

O TEOLOŠKO-FILOZOFSKIM UČENJIMA MUTAZILITSKE ŠKOLE

Hasan Džilo

Fakultet islamskih nauka u Skoplju, Makedonija

Rad razmatra nekoliko pitanja koja su bila u žiži interesovanja najznačajnijih predstavnika mutazilitske škole. Riječ je o konceptu apsolutne transcendencije Boga pri čemu se iznose racionalni argumenti. Transcendencija Boga postaje i centralno teološko-filozofsko pitanje kod Ebu Huzejla, Vasila Ibn Ate, Džubajja, Nazama, Ebu Hašima i drugih. Čitava teorija mutazilija o božijim svojstvima, modusima ili stanjima u funkciji je dokazivanja božije transcendencije i ideje stvaranja koja je zaodjenuta filozofskom formom. Ove teorije ne mogu se valjano izvesti ako se ne apstrahuje pojam jednosti Boga (*tavhid*). Ovom pojmu mutazilije pridodaju još jednu kategoriju koja ima metafizičko značenje, a to je božija pravda, koju dovode u vezu sa etičkim konceptima, odnosno sa slobodom i odgovornošću čovjeka.

Ključne riječi: *božija jednost, mutazilitska misao, transcendencija, svojstva, modusi, stanja, stvaranje, sloboda, odgovornost*

Uvod

Teološko-filozofska učenja mutazilitske škole granaju se u više pravaca i obuhvataju mnoga pitanja koja se ne mogu zahvatiti ili elaborirati u jednu cjelinu. Nema vjerovatno nijedne teološko-filozofske škole sa tako jasno izraženim različitim stavovima unutar same te škole. Tu niko nikoga ne slijedi fanatično čak i u okvirima učenja po kojima se prepoznaje ova škola. Tipičan primjer takvog pristupa predstavlja, prije svega, učenje o odnosu božije suštine i njenih svojstava, tj. kako promisliti koncept jednosti Boga (*tavhid*) i mnoštvo Njegovih svojstava. Koncept jednosti Boga nužno je povezan sa

konceptom stvaranja svijeta po kome se objavljene religije razlikuju od filozofskih sistema, kao i sa principom božije pravde koja povlači i učenje o čovjekovoj slobodi i odgovornosti. Stoga, predmet našeg rada odnosi se na ova tri učenja koja predstavljaju osnovu za sva druga učenja mutazilija.

Racionalni pristup dogmatičkim pitanjima

Pojava mutazilitske škole podudara se s prvim kontaktima islamske kulture i helenizma. Helenistička tradicija bila je za muslimane veoma atraktivna jer je riječ o univerzalnom racionalizmu prema kojem nisu bile ravnodušne ni prethodne dvije religijske tradicije: jevrejska i kršćanska. Pa, kako se može biti ravnodušan, pitaju se mutazilije, kada je riječ o pozitivnom stavu prema razumu, koji se može opravdati i podupirati velikim brojem kuranskih ajeta koji se, upravo, pozivaju na razmišljanje, umovanje, posmatranje i refleksiju. Biti obdaren razmišljanjem, odnosno korišćenjem razuma sa svim predispozicijama čovjeka, zaista predstavlja božiju blagodat. Mutazilije na ovom planu poduzimaju jedan revolucionarni poduhvat koji nije bio poznat do njihovog vremena: na religijske dogme mora pasti svjetlost razuma, promisliti ih i provjeriti kriterijumom razuma kako bi postale prihvatljive i na taj način zadobile opće značenje. S jednim ovakvim postupkom, glasilo bi njihov argument, ništa se ne gubi od njihove supstancijalnosti. Dakle, nije riječ o čistom racionalizmu, već o jednoj vrsti racionalizma koji polazi od otkrivene istine u koju treba intelektualno probijati i braniti je ili argumentovati pri njenom susretu s drugim intelektualnim tradicijama. Ovaj „herojski zahvat“, kako ga karakterišu neki istraživači (vidjeti: Gardet & Anawati 1968: 25–35), ne prolazi tako jednostavno. Koliko je snažnija racionalnost, toliko je jači i otpor tradicionalno usmjerenih teologa. Ali, ipak, mutazilije uspijevaju da svoje učenje, za vrijeme vladavine abasidskih kalifa Mamuna i Mutasima, predstavljaju kao zvanično učenje islamske zajednice.

Suočavanje sada sa intelektualnom i religijskom tradicijom – helenističkom, jevrejskom i kršćanskom – otvara mogućnosti islamskoj tradicionalnoj teološkoj misli (*ilm al-kalam*) da poprimi drugačiji izgled od dotadašnjeg. Predmet rasprave te tradicionalne islamske nauke tada je postao odjenut i filozofskom formom, jer to zahtijevaju novonastale okolnosti u Iraku i Siriji gdje je već prisutna grčka znanost i metafizika. Život zahtijeva da se otvori prema nepoznatim, nadolazećim stvarima, onome što zahtijevaju teorijske i praktične potrebe jednog društva za koje je i formirana posebna akademija u Bagdadu, nazvana *Bajt al-hikmah* (Palača mudrosti), u kojoj se prevode medicinske, astronomske, matematičke, logičke i metafizičke rasprave sa starogrčkog i starosirijskog na arapski jezik. Tu je i debata islamskih teologa s kršćanskim i jevrejskim čijim se zahtjevima mora udovoljiti, ne samo da bi

se odbranila islamska učenja, već da bi se ona i proširila, tako da se ne može, jednostavno, ostati slijep prema mudrosti jevrejskih i kršćanskih teologa. Helenistička tradicija je još uvijek bila živa u drevnom Džundi-Šapuru i nekim drugim centrima gdje se susrećemo sa visokom intelektualnom kulturom. Trebalo je parirati tome i, na neki način, intelektualno preživjeti kroz sve te izazove, u vrtlogu teoloških debata, a to je bilo nemoguće, prema mutazilijama, bez uopćavanja i afirmisanja stvari ili, u ovom slučaju, dogmatičkih pitanja.

Otuda, mutazilije još više hrane i pojačavaju svoju racionalnu radoznalost, a naročito prema mudrosti. Oni se uopće ne dvoume pozvati u pomoć nekoliko teorija iz grčke filozofije kako bi objasnili koncept stvaranja, produbili učenje o odnosu duše i tijela i argumentirali relaciju između jednog i mnoštva, a da se pri tome ne udalje od islamskog učenja. Oni raspravljaju o dvjema temama o kojima se do tada uopće nije raspravljalo u islamu na jedan sistematičan način, a to je čovjekova sloboda i njegova odgovornost za počinjena djela. Tome dodaju još dva tematska pitanja po kojima se oni prepoznaju, koja se provlače kroz čitavu njihovu diskusiju: učenje o jednosti Boga i pravde, zbog čega se i sami nazivaju „predstavnicima jednosti i pravde” (*ahl at-tavhid va al-adl*). Drugim riječima, čovjekova sloboda i odgovornost organski su povezane sa konceptom božije pravde koju oni produbljuju nejednako konvencionalnom načinu razumijevanja u islamskoj tradiciji do njihovog vremena.

Najprije promotrimo pojam *mutazili*, po čemu su oni i dobili ime. Riječ je o grupi mislilaca, a ne o jednom misliocu utemeljivaču jedne škole sa ekskluzivnim pravom na takvo što. Ovdje se ne susrećemo sa autoritetom koji bi ostali trebalo fanatično da slijede. Skoro sve ostale teološke škole imenuju se prema osnivaču neke škole, a mutazilitska škola se, na samom početku, razlikuje, ne samo po svom učenju, već i po svom karakteru formiranja teološke tradicije. Iako se početak ove tradicije vezuje za Vasila Ibn Atu, ili možda Ibn Huzejla, za sljedbenike ove škole to ne igra neku posebnu ulogu. Oni su veoma kritički usmjereni ne samo prema tradiciji, već i jedni prema drugima. Kritički duh im ne dozvoljava da učenik, na primjer, besprijekorno slijedi učitelja, ili sin oca ili nekog drugog iz svog okruženja ako se ovi dakako bave teološkom ili filozofskom problematikom. Stavovi Ebu Hašima se znatno razlikuju od stavova njegovog oca Džubajja ili stavovi Alafa od stavova njegovog sestrića Nazama. Šahrestani spominje više imena mutazilija koji su formirali svoje škole unutar same njihove tradicije. Umnožavanje tih škola rezultat je otvorenosti mutazilija prema slobodnom mišljenju.

Eto, na samom početku oni i metodološki pokazuju svoju slobodoumnost. Ovu školu čini veliki broj mislilaca koji participiraju u raspravi o mnogim pitanjima koja su bila u fokusu interesovanja u njihovo vrijeme.

Riječ *mutazila* oni prihvataju u oba njena prvotna značenja: kao oni koji su se izdvojili od tradicionalista (glede određenih teoloških ili dogmatičkih pitanja) i kao elitna grupa koja se ne želi identifikovati s drugima. Njima nije uopće bitno ko šta misli o njima, već ih interesuje koliko su oni probili u misao i racionalitet kojim hrane svoju kritičnost, radoznalost i slobodoumnost. Prvi predstavnici ove škole javljaju se u Basri i Kufi, a djeluju u vrijeme vladavine Abasida i Buvejhida. Sve se to događa u osmom vijeku, odnosno u drugom vijeku poslije preseljenja vjerovjesnika Muhameda iz Meke u Medinu, što je početak muslimanskog kalendara.

Pogledi predstavnika ove škole različiti su od mislioca do mislioca i nemoguće ih je unifikovati u jedan strogi teološki pogled na kojem bi izrasla neka sasvim intelektualno usaglašena tradicija. To ne dozvoljava njihov slobodan i kritički nastrojeni duh. Oni ne slijede doslovno ni starogrčku intelektualnu tradiciju; međutim, ne može se kazati da nisu potaknuti njome, a posebno kada su u pitanju racionalni argumenti.

Ali, ipak, da bi neko bio predstavnik te škole, treba imati u vidu nekoliko jasnih pitanja. Ova pitanja bi mogla da budu predmet rasprave i po njima bi se dakako raspoznavali pripadnici mutazilitske misli od drugih. Drugim riječima, oni moraju te predmete da prihvate kao inicijalna učenja, a tek onda, ko hoće, po svojoj volji, neka se bavi onim čemu je naklonjen njegov duh, bez ikakvih ograničenja. Njihov nacrt predviđa da se različito raspravlja i o samim tim pitanjima. Ona obuhvataju pet teza koje imaju metafizičko, etičko i eshatološko značenje, a to su:

- učenje o jednoći božije suštine i svojstava;
- učenje o božijoj pravdi;
- učenje o pozivanju na dobro i o zabranjivanju zla;
- učenje o neutralnom statusu velikog grešnika između vjernika i nevjernika;
- učenje o nagradi i kazni na budućem svijetu.

U prvoj tezi oni zagovaraju apsolutnu transcendenciju (*tanzih*) Boga, negiraju Njegova svojstva i na taj način otklanjaju od Boga bilo kakav sadržaj nedostojan Njegove suštine. Koncept *tevhida*, bez sumnje, organski je povezan i sa drugim pitanjima njihove rasprave. Mutazilije zagovaraju da je čovjek slobodno biće i zbog toga neki od njih nazivaju se i *kaderitima* koji isključuju bilo kakav božiji trag u čovjekovim postupcima. Ovdje se pomalja pitanje o odgovornosti čovjeka ako božija volja ima udio u čovjekovim postupcima. Pozivanje na dobro i zabranjivanje zla jeste kuranski imperativ na koji bi trebalo da se naslanjaju nosioci vlasti, a cilj toga je afirmisati etičke vrijednosti od kojih zavisi moralna svijest i duhovni razvoj zajednice. Pre-

strogo je proglasiti za nevjernika počinitelja velikog grijeha i to treba preputiti božijoj volji i unutaranjem odnosu čovjeka prema Bogu. Cilj je da čovjek nikada ne gubi nadu i da se ne izlaže sankcijama na ovom svijetu zbog grijeha koji je počinio. Ovaj nalog odnosi se na one postupke koji nisu u saglasnosti s moralnim principima, a nije riječ o postupcima suprotnim općem dobru u zajednici, koji izazivaju nered i zlo, zabranjeni kuranskim riječima *an-nahju an al-munkar*. Jasno je da je među mutazilijama bilo murdžija koji sud o postupanju ljudi ostavljaju Bogu i Njegovoj pravdi, a da će biti nagrade i kazne na budućem svijetu – u to nema nikakve sumnje. Ovaj kuranski nalog ukazuje na sljedeće: sa smrću čovjeka ne završava se njegova sudbina na ovom svijetu. Smrt ne podrazumijeva kraj, kao da se ništa nije dogodilo na ovom svijetu i da je na njemu sve besmisleno i da je sami svijet uzaludan. Sve religije, pa i islam, ne prenebregavaju ovu eshatološku pretpostavku koja je glavna sastavina dogmatičke strukture islama. Zbog toga mutazilije, ne bez razloga, raspravljaju i o sudbini čovjeka na onom svijetu. Ne samo čovjek, već i svijet kao takav, usmjeren je ka svom cilju koji je predvidjela božija providencija ili stvaralački akt Boga.

Od ovih nekoliko formula možemo primjetiti da mutazilije unose racionalni duh u sve ono što je predmet njihovog teološkog diskursa. Riječ je o značajnim dinamičnim konceptima uz čiju pomoć ne samo što usmjeravaju islamski *umet* racionalitetu, već u isto vrijeme i brane islamsko učenje od maniheizma, gnosticizma i materijalizma (naturalizma).

Nacrt rasprave koji su oni postavili formalne je naravi i nema nikakvu normativnu ulogu. Ne radi se, dakle, o slijeđenju jednog unificiranog stava po svim tim pitanjima. O svakom od ovih pitanja pogledi mutazilija značajno se razlikuju. To govori još o jednoj nepobitnoj činjenici: mutazilije nisu čisto teološka škola u konvencionalnom smislu riječi.

Međutim, i pored toga što slobodu mišljenja uzdižu do stupnja svetosti, ipak neki od mutazilija nisu se pokazali tako slobodoumnim kao što izgleda na prvi pogled, a posebno kada su se dočepali vlasti. Nekolicina njih bila je veoma bliska halifi Mamunu (Watt 1985: 48) kada su neke hanbelije bacane u nemilost, smatrane reakcionarnim i destruktivnim po život zajednice. I sam je Ibn Hanbel bio bičevan i utamničen po nalogu halife. O svemu se može slobodno razmišljati, ali tradicionalnom načinu razmišljanja nema mjesta u javnom životu.

Spomenuta tematska pitanja kojima su oni zasukali svoju raspravu, također, pokazuju da apstraktni diskurs u islamskoj teološkoj misli, odnosno u *ilmul-kelamu*, upravo počinje učenjem ove škole. Mutazilije zaodjenjuju nekoliko pitanja racionalnom formom, njih interesuju argumenti i sav njihov napor usredsređen je na to. Zbog toga, formativni period filozofske ili spekulativne teologije u islamu počinje od njih.

A sada ćemo skicirati njihova učenja u tri tačke: učenje o jednosti i transcencijiji Boga, učenje o stvaranju svijeta, te o čovjekovoj slobodi, pri čemu dolaze do izražaja njihovi metafizički, kosmološki i etički pogledi.

Božija jednost i Njegova transcencijija (tanzih)

Nema ništa dragocjenije u sferi rasprave nego žrtvovati svoj trud argumentovanju apsolutnosti božije transcencijije sadržane u kuranskoj formuli „Njemu ništa nije slično” (*lejse ke mislihi šejun*), koja je organski povezana, odnosno pretpostavljena konceptom *tevhida* (jednosti Boga), pa čak i po cijenu negiranja božijih svojstava o kojima se u *Kuraniu* govori na mnogo mjesta. To je ono što tvrde mutazilije. Zato su najapstraktnije njihove teorije o božijoj jednosti ili odnosu božije suštine i njenih svojstava. U stvari, mutazilije ne negiraju božija svojstva, već dovode u pitanje njihovu vječnost, jer, bude li se pretpostavilo da su ona vječna, onda, kako zastupaju tradicionalisti ili, tačnije, *sifatije* (zagovornici božijih svojstava), neminovno se dolazi do urušavanja božije jednosti, odnosno takav diskurs implicira unošenje u tu jednost jedne forme mnoštva, što je u oprečnosti s konceptom *tavhida* (jednosti). A antropomorfizam treba odbaciti i ne treba na njega gubiti mnogo vremena, osim samo potvrditi da kuranske ajete sa antropomorfističkim sadržajem treba tumačiti alegorijski.

Pitanje je na koji način odbraniti islamsko učenje o jednosti Boga kako bi se diferenciralo od učenja o trinitetu u kršćanstvu. Zbog toga, apstrakcija koncepta *tavhida* više je nego nužna. Ali se sada pomalja problem kako sve to izvesti. Mutazilije su odlučne da je moguće uraditi tako nešto ako se napravi jedan prodor u mišljenje i ako se ajeti podvrgnu hermeneutici, dubljoj, a ne doslovnoj interpretaciji. Hermeneutički postupak je skoro i nemoguć ako se ne bude u pomoć pozvala filozofska terminologija iz grčke filozofije na koju su se pozivali i kršćanski teolozi pri sličnim ili jednakim izazovima (Wolfson 1974: 115–118). Uz to, susrećemo se i sa ajetima koji posjeduju antropomorfistički sadržaj i sa ajetima koji naglašavaju božiju drugost od svebivstvajućeg. Izmirenje ajeta i donošenje prihvatljivih pozicija mora proći kroz racionalnu provjeru i na taj način izgraditi opći stav, da istina postane opća, jer je cilj razuma razmišljati, uopćavati stvari ili ih intelektualizirati, pa makar se radilo i o dogmatičkim pitanjima koja prvi put, pojavom ove škole, postaju i filozofsko-teološki problemi, svjesni da agnosticizmu nema mjesta u religiji. Pridržavajući se koncepta o bezgraničnoj djeljivosti atoma ili egzistenata, oni su bili potaknuti da tu naviku prenesu i na mišljenje, tako da se bogatstvo njihove misli ogleda u detaljima kojima se zanimaju. Tanahnost te misli probija i u dogmatička pitanja, kako je, na primjer, i učenje o božijem Bitku i Njegovoj transcendentnosti.

Bogatstvo detalja koje iznose ponekad ih dovodi i do proturječnih mišljenja (Madkur 2003: 44).

U duhovnoj historiji čovječanstva zaista nema nijedne koncepcije, tvrdi Osman Jahja, koja naglašava u tolikoj mjeri jednoću Boga kao što se ova ideja produbljuje i razvija u kelamu i sufizmu. Iz tog koncepta izvode se i drugi koncepti: kosmološki, etički, gnoseološki, pa čak društveni ili politički (Jahja 1969: 231).

Najprije, da vidimo u kratkim crtama s kakvom problematikom se susreću mutazilije glede svojstava. Najlakše je kazati da Bog ima mnoga svojstva i zadržati se samo na tome ili pak potvrditi da su ta „svojstva nešto različito od Boga i nisu nešto različito od Boga” – poznata tradicionalna formula na koju se pozivaju teolozi u ranom periodu istorije islama. Apstrahovanje koncepta o jednosti (*tavhida*) u smjeru je afirmisanja te jednosti koja racionalno treba da bude prihvatljiva. Nije mala stvar sama odlučnost da se negiraju božija svojstva. Cilj ove koncepcije jeste odijeliti islamsko viđenje o božijim svojstvima od kršćanskog, a do toga su dovele žive rasprave između kršćanskih i islamskih teologa o trinitetu i jednosti. Problem je da li su svojstva „nešto” unutar božije suštine ili su ona „nešto” izvan Njegove suštine. Da li ona imaju realnu egzistenciju ili pak supostojeću egzistenciju božijem Bitku? Ili, da li ta svojstva imaju interno jedinstvo u Bogu ili ih Bog generiše izvan Sebe? Ili, radi li se o imenima ili nazivima ili općim pojmovima, kao projekcije čovjekovog uma, izvedenim iz empirijske stvarnosti na koju ukazuju kuranski ajeti? I po ovom pitanju mutazilije poduzimaju novi prodor, različit od teorija *sifatija* (atributista) i kršćanskih teologa, od kojih su prvi smatrali da Bog posjeduje devedeset i devet imena, a drugi ih svodili na tri svojstva (Oca, Sina i Svetoga duha), i smatrali ih hipostazama ili odrazima jedne suštine, ali ipak različitim od drugih. Tu se zaista pomalja jedan kompleksan problem koji Volfson locira u principu diferencijacije, na primjer, kod kršćanskih filozofa, tih triju aspekata jedne suštine, odnosno kako dovesti u vezu bića različita jedna od drugih sa suštinom božijom. Po čemu se razlikuju ove hipostaze i da li one imaju neku unutarnju relaciju (Wolfson 1974: 128)? Odgovor na ova pitanja podupire se analognom metodom. Kako se u Novom zavjetu govori o božijim svojstvima znanja, života i moći, tako većina crkvenih otaca – pozivajući se na filozofske pojmove iz helenističke filozofije – poistovjećuje ova svojstva sa dogmom o trinitetu (Ocem, Sinom i Svetim duhom) i tu nema neke unificirane ili općeprihvaćene pozicije. Jedni „egzistenciju”, „esenciju” i „nastajanje” vezuju za Oca, njihove ekvivalente „znanje” ili „razum” pripisuju Sinu, a „život” i „moć” smatraju karakteristikama Svetog duha (isto). Slično mišljenje iznosi i Šahrestani koji tvrdi da, prema kršćanskim teolozima, ove osobe ili hipostaze ukazuju čas na život i znanje, a čas na suštinu koja bivstvuje sama po sebi (Šahrestani 1994: 169–170).

Jasno se može primjetiti da su ova mišljenja na liniji onih koji podržavaju koncepcije o realnom statusu božijih svojstava koja su, kao i Bog, vječna. Zaključak koji proizlazi iz tih teorija bio bi sljedeći: realnost bića ili hipostaza podrazumijeva da su različita od božije suštine, ali kao takva, budući da su vječna, nisu odijeljena od te suštine. Analogni pogled predlažu i *sifatije* (atributisti), temeljeći svoj argument na božijoj knjizi u kojoj se ne govori o svojstvima u doslovnom smislu riječi, već o imenima božijim, da je Bog Znalac, Moćan, Milostiv i drugo. Prema njihovom argumentu, božija svojstva ne mogu se smatrati odvojenim od Njegovog Bitka (ili suštine) i, prema tome, ta vječnost božije suštine uključuje i vječnost svojstava koja joj se pripisuju, odnosno svojstava o kojima se govori u *Kuranu*. I još nešto. Svojstva božija su konstitutivni akt Njegove suštine i, na ovaj način, prema atributistima, ustanovljava se božija jednoća. Ta konstitutivnost ne podrazumijeva rascjep između suštine i njenih svojstava. Svojstva se, glasio bi njihov argument, ne mogu pripisati nečemu nepostojećem.

Neke mutazilije nikako se ne zadovoljavaju ovakvom interpretacijom. Oni podastiru sljedeći argument: govoriti o realnom statusu božijih svojstava znači poistovjetiti se sa kršćanima koji zastupaju trinitet. Najdosljedniji ovakvom stavu je Vasil ibn Ata: „Onaj koji tvrdi da su svojstva (*sifat*) i modusi (*ma'na*) vječni, taj govori da postoje dva Boga” (Šahrestani 1994: 38). On je vjerojatno bio inspirisan stavom Džehma ibn Safvana koji je zastupao da nije dozvoljeno opisivati Stvaratelja terminima svakodnevnog iskustva koji se primjenjuju na Njegova stvorenja jer bi ovakav argument doveo do mišljenja suprotnog božijoj jednosti: radilo bi se o konstitutivnom aktu u suštini božijoj koji bi bio sličan ili identičan stvorenim bićima (Madkur 2003: 28). Ali, pitanje ipak traži odgovor jer se u *Kuranu* govori o božijim imenima i svojstvima. Kako izmiriti stav o jednosti božije suštine i Njegovih svojstava koji bi otklonio i najmanji trag koji bi urušio koncept o božijoj transcendenciji, pa makar se smatralo da su svojstva vječna i nedjeljiva od Boga?

Neki od sljedbenika Vasila ibn Ate predlažu nekoliko interpretacija koje božija svojstva svode na tri, a potom na jedno, da bi na kraju donijeli argument da Bog zaista ne posjeduje vječna svojstva o kojima se govori u religijskim tradicijama.

Evo njihovih argumenata. Božija svojstva spomenuta u *Kuranu*, prema njihovom mišljenju, nemaju realni status, vječan, poput božije suštine, i zbog toga ova činjenica treba da bude poduprta racionalnim nalazom. Dakle, nije riječ o entitetima izvan Boga jer, ako se pretpostavi ovo, onda bi to podrazumijevalo da bi ta svojstva predstavljala eternalije i na taj način došlo bi do devastiranja božije jednosti. Ako se pretpostavi, s druge strane, da su ta svojstva konstitutivan dio Njegovog Bitka, onda se, glasi njihov argument, uru-

šava božija jednost. Analizirajući tri božija svojstva znanja, moći i volje, oni argumentuju da je ipak riječ o božijoj suštini.

Identifikacija božije suštine sa ovim svojstvima korijensko je pitanje argumenata koje iznose Alaf ibn Huzejl i njegovi učenici. Ne možemo kazati da Bog posjeduje svojstvo znanja, već možemo potvrditi da je znanje suština božija. Ako kažemo da Bog posjeduje znanje, onda Bogu pripisujemo nešto izvanjsko. Ako Bog zna nešto, a nije samo znanje, znanje kao Njegova suština, onda bi trebalo da postoji i predmet Njegovog znanja. Samim tim što bismo ustvrdili da On ima moć ili znanje, već ne govorimo o Bogu, već o onome što posjeduje. Argument se proširuje: u ovom slučaju božije znanje ovisilo bi još o nečemu drugom čime bi bilo u stvari pretpostavljeno, a takvo što ne može biti pripisano apsolutnom Bogu. Šahrestani, osvrćući se na ovaj argument, ovako sažima njihovo učenje: „Bog spoznaje Svojom spoznajom, a Njegova spoznaja je identična Njegovoj suštini” (Šahrestani 1994: 39). Ešari u svom djelu *Mekalat al-islamijiin* u vezi s ovim argumentom nekih mutazilija iznosi sljedeće: „Allah zna Svojim znanjem da je to znanje zapravo On, Moćan je Svojom moći koja je takođe On, Živ je Svojim životom koji je On” (Ešari 1929: 165). Ovdje je u upotrebi riječ „On” (*huve*) da bi se ustvrdilo da se radi o realnosti, jer od riječi „On” (*huve*) izvodi se i supstantivirani pojam *huvvijja* što znači bitak ili onstvo, nešto što je u sebi i ne pripada nečemu drugom ili pak njemu ne pripada ništa drugo što bi povrijedilo Njegov identitet. Nazam, jedan od istaknutijih mutazilija, uvodi nove sadržaje u mišljenje o božijoj transcendenciji i jednoći iz koncepta o identifikaciji božije suštine i Njegovih svojstava. Prema njemu i njegovim učenicima, božija svojstva nisu i Njegova suština. On koristi pojam *isbat* (potvrđivanje realnosti nečega) da bi ukazao na realni status božijih svojstava, ali koji nije vječan. Pri argumentovanju svoje pozicije, on se poziva i na negativnu teologiju. Značenje iskaza da je Bog znalac nije samo potvrđivanje Njegove suštine, već, istovremeno, uključuje i negaciju i otklanjanje od Boga bilo kakvog neznanja. On negira i božije svojstvo volje. Kada govorimo da Bog posjeduje volju, u isto vrijeme negiramo bilo kakvu nemoć u Njemu jer, budemo li se zadržali na pojmu volje i pri tome ako ne uzmemo u obzir i negativni iskaz, onda ne donosimo potpuno potvrđan zaključak da je Bog jedan u istinitom smislu riječi. Kako pojam volje uključuje želju da se nešto učini, onda on ukazuje na relativnu stvar. Ako se htjedne nešto učiniti, tada nešto nedostaje, a ono što nedostaje, to je suprotno božijoj suštini, glasi njegov argument. Inače, znanje i moć stvorene su stvari kao što su stvorena i druga bića. Ovo se osnažuje i spominjanjem onoga što je suprotno tim svojstvima, odnosno dodavanjem negativnih pojmova ne dolazimo do dvosmislenog značenja svojstava znanja i moći koja smo spomenuli. Otuda, svojstvo nije identično božijoj suštini, kao što zastupa Alaf, već svojstvo potvrđuje tu suštinu i poriče bilo kakav nedostatak u njoj.

Muamer, koji je bio izvrsno upoznat sa stavovima nekih grčkih filozofa, proširuje Alafov argument, tvrdeći da čak i utvrđeno mišljenje čiji je poticatelj Aristotel – da Bog misli sebe sama jer bi se u suprotnom povrijedilo Njegovo savršenstvo, mislio bi nešto što nije On, nešto promjenljivo ili nesavršeno – sadrži određene pukotine koje valja dobro promisliti. Ako bi Bog mislio sebe samog, onda to podrazumijeva da je mišljenje u samom Bogu i ono bi dovelo u pitanje Njegovu jednost. Mora biti samo jedna realnost koja ne bi uključivala u sebe subjekt i objekt mišljenja (Šahrestani: 1994: 51). Muamer govori ne o svojstvima već o modusima (*meanī*), pa se u teološkoj literaturi naziva „predstavnikom modusa” (*ashab al-mean*). I on nastavlja sa negiranjem božijih svojstava, smatrajući da su modusi ili značenja apstraktne ili mišljene stvari. Oni se diferenciraju od supstancije kojom je ona odjenuta, jer je ona jedna i, samim tim što ćemo reći da je ona jedna, a svojstva množstvena, ne donosimo iskaz da oni imaju jednak ontološki status. Otuda, diferencijacija se sastoji, prema njegovom argumentu, u sljedećem: supstancija Boga ima primarnu, a modusi sekundarnu ontološku poziciju. On ne govori da je Bog vječan, jer sami pojam vječnosti ipak uključuje u sebe i vremensku dimenziju, bez obzira na to što se radi o vječnosti (isto). Ovdje se uzima kategorija iz iskustvenog svijeta, a božija suština je nešto što nadilazi taj svijet. Zbog toga, ovaj teolog ne uključuje božiju moć u stvaranje akcidenata jer, ako se prihvati ova koncepcija, onda se ne može razumjeti transcendiranje Boga svijeta nastajanja i nestajanja. Ili, kada bi Bog bio stvaralac akcidenacija, onda bi se Njegova transcendencija dovela u pitanje, odnosno ona bi posredovala između tijela i akcidenacija.

Argument glasi: Bog stvara samo tijela i atome, a ne i akcidenacije. Promjena u svijetu ne može se dogoditi ako modus nije razlog toj promjeni. Nijedna stvar u objektivnom svijetu nije u situaciji da se kreće ili miruje bez modusa što se nalazi u njoj. Događanje modusa je trenutačno, tako da svako tijelo ima svoj modus. Egzistencija se karakterizira svojim modusom koji je nejednak modusu ne-egzistencije. Modus je rezultat božijeg učinka, on nije ni materijalan ni tjelesan, pa tako logički proizlazi da su stvaranje i stvoreno različiti jedno od drugog. Kako modus dolazi od Boga, on ne postoji u stvarima, a stavlja ih u kretanje ili mirovanje. Stvari koje su slične jedne drugima i različite jedne od drugih, od kojih jedne prethode drugima itd., takve su zbog modusa koji se nalaze u njima. Međutim, modus koji se nalazi u jednoj stvari ne podrazumijeva da se nalazi i u drugoj stvari. Kada bi imao jedan modus u stvarima, onda se jedna stvar ne bi mogla kretati više od druge stvari. Jedna se stvar kreće, zahvaljujući modusu u njoj, u jednom momentu, a druga se stvar kreće u drugom momentu, glasi argument (Ešari 1929: 30). Bezgraničan broj modusa omogućuje sve ove diferencijacije. Stanja i akcidenacije različite su u svakoj vrsti i, otuda, svaki je akcident generisan zbog

bezgraničnog lanca modusa u toj vrsti. Kako je esencija statična, ona ne pokreće stvari. Tu ulogu imaju akcidenti koji su subzistentni supstanciji ili predmetu.

Neki od mutazilija modus (*ma'na*) identifikuju sa entitetom (*šej'un*). Svaki modus koji pokreće stvari iza sebe ima bezgraničan broj modusa. Zbog toga, prema mišljenju ovog teologa – budući da se pridržava koncepta o bezgraničnoj djeljivosti atoma – kombinacija atoma sačinjava tijelo, a način na koji oni formiraju tijelo zavisen je od Boga, pa na taj način Bog ne stvara akcidencije, već one nastaju prirodnim putem, a razlog da budu ovakvi ili onakvi zavisi od modusa što se nalaze u stvarima, a ne zavisi od samih stvari, a to je ono što je predvidjela božija providencija. Otuda, akcidencije su nužni učinak kombinacije tijela po njihovoj prirodi. Zbog toga, Albert Nader zaključuje da je teorija o modusima (*ma'na*) jedna vrsta teorije o dovoljnom razlogu kod Lajbnica (Nader 1956: 210).

Ali kako je moguće karakterizirati modus? To se dâ ostvariti ako se odabere jedna kategorija koja ima opće značenje, koja pokriva sve entitete, a to je kategorija „nešto” (*šej'un*). Ova kategorija, prema mišljenju Fevtija, jednog od sljedbenika Hišama, odnosi se na moguću bitak ili na ono što još nije aktualizirano, nazivajući ga „ništa” (*ma'dum*) (Šahrestani 1994: 54). Ne može da bude, da se aktualizira, ako nije, na primjer, objekt božijeg znanja i moći od kojih dobiva svoju egzistenciju. Tek kad dobije egzistenciju, može se nazvati „nešto” ili „stvar”. Drugi teolog po imenu Jakub Šaham – koji je bio pod utjecajem mutazilija, a i neke zejdiye su podržavale njegov stav – zaista je bio od rijetkih koji je govorio da se na Boga ne može primjeniti pojam „nešto” (*šej'un*/entitet), pa makar to „nešto” ne bilo kao druge stvari na koje se ovaj pojam primjenjuje (Ešari 1929: 181). A kako ono „ništa” može biti objekt božijeg znanja ili moći ako to ne postoji, argument se sastoji u sljedećem: Samo stanje njegovog nepostojanja (*ma'dum*) ipak je „nešto”, i to je isto kao reći da je stvar data u mogućnosti da bude ili da se aktualizuje, a da bi se nešto aktualizovalo, razlog za to nije u njemu samom, i kada ne bi bilo toga „ništa”, onda ne bi bilo ni onoga „nešto” – eto njegove esencije!

Razvijajući ovo učenje o svojstvima i modusima, o kojima treba donijeti validne argumente, Ali ibn Džubaji definiše kategoriju „nešto” (stvar/*šej'un*) kao ono što pokriva sve entitete, o svemu se može kazati da jeste nešto (Ešari 1929: 518). Čak je Ebu Hanifa smatrao da je „Bog stvar/entitet, ali ne kao druge stvari”. Otuda je kategorija „stvar” najuniverzalniji koncept jer se o svemu može kazati da je „nešto”, pa čak i za ono što ne egzistira, pa se na taj način, na primjer, primjenjuje i na entitet koji postoji po sebi, odnosi se i na ono što postoji zbog nekog uzroka, tvrdi se i za ono što je u umskoj stvarnosti, spominje se i u vezi s onim što je u izvanjskoj stvarnosti, time se karakteriše i ono što je vremenito, tiče se i potencijalnog, poznatog, nepoznatog itd.

Stvar ili entitet (*šej'un*) jednostavno predstavlja sve ono o čemu se može kazati da jeste, ili – bivstvovanje i stvar jesu jedno te isto jer se o tome, jednostavno, govori (*al-muhber anhu*), ono što se deskribira (*mavsuf*) i o njemu se ne može kazati ništa drugo po sebi (isto: 161). Od ovoga jasno proizlazi sljedeći nalaz: Džubaji je mišljenja da samo „imenice označavaju entitete – ili ispravno kazati – imenice su ono što može biti predmet propozicije” (isto). Suptilna analiza nekoliko pojmova koju poduzima Džubaji – a tiče se božijih svojstava – pokazuje da se radi o izvođenju tih imena na osnovu postupaka ili stvorenja koja percipiramo u spoljašnjoj stvarnosti i ako ista ta imena analiziramo u kontekstu riječi koje se, između ostalog, odnose i na božiju suštinu. Džubaji ne prihvata Muamerovu teoriju o modusima ili teoriju njegovog sina Ebu Hašima o stanjima (*ahval*) koja su nadomjestak pojmu svojstva.

Džubaji božija svojstva ne naziva modusima, već ih klasifikuje u imenima (*esma*), imenicama i pridjevima – karakteriše ih kategorijama čovjekovog mišljenja (Frank 1982: 261). Odgovarajući ovom izazovu, Džubaji redefiniše, tvrdi Frank, skoro čitavo učenje o božijim svojstvima ostalih sljedbenika mutazilitske škole. To ne možemo učiniti ako najprije ne krenemo od definisanja početne formulacije „po sebi” (*li nefsihi*) koja se tiče suštine. Formulacija „po sebi” podrazumijeva kada se nešto razumijeva onakvo kakvo ono jeste, a na to ukazuju njegove karakteristike, a to je da se o njemu ne može kazati da jeste ništa drugo od onoga što u stvari jeste. Kada kažemo „po sebi”, to podrazumijeva da negiramo sve ono što se odnosi na esenciju, a time adekvatno poričemo i božija svojstva ili moduse, odnosno božija svojstva dovodimo u relaciju sa božijom suštinom „u pogledu Njegove esencije” – glasi formulacija koja se kod nekih mutazilija postojano potvrđuje. Dakle, formulacija „po sebi” ima dvostruko značenje: afirmacija suštine definisane stvari i negacija svega onoga što nije po sebi, a tiče se same stvari koja se definiše, što se dodaje kao atribut ili karakteristika (isto).

Kada govori o bićima, Džubaji ima u vidu sljedeću polarizaciju: Bog kao vječni Bitak i ono što je kontingentno (bilo u umu ili u stvarnosti). Egzistencija Boga je po sebi, a kontingentno je ne-biće, može biti i ne biti, biti predmetom božije moći i, kao takvo, realno je sve dok je predmet te moći (*ma'dum makdurun alejhi*). Kontingentnost ga prati u stvarnosti, kada je odjelovljeni bitak, i ono se ne može osloboditi svoje kontingentnosti. Kontingentno može biti i realna stvar koja ima uzrok da bude realna, bilo da je taj uzrok Bog ili da je taj uzrok čovjek (isto). Međutim, ipak treba donijeti jedan termin koji bi najdirektnije izrazio božiju savršenost, a to je ako na Njega primijenimo svojstvo „vječan” (*kadim*). Džubaji nije saglasan s Muamerom da ovo ime ukazuje na nešto iz iskustvenog svijeta, već tvrdi da tim imenom najprikladnije označavamo božiju suštinu, jer kada kažemo vječnost, onda nam odmah

na um padne da je to nešto što nema ni početka ni kraja, tako da nijednom drugom kategorijom ne možemo karakterisati božiju suštinu kao što to možemo učiniti ovom kategorijom, dočim nijedno od drugih božijih imena nema to značenje koje se može pripisati Bogu (isto: 516). Gramatička i lingvistička analiza ovog pojma pokazuje da druge karakteristike Boga, kakve su život, moć i znanje, o kojima se najviše govori, nemaju tu snagu u izražavanju božije savršenosti. Kada kažemo vječnost (*kidem*), argumentuje Džubaji, donosimo jedincatu (specifičnu) deskripciju Stvoritelja. Ono što je vječno, tvrdi Džubaji, nije podložno promjenama ili prelaženju iz jednog stanja u drugo (isto: 517). Božija volja je, po mišljenju Džubajija i nekih drugih teologa, stvorena, nije vječna u smislu da bi bila subzistentna božijoj suštini, jer bi u ovom slučaju volja predstavljala „supstrat prolaznih stvari”, da ima nečeg što ne zna. Ako kažemo da je „suština božija znanje” ili „znanje je božija suština” ili da je „suština Zejda znanje”, prema Džubajijevim gramatičkim analizama, onda to znači da ništa ne kazujemo jer savršenstvo ili atribut postojanja znanja iniciran pojmom *alim* (znalac) nije entitet i na taj način ne može biti predmet propozicije, jer taj implicite ukazuje na nešto, na znanje i na onog koji zna (Frank 1982: 261–261).

Zbog toga, on veli da se gramatička struktura smatra validnom potvrđivanjem pojma znanja, da to zaista ukazuje na suštinu božiju, pa ćemo kazati, na primjer, *Allahu innehu alimun* (Bog je zaista znalac), što ukazuje na značenje božije suštine time što se pridodaje ono *innehu* (zaista On). Biti znanjem – u slučaju kada se odnosi na Boga i Zejda – ukazuje na jednoznačnost i na taj način ne bismo mogli ocrtati razdjelnicu i diferencijaciju između ta dva entiteta. Može se govoriti samo o konkretnim stvarima (*ešja-un*) i njihovim esencijama, realnim i mogućim, o „esencijama” u Bogu i o esencijama kombinovanih tijela ili atoma. Čak ako atribut primijenimo na Zejda, onda taj atribut nije sami Zejd – dakle znanje kao suština – već podrazumijevamo da je znanje akt koji se nalazi u Zejdu i na taj način dolazimo do propozicije (*hukm*) da je znanje nešto drugo od entiteta: imamo i znanja i Zejda. O savršenom sudu možemo govoriti kao o nečemu što je jedincato. Zbog toga, zaključuje Ričard Frank, samo stvari/entiteti mogu biti predmet atribucije, bilo da je riječ o egzistentima ili ne-egzistentima (mogućim), postojećim, nastajućim ili temporalnim (isto). Zato Džubaji ne govori o postojanju ili egzistenciji, već o potvrđivanju (*subut*) realnosti postojanja nečega. Kazati *innehu*, znači ustanoviti to postojanje. Kasnije su islamski filozofi ono *inne* supstantivirali u *innijja* (bitak ili bivstvovanje), odnosno ono „jeste”. I još. Potvrditi nešto podrazumijeva, prema njegovoj logici, ukazati na njegovu realnost, pa bilo da je riječ o analizi samih termina ili imena božijih koja se izvode od činjenica Njegovih stvorenja u objektivnoj stvarnosti. Ni za šta ne možemo kazati da je istina ako ne potvrdimo da je to istina u smislu njegove

esencije. Međutim, „istine u iskustvenom svijetu se razlikuju od istine u transcendentnom svijetu” ili metodom „analogije govorimo o svijetu tajnosti na osnovu svijeta očiglednosti” (*bi kijas al-gaibi ala aš-šahida*) gdje govorimo ne samo o Bogu već i o svijetu. Primjer koji smo naveli o Bogu i Zejdu, glede znanja, ne govori o jednoznačnosti, ima li se u vidu da jedan entitet pripada iskustvenom a drugi nadiskustvenom svijetu. Kako je Zejd tjelesno ili iskustveno biće, znanje je svojstvo Zejda, ono što mu pripada, dok znanje u Bogu, kako je Bog netjelesno biće ili entitet, ne može se potvrditi da pripada Bogu, već se ono podrazumijeva kao Njegova suština. U prvom slučaju, rezimira Ričard Frank, znanje je modus, a u drugom slučaju znanje je samo svojstvo. Zbog toga se Džubaji navraća na mišljenje Alafa da je znanje identično božijoj suštini. Ako donesemo iskaz, potencira argument, da je znanje božiji modus, tada moramo dodati i sljedeći iskaz: znanje je akt koji pripada Bogu kao nešto dodato Njegovoj suštini, a ne i da je to Njegova suština. Neograničeni broj modusa ili stanja nužno vodi do regresije ili beskraja (*ad infinitum*). Otuda, božija svojstva su, prema Džubaiju, događaji, nemaju vječnu egzistenciju i supstrat, kao takvi, esencijalni, u Bogu. Iskaz da supstancije nemaju supstrat stajalište je blisko mišljenju filozofa koji govore o intelektu kao supstanciji koja nema mjesta ili supstrat, kakvi su, na primjer, univerzalna duša, odijeljene inteligibilije i drugo” (Šahrestani 1994: 57).

Ebu Hašim Džubaji ide još dalje u svojoj argumentaciji koja je u funkciji poboljšanja argumentacije koju je načeo njegov otac sa izvjesnim razlikama, upravo, analiziranjem termina i pojmova. Mora postojati samo jedna realnost kada je riječ o Bogu. Ono što se pripisuje spolja, ne može imati esencijalno jedinstvo s onim što se deskribira. Moć razuma je takva da to može primjetiti. Na kraju svoje argumentacije, sljedbenici Ebu Hašima završavaju mišljenjem o suštini božijoj koja nema unutarnjih i spoljašnjih svojstava ili modusa tih svojstava, suprotno mišljenju kršćanskih teologa i zastupnika božijih svojstava ili atributista u islamu. Ipak, da bi odvojili svoj stav od stava kršćanskih teologa, atributisti u islamu tvrdili su da „svojstva i jesu nešto različito od Boga i nisu nešto različito od Boga”. Ovdje je ipak riječ o jednoj antinomiji koju treba osvijetliti i na taj način odgonetnuti. Otuda, da bi produbio učenje o božijim svojstvima, Ebu Hašim ne govori o svojstvima i modusima, već o stanjima (*ahval*). Svojstvo supstancije karakteriše ga stanjem i, analizirajući taj pojam, on dolazi do zaključka da svojstvo koje naziva stanjem ima ontološki status, a nije stvar samo gramatičke analize kako to promišlja njegov otac Džubaji, niti je to suština božija kako su tvrdili Alaf i neki drugi. Taj ontološki status može se nazrijeti u njegovoj definiciji da „stanje na način na koji se deskribira objekt jeste specifično kvalificirano stanje, pa tako neko može kazati *ala sifatin* (na osnovu svojstva), podrazumijevajući ono po čemu je, u stvari, distingvirano od nečeg drugog” (vidjeti: Dgheim 1998: 40–41).

On smatra da stanje nije entitet ili stvar. Stanje se ostvaruje ili stiče svoju aktualnost ili ontološki status kao rezultat ili izraz onoga što je predmet te deskripcije. U ovom slučaju, na osnovu suštine božije mi dolazimo do spoznaje stanja. Ontološki status stanja koji je realan sastoji se u pretpostavci da je ovaj svijet, prema Ebu Hašimu, krcat stanjima koja su u postojanom mijenjanju, ali esencije su stamene, u sebi počivajuće i zbog toga su nespoznatljive. Mi o njima možemo steći spoznaju tek na osnovu njihove relacije sa supstancijom. Sama relacija ili komunikacija pretpostavlja njihovu nedjeljivost od supstancije, jer u suprotnom dolazimo do zaključka da stanja postoje nezavisno od svog objekta s kojim su povezana.

Primjenjujući na Boga pojmove suština i stanja, Ebu Hašim tvrdi da je „Bog znalac po svojoj suštini u smislu da On posjeduje stanje, a to je poznato esencijalno svojstvo koje postoji pored Njegovog bića” (Šahrestani 1994: 58). Stanje se ne može spoznati na osnovu samog stanja, već na osnovu suštine. Niti se suština može spoznati na osnovu stanja. „Suština se spoznaje”, tvrdi Ebu Hašim, „kao nešto individualno, a stanje se ne može spoznati nezavisno od suštine” (Tusi 1985: 11, 252). Razum posjeduje specifičnu moć u razlikovanju onoga što je apsolutno i onoga što nije apsolutno. Otuda, imamo spoznaju suštine i spoznaju znalca kao suštinu. Koncept o suštini i spoznaja stanja razlikuju se. Razum percipira u sebi da je ono što participira ili što se kombinuje nejednako onome po čemu se ono razlikuje. Proizlazi sljedeći zaključak: da nije Boga, ne bi bilo ni spoznaje stanja. Otuda, spoznaja stanja se spoznaje zajedno sa suštinom. Pojednostavljena forma ovog dokaza bila bi i sljedeća: kada kažemo da je Bog Znalac, u samom pojmu Znalac primjećujemo subjekat ili Boga kojeg razlikujemo od znanja ili, da nije tog subjekta što se deskribira, ne bismo imali ni deskripciju ili stanja. Ovdje je znanje rezultat naše deskripcije Boga o kome se u objavi govori da je znalac. Očigledno je riječ o ontološkom dokazu kada se kreće od Boga prema stvorenoj stvari, a ne obrnuto. Ovaj stav kasnije podržava i Fahrudin Razi koji obrazlaže dokaz koji su zastupali i neki islamski filozofi, kakav je Ibn Sina, da je „Bog svjedok svega što jeste”, što predstavlja i kuransku formulu.

Zbog toga, stanja, prema mišljenju ovog teologa, ne ulaze u sferu bivstvovanja i nebivstvovanja u spoljašnjoj stvarnosti (Bagdadi b. d.: 195). Stanja nisu nešto poznato ili nepoznato u umskoj stvarnosti, niti su pak nešto vječno i stvoreno, već, tvrdi Madkur, predstavljaju nešto koje je ipak, na neki način, povezano sa suštinom. Riječ je o apstrakcijama u umu koje se dovode u vezu sa suštinom i na osnovu deskripcije same suštine. Čovjek je u mogućnosti da ih dosegne umom i zbog toga Ebu Hašim govori o stanjima (svojstvima) koja nemaju izvanjsku egzistenciju (izvan uma). Kako se one spoznaju umom, onda su one opći termini ili pojmovi (univerzalije). Čovjek je u mogućnosti promišljati te univerzalije kao takve. Ovo su zastupali i

peripatetički filozofi el-Farabi i Ibn Sina, kao i veliki platoničar u Andaluziji Ibn Badže. Ovog se učenja pridržavao i ešarijski teolog Bakilani. U evropskoj filozofiji svoje dokaze je iznio i Berkli koji je govorio da sve što percipiramo, činimo u svom duhu i da ne možemo dokazati bivstvovanje stvari u ontološkom smislu nezavisno od svojih percepcija. Ovaj dokaz je vječni skandal u filozofiji, tvrdi Kant, i niko nije uspio da ga ospori (Myxik 1997: 135). Nije postojao drugi način, prema njegovom mišljenju, na koji bi se negirao materijalistički ili naturalistički koncept.

Ebu Hašim ne govori o internom jedinstvu stanja u Bogu i o simplicitetu božijeg Bitka, kako su to tvrdili njegovi prethodnici. On prelazi na argumentaciju četiriju stanja (svojstava), koja dominiraju u teološkom diskursu (znanja, moći, života i postojanja), koja uzrok svog bivstvovanja imaju u petom stanju, a to pretpostavlja da su ona uzrokovana, da nisu vječna. Taj uzrok je ono po čemu se Bog razlikuje od Svojih stanja. Neki to peto stanje nazivaju božanskim (*uluhija*) (Wolfson 1974: 174). Uvođenje koncepta „peto stanje”, koje generiše ostala stanja, predstavlja novinu koju uvodi Ebu Hašim u teoriji o božjim svojstvima. On je bio prvi teolog koji je smatrao da stanja (ili svojstva) nisu subzistentna Bogu (*lavazim*), niti nešto izvan Boga neovisno od Njega, bilo kao umski ili izvanumski realiteti, već je Bog princip njihovog bivstvovanja (isto).

Istina je, prema ovoj koncepciji, s one strane ovoga svijeta, vječna i nepromjenjiva, na kojoj se temelji ovaj svijet koji je u događanju nastajanja i nestajanja (*kevn ve al-fesad*).

Otuda, neke mutazilije govore o stanjima i modusima božijim, imanentnim Njegovoj suštini, neki ih motre izvedenim od Boga, izvan Njegovog Bitka, a neki ih pak smatraju projekcijama uma ili nazivima. Preko tih modusa, svojstava i stanja Bog održava svijet i promjene u njemu na jedan posredan način. Mogli smo se uvjeriti u ovo od argumenata svih ovih pristupa. Neke stvari bit će nam jasnije ako razmotrimo učenje nekih predstavnika ove škole o aktu stvaranja svijeta i pojava u njemu.

Svijet i njegovo stvaranje

Teolozi svih religijskih tradicija koje se naslanjaju na objavu nastoje racionalno dokazati stvaranje svijeta. Učenje o stvaranju svijeta je krucijalna religijska ideja uvedena u mišljenje još od Starog zavjeta, pojavom same semitske svijesti. Ta se ideja spominje i u grčkoj filozofiji, ali ne predstavlja posebno tematsko pitanje, jer nijedna religijska tradicija ne može se zamisliti bez koncepta stvaranja. Stav teoloških tradicija glasi: Bog je stvoritelj, a svijet je stvorenje. Ustanovljuju se dvije stvarnosti, svijet vječnosti i svijet nastajanja. Postoji rascjep između ove dvije realnosti koji se nadilazi aktom stvaranja.

Razlika koju ocrtava religijska tradicija o stvaranju svijeta od starogrčke filozofije jeste negiranje apsolutnosti i nužnosti svijeta, koji, prema grčkim filozofima, ne može ne postojati, a prema teolozima svijet je pogođen kontingencijom i taj rascjep između Boga i svijeta treba dokazivati, i to je korijenska rasprava kod teologa, filozofa i sufija. Uz dokazivanja jednosti Boga, kao najapstrahiranijeg koncepta, oni naširoko govore i o stvaranju. Preko koncepta stvaranja oni dokazuju božiju transcendenciju i ne-vječnost svijeta i stvari u njemu. Otuda, svi su suglasni da su dokazi o božijem bivstvovanju nemogući bez apstrahiranja koncepta stvaranja. Veliki je broj kuranskih ajeta koji govore o stvaranju, a na te ajete pozivaju se i mutazilije. Prvi argument koji iznose jeste promišljanje o individualnoj supstanciji (*dževher al-evvel*). Oni smatraju, kao i Aristotel, da je ovaj svijet krcat individualnim supstancijama i nijedna od tih supstancija ili individualnih stvari ne može držati „na okupu” sve stvari. To ne može učiniti ni individualna supstancija koja u sebi sadrži neograničeni broj mogućnosti nastajanja stvari unutar nje. Jasno je da stvari u svijetu ne egzistiraju po sebi, već po božijoj providenciji (*inajeh*). Kombiniranje dijelova na jednom mjestu nije u njihovoj moći. Toplo i hladno, na primjer, kao dvije proturječne stvari, nemaju u sebi moć koja bi ih kombinirala ili ujedinila na jednom mjestu (Madkur 2003: 38). Modusi ili stanja u stvarima ovise o Bogu, odnosno od relacije ili komunikacije stvari s Bogom.

Kod teologa ima više formula. Najučestalija je sljedeća: svijet je događaj i mora imati onoga koji čini da on bude događaj (*hadis ve muhdis*).

Ova formula povlači sljedeće konsekvence ili dileme. Najprije da li su stvari prije nego su stvorene sadržaji božijeg uma? Da li su stvari prije nego su stvorene nešto ili ništa? Da li njihovo prelaženje iz mogućnosti u stvarnosti zavisi od njih ili od nekog spoljašnjeg principa?

Da bi razriješili ove dileme, mutazilije se pozivaju na nekoliko koncepata i njihova stajališta se razlikuju. Najprije, primjenjujući analogni postupak ili metodu, naslijeđeni koncept *ex nixilo* dovode u vezu sa formulom *min gajri šejin*, da su stvari stvorene od onoga „ništa” ili posredstvom njega, da one nemaju vječnu egzistenciju. Glavni problem je kako dovesti u relaciju vječno i relativno, postojano i promjenljivo. Ovaj problem se ne može riješiti jednostavnom interpretacijom jer predstavlja, zaista, veliki problem. Mora se u pomoć dozivati filozofska argumentacija i terminologija iz grčke filozofije da bi se donijeli održivi racionalni argumenti koje zahtijeva čovjekova radoznalost. Ono što se naziva „ništa” (*ma'dum*), posreduje između Stvoritelja i stvorenja. Ono „ništa” nije ništa u bukvalnom smislu riječi, već u odnosu na ono nešto posjeduje primarnu ontološku poziciju, predstavlja neku vrstu esencije, jer se, jednostavno, govori o njemu ili je samo ono „ništa” u osnovi onoga „nešto” što ga slijedi, i ono nešto što ga slijedi nije sinonim istinitog

bivstvovanja ima li se u vidu činjenica da ono ima početak i kraj (*lehu bidajeh ve lehu nihajeh*), ne samo što proizlazi iz toga „ništa”, već i završava u onome „ništa” i kao takvo bivstvuje kao što je bivstvovalo prije nego što je bilo aktualizirano. I ako se pretpostavi da je to „ništa” jedna vrsta sadržaja u božijem umu, onda to pretpostavlja da je to i suština samih stvari, jer kada ne bi bilo tog „ništa”, tada ne bi postojale ni same stvari. Otuda, mutazilije uvode formulaciju u islamskoj misli *maḍumat al-mumkina* (mogući neegzistenti koji se nalaze u stanju nebivstvovanja prije nego budu stavljeni u bivstvovanje ili, slobodniji prijevod bi glasio: neaktualizirane esencije). Grčki filozofi uopće ne raspravljaju o neaktualiziranim esencijama ili bićima, već govore o mogućim bićima – na primjer Aristotel. Ova neaktualizirana bića ili esencije ili nihilitet predstavljaju izvor koncepcije o mogućnosti svijeta: da bude i da ne bude. Neaktualizirane esencije, o kojima su docnije govorili Ebu Nasr Farabi, Ibn Sina i drugi filozofi, nalaze se između Boga i svijeta, Boga i čovjeka (Morewedge 1982: 294).

Ovaj koncept imao je snažne filozofske posljedice, a posebno na učenje o kontingenciji, o kojoj govore i neki evropski filozofi, kakvi su Toma Akvinski, Kristijan Volf, Imanuel Kant i drugi, kontingenciji koja je u suštini samih stvari.

Nema sumnje da je identifikovanje *maḍum* (neegzistent, ništa) sa nekoliko kategorija u starogrčkoj filozofiji bilo od pomoći mutazilijama da donesu nekoliko argumenata o stvaranju svijeta i pojava u njemu. Tu je, prije svega, predegzistentna materija kod Platona koja nema nikakvu formu i koncepcija o mogućem i stvarnom kod Aristotela. Predegzistentna materija, kako zastupaju neki filozofi, jeste nešto apstraktno, izvan koga nastaju stvari. Ta materija ne sadrži formu, nije oblikovana, već je sama apstrakcija. Ako se potvrdi da ona ima formu, tada se zapada u regresiju, materija bi se dijelila na materiju i formu i tako do beskraj, tvrdi jedan od kasnijih platoničara – Ibn Badže. Mutazilije prihvataju i Aristotelov stav o mogućem i stvarnom, ali sa određenim izmjenama koje se tiču kretanja stvari. Razlika je u tome što, prema Aristotelovom mišljenju, princip prelaženja stvari iz mogućnosti u stvarnost ovisi od samih stvari i taj princip ne dolazi spolja. Kod Aristotela je nejasno i učenje o materiji i formi gdje nema objašnjenja odakle dolaze forme u materiji, a Bog je krajnja ili najviša forma koja je esencijalno povezana s drugim formama, tako da između njih ne postoji nikakav rascjep. Ovdje nedostaje koncept bivstvovanja kao središnji problem rasprave kada se govori o Bogu i svijetu.

Učenje mutazilija sadrži i nove momente glede usaglašavanja islamske terminologije i starogrčkog atomizma. Kada govore o stvaranju, pozivaju se na učenje o atomima i to na onu koncepciju koja smatra da su atomi dijeljivi *ad infinitum/bi la nihajeh*. Međutim, koncept o individualnoj supstanciji, o

kome oni raspravljaju, suprotstavlja se konceptu o vječnosti materije. U optičaju je – glede stvaranja svijeta – nekoliko pojmova. Najprije ulaženje stvari u egzistenciju (*takvin*). Ibn Huzejl ocrtava temeljnu razliku između akta stvaranja i stvorene stvari, tako da akt stvaranja nije u samoj stvari po sebi, već on dolazi izvana. Ibn Huzejl smatra da je taj akt božansko „Budi!” koje stavlja stvar u sferu bivstvovanja (*takvin*). Da bi malo šire objasnio ovaj problem, Jakub Šahan ono „ništa” ipak karakteriše kao „stvar” ili „nešto” i kao takvo predstavlja predmet božijeg znanja. Njegova suština nalazi se u mogućnosti da bude, da postane aktualizirana esencija. Šahrestani referira da, prema nekim mutazilijama, mi možemo donijeti iskaz suprotan drugom iskazu, kakvi su, na primjer, bivstvovanje i nebivstvovanje, kao što govorimo o negaciji i afirmaciji, tako da bivstvovanje i potvrđivanje nečega nemaju isto značenje, kao što nemaju isto značenje neegzistent i negirano. Esencijalne stvari, nastavlja Šahrestani, ne pripadaju Činitelju (Bogu), već bivstvovanje i ostvarivanje jeste ono što pripada Bogu (Šahrestani b. d.: 152).

Poslije *takvina*, mutazilije govore o unutarnjoj vezi u stvarima (*nexusus*), o latentnosti stvari (*kenun*) i o javljanju stvari (*zuhur*), upravo nadovezujući se na koncept o neštosti (*šejija*) esencije, shvaćenoj bilo kao modus ili kao stanje. Teorije mutazilija se razlikuju i po ovom pitanju. Aktualiziranje stvari ili prelaženje od neegzistencije u egzistenciju sama je promjena stvari. Ovdje javljanje stvari iz njihove sakritosti uključuje i njihovu promjenu. Evo po jedan primjer. Bog je stvorio supstanciju, ali ne i akcidencije koje slijede, tvrdi Muamer, tako da stvari u prirodi nastaju prirodnim putem (gorenje vatre od zagrijana sunca) (Šahrestani 1994: 49). Supstancija je, prema Nazamovom mišljenju, latentna. Minerali, rastinje, životinje i ljudi, nastaju iz jednog svog arhetipa (primjera). U Ademu su stvoreni svi ljudi, ali oni su sakriveni. Kada nastupi određeno vrijeme, javljaju se ljudi kao individue, kao akti u tom arhetipu. Vatra je, na primjer, sakrivena u kamenu i ona se javlja u određenom vremenu (*zuhur*). Bog je stvorio uzrok ili modus da bi se javljale akcidencije, ali nije stvorio i same akcidencije. Kada budemo bacili kamen u visinu, on se kreće sve dotle dok ima moći u njemu i, kada prestane ta moć, on pada, prirodnim putem, na mjestu odakle je bačen, glasi jedan od njihovih argumenata (isto: 43). U stvarima postoji neksus, tačka gdje se spajaju moguće i stvarno, i tako se događa prijelaz od nebivstvovanja u bivstvovanje. Beskrajno dijeljenje tijela ili supstancije, prema mutazilijama, bezgranično je i tiče se mogućnosti, odnosno stvari u sebi imaju bezgraničan broj mogućnosti, koje ukazuju na kontinuirano stvaranje ili obnavljanje tog stvaranja (*tevelud, tedžedud*). Otuda, promjene u svijetu, prema učenju ove škole, nisu nove kreacije, već aktualizacija mogućnosti (vidjeti: Gardet & Anawati 1968: 170). Princip te aktualizacije koja je u samim stvarima ne ovisi o stvarima već o Bogu.

Učenje mutazilija o stvaranju isključuje vječnost svijeta. Postoje dva svijeta: onaj esencijâ i onaj akcidencijâ. Mutazilije uvode koncepciju o „mogućim neegzistentima” ili ono što će se kasnije nazvati „nepromjenjivim esencijama” (*ajanu as-sabita*). Većina mutazilija, prema Fahrudinu Raziju, koji je i sam bio esencijalista, smatra da su „mogući neegzistenti” prije nego dobiju egzistenciju esencije i istine na koje ne djeluje Činitelj (Bog), već su u sferi nepostojanja, jer su oni „ništa” i čine da budu postojeće esencije ili entiteti (*zavat al-mevdžude*). Razlika između njih i Boga je, kao što smo spomenuli, u uzroku bivstvovanja, zbog čega se nazivaju *mumkine* (moguće). Jasno se može primjetiti da je riječ o sadržajima u božijem umu i da oni imaju, kao što tvrdi Ibrahim Madkur, umsku egzistenciju, jer je neispravno ako se pretpostavi da imaju neki neutralni status između bivstvovanja i nebivstvovanja gdje nema prijelaza od jednog do drugog (Madkur 2003: 43). Da bi se izbjeo ovaj problem, Šahrestani ipak njihovo učenje o neutralnom statusu neegzistenata dovodi u vezu sa razumom, jer pogrešno je kazati da oni ne postoje u stvarnosti i razumu, da imaju neki nezavisan status (Šahrestani 1994: 59). Neminovno se javlja problem o kome govori i Gilson: ako esencije ne bivstvuju u stvarnosti i umu, gdje bi one mogle bivstvovati, tako da nema treće stvarnosti pored one u umu i one izvan uma ili ako one nisu ni supstancija ni akcidencija (Gilson 1952: 80–87). Ove neegzistente kasnije filozofi nazivaju esencijama koje imaju nekakvo polupostojanje kome treba dodati postojanje. I Ibn Hazm jednako tvrdi da one predstavljaju nešto u stvarnosti i kao mogućnosti, tačnije kao „ništa”, nemaju ni početka ni kraja (Ibn Hazm 1975: 153). Samim tim što ćemo reći crnoća ili bjeloća, govorimo o nečemu što ne bivstvuje u spoljašnjoj stvarnosti. Logika ovog argumenta ukazuje na sljedeće: nije isto, na primjer, kazati „boja” i „boja jeste” (Razi 1992: 18, 23). Boja se ostvaruje onda kada kažemo da ona jeste, a ovo jeste dodajemo poslije, tako da sami pojam „boja” ne ukazuje na nešto postojeće ili nepostojeće. Ali nemoguće je da se ne dovede u relaciju sa mišljenjem. Pogledi mutazilija o ovom pitanju su podijeljeni. Šiham, na primjer, smatra da „neegzistent” jeste nešto, entitet i esencija, i to nešto posjeduje, nastavlja Šahrestani, karakteristike subzistentne njemu u sferi bivstvovanja kao što je akcidencija udružena sa supstancijom. Neke mutazilije ne prihvataju ovaj stav i neegzistent ne nazivaju neštošnim (*šejija*), smatrajući to „nešto” vječnim, a događaj koji se imenuje kao nešto što je samo u prenesenom i proširenom značenju, zaključuje Šahrestani (Šahrestani 1994: 155).

Ipak, kada je riječ o neegzistentu, da on predstavlja „nešto”, to podrazumjeva, veli Ebu Ala Afifi, da je riječ o nečemu mišljenom (*ma’kul*), čije bivstvovanje još nije ostvareno u formi nečega, tako da taj neegzistent postoji u svijetu drugačijem od spoljašnjeg (Afifi 1969: 213). Nadalje, smatra Afifi, neegzistent je esencija ili stvarnost i Bog ne stvara njegovu suštinu, već

omogućuje da ona primi bivstvovanje. Neegzistent podrazumijeva također da je on vječan i ne karakteriše se kao nešto prolazno, od svagda je i za svagda, međutim, njegova esencijalna karakteristika, tvrdi Afifi, postoji prije njegove spoljašnje egzistencije, a svojstva koja se nadovezuju na njega primaju akcidencije (isto).

Akt stvaranja, prema mutazilijama, identičan je darivanju egzistencije. Ili je samo darivanje stvaranje. Zbog toga, krajnji ishod ovog argumenta mutazilija bio bi da svijet ne posjeduje vječnu egzistenciju, on je stvoren od nečega, a ne od ničega, a to su neaktualizirane esencije i neegzistenti čijim posredovanjem mutazilije dokazuju božiju transcendenciju, a to je nemoguće bez koncepta stvaranja koje se javlja između Stvoritelja i stvorenog, jer akt stvaranja i stvoreno nisu isto. Ti neegzistenti (*al-ma'dumat*) jesu neka vrsta suštine, jer da nema onoga „ništa”, ne bi bilo ni onoga „nešto”.

Općenito, mutazilije smatraju da je ovaj svijet (kosmos) sistem podređen principu uma (Madkur 2003: 38). Čak i sam svijet, s druge strane, predstavlja um. Bit čovjeka i svijeta jeste um.

Koncept o jednosti (tavhida) i njegove etičke implikacije

Etički koncept mutazilija najprije se naslanja na koncept čovjekove slobode i odgovornosti. Čovjekova sloboda i odgovornost tijesno su povezane sa konceptom božije jednosti i pravde, odnosno rasprava o pravdi dolazi odmah poslije rasprave o jednosti i stvaranju. Rasprava o čovjekovoj slobodnoj volji pretpostavljena je konceptom posredne stvaralačke moći svijeta i pojava u njemu, ovisnim od božije providencije i stvaranja. Mutazilije su neprikosnovene u stavu da je čovjek potpuno slobodno biće i, kao rezultat ovoga, stvaralac svojih djela ili postupaka. Neki od njih su slušali propovijedi Hasana Basrija koji je govorio o individualnosti i odgovornosti čovjeka, da čovjeku kao pojedincu pripada njegov život i njegova smrt, da niko ne živi tuđi život i ne iskušava tuđu smrt, da svaki čovjek nosi svoj teret smrti, kako se i spominje u *Kuraniu* (vidjeti: Bedevi 1975).

Mora se spomenuti da su mutazilije prvi filozofi koji sistematski prilaze problemu čovjekove slobode i odgovornosti u islamu. Prema njihovom općem viđenju, božija pravda, kao jedan princip njihovog nacrtu rasprave – iako nastupaju s različitim stavovima – jeste koncept na kojem se temelji čovjekova sloboda i odgovornost. U pogledu slobode oni su naslijedili dva koncepta: onaj koji podrazumijeva da je čovjek u potpunosti slobodan (kaderiti) i onaj koji naglašava da je sve Bogom određeno (džeberiti).

Debate o čovjekovoj slobodi bile su svagda prisutne, jer je riječ o pitanju koje zadire i u društveni ili politički život. Neki su koristili pitanje o slobodi da bi opravdali svoj način upravljanja zajedničkim životom, tvrdeći da je sve

u božijim rukama, a oni koji su bili obespravljani u mnogim stvarima, tražili su da se otvori pitanje o slobodi, odnosno o čovjekovim postupcima. Mutazilije se priklanjaju kaderitima koji su smatrali da je čovjek potpuno slobodan u onome što radi i nude svoje argumente.

Šta, u stvari, podrazumijeva božija pravda? Sama pomisao o božijoj pravdi otvara novu perspektivu. Pravda je božije svojstvo, kao i druga svojstva, i ona, budući da je opća ili obuhvatna, postavlja i okvir da „govorimo o nužnosti slobode čovjeka i njegovog izbora” (Jahja 1969: 232). Kada se kaže „božija pravda”, pod tim podrazumijevamo i ono što je na nebesima i ono što je na Zemlji, a ne nešto što je stvorio čovjek, subjektivno ili objektivno, koje će važiti za jedne, a neće važiti za druge. Ovdje se upravo nalazi princip o čovjekovoj slobodi o kojem govore mutazilije. Pravda božija nema samo obrazovnu ili društvenu dimenziju, već je ona i metafizička činjenica, naslanja se na samu komunikaciju, na relacije koje čovjek uspostavlja sa Bitkom božijim (isto).

Koncept stvaranja kod mutazilija, što se događa preko svojstava, modusa ili stanja, pokazao je da je ipak riječ o božijim aktima. Na isti način, može se zaključiti da su čovjekova moć i sloboda akti božije moći i slobode. Mutazilije iznose sljedeći argument: čovjekova moć stvaranja dijela dolazi od Boga, kao što dolazi i slobodan izbor. Nije riječ o činjenicama bez njihove relacije sa svojstvima, modusima i stanjima o kojima smo govorili kao o događajima, bili oni posredni ili neposredni.

Uvjerili smo se da su božija svojstva, u stvari, stvorene relacije u svijetu, koje nemaju nezavisnu egzistenciju od Bitka božijeg. Otuda, zaključuje Osman Jahja, pravda je „izraz jednosti Bitka, odnosno aktivni izraz stvarnosti zbog postojanja Boga i zbog Njegovog vječnog savršenstva. Također, slobodni izbor je zbog čovjeka: on je izraz jedinstva njegove osobe i simbol usavršavanja njegovog postojanja i samostalnosti” (isto: 231). Čovjekovo usavršavanje je, između ostalog, i u njegovom participiranju u tom izrazu, kao što je pravda božija, koja se izjednačuje u krajnjoj konsekvenci sa božijom suštinom, kao i druga svojstva ili modusi. Mutazilije i na ovom planu primjenjuju princip postojanog usavršavanja i osnaživanja vrlina. Oni ne samo što se nazivaju predstavnicima jednosti (*tavhid*), nego tome dodaju još i „predstavnicima pravde” (*ahlu at-tavhid ve al-adl*). Mutazilije su veoma zainteresovane i za integritet čovjeka u kome racionalna moć ima korijensku ulogu.

Najprije treba odgovoriti na pitanje odakle dolazi božija pravda na koju se naslanja i čovjekova sloboda. Ako je pravda svojstvena Bogu, onda je ona ontološka činjenica, predstavlja božiji izraz, kao i drugi izrazi koji proizlaze iz Njegovog stvaralačkog akta. Sama formulacija „božija pravda” upućuje na to da je riječ o nečemu sadržanom u sferi božijeg koncepta, pa zato i sloboda koja se naslanja na tu pravdu nije činjenica ostavljena sama sebi bez svoje

osnove. Ovdje uopće nije važno da li su božija svojstva vječna. Korijensku ulogu imaju relacije ili komunikacije tih božijih svojstava koja održavaju objektivnu stvarnost. Međutim, pitanje o čovjekovoj slobodi ipak odstupa od koncepcije o kauzalitetu o kome govore Muamer i Nazam. Nema nijednog mutazilije koji ne govori o tome da čovjek stvara svoja djela, dobra ili loša. Čovjeka oslovljavaju potpuno slobodnim u njegovim postupcima i smatraju ga odgovornim i odbacuju božiju involviranost u tome jer u suprotnom besmislena je čovjekova odgovornost na Sudnjem danu. Sama činjenica što se nešto naređuje a nešto zabranjuje govori o fakticitetu čovjekove slobode. Čovjek, prema mutazilijama, posjeduje moć, slobodu i izbor koje usaglašava sa božjom slobodom, moći i izborom. Ako Bog stvara zbog mudrosti, onda čovjekova racionalna percepcija, čiji je cilj mudrost, može razumjeti i mudrost stvari koja je u samim stvarima i da razlikuje između dobra i zla, i tako može se odlučiti između ovoga dvoga.

Sveukupna kreacija, prema mutazilijama, u sebi sadrži smisao i značenje. Bog ne želi zlo i osuđuje ga. Ne može u isto vrijeme stvarati i osuđivati, jer je to suprotno Njegovom konceptu o dobroti i pravdi. Ono što čini mudar čovjek, to čini zbog mudrosti, ono što čini dobar čovjek, to čini zbog dobrote, ono što čini iskren čovjek, to čini zbog iskrenosti. Čovjek kao racionalno biće posjeduje unutarnju moć kojom prepoznaje šta je dobro, a šta je zlo. U tome mu nije potreban nikakav autoritet. Zbog toga, čovjekova sloboda i njegova moć predstavljaju događaje koji se izvode iz božije moći i slobode. U stvari, čovjek je stvoren sa slobodom i mogućnostima koje ne duguje sebi samom. Ali njegova racionalna percepcija je, veli Vasil ibn Ata, svjesna o njegovoj moći i izboru i zna da oni dolaze od Boga. Da li će čovjek učiniti dobro ili zlo, zavisi od njegove namjere. Zbog toga se grijehom smatra svaki postupak koji je rezultat namjere. Božiji nalog da se naređuje dobro i zabranjuje zlo mutazilije prenose i u javnom životu i njegovim institucijama. Riječ je o kuranskoj koncepciji o dobrim djelima od kojih zavisi čovjekova sudbina u vječnosti.

Učenje mutazilija o čovjekovim postupcima da zavise od samog čovjeka, od njegove slobode, da božiji „prst” nije umiješan u njih, tijesno je povezano sa njihovim pogledom o akcencijama na koje Bog ne utječe. Ako je sve u prirodi ispunjeno modusima i stanjima, i čovjekovi postupci se događaju zbog moći i slobode izbora samog čovjeka.

Dobro i zlo, prema mišljenju mutazilija, refleksija su čovjekovih postupaka i ne ulaze u sferu božije odredbe. To najbolje odražavaju Njegova naređenja i zabrane. Neće se pogriješiti ako se ustvrdi da su dobro i zlo umske stvari, oni postoje nezavisno od svog odjelovljenja i čim se primjene ili zadbiju spoljašnju formu, time što se dodaju nečemu, imamo dobre ili loše stvari. Jedan od dokaza mutazilija je i sljedeći: „Dobro i zlo su ili dvije stvari koje se dodaju, tako da je nešto dobro time što se dodaje njemu dobro, a zlo

je time što se ono dodaje nekoj stvari i ova biva zlo, ili su dvije propisane stvari, pa tako lijepo i ružno, dobro i zlo u njima svoje ishodište imaju u iskazu onoga koji propisuje da se nešto uradi ili da se nešto ne uradi” (vidjeti: Dgheim 1998: 653–654). Koju će formu čovjek dodijeliti stvarima, zavisi od njegove razboritosti ili racionalnog prosuđivanja, i to isključuje bilo kakvu involviranost spoljašnjeg autoriteta. Ovdje je problem dobra i zla stvar etike, a ne metafizike. Zbog toga je problem zla u sprijezi sa čovjekovom voljom i slobodom izbora.

I dobro i zlo, obrazlažu mutazilije, jesu nastali, a to podrazumijeva ili će se nešto učiniti ili se neće učiniti, a to je jednako postojanju ili nepostojanju i jednog i drugog. Ili, jednostavnije kazano, nema dobre ili loše ruke ili noge, već ove postaju dobre ili loše unošenjem dobra ili zla u njih, koji su izraz čovjekove slobodne odluke.

Zaključak

Učenja mutazilitske škole nailazila su na različite reakcije. Jedni ih oštro kritikuju, a drugi ih podržavaju, u zavisnosti od naklonjenosti raspravi o dogmatičkim pitanjima. Međutim, i u jednom i u drugom slučaju uloga ove škole je od velikog značaja za razvoj filozofsko-teološke misli. Oni su utjecali i na one koji ih kritikuju. Njihove ideje sačuvane su ponajviše u kritikama različitih teologa, jer veliki dio njihovih spisa nije sačuvan. Čak nema nijedne druge škole koja je izazvala toliku lavinu kritika upućenih njihovom racionalizmu, kakav je slučaj sa ovom. U njihovom učenju nalaze poticaj i racionalistički i iluminacionistički usmjereni filozofi. Neka učenja prihvataju i teolozi (*mutekelimuun*) koji pripadaju kampusu ešaritske škole. Sam Ešari je bio učenik Džubajja i prihvatio je neke njegove stavove. Njihov slobodarski i kritički nastrojeni duh potakao je snažne formacije čovjekovog duha kod velikog broja islamskih filozofa, kakvi su, na primjer, Fahrudin Razi (u vezi s poimanjem suštine), al-Kindi, al-Farabi i Ibn Sina (o neaktualiziranim esencijama), Ibn Arebi (o nepomičnim esencijama, sebepočivajućim) i u novije vrijeme Muhamed Abduhu (u vezi s korišćenjem naučnih ili racionalnih argumenata u dokazivanju božije jednosti). Veliki je utjecaj i na neke jevrejske filozofe u islamskom svijetu, kakav je, na primjer, Majmonid (po pitanju božije pravde i čovjekove slobode). Ovu školu karakteriše bogatstvo detalja o predmetu njihove rasprave, a tome je svjedok, kako smo mogli primjetiti, njihovo učenje o transcenciji Boga ili o odnosu jednog i mnoštva kao korijenskog filozofskog pitanja.

Primljeno: 23. oktobra 2020.

Prihvaćeno: 20. novembra 2020.

Literatura

- Bagdadi, Abu Mansur (b. d.), *Al-Farku bejn al-firek*, Bejrut, Dar al-marifa.
- Nader, Albert N. (1956), *Le System Philosophique des Mutazila*, Bejrut.
- Afifi, Ebu al-Ala (1969), „Al-Ajan as-sabita fi mezhebi Ibn Arebi ve al-madumat fi mezhebi al-mutazila”, u: Ibn Arebi, Muhjedin, *Al-Kitab at-Tizkari (fi az-zikra al-muvijet es-samineti li miladihi)*, Kairo, Al-Haj’at al-misrija al-amm li et-telif ve en-našr.
- Tusi, Nasirudin (1985), *Talhis al-muhassal*, Bejrut, Dar al-adva.
- Ešari, Abul-Hasan (1929), *Kitabu makalat al-islamijin va ihtilaf al-musallin*, edited by Hellmut Ritter, Istanbul.
- Šahrestani, Abul-Fath Muhamad ibn Abdul-Kerim (1994), *al-Milal va an-Nihalu*, Bejrut, Muassasatu kutubi es-sekafija.
- Šahrestani, Abul-Fath Muhamad ibn Abdul-Kerim (b. d.), *Nihajetu al-akdam fi ilmi al-kelam*, b. m.
- Bedevis, Abdurahman (1975), *Tarihu at-tasavuf al-islami (min bidajeti hatta al-karni as-sani)*, Kuvajt, Vikaletu al-metbua.
- Frank, Richard M. (1982), „Attribute, Attribution, and Being”, in: *Philosophies of Existence (Ancient and Medieval)*, edited by Parviz Morewedge, New York, Fordham University Press.
- Gardet, L. & Anawati, M. M. (1968), *Intorduction a la theologie musulmane, Aspects et tendances – Experiences et techniques*, 2 ed., Paris.
- Dgheim, Samih (1998), *Encyclopedia of Islamic Theology Terminology*, Bejrut, Librarie du Liban Publishers.
- Gilson, Etienne (1952), *Being and Some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaval Studies, 2nd Edition.
- Ibn Hazm (1975), *Al-Fasl fi al-ahval va al-milel ve an-nihel*, tom IV, Bejrut, Daru al-Marifa.
- Jahja, Osman (1969), „Nususun tarihijatun hasatan bi nazarijat at-tauhid fi at-tafkir al-islami”, u: Ibn Arebi, Muhjedin, *Al-Kitab at-Tizkari (fi az-zikra al-muvijet es-samineti li miladihi)*, Kairo, Al-Haj’at al-misrija al-amm li et-telif ve en-našr.
- Madkur, Ibrahim (2003), *Fi al-falsafe al-islamija*, tom II, Kajro, Daru al-ma’arif.
- Morewedge, Parwiz (1982), „Greek Sources of Some Near Eastern Philosophies of Being and Existence”, in: Morewedge, Parwiz (ed.), *Philosophies of Existence (Ancient and Medieval)*, New York, Fordham University Press.
- Мухий, Ферид (1997), *Смислаїа и доблесїа*, Битола, Универзитете „Св. Климент Охридски”.
- Razi, Fahrudin (1992), *Mealim al-usul ad-din*, Bejrut, Dar al-fikr al-Lubnani.
- Watt, W. Montgomery (1985), *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg.
- Wolfson, Harry Austryn (1974), *The Philosophy of Kalam*, London, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts.

On Theological-Philosophical Teachings of the Mu'tazilite School

Hasan Džilo

Faculty of Islamic Sciences, Skopje, Macedonia

The paper discusses several issues that were in the centre of interest of the most important representatives of the Mu'tazilite school. It is a concept of God's absolute transcendence presented through rational arguments. The transcendence of God also becomes a central theological-philosophical question in Abu Hudayl, Vasil Ibn Ata, Jubai, Nazzam, Abu Hashim and others. The whole theory of Mu'tazilites about divine properties, modes, or states functions as proof of divine transcendence and the idea of creation clothed in philosophical form. These theories cannot be validly formed unless the notion of the oneness of God (*tawhid*) is abstracted. Mu'tazilites add another category to this notion, which has a metaphysical meaning, and that is divine justice, which they relate to ethical concepts, that is, to man's freedom and responsibility.

Keywords: *divine oneness, Mu'tazilite thought, transcendence, properties, modes, states, creation, freedom, responsibility*