

Apsolutna svemoć i razumsko razumijevanje religije*

1. Uvod

DA LI JE MOGUĆE RAZUMSKO RAZUMIJEVANJE RELIGIJE? Ako jeste, na koji način? Pitanje je ovo koje se izričito postavlja pred svakog religioznog pojedinca koji, u stanju potpune odanosti religiji, hoće na temelju zahtjeva zdravog razuma (ili *Common Sense*, modernim jezikom kazano), proputovati duhovnom stazom. Pod razumskim razumijevanjem religije podrazumijeva se da čovjekovo poimanje religije bude takvo da barem principijelni i najtemeljitiji religijski sudovi ne budu proturječni i nespojivi sa saznanjima koja čovjek u različitim područjima znanosti stječe pomoću zdravog razuma; povrh toga, ove principijelne i temeljne sudove religije ne treba poimati kao skrivene tajne u koje apsolutno treba vjerovati i povinjavati im se, već su oni u ozračju zdravog razuma, u formi jednog sistematičnog kretanja i na temelju prosudbi toga razuma, nositelji racionalnih značenja.

Ukoliko želimo na ovaj zahtjev odgovoriti u formi jednog takvog racionalnog sistematičnog i prosudbenog kretanja, primorani smo zakoračiti u područje znanosti koja se u današnje doba, posebice na prostorima abrahamovskih religija, naziva *teologija* (ilahijjat), dok se u islamskom svijetu definirala i definira kao *kelam*. Naravno, *teologija* u ovom značenju obuhvata znatno šire znanstveno područje u odnosu

* Magazin *Ettelaat hikmet ve ma'rifet* - Tehran, Tir, 1387. (juni, 2008.), broj 28.

na kelam, u smislu da, primjera radi, u religijama poput jevrejske ili kršćanske teologija u sebe uključuje sve religijske znanosti, dok se Kelam u islamskom svijetu uglavnom bavi principima vjerovanja; ali ova razlika i nije toliko bitna za pitanje koje je predmet ovoga rada.

Nužnost ovog razumskog pogleda na religiju ogleda se u tome da se religioznim osobama stavljaju u obavezu dvije u potpunosti povezane stvari. Na prvome mjestu trebaju nastojati ponuditi tumačenja prihvatljiva razumu o naučavanjima i vjerovanjima svoje religije, kako sebi tako i drugima, a na drugome, usvajanje ovakvog pogleda na religiju nužno otvara i područje za „postavljanje pitanja“ (ili jezikom tradicije kazano za „unošenje dvosmislenosti“ /*šobhe*) u pogledu religije. Stoga, vjernici trebaju usmjeravati napore u pravcu pružanja razumski prihvatljivih odgovora na ova pitanja i dvosmislenosti. Da rezimiramo, teologija ili kelam u svome krajnjem značenju, jesu znanost čija je obaveza razumsko tumačenje religije i njezina odbrana utemeljena na razumu.

Upravo u ovoj dvostrukoj zadaći koja je propisana za ovu znanost ogleda se osnovna razlika između nje i znanosti kakva je, primjera radi, filozofija religije, jer za razliku od teologije ili kelama, koje nužno obavezujuće tretiraju religiju, filozofija religije nema ovu obavezu. Dakle, oni koji se bave teologijom ili kelamom nužno i obavezujuće jesu religiozni, bilo da se radi o religioznosti u općem smislu, ili o pojedinačnoj religioznosti kao pripadnosti nekoj od religija, i za njih nema drugog puta osim tumačenja i odbrane religije; stoga se kao neizbježno nameće da jedino religiozne osobe mogu uzeti učešća u razmatranju ove problematike ili da ih se ubraja u pripadnike ovih znanosti. Budući da je filozofija religije, kao uostalom i svaka druga grana filozofije, slobodna od stega ovakvih obavezivanja, onda i oni koji se bave ovom znanosti mogu biti teisti, agnosticisti ili, štaviše, ateisti. Napominjemo da se tokom povijesti, među filozofima koji su razmatrali pitanje religije, manje-više mogu uočiti sva tri navedena aspekta. Ova tri aspekta, posebno izražena kod filozofa religije današnjega doba svakim su danom sve uočljivija.

Sve ono što je o obavezujućem aspektu kelama kazano, nipošto ne znači da je ova znanost omeđena granicom ili granicama koje se ne mogu prekoračiti. Jer, ako teologiju ili kelam prihvatimo na način, uobičajen posebno kod kršćanskih teologa, da je to „oblik vjerovanja koje traga za razumijevanjem“ (vjerovanje i pobožnost u cilju racionaliziranja sebe), u kojem slučaju vjerovanje prethodi razumijevanju, vrata razumijevanja uvijek ostaju otvorena i logično je da se ne može odrediti granica dosega

razumijevanja. Uistinu, granica razuma i razumskog razumijevanja može se odrediti samo na temelju „fetve“ samog razuma i gdje god se uplete neki drugi faktor, u tom slučaju razum se ne ograničava, nego se zaustavlja. Ono što je s aspekta razuma dopušteno jeste da, ukoliko bi se predočila granica razuma, onda bi razum bio taj koji bi odredio samu tu granicu, a ako ne, onda bi autoritet koji, izlazeći iz sfere razuma, daje fetvu o njegovoj ograničenosti, dobrovoljno ili ne prihvatio njegovo zaustavljanje.

2. Definicija apsolutne moći i njezin odnos sa razumskim razumijevanjem religije

Pretpostavljam da je za uspostavljanje jednog čvrstog temelja na kojem bi počivala ovakva vrsta razumskog razumijevanja religije iznimno bitno usmjeriti potpunu pažnju na Božije svojstvo „apsolutne svemoći“ i na njegovo ispravno razumijevanje. Pitanje o utjecaju koji naše razumijevanje Božije moći ima na religijski stazu kojom se krećemo, a koje je razmatrao jedan savremeni filozof religije, smatramo prikladnim uvodom u tematiku koju razmatramo. Charless Taliaferro u djelu **Filozofija religije XX stoljeća**, nakon iscrpnog razmatranja o značenju Božije svemoći i predstavljanja različitih analiza, na kraju ovoga poglavlja iznosi pitanja kojima čitatelja želi primorati na dublje promišljanje. Tako, između ostaloga, pita: „Postignuće ispravne filozofske analize Božijih atributa kakvu važnost ima sa religijskog aspekta? Pretpostavite da dva pripadnika iste religije prihvataju da je Bog apsolutno svemoćan, ali da oni u ovo Božije svojstvo vjeruju na temelju različitih filozofskih analiza. U čemu je, sa religijskog aspekta, bitna ova razlika stajališta?“¹

Ukoliko želimo na ovo pitanje dati odgovor usklađen sa misaonim miljeom islamskoga svijeta, dobro bi bilo donekle promisliti o dvama različitim tumačenjima „božanske svemoći“, koja su bila predmetom stalnih diskusija među teolozima i filozofima. Kada se govori o Božijoj svemoći, treba obratiti pažnju da se pod tim ne podrazumijevaju samo i jedino moć i sila. Koliko god jedan aspekt ovoga svojstva jeste u tome da je Bog „sve moćan“, da nad svime ima moć i da može učiniti sve,

¹ Charles Taliaferro: *Filosophy of religion in The 20-th century*; perzijski prijevod: E. Rahmati, Našr-e Suhrawardi, 2003, str. 150.

drugi aspekt ovoga svojstva mnogo je važniji a to jeste sloboda izbora, ili preciznije kazano Bog je „svemoćan u slobodnom izboru“. I upravo stoga, pitanje koje je, kada je o Božijoj svemoći riječ, više nego ijedno drugo bilo predmetom rasprava, jeste Božija sloboda izbora.

I filozofi i teolozi vjeruju u Božiju slobodu izbora (Njegovu svemoć u slobodnom izboru), ali su njihova tumačenja ovoga pitanja različita, štaviše oprečna. Tumačenje teologa veoma je blisko, čak bi se moglo kazati da je preuzeto iz uobičajenog ljudskog razumijevanja slobode izbora na način kako ju je čovjek navlastito iskusio. Bog je **svemoćan u slobodnom izboru** u značenju svemoći u izvršenju djelatnog čina ili njegovu napuštanju. Ovakva definicija slobode izbora podrazumijeva da je izvršitelj djelatnog čina biće slobodnog izbora (ovdje se misli na Boga) koje je na postaji realiziranja vlastite slobode izbora slobodno od svakog oblika nužnosti i determinizma. Ovakva predodžba slobode izbora ne trpi apsolutnu nužnost (potpunu i cjelovitu) na ravni izbora djelatnog čina. Kazali bismo, izvršitelj ima slobodu izbora u slučaju kada, uprkos svim određujućim faktorima u trenutku kada se sprema izvršiti djelo, u isto to vrijeme može napustiti neizvršeni djelatni čin. (U savremenoj zapadnoj filozofiji ovo se naziva *libertarijanizmom* ili „teorijom ispravnosti djela i (njegova) napuštanja“).

Međutim, sloboda izbora u ovome značenju ne može se prihvatiti u odnosu na Boga budući da, kao prvo, uvodi u Božiju bit neku vrstu mogućega, a sa racionalnog aspekta motreno, nema mogućega, kada je Božija bit u pitanju. Sa metafizičkog aspekta motreno, dokazano je da je Bog kao nužni bitak, terminološkim jezikom kazano, nužan u svim svojim aspektima i dimenzijama; drugim riječima, sve dimenzije i aspekti koji se mogu predočiti u pogledu Njegove egzistencije jesu nužni (Nužni bitak po Biti, nužan u svim aspektima i dimenzijama). Kao drugo, Bog, ne samo po svojoj biti, nego i sa aspekta Njegova odnosa sa svijetom, odlikuje se svojstvom nužnosti. U nastavku ćemo vidjeti koja sve značenja može imati ova nužnost motrena kroz odnos Boga sa svijetom.

Ali, treba vidjeti na koji je način moguće u pogledu Boga pomiriti nužnost (determinizam) i slobodu izbora. I doista, u ovim okvirima kreće se definicija Božije svemoći od strane muslimanskih filozofa. Definišući termin „svemoćan u slobodnom izboru“, kazali su da je to biće koje, kada iskaže volju u izvršenju jednog djelatnog čina, onda ga i učini, a ako ne iskaže volju u izvršenju djela, onda ga i ne učini. Prema

ovoj definiciji, Bog je u stanju posjedovanja potpune slobode izbora, ali je ovaj izbor u značenju Njegove volje da učini djelatni čin pomiren sa nužnošću (determinizam), kako na razini Njegove Biti tako i na razini Njegova djelatnoga čina. U ovom slučaju, Bog, prema odredbi nužnosti, iskazuje volju izvršenja djelatnoga čina i budući da je nužnost ta koja je vladajuća nad ovim činom, ne postoji mogućnost njegova napuštanja, i u konačnici, ovim se zatvara put za aspekt mogućega u odnosu na Božiju bit.

U svakom slučaju treba obratiti pažnju da, pošto je ova nužnost prema odredbi biti samoga Boga i da nije proizišla iz sfere nečega izvan njega, za razliku od onoga što tvrde teolozi, Bog neće biti nužno prouzročeni izvršitelj (tj. izvršitelj nužnošću faktora izvan Njegove biti). Time, islamski filozofi priznaju kompatibilnost između determinizma i slobode izbora. (Neki zapadni filozofi ovu kompatibilnost između determinizma i slobode izbora prihvataju i kada je riječ o čovjeku. Međutim, treba imati na umu da, ako je ovakvo stajalište prihvatljivo u odnosu na Boga, ne mora značiti da je ono nužno prihvatljivo i za čovjeka, jer dok je Božija volja nužna nužnošću Njegove vlastite biti, dotle je čovjekova volja, kao jedna moguća egzistencija, nužna posredstvom nečega izvan njega. I upravo ova potpuna i cjelovita nužnost nužnoga bitka i uklanjanje svakog elementa mogućega sa ravni Njegove biti i djelovanja prouzrokuje da se nužni bitak može smjestiti u okvir racionalnih mjerila i da se na temelju njih može promišljati o Njemu.)

3. Značenje nužnosti u odnosu na Boga

Molla 'Abdoul Rezaq Lahiji u svome djelu *Gouhar-e Morad* govori o dvjema vrstama nužnosti u vezi s Uzvišenim Bogom: nužnost Bogu (wujub 'ala Allah) i nužnost od Boga (wujub mina Allah). Može se kazati da je izvršavanje određenih djela ili neizvršavanje nekih djela Bogu nužno (obavezno, ar. wajib). Mnogo je djela za koja se od Božijih stvorenja očekuje da ih izvrše ili ne izvrše, iako Božija stvorenja kao takva, posjeduju brojne slabosti i nedostatke. U djela za koja se od čovjeka kao Božijeg stvorenja očekuje njihovo činjenje ili nečinjenje spadaju sva ona djela koja se s etičkog aspekta smatraju dobrim ili lošim (dakle, od čovjeka se očekuje da izabere hoće li neko djelo izvršiti ili neće). E sad, ako se takvo što očekuje od Božijeg stvorenja, onda se to zasigurno može očekivati i od samog Boga, Koji je bivstvovodavni izvor

izlijevanja svakog savršenstva i vrline. Lahiji o tome kaže: „pod sudom uma o nužnosti / obaveznosti nekoga djela za Uzvišenog Boga mislimo sljedeće: Ako stvorenje Božije (čitaj: čovjek), bivajući nesavršenim, manjkavim i nepotpunim, ne izvrši neko djelo (čije se činjenje od njega očekuje) te tako zasluži prijekor i Bog Uzvišeni neizostavno prekori to Svoje stvorenje i sankcionira njegovo nečinjenje, onda je nemoguće da i Bog sam ‘zakaže’ poput stvorenja izuzimajući pri tome da to Njegovo ‘zakazivanje’ zavrijedi ‘prijekor’“.² Lahiji, naravno, odgovara onima koji bi mu ovdje prigovorili i utvrdili kako se Boga Uzvišenog nipošto ne može smatrati dostojnim prijekora, potcrtavajući da Bog zaista ne može nikada biti dostojan prijekora (mustahaqq al dhamm), jer On Uzvišeni uopće ne čini ono zbog čega bi zavrijedio prijekor, ali je ipak moguće takvo što pojmiti (pretpostaviti) čak i u vezi s Njima: „Dakle, u vezi s Bogom Uzvišenim prijekor je neozbiljiv / neostvariv, ali ne i nepojmljiv / nezamisliv“.³ Moguće je imati predodžbu o prijekoru Uzvišenom Bogu u ovom smislu: kad Bog ne bi birao i Svojom voljom činio djela shodno imanentnom dobru odnosno zlu, tada bi bio dostojan prijekora. Na temelju upravo ovakvoga mišljenja među religioznim ljudima/vjernicima tokom cijele povijesti bilo je aktuelno pitanje (postojanja) zla. Muslimanski teolozi-apologeti na osnovu takvoga očekivanja od Boga uspostavili su načelo Božije blagonaklonosti (*qaida al lutf*).

A što se tiče nužnosti „od Boga“, Lahiji ovako pojašnjava njezino značenje: „Nužnost od Boga (Wujub min Allah) znači nemogućnost (Imtina’) napuštanja (djela, tj. nečinjenja), kakva je i nužnost postojanja posljedice (učinka) pri upotpunjenju uzroka, s aspekta uzročnosti. Nije ovdje, dakle, riječ o nečemu što bi imalo značenje zasluživanja i ozbiljenja prijekora zbog napuštanja“.⁴ Ovo je, dakle, neka vrsta logičke ili, bolje rečeno, metafizičke nužnosti. Hoće se, naime, kazati kako sama bit Božija i djelo Božije jesu u suglasju sa kategoričkim zakonima logike i metafizike. U logici imamo, tako, pravilo (princip) prema kojemu „svako

² Molla ‘Abd al Rezaq Lahiji: *Gouhar-e morad*; kritičko izdanje: Zayn al Abidin Qorbani Lahiji, Ured za izdavaštvo i štamparsku djelatnost Ministarstva za kulturu, 1993, str. 348.

³ Isto, str. 349.

⁴ Isto, dakle, nužnost “min Allah” Lahiji tumači kao racionalnu nemogućnost / potpunu nezamislivost (kakav je slučaj sa nezamislivosti istinitosti suda “A je neA”) nečinjenja nekog djela.

A jeste A“, ili pak pravilo nespojivosti (tj. nikada dva kontradiktorna suda ne mogu biti niti oba istinita niti oba neistinita: „Zid je bijel“ i „Zid je nebijel“, nap. prev.). Djela Uzvišenoga Boga u suglasju su s rečenim zakonitostima. Nemoguće je da On učini (dopusti) da se dogodi nešto što bi bilo u koliziji s ovim zakonitostima, te naprimjer učini da „neko A nije A“ ili da istovremeno „zid jest bijel i jest nebijel“ ili „nije niti bijel, niti nebijel“. Pored zakona logike imamo i zakone metafizike. Primjer takvog zakona jest načelo kauzalnosti (uzročnosti) i zakonitosti koje iz njega proizlaze. Jedna od tih zakonitosti, kao što vidimo i iz Lahijijevih primjera jeste onaj prema kojemu je „nemoguće da učinak ne proizlazi iz svoga potpunog uzroka“. Naime, kad god uzrok ima sve uvjete za emanaciju učinka (posljedice), nemoguće je da se ta emanacija ne desi, odnosno da se taj učinak ne ozbilji. Još jedna od zakonitosti koje proizlaze iz načela uzročnosti jeste i zakon o „srodnosti uzroka i njegova učinka / posljedice“. Drugim riječima, uzrok i njegov učinak moraju imati neku temeljnu zajedničku odrednicu. Tako, naprimjer, jedno nepromjenljivo biće ne može biti uzrokom (nastanka) nekog promjenjivog bića, ili, recimo, nematerijalan uzrok ne može polučiti materijalni učinak / posljedicu.

Ovdje se sada nadaje pitanje odnosa između dviju spomenutih i naprijed pojašnjenih nužnosti. Lahiji vjeruje kako je u semantičkom smislu riječ o dvima disparatnim pojmovima bez semantičkog preklapanja i dodirivanja njihovih semantičkih polja. Međutim, u pogledu njihove dentoacije, tačnije opredmećenja ovih pojmova u obličju onoga što označavaju, postoji izvjestan odnos i s tog ih se aspekta može porediti. Pojam „nužnosti od Boga“ općenitiji je u odnosu na pojam „nužnosti Bogu“ (oni su, dakle, subordinirani pojmovi), s potonjeg aspekta. Jednostavnije kazano, svaka „nužnost od Boga“ jeste i „Nužnost Bogu“. Tako, naprimjer, emanacija učinka iz uzroka jest nešto po čemu je imanentna „nužnost od Boga“, ali ne i „nužnost Bogu“, jer kad bi se desilo da se ne ozbilji emanacija učinka iz potpunog uzroka (tj. da Bog ne emanira nikakav učinak, iako je On potpuni uzrok), to ne bi bilo ništa loše / zlo (tj. ne možemo Boga zbog toga „koriti“), ali je racionalno nemoguće. Međutim, stvaranje bića čije bi nepostojanje značilo stano-vitu prazninu i nedostatak u poretku Univerzuma jeste nešto čemu su imanentna oba rečena vida nužnosti. Znači, ako bi Uzvišeni Bog bio ‘nemaran’ pa ‘propustio’ stvaranje takvoga bića, bilo bi mu pripisano zlo. Osim toga, iz spomenutih zakonitosti načela uzročnosti, proizlazi

da potpuni / savršeni uzrok jeste takav da iz njega emanirani učinak ima najviši mogući stupanj savršenstva (tj. da na skali poretka bitka, bude pri samome vrhu, odnosno odmah iza svoga potpunog uzroka; nap. prev.), te stoga (Bog Uzvišeni) ne može biti nemaran prema stvaranju nečega što bi tom emaniranom učinku okrnjilo njegovo savršenstvo. Generalno, ova nas rasprava odvodi ka pitanju odnosa Boga prema vječnim zbiljama (*haqayeq-e sarmadi / eternal truths*), te problematici etičkoga dobra i zla. Pod vječnim zbiljama mislimo na neizostavno i nužno istinite sudove u znanstvenim poljima kakva su matematika i metafizika. Ovdje je riječ o jednoj dilemi: da li volja Uzvišenoga Boga, Koji posjeduje Apsolutnu Moć, odnosno koji je svemoćan (*Al-Qadir al-Mutlaq*), nadvisuje rečene vječne zbilje i etičko dobro i zlo, ili je, pak, Njegova volja na određeni način njima uvjetovana i ograničena? Čini se kako je Lahijijevo mišljenje bliže ovoj drugoj ideji.

Ako bismo htjeli postići jednu sasvim razložnu i odbranjivu predodžbu o apsolutnoj (Božijoj) moći, moramo u vezi s tim imati na umu i ova ograničenja, odnosno utvrditi da je u pogledu kvantiteta opseg Apsolutne moći toliko širok da ne dolazi u koliziju s vječnim zbiljama, a u pogledu kvaliteta, njegovi su obrisi iscrtani etičkim granicama. Drugim riječima kazano, Apsolutna moć uopće ne obuhvata ono što bi značilo kršenje moralnih principa (tj. takvo što uopće nije predmetom njena djelovanja, ili, na takvo što ona se *eo ipso* ne može primijeniti, nap. prev.). Ako obratimo pažnju na kakvoću same Apsolutne moći kao jednoga savršenstva / potpune vrline, onda možemo kazati da nijedno djelo koje bi na bilo kakav način značilo krnjost i manjkavost, uopće ne može biti predmetom djelovanja ove Savršene moći. Jedno od pitanja koja se postavljaju u vezi s Apsolutnom moći jeste i pitanje mogućnosti njezina dovođenja u vezu s lošim / zlim djelima (*a'amal qabiha*). Neki teolozi / apologeti, bojeći se „ograničavanja“ Apsolutne moći, odgovorili su kako zlo može biti predmetom djelovanja Apsolutne moći, ali Bog kao Apsolutno Moćni (Svemoćnik) ustvari nema nikakvoga motiva da čini zlo. Međutim, treba imati na umu da i sama teza prema kojoj zlo može biti predmetom djelovanja Apsolutne moći ustvari toj istoj Moći pripisuje manjkavost, a ne savršenost. Otuda, logika morala (etike) nalaze da Apsolutna moć treba biti uokvirena u etičke norme kako bi je se moglo smatrati savršenom (tj. čistom vrlinom). Kakogod, na osnovu rečenog možemo zaključiti kako postoji nužna veza između Uzvišenoga Boga (kao Svemoćnika) i etičkih načela, ali i vječnih zbilja. Vidimo da

tu nužnost Lahiji u prvom slučaju označava kao „nužnost Bogu“, a u drugom „Nužnost od Boga“. U nastavku ovoga rada posvetit ćemo se ovom drugome odnosu, dok bi detaljnije pojašnjavanje onog prvog (tj. odnosa Boga Uzvišenog prema etičkim načelima, ili Lahijijevim riječima kazano, „nužnosti Bogu“) zahtijevalo jedan poseban članak.

4. Odnos Apsolutne moći i vječnih zbilja

Kada je o ovome odnosu riječ, odmah nam valja napomenuti da možda jedan monoteistički stav uopće ne trpi takvo ograničavanje Apsolutne moći, odnosno kako su i vječne zbilje kao i sve što nije Bog (Ma siva Allah) jesu samo stvorenja Božija. Tako, naprimjer, i Renes Descartes (1596–1650) izričito ističe svoje uvjerenje kako su „matematičke zbilje / načela (kao primjer vječnih zbilja) koje on i naziva vječnima, stvorene / uspostavljene od samog Boga i kao takve, poput svih ostalih Božijih stvorenja u potpunosti o Njemu ovisne.“ On dalje dodaje: „Ako me upitaju kojom je uzročnosti Bog stvorio vječne zbilje, odgovorit ću: istom onom uzročnosti kojom je stvorio i sva druga stvorenja, tj. kao njihov potpuni i djelatni uzrok“.⁵ E sad, ako ustvrdimo da su sve ove fundamentalne nužnosti listom nastale iz Volje Božije, očigledno je da onda Bog Uzvišeni jeste njih učinio predmetom Svoje volje i da pri tome nije slijedio nikakvu vrstu nužnosti. Shodno tome, Bog je mogao, suprotno aktuelnim uvjetima u univerzumu, u kojem važi načelo „A ne može biti neA“, uspostaviti neka druga pravila prema kojima bi, naprimjer, moglo važiti načelo „A može biti istovremeno i neA“.

Descartesova teorija prihvata svojevrstni božanski konvencionalizam na početku Božijeg stvaranja. No, ovdje se javlja jedan problem. Naime, ova Descartesova teorija same temelje logike, metafizike, pa čak i matematike prikazuje toliko slabašnim u oborivim, da na taj način pred čovjekom potpuno zatvara vrata racionalnog razumijevanja univerzuma, pa samim tim i religije kao takve. Stoga možemo kazati da ona, bar u ovakvom prvobitnom obliku, ne može biti prihvatljiva.

Čini se, međutim, da bi se spomenutu Descartesovu teoriju moglo malo doraditi i preoblikovati. Već smo vidjeli (pod 2.) kako su muslimanski filozofi pri definiranju Apsolutne moći uspjeli pomiriti determinizam i slobodu volje (libertarianizam) u vezi s Uzvišenim

⁵ R. Descartes, *Philosophical Letters*, trans. A. Kenny, Mineapolis, University of Mine-
sota press, 1970, str. 11–14.

Bogom (napominjemo da ovdje nije riječ o onom determinizmu i slobodi volje koji se odnose na čovjeka, već o pitanju predodređenosti / stanovite samouvjetovanosti Božijih djela s jedne, i apsolutne Božije moći raspolaganja / izbora s druge strane; nap. prev.). Oni su, napominjemo, ustvrdili kako Bog uzvišeni shodno stanovitoj nužnosti, čini neko djelo ili biće predmetom Svoje volje, ali kako i sama ta nužnost proizlazi iz same biti Božije, a ne iz ičega drugog, time se ne dovodi u pitanje načelo slobode Božije volje / moći raspolaganja i izbora (ikhtiyar). Sad postavljamo pitanje: zašto i vis a vis Uzvišenog Boga i naprijed spomenutih vječnih zbilja ne bismo mogli pojmiti jedan takav odnos. Dakle, zašto ne bismo te zbilje mogli smatrati sljedstvenima Božijoj volji, a u isto vrijeme, kazati kako je sama ta volja nužna, s tim što njezina nužnost proizlazi iz same biti Božije, a ne iz nekog drugog izvora (koji bi tu nužnost Bogu nametnuo; nap. prev.)?

Ovo je ustvari isti onaj put kojim su krenuli pojedini savremeni filozofi religije poput Plantinge, Thomasa Morrisa i Menzela, nastojeći da revitaliziraju Descartesovo stajalište i ponude jednu njegovu zreliju inačicu. Oni, naime, vjeruju da su vječne zbilje nužne u smislu da su istinite u svim uvjetima (u svim mogućim svjetovima / tj. u svim svjetovima koje je moguće pojmiti), ali u isto vrijeme, one su i posljedice / učinci i produkti same kreativne i sveobuhvatne volje Božije. Ove zbilje ovisne su dakle o volji Božijoj, a Bog Uzvišeni u svim uvjetima i okolnostima nužno ih čini predmetom iste te volje (nužno ih izvolijeva, odnosno nužno djeluje i stvara na način da istinitost tih zbilja nikada ne dolazi u pitanje; nap. prev.). Drugim riječima, Bog neizbježno čini ove zbilje predmetom svoje volje, ali ne na način da Mu je takva nužnost nametnuta odnekud drugo izvan Njega Samog.⁶

Ovako dorađena (Descartesova) teorija ima dvije prednosti: prvo, zahvaljujući tome što Apsolutnoj moći ne pripisuje nikakvo ograničenje, doima se privlačnom za sve monoteiste koji ne mogu prihvatiti da se Bogu pripiše ikakvo ograničenje; i drugo, razumsko pojašnjenje pitanja vječnih zbilja samo za sebe od krucijalnog je značaja. Postavlja se, naime, pitanje ishodišta i izvorišta tih zbilja. Odakle su, od čega ili od koga nastale i snagom kojeg vida egzistencije one egzistiraju? Ova nam teorija, referirajući vječne zbilje na samu Božiju volju, nudi sasvim jednostavno, čitljivo, pa čak i pučkom razumijevanju dokučivo

⁶ Charles Taliaferro, str. 129–131.

objašnjenje. Međutim, jednostavnost i razumljivost, kao ni priželjnost i prihvatljivost nekog objašnjenja, za religiozne ljude, nisu dovoljni i za prihvatanje tog objašnjenja. Ovdje je važna istinitost objašnjenja, a ono objašnjenje koje smo ovdje naveli ne zadovoljava kriterij istinitosti. Zašto? Iako ovo objašnjenje ne pretpostavlja nikakav vremenski razmak između Božije biti i Njegova čina, kojim rečene vječne zbilje bivaju predmetom Njegove volje, te shodno tome Bog Uzvišeni nema odnos vremenskog prednjačenja (*taqaddum zamani*) u odnosu na te zbilje, ipak On neizostavno mora u odnosu na njih imati bitsko prvenstvo (*taqaddum dhati*). Otuda se javlja pitanje: kada bit Božija (Sam Bog), po nužnosti, čini da ove zbilje budu predmetom Volje, je li Bog u tom činu „povinovan“ određenoj nužnosti ili nije. Drugim riječima, da li ona bitska nužnost Božija (nužnost činjenja vječnih zbilja predmetom Vlastite volje) slijedi stanovita načela ili ne. Ako je odgovor ne, onda opet na izvjestan način dopuštamo da stanoviti vid kontingentnosti nađe put do Njegove biti (tj. onda mu pripisujemo obilježje kontingentnoga, dok za filozofa-monoteista Bog jeste, „po definiciji“ sama Nužnost (Nužno Biće); nap. prev.). Ako je, pak, odgovor na ovo pitanje potvrđan, tj. ako kažemo da Bog pri tome činu slijedi stanovita načela, onda nas to vraća na početak traganja za objašnjenjem tih načela.

Zato, premda je moguće u vezi s odnosom Uzvišenoga Boga prema drugim stvarima, mimo vječnih zbilja, pomiriti determinizam i slobodu (Božije) volje, to se ne čini mogućim vis a vis odnosa Uzvišenoga prema vječnim zbiljama, jer, kada je riječ o odnosu Boga prema drugim stvarima tada možemo kazati da tim odnosom vlada stanovita nužnost proizišla upravo iz onih vječnih zbilja, dok kod odnosa Boga prema samim tim zbiljama više ne možemo tvrditi takvo što, a da ne zapadnemo u svojevrсну *reductio ad absurdum*. Otuda je Toma Akvinski bio upravo kada je u svome djelu *Protiv heretika* (knjiga druga, poglavlje 25.) napisao: „S obzirom da su načela nekih znanosti poput logike, aritmetike i geometrije, proizišla isključivo iz načela onih oblika koji tvore štastvo stvari, zaključujemo kako Bog Uzvišeni ne može učiniti nešto što bi bilo suprotno tim načelima. Zato, (Bog) ne može stvoriti rod koji ne bi bilo moguće pripisati (predicirati) njegovim vrstama, ili učiniti da svi poluprečnici jednog te istog kruga ne budu isti, ili da zbir uglova trougla ne bude jednak zbiru dvaju pravih uglova“.⁷

⁷ Prema: A. Kenny „Eternal truths“; Perzijski prijevod: Hedayat ‘Alavitabar, Dar Organun, cm. II, No 5–6, 1995, str. 257.

Kako onda riješiti ovaj problem, odnosno kakvo objašnjenje ponuditi za spomenutu teoriju? Descartesova (bolje reći descartesovska) teorija, o kojoj je ovdje riječ, osigurava objektivnost vječnih zbilja, te im, samim tim, pripisuje i stanoviti vid bitka, i to bitka sličnog onome koji „posjeduju“ Platonove „ideje“. S druge strane, kako nastanak svakog bića, ma kojoj vrsti pripadalo, ovisi o božanskome kreativnom činu, ova teorija Boga smatra uspostaviteljem, ili općenito stvoriteljem rečenih zbilja. Otuda možemo kazati da descartesova teorija o vječnim zbiljama pomiruje u sebi neku vrstu platonizma i „božanskog konvencionalizma“. Međutim, imajući u vidu vrlo ozbiljne i, rekli bismo, opravdane kritike sa kojima su suočena oba rečena „izma“, i Descartesova teorija teško može izdržati takve kritike.

Nasuprot ovome, postoji i drugo objašnjenje koje uglavnom izvire iz stajališta srednjovjekovnih filozofa, uključujući i Tomu Akvinskog. To objašnjenje osigurava objektivitet vječnih zbilja, ali bez nužnog prihvatanja platonističkog i konvencionalističkog stajališta. Ovdje treba imati na umu da pod objektivitetom vječnih zbilja mislimo to da njihova zbiljnost / istinitost ne ovisi o postojanju ikakva spoznavateljskog subjekta. One vječne zbilje jesu zbiljne / istinite, bez obzira na to da li neko imao znanje o njima ili ne. Dakle, ova objašnjenja vječne zbilje smatra objektivnima, bez potrebe pretpostavljanja izvanumskog bitka, jer ih naprosto razumijeva kao forme (*suwar*) bez egzistencijalnoga sadržaja, kao da je riječ o svojevrsnim načelima uma kao takvog, bez obzira na to gdje i u kojem biću taj um da bude ozbiljen.⁸

Čini mi se da je za objašnjenje ovoga potrebno posegnuti za jednim primjerom.

Filozofi su podijelili bića na nužna / morabitna (*wajib*) i kontingentna / možebitna (*mumkin*). Međutim, prema filozofskome načelu (ovdje nema mjesta iznošenju argumentacije i dokaza ispravnosti toga načela), svako biće koje je ozbiljeno u Svijetu bitka posjeduje neku vrstu nužne egzistencije. Općenito, nijedno biće ne postaje (biti bićem) dok njegov bitak ne bude nužnim (stvar koja nije nužna i ne postoji – ar. *Al Shay' ma lem yudžib, lem yujid*). Bivanje neke stvari nužnom jeste u smislu da je (budući bićem tj. egzistirajući) nemoguća i najmanja vjerovatnoća njezina nepostojanja ('adam) (drugim riječima, čim nešto postoji, ono „nužno postoji“, tj. nemoguće mu je – dok postoji – pripisati

⁸ Više o ovome v.: A Kenny: „Eternal truths“ isti bibliografski podatak.

nepostojanje; nap. prev.). Međutim razlika je u tome da li neko biće jeste nužno po sebi (*wajib al wujud bi al dhat*) ili po drugome (*wajib al wujud bi al ghayr*). Premda se u vezi s kontingentnim bićima može postaviti pitanje izvora njihove nužnosti (ona su po sebi kontingentna, ali ukoliko postoje, onda je njihovo postojanje nužno po drugome), takvo pitanje u vezi s „po sebi nužnim bićem“ jeste pogrešno. Naime, ne možemo se pitati o uzroku bitskog / esencijalnog atributa neke stvari (uzmemo li da je osobina „umnosti“ esencijalna za čovjeka – tj. utkana je u samu njegovu bit – onda nema smisla pitati zašto čovjek ima sposobnost umovanja, jer bismo mogli dobiti jednostavan odgovor – zato što je čovjek. Tako i za biće koje je po sebi nužno – ukoliko ga naravno takvim prihvatamo – jeste nužno *in essentio* i pitanje uzroka njegove nužnosti je – po definiciji – deplasirano; nap. prev.). Takvo što možemo kazati i u vezi s logičkim sudovima, s tim što tada neće biti govora o postojanju / bitku i nepostojanju, već o istinitosti i neistinitosti. Jedan logički sud kao rezultat prosudbe o odnosu između njegova subjekta i predikata nastaje samo u slučaju da se ta prosudba odnosi na nužnost postojanja datog odnosa. Ako je ta prosudba praćena sa makar imalo sumnje i nedoumice, onda uopće ne možemo govoriti o logičkom sudu. Sad, tj. sudovi su ili nužno istiniti ili pak utemeljeni na dokazu (argumentu) koji je izvan njih samih, a ako je jedan sud nužno istinit, onda se ne možemo pitati o razlogu njegove istinitosti, isto kao što nema mjesta pitanju o uzroku bitka nužnoga (po sebi nužnoga) bića. Naravno, valja priznati da je teško objasniti vrstu i vid egzistencije ovih sudova, jer se nameće teza o njihovu svojevrsnome ontološkom locosu, makar njihova egzistencija i ne bila poput one koju imaju bića koja egzistiraju u vanjskome svijetu. Ostaje, dakle, da se pitamo o ontološkom / egzistencijalnom locosu ovih sudova. Međutim, ovo pitanje, bar za našu raspravu ovdje, i nije od velike važnosti, pa mu i nećemo posvetiti pažnju. Za našu raspravu potrebno je riješiti nedoumicu kako istovremeno smatrati nužnim i postojanje Boga i istinitost vječnih zbilja, i to na način da nijedno od ovo dvoje ne proizlazi iz onog drugog. Uz malo pažnje, uviđamo da predmet nužnosti u ovim dvama slučajevima nije isti, jer u vezi s Bogom nužan je Njegov bitak / postojanje, dok je u vezi s vječnim zbiljama nužna njihova istinitost. Dakle, suočavamo se sa dvama potpuno različitim „prostorima“. Vječne zbilje nisu nekakve egzistencije (ili, bolje reći, egzistenti) u vanjskome (objektivnom, izvanumskom) svijetu, da bi bilo nužno da ih Bog stvara. Otuda, i ako se nađu izvan domena Božijeg stvaranja, za njih se ne može reći da egzistiraju kao bića naporedo s Božijim Bićem.

Ovdje bi možda neko prigovorio kako, bez obzira na sve, ograničavanje Apsolutne moći Božije i prihvatanje ovakvoga objašnjenja odnosa između Boga i vječnih zbilja jeste u potpunosti plod ograničenog i nedostatnog ljudskog razumijevanja, te kako ovakva interpretacija ne korespondira s apsolutnom transcendentnosti Božijom. Drugim riječima kazano, sve ovo (naprijed ponuđeno objašnjenje) ustvari proizlazi iz svojevrsnoga antropomorfističkog stava o Bogu, koji u ozračju Božije transcendentnosti jeste zasigurno osuđen na netačnost i neutemeljenost. U ozračju one transcencije koja čovjeku, ma koliko ustrajnog, pronicljivog i suptilnog intelektualnog pregnuća, uvijek ostaje nepojmljiva, nedokučiva i neobjašnjiva. Svaki napor na tragu njezina dokučivanja u svojoj konačnici završio bi ljudskim priznanjem: „kakav ja i kakva moja jadna objašnjenja!“

Međutim, u odgovoru na takvu vrstu prigovora i prijekora, možemo kazati da, prije svega, za čovjeka kao takvog (čovjeka kao ljudskog bića) jednostavno nema drugoga puta. Čim čovjek stupi u tajanstvenu pustopoljinu spoznavanja Boga, zacijelo je očigledno da mora uprengnuti svoje sposobnosti poimanja i razumijevanja, odnosno vlastitome umu dati pravo na sud. Ne može, onamo, ostaviti po strani i tek tako napustiti upravo onu logiku na temelju koje je uopće i prihvatio Božije postojanje kao činjenicu i istinu. Ne može sad istoj toj logici kazati: e sad više nemam povjerenje u tebe. To bi u konačnici završilo u tezi o nemogućnosti umske spoznaje (agnosticizmu). Može neko to nazvati i imenima koja iziskuju više poštovanja, pa kazati kako nije riječ o agnosticizmu već o fideizmu, srčanoj spoznaji i tome slično, ali mogu zamisliti kako se jednom vrlo preciznom i konciznom raspravom (u koju ovdje ne želimo ulaziti) dade dokazati da svaki takav pristup, čim znači razlaz (a da o proturječju i ne govorimo) s ljudskim umom, jeste sigurno osuđen na neuspjeh. Dalje, upravo snagom te logike uma može se doći do procjene o njegovoj nedostatnosti i nedoraslosti, i upravo iz onog umskog pregnuća na nivou antropomorfističkog razumijevanja spoznati kako treba napraviti i korak dalje, nadvisiti taj antropomorfistički stav i ispoštovati svetost (božanske – Božije) transcencije. Upravo snagom ovoga ljudskog uma možemo cijelim bićem osluhnuti i ove mudre riječi Alije ibn Ebi Taliba: „Sve što vlastitim mnijenjem u najpreciznijem mogućem značenju pretvorite u mišljenje, jeste djelo vas samih i vama će biti vraćeno“.

Dakle, upravo sudom tog imanentnog nam, primordijalno datoga uma, kojeg svi imamo, a ne na temelju njegova zaustavljanja i sputavanja, pri nastojanju spoznavanja Boga Uzvišenog, svakako nam se valja uhvatiti za skute Objave i riječ Nebesa čuti od njih samih. A kako svako uho nije dostojno slušanja njihove poruke, onda treba tragati za pripravnom dušom i nabujalim nutarnjim kušateljskim čulom (dhawq) ne bi li nam se posrećilo da i mi postignemo dostojnost poimanja i percepcije zbilja iz carstva Svetoga. Isto tako, um je taj koji prosuđuje da nam umovanje i promišljanje valja poduprijeti potporom relevacijskih obavijesti i srčanih iskustava (kušanja). (Čini se da je za pojašnjenje ovdje kazanog potreban jedan novi rad. Nadamo se da će nam Bog podariti snage da ga napišemo.)

5. Zaključak

U prvome stavku drugoga podnaslova postavili smo pitanje sljedećeg sadržaja: ako bi dva pripadnika jedne religije imala različita filozofska razumijevanja i analize Apsolutne moći Božije, kako će se ta razlika odraziti na njihovo religijsko, pa čak i intelektualno stajalište? U ovom smo radu branili ono razumijevanje (onu analizu) Apsolutne moći Božije koje pretpostavlja postojanje nužnog odnosa (preciznije: odnosa nužnosti) između Boga Uzvišenog i vječnih zbilja (a i etičkih istina / načela). Shodno tome, Bog ne može mijenjati te zbilje. Nasuprot ovom razumijevanju jeste ono shodno kojem je spomenuti odnos „Bog – vječne zbilje / i etička načela“ ustvari odnos mogućnosti / kontingencije, pa bi u skladu s njim Bog mogao (ako bi to htio) mijenjati rečene zbilje.

Prihvatanje bilo kojeg od ovih dvaju tumačenja zacijelo može imati potpuno različite učinke na naš spekulativni / intelektualni, ali i na naš praktični život.

Za religioznog čovjeka / vjernika prihvatanje teze o nužnosti odnosa između Boga i vječnih zbilja može pri promišljanju i intelektualnom pregnuću na kraju spoznavanja istine biti svojevrсна potpora. Naime, ako je pretpostavka da sva djela Božija slijede određene razumljive i neizbježne zakonitosti, čovjek onda zacijelo svekoliki poredak u Univerzumu vidi skladnim, sračunatim i svrhovitim, te ga ta spoznaja umiruje i uvjerava da slijedom stanovitih premisa može doći do sigurnog zaključka / ili preneseno u praktični život, poduzimanjem potrebnih radnji, dolazi se do svjesnih rezultata). Otuda se tajne svijeta (bar u

mjeri ljudske mogućnosti i izdržljivosti) nadaju spoznatljivim. Ako vječne zbilje razumijevamo kao nešto što Bog neće mijenjati, i ne samo to, već kao nešto što je naprosto nepromjenjivo, onda više nećemo biti u prilici da svaki problem s kojim se suočimo olahko prepustimo Božijoj moći, umirujući tako i vlastitu savjest. Na osnovu ovakvog tumačenja, vjernici uviđaju da se trebaju više držati Božije mudrosti, negoli se oslanjati i pozivati na Božiju moć, jer su svjesni da Bog ne čini ništa što ne sukladira načelu mudrosti. No, tumačenje koje stoji naspram ovoga, zanemarivanjem / sklanjanjem mudrosti i hvatanjem za skute Božije moći, ustvari pred vjernicima otvara put intelektualne fenosti i zakržljavanja.

Onda čovjek, da bi izbjegao obavezu promišljanja o zbiljama koje sudbonosno određuju njegov ovozemaljski i onosvjetski život (njegov dunjaluk i ahiret), a koji promišljanje nerijetko iziskuje povelik napor, najbolji izgovor nalazi u „hvatanju“ za Božiju moć, i to moć koja nije uvjetovana nikakvim razumskim ni logičkim načelom i koja svaku nemoguću stvar može učiniti mogućom.

U sferi praktičnog života (ne samo u sferi mišljenja), također, svako od dvaju rečenih tumačenja polučuje svoje različite učinke.

Prema ovom prvom tumačenju, Bog je uvijek odgovoran. Vjernici koji ovako razumijevaju Božiju moć i ustvari na Boga gledaju pod svjetlom Njegove mudrosti, sebi daju za pravo da se propituju u svim Njegovim djelima. A onda, kada i samom Bogu, uza svu Njegovu Uzvišenost i Veličanstvenost mogu postavljati pitanje i tražiti odgovore na ta pitanja, to jamačno kod vjernika razvija tragalački i propitivački, ali jednodobno i duh odgovornosti. Sljedstveno tome, niko više zbog svoga položaja ili funkcije koju obavlja, makar se radilo i o vjerskom ili duhovnom autoritetu, neće moći sebe smatrati imunim na kritike.

Nasuprot tome, ako prihvatamo drugo tumačenje i smatramo kako je Bog iznad svih vječnih zbilja, iznad logike i morala, onda više ne možemo postavljati pitanje o njegovim djelima, te to više neće biti „odgovoran bog“, a sljedstveno takvome stavu, među vjernicima će splasnuti i propitivački duh i potreba za društvenom kritikom. Osim toga, vrlo je moguće da u takvim okolnostima pojedini beskrupulozni pragmatici zaposjednu državničke i položaje u religijskim zajednicama te umisle kako su „na sliku Božiju“ iznad svakoga pitanja i kritike, kao neupitni i neborivi autoriteti. Zato možda i nije neumjesno šta se u historiji islamske civilizacije, kao jedan od činilaca praktičnog nestanka

mutezilijske škole (koja je bliža onom prvom tumačenju) sa scene muslimanskoga teološkog mišljenja i procvata ašerijskog učenja (koje je bliže ovom drugom tumačenju) navodi i ovaj: ašerijsko učenje bilo je bliže naravi samodovoljnih vladara i gospodara sile, dok su (isti ti vladari) mutezilijske stavove gledali kao prepreke na putu ostvarenja vlastitih ciljeva ■

S perzijskog preveo: Nermin Hodžić