

## BOŽANSKO ZNANJE I SLOBODA VOLJE

Mirsad Hadžajlić

*Filozofski fakultet, al-Mustafa internacionalni univerzitet, Kom, Iran*

Arbitrarni čin slobodne volje, naporedo sa autentičnom determinacijom cjelokupnog sistema egzistencije, prema nekompatibilističnim mišljenjima, jeste nešto što je u biti nemoguće. To isto vrijedi i za koncentričnost pravde zajedno sa pojavama zla. S druge strane, slobodna volja je, po kompatibilističnim mišljenjima, u biti moguća samo ukoliko je u skladu sa autentičnom determinacijom cjelokupnog sistema egzistencije. Po ovom mišljenju, arbitrarni čin slobodne volje koji nema osnovu u ranijem znanju i mudrosti, ili u, drugačije kazano, *preustanovljenoj harmoniji*, ne može biti ništa drugo nego slučajnost i, u konačnici, prisila.

Kompatibilistični odgovor na primjedbe upućene koncentričnosti pravde sistema egzistencije i nelogičnosti religijskih vjerovanja naporedo sa fenomenima svojevlnog zla, leži u teorijama *arbitrarne teodiceje* i *arbitrarne odbrane*.

Osnovna namjera prve teorije jeste dokazati da je Bog stvaranjem svijeta koji obuhvata arbitrarna ili svojevlna bića, uspio stvoriti najsavršeniji mogući svijet, tj. ovaj aktualni svijet, iako je znao da će neka od njih davati prednost zlu nad dobrom. Ali to da se maksimalnom dobru ne pridaje postojanje kako bi se izbjeglo minimalno zlo, samo po sebi je maksimalno zlo, što se ne slaže sa osobinama božanske savršenosti. Druga teorija u osnovi tvrdi da vjernost Bogu kao apsolutnom savršenstvu, u koje ulazi i apsolutna dobronamjernost, s jedne strane, naporedo sa fenomenima zla, s druge – s obzirom na studiju o mogućim svjetovima – ne povlači kontradikciju i esencijalnu nemogućnost. Naprotiv, ta slika o sistemu postojanja i o aktualnom svijetu kao najsavršenijem i svijetu proisteklom iz najsavršenije egzistencije, jedna je sasvim logična i sa umnim kriterijima usklađena slika, pošto je postojanje takvog svijeta nešto što je u biti moguće, a ne nešto što je nužno nemoguće.

**Ključne riječi:** *autentičnost determinacije, apriorno božansko znanje, preustanovljena harmonija, cjelokupni sistem egzistencije, slobodna volja, arbitrarno zlo, determinizam, koncentričnost pravde*

## *Uvod*

Razmatranje odnosa između božanskog znanja i volje s jedne i čovjekove arbitrarnosti ili slobode odabira s druge strane, odvija se unutar dvije rasprave: jedna je rasprava o mogućnosti ili nemogućnosti slobodne volje (i na njoj zasnovanog arbitrarnog čina) naporedo sa autentičnom determinacijom cjelokupnog sistema egzistencije, a druga je rasprava o moralnoj odgovornosti spram arbitrarnog zla; ili, drugim riječima, rasprava o načinu ulaska arbitrarnog zla u sistem egzistencije. Prvu raspravu je moguće postaviti bezuvjetno, dakle, bez obzira na to da li je njen izvor apsolutno znanje i sveobuhvatna božanska volja, ili pak nepromjenjivi i univerzalni zakoni; odnosno, bez obzira na to da li postoji svjesno biće kao temelj determinacije ili ne. Međutim, drugu raspravu je moguće postaviti samo u slučaju da postoji božansko biće, pogotovu ako posjeduje određena svojstva, kao što je apsolutno i neograničeno znanje, volja i dobronamjernost. To zato što se, u svijetu kojim dominiraju bezosjećajni i besvjesni mehanički zakoni, pojave događaju upravo onako kako je (nužno) i trebalo da se dogode i, po definiciji, njihov izvor nije ni arbitrarno zlo, ni arbitrarno dobro, već različita osjećanja pojedinaca spram događaja prirode.

Teorije koje, u prvoj raspravi, zagovaraju mogućnost slobodne volje pored autentične determinacije, odnosno teorije koje, u drugoj raspravi, zagovaraju mogućnost sudbonosnog odabira pored apsolutnog božanskog znanja, volje i dobronamjernosti, nazivaju se kompatibilnim, a teorije koje zagovaraju negaciju ovoga u spomenutim okolnostima, nazivaju se nekompatibilnim teorijama. U ovom spisu ćemo razmatrati kompatibilna stajališta, nakon što predstavimo neke zamjerke i paradokse koje zastupaju branioci determinizma i nekompatibilnosti.

### *Shvatljivost i prihvatljivost determinizma*

Postoji tvrdnja da se putem jedne proste argumentacije o odnosu fizičkih i metafizičkih faktora prema čovjeku može pokazati da je teza determinizma nužno ispravna. Argumentacija na osnovu prirodnih faktora slijedi tako što se oslanja na činjenicu da cijelom prirodom dominira uzročno-posljedični zakon, a pošto je bit čovjeka dio prirode, slijedi da je svaki aspekt njegova postojanja podređen njenim definitivnim zakonitostima i da arbitrarnosti tu nema mjesta. S druge strane, s obzirom na to da bitak čovjeka, sa svim svojim rangovima postojanja, kako u postanku tako i u opstanku, ovisi o apsolutnom božanskom stvaralaštvu, apriornom znanju, apriornoj volji i predodređenju, slijedi da je slobodan odabir za čovjeka nešto što nema misaonu koncepciju. Iz ovih razloga, determinizam je uvijek bio prihvaćen kao naravno shvatljiva i logična teorija:

„Povijesno gledano, jedan od važnih razloga prihvatanja determinizma bila je pretpostavka da je determinizam moguće smatrati nužno ispravnim i to čisto intelektualnom vizijom i opažanjem. Vladalo je uvjerenje da je aksiomski jasno da se svaki događaj, s obzirom na dominantne trenutačne i pređašnje okolnosti njegova događanja, nužno morao dogoditi” (Taliaferro 2003: 202).

Pogotovu je determinizam u znanstveno-empirijskom svjetonazoru, pozivajući se na zakonitost i predvidljivost prirodnih tokova, uživao jednu posebnu prihvatljivost:

„Sve dok se tiče slobode čovjeka, nije bitno da li je fizika deterministična, onako kako je to bila Newton-ova fizika, ili pak na nivou atomske fizike dopušta indeterminizam, onako kako to čini suvremena kvantna mehanika... Indeterminizam ne znači evidenciju da postoji ili može postojati neka mentalna energija slobode čovjeka koja je u stanju molekule usmjeriti u pravcima u kojima se u protivnom ne bi kretale. Prema tome, izgleda u stvari da nas sve ono što znamo o fizici primorava na neki način zaniijekati slobodu čovjeka. Najupečatljivija ilustracija ove interpretacije autentičnosti determinacije još uvijek je upravo ono što je Laplace obrazložio. Ako bi jedan idealni promatrač poznao položaje svih čestica u određenom trenutku, i ako bi također poznao sve zakonitosti njihova kretanja, mogao bi prognozirati i dijagnosticirati cijelu povijest svijeta. Neke prognoze jednog današnjeg Laplace-a koji vjeruje u suvremenu kvantnu mehaniku mogu biti statističke, ali to i dalje ne otvara prostor za slobodu volje... Ako mi preferiramo da svoje ponašanje nazivamo slobodnim i svojevoljnim, to samo znači da prihvaćamo jedan klasičan termin. Baš onako kako nastavljamo govoriti o 'zalasku sunca' iako znamo da sunce u pravom smislu te riječi ne zalazi, tako isto nastavljamo govoriti o 'djelovanju na osnovu slobodne volje' čak i ako takav fenomen ne postoji” (Searle 2003: 162–169).

### ***Determinizam i negacija kontingentne budućnosti***

S obzirom na to da znanstveno-intelektualna, kao i teološka eksplanacija sistema egzistencije, pretpostavlja stalne i univerzalne zakonitosti i tradicije, determinizam se tumači kao negacija kontingentne budućnosti:

„Determinizam je gledište po kojem stanje svijeta u bilo kojem trenutku zacrtava jedinstvenu budućnost. Također, prema ovom gledištu, poznavanje svih pozicija stvari i prevladavajućih prirodnih sila može

jednoj inteligenciji dati mogućnost da predvidi buduće stanje svijeta sa apsolutnom preciznošću... Opisana doktrina u stvari je znanstveni determinizam jer tu implikaciju (da svijet može imati samo jednu historiju) temelji na generalnom faktu o prirodnom poretku, naime, na činjenici da prirodom vlada univerzalni zakon. Ali osim znanstvenog postoji i teološki determinizam, gdje Bog određuje šta će se dogoditi a šta neće, ili gdje je, s obzirom na perfektno znanje koje ima o univerzumu, moguće da se desi samo onaj slijed događaja za koje On zna da će se desiti. Pored toga, imamo i logički determinizam, koji nužnost historijskog poretka temelji na logičkoj istini da su sve propozicije, uključujući i one o budućnosti, ili istinite ili pogrešne" (Audi 1998: 197, 198).

Pa ipak, neki rasuđuju da samo teološki determinizam neizbježno znači jedinstvenu budućnost i fatalizam. Jer je osnova tog determinizma božansko apriorno i nepogrešivo znanje, dok obično znanje o budućnosti ne povlači negaciju njene možebitnosti:

„Obično predznanje ne ugrožava možebitnost budućnosti, jer obično znanje ne povlači nemogućnost da iskaz P koji se trenutno drži istinitim u budućnosti bude pogrešan. Ključni problem je, dakle, nepogrešivo mišljenje o budućnosti... Sve dok jedan akter spoznaje ima nepogrešivo mišljenje o budućnosti, ovaj problem ostaje na snazi" (Zagzebski 2008).

Moguće je navesti neke primjere iz *Kur'ana Časnoga* koji, izgleda, pokazuju da se religijsko učenje ne plaši predestinacije i fatalizma. A i tradicionalni argumenti determinista obično se oslanjaju na ovu vrstu kur'anskih navoda i poslaničkih kazivanja: „Mi smo zaista sve s mjerom stvorili" (Mjesec, 49), ili: „I sve što su uradili u listovima je, i sve, i malo i veliko, u retke je popisano" (Mjesec, 52–53), a isto tako i ajet koji kaže: „Doista će oni kojima je od Nas već obećana lijepa nagrada od njega [pakla] daleko biti" (Vjerovjesnici, 101), kao i ajet u kojem je rečeno: „Mi smo za džehenem mnoge džinove i ljude stvorili..." (Bedemi, 179), ili pak ajeti u kojima se eksplicitno predviđaju određeni događaji u budućnosti, kao što je proricanje pobjede Rimljana nad Perzijancima: „Bizantinci su pobijedeni. U susjednoj zemlji, ali oni će, poslije poraza svoga, sigurno pobijediti za nekoliko godina – i prije i poslije Allahu pripada odredba – i tada će se vjernici radovati" (Bizantinci, 2–4).

Za potvrdu determinističkog svjetonazora, kao uvjerenje se navode i neke poslaničke predaje, kao što je ona u kojoj se prenosi da je: „Neki čovjek Božijeg Poslanika upitao: 'Da li mi svoja djela činimo po onome što je već isplanirano ili sami od sebe planiramo i djelujemo?' Božiji Poslanik mu je odgovorio: 'Radimo u skladu s onim što je ranije određeno.' Taj čovjek i neki

prisutni su onda upitali: 'Pa šta da činimo?' Božiji Poslanik je odgovorio: 'Onima koji su skloni rajskim vrtovima, biće omogućeno da čine djela stanovnika raja, a onima koji su skloni paklu, biće omogućeno da čine djela stanovnika pakla'" (Beyhaqi 1999: 121).

Fahrudin Razi (Fakhr al-Din al-Razi) također rasuđuje da je zbog potrebitosti mogućeg bića za učinkovitim utjecajem i determinantom, naučno utemeljeno smatrati da je determinizam – u značenju vjere u predestinaciju i nepostojanje kontingentne budućnosti – intelektualna implikacija teologije. U protivnom, ne može se na jedan racionalan način govoriti čak ni o tome da svijet ima Stvoritelja:

„Mnogi istražitelji kažu da pitanje slobode i prisile u principu ne treba postavljati kao jednu neovisnu raspravu jer se to pitanje, putem dokazivanja Tvorca, automatski rješava. Razlog tome je što kod dokazivanja Uzvišenoga Tvorca, načelna pretpostavka je to da možebitnost obrazlaže potrebitost za učinkovitim utjecajem i determinantom. Prema tome, imanje moći za izvršenje nekog čina povlači determinizam, bilo da je izbjegavanje moguće ili ne. Jer preferans djelovanja nad nedjelovanjem nije moguć bez protežirajućeg determinanta, a to opet rezultira determinizmom. Prema tome, ukoliko je pravilo koje kaže da je: moguće biće uslovljeno determinantom, ispravno, potvrda determinizma se sama po sebi nameće. Ali ukoliko ovo pravilo nije ispravno, u tom slučaju, putem možebitnosti mogućeg bića, nećemo moći dokazati postojanje Tvorca. Dakle jedno od ovoga dvoga se naučno potvrđuje: ili afirmacija determinizma ili negacija Tvorca" (Al-Razi 1999: 7 11).

Da bi pokazao do koje mjere slobodna volja izgleda nevjerovatna a determinizam realističan, racionalan i logičan, John R. Searle predlaže jedan misaoni eksperiment koji pokazuje da je naučno-eksplanativna moć teorije determinizma kudikamo veća od teorije slobodne volje:

„Po mom mišljenju, autentičnost determinacije privlačna je dijelom zbog toga što je, bar na osnovu onoga što putem fizike znamo o svijetu, u skladu sa stilom po kojem se svijet upravlja. Tj. ako kažemo da je determinizam ispravna teorija, onda će se svijet kretati upravo onako kako se kreće..., ali ako kažemo da je autentičnost samostalne volje, odnosno teza slobodne volje, ispravna, izgleda da bi trebalo da unesemo zaista temeljite promjene u naša vjerovanja o svijetu. Da bismo imali punu slobodu, izgleda da bismo trebali uzeti zdravo za gotovo da u svakom od nas postoji jedan 'ego' koji je u stanju miješati se u uzročni poredak prirode; tj., čini se da bi u tom slučaju trebalo da imamo humani identitet koji ima

moć određivanja pravaca molekularnim kretanjima. Ja ne znam da li je takva jedna teorija načelno ispravna ili ne, ali pouzdano se može reći da nije u skladu sa onim što kroz fiziku znamo o načinu funkcioniranja svijeta. Nema ni najmanje evidencije za pretpostavku da bi fizičku teoriju trebalo napustiti u korist takvog jednog stajališta” (Searle 2003: 169–170).

### ***Primjedbe na predestinacijsku eksplanaciju***

Iako je moguće da se predestinacijska eksplanacija pokaže veoma logičnom i nužno ispravnom, pa ipak prati je problem fenomena zla i pitanje načina njihova ulaska u sistem postojanja, naporedo sa neograničenim božijim savršenstvom, pogotovu u osobinama apsolutne milosti i pravednosti. Kao što smo napomenuli u uvodnom dijelu, fenomeni zla unutar ateističkog i čisto materijalističkog stanovišta, u osnovi ne predstavljaju problem, međutim, za monoteističko viđenje svijeta, fenomeni zla, pogotovu moralni, predstavljaju ozbiljne probleme:

„Problem zla se obično smatra najjačim prigovorom na teizam... Možemo razlikovati dvije vrste zla: moralno i prirodno zlo... Obje ove vrste zla izazivaju pitanje o razlozima i motivacijama koje jedno sveznajuće, sve-moguće i savršeno dobrostivo biće može imati da dopusti ili omogući njihovo postojanje” (Audi, 1998: 610).

Jedan aspekt problema fenomena zla jeste tvrdnja da učenje o Bogu koje se zasniva na apsolutnom i bezgraničnom božanskom savršenstvu, naporedo sa pojavama zla u svijetu, sadrži logičke nedostatke:

„Problem u najprostijem obliku glasi ovako: Bog posjeduje apsolutnu moć i također apsolutnu milost i dobrotu, pa ipak, zlo postoji. Izgleda da se unutar ovih izjava krije proturječnost. U smislu da, ukoliko se dvije prihvate kao istinite, treća će biti lažna. Ali sve tri izjave istodobno čine glavne dijelove većine teoloških gledišta, a to izgleda znači da pobožna osoba treba prihvatiti sve tri ove izjave iako se u isti mah ne može, bez kontradikcije, s njima složiti” (Plantinga 2005: 44).

Neki mislioci fenomene arbitrarnog zla uzimaju kao evidenciju prigovora na bezgraničnu božiju moć da stvori savršeniji svijet od postojećeg. Otuda argumentacija da posjedovanje onakve apsolutne savršenosti kakvom se Bog opisuje u zapadnim religijama (judaizam, kršćanstvo i islam) implicira da se u cijelosti ili u najvišem stepenu reducira Njegova arbitrarnost i moć sprječavanja fenomena zla unutar sistema egzistencije:

„Ako je moguć samo jedan takav jedinstveno savršen svijet, onda će, Rowe tvrdi, istinski perfektno biće nužno stvoriti taj jedini najbolji svijet, što će ovo biće učiniti potpuno neslobodnim u stvaranju. Pa čak i ako bi bilo višestrukih maksimalno dobrih svjetova, perfektno biće će i dalje biti primorano da stvori jedan od njih, iako je u tom slučaju moguće da ima slobodu izbora jednog od tih svjetova. Naposljetku, ako je perfekcija uopće kompatibilna sa slobodom izbora, kompatibilna je sa usko ograničenom vrstom slobode” (Stump 2001: 4).

Ako je pri stvaranju svijeta i sam Bog imao ograničenu slobodu odabira, ili je uopće nije imao, i ako je trenutni svijet najsavršeniji mogući što se mogao stvoriti, budućnost će pred čovjekom postati kao prošlost, tj. nešto na što je nemoguće utjecati niti ga je moguće promijeniti. Na ovom osnovu, sa stanovišta nekih mislilaca, moljenje vjernika radi vršenja utjecaja na budućnost sasvim je apsurdan i besmislen čin:

„Moljenje za nešto što se već dogodilo, čisti je apsurd i besmislica, bilo da molitelj zna kako se događaj odvijao ili ne” (ibid.: 53).

Jedan poznati filozof rasuđuje da su religijska uvjerenja koja se temelje na osobinama apsolutnog božanskog savršenstva i na koncentričnosti pravde u svijetu, s obzirom na proturječnost s pojavama zla, nelogična i iracionalna:

„Da li on [Bog] hoće da spriječi zlo u svijetu ali ne može? U tom slučaju je nemoćan. Da li to može ali neće? U tom slučaju je zlonamjeran. Da li on to i može i hoće? U tom slučaju, odakle je zlo poteklo? Zašto uopće ima zle kobi u svijetu? Sigurno se ne radi o slučajnosti. U tom slučaju je posljedica nekog uzroka. Da li je posljedica božije namjere? Ali on je apsolutno dobronamjeran. Da li je u suprotnosti s božijom namjerom? Ali on je apsolutno moćan. Ništa ne može poljuljati postojanost ovog dokaza. Tako kratak, tako jasan, tako odlučan...” (Plantinga 2005: 40).

Prema tome, s jedne strane, afirmacija determinizma ili preustanovljene harmonije, u početku se doima kao logična i naravna implikacija vjere u Boga, na način da se slobodna volja, naporedo sa božijim apriornim znanjem i sveobuhvatnom voljom, izgleda ne može naučno potvrditi. Ali, s druge strane, vjera u Boga i Njegove osobine savršenosti, onako kako se opisuju u bogoslovijama zapadnih religija, izgleda povlači kontradiktornost i iracionalnost religijskih uvjerenja, pogotovu na polju arbitrarnog zla i moralne odgovornosti, kao i na polju koncentričnosti pravde u cjelokupnom sistemu postojanja, što je osnovna tvrdnja abrahamovskih (Ibrahimovih) religija.

### *Kompatibilna stajališta*

Razmatrajući odnos božanskog znanja i volje spram čovjekove arbitarnosti, ono što se u raspravi o mogućnosti ili nemogućnosti slobodne volje, naporedo sa autentičnom determinacijom u cjelokupnom sustavu egzistencije, doima kao evidentna implikacija čovjekove arbitarnosti, jest mogućnost pripisivanja emisije njegovog arbitarnog čina njemu samom, tako da se, posljedično tome, njemu osobno može pripisati i moralna odgovornost. Na ovom osnovu, mnogi protivnici determinizma uvjerenja su da je nužna implikacija zagovaranja arbitarnosti – afirmacija slobodne i neovisne volje unutar sistema egzistencije. U naučno-filozofijskoj diskusiji koja se odvijala između Njutnovog (Newton) delegacijskog i Lajbnicovog (Leibniz) kompatibilnog stajališta, Klark (Clarke) se, u svojstvu Njutnovog zastupnika, izjašnjava da je glavno pitanje u filozofijskoj raspravi o slobodi odabira upravo ta mogućnost slobodne volje, tj. volje koja je neovisna u realizaciji određenog čina:

„Stvarno i jedino pitanje u filozofijskoj raspravi o slobodi odabira jeste to da li je neposredni fizički uzrok ili ishodište nekog djela u stvari unutar onoga što nazivamo činitelj, ili pak postoji neki drugi dovoljan razlog koji se može smatrati stvarnim uzrokom, s obzirom na to da vrši utjecaj na činitelja i postaje povodom da bude čisto prijemnik djela a ne njegov istinski činitelj” (Alexander 2002: 186).

Međutim, branitelji kompatibilnosti rasuđuju da za afirmaciju arbitarnog čina nije potrebno imati samostalnu volju, neovisnu o cjelokupnom sistemu egzistencije. Jer, ukoliko se volja slobodnog činioca ne bi zasnivala na njegovom apriornom znanju i mudrosti – kao vršiocima uloge dovoljnog razloga određenog čina – takva volja bi bila ekstravagantna i značila bi slučajnost. Stoga, prema kompatibilnom mišljenju, ne samo da nema nesuglasnosti između čovjekovog arbitarnog čina i autentične determinacije u cjelokupnom sustavu egzistencije, već slobodna volja postaje temeljom stvarno arbitarnog čina samo onda kada je kompatibilna sa apriornim božanskim znanjem i voljom, odnosno kada je u skladu sa pre-ustanovljenom harmonijom. U protivnom, imat ćemo determinističan čin nastao kao posljedica slučajnosti.

Isto tako, moralna odgovornost se ne može potvrditi samim dokazivanjem porijekla nekog djela u arbitarnom činitelju, već u prvom redu ontološkom afirmacijom neke vrste preustanovljene harmonije, koja se obično afirmira u okviru postojanja i mudrog božjeg djela. Prema tome, rasprava o determinizmu, slobodi odabira i moralnoj odgovornosti čovjeka odvija se oko pitanja mogućnosti usklađivanja arbitarnog čina sa autentičnošću



determinacije. U protivnom, ako bi u cjelokupnom sistemu egzistencije vladao indeterminizam i nepostojanje nužnosti u uzročno-posljedičnoj vezi, to bi onda značilo determinizam jer slučajno nastalo djelo nije na raspolaganju nijednom činitelju. Lajbnic smatra da je jednostavna i čista volja, bez mudre motivacije, primjer determinizma. On u svom odgovoru što ga je uputio Klarku, kaže:

„Pisac meni prigovara da ćemo Bogu oduzeti izbornu moć i na scenu dovesti determinizam [i nužnost] ako ne prihvatim tu jednostavnu i čistu volju, ali istina je nešto sasvim suprotno. Ja kažem da Bog ima izbornu moć jer tu moć zasnivam na izbornom modalitetu [i razlogu] koji je u skladu sa njegovom mudrošću. Ono što mi treba da izbjegavamo nije determinizam (koji je zapravo najmudriji poredak božije moći), već je to onaj determinizam ili slijepa nužnost koja je lišena bilo kakve vrste mudrosti i odabira” (ibid.: 100).

Prema tome, kompatibilna stajališta veoma naglašavaju kako čovjekovu slobodu odabira, tako i koncentričnost pravde u sistemu egzistencije, čak i pored jedinstvene budućnosti svijeta, i pored toga što neki ljudi, uslijed svoga lošeg odabira, mogu sebe i druge u ovom ili u budućem, ili pak u oba svijeta, dovesti do zlokobne sudbine.

Filozofi i teolozi svoju tvrdnju dokazuju unutar tri centralne rasprave ili na tri načina:

1. Demonstracijom da se čovjekov arbitrarni čin realizira na temelju same njegove volje iako je davanje postojanja i stvaranje nešto što isključivo pripada Bogu.
2. Demonstracijom da između apriornog i apsolutnog božanskog znanja i čovjekovog arbitrarnog čina nema nesuglasnosti.
3. Afirmacijom koncentričnosti pravde u cjelokupnom sistemu egzistencije, putem *arbitrarne teodiceje* i *arbitrarne odbrane*.

### ***Realnost arbitrarnog čina i pored autentičnosti determinacije***

Pokazujući mogućnost realizacije arbitrarnog čina i pored autentičnosti determinacije, branioci kompatibilnosti razmatraju kompletnu ili dostatnu uzročnost kako bi se na taj način razjasnila uloga čovjekove volje u arbitrarnom činu. S obzirom na to da volja i njena ishodišta spadaju u nedostatne uzroke djela i da je odnos djela prema njegovim nedostatnim uzrocima možebitnost a ne nužnost, arbitrarnost se potvrđuje u tom

(možebitnom) modalitetu relacije. Allame Tabatabaji ovu tvrdnju objašnjava na slijedeći način:

„Svaka posljedica u odnosu na uzrok ima relativnu nužnost, tj. ako razmotrimo odnos posljedice prema uzroku, naći ćemo da je to odnos nužnosti. Naravno, taj odnos, tj. odnos relativne nužnosti, postoji samo između posljedice i njenog kompletnog ili dostatnog uzroka, a ne između posljedice i parcijalnog uzroka, niti između posljedice i nečega što je van uzroka. S obzirom na to da je samo dostatni uzrok taj koji daje nužnost, slijedi da, ukoliko nešto pripisujemo nečemu što je van njegova dostatnog uzroka, onda to poprima jedan drugi odnos protivan odnosu nužnosti, a to je odnos koji se zove relativna možebitnost” (Mutahari 2000: 609).

Prof. Mutahari (Murtaza Mutahhari) također ističe da autentičnost determinacije i uzročno-posljedična nužnost nije nesuglasna sa čovjekovim arbitrarnim činom jer su volja i odabir dijelovi kompletnog uzroka, kojih ako ne bi bilo, djelo se uopće ne bi ni ostvarilo. Ali uz ovo objašnjenje moguć je nastanak paradoksa po kojem svako ono biće koje se upravlja vlastitom voljom posjeduje slobodu odabira i, shodno tome, moralnu odgovornost, pa makar to bilo i neko animalno ili bestijalno biće, jer su volja i selekcija komponente realizacije djela! Da bi otklonio ovu iluziju, prof. Mutahari objašnjava arbitrarnost specifičnu čovjeku. Tako on pravi razliku između naslađujućih aktivnosti animalnog bića, koje se događaju instinktivno, i čovjekovih planskih aktivnosti, koje se događaju na temelju uma i kontemplacije (a ne na temelju animalne instinktivnosti), i čovjekovu arbitrarnost predstavlja upravo tom urođenom spremnošću i talentom da djeluje na osnovu promišljenosti i razumne procjene. S tom namjerom, on vrši analizu uvodnih faza realizacije arbitrarnog čina da bi pokazao u kojoj od njih se zapravo događa čovjekova sloboda odabira:

„Nedvojbeno je da u svakom arbitrarnom činu postoji nekoliko faza, od kojih su dvije perceptivne, jedna pasivna i jedna aktivna. Dvije perceptivne faze jesu percepcija djela i percepcija koristi koju to djelo pruža. Percepcija djela se sastoji u njegovoj predodžbi, a percepcija koristi se sastoji u potvrdi da se krajnji učinak tog djela slaže sa vitalnim inklinacijama činitelja. Pasivna faza se sastoji u unutarljivoj stimulaciji uslijed čežnje ili straha od konačne impresije tog djela, dok se aktivna ili akciona faza sastoji od nepokolebljive odlučnosti i htijenja, što predstavlja posljednju fazu arbitrarnog čina i konačno rezultira njegovom objektivnom emisijom. Naravno, kod čovjeka postoji i jedna druga posebna faza koja se događa prije odlučnosti i htijenja, a to je upravo ona koja je razlog posebne prominent-

nosti čovjeka u odnosu na animalna bića. Ta faza se sastoji u fazi procjene, usporedbe, proračunatog zaključivanja i pomnog razmišljanja” (ibid.: 622).

Možemo, dakle, reći da se čovjekov arbitrarni čin dokazuje onda kada se događa u svjetlu promišljanja, procjene i proračuna. Čovjek putem svoga uma i kontemplativne potencije koju ima može, za razliku od životinje, kontrolirati svoje instinkte i svoju volju staviti pod komandu uma. Ali to u isto vrijeme ne negira autentičnost determinacije. Jer ukoliko u jednom uzročno-posljedičnom sistemu i u svjetlu preferencije uma i volje, i nepostojanja prepreke, određeno djelo ne dobije nužnost realizacije, tek tada zapravo čovjekova arbitrarnost dolazi u pitanje.

### *Suglasnost apsolutnog predznanja sa arbitrarnim činom*

U ovoj vrsti kompatibilnih argumenata, žiža promatranja je čovjekova volja, zajedno sa ostalim ishodištima arbitrarnog čina, pogotovu umovanje, proračunato zaključivanje, evaluacija, kreativnost i umjetnička djelatnost čovjekove duše. Razlog kompatibilnosti ovdje izgleda veoma jasan. Jer pod pretpostavkom autentičnosti determinacije ili, drugim riječima, preustanovljene harmonije, koja dominira cjelokupnim sistemom egzistencije, čovjekovo umovanje i misaono odmjeravanje opravdano je samo ako je u suglasnosti sa univerzalnim intelektom, ili je u osnovi njegova manifestacija ili pak epifanija; u protivnom, zamisao čovjekova ega koji posjeduje kontemplaciju i kreativnost neovisnu i odsječenu od cjelokupno usklađenog sistema egzistencije, pored primjedbe slučajnosti, čini se apsurdnom. Stoga filozofi koji brane kompatibilnost naglašavaju da se čovjekov arbitrarni čin ne nalazi naspram božijeg predznanja, bezvremenske volje i uzročno-posljedičnog sistema egzistencije, već je čovjekova arbitrarnost, zajedno sa njenim ishodištima, u vertikali božije arbitrarnosti a ne u njenoj horizontali. To što se čovjekova arbitrarnost nalazi u vertikali arbitrarnosti Boga, s obzirom na to da se njegova duša nalazi na jednom od nivoa hijerarhijskog sistema egzistencije i da je potpuno ovisna o njemu, zanemarimo li neovisno promatranje čovjekova postojanja, kompatibilna argumentacija, na osnovu jednog mistično-filozofskog gledišta, rezultira nekom vrstom negacije kontingentnih bića i afirmacije monopolskog utjecaja u egzistenciji Bogu uzvišenom. Ali pošto se biće i svojstva čovjeka u ovoj slici predstavljaju kao jedna od formi teofanije, time se, konzekventno božijoj arbitrarnosti, afirmira i čovjekova arbitrarnost, istodobno se ne protiveći autentičnosti determinacije.

Mnogi mislioci, međutim, u svojim kompatibilnim argumentima nastoje pomiriti oba ova obzira i predstaviti jednu srednju sliku između neovisnog promatranja arbitrarnosti čovjeka i arbitrarnosti Boga. Ova srednja slika

poznata je kao *teorija posredničke pozicije*. Ova teorija kaže da ni čovjekovo postojanje a ni njegov arbitrarni utjecaj, nijedno nije neovisno o Bogu; također, njegov arbitrarni čin ne znači manifestaciju božijeg arbitrarnog čina bez ikakvog posredništva u egzistenciji i kontingentnoj aktivnosti čovjeka, već je nešto između ovoga dvoga.

### ***Kompatibilna stajališta u značenju posredničke pozicije***

S obzirom na to da je božije znanje aktivno a ne pasivno i da Njegova sveta bit zahtijeva vršenje utjecaja i efektivnost, a ne primanje utjecaja i afektivnost, izgleda da je nemoguće da se nešto pojavi na sceni egzistencije a da ranije nije bilo predmet božanskog znanja i volje. U protivnom, ako bi trebalo da Bog, poput čovjeka, pored aktivnog ima i pasivno znanje, to bi značilo afirmaciju drugog slobodnog posrednika za čije djelo Bog uzvišeni saznaje tek pošto bude stvoreno. A to nije u suglasnosti sa apsolutnim božanskim savršenstvom. Ibn Sina u vezi s ovim kaže:

„Nije ispravno da [Bog koji je] Nužno biće stvari poznaje kao konzekvencu njihova postojanja jer je implikacija toga da za njih nije znao prije nastajanja, a to znači promjenjivost Njegove biti pošto je za njih saznao nakon što ih nije bilo. Isto tako, nakon što neka stvar izgubi svoje postojanje, kao konzekvenca toga nestaje i Njegovo znanje, što znači promjenu u Biti i nije ispravno. Naprotiv, Nužno postojeća bit stvari poznaje na jedan permanentan i apsolutan način” (Ibn Sina, 2000: 28).

O konfliktu između božijeg predznanja i volje sa čovjekovim arbitrarnim činom, i imam Homeini (Ruhollah Musavi Khomeini) također kaže:

„Jedna od primjedaba je i to što je rečeno da se cjelokupni poredak egzistencije, od najsitnijih dijelova pa do najkrupnijih nalazi u funkciji božije volje i Njegovog predodređenja, te da se cijeli lanac postojanja u skrivenim i vidljivim svjetovima oslanja na bezvremenski nužnu i neizbježnu [božansku] volju. Prema tome, emisija svakog djela od strane božijeg roba dešava se po ranijem božanskom određenju i bezvremenskoj volji. Iako se čini da božiji rob u poslovima koje obavlja ima slobodu odabira ali je u stvari prisiljeni činilac u formi arbitrarnog. Jer upravo je to značenje tvrdnje koja kaže: Božije znanje o kompletiranom sistemu postojanja, zapravo je izvor i ishodište tog sistema jer Uzvišena Istina je providencijski (starateljski, protekcijski) i automanifestacijski činilac, i čisto božansko znanje je dovoljno kao ishodište Njegovih predmeta znanja. Prema tome, ti predmeti znanja su konzekvenca božijeg znanja a nije tako da je božan-

sko znanje konzekvenca Njegovih predmeta znanja, kao što je to slučaj sa našim pasivnim znanjima” (Homeini Talab wa erade: 127).

Odgovor na ovu primjedbu Homeini smatra da je upravo spomenuta *teorija posredničke pozicije*, i dodaje:

„Znanje i volja Uzvišene Istine koja se ispoljila na sistem postojanja svijeta – ispoljila se na sistem kojim dominira uzročno-posljedična veza a ne na posljedicu u horizontali uzroka, niti na posljedicu bez uzroka, kako bi se onda moglo reći da je činilac prisiljen u vršenju svoga čina” (ibid.:127–128).

Da bismo dodatno objasnili teoriju posredničke pozicije, može se reći da je ona izborna volja i njena ishodišta, koja se pripisuju čovjeku, također jedan od segmenata kontinuiranog uzročno-posljedičnog lanca svijeta egzistencije; jer i mi sami činimo utjecajne faktore toga svijeta, gdje bivamo predmet vanjskog utjecaja ali i sami vršimo utjecaj. Prema tome, što god da su vanjski ili unutarnji faktori, čovjekova kontemplacija, evaluacija i htijenje je u ovom lancu uzroka posrednik kojega da nije bilo, djelo se ne bi ni desilo. Drugim riječima, naša volja i evaluacija čine parcijalni uzrok koji zajedno sa svojim ishodištima prema određenom djelu poprima odnos nužnosti, dok je odnos svakog pojedinog od ovih dijelova, tj. odnos nekompletnih uzroka, prema određenom činu, može bitnost. Prema tome, s obzirom na to da čovjekova volja, odabir i evaluacija zauzimaju svoju poziciju u redu vertikalnih uzroka, to ne povlači ni determinizam, jer je čovjekova volja utjecajna, a ni slučajnost i negaciju uzročno-posljedične nužnosti, jer se sama čovjekova volja i arbitrarnost nalaze unutar ovog uzročno-posljedičnog sistema a ne izvan njega.

Prof. akademik Džaferi (Allameh Mohammad-Taqi Ja’fari) također ističe da se, s obzirom na tri veoma važna pitanja, apriorno božansko znanje ne može smatrati razlogom prisiljenosti čovjeka:

1. Božije znanje ne obuhvata samo čovjekova djela, kako bi se onda moglo prigovoriti: ukoliko se uradi nešto suprotno, božije znanje će se preinačiti u neznanje. Naprotiv, božije znanje obuhvata kako samo djelo tako i uvodne aktivnosti i uvjete njegove realizacije, u protivnom će božije znanje biti ograničeno. U uvodne aktivnosti određenog djela spada čovjekova volja i odluka, te nazočnost i dominantnost njegovog „ja”. Prema tome, svako djelo koje se izvrši putem ovih uvodnih aktivnosti, nesumnjivo je arbitrarno djelo.
2. Ne može se božije znanje smatrati uzrokom emisije nekog djela; jer razotkrivenost realnih činjenica pred Bogom, što zapravo i jeste znanje, ne može biti povod našeg djela, pošto mi svoja djela ne činimo zato što ih Bog poznaje.

3. Da li sam Bog poznaje djela koja čini ili ne? Bez sumnje, ne možemo reći da ne zna svoja djela, prema tome, sigurno ih [unaprijed] poznaje. U tom slučaju, ranije pitanje prema kojem se prikazalo da čovjek postaje prisiljen i ovdje se ponavlja; jer Bog, pošto zna svoja djela, primoran je na emisiju svoga djela, a to ima za posljedicu da i On sam u svom djelovanju bude prisiljen jer će se, u protivnom, božije znanje preinačiti u neznanje. (Džaferi 2000: 247–250)

### ***Koncentričnost pravde u sistemu egzistencije***

Kompatibilni odgovori u trećoj centralnoj raspravi, tj. spram prigovora na fenomene zla, odvijaju se kroz dva pristupa problemu: jedan je *arbitrarna teodiceja* a drugi je *arbitrarna odbrana*. Dok se, na temelju prvog pristupa, potvrđuje definicija Boga kao posjednika apsolutnog znanja, apsolutne moći i apsolutne dobrote, istodobno se ističe i to da On ima opravdan razlog za dopuštanje zla u svijetu. Međutim, na osnovu drugog pristupa, ističe se tvrdnja da apsolutistička i perfekcijska učenja o božijoj biti i biću nisu nekonzistentna. Jer, u formulaciji Boga koji posjeduje apsolutno i bezgranično znanje, moć i dobrotu, iako dopušta pojave zla u svijetu, nema logičke nesuvislosti, bez obzira na religijsko uvjerenje da Bog u stvari – na osnovu svoje mudrosti i pravde – ima opravdan razlog što omogućava pojave zla. Drugim riječima, da bi iskaz: a) *Bog ima apsolutno znanje, moć i dobrotu* – bio koherentan sa iskazom c) *u svijetu ima zla*, jedan središnji iskaz, kao što je to da b) *Bog stvara svijet koji sadrži zlo i za to ima opravdan razlog*, na osnovu prvog pristupa problemu – sigurno postoji; ili, na osnovu drugog pristupa, postojanje takvog iskaza nije oprečno razumu i logici već pokazuje kompatibilnost iskaza (a) i (c). U ovom dijelu ćemo ukratko razmotriti ova dva pristupa.

Prvi pristup je u stvari klasični odgovor na primjedbe o fenomenu zla. To jest, izgleda da su filozofi religije općenito smatrali da je model po kojem *pravedni i mudri Gospodar sigurno ima opravdan razlog što omogućava zlo u svijetu* sam po sebi istinit i racionalan, i onda su, s ciljem da objasne tu tvrdnju, davali demonstrativne dokaze. Da bismo sažeto prikazali taj model, koristit ćemo Augustinovu (St. Augustine) deskripciju. Augustin općenito tvrdi da je Bog dopuštanjem zla uspio stvoriti svijet koji je bolji od svijeta kojeg je mogao stvoriti izbjegavajući zlo u njemu:

„Bog ljude nije primorao da čine grijeh samim tim što ih je stvorio i što im je dao mogućnost izbora između činjenja i izbjegavanja grijeha. Postoje anđeli koji nikad nisu počinili grijeh niti će ga ikad počinuti. Božija darežljivost, koja je proistekla iz dobrote Njegova bića, iziskuje da se ne usteže od stvaranja čak ni onog stvorenja za koje unaprijed zna da će

ne samo počiniti grijeh već i ustrajati u tome. Isto onako kako je jedan odbjegli konj bolji od kamena koji zbog nedostatka 'samopokretljivosti' i osjetilnog opažanja miruje, tako je i stvorenje koje čini grijeh na osnovu slobodnog izbora superiornije od onog stvorenja koje ne čini grijeh s obzirom na to da nema slobodu odabira" (Plantinga 2005: 66–68).

### ***Muslimanski mudraci i koncentričnost pravde***

Utjecajni mudraci islamske filozofije o koncentričnosti pravde u svijetu zastupaju kompatibilno stajalište, utemeljeno na arbitrarnoj teodiceji; što znači da božija pravda i mudrost s jedne, i arbitrarni čin čovjeka s druge strane, u eksplanaciji njihovih kompatibilnih stajališta imaju ključnu ulogu. Kao sažeti prikaz njihovog gledišta može se reći to da je Bog u svim modalitetima postojanja nužno biće, i da Njegova bitna svojstva, kao što su znanje, volja i moć, nisu suštinski razdvojena od Njegove svete biti. Isto tako, na osnovu demonstrativnog dokaza, nema ništa što bi se moglo naći izvan božijeg znanja i sveobuhvatne volje, već je samo On taj koji izvodi u postojanje ili terminološki kazano: „Jedini utjecajni faktor egzistencije jeste Allah.” Ali i pored svega toga, moralno zlo proističe iz čovjekove loše arbitrarnosti, a to što je Bog dopustio moralno zlo u sistemu egzistencije, u skladu je sa Njegovom neograničenom mudrošću i pravednošću. S obzirom na to da, i pored različitih stanovišta koja imaju o božijem znanju i volji, muslimanski mislioci i mudraci prezentiraju sličan model eksplanacije koncentričnosti pravde u sistemu egzistencije, ovdje ćemo se zadovoljiti sažetom prezentacijom stajališta glasovitog muslimanskog mudraca Ibn Sine.

### ***Ibn Sinin dokaz***

Da bi objasnio koncentričnost pravde u svijetu, Ibn Sina najprije objašnjava značenje božije volje i to kako se ona razlikuje od čovjekove volje. On božiju volju opisuje nekom vrstom gracije ili emanacije koja proističe iz Njegove bitne riznice bogatstva i samodovoljnosti. Prema tome, izvor božije volje nije potreba i nedostatak, kao što je to slučaj sa čovjekovom voljom, već je Njegov jedini cilj On sam. Ibn Sina naglašava da ograničeno ljudsko shvaćanje ljepote i ružnoće (odnosno vrijednog i pokuđenog) ne treba smatrati božanskim i anđeoskim kanalima djelovanja, već, naprotiv, djela koja čini Bog kao nužno biće, zasnivaju se na Njegovoj samodovoljnosti, odnosno na Njegovom bitnom ili subjektivnom bogatstvu. Ibn Sina ovo ovako objašnjava:

„Kako je ružno to što oni [teolozi i obični svijet] misle da Bog uzvišeni djela čini da bi nešto postigao i smatraju da djela Nužnog bića imaju

uzrok i razlog, i da se čine radi postizanja cilja! Ne, ako bi bilo tako, Nužno biće bi imalo nedostatak i nastojalo bi da se usavrši. Ali nije tako, već je Nužno biće, kako sa stanovišta svoje biti tako i osobina, sasvim kompletno, savršeno, bez ikakve mane i nedostatka, i cilj je kojemu se kreće čitav svijet” (Jasrebi 2004: 149–150).

Nakon što je objasnio svoje stanovište o božijoj biti, predstavljajući je mnogo slavnijom i superiornijom od toga da stremlji nekom cilju, Ibn Sina dokazuje da se božija voljnost da stvori svijet u stvari vraća na Njegovo providencijsko ili gracijsko znanje o najsavršenijem mogućem svijetu. Njegov prikaz ovoga slijedi ovako:

„Sve ono što je u stalnom pokretu putem voluntarističkog kretanja, zapravo nastoji da postigne neki od svojih ciljeva, kao što je ugled i superiornost. Prema tome, biće koje nema potrebu da se usavršava i koje je već u svakom pogledu savršeno, neće imati potrebu ni za kretanjem niti za htijenjem, i biće slavno i čisto od svrha i ciljeva koji iz toga proizlaze... Prema tome, pošto je imanje cilja u suprotnosti sa negacijom potrebitosti, čak se ni dobra djela u svijetu ne mogu stavljati na račun ciljeva Nužnog bića... Na osnovu ovoga, dakle, treba prihvatiti da pojavnost generalnog poretka svijeta kreacije u bezvremenskom znanju svete Istine (sa određenim vremenima i u okviru adekvatnog sustava) biva razlogom emanacije tog poretka, sa istom onom svojom intelektualnom hijerarhijom i diferencijacijom. To je upravo ono što mi nazivamo 'gracija' ili 'providencija'. Bića svijeta egzistencije nastaju u skladu sa aktivnim božanskim znanjem a predmeti tog znanja će biti uređeni po najboljem poretku, bez toga da proističu iz svrhe ili potražnje od strane Nužnog bića, jer je Nužno biće potpuno savršeno i nema nikakav osobni cilj i svrhu od izvođenja svijeta u postojanje. Prema tome, božije znanje o kakvoći i kvalitetu čitavog poretka egzistencije, samo po sebi je izvor i ishodište emanacije i pojave dobrobiti u svim sferama postojanja” (ibid.: 152–153, 191).

Prema tome, božija volja je, u funkciji Njegova savršenog znanja o najsavršenijem sistemu egzistencije i na osnovu subjektivne samodovoljnosti, te putem slobodnog odabira i u konačnici radi same te svijetle i presvete božanske biti, u postojanje izvela čitav svijet – od kojeg savršeniji nije moguć. A i kad pogledamo sa stanovišta sistema egzistencije svijeta, u njemu čovjek posjeduje slobodu odabira a postoji i malo zla, ali bez toga svijet bi imao puno zla i stoga ne bi bio najsavršeniji mogući svijet. Drugim riječima, iskazi (a) i (c) su kompatibilni jer po mišljenju Ibn Sine demonstrativni dokaz pokazuje da postoji iskaz (b) koji dokazuje da Bog ima opravdan razlog



što je u svijetu omogućio zlo i loš odabir arbitrarnih bića. Ibn Sina ovo objašnjava tako što najprije rasvjetljava da svako dobro dolazi i polazi od Boga a onda, ako ima zla, proističe iz oskudnih biti koje su u cjelokupnom sistemu egzistencije neizbježne; tj. da nisu postale, ni cijeli svijet ne bi nastao, a to znači izbjegavanje da se daruje postojanje maksimalnom dobru da se slučajno ne bi pojavilo minimalno zlo. Ali jedno takvo izbjegavanje u suprotnosti je sa osobinama svete božanske biti jer je ustezanje od darivanja egzistencije maksimalnom dobru samo po sebi maksimalno zlo. U objašnjenju ove tvrdnje, Ibn Sina najprije sva bića, sa stanovišta njihove bitne dobrote ili zlobe, dijeli u pet vrsta, i onda dokazuje da samo dvije, na osnovu božijeg providencijskog znanja, nužno dobivaju postojanje, i to bića koja su u biti samo dobra i bića čija je dobra strana jača od loše. Ostale tri vrste bića u sistemu božanske kreacije nemaju mjesta, a to su: 1. bića koja su u biti apsolutno zla, 2. bića čija je zla strana biti jača od dobre, 3. bića čije su dobre i loše strane biti podjednake. Nakon što je spomenuo ovu podjelu bića, Ibn Sina piše:

„Pogledajmo sada čistu i nepristranu darežljivost Izvora kreacije (Nužnog bića) glede onoga što je dobro i vrijedno. Jasno je da je stvaranje prve vrste, dakle bića koja su u biti apsolutno dobra, sasvim nužno i obavezno, kao što je stvaranje čistih umova [spiritualnih inteligencija]. Isto tako treba da se pojave i bića u čijem postojanju ima više dobra nego zla (kao što je vatra), jer u nedavanju postojanja maksimalnom dobru, kako bi se izbjeglo minimalno zlo, imamo vrlo malu korist, ali s neimanjem većinskog dobra imat ćemo većinu zla, kao što je stvaranje vatre. Vatra ne može vršiti svoju ulogu kompletiranja sistema egzistencije osim u slučaju da ima određene kvalitete i svojstva. Iako se dešava da nekad živo biće opekotinom uznemiri ili neku robu uništi... pa ipak, tih šteta i gubitaka, u odnosu na uglavnom zdrava stanja čovjeka, ima minimalno i izgleda da su ovakve stvari akcidentalno predmet božijeg plana jer su sve to stvari koje čine gracijsko znanje Istine [zbiljski postojeće biti]. Dakle, zlo i bijeda jesu dio božanske sudbine i predodređenja, ali akcidentalno a ne esencijalno. Prema tome, samo zlo nije poželjno, ali da bismo mogli imati mnoštvo dobra, sekundarno ćemo imati i nešto zla” (ibid.: 192–193).

Što se tiče pitanja zašto neki na koncu treba da trpe patnju ako su njihova devijantnost i poročnost bile već poznate i specificirane u apriornom znanju i božanskoj sudbini, Ibn Sina ukratko odgovara da je sam slobodni posrednik odabrao devijantne opcije, a ne da mu se patnja nametnula izvana. A ako to, na osnovu religijskih iskaza, shvatimo tako da sam Bog daje patnju i kažnjava, razlog je očuvanje perfektnog poretka jer razumski je nužno žrtvovati pojedini dio za dobrobit i blagostanje cjeline:

„Možda se opet zapitaš i kažeš: Ako se sve odvija prema božanskoj sudbini i predodređenju, zašto onda Bog kažnjava svoje robove? Kad ti se pojavi ovakav paradoks, obrati pažnju na njegov odgovor! Odgovor je to da je patnja koju duša trpi u budućem svijetu nastala uslijed prekršaja i povreda što ih je [sebi] nanosila. Ta muka i bol je slična tjelesnoj bolesti i slabosti uslijed proždrljivosti. Prema tome, bol i patnja je jedna od implikacija situacije koja je nastala kao posljedica čovjekovih ranijih stanja i djelovanja; tj. čovjek je uslijed svojih stanja i djelovanja koje je ranije imao sada poprimio takvu osobinu i položaj koji neizbježno rezultiraju u bolu i patnji... A to što je rečeno da vatra dolazi kao vanjski faktor, možemo se pozvati na šerijat... Iako je ta bol za pojedinca koji je trpi mučna i nekorisna, i iako takvo nešto za Boga, kao slobodnog i milostivog činioca, nije obavezno niti neophodno, tj. ako u obzir uzmemo samo grešnog čovjeka i Boga, naći ćemo da Bogu ne predstavlja nikakvu nužnost da tu osobu stavlja u okove patnje, ali kao što smo rekli, intencija nije samo ta individua, već se u zatočenju te individue nalazi generalni ili interes većine ljudi” (Jasrebi 2004: 197–199).

### ***Arbitrarna odbrana; stajalište Plantinga***

Kao što smo ranije rekli, stajalište poznatih teozofa općenito je kompatibilno i zasniva se na „arbitrarnoj teodiceji”. Međutim, Plantinga svoje stajalište o kompatibilnosti iskaza (a) i (c) temelji na „arbitrarnoj odbrani”. Pod *arbitrarnom odbranom* misli se na potvrdu uskladivosti iskaza (a) i (c), ali ne na osnovu božanske pravde i mudrosti, pa ako se na nivou logičkog opažanja nađe nekompatibilnost, na nivou vjernosti i božanske mudrosti takve nekompatibilnosti nema. Ne, već ova teorija u prvom planu ima za cilj pokazati dokaz da tvrdnja o neusklađivosti između postojanja Boga i postojanja zla nema onu logičku podlogu koja se zagovara. Naime, tvrdi se da Bogu vjerna osoba pati od unutarnje besmislenosti i umne poremećenosti jer svaka pametna osoba sasvim jasno shvata unutarnju nesuvislost ovog skupa iskaza: 1. Bog je sve-moćan, 2. Bog svima želi dobro, ali u isto vrijeme 3. zlo postoji. Plantinga naglašava da ova teorija pokazuje samo to da unutar gornje skupine iskaza nema logičke nesuglasnosti i da osoba vjerna Bogu ne pati od kratkoumnih i priglupih uvjerenja. Sasvim je moguće da Bog ima opravdani razlog za dopuštanje zla u sistemu egzistencije. Stoga, pojave zla nisu u suprotnosti sa postojanjem Boga koji ima osobine apsolutne moći i dobronamjernosti.

Okosnica Plantingina dokaza jeste razmatranje mogućih svjetova. Njegov dokaz se može ovako sažeto prikazati: Premda je Bog svemoćan, ne može stvoriti svijet čija su bića znatno slobodna iako nikad ne počine nijedan prijestup. Takvo što je moguće samo u svijetu čija bića su znatno neslobodna.

Međutim, jasno je da je svijet sa slobodnim bićima – dakle bićima koja su sama, bez vanjskog utjecaja, u stanju djelovati na drugačiji način – bolji i savršeni od svijeta čija bića nemaju vlastitu slobodu odabira.

Plantinga dokazuje da, ukoliko treba stvoriti svijet sa arbitrarnim stvorenjima, sasvim je moguće i logično da ni Bog ne bude u stanju izvesti u postojanje svijet koji je potpuno lišen moralnog zla:

„Bog može stvoriti arbitrarna stvorenja, ali ne može ih primorati ili prisiliti da čine samo ono što je vrijedno i uputno jer, u tom slučaju, ta stvorenja u konačnici neće biti znatno slobodna i ono što je vrijedno i uputno neće činiti slobodno. Prema tome, da bi Bog stvorio bića koja su u stanju činiti moralno dobro, neophodno je da stvori bića koja su sposobna činiti i moralno zlo, i On tim stvorenjima ne može dati slobodu činjenja zla a u isto vrijeme ih spriječiti da to zlo čine. Pa ipak, činjenica da arbitrarna stvorenja nekad pogrešno postupaju, nije u suprotnosti ni sa apsolutnom božijom moći niti se smatra narušavanjem Njegove čiste dobrote jer je samo poništenjem mogućnosti činjenja moralnog dobra mogao spriječiti moralno zlo... Suština arbitrarne odbrane jeste tvrdnja da postoji mogućnost da Bog nije mogao stvoriti svijet koji sadrži moralno dobro (odnosno onoliko moralnog dobra koliko ga ima sadašnji svijet) bez stvaranja svijeta koji također sadrži i moralno zlo, i u tom slučaju, moguće je da Bog ima opravdan razlog za stvaranje svijeta koji sadrži zlo” (Plantinga 2005: 73–74).

U nastavku istraživanja, Plantinga pokazuje da ukoliko Bog odluči stvoriti kontingentni svijet sa arbitrarnim stvorenjima, prirodno je da će taj svijet donekle pratiti situacije koje se aktualiziraju kao rezultat odabira arbitrarnog činioca. Ako Bog, na primjer, unaprijed zna da će neka osoba spram danog čina preferirati djelovanje nad nedjelovanjem i uslijed te selekcije se realizira određeno stanje svijeta, prirodno je da će najbolji mogući svijet biti onaj koji obuhvata to stanje, i da je stvaranje kontingentnog svijeta koji obuhvata napuštanje tog djela izvan domena božije moći, jer je implikacija toga primoravanje te osobe na nečinjenje u stvari i oduzimanje toj osobi slobode odabira. Prema tome, nije tako da je Bog u stanju stvoriti ma koji kontingentni svijet, već mogući svjetovi donekle ovise o slobodnom izboru arbitrarnih pojedinaca a ne o božijoj slobodi odabira.

Što se tiče božijeg znanja, Plantinga se slaže da mnogi ljudi između božijeg znanja i čovjekove arbitrarosti vide oprečnost, ali misli da je takav uvid neka vrsta konfuzije; jer ako apsolutni znalac zna da se nešto podudara sa stvarnošću, to ne znači preinačenje biti te stvari iz možebitnosti u nužnost. Osim toga, Plantinga prenosi novu postavku ove drevne tvrdnje koju

je prezentovao Nelson Pajk (Pike) i u odgovoru na nju kaže da se apriorno božije znanje odnosilo na istu onu stranu propozicije koja se u aktualnom svijetu dogodila, a ne njenu suprotnost kako bi to onda povlačilo promjenu u božijem bitnom znanju. Pajkova tvrdnja i odgovor Plantinge slijedi ovako:

„Nelson Pajk (Pike) uvjerenja je da čovjekova arbitrarnost nije nekompatibilna sa apsolutnim božijim znanjem već sa bitnošću ili esencijalnošću tog znanja. Ako neko biće X u svojoj biti ima osobinu P, tada će to X, u bilo kojem svijetu egzistiranja, imati osobinu P; tj. X se može smatrati imaocem suštinske osobine P samo onda kada je nemoguće da X postoji bez osobine P... Pajk tvrdi, ukoliko bi neko bio u stanju da postupi suprotno apriornom znanju Boga, to bi bilo isto kao da je sposoban da izmijeni božiju bit tako što bi mogao učiniti da Bog u T1 ima pogrešno znanje i time uzrokovati da Bog u T1 ne postoji, jer pretpostavka je da je božije znanje Njegova suštinska osobina. Plantinga, međutim, odgovara da je ovaj argument u stvari neka vrsta paralogizma. On kaže: Uzmite u obzir mogući svijet W u kojem osoba po imenu Džonz odbija da izvrši djelo X..., u stvari, ako je Bog esencijalno apsolutni znalac (tj. ako ima apsolutno i neograničeno znanje u svakom svijetu u kojem postoji), rezultat toga je da u W Bog u T1 nema znanje da će Džonz u T2 izvršiti djelo X već zna da to djelo X on neće učiniti” (ibid.: 133).

### **Zaključak**

Čini se da kompatibilna stajališta prilično uspješno rješavaju probleme slobodne volje i koncentričnosti pravde u sistemu egzistencije. S obzirom na to da slobodna volja proističe iz same čovjekove biti i da pri realizaciji arbitrarnog čina ima ulogu parcijalnog uzroka, kojega da nema, djelo se ne bi ni dogodilo, stoga je u suglasnosti sa autentičnom determinacijom. Shodno ovome, izgleda jasnija i kompatibilnost ostalih ishodišta arbitrarnog čina sa apriornim znanjem i autentičnom determinacijom. Jer pod pretpostavkom autentičnosti determinacije ili, drugim riječima, preustanovljene harmonije koja dominira cjelokupnim sistemom egzistencije, čovjekov intelekt i njegova vrijednosna evaluacija nalaze svoje opravdanje samo onda kada su u skladu sa univerzalnim intelektom ili kada je u osnovi njegova manifestacija ili pak njegova epifanija; u protivnom, kontemplacija i kreativnost čovjekove duše koji se zamisle neovisno i odsječeno od cjelovitog i usklađenog sistema egzistencije, pored zamjerke slučajnosti, izgleda da čine apsurd. Stoga, zagovornici kompatibilnosti naglašavaju da se čovjekovo arbitrarno djelo ne nalazi nasuprot apriornom znanju i bezvremenoj volji Boga, te uzročno-posljedičnom sistemu postojanja, već se čovjekova sloboda odabira, zajedno sa nje-

nim ishodištima, nalazi u vertikali božanske arbitrarnosti a ne u njejoj horizontali.

U segmentu koncentričnosti pravde u sistemu egzistencije, teozofi, putem *arbitrarne teodiceje*, dokazuju da su božanski atributi kudikamo uzvišeniji od toga da se od te svete i presvijetle strane može zamisliti da dolazi nedostatak i, prema tome, izvor bilo kakva zla. Ostaje samo nekoliko pojava zla koje se apstrahiraju iz negativnih modaliteta postojećih stvari ili proizlaze iz interferencije i kolizije bića na nižim nivoima postojanja, koja, iako esencijalno nisu u planu, ako ih ne bi bilo, ni najsavršeniji mogući sistem egzistencije, kao cjelina i kao maksimalno dobro, ne bi postao. Ustezanje od darivanja egzistencije maksimalnom dobru, samo po sebi je maksimalno zlo i nije u skladu sa svetim božanskim atributima.

Također, u segmentu logičkih primjedaba i tvrdnje da su religijska uvjerenja iracionalna, teorija *arbitrarne odbrane*, studijom o naravi mogućih svjetova, uspješno rješava problem nesuglasnosti između apriornog božijeg znanja i volje, i fenomena zla u svijetu. A isto tako, na neki način, potvrđuje teoriju arbitrarne teodiceje jer na koncu dolazi do iste one esencijalne nužnosti *najsavršenijeg sistema* egzistencije do kojeg je arbitrarna teodiceja bila došla putem razmatranja pitanja božanske emanacije što je u toku putem sistema uzročno-posljedične nužnosti. S tom razlikom što arbitrarna odbrana problem rješava studijom o logičkim vjerovatnoćama možebitnih relacija između slobodnih biti i njihova Tvorca koji je, podrazumijeva se, svemoćan, sveznajući i apsolutno dobronamjeren.

U segmentu božije volje, arbitrarna odbrana dolazi do jasnog rješenja, a to je da Gospodar univerzuma, ma koliko bio apsolutno moćan i ma koliko da je Njegova bitna dobrota čista i neprikosnovena, ukoliko odluči aktualizirati svijet sa arbitrarnim bićima, narav i tip tog svijeta će donekle ovisiti o autonomnom izboru arbitrarnih biti a ne o božijem izboru. Stoga, davanje aktualizacije bilo kojem mogućem svijetu u stvari nije moguće.

Također, u segmentu božanskog znanja može se reći da ova teorija praktično zagovara da je božije znanje o slobodnim subjektima konzekventno ili pasivno, uslijed čega problem neusklađenosti potpuno nestaje, jer ako neka osoba svojim pasivnim znanjem poznaje prošlost, sadašnjost i budućnost arbitrarne biti, jasno je da tim znanjem ona nije primorana na djela koja čini. Isto tako, pod hipotezom apsolutnog znanja, otklanja se i primjedba Nelsona Pajka (Pike) jer je apsolutni znalac unaprijed poznao upravo onu stranu koju bira arbitrarni faktor a ne samo jednu, na primjer stranu akcije, kako bi se onda moglo prigovoriti da djelovanje na drugačiji način nije bilo moguće i da nije kompatibilno sa postojanjem Boga u prošlom vremenu, ili na višem nivou postojanja (što bi onda značilo to da ili oduvijek postoji Bog koji je apsolutni znalac svega čime se negira čovjekova sloboda odabira ili pak čovjek

ima slobodu odabira, ali se time eliminiše mogućnost postojanja Boga.) Ne, nije tako. Naprotiv, da je arbitrarni faktor bio odabrao odustajanje od akcije, jasno je da bi apsolutni znalac, u datom prošlom vremenu, poznao upravo stranu odustajanja a ne stranu djelovanja, i u tom slučaju bi u principu došlo do aktualizacije jednog drugačijeg kontingentnog svijeta a ne pretpostavljenog.

Primljeno: 3. avgusta 2012.

Prihvaćeno: 2. oktobra 2012.

### **Literatura**

- Kur'an Časni* (prijevod navedenih ajeta: autor članka).
- Al-Razi, Muhammad ibn Omar (1999), *Al-Metalib al-aliya min al-ilm al-ilahi*, Bejrut, Dar al-kutub al-ilmiyya.
- Alexander, H. G. (2002), *Mokatebate Lajbnić wa Klark*, prijevod: Ali Arshad Riyahi, Qom, Bustane ketab.
- Audi, Robert (1998), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.
- Beyhaqi, Abu Bakr Ahmad ibn Riyad (1999), *Al-Qada wa al-qadar*, tahqiq: Muhammad Abdullah Amir, Riyad, Maktaba al-Abikan.
- Džafari, Mohammad-Taqi (2000), *Džabr wa ekhtiyar*, Tehran, Mo'asseseye tadwin wa našre asare Allame Džafari.
- Ibn Sina (2002), *Al-Išaratu wa al-tanbihat*, tahqiq: Mudžteba Zare'i, Qom, Daftare tablighate islami.
- Jasrebi, Jahya (2004), *Falsafeye mašša'*, Daftare tablighate islami.
- Khomeini, Sayyed Ruhollah (1983), *Talab wa erade*, prijevod uz komentar: Sayyed Ahmed Fahri, Tehran, Markaze entešarate elmi wa farhangi.
- Mutahhari, Morteza (2000), *Osule falsafe wa raveše realism*, *Majmu'eye asar*, Tehran, Entešarate Sadra.
- Plantinga, Alvin (2005), *Khoda, ekhtiyar wa šer*, prijevod: Muhammed Sa'idi Mehr, Qom, Mo'assesye farhangiye Taha.
- Searle, John R (2003), *Zehn, maghz wa elm*, prijevod: Emir Divani, Qom, Bustane ketab
- Stump, Elenore (2001), *Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd.
- Taliaferro, Charles (2003), *Falsafeye din dar qarne bistom*, prijevod: Enšallah Rahmati, Tehran, Daftare pažuheš wa našre Sohrawardi.
- Zagzebski, Linda, "Foreknowledge and Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta.

## Divine Knowledge and Free Will

Mirsad Hadžajlić

*Faculty of Philosophy, Al-Mustafa International University,  
Qom, I. R. Iran*

An arbitrary act of free will, in addition to the authentic determination of the whole system of existence, according to the incompatible point of view, is something essentially impossible. This is also true regarding the concentricity of justice along with evil phenomenon. By contrast, free will, according to compatible point of view, is essentially possible only if it is in harmony with the authentic determination of the whole system of existence. According to this viewpoint, an arbitrary act of free will, which is not based in earlier knowledge and wisdom or in other words, in *pre-established harmony*, can be nothing more than an instance of chance and finally compulsion.

The compatible response to the objections regarding the concentricity of justice of the system of existence and irrationality of religious beliefs, along with appearances of voluntary evil, lies in the theories of the *free will theodicy* and the *free will defense*.

The significant content of the first theory claims that, by creating a world of arbitrary beings, God has been able to create the most perfect world that is the actual world, even though He knew some of these arbitrary beings would prefer doing evil over good. But, abstinence from giving existence to maximal good, in order to avoid minimal evil, is in itself maximal evil and as such does not adhere to the divine attributes of perfection. However, the significant content of the second theory claims that the belief in a God who possesses absolute perfections, amongst others absolute benevolence, on one hand, and evil phenomenon, on the other – due to the study of possible worlds – does not entail any contradiction and essential impossibility. Rather, the idea of the system of existence and the actual world being the most perfect and the one stemming from the most perfect existence is a rational and logical idea, which corresponds with intellectual criteria; since the existence of such a world is something essentially possible, and not something necessarily impossible.

**Keywords:** *authenticity of determination, a priori divine knowledge, free will, pre-determined harmony, an overall system of existence, arbitrarily evil, determinism, concentricity of justice*