

# EBU BEKIR EL-BAKILANI I NJEGOVO TEOLOŠKO- -FILOZOFSKO UČENJE

Hasan DŽILO

Fakultetu islamskih nauka u Skoplju

hasan\_cilo@yahoo.com

**SAŽETAK:** U radu se razmatra teološko-filozofsko učenje Ebu Bekira el-Bakilanija koji je odigrao značajnu ulogu u postavljanju temelja eš'arijske škole, obogaćujući je novim metafizičkim sadržajima. Njegov diskurs počinje definiranjem znanja čiji je cilj da dovede do unutarnje izvjesnosti. Vjerovanje je, u dubljem smislu, kognitivna činjenica i ono mora biti epistemološki utemeljeno. Drugo značajno pitanje je rasprava o odnosu Božije suštine i njenih svojstava. El-Bakilani produbljuje ovo pitanje na osnovu nužne logike razuma gdje ocrta razliku između znanja i znanog, atributa i atribuiranog, dokaza i dokazivog ili između suštine i njenih modusa. Tome dodaje i svoj kosmološki dokaz koji polazi od promišljanja svijeta ispunjenog supstancijama i akcidencijama od njegove najviše do najniže razine. Kako su akcidencije trenutačne, onda su trenutačne i supstancije od kojih su one sačinjene. Ovisnost akcidencija o supstanciji i obratno, oslonjeno je na Božiju volju. Ako nijedna supstancija nije vječna, a svijet je sačinjen od njih, onda nužno proizilazi da i svijet kao cjelina nije vječan. El-Bakilani uvodi novinu u eš'arijskoj tradiciji po pitanju *izvedene moći* (el-kudre el-hadese), da čovjek svojim izborom određuje moduse čina, a ne sami čin, ukazujući na čovjekovu slobodu i, posljedično ovome, na odgovornost za ono što čini. To je značajna modifikacija dotadašnjeg učenja o *izvedenoj moći* ili stjecanju (*kesb*).

*Ključne riječi:* islamska filozofija, El-Bakilani, El-Eš'ari, Et-Tembid, Hidaje el-musteršidin

## Uvodna razmatranja

Za kadiju Ebu Bekira el-Bakilanija tvrdi se da je jedan od prvih sljedbenika El-Eš'arija koji je odigrao značajnu ulogu u postavljanju temelja njegove škole. Zaista se radi o elokventnom i gorljivom teologu u argumentiranju i odbrani svojih teoloških ubjeđenja. Napisao je više rasprava iz područja islamske dogme. Međutim, nije imao takvu sreću da sve budu sačuvane. Biografi spominju pedesetak rasprava, ne samo iz područja 'ilmul-kelama, već i iz oblasti jezika, prava, filozofije prirode. On se upušta u diskusije sa svima i nepokolebljivo se bori, kako

priliči jednom kadiji, da zaštiti islamsko učenje od nekih zastranjivanja u njegovo vrijeme, izazvano društvenim okolnostima. On je najprije teolog, zatim pravnik (kadija u Bagdadu) i diplomata u Konstantinopolju, gdje nastavlja svoju debatu s kršćanskim teolozima izvrsno obrazovanim helenističkom filozofijom. K tome treba dodati i sljedeću činjenicu: da nije bio metafizičar ne bi ni mogao da se upusti u takve rasprave. Zaista, radi se o jednom hrabrom pregnuću profila mislioca kojeg uporedo prate dvije vokacije što se rijetko kod koga susreću: kadije i metafizičara.

Veći je dio života proveo u Basri i Bagdadu gdje vrije politički i intelektualni život koji je upravo utjecao na te dvije vokacije. Vodi iscrpljujuće debate s mu'tezilijama, šiiijama i rafidijama o svim pitanjima kojima je bio zaokupljen islamski diskurs. Njegova elokventnost glede predmeta kog se dotiče prisutna je i u krugu učenika (halkah) okupljenih oko njega, koji će promovirati njegove stavove i izvan Bagdada. Pohvale mu upućuje i prestrogi Ibn Tejmije, upravo zbog El-Bakilanijevih teološko-pravnih premisa i teških debata s predstavnicima različitih teoloških škola.

Ovo se ne bi moglo postići da najprije nije bio dobro upućen u jezik, retoriku i logiku. Istančani metodološki postupak, precizne jezičke formulacije i lucidni logički zaključci glavna su karakteristika nekoliko rasprava s kojima raspolažemo, tvrde njegovi biografi. Nezaobilazna je njegova duboka dijalektička rasprava *Et-Temhid* iz oblasti religijske filozofije, potom djelo o nadnaravnosti Kur'ana, te njegov teološki *magnum opus Hidaje el-mustersidin*. Ove rasprave svjedoče da se zaista radi o rijetkom spekulativnom duhu lukavog uma i gorljivom teologu.

Njegova aktivnost oko oficijaliziranja El-Eš'arijeva učenja doprinijela je formiranju Nizamije, poznatog univerziteta u Bagdadu, na kome kasnije drže predavanja Imam El-Haremejn i El-Gazali. Kako je bio kadija u Bagdadu, bilo je teško drugačije postupati od već oficijaliziranog El-Eš'arijeva učenja. Ali to nije utjecalo na njegov nadareni profil za teologiziranje nekoliko vjerskih pitanja u koje su duboko zašli mu'tezilije. Radi se o briljantnim teolozima – metafizičarima, s dubokim racionalnim nalazima, koji su apstrahirali najznačajnija pitanja religijske filozofije kojima nije bilo baš jednostavno parirati, a u nekim ih pitanjima i pobiti.

El-Bakilanijeva zasluga u 'ilmul-kelamu očita je u njegovoj teoriji o stvaranju svijeta koja se naslanja na teoriju o atomima i naučavanju o individualnoj supstanciji kod El-Eš'arija. Kosmološki dokaz koji produbljuje polazi upravo od *individualne supstancije* ili egzistenata kojima je krcat ovaj svijet od najviše do najniže razine. On značajno preformulira i El-Eš'arijevo učenje o čovjekovoj slobodi i teoriji *kesba* kao i učenje o Božijim svojstvima, pri čemu se mogu zabilježiti duboki metafizički prodori koji odaju apstraktniju formu nekim El-Eš'arijevim stavovima. Ovo je pretpostavljeno i, u nekim slučajevima, potaknuto debatama koje je vodio s mu'tezilijama. Svaki teološki uvid mora biti argumentiran, produbljen i generaliziran.

## Karakter spoznaje

Epistemološka utemeljenost načela vjere predstavlja preliminarnu činjenicu za njeno razumijevanje. Zbog toga i rasprava Ebu Bekira El-Bakilanija započinje osvjetljavanjem i definiranjem tih temeljnih načela. Samo ispravni dokaz može pridonijeti vjerskoj izvjesnosti kojoj teži svaka religijska misao. El-Bakilani smatra da se znanje i znano trebaju dovesti u vezu ili su oni u najdirektnijem odnosu. Upotreba pojmova znanja i spoznaje recipročna je i sinonimna u njegovim formulacijama. Zato on i prvo poglavlje svoga *Et-Temhida* posvećuje definiranju znanja. U stvari, i samo znanje treba da probije do suštine jer se radi o nečemu što je organski povezano, između ostalog, i s vjerovanjem. Predlaže sljedeću definiciju znanja: "Znanje je spoznaja znanog objekta kakav on jeste." (El-Bakilani 1957:6) Dakle, znanje i *ono jeste neke stvari* sačinjavaju, u krajnjoj konsekvenci, jedan identitet. Šta se podrazumijeva kad se definira znani predmet kao takav? Tu je, prije svega, dosezanje značenja definirane stvari, dostizanje onoga što obuhvata stvar, po čemu je ona takvom. Tek se ovako sprovedena definicija smatra ispravnom i organiziranom, jer, argumentira El-Bakilani, "svaka spoznaja znanog je znanje o njemu". I pored toga što se vjerovanje potvrđuje srcem (*tasdik*), ovo nam govori da i srce dolazi do spoznaje znanog gdje spekulativni nalaz, spoznajni postupak, ima biti preliminarnim u odnosu na predmet znanja, koji može da bude stvar i može da ne bude stvar, može da postoji i može da ne postoji. On ovdje ocrta razliku između stvari i znanog. Prvo je ono što postoji, a drugo ono što može da ne postoji, o čemu se raspravlja – naprimjer, nešto minulo. Samo potvrđivanje ovoga je spoznaja. Kod El-Bakilanija znanje se pomalja u formi mišljenja (spekulacije) i formi vjerovanja (potvrđivanja). Otuda, ne radi se o hijerarhijskom već o komplementarnom odnosu znanja i vjerovanja. Samo je vjerovanje, prema tome, spoznajna ili kognitivna

činjenica. No, ta spoznajna činjenica ne može biti lišena dubljeg posmatranja i dedukcije. Bilo da se radi o vječnom znanju, znanju iz davnina, ili nužnom znanju koje ne možemo definitivno izbjeći – vrste su znanja koje moramo podvrgnuti spekulativnom ili deduktivnom nalazu. To obuhvata i ono znanje koje može biti i ne biti ustanovljeno. Ali je zato tu refleksija ili apstrakcija koja će dati formu tom "odsutnom" znanju. Ovdje se radi o onim podacima koje ne možemo direktno percipirati, a već su poznate stvari (*ma'lumat*), kakva je, naprimjer, činjenica vjerovanja koju treba produbiti ili epistemološki utemeljiti. Kada se neki predmet epistemološki utemelji, tek se onda on može promišljati i ispravno dovesti u relaciju s drugim stvarima.

## Relacija između Boga i Njegovih svojstava

El-Bakilani je naslijedio veliku raspravu o relaciji između Boga i Njegovih svojstava. Ako ima neka rasprava koja je opterećena tolikim tankostima u teološkom mišljenju, pa i filozofskom, onda je to, zaista, ona o Božijim svojstvima i njihovoj relaciji s Božijom suštinom i sa svijetom uopće. I po ovom pitanju, El-Bakilanijeva dijalektika uma i logička vještina očita je u dvama njegovim djelima: *Et-Temhid* i *El-Hidaje*. U prvom djelu slijedi El-Eš'arijevu teoriju, a u drugom unekoliko se priklanja učenju Ebu Hašima el-Džubajja o stanju (*hal*) i revidira, na neki način, čak i svoje stavove, prihvatajući pojam *hal* kao sredstvo kojim argumentira vječnost Božijih svojstava. Kod prvog se zadržava na pojmovima *znanje* i *znalac* ('ilmun i 'alimun); promišljeni u njihovom jedinstvu, i jedno i drugo ukazuju na istinu, a kod drugog na pojmu *stanje* (*hal*). Međutim, na kraju ipak donosi svoj stav koji se razlikuje, po ovom pitanju, i od stavova El-Eš'arija i El-Džubajja, jer njegova izoštrena i stroga dijalektika uma ne može se zadovoljiti pukim slijeđenjem prijašnjih mišljenja.

Problem je kako dovesti u vezu učenje o vječnim Božijim svojstvima? Odnosno, kako razriješiti dilemu da su suštinska svojstva u Bogu, a da se pri tome ne naruši Božije jedinstvo, odnosno da ta svojstva vječno postoje u Bogu? Ili, da li su ta svojstva identična s Božijom suštinom ili su različita od nje? El-Bakilani nastoji izbjeći neke nekoherentnosti po tom pitanju unutar eš'arijske tradicije. Nastoji produbiti stav da su "Božija svojstva identična Bogu i da nisu identična Bogu", što predstavlja određenu antinomiju, koju je El-Bakilani naslijedio od dotadašnje tradicije atributista (sifatijjun). El-Eš'ari je zastupao stav da svojstva koja se pripisuju stvarima, za razliku od entiteta kojima se stvari označavaju, posjeduju realni status. Ako oni imaju realni status, onda iskrsava problem: kako pomiriti mnoga svojstva s jednom suštinom i tako izbjeći pluralitet koji bi zasigurno doveo do narušavanja Božije jednosti, zar se time ne bi narušila jednostavna suština Božija, koju bi, na neki način, sačinjavala Božija svojstva, kao konstitutivni dijelovi, ili koji bi predstavljali vječne entitete pokraj te suštine s neovisnim postojanjem?

U širokoj i intenzivnoj debati mu'tezilija i eš'arija o Bogu i Njegovim svojstvima, El-Bakilani se upušta u diskusiju o Božijim svojstvima, zadržavajući se posebno na sljedećim konstrukcijama: *kevnuhu 'alimen* i *kevn el-'alim 'alimen jaktadi vudžūd el-'ilm*, odnosno, znalac ne može biti znalцем bez znanja gdje dolazi do izražaja identitet znanja i znalca, te da je znanje sama suština znalca. (El-Bakilani, 1957) Ovdje smo uzeli samo elaboraciju jednog svojstva, znanja, koje je stožerni predmet rasprave ne samo filozofa već i teologa.

O logičkim i lingvističkim posljedicama ovih formulacija određene potankosti susrećemo i kod El-Bakilanija. Cilj mu je dokazati da su Božija svojstva vječna s Njegovom suštinom i da ona imaju ontološki status. To se dokazivalo i na primjeru tijela ili supstancije koja ne može a

da ne zauzima prostor kada se radi o stvarima koje objektivno postoje. To zauzimanje prostora je, kao što i El-Džuvejni kasnije argumentira, subzistentno svojstvo supstancije (tijela), no nije i sama supstancija; postoji dok postoji i supstancija. Međutim, problem je kada se ovo prenese na Boga i Njegova svojstava.

Pojam *stanja* El-Bakilani pozajmljuje od Ebu Hašima El-Džubaija. El-Bakilani modificira El-Eš'arijevu poziciju, tvrdeći da se karakteristike ili svojstva ne mogu opisati kategorijalnom razlikom postojanja i nepostojanja. Kada znalac zahtijeva znanje, jer bez znanja ne bi bio znalцем, onda tvrdimo da znanje ima ontološki primat u odnosu na znalca. Kada kažemo "Njegova bit je znanje" ili da je On "znajući" ukazujemo na postojanje znanja, ali ne na postojanje ili nepostojanje znalca, jer potonji, u ovom smislu, ima neutralni status. Ovdje znalac označava stanje koje je u korelaciji s entitetom znanja. U svjetlu ove argumentacije, El-Bakilani razvija i učenje o Božijoj suštini i njenim svojstvima.

Otuda, El-Bakilani tvrdi da sve predikacije koje se odnose na stvari ili entitete treba smatrati stanjima. *Kevnuhu 'alimen* jeste stanje koje se odnosi na dokazivanje postojanja entiteta spoznaje ili znanja. Ovdje temeljnu ulogu ima svijest o samom tom postojanju entiteta ili stvari, bez obzira da li se radi o nečemu što je u mogućnosti ili stvarnosti. Dakle, stanje je nešto što se razlikuje od stvari ili entiteta, a inherentno je samom postojanju stvari ili entiteta. Međutim, ono što se ne može prenebregnuti je, ustvari, suodnos između stanja (hal) i njegove suštinske podloge, i na ovome se, upravo, naslanja sva njegova argumentacija. Sama suština znalca zahtijeva egzistenciju znanja, entitet, koja je podloga tom stanju. Kada se ovo prenese u sferu argumentacije ili mišljenja, nije nemoguće ustvrditi da formulacija *suština znalca je znanje* (ili biti znalцем) uključuje postojanje znanja o suštini ili entitativnom znanju. Smisao dokaza, prema tome,

zahtijeva dokazivo. Ja ne mogu dokazivati nešto naprazno ili posjedovati znanje ni o čemu. Međutim, to supostojanje u isto vrijeme ne uključuje i esencijalno jedinstvo između entiteta i njegovog stanja. Ovdje možemo primijetiti da El-Bakilani teži postići nedvojbeni ili neprikosnoveni sud (propoziciju) da su subjekt i njegova stanja u suodnosu, izbjegavajući pri tome mogućnost upotrebe pojmova inherentnosti i identičnosti, egzistencije ili neegzistencije, kako su zastupali mu'tezilije i El-Eš'ari. Kada kažemo da je nešto inherentno supstanciji, ne mislimo da je to i sama supstancija, naprimjer, u slučaju Boga, svojstvo vječnosti (kidem), koje je subzistentno suštini sve dok postoji ta suština i pored toga što ovo svojstvo izvodimo na osnovu vremena i njegovih dimenzija, odnosno na osnovu iskustvenog svijeta, a do toga dolazimo, argumentira El-Bakilani, promišljanjem, postizemo nedvojbenu propoziciju (hukm). Dakle, na osnovu mišljenja koje se odnosi na nešto što je svojstveno iskustvenom svijetu, dolazimo do određenog tipa znanja i o odnosu subjekta i njegovih stanja i u slučaju suštine Boga i njenih svojstava. To je, u krajnjoj konsekvenci, i zahtjev logike razuma koji je kadar uočiti da su suština i njena stanja u suodnosu. Kada kažemo, naprimjer, da je *suština znalca biti znalцем* ili da *znajući* nije bez znanja, onda ukazujemo da entitet znanje je realitet, a da biti znalцем predstavlja, ustvari, stanje (hal) ili način bivanja, jer je uvjeren da stanje nije ni entitet ni stvar. Radi se, kao što možemo primijetiti, o prosudbi razuma pri suodnosu dokazivanja i dokazivog, mišljenja i mišljenog, atributa i atribuiranog. Dakle, *kevnuhu 'alimen* ne odnosi se samo na entitet znanja već na nešto što postoji, u čemu je uključen akt bivstvovanja, a karakterizacija toga je nešto drugo, koje supostoji sa supstancijom dok postoji i supstancija, da nije nešto stvoreno, kao što su tvrdile mu'tezilije; međutim, nije otrgnuto od svoje podloge, od onoga na čemu je utemeljeno niti je pak nastajuće.



Posuđujući od jezičara i lingvista analizu pojmova u to vrijeme, El-Bakilani zaključuje da rasprava o suštini i stanjima, na neki način, udovoljava nužnim zahtjevima razuma, da su karakterizacije tih stanja stvari razuma ili propozicije (hukm/ahkam). Prema ovom naučavanju, čitav svijet je ispunjen supstancijama i stanjima koja se javljaju i iščezavaju u jednom diskontinuiranom trajanju ovisnom o Božijoj volji, kako ćemo to pokazati niže. Neki su skloni potvrditi da se sva ta operacija odvija, na neki način, u mišljenju, da su to akti mislećeg subjekta i da se oni percipiraju kao takvima u najvišoj apstrakciji uma, jer nejasna je propozicija, konstatira Ibrahim Madkur, da oni imaju neko polupostojanje, neutralno, niti u umu niti u stvarnosti, kako su naučavale mu'tezilije. (Medkur 2003:43)

### Filozofija prirode (ili atomizam)

Učenje o *individualnoj supstanciji* koje je zastupao El-Eš'ari – a koje se dijametralno razlikuje od učenja mu'tezilija – treba dovesti do pozicije posebnog pravca, a sve zbog religijskih namjera i ciljeva u kojima su uključene, dakako, i logičke propozicije. Ovo je potrebno da bi se sagledala i osnova na koju se naslanja ovaj svijet i da bi se produbio koncept o stvaranju svijeta. Ibn Haldun odaje veliko priznanje El-Bakilaniju zbog njegovog krajnje apodiktičkog metodološkog postupka pri elaboriranju teorije o atomima koja zauzima stožernu poziciju u teološkoj tradiciji, to jest o individualnoj supstanciji (dževher el-ferdij) i vakuumu ili rascjepu među supstancijama (el-bala). (Ibn Haldun 2007:786)

Učenjem o atomima pokušala se u eš'arijskoj tradiciji objasniti Božija moć stvaranja, odnosno na koji način dokazati da je Bog stvoritelj, a svijet stvorenje, promisliti relaciju između postojanosti i promjene, bitka i bivanja.

Dakle, zaokupljenost fizičkim i metafizičkim pitanjima potrebna je zbog kristalizacije vjerskog učenja. Ili,

radi se o zaodijevanju ovih religijskih pitanja metafizičkom formom. Drugačije je, zaista, nemoguće udovoljiti potrebama i izazovima razumskog pregnuća dominantnog u dotadašnjim metafizičkim idejama.

Da bi se izvukle jasne konsekvence, najprije je nužno osvijetliti nekoliko formulacija čije je poznavanje preliminarno za produblivanje koncepta stvaranja. Ovdje su, prije svega, sljedeće formulacije o kojima El-Bakilani sržno raspravlja u uvodnom dijelu svog *Et-Tembida* koji je nezaobilazan u religijskoj filozofiji u islamu: postojanje supstancija (ili egzistenata kao egzistenata), postojanje praznog prostora među supstancijama, nepovezanost akcidenata jednih s drugima, skup akcidenata sačinjava supstanciju, momentalnost akcidenata, nemogućnost postojanja dva akcidenata na jednom mjestu ili u isto vrijeme, te nemogućnost bivstvovanja egzistenata po sebi, odnosno njihova nesamostalnost. Ovdje pada u oči formulacija "egzistent kao egzistent" (mevdžud bi ma huve mevdžud), upotrijebljena kod Aristotela, na koju se kasnije naslanja čitava supstancijalistička ontologija. (El-Bakilani 1957)

Ovaj registar kategorija, kao što možemo primijetiti, priziva filozofski pristup o razgraničenju pojmova supstancije/entiteta i njenih kvaliteta/stanja. Ovo će predstavljati ideju vodilju u njegovim metafizičkim i etičkim stavovima, onu koja se odnosi na relaciju između Božije suštine i njenih svojstava, kako smo pokazali, te na relaciju između čovjekove volje postupanja i njegovih stanja.

Kako se može govoriti o stvaranju svijeta ako se najprije ne odbaci učenje o naturalizmu i materijalizmu!? Ima li načina na koji se to može ostvariti? Ima, kategoričan je El-Bakilani! Da bi osnažio koncepciju o stvaranju koja ukazuje na stvorenost svijeta, a time i na odbacivanje materijalizma ili naturalizma, on se priklanja teoriji koja govori o nedjeljivosti atoma, jer, bude li se prihvatila pretpostavka o bezgraničnoj djeljivosti atoma, onda se zapada u beskrajni krug i ne može

se dokazati stvaranje svijeta kao rezultat slobodne Božije volje o kojoj je govorio El-Eš'ari. Najveći dokaz toga je činjenica što nijedna stvar u istovremenom svijetu nije samostalna ili sebi dostatna, nema uzroka u sebi samoj.

Teoriju o atomima El-Bakilani nalazi kod mu'tezilija, kod grčkih filozofa (čija se djela već počinju prevoditi na arapski) i kod svog autoriteta El-Eš'arija. Međutim, tu se radi o dijametralno suprotnom naučavanju od grčke ili indijske doktrine. Znatno broj orijentalista ljubomorno ističe da je ovu teoriju, krcatu lucidnim zaključcima, pronašao u grčkim i indijskim atomističkim naučavanjima, i oni ostaju samo pri toj tvrdnji, a ne i na činjeničnom stanju, potkrijepljenom argumentima. Definitivno do sada nema nikakvih, čak i uzgrednih podataka koliko je El-Bakilani zaista dugovao prijašnjim pogledima u pogledu razvijanja ove teorije. El-Bakilani teoriju o atomima čak uzdiže do stupnja religijske dogme koja uz vjerovanje treba biti uključena u obrazovnu strukturu islama. (Rahman 1988:7)

El-Bakilani tvrdi da je svijet od najviše do najniže razine krcat egzistentima ili supstancijama koji posjeduju svoje akcencije. Problem koji ovdje iskrsava tiče se uzroka nastajanja supstancija ili atoma, da li je taj uzrok unutar samih supstancija ili on dolazi spolja. El-Bakilani smatra da uzrok dolazi spolja i nije konstitutivni dio stvari u smislu njihova prelaženja iz mogućnosti u stvarnost, kako su zastupale mu'tezilije, po nekom prirodnom, stvarima inherentnom procesu, jer na ovaj način ne ostavlja se prostor stvaranju po slobodnoj Božijoj odluci. Mora se odbaciti bilo kakvo posredovanje u stvaranju između Stvoritelja i stvorenih stvari. Pojam nužnosti kod filozofa zamjenjuje se slobodnom Božijom voljom stvaranja. Akt stvaranja je ona činjenica koja posreduje između Boga i svijeta, koja *ipso facto* rasijeca blok između Stvaraoca i stvorenja.

Da bi se objasnio koncept stvaranja, najprije treba početi od spoznaje

egzistenta ili supstancije kao takvih, promisliti njihovu suštinu. Tek kad se spozna suština stvari, argumentira El-Bakilani, može se govoriti o istinitoj spoznaji, a to znači da se radi o suštini koja egzistira, a ne o nečemu, kako su zastupale mu'tezilije, koje aktuelno ne egzistira, koje je dato u mogućnosti. Suprotni zaključak bi podrazumijevao: bude li se pretpostavilo da se bivstvovanje dodaje suštini, onda bi stvar, koja ne egzistira, prethodila sebi samoj, a to je apsurd. Ili, zašto bi se dodala egzistencija, glasi argument, nečemu što već postoji. I još: bude li se ustvrdilo da se postojanje dodaje suštini, tada potonja ne postoji. Zbog toga eš'arije, a posebno El-Bakilani, govore o egzistentu ili supstanciji kao cjelini, da su esencija i egzistencija jedan akt.

Svaki egzistent ili supstancija u stvarnosti predstavlja individualno jedinstvo. Svaki egzistent razlikuje se od drugog egzistenta. Ovo podrazumijeva da se između supstancija nalazi prazan prostor koji El-Bakilani naziva vakuumom. Taj prazan prostor označava i esencijalni diskontinuitet između Boga i svijeta, koji se razlikuju po svojim esencijalnim karakteristikama. Taj se esencijalni diskontinuitet daje primijeniti i na supstancije od kojih je svaka autonomna u odnosu na drugu supstanciju. Iz tog praznog prostora u kome djeluje Božija volja nastaju akcidenti koji sačinjavaju supstanciju ili egzistent. Dakle, akcidenti su akt Božijeg stvaranja i oni održavaju supstanciju, njeno trajanje, koje je svakog momenta drugačije. Kako se polazi od individualne supstancije, proizilazi da akcidencije sakupljene na jednom mjestu karakteriziraju samu supstanciju. Različitost akcidenta pretpostavlja i različitost supstancija. Momentanost akcidencija ili njihova trenutačnost, njihova nepovezanost ni s čim drugim, kao ni s akcidencijama uz njih, karakterizira vremenitost supstancije, da se radi o nečemu nastajućem, a ne vječnom, jer nisu vječne ni akcidencije od kojih je ona sačinjena. El-Bakilanijeva koncepcija je posve

jasna: jedna akcidencija nije uzrok postojanja druge akcidencije i jedna akcidencija ne može trajati dva momenta, već samo jedan momenat, te da se dvije akcidencije ne mogu naći istovremeno na jednom mjestu. Kretanje i mirovanje, spavanje i budnost, plakanje i smijanje, kao akcidencije, nisu esencijalno povezani i ne proizilaze jedno iz drugog, jer su po svojoj prirodi momentalne, trenutačne i, posljedično tome, nikada nisu iste, što dovodi do nužnog zaključka da nisu iste ni same supstancije. Ne samo što u svijetu nema dvije identične stvari, nema ni dvije identične akcidencije, čak i ista akcidencija je drugačija od momenta do momenta, jer je kao takvom uslovljena momentumom, ne može se ponoviti na isti način kad se jednom dogodi. Otuda, momentalni karakter akcidencija pokazuje da one nisu nužne po sebi ili vječne. Trajanje, koje je kontinuirano, nije svojstveno akcidenciji; trajanje je, definitivno, isprekidano, parcijalizirano. Događanjem akcidencija, skupljenih na jednom mjestu, nastaje supstancija, i istog momenta prestaje moment njihovog trajanja, koji je nedjeljiv od događaja ili, konkretnije, svako događanje je trenutačno i poslije njega događa se drugo događanje, i tako se – Božijom voljom, koja svakog momenta stvara akcidencije – održava supstancija kao skup nepovezanih akcidencija. Kada se dogodi mirovanje, argumentira El-Bakilani, onda nema kretanja i obrnuto. I jedno i drugo, kao akcidencije, dolaze spolja kao iskorak, i jedno i drugo ne mogu se istovremeno naći na jednom mjestu. Otuda, zaključuje El-Bakilani, tijela ili supstancije ne prethode akcidencijama. Kako se radi o akcidencijama koje imaju isprekidano trajanje, jer se javljaju i iščezavaju, pokazuju da su tijela nastajuća i nestajuća. Zbog toga, propadanje tijela ili supstancija nije vezano za trajanje od koga oni zavise, već je zavisno od modusa egzistencije, aktima postojanja, koje El-Bakilani naziva *ekvan* (*ekvan* je množina od *kevn* ili svako Božije *kun/budi* koje se spominje u Kur'anu je nešto posebno,

individualno, neponovljivo). Kada prekine akt postojanja, tada nema ni akcidencija, a time nema ni supstancije ili trajanja: raspada se čitava struktura akcidencija od koje je supstancija sačinjena. Zaključak je više nego jasan: akt postojanja supstancije (*kevn*) ili način na koji on postoji nije stvoren u samoj supstanciji. Otuda diskontinuirano trajanje – u formi momentalnog trajanja – kao svojstvo supstancije ne razlikuje se od restvaranja koje održava supstanciju. (Wolfson 1976:527) Prema tome, akt momentalnog trajanja predstavlja, ustvari, sami akt restvaranja i reodržavanja supstancije. Otuda supstancija i akcidencije posjeduju uzajamni i ravnopravni status u smislu da nema prazne supstancije, a nema ni akcidencija koje bi postojale nezavisno od supstancije u kojoj su one "na okupu". Princip koji održava njihovu komunikaciju dolazi spolja i on se naslanja na volju. Ne može se nikako dokazati ne samo veza ili komunikacija između supstancije i akcidencija, nego ne može se dokazati ni veza ili komunikacija između samih akcidencija, a sve one skupa sačinjavaju hrpu supstancija i na taj način oni zajednički funkcioniraju, javljanjem i iščezavanjem, bez bilo kakvih njima imanentnih kauzalnih faktora. Tu su, kao što možemo zabilježiti, odsutni koncepti o reciprocitetu ili utemeljenosti akcidencija jednih u drugima, odnosno prelaženja jednih u druge, izazvanim uzročno-posljedičnim odnosom, kao što naučavaju neki peripatetički filozofi, no ipak to ne implicira da se radi o nekom supstratu, supstancije, koji ne bi bio utemeljen na nekoj osnovi. Kako ne postoje dvije iste supstancije ili dvije iste akcidencije, onda je događanje i jednih i drugih različito i to potvrđuje njihovo kretanje. Kao primjer nerješivosti problema možemo uzeti dualizam duše i tijela, u Dekartovoj filozofiji, koji su nezavisni jedno od drugog, a postoje kao cjelina. Ovdje logička nužnost ukazuje na neku bazu na kojoj su

duša i tijelo utemeljeni. Ovaj argument se teško može pobiti, doseže čak i stupanj aksioma, intuitivnu izvjesnost i pokazuje, na neki način, da su supstancije u svijetu pa i sami svijet u cjelini organizirani ne samo prema razumu, kako su to naučavali filozofi, već i prema volji. Zaista se radi o racionalno potkrijepljenoj, logički nužnoj premisi o supstanciji i njenim svojstvima, ne samo u stvarnosti već i u samom mišljenju, kako ćemo pokazati malo niže. Ovdje preovlađuje, bez sumnje, snažna dokazna i/ili dijalektička energija El-Bakilanija, a i El-Džuvejnija kasnije, koja unekoliko odstupa od dotadašnje interpretativne skice o atomima dotadašnjih teologa. Čitav scenarij stvaranja je, prema ovoj teoriji, u funkciji potkrepe Božije moći stvaranja po slobodnom izboru, a ne nužnosti.

Ovakvo sagledavanje atoma ili supstancija dovodi nas do tvrdnje o postojanju transcendentnog principa od koga zavisi postojanje stvari u svijetu i postojanje samoga svijeta. Ovdje se, definitivno, izbjegava učenje o univerzalnom uzroku posredstvom koga Bog stvara egzistente. Isto tako, ne prihvata se ni emanacionistička teorija, jer ovaj nacrt ne nadilazi ontološku povezanost i istost emanativnog uzroka i emanativne posljedice, niti pak hijerarhijsku uređenost svijeta.

### **Svijet je naslonjen na Božiju volju**

Temelj postojanja svijeta je Božija volja. Karakterizacija i individualizacija supstancije, prema El-Bakilaniju, ontološki su utemeljeni. Također, razlika među stvarima, postojana promjena stvari, odnosno njihovih akcidenacija, koja se događa ne po unutarnjem neksusu, kako su naučavali mu'tezilije, naslonjeni su na Božiju volju čije je djelovanje kontinuirano, no svagda različito, čime se stvara rascjep ili razlika među supstancijama ili egzistentima s jedne i kretanja s druge strane. Bitak se, dakle, objavljuje u tom mijenjanju i razlikovanju. Učenje o ovom

isprekidanom bitku suprotno je naučavanju o nužnosti o kojoj govore peripatetički filozofi. Otuda njihovo postojano javljanje i iščezavanje, nastajanje ili nestajanje reflektira apsolutnu Božiju slobodnu stvaralačku moć. Ono što je inherentno supstancijama i akcidenacijama je njihova ovisnost jednih o drugim, jer potonji ne mogu egzistirati odvojeno, a ta nemogućnost da bivstvuju odvojeno nije u njima samima.

Ovdje se postavlja pitanje gdje su smještene, naprimjer, kategorije vrijeme, mjesto, kvantitet i drugo. Radi se, po naučavanju El-Bakilanija, o pojedinačnim percepcijama čovjekovog uma (i'tibarat). Svijet je krcat supstancijama i akcidenacijama koje se postojano dešavaju pred našom percepcijom i mi se, pri toj percepciji, stječemo utiscima u našem mišljenju, kao što je, između ostalog, i kretanje.

Nijedno tijelo ili supstancija u svijetu, argumentira El-Bakilani, ne posjeduje moć u sebi da nešto stvori, da individualizira ili da iskombinira ako se radi o složenoj stvari. Kako su akcidenti promjenjivi, a time je promjenjiva i supstancija, onda proizilazi da su pojave u svijetu pa i sami svijet privid, nisu sinonimi bivstvovanja, jer imaju svoj početak i kraj u vremenu, a svaki moment (vrijeme), imanentan svakom egzistentu, koji je momentalnog trajanja, predstavlja percepciju uma. Otuda, po El-Bakilanijevom naučavanju, materijalizam i naturalizam nemaju nikakva uporišta, jer momentalno trajanje akcidenacija koje konstituišu supstanciju i na taj je način održavaju ne ostavljajući prostor nikakvoj pomisli da bi svijet mogao biti vječan. Ako nijedna pojedinačna stvar u svijetu nije vječna, onda nije vječan ni sami svijet koji je krcat pojedinačnim, trenutačnim, vremenitim supstancijama. U samoj momentalnosti akcidenata i nestajanju supstancija sadržana je mogućnost premise *da one jednog momenta moraju prispjeti svom kraju, moraju biti završivi*. I to nije nešto što se ne može zamisliti.

### **Modifikacija teorije kesba (stjecanja)**

Druga značajna koncepcija kadije Ebu Bekira El-Bakilanija je ona o čovjekovoj volji. Pitanje je da li postoji čovjekova volja uz Božiju volju u stvaranju djela. Pretpostavi li se da postoje dvije volje, onda se pomalja pitanje gdje se one susreću, odnosno kako je moguće da postoje dvije stvaralačke volje, jedna koja se odnosi na Boga, a druga na čovjeka, i ne narušava li se time Božija apsolutna moć stvaranja? Mu'tezilije su bili nepokolebljivi u stavu da čovjek posjeduje slobodnu volju i da on posve slobodno generira svoje postupke, odnosno čovjek posjeduje moć da generira postupak prije samog postupka. Džebrije su tvrdili da čovjek ne posjeduje slobodnu volju i da je sve pokorno Božijoj volji. El-Eš'ari je smatrao da čovjek ne stvara već stječe svoja djela i detaljno raspravlja o *kesbu* (stjecanju) i u tu svrhu oformljena je i formulacija *el-kuvve el-badese* (izvedena moć) da bi se, na taj način, karakterizirali Božija i čovjekova moć, odnosno da bi se ocrtao njihova razlika. *Izvedena moć*, prema eš'arijskom naučavanju, uključuje da ona nije efektivna, nema nikakva utjecaja na činjenje. *Izvedena moć* koju čovjek posjeduje podrazumijeva čovjekovu moć za stjecanje djela, a ne i za generiranje, tako da ona nema nikakva utjecaja na djelo ili postupanje. I ovo je ono područje gdje se razdvajaju Božija volja koja stvara djela i čovjekova volja koja ih stječe, djelujući po svojoj volji i htijenju u smislu šta će izabrati od onoga što je stvoreno. Nemirni duh, poput El-Bakilanija, nije mogao stati na tome, već proširuje El-Eš'arijev stav i više je naklonjen učenju da čovjek, ipak, posjeduje određeni stupanj slobodne volje iako nije zapravo stvaralac te volje ili moći da nešto učini, kao što nije ni stvaralac čina i, kako ćemo vidjeti na kraju, ni modusa tog čina. El-Bakilanijev napor je usredsređen na argumentaciju da čovjekova moć ipak ima udjela na postupanje ili čin. I ovo treba dokazati. Dakle, treba ocrtati razliku između akta stjecanja,



volje koja je stečena u čovjeku, i utjecaja ili efikasnosti te volje. Ova propozicija, po El-Bakilaniju, podrazumijeva da se čovjekova efikasnost ne odnosi na postupak kao takav već na njegov modus.

Centralno pitanje ovdje se tiče modusa supstancije i modusa čina. Interesantno je kako ovu koncepciju El-Bakilani ugrađuje kao jednu cjelinu u svoj teološki diskurs. Suština supstancije, naprimjer, nije samo kazati "supstancija kao takva" ili "egzistent kao takav", već treba dodati da ona zauzima prostor ili da je primateljka akcidenca, a suština akcidenca, pak, nije samo da bude akcidenca, već da bude, naprimjer, boja, a ova da bude crna, bijela i drugo. (Eš-Šehrestani, 1994:63-70) Ovdje se radi, kao što možemo primijetiti, i o stanjima ili karakteristikama. Ili, boja, naprimjer, ne postoji ako ona ne poprimi neku svoju formu ili, pak, drvo ne postoji kao takvo bez svojih esencijalnih karakteristika. Uvijek imamo na umu neku vrstu drva, a ne neko opće drvo ili neku vrstu boje, ne neku opću boju koja u stvarnosti definitivno ne postoji. Oni postoje samo u umu kao pojmovi. I u čovjekovom se postupanju susrećemo s postupcima i njihovim modusima.

Evo, ukratko, navodimo El-Bakilanijevu elaboraciju. Najprije El-Bakilani ocrta razliku između čina (djela) i modusa (stanja) tog čina i na toj se razlici naslanja čitava njegova bitka argumentacija. Otuda, modus predstavlja značajnu antropološku pretpostavku uz El-Eš'arijevo poimanje *kesba* imajući za cilj da ne relativizira Božiju kontrolu i stvaralačku moć u svijetu i čovjeku, te, usto, i da potencira činjenicu opravdanosti čovjekove odgovornosti za ono što čini.

Čovjek definitivno ne stvara čin ili postupak kao takav, kao što je zastupao El-Eš'ari, niti pak stvara modus tog čina, kao što će zastupati kasnije i El-Bakilani, i time se uopće ne umanjuje Božija moć stvaranja. Međutim, između čina i njegovih modusa ima nešto što bitno posreduje, neovisno o činu i modusu, a to su, po

El-Bakilaniju, izbor i cilj ili motiv postupka, a taj izbor i cilj postupka svjedoče neku vrstu rascjepa između Božije volje i čovjekove volje.

Kao primjer možemo uzeti kretanje. Suština kretanja je jedna specifična forma i kada se događa kretanje, a ovo mi nismo stvorili, tada istog momenta mi posjedujemo moć da ostvarimo više modusa kretanja, jer kretanje je, samo po sebi, nešto što je opće, i konkretizira se samo preko svojih instancija ili stanja. Izvedena moć, argumentira kadija, posjeduje utjecaj, a utjecaj pak ima svojih odraza.

Time čovjek učestvuje u isto vrijeme svojom moći uspostavljajući korelaciju s onim što je objekt te moći, tako da je i čin stjecanja određena moć koju posjeduje čovjek i kojom on utječe na djelo, ali ne i na generiranje potonjeg. El-Bakilani bitno potencira razliku između stečenog i nužnog čina. Razlika je u sljedećem: stečeni čin ostvaruje se pomoću posrednika koji posjeduje moć kojom djeluje istovremeno: čin i istovremenost su u samom supstratu. Ta moć je stečeni čin i modus toga čina. Dok je nužni čin onaj koji se ne može izbjeći gdje između čovjeka i čina posreduje sama nužnost i tu je isključena sloboda.

Očigledno je iz ove kratke komparacije pogleda El-Eš'arija i El-Bakilanija da potonji ostavlja prostor za čovjekovu slobodu. Koncepcija je jasna: ako je čin zavisian od Boga, tada je modus (stanje) zavisian od samog čovjeka koji je, upravo, odgovoran za preciziranje određenog stanja ili modusa. Zbog toga treba ocrtati diferenciju između moći i stjecanja. El-Eš'ari smatra da je izvedena moć (el-kudre el-hadese) čin stjecanja. El-Bakilani ostavlja prostor čovjekovoj slobodi i tvrdi da čin stjecanja (*kesb*) nije *izvedena moć*, već modus čina je, upravo, čin stjecanja. Sama čovjekova volja jeste stečeni čin i ona postoji u čovjeku. Da li će se nešto steći ili ne, to zavisi od involviranosti naše volje, odnosno mora postojati neki prekid između čina i modusa čina, odnosno postoji nekakva korelacija koja neće implicirati identitet onoga

što je čovječije i onoga što je Božije u postupanju. Ovdje pojam *korelacija* zamjenjuje pojam *relacije* kod El-Eš'arija. Generalni zaključak je sljedeći: Bog je stvorio čin, a karakterizacija (ili jedinačni slučaj čina) je čin koji određuje čovjek. Dakle, od onoga što je postojeće karakterizira se ili izdvaja nešto što je pojedinačno, pa tako, potencira argument, od kretanja uopće izvodi se, kako smo spomenuli, više modusa kretanja. Nije logično kazati samo "kretanje" ako ovo istovremeno ne poprimi neki modus. To podrazumijeva da ta moć u čovjeku, koja dolazi iznutra, koja je personalna, ne može biti okrenuta sebi samoj i da ne posjeduje nikakvu korelaciju s objektom te moći ili činom koji treba da bude ili ne treba da bude ostvaren iako ne utječe na postojanje ili nepostojanje toga čina. Sama je svjesnost u korelaciji s objektom te svijesti. Moje znanje ne utječe na egzistenciju objekta znanja niti pak moja percepcija utječe na egzistenciju objekta percepcije. Radi se o korelaciji gdje znanje i predmet znanja privlače jedno drugo iako nisu identični. Otuda, konstatira El-Bakilani, čovjek je svjestan moći koju posjeduje, posredstvom koje stječe djela, tako da on ne stječe ta djela po sebi, djela zbog djela, već po moći koja se njemu događa, koja je akcident. (El-Bakilani 1976:286-287) Ili, konkretnije, ako izvanjski stav o nekom postupku, kao što su, naprimjer, Božije naređenje i zabrana čiji efekti uključuju nagradu i kaznu, ne implicira čovjekovu moć činjenja u jednom ili u drugom pravcu, onda zapadamo u protivrječnost. Na ovaj način čovjekova moć postaje efektivna, jer nemoguće je da nagrada ili zabrana ne izazovu nikakav unutarnji stav kod čovjeka prema nečemu što je objekt njegovog stava ili propozicije. Ovo je, bez sumnje, rezultat moći koju čovjek posjeduje. Da bi potkrijepio ovu činjenicu, El-Bakilani navodi sljedeću propoziciju: "čovjek je moćan" ili "biti moćan". Predikacija, u ovom slučaju, odnosi se na stvarnu osobinu subjekta koji je opisan kao moćan, tako da

“moćan” predstavlja stanje, nešto što se ostvaruje. Predikacija (stanje/*hal*) i postojanje moći nisu identični. To da moć postoji dokazuje se pomoću stanja (biti moćan), nešto konkretizira. Međutim, i stanje ne može biti aktuelno i utemeljeno bez postojanja moći. Ako kažemo samo “moć”, time ne dokazujemo ništa konkretizirano. Slično se događa i u slučaju djelotvornosti moći koja postoji u čovjeku, koja je posrednik pri ostvarivanju nekog postupka. Kad god čovjek ostvari ili stekne neki čin, njegova moć predstavlja ono na čemu se temelji stanje ili atribut “biti moćan” koji se, u ovom slučaju, razlikuje od osnove, no ovo ne podrazumijeva da nije u korelaciji s postojanjem moći. Ako se ovdje ne radi o stanju, već samo o moći, onda se dolazi do redanja akata moći do bezgraničnosti. Premisa glasi: moć koju čovjek posjeduje i njeno stanje ili svojstvo nisu identični, oni su zajedno jedno pored drugog, i čovjek stječe stanje moći. El-Eš'ari i Imam El-Haremejn tvrdili su da je ono što je objekt moći ili znanja sadržano, kako ćemo pokazati niže, u samoj moći ili znanju, da je to u najdirektnijoj relaciji. Uvijek kada imamo na umu, po El-Bakilaniju, neku supstanciju, mi je razumijemo po njenim stanjima ili karakteristikama koje, zauzvrat, ne možemo razumjeti bez njihove osnove iako među njima nema esencijalni kontinuitet. Gdje je ta vezivna tačka, naprimjer, između kretanja ili između ustajanja i sjedenja?! Svako ustajanje je kretanje, no svako kretanje nije ustajanje. Ima i drugih modusa kretanja, tvrdi El-Bakilani. (Eš-Šehrestani 1994:65)

Ovdje se susrećemo s problemom: da li ono što je u stvarnosti korespondira s onim što je u našem mišljenju ili ne? Interesantno je kako El-Bakilani na primjeru djela ili čina argumentira “stvari po sebi” i “stvari po mišljenju”. Najprije govori o nužnim postupcima i stečenim postupcima, onim koje ne možemo izbjeći i onim koje možemo izbjeći. Sama činjenica da neka djela možemo izbjeći govori nam o moći ili volji koja je, također, stečeni čin i, na taj način, određujemo stvarnost modusa

stečenog čina, jer je volja kao stečeni čin efektivna. Ako je ona uslovljena drugom voljom, ako nije samoodređujuća, onda se nužno zapada u cirkularno mišljenje. Međutim, jednako je važno zastupati da se korelacija između čovjekove moći i stečenog čina ne može jednostavno prenebnegnuti. Čin postoji, on je već stvoren i ne zavisi njegovo postojanje ili nepostojanje od moje volje i znanja. Njegovo postojanje ili nepostojanje ne ovisi o tome šta ja mislim o njemu ili šta ja znam o njemu, on je čak, u odnosu na moje mišljenje, čin po sebi. Međutim, ne može se negirati ni sljedeća činjenica: ja znam i svjestan sam da mogu nešto učiniti – tu su moja ubijedenost i moja pretpostavka – no ipak definitivno nekad se dogodi da ima nešto što ne mogu učiniti i ovo potencira da se radi, na neki način, o određenoj vrsti relacije ili određene moći koju čovjek posjeduje naspram objekta svoje moći. Otuda, ako se nešto ne može ostvariti, to je zbog nedostatka moći. Čemu svjedoči, naprimjer, usmjerenost moje moći k onom što je ne samo moguće, već i nemoguće? Moć se, u ovom slučaju, naslanja na moju ubijedenost da to mogu učiniti i na moju pretpostavku (sumnju) da to mogu učiniti. Ubijedenost i pretpostavka u ovom slučaju nisu povezani sa znanjem, jer potonje se odnosi na ono što je stvarno (aktuelno) moguće, znam da nešto mogu učiniti i znam da ne mogu nešto učiniti. Sve dok ne postanemo svjesni da je nešto nemoguće, to nećemo ni htjeti učiniti.

Izvedenu moć o kojoj je govorio El-Eš'ari (el-kudre el-hadese) nije ispravno smatrati jedinstvenom za stjecanje djela ili postupaka, tvrdi El-Bakilani. Ima i drugih aspekata, argumentira El-Bakilani, vezanih za ostvarivanje nekog postupka. Oni su uz to događanje, a ne u samom događanju. Suština čina je da bude ostvaren preko izvedene moći i tu se radi o jednoj posebnoj korelaciji. Ova korelacija, po El-Bakilaniju, naziva se *kesb* (stjecanje). Zaključak je jasan, tvrdi El-Bakilani: samom činjenicom što se utjecaj moći može odnositi i na stjecanje čina, nema razloga da se ne

primijeni jednako i na stanje ili modus koji, ustvari, predstavljaju svojstva događanja ili čina. Taj modus, prema tome, uz čin, događa se istovremeno s događajem moći u čovjeku. I samo prihvatanje da se ostvari čin i samo neprihvatanje određene stvari od Boga. Odnosno, Bog je dao čovjeku moć da ostvari ili jedno ili drugo prema Njegovoj namjeri i izboru. Riječ je o karakteriziranom stanju (tehasus) određenog čina, kao, naprimjer, kretanje i njegovi modusi, tj. radi se o jednom aspektu čina (postupka) koji je ostvaren korelacijom izvedene moći s činom tako da je ustajanje ili sjedenje u korelaciji s kretanjem. Taj aspekt je, referira Eš-Šehrestani, određen da bude u recipročnom odnosu s nagradom i kaznom ima li se u vidu postupak. (Eš-Šehrestani 1994:68-69) Egzistent kao egzistent (koji se odnosi primjerice na čovjeka) ne zaslužuje ni nagradu ni kaznu. Dobro i zlo su dvije esencijalne karakteristike koje se nalaze uz postojanje supstancije, a ne u samoj supstanciji, jer između nje i drugih supstancija ima rascjep, tvrdi El-Bakilani, pa tako i dobro i zlo zavise od toga da li je nešto naredeno ili zabranjeno. Očigledno je, na osnovu rečenog, da se El-Bakilani unekoliko priklanja “realizmu” u vezi s tim da li nešto treba učiniti ili ne, čemu će se usmjeriti, dobru ili zlu, a ovi, argumentira El-Bakilani – budući da je prvo naredeno, a drugo zabranjeno – prave čovjekovu volju efektivnom, pa se tako oblikuje voljni čin od strane čovjeka, izazvan spolja, stavom o naredbi i zabrani. Stav da je čovjekova volja stečeni čin podrazumijeva da ona prekida proces izvedene moći (kudreh hadese), a, ako nije tako, onda voljni čin generira drugi čin, a ovaj treći i tako *ad infinitum*. Diskurs završava analognom premisom: ako nešto svojstveno čovjeku ne može biti dodato Bogu, onda i nešto svojstveno Bogu ne može biti dodato čovjeku. Eto taj isječak ostavlja prostor čovjekovoj slobodi postupanja i, konsekvantno tome, njegovom izboru.

Kako je čovjek agens (posrednik) pri ostvarivanju nekog postupka, onda



se ne može negirati njegova efikasnost ili utjecaj pri ostvarivanju samog postupka. U djelu *Hidaje el-musteršidin*, El-Bakilani unekoliko revidira neke stavove o *kesbu* (stjecanju) i govori upravo o čovjekovom svojstvu efikasnosti. Čovjekovi postupci mogu biti nužni i stečeni, oni koje ne može izbjeći i oni koje može izbjeći. E, sada postupci koje može izbjeći zavise od posrednika tih postupaka (čovjeka) jer je potonji upravo onaj supstrat (ili mjesto/*mehall*) čina i njegove istovremenosti s njegovim modusima kao što je to pokazao primjer kretanja i njegovih modusa.

Ovdje su smješteni moć djelovanja i moć izbora i zbog toga ne može se definitivno posve odstraniti izbor i cilj zbog kojih se ostvaruje neki postupak. Čovjekova volja je takve prirode da čovjek može htjeti nešto što ne može ostvariti i ta želja svjedoči da se ipak radi o nekoj efikasnosti.

Ovo činjenje je uz moć koja se javlja i odjednom iščezava, tako da ona ne može trajati dva ili više momenata, jer je za svaki čin svojstven karakterističan moment. Momenti moći nisu povezani uzročno-posljedičnim odnosom i među njima postoji prekid izazvan drugim momentom. Ako postoje dva momenta u isto vrijeme, onda bi imali i dva različita čina, a to je logički proturječno, argumentira El-Bakilani. Ili, spomenimo sljedeći primjer: moje sjedenje na stolici i ustajanje ne može se ponoviti u istom stanju; između jednog sjedenja i ustajanja i drugog sjedenja i ustajanja posreduje neki isječak. Taj isječak je, ustvari, ono što razdvaja čin i stanje čina ili, pak, bolest i zdravlje, gdje se, definitivno, ne može detektirati njihova poveznica, a funkcioniraju u čovjeku zajedno, jedni pored drugih, gdje nema prijelaza od jedne do druge karakteristike ili stanja, jer se, kao takvi, razlikuju svojim esencijalnim kvalitetima: smrt je smrt, život je život, zdravlje je zdravlje, bolest je bolest, kretanje je kretanje... Takvi su kakvi jesu, identični sebi samima.

Učenje realizma da su dobro i zlo izvan čovjeka i da su generirani participacijom čovjeka u tim entitetima

ili da su uslovljeni spoljašnjim uzrocima kod El-Bakilanija zamjenjuje se realizmom koji se naslanja na Božiju naredbu i zabranu, koji izazivaju čovjekov izbor i cilj kome će se usmjeriti u svom postupanju, s čime će uspostaviti relaciju. Ako se nema te relacije, onda se pomalja problem o čovjekovoj odgovornosti za ono što čini. A ta relacija se najprije naslanja na motiv i cilj koji su uz sami stečeni čin, ne izvedene moći kao što je govorio El-Eš'ari, već moći stjecanja stanja ili modusa čina. Zbog toga će čovjek odgovarati za svojstvo ili modus čina.

Ovo djelimično odstupanje El-Bakilanija glede izvedene moći ili stjecanja pokazuje upravo svu lucidnost njegovog promišljanja. Ovo je naišlo na određeni otpor – iako ne jasno naglašen – kod Imama El-Haremejn, koji se čak nije ni usudio spomenuti El-Bakilanija. Problem je, dakle, rascjep između čina i modusa čina ili, u ovom kontekstu, rascjep između onoga što je Božije i onoga što je čovječije u djelima ili postupcima. Razlika ovih dvaju teologa je fundamentalna. El-Bakilani tvrdi da se stjecanje ne odnosi na izvedenu moć, kako smo to spomenuli, već na svojstvo ili modus izvedene moći. I tu ima razdjelnica jer, u suprotnom, ide se do beskraj, zapada se vrtnji ukруг. Dakle, čovjekova moć je efikasna, samoodređujuća. Imam El-Haremejn tvrdi da *stečena moć* nema nikakvog utjecaja na objekt, jer je ta moć, kako je postavljena, stvorena u čovjeku i nezavisna je od objekta i ona "označava moć za stjecanje" i ta moć nema nikakvu relaciju s objektom te moći – s određenim postupkom u smislu njegovog postojanja ili nepostojanja. Svojstvo moći analogno je svojstvu znanja. Kada Bog generira znanje o određenoj stvari, tvrdi El-Haremejn, to podrazumijeva da znanje nije odvojeno od svog objekta, u samom je znanju konstituiran objekt znanja, naprimjer, ne mogu da znam o ničemu ili, drugim riječima kazano, znanje u samoj biti mora da se odnosi na nešto – nema praznog znanja. Znanje u ovom slučaju, prema logici ovog argumenta, ne utječe

na postojanje ili nepostojanje objekta znanja, već je taj objekt u samom tom znanju.

Da bi izbjegao regres ili vrtnju ukруг, El-Haremejn argumentira da svaka moć jeste ovisna o prethodećoj moći. Taj lanac akata moći proteže se do *izvedene moći* koja je stvorena u čovjeku, a koja nije efikasna, koja ne stvara djela, već ta moć uključuje volju da čovjek stječe djela čime se završava taj proces činova. Što se tiče tog redanja moći do *stečene moći*, tu se radi o ovisnosti moći o prethodećoj moći, ova o njoj prethodećoj sve dok se ne dođe do krajnje moći koja pripada Uzvišenom Bogu koji je Moć nad drugim moćima. Zaključak je jasan: svaka *izvedena moć* zavisi od one moći koja joj prethodi, a ne od one moći koja dolazi poslije. Zavisnost *izvedene moći* od one moći prije nje, a ne od one moći poslije, označava upravo taj prekid i na ovaj se način, argumentira Imam El-Haremejn, izbjegava *regressus ad infinitum*. Ovdje se, kao što tvrdi Eš-Šehrestani, El-Haremejn priklanja metafizičkoj teoriji nekih filozofa (Eš-Šehrestani, 1994:70) koji govore da je uzrok uvijek prije posljedice, da potonja zavisi od uzroka, a ne obrnuto. Ili, kazano u svjetlu ove teorije, svaka prethodeća volja ima udio u nadolazećoj volji, no ne i obrnuto. I na ovaj način možemo izbjeći ono što je svojstveno Bogu i ono što je svojstveno čovjeku. El-Bakilani je, kao što smo pokazali, taj isječak promišljao u odjeljivanju stečenog čina od svojstva ili modusa čina. Time što smo svjesni nekog postupka, posjedujemo znanje o njemu, mi ipak, u određenom smislu, postupamo drugačije, odlučujemo da ustanemo ili da sjednemo, kao što je pokazao spomenuti primjer, ili za jedno smo svjesni da možemo da učinimo, a za drugo ne, govori nam o našoj slobodnoj odluci činjenja. Ta relacija koja je u samom čovjeku ne podrazumijeva identitet Božije i čovjekove volje. To slobodno preciziranje stanja ili svojstva moći razlog je pojave jedne velike novine u kelamu koja je nagnala Wolfsona da je uvrsti među

krucijalne doprinose El-Bakilanija u historiji teološkog mišljenja u islamu. (Wolfson 1976:737)

## Zaključak

El-Bakilanijeva misao je, bez sumnje, značajno doprinijela osnivanju sistematske racionalne teologije, pokrećući upravo epistemološka, metafizička, fizička i etička pitanja. On je apstrahirao pojmove supstancija

i stanje, da bi predstavio jedinstvo Boga i mnoštvo egzistenata u svijetu, od najviše do najniže razine. Svijet od najviše do najniže razine krcat je supstancijama i akcencijama i počiva na Božijem svojstvu volje koja, ustvari, obezbjeđuje jedinstvo svijeta. Bilo da se radi o "stvarima po sebi" u odnosu na mišljenje ili stvarima po "mislećem subjektu", svijet samo pomoću Boga zadobija karakteristiku kontingentnosti, pomoću Boga koji

nije dio toga svijeta. Ta kontingentnost svijeta uključuje i raspravu o volji, slobodnoj volji Stvaraoca svijeta, i isključuje bilo kakvu nužnost. Sveukupnost svijeta, sačinjenog od nastajućih i nestajućih supstancija i akcencija, određuje i samu prirodu svijeta kao skupa događaja, a ne nužnosti. El-Bakilani je tu koncepciju uveo i u svoju rekonstrukciju pojma *kasb*, promišljajući stanja čina u svjetlu čovjekovog slobodnog djelovanja.

## Literatura

- El-Bakilani, Ebu Bekr Muhammed (1957). *Kitab et-Temhid*. Bejrut.
- Gimaret, D. (1970). 'La Théorie des *ahwâl* d'Abû Hâšim al-Ġubbâi d'après dessources aš'arites'. *Journal Asiatique*.
- Frank, Richard M. (1982). "Attribute, Attribution, and Being", in: *Philosophies of Existence (Ancient and Medieval)*, edited by Parviz Morewedge, New York: Fordham University Press.
- Rahman, F. (1988). "Islamisation of Knowledge: A Respond", *The American Journal of Islamic Social Science*, 5, 1.
- Wolfson, Harry Austryn (1976). *The Philosophy of Kalam*. Massachusetts and London: Harvard University Press Cambridge.
- Eš-Šehrestani, Ebul-Feth Muhammed ibn Abdul-Kerim (1994). *El-Milel ve en-Nihelu*, Bejrut: Mu'essese kutub es-sekafije.
- Medkur, Ibrahim (2003). *Fi el-felsefe el-islamije*. Tom II, Kairo: Dar el-me'arif.
- Daniel Gimaret (1980). *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris.

### الموجز

أبو بكر الباقلاني وآرائه الأصولية الفلسفية

حسن جيلو

يناقش البحث آراء أبي بكر الباقلاني في العقيدة والفلسفة، فقد كان له دور كبير في إرساء أسس المذهب الأشعري، وإثرائه بمضامين ميتافيزيقية جديدة، حيث يبدأ خطابه بتعريف المعرفة التي تقود إلى اليقين الداخلي. فالإيمان، بالمعنى الأعمق، حقيقة معرفية ينبغي أن تقوم على أسس معرفية. والمسألة المهمة الأخرى هي مناقشة العلاقة بين ذات الله وصفاته. ويعمق الباقلاني هذا السؤال انطلاقاً من المنطق العقلي الضروري حيث يحدد الفرق بين العلم والمعلوم، والصفات والموصوف، والدليل والمدلول عليه، أو بين الجوهر وأشكاله. ويضيف إلى ذلك برهانه الكوني الذي يبدأ من العالم المليء بالمواد والحوادث من أعلى مستوياته إلى أدناها. وبما أن الحوادث لحظية، فكذلك هي المادة التي تتكون منها. وإن اعتماد الحوادث على الجوهر وبالعكس، يستند إلى إرادة الله. فإن لم تكن المواد أبدية، وكان العالم مصنوعاً منها، فإنه من المحتوم أن العالم بأسره ليس أبدياً أيضاً. ويدخل الباقلاني أمراً مستحدثاً في المذهب الأشعري حول مسألة القدرة الحادثة، وهي أن الإنسان يحدد باختباره شكل الفعل، وليس الفعل نفسه، مشيراً إلى حرية الإنسان، وبالتالي، إلى مسؤوليته عما يفعل، وهذا تعديل مهم لما سبق من رأي حول القدرة الحادثة (الكسب).

الكلمات الرئيسية: الفلسفة الإسلامية، الباقلاني، الأشعري، «التمهيد»، «هداية المسترشدين».

### Summary

ABU BAKIR AL-BAQILLANI AND HIS THEOLOGICAL-PHILOSOPHICAL TEACHING

Hasan Džilo

This article analyses the theological and philosophical teachings of Abu Bakir Al-Baqillani, a scholar who had a significant role in establishing the foundations for Ash'ari school of thought, by adding a metaphysical aspect to it. His discourse begins with defining knowledge, as the task of knowledge is to bring one to a state of inner certainty. Faith, in its deeper sense, is also a cognitive fact and must have its epistemological foundation. The other important issue in this discussion is the relation between God's Essence and attributes. Al-Baqillani gives depth to this issue on the basis of essential logic by making a distinction between knowledge and known, between attribute and attributed, proof and proved, and between essence and its forms. To this, he adds his cosmological proof that starts from the perception of the world which is composed of substances and accidental properties. Since accidents are temporary the substance of which the accident is made is also temporary. Interdependence of substance and accident is based on God's Will. If no substance is eternal, and the world is composed of substances, then it follows that the world as a whole is not eternal. Al Baqillani introduces a new understanding to Ash'ari's tradition regarding the issue of *acquired power* (*al-qudrah al hadesa*), that is to say that man determines the modality of his action by his choice, but not the act itself thus referring to man's free will and the responsibility thereof. This is a quite significant modification to the doctrine of acquisition or *kasb*.

Keywords: Islamic philosophy, Al-Baqillani, Al -Ash'ari, At-Tamhid, *Hidaye al mustersidin*