – religioznom osobnom iskustvu Boga nije značilo samo povjerovati u opasnu pomisao o premošćivanju razlike između Stvoritelja i stvorenja. To je neizbježno moralo povući čovjeka u pravcu jedne individualističke religioznosti, koja zatura normativističke naloge Zakona, a i navesti na priznanje da je čovjekov um toliko nesavršen da nije uopće u stanju doseći istinu objave.

Tek će kasno, krajem zlatnog doba Islamske civilizacije, pravovjerje postići jednu, višu sintezu mističkog ezoterizma, koji je prisiljen usmjeriti svoj poziv za sjedinjenjem s Bogom, i legalističkog Islama, koji je, također, morao uvažiti da se oživotvorenje Zakona može, pored propisane obredne serije, postići i uzvišenim zanosom božanstvom.

Prema tomu, usprkos kretanjima, iskustvima i tumačenjima, što su se u klasičnom Islamu zbivali tokom stoljeća, jedno je uvijek bilo neprijeporno – apsolutna transcendencija Boga. I u njoj treba tražiti ishodište islamske misli.

2. Elementi učenja o Bogu

Pojam "Allaha" u smislu Boga bio je poznat predislamskim Arapima i oni su ga štovali; govorilo se, u arapskoj verziji, o "Illahu", a u aramejskoj verziji – o "Allaha". Već se to jasno vidi iz Qur'anskih svjedočenja. Iz njih proistječe da Mekancima Allah znači tvorca i zaštitnika (sura 13,15; 29,6 itd.); oni mu se utječu kada se nad njih nadvije posebna pogibelj (10,22; 16,53 itd.); oni mu šalju molitve u formi svečanih prisega (6,109; 16,38 itd.); njegova žrtva je izdvojena u odnosu na sva druga božanstva (6,137). Naravno, da, pored njega, oni priznaju i druga božanstva, kao što su po suri 53,19 –20 al-'Uzza, Menat ili Menah, kao i al-Lat; a neke je sura 7,179 tumačila kao izopačavanje Allaha u Allat – za Allahovu kćer (6,100; 16,57 itd.); a ima riječi i o sinovima (6,100). Pojam *Šuraka'* (Allahovi "drugovi"), koji bi se na njih odnosio, još je sporan, kao i *Mala'ika* (anđeo). U tom vremenu, jednako se priznaje srodstvo između Allaha i đina, a ovi se, također, smatraju njegovim drugovima. Usprkos tomu, Allah je ostao iznad svih božanstava, jer se jedino u njemu otjelovljuje stvaralačka

snaga. Gardetova tvrdnja da se, zbog toga u Meki ne radi o poganstvu, nego o vrsti kršćanskog učenja je pretjerana, jer zapostavlja orijentalnu imaginaciju koja je uspostavljala složenu religioznu hijerarhiju i u poganizmu.

Kada Muhammed objavljuje *Qur'an*, onda se svaki poganski element smjesta odbacuje i ispovijeda Allah kao jedan i istinski Bog. Sva druga božanstva proglašuju se za lažna, za idole i energično osuđuju.

Muhammedova objava, kada je riječ o Bogu, direktno je suprotna mekanskoj narodnoj vjeri. Jer ova je bila lišena straha pred Bogom, a njega je smještala u maglovitu daljinu i doživljavala kao jedno, doduše zasebno, među drugim božanstvima. A sada je to Svemoćni Bog, koji je "bliži od žile kucavice" i kraj kojeg ništa drugo ne može biti u božanskom dostojanstvu. Očito je da se *Qur'an* živo suprotstavlja općenitoj kategoriji time što govori i opisuje moćnu i tvoračku ličnost. Bog je Gospodar, Tvorac, Veledušan, dakle – sva određenja što, odmah, ukazuju na njegov odnos spram čovjeka, na njegovu poruku i zakon.

Odmah treba reći, da bi se onemogućile sve zablude, da *Qur'an* ne treba smatrati teologijskim traktatom u kojem se, po jednom redu i metodologiji, izlaže o Božijoj naravi, opstojanju i svojstvima. *Qur'an* je, po strogom vjerskom određenju, Božija poruka što ju on upućuje čovjeku za njegov spas. On izričito daje dokaza da je Bog obavijen tajnom, nedosežan, transcendentan o sebi i u odnosu na svijet.

Unutar brojnih sura, što se objavljuju u razna vremena, pa i na raznim mjestima, čini teškoću da se izvrši jedna sistematizacija. Tri su temeljne teme, kada je riječ o Bogu.

Na prvom mjestu Bog stvara, sudi i presuđuje. U prvim surama se izričito utvrđuje da ima neograničenu vrhovnu vlast nad svojim stvorenjima, posebno nad čovjekom, a svojstva mu se označuju: suvereni kralj i sudac.

Bog je, zatim, određen kao Jedini i Jedan u samom sebi. U toj izričitoj suprotnosti mekanskom – i svakom – poganizmu, *Qur'an* će, u prvim surama iz Meke, biti još strožiji. Bog je, u odnosu na čovjeka, jedino božanstvo (*wahid*); a u sebi samom, Jedan je u svojoj božanskoj naravi (*ahad*). Oba ova imena zahvaćaju se u jedinstvu (*tauhid*) i njegovoj apsolutnoj transcencijiji.

Napokon je *qur'anska* tema: Bog svemoćni i milostivi, što su dva aspekta nedohvatne tajne, a izražavaju njegovu aktivno-tvoračku poziciju i dobrotivo-predusretljivu brigu za čovjeka.

Promatraju li se *qur'anska* imena i obilježja Boga, onda se ona, na prvi pogled, pokazuju kao neobična kombinacija antropomorfičkih i metafizičkih

svojtava. Naravno, kada se govori o Božijim rukama, zahvatu, očima, licu, prijestolju, bilo bi pretjerano ili zlonamjerno to tumačiti u smislu jednog antropomorfičkog učenja, a ne vidjeti u tomu jednostavno plastičke metafore jednog pjesničkog ili oduševljenog iskaza.

Što se tiče njegovih metafizičkih svojstava, i u njima se primjećuje taj intenzitet i ta imaginativna snaga. Bog je označen Prvim i Zadnjim, Vanjskim i Unutrašnjim i, čak, Sam sobom Opstojeći; izrazi "Bivajući" i "Nužno-Opstojeći" ne nalaze se u *Qur'anu* i proizvod su kasnijeg skolasticizma. Slijede, potom, odredbe da je Allah Jedan, Vječito živi, u Sebi i Sobom Uzvišeni, Uzvišen, Sveobuhvatan, Moćan, Sam sebi dostatan, Apsolutni tvorac, Onaj koji ostaje, Vječiti, Jaki, Veliki, Nadvladajući, Vrhovni Gospodar, Veličajni, Hvale dostojan, Slave pun, Veledušan, Veličanstvom i Veledušnošću opskrbljen, Snage pun, Postojan, Sveznajući, Umom prodoran, Onaj koji Zna, Mudar, Onaj koji čuje, Onaj koji vidi, Sveti kralj, Spokoj, Najbolji Sudac, Dobročinitelj, Svjetlo Neba i zemlje, Zbiljski.

Allah, prema ovim opisima, predstavlja jedan idealni bitak apsolutnih svojstava. Ni usporednost izraza, a ni neobičnost nekih od njih (npr. spokoj, sveti kralj) nisu u stanju zastrijeti njegov apsolutni, transcendentni i idealni karakter.

U svome odnosu spram svijeta stvorenih stvari, Božija svojstva su potcrtana ili, čak, razrađena. On je, na prvom mjestu, Tvorac, Oblikovatelj, Začetnik, Obnavljač, Davalac života, Donosilac smrti, Nasljednik svih stvari, Onaj koji sve stvari pobraja i u jednu knjigu zavodi, Onaj koji mrtve uskrsava, Onaj koji sva stvorenja konačno sakuplja, Onaj koji okrijepljuje, Čuvar, Kralj, Gospodar kraljevskog dostojanstva, Upravitelj, Vrhovni gospodar, Tiran (shvaćeno ne u uobičajenom smislu).

Allah je, po tomu, apsolutna tvoračka snaga i vladar svijeta stvorenih stvari. Izvan njega nema takve moći, a ni takve snage. Zato je on iznad svijeta, njegov izvor i utok.

U odnosu na čovjeka, Bog se predočava kao milosrdni Smilovatelj ili milosrdni Rahman, pri čemu Rahman ima funkciju imena.

Čovjekova predanost Bogu, što je u korijenu samog - islamskog imena, prevladavajuća je qur'anska ideja, a ona se očituje u korijenima brojnih određenja. Tako se iz ideje praštanja izvode razne forme jednog imena: Onaj koji prašta, Onaj koji silno prašta, Voljan praštati itd. Uz to, onda, slijede imena kao što su: Onaj koji bilježi, Blagi, Onaj koji uvažava kajanje, Onaj kojem se zahvaljuje,

Onaj koji dugo trpi. S njima su povezana imena iste kategorije kao: Milostivan i Onaj koji voli. Allah je također Čuvar, Onaj koji računa, Svjedok. U izravnom odnosu spram čovjeka, Bog je i Vjeran, Zaštitnik, Vođa, Stvaratelj, Pokrovitelj. Naravno da se on mora odrediti i kao Osvetnik i konačni Odreditelj mjesta. On, jednako, daje, stara se, sluša molitve, daruje, stvara i ono što nije nužno.

Ideja čovjekove predanosti i ovisnosti provijava kroz ova imena i njihova značenja. Bog stvara, bdije i štiti – tako bi se, ukratko, dao odrediti odnos čovjeka i boga. Karakteristično je da je taj odnos sama neposrednost i, stoga, posrednici, bili to anđeli ili ljudi, nisu neophodni u takvoj koncepciji, iako će ih Muhammedov nauk, zatičući ih u primitivnoj tadašnjoj religiji, uključiti kao sastavni dio učenja.

Ideja apsolutne Božije odluke je aksiomatski princip Islama, a iz nje se, nužno, izvodi pokornost i vjera u Boga, u njegovo sveznanje, svemoć i milosrdnost.

Proturječnosti, kao što su, s jedne strane, ideja predodređenosti i, s druge strane, ideja slobodne volje, što će kasnije silno rasplamtjeti strasti, ne predstavljaju nešto bitno u prvotnom islamskom nauku, *Qur'an* se ne libi objaviti da je Bog milostivan, onaj koji voli, strpljiv, a da, zatim, govori u smislu čovjekove veće neobaveznosti. To se može objasniti dvama momentima: *Qur'an*, kao što s pravom kaže Gardet, ne postavlja ni teologijski problem predodređenosti, a niti filozofijski problem slobodne volje, nego potiče osjećaj za odnos Boga i čovjeka. Odatle postavljenost različitih konteksta i tekstova ne znači uvijek intenciju proturiječenja, nego, radije, upotpunjenog opisivanja s druge, dotle neosvijetljene strane. Naravno da će takva protustavljenost ili predstavljeno prouzročiti kasnijoj teologiji silne probleme.

Qur'anski nauk o Bogu nema dvojbe: on se prikazuje jedinstvenim, transcendentnim i opstojnim, apsolutno savršenim, nedoseživim u svojoj naravi, svemoćnim i milostivim. Spoznaja o njemu može se postići samo preko njegove riječi, imena, svojstava i čina njegove vrhovne tvoračke vlasti, što ju on sam otkriva.

Mora se imati u vidu da je Muhammedov nauk teocentričan, da je on u jednoj potpunoj opsjednutosti Bogom i njegovim veličanstvom, da on, ukratko, nije teolog, nego objavitelj. Stoga on saopćava Božije odredbe, a da se, pri tomu, ne pita o njihovim mogućim značenjima (npr., Allah je zbilja – al-Haqq; ili neki stavovi (o Božijem licu) iz kojih su, kasnije, neke mističke sekte otišle u panteizam; kasnije interpretacije, što su se utemeljivale na razlici moguće

egzistencije stvari i nužne egzistencije Boga, znatno su slobodna tumačenja prvotnog njegovog nauka). Kasnija islamska teologija imat će golemi zadatak pred sobom: uskladiti u jedan logički koherentan sustav strogo osobnu narav i Allahovu jasnu odvojenost od svijeta stvorenih stvari sa njegovim neposrednim djelovanjem na svijet. Umnogome je cijena bila potpuno izostavljanje ideje Božije osobnosti i njegovo odaljivanje od svijeta. A rezultat je pojava dva dalekosežna učenja: o *tanzihu* (odaljenje) i *muhalafa* (raznovrsnosti), a smisao je da se Boga lišava svih elemenata promjene i da se bitna raznovrsnost njegovih kvaliteta odvaja od sličnih kvaliteta ljudske naravi. Sufizam će se kretati u pravcu da će se svijet, malo po malo, utapati u Bogu, tako da će, na kraju, Bog biti Sve. Aristotelovci će razviti učenje u novom panteističkom pravcu: Bog je Sve, što znači aristotelovski svijet.

Ni tradicije, što su počele naglo i obilato cvjetati, nisu mogle sasvim vjerno prenijeti izvorni Muhammedov nauk. Naročito obzirom na diobe i borbe među raznim stranama, što, svojim dubokim korijenima, sežu do političke motivacije i svjetovnih interesa. U njima se, uskoro, javlja i jedan mitologijski elemenat. Božije lice se živopisno opisuje, a njegov odnos spram anđela i đavla se posebno razrađuje, što, u krajnjoj liniji, ima za posljedicu da se zabacuje jednostavno i izvorno učenje o Bogu. S opisom lica Božijeg, u sporove se upliće pitanje prijestolja; kozmografija neba i zemlje objašnjava se maštovitim iskazima; Bog se spušta na zadnje nebo u brizi za proklete; čovjek se predočava kao zadnji žitelj raja i, na kraju, Bog uzima na jedan prst nebo, a na drugi zemlju i glasno viče: "Ja sam kralj, a gdje su kraljevi zemlje?" – i mnogi drugi elementi. S njima, naravno, jačaju proturječja, a da se nimalo ne približava skladu i cjelini učenja. Zato se neće pretjerati, ako se ova tumačenja, što se sustječu oko *hadisa*, ne smatraju kao zasebna etapa u misaonom razvoju islamskog nauka.

Kasniji razvoj, nazovimo to – u teologijskoj fazi, odvija se na liniji teocentričke strukture Muhammedova nauka. Kako se gubi neposredan karakter toga nauka – a razlog je da nedostaje Muhammedove duboke iskrenosti – nije teško da se tumačenja razvijaju u raznim pravcima: apsolutno-antropomorfičkom, praktično-panteističkom, pa čak i trijezno-racionalističkom.

Opstoje i vanjski poticaji koji sile na razradu prvotnog vjerskog učenja. S jedne strane je to sudar sa istočno-kršćanskom vjerom, u kojoj se nužno naglašava Božija ličnost. A tu je i trojstvo, što se od zlonamjernih ili neznalica može povezati sa 99 osoba u Allahu, kao i isticanje mogućnosti Božije riječi. A s druge strane se uzdiže golema i privlačna zgrada grčke filozofije, što se pita o

zadnjem osnovu svih stvari i time približava pitanju o Allahovoj biti. Ustvrditi jedinstvo u pravom smislu je nešto neprijeporno, ali se pri tom Allahova bit postupno sužava na nešto što je nepodobno, neodredivo i samo negativno opisivo.

Teologijska problematika učenja o Bogu koncentrira se, već od mu'tazilita, na problem njegova jedinstva (*tauhid*) i na problem njegove pravičnosti (*'adl*).

Metodologijsko pitanje dokaza jedinstva je stari spor, moglo bi se reći neprevladani, o odnosu vjere i razuma. U Islamu su se iskristalizirala tri stava: prednost razuma (mu'taziliti), prednost vjere (tradicionalisti) i posredujući (aš'ariti). Egzistencija Boga je dokazivana promjenljivošću i trošivošću svijeta, Božijom samodostatnošću i nužnim bitkom.

Što se tiče Božijih svojstava (*sifat*), ona su bila predmet najžešćeg spora i mnoga su tumačenja pala na tomu. Mu'taziliti, koji su prvi sistematskije tomu prišli, opredjeljuju se za teističko stajalište: božija svojstva – znanje, moć, govor itd. opstoje, ali su identična sa biti.

Sve škole što su pretendirale na pravovjerje, odlučno su negirale da se Bog može usporediti ma s kim. Odatle se on ne može predočiti ni kao tijelo ni kao supstancija, ni akcidencija itd.

Aš'arizam, sa svoje strane, jednako odaljen i od jednih i od drugih, prihvaća punu realnost Božijih svojstava, uz tvrdnju da ona uopće ne može dovesti u pitanje njegovo jedinstvo. U kasnijoj svojoj dopuni, oni će zagovarati da svojstva opstoje u Božijoj biti i da nisu Bog, a da nisu ništa drugo do On sam.

Srodna se teorija da izvesti iz konceptualističke teorije modusa. Modusu, se priznaje da spada u svojstvo neke opstojeće stvari, ali da se ne može kvalificirati ni egzistencijom, a ni neegzistencijom.

Svojstva se različito mogu složiti, ali je općenito tipologijski red svojstva biti: egzistencija, što se, kad je riječ o Bogu, ne odvađa od esencije; "bitna" svojstva, podijeljena na "negativna" ili ona od transcendencije: vječitost, trajnost, nesličnost sa stvorenim bićima, samoodržanje, i na svojstva što pripadaju pojmu biti: moć, volja, znanje, život, govor, slušanje, viđenje, percepcija (od nekih osporavana kao svojstvo); svojstva "kvalifikacije" ili prethodna uzeta verbalno: da ima moć, htijenje, znanje itd.; svojstva djelovanja, što se ne odnose na neku unutrašnju kvalitetu, nego na Božiju "mogućnost", na ono što Bog može činiti ili nečiniti: viđenje, stvaranje, zbiljsko stvaranje slučajnog svijeta, zapovijed, odluka i predodređenje.

Ašariti i maturidi zagovaraju da su svojstva što pripadaju pojmu biti vječita po karakteru, mada im je predmet slučajan, nasuprot mu'tazilitskoj tvrdnji da je Božije znanje slobodnih ljudskih čina, od samog početka, "slučajno". Ali se zato prve dvije škole razilaze na pitanju "vječitog" ili "započetog" karaktera svojstava djelovanja, za koja su maturidi uvjereni da su vječita.

Dva su bila razloga oštrog spora: "viđenje Boga" i govor. U prvom slučaju, sukob se razgorjeva među onima što to doslovno tumače i onima, što ne nijekajući mogućnost, postavljaju pitanje načina. Što se tiče Božijeg govora, rasprava o njemu ima poseban kontekst: zapravo se tu dovodi u pitanje ili afirmira *Qur'an*. Mu'taziliti su, polazeći od slučajnog karaktera govora, završili tezom o "stvorenom *Qur'anu*". Ašariti, s oslonom na Ibn Hanbala, svrstavaju govor u bitna svojstva, što se održavaju samom egzistencijom Boga. Iz čega se prirodno i lako dolazi do teze o "nestvorenom *Qur'anu*". Ali se pri tom luči nestvoreni karakter *Qur'ana* i njegov izvanjski, "stvoren" izraz: Knjiga i njeno učenje od ljudi. Ibn Taymiya, ponesen uvjerenjem u valjanost vjere "Starih", neće podržati ni ašarite ni mu'tazilite. Njegova formulacija ide do tvrdnje o bitnom govoru Boga, što se u njemu izražava i opstoji, kao i do izjave da je ovaj govor, u svojoj tajnoj sadržini, Tora, Biblija i *Qur'an*.

Još jedno pitanje zadire u problem Boga i njegove naravi. To su ona ajeta što su dvosmislena ili, bar, nisu na prvi pogled shvatljiva, a tiču se antropomorfičkih oznaka Boga.

Tradicionalisti su bili jednostavni u postupku; oni su ih uzimali u doslovnom značenju. Optužba za korporeizam bila je prestroga, jer su oni, i sami, znali, nakon nedovoljnog tumačenja, uteći se Bogu kao krajnjem misteriju.

Mu'taziliti su se opredijelili za tumačenje ovih ajeta, što je posljedica njihove privrženosti ideji Božijeg jedinstva i racionalnoj argumentaciji. Metaforička karakterizacija ide na ruku negaciji nekih Božijih svojstava, npr. viđenja Boga.

Ašariti, njihovi odlučni protivnici, odbacuju tu metodologiju. Oni su uvjereni da antropomorfički izrazi nisu u proturječnosti sa Božijim veličanstvom, ali poriču da se, zbog Božije tajne, ne mogu porediti sa ljudskim djelatnostima ili svojstvima.

Kasnije će tzv. "moderni" dopustiti tumačenja ovih ajeta, pa će, npr., Božija "ruka" biti određena u smislu "staranja nad ljudskim rodom".

Problematika Božije pravednosti, golemo i važno područje islamskog nau-

ka, potjecala je, prvotno, iz dva aspekta božije svemoći i ljudske odgovornosti: nagrađivanje dobrih djela i kažnjavanje loših djela.

Mu'taziliti su, općenito, prihvaćeni kao zagovornici ljudske slobode: oni pripisuju ljudskim djelima moć što ju je nekoć imao Bog i time sve što je on stvorio. Bog ima znanje o slobodnim činima čovjeka, ali nije i njihov tvorac, škola u Basri je podržavala da on te čine zna od trenutka kada se oni učine, po svojstvu znanja što je, u tom odnosu, slučajno.

Ni nagrada ni kazna nisu zbog toga ni najmanje narušeni. Bog je pravedni sudac. Polazeći od jednog objektivnog reda u svijetu i, odatle, od posredničkih ciljeva, mu'taziliti su zaključili na inherentnu dobru odnosno zlu narav stvari, prije nego ih je osvijetlilo svjetlo objave. Bog je obvezatan na najbolje i stoga on ne može naređivati zlo, koje se, onda, prebacuje na čovjeka.

Aš'ariti su im bili u punoj suprotnosti i vjerovali su da je Bog, svojim veličanstvom, dostatan objasniti problem dobra i zla. Bog je u poziciji suca upravo zato što čini ono što želi. A to je najbolje ne zbog toga što je on na to obvezan, nego zato što to upravo on čini. Jednako se odbacuje inherencija dobra i zla koja bi prethodila Zakonu.

Božija predodređenost se odnosi na sve, jer rukovodi njegovom voljom; cjelina stvorenog upravlja se po njoj, a Bog određuje, uz primjenu i snagu svoje zapovijedi, i ta odredba je "svojstvo slučajnog djelovanja", što bićima u vremenu daje pojedinačnu, "započetu" egzistenciju. Božija odluka se, tako, postavlja na relaciji bitne volje i pojedinačnih stvari.

Ljudska sloboda se izvodi iz tih načelnih stavova. Bog stvara ljudska djela, kao što je čovjek slobodan u svome Činjenju. Smisao toga je u Božijem stvaranju akcija što se upisuju u zaslugu ili u krivicu čovjeka i na toj osnovi vrši nagrađivanje odnosno kažnjavanje, čovjek postiže "stečevinu", svojstvo njegova čina. Badğuri će, na kraju, pronaći formulu: "čovjek je ograničeno biće u liku slobodnog bića".

U istoj logici je i neuvažavanje sekundarnih uzroka. Bog ne smjera na održanje u biću, jer se stvaranje, u aš'aritskoj verziji, pokazuje diskontinuiranim nizom trenutačnih stvaranja, prolazna egzistencijalizacija vječite Božije odluke. Uzroci su, tada, samo znaci ili dokazi Božije volje, a zakoni su "Božiji običaji". Tomu odgovara i jedna atomistička kozmologija, koja izdvojenost rasturenih monada, lišenih kvaliteta, povezuje ili obrazlaže jednim praosnovom – Bogom.

Al-Gazzali, doduše onaj koji piše *Tahafut i lhyā'*, sklon je jednom iracional-

nom pojmu slobode. On drži da Bog, a on djeluje bez motiva, nije ničim vezan, a slobodu shvaća kao slobodan ljudski izbor što se uzdiže do snage beskraj. Ono što se naziva čin, samo je “posredni stadij” koji uopće ne sudjeluje u Božijoj slobodi, čovjekovo slobodno djelovanje nužno je u smislu da sve ono što se dogodi njemu ima uzrok izvan njega; a njegov slobodni izbor je u smislu da je on mjesto slobodna čina, koji djeluje neizbježno u njemu nakon intelektualne odluke. Al-Gazzali završava u formuli: “čovjek je prisiljen na slobodni izbor”.

Gleda li se *kalam* u svojim bitnim doprinosima, i u mu'tazilitskoj i u aš'aritskoj projekciji, onda je razlika među njima nedvojbeno. Mu'taziliti, istina, uvažavaju *Qur'an* kao temelj nauka i vrhovnu Božiju pravdu. Ali njihova volja da se, prvenstveno, oslone na razum i, poslije, na korišćenje “stranih znanosti”, sili ih da vjeru utemeljuju na ideji Boga koji bi se morao “opravdati” ljudskom razumu. Njihova namjera je bila razumljiva: oni su htjeli služiti i očistiti tvrdnju o transcendentnoj egzistenciji, ali je njihov drastički odstup obezvrijedio pravi pojam Božijih svojstava. Ne može se poreći da to mora oslabiti tajnu Božijeg jedinstva i okružiti je ljudskim konceptom. A s druge strane i sama Božija pravednost podliježe istoj intenciji i rezultatu.

Aš'ariti su, u biti, smjerali na jedan povrat Bogu i objavi. Oni su prihvatili izazov dijalektike i pri tom su obezvrijedili filozofiju do jednog radikalnog skepticizma. Ali su i sami bili pogođeni tom dijalektizacijom teorijsko-problemske sadržine. Oni su neizbježno išli u jednu prefinjenost tretmana, ali je to neizmerno osložnjavalo probleme za koje ne bi smjelo biti dvojstva ili višeznačnosti. Mnoštvo pokrenutih pitanja suzbija jednostavnost vjere i onemogućuje potpuno prepuštanje Bogu Jednom, Tvorcu i Suci, kako ga određuje *Qur'an*. A da čovjek nema ontologijske zbilje svoje slobode, to obnavlja radikalni božanski voluntarizam, što se afirmira i obrazlaže kao takav. Ukratko, u logici aš'arizma bilo je, ipak, odricanje razumu da može doprijeti do Božije biti; da je Allah čovječijem znanju nedostupan i da ga se, stoga, mora prihvatiti i vjerovati u njega.

Misticizam, taj značajni pravac religiozne obnove, nastaje u slijedu ove logike. Ako intelektualna moć čovjeka nije podesna za dosizanje Boga, onda se mora potražiti neka vrhunarska osnovica. A to je duša sa svojim unutarnjim kvalitetama; vjeruje se da ona raspolaze snagom i sredstvom da se Bog u svome jedinstvu osobno i neposredno doživi. Allah je, zato, više Jedino-Opstojeći, nego Nužno-Opstojeći.

Dvije linije, po Massignonu, mističkog interesa: jedinstvenost svjedočan-

stva i jedinstvenost egzistencije, susreću se u pounutrašnjivanju religioznog uvjerenja. Sigurno, u pogledu prve linije, princip Božije transcendencije i apsolutne jedinstvenosti ostaje nepovrijedivo središte vjere. Ali se odnos s Bogom gradi na činu ljubavi ili, kao što je glasoviti mistik Hallağ govorio: “u Njegovoj biti ljubav je Bit biti”. Ljubav, zapravo, je govor čovjekova srca i Boga, sve do najvišeg “Ja”, koje dijalog dovršava u jedinstvu, a da ga ne poništava.

Druga linija slijedi ili, bolje, hrani se neoplatoničkim monizmom. Bog i stvorenje, “jedini Bitak i jedini Djelatnik” i prolazna nepostojanost su dva pola ove problematike. Mistici su, spram te relacije krajnje osjetljivi, zahtijevali da se iluzorna empirička egzistencija poništi, Bogu su priznavali jedino egzistenciju, ali su duši dali višu kvalitetu, pošto je ona izravna emanacija Božije zapovijedi i, stoga, emanacija samoga Boga.

Al-Gazzali je u Muhammedovoj tradiciji. Allah je volja, a kako on stvara čovjeka, to mu je ovaj sličan u biti, u kvalitetama i djelatnostima. Tako i čovjekova duša, ono najviše u stvorenju, zadobija vezu sa Bogom, jer je ona duhovna supstancija i vlada tijelom. U njoj je trajno sadržana duboka intencija povratka nazad svome Tvorcu i ona tomu u sebi teži. Kao što duša gospodari tijelom, tako Bog gospodari svijetom.

Uz lake panteističke prizvuke, al-Gazzali, ipak, zagovara apsolutni prioritet Boga-Tvorca i pobija aristotelovsko-platonističku tezu o vječnosti svijeta. Bog je kaiyum (samim sobom opstojeći), dakle – osnova njegove egzistencije je u njemu samom, dok sve u svijetu, svaka stvar, pojava, odnos itd. postoji ne o sebi, nego pomoću Njega.

Al-Gazzali je intuitivno shvatio da se, ovim određenjem, znatno sužava karakter Allaha kako ga Qur’an predočava. Zato ga on želi dopuniti mističkom korekturom koja svo težište religioznog iskustva polaže na srce, na tajnu Veličanstva što ju ono u sebi nosi, u duhu onog hadisa: “Tko poznaje srce svoje, zna Gospodara svoga”. Ali je taj pravac mišljenja pomjerao vjernički interes sa učenja o Bogu na psihologijsku analizu religije.

Već ovlašni pogled na opće islamsko učenje o Bogu pokazuje jednu neobičnu raznovrsnost, a i dubinu promišljanja. Ali se, također, može zaključiti da je ovaj složeni i bogati misaoni razvoj imao za posljedicu potpuno gubljenje neposrednosti prvotnog učenja, kao i sužavanje njegova tvoračkog ili, bolje, akcionog karaktera. Misticizam će biti pokušaj, prepun dalekosežnosti i refleksivne dubine, da se spasi nešto od te neposrednosti prvotne ideje Boga, ali je život već bio otišao daleko naprijed i mnogo se nije dalo učiniti. Pa ipak se

može ustvrditi da se transcendentno-apsolutno jezgro Božije jedinstvenosti očuvalo kroz cijeli ovaj razvoj i ostalo temeljnom značajkom Islama.

3. Dokazi egzistencije

Problematika dokaza egzistencije javlja se u Islamu dosta kasno, u XI – XII stoljeću naše ere. Ona je rezultat susreta i konfrontacije islamskog svijeta sa grčkom, helenističkom kulturom koja, iako tada bez nekih većih rezultata, predstavlja jednu povezanu duhovnu cjelinu.

Ni prethodna stoljeća, međutim, nisu bila spokojna. Ali im je razina sukoba bila znatno niža, a mogućnost protivnika znatno manja. Prva creda islamske vjere očituje da se radi o osporavanju sektaških iskrivljavanja, kako su se ona ispoljila u tim prvim stoljećima Islama. U svakom od njih nalaze se sabrani pravovjerni odgovori na heretičke pogreške ili odstupanja. Zato su oni tako nepovezani; u njima je okupljena pravovjerna replika o raznim pitanjima vjere što su ih tada u sporovima pokretale sekte hariğita, ši'ita, qadarita i ġahmita.

Drugu, krupnu etapu u razvoju islamske teologije čini polemika sa mu'tazilitima. Dogmatički, pozicija koja im je potpuno suprotna bila je formulirana u novom credu, *Fiqh Akbar II* oko polovice X stoljeća, a u tomu je sudjelovao njihov najljući neprijatelj – al-Aš'ari.

No sve je to bilo dosta jednostavno u svome razvoju i sadržini prema opasnosti što se pomalja sa helenističkom baštinom. Filozofi, što se trude pomiriti Islam sa grčkim racionalizmom, sa aristotelovskim idejama, pravim ili izmijenjenim, nisu se mogli smjestiti u dogmatičku misaonu strukturu i zbiljsku potrebu. Protiv al-Farabija i Ibn Sinaa svrstavaju se krupna teologijska imena: Abd al-Qahir al-Bagdadi, Ibn Hazm i al-Gazzali.

Ta konfrontacija, što se, u biti okuplja oko ideje o vječitosti svijeta, bila je veoma žestoka i imat će dalekosežne posljedice za islamsku misao, i u pozitivnom i u negativnom smislu. Njeni rezultati, dogmatički uzeti, nalaze se u najstarijem credu, čiji je datum tačno poznat, a on je djelo al-Nasafija (umro 1142).

Polazna je teza, što je u izravnoj suprotnosti sa idejom vječitog karaktera svijeta, stvoreni karakter svijeta; u al-Nasafijevom credu: "Svijet je postao u svim svojim dijelovima". U razradi se ide na preciziranje da je svijet sastavljen od supstancija i akcencija, pri čemu prva ovisi o sebi, a druga ne opstoji o sebi, nego postaje u supstanciji.

Bagdadi je onaj u kojeg je razvijeno cijelo dokazivanje o naravi svijeta. Svijet, po njemu, opstoji u svojoj cjelini izvan Boga, a sastoji se od dvije konstitutivne vrste: supstancija i akcidencija. Ove su svojstva što opstoje u supstancijama, kao što su kretanje, miris, toplota itd. Po svome karakteru su postale. Kako se ne može zamisliti supstancija bez akcidencija, slijedi da je svijet u cjelini postao.

Ali postanak ima za pretpostavku tvorca, pošto je djelo određenog trenutka. Inače bi sve postalo odjedanput, čime se nameće nužnost jednog uzroka.

Misao, da bi se to moglo ostvariti prirodnim putem, ne može se prihvatiti, jer ona podrazumijeva da priroda djeluje, a djelovanje pretpostavlja tvorca. On, sa svoje strane, morao bi imati egzistenciju o sebi, što ga dovodi na poziciju supstancije – a, zna se, ona je postala.

A poći od toga da ono što je postalo samo sebe proizvede vodi do zaključka da se ono što još ne postoji može samo proizvesti; a jednako, ako je postalo – što će mu više tvorac?

Cijela argumentacija se očito služi aristotelovskom distinkcijom: supstancija-akcidencija, a veoma je bliska helenističkoj teologiji, kao što se to može vidjeti u sv. Ivana Damašćanina. Ali tzv. dokaz *e novitate mundi* islamski pisci ne preuzimaju odatle, jer sv. Ivan pripisuje Bogu supstanciju, a to duboko proturiječi islamskom pravovjerju.

Ibn Hazm jednako se posvećuje problematici dokaza egzistencije. Najprije se raspravlja o naravi spoznaje koja se ograničava i čini prolaznom (ima početak). Kako su sve stvari dane u vremenu, a ono samo je, isto tako, ograničeno, sve što ih se tiče i sve što se s njima zbiva vremenskog je karaktera. Odatle se zaključuje na ograničenost i započeti karakter svijeta. Zatim se otkriva da je materija (broj i narav) ta što postavlja granice svemu materijalno opstojećem.

Vrijeme je mjera trajanja egzistencije materije. Jedno i drugo, ali u svome međusobnom odnosu, okviri su zbivanja u svijetu. Kako je, međutim, svijet započeo, mora imati svoj početak. A može se poći od toga da je svijet vlastiti samoproizvod; ili, da uopće nije bio proizveden: ili da je djelo nekog izvan njega. Prva dva stava su, za Ibn Hazma, apsurdna. Treći zaključak, što ga on prihvaća, zapravo je uperen protiv aristotelovskih pristaša, koji su problem svijeta vezali uz nebesku sferu, doduše nestvorenu, a koja slijedi Bogu samo u ljudskom ili metafizičkom smislu, ne i vremenskom.

Ibn Hazm se utječe odnosu uzrok-posljedica i odbija nebesku sferu, koja mu je podložna svojim atomima prostora i vremena. On traži Tvorca izvan tog odnosa, a to je onda jedini Bog.

Usput se suprotstavlja prigovoru, što ga upućuju aristotelovci, da promjena odnosa uzrok-posljedica sili na zaključak o vječitosti svijeta: ako je vječit uzrok – Bog, onda je to jednako i posljedica – svijet.

Ovaj argument obezvrijeđuje se preciznim utvrđivanjem pojma “proizvesti”, što je jednako: učiniti da postane nešto što nije opstojalo. Da je svijet bio proizveden, znači samo da nije opstojao i da je, kasnije, postao. Pogrešno je ili nevaljalo pod Božijom proizvodnjom svijeta shvaćati proizvodnu posljedicu po uzroku. Bog, naime, nije uzrok, On je tvorac.

Ibn Hazm odbacuje i drugi prigovor o jednom apsolutnom vremenu i prostoru. Ako takvo, zaista, opstoji, onda valja definirati njegov odnos sa našim relativnim vremenom i prostorom. A, osim toga, ako bi takvo apsolutno vrijeme i prostor i opstojali, oni bi morali sudjelovati, po samoj relaciji, u konačnom karakteru našeg vremena i prostora.

Sa Al-Gazzalijem problematika, ili bar, njen metodologijski aspekt dobijaju jednu novu, a moglo bi se reći: i dublju perspektivu. Skolastička sklonost da se racionalno-dijalektički obrazlože temeljne islamske istine je neprihvatljiva: temeljne istine i zasade vjere nisu dokazive, one su predmet vjere. Iz tog ugla promatrano, al-Gazzalijevo pobijanje filozofa u *Tahafutu* nije odricanje svega onoga što oni uče. Njegov glavni ili jedini cilj je osporiti im kompetenciju u temeljnim pitanjima vjere.

Odatle i njegov obrnuti metodologijski put, što se temelji na mističkoj komponenti njegova učenja. Suprotno od skolastika, što su se, u spoznajnom procesu, htjeli, uzdići od osjetilno-empiričkog iskustva do vrhunske spoznaje Boga, al-Gazzali, uostalom i ostali mistici, kreće od spoznaje Boga kao svoga polazišta i spušta se ka spoznaji stvari (islamski pendant za Augustinovo: *crede ut intelligas*).

Objektivno je teško odrediti tačnu argumentaciju al-Gazzalija, obzirom na razlike među njegovim djelima; jednima napisanim u procesu njegove religiozne krize, a drugima što su nastala nakon što ju je prošao.

Tako u svome djelu *Risala*, što ga dosta karakterizira i u kojem nema skolastičke argumentacije niti spoznajne teorije, al-Gazzali se zadovoljava reproducirati spoznaju Boga, kako ju određuje *Qur'an* i ljudsko srce. Pa ipak se iz racionalne teologije uzima, nerazrađen dokaz što se oslanja na tezama: uzrok mora biti u osnovu onog što postaje; svijet, time što je postao, mora imati svoj uzrok.

Dokazivanje ponavlja da svako postajanje pretpostavlja određeni trenutak,

a to onda nužno traži jedan određujući uzrok. Postali karakter svijeta pokazuje se u činjenici da njegova sastavna tijela nisu lišena kretanja i mirovanja. Priznalo se ovima da su postali, onda ono što nije bez onog što je postalo, ne može izbjeći njihov karakter.

Uz ovo razlaganje, što je, u biti, upereno protiv teze o *processus in infinitum*, a i Aristotel ju nije prihvaćao, al-Gazzali se, na problemu odnosa svijeta i nebeske sfere, okreće protiv Aristotela.

Teza o beskrajnem broju revolucija nebeske sfere morala bi voditi računa da se on mora odrediti ili kao parni ili kao neparni, ili kao oboje ili kao ni jedno ni drugo. Dva zadnja slučaja, očito, moraju se izuzeti. A u pogledu prvog, on se ne da postaviti, jer parno prelazi u neparno ili obrnuto, samo dodavanjem jednoga; što se ni na koji način ne da usuglasiti s idejom beskraja.

U Iqtisadu se gotovo istovjetno varira. Ako se slijedi učenje o vječitom karakteru sfera, tada bi se, od dvije sfere, mjeseca i Jupitera, dvije serije revolucija, jedna parna, a druga neparna, morale odrediti, isto tako, vječitim. A to se ne da učiniti, jer bi jedna bila veća od druge, što je nemoguće, budući da se dva beskrajna niza ne mogu razlikovati u veličini. Slijedi da kretanja sfera ne mogu imati vječiti karakter.

Što se tiče Tahafuta, Gazzali u borbi protiv filozofa koji niječu islamsko učenje o prolaznom karakteru svijeta, bio je iscrpan. Naravno, ostavljajući po strani podrobnosti njegove kritike, kao i druga pitanja što ih pokreće, dostatno je, sažeto, iznijeti bit njegova stava.

Filozofi umišljaju da je teza: ono što je postalo moglo bi biti stvoreno od onog što je vječito samo po determinantnom uzroku, očevidna. Ali se, onda, odmah postavlja pitanje: a odakle bi jedan takav uzrok došao i u kojem trenutku bi se predočio? Ona je, dakle, nedostatna i pogrešna, zato što odstranjuje ideju jednog htijućeg Boga, u čijoj pretpostavci je jedino sadržano rješenje ovog pitanja.

Filozofski dokaz se povezuje uz tezu, da svijet sljeduje Bogu samo logički, a ne vremenski, kao što, npr., broj 2 sljeduje broju 1 ili kao što sjena sljeduje predmetu. Ako je Bog – kažu filozofi – prije vremena, tada bi se ta prijašnjost mjerila vremenom, a što navodi na to da postoji vrijeme prije vremena – apsurdan zaključak. Prema tomu, vrijeme nije moglo postati.

Gazzali koristi Ibn Hazmovu argumentaciju o stvorenom vremenu. On drži da se vrijeme i prostor ne mogu odvojiti od naše predodžbene sposobnosti. A vječito vrijeme ili beskrajni prostor ne da se zamisliti.

U islamskom dokazivanju Boga javlja se i jedna druga teza, koja nije autentično djelo teologa, nego je smišljena u filozofskim raspravama. To je teza o slučajnom karakteru svijeta (*e contingentia mundi*), a počiva na realnoj distinkciji između biti i opstojanja.

Njenim tvorcem može se smatrati Ibn Sina koji ju koristi i razrađuje u svojim djelima.

Sve opstojeće, ako se promatra u sebi samom, ili ima nužno ili slučajno opstojanje. S jedne strane je, dakle, Zbilja u sebi samoj, što nužno postoji o sebi samoj, Održavajuće. A s druge, za ono što nije nužno u sebi, ne može se reći da bi jedan takav bitak bio nemoguć u sebi samom, kada se njegovo opstojanje pretpostavlja. Jedino, ako njegova bit ovisi o nekom uvjetu, kao što je onaj neopstojanja njegova uzroka, on postaje nemoguć; a ako je, pak, taj uvjet onaj opstojanja njegova uzroka, on postaje nužan.

U trećem slučaju, mora se pribjeći uvjetu slučajnosti, koji, kada se postavi u relaciju sa njegovom biti, nije ni nužan, a ni nemoguć.

Prema tomu, sve opstojeće postoji ili nužno, na temelju svoje biti, ili slučajno, u suglasju sa svojom biti.

Ono što u sebi samom zauzima položaj slučajnosti, ne ulazi u opstojanje na temelju svoje biti. Jer takvo njegovo opstojanje ne bi se moglo ostvariti kao i neopstojanje kao slučajni bitak. Ako bi u ovoj alternativni jedna mogućnost bila vjerojatnija od druge, bilo bi zbog prisustva neke treće ili, pak, njenog odsustva. Prema tomu, opstojanje onog što je slučajno ovisi od nekog uzroka izvan njega.

Ibn Sina, zatim, prebacuje cijelo dokazivanje na seriju, što opet, završava sa pretpostavkom jednog nužnog uzroka.

Al-Gazzali kritizira ovaj dokaz egzistencije, što je suglasno njegovom poricanju odnosa uzrok-posljedica.

Cijeli dokaz mu se čini jalovim, jer se njime zapravo, utvrđuje samo to da je Bog bitak koji postoji bez uzroka, što se tiče potpore ideji Božijeg jedinstva, on ništa ne pridonosi. Zašto ne bi mogla opstojati dva bića bez uzroka? Filozofi gaje nadu da su tu mogućnost izbjegli klauzulom da je Bog bez uzroka na temelju svoga bitka, što ništa ne dokazuje. Naravno, da se može reći da se podudaraju dva bića koja se ne razlikuju u ničemu. Ali obzirom da se razmatra prvotni princip, to pravilo je prosta proizvoljna pretpostavka.

Kao Gazzali, isto su mislili o ovom dokazu i Šahrastani i Ibn Rušd. Al-Baidawi ga prihvaća i on, od njega, postaje sastavni dio islamske dogmatike.

Po njemu se na dva načina da dokazati nužno opstojanje Boga. Prvi se svodi na razliku od slučajnih stvari i bića, u koje se svrstava sve što je postalo; inače, ono ne bi moglo alternativno i opstojati i neopstojati. Sve što je slučajno, mora imati svoj uzrok, a ovaj, u krajnjoj liniji, mora biti nužan (ili finalan); inače će se morati koristiti vječiti krug prirodnih fenomena ili beskrajni niz uzroka i posljedica. Drugi način ovog dokazivanja je vezan za nedvojbenost opstojanja opstojećih stvari. Ako su nužne, postulat je dokazan; a ako su slučajne, one se zasnivaju na nužnom uzroku, bilo finalnom, bilo posrednom.

U ontologijskom aspektu, al-Baidawi postavlja da, ako se opstojanje nužnog Bitka pretpostavlja *in concreto*, ta ideja, ipak, ne nadmašuje njegovu bit; inače bi njegovo opstojanje zahtijevalo njegovu bit i time bi postalo slučajno.

Dokaz se, očito, utemeljuje na razlici između biti i opstojanja, što ju je već naznačio al-Farabi. U principu, ovom distinkcijom se nije služio Aristotel. U Islamu jednako postupaju mu'taziliti, što će imati odraza na njihovo učenje o stvaranju. Pravovjerno učenje, međutim, čvrsto ju zasniva i uveliko koristi kako u pogledu pitanja Božijeg bitka, tako i stvorenog svijeta. Uostalom, razumljivo, tako određenom svijetu, da bi uopće nastao, potreban je Tvorac, u kojem se samom bit i opstojanje podudaraju.

Islamska teologija poznaje i teleologijski ili kozmologijski dokaz egzistencije. Po njemu, Bog se posvjedočuje harmoničkim sklopom svijeta, koji može biti djelo uma, i volje samo jednog mudrog i svemoćnog Tvorca što ga čovjek zna po njegovim djelima. Ibn Hazm ga naziva "znacima jednog sustava, o kojem nijedno razumno biće ne bi moglo dvojiti". U svrhu primjera, navodi sustav nebeskih sfera, životinjskih i ljudskih tijela, biljaka, dakle – onaj što nužno treba pretpostavku Tvorca, koji je sve te razine metodički uredio.

Gazzali se, također, služi ovim dokazom. On je napisao i jedno omanje djelo pod nazivom: "*Čuda stvaranja i tajne opstojećih stvari, što se tiče životinja, čovjeka i biljaka*", obično naslovljeno: "*Mudrost Božijeg stvaranja*". U njemu naglašava da uvijek, kada čovjek svojom inteligencijom i srcem promatra kraljevstvo nebesa i zemlje, spoznaje svoga Gospodara i štuje Njegovu veličinu. A drugačije i ne može biti: svaki puta kada inteligencija, što ju upravlja milost, zaustavi svoj pogled i svoje razmišljanje na čudima stvaranja i njegova sastava, povećava se njena spoznaja i njena sigurnost, njena pokornost i njeno poštovanje Stvoritelja. Zato, je, on zaključuje, najjače sredstvo za stjecanje te spoznaje učenje *Qur'ana*, razumijevanje njegovih pouka i posvećivanja njegovom sadržaju sa srcem punim pobožnosti. Jer to su vrata spoznaje Boga i izvjesnosti božanskih stvari.

Slično je problemu dokaza egzistencije pristupio i Gazzalijev protivnik, Ibn Rušd. U jednom svome malom spisu, on prikazuje dokaze egzistencije. Za hašwiye, piše on, samo pominjanje Boga u *Qur'anu* je dostatno za dokaz Njegove egzistencije. Aš'ariti su na suprotnoj poziciji: oni Božiju egzistenciju dokazuju razumom, a zanemaruju objavu i tradiciju. Sufi ga pretvara u oblik svoje prakse: ako se duša oslobađa od požude i prepušta razmišljanju, stječe spoznaju o Bogu i opstojećim stvarima.

Sve to ne zadovoljava Ibn Rušda. On je najviše sklon qur'anskoj metodi, čije dvije vrste argumenata navodi: onu koja zagovara providnost za sve što se tiče čovjeka i onu koja Boga određuje početkom svega što opstoji.

Aš'aritsko zanemarivanje razloga objave, nastoji korigirati Fahrudin Razi, koji pravi razliku između suptilnih dokaza i dokaza naravne religije. Ove zadnje on dijeli na četiri.

Prvi se svodi na: prema nekim učenjacima, pljuska udarena nekom mangupu dokazuje Božiju egzistenciju, legalnu obvezu, mjesto naplate i opstanak proroka. Dječakov povik: tko me je udario? – idendira na potrebu tvorca; zašto me se tuče? – na legalnu obvezu; njegov zahtjev za odmazdom – na ideju naplate, a potreba da se objasni kažnjavanje na nužnost proroka.

Drugi dokaz je utemeljen na tome da sastav svijeta dokazuje opstojanje jednog Boga koji hoće.

Treći je posjet na opće katastrofe, što mogu nastati, a tada se čovjek nema komu uteći do Bogu.

Četvrti je dobro poznati zagovor, da ono što nije nužno o sebi samom mora imati neki uzrok što opstoji o sebi samom.

Ar-Razi dodaje, napokon, i peti, neka vrsta pendanta Paskalovoj okladi: ako sva četiri dokaza ne valjaju, onda neće štetiti onomu tko ih prihvaća; a ako valjaju, onaj tko ih odbacuje, doživjet će kobne posljedice. Pouka prirode je izbjegavanje kobnih posljedica.

Napokon, potrebno je istaći još jedan dokaz egzistencije kojeg je koristio al-Gazzali, a koji je, možda, više analogija. I duša, kaže on, pomaže da iz nje izvučemo zaključak o Božijoj naravi, Njegovim svojstvima i djelima, jer među njima je veza kakva opstoji među fenomenima i njihovim prvim početkom. Sve što se tiče procesa ishrane i rasta nalazi svoje objašnjenje u opstojanju vegetativne duše; sposobnosti osjetila i kretanja nalaze objašnjenje u opstojanju životinjske duše, a pokretljivost i opći um u opstojanju ljudske duše, tako i opstojanje stvari pokazuje opstojanje Nužnog bitka, koji nije ni akcident, a ni

tijelo (supstancija), čije se opstojanje i bit podudaraju, koji nije ni u kakvom odnosu s nekim drugim, koji nema jednakog, koji je početak svega.

Duša je supstancija (ğauhar) bez dimenzije i kvantitete, koja opstoji u samoj sebi. A to, utoliko prije, objašnjava Boga koji je njen stvoritelj. On mora opstojati u samom sebi, imati znanje samoga sebe i svega što je stvorio, On mora biti jedno, bez dimenzije i kvantitete.

Jedna cjelovita ocjena mora utvrditi da u islamskoj teologiji nema ontologijskog dokaza, osim ako se takvim ne smatra poznati izraz *wağib al-wuğud*. Inzistiranje na podudarnosti biti i opstojanja Boga i nije na pravcu dokazivanja egzistencije, nego se pažnja usmjerava, zapravo, na uspostavu sklada između biti i opstojanja.

U ostalim slučajevima, obzirom na aristotelovsku osnovicu i inspiraciju, riječ je o općim i klasičnim teologijskim dokazima, istina, tu se vrše neke pojmovne zamjene, kao, npr., umjesto "kretanja" prihvaća se "postojanje", ali je to u skladu sa islamskim poricanjem učenja o vječitosti svijeta. Dokazi su temeljno postulirani, logički vođeni, mada ne uvijek do kraja razrađeni, ali jasni po svojoj intenciji i izvodu. U dokazima egzistencije vide se sve prednosti ali i sve slabosti tadašnje skolastike.

Abstract

This paper expounds the basic elements of Islamic teachings on God. It begins with a general discussion of Islamic belief in the One and Only God (*tawhid*) and its significance for Muslim religious, ritual and cultural life. It continues with a consideration of individual features of the divine Nature, beginning with His transcendence (*tanzih*), through His beautiful Names and attributes, to His immanence (*tashbih*). The author then sets out the contribution of the classical schools of Kalam (*theology*) in conceiving the fundamental dimensions of the divine Nature. Finally, the paper deals with the rational proofs of the existence of God that evolved in the famous schools of classical scholars such as Abu Hanifah, al-Ghazali, al-Farabi, Ar-Razi and others.