

O FILOZOFSKO- TEOLOŠKIM UČENJIMA IMAMA EL-HAREMEJNA DŽUVEJNIJA

Hasan DŽILO
hasan_cilo@yahoo.com
Fakultet islamskih nauka, Skoplje

Šinazi MEMEDI
sh_memedi@hotmail.com
Fakultet islamskih nauka, Skoplje

SAŽETAK: U radu se razmatraju neka filozofsko-teološka učenja Džuvejnija, poznatog pod titulom *Imam el-haremejn* (vodeći profesor u Meki i Medini) o kome do sada kod nas uopće nije raspravljano. Radi se o velikom teologu otvorenom prema različitim afinitetima čovjekovog duha. Njegovu teološko-filozofsku misao karakterizira snažna i duboka analiza glavnih teoloških pitanja koja su bila u žiži interesa unutar dvije filozofsko-teološke škole u islamu, a to su mutezilijska i ešarijska. On se opredjeljuje za još dublju potkrepu Ešarijevih učenja, poput Bakilanija, Fahrudina Razija i Gazalija. U njegovom učenju isprepliću se metafizička, etička i epistemološka pitanja. On zastupa racionalnu spoznaju i racionalnu teologiju čiji su predmet rasprave glavna vjerska učenja, poput dokazivanja Božije egzistencije, relacija Božijeg bića i Njegovih svojstava, stvaranje svijeta, te čovjekova slobodna volja. Nadovezujući se na ova pitanja ešarijske škole, Džuvejni uvodi značajne novine koje su umnogome zaodjenute metafizičkom formom jer on djeluje u vrijeme kada je bilo veoma prisutno učenje Ibn Sine i njegovih učenika u Perziji. Džuvejnijeva djela dokaz su konzistentnog teološkog učenja koje zavređuje ozbiljnu analizu s metafizičkog, epistemološkog, etičkog i pravnog aspekta.

Ključne riječi: Džuvejni, Imam el-haremejn, ešarijska škola, mutezilije

Uvod

Džuvejni, poznat kao *Imam al-haramajn*, na liniji je Bakilanijeva učenja koje umnogome doprinosi racionalizaciji i produbljivanju glavnih postavki Ešarijeva nauka. On poduzima, kao i njegov prethodnik Bakilani, korak dalje u teologiziranju nekih filozofskih pitanja, jer živi u vrijeme žustrih filozofskih debata Ibn Sine i njegovih učenika u Perziji. Uveliko doprinosi zaodijevanju teoloških rasprava metafizičkom formom. Ovo naročito dolazi do izražaja u vezi s promišljanjem Ešarijeva koncepta slobodne volje i teorije *kesba*

(stjecanja). Približava se i nekim učenjima mutazilijske škole, a posebno učenju Ebu Hašima Džubajja da su Božija svojstva aspekti (stanja) Njegovog suštine. Korijensko je i njegovo učenje o atomima kao i o dokazima o stvorenosti svijeta i dokazima o Božijoj egzistenciji u svjetlu ešarijske tradicije. Značajna je i njegova teorija o spoznaji u kojoj je naklonjen Bakilanijevoj poziciji koju elaborira u uvodu svoje teološke rasprave *At-Tamhid* koja je nezaobilazna u reli-gijskoj filozofiji u islamu.

Naveli smo samo nekoliko teza od njegovog kompleksnog učenja

koje zahvata mnoga teološka i filozofska pitanja. Unificiranje tih učenja u jednu cjelinu zadaje muke i zahtijeva veliku strpljivost jer je njegov stil zaista težak, a jezik sofisticiran. U više oblasti pokazuje svoju briljantnost koja, kako kaže Subki, graniči sa čudom. (Garde & Anawati, 1976: 165) Iako postoji unutarnja epistemološka poveznica učenja ovog teologa s Ešarijevim raspravama i pogledima njegovih neposrednih učenika, on se ipak izdvaja svojim posebnim doprinosima u razvoju vjerske spekulativne misli koje ga oslovljavaju originalnim misliocem. Džuvejni je

veoma otvoren u svojim debatama, a u vezi s nekim pitanjima on prelazi “mehkom” kritikom i uspijeva uni-
jeti precizniju racionalnu provjeru predmeta rasprave, odnosno pitanja o kojima treba donijeti racionalne dokaze, jer su teolozi (*mutekellimuun*) sebi stavili u zadatak da barataju samo dokazima u svojoj disputaciji i dijalektici (*džedl*). Ustvari, oni nastoje racionalno potkrijepiti temeljne religijske dogme, objavljene u Kur'anu i predstavljene u hadisu (kazivanjima poslanika Muhameda a.s.). Njegovo produbljivanje Ešarijeva učenja nadaje se nužno u bilo kojoj teološkoj raspravi u obzoru ove tradicije. On veoma uspješno utire intelektualni put kasnijim sljedbenicima, kakvi su, naprimjer, Abu Hamid Gazali i Fahrudin Razi.

Afirmacija Ešarijevog učenja

Džuvejni živi u jedanaestom stoljeću kada se ešarizam proširio u više oblasti islamskog svijeta, a tome je doprinijela bez sumnje i njegova intelektualna produkcija. Rođen je 1028. a umro 1085. godine. Islamski biografi nude mnogo podataka o njegovom životu i njegovim djelima od kojih su najznačajnija srećom i sačuvana. Najranije obrazovanje dobio je od svog oca koji je važio za velikog pravnika u Nišapuru, a kao dječak je naučio i Kur'an napamet. Zatim je studirao pravo, kelam i filozofiju. Družio se i s određenim sufijama. Najviše je poznat po svojim pravnim i teološkim raspravama, poput njegovog prethodnika Bakilanija.

Navedimo najznačajnija djela: *Kitabu el-iršad ala kavati' el-edilleh fi usul el-i'tikad*, *Eš-šamil*, *El-akida an-nizamijja*, *El-burhan fi usuli al-fikh*, *El-kafi al-džedl*. Naslovi nam govore da se radi o temeljnim stvarima koje se trebaju poznavati u vjeri. Za ovog teologa nije ništa važnije u teorijskim raspravama od dokaza. Sve se mora podvrći racionalnom dokaznom postupku i racionalna teologija u njegovo vrijeme uspješno odolijeva udarima koje joj zadaje pravna nauka. Ilmul-kelam nastoji – baveći se osnovnim

pitanjima vjerovanja – predstaviti sebe kao temeljnu islamsku znanost koja se naslanja ne samo na tradiciju već i na racionalnu argumentaciju.

Džuvejni je na praktičnom planu doprinio promoviranju ešarijske tradicije u nekim centrima islamskog svijeta, a najprije u Nišapuru, njegovom rodnom mjestu, gdje je osnovan koledž po primjeru Nizamijja u Bagdadu, a držao je predavanja u Meki i Medini, po čemu i dobija nadimak *Imamu al-baremejn*. On je profesor Ebu Hamida Gazalija u Nizamijji u Bagdadu. Među svojim učenicima posebnu je pažnju posvećivao Gazaliju i hvalio je njegovu oštromnost.

Čak su i njegove pravne rasprave krcate racionalnim dokazima i na tom polju pravi veliki iskorak u promoviranju šafijske pravne škole, a najviše ga interesuju *bejan* (dokaz), *kijas* (analogija) i *idžma* (konsenzus) nakon što, dakako, sagleda kur'anske i hadiske dokaze. Sav je njegov napor usredsređen na izmirenje razuma i objave, tradicionalnog i racionalnog pristupa teorijskim i praktičnim problemima, te na iznalaženju analognih karakteristika teološke i metafizičke misli; u samim teološkim pitanjima razotkriva značajne metafizičke sadržaje čije razumijevanje zahtijeva veliki racionalni napor da bi postali prihvatljivi za vjernike i na taj način zadobili opće značenje. U tome za svog uzora uzima Ebu Hasana Ešarija i njegove sljedbenike.

Učenje o karakteru spoznaje

Nijedan dokazni postupak nije moguć bez definiranja karaktera spoznaje i utvrđivanja njenih temelja. Džuvejni je duboko prodro u pojam spoznaje. Zbog toga je karakterizacija spoznaje preliminarno pitanje o bilo kojoj teološko-filozofskoj raspravi. Ne možemo promišljati nijedan problem ako najprije nemamo predstavu na koji način možemo postići spoznaju i koje stvari trebamo poznavati, a posebno na planu racionalizacije poznatih vjerskih pitanja (*ma'lumat*) pred kojima je ispravljen teološki um. Poput Bakilanija, i on smatra da su

dokaz i ono što se kani dokazati usko povezani. Samo ispravni dokaz svjedoči dokazivo. (Vidjeti: Al-Bakilani, 1957) Ovo je jasan dokaz da ešarijski teolozi, kao i mutezilije, smjeraju metafizički i jednom od njenih temeljnih pitanja, a to je karakter spoznaje. Oni se ne pozivaju na mistično iskustvo kao izvor spoznaje već na racionalnu spoznaju.

O karakteru spoznaje najviše podataka nalazimo u njegovim dvama kapitalnim djelima *El-iršad i Eš-amil*. U prvom djelu Džuvejni tematski raspravlja o teološkim problemima, a u drugom izlaže glavna teološka učenja svojih prethodnika, a najviše se osvrće na teorije mutezilija i pobija neka njihova učenja. Najprije daje definiciju pojma znanja, a potom govori i o njegovom predmetu. U *Al-iršadu* osvrće se na obje vrste spoznaje, perceptivnu i racionalnu spoznaju, i priklanja se racionalnoj spoznaji koja je jedinstveno kadra dospjeti do spoznaje stvari onakvih kakve one doista jesu. Definicija spoznaje je veoma bliska Bakilanijevoj. “Znanje”, veli on, “ono je uz čiju pomoć upoznajemo objekt znanja”. Ili objekt znanja pretvara se u sami akt znanja. Znanje, nastavlja Džuvejni, nužno postoji u onog koji poduzima akt znanja. Ono je sadržano u njegovoj spekulativnoj ili spoznajnoj moći koju posjeduje u sebi i radi se o veoma istančanom ili jasnom znanju (*bejan*), a takvo može biti samo ukoliko probija u suštinu predmeta znanja, po onome što jest taj predmet znanja, i da se vjeruje da je taj zaista takav. Ubjeđenost u tom spoznajnom postupku je, tvrdi Džuvejni, satisfakcija ili cjelosna uvjerenost (*i'tikad*), koju ništa ne može dovesti u pitanje. (Al-Džuvejni, 2009: 19) Džuvejni ima potpuno povjerenje u racionalnu spoznaju, a krajnji cilj dokaznog postupka je postići spoznaju bivstvovanja Boga. Postoje tri vrste znanja: nužno znanje (*daruri*), intuitivno znanje (*badibi*) i stečeno znanje (*kasbi*). (Al-Džuvejni, 21) Međutim, sve se znanje svodi na spekulativno-stečeno znanje (*kasbi nazari*) i ono je konačno sadržano u razumu. Čak i ono znanje koje se

postiče osjetilima mora biti racionalno potvrđeno. Zbog toga, on zastupa da je racionalna spoznaja primarna u odnosu na perceptivnu spoznaju, što je suprotno nekim prijašnjim filozofima koji su davali primat perceptivnoj spoznaji (Al-Džuvejni, 2), isključujući pri tome racionalne moći koje nisu kadre nadići perceptivne moći, svodeći svijet samo na materijalni, a ne i na inteligibilni aspekt.

Cilj potpune spoznaje čovjeka, a posebno racionalne spoznaje, jeste dokazivanje Božijeg bivstvovanja i relacije između Njegove suštine i svojstava, jer je ovo glavno pitanje religijske filozofije. Džuvejni je kategoričan u svom tvrđenju da se dokazi o Božijoj egzistenciji moraju najprije potražiti pomoću stvari dostupnih senzibilnoj percepciji da bi potom bili promišljeni i apstrahirani. Ovu postavku je izveo kao iz kur'anskih ajeta koji pozivaju čovjeka na razmišljanje i posmatranje svega oko nas, da je sve što se nalazi u prirodi u relaciji s onim što transcendiraju samu prirodu, što predstavlja, ustvari, njenu osnovu. I još, sami pojam *nazar* kojeg naširoko upotrebljava Džuvejni i kojim naslovljava dva poglavlja u *Aš-šamilu* i *Al-iršadu*, označava ono što podrazumijeva riječ *i'tibar* (dublje sagledavanje predmeta rasprave ili spekulacija). Time već ulazi na široka vrata razgovora o korijenskim metafizičkim problemima kao što je pitanje o odnosu Božije suštine i njenih svojstava. Radi se o problemu odnosa jednog i mnoštva, što je predstavljalo centralno pitanje i starogrčke filozofije.

Učenje o Božijoj suštini i Njegovim svojstavima

Džuvejni produbljuje ešarijsku doktrinu o Božijim svojstvima nizom dokaza, smatrajući da su Božija svojstva vječna kao što je vječna i Njegova suština. Na strani je atributista (*sifa-tijjun*); međutim, njegovi argumenti o Božijim svojstvima su snažno utemeljeni i podložni dubljoj racionalnoj provjeri. Argumenti se, prema njemu, mogu izvesti na temelju posmatranja i razmišljanja o perceptivnoj stvarnosti,

te na analizi supstancije i akcidenata (svojstava) u objektivnoj stvarnosti. (Al-Džuvejni, 1969: 243-248) Ovo ukazuje na to da on zapravo kreće u dokaznom postupku od stvorene stvari ka Stvoritelju, a ne od Stvoritelja ka stvorenoj stvari, to jest zalaže se za kozmološki dokaz o postojanju Boga, pri čemu rasprava o Bogu nužno uključuje i raspravu o svijetu. Ovakav dokazni postupak izvlačimo, tvrdi on, iz kur'anskih ajeta koji ukazuju na posmatranje bića u prirodi, a eklatantan primjer ovoga je poslanik Ibrahim (a.s.) čiji je pogled, kako Kur'an izvještava, usmjeren zvjezdama, Mjesecu i Suncu i koji primjećuje da je sve prolazno, a to znači da je relativno, da sve nastaje i nestaje, te da ovo nastajanje i nestajanje mora počivati na nekoj osnovi. U tu svrhu Džuvejni, kako smo spomenuli, i jedno poglavlje u *Eš-šamilu* naslovljava kao *En-nazar* (posmatranje).

Posmatranje nebesa i svega onoga oko nas dovodi do zaključka da je ovaj svijet stvoren i savršeno uređen i postavljen, a ovo aludira na moć, znanje i život Onoga Koji je stvorio i savršeno uredio ovaj svijet. Dakle, radi se o aspektima (svojstvima) koji upućuju na subjekta tih svojstava. Otuda, učenje Džuvejnija o Božijim svojstvima može se koncipirati u sljedećem: na osnovu svojstava mi dolazimo i do subjekta tih svojstava – Boga. Ili svojstva postoje po Njegovoj suštini, a ne postoji Njegova suština po svojstvima. Međutim, svojstva kao i suština su vječni. Svojstva predstavljaju, tvrdi Džuvejni, aspekte ili moduse te suštine i preko tih svojstava mi dolazimo do spoznaje suštine. Za razliku od Ebu Hašima Džubajja – kada se radi o stvarima u iskustvenom svijetu – Džuvejni smatra da je spoznaja svojstava nezavisna od suštine ili su, pak, svojstva u relaciji sa suštinom i ona postoje sve dok postoji i suština. (Al-Džuvejni, 2009: 26-27) Međutim, kada je riječ o Božijim svojstvima, slaže se s Ebu Hašimom da su svojstva aspekti Božije suštine (*vudžub*). U ovaj problem treba ući dublje i dokazati, na neki način, taj odnos između suštine

i svojstava. Stoga, navedimo ukratko nekoliko njegovih postavki o Božijim svojstvima.

Džuvejni Božija svojstva dijeli na esencijalna (*nafsijja/bitnosna*) i entitativna (*m'anevijja/značenjska*). Jasno se vidi da u ovoj polarizaciji svojstava Džuvejni upotrebljava riječ *nefs* koja označava ono što je esencijalno, nešto što je to samo po sebi, a ne po drugome: "svojstvo samog subjekta", veli on, poput, recimo, svojstva vječnosti. Zbog toga on, kao i Ešari, posvećuje veliku pažnju analiziranju pojma vječnosti. Ovdje svojstvo vječan kao i sama vječnost ukazuje na realnost što je pred-egzistent i post-egzistent, što nema ni početka ni kraja. Ili radi se o onome što je identično sebi samom i ne predstavlja predmet deskripcije ili opisa na osnovu čega bi mogli znati o njemu, odnosno riječ je o nečemu datom po sebi, i ono, kao takvo, ne zavisi od našeg opisa. Džuvejni govori da ovo svojstvo nema nikakva uzroka (*gajru mualleleh*). On čak i jedno poduže poglavlje u svom *El-iršadu* posvećuje suštini pojma vječnosti (*kidem*). (Al-Džuvejni, 2009: 6) Vječnost je ono što ukazuje da Božijem bivstvovanju ne prethodi ništa. Nadovezuje se na učenje Ešarija koji zastupa da je vječni egzistent onaj kome ništa ne prethodi, koji je apsolutan, da nije događaj (*hadis*) nastao u vremenu jer ovo zahtijeva da ima i stvoritelja (*muhdis*) tog događaja. O vječnosti Boga Džuvejni nastavlja svoju argumentaciju još i ovim postavkama. Mada se vječnost dovodi u relaciju s vremenom koje ima svoje dimenzije, vječnost je ono što nadilazi dimenzije vremena i samo vrijeme, ono što je prije postojanja i poslije postojanja vremena. Ovdje proizilazi jedan problem, a to je kakvu relaciju ocrtati između trajanja egzistenta i vremena, odnosno riječ je o tome da se trajanje egzistenta ne može zamisliti bez momenata koji se u *ilmul-kelamu* definiraju kao trajanje koje je, ustvari, inherentno momentima. Ako ustvrdimo da egzistentu ne prethodi ništa, onda to znači da su momenti kontinuirano trajanje i

ovo podrazumijeva da događaji nemaju nešto što je prvo i tako je ta sukcesija događaja beskrajna (*bila nihaje*) i tako se zapada u beskonačni krug. Radi se o pogrešnom sudu, tvrdi Džuvejni, jer pojam vječnosti on ne promišlja kao bezgraničnu sukcesiju vremena, ne misli na vrijeme kao kontinuirano trajanje, već kao isprekidano trajanje koje se upoređuje s egzistentima. Vrijeme i nema, prema njemu i Bakilaniju, objektivno postojanje. Zbog toga on upotrebljava pojam vrijeme (*vakt*) u množini (*evkat/momenti*). “Momenti”, tvrdi, “predstavljaju percepcije o egzistentima upoređeni s drugim egzistentima. Ako se svaki egzistent posmatra upoređujući s drugim egzistentom”, onda potonji egzistent je njegov momenat. Ili, saglasno učenju o atomizmu, svaki momenat je neodvojiv od egzistentata, a nijedan egzistent ne traje dva momenta zato što se on svakog momenta rastvara akcidentijama koje ovise o Božijoj volji. Ovaj svijet je, po učenju ove tradicije, ispunjen supstancijama i akcidentima. Kako se Bog ne može uporediti ni sa čime, onda On nije jedan egzistent među egzistentima. Zbog toga, postojanje nečega nije uslov da se upoređuje s drugim egzistentom. Međutim, kada je riječ o uobičajenim stvarima, koje se postojano događaju pred našim očima (*al'adat*), tada njihova postojanost stvara percepciju o momentima na osnovu kretanja tijela koja se obnavljaju. (Al-Džuvejni, 2009: 37) Ili, u kontekstu šireg epistemološkog učenja sljedbenika Ešarija kakav je, naprimjer, Bakilani, vrijeme je samo percepcija uma koja postoji u našem duhu. Momenat se percipira u isto vrijeme s kretanjem egzistentata ili, u krajnjem slučaju, sa samim egzistentom koji je svakog momenta različit. Različitost egzistentata u isto vrijeme uključuje i različitost momenata i zbog toga vrijeme, prema ovoj koncepciji, nije kontinuirano, već, radije, isprekidano trajanje, kao što su i egzistenti momentalni, svakog momenta drugačiji, uslovljeni akcidentima kao rezultat Božije volje stvaranja

koja postojano obnavlja stvaranje egzistentata i na taj način daje im mogućnosti bivstvovanja (*evkan*).

Entitativna svojstva predstavljaju ona svojstva koja su rezultat deskripcije predmeta koji se deskribira i radi se o dodatim svojstvima, zavisnim od same deskripcije. Ovdje ćemo navesti po jedan primjer i o jednim i o drugim svojstvima iz iskustvenog svijeta. Kada se kaže da suština supstancije (ili tijela) zauzima prostor (*tebajjuz*), onda je to svojstvo postojano i predstavlja nužno svojstvo sve dok traje ta supstancija. To svojstvo nije identično supstanciji, već je riječ o nečemu što je inherentno samoj prirodi supstancije. Dakle, ima razlike između svojstva identičnog supstanciji i svojstva inherentnog supstanciji. Kako nije riječ o uslovljenom ili pretpostavljenom svojstvu ili svojstvu dodatom supstanciji, onda se radi o nekom od onih svojstava koja su povezana sa suštinom. Međutim, slučaj s entitativnim svojstvima nije takav.

Druga svojstva koja su uzrokovana (*muallelehb*) nazivaju se entitativnim svojstvima. Svako od ovih svojstava korespondira određenom značenju, posmatra se kao takvo, bitnosno. Kada kažemo da je Bog “znalac” (*al'im*), onda ovu riječ izvodimo na osnovu onoga što je predmet deskripcije, a to je “znanje” (*ilmun*). Suština znalca je biti znalcem. Znalac je uslovljen znanjem koje postoji u onom koji se oslovljava znalcom. Isti je slučaj i s drugim svojstvima kakvi su volja, slušanje, gledanje i dr. Na osnovu ovog dolazimo do zaključka da je riječ o svojstvima koja imaju stvarnu egzistenciju u Bogu. Ovo je u saglasnosti s učenjem ešarizma prema kojemu se egzistencija ne dodaje esenciji, kako su to zastupali muteziliti. I esencija i egzistencija predstavljaju jedan akt ili egzistent. (Al-Džuvejni, 2009: 36)

Sav ovaj svijet je ispunjen egzistentima (ili supstancijama) i akcidentijama (ili kvalitetima). Razlika između jednih i drugih egzistentata ovisna je o esencijalnim kvalitetama inherentnih samim stvarima ili egzistentima. Tačnije, znalac nije znalac bez znanja, a i znanje nije znanje

bez onoga u kome znanje postoji – u ovom slučaju subjekta znanja ili znalca. Zbog toga se radi o jednom neodjeljivom aktu.

Džuvejni se osvrće i na učenja mutezilija koji smatraju da je nepostojanje (*al-vudžud ma'dum*) svojstvo koje ima svojih karakteristika jer se o njemu ipak razgovara, ono posjeduje mogućnost da bude nešto. Džuvejni smatra da ne-egzistent nikako ne može biti svojstvo. To je čista negacija, a ne afirmacija, odnosno nije afirmativno svojstvo. Nepostojanje ili ništa ne može biti suština, već jedinstveno bivstvovanje (*vudžud*) može biti suština (*mahija*) ili je to sama suština egzistentata. Mutezilije su tvrdile da ako nema onog ništa, onda nema ni stvari i zato su to ništa smatrali suštinom. Kada kažemo da supstancija (tijelo) zauzima prostor, mi tvrdimo, ustvari, da se nešto dodaje supstanciji i da to nije sama supstancija, iako je ovo svojstvo neodvojivo od supstancije (*lazim*). Međutim, tvrdi Džuvejni, kada uzmemo u obzir postojanje, onda se ne radi o nečemu što se dodaje supstanciji, već je to sama suština, tako da nije riječ o dodatom ili određenom svojstvu. Svojstvo “zauzimanja prostora” supstancije, kako je pokazao gornji primjer, ne potvrđuje i ne ustanovljava supstanciju, jer se to svojstvo dodaje supstanciji, dočim se postojanje (*vudžud*) supstancije, zaključuje Džuvejni, ne dodaje, već znanje o postojanju jeste i znanje o suštini. Ili, u krajnjoj konsekvenci, postojanje je sama suština.

Ovo dovodi do sljedećeg Džuvejnijevog britkog zaključka: ako postojanje nije suština stvari, onda stvar postoji prije sebe, a takvo što se ne može pretpostaviti. Džuvejni proširuje učenje Ešarija – a suprotno mutezilijama – i smatra da esencija i egzistencija u Bogu nisu odvojeni, već predstavljaju jedno jedinstvo. Postojanje je, tvrdi Džuvejni – bivajući pod utjecajem filozofa a naročito Ibn Sininih naučavanja – odveć širok, odnosno obuhvatan pojam. Ovaj se pojam primjenjuje i na Boga i na čovjeka, pa se kaže, naprimjer, Bog postoji i čovjek postoji, kao što se tvrdi i da

druge stvari postoje, odnosno participiraju u postojanju. Ali se ovdje postavlja pitanje o razlici među stvarima jedne u odnosu na druge i o razlici Boga od drugih egzistenata. Ako se ovaj pojam primijeni jednoznačno na Boga i na ostale stvari, onda se zapada u baruštinu panteizma. Zbog toga se Džuvejni, kao i ostale ešarije, posvećuje analizi pojma razlike i postavlja pitanje na čemu počiva ta razlika. Pozicija Džuvejnija glasi: svako biće se razlikuje po identitetu. Zbog toga, esencijalna svojstva su one činjenice po kojima se razlikuju stvari. Naprimjer, Bog zna po Sebi i Njegovo znanje nije uslovljeno ni sa čime. Čovjek zna, međutim, to znanje je radi nečeg drugog i uslovljeno je nečim. Ili, navedimo, prema njemu, sljedeći primjer. I crno i bijelo participiraju u postojanju, no ipak crno je crno, a bijelo je bijelo, razlikuju se jedno od drugog po onome što je esencijalno u njima, nema prijelaza od jednog do drugog. Dakle, participiranje je različito, tako da ono ne podrazumijeva da participiranje u nečemu podrazumijeva i participiranje i u nečemu drugom. Jednostavno, participacija se razlikuje i po kvalitetima i samim identitetom stvari. Kako stvari nisu vječne, to znači da one nastaju, ne participiraju u karakteristikama, kakve su božanstvenost (*ulubijja*) i gospodstvo (*rububijja*) po kojima se Bog razlikuje od njih. Participacija u postojanju ne uključuje i participaciju u nastajanju ili stvaranju. Razlikuje se i sami sud (*bukm*) o sličnosti i razlici. Sličnost traži apsolutnu identifikaciju esencijalnih svojstava između dvije stvari, dok razlika ne traži to, jer se radi o nečemu ontološkom, datom, neovisnom o drugoj stvari. Suština jednakosti, tvrdi Džuvejni, jeste jednakost opisa dviju stvari i pri tome se uzimaju u obzir sve njihove esencijalne karakteristike. Međutim, da bi se utvrdila razlika, nastavlja Džuvejni, ne zahtijeva se spominjanje svih karakteristika. Razlika traži samo postojanje dvije stvari, da jedna stvar ima od čega da se razlikuje. Ono što posreduje među njima je, kako ćemo naglasiti kasnije, aktivnost

Božije volje koja na neki način obezbjeđuje jedinstvo među stvarima. Ovaj esencijalizam je imao snažan utjecaj i na neke filozofe, a posebno na Fahrudina Razija. Na toj je liniji bio i Šihabudin Jahja Suhreverdi, ali u posve drugačijem kontekstu, u svjetlu stupnjevitog ili manifestnog, a ne diskontinuiranog bitka.

Budući da je pojam stvaranja (*halk*) temeljni u religijama, bez čega se ne može zamisliti njihovo učenje, ono je glavno pitanje religijske filozofije, kako u kršćanstvu tako i u islamu. Pojam stvaranja uključuje da su pojave u ovom svijetu, pa i sami svijet, događaji, rezultat ne samo Božijeg znanja već i Božije volje, što je u saglasnosti s voluntarizmom i okazionalizmom.

Učenje o stvorenosti svijeta

Najprije, Džuvejni daje definiciju o svijetu i smatra da je on sve ono osim Boga i Njegovih svojstava, odnosno svijet je skup događaja ili egzistenata. Poput drugih teologa, i Džuvejni govori o ispunjenosti svijeta supstancijama i akcencijama. Međutim, između Boga i svijeta postoji rascjep. Taj rascjep je onaj prostor u kome djeluje Božija aktivnost. Supstancije su stvari koje zauzimaju prostor. Kamen, naprimjer, ne može da ne zauzima prostor. Za supstanciju koristi pojam *dževher* koji u terminologiji kelama znači: atom, supstancija, tijelo. Sve ove stvari imaju svoje akcencije (*a'rad*). Svijet je sačinjen samo od supstancija i njihovih akcencija. To što među egzistentima ima rascjep, jer se oni razlikuju jedni od drugih, ne znači da se prenebregava učenje o jedinstvu. Među stvarima posreduje Božija volja u svakom momentu i njihovo bivstvovanje je ovisno svakog momenta o njoj.

Akcencije su dakle one stvari koje postoje sa supstancijama: boje, ukusi, mirisi, život, smrt... Ovdje su uključeni i akti postojanja (*akvan*): kretanje, mirovanje, udruživanje, razdruživanje i sve ovo drži "na okupu" ono što se naziva supstancijom. (Al-Džuvejni, 2009: 24) Tijelo je kombinirano (*muallaf*), sačinjeno od dva ili

više akcidenata. Da bi se dokazalo da supstancija nije vječna, da je stvorena, treba, najprije, utvrditi postojanje akcidenata i njihovo nastajanje, a tek onda utvrditi da se ne radi o praznoj supstanciji bez kvaliteta ili akcidenata. Kako je supstancija sačinjena od akcidenata, onda je nemoguće pretpostaviti da njima ništa ne prethodi, da nema ničeg prvog zato što su one momentalnog karaktera. Kada se utvrde ove stvari, tek onda proizilazi da supstancijama prethode stvoreni akcidenti i na osnovu toga može se donijeti zaključak da ono što im ne prethodi, supstancija, jeste nastajuće, jer su nastajući i kvaliteti od kojih je ona ustvari i sačinjena.

Spomenimo neka od ovih stanovišta s kojima Džuvejni dokazuje stvorenost svijeta, odbacujući argument o kontinuiranom trajanju događaja, na šta se pozivaju materijalisti i naturalisti. Polazna tačka je njegova argumentacija o postojanju akcidenata i bez ovog dokaznog postupka nemoguće je dokazati stvorenost svijeta. Evo jedan primjer. Kada primjećujemo da jedna supstancija miruje, a onda se kreće, tada uvidamo određenu specifičnost njenog slučaja što se odnosi na nju, i supstancija (atom) je različita zbog prijelaza iz jedne u drugu situaciju. Dakle, u akcidente spadaju i kretanje i mirovanje. Karakterizacija stanja pokazuje da se radi o stanju koje pripada mogućim, a ne nužnim stvarima. Zaključak bi bio sljedeći: kretanje je moguće, no nemoguće je da supstancija ostane u prvom stanju, u stanju mirovanja, nakon što će se dogoditi kretanje. Ili, kada ima mirovanja, onda nema kretanja. Nije riječ o dvama stanjima uslovljenim jednim drugim, nema unutaršnjeg razloga da jedno pređe u drugo. Nema unutarne tačke gdje se spajaju, već ima neki rascjep. I jedno i drugo stanje dolaze izvana, kao iskorak, iz nepostojanja u postojanje. To što su kretanje i mirovanje konstitutivni dijelovi supstancije ne podrazumijeva, međutim, da oni dolaze od same supstancije po nekom prirodnom ili nužnom uzroku. (Al-Džuvejni, 2009: 45-46) Ovaj argument, kao što možemo primijetiti, u

suprotnosti je učenju o kauzalitetu kod mutezilija i velikog dijela filozofa koji su bili pod utjecajem peripatetizma.

Kada se karakterizira postojanje umjesto nepostojanja, tada se javlja potreba određivanja ili karakteriziranja (upojedinjenja) tog postojanja. U ovom slučaju određujuće ne može biti identično supstanciji. Ako je identično, onda stanje supstancije ostaje isto, ne prelazi iz jednog stanja u drugo. Ono što opredjeljuje supstanciju, to je ono što se dodaje njoj, i kao dodato, ono postoji. To može biti slično ili različito od supstancije. Ipak, pogrešno je misliti da je slično. Ono što je slično supstanciji je supstancija. Da bi se izbjegla bezgranična sukcesija, Džuvejni se priklanja učenju o akcidentima za koje smatra da su stvoreni i oni su, takvi, uslov da i supstancija bude stvorena, jer oni prethode njoj. Ovdje se pojam nužnosti kod filozofa (Farabi, Ibn Sina i drugi) zamjenjuje pojmom odluka koja se vezuje za Boga i ona počiva u Njegovoj slobodnoj volji. Dinamičnost svijeta predstavlja se činjenicom da su supstancija i akcidence, koji se javljaju i iščezavaju, rezultat Božije slobodne volje i radi se o prisutnom događanju u svakom momentu. Kako su akcidenti prolazne i momentalne stvari, tada i supstancija nije vječna, to jest ona je stvorena. Zbog toga, pri dokaznom postupku o stvaranju svijeta treba imati u vidu i drugu tezu nakon što se bude dokazalo postojanje akcidenata, a to je da su akcidenti nastali u vremenu. Kada se pokrene supstancija koja miruje, onda se njoj događa kretanje. Samo to događanje upućuje na njegovo nastajanje, a nepostojanje mirovanja – izazvano događanjem kretanja – ukazuje da je mirovanje nastalo. Džuvejni se ne slaže s tvrdnjom da je kretanje sakriveno u supstanciji kao što tvrde mutezilije i da se ono pojavilo iz svoje skrivenosti dok je bilo mirovanje. Nemoguće je, tvrdi Džuvejni, da postoje dvije suprotne strane na jednom mjestu, kao što je nemoguće da se stvar kreće i miruje u isto vrijeme. Znamo da se kretanje i mirovanje ne mogu udružiti. Ako se pojave mirovanje i kretanje

zajedno, uklanjajući jedno drugo, onda bi mi imali dva suda, utvrdili bismo dva značenja. Jedno bi tražilo da je suština kretanja očigledna, a drugo, čija je suština u mirovanju, tražilo bi da bude skrivena. Radi se o dvama različitim slučajevima koji se označavaju različitim pojmovima.

Ovdje se postavlja pitanje: Odakle dolazi karakterizacija supstancije da bude različita od druge supstancije? Na koji način akcidenti sačinjavaju različita tijela, supstancije ili atome? To se ne događa po nekom nužnom pravilu u samim supstancijama ili akcidentima, već dolazi kao rezultat slobodne Božije volje koja postojanim stvaranjem akcidence održava supstanciju.

U sva tri njegova djela *Al-iršad*, *Aš-šamil* i *Akida An-nizamija*, pri dokaznom postupku o stvorenosti svijeta, Džuvejni o Bogu upotrebljava nekoliko kategorija: *failun* (agens, činitelj), *muhdis* (stvoritelj), *mukted* (onaj koji određuje), *muhassis* (onaj koji upoedinjuje ili karakterizira stvari). Pojam *muhassis* dovodi se u vezu s dokazivanjem individualnosti supstancije, a pojam *mukted* dovodi se u relaciju s Božijom voljom. U njegovom dokaznom postupku njihova upotreba je recipročna. On ulaže veliki napor da bi pobio koncepciju o postojanom mijenjanju stvari, da je riječ o beskonačnom događaju (*bila nihaje*), s jedne strane, i da dokaže da postojanje svijeta koje se dogodilo u jednom određenom momentu, ima početak i na osnovu toga on traži onaj uzrok što karakterizira (upoedinjuje stvari: *tehassus*), s druge strane. Odnosno, on je u potrazi za izvorom karakterizacije ili upoedinjenja stvari u svijetu, pa i samoga svijeta.

Dokaz koji Džuvejni iznosi u *Al-iršadu* može se svesti na sljedeće. On posmatra svijet kao događaj koji ima svoj početak i taj se događaj desio u određenom vremenu. To je pokazala analiza supstancije i akcidence koje nastaju i iščezavaju, koje postoje i ne postoje, a sa sobom povlače i samu supstanciju bez koje su oni nemogući, i tako čine jedno jedinstvo. To govori da svijet ima početak i nije vječan. Ako

se sagleda svijet kao događaj (*badis*), onda je moguće njegovo postojanje i njegovo nepostojanje. Džuvejni ovo karakterizira kao “moguće postojanje” i “moguće nepostojanje” (*al-vudžudu al-džaiiz* i *ademu al-medžuz*). U bilo kojem vremenu da se dogodilo njegovo nastajanje – budući da je svijet događaj – jer on aktuelno jeste, postoji, moguće je pretpostaviti da su tome prethodili momenti (*evkat*) i moguće je da se odugovlačilo njegovo postojanje određeno vrijeme. Kako se dogodilo moguće postojanje u određenom vremenu umjesto trajanje nepostojanja koje je, također, moguće, onda razum jasno uočava da svijetu treba *muhassis*, Onaj Koji će individualizirati njegovo događanje, diferencirati njegovo postojanje od nepostojanja, jer su i jedno i drugo mogući, mogu biti i ne biti, a svijet, kao takav, je realan: njegova mogućnost nepostojanja postala je stvarnost postojanja. Budući da događaju treba *muhassis* u njegovoj cjelini, to ne podrazumijeva da Bog (*muhassis*) to čini na osnovu principa nužnosti, kako to tvrde naturalisti, da je posljedica nužno povezana s uzrokom. On to čini po Svom slobodnom izboru, a to je odluka *mukdina* (Onoga Koji odlučuje). Ako se isključi ovaj slobodni izbor, a prihvati se nužna veza uzroka i posljedice, onda će se to događati do beskraj (*ad infinitum*) i svijet bi bio vječan. Ima li se u vidu da je Džuvejni ešarija – a u pitanju je Božija volja koja je vječna – on smatra da se Božija odluka o realizaciji svoje zamisli da stvori svijet dogodila u određenom vremenu i to upće ne protivriječi Božijoj apsolutnoj ili vječnoj volji. (Al-Džuvejni, 2009: 34–35) Ovaj dokaz kasnije malo proširuje Ebu Hamid Gazali tvrdeći da nije proturječno razumu ako se ustvrdi da Bog može vječno htjeti da stvori nešto i odlučuje se da to učini u tom i tom momentu. Filozofi su govorili da ako su stvorene stvari rezultat Božije volje, onda je i Njegova volja ograničena ili stvorena, jer mora da ima nečega što je nagnulo da stvara. Ili, kako pomiriti ono što je vječno i ono što je relativno. Volja ne bi bila

volja ako nema mogućnost da učini i jedno i drugo, tvrde ešarijski teolozi, odgovarajući primjedbi filozofa.

Drugi dokaz kojim Džuvejni pobija koncept o kontinuiranom trajanju stvari i bezgraničnost uzroka i promjena koje se događaju u svijetu (*bila nihaje*) izvodi na osnovu posmatranja promjena sfera. Nevjernici tvrde, veli Džuvejni, da prije nego primijetimo promjenu sfere, prošlo je bezbroj promjena i da sukcesija promjena, koje dolaze jedna za drugom, nemaju ni početka u prošlosti ni kraja u budućnosti. Međutim, promjene, zastupa Džuvejni, koje su prethodile promjeni koju primjećujemo sada su na jednom kraju, odnosno pogrešna je pretpostavka da je vrijeme vječno, jer svaki momenat tog beskonačnog traganja dolazi do svog kraja. Sama činjenica što su momenti prošli i završili, a oni konstituišu vrijeme, dovodi nas do zaključka da oni nisu vječni i, konsekvntno tome, imaju svoj početak, tako da njihov početak u prošlosti uključuje – budući da oni završavaju, dolaze do svoga kraja – i njihov kraj u budućnosti. (Al-Džuvejni, 2009: 54)

Džuvejni se, kao i njegovi prethodnici, mutezilije i ešarije, ne bavi samo spoznajnim i metafizičkim, već i etičkim pitanjima koja su u tijesnoj vezi s pitanjima o sudbini čovjeka na ovom i na budućem svijetu, kao i s pitanjima teodiceje i slobodne volje. Džuvejni, poput Bakilanija, modificira Ešarijev stav o stvaranju i stjecanju (*kesb*) i približava se učenjima nekih filozofa.

Učenje o izvedenoj moći (*al-kudre al-muhdese*)

Džuvejni se osvrće i na akt stvaranja čovjekovih djela o kojima su se do tada vodile žustre rasprave među mutezilijama i ešarijama. Problem je kako promisliti Božiju moć i čovjekovu moć, imaju li oni zajedničku tačku u kojoj se susreću ili su odvojene u potpunosti jedna od druge. Problem je, prema tome, kako dovesti u relaciju jednu sveobuhvatnu volju, kakva je Božija volja, i jednu ograničenu volju, kakva je čovjekova volja. Bakilani je

prije njega tvrdio da izvedena moć (*al-kudre al-muhdese*) ima svoj modus, a to je stjecanje, a nije sama izvedena moć akt stjecanja, kako je tvrdio njegov učitelj Ešari. Šehrestani primjećuje da Džuvejni, kao i na drugim područjima, tako i na ovom, proširuje raspravu pod utjecajem filozofa. (Al-Šehrestani, 1994: 70)

Samim tim što ćemo kazati “moć” (koja se odnosi na Boga/*kudret*) ili “mogućnost” (*istita'a* koja se odnosi na čovjeka), kada je riječ o izvedenoj moći, o kojoj su govorili Ešari i Bakilani, pokazuje da se radi o izvedenoj moći koja ima svoj utjecaj, i negiranje toga jeste negiranje same moći. Moć i utjecaj, prema tome, idu zajedno. Ili moć svagda uključuje još nešto, nekakvu relaciju, nije činjenica okrenuta sebi samoj, jer u suprotnom ne bi bila moć. Zbog toga, argumentira Džuvejni, neophodno je dovesti u vezu čovjekov akt s njegovom istinitom moći i to ne podrazumijeva da je riječ o događanju ili stvaranju. Uspostavljanje komunikacije s nečim nije i njegovo stvaranje. Stvaranje, tvrdi Džuvejni, ukazuje na nezavisnost njegovog postojanja od nepostojanja. Čovjek u sebi osjeća da je zavisan, da nije sam sebi dovoljan. Postojanje akta dovodi se u vezu s moći, a moć se, pak, dovodi u relaciju s drugim uzrokom i tako sve dok se ne dođe do Uzroka svih uzroka, a to je Stvaralac uzroka Koji je apsolutan. Ovdje možemo primijetiti da se Džuvejni približava učenju mutezilija u vezi s ovim problemom. Ovom učenju, argumentira Šehrestani, daje se metafizička dimenzija. (Al-Šehrestani, 1994: 70)

Zaključak

U spomenutim Džuvejnijevim djelima nalazimo i druga učenja koja su bila predmet rasprave mutezilija i ešarija, kakve su, naprimjer, koncepcije o stvorenosti ili nestvorenosti Kur'ana, o dobru i zlu, stvarnosti i prividu, atomizmu, slobodnoj volji itd. I pored toga što generalno slijedi teološku liniju Ešarija i Bakilanija, Džuvejni se izdvaja novim sadržajima koji umnogome doprinose religijskoj

filozofiji u islamu. On se u potpunosti ne ograđuje od filozofa (*falasifah*), kako su to činili drugi teolozi, čak indirektno pokazuje respekt prema njima, pa čak i prema nekim sufijama. Ne potčinjava se nekim spoljašnjim intelektualnim tokovima, već u duhu kur'anskih pogleda, unoseći metafizičku dimenziju, značajno modificira i proširuje Ešarijeva učenja metafizičkom formom koja će zadobiti viši filozofski sadržaj kod Ebu Hamida Gazalija i Fahrudina Razija, od kojih je prvi i veliki sufija, te se služi i logičkom argumentacijom u dokazivanju temeljnih načela vjere, a drugi je nepredvidljiv racionalist koji smatra da je kelam istinita filozofija u islamu, jer su u njegovim teološkim raspravama uključeni svi glavni filozofski problemi do tada. Filozofskom terminologijom kratkaje i njegov komentar Kur'ana.

Svojim dokazom o postojanju Boga, dakle, dokaz o upojedinjenju ili karakterizaciji stvari, o ispunjenosti svijeta individualnim egzistentima, Džuvejni će umnogome doprinijeti i razvoju supstancijalističke ontologije kod velikog andaluzijskog filozofa Ibn Rušda, koji nije mogao ostati ravnodušan i pored njegovog potcijenjačkog stava prema teolozima koji se nisu, poput *falasifah*, prema njemu, vinuli u obzorje dokaznog mišljenja. Međutim, ne možemo previdjeti da spomenute teze, naravno ne sve, o kojima raspravljaju Bakilani i Džuvejni, odaju strogo filozofsko dosegnuće koje karakterizira konzistentnost i snažna egzaktnost gnoseoloških, metafizičkih i etičkih koncepata. Svi ovi elementi dovode se u vezu s temeljnim religijskim učenjima. S ovim teorijama ne mogu se uporediti, kao što kaže Mcdonalds, ni “Lukrecijevi atomi koji padaju niz prazan prostor, samorazvojne monade i preestabli-rana harmonija kod Leibniza i sve kantijanske “stvari po sebi”. Radi se o jednoj formi metafizičkog mišljenja, dovedenoj u relaciju s religijskim dogmama, tvrdi Mcdonalds, koja je najhrabrija metafizička shema i najcjelopsnija teološka shema koju je mišljenje ikada stvorilo”. (Hue, 1998: 261)

Literatura

- Al-Bakilani, Ebu Bekr Muhamed (1957). *Kitab at-Tamhid*, Beirut.
- Al-Džuvejni, Imam al-Haremejn (2009). *Kitab al-Iršad ila kavati al-adilla fi usul al-Itkad*. Kairo: Al'Sakafa al' dinaja.
- Al-Džuvejni, Imam al-Haremejn (1969). *Aa-Šamil fi al-usulu ad-din*. Aleksandrija: Menšeetu al-Mearif.
- Aš-Šehrestani, Ebi al-Feth Muhammed ibn Abdul Kerim (1994). *Al-Milelu ve An-Nihelu*. Beirut: Muessese al-Kutubu as-Sekafe.
- Garde, L.& Anawati, G. "Al-Guwaini" (1976). u: Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama*. Knjiga I, Zagreb.
- Hue, Abdul (1998). "Aš'arizam", u: Sharif, Mijan Muhamed, *Historija islamske filozofije*, Zagreb: "August Cesarec".

الموجز

الفلسفة والعقيدة عند إمام الحرمين الجويني

حسن جيلو
شينا زي محمدي

يناقش هذا المقال بعض الآراء الفلسفية والعقدية عند إمام الحرمين الجويني، والتي لم تحظ بالمناقشة في بلادنا حتى الآن. إنه عالم عظيم في العقيدة منفتح على ميول النفس البشرية المختلفة، ويتميز فكره العقدي الفلسفي بتحليل قوي وعميق للمسائل العقدية الرئيسية التي كانت في قلب اهتمام المدرستين الفلسفتين العقديتين في الإسلام، وهما المعتزلة والأشعريين. وقد اختار أن يقدم دعماً أعمق لآراء الأشعري، أسوة بالباقلاني وفخر الدين الرازي والغزالي. وتتشابك في آرائه المسائل الميتافيزيقية والحلقية والمعرفية. فهو يدافع عن المعرفة العقلية والإيمان العقلي الذي يناقش المسائل الدينية الرئيسية، مثل إثبات وجود الله، والعلاقة بين ذات الله وصفاته، وخلق الكون، وإرادة الإنسان الحرة. وتماشياً مع هذه المسائل في المدرسة الأشعرية، يُدخل الجويني مستجدات مهمة مكسوة إلى حد كبير بالشكل الميتافيزيقي، لأنه عاش في زمان كانت فيه آراء ابن سينا وتلاميذه شديدة الحضور في بلاد فارس. تعتبر أعمال الجويني دليلاً على الآراء العقدية المتسقة التي تستحق تحليلاً جاداً من الجوانب الميتافيزيقية والمعرفية والحلقية والفقهية.

الكلمات الرئيسية: الجويني، إمام الحرمين، المدرسة الأشعرية، المعتزلة

Summary

ABOUT PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL
TEACHINGS OF THE IMAMU-L-HARAMAIN
AL-JUWAYNI

Hasan Džilo, Šinazi Memedi

The article analyses some philosophical-theological teachings of Al-Juwayni, known by the title Imamu-l-Haramain (leading master in Mecca and Medina) of whom until now nothing has been written. He was a great theologian, open towards various affinities of human spirit. His theological-philosophical thought is characterised by a thorough and deep analysis of the main theological issues that were in the focus of discussions within two philosophical-theological schools of Islam – Mut'azila and Ash'ariyya. He provides a deeper support for the teachings of Al-Ashari, like Baqilani, Fakhrud-din Razi and Gazali. Metaphysical, ethical and epistemological issues are overlapping in his teachings. He advocates rational cognition and rational theology whose chief subjects are the main religious teachings, like arguments for the existence of God, the relation between God's being and His attributes, creation of the world and man's free will. Elaborating on the teachings on these issues of Al-Ashari school, Juwayni, under the influence of teachings of Ibn Sina' and his disciples in Persia, introduces some thoughts that are by large shrouded in a metaphysical form. Juwayni's work demonstrates consistent theological teachings which in their metaphysical, epistemological, ethical and legal aspects are truly worthy of serious analysis.

Key words: Al-Juwayni, Imamu-l-Haramain, Al-Ashari school, Mut'azila