
Mohammadjavad Pirmoradi

Religijski moral ili “moralna religija”?

Rezime

Ovaj rad, nastojeći braniti univerzalnost morala, komparira dva stajališta muslimanskih mislilaca o odnosu između religije i morala: religijski moral i “moralna religija”. Autor smatra da prvo stajalište završava u etičkom relativizmu (relativnosti morala). Stoga, nakon kritičke analize spomenutih stajališta, autor ukazuje i na posljedice etičkog relativizma te ističe potrebu striktno distinkcije između etike i prava (tj. znanosti o moralu/*’ilm al akhlaq* i islamskom pravu/*’ilm al fiqh*). On vjeruje da stvari koje se uobičajeno imenuju kao dobro i zlo u sferi religijskog morala, ustvari, i nisu etičke kategorije, već spadaju u domen islamskog prava i vjerozakonskih (šerijatsko-pravnih) normi.

Ključne riječi: akhlaq (moral), din (religija), relativnost morala (etički relativizam), religijski moral.

Iako je supremacija pozitivizma u modernom svijetu potisnula etiku i općenito etičke sudove iz sfere spoznajnoga, pa su relativistički stavovi u etici polučili neka nemoralna ponašanja u domenu politike i društva, ipak je moral još i danas najznačajniji kriterij kojim ljudi mjere i valoriziraju ponašanja i djelovanja pojedinaca, društvenih grupa i vlasti. Može se kazati da su ljudi skloni čak ispravnost valjanost filozofskih i religijskih škola i mišljenja mjeriti

njihovim moralnim učincima i plodovima, dakle, etičkim kriterijima. No, ovdje se nameće pitanje postoji(e) li kriterij(i) kojim bi se mogla utvrđivati valjanost i ispravnost samih moralnih načela. Ako je odgovor na ovo pitanje pozitivan, koji je to onda kriterij? Nastojanja da se odgovori na ovo pitanje porodila su zasebnu znanstveno-filozofsku disciplinu - filozofiju morala.

Različiti odgovori na ovo pitanje u sferi filozofije morala doveli su do nastanka različitih etičkih škola i učenja. Uvidom u historiju islamskoga mišljenja primjećujemo da su i muslimanski mislioci i znanstvenici ponudili prilično heterogen spektar odgovora na spomenuto pitanje. Naravno, to kakav ćemo odgovor dati na ovo pitanje označit će i naše viđenje morala uopće i ozbiljno utjecati na kakvoću potke i osnove naših istraživanja u etici. Naš odgovor, dakle, ne samo da uvjetuje naše prosuđivanje o etički lijepom i etički ružnom (dobru i zlu, dakle) već i na način problematiziranja normalno – etičkih pitanja, na naše tretiranje izvora etike i, na koncu, utvrđivanje opsega adresata etičkih normi.

Autor ovih redova nema priliku ovdje tretirati sva poznata stajališta *vis a vis* ovog pitanja. Zato ćemo se zadovoljiti usporedbom dva oprečna stajališta muslimanskih mislilaca. U njihovoj analizi uzet ćemo u obzir, prije svega, implikacije tih stavova u domenu moralnog progresa i dekadencije.

Spomenuto pitanje možemo postaviti i u sljedećem obliku: "Kako su ljudi saznali da treba djelovati moralno"?

Ko ih je to uputio da čine određena moralna djela, a nekih postupaka – nemoralnih – se klone?

Vidimo kako se u nekim zajednicama dobrim (moralnim) djelima i običajima smatraju i ubijanje bolesne novorođenčadi i staraca, abortus, rasizam, robovlasništvo, promiskuitetni seksualni odnosi i slično; dok se isti postupci i običaji u drugim zajednicama smatraju lošim (i nemoralnim). Ova činjenica usmjerava našu pažnju na još jedno temeljno pitanje. Jesu li moralno i nemoralno, dobro i zlo, lijepo i ružno (djelo) univerzalne, globalne i svezemenske kategorije? Da li norme koje moralni sud izriče opisujući osobine i ponašanja ljudi imaju opću, globalnu i trajnu valjanost?

Drugim riječima, jesu li etičko "dobro" i etičko "zlo" apsolutne, općevažne, univerzalne kategorije? Ili su, možda, relativne i imaju svoj smisao i valjanost samo u specifičnim historijskim, geografskim, okolišnim, vremenskim i prostornim okolnostima i uvjetovanostima? Ovdje ćemo se pozabaviti dvjema teorijama o ishodištu dobra i zla koje su se razvile u islamskome svijetu, iako jednim sasma drugim povodom, s drugim naumom, pod drugačijim imenom

i, na koncu, u jednoj drugoj znanstvenoj disciplini. Međutim, iz današnje savremene perspektive, ove teorije se mogu komotno smjestiti u okvir koji bismo nazvali “odgovorima povijesti muslimanskoga mišljenja na pitanje o izvoru etičkog dobra i zla”.

Da bismo pristupili razviđanju i pojašnjavanju dva međusobno oprečna stava muslimanskih mislilaca, napraviti ćemo mali uvod u muslimansku filozofiju morala, i to aktualizirajući pitanje odnosa religije i morala. Odnos religije i morala tretiran je i definiran na vrlo različite, nerijetko sasvim protivrječne načine, što je prije svega uvjetovano činjenicom da je svako ko se bavio ovim pitanjem to činio imajući prethodno formirano vlastito viđenje obaju ovih pojmova. Da ne bismo zapali u jednu takvu misaonu sumaglicu i da bismo izbjegli moguće krive interpretacije, definirat ćemo ova dva pojma. U ovom tekstu pod pojmom religija (*ar. al din*) mislimo na način života ili životni put crpljen iz naučavanja jednog “nebeskog čovjeka”. A kada kažemo moral (*ar. al akhlaq*), onda mislimo na skup normi i običaja / navika čija primjena u praksi polučuje razvoj/usavršavanje čovjekove ličnosti na tragu ozbiljenja njegova konačnog savršenstva, i to onih normi koje je moguće naći u svakoj ljudskoj zajednici, bez obzira na to da li pripadnici te zajednice vjeruju u određeni vjerezakon i revnuju mu li ili ne.

Govorimo, dakle, o moralnim vrlinama i mahanama. Ovdje se bavimo odnosom religije i morala u rečenom značenju ovih pojmova, te propitujemo njihovu uzajamnu prvotnost i potonjost. Oni koji su u islamskom kulturološkom miljeu govorili o odnosu religije i morala, budući da nisu ponudili precizne i jasne definicije ova dva pojma te sljedstveno tome nisu ni u vlastitome umu jasno razgraničili njihove sadržinske opsege, često su zapadali u sofizme koji su vodili sasvim protivrječnim sudovima i stajalištima.

Ako bismo religiju, u njezinom proširenom značenju, razumijevali kao vjerovanje u nematerijal(i)ni svijet(ove) i bilo kakvu “okrenutost” ka i vezanost za nadosjetilno uz uređenje životnih planova i ponašanja na temelju tog vjerovanja i spomenute “okrenutosti” i vezanosti za nadosjetilno, moral onda, jamačno, biva religijskom kategorijom. Jer moral bez metafizičkih temelja, Boga i duha čini se logički nemogućim. A ako bismo i konvencijom (dogovorom) uspostavili određeni sustav normi ljudskog ponašanja i djelovanja i nazvali ga moralom, on ne bi imao jemstvo primjene. Kazano riječima Emila Dirkhema (Emile Durkheim, 1858.-1917.), ako djecu samo laicistički podučimo moralnim obavezama (etičkom kodeksu) a da im ne kažemo zašto nešto treba ili ne

treba raditi, da im ne pojasnimo ishodišna vrela tih "treba" i "ne treba", doći će dan kada će te "moralne obaveze" za njih postati tek pukim proizvodom sujevjerja ili skupinom konvencija koje je uspostavila država da bi "pripitomila" narod i mogla njime vladati. (Sara Shari'ati, *Majaleye Ayin*, P: 31, cit. Durkheim E: *Debat sur le fondoment religious on Laique a la morale*, P: 223). I baš pod ovim izgovorom vrlo lahko će se preći preko svekolikog truda kojeg su ranije generacije uložile na planu moralnog odgoja, te proizvesti potpunu "etičku anarhiju" budućih generacija. Stoga smo svjedoci kako je moralni i religijski odgoj svake nove generacije dobrano bljeđi u odnosu na onu prethodnu. Kant (Immanuel Kant, 1724.-1804.) je *a priori* prihvatio Boga i eshatološku perspektivu kao aksiome, makar ga i ne bijahu zadovoljili svi teološki argumenti, upravo zato što bez ta dva postulata ne bi bio u stanju izgraditi moralni sustav (Copleston F., *A history of philosophy*, perz. prev., Vol. VI, P: 320). U ovom pravcu treba razumijevati i Sartra (Jean-Paul Sartre, 1905.-1980.) kada kaže da je bez Boga "sve dozvoljeno". Pa i Niče (Friedrich Nietzsche, 1844.-1900.), koji je religiju i moral smatrao jednom te istom kategorijom te je negirajući moral negirao kršćanstvo i Boga proglasio mrtvim, ustvari je u podsvijesti držao Boga temeljem morala i moralnosti (Nietzsche F., *Der Antichrist*, perz. prev., PP: 26-47).

Ja, dakle, ovdje ne želim govoriti o dvije vrste morala; religijskom i sekularnom, jer na osnovu do sada kazanog, sekularni moral u osnovi i ne postoji. Drugim riječima, ovdje govorimo o moralu i vjerezakonu čija je zajednička osobina da donose preskriptivne, ne deskriptivne sudove. I moral i vjerezakon govore o *trebanjima* i *netrebanjima*, s tim što se njihova trebanja i netrebanja vrsno razlikuju. Čak i Časni Kur'an govori o *vjerezakonima* (Kur'an; sura Al Maida: 48), ali ne i o *moralima*. Vjerezakoni su brojni i različiti, ali tu različitost ne nalazimo u moralnim načelima. Tako, naprimjer, propisi sklapanja braka se u različitim vjerezakonima razlikuju, ali se u svakome vjerezakonu načelo međusobne iskrenosti i odanosti bračnih drugova smatra dobrim. Različite su i norme, odnosno propisi vezani za suzbijanje krađe, ali svi krađu smatraju lošim djelom. Riječ je, onda, o uzajamnom odnosu ove dvije vrste trebanja i netrebanja - moralnom i vjerezakonskom tj. o njihovoj prvotnosti ili potonjosti. Važnost rasvjetljavanja ovog odnosa posebno je izražena u praktičnom sučeljavanju dviju međusobno oponirajućih normi, jedne moralne i druge religijske, što ljude dovodi u stanje zbnjenosti. Ova rasprava, otuda, može imati itekako koristan učinak. Dakle, religija u njenom specifičnom značenju,

historijska religija, i to njezin praktično-pravni aspekt (bez obzira na njezin sadržaj u smislu deskriptivnih iskaza) predmet je naše rasprave.

Doista, je li religija (u rečenom značenju) kriterij i osnova morala ili je moral osnova religije? Na temelju koje od dviju kategorija možemo suditi o onoj drugoj? Kao odgovor na ovo pitanje nameću se dvije oprečne teorije:

Prva je ona po kojoj religija prethodi moralu te, prema toj teoriji, nema morala prije religije. Shodno ovoj teoriji, o moralu se može govoriti samo uz atribuciju “religijski” jer “nereligijski” moral, ustvari, je nemoral/amoral. Djelovati amoralno znači djelovati areligiozno, a oponiranje moralu jednako je oponiranju religiji. Prema ovoj teoriji, osnova i kriterij svakog suda o moralu leži u riječima, djelima i odobravanjima Donositelja vjerezakona.

Druga teorija, pak, zasniva se na tezi o moralu kao počelu, kao kriteriju vrednovanja (čak i!) religije. Čovjek je moralno biće, a moral je svojevrsna *differentia specifica* pojma čovjek, i prirodan je (immanentan) ljudskome biću kao takvom. Bog je, naime, stvorio čovjeka i dao mu prednost nad “ostalim životinjama” tako što ga je obdario blagodati slobode izbora i odgovornosti. I kao što čovjek zahvaljujući Bogom danoj / urođenoj sposobnosti može suditi o ispravnosti (tačnosti i netačnosti) mnogih deskriptivnih iskaza i sudova, on je, također, u stanju razlučivati dobro i zlo u sferi ljudskog djelovanja i ponašanja, a i ova njegova sposobnost je Bogom dana.

Prema ovoj teoriji moral postoji i bez historijske religije.

Teorija o religijskom moralu

Kao što smo već kazali, predmet znanosti o moralu (etike) jeste (moralno) dobro. Etika nas uči koje je to ponašanje dobro, a koje loše. Ovdje bismo, svakako, trebali ponuditi definiciju dobra i zla, te kriterij na temelju kojega mjerimo ljudska ponašanja i djelovanja eda bi im se mogla pridati kvalifikacija dobra i(li) zla. Kadi Al Idži (Qadi Addaduddin al-Iji, umro 756./1354.g.; Idž je mjesto u okolini iranskog grada Širaza), istaknuti muslimanski teolog, ovako definira dobro: “Zlo je, po nama, ono što je Zakonodavac zabranio, bilo strogom zabranom (haram) bilo opomenom (hadhar), a dobro je suprotno zlu.” (*Sharh al mawaqif*, Vol.VIII, P: 181).

Šerif Džordžani (Jorjani, Mir Seyyid Sharif, 1338.-1415.), komentator Idžijevog djela “Mawaqif”, pojašnjavajući ovu definiciju piše: “Dobro je čin kojeg Zakonodavac (Bog) nije zabranio, kao što su vadžib (obaveza), mendub

(pohvaljeno djelo) i mubah (ono što je prepušteno volji čovjeka)." U istoj knjizi nalazimo i nešto precizniju definiciju: "Dobro je ono (djelo) koje Zakonodavac na ovom svijetu hvali, a njegova činitelja će na budućem svijetu nagraditi, dok je zlo ono (djelo) koje Zakonodavac na ovom svijetu kudi, a njegova činitelja će na budućem svijetu kazniti. Ono djelo na ovom svijetu koje Zakonodavac niti hvali niti kudi, a čijeg počinitelja na budućem svijetu neće niti nagraditi niti kazniti nije ni dobro ni zlo." (Ibid, P: 183).

Al-Idži ističe da "ljudski um ne može suditi o dobru ili zlu. Tako, naprimjer, um ne može procijeniti zašto je tridesetog dana mjeseca ramazana zabranjeno jesti, a tek dan poslije zabranjeno postiti. Dobro ili zlo nije nešto što se odnosi na zbiljsko, odnosno esencijalno same stvari ili djela, eda bi postojalo i prije vjerzakona. Naprotiv, upravo vjerzakon uspostavlja, potvrđuje i deklarira dobro i zlo. Stoga nije nemoguće da Zakonodavac obznani kako je od danas zlo ono što je do danas bilo dobro ili obrnuto, ono što je do danas bilo zlo, odsad se smatra dobrim. Moguće je da dobro i zlo jednostavno zamijene svoja mjesta, kakav je slučaj s derogiranjem vjerzakonskih propisa, gdje ono što je bilo stroga obaveza (vadžib) odjednom prerasta u strogu zabranu (haram)" (Ibid, P. 182.). Taftazanijeva (Taftazani, Sa'duddin Mas'ud b. Umar b. 'Abdullah Hurawi Khorasani, 1310.-1390.) definicija dobra i zla i njegovo rasuđivanje o mjestu i ulozi ljudskog uma identični su Idžijevom stajalištu. (*Sharh al maqasid*, Vol II, P:148).

Prema ovoj dvojici muslimanskih teologa, dakle, moral nikako ne može prethoditi religiji. Treba napomenuti da oba ova znanstvenika skoro identičnom metodologijom klasificiraju tri značenjska vida dobra i zla, naglašavajući kako u samo jednom značenju dobro i zlo jesu moralne (etičke) kategorije:

1. Dobro u značenju atributa savršenstva (upotpunjene vrline) i zlo kao atribut nedostatka, kao npr. znanje je dobro, a neznanje zlo;
2. Dobro kao ono što je sukladno cilju, a zlo kao ono što to nije;
3. Dobro kao naloženo (ar. *ma'murun bih*) i zlo "zabranjeno" (ar. *manhijun 'anh*).

Qadi Adad kaže: "Samo u trećem značenju postoji sporenje. Po našem i sudu naših istomišljenika, ovdje je riječ o vjerzakonskom smislu dobra i zla." (Al-Iji, P: 183.)

Evo kako pristalice "vjerzakonskog morala" argumentiraju svoju teoriju, prema kojoj, napomenimo, postoji samo vjerzakonski (religijski) moral, a raz/

um nije kadar rasuđivati o pitanjima morala: "Čovjek je u svom djelovanju podložan predestinaciji, a činitelj koji u svome činjenju nema slobodu volje ne može se racionalno smatrati dobrim ili zlim." (Al-Iji, p. 185). Qadi Addad naglašava da o ovom pitanju postoji opći konsenzus jer i pristalice i oponenti vjerozakonskog dobra i zla prihvataju tezu po kojoj predestiniranim djelima ne mogu biti atribuirane kategorije dobra i zla. S tim što se njihova argumentacija razlikuje. Mi, naime, tvrdimo da um nije kadar suditi o dobru i zlu u ljudskim djelima, dok oni ističu da racionalno dobro i zlo jesu atribucije koje se mogu pridati samo onim čovjekovim radnjama koje su plod slobode njegove volje i izbora (ar. *af'al ikhtiyariyyah*)." (Ibid).

Ova skupina, insistirajući na obrani svoje teorije, kritizira i najčešći egzemplarni kontra-argument koji navode njihovi oponenti. Radi se o sljedećem primjeru: svi ljudi u svijetu, kojoj god religiji i tradiciji pripadali, iskrenost smatraju dobrom, a laž zlom. Qadi Idži, kritizirajući ovu tezu, kaže: "Kad bi zlo laži bilo njezina esencijalna odrednica ili ako bi laž bila zlom zbog zla atribucije koju laž po svojoj biti (*in essentio*) implicira, onda bi zlo bilo neodvojivo od laži, jer zakoni logike kažu da je *ono esencijalno* neke stvari od nje neodvojivo. Dočim, vidimo kako laž katkad i nije zla, već zna biti i samo dobro. Ako bi laž sačuvala život vjerovjesnika, naprimjer, ugrožen rukom tlačitelja i nepravednika, onda ta laž (ne samo da je dobro već) biva obavezom jer znači sprečavanje činjenja zla, koje bi tlačitelj počinio nad tlačanim.

Idžijeva primjedba bi se možda mogla prihvatiti, ali tek ako ga ne bismo upitali iz kojeg je razloga dobro spasiti tlačanog od zla tlačitelja.

Ako bi odgovorio "Zato što to vjerozakon nalaže", kazali bismo: "Pa vi još niste dokazali tezu o "vjerozakonskom" dobru i "vjerozakonskom" zlu, već ste tek na pola puta, a ovim zapadate u svojevrzni sofizam" (ili, preciznije, *petitio principii*, op. prev.). A ako bi nam (Idži) kazao da je laž racionalno zlo (zlo jer nam raz/um tako kaže), rekli bismo: "Pa to je stav vaših oponentata i vi time, ustvari, navodite dokaz protiv sebe (tj. svoje teorije)." Qadi Addad kaže: "Kad neko ne bi slagao u jednoj takvoj situaciji (da bi spasio ljudski život), zacijelo bi ga svi kritizirali." (Ibid., P: 189) A i ovo je, ustvari, rasuđivanje koje ide u prilog njegovim oponentima, jer ovakva teza moguća je samo ukoliko smo prethodno prihvatili teoriju o razumskome dobru i zlu.

Teorija o "moralnom vjerezakonu"

Prije svega treba napomenuti da ova teorija, hronološki gledano, u islamskoj kulturi (mišljenju) prethodi teoriji o vjerezakonskom moralu. Većina zagovaratelja teorije o moralnom vjerezakonu (prema kojoj su dobro i zlo esencijalne odrednice dobrih i zlih postupaka, što je sasvim prijemljivo ljudskome razumu) poseže za sljedećom argumentacijom: svi ljudi, ma kojem narodu i religiji pripadali, nepravdu i laž smatraju štetnim, a namjerno umorstvo nevine osobe zlim, dok pravednost i iskrenost smatraju korisnim a pomoć nemoćnom nevoljniku dobrim djelom. Oni ovaj svoj stav nisu preuzeli ni iz kakvog vjerezakona, jer neki od njih uopće ne pripadaju nikakvoj religijskoj tradiciji niti vjeruju u ijedan vjerezakon. Nadalje, ovaj stav nije preuzet ni iz običaja i konvencija, jer različite zajednice imaju različite običaje. Dakle, uzrok ovom općem konsenzusu i posve dogmatičnom stajalištu o dobru i zlu *vis a vis* različitih ponašanja treba tražiti u činjenici da su postupci sami po sebi (fifnefsih) dobri ili zli pa, stoga, ljudski razum, u smislu *cammon sense*, poima to dobro i zlo, nudeći svim ljudskim zajednicama jedinstven sud. (Shahrestani, *Al-Milal wa al nihal*, Vol I., PP: 43-84, i Allameh Hilli, *Kashf al murad*, P: 417.) Al Idži spominje ovaj stav na 192. strani svoga djela, gdje ga kritizira na sljedeći način: "Dobro i zlo u ovakvim slučajevima treba razumijevati kao savršenstvo i nedostatak, (perfekcionistački pravac u etici, op. prev.) ili kao nešto što je sukladno cilju ili mu oponira (teleološki pravac u etici, op. prev.), a ne u značenju koje je predmetom našeg teorijskog razilaženja. I mi prihvatamo racionalnost ovog značenja dobra i zla." Treba dodati da Qadi Addad dobro i zlo u njihovu teološkom značenju smatra racionalnim, ali ne i esencijalnim kategorijama (tj. dobro nije "ono esencijalno" "dobrog djela" op. prev.), jer različiti ljudi imaju i različite ciljeve, pa će se stoga njihovo dobro i zlo razlikovati. (Ibid, P: 182). Ovim biva jasno da dobro i zlo u spomenutom slučaju, bar prema Al Idžiju, nisu poput dobra kao znanja i zla kao neznanja, eda bi ih smatrali i esencijalnim i racionalnim odrednicama ljudskih postupaka. Otuda naše pitanje o uzroku općeg konsenzusa, kako smo ovdje istaknuli, ostaje i dalje bez zadovoljavajućeg odgovora.

Sljedeći argument pristaša "moralnog vjerezakona", teorije prema kojoj su dobro i zlo ljudskih postupaka u njima samima, a ne datost uvjetovana vjerezakonom, može se sažeti u sljedeće:

Kada neko hoće nešto učiniti da bi stigao do određenog cilja, a to je jednako ostvarivo uz pomoć laži i pomoću iskrenosti, on će, sigurno, izabrati iskrenost.

Usto, svi ljudi u slučaju da vide drugog čovjeka u opasnosti, recimo dijete koje se davi u bazenu, bez dvoumljenja i zadržke, bez razmišljanja o nagradi i satisfakciji, priteći će u pomoć, pa čak i u situaciji kada njihovo pomaganje za njih same predstavlja opasnost. A ako ne uspiju pomoći i ne spase čovjeka u nevolji pa on umre, prekoravat će sebe, a bit će i predmetom prijekora drugih ljudi. Sve ovo nam pokazuje da je spašavanje ljudskog života samo po sebi dobro djelo, te ljudski raz/um poziva svakog čovjeka na činjenje takvog djela.

Al-Idži, međutim, ovako odgovara na navedenu argumentaciju: “Kada istina i laž mogu jednako dovesti čovjeka cilju, on bira istinu zato što je ljudskoj duši odavno jasno da je istina sukladna dobrobiti svijeta i zajednice, a laž joj oponira. Dakle, odabir istine, a ne laži, je uvjetovan kolektivnim interesom, a nikako njezinim esencijalnim dobrom. A to što smo mi ljudi, obično, skloni pomoći drugome koji je u opasnosti je imanentno našoj ljudskoj naravi, onoj primordijalnoj i prirodnoj čovjeku (ar. *fitriah*). U našoj je naravi da u takvim situacijama naša srca omekšaju i javi se u nama osjećaj sažaljenja. Zamislimo tada sebe u sličnoj situaciji i znamo kako bismo bili zahvalni nekome ko bi nam tada pomogao, te zaključimo da bi i drugi bili zahvalni nama i smatrali to dobrim djelom. Zato pomažemo čovjeku u nevolji.” Ovaj Al-Idžijev odgovor doima se konciznim, ali nije sukladan njegovim osnovnim premisama. Tek prihvatanjem teorije o, uvjetno kazano, autonomističkom dobru i zlu, tj. dobru i zlu kao onom imanentnom primordijalnoj ljudskoj prirodi (*fitri*), kao što ćemo kasnije vidjeti, riješit ćemo pitanje etičkog relativizma koji svakako jeste jedna od implikacija Idžijeve etičke teorije. Usto, teorija o dobru i zlu kao imanentnim ljudskoj prirodi sukladna je postulatima religije, ali potpuno raspršuje sve teze o vjerezakonskom dobru i zlu (tj. teoriju prema kojoj su dobro i zlo uvjetovane isključivo vjerezakonom – heteronomistička teorija, op. prev.), čime se moral spašava svih onih rizika koje sobom nosi relativizam. Znamo, naime, da ono što je imanentno ljudskoj prirodi *a priori*, dakle, ono što je primordijalno u čovjeku, važi u svim vremenima, na svim prostorima i za sve ljudske individue, pa prethodi čak i samom vjerezakonu. Još jedan od argumenata pristalica esencijalnog i raz/umskog dobra (a istovremeno je to i kritika Al-Idžijeva stajališta) ogleda se u sljedećem: ako svako Božije djelo smatramo dobrim isključivo zato što jeste Božije djelo, tj. ako za kriterij dobra i zla uzmemo Božije djelo, Božiju zapovijed i zabranu, onda nije nemoguće da Bog zapovijedi laž i pošalje vjerovjesnika sklonog lažima, pa čak mu podari i sposobnost čudotvornosti (*muđžiza*). Sve bi ovo, onda, bilo moguće, ali bi i

nužno impliciralo demantiranje i oskrnavljenje vjerozakona i poslanika. Jer, u tom slučaju, na osnovi kojega kriterija bi bilo moguće razlučiti koji vjerovjesnik govori istinu, a koji laže!?

Ova, dakle, teorija, ustvari, iznutra urušava temelje religije i vjerozakona. Al-Idži misli da je već odgovorio na ovu primjedbu, ali vidjet ćemo da se radi o "odgovoru koji to nije". Njegov je odgovor sljedeći: ako vjerovjesnik svoju iskrenost potvrdi čudom (mu'džizom), to je dovoljan dokaz (Al-Idži, P:91), a Bog je uobičajio praksu da mu'džiza biva uvijek dokazom vjerovjesništva. (Taftazani, vol II., P: 179.) Ova teza implicira ozbiljne probleme. Naime, prema teoriji o "vjerozakonskom dobru i zlu" (heteronomizam u etici), Božija djela ne podliježu nikakvom kriteriju, pa šta god i kako god Bog da uradi, to je dopušteno. Dakle, primjedba po kojoj nije nemoguće da Bog podari čudotvornost i neiskrenom čovjeku ostaje bez odgovora. Moguće je postaviti pitanje kako otkriti uobičajenu Božiju praksu i kako znati da Bog nije učinio nešto protivno (Vlastitoj!) praksi.

Zar u odgovoru na pitanje "Prži li vatra ili Bog?" ne kažete: "Božija uobičajenost je to da goriva tvar koja dođe u dodir s vatrom nužno gori, a vatra sama po sebi ne može ništa ili nikoga spržiti!" Zašto je onda u slučaju h. Ibrahima postupljeno suprotno Božijoj uobičajenoj praksi? Ovdje se ponovo prisjećamo kako, ustvari, teorija o vjerozakonskom moralu oponira sama sebi. Još jednom se uviđa potreba za teorijom o "moralnom vjerozakonu", jer ona moralu i moralnosti otvara takvu širinu i dubinu u kojoj sam moral biva univerzalnim općevažećim kriterijem, kojim se vrednuju čak i postupci vjerovjesnika Božijih. Na osnovi ove teorije, moralna načela su toliko univerzalna, opća i apsolutna da čak i sam Bog djeluje sukladno njima. Tek prihvatanjem ove teorije možemo kazati "nemoguće je da Bog pošalje neiskrenog vjerovjesnika ili postupi suprotno Vlastitom obećanju". Neki muslimanski teolozi su ustvrdili kako Bog *mora* djelovati na temelju pravde, upravo imajući na umu rečeno. A drugi su teolozi, upravo zanemarujući spomenutu argumentaciju, ustvrdili kako Bog ništa nije *obavezan* činiti, tj. ništa Ga ne obavezuje (Al-Idži, P: 196.) Oni su napravili jednu veliku metodološku grešku, miješajući, ustvari, vjerozakonsku (u našem slučaju šerijatsko-pravnu obavezu/nužnost – *vujub al shar'i*) i filozofsku nužnost (*vujub al falsafi*). Kada pristalice "moralnog vjerozakona" kažu da je nešto za Boga obaveza, time Mu *ne naređuju*, već hoće kazati da je nemoguće da Bog postupi drugačije.

Šerijatsko-pravna nužnost = zapovijed
Filozofska nužnost = nemoguće je NE

Može se kazati da su pristalice i jedne i druge teorije počinili ključnu metodološku grešku. Jedni su etiku pretvorili u pravo, a drugi pravo u etiku. Stoga su jedni sve preskripcije (treba i ne treba) sveli na one moralne, usredsređujući se u potpunosti samo na etičke kategorije poput iskrenosti, pravednosti, dobročinstva i sl., smatrajući ih esencijalnim i raz/umskim. Dok su drugi sve preskripcije reducirali na one šerijatsko-pravne (fikhske), usredsređujući svu svoju pažnju na ortopraktička ponašanja poput obaveznosti posta u mjesecu ramazanu ili zabranjenosti posta na dan Ramazanskog bajrama, naprimjer, ocjenjujući kako ljudski raz/um nije u stanju razaznati zašto je nešto dobro a nešto zlo (zašto je dobro postiti ramazan, ali i ne postiti Bajram, npr.).

1. Raz/um nije apsolutno nemoćan u razaznavanju dobra i zla.
2. Raz/um ne može razaznati sva dobra i zla.
3. Neka dobra i zla su etičke kategorije i njih raz/um razaznaje.
4. Neka dobra i zla su šerijatko-pravne kategorije i njih raz/um možda i ne razaznaje u njihovoj suštini, ali to ne znači da poriče njihove stvarne korisnosti, jer Svetog Zakonodavca smatra mudrim (ar. *hakim*), a Onaj Koji posjeduje mudrost nikada nešto ne propisuje niti zabranjuje a da ta zabrana i propis nemaju određenu svrhu i smisao.
5. Stav onih koji zagovaraju “vjerozakonski moral” (moral utemeljen na vjerozakonu – heteronomistička etička teorija, op. prev.) rezultira i negiranjem morala i negiranjem vjerozakona.

Prema prvoj teoriji, kriterij morala, tj. etičkog dobra i zla, jeste vjerozakon, a kako su vjerozakoni različiti, onda je moral relativna kategorija lišena univerzalnog i općevažećeg značenja.

Prema drugoj teoriji, kada vjerovjesnik ustvrdi kako je on (od Boga) poslana osoba i donositelj vjerozakona, a ljudi budu nemarni prema njemu, to će rezultirati njihovom štetom; ljudski raz/um stupa na scenu i spoznaje kako je neophodno izbjeći tu moguću štetu, smatrajući dobrim da se obrati pažnja na ono što vjerovjesnik govori. Prirodno je da, dok još nismo prihvatili riječi vjerovjesnika, dobro i zlo u našem djelovanju nisu vjerozakonske kategorije, jer govoriti o vjerozakonu ima smisla tek onda kada prihvatimo riječ vjerovjesnika

i pokorimo joj se. Raz/um nas, dakle, potiče na prihvatanje vjerovjesnikova govora i nakon tog prihvatanja za nas počinje važiti vjerozakon i na njemu utemeljen(a) moral(nost). Otuda, vjerozakon nije taj koji gradi dobro i zlo i moral uopće, već moral postoji i prije vjerozakona, koji ga samo potvrđuje, što, opet, koristi i moralu i samom vjerozakonu. Takva verifikacija i potvrda stvaraju uvjete moralu za jemstvo primjene/provedbe. S druge strane, ako vjerozakon ne bi verificirao moralne vrijednosti, ili ako bi im se usprotivio, ljudi ga (vjerozakon) ne bi ni prihvatili. Jedan od razloga zbog kojih su ljudi tokom povijesti raširenih ruku prihvatili vjerovjesnike je upravo to što su u njima vidjeli moralne uzore i dokaz da je moguće živjeti moralno. Sam Poslanik islama je za sebe kazao: "Poslan sam da bih upotpunio moralne vrline." (Ibn Abu al-Dunya, *Makarim al akhlaq*, P: 6.). Zanimljivo je da upravo ovaj Poslanikov iskaz svjedoči o postojanju moralnih vrednota i prije Muhammedova vjerozakona, koji je njihov upotpunitelj a ne inicijator. Pa i Poslanik je još prije poslanstva dobio nadimak Emin (ar. *Al-Amin* – pouzdan, povjerljiv, odan), što nas navodi na zaključak da su i predislamski Arapi odanost i povjerljivost smatrali (moralnim) vrlinama. Ovome treba dodati i činjenicu da sam Kur'an govori o moralnim vrijednostima kao o onom imanentnom ljudskoj prirodi u njezinome primordijalitetu: "Wa nafsana wa ma sewafa / ...i duše i Onoga Koji je stvorio pa je nadahnu zlom i dobrom." (Kur'an, Aš-Šams, 8 i 9. ajet).

Dakle, teorija o "moralnom vjerozakonu" (tj. o moralu kao nečemu što prethodi vjerozakonu koji mu je sukladna, op. prev.) služi i moralu i vjerozakonu, dok teorija vjerozakonskog morala šteti i jednom i drugom, relativizirajući moral i dovodeći vjerozakon u unutarnju protivrječnost koja implicira njegovo negiranje.

Čini se kako potonja teorija ima neke osnovne slabosti, kako u svojim postulatima i temeljima tako i u svojim izravnim i neizravnim učincima:

1. Odnos raz/uma i vjerovanja.

Doima se kako pristalice ove teorije raz/um i misao smatraju suprotstavljenim vjerovanju i religioznosti. Kao da je, po njima, čovjek sve više vjernik što je manje sklon promišljanju i umovanju. Oni, otuda, u odabiru uvjerenja uopće ne obraćaju pažnju na to da li je neko uvjerenje protivrječno ili ne. Ovaj problem nije svojstven samo muslimanima već ovakva dispozicija postoji i među sljedbenicima svih religija. U svakoj religiji postoji, *in potentio* ili *in actio*, spremnost da se religioznost plati žrtvovanjem samoga uma.

Søren Aabye Kierkegaard (1813. – 1855.), danski egzistencijalist, koji je h. Ibrahima (Abrahama) smatrao junakom vjere jer je raz/um i očinsku emociju podredio zapovijedi Božijoj, znao je kazati da vjerovanje koje je sukladno raz/umu i nije vjerovanje.

Međutim, Kur'an zastupa sasvim drugačije stajalište: "Vjeru Ibrahimovu izbjegava samo onaj koji ne drži do sebe" (Kur'an, Al-Beqare, 130.)

Negiranje raz/uma, tog najdragocjenijeg Božijeg dara čovjeku, dara koji čovjeka odvaja od životinje, značilo bi i negiranje same religije, a ako bi od nje i nešto ostalo, bilo bi to puko praznovjerje. Osim toga, religija i jeste svojstvena isključivo raz/umnom biću. Kod životinja ne nalazimo religijsko vjerovanje niti kakav vjerovakon, mada, u onom ontogenetskom smislu, sve u univerzumu kreće se Apsolutnome Bitku: "I ne postoji ništa što Ga ne veliča hvaleći Ga, ali vi ne razumijete veličanje njihovo" (Kur'an, Isra, 44) (*tasbih*-veličanje i *sabhaha* u ar. jeziku imaju isti korijen; ar. *sabhaha* – plivanje, op. aut.). Adresat religije je isključivo razuman čovjek. U islamskoj religijskoj kulturi jedan sat razmišljanja vredniji je od sedamdeset sati religijskog obreda, molitve naprimjer. (Al Seyyid 'Ali Khan al Madani al Shirazi, *Riyad al-Salikin fi sharhi Sahifeti Seyyidu Sajidin*, vol. III, p. 368.). Kako se onda može biti nemaran spram mišljenja i plodova uma i smatrati ih neprijateljima religije? Obično svako učenje (filozofsko ili religijsko) koje zanemaruje umovanje zapada u protivrječje. A najeklatantnija protivrječnost teorije o vjerovakonskom moralu ogleda se u negiranju slobode čovjekove volje i izbora paralelno s govorom o nagradi, kazni, Džennetu i Džehennemu i Božijoj pravednosti. To je, ujedno, i druga bitna slabost ove teorije. Deterministička teorija prihvaćena je pod izgovorom apsolutne Božije volje (jer deterministi su pretpostavljali da ukoliko prihvatimo određenu čovjekovu ulogu u njegovim aktivnostima, te ozbiljenje nekog djela bude istodobno ovisno o Božijem htijenju i čovjekovu (ne)htijenju, pa do izvršenja djela nikako ne dođe - to bi, onda, značilo pobjedu čovjekove volje nad Božijom!).

Ali, čovjek nije nikakav takmac ili rival Uzvišenome Bogu. U vezi s ovim pogriješile su pristaše obje ovdje razmatrane etičke teorije. I jedni i drugi su posmatrali Boga i čovjeka u "horizontalnoj ravni", kao kakve rivale. Stoga su, onda, jedni žrtvovali pravednost i moral da bi "sačuvali" Božiju jednost u djelovanju (*tawhid af'ali*) i apsolutnu volju Božiju (*irada al'ammah al ilahiyah*).

Drugi su, pak, Jedinost Božiju/čistoću monotezma žrtvovali pod oltarom pravde i morala, izuzimajući čovjekova djela iz opsega Božije svemoći. Jedni su, da bi sačuvali čistotu monoteizma, svezali čovjeku ruke kako ne bi, ne dao Bog,

u svom nadmetanju sa samim Bogom odnio pobjedu!! A kad je suprotna strana digla glas za pravdu, nastala je teorija o vjerozakonskom moralu (preciznije teonomistička etička teorija, op. prev.) kako bi kriterij suđenja uzela iz ruku protivnika, zaboravljajući kako je ova teorija, ustvari, mač sa dvije oštrice! Božije djelovanje, zapovijed i zabrana promovirani su u kriterije dobra i zla kako bi se branio determinizam. Rekli su; Božije djelo je kriterij pravde i nepravde, pa ako Bog kazni čovjeka koji je bio primoran grijeh učiniti ili ako čak kazni i ljude koji su činili dobra djela, to nije protivno pravdi (jer Bog je izvor autoritativnosti i kredibiliteta same pravde, op. prev). Ovakvo stajalište potpuno zanemaruje vlastitu kobnost po religiju uopće, jer ako Božije djelo lišimo kriterija, kako će onda vjernici uopće imati povjerenje u Boga (Čija se djela ne mogu predvidjeti)? Općenito, religija i religioznost imaju smisla samo ako se čovjek može pouzdati u Boga. Jasno je da determinističko učenje religiju čini potpuno apsurdnom. Nažalost, do negiranja slobode izbora u teologiji je došlo pod izgovorom "očuvanja" apsolutne volje Božije; u filozofiji se to desilo pod izgovorom očuvanja zakona o nužnoj vezi između uzroka i posljedice; u sociologiji zarad nadmoći zajednice, kulture, geografije i historije; a u psihologiji pod izgovorom genetskih činitelja. A, zbilja, ima li očiglednijeg i spoznatljivijeg načela koje vlada među pripadnicima ljudske vrste od načela o slobodi čovjekova izbora?!

Mevlana (Mawlānā Jalāl ad-Dīn Muḥammad Balkhī Rumi, 1207.-1273.) kaže:

*Umu je džabrija¹ gora od kadrije²
jer džabrija i svoj osjet poriče.*

Vrlo je zanimljivo kako i pored svih silnih teorijskih protivljenja načelu slobode izbora/volje, u praksi mu se niko ne protivi, već se sva individualna i kolektivna ponašanja na njemu temelje. Sve organizirane ljudske zajednice imaju sudsku vlast, koja neke ljude zbog njihovih postupaka krivično goni, sudi

¹ Pojednostavljeno kazano, džabrija (jabriyyah) – islamsko deterministička teorija u muslimanskoj teologiji

² qadriyya – stav muslimanskih teologa prema kojem čovjek djeluje na temelju vlastite slobode volje – indeterminizam.

im, a prilikom suđenja pitaju: “Zašto si to učinio?” Optuženi navodi i izlike u svoju odbranu, ali nikad ne kaže: “Nisam nikako mogao to ne uraditi”. I sva društva bodre i nagrađuju neke svoje članove za određene postupke. Takvo što, ni sud, ni kaznu ni nagradu ne nalazimo kod životinja.

Mevlana:

*Kaže l' iko mermeru: “Dođi mi.
Ako nećeš, ti ćeš svoje vidjeti”.*

Roditelji svoju djecu daju odgajateljima i učiteljima da bi ih odgajali, a da vjeruju u apsolutni determinizam, to ne bi činili, jer onda odgajanje i obrazovanje ne bi imalo smisla.

Mevlana:

*Učitelji đake prutom udaraju.
Kad će početi kamen da odgajaju.*

Ljudi se stide i žale zbog nekih svojih postupaka koje su mogli izbjeći:

Mevlana:

*Ako nema slobode, čemu onda sram?
Šta je onda stid, korenje i žal?*

Ljudi se stalno jedni drugima izvinjavaju zbog svojih pogrešnih postupaka:

Mevlana:

*Popeo se na drvo visoko.
Bere voće tuđe, gramzivo.*

*Dode vlasnik voćnjaka pa reče:
“Nije te Boga stid brati moje voće?”
Reče: ‘Voće je od Boga, ja, Njegov sluga,
jedem samo darove date nam od Boga.’*

Pa ga vlasnik svezaše za stablo.

Po leđima i rebrima udarao štapom.

Reče lopov: 'Boga da se stidiš.

Slugu Božijega tako da usmrtiš!'

*Reče: 'I štap je od Boga, ko leđa i rebra,
a ja Njegov sluga i Njegova odredba.'*

*Reče: 'Kajem se, ljudino, nisam bio primoran.
Pravo treba kazati čovjek je slobodan.'*

Mevlana u svojim stihovima napominje kako je čak i kamila *namirisala* čovjekovu slobodu volje. Kad je gonič udara štapom, ona se okreće i napada njega a ne njegov štap (Mesnevi je ma'navi, vol. III). Al Idži zanemaruje činjenicu da je teorija o vjerezakonskome moralu imala za cilj odbranu determinizma, pa sada upravo pomoću determinizma negira "moralni vjerezakon" eda bi dokazao vjerezakonski moral, što je očigledni *circulus in probando*. (Al Idži, p. 185) To je treća slabost ove teorije. Četvrti nedostatak ove teonomističke teorije je u tom što ona relativizira moral, a etički relativizam u ime religije donosi brojne poteškoće čak i samoj religiji.

Apsolutno i relativno

"Etički apsolutizam znači insistiranje na uvjerenju prema kojem etička načela i etički sudovi ne ovise niti o jednome činitelju izvan same biti etičkih pojmova (preciznije, subjekata etičkih sudova) i njihovih stvarnih učinaka. Drugim riječima, ono što nekome subjektu pridodaje/predicira atribuciju moralnog dobra ili zla isključivo je skup elemenata imanentnih samoj biti tih subjekata i njihovih stvarnih učinaka i implikacija, a ne nikakva spoljna zbivanja ili uvjeti, okolišni, sociološki, kulturološki, ekonomski ili, pak, mentalno - psihičko stanje činitelja određenog djela. Zato, ako je briga o starijima ili poštovanje časti i dostojanstva drugoga etički pohvalan čin, on to jest u svim vremenima, prostorima i okolnostima, ko god da bio njegov činitelj; izuzev ako promjena okolnosti/uvjeta ne dovede do promjene u samoj biti nekoga djela ili izazove suprotstavljanje vrijednosti. (Paul Roubiczek, *Existentialism, For and Against*; perz. prijevod Said 'Adaletnejad, navod prema *Majaleye Naqad wa nazar*, vol. XIII-XIV; pp. 300- 322.)

“Relativnost” znači ovisnost stvari o jednom ili više varijabilnih činitelja koji su izvan same biti te stvari i njezinih stvarnih učinaka. Kad govorimo o etičkim pojmovima, relativnost bi značila to da moralnost određene osobine ili ponašanja ovisi o promjenljivim činiteljima izvan same biti te osobine ili ponašanja, odnosno njezinih stvarnih učinaka, a ti vanjski činitelji su: osoba koja posjeduje tu osobinu ili čini određeni postupak, društvo u kojem ta osoba živi, vrijeme u kojem živi i slično. Tako, naprimjer, odnos prema starijima nije uvijek predmet identične etičke klasifikacije, ili, konzumiranje alkohola za osobu koja živi u kršćanskom svijetu nije moralni nedostatak, ali za muslimana koji pripada islamskom društvu to je čin protivan moralu.

Posljedice/implikacije etičkog relativizma

Općenito, relativizam u etici, na ma kojim osnovama i postulatima da počiva, implicira veoma destruktivne i neprihvatljive posljedice. Ovdje navodimo samo neke od tih posljedica karakterističnih za sve oblike i vidove etičkog relativizma:

1. Odsustvo odgovornosti.

Negiranjem apsolutnog morala i općevažećih, trajnih moralnih načela, nijedan pojedinac se ne smatra moralno (a u mnogim slučajevima ni pravno) odgovornim za svoje postupke (Ibid, P:305).

2. Nedjelotvornost etičkih normi.

Etičke norme i sudovi korisni su samo ako ostvaruju određeni utjecaj, izazovu želju, motivaciju i predanost adresata, čineći ga spremnim za požrtvovanost. Ali, to neće biti moguće, osim uz prihvatanje općevažeće, apsolutne i trajne zbilje etičkih načela. Međutim, etički relativizam znači sasvim suprotno. Ova teorija deplasira svaku predanost i naklonost zajedničkim etičkim načelima (Ibid, p. 3). Shodno tome, odgoj, upućivanje, promicanje moralnih vrednota i sl. gube svaki smisao, pa tako ni vjerovjesnici Božiji nisu pozvani uputiti čovječanstvo, niti društveni reformatori mogu imati konzistentno, logično očekivanje reakcije naroda na njihov poziv.

3. Etički skepticizam

Prihvatanjem etičkog relativizma, nestaje i svaka mogućnost izvjesnog rasuđivanja o ijednom etičkom pitanju. Relativnost morala omogućuje da se u određenom kulturološkom miljeu iskrenost smatra etički nepoželjnom i lošom, taman koliko je moguće da se okarakterizira etičkim dobrom. Zagovornici etičkog relativizma tvrde kako tačnost ili netačnost moralnih načela ovisi o promjenljivim, individualnim ili sociološkim činiteljima. Otuda, ne možemo u vezi s niti jednim etičkim pitanjem imati apsolutan sud, što je puki etički skepticizam.

3. Destruktivnost etičkog relativizma

Jedan od najvažnijih negativnih učinaka etičkog relativizma je to što se dobročinstvo i izdaja, zločin i pomoć čovjeku, dobrohotnost i zloba, s etičkog aspekta, tretiraju jednako. U tom slučaju ponašanje faraona ili Jezida opravdano je koliko i ponašanje h. Asje (faraonove žene) ili h. Huseina.

S obzirom na svu destruktivnost posljedica etičkog relativizma, neophodno je rasvijetliti, domisliti i rastumačiti racionalne, logičke i konzistentne postulate i temelje svojevrsne *etica perennis*, te razriješiti sve izazove koji prijete takvome mišljenju. Autor ovih redova je stao u odbranu teorije o "moralnom vjerezakonu" (što je svojevrsni autonomistički etički stav) na tragu učvršćivanja njenih temelja i njihove racionalno-logičke konzistentnosti i integriteta.

Na kraju, da bismo upotpunili ovdje kazano, potrebno je odgovoriti na još jedno eventualno pitanje. Ako su etička načela apsolutna i perenijalna, kako onda objasniti i tumačiti izuzetke (a da to ne bude besmislena sentenca: "Izuzetak samo potvrđuje pravilo!", op. prev.)? Odgovor: ustvari, etičke norme i nemaju izuzetak, te kad god se ozbilji jedan subjekat etičkog suda, istodobno mu se pridaje i njegov (kvalifikativni) predikat. Međutim, ponekad dolazi do (metodološke) pogreške u osnovnom kriteriju etičkog suda, pa, naprimjer, kažemo: "Govoriti istinu je dobro"; ali ako ta istina može uzrokovati prolijevanje krvi nevinog čovjeka ili odavanje vojne tajne neprijatelju, onda u tom slučaju "Govoriti istinu je loše" znači, da imamo izuzetak. Ali, ovdje se, ustvari, radi o pogrešnoj identifikaciji subjekta etičkog suda sa svim njegovim obilježjima i uvjetovanostima. Stvarni subjekat bi bio formuliran ovako:

"Korisno je govorenje istine koje ne donosi veliku štetu, destrukciju." Prihvatanjem esencijalnog, razumskog dobra i zla u stvarima i djelima, čovjekova

voljna (slobodno-voljna) radnja dobra je pod uvjetom “korisnosti”, a zla je ako je “općeštetna”. Svakako, u razaznavanju koristi i štete i njihova značaja, pored razuma, savjesti i naše primordijalne prirode, objava također ima veoma važnu ulogu. I, u svim slučajevima ozbiljenja ovog subjekta, preporučit će se iskrenost. “Govorenje istine koja može uzrokovati prolijevanje krvi nedužnih...” nije uopće predmet etičkog imperativa (vidjeti Misbah Jazdi, Muhammed Taqi, *Durus-e falsafe-ye ahhlaq*, p 41 i pp 187-189.)

Naravno, Al Idžijeva klasifikacija značenja dobra i zla u tri kategorije, ukoliko se pažljivije osmotri, može dovesti do koncizne distinkcije između prava i etike (*fiqha* i *ahlaka*), čime bi se i okončalo sučeljavanje dvaju suprotstavljenih stajališta. U tom slučaju možemo kazati kako su vjerezakonske norme isključivo heteronomističkog porijekla, a etičke norme apsolutno esencijalne i razumske (autonomističke). Do ove distinkcije ranije nije došlo (bar ne kod muslimanskih autora) jer su ova pitanja tretirana u teologiji i filozofiji. Međutim sad je krajnje vrijeme da dignemo ruke od politiziranja znanja i znanosti, okanimo se slijepog dogmatičkog slijeđenja i pritekemo u pomoć moralu. Ne dopuštajmo si da rame uz rame s njegovim novovjekim oponentima stavljamo svoj pečat validnosti na njihove relativističke stavove. Svakako, jedno takvo pregnuće moguće je ozbiljiti samo ako filozofiju pravde, istine, povjerenja, krijeposti ili, kratko rečeno, filozofiju moralnih ponašanja budemo posmatrali kao filozofiju savršenstva ljudske duše, odnosno kao uvertiru duhovnog savršenstva čovjeka, a ne tek puki učinak vjerezakonskog imperativa. Ne pravimo od Svetog Zakonodavca smrknuto, netolerantno i nefleksibilno lice koje samo naređuje, traži pokornost i ne prihvata nikakvo pitanje, posebno ne pitanje “Zašto?”! Pitajmo se o svemu pa i o smislu morala u vjerezakonu, vjerujući kako sva pitanja i odgovori doprinose našem usponu ka apsolutnom savršenstvu kao vrhuncu vlastite nam čovječnosti. Tada će i moral dobiti svoj zasluženi položaj a vjerezakon dokučiti svoju pravu dužnost.

Zaključak

Jasno je da u prošlosti muslimanski znanstvenici nisu tretirali pitanja iz domena filozofije morala kao zasebnu znanstvenu disciplinu, već u okviru svojih apologetsko-teoloških i filozofskih rasprava. No nakon pojave i razvoja filozofije znanosti u islamskim zemljama, posebno u Iranu, došlo je i do izdvajanja filozofije morala kao posebne discipline. Odgovori muslimanskih mislilaca

na bitna pitanja etičke teorije mogu se svesti u dvije glavne teze: "esencijalno, racionalno dobro i zlo" i "vjerozakonsko dobro i zlo" (*busn wa qubhi dhati al 'aqli*) i (*busn wa qubh shar'i*). Ovo pitanje, iako pripada etici i filozofiji morala, tretirano je u islamskoj apologetici i teologiji.

Prvo važno teološko pitanje koje tretira islamska apologetika i skolastika bilo je pitanje determinizma (džabriyah) ili indeterminizma (ikhtiyariyah), koje je porodilo teoriju o Božijoj pravdi (pravednosti), a ona, opet, polučila teoriju o dobru i zlu (logički, pitanje dobra i zla prethodi pitanju pravde, ali u historijskom kontekstu ova su pitanja aktualizirana obrnutim slijedom). Pristaše slobodne volje, tj. čovjekove mogućnosti izbora i raspolaganja (ikhtiyar), su kritizirajući deterministe ustvrdili kako se determinizam kosi s načelom Božije pravde, jer, shodno determinističkom stajalištu, Bog nagrađuje ili kažnjava čovjeka za djela koja nije mogao izbjeći (ni izabrati). Deterministi će, braneći svoje stajalište kazati: "Pravedno je sve što Bog učini, pa čak i kad bi sve dobre ljude odveo u Džehennem, a sve zle u Džennet, jer Božije djelo je kriterij pravde i nepravde." Indeterministi (molimo da ovaj termin uzmete kao uvjetno tačan, op. prev.) će u svojoj kritici dalje kazati: "Prema determinističkoj teoriji, nema nikakve razlike između pravde i nepravde, a Božija djela su lišena ikakvog kriterija, te su potpuno nepredvidiva. Stoga ne postoji nikakvo jamstvo da će vjernici koji čine dobro izvjesno dospjeti u Džennet, već čak i da ih Bog učini stanovnicima Džehennema, to ne bi bilo nepravedno. I, konačno, stajalište koje zastupaju deterministi je ne samo nelogično i nekonzistentno već i nereligijsko. Dakle, logičnim i ispravnim se doima jedino prihvatanje teze prema kojoj Bog djeluje na osnovu pravde te su neka djela sama po sebi (*in essentio*) pravedna, a neka nepravedna. Ovim bi religioznost dobila svoje eshatološko jamstvo. Kako su neka djela po sebi pravedna, Bog ih čini, a druga su po sebi nepravedna i Bog ih ne čini. Ovim su zagovornici teorije "pravednosti" došli do jedne uopćene teorije o "esencijalnom, autonomističkom dobru i zlu", pa su deterministi i svoju teoriju preinačili u učenje o "vjerozakonskom, heteronomističkom dobru i zlu". Prema prvoj teoriji, pravednost je *in essentio* dobra, a nepravednost *in essentio* zla, pa Bog zato i jeste Pravedan, a nije nepravedan. No, prema drugoj teoriji, pravednost *in essentio* nije ni dobra ni zla. Drugim riječima, mi uopće ne možemo suditi o tome je li pravednost dobra ili zla, a takav je slučaj i sa svim osobinama i djelima. Ako je Bog nešto učinio ili zapovjedio, može se reći da je to dobro i pravedno; a ako je nešto zabranio, onda je to zacijelo zlo i nepravedno. Kriterij dobra i zla je Božije djelo. Shodno prvoj (autonomističkoj)

teoriji ljudi neće prihvatiti religiju koja nije moralna, odnosno koja oponira moralnim vrijednostima, jer dobro i zlo su u samim djelima i ponašanjima a čovjek ih je kadar pojmiti snagom vlastite primordijalne prirode, te religija nije ta iz koje oni crpe svoj legitimitet. Naprotiv, ona svoj legitimitet crpi iz morala. Religija koja bi svojim zabranama i zapovjedima oponirala primordijalnoj ljudskoj prirodi ne bi naišla na prijem i odobravanje kod čovjeka. Zato, kada bi kakav vjerovjesnik pozivao ljude na laž i kršenje prava drugog čovjeka, oni ne bi povjerovali u njegovo vjerovjesništvo. Vjerovjesnici su uvijek bili najbolji i najpotpuniji, djelatni i moralni uzori ljudskim zajednicama. Tako nalazimo dosta religioznih ljudi koji između religije i morala stavljaju znak jednakosti.

Da bi se razriješio teorijski konflikt o kojem je ovdje bilo riječi ili da bi se odbranio koncept općeg važenja i univerzalnosti moralnih vrijednosti, potrebno je napraviti jasnu teoretsku distinkciju između moralnih i vjerovjerskih normi. Ova, naime, distinkcija u praksi već postoji, jer doktori zakona u svojim normativno-pravnim iskazima ne govore o etičkim pitanjima, niti doktori znanosti o moralu u svojim djelima daju ikakva normativno-pravna mišljenja (fetve). ■

Prijevod s perzijskog: Nermin Hodžić

Mohammadjavad Pirmoradi

RELIGIOUS MORALITY OR MORAL RELIGION

Summary

Trying to defend the universal nature of morality, this paper compares the two positions expressed by Muslim thinkers on the issue of relationship between religion and morality: religious morality and moral religion. The author believes that the first position ends in ethic relativism (the relativity of morality). Therefore, following a critical analysis of such views, the author also indicates the consequences of ethical relativism, and underscores the need to differentiate between ethics and law (i.e. the science of morality /'ilm al akhlaq and Islamic law/'ilm al fiqh). He believes that things normally denoted as god and evil in

religious morality are not, in fact, ethical categories, but rather part of Islamic law and religious legal (Shari'a) norms.

Key words: akhlaq (morality), din (religion), relativity of morality (ethical relativism), religious morality. ■

Izvori:

- Kur'an
- Copleston, Frederick, *History of Philosophy*, per. prev. Gholamreza A'awani, Tehran, Markeze entesharat-e 'elmy wa farhangi, 1372. sol.
- Al-Jorjani, Mir Seyyid Sharif, *Sharh al mawaqif*, Misr, Matb'ah al Sa'adah, 1907.
- Al-Taftazani, *Sharh al maqasid fi 'ilm al kalam*, Pakistan, Dar al ma'arif al nu'maniyyah 1982.
- Misbah Yazdi, M.T., *Durus-e falsafeye akhlaq*, Qom, Moaseseye Dar rahe Haqq, 1368. h. sol.
- Paul Roubiczek, *Existentialism, For and Against*, perz. prev. Said Adaletnejad, prema Majaleye Naqd wa nazar
- Mawlānā Jalāl ad-Dīn Muḥammad Balkhī Rumi, *Masnawiya Ma'navi*, Tehran, Amir Kebir, 1363.
- Shariati, Sarah, *Mayaleye Ayin*, vol. 13 i 14, 1387. cit. Drkheim, E. *Debat sur le fondement religious on Laigme a la moral*, p. 223
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, perzij. prev. Abd al Aliyy Dastghayb, Tehran, Agah, 1352.
- Al Allamah al Hilly, *Kashf al murad fi sharhi tajrid al i'tiqad*, Beirut, Daral 'ilm li al matbu'at, 1978.
- Ibn Abi al Dunja, *Makarim al akhlaq*, Qahveh, Maktabah al Qur'an li al tib'a wa nashri wa tawzi', n.d.
- Al Madani al Shirazi, Al Seyyid 'Ali Khan, *Riyad al – Salikin fi sharhi sahibah seyyide al sajjidin*, Qom, Mo'aseseyeh Al islamiy, 1415. h.
- Shahrestani, Abu al Fath, *Al Milal wa al nihal*, Beirut, Dar 'al ma'rifa, n.d.