

NEKE NAZNAKE O EPISTEMOLOGIJ I FILOZOFIJI PRIRODE FAHRUDDINA RAZIJA

Hasan DŽILO

SAŽETAK: Cilj rada je osvijetliti samo neka epistemološka i prirodno-znanstvena pitanja u teološko-filozofskom korpusu Fahrudina Razija, koji svjedoči da kelam (islamska teologija) itekako može predstavljati plodno područje produbljivanja najtežih filozofskih pitanja. Razijeva teološka misao ne zaobilazi nijedan filozofski problem dotadašnje misleće tradicije. Njegov racionalni pristup, čiji je cilj osvijetliti vjerske dogme o Bogu, stvaranju i svijetu, te njihovom odnosu, podjednako rekonstruira i preispituje dotadašnja dominantna teološka i filozofska viđenja. Stoga, racionalni argumenti o supstanciji i akcidenaciji, prostoru i vremenu, praznini i kretanju, koji su ukratko predstavljeni u ovom radu, ocrtavaju period u kojem kelam prerasta u filozofirajuću disciplinu u skladu s teološkim ciljevima.

Ključne riječi: logika, epistemologija, stvaranje, supstancija, akcidenacija

Uvod

Uz sav respekt prema prijašnjim filozofima, poput Aristotela i Ibn Sine, Fahrudin Razi uvodi i vlastite kritike njihove epistemologije i filozofije prirode. Njegova zasluga ogleda se u tome što je teologiju (kelam) produbio filozofskim sadržajima, budući da se najprije predstavlja kao teolog – slijedi šafijsku pravnu školu i eš'arijski pravac – a potom se upušta u gotovo svu filozofsku problematiku (Rahman 1988:7), koja se, bez sumnje, nameće kao druga vrsta filozofije u odnosu na onu koja je specifična peripatetizmu i iluminacionizmu.

Kako je Razijeva misao kritičnija od bilo koje dotadašnje teološke i filozofske misli, to ga je nagnulo da posumnja u cjelokupno dotadašnje filozofsko mišljenje, zbog čega je i

nazvan sumnjičavcem (*mušekkik*). Vodio je žustre rasprave s ezoteristima, sufijama, teolozima i filozofima gdje god bi se s njima susretao, upravo o pitanjima čovjekovog znanja ili spoznaje, ne samo metafizičke već i fizičke stvarnosti. Stoga se o njemu tvrdi da je najsofisticiraniji teolog-filozof u islamu.

Uveliko se koristeći peripatetičkom terminologijom i kategorijama eš'arijske tradicije, Razi je, oslanjajući se na refleksiju, uspio rekonstruirati dotadašnja teološka i filozofska viđenja. Njegovi su stavovi dugo vremena bili aktuelni kod njegovih nasljednika, koji su se posvetili komentiranju njegovih djela, poput Taftazanija, Šehrestanija, Idžija i drugih, razvijajući nove logičke, fizičke i metafizičke poglede.

Kelam – najplemenitija znanost

O bilo kojem filozofskom problemu da raspravlja, Razi najprije polazi od teološke terminologije (kelama) i svoja saznanja izvodi na osnovu "čiste spekulacije" ili, kako on navodi, nužnog znanja utemeljenog na razumu, odnosno čovjekovoj prirodi (*fitri*). Stoga se upušta u argumentaciju, smatrajući da je kelam najplemenitija nauka jer raspravlja o Bogu, Njegovim svojstvima i načinu na koji Bog održava svijet. Rasprava o Bogu i Njegovim svojstvima povlači i mnoga druga pitanja kojima se bavi i sama metafizika zbog čega se proširuje predmet kelama i na ona pitanja kojima se bavila tradicionalna ontologija, kakva su, između ostalih, egzistencija i njeni modusi, potencijalno i stvarno, stvoreno i nestvoreno,

vidljivo i nevidljivo (Vidi: Er-Rāzī, 2015:35–45). Međutim, Razi se ne slaže ni s jednom metafizikom koja Bit Božiju svodi na ljubav, znanje, svjetlost i bivstvovanje, od kojih, svaka na svoj način nastoji predstaviti Bit Božiju. Njegov epistemološki skepticizam sastoji se u stavu da se Bit Božija ne može spoznati, onakva kakva jeste, kao što se ne mogu u potpunosti spoznati ni Njegova svojstva. Ali, to ne podrazumijeva da mi sustanemo u razmišljanju – jer je razmišljanje kur'anska kategorija – i da ne možemo spoznati postojanje Boga i Njegovih svojstava na osnovu objektivne stvarnosti. Ono o čemu možemo raspravljati u vezi s Bogom svodi se na povlačenje ontološke razlike u mišljenju između Božije biti i bivstvovanja općenito, što je predmet metafizike. Područje metafizike upravo pokazuje da razum, kad je riječ o Bogu i Njegovim svojstvima, treba prispjeti do stupnja dokle može ići u svojoj samospoznaji, a ono do čega ne može doći to treba prepustiti vjerskom nauku. Kako je predmet metafizike bivstvovanje kao takvo – prema mišljenju Ibn Sine i njegovih sljedbenika – ne implicira i raspravu o Božijoj biti.

Svi modaliteti kojima se metafizika bavi, poput potencijalnog i aktuelnog, općeg i pojedinačnog, uzroka i posljedice, jedinstva i mnoštva, ne odnose se na Bit Božiju u onoj mjeri u kojoj je ona, ustvari, ono što jeste. Imajući u vidu ove činjenice, Razi slijedi tradiciju kelama, napose eš'arija i mu'tezilija. Ne odbacuje ni Ibn Sinaovu polarizaciju bitka na nužni i mogući, ali istovremeno dekonstruira poglede; i uvodi vlastite uvide.

Na osnovu posmatranja iskustvenog svijeta i njegovih karakteristika, kao što je smatrao i Ibn Rušd, filozofske propozicije itekako pomažu u potrazi za spoznajom postojanja Boga. Vjerski nauk – u ovom slučaju – ima konačnu riječ, i, stoga, kelam najprije raspravlja o bivstvovanju Boga i Njegovim svojstvima, a ne o Biti Božijoj. Međutim, način na koji se dolazi do ovog stupnja jeste racionalan.

Doprinos epistemologiji i logici

Svoju raspravu o znanju ili spoznajni Razi izlaže, između ostalog, i u svojoj teološko-filozofskoj raspravi *Muhassal efkar el-mutekaddimin ve el-mute'ehhirin min el-'ulema' ve el-hukema' ve el-mutekellimin*, koja se smatra uvodom u islamsku teologiju. Kao i njegovi prethodnici eš'arijske škole, prvo poglavlje svoje *summe* posvjećuje epistemologiji. Naime, znanje se ne može vrednovati ako ne znamo način na koji dolazimo do njega i sredstva pomoću kojih ga stičemo. Izvori znanja su, smatra Razi, mnogostruki i, u pogledu toga, treba imati u vidu više modusa znanja. Kako je čovjek opskrbljen različitim spoznajnim moćima, svi oni na svoj način učestvuju u spoznajnom postupku.

Svoju logičku i epistemološku analizu i uvide Razi započinje paradoksom o znanju koji susrećemo u Platonovoj raspravi *Menon*, a citira ga u svom djelu *Muhassal* u kojem raspravlja o problemu znanja i načinu na koji dolazimo do njega, te o različitim vrstama znanja. Cilj mu je pokazati da ne treba prihvatiti znanje “zdravo za gotovo”, već snagom refleksije, koliko je to dato čovjekovoj moći, protegnuti mišljenje do njegove krajnje granice. Razi je posve svjestan da je znanje u biti misteriozna činjenica, odnosno problem je kako definirati znanje samim znanjem čime se zapada vrtnji ukrug. Stoga definicija znanja ne izgleda mu posve jednostavna, jer je sama definicija određena forma znanja. Neki eš'arijski teolozi nastoje riješiti ovaj problem podjelom (*kisme*), govoreći o modusima znanja: znanje u formi spekulacije, intuicije, spoznaje i drugo. Razijev argument uključuje to “da znanje o znanju mora biti intuitivno (*bedihi*) ili nužno (*daruri*)” (Rosenthal, 2020:74). Ali ovaj tip znanja mora biti promišljan spekulacijom koja predstavlja dio unutarnje duhovne strukture.

Ovdje iznosimo ekspoze o njegovim osnovnim epistemološkim viđenjima iznesenim u njegovom djelu *Muhassal*. Ali najprije o paradoksu. Ako nismo svjesni nekog predmeta

istraživanja, prije nego što pristupimo tom predmetu, veli Razi, onda je istraživanje nemoguće, jer, kako mogu istraživati nešto o čemu uopće nisam svjestan. Paradoksalan je i obrnuti zaključak: ako je neko svjestan predmeta istraživanja i u ovom slučaju istraživanje je nemoguće, jer je taj predmet kao koncept prisutan u našoj duši. Ibn Sina je pokušao ovaj paradoks riješiti time što je tvrdio da je “onaj koji istražuje svjestan u jednom pogledu, a u drugom pogledu nije svjestan”. Razi na ovo iznosi sljedeći prigovor: “Ja tvrdim da je percipirani aspekt nešto drugo od nepercipiranog aspekta; ne možemo steći prvi jer je on već stečen (tu ne mogu steći novo znanje); isto tako, ne možemo percipirati ni drugi, jer uopće nije percipiran (ne znam šta tražim)” (Er-Razi, 1991:81).

Razi najprije rekonstruira naslijeđenu logičku i epistemološku strukturu, kakva je kod Aristotela i Ibn Sine, koja polazi od silogizma ka demonstrativnom znanju i odbacuje esencijalnu definiciju. Pod esencijalnom definicijom podrazumijeva se ona definicija koja je usredsređena na bit stvari i ima u vidu njene unutarnje aspekte. Riječ je o rodu i razlici kojima definiramo neku stvar. Umjesto toga, Razi se usredsređuje na tri premise znanja: primarno znanje (nužno znanje), konceptualizaciju i potvrdu (*tasdik/sud*), te sekundarno znanje (spekulacija i mišljenje, tradicionalno znanje, deduktivno znanje). Ove forme znanja, kako argumentira Razi, posjeduju primarne i sekundarne pozicije koje treba jasno razlučiti.

S obzirom na kompleksnost problema, obrazložiti ćemo samo primarne premise po kojima se Razijeva logika i epistemologija razlikuju od premise Aristotelove i Ibn Sinine teorije znanja.

Prvi stupanj znanja je, tvrdi Razi, nužno znanje koje su ga kao takvog definirali eš'arijski teolozi – da to nije po našem izboru, da ne posjedujemo nikakvu moć nad tim znanjem, na primjer, kada zamjećujemo crvenu jabuku, ni na koji način ne možemo

se osloniti na nužnu logiku razuma i zamijetiti je plavom. Takvo nešto možemo zamisliti u umu, ali ne i u izvanumskoj stvarnosti.

Konceptualno znanje, pri percipiranju stvarnosti, ne karakterizira niti negativni niti afirmativni sud. Ako donesemo negativni ili afirmativni izričaj, onda je riječ o sudu (potvrđi/*tasdik*), koji dolazi neposredno nakon konceptualizacije.

Konceptualizacija se ne temelji na intencionalnom znanju i stoga nije stečeno znanje, kako su tvrdili klasični teolozi u islamu. Kada, na primjer, kažemo *čovjek*, čiji je pojam prisutan u našoj duši, mi smo svjesni tog pojma na osnovu iskustva, a ne stječemo ga posredstvom nečega drugog. Taj se pojam, argumentira Razi, podrazumijeva po sebi (*i'tibar*). Jednostavno, kada percipiramo neku stvar, onda ta stvar pokrene reakciju u našoj duši i otkriva svoj pojam, jer nam se pojavljuje onakvom kakva jeste iz spoljašnjeg iskustva. A kada kažemo da je *čovjek racionalno biće*, tada je to nominalna, ali ne i realna definicija, kako su zastupali Aristotel i Ibn Sina. Ova definicija ne govori nam ništa o realnoj stvari, o onome što postoji izvan uma, nego samo uređuje poredak riječi u mišljenju, a poredak riječi u mišljenju ne mora nužno podrazumijevati identitet mišljenja i mišljenog, znanja i znanog.

Stoga, ne možemo znati bit stvari onakvom kakva ona jeste. Razi problematizira i situaciju u kojoj znamo sve karakteristike nekog objekta; čak i tada definicija ne može biti kompletna, ne nudi izvjesno znanje, jer definicija (*hadd*), kako je do tada domišljana, nije ništa do identifikacija biti (esencije). Takva se definicija donosi na osnovu same biti stvari, kao takve, na osnovu onoga što je unutar te stvari, na osnovu onoga što je izvan stvari ili kombinacijom ovoga dvoga. U oba ova slučaja ne možemo saznati ništa novo, jer nailazimo na određena protuslovlja.

Ako, naprimjer, definiramo ili poistovjećujemo neku stvar na osnovu toga kakva je ona po sebi, to znači

da je poistovjećena bit poznata prije nego što je donesen koncept o njoj, odnosno znanju o njoj prethodi već poznato znanje o njoj, jer ono čime se definira jednako je onome što se definira. Ne pristaje ni definicija neke stvari na osnovu njenih unutarnjih aspekata, bilo da se radi o jednoj stvari ili o skupini stvari koje sačinjavaju neko biće. Nastoji li se definirati ili identificirati bit na osnovu skupine stvari, dolazimo do pogrešne propozicije na samom početku, jer se poistovjećuje ili definira cjelina samom cjelinom, a to je, definitivno, vrtnja ukrug i nema nikakvu spoznajnu vrijednost, besadržajna je, ne vodi od poznatog ka nepoznatom. Definicija se ne može postići ni pomoću svih stvari unutar biti koja se definira. Ovdje je riječ o složenoj biti, i poznavanje njenih konstitutivnih dijelova ne priskrbljuje spoznaju njene biti kao jedinstvene cjeline, prije svega, zbog toga što ne možemo doći do spoznaje onoga čime je to jedinstvo pretpostavljeno. Također, ne zna se ni kakav je odnos među aspektima te složene biti, odnosno kako možemo znati da li taj odnos ima dijelove ili nema. Ako ima dijelove, onda idemo do beskraj, a ako nema dijelove, onda se vrtimo ukrug. Iskrsava pitanje, dakle, šta je ono što te dijelove čini jednim bićem različitim od drugog, a ne običnom hrpom dijelova? Gdje je jedinstvo dijelova u jednom objektu? Jedinstvo tih dijelova mora biti pored tih dijelova, a ne u samim dijelovima. Ovim ne postizemo nikakvu epistemološku vrijednost, jer poznavanje svih konstitutivnih dijelova složene biti ne generira spoznaju te biti kao jedinstvene cjeline.

Kada sve ovo imamo u vidu, apsurdna su i preostala dva stava: da možemo definirati bit spoznajom nekog njenog dijela ili spoznajom biti nečim izvan nje same. Ako je jedan aspekt ono po čemu se definira (poistovjećuje) bit onakvom kakva jeste, to podrazumijeva da je taj aspekt ono čime bi se definirali svi aspekti biti, a ovo bi dovelo do toga da se pri definiranju svih aspekata,

definira sam sobom, a to je apsurd. Iako ovo zahtijeva da se bit definira nečim izvan nje, argumentira Razi, ipak time se ne postiže valjana definicija, i ne dopire se do njene zbilje: bit se samo opisuje, a opis ne doseže stvarnost zbilje onakvom kakva jeste.

Sud (*tasdik*) drugi je logički pojam preko kojeg Razi dekonstruira tradicionalnu definiciju koja se naslanja na pojmove roda i razlike, a koju je Ibn Sina uzdigao od logičkog do metafizičkog obzorja, raspravljajući, na osnovu nužne logike razuma, o umskom i izvanumskom modusu bivstvovanja, te o nužnom i mogućem bivstvovanju, o materiji i formi. Razi odjeljuje logički od metafizičkog uvida. Kada nužno ostvarimo neki koncept nad kojim nemamo nikakvu moć – pojam čovjeka – na osnovu iskustva, mi time ne afirmiramo niti negiramo taj koncept; on je vrijednosno neutralan. Međutim, kada kažemo, naprimjer, da je “čovjek racionalno biće”, mi već donosimo sud o tom konceptu, da li je taj koncept potvrđen ili negiran, ispravan ili neispravan. Dakle, tek nakon što imamo dati koncept, postavljamo pitanje: Šta je to? U prvom slučaju bit je jednostavna, a u drugom – složena. Kod esencijalne definicije najprije pitamo šta je to što jeste (*ma hije hije*), kao što je to slučaj kod Ibn Sine, dok kod Razija, sve dok ne tvrdimo da čovjek jeste ili nije, nalazimo se u obzorju koncepta, i taj koncept ostvarujemo neposredno, dostižemo njegovo značenje bez dokaza i suda. Riječ je o najnižem stupnju spoznaje, od kojeg treba krenuti ka složenijem spoznajnom postupku. Uvjerenje (*i'tikad*) dolazi tek nakon toga. Koncept možemo potvrditi, naprimjer, kada kažemo “Čovjek jeste” i time razmatramo odnos – utemeljen na sudu – između čovjeka i bivstvovanja. Dakle, nije isto kada kažemo “Čovjek” i “Čovjek jeste”. Definicije zasnovane na opisu (*resm*), dokazivanje, prepiranje i drugo pretpostavljaju *tasdik* kao predmet logike. Stoga Razi iznosi nepobitnu propoziciju: “Istina i laž ne pripadaju pojmovima, nego sudovima.”

Potom Razi raspravlja o mnogim vrstama sudova ili potvrđivanja (*tasdika*), a najprije o nužnim i stečnim, te sudovima koji ne traže dokaz i onima koji traže dokaz. U prvom slučaju, nužnom logikom razuma dolazimo do zaključka neposredno (*bedihi*) – naprimjer, da je cjelina veća od dijela. U drugom slučaju, sud traži dokaz. Naprimjer, ako kažemo da je svijet stvoren. Ibn Sina je tvrdio da je sud pojavak povezivanja prethodnih koncepata, dok Razi smatra da sve ne može biti svodivo na poimanje, te da je sud poseban umski čin, jer sud nije moguć ako se svede na poimanje, nije isto imati pojam i suditi o pojmu.

Čak i kada raspravlja o odnosu roda i razlike kod Aristotela i Ibn Sine, Razi tvrdi da su rod i razlika dva posebna entiteta, te da između njih ne postoji uzročna veza, već su oni, jedan u odnosu na drugi, spoljašnji. On to ilustrira primjerom “Čovjek je racionalna životinja”. Ovdje je “životinja” rod, a “racionalna” diferencija. Prema Ibn Sinau, diferencija, kako pokazuje ovaj primjer, ima uzročnu ulogu: posredstvom nje rod se ostvaruje kao vrsta – čovjek.

Pridržavajući se atomističke ontologije, Razi smatra da je rod cjelina koja ujedinjuje zajedničke dijelove suštine, dok je diferencija, sama po sebi, također cjelina, jer se odnosi na dio koji se razlikuje (Er-Razi, 1381. H.:58). Nije teško zaključiti da su, u ovom slučaju, rod i diferencija, koje se odnose na stvari, zapravo događaji. Diferencija, argumentira Razi, ne može biti uzrok roda, nego je njegov atribut. Ovdje se uzročnost zamjenjuje implikacijom ili činom ovisnosti (*lazim*) u skladu s atomističkom ontologijom (Er-Razi, 1381. H.:73).

Ovu problematiku Ibn Sina premešta s logičke na metafizičku razinu, pa raspravlja o odnosu roda i razlike u stvarnosti. Razi problem zadržava na logičkoj razini. Ne prihvata da se radi o njihovoj realnoj zbilji izvan mišljenja, već su akti samog mišljenja. Glavni Razijev argument tiče se činjenice da, ako

su oni različite stvari u svijetu, povezane uzrokom, onda kako je moguće da zajedno konstituiraju jednu bit, jer, budu li stvarno odvojeni – a ne predstavljaju jednu cjelinu – to dovodi do beskonačne ulančanosti. Rod i razlika su akti konceptualizacije biti na koju se oni odnose, u ovom slučaju čovjeka, koji se definira. Kako je razlika atribut roda, ona ne dolazi izvana, nego se radi o aktu razuma koji pravi rascjep, dok je u stvarnosti riječ o jednoj supstanci i njenim atributima. Stoga, na ontološkom planu Razi govori o odnosu supstancije (atoma) i njenih svojstava, koji su inherentni supstanciji, a ne o dualizmu materije i forme na osnovu kojih se definira neko tijelo. Materija, forma i njihov odnos nisu sve ono što karakterizira tijelo ili egzistent, kako ćemo vidjeti kasnije.

Cilj Razijeve kritike esencijalnih definicija svodi se na to da pokaže kako definicija ne može posve priskrbiti sigurno znanje. On definicije svodi na problem koji pristaje u umu (*et-ta'rif bi et-ta'rif* ili *et-ta'rif el-haddij*), a ne i nužno u fenomenalnom svijetu. Ono što je nužno u razumu stvara percepciju o nužnosti i u izvanumskoj stvarnosti iako potonje nije primjereno prvotnom.

Druge vrste znanja koje Razi nadovezuje na prethodno izneseno možemo skicirati na sljedeći način. Najprije imamo senzibilnu percepciju ili znanje koje ostvarujemo uz pomoć pet osjetila. Zatim imamo spekulativno znanje, koje je posebna vrsta znanja oslonjena na apstrakciju. Međutim, kombinacijom senzibilnog i spekulativnog znanja dolazimo do nove forme znanja. Tu je i znanje koje stječemo intuicijom, naprimjer, svijest o sebi samom (*fitra en-nefs*), te ono što se percipira noetičkom intuicijom (*bedihat el-'akl*) poput koncepta o bivstvovanju, jedinstvu, mnogostrukosti, za čiju spoznaju nije potrebno neko posredno sredstvo. Razum snagom imaginacije (*hijal*) kombinira mentalne slike, osjetilne dojmove, stvarne predstave, a snagom estimativne moći (*vehm*) izvodi procjene između

senzibilne i apstraktne percepcije. Tu je i znanje utemeljeno na osjećaju, naprimjer, zadovoljstvo ili bol. Međutim, svako od ovih znanja istovjetno je načinu na koji se postiže određeni pojam u duši. Svako se znanje u duši jednostavno razdjeljuje od drugog znanja, postaje identično sebi samom, suprotno od onog drugog. Zbog toga Razi predlaže definiciju koja uključuje to da znanje podrazumijeva stjecanje nekog pojma u duši na način na koji on ne ostavlja otvorenu mogućnost da bude nejednak od načina na koji se ostvaruje (Rosenthal, 2020:88). Nadalje, Razi smatra da forma predmeta koji se neposredno percipira predstavlja činjenicu koja se nadaže samoj duši. Ovdje nije teško zaključiti da je forma ili bit čin koji bivstvuje nezavisno od uma i ima svoju ontološku zbiljnost. Um ne dobija tu bit “odozgo”, od aktivnog uma, kako je tvrdio Ibn Sina, nego se ona nadaže umu iz objektivnog svijeta tako što se aktivira (*intifal*) u umu.

Doprinos filozofiji prirode i metafizici stvaranja

Filozofija prirode kod Razija je u funkciji metafizike stvaranja. Stoga, pitanje o stvorenosti svijeta – odnosno “Kako je Bog stvorio svijet?” (Leaman, 1984:43) – jedno je od najkompleksnijih pitanja u historiji religijskog mišljenja. Koncept stvaranja koji uvode religije u filozofiju, razlikuje se od promišljanja grčkih filozofa kod kojih stvaranje nije dovedeno do stupnja posebnog i produbljenog koncepta rasprave. Viđenje da svijet ne može ne biti nije bilo ni zamislivo kod grčkih filozofa, za razliku od religijskih filozofa, koji zastupaju stav da svijet može ne biti, jer je ovisan o uzroku koji nije u njemu samom.

Stvaranje svijeta je jedno među mnogim pitanjima po kojima se razilaze filozofi (*felasifa*) i teolozi (*mutekellimun*) i u islamu. Razi ne prihvata koncept stvaranja koji se oslanja na uzročno-posljedični odnos stvari, ili na principu izlivanja svijeta (emanacija)

gdje dominantnu ulogu ima nužnost, da Bog prethodi svijetu bitnosno ili da je početak svijeta vječni početak, koji se nadovezuje na Boga. Postaviti ovaj problem na bitnosnom, a ne na formalnom planu, podrazumijeva da Bog prethodi svijetu bitnosno, što se ilustrira primjerom čovjeka i njegove sjene ili Sunca i njegove svjetlosti, koji posjeduju simultano – iako je prvo uzrok, a drugo posljedica – bivstvovanje, ali ne i identično bivstvovanje (postojanje tijela je uvjet postojanja sjene). Ili, esencije stvari stupaju u sferu zbilje kada im se dogodi bivstvovanje koje dolazi od Boga. Ono što povezuje ove dvije činjenice je nužnost, a ne slobodna Božija volja. Teolozi eš'arijske škole, a posebno Razi, prihvataju koncept ovisnosti svijeta o Bogu, odbacuju nužnost, a prihvataju da je kontingentnost u biti stvari ovoga svijeta, pa i samog svijeta, koji je "skup mogućih događaja". Oni tvrde da je Bog stvorio egzistenciju ne samo materije već i forme, da između Boga i svijeta posreduje stvaralački čin.

Raspravu tradicionalnog učenja eš'arizma, prema kojem je svijet ispunjen atomima i njihovim atributima, koja je u fokusu supstancijalističke ontologije, Razi uzdiže – kad je riječ o argumentima – na nivo egzistencijalne ontologije kakvu su zastupali filozofi, ali u drugačijem spektru, koristeći se terminologijom Ibn Sine u svjetlu dotadašnjih teoloških rasprava eš'arija i mu'tezilija. Ovdje bitak nije primarni predmet rasprave, već supstancija (odnosno bića u svijetu) i njihove prateće akcidencije (svojstva). Kontinuitet stvaranja podrazumijeva da su uzroci prisutni u posljedicama time što su oni egzistencijalni, tako da nema diskontinuiteta u stvaranju, odnosno aktom bivstvovanja uzroci i posljedice dolaze jedni za drugim, a ne jedni pored drugih kako tvrde teolozi, što podrazumijeva diskontinuirani bitak. Razi se pritom koristi učestalom premisom o predmetu metafizike – "zajedničkim stvarima" koje karakteriziraju supstanciju (tijelo). Stvari okupljene u jednoj supstanciji ili tijelu nalaze se

u međusobnim odnosima, utemeljenim na ovisnosti i čine jednu cjelinu.

Stoga, krucijalna razlika između pozicija teologa i filozofa predstavljaju kategorije kontinuiteta i diskontinuiteta stvaranja. Kod filozofa se promišlja kontinuirani bitak, dok se kod teologa govori o diskontinuiranom bitku. Razlika je u tome što je, prema filozofima, Bog vječan u apsolutnom smislu, dok je svijet u vječnom nastajanju. Esencijalni diskontinuitet se očrtava kategorijom nastajanja, a potom i nestajanja, jer je svijet konstruiran bićima ili egzistentima, koji su u postojanom procesu "nastajanja i nestajanja" kao učinak Božije volje i znanja.

Teolozi, poput Razija, kategorički zastupaju stav da je svijet nastao u vremenu, odnosno da on ima svoj početak, čime potkrepljuju koncept stvaranja. I kod kelamista je riječ o različitim modusima stvaranja, pa zato, imajući u vidu složenost problema, kategoriju stvaranja (*halk*), determiniranja (*takdir*) ili proizvođenja svijeta (*tablik*) treba shvatiti metaforički (Leaman, 2004:43). Međutim, to ne podrazumijeva i udaljavanja od rasprave utemeljene na logičkim premisama izvedenim iz prirodnog ili senzibilnog svijeta čime se dokazuje stvaranje svijeta.

Kako je svijet ispunjen egzistentima, Razi smatra da ovaj svijet nije jedinstven, nego da postoji bezbroj svjetova. Ti svjetovi se kreću i izraz su Božije volje, koja ih re-stvara svakog momenta i tako ih održava, čime se, na neki način, manifestiraju Božija volja i znanje. Ovakvo viđenje suprotno je Aristotelovom, koji je smatrao da je svijet jedna cjelina, koja nije okružena ničim, čak ni prazninom o kojoj govori Razi. Praznina je, prema Raziju, ono područje kojim je obuhvaćen ovaj svijet. Aristotelovo viđenje implicira stav da, ako je svijet jedna neograničena cjelina, onda ne postoji ni mjesto ili prostor u kojem bi bio smješten i da je sve što jeste unutarsvjetsko. Potonja karakteristika svijeta prenebregava religijski koncept stvaranja koji razvijaju teolozi-filozofi.

Da bi se suprotstavio konceptu o vječnosti svijeta, Razi, kao i drugi teolozi, preispituje koncepte vremena, mjesta (prostora), kretanja, mirovanja i praznine. Njegovo promišljanje ovih kategorija je zaista kompleksno i razlikuje se od onoga koje razvijaju Aristotel i Ibn Sina. Njegov cilj je pokazati da je svijet stvoren u vremenu i dodatno potkrijepiti koncept stvaranja. Sve je unutar supstancije razdijeljeno, a ona ipak čini jedno jedinstvo, odnosno sve je relaciono postavljeno. Riječ je o aktima stvaranja koji nemaju princip u njima samima, već izvan njih i koji nisu povezani jedni s drugim, a čine jednu složenu supstanciju ili tijelo. Teolozi govore da su akcidencije inherentne supstanciji (ili tijelu). Međutim, najsloženiji problem predstavlja vrijeme u kojem se sve događa i u kojem je i sam svijet stvoren i, ako ima neko svojstvo koje se Bogu može pripisati, onda je to vječnost bez obzira na to što tu vječnost dovodimo u vezu s kategorijama vremena. Stoga, kada je riječ o vremenu, Razi smatra da je to duhovna supstancija (ili individualna supstancija) (Ez-Zurkan, 1993:445).

Pored toga što Razi nastoji, u određenoj mjeri, pomiriti atomističku ontologiju kod eš'arija i mu'tezilija, pri čemu su prvi smatrali da atomi nisu djeljivi, dok su drugi tvrdili da su atomi bezgranično djeljivi, ipak kod njega preteže učenje o nedjeljivosti atoma, iako je u srednjoj fazi svog intelektualnog razvoja zastupao mu'tezilijsko stanovište, smatrao je da svaki atom ima svoja svojstva, koja su pojedinačni akti ili egzistenti, sve dok traje supstancija. Ne može se prihvatiti bezgranična djeljivost, kontinuitet tijela, jer supstancije nisu vječne. U suprotnom, beskonačna djeljivost koju pretpostavlja kontinuitet dovodi do bezgranične djeljivosti tijela. Prihvatimo li ovaj argument, onda bi se svako "zrno gorušice moglo 'razvući' i poklopiti s čitavim svemirom" (Dhanani, 2015:102).

Na ovu problematiku Razi najprije nadovezuje kategoriju praznine ili rascjepa, po kojoj se, s jedne strane,

razlikuju supstancije, a s druge strane, to je područje u kojem se one kreću, odnosno prostor u kojem se re-stvaraju stvari, stalno mijenjaju, u jednom trajanju uzastopnih stanja. Praznina ili rascjep, tvrdi Razi, jeste ono područje u kojem se ne dodiruju dvije supstancije ili dva svojstva supstancije ili gdje ne postoji nikakva supstancija koja bi ih povezala. Međutim, nije riječ o pukom “ništa”, već o realnosti u kojoj se može nešto nalaziti i u kojoj se nešto ne mora nalaziti. Razi ilustrira primjerom dvaju ravnih površina: kad se one razdvajaju jedna od druge, mora postojati neki trenutak dok između njih ne nahrupi zrak i ispuni taj prostor. Upravo taj prostor koji se naknadno ispunjava zrakom jeste praznina (Er-Razi, 1986:2/32).

Razi je u eš'arijskoj i peripatetičkoj tradiciji (naročito od Ibn Sine) naslijedio razložnu argumentaciju o diskontinuiranom i kontinuiranom vremenu. I sam priznaje da nije došao do konačnog suda o biti vremena, ali ne prestaje s propitivanjem različitih stavova po pitanju vremena (Er-Razi, 1966:1/647). Eš'arijska tradicija promišljala je vrijeme kao trajanje isprekidano momentima koje Bog stvara u svakom trenu. Pojam trajanja zamjenjuje se pojmom događanja, odnosno vrijeme nije kvantitativna mjera kretanja, kako je smatrao Aristotel, već je, po eš'arijama, rezultat naše percepcije i nema objektivnu zbilju. Peripatetici su, s druge strane, tvrdili da vrijeme ne postoji nezavisno od kretanja, što podrazumijeva da vrijeme ima relaciju poziciju temeljenu na nepretrgnutom kretanju i postojanoj promijeni tijela. Na udaru kritike Razija su obje koncepcije: eš'arijska i peripatetička.

Između Platonove i Aristotelove koncepcije vremena, Razi pokazuje sklonost Platonovom viđenju, prema kojem je vrijeme samostalna, ontološka zbilja, nezavisna od kretanja i prostora. Razi tvrdi da je vrijeme čisto trajanje koje nije zavisno od onoga “prije” i onoga “poslije”, već ova dva momenta ne uzrokuju promjenu vremena kao takvog. Kako je

smatrao i Platon, ono “prije” i “poslije” inherentni su promjeni stvari, ali ne izazivaju prekid trajanja (Vidi: Es-Sadiki, 2020:14–18).

Razi se ne slaže ni s peripatetičkim viđenjem biti vremena svedenog na ono “sada” koje u isto vrijeme razdvaja i spaja prošlost i budućnost, čineći vrijeme jednom cjelinom, te da je ono “sada” tačka što svojim kontinuiranim tokom proizvodi linearno vrijeme ili trajanje, već da je ono “sada” diskretna činjenica, nedjeljiva (jer kako dijeliti ono “sada”) okružena prazninom, kojoj prethodi vrijeme. Na taj se način vrijeme shvata diskontinuirano, kao slijed uzastopnih momenata (ili “sada”) koji imaju i izvanumsku, a ne samo umsku zbiljnost (Es-Sadiki, 2020:19).

Od mnogih argumenata o umskoj i izvanumskoj zbiljnosti vremena – da vrijeme ne zavisi od kretanja i da je supstrat događaja, da se intuitivno percipira – ovdje ćemo navesti nekoliko primjera. Pretpostavimo slijepu osobu u kući, usamljenu, koja ništa ne zna o zalasku i izlasku nebeskih sfera, sjedi u mračnoj sobi i odluči da se uopće ne pomjera, čak ni treptanjem niti disanjem. U takvoj situaciji ona je svjesna trajanja koje teče. Riječ je o nužnom znanju kojeg ne može biti nesvjesna. Čak bi mogla razlikovati vremensku distancu od ranog jutra do sredine jutra, i znati da je to polovina vremena od ranog jutra do podneva, iako nema nikakvu percepciju o kretanju Sunca i ostalih tijela prema kojima se ustvari računa vrijeme. Ovo znanje, prema argumentu, ne zasniva se na dokazu, već se intuitivno percipira (Er-Razi, 1995:139).

Da je vrijeme ontološka činjenica, nezavisna od mišljenja, pokazuje i drugi argument. Kada kažemo, naprimjer: “Postojanje oca je prije postojanja sina”, imamo u vidu ono “prije” i ono “poslije”. Logički slijedi da “prije” ukazuje na postojanje oca i nepostojanje sina. Ono “prije” odnosi se na činjenicu da to nije jednako postojanju oca, dakle to je nešto što je objektivno, a ne tek plod percepcije.

Iako “prije” i “poslije” zavise od subjekta – jer je riječ o primjeru koji ukazuje na red odnosa i relacije – to ne podrazumijeva da oni pripadaju subjektu, ocu i sinu. Dakle, da ovi nisu nosioci toga dvoga, možemo zamisliti oca i sina a da pritom ne budemo svjesni njihove temporalne povezanosti. Prema tome, “prije”, glasi argument, ne svodi se samo na postojanje i nepostojanje sina. Ne radi se o suštini onoga čemu “prije” pripada, nego o tome da i “prije” i “poslije” predstavljaju izraze nečega što traje, a to je vrijeme (Er-Razi, 1987:5/41). Ili, kada kažemo: “Sutra ćemo se sresti kada izađe Sunce” imamo dva događaja, jedan koji je poznat, a drugi koji nije poznat, tj. koordiniramo ono što je poznato s onim što je nepoznato: događaj i “izlazak Sunca”. Ovaj primjer pokazuje da je vrijeme “posuda” (*zarf*) i moment susreta i izlaska Sunca, pokazuje istovremenost događaja te predstavlja nešto stvarno, a ne tek zamišljeno (Er-Razi, 1987:5/47).

Vrijeme je, po argumentu Razija, supstrat, a ne atribut koji se kretanju dodaje izvana, niti je atribut same stvari, već je *samo trajanje kretanja i stvari* (Er-Razi, 1995:142). Dakle, ono “prije” i ono “poslije”, pa i sadašnji trenutak, predstavljaju samo izvanjske obzire vremena, a ne i samo vrijeme ili trajanje. Sadašnji trenutak, protivno argumentu peripatetičara, jeste supstrat u kojem stvari postoje i koje percipiramo svojim osjetilima (Es-Sadiki 2020:19). Kad sadašnji trenutak ne bi postojao, onda ne bi postojali ni prošlost ni budućnost i, sljedstveno tome, ništa ne bi postojalo. Njegovo percipiranje neposredno uključuje i njegovo objektivno postojanje. Ako prošlost i budućnost ne postoje, a postoji samo ono “sada”, kako onda ovo “sada” može biti tačka poveznica, suprotno argumentu peripatetičara, nečega što ne postoji. Ostane li se pri ovoj tvrdnji, onda bi se vrijeme percipiralo kao niz prelazaka bez osnove. Prošlost je, prema argumentu Razija, ono što je “sada” prisutno. Ne bude li ovo “sada” prisutno u prošlosti, pa i u budućnosti, onda njih nema. Slijedi

da sadašnji trenutak nije dio vremena, odnosno ono "sada" ima stvarnu egzistenciju; u suprotnom ne bi postojao ni u prošlosti ni u budućnosti. Međutim, ta stvarna dimenzija nije unutarnji aspekt vremena, već spoljašnji (Es-Sadiki, 2020:19).

Ovo je nejednako Ibn Sininom viđenju da ono "sada" spaja prošlost i budućnost i da ih u isto vrijeme razdvaja, te da je potencijalne, a ne stvarne prirode, podrazumijevajući da je "sada" cjelina vremena, a ne uzastopnih nedjeljivih momenata. Izlazak i zalazak Sunca, prema Ibn Sini, jeste nešto što se kontinuirano događa, a podjela je nešto što se dodaje izvana kao rezultat mjerenja. Razijev argument protiv linearnog ili kontinuiranog vremena i trajanja sastoji se u sljedećem: prethodnost i naknadnost (*kablije i ba'dije*) predstavljaju realne, a ne zamišljene činjenice, i sadašnjost nije ono što jedinstveno postoji, već je to jedna cjelina koju percipiramo. Prihvatimo li ovo viđenje, onda se, bez sumnje, zapada u očigledan paradoks, a to je: "Kako vrijeme može biti kontinuirano u obliku linearnog, tekućeg sadašnjeg trenutka, a u isto vrijeme jedino sadašnji trenutak postoji, dok prošlost i budućnost ne postoje? Da bi riješio ovaj problem, Razi uvodi koncept *jedinstvene supstance*: sadašnji trenutak je stvaran, a njegov se tok odvija kroz odvojene trenutke, svaki okružen ničim (prazninom), što rezultira stvarnim diskontinuitetom u strukturi vremena. Sadašnji trenutak je temelj našeg percipiranja vremena, nedjeljiv i jedinstven, a ne tek konstrukcija uma (Es-Sadiki, 2020:22).

Dakle, trajanje nije ista stvarnost koja ostaje kroz više trenutaka (prošlost i budućnost) i koja se objedinjuje onim "sada", kako su smatrali peripatetički filozofi. Prema Razijevom argumentu, vrijeme ne može biti nepretrgnuto trajanje, već ono što je stvarno jeste sadašnji trenutak, jer, prema Razijevom argumentu, ako prošlost ne postoji, a i budućnost ne postoji, kako onda mogu dokazati nepretrgnuto trajanje vremena, odnosno onog "sada" u prošlosti i ti

onog "sada" u budućnosti? Otuda, kategorije prošlosti i budućnosti, između kojih posreduje ono "sada", nisu ništa drugo osim momenti, a ne konstitutivna svojstva vremena, tako da kontinuitet ne podrazumijeva realno jedinstvo. Ono što se percipira kao stvarni moment jeste Božiji čin stvaranja tog momenta. Kategorije prošlost, sadašnjost i budućnost, argumentira Razi, jesu momenti kojima prethodi vrijeme, odnosno oni su odrazi vremena ili trajanja koje je u *svojoj biti trajanje tih momenata* ili *trajanje uzastopnih stanja* (Es-Sadiki, 2020:22).

Postojano re-stvaranje momenata, odnosno svojstva supstancije (atributa), prema Razijevom argumentu, zapravo jeste samo kretanje stvari, jer kretanje ne pretpostavlja momente ili pretrgnuto vrijeme tako da oni nijednog momenta nisu isti već različiti. Među brojnim argumentima koje Razi iznosi, nalazi se i sljedeći: "Ako je kretanje jedna postojeća stvar, onda postoji ili u jednom momentu ili u više momenata. Ako postoji u jednom momentu, onda nije kretanje. Ako postoji u više momenata, onda je sastavljeno, a ono što je sastavljeno ne može biti jedna cjelina." Kretanje, definira Razi, "jeste prelazak stvari iz jednog prostora u drugi" (Er-Razi, 1995:2/41). Činjenica da je jedna stvar bila u jednom, a onda u drugom prostoru, uključuje određenu vremensku distancu, kojoj je imanentno ono "prije" ili "poslije", tako da ne podrazumijeva nešto što se tek spolja priključuje u nekom drugom momentu. Slijed podrazumijeva da se događaji zbivaju u različitim momentima, ali unutar jednog vremena koje im prethodi. "U oba slučaja, kao što će kasnije istaknuti Emanuel Kant, radi se o postojanju prethodnog vremena koje prethodi kretanju i okruženju stvari, tako da ih nije moguće spoznati izvan vremena, ali je moguće misliti vrijeme neovisno o empirijskim pojavama" (Es-Sadiki, 2020:12).

Razijev stav se razlikuje od Kantovog po tome što vrijeme, po njemu,

predstavlja izvanumsku zbilju, nešto što transcendirá mišljenje, a ne samo nešto što je u sferi percepcije mislećeg subjekta. Dakle, princip "prije" i "poslije" u kretanju proizlazi iz prethodnosti i naknadnosti u vremenu, a ne obrnuto. Otuda je jasno da "se suština kretanja spoznaje tek nakon spoznaje trajanja i vremena, dok spoznaja trajanja i vremena ne zahtijeva spoznaju kretanja".¹

Cilj Razijeve rasprave o vremenu jeste dokazati objektivno postojanje vremena, a ne dosegnuti samu njegovu bit, jer ju je nemoguće dosegnuti. U konačnici, Razi se priklanja Platonovom stavu da je vrijeme "samopostojeća duhovna supstanca", čiju bit ustvari ne možemo dosegnuti.

Dakle, pojam vremena je usko povezan s pojmom kretanja, kojem Razi posvećuje značajnu pažnju, iznoseći argumente kojima redefinira stavove Ibn Sine i prethodnih teologa. Na Ibn Sininu tvrdnju da je kretanje realna činjenica, Razi se nedvosmisleno suprotstavlja: "Pokaži mi gdje ta stvar postoji – ja percipiram samo uzastopnost stanja." Postojana promjena atributa supstancije zapravo je niz uzastopnih nastajanja i nestajanja položaja supstancije (tijela) u različitim momentima. Otuda kretanje, prema Razijevom argumentu, nema izvanumsku zbiljnost, već je riječ o umskoj percepciji kao rezultat percipiranja uzastopnih smjenjivanja stanja.

Kao individualna supstancija, vrijeme je rezultat Božijeg kreativnog čina kao i sve individualne stvari u svijetu od kojih su sačinjena bića. Da bi podržao čin stvaranja svijeta, Razi nastoji dokazati, snagom epistemoloških premisa o kretanju i mirovanju, stvaranje svijeta u vremenu. Kao što nema kontinuiranog vremena, tako nema ni kontinuiranog kretanja niti mirovanja u vječnosti, prema argumentu Razija.

¹ O ovom problemu Razi razložno raspravlja u: Er-Razi, F. (1987), *El-Metalib el-'aliye*, sv. 5–6, Bejrut: Dar el-kitab el-'arebi, str. 50–70.

Rezime njegovih premisa: Ako je fizičko tijelo vječno po svojoj prirodi, ono ne može biti u stanju kretanja i mirovanja; dakle, mora biti u jednom od ta dva stanja – treće mogućnosti nema. Tijelo se može nalaziti na jednom mjestu i riječ je o mirovanju tijela, a može se nalaziti i na više mjesta, što je kretanje. Zato kažemo da je tijelo ovdje ili ondje. Razi, snagom logičkog zaključka, tvrdi da je nemoguće da kretanje traje vječno, odnosno da se spoje kretanje i vječnost. To proizlazi iz same suštine vječnosti i kretanja (Razi, 2009:20). Vječnost je ono čemu ništa ne prethodi, dok je kretanje ono čemu ipak nešto prethodi.

Zaključak je jasan: spoje li se vječnost i tijelo, zapada se u proturječje, jer bi to tijelo istovremeno i prethodilo nečemu i ne bi prethodilo ničemu, što je apsurd. Primjer rotacije nebeske sfere dodatno pojašnjava argument: svakoj rotaciji prethodi druga, slična rotacija, i tako unedogled. To bi značilo da svakoj rotaciji prethodi njezino nepostojanje, pa bi to nepostojanje bilo vječno, što vodi do beskonačnog niza nepostojanja. Međutim, posljedica ove premise je još radikalnija: ako su prethodne rotacije vječne, tada je pojava sadašnjosti nemoguća. Kako povezati sadašnjost i vječnost? Nikako! Da bi se došlo do stanja sadašnjosti, beskonačni niz bi morao doći svome kraju, jer sadašnjost se očigledno dogodila i ovo nije nešto što je nemoguće. Isti argument vrijedi i za mirovanje. Kada bi fizičko tijelo bilo u stanju mirovanja od vječnosti, ono bi u tom stanju ostalo oduvijek i nikada ne bi prešlo u kretanje. Međutim, ono je prestalo jer postoje tijela u stanju kretanja. To znači da je kretanje nastupilo, odnosno svijet je nastao, nakon što je prestalo mirovanje. Da nije bilo tako, mirovanje bi trajalo vječno, a svijet je već tu, nastao je, takav je kakav jeste, a ne drugačiji. Dakle, on bi mogao biti drugačiji, a nije, što govori o principu izvan njega.

Umjesto da govori o mjestu na kojem se nalaze tijela, kako su naučavali Aristotel i Ibn Sina, Razi govori

o prostoru. On ne smatra dostatnim viđenje prema kojem je mjesto površina u koju se smješta tijelo ili koja ga okružuje, odnosno unutarnja granica tijela; koja obuhvata drugo tijelo, kako su tvrdili Aristotel i peripatetički filozofi.

Prostor je, tvrdi Razi, samopostojeća ekstenzija, s nezavisnim bivstvovanjem u odnosu na tijelo, bilo da je ispunjen ili nije ispunjen njime. Iako se u svojim ranim djelima naslanjao na Ibn Sininu koncepciju, u kasnijim raspravama zauzima drugačije viđenje teorije u kojoj praznina ima značajno mjesto u atomističkom viđenju stvarnosti. Jer, ne bude li se uzela u obzir praznina, onda je nemoguće objasniti koncept stvaranja svijeta. I praznina, poput mjesta, jednako može biti ispunjena i ispražnjena. Razi iznosi veliki broj dokaza da je mjesto samopostojeća ekstenzija. Njegova namjera je da odbaci peripatetičko viđenje da je mjesto (prostor) unutarnja granica tijela koje obuhvata drugo tijelo.

Da je prostor ontološka činjenica, a ne samo percepcija uma, kako su tvrdile klasične eš'arije, te da je različit od tijela koje ga zauzima i od kretanja, Razi potkrepljuje s nekoliko primjera. Protežnost (prostor), tvrdi Razi, podložna je dijeljenju na polovine, trećine itd., i zato je nemoguće dijeliti nešto što ne postoji. Ili, tijelo može zauzimati prostor, ispuniti ga i potom zauzeti drugi prostor, a ovo bi bilo nemoguće ako prostor ne posjeduje svoju egzistenciju.

Evo argumenta koji dokazuje da je prostor različit od tijela koje ga zauzima: "Vidimo da se ovdje, na ovom mjestu, nalazi jedno brdo. Pretpostavimo da se ono ukloni sa svog položaja i lokacije, onda će, nakon uklanjanja brda odavde, taj položaj i to mjesto ostati, kao što su i bili, bez uklanjanja ili dovođenja u nepostojanje. Ako na tom prostoru sagradimo kuću, svaki bi razuman presudio da se ta kuća nalazi na mjestu gdje se nalazilo brdo. To dokazuje da su prostor i položaj različiti od tijela koje se u njima nalazilo" (Er-Razi, 1987:1). Da je prostor

nejednak kretanju, Razi donosi sljedeći argument: nije dovoljno kazati da ono što miruje biva u kretanju (poput ptice koja lebdi u strujećem zraku), kako tvrde peripatetičari, već treba ukazati i na to da ono što se kreće zapravo miruje. Uzmimo, naprimjer, dragulj u torbi i prenesimo ga iz jednog grada u drugi. On stoji na istom mjestu i to mjesto je nezavisno od kretanja i vremena, jer je mirovanje dragulja intrinzično njemu samom.

Dakle, pojam mjesta razmatra se kroz prizmu njegovih sinonima: prostora (*feda'*), ekstenzije (*bu'd*) i lokacije (*hajjiz*). To ukazuje na to da mjesto (prostor) nije puka akcidenzija tijela, već nešto određeno, na šta se može ukazati i što postoji nezavisno od tijela (Adamson, 2017:205–236).

Raziju veoma smeta tvrdnja da je mjesto unutarnja granica tijela, odnosno sadržeća površina. Uzmimo, naprimjer, protežnost unutar čaše i protežnost tijela koje se nalazi u čaši. Koliko god se činilo da nisu različite, Razi tvrdi da su one definitivno različite (Er-Razi, 1987:149–150). Površina i zapremnina nisu povezane, suprotno Aristotelovom argumentu, jer ako su one povezane, to dovodi do neželjenih posljedica. Evo Razijevog protuargumenta o mjestu kao protežeće, a ne obuhvatajuće površine: "...masa voska može povećati svoju površinu, a da pritom ostane iste zapremine, kada se promijeni iz kugle u kocku. Površina se čak može povećati dok se zapremina smanjuje, naprimjer ako se sa svake strane kocke izdubi plitka rupa. Nasuprot tome, "platonsko" mjesto koje nešto zauzima ponaša se onako kako bismo očekivali: njegova veličina varira proporcionalno veličini onoga što je smješteno, jer je zapremina prostora jednaka zapremini onoga što taj prostor zauzima" (Er-Razi, 1987:149–150). Razi govori o preklapanju dvije protežnosti – one tijela i one prostora, ali te protežnosti nisu identične. On donosi više argumenata o identitetu te dvije protežnosti i pored toga što se one preklapaju.

Razi argumentira da je svijet okružen prostorom ili prazninom

za razliku od Aristotela, koji je tvrdio da se svijet ne nalazi u prostoru i da nije ničim okružen. Evo jednog od njegovih argumenata: "Ako zamislimo, naprimjer, da se osa kosmosa beskonačno produžava, dio linije koji se proteže od sjevernog pola očigledno će se razlikovati od dijela koji se proteže od južnog pola; tj. oni se nalaze na različitim mjestima. A ako zamislimo čovjeka koji stoji na površini najudaljenije sfere, on će i dalje moći razlikovati ono što je ispred njega od onoga što je iza njega" (Er-Razi, 1987:149–150).

Kako rasprava ne bi ostala na gnozeološkoj razini promatranja spomenutih kategorija, rasprava zbog same rasprave, Razi premješta problem na teren fizičkog svijeta, razmatrajući fizička tijela i način na koji ih treba definirati. Riječ je o ontologiji koja će zadržati konzistentnost eš'arijske tradicije u postklasičnom kelamu.

U metafizičkim viđenjima Razija, u kojima se začinje alternativna ontologija, koju će njegovi nasljednici i dalje razvijati, ogleda se njegova kritika Aristotelove hilomorfističke ontologije, čije su dvije temeljne kategorije materija i forma. Očituje se i njegova kritika eš'arijske tradicije prema kojoj se svijet svodi samo na supstanciju, akcidente i prazan prostor. Kritika hilomorfističke ontologije je u funkciji potkrepe čina stvaranja svijeta u vremenu, a razmatranje odnosa između supstancije i atributa, kako smo mogli primijetiti, pri čemu se služi filozofskim kategorijama, svjedoči o novoj struji u religijskoj filozofiji koja nastoji parirati peripatetičkoj.

Hilomorfistička ontologija, koja razmatra materiju i formu, od kojih su sačinjeni egzistenti ili tijela, nije kompatibilna s konceptom stvaranja. Prema tom viđenju, prva materija

(čista materija) postoji potencijalno, uporedo s Bogom, te prima formu od Boga i time se aktualizira. Forma je ono po čemu materija postaje biće, prelazeći iz mogućnosti u stvarnost, čime se uvodi princip kretanja. Međutim, takvo kretanje ne objašnjava koncept stvaranja karakterističan za religijsku filozofiju, jer podrazumijeva vječno supostojanje materije i Boga, a ne stvaranje iz ničega.

Mora se dokazati da su egzistenti ili tijela stvoreni, da imaju svoj početak i kraj, te da ih ne čine samo materija i forma. Time se, kako tvrdi Ešref Altaš, po prvi put u islamskoj filozofiji uvodi temeljna kritika učenja o odnosu materije i forme.² Tijela, zacijelo, imaju i druge osobine. U tom kontekstu, Razi se usredsređuje na osobine ili akcidencije supstancije u objektivnoj stvarnosti, po kojima prepoznavamo supstancije (tijela), te ističe i da svijet nije sačinjen samo od supstancije, akcidencija i praznog prostora. Vrh obrasca Dno obrasca

Materija i forma, kao dvije ontološki odijeljene realnosti koje su, prema hilomorfističkom učenju, nužne da bi sačinile neko tijelo, morale bi biti u jedinstvu. Međutim, to jedinstveno nije ono što neposredno percipiramo u objektivnoj stvarnosti. Kada posmatramo neko tijelo, zapazimo da ono zauzima prostor, da posjeduje volumen i mogućnost da nam se prikaže kao takvo.

Atributi su, argumentira Razi, inherentni supstanciji, a nužnost spajanja dvije realnosti, materije i forme, ne može se dokazati, odnosno ne može se locirati tačka poveznica ili razdjelnica između ovoga dvoga. Evo Razijevog argumenta: "Ono što percipiramo u stvarnosti tijela nije ni 'materija' ni 'forma', nego su to atributi koji nisu slučajni, već nužni za samu prirodu tijela. Ako bi tijelo bilo jednostavna kombinacija dvaju entiteta, morali bismo objasniti na koji su način ti entiteti povezani..." Atributi su, dakle, sastavni dio suštine supstance, a ne njeni slučajni aspekti. Uklonimo li attribute supstance, kako je zastupala klasična eš'arijska

konceptcija, onda je tijelo prazno, ne možemo ga definirati, jer ga ti atributi u spoljašnjoj stvarnosti čine onim što ono jeste. Forma je samo način na koji nam se atributi tijela čine vidljivim, da je forma, kao i drugi atributi, konstitutivna samom tijelu, ali ne i jedinstven njegov princip pored materije, po kojima se definira tijelo. Stoga, nema ontološkog rascjepa između forme i atributa koje ta forma očituje. Prema peripatetičkom viđenju, snagom senzibilne percepcije zamjećujemo tijelo sastavljeno od materije i forme, što predstavlja, prema Raziju, površni aspekt, i te dvije stvarnosti, različite jedna od druge, nisu sve ono što karakterizira tijelo. Prema njegovom naučavanju, treba dublje proniknuti u supstanciju i na taj način percipirati ovisnost odnosa akcidenata jednih od drugih, koji sačinjavaju jedno složeno, ali kontingentno tijelo. Ta ovisnost dijelova koji čine supstanciju odražavaju njeno jedinstvo koje se ne sagledava mišljenjem, već empirijskim postupkom, jer se radi o stvarnom a ne o zamišljenom jedinstvu. Konkretno, Razi razvija "atributivnu" analizu supstance i elementarnih tijela, koja se zasniva na empirijski utvrđenim svojstvima, za razliku od ontologije forme i materije aristotelovske filozofije (Bilal, 2020:110–118). To ontološko jedinstvo akcidencija, za razliku od drevnih filozofa koji su svijet svodili na jedan element (voda, zrak) ili na formu i materiju koje se razlikuju po Aristotelu, Razi sagledava u sastavnim dijelovima supstance.

Razi donosi nekoliko primjera kojima želi pokazati stvarno jedinstvo složene supstance, za razliku od pojmovnog jedinstva. Uzmimo, naprimjer, čovjeka i kamen, vojsku, selo i ljekovitu pastu (*ma'džum*). Imamo jednostavnu i složenu kompoziciju, odnosno suštinu. Prvi primjer pokazuje da je to jedinstvo zamišljeno, ali ne i stvarno, te da ne možemo polučiti jedinstvenu esenciju jer to ne postoji u izvanumskoj zbilji. Vojsku i selo čine sastavni dijelovi, vojnici i kuće, i to predstavlja stvarno

² Traktat o materiji i formi preveden je i popraćen bilješkama u: Altaš E. (2014). "Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayūlā wa al-Šūrah: A Study and Edition Princeps". *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 1(1), 61–108.

jedinstvo složene supstance i zbog toga ovdje možemo sačiniti pojam suštine. Bez zavisnosti odnosa dijelova koji konstituira suštinu ili kompoziciju to ne možemo učiniti. Ovdje se pojam uzročnosti zamjenjuje pojmom ovisnosti. Ili, jasniji primjer o objektivnom i empirijskom jedinstvu: "Pasta, naprimjer, povezuje sastavine, njih deset, koje su, inače, nezavisne, ne putem supstancijalne forme, nego putem primijenjenih procesa, poput miješanja i kuhanja, koji proizvode pastu. Stoga, ujedinjujuća struktura, formalni dio tijela, konstituira samo jedan dio te složene cjeline, a nije sama cjelina. Razi odgovara prigovaraču koji poriče potrebu za zavisnošću između dijelova paste: "Ako se kaže: 'Zar nije slučaj da se ljekovita pasta sastoji od dijelova, od kojih je svaki nezavisan od drugog?' Mi kažemo: 'Nije tako. Naprotiv, skup tih dijelova je poput jednog dijela bića, koji je materijalni dio. A drugi dio, koji je forma paste (*sura ma'džunijja*) – princip učinaka koji se iz nje manifestiraju – zavisi od prvog dijela (tj. materijalnog dijela)."

Na osnovu tih odvojenih dijelova mi stvaramo i pojam suštine. Za definiranje stvari, argumentira Razi, treba preći na atributivnu analizu, a ne samo na to šta jeste stvar ili tijelo po sebi, jer ne možemo spoznati suštinu stvari i donijeti esencijalnu definiciju, kako

pretpostavlja aristotelovski okvir. Tijela nisu sačinjena, kao što smo spomenuli, samo od materije i forme koje percipiramo, već i od atributa koji su inherentni tijelu ili supstanciji, a ne kao što su materija i forma, ontološki odvojene jedna od druge i povlače beskonačnu ulančanost pored Boga. Dok se prateća svojstva tijela svode na to da tijelo u stvarnosti ne može ne zauzimati prostor, biti bez volumena, biti izvan vremena ili zastrto našoj percepciji, proizlazi da njegova suština nije jednostavno konstrukcija uma. Razijeva refleksija o atributima koji su inherentni supstanci, pri čemu se ne prenebregava ovisnost jednih od drugih, koji sačinjavaju jednu cjelinu – koja nije vječna, jer atributi nisu vječni, a bez njih nje nema u izvanjskoj stvarnosti – svjedoči da je "ujedinjujuća struktura" formalni dio tijela, a za attribute drži da su materijalni dijelovi te strukture. Riječ je o empirijskom jedinstvu, a ne o čisto pojmovnom. Ili, na osnovu tih dijelova, percipiramo formu tijela. Na ovaj način, Razi želi pokazati da struktura tijela od kojih je sačinjen svijet predstavlja djelo Boga od Koga zavise tijela. Svijet, kao skup kontingentnih bića, reflektira umješnost sređivanja stvari koje počivaju na Božijoj volji i znanju kao principima stvaranja svijeta. Stoga Ibn Sinina formulacija "mogući bitak", koju Razi nije mogao izbjeći,

sagledava kategorijom ovisnosti svijeta o Bogu, jer ništa u svijetu, kao i čovjek, ne ovisi o sebi samom.

Zaključak

Doprinos Fahrudina Razija epistemologiji i filozofiji prirode zaista je značajan. S njegovim epistemološkim i prirodno-znanstvenim analizama teologija u islamu zauzima zaista drugačiji smjer od peripatetičkog. On jasno ocrtava razliku između epistemološkog i metafizičkog pristupa stvarima. Hilomorfistička ontologija ne rješava probleme stvaranja svijeta, promišljajući odnos materije i forme, jer to nužno dovodi do beskonačnosti. Ta beskonačna ulančanost (uzroka i posljedica), gdje vlada nužnost, a ne Božija volja, isključuje Božiji čin stvaranja, koji je direktan, a ne posredovan. Stvaranje nije samo rezultat Božijeg znanja, već i Božije volje. Koncept stvaranja može se objasniti samo konceptom diskontinuiteta koji implicira početak i kraj stvari u svijetu i, analogno tome, i samog svijeta. Rascjep među stvarima koje ipak čine jedno jedinstvo, pokazuje da je ovaj svijet napuhan egzistentima ili supstancijama i njihovim atributima koji odražavaju to jedinstvo koje je rezultat Božijeg stvariteljskog čina i njegove prisutnosti. Jer, postavlja se pitanje odakle dolazi to jedinstvo? Odgovor na ovo pitanje nalazi se u metafizičkim analizama biti i bitka koje ostavljamo za drugu priliku.

Literatura

- Adamson, Peter (2018). "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Void", in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Abdelkader Al Ghouz (ed.), Bonn.
- Benewich, Fedor, "Essence and Existence in Arabic and Islamic philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupno na: <http://plato.stanford.edu>
- Dhanani, Alnoor, (2015). "The Impact of Ibn Sīnā's Critique of Atomism on Subsequent Kalām Discussions of Atomism", *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(1).
- Er-Razi, Fahrudin (1986). *El-Erbe'iin fu usul ed-din*. 2 sv., Kairo.
- Er-Razi, Fahrudin (1987). *El-Metalibu el-alija mine l-ilmi el-ilabi*. Bejrut.
- Er-Razi, Fahrudin (1996). *El-Mebahisu el-mašrikijja fi ilm el-ilabijjat ve et-Tabi'ijjat*. Teheran.
- Er-Razi, Fahrudin (1978). *Muhassal el-efkar el-mutekaddimiin ve el-muteehhiriin min el-'ulemai ve el-abiriin*. Kairo.
- Er-Razi, Fahrudin (1991). *Muhassal el-efkar el-mutekaddimiin ve el-muteehhiriin*, Kairo.
- Er-Razi, Fahrudin (2015). *Nihajet el-'uqul fi dirayat el-ušul*. Beirut.
- Er-Razi, Fahrudin (1995). *Šerh 'ujunu el-hikmah*. Teheran.
- Rahman, Fazlu (1988). "Islamisation of Knowledge: A respons", *American Journal of Islamic Social Science*, V (1).
- Rahman, Fazlu (2001). *Filozofija Mulla Sadraa Širazija*. Sarajevo.

- Tusi, Nasrudin (19859. *Talhisu el-Mu-bassal el-Ma'ruf bi en-Nakd el-Muhas-sal*, Beirut.
- Ez-Zurkan, Muhamed Salih (1993), *Fahr-ruddin Er-Razi ve arauhu el-kelamijja ve el-felsefijja*, Beirut.
- Altaş, Eşref (2014). "Fakhr al-Din al-Rāzī's Epistle on Al-Hayūlā wa al-Şūrah: A Study and Editio Princeps", *Nazariyat* 1 (2014).
- Es-Sadiki, Muhamed (2020). "Nakdu tesavvur el-mutekellimiin ve el-me-şaijiin li ez-zaman 'inde Fahr-ruddin er-Razi", *Tabajjuun*, issue 8/32, 2020. Dostupno na: <https://dohainstitute.org>
- Bilal, Ibrahim (2020). "Beyond Atoms and Accidents (Fahr al-Din al-Razi and the New Ontology of Postcassical Kalam)". *Oriens* 48 (2020).
- Leaman, Oliver (1984). *An Introduction to Clasical Islamic philosophy*. Liverpool.
- Er-Razi, Fahr-ruddin (1381). *Manṭik el-Mulabḥaṣ*. Teheran.
- Er-Razi, Fahr-ruddin (1415 H.). *Şerhu ujunu el-hikmah*. Teheran.

الملخص

لمحات من نظرية المعرفة وفلسفة الطبيعة عند فخر الدين الرازي

حسن جيلو

يسلط هذا البحث الضوء على بعض المسائل المعرفية والعلمية الطبيعية في آراء فخر الدين الرازي العقدية والفلسفية، مما يدل على أن علم الكلام يمكن بالفعل أن يمثل مجالاً خصباً للتعلم في أكثر المسائل الفلسفية صعوبة. إن فكر الرازي العقدي لا يتجاوز أي مشكلة فلسفية من التراث الفكري السابق، فنهجه العقلاني، الذي يهدف إلى إلقاء الضوء على العقائد الدينية المتعلقة بالله والخلق والكون والعلاقة فيما بينهم، يعيد في الوقت نفسه بناء وتمحيص الآراء العقدية والفلسفية التي كانت سائدة في عصره، لذا، فإن الحجج العقلانية حول الجوهر والعرض، والمكان والزمان، والفراغ والحركة، والتي عُرضت بإيجاز في هذا البحث، توضح معالم الفترة التي نما فيها علم الكلام ليصبح فرعاً فلسفياً متوافقاً مع الأهداف العقدية.

الكلمات المفتاحية: المنطق، نظرية المعرفة، الخلق، الجوهر، العرض.

Abstract

SOME OBSERVATIONS ON FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ'S EPISTEMOLOGY AND PHILOSOPHY OF NATURE

Hasan Džilo

The aim of this paper is to shed light on selected epistemological and natural-scientific issues within the theological-philosophical corpus of Fakhr al-Din al-Razi, which demonstrates that *kalām* (Islamic theology) can indeed represent a fertile ground for further exploration of the most difficult philosophical questions. Al-Razi's theological thought does not overlook any of the major philosophical issues of the intellectual tradition preceding him. His rational approach, whose goal is to illuminate religious doctrines concerning God, creation, and the world, as well as their interrelationship, simultaneously reconstructs and critically examines the dominant theological and philosophical views of his time. Therefore, the rational arguments concerning substance and accident, space and time, emptiness and motion - briefly presented in this paper - outline a period in which *kalām* evolves into a philosophically engaged discipline, while still remaining aligned with theological objectives.

Keywords: logic, epistemology, creation, substance, accident.