

Πανεπιστήμιο Κρήτης - Φιλοσοφική σχολή
Τμήμα Φιλοσοφικών & Κοινωνικών Σπουδών
Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Φιλοσοφίας

Ελένη Σωτηρίου

*al-Ghazālī: προκαθορισμός
ή
ελεύθερη βούληση;*

*Μια προσπάθεια φιλοσοφικής προσέγγισης του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης
μέσα από το "Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn" του al-Ghazālī*

Διπλωματική Εργασία

Ρέθυμνο 2004

Περιεχόμενα

Πρόλογος	4
Εισαγωγή	5
I. Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης	5
II. Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης στο <i>Ihyā' 'Ulūm al-Dīn</i>: κείμενα και μεταφράσεις	7
Κεφάλαιο Α'	9
Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης στον αραβικό κόσμο	9
I. Από τον φатаλισμό των προϊσλαμικών χρόνων στον θεολογικό φатаλισμό του Ισλάμ	10
i. Προϊσλαμικοί χρόνοι	10
ii. Ισλαμικοί χρόνοι	11
(α) Ο Θεός καθορίζει τα πάντα	11
(β) Η έννοια της ηθικής ευθύνης του ανθρώπου στο Κοράνι	12
II. Η εμφάνιση της έννοιας της ελεύθερης βούλησης και η δημιουργία του προβλήματος	14
i. Η εμφάνιση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης στον ισλαμικό κόσμο: εγγενές πρόβλημα ή χριστιανική επίδραση;	14
ii. Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης στο Ισλάμ και η διαμόρφωση του ορθοδόξου δόγματος: μία αναπτυξιακή θεώρηση	19
(α) Ελεύθερη βούληση και θεολογικός φатаλισμός: τα προβλήματα και τα εκατέρωθεν επιχειρήματα	19
(β) Επιμέρους προσπάθειες συμβιβαστικών λύσεων της αρχικής αντινομίας της ελεύθερης βούλησης και του προκαθορισμού (Dirar, al-Najjar, Shahham, al-Hisham)	26
(γ) Al-Ash'arī: η συμβιβαστική λύση της θεωρίας της απόκτησης (al-Kasb)	30
Κεφάλαιο Β'	33
Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης στον <i>al-Ghazālī</i>: Οριοθέτηση	33
I. Οριοθέτηση του προβλήματος	34
II. «Υπάρχει ελεύθερη βούληση» ή «ο άνθρωπος έχει ελεύθερη βούληση;»	35
Κεφάλαιο Γ'	38
Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης: προς μια λογική εξήγηση	38
I. Οι θείες ιδιότητες που περιορίζουν την δράση του ανθρώπου	44
i. Η γνώση του Θεού	44

ii. Η βούληση του Θεού _____	47
iii. Η δύναμη του Θεού _____	49
II. Το επιχείρημα του συμβιβασμού: προς έναν επαναπροσδιορισμό των εννοιών _____	54
i. Η δημιουργία των ανθρωπίνων πράξεων από το Θεό και το δόγμα του προκαθορισμού _____	54
ii. Η περιορισμένη ανθρώπινη δύναμη και το επιχείρημα του συμβιβασμού (al-kasb) _____	57
iii. Η απάντηση του al-Ghazālī στα επιχειρήματα των Mu‘tazila _____	60
III. Συμπέρασμα _____	64
Κεφάλαιο Δ’ _____	65
<i>Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης: προς μια ανθρωπολογική προσέγγιση</i> _____	65
I. Οι τρεις κατηγορίες της ανθρώπινης πράξης και η ανθρώπινη επιλογή _____	66
II. Επιλογή και ελεύθερη βούληση _____	67
III. Η πορεία προς μια πράξη _____	72
IV. Συμπέρασμα _____	75
Κεφάλαιο Ε’ _____	78
<i>Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης: προς μια μεταφυσική θεώρηση</i> _____	78
I. Η αναζήτηση της αλήθειας και η μέθοδος _____	80
II. Το Ένα και τα επιμέρους _____	85
III. Τα θεμέλια της μεταφυσικής θεώρησης _____	88
i. Ο Θεός ως η μόνη αιτία των πάντων _____	89
ii. Η «συνήθεια του Θεού» ή το θεϊκό σχέδιο _____	92
<i>Αντί επιλόγου μια προσωπική εκτίμηση σχετικά με την αληθινή απάντηση του al-Ghazali στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης</i> _____	96
Παραρτήματα _____	98
I. Η ζωή του al-Ghazali _____	98
II. Η χρονολόγηση των έργων του _____	100
III. Η δομή του <i>Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn</i> _____	101
Βιβλιογραφία _____	103

Πρόλογος

Το ασυνήθιστο περιστατικό της ασθένειας του al-Ghazālī που αναζωπύρωσε τις πνευματικές του ανησυχίες σχετικά με την αναζήτηση της αλήθειας είναι αυτό που προκάλεσε αρχικά το ενδιαφέρον μας για να ασχοληθούμε με το έργο του. Μέσα από την ενασχόληση με το έργο του καταλάβαμε πως η ιδέα της αναζήτησης της αλήθειας έχει εμποτίσει όχι μόνο την σκέψη του και το έργο του αλλά ολόκληρη την προσωπικότητά του που επηρεάζει ακόμα και την ίδια την ζωή του. Παρόλο που έχει εκφραστεί η υπόθεση ότι ίσως ο al-Ghazālī να εγκατέλειψε τη Βαγδάτη για πολιτικούς λόγους, εμείς ανήκουμε σε αυτούς που θέλουν να βλέπουν στο πρόσωπο του al-Ghazālī έναν αναζητητή της αλήθειας.

Σε αυτήν την εργασία θέτουμε το ερώτημα αν υπάρχει προκαθορισμός ή ελεύθερη βούληση και μας απαντά ο al-Ghazālī αποκαλύπτοντας την αλήθεια που πάντοτε αναζητούσε.

Για την ολοκλήρωση όμως αυτής της εργασίας δεν εργάστηκαν μόνο ο al-Ghazālī και εμείς αλλά και τα μέλη της τριμελούς επιτροπής που έχουν την εποπτεία της. Έτσι, λοιπόν, οφείλω να ευχαριστήσω ιδιαίτερος τον καθηγητή στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων Ηλία Γιαννάκη για τις συμβουλές του και την καθοδήγησή του σε θέματα βιβλιογραφικού προσανατολισμού, όπως επίσης, και τον καθηγητή στο Πανεπιστήμιο Κρήτης Γρηγόρη Μολύβα για την πολύτιμη συνεργασία του. Τις ιδιαίτερες ευχαριστίες μου τις διαφυλάσσω για τον επι πολλά χρόνια καθηγητή μου στο Πανεπιστήμιο Κρήτης Γιώργο Ζωγραφίδη που αποτελεί για μένα πάντα πρότυπο ήθους και ψυχικής ευγένειας. Τον ευχαριστώ πολύ που δέχτηκε να αναλάβει την εποπτεία μιας τέτοιας εργασίας, όπως επίσης, τον ευχαριστώ για τον χρόνο που αφιέρωσε για την διόρθωσή της.

Εισαγωγή

I. Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης

Όταν γίνεται λόγος για το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, οι περισσότεροι δεν έχουμε στο νου μας ένα συγκεκριμένο πρόβλημα. Αναφερόμαστε συνήθως σε ένα σύνολο προβλημάτων ή καλύτερα σε ένα θέμα συζήτησης με πολλά και διαφορετικά προβλήματα. Το «επίκεντρο» μιας τέτοιας συζήτησης εμφανίζεται εκεί όπου έρχονται σε σύγκρουση οι δύο βασικότερες έννοιες, του προκαθορισμού και της ελεύθερης βούλησης. Οι δύο έννοιες φαίνονται ασύμβατες κυρίως διότι καμιά από αυτές δεν μπορεί να θεωρηθεί λιγότερο σημαντική για να δώσει στην άλλη το προβάδισμα. Η έννοια του προκαθορισμού στηρίζει τον κόσμο της επιστήμης, όπως αντίστοιχα, η έννοια της ελεύθερης βούλησης στηρίζει ένα σύστημα απονομής δικαιοσύνης, το οποίο αποτελεί θεμέλιο λίθο για την κοινωνική αρμονία των ανθρώπων.

Αρχίζοντας από την επιστήμη, θα αναφέρουμε ότι αυτή στηρίζεται στην έννοια της κανονικότητας και της συνέπειας που επιτρέπει στους επιστήμονες την πρόβλεψη και τη διατύπωση φυσικών νόμων και θεωριών. Στην αρχαιότητα ο Αριστοτέλης εισήγαγε την έννοια της αιτίας και του αποτελέσματος προκειμένου να κατανοήσει τη φύση. Μήπως οι έννοιες της αιτίας και του αποτελέσματος δεν είναι παρά ένας τρόπος με τον οποίο ο ανθρώπινος νους κατανοεί και βάζει σε τάξη τον κόσμο;

Ο al-Ghazālī είναι ένας από αυτούς που θέτει το συγκεκριμένο ερώτημα, αμφισβητώντας όχι μόνο την ίδια την θεωρία της αιτιότητας αλλά την ίδια την επιστήμη εν τέλει. Διατυπώνει την εξής σκέψη: η θεωρία ότι κάθε αποτέλεσμα έχει αιτία βασίζεται στην παρατήρηση του ανθρώπου, ο οποίος μέσω της συνήθειας αρχίζει να σκέφτεται ότι τα δύο γεγονότα είναι αλληλένδετα. Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει καμιά σύνδεση αιτίου και αποτελέσματος, διότι τίποτα δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι μπορεί να παράγει αποτελέσματα¹. Το γεγονός ότι παρατηρείται πράγματι μια νομοτέλεια στη φύση εξηγείται, σύμφωνα με τον ίδιο, μέσω της άποψης ότι ο Θεός έχει θέσει στον κόσμο ένα σχέδιο με βάση το οποίο αυτός λειτουργεί. Για παράδειγμα, η πτώση μιας πέτρας όταν αυτή αφεθεί από υψηλό σημείο δεν αποτελεί

¹ Για πληρέστερη μελέτη του θέματος, βλ. Goodman, L.E., Did al-Ghazali Deny Causality?, *Studia Islamica* 47 (1978) 83–120, Michael E. Marmura, al-Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his Tahafut, στο: *Islamic Philosophy and Mysticism*, επιμ. Parviz Morewedge (New York, 1981), 85–112, και ιδιαίτερα 74, 50, 59–65, Abrahamov, B., al-Ghazali's Theory of Causality, *Studia Islamica* 67 (1988), 75–89, Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"* (Princeton, 1984), 182–216.

μόνιμο και σταθερό νόμο της φύσης αλλά μπορεί να αλλάξει, εφόσον ο Θεός επιθυμήσει την ισχύ ενός διαφορετικού φυσικού νόμου². Η σκέψη του al-Ghazālī μπορεί να συνοψιστεί σε μία μόνο φράση: Ο Θεός είναι η μόνη αιτία.

Αυτές οι αναφορές αποσκοπούν στο να τονιστεί η ιδιαίτερη σημασία που έχει για την επιστήμη η έννοια του προκαθορισμού. Είναι δύσκολο να αμφισβητηθεί η έννοια του προκαθορισμού χωρίς να θιγεί μαζί της και η έννοια της επιστήμης. Γιατί πάνω σε τι μπορεί να στηριχθεί η επιστημονική γνώση αν όχι στην επαναληψιμότητα των φαινομένων; Αν, όμως, συλλαμβάνουμε νομοτελειακά κάθε αντικείμενο επιστημονικής γνώσης, τότε είμαστε υποχρεωμένοι να συλλάβουμε νομοτελειακά και τις ανθρώπινες πράξεις, μιας και αυτές αποτελούν ένα από τα αντικείμενα γνώσης. Με αυτόν τον τρόπο, οι ανθρώπινες πράξεις αντιμετωπίζονται ως αιτίες ενός αποτελέσματος εντασσόμενες με αυτόν τον τρόπο στην προβληματική του προκαθορισμού³. Επίσης, η ένταξη των ανθρωπίνων πράξεων στην προβληματική του προκαθορισμού καταργεί, τη μία από τις δύο βασικές προϋποθέσεις μιας ελεύθερης πράξης, το «εφ'ημιν», αυτό δηλαδή που εξαρτάται από εμάς⁴. Πράγματι, στις μέρες μας οι επιστήμες όλο και περισσότερο αποδεικνύουν ότι οι ανθρώπινες αποφάσεις και πράξεις εξαρτώνται από μια σειρά παραγόντων που είτε θα ονομάζονται «ερεθίσματα του περιβάλλοντος», είτε χημικές ενώσεις και ηλεκτρισμός στον ανθρώπινο εγκέφαλο.

Ο προκαθορισμός, όμως, που προωθεί η σύγχρονη επιστήμη είναι μια απαισιόδοξη προοπτική για τον άνθρωπο που θέλει να αισθάνεται ελεύθερος στις πράξεις του και τις αποφάσεις του. Οι περισσότεροι άνθρωποι αρνούνται να πιστέψουν πως η ζωή τους είναι καθορισμένη και πως τίποτα δεν εξαρτάται από αυτούς. Αντίθετα, πιστεύουν πως οι καθημερινές αποφάσεις τους είναι αυτές που καθορίζουν το μέλλον τους. Αυτήν την άποψη εκφράζουν πολλοί στοχαστές προσπαθώντας με επιχειρήματα να υποστηρίξουν ότι είναι αδύνατο να μην έχουν οι άνθρωποι ελεύθερη βούληση, από τη στιγμή που και οι ίδιοι οι άνθρωποι είναι βέβαιοι γι' αυτό. Πρόκειται για την αίσθηση ή διαίσθηση που έχουν όλοι οι άνθρωποι ότι είναι ελεύθεροι να πράξουν αυτό που θέλουν. Το ζήτημα περιπλέκεται όταν το κέντρο βάρους της συζήτησης μετατοπίζεται στη βούληση. Ναι, οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι να πράττουν αυτό που θέλουν. Μήπως όμως, δεν είναι ελεύθεροι να θέλουν αυτό που θέλουν; Μήπως ο προκαθορισμός ξεκινά από τη βούληση και όχι από τη δυνατότητα της πράξης; Με απλά λόγια, ποιον θα ονομάσουμε πραγματικά ελεύθερο, αυτόν που μπορεί αλλά δεν θέλει ή αυτόν που θέλει αλλά δεν μπορεί; Σίγουρα όχι τον δεύτερο, θα πουν οι περισσότεροι. Δεν μπορούμε να ονομάσουμε ελεύθερο έναν ανάπηρο άνθρωπο που θέλει να κάνει μια βόλτα στο πάρκο και δεν μπορεί. Μπορούμε όμως να ονομάσουμε ελεύθερο κάποιον που ενώ μπορεί να κάνει μια βόλτα, δεν το επιθυμεί. Τι είναι αυτό που μας βεβαιώνει για την ελευθερία του δεύτερου ατόμου; Το ότι ο λόγος για τον οποίο δεν κάνει την βόλτα του, δεν είναι εμφανής στα δικά μας μάτια, όπως είναι ο λόγος του πρώτου; Στο σημείο αυτό δεν αναζητούμε απαντήσεις· θέτουμε τους προβληματισμούς μας, για να φανεί ότι ο άξονας γύρω από τον οποίο θα κινηθεί η προβληματική της εργασίας είναι

² Οι οπαδοί της ακραίας τυχαιοκρατίας δεν αποδέχονται κανενός είδους νομοτέλεια στη φύση. Υποστηρίζουν ότι ο Θεός δημιουργεί κάθε στιγμή τον κόσμο τροφοδοτώντας τον με την απαραίτητη δύναμη για να κινηθεί. Για παράδειγμα, αν ο Θεός δεν επιθυμούσε την πτώση μιας πέτρας, αυτή θα μπορούσε να μείνει μετέωρη στο κενό για ένα εκατομμύριο χρόνια. Βλ. Halevi, Leor, *The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali*, *Journal of the History of Ideas*, 2002, σ. 22.

³ Βλ. Lucas, J.R., *The Freedom of the Will*, Oxford: Clarendon Press, 1970, σ. 27.

⁴ Βλ. ό.π.

περισσότερο ο ορισμός του πραγματικά ελεύθερου ατόμου παρά η λύση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης.

II. Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης στο *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*: κείμενα και μεταφράσεις

Απόψεις του al-Ghazālī⁵ γύρω από το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης είναι δυνατό να συναντήσει κανείς σε αρκετά από τα έργα του, κυρίως θεολογικά. Εμείς προτιμούμε να μελετήσουμε τις απόψεις του που εμπεριέχονται στο μεγαλύτερο από τα έργα του, το *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Η Αναζωογόνηση των Επιστημών της Θρησκείας), κυρίως διότι το έργο αυτό είναι αντιπροσωπευτικό της συνθετικής σκέψης που διαθέτει ο al-Ghazālī. Στο έργο αυτό συναντούμε φιλοσοφικό στοχασμό συνδυασμένο με νομολογικά, θεολογικά και μυστικιστικά στοιχεία. Σε άλλα έργα δεν θα συναντήσουμε παρά την παρουσίαση του ορθοδόξου θρησκευτικού δόγματος και την επιχειρηματολογία για την υποστήριξη ή την ερμηνεία του. Ένα τέτοιο έργο είναι και η *ar-Risāla al-Qudsiyyah* (Η Επιστολή της Ιερουσαλήμ), η οποία γράφτηκε πριν από την *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* και στη συνέχεια ενσωματώθηκε στο κύριο μέρος της.⁶

Για να επανέλθουμε στην *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, πρόκειται για το μεγαλύτερο και σημαντικότερο έργο του al-Ghazālī, αυτό που στη μεσαιωνική Δύση θα ονομάζαμε *summa*. Αναφορικά με το περιεχόμενο, η *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* είναι μία σύνθεση νομολογικών, θεολογικών, μυστικιστικών και φιλοσοφικών στοιχείων. Πρόκειται, κατά την γνώμη μας, για ένα ηθικό έργο που καταφέρνει να συνδυάσει ταυτόχρονα τρία πράγματα: το «τι» θα πρέπει να πράττει ένας άνθρωπος για να πετύχει την σωτηρία, «πώς» θα πρέπει να το πράττει αυτό στην καθημερινότητά του, και, τέλος, «γιατί» θα πρέπει να το πράττει. Ανώτερος στόχος του έργου είναι η κάθαρση του ανθρώπου προκειμένου να δεχτεί τη θεία φώτιση που θα τον οδηγήσει στην συνέχεια στην σωτηρία του.

Πολλοί μελετητές, που έχουν ασχοληθεί με αυτό, πιστεύουν πως η δομή του έργου αντιπροσωπεύει την ίδια την ηθική σκέψη του al-Ghazālī. Πρόκειται, σύμφωνα με τη δική μας εκτίμηση, για το σταδιακό πέρασμα από την άγνοια στην γνώση· από την κατήχηση στην άσκηση και μέσω της άσκησης στην επίτευξη της φώτισης και την συνεπαγόμενη σωτηρία του ανθρώπου. Το έργο αποτελείται από σαράντα (40) βιβλία, τα οποία χωρίζονται σε τέσσερα μέρη (ή τόμους κατά την συνήθεια των εκδοτών σήμερα). Στα δύο πρώτα μέρη –στα είκοσι, δηλαδή, πρώτα βιβλία- ο al-Ghazālī ασχολείται με τα θρησκευτικά καθήκοντα και τις ασκητικές πρακτικές του μυστικισμού· με άλλα λόγια, ασχολείται με το σώμα του ανθρώπου και την κάθαρσή του. Το δεύτερο μέρος – τα είκοσι τελευταία βιβλία - έχει ως αντικείμενο μελέτης τα μυστήρια της ανθρώπινης ψυχής και την επίτευξη της τελειότητας από τον άνθρωπο· με άλλα λόγια, εξετάζει την ψυχή και την κάθαρσή της⁷.

Η δομή του έργου αποκαλύπτει την σύνδεση του ανθρωπίνου σώματος και της ανθρώπινης ψυχής στην σκέψη του al-Ghazālī. Για τον al-Ghazālī, το σώμα και η ψυχή είναι συνδεδεμένα με τέτοιο τρόπο που το ένα στηρίζει το άλλο ή το ένα εμποδίζει το άλλο στον δρόμο για την σωτηρία. Γι' αυτό θα πρέπει τόσο το σώμα όσο

⁵ Για βιογραφικά στοιχεία, βλ. Παράρτημα I.

⁶ Για τη χρονολόγηση των έργων, βλ. Παράρτημα II.

⁷ Για τη δομή της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, βλ. Παράρτημα III.

και η ψυχή να είναι καθαρά. Ο τρόπος κάθαρσης του σώματος και της ψυχής βρίσκεται στην Shaḥī‘ah (τον Ισλαμικό Νόμο) και γι’ αυτό ο μυστικιστής δεν θα πρέπει να απομακρύνεται ποτέ από την Shaḥī‘ah, όσο κι αν η προσωπική σχέση του Εραστή και του Ερωμένου – όπως συνηθίζουν να αποκαλούν την σχέση ανθρώπου και Θεού οι μυστικοί συγγραφείς – είναι αυτή που ορίζει κάθε φορά το καλό και το κακό. Η προσωπική επίτευξη της επικοινωνίας με το Θεό δεν σημαίνει την κατάργηση της Shaḥī‘ah. Η Shaḥī‘ah έχει πάντοτε την ίδια ισχύ για όλους τους μουσουλμάνους⁸.

Το *Kitāb al-Tauba* και το *Kitāb al-Tauhīd wa’l-Tawakkul*, στα οποία κυρίως θα βασιστούμε για την ανάλυση του θεματός μας, ανήκουν στο τέταρτο μέρος του έργου, δηλαδή στο μέρος όπου ο al-Ghazālī πραγματεύεται την επίτευξη της τελειότητας από τον άνθρωπο.

Δυστυχώς το *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* δεν έχει μεταφραστεί ολόκληρο και οι λιγοστές προσπάθειες δεν κρίνονται ικανοποιητικές. Για τις ανάγκες της εργασίας μας θα βασιστούμε στην μετάφραση που επιχειρεί ο al-Haz-Maulana Fazal-ul-Karim από την αραβική στην αγγλική γλώσσα: Imam Gazzali’s, *Ihya’ ‘Ulum-id-Din*, τόμοι 4, επιμ. Muhammad Saeed Sheikh, Lahore: Accurate Printers Urdu Bazar, 1963. Εξαιτίας ασαφειών στη μετάφραση αυτή θα χρησιμοποιήσουμε κάποιες επιμέρους μεταφράσεις.

Αναλυτικά: Για την *ar-Risāla al-Qudsiyyah* η έκδοση που θα χρησιμοποιήσουμε είναι του Tibawi, A. L., (Al-Ghazālī’s Tract on Dogmatic Theology, *Islamic Quarterly* 9 (1965) 62–122). Η συγκεκριμένη έκδοση του αραβικού κειμένου του al-Ghazālī συνοδεύεται από μετάφραση στην αγγλική γλώσσα, μια προσπάθεια γενικώς αναγνωρισμένη ως έγκυρη.

Για το *Kitāb al-Tauba* θα χρησιμοποιήσουμε ως συμπληρωματική στην μετάφραση του al-Haz-Maulana Fazal-ul-Karim, τη μετάφραση του Stern (al-Ghazali on Repentance)⁹, ενώ για το *Kitāb al-Tauhīd wa’l-Tawakkul* θα βασιστούμε μόνο στην μετάφραση του al-Haz-Maulana Fazal-ul-Karim.

⁸ Η επιμονή του al-Ghazālī να εντάξει στον μυστικιστικό τρόπο ζωής την Shaḥī‘ah είναι αυτό που βοήθησε στην συνέχεια τον μυστικισμό να αναγνωριστεί ως επίσημη θρησκευτική πρακτική του Ισλάμ. Μέχρι την εποχή του al-Ghazālī ο μυστικισμός – όχι βέβαια χωρίς την ενεργή μετοχή των ίδιων των μυστικιστών στη διαμόρφωση μιας τέτοιας αντίληψης - θεωρούνταν μια πρακτική ξένη προς το επίσημο ισλαμικό δόγμα και πολύ συχνά αιρετική και επικίνδυνη, καθώς, σύμφωνα με την ηθική θεωρία των μυστικιστών, η συμπεριφορά ενός μυστικιστή δεν διαμορφώνεται από την έμμεση υπόδειξη των εντολών του Θεού που περιέχονται στην Shaḥī‘ah, αλλά από την άμεση υπόδειξη του Θεού στην ψυχή του φωτισμένου του τι είναι καλό να πράττει και τι όχι, μια συμπεριφορά που σαφώς καταργούσε την ισχύ της Shaḥī‘ah τουλάχιστον για όσους επικοινωνούσαν προσωπικά με το Θεό. Περισσότερες πληροφορίες για την σχέση των μυστικιστών με την Shaḥī‘ah έχει τη δυνατότητα να δει κανείς στο άρθρο του Peter J. Awn, The Ethical Concerns of Classical Sufism, *Journal of Religious Ethics*, 11/2 (1983) 240–262.

⁹ Stern, M. S., *Al-Ghazali on Repentance*, εισαγωγή – μετάφραση: M. S. Stern, New Delhi: Sterling Publishers, 1990.

Κεφάλαιο Α΄

Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης στον αραβικό κόσμο

I. Από τον φαταλισμό των προϊσλαμικών χρόνων στον θεολογικό φαταλισμό του Ισλάμ

i. Προϊσλαμικοί χρόνοι

Το παραδοσιακό δόγμα έχει τις ρίζες του στους προϊσλαμικούς χρόνους. Ο νομαδικός τρόπος ζωής στην έρημο και οι γεωργικές εργασίες των ανθρώπων των οάσεων δημιούργησε έναν πολιτισμό που περιγράφεται κυρίως μέσα από την ποίησή του λαού των Αράβων. Στα ποιήματα περιγράφονται λεπτομέρειες από την σκληρή ζωή και τις πίστεις τους. Ο Watt αναφέρει ως ένα από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της προϊσλαμικής ποίησης την απόδοση όλων των ατυχιών των ανθρώπων σε μια απρόσωπη δύναμη, την Μοίρα ή τον Χρόνο (Fate or Time), η οποία αποδίδεται με αρκετές αραβικές λέξεις, όπως η λέξη *dahr* που στην κυριολεξία σημαίνει «χρόνος» (time), αν και συχνά χρησιμοποιείται με την έννοια του «χρόνου που καθορίζει τα γεγονότα». Συναντάται, επίσης, και η πιο συνηθισμένη λέξη *zamān*¹⁰ που σημαίνει, επίσης, «χρόνος» (time) αλλά με κάπως διαφοροποιημένη σημασία¹¹.

Ένας αριθμός, επίσης, λέξεων αποδίδει το νόημα της μοίρας (fate) παρά του χρόνου, όπως είναι η λέξη *maniyya*, η οποία σχετίζεται γλωσσικά με το όνομα της θεότητας *Manāt*, που σημαίνει κάτι σαν μοίρα (fate)¹². Παρά την σχέση των δύο λέξεων *maniyya* και *Manāt*, δεν υπάρχουν αποδείξεις, λέει ο Watt, ότι υπήρχε κάποια σοβαρή λατρεία της Μοίρας ή του Χρόνου από τους Άραβες. Η λατρεία της *Manāt*, δεν ήταν και τόσο διαδεδομένη όσο περιγράφεται στα ποιήματα εκείνης της εποχής. Το όνομά της συνδεόταν περισσότερο με επίθετα που σημαίνουν «καλή τύχη» (*Sa'd-Manāt*, *Zayd-Manāt*) και ίσως κυριολεκτικά να σήμαινε «πρόνοια» παρά «μοίρα»¹³. Γενικά οι Άραβες την εποχή του Μωάμεθ δεν είχαν σε ιδιαίτερη εκτίμηση τα είδωλα και τη λατρεία τους. Και τούτο είναι αναμφισβήτητο, υποστηρίζει ο Watt, διότι τα είδωλα και η λατρεία τους ανήκαν σε μια γεωργική κοινωνία. Στην κοινωνία των νομάδων ήταν ως επί το πλείστον άγνωστα.

Αυτό που θα μπορούσαμε να πούμε ότι χαρακτήριζε την θρησκεία των νομάδων είναι αυτό που ο Watt ονομάζει «φυλετικό ανθρωπισμό» (tribal humanism)¹⁴. Με άλλα λόγια, αυτό που δίνει αξία στη ζωή του ανθρώπου μιας φυλής Αράβων είναι η ανθρώπινη τελειότητα που εκφράζεται κυρίως μέσω της ευγένειας, της γενναιοδωρίας και άλλων αρετών που εκτιμούσαν οι Άραβες, αρετές που προέρχονταν κυρίως μέσα από ένα καλό φυλετικό γένος. Η έννοια της τιμής της φυλής είναι το κέντρο γύρω από το οποίο είναι οργανωμένες οι ζωές των ανθρώπων της ερήμου¹⁵. Για κάθε άτομο ο σκοπός της ζωής του είναι να υπερασπιστεί την τιμή της φυλής του μέσα στα όρια που έθετε γι' αυτόν ο «Χρόνος». Μέσα στα πλαίσια της

¹⁰ Είναι δυνατό, λέει ο Watt (*What is Islam?* 2^η έκδοση, London, 1979, σ. 25) η έννοια του χρόνου ως καθορίζουσα τα γεγονότα να προήλθε από την περσική έννοια του *zurvān*. Αλλά και έτσι να είναι, η έννοια αυτή ανταποκρινόμενη στην εμπειρία του αραβικού λαού, θα διαμορφώθηκε για να εκφράσει τα αισθήματά τους.

¹¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 25.

¹² Βλ. *ό.π.*, σ. 26.

¹³ Βλ. *ό.π.*

¹⁴ Βλ. *ό.π.*

¹⁵ Βλ. *ό.π.*

γενικότερης συμπεριφοράς του ατόμου που σκοπό του είχε την υπεράσπιση της τιμής της φυλής εντάσσεται και η συμμετοχή του στη λατρεία των διαφόρων ναών και βωμών με απώτερο στόχο να λάβει το άτομο καθοδήγηση σε μια περίπλοκη απόφαση ή δραστηριότητα. Αυτό σημαίνει για τον Watt¹⁶, ότι η λατρεία των ειδώλων είχε δευτερεύουσα σημασία σε σχέση με τον φυλετικό ανθρωπισμό που βρισκόταν στο κέντρο της ανθρώπινης συνείδησης.

Ωστόσο, θα πρέπει να τονίσουμε, όπως έχει κάνει ήδη ο Watt¹⁷, ότι η πίστη στη μοίρα ήταν μια πηγή πνευματικής δύναμης για την ζωή στην έρημο. Μια τέτοια πίστη καθίσταται αναγκαία διότι αυτός που επιχειρεί να οργανώσει τα πάντα τέλεια ώστε να αποφύγει κάθε ατυχία ή καταστροφή, επιφορτίζεται με μεγάλο και δύσκολο έργο και τελικά καταβάλλεται από το ίδιο του το άγχος για το προσεκτικό σχεδιασμό του αύριο. Έτσι, ο ποιητής λέει ότι κάθε σχεδιασμός για αποφυγή της καταστροφής είναι μάταιος¹⁸. Η καλή τύχη ενός ανθρώπου ή η κακή είναι προκαθορισμένη. Ο φαταλισμός, επομένως, ή η πίστη στην Μοίρα είναι ο καλύτερος τρόπος επιβίωσης για τους ανθρώπους της ερήμου¹⁹.

Ύστερα απ' όλα αυτά κατανοεί κανείς πόσο σημαντική είναι η εναπόθεση των υποθέσεων ενός ανθρώπου στην μοίρα ή σε μία αόρατη δύναμη ικανή να καθορίζει τα πάντα, ακόμα και την τύχη ενός ανθρώπου. Αυτό είναι το ηθικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο θα «οικοδομήσει» ο Μωάμεθ τον Οίκο του Ισλάμ.

Ωστόσο, αυτό που θα πρέπει να ξεκαθαρίσουμε εδώ είναι το τι σημαίνει φαταλισμός. Φαταλισμός, σύμφωνα με τον Bernstein²⁰, είναι η θέση, πως οτιδήποτε συμβαίνει, πρέπει να συμβεί. Κάθε γεγονός ή κατάσταση που εκτελείται, πρέπει να εκτελείται, ενώ η μη εκτέλεση ενός γεγονότος είναι ομοίως αναγκαστική. Ο Inwagen χαρακτηρίζει τον φαταλισμό ως λογική κατασκευή. Ο Bernstein ενώ δέχεται την άποψη ότι ο φαταλισμός είναι μια λογική κατασκευή, τονίζει ότι ο τελευταίος δεν μπορεί να εξεταστεί λογικά εφόσον η αναγκαιότητα που τον χαρακτηρίζει είναι μεταφυσική, σε αντίθεση με την ίδια αναγκαιότητα του ντετερμινισμού, η οποία είναι λογική εφόσον στηρίζεται στη λογική κανονικότητα των νόμων της φύσης²¹.

Γιατί επικράτησε να υποστηρίζεται ο προκαθορισμός των γεγονότων κατά τα πρώτα χρόνια της εμφάνισης του Ισλάμ; Εδώ θα δούμε τις απόψεις που εκφράζουν δύο μελετητές της ισλαμικής σκέψης, του Watt και του Wolfson, οι οποίοι προσεγγίζουν το ζήτημα από δύο διαφορετικές βάσεις.

ii. Ισλαμικοί χρόνοι

(α) Ο Θεός καθορίζει τα πάντα

Την εποχή εκείνη ο Μωάμεθ απευθύνεται σε ανθρώπους που έχουν ήδη μια μεγάλη παράδοση πίσω τους²², πράγμα που σημαίνει ότι οι νέες έννοιες θα ανταποκρίνονται σε ήδη οικείες αντιλήψεις καιπίστεις.

¹⁶ Βλ. *ό.π.*, σ. 27.

¹⁷ Βλ. *ό.π.*

¹⁸ Βλ. *ό.π.*

¹⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 26

²⁰ Bernstein, M., Fatalism, στο: *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2002, σ. 65.

²¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 68.

²² Και δεν αποτελεί, έκπληξη, λέει ο Watt, το γεγονός ότι οι Ομεϊάδες στήριζαν με τον ίδιο τρόπο της εξουσία τους, στήριζαν δηλαδή, τους ισχυρισμούς τους για την κληρονομιά του χαλιφάτου πάνω σε

Στους ισλαμικούς χρόνους αυτή η πίστη σε μία αόρατη δύναμη που καθορίζει τα πάντα διατηρείται και ενσωματώνεται στο Κοράνι. Γενικότερα, το μονοθεϊστικό θρησκευτικό μήνυμα του Κορανίου εκφράζεται με όρους από την κοσμοθεωρία των Αράβων της προϊσλαμικής περιόδου. Έτσι, ο έλεγχος της ανθρώπινης ζωής βρίσκεται τώρα στα χέρια του Θεού αντί του Χρόνου. Όταν οι ειδωλολάτρες λένε «Μόνο οι Χρόνος μας καταστρέφει», ο Μωάμεθ κηρύσσει: «Είναι ο Θεός που σε κάνει να ζεις, μετά σε κάνει να πεθαίνεις και μετά σε καλεί την Ημέρα της Κρίσεως²³». Κατά την εποχή του Μωάμεθ, ο Θεός παίρνει τη θέση του Χρόνου ως πηγή της ατυχίας: «Καμιά ατυχία δεν συμβαίνει αναφορικά με τη γη και με σένα, αλλά βρισκόταν σ' ένα βιβλίο πριν εμείς (ενν. ο Θεός) το φέρουμε στην ύπαρξη²⁴». Η ιδέα ότι κάποιος γεγονός βρίσκεται σε ένα βιβλίο ή «είναι γραμμένο» πριν αυτό συμβεί, απαντάται αρκετά συχνά²⁵ στο Κοράνι και σχετίζεται κυρίως με το θέμα του τέλους της ανθρώπινης ζωής. Σε έναν στίχο ο Μωάμεθ απαντάει σε όσους επέκριναν την απόφασή του να αγωνιστεί στην μάχη του Uhud, μια μάχη που τελικά έχασε: «Εάν βρισκόσασταν στα σπίτια σας, εκείνοι για τους οποίους ήταν γραμμένο να σκοτωθούν, θα εξορμούσαν (ή θα σκοτώνονταν) στο μέρος όπου έπεσαν»²⁶.

Το φαινόμενο μιας φαταλιστικής συμπεριφοράς ως κατασταλτικής του άγχους γίνεται ακόμα πιο έντονο όταν η έννοια του Χρόνου αντικαθίσταται από την έννοια του Θεού²⁷. Αυτή η φαταλιστική συμπεριφορά φαίνεται καθαρά στο Κοράνι: «Τίποτα δεν θα μας συμβεί παρά μόνο ό,τι έχει γράψει ο Θεός για εμάς²⁸». Με βάση αυτού του είδους τις αντιλήψεις, ο Θεός του Κορανίου δεν μπορεί παρά να είναι ο απόλυτος άρχων του σύμπαντος κόσμου, αυτός που δημιούργησε τα πάντα και αυτός που έχει τον απόλυτο έλεγχο όλων των γεγονότων²⁹. Το γεγονός ότι Αυτός είναι ο δημιουργός του κόσμου, του δίνει επιπλέον εξουσία και δύναμη καθώς, επίσης, και γνώση των δημιουργημάτων Του. Επίσης, η θέλησή Του είναι σεβαστή με τρόπο που τίποτα δεν μπορεί να γίνει εάν δεν το επιθυμεί ο Ίδιος. Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο απόλυτου καθορισμού των γεγονότων είναι σαφές ότι η ανθρώπινη βούληση και πράξη είναι σχεδόν ανύπαρκτες.

(β) Η έννοια της ηθικής ευθύνης του ανθρώπου στο Κοράνι

Παράλληλα με αυτή την βαθιά ριζωμένη αντίληψη στην συνείδηση των Αράβων περί προκαθορισμού των γεγονότων από το Θεό, καλλιεργείται μέσα από το κορανικό μήνυμα του Μωάμεθ μία εξίσου σημαντική έννοια, αυτή της ευθύνης του ανθρώπου για τις πράξεις του. Το κήρυγμα του Μωάμεθ καλεί τους ανθρώπους σε μετάνοια, πράγμα που φανερώνει τη δυνατότητα και την ικανότητα του ανθρώπου να ανταποκριθεί στο συγκεκριμένο κάλεσμα. Πέρα από την έννοια της μετάνοιας υπάρχει μία πολύ πιο ισχυρή απόδειξη ότι το δόγμα της ευθύνης του ανθρώπου υποστηρίζεται από το Κοράνι κι αυτή δεν βρίσκεται σε ιδιαίτερους στίχους αλλά

παλιά αραβικά ήθη. Βλ. Watt, W. M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985, σ. 26.

²³ Για την απόδοση στα ελληνικά του Κορανίου βασιστήκαμε στην έγκυρη μετάφραση του Πεντάκη (*Το Ιερό Κοράνιο*, μετάφραση - σχόλια: Πεντάκης Γ.Ι., 2^η έκδοση, Αθήνα: Απ. Α. Χαρίσης, 1995). Κορ. 45:24, 26.

²⁴ Κορ. 57:22.

²⁵ Βλ. Watt, 1985, σ. 26

²⁶ Κορ. 3:14. Βλ. Watt, 1985, σ. 26.

²⁷ Βλ. *ό.π.*

²⁸ Κορ. 9:51.

²⁹ Βλ. Watt, 1946, σ. 126.

διατρέχει όλο το κείμενο του Κορανίου. Είναι η έννοια της Έσχατης Κρίσης. Η αμοιβή και η τιμωρία των πιστών συνοδεύεται από τις αρχές της δικαιοσύνης, πράγμα που δείχνει την ευθύνη του ανθρώπου για τις πράξεις του³⁰.

Μέσα από αυτές τις παρατηρήσεις κατανοούμε πως στο Κοράνι υπάρχει υποστηρικτικό υλικό και για τις δύο θέσεις που θα υποστηριχθούν αργότερα από τους μουσουλμάνους θεολόγους. Το γεγονός ότι το Κοράνι παρέχει υποστηρικτικό υλικό και για τις δύο θέσεις - του προκαθορισμού και της ελεύθερης βούλησης – δεν συνεπάγεται, όπως θα μπορούσε να πει κανείς, ότι το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης προκύπτει από αυτή ακριβώς την αντινομία που συναντά κανείς στους στίχους. Οι ρίζες του προβλήματος θα πρέπει μάλλον να αναζητηθούν σε πολιτικο-θρησκευτικούς παράγοντες κατά την εποχή του πρώιμου Ισλάμ και ιδιαίτερα κατά την εποχή των Ομεϋαδών.

Ο Wolfson γράφοντας το έργο του³¹ μετά την μελέτη του Watt³² έχει υπόψη του την προσέγγιση του συναδέλφου του πάνω στο ζήτημα της επικράτησης του προκαθορισμού στο πρώιμο Ισλάμ, αλλά παραθέτει αυτήν την γνώμη χωρίς να καταλήγει σε αυτή ως την πιο έγκυρη. Αντίθετα, θέτοντας ως σημείο αναφοράς στην σκέψη του το Κοράνι, μέσα στο οποίο υπάρχουν στίχοι προς υποστήριξη τόσο του προκαθορισμού όσο και της ελεύθερης βούλησης, εκφράζει το ερώτημα γιατί οι πρώιμοι μουσουλμάνοι ακολούθησαν τους στίχους που υποστηρίζουν τον προκαθορισμό κι όχι αυτούς που υποστηρίζουν την ελεύθερη βούληση. Η πιο λογική γι' αυτόν εξήγηση βρίσκεται στους στίχους του Κορανίου όπου ο αληθινός Θεός του Ισλάμ έρχεται σε αντίθεση με τους προϊσλαμικούς ψεύτικους θεούς και αποδεικνύεται εκεί η δύναμη Του³³. Ο Θεός είναι δυνατός ενώ οι άλλοι αδύναμοι. «Η δύναμη είναι το κύριο χαρακτηριστικό του αληθινού Θεού κι έτσι όλα τα χωρία που μιλούν για τη δύναμη του Θεού, συμπεριλαμβανομένων και των χωρίων που μιλούν για τη δύναμή Του πάνω στις πράξεις του ανθρώπου, θεωρήθηκαν ως θεμέλια του επιπέδου της αληθινής πίστης³⁴». Όλοι οι στίχοι που αντιτίθονταν σε κείνους που προτιμήθηκαν, θα πρέπει να υποθέσουμε, λέει ο Wolfson, ότι ήταν αρχικά καταδικασμένοι να μείνουν ανεξήγητοι και κάθε εξήγηση γι' αυτούς θεωρούνταν αίρεση. Αργότερα, όμως, κάποια μέθοδος ερμηνείας έκανε την εμφάνισή της. Μια τέτοια μέθοδος ερμηνείας, όπως θα δούμε, ήταν η θεωρία της απόκτησης, η οποία υιοθετήθηκε από αυτούς και χρησιμοποιήθηκε με διάφορους τρόπους³⁵.

³⁰ Βλ. Watt, 1946, σ. 125.

³¹ Βλ. Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard: Harvard University Press, 1976.

³² Watt, W. M., *Free Will and Predestination in Early Islam*, 1949. Πρόκειται για τη διδακτορική διατριβή του Watt που δυστυχώς δεν είναι στη διάθεσή μας.

³³ Κορ. 25: 56 – 57, 30: 39, 10: 35.

³⁴ Βλ. Wolfson, 1976, σ. 610.

³⁵ Βλ. *ό.π.*, σ. 611.

II. Η εμφάνιση της έννοιας της ελεύθερης βούλησης και η δημιουργία του προβλήματος

i. Η εμφάνιση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης στον ισλαμικό κόσμο: εγγενές πρόβλημα ή χριστιανική επίδραση;

Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης δεν εμφανίζεται ως πρόβλημα παρά μόνο από την εποχή των Ομεϋαδών και έπειτα. Η χρονολογική τοποθέτηση της εμφάνισης του προβλήματος με βάση πολιτικά γεγονότα στηρίζεται στο γεγονός ότι οι περισσότεροι μελετητές αναζητούν τα αίτια της εμφάνισής του σε πολιτικούς κυρίως παράγοντες. Μία τέτοια προσέγγιση είναι δικαιολογημένη καθώς έχει παρατηρηθεί ότι η διαμάχη μεταξύ των δύο ομάδων σχετικά με το Qadar³⁶ και τον

³⁶ Αυτό που στη σύγχρονη δυτική σκέψη έχει επικρατήσει να ονομάζεται «πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης» (Free will problem), στον ισλαμικό κόσμο εμφανίζεται με διαφορετικούς όρους. Οι συζητήσεις των μουσουλμάνων θεολόγων και στοχαστών έχουν ως «επίκεντρο» τον όρο qadar, που σε μια πρώτη προσέγγιση, θα μπορούσαμε να πούμε ότι σημαίνει τον καθορισμό των γεγονότων.

Qadar: Μια περισσότερο αναλυτική εξέταση του όρου θα μας δείξει ότι Qadar σημαίνει το μέτρο ή το όριο. Το ρήμα qadara (στον 1^ο τύπο) σημαίνει «μετρώ ένα πράγμα» ή «φτιάχνω ένα πράγμα σύμφωνα με το μέτρο ή τα όριά του». Το ίδιο ρήμα όταν αναφέρεται στο Θεό σημαίνει «αποφασίζω», «καθορίζω», «διατάζω» κάτι εναντίον κάποιου ή για κάποιον ή σε κάποιον. *Qadara Allahu lahu bihairin: O Θεός διέταξε/αποφάσισε/καθόρισε γι' αυτόν, καλό.* Βλ. Lane, E. W., *Arabic – English Lexicon*, τόμοι 2, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1984, τόμ. 2, σ. 2494.

Το ίδιο ρήμα στον 2^ο τύπο (qaddara) σημαίνει «στοχάζομαι ή εξασκώ την σκέψη μου για να ετοιμάσω ή να κανονίσω κάτι, μια υπόθεση ή ένα πράγμα». Όταν αναφέρεται στο Θεό, σημαίνει «διατάζω», «καθορίζω», «προορίζω» ή προκαθορίζω ένα πράγμα», βλ. Lane, 1984, τόμ. 2, σ. 2495. Το Κοράνι αναφέρει: «Ο Θεός είναι αυτός που καθόρισε (qaddara) [την μοίρα του ανθρώπου] και τον καθοδήγησε στον ορθό δρόμο» (Κορ. 87:3), βλ. Gardet, L., al-ḳadā' wa'l-ḳadar, *Encyclopaedia of Islam*², τόμ. 4, σ. 365.

Τεχνικά, ο όρος Qadar χρησιμοποιείται για να περιγράψει την θεία διαταγή στο βαθμό που αυτή θέτει τα καθορισμένα όρια σε κάθε πράγμα ή τα όρια της ύπαρξής του. Πρακτικά, ο όρος Qadar είναι συνώνυμος με το masdar του 2^{ου} τύπου, taqdīr, που σημαίνει την πράξη του καθορισμού των γεγονότων ή της διαταγής. Βλ. *ό. π.*

Qadā': Επίσης, θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι ο όρος qadar διαφοροποιείται από τον όρο qadā', ο οποίος κυριολεκτικά σημαίνει «απόφαση», «κρίση» και από τον οποίο προκύπτει ο τεχνικός όρος για την επιστήμη του Νόμου. Στον χώρο της θεολογίας ο όρος qadā' σημαίνει την «οικουμενική κρίση» ή «θείκη διαταγή» που υπάρχει αιωνίως για κάθε πράγμα. Με άλλα λόγια, σημαίνει τη γενικότερη διαταγή του Θεού, όπως ότι κάθε ζώσα ύπαρξη θα πεθάνει. Από την άλλη μεριά, Qadar σημαίνει μια ιδιαίτερη, πιο συγκεκριμένη διαταγή του Θεού, όπως ότι ένας συγκεκριμένος άνθρωπος θα πεθάνει σε μια συγκεκριμένη στιγμή και τόπο. Είναι, δηλαδή, ο ιδιαίτερος ή περισσότερο συγκεκριμένος προκαθορισμός. Έτσι, η έκφραση **al-ḳadā' wa'l-ḳadar** μπορεί να αποδοθεί ως οι γενικές και ιδιαίτερες διαταγές του Θεού ή ο γενικός και ιδιαίτερος προκαθορισμός των γεγονότων· με άλλα λόγια, η μοίρα, όπως αναφέρεται στο λεξικό του Lane (βλ. Lane, 1984, τόμ. 2, σ. 2495) ή η διαταγή του Θεού, όπως αναφέρει ο Gardet στο άρθρο του al-ḳadā' wa'l-ḳadar. Βλ. Gardet, L., al-ḳadā' wa'l-ḳadar, *Encyclopaedia of Islam*², τόμ. 4, σ. 365.

qādir και qadīr: Ως επίθετα του ρήματος qadara συναντούμε το qādir και qadīr, τα οποία αποδίδονται στο Θεό και σημαίνουν αυτόν που αποφασίζει ή καθορίζει. Ειδικότερα, το επίθετο qadīr σημαίνει αυτόν που κάνει ό,τι θέλει, σύμφωνα πάντα με αυτό που απαιτεί η σοφία, και γι' αυτό αποδίδεται μόνο στο Θεό. Η φράση “Allāhu alā kuli shaa qadīr” (=Ο Θεός είναι ικανός για τα πάντα, είναι παντοδύναμος) σημαίνει ότι ο Θεός είναι ικανός για όλα όσα είναι δυνατά, λέει ο Lane. Βλ. Lane, 1984, τόμ. 2, σ. 2496.

Qadariyya: Από τον όρο qadar προέρχεται και ο όρος qadariyya, ο οποίος χρησιμοποιείται αρχικά για όλους ανεξαιρέτως τους στοχαστές που ασχολούνταν με το ζήτημα του qadar. Βλ. Gardet, L., al-ḳadā' wa'l-ḳadar, *Encyclopaedia of Islam*², τόμ. 4, σ. 366. Στις ισλαμικές πηγές ο όρος qadariyya είναι αμφιλεγόμενος. Οι συγγραφείς που υποστήριζαν το δόγμα του προκαθορισμού των γεγονότων απέδιδαν τον χαρακτηρισμό αυτό στους αντιπάλους τους που υποστήριζαν την ελεύθερη

προκαθορισμό (Jabr) ξεκινά πρώτα ως διαφωνία πάνω σε πολιτικά ζητήματα και έπειτα στρέφεται σε ερωτήματα σχετικά με την ευθύνη του ανθρώπου ώσπου καταλήγει να πάρει διαστάσεις φιλοσοφικού διαλόγου³⁷.

Η πολιτική ατμόσφαιρα της εποχής έχει ως εξής. Οι Khawārij³⁸ εναντιώνονται στο χαλιφάτο των Ομεϋαδών, κατηγορώντας τους για αδικία και παρανομία εννοώντας ότι η κυβέρνησή τους ήταν θεμελιωμένη ενάντια στη βούληση και τη δικαιοσύνη του Θεού³⁹. Οι Ομεϋάδες, από την άλλη, βρίσκοντας στην έννοια του Jabr ένα δόγμα νομιμοποίησης του καθεστώτος τους ως μία έκφραση της θέλησης του Θεού, αποκηρύσσουν το δόγμα του Qadar και καταδιώκουν τους υποστηρικτές του⁴⁰. Εν τω μεταξύ, το κόμμα του 'Alī (Shī'a) θεωρώντας την εξουσία των Ομεϋαδών άδικη και κενή νομιμοποίησης, βρίσκουν στο δόγμα του Qadar δικαιολογία για την αντίθεσή τους πρώτα στους Ομεϋάδες και μετά στους Αββασίδες κυβερνώντες και ενσωματώνουν το δόγμα στο σύνολο των διδασκαλιών τους. Οι υποστηρικτές του Qadar, οι Qadariyya, υποστηρίζουν ότι όλες οι ανθρώπινες πράξεις προέρχονται από τη δύναμη με την οποία ο Θεός προίκισε τον άνθρωπο και συνεπώς ο άνθρωπος είναι

βούληση του ανθρώπου, απέδιδαν στον άνθρωπο qadar, την δύναμη να καθορίζει ο ίδιος τις πράξεις του. Από την άλλη μεριά, οι υποστηρικτές της ελεύθερης βούλησης αποκαλούσαν τους αντιπάλους τους Qadariyya, διότι οι τελευταίοι ασπάζονταν το παραδοσιακό δόγμα του προκαθορισμού των γεγονότων από το Θεό, απέδιδαν, δηλαδή, τη δύναμη του προκαθορισμού των γεγονότων (Qadar) στο Θεό. Βλ. J. van Ess, Qadariyya, *Encyclopaedia of Islam*², τόμ. 4, σ. 368.

Ο al-Ash'arī στα έργα του αποδίδει τον όρο Qadariyya σε κείνα τα πρώιμα κινήματα του Kalām που υποστήριζαν την ανθρώπινη βούληση αρνούμενα την προκαθορίζουσα θεική διαταγή. Βλ. Gardet, L., al-kada' wa'l-Qadar, *Encyclopaedia of Islam*², τόμ. 4, σ. 366.

Στην σύγχρονη βιβλιογραφία, ο όρος qadariyya χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει μία ομάδα θεολόγων της πρώιμης περιόδου του Ισλάμ, από το 690 περίπου ως την παγίωση του κινήματος των Mu'tazila στις αρχές του 9^{ου} αιώνα. Βλ. J. van Ess, Qadariyya, *Encyclopaedia of Islam* 2, τόμ. 4, σελ. 368. Πολύ συχνά, ο όρος qadariyya αποδίδεται στους Mu'tazila ή τους Khawārij, οι οποίοι ήταν οι πρώτοι που έθιξαν το θέμα του Qadar. Αν δεχτούμε, όπως συμβαίνει στην σύγχρονη βιβλιογραφία, τον όρο qadariyya να χαρακτηρίζει τα πρώιμα φιλελεύθερα κινήματα του Ισλάμ, τότε θα πρέπει να καθορίσουμε ποιο ήταν το παραδοσιακό δόγμα εναντίον του οποίου μάχονται οι Qadariyya.

³⁷ Βλ. Khadduri, M., *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1984, σ. 23, βλ. J. Van Ess, Qadariyya, *Encyclopaedia of Islam*, Νέα έκδοση, σσ. 868–872.

³⁸ Χωρίς να είναι γνωστό κάποιο όνομα ενός πρώτου εισηγητή του ερωτήματος, μπορούμε να πούμε πως η ομάδα των Khawārij είναι ίσως η πρώτη οργανωμένη ομάδα που συνηγόρησε με την έννοια του Qadar και υποστήριξε πως ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος για τις άδικες πράξεις του. Βλ. Khadduri, 1984, σ. 23.

³⁹ Η κατηγορία αυτή έχει τις ρίζες της στην παλιά διαμάχη που προκλήθηκε από την εποχή της μάχης του Σιφίν (657), κατά τα γεγονότα της οποίας διασπάστηκε μια ομάδα από το κόμμα του 'Alī, παίρνοντας το όνομα «Khawārij». Σύμφωνα με χρονικογράφους, οι επαναστάτες κατά της διαιτητικής συμφωνίας μεταξύ του Μωαβίας και του 'Alī ήταν περίπου 12.000. Αργότερα ο 'Alī τους έπεισε να επανενταχθούν. Σε μια δεύτερη απόπειρα αποστασίας όπου συμμετείχαν περίπου 4.000, ο 'Alī αναγκάστηκε να σκοτώσει ένα μεγάλο αριθμό από αυτούς, στην μάχη του Ναραβάν (658). Αρχικά το κίνημα των Khawārij ήταν θρησκευτικό, κατά τα λεγόμενα του Lewis, και μετά εξελίχτηκε σε αναρχική και επιθετική αντίδραση. Βλ. Lewis, B., *Οι Άραβες στην Ιστορία*, μτφρ. Δ. Π. Κωστέλενος, Αθήνα: Γκοβόστης, 1993, σ. 80.

⁴⁰ Οι Ομεϋάδες είχαν από την αρχή στηριχθεί σε παλιά αραβικά ήθη για να στηρίξουν την εξουσία τους. Ο ισχυρισμός τους ότι το χαλιφάτο τους ανήκει δικαιοματικά, στηριζόταν σε παραδοσιακές αντιλήψεις περί της τιμής της φυλής, εφόσον ο Μωαβίας Α' είχε επωμιστεί το καθήκον να πάρει εκδίκηση για το θάνατο του θείου του 'Uthmān, του τρίτου χαλίφη. Ο αγώνας του για την εκπλήρωση του καθήκοντός του καθαγιαζε τον αγώνα του και για την διεκδίκηση του χαλιφάτου. Έτσι, η υιοθέτηση του δόγματος του προκαθορισμού δεν αποτελεί μία εντελώς νέα τακτική των Ομεϋαδών που εξυπηρετούσε μόνο πολιτικά συμφέροντα. Κατά την γνώμη μας αλλά και κατά την γνώμη άλλων (Khadduri, 1984, σελ. 24), το δόγμα του προκαθορισμού είναι απόρροια μιας γενικότερης θεωρητικής προσέγγισης που αναζήτησαν οι Ομεϋάδες στην προσπάθειά τους να στηρίξουν την εξουσία τους. Βλ. Watt, 1985, σ. 26.

υπεύθυνος να επιλέγει μεταξύ των δρόμων της αδικίας και της δικαιοσύνης. Από την στιγμή που οι Ομεϋάδες με δική τους ελεύθερη βούληση, σύμφωνα με τους Qadāriyya, επέλεξαν να αντιπαραθέσουν την θεϊκή κυριαρχία στην δικαιοσύνη που επιβάλλει ο Νόμος, έχασαν το δικαίωμά τους να εξουσιάζουν. Επομένως, ο ισχυρισμός τους σχετικά με την μονιμοποίηση της εξουσίας τους είναι άκυρος⁴¹. Οι Ομεϋάδες απέρριψαν τους ισχυρισμούς και των Shī‘a και Khawārij με εξίσου ισχυρά επιχειρήματα και επανέλαβαν την ήδη γνωστή θέση της Sunna (Παράδοσης) αναφορικά με το ζήτημα του χαλιφάτου ότι στην περίπτωση απουσίας ενός ξεκάθਾਰου κανόνα από το Κοράνι και τα Hadīth (Παραδόσεις), η επιλογή του επόμενου διαδόχου του Προφήτη θα γινόταν θέμα αναγκαστικής εκλογής από την κοινότητα των πιστών, οι οποίοι καλούνταν να ασκήσουν αυτή την εκλογή πάνω στη βάση του ijma’⁴².

Παρόλο που η πολιτική ατμόσφαιρα της εποχής των Ομεϋαδών δικαιολογεί απόλυτα την τάση των μελετητών να αναζητούν τα αίτια σε πολιτικούς παράγοντες, υπάρχει, ωστόσο, και μία άλλη εκδοχή που τονίζει περισσότερο τον πολιτισμικό παράγοντα και αναζητά τα αίτια της εμφάνισης του προβλήματος στην προσέγγιση των δύο πολιτισμών, του Ισλάμ και του Βυζαντίου, στον ίδιο χώρο κατά την εποχή των Ομεϋαδών.

Ο Khadduri⁴³, ο οποίος προσπαθεί να προσεγγίσει το ζήτημα όσο πιο πολύπλευρα γίνεται – πολιτικά, θεολογικά, ηθικά και φιλοσοφικά -, παρατηρεί ότι η συζήτηση σχετικά με τον προκαθορισμό και την ελεύθερη βούληση αρχίζει αμέσως μετά την μετακίνηση του κέντρου της ισλαμικής διακυβέρνησης από τη Μεδίνα στην Δαμασκό της Συρίας, μια περιοχή όπου υπερίσχυε το χριστιανικό στοιχείο. Σε περιοχές της Συρίας, του Ιράκ και της Αιγύπτου υπήρχαν πολλά χριστιανικά μοναστήρια και οι μουσουλμάνοι θεολόγοι που έρχονται σε επαφή με τους μοναχούς των περιοχών αυτών αρχίζουν να συζητούν και να διαμορφώνουν απόψεις πάνω στο ζήτημα της ελεύθερης βούλησης και του προκαθορισμού⁴⁴. Δείγμα του γεγονότος ότι η Δαμασκός ως κέντρο του ισλαμικού κόσμου φέρνει σε επαφή τους Μουσουλμάνους και τους Χριστιανούς, αποτελεί το έργο του Ιωάννη Δαμασκηνού *Διάλεξις Σαρακηνού και Χριστιανού*.

Η *Διάλεξις* του Ιωάννη του Δαμασκηνού προκάλεσε το ενδιαφέρον αρκετών μελετητών, όπως του Sahas, ο οποίος μεταξύ των άλλων επιχειρεί να δώσει απάντηση και στο συγκεκριμένο ερώτημα μέσα από την ανάγνωση του ίδιου του κειμένου του Ιωάννη Δαμασκηνού⁴⁵. Η απάντησή του στο ερώτημα είναι η εξής: Δεν είμαστε σε θέση να πούμε με βεβαιότητα ότι η χριστιανική θεολογία μέσω των θεολόγων εκείνης της εποχής, όπως τον Ιωάννη Δαμασκηνό, άσκησε επίδραση στην κίνηση των Qadāriyya. Το ερώτημα παραμένει ακόμη ανοιχτό. Αυτό που μπορούμε να πούμε με ασφάλεια είναι ότι η πηγή του κακού είναι ένα καιρίο ζήτημα αρκετά συζητημένο από τους μουσουλμάνους και οι Qadāriyya είναι ακόμη μία «γνήσια εξέγερση της ανθρώπινης ψυχής ενάντια σε μια ανήθικη έννοια του σύμπαντος⁴⁶».

Ο Wolfson, αντίθετα, φαίνεται πεπεισμένος πως πρόκειται καθαρά για χριστιανική επίδραση, επιχειρηματολογώντας μάλιστα πως το ζήτημα της ελευθερίας

⁴¹ Βλ. Khadduri, 1984, σ. 24.

⁴² Βλ. *ό.π.*

⁴³ Βλ. *ό.π.*, σ. 23.

⁴⁴ Για περισσότερες πληροφορίες πάνω στο θέμα του διαλόγου Χριστιανών και Μουσουλμάνων, βλ. William Thomson, al-Ash‘arī and His al-Ibānah, *Muslim World*, 32 (1942), σσ. 242-260.

⁴⁵ Sahas, D., *John of Damascus on Islam, The “Heresy of the Ishmaelites”*, Brill, Leiden, 1972.

⁴⁶ Η φράση μέσα σε εισαγωγικά είναι λόγια του Guillame που παραθέτει ο Sahas στο κείμενό του. Βλ. *ό.π.*, σ. 104.

της ανθρώπινης βούλησης ευδοκίμησε στον ισλαμικό κόσμο διότι υπήρχε υποστηρικτικό υλικό στο Κοράνι. Κάτι τέτοιο δεν είναι λάθος. Ωστόσο, αυτή η εξήγηση δημιουργεί ερωτηματικά που και ο ίδιος φαίνεται να διαβλέπει. Η επιχειρηματολογία των Χριστιανών υπέρ της ελεύθερης βούλησης συμπεριλαμβάνει και το δόγμα των ενδιάμεσων αιτιών, πράγμα που οι μουσουλμάνοι δεν φαίνεται να συμμερίζονται τουλάχιστον κατά τα πρώτα εκείνα χρόνια⁴⁷. Η απάντηση του Wolfson στο συγκεκριμένο ερώτημα είναι η ίδια. Οι ενδιάμεσες αιτίες δεν υιοθετούνται και δεν ευδοκιμούν στο Ισλάμ, διότι στο Κοράνι δεν αναφέρεται τίποτα σχετικό που να μπορεί να στηρίξει έναν τέτοιο ισχυρισμό. Κατά την γνώμη μας, θα ήταν εξαιρετικά δύσκολο κατά την πρώιμη εκείνη εποχή ο ισλαμικός κόσμος να υποστηρίξει την θεωρία των ενδιάμεσων αιτιών, την εποχή, δηλαδή, που πασχίζει να εδραιωθεί ο μονοθεϊσμός και να επιβληθεί η μοναρχία του Ισλάμ στις κατακτημένες περιοχές. Ακόμη και αν υπήρχαν νύξεις στο Κοράνι σχετικά με ενδιάμεσες αιτίες – που φυσικά δεν υπήρχαν εφόσον το Κοράνι είναι ο κήρυκας του μονοθεϊσμού και της παντοδυναμίας του Θεού – το πιθανότερο θα ήταν να αποσιωπηθούν ή να ερμηνευτούν με τρόπο που θα προβαλλόταν η παντοδυναμία του Ενός και αληθινού Θεού. Θέλουμε να καταλήξουμε στο ότι το επίχειρμα του Wolfson, ότι, δηλαδή, η έννοια του αυτεξουσίου ευδοκίμησε στον ισλαμικό κόσμο επειδή υπήρχε υποστηρικτικό υλικό στο Κοράνι, ίσως να εκφράζει ένα μέρος μόνο της ιστορικής αλήθειας⁴⁸.

Κατά την άποψή μας, την πιο ολοκληρωμένη άποψη σχετικά με το συγκεκριμένο ζήτημα φαίνεται να υποστηρίζει ο Lapidus⁴⁹, ο οποίος γράφει ότι το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης γεννιέται ως πρόβλημα στον ισλαμικό κόσμο αλλά μορφώνεται μέσα από την επαφή με την χριστιανική σκέψη. Τα θεολογικά προβλήματα γείρονται στον αραβο-μουσουλμανικό κόσμο, αλλά δεν λύνονται με το λεξιλόγιο των αραβο-μουσουλμανικών εννοιών. Οι θεολόγοι του Ισλάμ εμπλεκόμενοι σε συζητήσεις σχετικά με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης ή της φύσης του Θεού και άλλων, αντιλαμβάνονται ότι οι Έλληνες φιλόσοφοι και οι χριστιανοί θεολόγοι έχουν αναπτύξει ολόκληρη παράδοση επιχειρηματολογίας γύρω από τέτοια ζητήματα και με βάση αυτή αναδιατυπώνουν τις δικές τους έννοιες⁵⁰.

Αυτή η άποψη εκτός του ότι συμμερίζεται την θέση των ιστορικών που αναζητούν τις αιτίες στους πολιτικούς παράγοντες, παρέχει επιπλέον εξηγήσεις και σε περαιτέρω απορίες που γεννιούνται σχετικά με την ανάπτυξη της προβληματικής του ζητήματος της ελεύθερης βούλησης στον ισλαμικό κόσμο. «Αν δούμε, λέει ο Sahas, τον ελληνικό όρο *αυτεξούσιο* και τον αντιπαραβάλλουμε με την όλη προβληματική που αναπτύσσεται γύρω από το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης στον ισλαμικό κόσμο, θα παρατηρήσουμε ότι ο ελληνικός όρος *αυτεξούσιο* βρίσκεται νοηματικά πολύ πιο κοντά από αυτό που ονομάζουμε εμείς σήμερα *ελεύθερη βούληση*»⁵¹. Και σε αυτό έχει δίκιο. Τα τελευταία χρόνια έχει επικρατήσει να ονομάζουμε *ελεύθερη*

⁴⁷ Αργότερα ο al-Ghazali συμμερίζεται τις ενδιάμεσες αιτίες γεγονός που έχει προκαλέσει μεγάλες συζητήσεις. Βλ. Lewis, B., *Οι Άραβες στην Ιστορία* 1993, σελ. 80 και Marmura, M. E., Ghazalian Causes and Intermediaries, *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995) 89–100.

⁴⁸ Την άποψη της χριστιανικής επίδρασης αναφορικά με την γένεση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης στον ισλαμικό κόσμο υποστηρίζουν αρκετοί μελετητές, όπως Carl H. Becker, Morris S. Seale, Cook. Βλ. Watt, 1985, σ. 31.

⁴⁹ Lapidus, I., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: University Press, 1988, σσ. 105-106.

⁵⁰ Για την υιοθέτηση του ελληνικού λεξιλογίου και των Ελληνο-χριστιανικών μορφών ορθολογικού επιχειρήματος συνέβαλαν πολλοί παράγοντες, οι πιο εμφανείς από τους οποίους είναι η καθημερινή συναναστροφή των μουσουλμάνων με χριστιανούς και οι μεταφράσεις της ελληνικής και συριακής λογοτεχνίας στην αραβική γλώσσα. Βλ. Lapidus, 1988, σ. 106.

⁵¹ Βλ. Sahas, 1972, σ. 104.

βούληση ένα ζήτημα που αρχικά αφορούσε την «εξουσία» του ανθρώπου πάνω στις πράξεις του. Έτσι, στον ισλαμικό κόσμο εκείνης της εποχής το πρόβλημα δεν εστιάζεται γύρω από την βούληση του ανθρώπου όσο γύρω από τη δύναμη και πιο συγκεκριμένα την εξουσία. Αφετηριακή έννοια για την συζήτηση στο Ισλάμ είναι ο παντοδύναμος και κυρίαρχος Θεός με την έννοια ότι ασκεί εξουσία πάνω στα δημιουργήματά του. Η «υποταγή» (=Ισλάμ) του ανθρώπου στο Θεό δεν αφορά στη βούληση Του αλλά στην εξουσία Του⁵², παρόλο που η έννοια της βούλησης θα παίξει σημαντικό ρόλο στην μετέπειτα εξέλιξη της συζήτησης. Αντιλαμβανόμεστε, λοιπόν, για ποιο λόγο ο όρος «αυτεξούσιο» εκφράζει με περισσότερη σαφήνεια το πρόβλημα των μουσουλμάνων θεολόγων. Το αν οι Qadariyya δανείστηκαν τον όρο «αυτεξούσιο» από τον Ιωάννη Δαμασκηνό⁵³ ή άλλους χριστιανούς θεολόγους είναι δύσκολο να το καθορίσουμε. Ωστόσο, μπορούμε να πούμε ότι ο όρος qadar νοηματικά προσεγγίζει τον όρο «αυτεξούσιο» στο βαθμό που ο όρος qadar, όπως εξηγήσαμε και στο εισαγωγικό σημείωμα, εκλαμβάνεται ως θεία προσταγή, πράγμα που δηλώνει την εξουσία του Θεού πάνω στα πράγματα και τους ανθρώπους.

Η αφετηρία των μουσουλμάνων θεολόγων διαφέρει από αυτή που δεχόμαστε στον χριστιανικό κόσμο και συνεπώς διαφέρει και το πλαίσιο μέσα στο οποίο χρησιμοποιούνται αυτοί οι ταυτόσημοι ή τουλάχιστον όμοιοι όροι. Ακόμη και την εποχή της εμφάνισης του προβλήματος το πλαίσιο χρήσης των όρων αυτών διαφέρει ανάμεσα στον Ιωάννη Δαμασκηνό και στους Qadariyya. Για τον Ιωάννη Δαμασκηνό η δύναμη του ανθρώπου να πράττει «από μόνος του»⁵⁴ είναι η άμεση συνέπεια της φύσης του ανθρώπου ως αισθητού και σκεπτόμενου όντος. Ενώ για τους Qadariyya, η έμφαση που δίνεται στη δύναμη του ανθρώπου αποτελεί, πρωταρχικά, μιαν αντίδραση⁵⁵ ενάντια στην ορθόδοξη απολυταρχική σκέψη ότι, εφόσον ο Θεός είναι παντοδύναμος, είναι, επίσης, και ο κύριος του κακού. Από ό,τι φαίνεται η έμφαση που δίνεται στη δύναμη του ανθρώπου αποσκοπεί κυρίως στην «προστασία» του Θεού από το χαρακτηρισμό του ως άδικου μέσω της απόδοσης των κακών πράξεων στον ίδιο τον άνθρωπο⁵⁶.

⁵² Εδώ θα πρέπει να κάνουμε μία διάκριση μεταξύ δύναμης και κυριαρχίας. Ο πρώτος όρος αφορά στη δύναμη του Θεού να εκτελέσει μια πράξη ενώ ο δεύτερος στην εξουσία που έχει ο Θεός πάνω στα δημιουργήματά Του. Ο πρώτος όρος φαίνεται να σχετίζεται με την πράξη ενώ ο δεύτερος όχι. Βλ. Ormsby, E.L., *Theodicy in Islamic Thought, The Dispute over al-Ghazali's "Best of all Possible Worlds"*, Princeton: Princeton University Press, 1984, σ. 152.

⁵³ Η *Διάλεξις* του Δαμασκηνού είναι σύγχρονη ή κάπως μεταγενέστερη από την πρώτη διαμάχη μεταξύ ορθοδόξων μουσουλμάνων και Qadariyya. Βλ. Sahas, 1972, σ. 5.

⁵⁴ Μια άλλη έκφραση που χρησιμοποιεί ο Ιωάννης Δαμασκηνός για το «αυτεξούσιο» είναι «τα εφ' ημιν», όσα, δηλαδή, εξαρτώνται από εμάς. Βλ. *Patrologia Graeca* 94, 961B-C.

⁵⁵ Το κατά πόσο κρίνεται ιστορικά αναγκαία μια τέτοια αντίδραση στην ορθόδοξη σκέψη εξετάζεται στο έργο του Watt, W. M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

⁵⁶ Είναι γνωστό ότι η πρώτη διαμαρτυρία ενάντια στο ορθόδοξο δόγμα του προκαθορισμού προήλθε από τους Qadariyya, οι οποίοι υποστήριζαν ότι ο άνθρωπος έχει τη δύναμη να καθορίζει ο ίδιος τις πράξεις του και ότι γι' αυτό, θα πρέπει να θεωρείται υπεύθυνος για τις κακές του πράξεις. Βλ. Sahas, 1972, σελ. 106. Ένα ερώτημα που γεννιέται στον αναγνώστη της *Διαλέξεως* είναι γιατί ο Ιωάννης Δαμασκηνός παρουσιάζει μονοδιάστατα το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης όταν αναφέρεται στους μουσουλμάνους. Εμφανίζει τους μουσουλμάνους ως μία κοινότητα με κοινό δόγμα πάνω στο θέμα της ελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης χωρίς να αναφέρεται ή να κάνει νύξη για οποιαδήποτε διαφοροποίηση κάποιων ομάδων. Φυσικά το συγκεκριμένο ερώτημα δεν σχετίζεται με την προβληματική της εργασίας μας αλλά αποτελεί μόνο μία παρατήρηση.

ii. Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης στο Ισλάμ και η διαμόρφωση του ορθοδόξου δόγματος: μία αναπτυξιακή θεώρηση

(α) Ελεύθερη βούληση και θεολογικός φатаλισμός: τα προβλήματα και τα εκατέρωθεν επιχειρήματα

Με την εμφάνιση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης στον ισλαμικό κόσμο, οι στοχαστές καλούνται να δώσουν απαντήσεις σε πολλά και περίπλοκα προβλήματα, τα οποία θα επιχειρήσουν να λύσουν με τη βοήθεια του νεοεισερχόμενου εκείνη την εποχή στον ισλαμικό κόσμο φιλοσοφικού λόγου. Πολλοί από αυτούς θα γίνουν αμέσως οπαδοί της νέας γνώσης, την οποία θα χρησιμοποιήσουν για να ερμηνεύσουν το Κοράνι και να δώσουν απαντήσεις στα διάφορα ερωτήματα του ανθρωπίνου λόγου. Έως εκείνη τη χρονική στιγμή, μέχρι τις αρχές περίπου του 8^{ου} αιώνα, στον ισλαμικό κόσμο δεν έχει αναπτυχθεί ακόμη η επιστήμη της διαλεκτικής θεολογίας ή αλλιώς Kalām. Υπάρχουν μόνο το Κοράνι και οι Παραδόσεις του Προφήτη, τα οποία, όπως είδαμε, παρέχουν υλικό προς υποστήριξη διαφόρων και διαφορετικών δογμάτων και απόψεων. Η εισαγωγή του φιλοσοφικού επιχειρήματος θα συμβάλει στην ανάπτυξη της συζήτησης (Kalām) και υπόσχεται λύσεις στα νεοεμφανιζόμενα προβλήματα⁵⁷.

Οι πρώτοι που χρησιμοποίησαν το λογικό επιχειρήμα στις θεολογικές συζητήσεις και που με αυτόν τον τρόπο συνέβαλαν αποφασιστικά στην ανάπτυξη του Kalām, ήταν οι Mu'tazila, ένα κίνημα που έχει χαρακτηριστεί ως «λησμονημένη σχολή», γεγονός που φανερώνει την περιθωριοποίηση της διδασκαλίας τους από τα πρώτα εκείνα χρόνια της παρακμής τους⁵⁸ έως και τη σημερινή εποχή⁵⁹. Οι Mu'tazila

⁵⁷ Kalām κυριολεκτικά σημαίνει λόγος, συζήτηση που σταδιακά πήρε το νόημα της διαλεκτικής θεολογίας, της συζήτησης, δηλαδή, πάνω σε θεολογικά ζητήματα. Το Kalām ως διαλεκτική (ή σχολαστική, όπως αλλιώς συναντάται στην διεθνή βιβλιογραφία) θεολογία μορφώνεται την εποχή των Αββασιδών (8^{ος} αιώνας) και ένας από τους βασικούς λόγους που αναπτύσσεται εκείνη την εποχή είναι η εμφάνιση ζητημάτων και ερωτημάτων, όπως αυτό της ελεύθερης βούλησης. Επίσης, υπήρχε ανάγκη για πολεμική και απολογητική δράση απέναντι στις άλλες θρησκείες καθώς και ανάγκη για φιλοσοφικά – λογικά επιχειρήματα πάνω σε νομικά θέματα. Για την ανάπτυξη του Kalām υπάρχει αρκετά μεγάλη βιβλιογραφία. Ενδεικτικά αναφέρουμε: Βλ. Γιαννουλάτος, Α., *Ισλάμ, Θρησκευτολογική επισκόπησης*, 11^η έκδοση, Αθήνα: «Πορευθέντες», 2002, σσ. 159-161. Watt, M.W., *Islamic Philosophy and Theology*, Εδιμβούργο, 1985 και Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalām*, Harvard University Press, 1976. Επίσης, μια ενδιαφέρουσα μελέτη για την ανάπτυξη του Kalām είναι το άρθρο του Haleem, A. A., Early Kalām, στο: *History of Islamic Philosophy*, ed. by Nasr – Leaman, τόμ. 2, London and New York, 1996.

Αναφερόμαστε σε μια εποχή γύρω στον 8^ο αιώνα περίπου, όταν εμφανίζεται το κίνημα των αρχαιοελληνικών μεταφράσεων. Την εποχή εκείνη μεταφράζονται εκατοντάδες βιβλία της αρχαιοελληνικής γραμματείας στην αραβική γλώσσα και εισάγουν στον ισλαμικό κόσμο το φιλοσοφικό λόγο και το λογικό επιχειρήμα του Αριστοτέλη, ένα εργαλείο που θα υιοθετηθεί αμέσως από τους θεολόγους του Ισλάμ στις μεταξύ τους αντιπαραθέσεις σχετικά με θεολογικά προβλήματα, όπως αυτό που εξετάζουμε. Η μελέτη του Δημήτρη Γούτα, *Η Αρχαία Ελληνική Σκέψη στον Αραβικό Πολιτισμό*, μτφ: Μαρία Μακρή, Αθήνα: Περίπλους, 2001, (D. Goutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, London: Routledge, 1998) είναι ιδιαίτερα κατατοπιστική πάνω στο θέμα των μεταφράσεων αναφορικά με το τι και πότε μεταφράστηκε, ενώ παράλληλα εξετάζει το μεταφραστικό κίνημα από μια κοινωνιολογική σκοπιά.

⁵⁸ Η παρακμή του κινήματος των Mu'tazila συνδέεται με την εγκατάλειψη μιας πολιτικής πρακτικής από μέρους των Αββασιδών χαλιφών, οι οποίοι προωθούσαν συγκεκριμένα δόγματα με πολιτική σκοπιμότητα και όταν αυτή η πρακτική αποδείχθηκε αναποτελεσματική και εγκαταλείφθηκε, οι Mu'tazila που υπήρξαν εκφραστές και εφαρμοστές αυτής της πρακτικής των χαλιφών, έχασαν την πολιτική τους επιρροή και την επαφή τους με τον χαλίφη, οπότε και παρήκμασε το κίνημά τους. Τα γεγονότα αυτά τοποθετούνται από τους ιστορικούς μετά το 850. Βλ. Watt, 1985, σ. 53.

ταυτίζονται συχνά με τους Qadariyya⁶⁰, τους υποστηρικτές της ελεύθερης βούλησης κι όχι άδικα θα λέγαμε, εφόσον υπήρξαν αυτοί που κατά την συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία κλήθηκαν⁶¹ να παίξουν το ρόλο του υποστηρικτή της ηθικής ευθύνης του ανθρώπου, γεγονός που τους καθιέρωσε στην σκέψη των περισσότερων καθώς και στην μετέπειτα βιβλιογραφία ως υποστηρικτές της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου. Το κατά πόσο υπήρξαν «αιρετικοί» υποστηρίζοντας την ανθρώπινη ελευθερία της βούλησης ή το πόσο συνέβαλαν στη διαμόρφωση του επίσημου ασαρικού δόγματος θα είναι ένα από τα ζητούμενα αυτής της εργασίας.

Γενικά, θα πρέπει να πούμε ότι το πρόβλημα των θεολόγων εκείνης της εποχής, αναφορικά πάντα με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, είναι η εναρμόνιση του βασικού θεμελίου του μονοθεϊσμού, που είναι η Ενότητα του Θεού (Tauhīd), με την ηθική ευθύνη του ανθρώπου για τις πράξεις του. Η εναρμόνιση των δύο εννοιών καθίσταται αναγκαία στο βαθμό που η ευθύνη συνδέεται άμεσα με την έννοια της Έσχατης Κρίσης, κατά την οποία ο άνθρωπος θα κριθεί για τις πράξεις του.

Σε μια πρώτη προσπάθεια προσέγγισης του ζητήματος, οι δύο έννοιες φαίνονται λογικά ασύμβατες μεταξύ τους, γεγονός που οδήγησε, σύμφωνα με τους αιρεσιογράφους που αναφέρει ο Watt⁶², στην ανάπτυξη των δύο αντίπαλων πλευρών, από τις οποίες η μια, η παραδοσιακή, τίθεται υπέρ του προκαθορισμού των γεγονότων και στηρίζεται στο δόγμα της Ενότητας του Θεού, και η άλλη, η φιλελεύθερη, υποστηρίζει την ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης δίνοντας βάρος στην έννοια της ηθικής ευθύνης του ανθρώπου για τις πράξεις του. Οι οπαδοί του παραδοσιακού δόγματος έχει επικρατήσει να ονομάζονται Jabriyya ενώ οι οπαδοί των φιλελεύθερων απόψεων ονομάζονται Qadariyya.

⁵⁹ Όλα αυτά τα χρόνια, αναφέρει ο Watt, έχει επικρατήσει η αντίληψη πως πρόκειται για «αιρετικούς» στοχαστές, αντιπάλους της ορθόδοξης παράδοσης. Αυτή η εντύπωση προκύπτει από την μελέτη των ορθόδοξων πηγών, των οποίων οι συγγραφείς δεν ήταν σε θέση να συλλάβουν την ιστορική ανάπτυξη του δόγματος και τη σταδιακή διαμόρφωσή του και έδιναν μεγάλη έμφαση στην λογική κατηγοριοποίηση των διαφόρων δογμάτων σύμφωνα με την ορολογία της εποχής τους. Αποτέλεσμα μιας τέτοιου είδους προσέγγισης ήταν η παράβλεψη του σημαντικού ρόλου των μουταζιλικών θέσεων και απόψεων στη διαμόρφωση του ορθόδοξου δόγματος. Εδώ θα επιχειρήσουμε να δούμε τις απόψεις των Mu'tazila ως μέρος μιας δυναμικής συζήτησης για την τελική διαμόρφωση του επίσημου ασαρικού δόγματος.

Ο Watt υποστηρίζει την άποψη ότι μια τέτοιου είδους κατηγοριοποίηση των δογμάτων από μέρους των μουσουλμάνων αιρεσιογράφων επηρέασε την προσέγγιση των δυτικών μελετητών, οι οποίοι θαύμαζαν μέχρι πρόσφατα τους Mu'tazila για το φιλελεύθερο πνεύμα τους και την ορθολογική αντιμετώπιση των θεωρητικών προβλημάτων. Τα τελευταία, όμως, χρόνια που η μελέτη αποκάλυψε το περιεχόμενο των ίδιων των μουταζιλικών κειμένων, η εντύπωση αυτή άλλαξε και αποδεικνύεται ότι πρόκειται τελικά για αυστηρά θεολογικά και πρακτικά σκεπτόμενους θεολόγους. Βλ. Watt, 1946, σ. 137.

⁶⁰ Το προσωνύμιο αυτό αποδίδεται πολύ συχνά στους Mu'tazila με αποτέλεσμα οι όροι Qadariyya και Mu'tazila να ταυτίζονται. Οι Mu'tazila, παρόλα αυτά, δεν είναι οι μόνοι υποστηρικτές της ελεύθερης βούλησης αλλά μία από τις ομάδες που υποστήριξαν τη θέση αυτή. Είδαμε παραπάνω ότι η πρώτη ομάδα που έθιξε το ζήτημα της δικαιοσύνης και κατά συνέπεια της ελεύθερης βούλησης ήταν οι Khawārij (ή Χαριζίτες).

⁶¹ Ο Watt εξετάζει αναλυτικά τους λόγους για τους οποίους οι Mu'tazila βρέθηκαν στο επίκεντρο μιας τέτοιας διαμάχης γύρω από το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης. Βλ. Watt, 1985, σ.48.

⁶² Βλ. Watt, 1946, σ. 137.

1. Τα επιχειρήματα των Mu'tazila υπέρ της ελεύθερης βούλησης και τα αντεπιχειρήματα των αντιπάλων τους Ασαρατιών

α) Η θεία δικαιοσύνη

Ας δούμε πρώτα τα επιχειρήματα των οπαδών της ελεύθερης βούλησης και συγκεκριμένα των Mu'tazila, οι οποίοι τάσσονται υπέρ της ηθικής ευθύνης του ανθρώπου για τις πράξεις του και υποστηρίζουν την ελευθερία της βούλησής του. Το πρώτο και βασικό επιχείρημα που χρησιμοποίησαν οι υποστηρικτές της ελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης είναι αυτό που συναντάμε και στο έργο του Ιωάννη του Δαμασκηνού⁶³, το επιχείρημα της θείας δικαιοσύνης⁶⁴. Η έννοια της θείας δικαιοσύνης είναι μια έννοια αποδεκτή και σεβαστή από όλους τους θεολόγους του Ισλάμ, η οποία θα πρέπει φυσικά να διατηρηθεί εφόσον σχετίζεται με την Τελική Κρίση, κατά την οποία οι άνθρωποι θα δώσουν λόγο στο Θεό για τις πράξεις τους και να κριθούν γι' αυτές δίκαια. Επομένως, δεν μπορεί ο Θεός να είναι άδικος στην κρίση Του.

Πώς, όμως, χρησιμοποίησαν οι Mu'tazila την συγκεκριμένη έννοια για να στηρίξουν την ελεύθερη βούληση; Ο Wāsil b. 'Aḩā', ο θεμελιωτής του μουταζιλισμού, υποστηρίζει ότι ο Θεός είναι σοφός και δίκαιος και δεν πρέπει να αποδίδονται σ' Αυτόν το κακό και η αδικία. Είναι αδύνατο, επίσης, ο Θεός να αναγκάζει τους ανθρώπους να κάνουν το αντίθετο από ό,τι προστάζει και μετά να ζητά ευθύνες γι' αυτό. Επομένως, ο άνθρωπος είναι αυτός που πράττει το καλό και το κακό, την πίστη και την απιστία, την υπακοή και την ανυπακοή, εφόσον ο Θεός τον έχει εφοδιάσει με δύναμη για όλα αυτά⁶⁵. Ο Thumāma, επίσης, υποστηρίζει ότι εάν η πράξη του ανθρώπου είναι καθορισμένη από το Θεό, τότε ο άνθρωπος δεν αξίζει ούτε αμοιβή ούτε τιμωρία, ούτε έπαινο ούτε κατηγορία⁶⁶.

Ο πρώτος από τους εκπρόσωπους του μουταζιλισμού που αναφέραμε, ο Wāsil, στηρίζει το επιχείρημα της θείας δικαιοσύνης επικαλούμενος την έννοια του κακού και της τιμωρίας του ανθρώπου. Οι δύο αυτές έννοιες εκτός του ότι αποτελούν δύο πτυχές του επιχειρήματος της θείας δικαιοσύνης, κρύβουν πίσω τους μια μεγαλύτερη συζήτηση που αφορά σε δύο σημαντικά προβλήματα όλων των θεολόγων του Ισλάμ: (α) το πρόβλημα του κακού και (β) την τιμωρία του ανθρώπου.

ι. Το πρόβλημα του κακού

Το πρόβλημα του κακού για τους Mu'tazila λύνεται με το παραπάνω επιχείρημα της θείας δικαιοσύνης. Ο Θεός είναι δίκαιος και δεν μπορεί να βασανίζει τους ανθρώπους κάνοντάς τους κακό. Ο Θεός λειτουργεί πάντα προς όφελος των ανθρώπων⁶⁷. Επομένως, το κακό δεν προέρχεται από το Θεό αλλά από τον άνθρωπο.

⁶³ Διάλεξις Χριστιανού και Σαρακηνού, *Patrologia Graeca* 94, 1592 AB. Βλ. Sahas, 1972, σ. 142.

⁶⁴ Εξαιτίας αυτού του επιχειρήματος οι Mu'tazila έμειναν γνωστοί ως «οι οπαδοί της δικαιοσύνης», όπως επίσης, εξαιτίας της απόρριψης των θείων ιδιοτήτων έμειναν γνωστοί ως «οι οπαδοί της ενότητας». Βλ. Wolfson, 1976, σ. 616 και Sahas, 1972, σ. 106.

⁶⁵ Βλ. Wolfson, 1976, σ. 616.

⁶⁶ Βλ. *ό.π.* Σύμφωνα με τον Wolfson, το συγκεκριμένο επιχείρημα αποτελεί μουσουλμανική εκδοχή του επιχειρήματος των χριστιανών, με τους οποίους έρχονταν σε επαφή οι μουσουλμάνοι εκείνης της εποχής. Βλ. *ό.π.*, σ. 617.

⁶⁷ Η υποστήριξη του επιχειρήματος της θείας δικαιοσύνης από τους Mu'tazila εντασσόταν στα πλαίσια της προσπάθειάς τους για διατήρηση της έννοιας της αγαθότητας του Θεού. Ο Θεός δεν μπορεί παρά να είναι δίκαιος και αγαθός. Πράττει πάντα προς όφελος του ανθρώπου. Έτσι, παράλληλα με την έννοια της Ενότητας του Θεού υποστήριζαν την έννοια της θείας δικαιοσύνης. Μια τέτοια προσπάθεια, ωστόσο, δεν είχε τα αναμενόμενα αποτελέσματα. Η έννοια της δικαιοσύνης ('adl) αποδυναμώνει την έννοια της Ενότητας εφόσον η πρώτη «αναγκάζει» το Θεό να είναι δίκαιος απέναντι στους ανθρώπους λειτουργώντας πάντα προς όφελός τους. Με αυτόν τον τρόπο η έννοια της παντοδυναμίας του Θεού

Η άποψη αυτή έχει ως αφετηρία μια αντικειμενική θεώρηση του καλού και του κακού, ένα είδος ηθικού ρεαλισμού⁶⁸, όπως θα το ονομάζαμε σήμερα. Οι ηθικές αξίες έχουν αντικειμενική αξία και ο ανθρώπινος νους έχει την ικανότητα να τις αναγνωρίζει⁶⁹. Η πίστη στη δύναμη του λόγου να αναγνωρίζει το κακό και το κακό ως αντικειμενικά υπαρκτές ποιότητες⁷⁰ μιας πράξης, είναι μια ευρέως διαδεδομένη άποψη μεταξύ των Mu'tazila από τα πρώτα κιόλας χρόνια της εμφάνισης του μουταζιλικού κινήματος. Το κακό, σύμφωνα με τους Mu'tazila, ορίζεται ως εξής: «κακό είναι εκείνο που από τη φύση του αξίζει κατηγορία όταν διαπράττεται». Τι είναι αυτό, όμως, που χαρακτηρίζει μια πράξη κακή⁷¹;

Σε αντίθεση με τους Mu'tazila, οι υποστηρικτές του προκαθορισμού και οι συγκεκριμένοι εκπρόσωποί τους αυτά τα χρόνια, οι Ash'arites, δεν δέχονται την αντικειμενικότητα των ηθικών αξιών αλλά αξιώνουν μια ηθική στηριγμένη στο θείο θέλημα. Το καλό και το κακό μιας πράξης καθορίζονται από τη θεία προσταγή⁷², η οποία εκφράζει το θείο θέλημα. Ό,τι προστάζει ο Θεός είναι καλό και ό,τι απαγορεύει ο Θεός είναι κακό. Αυτό κατ' επέκταση σημαίνει ότι η αξία των ηθικών αξιών μπορεί να αλλάζει ανάλογα με το θείο θέλημα χωρίς να υπάρχει μια σταθερή αναφορά σε αντικειμενικά αναγνωριζόμενες ηθικές αξίες.

Η θέση αυτή των Ασαριτών αναφορικά με την σχετικότητα των ηθικών αξιών στηρίζει κατ' επέκταση την απάντησή τους στο επιχείρημα των Mu'tazila για την θεία δικαιοσύνη. Ο Θεός φυσικά είναι δίκαιος – δεν θα μπορούσε να είναι άδικος σε καμία περίπτωση – αλλά το δίκαιο δεν είναι αυτό που ο ανθρώπινος λόγος αναγνωρίζει ως δίκαιο. Με άλλα λόγια, οι πράξεις δεν είναι δίκαιες ή άδικες αυτές καθαυτές, αλλά ο Θεός είναι αυτός που καθορίζει τι είναι δίκαιο ή άδικο. Μία πράξη είναι δίκαιη, επειδή και στο βαθμό που είναι θέλημα και προσταγή του Θεού. Το άδικο ορίζεται, επίσης, με τον ίδιο τρόπο: μια πράξη είναι άδικη, εφόσον δηλώνει ανυπακοή στο θέλημα του Θεού. Δηλαδή, οι πράξεις είναι δίκαιες ή άδικες ανάλογα με το αν γίνονται καθ' υπακοή του θελήματος του Θεού ή όχι. Σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό του δικαίου, ο Θεός δεν μπορεί να χαρακτηριστεί άδικος όταν τιμωρεί τους ανθρώπους για κάποιες πράξεις τους, εφόσον ο Θεός είναι αυτός που ορίζει το δίκαιο και το άδικο και, επομένως, κανείς δεν μπορεί να κατανοήσει ακριβώς την έννοια της δικαιοσύνης, όπως την ορίζει ο Θεός⁷³.

ii. Η τιμωρία του ανθρώπου

Αναφορικά με το δεύτερο ζήτημα που τίθουν οι Mu'tazila λέγοντας ότι ο Θεός είναι δίκαιος και δεν μπορεί να είναι καθορισμένες οι πράξεις των ανθρώπων γιατί με αυτόν τον τρόπο ο Θεός τιμωρεί άδικα τους ανθρώπους για πράξεις που ο ίδιος τους αναγκάζει να κάνουν, οι Ash'arites δηλώνουν «ότι είναι κατανοητό πως ο

που περικλείεται μέσα στο δόγμα του Tauhid καταργείται ή τουλάχιστον μετριάζεται με αποτέλεσμα να κατατάσσουμε εδώ τους Mu'tazila στην πλευρά των υποστηρικτών της ηθικής ευθύνης μάλλον παρά της Ενότητας του Θεού, σύμφωνα πάντα με τις πηγές που έχουμε στα χέρια μας και τις κατευθύνσεις που μας δίνει η βιβλιογραφία πάνω σε αυτό το θέμα.

⁶⁸ Σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο Hare, ηθικός ρεαλισμός είναι η άποψη ότι οι ηθικές ποιότητες, όπως το λάθος, και συνεπώς τα γεγονότα, όπως ότι μια πράξη είναι λανθασμένη, υπάρχουν in reum natura, έτσι ώστε αν κάποιος πει ότι μια συγκεκριμένη πράξη ήταν λανθασμένη, ένας άλλος θα πει ότι υπήρχε κάπως, κάπου αυτή η ποιότητα του λάθους, κι ότι έπρεπε να υπάρχει εκεί εάν η πράξη αυτή ήταν ένα λάθος. Βλ. Hare, R.M., *Essays in Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1989, σ. 84.

⁶⁹ Βλ. Ormsby, 1984, σ. 233.

⁷⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 235.

⁷¹ Ο Ormsby, ο οποίος έχει ασχοληθεί αρκετά με το ζήτημα που εξετάζουμε, είναι μια καλή πηγή πληροφόρησης για περαιτέρω μελέτη πάνω στο συγκεκριμένο θέμα. Βλ. *ό.π.*

⁷² Βλ. *ό.π.*, σ. 234.

⁷³ Βλ. Wolfson, 1976, σ. 612.

Θεός θα πρέπει να κάνει εκείνο που δεν του αρέσει και πως θα πρέπει να προστάζει εκείνο που δεν εύχεται»⁷⁴. Η συγκεκριμένη απάντηση των Ασαριτών αποτελεί μέρος μιας προβληματικής που θα εξετάσουμε αναλυτικά στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας μας.

β) «*Η αντίληψη του νοήμονος*»

Ένα δεύτερο επιχείρημα που χρησιμοποιούν οι Mu'tazila για να υποστηρίξουν την ελεύθερη βούληση είναι αυτό που ο al-Juwaynī, ο δάσκαλος του al-Ghazali, λέει ότι στηρίζεται στην «αντίληψη του νοήμονος⁷⁵» ανθρώπου. Το συγκεκριμένο επιχείρημα, σύμφωνα με τον Wolfson⁷⁶, απηχεί την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και εμφανίζεται στην φράση του Wāsil b. 'Aṭā': «ο άνθρωπος γνωρίζει μέσα του ότι η δύναμη (iḳtidār) και η πράξη υπάρχουν και ότι όποιος το αρνηθεί αυτό, αρνείται κάτι που είναι γνωστό εξ ανάγκης⁷⁷». Η εναρκτήρια δήλωση του επιχειρήματος, σύμφωνα με τον Wolfson, είναι η εξής: «κάποιος με έμφυτη νοημοσύνη διακρίνει μεταξύ αυτού που βρίσκεται εντός της δύναμής του και αυτού που βρίσκεται εκτός των ορίων της δύναμης του και αντιλαμβάνεται μια διαφορά μεταξύ των κινήσεών του που είναι εκουσίες και αυτών πάνω στις οποίες δεν έχει καμία δύναμη⁷⁸». Με άλλα λόγια, πρόκειται για το επιχείρημα που χρησιμοποιούν ακόμα και σήμερα οι υποστηρικτές της ελεύθερης βούλησης, ότι δηλαδή, ο άνθρωπος έχει διαίσθηση του γεγονότος της ελευθερίας του, γνωρίζει ο ίδιος από μόνος του ότι έχει επιλογή μεταξύ των εναλλακτικών επιλογών που παρουσιάζονται εμπρός του. Εδώ οι Mu'tazila, προφανώς εξαιτίας του αυστηρού μονοθεϊστικού δόγματος του Tauhīd, περιορίζουν το συγκεκριμένο επιχείρημα σε μία μόνο κατηγορία πράξεων, των εκουσίων για να μπορούν με αυτόν τον τρόπο να αποδώσουν στο Θεό τη δημιουργία των υπολοίπων πράξεων, των ακουσίων.

Γενικά, αυτό το επιχείρημα, όπως και το επιχείρημα της θείας δικαιοσύνης, εκφράζουν την πίστη Mu'tazila στον ορθό λόγο. Συγκεκριμένα, το επιχείρημα που στηρίζεται στην αντίληψη του νοήμονος ανθρώπου στηρίζει την άποψη ότι ο ορθός λόγος είναι το μέσο για την λογική προσέγγιση του Θεού, την εξήγηση των θεολογικών ζητημάτων, ακόμα και των πιο απόκρυφων δογμάτων της θρησκείας. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, η νόηση κατέχει έμφυτες έννοιες ή ιδέες⁷⁹. Αυτήν την άποψη ότι στον νου υπάρχουν έμφυτες έννοιες την βλέπουμε στον Wāsil b. 'Aṭā', σύμφωνα με τον οποίο «ο άνθρωπος γνωρίζει μέσα του ότι η δύναμη και η πράξη υπάρχουν⁸⁰». Εφόσον δύναμη και πράξη υπάρχουν και ο άνθρωπος γνωρίζει ότι αυτές υπάρχουν, τότε ο άνθρωπος δεν μπορεί παρά να γνωρίζει τα όρια της δύναμής του και κατά συνέπεια, ποιες από τις πράξεις του εκτελέστηκαν από τη δική του δύναμη και ποιες από τη δύναμη του Θεού.

Η πραγματική θεμελίωση αυτού του επιχειρήματος προϋποθέτει κάποιες απαντήσεις πάνω σε οντολογικού, γνωσιολογικού και εννοιολογικού χαρακτήρα ερωτήματα, εφόσον για να αποδεχτούμε ότι ο άνθρωπος γνωρίζει μέσα του ότι η δύναμη, η πράξη και κατ' επέκταση η ελεύθερη βούληση υπάρχουν, θα πρέπει πρώτα

⁷⁴ Βλ. *ό.π.*,

⁷⁵ Βλ. *ό.π.*, σ. 618.

⁷⁶ Βλ. *ό.π.*, σ. 617.

⁷⁷ Βλ. *ό.π.*, σσ. 617–618.

⁷⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 618.

⁷⁹ «Ως γνωσιολογική θεωρία που υποστηρίζει ότι πηγή και κριτήριο για τη γνώση είναι η ανθρώπινη νόηση και όχι η εμπειρία, βασίζεται πάνω στην αρχή ότι η νόηση κατέχει έμφυτες έννοιες ή ιδέες. Μια αντίληψη που κληρονόμησε η νέα φιλοσοφία από τη σχολαστική». Βλ. Μακράκης, Μ., *Ιστορία της Φιλοσοφίας της Θρησκείας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1994, σ. 47.

⁸⁰ Βλ. Wolfson, 1976, σσ. 617–618.

να γίνει σαφές σε μας τι σημαίνει ύπαρξη, πότε λέμε ότι μια έννοια υπάρχει, αν πράγματι ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να γνωρίσει το πραγματικό και αν ο ορθός λόγος είναι το κατάλληλο μέσο για να γνωρίσει ο άνθρωπος το πραγματικό. Φυσικά μια τέτοια εξέταση των προϋποθέσεων του επιχειρήματος μας εντάσσει αναγκαστικά σε ένα καθαρά φιλοσοφικό επίπεδο συζήτησης κι όχι θεολογικό. Όμως, παρόλο που και ο ορθολογισμός και τα επιχειρήματα των Mu'tazila μας δίνουν την εντύπωση ότι πρόκειται για φιλοσόφους, στην πραγματικότητα πρόκειται για θεολόγους με φιλοσοφικό λόγο⁸¹.

2. Ελεύθερη βούληση και προκαθορισμός: η αντινομία και η έννοια της δημιουργίας

Η απόδειξη, ωστόσο, της θέσης ότι η ελεύθερη βούληση υπάρχει, δημιουργεί επιπλέον προβλήματα στους υποστηρικτές της, εφόσον οι ίδιοι θα πρέπει να συμβιβάσουν την έννοια της αποδεδειγμένα υπάρχουσας ελεύθερης βούλησης με το θρησκευτικό δόγμα της Ενότητας του Θεού. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να αποδείξουν αυτή τη φορά ότι το γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει ελεύθερη βούληση δεν αντιβαίνει στο δόγμα ότι ο Θεός δημιουργεί τα πάντα στον κόσμο, ακόμα και τις ανθρώπινες πράξεις. Εκ πρώτης όψεως οι δύο έννοιες είναι ασύμβατες. Η ασυμβατότητα είναι εμφανής και στους ίδιους τους Mu'tazila, γεγονός που το επιβεβαιώνει ο Wolfson, όταν αναφέρει πως οι πρώτοι δεν είναι βέβαιοι αν η δύναμη του ανθρώπου πάνω στις εκούσιες πράξεις του τον εξουσιοδοτεί τόσο αναφορικά με αυτές ώστε να θεωρηθεί δημιουργός τους⁸². Βλέπουμε πως το ενδιαφέρον στρέφεται στην έννοια της δημιουργίας, εφόσον σε αυτή θεμελιώνεται από τους οπαδούς του παραδοσιακού δόγματος ο προκαθορισμός των γεγονότων. Ο Θεός καθορίζει τα γεγονότα εφόσον Αυτός τα δημιουργεί. Καθορίζει, επίσης, τις ανθρώπινες πράξεις εφόσον είναι αυτός που τις δημιουργεί. Αν υποθέσουμε ότι ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να δημιουργεί τις πράξεις του, τότε μπορούμε να θεωρήσουμε, σύμφωνα με τους οπαδούς του προκαθορισμού, ότι ο άνθρωπος καθορίζει ο ίδιος τις πράξεις του και δεν υπάρχει προκαθορισμός. Επομένως, αντιλαμβανόμαστε ότι το βασικό και κύριο ζητούμενο για τους υποστηρικτές της ελεύθερης βούλησης είναι η απόδειξη ότι δεν υπάρχει προκαθορισμός. Η θεμελίωση της ελεύθερης βούλησης απαιτεί απόρριψη του

⁸¹ Εδώ θα πρέπει να εξηγήσουμε ότι οι Mu'tazila δεν είναι μια ομάδα άπιστων αιρετικών που αρνούνται τις διδασκαλίες του Κορανίου θέλοντας να επιβάλουν τις δικές τους απόψεις. Αντίθετα, είναι πιστοί μουσουλμάνοι που χρησιμοποιούν τον ορθό λόγο στην προσπάθειά τους να ερμηνεύσουν όσο το δυνατό σαφέστερα κάποιες δυσνόητες διδασκαλίες του Κορανίου ή των Παραδόσεων. Αποδέχονται όλες τις κορανικές διδασκαλίες, όπως όλοι οι μουσουλμάνοι, και διαφοροποιούνται από τους υπόλοιπους mutakallimūn μόνο στο ζήτημα της ελεύθερης βούλησης. Αναφορικά με το δόγμα της θείας παντοδυναμίας αποδέχονται όλες τις κορανικές διδασκαλίες σχετικά με την παντοδυναμία του Θεού πάνω στην τάξη της φύσης. Με μοναδικές εξαιρέσεις τον Nazzam και τον Mu'ammār, οι οποίοι πιστεύουν σε νόμους της φύσης και ενδιάμεσες αιτίες, οι υπόλοιποι πίστευαν στην αρχή της συνεχούς δημιουργίας. Αποδέχονται, επίσης, τη διδασκαλία του Κορανίου σχετικά με το καθορισμένο τέλος της ανθρώπινης ζωής. Αυτό το γνωρίζουμε από τον al-Ash'arī, ο οποίος μας λέει ότι εάν οι Qadariyya ρωτούνταν αν θα έπρεπε να αποδεχτούν την κορανική διδασκαλία πάνω σε αυτό το θέμα, «θα απαντούσαν απαραίτητα ναι». Ομοίως, αποδέχονται την διδασκαλία του Κορανίου αναφορικά με τον προκαθορισμό της ανθρώπινης διατήρησης της ζωής. Αυτό, επίσης, το γνωρίζουμε από τον al-Ash'arī, ο οποίος αναφέρει ότι γενικά οι Mu'tazila πιστεύουν ότι ο Θεός δημιουργεί σώματα και συνάμα τα μέσα για τη διατήρησή τους, παρόλο που σύμφωνα με μια άλλη μαρτυρία μόνο μία ομάδα από τους Qadariyya αποδέχεται τον προκαθορισμό του τέλους της ανθρώπινης ζωής. Βλ. *ό.π.*, σ. 614. Το μόνο σημείο όπου υπήρξε διαφοροποίηση των Mu'tazila από την ορθοδοξία της εποχής τους ήταν ο προκαθορισμός των ανθρώπινων πράξεων. Η ανθρώπινη πράξη, σύμφωνα με τους τελευταίους, διακρινόταν από κάθε άλλη πράξη στον κόσμο.

⁸² Βλ. *ό.π.*, σ. 621.

δόγματος του προκαθορισμού. Σύμφωνα με τους οπαδούς του προκαθορισμού, ελεύθερη βούληση δεν μπορεί να υπάρχει εφόσον υπάρχει προκαθορισμός. Αντίστοιχα, οι οπαδοί της ελεύθερης βούλησης επιζητούν να αποδώσουν στον άνθρωπο δύναμη δημιουργίας έτσι ώστε να μπορεί να θεωρηθεί ότι καθορίζει ο ίδιος τις πράξεις του. Επομένως, το πρόβλημα των Mu'tazila μεταφέρεται στο δίλημμα: Η έννοια της δημιουργίας, όταν αποδίδεται στον άνθρωπο, θα πρέπει να ερμηνευτεί μεταφορικά ή κυριολεκτικά; Αν απέδιδαν στον άνθρωπο δημιουργία πράξεων με την κυριολεκτική σημασία του όρου, θα εξίσωναν τη δημιουργία του Θεού με του ανθρώπου. Αν απέδιδαν στον άνθρωπο δημιουργία πράξεων μεταφορικά ερμηνευμένη δεν θα τους λάμβαναν σοβαρά υπόψη οι αντίπαλοί τους. Τελικά, ο όρος *hālik* (δημιουργός), με εξαίρεση ενός μόνο από τους Mu'tazila, αποδίδεται στον άνθρωπο με την κυριολεκτική σημασία του όρου κι όχι απλά μεταφορικά⁸³.

Σύμφωνα με τον Wolfson, το γεγονός ότι απέδωσαν οι Mu'tazila στον άνθρωπο τον χαρακτηρισμό «δημιουργός των πράξεών του», με αυτό που οι ίδιοι εννοούσαν κυριολεκτική σημασία του όρου, δεν σημαίνει ότι η ανθρώπινη πράξη είναι εντελώς ανεξάρτητη από το Θεό· διότι ενώ πράγματι ο άνθρωπος έχει τη δύναμη να πράττει, εντούτοις αυτή η δύναμη προέρχεται από το Θεό. Σχετικά με το πώς αυτή η δύναμη (*qudrah*) ή δυνατότητα (*istitā'ah*), όπως αλλιώς ονομάζεται, χαρίζεται στον άνθρωπο από το Θεό, έχουν υποστηριχθεί δύο απόψεις⁸⁴.

A. Ο άνθρωπος έχει προικιστεί από τη γέννησή του από το Θεό με τη δύναμη να δημιουργεί ο ίδιος τις πράξεις του ή πιο απλά να πράττει⁸⁵.

B. Ο άνθρωπος δεν είναι προικισμένος από τη γέννησή του με τη δύναμη να πράττει, αλλά με κάθε πράξη ο Θεός δημιουργεί στον άνθρωπο μία δύναμη που τον καθιστά ικανό να πράττει ελεύθερα⁸⁶.

Συνεπώς, όταν οι Mu'tazila κάνουν λόγο για δύναμη του ανθρώπου να πράττει, εννοούν είτε τη μία είτε την άλλη έννοια⁸⁷. Επίσης, σύμφωνα με τον Wolfson, υπάρχει και μία άλλη διάκριση που παρατηρείται μεταξύ των Mu'tazila αναφορικά με την έννοια της δημιουργίας των πράξεων.

A. Σύμφωνα με τους περισσότερους από αυτούς, η δύναμη για δημιουργία πράξεων, την οποία ο άνθρωπος λαμβάνει από το Θεό, με όποιον από τους δύο τρόπους προαναφέραμε, είναι μία δύναμη για δημιουργία είτε ευσεβών πράξεων και καλοσύνης είτε ενστικτωδών πράξεων και κακίας⁸⁸.

B. Σύμφωνα με μία ομάδα υποστηρικτών της ελεύθερης βούλησης, μόνο η κακία και οι ενστικτώδεις πράξεις προέρχονται από τον άνθρωπο ενώ οι ευσεβείς πράξεις και η καλοσύνη προέρχονται από το Θεό⁸⁹.

Στην συνέχεια θα δούμε επιμέρους απόψεις σχετικά με την προσπάθεια συμβιβασμού της ελεύθερης βούλησης και του προκαθορισμού.

⁸³ Μία εξήγηση αυτής της διαφοράς της γνώμης των Mu'tazila βρίσκεται στην ακόλουθη δήλωση του al-Juwaynī: «Οι πρώτοι Mu'tazila δίσταζαν να αποκαλέσουν τον άνθρωπο δημιουργό (*hālik*) εξαιτίας της στενής τους επαφής με τους πρώιμους μουσουλμάνους, οι οποίοι ομόφωνα δήλωναν ότι δεν υπάρχει άλλος δημιουργός από το Θεό. Οι μεταγενέστεροι Mu'tazila ωστόσο έγιναν τολμηροί και αποκάλεσαν τον άνθρωπο δημιουργό στην (ό,τι αυτοί θεωρούσαν) πραγματική σημασία του όρου». Βλ. *ό.π.*, σ. 621.

⁸⁴ Βλ. *ό.π.*, σ. 622.

⁸⁵ Ιστορικά αυτή η έννοια της ελεύθερης βούλησης διαμορφώθηκε πρώτα από τον Φίλωνα και ακολουθήθηκε από όλους τους πρώιμους Εκκλησιαστικούς Πατέρες. Βλ. *ό.π.*

⁸⁶ Βλ. *ό.π.*

⁸⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 623.

⁸⁸ Βλ. *ό.π.*

⁸⁹ Βλ. *ό.π.*

(β) Επιμέρους προσπάθειες συμβιβαστικών λύσεων της αρχικής αντινομίας της ελεύθερης βούλησης και του προκαθορισμού (Dirar, al-Najjar, Shahham, al-Hisham)

Πέρα από το επιχείρημα της «αντίληψης του νοήμονος» ανθρώπου των Mu'tazila, που φανέρωνε μια προσπάθεια για συμβιβαστική λύση μεταξύ της ελεύθερης βούλησης και του δόγματος της Ενότητας του Θεού, είχαν υποστηριχθεί και άλλες λύσεις, οι οποίες υπήρξαν ως πρόδρομοι του μετέπειτα επισήμου ασαρικού δόγματος της απόκτησης.

Με βάση το έργο του al-Ash'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ο Watt εξετάζει επιμέρους θεωρίες των Mu'tazila⁹⁰ που αποσκοπούσαν, σύμφωνα με τον Watt, να συμβιβάσουν την αρχική αντινομία των δύο εννοιών, της ελευθερίας της βούλησης και της Ενότητας του Θεού⁹¹. Ένας από τους πρώτους θεολόγους που επιχείρησαν να συμβιβάσουν τις δύο έννοιες ήταν ο Dirār b. 'Amr⁹², στον οποίο ο al-Ash'arī αποδίδει την εισαγωγή της έννοιας της απόκτησης (al-kasb) στην θεολογική συζήτηση. Ο τελευταίος αναφέρει σχετικά με τις απόψεις του Dirār b. 'Amr: «Το σημείο διαχωρισμού του Dirār b. 'Amr από τους Mu'tazila⁹³ ήταν η άποψή του ότι οι πράξεις

⁹⁰ Οι Mu'tazila δεν συγκροτούν μια σχολή με ενιαίες απόψεις. Υπάρχουν διαφοροποιήσεις αναφορικά με τις απόψεις τους πάνω σε διάφορα θέματα, και μπορούμε να αναγνωρίσουμε δύο σχολές των Mu'tazila. Η μία είναι η σχολή της Basra και η άλλη είναι η σχολή της Βαγδάτης. Ιδρυτές της σχολής της Basra είναι ο Mu'ammār (π. 830), ο Abū-l-Hudhayl (π. 841 ή αργότερα), ο al-Nazzām (π. 836 ή 845). Ο Abū-l-Hudhayl, γνωστός κι ως al-Allaf ήταν αυτός που έδωσε το οριστικό σχήμα στον μουταζιλισμό της Basra. Ιδρυτής της σχολής της Βαγδάτης ήταν ο Bishr ibn al-Mu'tamir (π. 825) ενώ κυριότεροι εκπρόσωποι αναγνωρίζονται οι εξής: al-Iskāfi (π. 854), ο Ja'far Ibn Harb (π. 850), ο Ja'far Ibn al-Mubashshir (π. 848). Με τους τρεις τελευταίους εκπροσώπους, η Χρυσή Εποχή του μουταζιλισμού μπορούμε να πούμε πως έφτασε στο τέλος της. Η αρχική ζέση χάνεται και αυθεντική σκέψη έχουμε μόνο σε τρεις άνδρες. Στην Basra, έχουμε τους al-Jubbā'i (Abū – 'Alī Muhammad) (π. 915), Abū Hāshim ('Abd –as-Salām Ibn Muhammad al-Jubbā'i), γιό του al-Jubbā'i, και τον Abū-l-Qāsim al-Balkhī (ή al-Ka'bi) στην Βαγδάτη. Βλ. Watt, 1985, σ. 53.

⁹¹ Watt, M.W., *The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition*, στο *Early Islam, Collected Articles*, Edinburgh University Press, 1990, σσ. 117-128.

⁹² Ο Dirār άκμασε την εποχή του al-Ma'mun και πιθανώς λίγο νωρίτερα, υποστηρίζει ο Watt (ό.π., σελ. 120) σύμφωνα με δικά του συμπεράσματα, διότι δεν έχουμε πηγές που να αναφέρουν ούτε πότε έζησε ούτε πότε πέθανε.

⁹³ Ο al-Khayyāt στο Kitāb al-Intisār παραθέτει τον Ibn al-Rāwandī που λέει: «Όσο για το δόγμα της ουσίας (ενν. του Θεού) έχει υποστηριχθεί ότι το υποστηρίζουν οι δύο διδάσκαλοι (Sheikhs) των Mu'tazila, ο Dirār και ο Hafṣ al-Fard. Το υποστηρίζει, επίσης, ο Thumama και μεταξύ άλλων και ο Husayn al-Najjār, Sufyān b. Sakhtān Burghūth». Ο al-Khayyāt απαντά: «Η απάντηση σε αυτό είναι η εξής: Όσον αφορά στον Dirār και τον Hafṣ, δεν ανήκουν στους Mu'tazila επειδή είναι Mushabbihān (ανθρωπομορφιστές) επειδή υποστηρίζουν το δόγμα για την ουσία (ενν. του Θεού) και τη δημιουργία (ενν. των ανθρωπίνων πράξεων – bi'l-makhlūq)». Μετά παραθέτει κάποιους στίχους από ένα ποίημα του Bishr b al-Mu'tamir, στο οποίο ο τελευταίος μιλώντας για χάρη των Mu'tazila, διαχωρίζει αυτούς τους δύο και τους συντρόφους τους και δηλώνει ότι «ο ιμάμης τους είναι ο Jahm». Βλ. ό.π., σ. 118.

Οι Jahmiyya ήταν μία μάλλον μικρότερης σημασίας ομάδα, την οποία ο al-Ash'ari στο Ibana τοποθετεί στο ίδιο επίπεδο με τους Mu'tazila και τους Khawārij. Υπάρχουν, ωστόσο, αποδείξεις ότι έναν αιώνα περίπου πριν από τον al-Ash'ari, οι Jahmiyya κατείχαν αξιοσημείωτη θέση στην ισλαμική σκέψη. Πολλοί θεολόγοι έχουν γράψει έργα με τα οποία απορρίπτουν τη διδασκαλία τους. Ήταν μία σημαντική ομάδα θεολόγων κατά την εποχή των σπουδαίων Mu'tazila, του Abū'l-Hudhayl και του al-Nazzām (επί βασιλείας του al-Ma'mun και πιθανόν και πιο νωρίς). Πράγματι, η διαχωριστική γραμμή μεταξύ των Mu'tazila και των Jahmiyya δεν είναι αυστηρά καθορισμένη. Στο Kitāb al-Intisār ο al-Khayyāt αναφέρει ότι διάφοροι άνδρες, όπως ο Dirār (κι ακόμη κι ο ίδιος ο Jahm) ανήκαν στους Mu'tazila. Στο Ibāna ο al-Ash'ari φαίνεται να αναφέρεται στον Abū'l – Hudhayl ως έναν από τους ηγέτες των Jahmiyya. Η φράση είναι “Shaykh minhum”, και η μόνη ομάδα που έχει αναφέρει πρόσφατα είναι οι Jahmiyya. Υπάρχουν ομοιότητες μεταξύ της άποψης των Jahmiyya ότι ο ουρανός

των ανθρώπων είναι δημιουργημένες, και ότι μία πράξη προέρχεται από δύο δρώντες, ο ένας από τους οποίους τη δημιουργεί, δηλαδή ο Θεός, ενώ ο άλλος την αποκτά (iktasaba), δηλαδή ο άνθρωπος· και ότι ο Θεός είναι στην κυριολεξία το δρων υποκείμενο των πράξεων των ανθρώπων, όπως και οι άνθρωποι είναι στην κυριολεξία τα δρώντα υποκείμενα των πράξεών τους⁹⁴».

Το δόγμα της Ενότητας του Θεού (ότι δηλαδή ο Θεός είναι ο μόνος Δημιουργός) τροποποιείται, όχι όμως ως προς την ενέργεια του Θεού – ο Θεός δεν παύει να είναι ο Δημιουργός των ανθρωπίνων πράξεων – αλλά ως προς την ενέργεια

και η γη έχουν ένα τέλος και αυτής του Abū'l – Hudhayl. Και η έμφαση των Jahmiyya στην ενότητα του Θεού – ο Jahm αποκαλείται muwahhid (Unitarian) στο Intisār – ευθυγραμμίζεται με την μουταζιλική προτίμηση για την αναγνώρισή τους ως «Οπαδούς της Ενότητας και της Δικαιοσύνης». Βλ. *ό.π.*, σ. 119. Φαίνεται ότι αυτή η ομάδα διακρίνεται αρκετά αόριστα από τους Mu'tazila, οι οποίοι, όπως και οι Mu'tazila, τόνιζαν την Ενότητα του Θεού αλλά αντίθετα προς αυτούς, υποστήριζαν εξίσου σταθερά ότι ο Θεός είναι παντοδύναμος. Πιθανώς αυτό να συνέβαινε διότι προσέγγιζαν στενά την ορθοδοξία. Οι μεταγενέστεροι αυτών τείνουν να αναμειχθούν με τους ορθόδοξους θεολόγους. Κι εφόσον οι μουσουλμάνοι ενδιαφέρονται για την γένεση των πίστεων κυρίως από την άποψη της εγγύησης της αυθεντικότητάς τους, θα υπήρχε πολύ μικρό κίνητρο για μελέτη των έργων των Jahmiyya, τα οποία παραμερίστηκαν ώσπου με τον καιρό εξαφανίστηκαν. Οι μεταγενέστεροι Jahmiyya συνδέθηκαν με το όνομα του Jahm b. Safwān. Βλ. *ό.π.*

Η ζαχμιδική άποψη για τις ανθρώπινες πράξεις είναι ότι αυτές είναι ανάλογες προς τις «πράξεις» των άψυχων αντικειμένων. Μιλάμε για την πέτρα που πέφτει, την σφαίρα που περιστρέφεται, τον ήλιο που δύει. Αλλά μιλάμε μόνο μεταφορικά όταν λέμε ότι αυτά τα άψυχα αντικείμενα δρουν. Ομοίως, σύμφωνα με τους Jahmiyya, μόνο μεταφορικά οι πράξεις αποδίδονται στους ανθρώπους. Στην πραγματικότητα ο Θεός είναι το δρων υποκείμενο της πράξης. Βλ. Watt, 1990, σ. 119. Αναμφίβολα, αυτή η θεωρία δεν αποσκοπεί τόσο στο να μειώσει την ανθρώπινη δραστηριότητα, όσο στο να τονίσει τη θεική παντοδυναμία. Παρόλα αυτά, δεν φαινόταν δίκαιο αυτό στην ανθρωπίνη συνείδηση διότι στην καθημερινή τους ζωή οι άνθρωποι αναγνωρίζουν τη διαφορά μεταξύ των πράξεών τους και των «πράξεων» μιας πέτρας. Βλ. *ό.π.*

Ο Dirār φαίνεται να είχε στενή επαφή με τους Jahmiyya της εποχής του, για να λέει ένας από τους αντιπάλους του ότι ο Jahm ήταν ιμάμησ του. Ίσως αυτή η θεωρία για τις ανθρώπινες πράξεις θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μία προσπάθεια να συμπληρωθούν οι απόψεις των Jahmiyya. Όπως κι αυτοί, ο Dirār δεν αμφιβάλει για την θεική παντοδυναμία, όπως και για το ότι οι Mu'tazila κάνουν λάθος όταν δηλώνουν την πραγματικότητά της με τέτοιον τρόπο που να την αποκόπτουν από την σφαίρα της θεικής δραστηριότητας. Ο Θεός είναι ο κύριος της ύπαρξης όλων όσων υπάρχουν, και οι ανθρώπινες πράξεις περιλαμβάνονται μεταξύ αυτών που υπάρχουν. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να συναγωνιστεί τον Θεό ως προς αυτό. Από την άλλη μεριά, ο άνθρωπος δεν είναι στο επίπεδο της πέτρας ή του ήλιου. Υπάρχει κάτι που μπορεί να δηλωθεί ως «πραγματικό» στον άνθρωπο αλλά καθώς αυτή η έννοια και η διάκριση ήταν καινούρια, δεν υπήρχε όρος να την εκφράσει. Βλ. *ό.π.* Έτσι, ο Dirār επέλεξε τη λέξη kasaba (ή iktasaba στον 8^ο τύπο) και της έδωσε το τεχνικό νόημα του «ανθρώπινου μεριδίου στις ανθρώπινες πράξεις». Η λέξη κανονικά σημαίνει «κερδίζω» ή «αποκτώ» και συνήθως μεταφράζεται «αποκτώ», παρόλο που «οικειοποιούμαι» θα ήταν καλύτερα από φιλοσοφική άποψη. Βλ. *ό.π.*, σ. 120. Ωστόσο, ο ακριβής χαρακτήρας του ανθρώπινου μεριδίου στις ανθρώπινες πράξεις έμεινε αόριστος. Αυτό που υποστηρίζει ο Dirār είναι ότι κάτι είναι πραγματικό και παρόλα αυτά είναι εντελώς διαφορετικό από το έργο του Θεού να δημιουργεί ή να φέρνει στην ύπαρξη. Υπάρχει, ωστόσο, σαφής αναλογία μεταξύ των δύο μερών της δραστηριότητας του ανθρώπου και του Θεού, ώστε να χαρακτηρίζονται ως «πραγματικές» - εκτός κι αν το δόγμα των δύο δρώντων (fā'ilān) είναι μια συκοφαντία των αντιπάλων του Dirār. Βλ. *ό.π.* Η επιλογή της λέξης kasaba έχει τις ρίζες του στο Κοράνι. Και ο 1^{ος} τύπος και ο 8^{ος} απαντούν στο Κοράνι (Κορ. 2: 286): «Ο Θεός δεν θα επιβαρύνει καμιά ψυχή πέραν της δύναμής της. Θα απολαύσει το καλό, το οποίο απέκτησε και θα υποστεί το κακό για την απόκτηση του οποίου εργάστηκε». Βλ. *ό.π.* Το σημείο διάκρισης του Dirār από τους Mu'tazila ήταν για τον al-Ash'arī, αυτή ακριβώς η άποψή του σχετικά με την έννοια του kasb. Βλ. Wolfson, 1976, σ. 668.

⁹⁴ Βλ. Wolfson, 1976, σελ. 667 και Watt, 1990, σ. 117. Σύμφωνα με τον Watt, το γεγονός ότι ο Dirār είναι ο πρώτος που εισάγει την έννοια του kasb στη συζήτηση γύρω από τις ανθρώπινες πράξεις αποδεικνύεται από το ότι η φράση «δύο δρώντες» (fā'ilān) είναι μία μοναδική έκφραση στο *Maqālāt al-Islāmiyyīn*. Αυτή η μοναδικότητα μας φανερώνει ότι ο Dirār είναι ο πρώτος εισηγητής του kasb στην ισλαμική θεολογία.

του ανθρώπου. Ο άνθρωπος γίνεται δημιουργός των πράξεών του παράλληλα με το Θεό, έτσι ώστε να θεωρείται ότι υπάρχουν δύο δρώντα υποκείμενα - ο Θεός και ο άνθρωπος - και μάλιστα στην κυριολεξία. Η εισαγωγή της έννοιας της απόκτησης (al-kasb) εκφράζει μια προσπάθεια του Dirār να συμβιβάσει τις έννοιες της Ενότητας του Θεού και της ηθικής ευθύνης του ανθρώπου. Ο Θεός δημιουργεί τις ανθρώπινες πράξεις ενώ ο άνθρωπος τις αποκτά. Ο όρος kasb προερχόμενος από τον εμπορικό χώρο, δεν θα έπρεπε να μεταφέρεται σε μας ως «απόκτηση» αλλά ως «οικειοποίηση» ή τουλάχιστον ως «χρέωση», όπως αναφέρει ο Watt⁹⁵. Σύμφωνα, επίσης, με τον al-Ash'arī, η άποψη αυτή που εκφράζει ο Dirār προϋποθέτει ότι όλα τα πράγματα συμπεριλαμβανομένης και της δύναμης του ανθρώπου λειτουργούν σύμφωνα με τη φύση τους. Όλα είναι δημιουργημένα από το Θεό, όπως επίσης, και η δύναμη του ατόμου που εκτελεί την πράξη. Με αυτόν τον τρόπο, η πράξη του ανθρώπου ανήκει στον άνθρωπο κυριολεκτικά κι όχι μεταφορικά, όπως θα πουν οι Jahmiyya. Ο όρος al-kasb επιχειρεί να δείξει τη σχέση του ανθρώπου με την πράξη του.

Ένας άλλος εισηγητής μιας εξίσου ενδιαφέρουσας συμβιβαστικής λύσης μεταξύ της Ενότητας του Θεού και της ηθικής ευθύνης του ανθρώπου είναι ο al-Najjār. Ο al-Ash'arī αναφέρει ότι ο al-Najjār⁹⁶ υποστήριξε ότι «οι πράξεις των ανθρώπων είναι δημιουργημένες από το Θεό, ενώ οι άνθρωποι είναι τα δρώντα υποκείμενα (fā'ilūn) αυτών⁹⁷» και ότι «ο άνθρωπος έχει δύναμη πάνω στην απόκτηση (al-kasb) αλλά είναι αδύναμος αναφορικά με τη δημιουργία⁹⁸». Επίσης, ο al-Najjār υποστηρίζει ότι «ο άνθρωπος δεν πράττει σε άλλον αλλά παράγει πράξεις μόνο για τον εαυτό του· δεν ενεργεί πάνω σε κανένα πράγμα με την έννοια της δημιουργίας⁹⁹».

Και οι δύο εκπρόσωποι των Mu'tazila, Dirār και al-Najjār¹⁰⁰, απέρριψαν την μουταζιλική άποψη ότι ο άνθρωπος είναι ο δημιουργός των πράξεών του αποδεχόμενοι την έννοια της απόκτησης. Ωστόσο, διαφωνούσαν αναφορικά με το ποιος είναι ο δημιουργός της απόκτησης. Σύμφωνα με τον Dirār, ο δημιουργός της απόκτησης είναι ο ίδιος ο άνθρωπος ενώ σύμφωνα με τον al-Najjār, ο δημιουργός είναι ο Θεός. Σε αντίθεση προς τους δύο αυτούς στοχαστές, ο Shahhām¹⁰¹ διατήρησε

⁹⁵ Βλ. Watt, 1985, σ. 43.

⁹⁶ Βλ. Wolfson, 1976, σ. 669.

⁹⁷ Βλ. *ό.π.*

⁹⁸ Βλ. *ό.π.* Στον Baghdādī αυτή η άποψη του Najjār αναφέρεται σε δύο αποσπάσματα: 1. Ο Θεός είναι ο Δημιουργός των αποκτημένων πράξεων των ανθρώπων, 2. Αναφορικά με τον ορισμό του ανθρώπου που αποκτά ως δρώντος υποκειμένου ο Najjār χρησιμοποίησε τον όρο με μια γενική σημασία (atlakahu), δηλαδή χωρίς την επιπρόσθετη φράση «στην κυριολεξία», που χρησιμοποίησε ο Dirār.

⁹⁹ Βλ. *ό.π.* Ο Baghdādī, επίσης, σημειώνει ότι «ο Najjār υποστήριξε μιαν άποψη αναφορικά με τις δημιουργημένες ενέργειες όμοια με αυτή που υποστήριζαν οι σύντροφοί του [δηλαδή, οι Ash'arites], δηλαδή, ότι αυτές είναι πράξεις του Θεού εξ επιλογής».

¹⁰⁰ Ο Wolfson παρατηρεί ότι ενώ οι απόψεις των Dirār και al-Najjār φαίνεται να είναι όμοιες ως προς το δόγμα του kasb ότι, δηλαδή, οι πράξεις του ανθρώπου είναι δημιουργημένες από το Θεό κι ότι ο άνθρωπος είναι μόνο αυτός που τις αποκτά, εντούτοις μεταξύ των επιμέρους απόψεών τους εμφανίζονται τρεις διαφορές: (α) η πρώτη διαφορά σχετίζεται με τη χρήση της φράσης «στην κυριολεξία» ως μια περιγραφή του όρου «δρων υποκείμενο», την οποία χρησιμοποιεί ο Dirār ενώ παραλείπει ο al-Najjār, (β) η δεύτερη διαφορά σχετίζεται με την περιγραφή της «ικανότητας» σε σχέση με την «πράξη» και (γ) η τρίτη διαφορά σχετίζεται με τις δημιουργημένες ενέργειες. Βλ. *ό.π.*, σελ. 670.

¹⁰¹ Ο al-Shahhām ήταν ένας από τους ηγέτες των Mu'tazila της Basra, μαθητής του Abū'l-Hudhayl και δάσκαλος του al-Jubbā'ī. Η δήλωση του al-Shahhām ότι ο Dirār υποστήριζε μια συγκεκριμένη άποψη δείχνει κάποια επαφή μεταξύ τους. Και μπορεί να υποθεθεί ότι αναδιατυπώνει την έννοια του Dirār για τους δύο δρώντες με μουταζιλικούς όρους, πιθανώς σε αντίθεση προς τον al-Nazzām και Abū'l-Hudhayl (των οποίων η άποψη πάνω σε αυτό το ερώτημα, φαίνεται εν πάσει περιπτώσει, να είναι απορριπτική αυτής του Dirār). Αλλά αυτό δεν μπορεί να είναι έτσι, από τη στιγμή που ο al-Shahhām πρέπει να είχε υποστηρίξει την ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης. Το τελευταίο μέρος της παρουσίασης της άποψής του πάνω σε αυτό το ερώτημα, τείνει να καταστρέφει κάθε Diratite ή

την μονταζλική άποψη, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος είναι εφοδιασμένος από τον Θεό με την ελευθερία να δημιουργεί ελεύθερα τις πράξεις του και γι' αυτό οι πράξεις του περιγράφονται από αυτόν ως αποκτήματα. Διαφέρει παρόλα αυτά από τους Mu'tazila, υποστηρίζοντας ότι ο Θεός μπορεί να στερήσει από τον άνθρωπο αυτή τη χαρισμένη δύναμη, έτσι ώστε, όταν συμβαίνει αυτό, σύμφωνα με τον Shāhḥām, είναι ο Θεός αυτός που δημιουργεί τις πράξεις του ανθρώπου για τον άνθρωπο. Έτσι, ενώ για τους Dirār και al-Najjār κάθε πράξη του ανθρώπου είναι πάντα μια δημιουργία του Θεού και ένα απόκτημα για τον άνθρωπο, για τον Shāhḥām κάθε πράξη μπορεί να είναι είτε εξολοκλήρου δημιουργία του Θεού είτε εξολοκλήρου ένα απόκτημα για τον άνθρωπο¹⁰².

Μια θεωρία απόκτησης, όπως αυτές του Dirār και του al-Najjār, έχει αναφερθεί ότι υποστηρίζεται και από τον Hishām ibn al-Hakam¹⁰³. Ο Hishām b. al-Hakam υποστήριξε ότι οι ανθρώπινες πράξεις είναι δημιουργημένες από το Θεό: από μία άποψη είναι επιλογή του (ikhtiyār lahu) και από μία άλλη εξαναγκασμός (idtirār)¹⁰⁴. Η επιλογή του έγκειται στο ότι ο άνθρωπος τις θέλει (arāda) και τις αποκτά (iktasaba), και ο εξαναγκασμός στο ότι οι ανθρώπινες πράξεις δεν προέρχονται αποκλειστικά από τον άνθρωπο αλλά εμφανίζεται η υποκινούσα αιτία¹⁰⁵. Ο όρος «υποκινούσα αιτία» εξηγείται μέσω ενός άλλου αποσπάσματος του al-Ash'arī όπου εμφανίζεται ο εξής ορισμός: Υποκινούσα αιτία είναι εκείνο «εξ αιτίας του οποίου η πράξη λαμβάνει χώρα¹⁰⁶».

«Υποστήριξε ότι η πράξη δεν εκτελείται παρά μόνο μέσω της υποκινούσας αιτίας και ότι όποτε η αιτία υπάρχει κι έχει γεννηθεί από το Θεό, η πράξη λαμβάνει χώρα αναμφίβολα¹⁰⁷». Έτσι, ο Hishām θεωρούσε την ανθρώπινη δραστηριότητα ως μέρος μιας αιτιακής αλυσίδας καθορισμένης από το Θεό, ο οποίος συνειδητά και ηθελημένα απαρτίζει έναν κρίκο σε αυτή την αλυσίδα. Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία

ορθόδοξη ερμηνεία της φόρμουλας του al-Shāhḥām. Ο Hishām σκεφτόταν κάποια τέτοια πράξη, όπως το σήκωμα του χεριού, η οποία μπορεί να εκτελεστεί είτε εκούσια είτε ακούσια. Στη μια περίπτωση γίνεται μέσω της «απόκτησης» και είναι πράξη του ανθρώπου και στην άλλη περίπτωση είναι μέσω «εξαναγκασμού» και είναι πράξη του Θεού. Αλλά αυτές οι δύο περιπτώσεις αποκλείουν η μια την άλλη. Βλ. Watt, 1990, σ. 122.

Είναι αξιοσημείωτο ότι η φόρμουλα του «ενός αντικειμένου δύναμης να αποδίδεται σε δύο εξουσιοδοτημένα όντα» (maqḍur wāhid li-qādirayn) αναγνωρίζεται ως ορθόδοξο δόγμα, το οποίο ανάγεται στον Dirār. Βλ. *ό.π.* Φαίνεται πιθανό ότι η χρήση του kasb και iktisab από τον al-Shāhḥām ήταν το αποτέλεσμα των επαφών του με τον Mu'ammār, είτε επειδή ο Mu'ammār χρησιμοποιούσε ο ίδιος αυτούς τους όρους, είτε επειδή η έκθεση των ανθρώπινων πράξεων έκανε τέτοιους όρους επιθυμητούς. Βλ. *ό.π.*, σσ. 122-123. Ότι ο Mu'ammār επηρέασε τον al-Shāhḥām σε κάποιο βαθμό φαίνεται και από την αναφορά του al-Khayyāt (Intisār, 53) σε αυτόν ως σύντροφο του Mu'ammār. Ο Mu'ammār θεωρούσε τον άνθρωπο ως μία αθέατη, άυλη ενότητα, την οποία θα μπορούσε να αποκαλέσει κανείς «νου» ή «συνείδηση». Ο άνθρωπος είναι αρκετά διακριτός από το σώμα του. Το κατευθύνει και είναι το μέσο ή το εργαλείο του. Η κίνηση, η ανάπαυση, το χρώμα κ.τ.λ. είναι πράξεις του σώματος. Οι μόνες πράξεις του ανθρώπου είναι η επιθυμία, η γνώση, η απόρριψη (η επιθυμία να μην κάνει κάτι), η θεώρηση, η σύγκριση. Η δύναμη (quḍra) και η ζωή αποδίδονται, επίσης, στον άνθρωπο. Βλ. *ό.π.*, σελ. 123. Αυτή η άποψη δίνει τη δυνατότητα σε κάποιον να διακρίνει μεταξύ των εκουσίων πράξεων του ανθρώπου και των ακουσίων ή αυτόματων κινήσεών του, και να δώσει κάποια εξήγηση της διαφοράς τους. Βλ. *ό.π.*

¹⁰² Βλ. Wolfson, 1976, σ. 672.

¹⁰³ Στην πολιτική οι απόψεις τους διέφεραν. Ο Hishām ήταν ιμαμίτης – Rafidite σε αντίθεση με τον Dirār, ο οποίος ήταν σουννίτης. Βλ. Watt, 1985, σ. 43.

¹⁰⁴ Ο Ja'far b. Harb φαίνεται να αναφέρει κάτι τέτοιο, σύμφωνα με τον Watt, 1990, σ. 120.

¹⁰⁵ Βλ. Watt, 1990, σ. 120.

¹⁰⁶ Βλ. Wolfson, 1976, σ. 672.

¹⁰⁷ Σύμφωνα με τον Hishām (Watt, 1990, 120), η ικανότητα εκτέλεσης μιας πράξης προϋποθέτει: (α) Ορθότητα (soundness), (β) ελευθερία συνθήκης (freedom of condition), (γ) αρκετό διάστημα χρόνου (adequate space of time), (δ) το μέσο (instrument), (ε) την αιτία (cause).

για την πίστη του Hisham ότι ο Θεός είναι παντοδύναμος, υποστηρίζει ο Watt, ο οποίος θεωρεί ότι αυτή η διάκριση μεταξύ ikhtiyār και idtirār ίσως να ήταν άλλη μια προσπάθεια να εξηγηθεί η διαφορά μεταξύ των ανθρωπίνων πράξεων και της πτώσης μιας πέτρας, μια διαφορά στην οποία δεν έδωσαν ιδιαίτερη σημασία οι Jahmiyya¹⁰⁸. Εφόσον αυτή η άποψη δεν είναι καλά επεξεργασμένη, όπως παρουσιάζεται στο κείμενο του al-Ash‘arī, κι εφόσον η διάκριση μεταξύ idtirār και ikhtiyār δεν αναφέρεται, παρόλο που έχει εφαρμοστεί, είναι προτιμότερο, λέει ο Watt, να συμπεράνουμε ότι ο Hisham ήταν ο πρώτος που έκανε αυτή τη διάκριση κι ότι τουλάχιστον η χρήση της λέξης ikhtiyār προήλθε από αυτόν. Την άποψη αυτή του Hishām θα υιοθετήσουν λίγο αργότερα οι Jahmiyya¹⁰⁹.

Σύμφωνα με τον Watt, ο όρος iktasaba απαντά σε ένα μόνο χωρίο από τις αναρίθμητες αναφορές του al-Ash‘arī στον Hishām. Χρησιμοποιήθηκε ως ένας όρος οικείος προς τους αναγνώστες. Ένας νέος όρος θα απαιτούσε πληρέστερη επεξήγηση. Ίσως βέβαια η συγκεκριμένη λέξη να αποτελεί προσθήκη στο κείμενο του al-Ash‘arī από κάποιον από τους μεταγενέστερους αναγνώστες του. Εάν, όμως, είναι του Hishām, όπως θα μπορούσε κάλλιστα να είναι, αυτό θα σήμαινε ότι ήταν γνώστης της έννοιας του iktisab που εισήχθη από τον Dirār και ότι τη θεωρούσε έννοια ανάλογη προς τις δικές του έννοιες ikhtiyār και irāda. Επομένως, ο Hishām και οι σύντροφοί του θα εκπροσωπούσαν μία γραμμή σκέψης παράλληλη προς αυτή του Dirār. Η σκέψη τους συνέβαλε στο να διασπαρεί η έννοια του kasb, παρόλο που φαίνεται να προτιμούν τον όρο Ikhtiyar¹¹⁰. Με άλλα λόγια, ο Hishām διατηρεί και προεκτείνει την έννοια του kasb που εισήγαγε ο Dirār, κάνοντας μια επιπλέον διάκριση αναφορικά με τις ανθρώπινες πράξεις. Δηλαδή, ο Θεός δημιουργεί τις ανθρώπινες πράξεις, ο άνθρωπος τις επιθυμεί και στη συνέχεια επιλέγει να τις αποκτήσει. Δεν εξηγεί σαφώς τη διάκριση μεταξύ εξαναγκασμένης και ελεύθερα επιλεγμένης πράξης, γεγονός που σύμφωνα με τον Watt¹¹¹, φανερώνει ότι ο Hishām ήταν ο πρώτος που εισήγαγε αυτή τη διάκριση. Αυτό που θα πρέπει να σημειώσουμε εδώ είναι ότι ο όρος ikhtiyār (=επιλογή) εισήχθη από τον Hishām.

Οι επιμέρους αυτές απόψεις των Mu‘tazila φανερώνουν την πορεία του ισλαμικού πνεύματος προς τη διαμόρφωση του βασικού επιχειρήματος για τον συμβιβασμό της ελεύθερης βούλησης και της Ενότητας του Θεού, του επιχειρήματος της απόκτησης.

(γ) Al-Ash‘arī: η συμβιβαστική λύση της θεωρίας της απόκτησης (al-Kasb)

Το επιχείρημα της απόκτησης αποδίδεται κατά βάση και παραδόξως στον ιδρυτή της ασαρικής σχολής, al-Ash‘arī, χωρίς να οφείλεται σε αυτόν παρά μόνο η τελική διαμόρφωσή του. Το επιχείρημα της απόκτησης, έτσι όπως παρουσιάζεται από τον al-Ash‘arī, στηρίζεται στις ήδη διαμορφωμένες από τους Mu‘tazila έννοιες της δύναμης, της δημιουργίας, της επιλογής και της απόκτησης. Σύμφωνα με τον al-Ash‘arī, ο άνθρωπος έχει δύναμη αλλά η δύναμη του ανθρώπου δεν δημιουργεί η ίδια τα έργα της, εφόσον τα έργα δημιουργούνται από το Θεό. Έτσι, ο άνθρωπος δεν

¹⁰⁸ Αυτή η διαφορά μεταξύ ανθρώπινης πράξης και πτώσης μιας πέτρας είναι ότι στην περίπτωση του ανθρώπου ο Θεός δημιούργησε μια δύναμη (quwwa) και μια θέληση (irāda), μέσω των οποίων λαμβάνει χώρα η πράξη, καθώς και την επιλογή (ikhtiyar). Βλ. *ό.π.*, σ. 121.

¹⁰⁹ Βλ. *ό.π.*

¹¹⁰ Ο Dirār αποκαλείται από τον Ibn Hazm ως al-Kufi. Και ο ίδιος συγγραφέας σχετίζει πολύ τον Hishām με την Kufa. Βλ. *ό.π.*, σ. 122.

¹¹¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 121.

μπορεί να νοηθεί ως δημιουργός διότι αν ο άνθρωπος ήταν ικανός να δημιουργήσει τα έργα του, τότε θα έπρεπε να είναι ικανός να δημιουργήσει ό,τιδήποτε άλλο, εφόσον η δημιουργία είναι ίδια σε όλα τα πράγματα. Εάν ο άνθρωπος είχε πράγματι αυτή τη δημιουργική ικανότητα, θα δημιουργούσε εκείνο που θα κατέστρεφε τον κόσμο. Ο κόσμος δεν έχει καταστραφεί, άρα ο άνθρωπος δεν έχει δημιουργική ικανότητα¹¹².

Η δύναμη που έχει ο άνθρωπος δεν δημιουργεί τα έργα αλλά τα αποκτά. Την στιγμή που ο άνθρωπος επιλέγει να εκτελέσει ένα έργο, ο Θεός δημιουργεί δύναμη στον άνθρωπο – όχι να δημιουργήσει – να το αποκτήσει. Το έργο αυτό είναι ήδη δημιουργημένο από τη δύναμη του Θεού και η δύναμη του ανθρώπου αποτελεί μόνο μια αναγκαία συνθήκη για να λάβει χώρα αυτή η δημιουργία. Αυτό σημαίνει ότι ο al-Ash‘arī αντικαθιστά την έννοια της δημιουργίας, η οποία απασχόλησε πολύ τους Mu‘tazila, με την έννοια της απόκτησης προκειμένου να πετύχει αυτό ακριβώς που επιθυμούσαν και οι τελευταίοι: να αποδώσουν στον άνθρωπο μερίδιο ευθύνης για τις πράξεις του. Η βασική διαφορά μεταξύ των εννοιών της δημιουργίας και της απόκτησης βρίσκεται, σύμφωνα με τον Ghoraba¹¹³, σε δύο σημεία: (α) η έννοια της δημιουργίας καθιστά αναγκαία την συνθήκη ότι αυτός που πράττει ένα έργο είναι ενήμερος για το σύνολο της πραγματικότητας αυτού του έργου, ενώ αυτός που αποκτά μπορεί να αποκτήσει ένα πράγμα εάν είναι ενήμερος ως ένα βαθμό για την πραγματικότητα του έργου, (β) η δημιουργία δεν προκαλεί αλλαγή στο δημιουργό, ενώ η απόκτηση προκαλεί αλλαγή στον αποκτώντα.

Το επιχείρημα της Kasb θεωρείται από τους ασαρίτες ως ένα από τα πλέον ισχυρά επιχειρήματα υπέρ του συμβιβασμού της Ενότητας του Θεού και της ευθύνης του ανθρώπου. Πράγματι, σχετικά με την αντινομία της θείας παντοδυναμίας και ανθρώπινης δύναμης, φαίνεται να δίνει απαντήσεις, εφόσον η συμμετοχή του ανθρώπου στις πράξεις δεν είναι ασύμβατη με το γεγονός ότι ο Θεός δημιουργεί τα πάντα μέσω της δύναμής Του, διότι οι Ασαρίτες υποστηρίζουν ότι η δύναμη του ανθρώπου δεν δημιουργεί τίποτα.

Πέρα από την αντινομία της θείας παντοδυναμίας και ανθρώπινης δύναμης υπάρχουν και επιμέρους ζητήματα που απαιτούν εξηγήσεις και στα οποία το επιχείρημα της απόκτησης θα πρέπει απαντήσει. Ένα από αυτά τα ζητήματα είναι το πρόβλημα του κακού. Το αρχικό ερώτημα που γεννά το πρόβλημα είναι: πώς γίνεται να υπάρχει κακό και ο Θεός ως πανάγαθος και παντοδύναμος να μην κάνει τίποτα να το εξαλείψει; Στην περίπτωση του Ισλάμ το πρόβλημα λύνεται καθώς ο Θεός επιθυμεί την ύπαρξη κακού και επομένως δεν χρειάζεται να θιγεί ούτε στο ελάχιστο η έννοια της θείας παντοδυναμίας. Παρόλα αυτά, θίγεται η έννοια θεϊκού ελέους, μια έννοια που στο Ισλάμ έχει ιδιαίτερη σημασία και μπορεί να συσχετιστεί με την αντίστοιχη στον χριστιανισμό έννοια της παναγαθότητας του Θεού. Η έννοια του θεϊκού ελέους διασώζεται, εφόσον ο Θεός επιθυμεί το κακό επειδή αποσκοπεί στο έσχατο όφελος του ανθρώπου. Στο σημείο αυτό υπήρξαν αρκετές διαφωνίες, καθώς εκφράστηκαν διαφορετικές απόψεις σχετικά με την δράση του Θεού προς όφελος του ανθρώπου. Οι Mu‘tazila θεωρούσαν ότι ο Θεός είναι υποχρεωμένος να δρα πάντα προς όφελος του ανθρώπου, κάτι που δεν γινόταν εύκολα αποδεκτό από τους υπόλοιπους θεολόγους και κυρίως τους Ασαρίτες. Αυτό το σημείο θα μας απασχολήσει ιδιαίτερα παρακάτω, στο κυρίως μέρος της εργασίας μας όπου στις θέσεις των Mu‘tazila θα απαντήσει ο al-Ghazālī.

¹¹² Στις μέρες μας το επιχείρημα του al-Ash‘arī δεν θα έπειθε κανένα.

¹¹³ Βλ. Ghoraba, H., al-Ash‘ari’s theory of Acquisition, *Islamic Quarterly* 2 (1955), σ. 7.

Επίσης, η έννοια της απόκτησης δεν φαίνεται να είναι ασύμβατη με τη θεία βούληση. Με άλλα λόγια, η απόκτηση δεν αντιτίθεται στο γεγονός ότι ο Θεός επιθυμεί όλα όσα υπάρχουν, διότι περισσότερες από μία βουλήσεις μπορούν να συμβάλουν σε ένα έργο με διαφορετικούς τρόπους, όπως στην ιστορία του γιου του Αδάμ που προαναφέραμε. Έτσι, ο Θεός επιθυμεί τη δημιουργία κι ο άνθρωπος την απόκτηση του ίδιου έργου την ίδια στιγμή, χωρίς τίποτα το ανάρμοστο σε αυτό. Κι αυτό ίσως να εξομαλύνει το πρόβλημα της επιθυμίας του κακού από το Θεό, διότι ο Θεός επιθυμεί το πράγμα όπως αυτό δημιουργήθηκε και τίποτα το κακό δεν αγγίζει το πράγμα ως τέτοιο, δεδομένου ότι ο φόνος καθαυτός δεν είναι κακό, διαφορετικά θα ήμασταν κακοί όταν σκοτώνουμε έναν κατάσκοπο, για παράδειγμα. Αλλά το κακό αγγίζει το φόνο εάν ο δολοφόνος έχει κακό κίνητρο· κάτι τέτοιο ανήκει στη βούληση του ανθρώπου. Εφόσον τα έργα καθαυτά δεν είναι κακά, ο Θεός δεν είναι κακός με το να τα θέλει. Τέλος, ο άνθρωπος δεν μπορεί να γίνει δημιουργός ασκώντας την επιλογή του, διότι η επιλογή ανήκει στη βούληση και όχι στην ικανότητα¹¹⁴.

Τέλος, αναφορικά με την αντινομία της θεία γνώσης και την ελεύθερη βούληση, οι Mu'tazila που τέθηκαν υπέρ της ελεύθερης βούλησης, αντί να αρνηθούν την πρόγνωση του Θεού στις ανθρώπινες πράξεις, αρνήθηκαν την αιτιακή της λειτουργία¹¹⁵. Έχουμε γι' αυτό την μαρτυρία του Judah Halevi, ο οποίος ασχολείται με την αντινομία της πρόγνωσης του Θεού με την ελεύθερη βούληση και αναφέρεται σε μια πράξη ελεύθερης βούλησης. «Οι Mutakallimun έχουν ασχοληθεί με αυτό το ζήτημα λεπτομερώς και έχουν καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η γνώση αυτού που είναι δυνατό είναι τυχαία, έτσι ώστε η γνώση ενός τέτοιου πράγματος δεν είναι η αιτία γένεσης αυτού του πράγματος. Συνεπώς, η γνώση του Θεού δεν εξαναγκάζει πράγματα να γεννηθούν. Δηλαδή, παρόλη τη γνώση Του γι' αυτά, είναι δυνατό αυτά είτε να γεννηθούν είτε να μη γεννηθούν, διότι η γνώση οποιουδήποτε μπορεί να γεννηθεί δεν είναι η αιτία της γένεσής του, όπως ακριβώς η γνώση οποιουδήποτε έχει γεννηθεί δεν είναι η αιτία της γένεσής του¹¹⁶.

Το ίδιο επιχείρημα χρησιμοποιούν και οι Ασαρίτες θεολόγοι, οι οποίοι υποστηρίζουν, όπως και οι Mu'tazila, ότι η συμμετοχή του ανθρώπου στις πράξεις του μέσω της απόκτησης δεν είναι ασύμβατη με το γεγονός ότι ο Θεός γνωρίζει προκαταβολικά τι θα συμβεί στα χέρια ενός ανθρώπου, διότι η λειτουργία της γνώσης είναι μόνο να ανακαλύπτει την αλήθεια, όχι να φέρνει στην ύπαρξη την αλήθεια, δεδομένου ότι η γνώση δεν μπορεί να επηρεάσει τίποτα σε κάποιο άλλο ον. Γι' αυτό είναι δυνατόν ο Θεός να γνωρίζει τι θα συμβεί στα χέρια μου κι ακόμη να έχω την επιλογή μου, η οποία ήταν γνωστή προκαταβολικά στο Θεό μέσω της γνώσης Του¹¹⁷.

¹¹⁴ Βλ. Ghoraba, 1955, σ. 7.

¹¹⁵ Η αρχή ότι η πρόγνωση του Θεού δεν προκαθορίζει τα γεγονότα όταν χρησιμοποιήθηκε από τους Mu'tazila ως λύση στην αντινομία της πρόγνωσης του Θεού και της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου, είχε ήδη διαγράψει μακρά πορεία. Ενδεικτικά θα αναφέρουμε τον Χριστιανό Abucara, ο οποίος την εποχή της εμφάνισης του μουταζιλισμού σε ένα αραβικό έργο του, αφού έδειξε ότι ο Θεός έχει πρόγνωση των πράξεών Του και ότι είναι αδύνατο η πρόγνωση να δεσμεύει το Θεό να πράξει ό,τι Αυτός προγνωρίζει, συνέχισε λέγοντας: «Έτσι, επίσης, είναι αδύνατο ότι η πρόγνωση του Θεού θα πρέπει να μεταμορφωθεί σε αναγκαιότητα ότι η ελεύθερη βούληση με την οποία έχει εφοδιάσει τον άνθρωπο και την οποία κατά τη δημιουργία πρόσταξε για το καλό του ανθρώπου».

Πριν από τον Abucara, ο Ιωάννης Δαμασκηνός είχε υποστηρίξει ότι «Ο Θεός προ-γνωρίζει όλα τα πράγματα αλλά δεν τα προκαθορίζει», *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* II.30 (*Patrologia Graeca* 94, 969B). Βλ. Wolfson, 1976, σ. 663.

¹¹⁶ Βλ. *ό.π.*, σ. 662.

¹¹⁷ Βλ. Ghoraba, 1955, σ. 7.

Κεφάλαιο Β΄

*Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης στον al-Ghazālī:
Οριοθέτηση*

I. Οριοθέτηση του προβλήματος

Όταν μιλάμε για ορισμό της ελεύθερης βούλησης, συνήθως εννοούμε τον καθορισμό των απαραίτητων εκείνων προϋποθέσεων που καθιστούν έναν άνθρωπο ελεύθερο ως προς την βούλησή του. Στην σύγχρονη βιβλιογραφία, αυτές οι προϋποθέσεις εμφανίζονται με τη μορφή προτάσεων και είναι οι ξεκάθαρες αρχές της συζήτησης γύρω από ένα ζήτημα ελεύθερης βούλησης. Σε ένα κείμενο, όμως, όπως αυτό του al-Ghazālī, οι προϋποθέσεις δεν είναι ξεκάθαρα διατυπωμένες και ούτε εμφανίζονται ως αρχές ή ως αφετηρία της συζήτησης, εφόσον το ζητούμενο στα έργα του al-Ghazālī δεν είναι η αποκάλυψη του μυστηρίου της ελεύθερης βούλησης αλλά η προσέγγιση του Θεού και η σωτηρία.

Επομένως, όταν αναζητούμε στα κείμενα του al-Ghazālī όρους, όπως αυτός της ελεύθερης βούλησης, θα πρέπει πρώτα να έχουμε υπόψη μας τον σκοπό για τον οποίο γράφεται ένα έργο. Αυτό βέβαια ισχύει γενικά για όλους τους στοχαστές αλλά πολύ περισσότερο για εκείνους, των οποίων τα έργα διαφέρουν μεταξύ τους ως προς την σκοπιμότητα της συγγραφής τους. Στην περίπτωση του al-Ghazālī, έχουμε δύο διαφορετικά ως προς τον σκοπό της συγγραφής τους έργα - το *ar-Risāla al-Qusdiyyah* και το *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* -, από τα οποία θα πρέπει να αντλήσουμε έναν όσο το δυνατό σαφή ορισμό του τι σημαίνει ελεύθερη βούληση για τον al-Ghazālī και ποιες είναι οι απαραίτητες προϋποθέσεις που την συνιστούν.

Κατά πρώτο λόγο, θα πρέπει να πούμε ότι ο όρος που χρησιμοποιεί ο al-Ghazālī για να αποδώσει στον άνθρωπο αυτό που εμείς σήμερα κατανοούμε ως «ελεύθερη βούληση» είναι ο όρος *ikhtiyār*, που σημαίνει «επιλογή»¹¹⁸. Η «επιλογή» αυτή, σύμφωνα με τον al-Ghazālī, στηρίζεται σε δύο βασικές προϋποθέσεις.

- ✓ Η επιλογή συνίσταται στην αποδοχή ή την απόρριψη από τον Λόγο της μιας ή της άλλης από τις εναλλακτικές δυνατότητες που παρουσιάζονται σε κάθε περίπτωση¹¹⁹.
- ✓ Μια πράξη θα πρέπει να προέρχεται από τον ίδιο τον άνθρωπο κι όχι από μία εξωτερική δύναμη¹²⁰.

Η επιλογή, έτσι όπως ορίζεται από τον al-Ghazālī, μπορεί να αποδοθεί μόνο στο Θεό, διότι μόνο Αυτός τηρεί και τις δύο προϋποθέσεις. Ο Θεός έχει τη δυνατότητα να αποδέχεται ή να απορρίπτει την μια ή την άλλη από τις εναλλακτικές επιλογές μιας περίπτωσης· επίσης, είναι ο μόνος για τον οποίο μπορούμε να πούμε ότι η πράξη προέρχεται από τον ίδιο κι όχι από κάποια εξωτερική ως προς Αυτόν

¹¹⁸ Σχετικά με το νόημα και την ιστορία του όρου *Ikhtiyār*, βλ. Gardet, L., *Ikhtiyār*, *Encyclopaedia of Islam*², τόμ. 3, σσ. 1062–1063.

¹¹⁹ Τον ορισμό αυτό αναφέρει ο Umarrudin. Βλ. Umarrudin, M. A., *The Ethical Philosophy of al-Ghazālī*, Delhi: Shah Offset Printers, 1996, σ. 104. Στο ίδιο το κείμενο του al-Ghazālī ο ορισμός προκύπτει από ερώτηση: «Ο άνθρωπος, δηλαδή, δεν έχει επιλογή στην πράξη και την απόρριψη (ενν. μιας πράξης)». Βλ. Stern, 1990, σ. 22.

¹²⁰ Ο ορισμός των προϋποθέσεων της ελεύθερης βούλησης εδώ προκύπτει από τον ορισμό του αντιθέτου, του εξαναγκασμού: «Ότι ο άνθρωπος είναι εξαναγκασμένος να κάνει μια πράξη, σημαίνει ότι η πράξη προέρχεται από μια ξένη δύναμη και όχι μέσα από τον ίδιο. Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 250.

δύναμη. Αντίθετα, η ανθρώπινη επιλογή, σύμφωνα με την γενικότερη θεώρηση της ελεύθερης βούλησης από τους Ασαρίτες, υποκινείται πάντοτε από ένα κίνητρο, γεγονός που καταργεί τη μία από τις δύο προϋποθέσεις της επιλογής. Επομένως, η ανθρώπινη επιλογή δεν είναι πραγματική επιλογή αλλά μια ενδιάμεση κατάσταση μεταξύ του φυσικού εξαναγκασμού και της απόλυτης επιλογής του Θεού, ο οποίος δεν δρα ούτε υποκινημένος από ένα κίνητρο ούτε αποβλέποντας σε κάποιο σκοπό¹²¹.

Αυτό που κάνει εντύπωση όσον αφορά τον ορισμό του al-Ghazālī για την επιλογή, είναι ότι ο ίδιος ορισμός συναντάται σε σύγχρονα κείμενα ηθικής φιλοσοφίας, όπως αυτό του Kane¹²². Σύμφωνα με τον Kane, οι άνθρωποι πιστεύουν ότι έχουν ελεύθερη βούληση, όταν (α) εξαρτάται από αυτούς τι επιλέγουν από ένα σύνολο εναλλακτικών δυνατοτήτων και (β) η προέλευση ή πηγή των επιλογών και των πράξεών τους βρίσκεται μέσα τους και όχι σε κάποιον ή κάτι άλλο πάνω στο οποίο δεν έχουν κανένα έλεγχο.

Ο παραλληλισμός των δύο ορισμών δεν είναι βέβαια θεμιτός από την στιγμή που δεν γίνεται προσπάθεια για παράλληλη εξέταση των πλαισίων αναφοράς του κάθε ορισμού. Παρόλα αυτά θεωρούμε αξιοσημείωτη την παρατήρηση μιας τέτοιου είδους ομοιότητας στο βαθμό που αυτή θα μας βοηθήσει να προσεγγίσουμε την φιλοσοφική προέλευση του ορισμού του al-Ghazālī και τον φιλοσοφικό χαρακτήρα που λαμβάνει η συζήτηση αναφορικά με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης στο 31^ο και 35^ο βιβλίο του *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*¹²³.

II. «Υπάρχει ελεύθερη βούληση» ή «ο άνθρωπος έχει ελεύθερη βούληση;»

Αναφορικά με το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης έχουν αναπτυχθεί κατά καιρούς πολλές συζητήσεις και έχουν υποστηριχθεί πολλές γνώμες όχι μόνο σχετικά με το πρόβλημα καθαυτό αλλά και σχετικά με το ερώτημα ως βάση της συζήτησης: θα πρέπει να ρωτάμε αν υπάρχει ελεύθερη βούληση ή αν ο άνθρωπος έχει ελεύθερη βούληση; Αναζητούμε, με άλλα λόγια, την αντικειμενική ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης ή την επαλήθευση μιας συμβατής έννοιας; Η συζήτηση φαίνεται να πλησιάζει περισσότερο στο γνωσιολογικό επίπεδο έρευνας και λιγότερο στο ηθικό, στο οποίο αφορά η βασική προβληματική του ζητήματος της αντινομίας του προκαθορισμού και της ελεύθερης βούλησης. Ωστόσο, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι τόσο η γνωσιολογία όσο και η ηθική είναι κλάδοι της φιλοσοφίας, για τους οποίους το ενδιαφέρον του ισλαμικού κόσμου - έως την εποχή τουλάχιστον του al-Ghazālī - δεν φάνηκε ιδιαίτερα έντονο.

Στο Ισλάμ μέχρι και τον 11^ο αιώνα, το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης αντιμετωπιζόταν ως καθαρά θεολογικό. Η πραγματεία του al-Ghazālī, *ar-Risāla al-Qusdiyyah*, μας δίνει μια εικόνα για την αντιμετώπιση και το χειρισμό του προβλήματος από τους Ασαρίτες θεολόγους αλλά και τους Mu'tazila αντιπάλους

¹²¹ Βλ. Gardet, L., Ikhtiyar, *Encyclopaedia of Islam*², τόμ. 3, σ. 1063.

¹²² Βλ. Kane, R., *The Oxford Handbook of Free Will*, επιμ. Robert Kane, Oxford: Oxford University Press, 2002, σ. 5.

¹²³ Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ο ορισμός των δύο προϋποθέσεων της ελεύθερης βούλησης δεν συναντάται στο πρώτο από τα κείμενα, στα οποία τίγεται το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, δηλαδή την *ar-Risāla al-Qusdiyyah*, που είναι ένα καθαρά θεολογικό έργο, αλλά στα δύο τελευταία, το *Kitāb al-Tauba* και το *Kitāb al-Tauhīd wa'l-Tawakkul*, που εντάσσονται στο μέρος εκείνο του έργου του, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, που αφορά στην ανώτερη θεολογία του al-Ghazālī.

τους. Οι Mu'tazila υποστηρίζουν την ελεύθερη βούληση με επιχειρήματα που φανερώνουν πίστη στον ορθό λόγο και αντικειμενική θεώρηση της ηθικής πραγματικότητας. Στα πλαίσια μιας τέτοιας θεώρησης δεν μπορεί παρά και η έννοια της ελεύθερης βούλησης να είναι μια αντικειμενικά υπαρκτή έννοια, την ύπαρξη της οποίας θα πρέπει να αποκαλύψει και να αποδείξει ο ανθρώπινος νους, ο οποίος έχει ανάλογες δυνατότητες. Έτσι, το ερώτημα είναι γι' αυτούς αν πράγματι υπάρχει ελεύθερη βούληση. Το ίδιο ερώτημα φαίνεται να απασχολεί όλους τους θεολόγους κι όχι μόνο τους Mu'tazila. Και οι Ασαρίτες έχουν ως αφετηρία της αναζήτησής τους το ίδιο ερώτημα· αυτό φαίνεται να πιστεύει ο al-Ghazālī, όταν αναφέρεται στη θεωρία των Ασαριτών ως μία από τις τρεις θεωρίες σχετικά με την ελεύθερη βούληση που, όμως, καμία από αυτές δεν φανερώνει την αλήθεια.

Είναι μπερδεμένοι όσοι πορεύονται μακριά, στον εύκολο δρόμο του ορατού κόσμου. Μερικοί υποστηρίζουν ότι η πράξη του ανθρώπου είναι εξαναγκασμός από το Θεό. Μερικοί υποστηρίζουν ότι είναι δημιούργημα αποκλειστικά και μόνο του ανθρώπου. Και μερικοί ακόμα που ακολουθούν μια μέση οδό, υποστηρίζουν ότι η ανθρώπινη πράξη είναι απόκτημα. Αλλά εάν ήταν ανοιχτές γι' αυτούς οι πύλες του ουρανού και κοιτούσαν στον αθέατο κόσμο ψηλά, θα γινόταν φανερό σ' αυτούς ότι κάθε άποψή τους είναι αληθινή από μία μόνο συγκεκριμένη οπτική.¹²⁴

Ο al-Ghazālī φαίνεται να απορρίπτει όλες τις θεωρίες που βασίζονται στον ορθό λόγο κι όχι μόνο τα επιχειρήματα των Mu'tazila. Ακόμα και η μέση οδός που υποστηρίζει η ασαρική θεολογική σχολή είναι και αυτή μία από τις θεωρίες που μπορεί να πει κανείς ότι είναι αληθινές από μία μόνο συγκεκριμένη οπτική. Η συγκεκριμένη αυτή οπτική είναι η σύμβαση του ορθού λόγου. Αν ορίσουμε την έννοια της ελεύθερης βούλησης με ένα συγκεκριμένο τρόπο, μπορούμε να αποδείξουμε ότι υπάρχει. Αν την ορίσουμε διαφορετικά, μπορούμε να αποδείξουμε ότι δεν υπάρχει. Η αλήθεια για τον al-Ghazālī δεν βρίσκεται στους ορισμούς ή, με άλλα λόγια, τις συμβάσεις του ανθρώπινου λόγου. Η αλήθεια του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης είναι πάνω και πέρα από τα όρια της ανθρώπινης δυνατότητας για γνώση.

Για τον al-Ghazālī φαίνεται να ισχύει η αρχή: Όταν θέτει κανείς το ερώτημα στη σωστή του βάση, αξιώνει ανάλογη απάντηση. Έτσι, υπάρχουν γι' αυτόν δύο επίπεδα προβληματικής και δύο τρόποι για να θέσει κανείς το ερώτημα της ελεύθερης βούλησης: Αν ο συνομιλητής του επιμένει στην ορθολογικότητα και θέτει το ερώτημα αν υπάρχει ελεύθερη βούληση, ο al-Ghazālī είναι πρόθυμος να συμμετάσχει στη συζήτηση γνωρίζοντας, όμως, εκ των προτέρων ότι συζητάει ένα ψευτοπρόβλημα, ένα πρόβλημα του ανθρώπινου λόγου. Αυτό φαίνεται να κάνει στην *ar-Risāla al-Qusdiyyah*, όπου ασχολείται με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης στα πλαίσια μιας θεολογικής, με άλλα λόγια ορθολογικής και συμβατής στα όρια του ανθρώπινου λόγου συζήτησης. Όταν, όμως, πρόκειται να αναζητήσει την αλήθεια – και αυτό το κάνει στο 31^ο και 35^ο βιβλίο της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* – τότε εγκαταλείπει τις συμβάσεις της ορθολογικότητας και μιλά για άσκηση, πίστη και εμπιστοσύνη στο Θεό. Τότε το ερώτημα είναι αν ο άνθρωπος έχει ελευθερία βούλησης.

¹²⁴ Βλ. Imam Gazzali's, *Ihyā' 'Ulūm-id-Dīn*, μτφρ. al-Haz-Maulana Fazal-ul-Karim, επιμ. Muhammad Saeed Sheikh, Lahore: Accurate Printers Urdu Bazar, 1963, τόμ. 4, σ. 7. Η μετάφραση που χρησιμοποιήσαμε είναι από την αγγλική απόδοση του Wolfson στο βιβλίο του *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1979, σ. 701.

Το ερώτημα αν ο άνθρωπος έχει ελεύθερη βούληση αφορά σε ένα επίπεδο πραγματικότητας, στο οποίο δεν έχει πρόσβαση ο ανθρώπινος νους και το οποίο ο al-Ghazālī ονομάζει αόρατη πραγματικότητα. Εκτός από το διαχωρισμό που αναγνωρίζει ο al-Ghazālī μεταξύ ορατής και αόρατης πραγματικότητας, κάνει και μια άλλου είδους διάκριση: χωρίζει την πραγματικότητα σε τρεις κόσμους: στον φυσικό κόσμο ('ālam al-mulk), το διανοητικό κόσμο ('ālam al-jabrūt) και τον πνευματικό κόσμο ('ālam al-malakūt)¹²⁵. Αν κάναμε ένα σχήμα, θα διαχωρίζαμε την πραγματικότητα σε ορατή και αόρατη όπου στη μεν ορατή ανήκουν ο φυσικός και ο διανοητικός κόσμος και στην δε αόρατη, ο πνευματικός κόσμος.

Ορατή πραγματικότητα $\begin{matrix} \longrightarrow \\ \longrightarrow \end{matrix}$ Φυσικός κόσμος
 Διανοητικός κόσμος

Αόρατη πραγματικότητα \longrightarrow Πνευματικός κόσμος

Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης αφορά, σύμφωνα με τον al-Ghazālī, και στους τρεις κόσμους ή και στις δύο πραγματικότητες, ενώ η αληθινή απάντηση στο ζήτημα βρίσκεται στην αόρατη πραγματικότητα, στον πνευματικό, δηλαδή, κόσμο. Ολόκληρη η επιχειρηματολογία του al-Ghazālī στηρίζεται σε αυτόν τον διαχωρισμό· και γι' αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό να τον έχουμε πάντα υπόψη όταν διαβάζουμε τα κείμενά του. Με βάση αυτόν τον διαχωρισμό καταρρίπτει τα ισχυρά επιχειρήματα των αντιπάλων του, Mu'tazila, και με βάση αυτόν τον διαχωρισμό αντιμετωπίζει τις όποιες ελλείψεις παρατηρεί στο ασαρικό δόγμα. Επίσης, αυτός ο διαχωρισμός είναι η βάση της μυστικιστικής του θεώρησης.

Στα επόμενα τρία κεφάλαια θα εξετάσουμε τις τρεις διαφορετικές διαστάσεις που παίρνει στην σκέψη του al-Ghazālī το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης: την λογική, την ανθρωπολογική και την μεταφυσική διάσταση¹²⁶.

¹²⁵ Λέει ο al-Ghazālī: *Αυτός που περπατά στο έδαφος, περπατά στον υλικό κόσμο. Αυτός που παίρνει πλοίο και επιβιβάζεται σε αυτό, επιβιβάζεται στον κόσμο της δύναμης. Αυτός που περπατά στο νερό χωρίς τη βοήθεια πλοίου ή κάποιου μεταφορικού μέσου, περπατά στον πνευματικό κόσμο. Ihyā' 'Ulūm-id-Dīn, τόμ. 4, σ. 243.*

¹²⁶ Με βάση τον παραπάνω διαχωρισμό των τριών κόσμων, θα μπορούσαμε να δούμε - κάπως αυθαίρετα βέβαια - ένα είδος αντιστοιχίας φυσικού κόσμου και λογικής διάστασης, διανοητικού κόσμου και ανθρωπολογικής διάστασης, πνευματικού κόσμου και μεταφυσικής διάστασης του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης.

Κεφάλαιο Γ'

*Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης:
προς μια λογική εξήγηση*

Το πρώτο κεφάλαιο ήταν αφιερωμένο στην εμφάνιση και την προβληματική που δημιούργησε η έννοια της ελεύθερης βούλησης στον ισλαμικό κόσμο. Από την στιγμή της εμφάνισης της έννοιας της ελεύθερης βούλησης έως και την εποχή του al-Ghazālī, το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης αποτελεί ένα θεο-λογικό ζήτημα που αφορά στην επιστήμη της θεολογίας ('ilm al-Kalām) και η λύση του βρίσκεται στα χέρια όσων χειρίζονται καλά την συλλογιστική μέθοδο.

Ο al-Ghazālī για πολλά χρόνια στην ζωή του υπήρξε θεολόγος. Δίδασκε θεολογία και νομολογία στη θεολογική σχολή της Βαγδάτης και είχε συγγράψει πολλά θεολογικά έργα, γεγονός που μας βεβαιώνει για την πίστη του στην συλλογιστική μέθοδο των θεολόγων τουλάχιστον μέχρι τα χρόνια της γνωριμίας του με τον σουφισμό. Μετά την εγκατάλειψη της Βαγδάτης αρχίζει μια νέα φάση στην ζωή του, κατά την οποία ο μυστικισμός αποκτά ένα νέο νόημα και μια νέα σημασία στην σκέψη του¹²⁷. Τα πρώτα χρόνια εκείνης της εποχής των ταξιδιών του στην Συρία γράφει ένα από τα τελευταία του έργα θεολογίας, την *ar-Risāla al-Qudsiyyah*.

Το συγκεκριμένο έργο απευθύνεται στους κατοίκους της Ιερουσαλήμ και είναι κατά κάποιον τρόπο μια σύνοψη των θεολογικών ασαρικών δογμάτων, όπως αυτά έχουν διαμορφωθεί έως και την εποχή του ίδιου του συγγραφέα. Πρόκειται για μια μικρή πραγματεία που στη συνέχεια ενσωματώθηκε στο 2^ο βιβλίο της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, που είναι *Kitāb al-Qawā'id al-'aqā'id* (Τα θεμέλια της πίστης) και αποτελεί την τρίτη ενότητά του. Στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah* παρουσιάζονται οι 40 αρχές του ασαρικού δόγματος. Αυτές οι 40 αρχές (ή θεμέλια, όπως τις ονομάζει ο συγγραφέας τους) είναι χωρισμένες σε τέσσερις ενότητες ή τέσσερις «στύλους της πίστης». Κάθε στύλος στηρίζεται σε δέκα αρχές ή βάσεις. Ο πρώτος στύλος αφορά στην ουσία του Θεού. Ο δεύτερος στύλος αφορά στις ιδιότητές Του, ο τρίτος στις πράξεις Του και ο τέταρτος στην Παράδοση. Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης θίγεται στην τρίτη ενότητα του βιβλίου και αποτελεί μέρος του τρίτου στύλου της πίστης, του στύλου των πράξεων του Θεού.

Στη πρώτη ενότητα εκθέτει τα βασικά δόγμα της ισλαμικής πίστης που αφορούν στην ουσία του Θεού.

«Ο πρώτος στύλος είναι η γνώση της ουσίας του Θεού και βασίζεται πάνω σε δέκα βάσεις:

1. Να έχεις γνώση της ύπαρξης του Θεού (παραθέτει επιχειρήματα για την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού¹²⁸).
2. Να γνωρίζεις ότι ο Θεός είναι αιώνιος¹²⁹.
3. Να γνωρίζεις ότι ο Θεός δεν έχει τέλος. Είναι ατέρμονος¹³⁰.
4. Να γνωρίζεις ότι ο Θεός δεν έχει μορφή ούτε κατέχει κάποιο χώρο. Είναι ελεύθερος από χώρο, κίνηση και στήριγμα¹³¹.

¹²⁷ Ο al-Ghazālī δεν γνώρισε τότε για πρώτη φορά τον μυστικισμό. Η πρώτη επαφή του με τους μυστικιστές τοποθετείται στα παιδικά του χρόνια. Η εγκατάλειψη της διδασκαλικής του θέσης στην Βαγδάτη ήταν μια αποφασιστική προσπάθεια μαθητείας και αφοσίωσης στις μυστικιστικές μεθόδους.

¹²⁸ Βλ. Tibawi, A. L., *Al-Ghazālī's Tract on Dogmatic Theology, Islamic Quarterly* 9 (1965), σσ. 96-99.

¹²⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 99.

¹³⁰ Βλ. *ό.π.*, σσ. 99-100.

5. Ο Θεός δεν έχει σώμα¹³².
6. Ο Θεός δεν έχει μήκος και πλάτος¹³³.
7. Ο Θεός δεν έχει κατεύθυνση (δεν βρίσκεται σε μια ορισμένη κατεύθυνση)¹³⁴.
8. Ο Θεός είναι καθισμένος στον θρόνο Του, δηλαδή, στην δύναμή Του¹³⁵.
9. Παρόλο που ο Θεός δεν έχει μορφή, χώρο και κατεύθυνση, είναι ένα αντικείμενο που θα γίνει θεατό στην μετέπειτα ζωή¹³⁶.
10. Ο Θεός είναι απλός. Δεν έχει συντρόφους¹³⁷».

Στην δεύτερη ενότητα εξετάζονται οι ιδιότητες του Θεού, όπως ότι ο Θεός είναι παντοδύναμος ή παντογνώστης.

«Ο δεύτερος στόλος της πίστης είναι αφιερωμένος στις ιδιότητες του Θεού, οι οποίες συνοπτικά είναι οι εξής:

1. Το πρώτο θεμέλιο είναι η γνώση ότι ο Δημιουργός του κόσμου είναι παντοδύναμος (*qādir*)¹³⁸.
2. Το δεύτερο θεμέλιο είναι η γνώση ότι Αυτός είναι παντογνώστης (*‘ālim*)¹³⁹.
3. Το τρίτο θεμέλιο είναι η γνώση ότι Αυτός ζει για πάντα (*haiy*)¹⁴⁰.
4. Το τέταρτο θεμέλιο είναι η γνώση ότι Αυτός επιθυμεί τα πάντα (*murīd*)¹⁴¹.
5. Το πέμπτο θεμέλιο είναι η γνώση ότι Αυτός ακούει (*samī’*) και βλέπει τα πάντα (*basīr*)¹⁴².
6. Το έκτο θεμέλιο είναι η γνώση ότι Αυτός μιλάει (*mutakallim*) ένα λόγο χωρίς ήχο και γράμματα¹⁴³.
7. Το έβδομο θεμέλιο είναι η γνώση ότι, όπως και ο λόγος του, όλες οι ιδιότητές Του υπάρχουν αιωνίως¹⁴⁴.
8. Το όγδοο θεμέλιο είναι ότι η γνώση Του είναι προ-υπάρχουσα¹⁴⁵.
9. Το ένατο θεμέλιο είναι ότι η βούλησή Του είναι προ-υπάρχουσα¹⁴⁶.
10. Το δέκατο θεμέλιο είναι ότι ο Θεός είναι παντογνώστης μέσω της γνώσης Του (*‘ālimun bi-‘ilm*), ζων μέσω της ύπαρξής Του (*haiun bi-hayāh*), παντοδύναμος μέσω της δύναμής Του (*qadīrun bi-qudrah*), βούλεται τα πάντα μέσω της βούλησής Του (*murīdun bi-irādah*), μιλάει μέσω του λόγου Του (*mutakallimun bi-kalām*), ακούει μέσω της ακοής Του (*samī’ bi-sam’*), βλέπει τα πάντα μέσω της όρασής του (*basīrun bi-basar*) και ότι έχει αυτά τα διακριτά χαρακτηριστικά (*ausāf*) μέσω των αιωνίων ιδιοτήτων Του¹⁴⁷».

Η τρίτη ενότητα είναι αυτή που θα μας απασχολήσει περισσότερο από όλες καθώς εδώ εξετάζονται οι πράξεις του Θεού. Εδώ συζητιούνται τα όρια μεταξύ των

¹³¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 100.

¹³² Βλ. *ό.π.*, σσ. 100–101.

¹³³ Βλ. *ό.π.*, σ. 101.

¹³⁴ Βλ. *ό.π.*, σσ. 101–102.

¹³⁵ Βλ. *ό.π.*, σσ. 102–103.

¹³⁶ Βλ. *ό.π.*, σσ. 103–104.

¹³⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 104.

¹³⁸ Βλ. *ό.π.*

¹³⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 105.

¹⁴⁰ Βλ. *ό.π.*

¹⁴¹ Βλ. *ό.π.*

¹⁴² Βλ. *ό.π.*, σ. 106.

¹⁴³ Βλ. *ό.π.*

¹⁴⁴ Βλ. *ό.π.*, σ. 107.

¹⁴⁵ Βλ. *ό.π.*, σ. 108.

¹⁴⁶ Βλ. *ό.π.*

¹⁴⁷ Βλ. *ό.π.*, σσ. 108–109.

ανθρωπίνων και θείων ιδιοτήτων. Ο Θεός είναι παντοδύναμος αλλά και ο άνθρωπος έχει δύναμη. Με ποιου τη δύναμη εκτελούνται οι πράξεις; Αν ο Θεός επιθυμεί τα πάντα, δεν είναι ο ίδιος υπεύθυνος για τις κακές πράξεις των ανθρώπων; Αν ο Θεός γνωρίζει από πριν τις πράξεις του ανθρώπου, αυτό δεν σημαίνει πως αυτές είναι ήδη προκαθορισμένες και ο άνθρωπος δεν έχει ελευθερία βούλησης, συνεπώς δεν έχει ευθύνη των πράξεών του; Αυτά είναι τα βασικά προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι Ασαρίτες θεολόγοι και που συνοψίζει ο al-Ghazālī στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah*.

Η τέταρτη ενότητα είναι αφιερωμένη στην πίστη των Παραδόσεων και του Προφήτη και δεν θα μας απασχολήσει ιδιαίτερα.

Μετά την μαθητεία του στον μυστικισμό ο al-Ghazālī απορρίπτει τη μέθοδο που χρησιμοποιούν οι θεολόγοι στην προσπάθειά τους να προσεγγίσουν την αλήθεια, διότι θεωρεί ότι αυτή είναι μόνο μια αφελής αποδοχή του δόγματος χωρίς κριτική επεξεργασία και μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο τόσο στην αλήθεια όσο και στην πλάνη, εφόσον στηρίζεται σε εμπειρίες άλλων προσώπων και κυρίως του Προφήτη. Τι θέση, επομένως, μπορεί να έχει στην *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* ένα θεολογικό έργο, όπως η *ar-Risāla al-Qudsiyyah*; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα προκύψει μέσα από την εξέταση τόσο του ίδιου του περιεχομένου της *ar-Risāla al-Qudsiyyah* όσο και του περιεχομένου της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* και θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε περισσότερο τη σημασία του έργου αυτού, καθώς και την σκοπιμότητα της υποστήριξης των θέσεών του και των επιχειρημάτων του σχετικά με την ελεύθερη βούληση μέσα στο συγκεκριμένο έργο.

Είδαμε προηγουμένως ότι πρόκειται για μια μικρή πραγματεία προορισμένη για τους κατοίκους της Ιερουσαλήμ που στη συνέχεια ενσωματώθηκε στο 2^ο βιβλίο της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb al-Qawā'id al-'aqā'id*, και αποτελεί την τρίτη ενότητά του. Από άποψη περιεχομένου η *ar-Risāla al-Qudsiyyah* διαφέρει σημαντικά από το συνολικό περιεχόμενο της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, στο βαθμό που η *ar-Risāla al-Qudsiyyah* αποτελεί ουσιαστικά μια περίληψη της ασαρικής θεολογίας σε απλή μορφή¹⁴⁸, ενώ η *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* είναι ένα έργο μυστικιστικού κυρίως περιεχομένου. Στο έργο *ar-Risāla al-Qudsiyyah* ο al-Ghazālī χρησιμοποιεί κυρίως την παραδοσιακή γλώσσα¹⁴⁹ και επιχειρηματολογία της ασαρικής σχολής, χωρίς να προβαίνει στις συνήθειες του ερμηνείας σχετικά με τα δόγματα¹⁵⁰, λέει ο Frank, ο οποίος υποστηρίζει ότι η καθαυτή θεολογία του al-Ghazālī διαφέρει ως προς την ασαρική. Επίσης, θα πρέπει να τονίσουμε ότι μεταξύ του περιεχομένου της *ar-Risāla al-Qudsiyyah* και του περιεχομένου της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* δεν συναντώνται αντιφάσεις ή νοηματικές συγκρούσεις μεταξύ των δογμάτων, παρόλο που στα επόμενα βιβλία της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* ο al-Ghazālī προχωρά σε δικές του ερμηνείες και σε ένα είδος «ανώτερης θεολογίας», όπως την ονομάζει ο ίδιος.

¹⁴⁸ Ο Frank αναφέρει ότι η *ar-Risāla al-Qudsiyyah* είναι στην ουσία η δεύτερη περίληψη του ασαρικού δόγματος, εφόσον η πρώτη είναι το *Iqtisad fi-l-Itiqād*. Επίσης, στο *Iqtisad* το θεολογικό δόγμα παρουσιάζεται με πιο πολύπλοκους όρους απ' ό,τι στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah*. Βλ. Frank, R., *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Durham and London: Duke University Press, 1994, σ. 75.

¹⁴⁹ Βλ. *ό.π.*, σσ. 69, 74.

¹⁵⁰ Ο Frank γενικά υποστηρίζει την άποψη ότι αυτό που ο ίδιος ο al-Ghazālī ονομάζει ανώτερη θεολογία, παρουσιάζει αρκετές διαφορές με την ασαρική θεολογία, γεγονός που μας επιτρέπει να μιλάμε για απομάκρυνση του al-Ghazālī από το ασαρικό δόγμα. Το θέμα του ασαρισμού του al-Ghazālī θα το συζητήσουμε αρκετά αναλυτικά σε μία από τις επόμενες ενότητες. Αναφορικά με το θέμα του ασαρισμού του al-Ghazālī, βλ. Frank, R. M., *Creation and the Cosmic System: al-Ghazali and Avicenna*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992, Marmura, M. E., Ghazalian Causes and Intermediaries, *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995), σσ. 89–100, Marmura, M. E., Ghazali and Ash'arism Revisited, *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002), σσ. 91–110.

Το γεγονός ότι δεν παρουσιάζονται αντιφάσεις ή νοηματικές συγκρούσεις μεταξύ του περιεχομένου της *ar-Risāla al-Qudsiyyah* και της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, μας οδηγεί στο να αποδεχτούμε τη θέση που ορίζει ο ίδιος ο συγγραφέας για το έργο του. Η *ar-Risāla al-Qudsiyyah* αποτελεί μία κατά κάποιον τρόπο εισαγωγή στην *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Και αυτό προκύπτει από την ίδια τη δήλωση του al-Ghazali, ο οποίος όταν ενσωματώνει την *ar-Risāla al-Qudsiyyah* στο 2ο βιβλίο της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, έχει ήδη προειδοποιήσει τον αναγνώστη στο 1^ο ¹⁵¹ και στο 2^ο βιβλίο ¹⁵² ότι η υψηλή γνώση του αληθινού νοήματος της αποκάλυψης αναφορικά με την δημιουργία, την κοσμολογία και την ψυχή μπορεί να επιτευχθεί μόνο από όσους είναι πνευματικά και διανοητικά προετοιμασμένοι να την λάβουν. Συνεπώς, ο αναγνώστης δεν είναι προετοιμασμένος να κατανοήσει την αληθινή γνώση μέχρι να απορροφήσει ό,τι περιέχεται στα 20 πρώτα βιβλία της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Αν κατανοήσει το περιεχόμενο των 20 πρώτων βιβλίων και ασκηθεί σύμφωνα με τις οδηγίες που παρέχονται μέσα σε αυτά, θα μνηθεί στην κατανόηση των βασικών θεολογικών αληθειών που είναι πολύ διαφορετικές στην μορφή από αυτές που εκθέτονται στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah* ¹⁵³. Μια τέτοια δήλωση μας οδηγεί στο να θεωρήσουμε την *ar-Risāla al-Qudsiyyah* κατ' αρχάς ένα κατηχητικό εργαλείο για νέους ανθρώπους που αποσκοπεί στο να τους καθοδηγήσει και να τους εισαγάγει στο επίσημο ορθόδοξο δόγμα.

Σε αυτό το συμπέρασμα καταλήγει και ο Frank αναφορικά με την σημασία της *ar-Risāla al-Qudsiyyah* στην *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, ο οποίος, ωστόσο, αναπτύσσει περισσότερο την σκέψη του διακρίνοντας δύο οπτικές γωνίες, οι οποίες μπορούν να δώσουν συμπληρωματικές απόψεις για τη σημασία της *ar-Risāla al-Qudsiyyah* μέσα στο κείμενο ¹⁵⁴. Τονίζει αρχικά αυτό που δηλώνει κι ο ίδιος ο al-Ghazālī στο προηγούμενο βιβλίο, ότι δηλαδή η *ar-Risāla al-Qudsiyyah* είναι κατά βάση ένα κατηχητικό εργαλείο ¹⁵⁵ και συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι «η τοποθέτηση της *ar-Risāla al-Qudsiyyah* στην αρχή της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* εμφανίζεται ως ένα στοιχείο που προορίζεται να θέσει το βασικό επίπεδο της θρησκευτικής συναίνεσης που απαιτείται για να μορφώσει το πεδίο αφετηρίας, από το οποίο ο αναγνώστης αναλαμβάνει να καλλιεργήσει τα θρησκευτικά καθήκοντα και τις ασκητικές πρακτικές, τη σημασία και την αξία του οποίου θα παρουσιάσει στα επόμενα μέρη του έργου του» ¹⁵⁶. Επομένως, με αφοσιωμένη καλλιέργεια όλων των πρακτικών και των ασκήσεων που παρουσιάζονται στην πορεία της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, ο αναγνώστης ετοιμάζεται σταδιακά να δεχτεί την ανώτερη θρησκευτική γνώση και ενόραση (*ma'rifah* ¹⁵⁷, *basīrah*) ¹⁵⁸.

¹⁵¹ Βλ. *Ihyā' 'Ulūm-id-Dīn*, τόμ. 1, σ. 20.

¹⁵² Βλ. *Ihyā' 'Ulūm-id-Dīn*, τόμ. 2, σ. 98.

¹⁵³ Βλ. Frank, 1994, σ. 68.

¹⁵⁴ Βλ. *ό.π.*, σ. 74.

¹⁵⁵ Βλ. *ό.π.*

¹⁵⁶ Ήδη στο 1^ο βιβλίο πολύ πριν από την εισαγωγή του *ar-Risāla al-Qudsiyyah* υπάρχει μια αναφορά στο 35ο βιβλίο, το *Kitāb al-Tauhīd wa'l-Tawakkul*, όπου θα παρουσιαστούν πολλά στοιχεία της ανώτερης θεολογίας. Βλ. *ό.π.*, σσ. 74-75.

¹⁵⁷ Η *ma'rifah* των μυστικιστών είναι η γνώση της ελληνιστικής θεοσοφίας, δηλαδή, η άμεση γνώση του Θεού που βασίζεται στην αποκάλυψη ή στο αποκαλυπτικό όραμα. Δεν είναι αποτέλεσμα κάποιας νοητικής διαδικασίας, αλλά εξαρτάται ολοκληρωτικά από τη θέληση και τη χάρη του Θεού, ο οποίος τη χαρίζει σαν δώρο από τον Εαυτό του σε κείνους που τους έχει προικίσει με την ικανότητα να τη δέχονται. Είναι το φως της θείας χάρης που αστράφτει στην καρδιά και πλημμυρίζει με τις εκτυφλωτικές ακτίνες του κάθε ανθρώπινη ιδιότητα. «Αυτός που γνωρίζει το Θεό είναι μουγκός». Βλ. Nickolson, R., *Οι Μυστικοί των Σούφι*, μτφρ. Ανδρέας Τσάκαλης, Αθήνα: Πύρινος κόσμος, 1985, σ. 68.

¹⁵⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 75.

Από την άλλη μεριά, ο Frank επεκτείνοντας τον ισχυρισμό του al-Ghazālī σχετικά με τον καθοδηγητικό ρόλο της *ar-Risāla al-Qudsiyyah* στην αρχή της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τονίζει την προνοητική στάση του συγγραφέα να προλάβει να δηλώσει εξ αρχής ότι πρόκειται για ένα ορθοδόξου περιεχομένου έργο, το οποίο δεν αποτελεί κίνδυνο για το επίσημο θρησκευτικό δόγμα του ασαρισμού. Μια τέτοια στάση δικαιολογείται απόλυτα αν λάβει κανείς υπόψη ότι το περιεχόμενο της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* είναι κυρίως μυστικιστικού χαρακτήρα και εκ των πραγμάτων κινδυνεύει να θεωρηθεί αιρετικό¹⁵⁹. Επομένως, ο ρόλος της *ar-Risāla al-Qudsiyyah* στην συγκεκριμένη θέση είναι να εξηγήσει στον αναγνώστη ότι το θεμέλιο, το οποίο ακολουθεί η επεξεργασμένη έκθεση του δόγματος, είναι θεμέλιο της παραδοσιακής ορθοδοξίας κι ότι τα διάφορα στοιχεία της ανώτερης θεολογίας του που θα εμφανιστούν στα επόμενα βιβλία είναι πραγματικά συμβατά με το ορθόδοξο δόγμα¹⁶⁰. Επομένως, η συνέπεια του al-Ghazālī αναφορικά με την συμβατότητα του περιεχομένου της *ar-Risāla al-Qudsiyyah* και της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, είναι αυτή που θα κρίνει την απήχηση του έργου του στους θεολογικούς κύκλους του Ισλάμ¹⁶¹.

Τέλος σε αυτό το σημείο είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε την απάντηση στο αρχικό μας ερώτημα, γιατί δηλαδή ο al-Ghazālī ενώ απορρίπτει τη μέθοδο των θεολόγων, το *taqlīd*, ως άκριτη αποδοχή του δόγματος, ενσωματώνει το θεολογικό έργο *ar-Risāla al-Qudsiyyah* στην *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό έχει ήδη προκύψει από όλα όσα προαναφέραμε. Ο al-Ghazālī απορρίπτει το *taqlīd* αλλά δέχεται τις *taqlidāt*, τις προτάσεις που προκύπτουν από το *taqlīd*. Αυτό σημαίνει ότι ο al-Ghazālī δέχεται την αλήθεια των δογμάτων αλλά απορρίπτει την

¹⁵⁹ Ο μυστικισμός μέχρι την εποχή του al-Ghazālī δεν ήταν αποδεκτός ως επίσημη ασκητική πρακτική του Ισλάμ.

¹⁶⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 75.

¹⁶¹ Το πόσο διαφοροποιήθηκε αναφορικά με την ερμηνεία των θεολογικών αληθειών είναι ένα από τα φλέγοντα ζητήματα της σύγχρονης έρευνας. Σύγχρονοι αλλά και παλιότεροι μελετητές ερευνούν το κατά πόσο ο al-Ghazālī ασπάζεται το ασαρικό δόγμα στα διάφορα έργα του και αν υπάρχει κίνδυνος αλλοίωσης του ασαρικού δόγματος μέσα από τη δική του ερμηνεία. Ο Ormsby, όπως κι ο Frank, έχουν ασχοληθεί με αυτό το θέμα κι ο καθένας προσεγγίζει διαφορετικά το θέμα. Ο Ormsby δίνει προτεραιότητα στα κείμενα μουσουλμάνων θεολόγων αντιπάλων του al-Ghazali ενώ ο Frank επιχειρεί ο ίδιος μια δική του προσέγγιση μέσα από τα κείμενα του ίδιου al-Ghazali. Και οι δύο μελέτες περιέχουν ουσιαστικές παρατηρήσεις αναφορικά με το θέμα. Βλ. Frank, R., M., *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Durham and London: Duke University Press, 1994, σ. 68 και Ormsby, E.L., *Theodicy in Islamic Thought, The Dispute over al-Ghazali's "Best of all Possible Worlds"*, Princeton: Princeton University Press, 1984. Ο Watt, επίσης, ο οποίος παρουσιάζει τη δική του άποψη στο έργο του *Muslim Intellectual: A study of al-Ghazali*, Edinburgh University Press, 1963, επανέκδοση: 1971, κάνει την εξής παρατήρηση: Σε ένα σημείο της *Ihyā' 'Ulūm-id-Dīn* κάνει λόγο για τρεις δυνατές συμπεριφορές απέναντι στα δόγματα της πίστης:

(α) Πίστη ή απλή αποδοχή (*taqlīd*),

(β) Γνώση των αποδείξεών τους (ενν. των δογμάτων),

(γ) Γνώση των μυστηρίων τους.

Ο al-Ghazālī ήταν δυσαρεστημένος από τη θεολογία διότι συνέβαλε λίγο ή δεν συνέβαλε καθόλου στην επίτευξη του στόχου της ζωής των ανθρώπων, την οποία ο ίδιος περιέγραφε ως σωτηρία. Από την άλλη σκεφτόταν ότι αυτή είχε μια προφυλακτική λειτουργία αναφορικά με τη ζωή της κοινότητας και στο βαθμό που αυτό ίσχυε, αυτός συνέχιζε να υποστηρίζει τις απόψεις της ασαρικής σχολής, στην οποία πάντα ανήκε. Δεν υπάρχει καμιά απόδειξη στα έργα που θεωρούνται γενικώς αυθεντικά ότι προς το τέλος της ζωής του είχε εγκαταλείψει τα ασαρικά δόγματα για χάρη του νεοπλατωνισμού που είχε προηγουμένως απορρίψει στο *Tahafūt al-Falāsifa* (Η Ασυναρτησία των Φιλοσόφων). Αντίθετα, ένα μικρό έργο που ονομαζόταν *The Restraining of the Commonalty from the Science of Theology* φαίνεται να γράφτηκε λίγες μέρες πριν από το θάνατό του. Δεν υπάρχουν σοβαροί λόγοι να αμφισβητήσουμε την ημερομηνία... Με άλλα λόγια, παρόλο που ο al-Ghazālī σκεφτόταν ότι η σπουδαιότητα της θεολογίας είχε ήδη μεγαλοποιηθεί, συνέχισε να παίρνει μια θεολογική θέση, η οποία ήταν πρωτίστως ασαρική. Βλ. Watt, 1971, σ. 56.

άκριτη αποδοχή τους. Η αλήθεια του δόγματος δεν μπορεί να γίνει κατανοητή μέσω της απλής αποδοχής της, αλλά μέσω της άσκησης που προτείνεται στην πορεία του έργου της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.

Ποιες είναι αυτές οι προτάσεις που παρουσιάζονται στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah* και θεωρούνται αληθινές αλλά που για να αντιληφθεί κανείς την αλήθεια τους θα πρέπει να ασκηθεί με τον τρόπο που προτείνεται στην *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*; Εδώ φυσικά μας ενδιαφέρουν οι προτάσεις ή αλλιώς θεμέλια της πίστης, όπως τις ονομάζει ο al-Ghazālī, που αφορούν στις ιδιότητες του Θεού με τις οποίες ο Θεός έρχεται σε επαφή με τον κόσμο και κατά συνέπεια «απειλούν» την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου.

I. Οι θείες ιδιότητες που περιορίζουν την δράση του ανθρώπου

Το πρόβλημα που εμφανίζεται στο Ισλάμ σχετικά με τις θείες ιδιότητες είναι το ίδιο που εμφανίζεται σε κάθε μονοθεϊστική θρησκεία που επιθυμεί να προστατεύσει το δόγμα του μονοθεϊσμού από πολυθεϊστικές παρεκκλίσεις. Στο Ισλάμ το πρόβλημα εστιάζεται γύρω από επτά συγκεκριμένες θείες ιδιότητες (ζωή, γνώση, βούληση, δύναμη, ακοή, όραση, λόγος) και το ερώτημα που απασχολεί τους *mutakallimūn* είναι αν πρόκειται για ξεχωριστές ως προς την ύπαρξή τους ιδιότητες ή αν αυτές οι ιδιότητες είναι μέρος της ουσίας του Θεού.

Ο al-Ghazālī υποστηρίζει, όπως είδαμε, την αιωνιότητα των θείων ιδιοτήτων και την ξεχωριστή τους ύπαρξη, καθώς ο Θεός δεν μπορεί να γνωρίζει χωρίς γνώση, να βούλεται χωρίς βούληση και να δύναται χωρίς δύναμη. Η αιωνιότητα, ωστόσο, των θείων ιδιοτήτων δημιουργεί προβλήματα στην προσέγγιση του ζητήματος της ελεύθερης βούλησης.

i. Η γνώση του Θεού

Το πρόβλημα που κυρίως απασχόλησε τους μουσουλμάνους θεολόγους αναφορικά με τις επτά ιδιότητες και συγκεκριμένα με την γνώση του Θεού είναι η αιωνιότητα¹⁶². Είναι η γνώση του Θεού αιώνια ή όχι; Αν υποτεθεί ότι η γνώση του Θεού είναι αιώνια, τότε είναι δύσκολο να εξηγηθεί πώς και τι ακριβώς γνώριζε ο Θεός πριν υπάρξουν τα αντικείμενα της γνώσης. Διότι πώς μπορεί να υπάρξει γνώση χωρίς αντικείμενο; Εάν, όμως, πούμε ότι ο Θεός γνωρίζει μόνο μετά τη δημιουργία των αντικειμένων της γνώσης, τότε αυτό σημαίνει πως ο Θεός προηγουμένως είχε άγνοια. Το πρόβλημα αυτό δημιουργείται εξαιτίας του γεγονότος ότι η γνώση είναι μια ιδιότητα, της οποίας η ύπαρξη εξαρτάται κατά κάποιον τρόπο από τα αντικείμενα που είναι προς γνώση. Συνεπώς, είναι δύσκολο να ορίσει κανείς τη σχέση μεταξύ μιας αιώνιας ιδιότητας και ενός αντικειμένου που υπάρχει στον χρόνο.

Αν δεχτούμε, όπως π.χ. ο Αριστοτέλης¹⁶³, πως δεν υπάρχει καμιά σχέση μεταξύ της αιώνιας ιδιότητας της θείας γνώσης με τον κόσμο, θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι ο Θεός έχει άγνοια του κόσμου¹⁶⁴. Αλλά ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης δεχόταν κάποια σχέση μεταξύ της αιώνιας γνώσης του Θεού και

¹⁶² Βλ. Ormsby, 1984, σ. 149.

¹⁶³ Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι το πρώτο κινούν νοεό μόνο τον εαυτό του. Βλ. *Μετά τα Φυσικά Α*, 1072b 23-25.

¹⁶⁴ Ο al-Ghazali στο *Tahafūt al-Falāsifa* (Η Ασυναρτησία των Φιλοσόφων) θίγει το συγκεκριμένο σημείο επιτιθέμενος εναντίον των φιλοσόφων.

του κόσμου, δεν θα αντιμετώπιζε το πρόβλημα της άγνοιας διότι ο κόσμος του Αριστοτέλη δεν έχει αρχή, είναι αιώνιος. Άρα ο Θεός έχει πάντα γνώση του κόσμου. Το πρόβλημα δημιουργείται στην περίπτωση όπου δεχόμαστε την αρχή της δημιουργίας του κόσμου από το Θεό και ταυτόχρονα υποστηρίζουμε την ύπαρξη ενός είδους σχέσης μεταξύ της αιώνιας γνώσης του Θεού με τον κόσμο. Αν δεχτούμε – όπως φυσικά δεχόμαστε – τα παραπάνω, τότε αναπόφευκτα η έννοια του Θεού έρχεται αντιμετώπιση με ένα σωρό αντινομίες, μερικές από τις οποίες αφορούν στο ζήτημα των ανθρωπίνων πράξεων.

Ας δούμε, όμως, πρώτα πώς ορίζει ο al-Ghazālī τη γνώση του Θεού.

Ο Θεός γνωρίζει τα πάντα:

Το δεύτερο θεμέλιο είναι η γνώση ότι Αυτός είναι παντογνώστης ('alim) όλων των όντων, [ότι η γνώση Του] περικλείει όλα τα δημιουργήματα, ότι ούτε όσο το βάρος ενός μυρμηγκιού πάνω στη γη και στον ουρανό δεν ξεφεύγει της γνώσης Του¹⁶⁵, ότι είναι αληθής στα λόγια Του: Και Αυτός έχει γνώση των πάντων¹⁶⁶ και ότι παρέχει οδηγό στην φιλαλήθειά Του λέγοντας: Δεν θα γνώριζε αυτόν που δημιούργησε; Και Αυτός είναι ο πιο ευφυής και ο πάντα ενήμερος¹⁶⁷. Επομένως, σε έχει καθοδηγήσει να συμπεράνεις από [το ότι είναι η αιτία] της δημιουργίας ότι είναι παντογνώστης. Διότι δεν θα μπορούσες να αρνηθείς την απόδειξη μιας ευφούς και εύτακτης δημιουργίας, ακόμα και με ευτελή και ασήμαντα πράγματα, όπως την επιβεβαίωση της γνώσης του Δημιουργού για το πώς σχεδιάζει και ρυθμίζει τη δημιουργία. Και η λέξη του Θεού του Υψίστου είναι η καλύτερη για καθοδήγηση και εξήγηση.¹⁶⁸

Αρχικά ορίζει το εύρος της γνώσης του Θεού λέγοντας ότι αυτή περιλαμβάνει όλα τα όντα και όλα τα δημιουργήματα και τίποτα δεν ξεφεύγει της γνώσης Του. «Και Αυτός έχει γνώση των πάντων¹⁶⁹». Στη συνέχεια θίγει το ζήτημα της προέλευσης της γνώσης του Δημιουργού, η οποία προέλευση είναι ακριβώς η ίδια η πράξη της δημιουργίας του κόσμου. «Δεν θα γνώριζε αυτόν που δημιούργησε; Και Αυτός είναι ο πιο ευφυής και ο πάντα ενήμερος¹⁷⁰». Προκειμένου να εξηγήσει την προέλευση της θείας γνώσης, χρησιμοποιεί ένα στίχο του Κορανίου όπου εμφανίζεται εκεί το επιχείρημα της αιτιακής γνώσης, ένα επιχείρημα που χρησιμοποιείται και από τον Θωμά Ακινάτη, όταν ορίζει τη θεία γνώση. Ο Θεός γνωρίζει τα δημιουργήματά Του διότι Αυτός τα δημιούργησε. Το επιχείρημα αυτό πέραν του γεγονότος ότι παρουσιάζεται εδώ με τη μορφή κορανικού στίχου, επικαλείται, ωστόσο, τον ανθρώπινο λόγο: «Δεν θα γνώριζε αυτόν που δημιούργησε;...Επομένως, σε έχει καθοδηγήσει να συμπεράνεις από [το ότι είναι η αιτία] της δημιουργίας ότι είναι παντογνώστης¹⁷¹».

Ένα δεύτερο επιχείρημα προς υποστήριξη του ασαρικού δόγματος για την παντογνωσία του Θεού στηρίζεται στην ίδια την ανθρώπινη εμπειρία σχετικά με το τέλειο δημιούργημα του Θεού, τον κόσμο. Ο κόσμος είναι τέλειος και εύτακτος, γεγονός που είναι φανερό σε όλους τους ανθρώπους. Επομένως, κανείς δεν μπορεί να

¹⁶⁵ Εδώ ο al-Ghazālī υιοθετεί έναν στίχο του Κορανίου. Βλ. Κορ. 34: 3.

¹⁶⁶ Κορ. 2:29.

¹⁶⁷ Κορ. 67:14.

¹⁶⁸ Το απόσπασμα αποτελεί μετάφραση του αγγλικού κειμένου του Tibawi. Βλ. Tibawi, 1965, σ. 105.

¹⁶⁹ Κορ. 2:29.

¹⁷⁰ Κορ. 67:14.

¹⁷¹ Από τη δήλωση αυτή φαίνεται σαν να έχει προκαλέσει ο Θεός τον ανθρώπινο λόγο να σκέφτεται με αυτόν τον τρόπο και να θεωρεί το Θεό παντογνώστη. Βλ. Tibawi, 1965, σ. 105.

αρνηθεί ότι μόνο ένας παντογνώστης Θεός θα μπορούσε να δημιουργήσει έναν τέλειο κόσμο.

Είδαμε την υποστήριξη και την απόδειξη της παντογνωσίας του Θεού με κορανικούς στίχους και με ορθολογικά επιχειρήματα. Η έννοια της παντογνωσίας, όμως, έχει και μια άλλη διάσταση, αυτήν του χρόνου. Τι γίνεται με την χρονική διάρκεια αυτής της γνώσης; Ο al-Ghazālī απαντά: η γνώση του Θεού είναι προ-υπάρχουσα και αιώνια.

Το όγδοο θεμέλιο είναι ότι η γνώση Του είναι προϋπάρχουσα και Αυτός είναι αιωνίως παντογνώστης χάρη στην ουσία Του και τις ιδιότητές Του και [η γνώση Του περικλείει όλα] όσα Αυτός δημιουργεί. Αλλά οποιοδήποτε δημιουργήμα έρχεται στην ύπαρξη, η γνώση Του γι' αυτό δεν είναι δημιουργημένη. Είναι απλά σαφές σε Αυτόν μέσω της αιώνιας γνώσης [Του]. Έτσι, αν είμαστε εφοδιασμένοι με την γνώση ότι ο Zaid θα φτάσει κατά το ηλιοβασίλεμα, και υποθεθεί ότι αυτή η γνώση παρέμεινε έγκυρη μέχρι το ηλιοβασίλεμα, η άφιξη του Zaid εκείνη την στιγμή θα ήταν γνωστή σε εμάς μέσω της πρόγνωσης μόνο, χωρίς να υπάρχει ανάγκη για νέα γνώση. Αυτός είναι ο τρόπος κατανόησης της προϋπάρχουσας γνώσης του Θεού του Υψίστου.¹⁷²

Δεν θεμελιώνει το ασαρικό δόγμα με κορανικό στίχο αλλά μόνο με επιχειρήματα. Κι αυτό διότι η γνώση του Θεού έχει αποτελέσει ήδη θέμα πολλών και περίπλοκων συζητήσεων σχετικά με το αν είναι δημιουργημένη ή αιώνια¹⁷³. Ο al-Ghazālī, για να στηρίξει την αιωνιότητα της θείας γνώσης στηρίζεται στον κοινό νου, όπως θα έλεγε ο Αριστοτέλης, ή επικαλείται, με άλλα λόγια, την προηγούμενη εμπειρία των ανθρώπων πάνω στο θέμα της γνώσης. Διαφορετικά, με όρους μουσουλμανικής επιχειρηματολογίας θα μπορούσαμε να πούμε ότι χρησιμοποιεί το *επιχείρημα της αναλογίας*, μια ευρέως διαδομένη μέθοδο μεταξύ των μουσουλμάνων θεολόγων, οι οποίοι επιχειρηματολογούν σχετικά με μεταφυσικά θέματα παραλληλίζοντας τον αθέατο πνευματικό κόσμο με τον οικείο γήινο. Αν εμείς γνωρίζαμε ότι ο Zaid θα έρθει μια συγκεκριμένη ώρα και δεν άλλαζε κάτι σε αυτήν την πληροφορία, τότε θα είχαμε γνώση του γεγονότος που επρόκειτο να συμβεί χάρη στην ήδη προ-υπάρχουσα γνώση μας. Το ίδιο συμβαίνει και στην περίπτωση του Θεού. Ο Θεός έχει πρόγνωση όλων όσων θα συμβούν και χάρη σε αυτή την ιδιότητά Του είναι ενήμερος για όλα τα μελλοντικά γεγονότα.

Επίσης, ο al-Ghazālī εξηγεί ότι η γνώση του Θεού δεν δημιουργείται τη στιγμή της δημιουργίας ενός πράγματος αλλά είναι αιώνια. Η γνώση του Θεού υπήρχε πριν έρθει στην ύπαρξη το δημιουργημένο πράγμα. Αυτό μπορεί να το κατανοήσει κανείς αν θυμηθεί το προηγούμενο επιχειρήμα του σχετικά με την αιτιακή γνώση. Εφόσον ο Θεός δημιουργεί τα πράγματα, δεν μπορεί παρά να γνωρίζει τι δημιουργεί και τότε το δημιουργεί.

Μια τέτοια εξήγηση αναφορικά με την προ-ύπαρξη της θείας γνώσης, μας φανερώνει ότι, σύμφωνα με τον al-Ghazālī, η ανθρώπινη πράξη είναι κάτι προβλέψιμο για το Θεό εφόσον ο Θεός γνωρίζει τα πάντα πριν αυτά συμβούν. Τι γίνεται, όμως, με την ελευθερία βούλησης του ανθρώπου; Έχει ο άνθρωπος ελευθερία βούλησης μέσα στο πλαίσιο της αιώνιας και προϋπάρχουσας θείας γνώσης; Η αιώνια γνώση του Θεού δεν προκαθορίζει τα γεγονότα και κατά συνέπεια και τις ανθρώπινες πράξεις; Αν ο Θεός γνωρίζει ότι ένας άνθρωπος θα κλέψει, δεν σημαίνει ότι ο

¹⁷² Βλ. *ό.π.*, σ. 108.

¹⁷³ Η θεία γνώση, ως μία από τις επτά αμφιλεγόμενες θείες ιδιότητες έχει συχνά χαρακτηριστεί από τους Mu'tazila ως δημιουργημένη ή κτιστή.

άνθρωπος σίγουρα θα κλέψει χωρίς να έχει άλλη επιλογή; Επίσης, το ίδιο ερώτημα από άλλη οπτική γωνία: Πώς γίνεται ο Θεός να γνωρίζει από πριν πράγματα που θα συμβούν, αν αυτά δεν είναι προκαθορισμένα; Στην πρώτη περίπτωση το ερώτημα θίγει την αιτιότητα της θείας γνώσης, κατά πόσο δηλαδή η θεία γνώση προκαλεί τον προκαθορισμό των γεγονότων, ενώ στην δεύτερη περίπτωση το ερώτημα επιχειρεί να ανιχνεύσει κατά πόσο υφίσταται προκαθορισμός και αν πάνω σε αυτό τον προκαθορισμό στηρίζεται η πρόγνωση του Θεού. Κανένα από τα δύο ερωτήματα δεν φαίνεται να απασχολούν εδώ τον al-Ghazālī διότι δεν επιχειρεί να αποδείξει την ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης. Όλα για τον al-Ghazālī και τους Ασαρίτες θεολόγους είναι προκαθορισμένα από το Θεό, ο οποίος τα δημιουργεί και συνεπώς τα γνωρίζει.

Ωστόσο, μέσα στο κείμενο φαίνεται να αφήνεται ανοιχτό ένα ενδεχόμενο που συχνά περνά απαρατήρητο. Αυτό το ενδεχόμενο είναι η φράση: «*αν υποτεθεί ότι αυτή η γνώση παρέμεινε έγκυρη μέχρι το ηλιοβασίλεμα*». Παρόλο που γενικά σε αυτό το απόσπασμα κρίνει τη θεία γνώση με τα ανθρώπινα μέτρα φαίνεται να αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο κάτι να αλλάξει σχετικά με την πληροφορία ότι ο Zaid θα φτάσει κατά το ηλιοβασίλεμα. Ίσως αυτό το ενδεχόμενο να προβλέπει κατά κάποιον τρόπο μια αλλαγή στην συμπεριφορά του Zaid αλλά αυτή η παρατήρηση αποτελεί μόνο μια δική μας εκτίμηση που δεν είμαστε βέβαιοι αν πρόκειται για εσκεμμένη στάση του al-Ghazālī προκειμένου να αφήσει ανοιχτό ένα ενδεχόμενο για περαιτέρω υποστήριξη της ελευθερίας της βούλησης του ανθρώπου.

ii. Η βούληση του Θεού

Η θεία βούληση, όπως και η θεία γνώση, είναι μία από τις ιδιότητες του Θεού που περιορίζουν την δράση του ανθρώπου στον κόσμο εφόσον αυτές νοούνται σε απόλυτο βαθμό αναφορικά με τον χρόνο και το χώρο. Αν δηλαδή, υποστηριχθεί ότι η βούληση του Θεού είναι αιώνια κι ότι ο Θεός επιθυμεί πάντοτε τα πάντα, τότε θίγεται η μία από τις πτυχές του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης που είναι το πρόβλημα του κακού. Αν ο Θεός επιθυμεί πάντοτε τα πάντα, επιθυμεί και τις κακές πράξεις του ανθρώπου, πράγμα που σημαίνει πως επωμίζεται την ευθύνη των κακών αυτών πράξεων και συνεπώς είναι κακός. Είναι, όμως, έτσι; Πώς ορίζει ο al-Ghazālī την έννοια της θείας βούλησης; Οδηγείται με βάση τον ορισμό του στο παραπάνω συμπέρασμα;

Σύμφωνα με το ασαρικό δόγμα που ασπάζεται κι ο al-Ghazālī ως θεολόγος, ο Θεός βούλεται μέσω της βούλησής Του. Ο Θεός, δηλαδή, έχει την ιδιότητα της βούλησης χάρη στην οποία επιθυμεί τα πάντα.

Το τέταρτο θεμέλιο είναι η γνώση ότι Αυτός βούλεται τα πάντα. Βούλεται τα έργα Του και τίποτα δεν υπάρχει παρά μόνο μέσω της βούλησής Του. Αυτός είναι ο πρωτουργός και αυτός που τα ξαναφέρει στην ύπαρξη καθώς και αυτός που εκτελεί ο,τιδήποτε Αυτός βούλεται¹⁷⁴.

Η πηγή της βούλησής του Θεού είναι η ίδια η δημιουργία. Ο Θεός επιθυμεί όλα όσα υπάρχουν στον κόσμο εφόσον όλα είναι έργα Του και δημιουργήματά Του. Δεν μπορεί να δημιουργήσει κάτι που δεν επιθυμούσε να υπάρχει διότι όλα όσα υπάρχουν έχουν έρθει στην ύπαρξη μέσω της βούλησής Του. Με άλλα λόγια αυτό σημαίνει πως για υπάρξει κάτι πρέπει να είναι επιθυμητό από το Θεό διότι

¹⁷⁴ Εδώ υιοθετεί απλώς, λέει ο Tibawi, τον κορανικό στίχο 85:13,16. Βλ. Tibawi, 1965, σ. 105.

διαφορετικά δεν μπορεί να υπάρξει. Η ύπαρξη ενός πράγματος περνά μέσα από την βούληση Του. Μια τέτοια θέση θα πρέπει να στηριχθεί περαιτέρω. Πώς αποδεικνύεται πως ό,τι επιθυμεί ο Θεός υπάρχει και ό,τι δεν επιθυμεί δεν υπάρχει;

[Πώς θα μπορούσε Αυτός να είναι διαφορετικός, όταν] είναι κατανοητό ότι θα μπορούσε να έχει θελήσει [σε μια δεδομένη στιγμή] το αντίθετο κάθε έργου που ήρθε στην ύπαρξη μέσω της βούλησής Του; Και αυτό που δεν έχει αντίθετο θα μπορούσε, επίσης, να έρθει στην ύπαρξη μέσω της βούλησής Του πριν ή μετά [τη δεδομένη στιγμή]. Η δύναμή Του (qudrah) περικλείει τα δύο αντίθετα και τις δύο στιγμές, αλλά θα πρέπει να υπάρξει μια βούληση που να κατευθύνει τη δύναμη αυτή προς το ένα ή το άλλο¹⁷⁵.

Ο ίδιος μας λέει ότι ο Θεός έχει τη δύναμη να φέρει στην ύπαρξη ακόμη και τα αντίθετα όσων υπάρχουν. Το γεγονός ότι δεν τα έφερε στην ύπαρξη σημαίνει πως δεν επιθυμεί την ύπαρξή τους. Άρα, όσα υπάρχουν στον κόσμο, υπάρχουν επειδή ο Θεός επιθυμεί να υπάρχουν. Κάθε στιγμή ο Θεός έχει τη δύναμη να δημιουργεί τον κόσμο¹⁷⁶ και να φέρνει στην ύπαρξη όσα επιθυμεί. Επίσης, στην περίπτωση που θα μπορούσε να υπάρξει κάτι που ο Θεός δεν επιθυμεί την ύπαρξή του, ο ίδιος διατηρεί κάθε στιγμή τη δύναμη να το αλλάξει.

Βλέπουμε ότι η έννοια της βούλησης συνδέεται άμεσα με την έννοια της δύναμης. Αν υπήρχε κάτι στον κόσμο που ο Θεός δεν επιθυμούσε να υπάρχει, αυτό θα σήμαινε ότι ο Θεός δεν έχει τη δύναμη να το εξαλείψει και συνεπώς δεν είναι παντοδύναμος. Το ασαρικό δόγμα που υποστηρίζει την άποψη ότι ο Θεός επιθυμεί τα πάντα αποσκοπεί σε αυτήν ακριβώς την διατήρηση της έννοιας της θείας παντοδυναμίας και κατ' επέκταση της κυριαρχίας του Θεού στον κόσμο εφόσον σε αυτήν την τελευταία έννοια στηρίζεται το βασικό επιχείρημα του μονοθεϊσμού.

Η θεία βούληση εκτός του ότι περικλείει τα πάντα, προϋπάρχει του κόσμου και όλων των δημιουργημάτων πάνω σε αυτόν.

*Το ένατο θεμέλιο είναι ότι η βούλησή Του είναι **προϋπάρχουσα** και ρυθμίζει αιωνίως τα διάφορα δημιουργήματα στη σωστή στιγμή και σύμφωνα με την προηγούμενη αιώνια γνώση Του. Διότι αν η βούλησή Του ήταν δημιουργημένη, θα υφίστατο φαινομενική αλλαγή ή αν αυτή βρισκόταν κάπου αλλού εκτός της ουσίας Του, Αυτός δεν θα είχε κανένα έλεγχο πάνω της. Ένα παράδειγμα: Εσύ ο ίδιος δεν μπορείς να κινηθείς αν το κίνητρο βρίσκεται έξω από εσένα, επομένως ανεξάρτητα από το πόσο ικανός νιώθεις, η βούλησή σου εξαρτάται από μια άλλη βούληση, κι αυτή η βούληση εξαρτάται από μια άλλη εις το άπειρο. Εάν η ύπαρξη μιας βούλησης είναι κατανοητή χωρίς μια άλλη, τότε είναι κατανοητό ότι το σύμπαν θα μπορούσε να έρθει στην ύπαρξη χωρίς τη βούληση (του Θεού).¹⁷⁷*

¹⁷⁵ Βλ. Tibawi, 1965, σ. 105. Σε αυτό το κείμενο πέρα από τον ορισμό της θείας βούλησης ο al-Ghazālī μας δίνει πληροφορίες και σχετικά με τον ορισμό της ελεύθερης βούλησης. Ο Θεός θα μπορούσε να δημιουργήσει το αντίθετο αυτού που τελικά δημιούργησε. Αυτό σημαίνει για εμάς ότι αναφορικά με τα γεγονότα και τις πράξεις πιο συγκεκριμένα υπάρχουν δύο επιλογές για τον πράττοντα. Αυτός που πράττει μπορεί να πράξει είτε το ένα είτε το άλλο. Ο Θεός δημιούργησε αυτό που ήδη υπάρχει και θα μπορούσε αν ήθελε να δημιουργήσει το αντίθετό του. Δεν φαίνεται να υπάρχει τρίτη επιλογή.

¹⁷⁶ Οι οπαδοί του ασαρικού δόγματος υποστηρίζουν την συνεχόμενη δημιουργία του κόσμου από το Θεό. Ο Θεός διατηρεί τη δύναμή Του για δημιουργία και κάθε στιγμή ο κόσμος δημιουργείται από το Θεό. Έτσι, κάθε φύσημα του ανέμου ή κάθε πτώση μιας πέτρας προέρχεται απευθείας από τη δύναμη του Θεού. Επομένως, κάθε στιγμή ο Θεός παρακολουθεί τον κόσμο και φέρνει στην ύπαρξη ό,τι ο ίδιος επιθυμεί.

¹⁷⁷ Βλ. Tibawi, 1965, σ. 108.

Σύμφωνα με το κείμενο το al-Ghazālī, η βούληση του Θεού δεν θα μπορούσε να είναι δημιουργημένη στον χρόνο, διότι έτσι θα υφίστατο φαινομενική αλλαγή, όπως όλα τα γεννητά. Το επιχείρημα δεν στηρίζεται απλώς στην αριστοτελική λογική· φανερώνει δάνεια από την αριστοτελική ορολογία και σκέψη. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, κάθε γεννητό ον υπόκειται σε κίνηση ή αλλιώς αλλαγή. Για να είναι ένα ον αιώνιο, θα πρέπει να είναι ακίνητο και απρόσβλητο από κάθε φθορά. Επομένως, θα πρέπει να είναι αδημιούργητο. Με αυτόν τον τρόπο θεμελιώνει ο al-Ghazālī την αιωνιότητα της θείας βούλησης.

Άμεσα συνδεδεμένη με την βούληση του Θεού είναι η δύναμή Του. Σύμφωνα με το κείμενο που είδαμε, η βούληση είναι αυτή που κατευθύνει και κινητοποιεί την ιδιότητα της δύναμης, μέσω της οποίας έρχονται στην ύπαρξη τα πράγματα και τα φαινόμενα. Κάθε αντικείμενο δημιουργίας είναι αντικείμενο θείας δύναμης και ταυτόχρονα αντικείμενο θείας βούλησης. Με αυτόν τον τρόπο στηρίζεται το ασαρικό δόγμα, σύμφωνα με το οποίο ό,τι επιθυμεί ο Θεός υπάρχει και ό,τι δεν επιθυμεί δεν υπάρχει¹⁷⁸.

iii. Η δύναμη του Θεού

Η σχολή των Ασαριτών θεολόγων υποστήριξε την αιωνιότητα των θείων ιδιοτήτων και συνεπώς και της θείας δύναμης. Ο Θεός είναι παντοδύναμος χάρη στη δύναμή Του κι όχι ως προς τη φύση Του, διότι Αυτός δεν μπορεί να είναι παντοδύναμος χωρίς να έχει κάτι που να ονομάζεται δύναμη· είναι σαν να λέμε ότι ο μαύρος είναι μαύρος χωρίς να έχει κάτι που να ονομάζεται μαύρο, λένε οι αντίπαλοι των Mu'tazila¹⁷⁹. Έτσι, σύμφωνα με τον al-Ghazālī, ο οποίος παραθέτει όπως έχουμε πει, το ασαρικό δόγμα στο κείμενο, η δύναμη είναι μία από τις θείες ιδιότητες και είναι αιώνια εφόσον είναι ιδιότητα του Θεού¹⁸⁰. Στο κείμενο η παντοδυναμία του Θεού ορίζεται ως εξής:

Το πρώτο θεμέλιο είναι η γνώση ότι ο Δημιουργός του σύμπαντος είναι παντοδύναμος (qādir) και είναι αληθινός στα λόγια Του: Και Αυτός έχει δύναμη πάνω σε όλα¹⁸¹. Διότι το σύμπαν είναι τέλεια φτιαγμένο και εύτακτο. Και αυτός που θα έβλεπε ένα μεταξένιο ρούχο, ωραία σχεδιασμένο και υφασμένο με συμμετρικό κέντημα και στόλισμα και μπορούσε να φανταστεί ότι ήταν έργο ενός πεθαμένου προσώπου ή ενός προσώπου χωρίς δύναμη, θα

¹⁷⁸ Το ίδιο τονίζει και ο Ormsby, ο οποίος έχει υπόψη του το al-Iqtisād fī'l I'tiqād, ένα έργο όπου εμφανίζονται οι ίδιες περίπου απόψεις σχετικά με το ασαρικό θεολογικό δόγμα αλλά με περισσότερη έκταση στην ανάλυσή του. Βλ. Ormsby, 1984, σ. 195.

¹⁷⁹ Οι Ασαρίτες εδώ υιοθετούν ένα παραδοσιακό επιχείρημα, γνωστό ως «αναλογία από τον ορατό στον υπερβατικό κόσμο». Ο λόγος του ότι γνωρίζουμε κάτι σε αυτόν τον κόσμο είναι η γνώση. Γνωρίζουμε κάτι χάρη στην ιδιότητα της γνώσης. Έτσι συμβαίνει και στον υπερβατικό κόσμο. Ο Θεός γνωρίζει χάρη στην θεία ιδιότητα της γνώσης και είναι παντοδύναμος χάρη στην θεία ιδιότητα της δύναμης. Βλ. *ό.π.*, σ. 150.

¹⁸⁰ Αναφέρει σχετικά με τις θείες ιδιότητες: *Το δέκατο θεμέλιο είναι ότι ο Θεός είναι παντογνώστης μέσω της γνώσης Του ('ālimun bi-'ilm), ζων μέσω της ύπαρξής Του (haiun bi-hayāh), παντοδύναμος μέσω της δύναμής Του (qadīrun bi-qudrah), βούλεται τα πάντα μέσω της βούλησής Του (murīdun bi-irādah), μιλάει μέσω του λόγου Του (mutakallimun bi-kalām), ακούει μέσω της ακοής Του (samī' bi-sam'), βλέπει τα πάντα μέσω της όρασής του (basīrun bi-basar) και ότι έχει αυτά τα διακριτά χαρακτηριστικά (ausāf) μέσω των αιωνίων ιδιοτήτων Του. Βλ. Tibawi, 1965, σσ. 108–109.*

¹⁸¹ Κορ. 5 : 120.

στερούνταν φυσικής νοημοσύνης και [θα πρέπει να αριθμηθεί] μεταξύ των ανόητων και των αγνοούντων.¹⁸²

Ο Δημιουργός του σύμπαντος, λέει ο al-Ghazālī, είναι παντοδύναμος. Η παντοδυναμία του Θεού πηγάζει από το γεγονός της δημιουργίας. Ο Θεός που δημιούργησε τον κόσμο, επειδή ακριβώς δημιούργησε τον κόσμο είναι παντοδύναμος. Έχει, δηλαδή, τη δύναμη να τον δημιουργήσει και τον δημιούργησε. Απόδειξη της παντοδυναμίας Του είναι το ίδιο το έργο Του, το δημιούργημά Του. Ο κόσμος είναι τέλεια φτιαγμένος, γεγονός που το αναγνωρίζουν όλοι. Επικαλούμενος την εμπειρία των ανθρώπων αποδεικνύει με εύστοχο τρόπο την παντοδυναμία του Θεού.

Τι σημαίνει, όμως, παντοδυναμία; Τι εννοούμε όταν λέμε ότι ο Θεός είναι παντοδύναμος; Ο al-Ghazālī αναφέρει σχετικά με αυτό, τον στίχο του Κορανίου: «Και Αυτός έχει δύναμη πάνω σε όλα¹⁸³». Η έννοια της παντοδυναμίας που απορρέει από μια τέτοια δήλωση μπορεί να ερμηνευτεί με δύο τρόπους:

- Παντοδύναμος Θεός σημαίνει ότι ο Θεός έχει δύναμη πάνω σε όλα, με την έννοια της εξουσίας, ότι δηλαδή όλα όσα υπάρχουν στον κόσμο βρίσκονται υπό τον έλεγχό Του. Με άλλα λόγια, Αυτός είναι ενήμερος για όλα όσα συμβαίνουν και έχει τη δυνατότητα ανά πάσα στιγμή να επέμβει και να επιβάλει στους ανθρώπους - και όλα γενικά τα όντα - την βούλησή Του.
- Παντοδύναμος Θεός σημαίνει ότι ο Θεός μπορεί, έχει δηλαδή την δύναμη, να καταφέρει τα πάντα και να εκτελέσει όλες τις πράξεις.

Αναφορικά με τον δεύτερο αυτό ορισμό δημιουργείται ένα πρόβλημα. Σύμφωνα με τον Ormsby, υπάρχουν δύο κατηγορίες πράξεων, οι οποίες δεν μπορούν να αποδοθούν στον Θεό χωρίς να παραβιαστούν οι στοιχειώδεις νόμοι της ανθρώπινης λογικής. Η μια κατηγορία περιλαμβάνει πράξεις που είναι δυνατές και συνηθισμένες για τα δημιουργήματα αλλά όχι και για το Δημιουργό. Τέτοιες πράξεις είναι η διάπραξη εγκλήματος ή αδικίας, το περπάτημα ή το φαγητό. Στην δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνονται πράξεις που είναι αδύνατες για τα δημιουργήματα και συνεπώς λογικά αδύνατες για το Δημιουργό. Τέτοιες λογικά αδύνατες πράξεις είναι αυτές που έχουμε συνηθίσει να ακούμε σε ερωτήσεις, όπως: Μπορεί ο Θεός να φτιάξει μια πέτρα που δεν μπορεί να σηκώσει; Μπορεί ο Θεός να βάλει τον κόσμο μέσα σε ένα αυγό¹⁸⁴,

Σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν παραπάνω, η δήλωση του al-Ghazālī «Και Αυτός έχει δύναμη πάνω σε όλα» μπορεί να ερμηνευτεί ως εξής: Ο Θεός ως παντοδύναμος έχει δύναμη πάνω σε όλα τα πράγματα, με την έννοια της εξουσίας και της κυριαρχίας. Αν δούμε ολοκληρωμένο τον στίχο, απόσπασμα του οποίου παραθέτει ο al-Ghazālī στο κείμενό του, θα έχουμε μια σαφή εικόνα του ορισμού της παντοδυναμίας. Το Κοράνι λέει: «Στον Θεό ανήκει η βασιλεία των ουρανών και της γης και όλων όσων βρίσκονται μέσα τους. Αυτός έχει δύναμη πάνω σε όλα (Qadīrun)¹⁸⁵».

Μια τόσο αυστηρή έννοια παντοδυναμίας δεν μπορεί παρά να δημιουργεί προβλήματα αναφορικά με το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης, εφόσον αυτή η έννοια του παντοδύναμου που αποδίδεται στο Θεό συνεπάγεται ότι ο Θεός δεν μπορεί

¹⁸² Βλ. Tibawi, 1965, σ. 104.

¹⁸³ Κορ. 2:20.

¹⁸⁴ Βλ. Ormsby, 1984, σ. 154.

¹⁸⁵ Κορ. 5:120.

να δημιουργήσει ένα ον, το οποίο Αυτός δεν μπορεί να ελέγξει. Ειδικότερα, ο Θεός δεν μπορεί να δημιουργήσει ένα ον με ελεύθερη βούληση, διότι δεν θα έχει έλεγχο πάνω στις επιλογές του.

Αν δεχτούμε τον ορισμό του Ross¹⁸⁶, σύμφωνα με τον οποίο η επιλογή ενός παντοδύναμου όντος είναι «μια ικανή και αναγκαία αιτία για κάθε πεπερασμένο και ενδεχόμενο γεγονός που συμβαίνει στο σύμπαν», τότε οδηγούμαστε σε τρεις προτάσεις¹⁸⁷.

Α) Από αυτόν τον ορισμό συνεπάγεται, λέει ο Ross, ότι ένα παντοδύναμο ον στερείται της δύναμης να αφήσει τα πράγματα μόνα τους, στη δική τους πορεία. Με άλλα λόγια, δεν μπορεί να δημιουργήσει ένα σύμπαν που να περιέχει τυχαία γεγονότα. Αυτό, όμως, το «δεν μπορεί» δεν μειώνει την παντοδυναμία Του; Η απάντηση είναι «ναι», υποστηρίζει ο ίδιος και συνεχίζει: Όταν έχουμε δύο παντοδύναμα όντα και το Α δημιουργεί κόσμους που μπορεί να ελέγξει αυστηρά και το Β δημιουργεί κόσμους που μπορεί να ελέγξει και κόσμους που δεν μπορεί να ελέγξει διότι έχουν ελεύθερη βούληση, ποιο από τα δύο όντα θεωρούμε ότι έχει μεγαλύτερη δύναμη; Φυσικά το Β, διότι έχει τη δυνατότητα να φτιάχνει διάφορους κόσμους κι όχι μόνο ένα είδος¹⁸⁸.

Η πρώτη αυτή πρόταση του Ross αναφορικά με την παντοδυναμία φαίνεται να εντάσσεται στην δεύτερη κατηγορία των πράξεων, για τις οποίες ο Ormsby αναφέρει ότι δεν μπορεί να κάνει ο Θεός παρά μόνο αν παραβιαστούν οι νόμοι της λογικής. Αυτό για εμάς σημαίνει ότι θα πρέπει σε όλες τις συζητήσεις που αφορούν στην παντοδυναμία του Θεού να καθορίζεται εγκαίρως το ζήτημα του ορισμού της έννοιας της θείας παντοδυναμίας σχετικά με το αν αυτή υπόκειται στην ανθρώπινη λογική ή όχι. Δηλαδή, θα πρέπει να γίνεται σαφές από την αρχή ότι η θέση «ο Θεός είναι παντοδύναμος» σημαίνει ότι Αυτός μπορεί να πράξει ακόμη και τα λογικώς αδύνατα πράγματα ή μόνο όσα υπόκεινται στους νόμους της ανθρώπινης λογικής. Αυτό το ερώτημα είναι, κατά την γνώμη μας, η αφετηρία της συζήτησης σχετικά με την θεία παντοδυναμία.

¹⁸⁶ Ross, J. F., *Philosophical Theology*, New York: Bobbs – Merrill, 1969, σ. 57. Το ζήτημα αναφορικά με τον ορισμό του Ross είναι το κατά πόσο νομιμοποιούμαστε να τον συσχετίσουμε με του al-Ghazālī σχετικά με την παντοδυναμία. Σε μια πρώτη προσπάθεια προσέγγισης του ζητήματος θα φαινόταν ότι ο ορισμός του Ross εκφράζει απόλυτα την τυχαιοκρατική (occasionalistic) αντίληψη του Ισλάμ. Σύμφωνα με τον Halevi, η τυχαιοκρατική αντίληψη για τον κόσμο βασίζεται στην έννοια της άμεσης θείας ενέργειας που λειτουργεί πάνω στα γεγονότα, τα οποία συνδέονται τυχαία μεταξύ τους. Βλ. Halevi, L., *The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali*, *Journal of the History of Ideas* 63 (2002), σ. 21. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, ο Θεός είναι η μόνη αιτία των γεγονότων, από την οποία προκύπτει κάθε γεγονός στον κόσμο. Ωστόσο, θα πρέπει να πούμε ότι οι Ασαρίτες θεολόγοι δεν ασπάζονται αυτήν την ακραία μορφή occasionalism αλλά υποστηρίζουν μια περισσότερο μετριοπαθή θέση, σύμφωνα με την οποία ο Θεός δρα στον κόσμο σύμφωνα με μια κανονικότητα και έναν συνήθη τρόπο που διακόπτεται μόνο περιστασιακά από θαύματα. Βλ. *ό.π.*, σ. 22. Αναφορικά, όμως, με τον al-Ghazālī είναι δύσκολο να πούμε ότι υποστηρίζει μία τέτοια θέση τυχαιοκρατίας διότι παραμένει ακόμη ανοιχτό το ερώτημα κατά πόσο ο al-Ghazālī είναι οπαδός του ασαρικού δόγματος χωρίς δικές του επεμβάσεις που αλλοιώνουν τις αρχικές θέσεις της ασαρικής σχολής. Βλ. *ό.π.*, σ. 23 και Frank, 1994. Παρόλα αυτά, μπορούμε να συσχετίσουμε τους δύο ορισμούς στο βαθμό που η *ar-Risāla al-Qudsiyyah* αποτελεί έργο ασαρικής μορφής και περιεχομένου κατά παραδοχή του ίδιου του συγγραφέα του.

¹⁸⁷ Ο στοχασμός του Ross περικλείει ολόκληρη την προβληματική του Ισλάμ αναφορικά με την έννοια της παντοδυναμίας και αυτός είναι ο λόγος που τον παραθέτουμε. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει πως εξετάσαμε την ισλαμική προβληματική γύρω από το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης υπό το πρίσμα του προβληματισμού του Ross.

¹⁸⁸ Βλ. *ό.π.*, σσ. 57-58.

Στο κείμενο του al-Ghazālī το δίλημμα που θέτει ο Ross δεν έχει τεθεί – τουλάχιστον άμεσα. Το ερώτημα του Ross σχετικά με το αν το δόγμα «ο Θεός είναι παντοδύναμος» σημαίνει ότι ο Θεός μπορεί να φτιάξει έναν κόσμο που να μην μπορεί να ελέγξει δεν είναι δίλημμα για τον al-Ghazālī αλλά ούτε και για κανέναν άλλο, κατά την γνώμη μας, διότι το δίλημμα που παρουσιάζει ο Ross είναι αντιφατικό. Μοιάζει με την πρόταση «Μπορεί ο Θεός να φτιάξει μια πέτρα που να μην μπορεί να σηκώσει;» Ο Ross αντίστοιχα λέει: Μπορεί ο Θεός να φτιάξει έναν κόσμο που να μην μπορεί να ελέγξει; Αν παντοδυναμία σημαίνει έλεγχο, όπως σημαίνει στις περισσότερες μονοθεϊστικές θρησκείες, τότε δεν τίθεται καν τέτοιο ερώτημα, διότι αυτό που προκαλεί την αντινομία και στις δύο περιπτώσεις είναι η ταυτόχρονη παράθεση των ρημάτων «μπορεί» και «δεν μπορεί». Στο παράδειγμα της πέτρας, η παντοδυναμία ορίζεται αυτόματα ως μυϊκή δύναμη που παραδόξως αλλά πάντα αυτονόητα αποδίδεται στο Θεό και με βάση αυτή την έννοια της παντοδυναμίας, εκφράζεται το δίλημμα. Αντιστοίχως, στην περίπτωση του Ross, η παντοδυναμία ορίζεται ως έλεγχος που αν αποδοθεί στο Θεό, θα τεθεί το αντίστοιχο δίλημμα του κόσμου που δεν μπορεί ο Θεός να ελέγξει. Με βάση αυτό το σκεπτικό θα μπορούσε κανείς να κατασκευάσει άπειρα διλήμματα δίνοντας στην παντοδυναμία και ένα διαφορετικό ορισμό.

Είπαμε ότι το συγκεκριμένο δίλημμα δεν απασχόλησε τον al-Ghazālī. Παρόλα αυτά, η έννοια της θείας παντοδυναμίας, κατά το ασαρικό δόγμα, περιλάμβανε την έννοια του θεϊκού ελέγχου και μάλιστα την απευθείας θεϊκή ενέργεια του Θεού στον κόσμο. Αν ακολουθήσουμε την πρόταση του Ross, θα οδηγηθούμε σε αρκετά ενδιαφέρουσες πιθανές προεκτάσεις τόσο της ασαρικής θεολογίας όσο και της σκέψης του al-Ghazālī, στο βαθμό τουλάχιστον ο τελευταίος ασπάζεται τις αρχές της ασαρικής θεολογίας.

Οι Ασαρίτες θεολόγοι θα μπορούσαν να έρθουν αντιμέτωποι με μια απόρριψη της θείας παντοδυναμίας στο βαθμό που θα υποστήριζαν ένα αυστηρό τυχαιοκρατικό σύστημα, όπου όλα τα γεγονότα και τα φαινόμενα είναι τυχαία και εξαρτώνται άμεσα από την θεία βούληση. Το ασαρικό δόγμα, όμως, δεν είναι τόσο αυστηρό· υποστηρίζει μια μετριοπαθή θέση πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα. Υποστηρίζει, όπως έχουμε δει και παραπάνω, ότι ο κόσμος λειτουργεί σύμφωνα με μια κανονικότητα και έναν συνήθη τρόπο που διακόπτεται μόνο περιστασιακά από θαύματα¹⁸⁹. Την προέκταση αυτής της άποψης εκφράζει ο al-Ghazālī υποστηρίζοντας τις ενδιάμεσες αιτίες¹⁹⁰. Η έννοια του θεϊκού σχεδίου του al-Ghazālī που στηρίζεται στην θεωρία των ενδιάμεσων αιτιών αποδεικνύει την αντίρρηση του Ross σχετικά με την αδυναμία του Θεού των μη ντετερμινιστών, αβάσιμη. Ο al-Ghazālī υποστηρίζοντας την άποψη ότι ο κόσμος λειτουργεί με βάση ένα θεϊκό σχέδιο που έθεσε ο Θεός στον κόσμο, είναι σε θέση να προσπελάσει ένα λογικό εμπόδιο του Ross, εφόσον δίνει την λύση: ο Θεός είναι παντοδύναμος εφόσον μπορεί υποθετικά να δημιουργήσει μια ποικιλία από κόσμους, γεγονός που το αποδεικνύει και η περιφνημη φράση του ότι ο κόσμος μας είναι ο καλύτερος δυνατός κόσμος. Μπορεί να δημιουργήσει κόσμους που μπορεί να ελέγξει απόλυτα, δηλαδή με τυχαία γεγονότα,

¹⁸⁹ Βλ. Halevi, 2002, σ. 22.

¹⁹⁰ Για τις απόψεις του al-Ghazālī πάνω στο θέμα των ενδιάμεσων αιτιών βλ. Frank, R., *Creation and the Cosmic System: al-Ghazali and Avicenna*, Abhandlungen der Heilelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist.Klasse. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992 και Marmura, M.E., Ghazalian Causes and Intermediaries, *Journal of the American Oriental Society*, 115 (1995) 89–100. Επίσης, ο Ormsby αφιερώνει μια ολόκληρη πραγματεία πάνω στο θέμα των κατηγοριών που δέχτηκε ο al-Ghazālī στην προσπάθειά του να θεμελιώσει την άποψη του θεϊκού σχεδίου, σύμφωνα με το οποίο ο Θεός δρα στον κόσμο. Βλ. Ormsby, E.L., *Theodicy in Islamic Thought, The Dispute over al-Ghazali's "Best of all Possible Worlds"*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

και κόσμους που λειτουργούν με βάση κάποιο σχέδιο εφόσον ο κόσμος μας είναι μια σύνθεση των δύο εκδοχών. Η κοσμοθεωρία του al-Ghazālī εκφράζεται από μια ενδιαμέση θέση μεταξύ τυχαιοκρατίας και ντετερμινισμού. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο κόσμος λειτουργεί με βάση ένα θεϊκό σχέδιο που χαρακτηρίζεται από μια κανονικότητα, η οποία σταματά μόνο σε περιπτώσεις θαύματος.

Β) Από τον ορισμό του Ross συνεπάγεται ότι ένα παντοδύναμο ον που δίνει εντολές είτε ψεύδεται είτε το υπακούουν πάντα. Παράδειγμα: ο Θεός έδωσε εντολή στον Αδάμ να μην φάει τον απαγορευμένο καρπό κι εκείνος τον έφαγε. Αυτό σημαίνει ότι ο Θεός ήθελε ο Αδάμ να φάει τον καρπό διαφορετικά ο Αδάμ δεν θα τον έτρωγε. Τελικά ήθελε ο Θεός ή δεν ήθελε ο Αδάμ να φάει τον καρπό;

- ✓ Αν ο Θεός δεν ήθελε να φάει ο Αδάμ τον καρπό τότε πώς είναι δυνατό η πράξη του Αδάμ να είναι επιλογή του παντοδύναμου Θεού;
- ✓ Αν ήθελε ο Θεός να φάει ο Αδάμ τον καρπό, τότε γιατί ψεύδεται¹⁹¹;

Το πρόβλημα δεν εμφανίζεται στον ισλαμικό κόσμο, όπως το παρουσιάζει ο Ross. Στο Ισλάμ το πρόβλημα αφορά κατά βάση την έννοια της τιμωρίας που ακολουθεί την υπακοή στις εντολές του Θεού και έχει ως αφετηρία την έννοια της δημιουργίας. Με όρους ασαρικής θεολογίας, ο συλλογισμός είναι ο εξής:

- ✓ Ο Θεός είναι παντοδύναμος· είναι ο Δημιουργός των πάντων.
- ✓ Ο Θεός δημιουργεί τις ανθρώπινες πράξεις.
- ✓ Αν ο Θεός δημιουργεί τις ανθρώπινες πράξεις, είναι υπεύθυνος γι' αυτές.
- ✓ Αν είναι υπεύθυνος γι' αυτές, τότε τιμωρεί άδικα τους ανθρώπους.
- ✓ Αν είναι υπεύθυνος γι' αυτές και δεν τιμωρεί τους ανθρώπους, τότε ψεύδεται όταν μιλάει για ανταμοιβή και τιμωρία στο Κοράνι.

Το πρόβλημα, όπως βλέπουμε, είναι η έννοια της ευθύνης. Μία λύση που υποστηρίχθηκε από τους Mu'tazila στις αρχές της εμφάνισης του προβλήματος ήταν ο διαχωρισμός μεταξύ των πράξεων. Μία κατηγορία πράξεων ανήκαν στο Θεό – για να διατηρηθεί το δόγμα του Θεού ως μοναδικού Δημιουργού των ανθρωπίνων πράξεων - και μία κατηγορία πράξεων στον άνθρωπο – για να επωμίζεται με αυτόν τον τρόπο ο άνθρωπος την ευθύνη για τις πράξεις του. Έπειτα υποστηρίχθηκε από τους Ασαρίτες το «επιχείρημα της απόκτησης», σύμφωνα με το οποίο ο Θεός είναι ο Δημιουργός της πράξης και ο άνθρωπος αυτός που την αποκτά ή αλλιώς την οικειοποιείται. Το ίδιο επιχείρημα υποστηρίζει κι ο al-Ghazālī στο κείμενο της *ar-Risāla al-Qudsiyyah* του. Στην αμέσως επόμενη ενότητα θα δούμε αναλυτικά το επιχείρημα της απόκτησης και τα προβλήματα που αντιμετωπίζει ο al-Ghazālī στην προσπάθειά του να το στηρίξει.

Η τρίτη πρόταση του Ross, αφορά στο πρόβλημα του κακού:

Γ) Από τον παραπάνω ορισμό του Ross συνεπάγεται ότι ένα παντοδύναμο ον επιλέγει κάθε κακό που συμβαίνει και συνεπώς δεν είναι αγαθό¹⁹². Για παράδειγμα ο Κάιν που σκότωσε τον Άβελ μπορεί να ισχυριστεί ότι εκτέλεσε την επιλογή ενός παντοδύναμου όντος, του οποίου η επιλογή είναι «μια ικανή και αναγκαία αιτία για

¹⁹¹ Ο Lewis λέει πως αυτός που ψεύδεται στην προκειμένη περίπτωση είναι ο διάβολος (φίδι) προς την Εύα κι όχι ο Θεός, διότι αυτός ονομάζει το καλό κακό και το κακό καλό. Και εν πάση περιπτώσει, η Εύα ποτέ δεν θα υποστήριζε ότι στην ανυπακοή της άκουσε στην πραγματικότητα τη «μυστική θέληση» του Θεού. Βλ. Ross, 1969, σ. 59.

¹⁹² Βλ. *ό.π.*, σ. 57.

κάθε πεπερασμένο και ενδεχόμενο συμβάν που συμβαίνει στο σύμπαν»¹⁹³. Έτσι ο Θεός λαμβάνεται ως η άμεση αιτία του κακού. Ο μόνος τρόπος να διατηρήσουμε την έννοια του «καλού Θεού» είναι να υποστηρίξουμε ότι το κακό δεν είναι αληθινό κακό¹⁹⁴. Αυτό είναι ένα ζήτημα που θίγει ο ίδιος ο al-Ghazālī στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah* του και το οποίο θα δούμε αναλυτικά παρακάτω.

II. Το επιχείρημα του συμβιβασμού: προς έναν επαναπροσδιορισμό των εννοιών

Στον ισλαμικό κόσμο όπου η έννοια της θείας παντοδυναμίας εμφανίζεται ως ιδιαίτερα ισχυρή, είναι δύσκολο να συμβιβαστούν η θεία παντοδυναμία και η δύναμη του ανθρώπου. Πού σταματούν τα όρια της δύναμης του Θεού για να αρχίσουν τα όρια της δύναμης του ανθρώπου; Σταματούν κάπου τα όρια ενός παντοδύναμου όντος; Ο ισλαμικός κόσμος – από τους Mu‘tazila έως και τον al-Ghazālī – συζήτησε το θέμα πάνω στη βάση των ορισμών. Το επιχείρημα της απόκτησης, στο οποίο κατέληξαν τελικά οι συζητήσεις, δεν είναι παρά μια προσπάθεια επαναπροσδιορισμού των εννοιών της δύναμης και της δημιουργίας.

i. Η δημιουργία των ανθρωπίνων πράξεων από το Θεό και το δόγμα του προκαθορισμού

Το δόγμα της δημιουργίας των πάντων από το Θεό είναι ο θεμέλιος λίθος της ισλαμικής πίστης. Η δημιουργία που εντάσσεται στα πλαίσια του δόγματος της Ενότητας του Θεού, είναι η βασική έννοια που στηρίζει το παραδοσιακό δόγμα του προκαθορισμού εφόσον σε αυτό στηρίζονται όλες οι υπόλοιπες έννοιες που είδαμε. Η παντογνωσία στηρίζεται στο Tauhīd: Δεν θα γνώριζε Αυτός τι δημιούργησε; Η θεία βούληση το ίδιο: ό,τι επιθυμεί ο Θεός, υπάρχει – εφόσον Αυτός είναι ο Δημιουργός των πάντων - και ό,τι δεν επιθυμεί ο Θεός δεν υπάρχει. Η παντοδυναμία, τέλος, στηρίζεται κι αυτή στο βασικό δόγμα του Tauhīd: Ο Θεός είναι παντοδύναμος, γεγονός που το αποδεικνύει το τέλειο δημιούργημά Του, ο κόσμος. Η ισλαμική πίστη ότι ο Θεός είναι ένας και ο μόνος Δημιουργός των πάντων (Tauhīd) είναι η πρώτη και βασική αρχή του τρίτου στύλου της πίστης στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah*:

*Το πρώτο θεμέλιο είναι η γνώση ότι καθετί που γεννιέται στον κόσμο είναι έργο Του, δημιουργία Του κι εφεύρεσή Του. Κανείς άλλος εκτός από Αυτόν δεν είναι δημιουργός και πρωτουργός. Αυτός δημιούργησε τους ανθρώπους και τις πράξεις τους.*¹⁹⁵

¹⁹³ Βλ. *ό.π.*, σ. 58.

¹⁹⁴ Βλ. *ό.π.*

¹⁹⁵ Στο συγκεκριμένο σημείο δημιουργείται πρόβλημα μετάφρασης καθώς ο Faris (*The Kitāb al-Qawā'id al-Aqā'id*, μετάφραση: Nabih Amin Faris, Lahore (Pakistan): Ashraf Printing Press, 1999) μεταφράζει τη φράση «Δημιούργησε τους ανθρώπους και τους έφτιαξε» διότι διαβάζει τη φράση ως «wa-sana'ahum» (=και τους έφτιαξε) ενώ ο Tibawi, αντίθετα, προτείνει ότι το κείμενο πρέπει να αναγνωσθεί: «wa-sun'ahim» (=και τις πράξεις τους) εφόσον και τα δύο χειρόγραφα του Λονδίνου (London MS.45818) και του Καΐρου (Cairo MS.66) γράφουν «wa-san'atahum» (=και τα έργα των χειρών τους). Βλ. Tibawi, 1965, σ. 109. Πέρα από αυτό, μπορούμε να δικαιολογήσουμε την ανάγνωση «wa-sun'ahim» (=και τις πράξεις τους) εφόσον μια τέτοια φράση εμφανίζεται και στο Κοράνι.

- ✓ Ο Θεός είναι ο μόνος Δημιουργός (Tauhīd), ο οποίος δημιούργησε τον κόσμο και καθετί που γεννιέται στον κόσμο.
- ✓ Ο άνθρωπος γεννιέται στον κόσμο, είναι δηλαδή, γεννητός¹⁹⁶.
- ✓ Επομένως, **ο άνθρωπος είναι δημιούργημα του Θεού**.

Το ίδιο ισχύει και για τις ανθρώπινες πράξεις:

- ✓ Όλες οι ανθρώπινες πράξεις κατά κοινή παραδοχή θεωρούνται αποτελέσματα της δύναμης του ανθρώπου και των κινήσεων του σώματός του.
- ✓ Ο Θεός δημιούργησε τη δύναμη και τις σωματικές κινήσεις του ανθρώπου.
- ✓ Άρα, **όλες οι ανθρώπινες πράξεις είναι δημιουργήματα του Θεού**¹⁹⁷.

Από τα επιχειρήματα αυτά καταλήγουμε στη φράση του al-Ghazālī: Ο Θεός δημιούργησε τους ανθρώπους και τις πράξεις τους. Μια τέτοια δήλωση ή ένα τέτοιο συμπέρασμα θεμελιώνει το παραδοσιακό δόγμα του προκαθορισμού: Οι ανθρώπινες πράξεις εφόσον είναι δημιουργήματα του Θεού, είναι προκαθορισμένες κι αυτό διότι καταργούνται τα δύο χαρακτηριστικά που συνιστούν την έννοια της ελεύθερης βούλησης: ο άνθρωπος δεν μπορεί να έχει ούτε επιλογή εναλλακτικών λύσεων αλλά ούτε να είναι ο ίδιος η πηγή ή προέλευση της πράξης του, εφόσον η πράξη προέρχεται από το Θεό. Επομένως, ο άνθρωπος δεν μπορεί να έχει ελευθερία στις πράξεις του.

Για να θεμελιώσει ο al-Ghazālī τον προκαθορισμό του ασαρικού δόγματος, χρησιμοποιεί το βασικό δόγμα της Ενότητας του Θεού, με το οποίο καταφέρνει να καταργήσει ή καλύτερα να αναιρέσει τις δύο βασικές προϋποθέσεις της ελεύθερης βούλησης. Στην προκειμένη περίπτωση, η θεμελίωση του προκαθορισμού φαίνεται να στηρίζεται στην κατάργηση της ελεύθερης βούλησης. Όταν υπάρχει ελεύθερη βούληση, δεν μπορεί να υπάρχει προκαθορισμός. Όταν υπάρχει προκαθορισμός, δεν μπορεί να υπάρχει ταυτόχρονα και ελεύθερη βούληση. Εδώ ο al-Ghazālī υποστηρίζει τη δεύτερη πρόταση: Αφού αποδεικνύουμε ότι υπάρχει προκαθορισμός, δεν μπορεί να υπάρχει ελεύθερη βούληση.

Για να αποδείξει πλήρως την θέση του στρέφεται εναντίον των υποστηρικτών της ελεύθερης βούλησης αναιρώντας το επιχειρήμα τους, που στηρίζεται στην ανθρώπινη νοημοσύνη και υποστηρίζει τη διάκριση μεταξύ εκουσίων και ακουσίων πράξεων του ανθρώπου¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Εδώ ίσως και υποκρύπτεται η αριστοτελική ορολογία. Καθετί γεννητό με την έννοια της γένεσης και της φθοράς. Δηλαδή, καθετί που υπάρχει στον χρόνο. Αυτό είναι εξάλλου το γενικό νόημα του κειμένου.

¹⁹⁷ Πίσω από αυτό το επιχειρήμα του al-Ghazālī βρίσκεται ένα ευρύτερο ασαρικό επιχειρήμα που παρουσιάζει ο Ghoraba: οι πράξεις χρειάζονται έναν δημιουργό που να γνωρίζει την πραγματική τους φύση. Αν οι πράξεις μπορούν να γίνουν από κάποιον που δεν γνωρίζει την πραγματική τους φύση, τότε μπορούν να γίνουν και χωρίς δημιουργό, πράγμα αδύνατο. Κι εφόσον ο τελευταίος ισχυρισμός είναι άτοπος, τότε είναι και ο πρώτος. Επίσης, ο άνθρωπος δεν γνωρίζει την πραγματική φύση των πράξεών του διότι αν ο άνθρωπος γνώριζε την πραγματική φύση των πράξεών του δεν θα απιστούσε. Αυτός που απιστεί θεωρεί την απιστία κάτι καλό ενώ στην πραγματικότητα είναι κακό. Επομένως, ο άνθρωπος δεν μπορεί να είναι ο δημιουργός της απιστίας του. Ο δημιουργός της απιστίας του θα πρέπει να είναι κάτι άλλο διακριτό από τον ίδιο τον άνθρωπο κι αυτό το κάτι άλλο δεν μπορεί να είναι σωματική οντότητα διότι καμιά σωματική οντότητα δεν μπορεί να κάνει κάτι σε μία άλλη σωματική οντότητα. Άρα αυτό το κάτι που δημιουργεί την απιστία θα πρέπει να είναι μια άυλη οντότητα και είναι ο Θεός. Βλ. Ghoraba, 1955, σ. 3.

¹⁹⁸ Οι Mu'tazila υποστήριζαν κάποια στιγμή ότι οι ανθρώπινες πράξεις διακρίνονται σε δύο κατηγορίες, τις αυθόρμητες, στις οποίες ο Θεός έχει δύναμη, και τις εκουσίες, πάνω στις οποίες ο Θεός

Είναι κατανοητό ότι Αυτός δεν είναι ο Δημιουργός των έργων των δούλων Του, όταν η δύναμή Του είναι απόλυτη χωρίς κανένα εμπόδιο και όταν οι σωματικές κινήσεις των δούλων Του (harakah abdān) εξαρτώνται από αυτή; Τέτοιες κινήσεις είναι όμοιες ως προς τη φύση τους και η δύναμή Του τις ελέγχει αναμφίβολα. Ποιος είναι τότε [ο υποτιθέμενος παράγοντας] ο οποίος μπορεί να περιορίσει τον έλεγχό της σε κάποιες κι όχι σε άλλες από αυτές τις όμοιες πράξεις (harakāt)¹⁹⁹;

Σύμφωνα με τον al-Ghazālī, η δύναμη του Θεού είναι απόλυτη και τίποτα δεν υπάρχει στον κόσμο που να μπορεί να την εμποδίσει να ελέγχει τις αυθόρμητες ή ακούσιες πράξεις²⁰⁰. Το επιχείρημα εν συντομία είναι το εξής:

- ✓ Οι σωματικές κινήσεις των ανθρώπων εξαρτώνται από τη δύναμη του Θεού.
- ✓ Η δύναμη του Θεού είναι απόλυτη και δεν υπάρχει τίποτα που να μπορεί να την εμποδίσει.
- ✓ Επομένως, οι σωματικές κινήσεις εξαρτώνται από μια απόλυτη και χωρίς εμπόδια θεία δύναμη.
- ✓ Οι ανθρώπινες πράξεις είναι όμοιες ως προς τη φύση τους.
- ✓ Επομένως, όλες οι σωματικές κινήσεις εξαρτώνται από μια απόλυτη θεία δύναμη που δεν μπορεί κανείς να περιορίσει σε κάποιες συγκεκριμένες πράξεις κι όχι σε κάποιες άλλες.

Συνέχεια της προσπάθειας του al-Ghazālī να στηρίξει τον προκαθορισμό αποδεικνύοντας ότι όλες οι πράξεις του ανθρώπου είναι δημιουργημένες από το Θεό, είναι το επιχείρημα που συνδέεται με το παράδειγμα των ζώων:

Πώς [μπορεί να υποτεθεί ότι] τα ζώα μονοπωλούν τη δημιουργία και την εφεύρεση; Διότι η αράχνη, η μέλισσα και όλα τα ζώα παράγουν έργα που θαμπώνουν το νου των ζύπνιων ανθρώπων· πώς θα μπορούσαν να εφεύρουν τέτοια έργα χωρίς τη βοήθεια του Υπέρτατου Κυρίου και χωρίς να είναι ενήμερα για τις λεπτομέρειες των αποκτηθέντων δεξιοτήτων τους (iktisāb); Μακριά, μακριά [από τέτοιες σκέψεις!] Αφήστε τα δημιουργήματά Του να είναι ταπεινά και αφήστε Αυτόν, τον παντοδύναμο, να κυβερνά στον ουρανό και τη γη²⁰¹.

Πώς μπορεί οι ανθρώπινες πράξεις να μην είναι δημιουργημένες από το Θεό όταν ο Θεός δημιουργεί τις κινήσεις όλων όσων υπάρχουν στον κόσμο; Τα ζώα που παράγουν έργα που εκπλήσσουν τους ανθρώπους είναι κι αυτά δημιουργήματα του

δεν έχει καμιά δύναμη και δεν ασκεί κανένα έλεγχο, βλ. Wolfson, 1976, σ. 699. Σύμφωνα με τον Fakhry Majid, αυτός που έκανε τη διάκριση μεταξύ των δύο ειδών πράξεις του ανθρώπου είναι ο Abū-l-Hudhayl (d. 841) ο σημαντικότερος εκπρόσωπος της σχολής της Basra. Σύμφωνα με τον al-Ash'ari (Maqālāt al-Islāmiyyīn), ο Abū-l-Hudhayl και οι ακόλουθοί του υποστήριξαν ότι οι πράξεις του ανθρώπου μπορούν να διακριθούν σε κείνες, για τις οποίες ο άνθρωπος έχει αίσθηση και σε κείνες για τις οποίες δεν έχει. Ένα παράδειγμα των πρώτων κινήσεων είναι ο ήχος που παράγεται όταν ο άνθρωπος χτυπήσει δύο αντικείμενα και ένα παράδειγμα των δεύτερων πράξεων είναι η ευχαρίστηση, η πείνα, η γνώση κτλ. Βλ. Fakhry Majid, Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will, *The Muslim World* 43 (1953), σ. 98.

¹⁹⁹ Ο Tibawī στο συγκεκριμένο σημείο μεταφράζει τον όρο harakat ως πράξεις αντί για κινήσεις, όπως μεταφράζει κανονικά παραπάνω. Βλ. Tibawī, 1965, σ. 110.

²⁰⁰ Αν προεκτείνουμε λίγο αυτό τον συλλογισμό, θα λέγαμε: Αυτό που θα μπορούσε να σταθεί ως εμπόδιο στην θεία δύναμη θα έπρεπε να ήταν αγέννητο διότι όλα τα γεννητά είναι δημιουργήματα της θείας δύναμης. Και ό,τι είναι δημιούργημα της θείας δύναμης, δεν μπορεί να ξεπερνά την δύναμη που το δημιούργησε.

²⁰¹ Βλ. Tibawī, 1965, σ. 110.

ενός Δημιουργού, όπως είναι και οι άνθρωποι. Γιατί να διακρίνουμε τα έργα των ανθρώπων από αυτά των ζώων; Τα ζώα παράγουν έξοχα έργα με τη βοήθεια του Δημιουργού. Με ανάλογο τρόπο και οι άνθρωποι παράγουν έργα με τη βοήθεια του Δημιουργού. Εξάλλου μία από τις σημαντικές παραμέτρους του επιχειρήματος της απόκτησης που θα δούμε παρακάτω, είναι και το γεγονός της άγνοιας των ζώων και των ανθρώπων αναφορικά με τις λεπτομέρειες των ίδιων των κινήσεών τους.

Αν θέλουμε να δούμε μια συνέχεια στο κείμενο του al-Ghazālī, θα παρατηρούσαμε ότι μέχρι το συγκεκριμένο σημείο που εξετάσαμε, το πρώτο, δηλαδή, θεμέλιο του τρίτου στύλου της πίστης, έχει στηρίξει το πρώτο σκέλος του ασαρικού επιχειρήματος της απόκτησης. Υποστήριξε, δηλαδή, ότι όλες οι ανθρώπινες πράξεις είναι δημιουργήματα του Θεού και εξαρτώνται από την θεία δύναμη. Το δεύτερο σκέλος του ασαρικού επιχειρήματος της απόκτησης θα είναι να υποστηρίξει ότι όλες οι ανθρώπινες πράξεις εξαρτώνται και από τη δύναμη του ανθρώπου· αυτό θα το παρακολουθήσουμε εξετάζοντας το δεύτερο θεμέλιο του τρίτου στύλου της πίστης.

ii. Η περιορισμένη ανθρώπινη δύναμη και το επιχείρημα του συμβιβασμού (al-kasb)

Αφού υποστήριξε ότι υπάρχει προκαθορισμός και ότι όλες οι ανθρώπινες πράξεις εξαρτώνται από τη δύναμη του δημιουργού και παντοδύναμου Θεού, στην συνέχεια υποστηρίζει ότι οι ανθρώπινες πράξεις εξαρτώνται εν μέρει και από τη δύναμη του ανθρώπου. Μια τέτοια θέση, όμως, δεν σημαίνει περιορισμό της απόλυτης δύναμης του Θεού, όπως την περιέγραψε ήδη στο πρώτο θεμέλιο; Μήπως υπάρχει κι άλλος τρόπος να δράσει ο άνθρωπος χωρίς να περιοριστεί η θεία παντοδυναμία; Το επιχείρημα της απόκτησης που υποστηρίζει εδώ ο al-Ghazālī είναι μια προσπάθεια να μείνουν αναλλοίωτες οι έννοιες της θείας παντοδυναμίας και της ανθρώπινης δύναμης μέσα από αυτήν την προσπάθεια συμβιβασμού μεταξύ τους.

Το δεύτερο θεμέλιο: Ο Θεός είναι ο μόνος δημιουργός των πράξεων (harakāt) των δούλων Του, αλλά αυτές είναι, επίσης, εντός της δύναμης (qudrah) των δούλων μέσω της απόκτησης (iktisāb). Διότι ο Θεός ο Ύψιστος δημιούργησε μαζί και τη δύναμη και αυτό που μπορεί να επιτευχθεί²⁰², την επιλογή και αυτό που μπορεί να επιλεγεί²⁰³. Η δύναμη είναι απλώς περιγραφική αναφορικά με τον δούλο, αλλά είναι η δημιουργία του Κυρίου και όχι απόκτησή Του. Η πράξη (harakah) είναι η δημιουργία του Κυρίου αλλά είναι περιγραφική για τον δούλο και μια απόκτηση δική του, διότι δημιουργήθηκε από τη δύναμη (qudrah), η οποία είναι μία από τις ιδιότητές Του. Αλλά η πράξη σχετίζεται με μια άλλη δύναμη και αυτή η σχέση την κάνει μια απόκτηση.²⁰⁴

Τι σημαίνει, όμως, απόκτηση (kasb ή iktisāb); Η περιγραφή του επιχειρήματος της απόκτησης βρίσκεται μόνο σε αυτό το σημείο. Πουθενά αλλού μέσα στην *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* δεν θα συναντήσουμε περισσότερα στοιχεία αναφορικά με την ανάλυση και την περιγραφή της απόκτησης. Στο συγκεκριμένο χωρίο, ο al-Ghazālī μας πληροφορεί ότι ο Θεός που δημιουργεί τα πάντα, δημιουργεί πράγματι τα πάντα, ακόμα και τα ίδια τα αντικείμενα ή τα αποτελέσματα των πράξεων. Δηλαδή, δημιουργεί όχι μόνο την δύναμη του ανθρώπου να πράττει κάτι αλλά δημιουργεί και

²⁰² *bil Allah halaqa al-qudrah wa'l-maqdurah zamī'an*, βλ. *ό.π.*, σσ. 87–88.

²⁰³ *wa-halaqa al-Ikhtiyār wa'l-mukhtār*, βλ. *ό.π.*

²⁰⁴ Tibawi, 1965, σ. 110.

το ίδιο το αποτέλεσμα αυτής της δύναμης του ανθρώπου που πράττει. Το ίδιο συμβαίνει και για την επιλογή και το αντικείμενο της επιλογής.

Έτσι, όταν ένας άνθρωπος επιλέγει κάποια στιγμή να σηκώσει το χέρι του, σημαίνει ότι ο άνθρωπος κατ' αρχάς έχει την επιλογή μεταξύ δύο εναλλακτικών επιλογών: να σηκώσει ή να μην σηκώσει το χέρι του. Ο Θεός έχει δημιουργήσει ήδη την δυνατότητα του ανθρώπου να επιλέγει μεταξύ των δύο εναλλακτικών επιλογών. Στην συνέχεια, ο Θεός έχει ήδη δημιουργήσει αυτό που τελικά ο άνθρωπος επιλέγει, δηλαδή το αντικείμενο της επιλογής. Αυτός έχει δημιουργήσει, επίσης, τη δύναμη του χεριού να σηκώνεται και φυσικά έχει δημιουργήσει και την τελική πράξη του χεριού, δηλαδή, το σήκωμά του. Από τη στιγμή που όλα είναι δημιουργημένα, όλα είναι συγχρόνως και καθορισμένα, σύμφωνα με αυτά που μας περιγράφει το κείμενο. Αν ακόμα και το τελικό σήκωμα του χεριού είναι δημιούργημα του Θεού, ποια είναι η συμβολή του ανθρώπου στην εκτέλεση της πράξης του; Η συμβολή του ανθρώπου στην ίδια του την πράξη έγκειται, λέει ο al-Ghazālī, στην απόφασή του να αποκτήσει αυτή την ήδη δημιουργημένη από το Θεό πράξη.

Εδώ, όμως, υπάρχει ένα σκοτεινό σημείο στην εξήγηση του al-Ghazālī. Αν έγκειται στην επιλογή του ανθρώπου η απόκτηση ή όχι της πράξης αλλά και η επιλογή αυτή είναι δημιουργημένη από το Θεό, τότε πώς μπορεί κανείς να θεωρεί την απόκτηση πραγματική επιλογή του ανθρώπου; Το συγκεκριμένο ερώτημα απασχόλησε κάποιους από τους Mu'tazila, μερικοί από τους οποίους υποστήριζαν ότι η απόκτηση είναι δημιούργημα του ανθρώπου κι όχι του Θεού. Ο al-Ghazālī, ωστόσο, δεν φαίνεται να συμερίζεται μια τέτοια άποψη από τη στιγμή που έχει ήδη δηλώσει ότι όλα είναι δημιουργημένα από το Θεό, ακόμα και η επιλογή και το αντικείμενο της επιλογής.

Το επιχείρημα της απόκτησης φαίνεται να στηρίζεται σε μία από τις δύο αναγκαίες συνθήκες της ελεύθερης βούλησης: την επιλογή. Ο άνθρωπος σε κάθε περίπτωση βρίσκεται αντιμέτωπος με δύο εναλλακτικές δυνατότητες, τη μία από τις οποίες θα πρέπει να επιλέξει για να αποκτήσει. Αυτό, όμως, που παρατηρούμε στο κείμενο του al-Ghazālī, είναι ότι θέτει τόσο την ίδια την επιλογή όσο και το αντικείμενο της επιλογής υπό τον έλεγχο της θείας δύναμης, πράγμα που σημαίνει ότι καταργεί την αληθινή τους σημασία και δεν πρόκειται πλέον για επιλογή και επιλεγόμενο.

Στο πλαίσιο του επιχειρήματος της απόκτησης οι έννοιες της θείας δύναμης και της ανθρώπινης δύναμης λαμβάνουν ένα νέο περιεχόμενο ή καλύτερα ένα νέο χαρακτηρισμό. Η θεία δύναμη που είναι η δημιουργός δύναμη των πράξεων, νοείται με την κυριολεκτική σημασία που αποδίδουμε στον όρο δύναμη· ενώ όταν αυτή αναφέρεται στον άνθρωπο, νοείται περιγραφικά. Με άλλα λόγια, η δύναμη όταν αναφέρεται στον Θεό, σημαίνει δημιουργία μιας πράξης. Όταν αναφέρεται στον άνθρωπο, σημαίνει απόκτηση της δημιουργημένης από το Θεό πράξης.

Σύμφωνα με παρατήρηση που παραθέτει ο Tibawī κατά την μετάφραση του συγκεκριμένου χωρίου, το επιχείρημα της απόκτησης χαρακτηρίστηκε από τους αντιπάλους του ασαρισμού ως αναποτελεσματικό, διότι απέδιδε στον άνθρωπο μια δύναμη που ήταν αναποτελεσματική²⁰⁵. Θα μπορούσαμε να φανταστούμε τι σημαίνει αναποτελεσματικό επιχείρημα, εφόσον γνωρίζουμε ποια είναι τα κριτήρια ενός αποτελεσματικού επιχειρήματος. Στην περίπτωση των μουσουλμάνων θεολόγων, αποτελεσματικό επιχείρημα θα ήταν αυτό που θα εξασφάλιζε ηθική ευθύνη των πράξεων για τον ίδιο τον άνθρωπο και απόλυτη εξουσία και παντοδυναμία στο Θεό-Δημιουργό.

²⁰⁵ Βλ. ό.π..

Οι αντίπαλοι του ασαρισμού εστιάζουν την ασυνέπεια των Ασαριτών στην εξασφάλιση της δύναμης του ανθρώπου να εκτελεί ο ίδιος τις πράξεις του. Αντί μιας κυριολεκτικά εννοούμενης δύναμης, οι Ασαρίτες θεολόγοι αποδίδουν στον άνθρωπο μια περιγραφική δύναμη, μια κατά συνθήκη δύναμη, η οποία φυσικά δεν επαρκεί για να αποδώσει στον άνθρωπο την ευθύνη των πράξεών του, εφόσον αυτή δεν τον καθιστά ικανό να δημιουργεί ο ίδιος τις πράξεις του. Στην περίπτωση του Ισλάμ όπου ο Θεός- Δημιουργός είναι αυτός που καθορίζει τα πάντα, μόνο ένας άνθρωπος δημιουργός των πράξεών του θα κατάφερνε να διεκδικήσει την ευθύνη τους. Ποιο είναι το νόημα της δημιουργίας και πώς η δημιουργική δύναμη του Θεού καταφέρνει να εκτελεί πράξεις μέσω του ανθρώπου;

Η απάντηση του al-Ghazālī είναι:

Αλλά η σχέση του δημιουργήματος με τη δύναμη του δημιουργού δεν θα πρέπει να περιοριστεί στη δημιουργία από το τίποτα, εφόσον η δύναμη του Θεού του υψίστου ήταν αιωνίως συνδεδεμένη με τον κόσμο χωρίς να λάβει χώρα μέσω αυτής καμιά τέτοια δημιουργία, και εφόσον τη στιγμή που η δημιουργία από το τίποτα λαμβάνει χώρα υπάρχει μεταξύ τους μια άλλου είδους σύνδεση. Από αυτά αποδεικνύεται ότι η δύναμη δεν εξαρτάται από την εκτέλεση της δημιουργίας²⁰⁶.

Η σχέση της δημιουργημένης πράξης και της δημιουργικής δύναμης του Θεού δεν περιορίζεται στη δημιουργία από το μηδέν. Το ότι δημιουργεί ο Θεός μια πράξη, δεν σημαίνει ότι με αυτή του την ενέργεια, μπαίνει αναγκαστικά στη θέση του ανθρώπου που πράττει με άλλα λόγια όταν λέμε ότι ο Θεός δημιουργεί τις ανθρώπινες πράξεις, δεν θα πρέπει να φανταστούμε το Θεό να πράττει, όπως πράττει ο άνθρωπος. Οι δύο αυτές ενέργειες εκτελούνται από το Θεό και τον άνθρωπο διαφορετικά. Ο Θεός εξάλλου δημιουργεί, ενώ ο άνθρωπος αποκτά. Η δημιουργία πράξεων από το Θεό σημαίνει ότι αυτή η ενέργεια της δημιουργικής δύναμης του Θεού υπάρχει μέσα στα πράγματα και αποκαλύπτεται την ώρα που θα την αποκτήσει ο άνθρωπος, την ώρα που θα την φέρει στην ύπαρξη η σχετική ή περιγραφική δύναμη του ανθρώπου. Το επιχείρημα του al-Ghazālī αναφορικά με αυτή του την άποψη, δηλώνεται ως εξής: Ο Θεός πάντοτε είχε τη δύναμη της δημιουργίας και χωρίς αυτή να φανερωθεί μέσω κάποιας δημιουργίας για εκατομμύρια χρόνια. Άρα, το γεγονός ότι υπάρχει σχέση μεταξύ της δημιουργημένης πράξης και της δημιουργικής δύναμης του Θεού, δεν είναι απαραίτητο να είναι άμεσα φανερή. Ο Θεός μπορεί να περιμένει μέχρι αυτή η σχέση της δημιουργημένης πράξης του και της θείας δύναμής του να φανερωθεί από την δύναμη του ανθρώπου.

²⁰⁶ Ο.π., σ. 111.

iii. Η απάντηση του al-Ghazālī στα επιχειρήματα των Mu‘tazila

Στο πρώτο μέρος της εργασίας είδαμε τα επιχειρήματα των Mu‘tazila υπέρ της ελεύθερης βούλησης. Το πρώτο από τα επιχειρήματα αυτά βασιζόταν στην θεία δικαιοσύνη ενώ το δεύτερο στην ανθρώπινη νοημοσύνη. Στην προηγούμενη ενότητα είδαμε τον al-Ghazālī να ασχολείται με το δεύτερο από τα δύο αυτά επιχειρήματα των Mu‘tazila, αυτό που βασιζόταν στην «αντίληψη του νόημονος» ανθρώπου, και να το αναιρεί με δικά του ορθολογικά επιχειρήματα υποστηρίζοντας το ασαρικό επιχείρημα υπέρ του συμβιβασμού της ελευθερίας της βούλησης με την Ενότητα του Θεού, στην οποία στηρίζουν οι οπαδοί του παραδοσιακού δόγματος τον προκαθορισμό. Εδώ θα ασχοληθούμε με το πρώτο – σύμφωνα με την παραπάνω σειρά - από τα δύο επιχειρήματα υπέρ της ελεύθερης βούλησης, δηλαδή το επιχείρημα της θείας δικαιοσύνης. Πιο συγκεκριμένα, θα δούμε τα αντεπιχειρήματα του al-Ghazālī εναντίον του συγκεκριμένου επιχειρήματος καθώς και τις λύσεις που δίνει ο τελευταίος στα επιμέρους ζητήματα, του κακού και της τιμωρίας του ανθρώπου ή της υποχρέωσης του Θεού να δρα προς όφελος του ανθρώπου.

(α). Το πρόβλημα του κακού

Γενικά, το πρόβλημα του κακού στο Ισλάμ συνδέθηκε με την ιδιότητα της θείας βούλησης. Επιθυμεί ο Θεός την ύπαρξη του κακού ή όχι; Αν ναι, τότε ο Θεός είναι κακός και βασανίζει τους ανθρώπους. Αν δεν την επιθυμεί, τότε ο Θεός είναι αδύναμος διότι δεν μπορεί να καταστείλει τη δύναμη αυτού που δημιουργεί το κακό. Συνοπτικά, το πρόβλημα του κακού στο Ισλάμ και τα επιμέρους επιχειρήματα, που θα παρακολουθήσουμε, είναι τα εξής:

- ✓ Στον κόσμο υπάρχει κακό.
- ✓ Ο Θεός επιθυμεί την ύπαρξή του;

I. Ο Θεός δεν επιθυμεί την ύπαρξη κακού στον κόσμο εφόσον δεν είναι Αυτός ο Δημιουργός του, λένε οι Mu‘tazila και έρχονται αντιμέτωποι με την κατηγορία των αντιπάλων τους, των Ασαριτών: Αν ο Θεός δεν επιθυμεί την ύπαρξη κακού, τότε είναι αδύναμος να την εξαλείψει.

II. Ο Θεός δεν μπορεί να μην επιθυμεί την ύπαρξή του εφόσον είναι Αυτός που το δημιουργεί, λένε οι Ασαρίτες και βρίσκονται αντιμέτωποι με την κατηγορία των αντιπάλων τους, των Mu‘tazila: Αν ο Θεός επιθυμεί την ύπαρξη κακού, είναι κακός.

I.

Σύμφωνα με τον al-Ghazālī και γενικότερα τους Ασαρίτες, ο Θεός είναι η αιτία των πάντων, τόσο του καλού όσο και του κακού.

Αυτός (ενν. ο Θεός) είναι η αιτία του καλού και του κακού, της ευεργεσίας και της βλάβης, της πίστης και της απιστίας, της ομολογίας και της άρνησης²⁰⁷, της επιτυχίας και της αποτυχίας, της ορθότητας και της πλάνης, της υπακοής και της εξέγερσης, της ένωσης των άλλων θεών μαζί Του και της πίστης [σε Αυτόν μόνο]. Δεν υπάρχει τίποτα που να μπορεί να νικήσει τον

²⁰⁷ Εννοεί της άρνησης του Θεού από τους ανθρώπους.

προκαθορισμένο σκοπό Του (*Qadā'*) και τίποτα που να αμφισβητήσει την κυριαρχία Του. «Αυτός οδηγεί στην καταστροφή όποιον Αυτός θέλει, και Αυτός καθοδηγεί όποιον Αυτός θέλει²⁰⁸». «Δεν θα ερωτηθεί Αυτός για ό,τι κάνει, αλλά αυτοί θα ερωτηθούν²⁰⁹».

Όλα αυτά είναι δηλωμένα από την παραδοσιακή συναίνεση της κοινότητας πως ό,τι θέλει ο Θεός έρχεται στην ύπαρξη, και ό,τι δεν θέλει δεν έρχεται ποτέ στην ύπαρξη. Έχει υποστηριχθεί, επίσης, και από τα λόγια του θεού του Υψίστου: «Αν ο Θεός ήθελε, θα είχε καθοδηγήσει όλους τους ανθρώπους²¹⁰. «Εάν έτσι είχαμε θελήσει, θα μπορούσαμε να είχαμε δώσει σε κάθε ψυχή την καθοδήγησή της». ²¹¹

Την παραδοσιακή αυτή αντίληψη αναπτύσσει ο al-Ghazālī στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah* του, παραθέτοντας ταυτόχρονα κορανικούς στίχους και δηλώσεις από την παραδοσιακή συναίνεση της μουσουλμανικής κοινότητας²¹², που αποδεικνύουν την εγκυρότητα των λεγομένων του. Δεν παραλείπει, ωστόσο, να στηρίζει την παραδοσιακή αυτή άποψη με φιλοσοφικά επιχειρήματα:

Έχει υποστηριχθεί, επίσης, από τον [ανθρώπινο] λόγο: εάν η ανυπακοή στο Θεό και το έγκλημα, ήταν απεχθή στο Θεό και όχι επιθυμητά από Αυτόν, αλλά μάλλον επιθυμητά από το διάβολο, αυτό θα σήμαινε πως ό,τι λαμβάνει χώρα σε συμφωνία με τη βούληση του εχθρού Του είναι ισχυρότερο από αυτό που λαμβάνει χώρα σε συμφωνία προς τη δική Του βούληση. Δεν μπορώ να φανταστώ έναν πιστό να επιτρέπει στον εαυτό του να μειώσει την κατάσταση της δύναμης του Θεού από τη θέση της κυριαρχίας και της τιμής σε ένα επίπεδο, όπου αν μειωνόταν ένας άρχοντας χωριού θα δυσκολευόταν να το αποδεχτεί. Διότι αν ανακάλυπτε ότι το ένταλμα του εχθρού του στο χωριό έχει μεγαλύτερη εκτίμηση από το δικό του, θα περιφρονούσε την αρχηγία του και θα αποκήρυσσε το αξίωμά του²¹³.

Το φιλοσοφικό επιχειρήμα του al-Ghazālī φαίνεται να φέρνει σε αμηχανία τους αντιπάλους του, τους Mu'tazila, καθώς θίγει το ευαίσθητο σημείο της επιχειρηματολογίας τους, που είναι η μείωση της παντοδυναμίας του Θεού. Πώς γίνεται να μειώνεται η παντοδυναμία του Θεού ενώ σκοπός των Mu'tazila είναι ακριβώς το αντίθετο; Σύμφωνα με τους αντιπάλους των Mu'tazila, τους Ασαρίτες, ο Θεός δημιουργεί τα πάντα· με αυτό εννοούν ότι ο Θεός επιθυμεί όλα όσα δημιουργεί. Την άποψή τους αυτή τη στηρίζουν στην κοινώς αποδεκτή αντίληψη ότι αυτός που επιθυμεί να πράξει ένα πράγμα, δεν μπορεί παρά να επιθυμεί αυτό το πράγμα που πράττει. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, ο Θεός δεν μπορεί παρά να επιθυμεί το καλό και το κακό, εφόσον είναι αυτός που τα δημιούργησε. Οι Mu'tazila, αντίθετα, στηριζόμενοι κι αυτοί στην αντίληψη ότι κάποιος που πράττει κάτι δεν μπορεί παρά να το επιθυμεί, λένε ότι ο Θεός επιθυμεί και δημιουργεί μόνο το καλό. Ένας τέτοιος, ωστόσο, ισχυρισμός παρουσιάζει αδυναμίες κατανοητές τόσο από τους Ασαρίτες όσο και από τους ίδιους τους Mu'tazila: Αν υποθέσουμε ότι ο Θεός επιθυμεί μόνο το

²⁰⁸ Κορ. 14: 4, 16: 93.

²⁰⁹ Κορ. 21: 23.

²¹⁰ Κορ. 13: 31.

²¹¹ Κορ. 32: 13. Tibawi, 1965, σ. 111.

²¹² Οι πηγές της θρησκευτικής γνώσης είναι τέσσερις στον αριθμό (α) η Βίβλος του Θεού (Κοράνι), (β) η Σούννα ή Παραδόσεις του Ιερού Προφήτη (Sunna), (γ) οι ανώνυμες γνώμες των μουσουλμάνων νομολόγων παραδοσιακή συναίνεση της μουσουλμανικής κοινότητας (Ijma) ή και (δ) τα ρητά των συντρόφων. Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 1, σ. 32.

²¹³ Tibawi, 1965, σσ. 111–112.

καλό, οδηγούμαστε αναπόφευκτα στο συμπέρασμα ότι ο Θεός είναι ανίκανος να εξαλείψει το κακό, του οποίου η ύπαρξη είναι γι' Αυτόν ανεπιθύμητη.

Προς απάντηση της κατηγορίας ότι αποδίδουν αδυναμία στο Θεό να εξαλείψει το ανεπιθύμητο κακό, οι Mu'tazila προβάλλουν δύο επιχειρήματα:

A. Υποστηρίζουν ότι το κακό που υπάρχει αντίθετα προς τη θεία βούληση, δεν καθιστά αναγκαία την αδυναμία του Θεού, διότι Αυτός έχει τη δύναμη να εξαναγκάσει τους ανθρώπους να κάνουν αυτό που Αυτός επιθυμεί. Αυτό, ωστόσο, το επιχείρημα δεν έχει τα αναμενόμενα αποτελέσματα. Οι Ασαρίτες θα επιχειρηματολογήσουν εναντίον τους λέγοντας πώς αν τελικά δεχτούμε την άποψη αυτή, ότι δηλαδή δεν θίγεται η παντοδυναμία του Θεού εξαιτίας της ύπαρξης κακού αντίθετα προς τη βούλησή Του, τότε, λαμβάνοντας υπόψη μας ότι ο Θεός επιθυμεί οι άνθρωποι να πιστεύουν εκουσίως, θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι αν ο Θεός τους εξαναγκάσει να πιστεύουν χωρίς τη θέλησή τους, η ανικανότητά Του είναι προφανής, διότι ο Θεός αποτυγχάνει να δημιουργήσει όντα όπως ο ίδιος τα επιθυμεί²¹⁴ και μπαίνει στη διαδικασία να τα εξαναγκάσει. Το επιχείρημα αυτό των Mu'tazila φαίνεται να έχει ισχυρό αντεπιχείρημα που δεν μπορεί να απαντηθεί παρά μόνο με μια εξίσου σημαντική έννοια, όπως αυτή της θείας δικαιοσύνης.

B. Οι Mu'tazila υποστηρίζουν ότι αυτό που ερμηνεύεται από τους Ασαρίτες ως αδυναμία του Θεού να εξαλείψει το κακό, δεν είναι αδυναμία αλλά δικαιοσύνη. Σύμφωνα με τους Mu'tazila, η ύπαρξη του κακού ενάντια στη βούληση του Θεού, δεν σημαίνει την αδυναμία του τελευταίου να επιβάλει τη βούλησή Του αλλά την δίκαιη κρίση και δικαιοσύνη Του, σύμφωνα με την οποία η ύπαρξη κακού επιτρέπεται καθώς με αυτόν τον τρόπο τιμωρούνται οι άπιστοι²¹⁵.

2

Παρόλο που οι Ασαρίτες αποδεικνύουν τις αδυναμίες των επιχειρημάτων των αντιπάλων τους, υπάρχουν και για τους ίδιους ενστάσεις από μέρους των Mu'tazila. Αν ο Θεός επιθυμεί την ύπαρξη κακού, δεν είναι κακός; Εάν κάποιος από εμάς επιθυμούσε το κακό, θα ήταν κακός. Ο Θεός αναλόγως δεν θεωρείται κακός εφόσον επιθυμεί το κακό;

Η απάντηση των Ασαριτών σε αυτήν την ένσταση των Mu'tazila είναι ότι δεν είναι σωστός αυτός ο ισχυρισμός ότι όποιος επιθυμεί το κακό είναι κακός, παραπέμποντάς τους (ενν. τους Mu'tazila) στο Κοράνι, όπου μεταξύ άλλων παραδειγμάτων είναι η ιστορία των δύο γιων του Αδάμ, όπου ο ένας από δύο προσπάθησε να σκοτώσει τον αδερφό του. Ο αδερφός δεν έκανε καμιά αμυντική ή επιθετική προσπάθεια εναντίον του επιτιθέμενου μόνο είπε: «Αν σηκώσεις το χέρι σου να με σκοτώσεις, δεν θα σηκώσω κι εγώ το δικό μου για να σου αφαιρέσω τη ζωή, επειδή φοβάμαι το Θεό, τον Κύριο του σύμπαντος. Προτιμώ να μείνεις εσύ μόνος σου, φορτωμένος με τα δικά μου και τα δικά σου αμαρτήματα, και να είσαι καταδικασμένος στη φωτιά της Κόλασης, η οποία είναι η ανταμοιβή των αδίκων²¹⁶». Επομένως, είναι δυνατό, σύμφωνα με τους Ασαρίτες, ο Θεός να επιθυμεί το κακό και

²¹⁴ Βλ. Ghoraba, 1955, σ. 4.

²¹⁵ Το κακό ως τιμωρία των απίστων και των αδίκων ανθρώπων είναι μια απάντηση, η οποία δεν απαντά σε όλα τα ερωτήματα, όπως στο ερώτημα του βασανισμού των ζώων ή των νηπίων, που δεν πρόλαβαν να αμαρτάνουν. Παρόλα αυτά έγιναν αξιόλογες προσπάθειες από μέρους των Mu'tazila να δοθούν ανάλογες απαντήσεις, όπως, (α) Οι ταλαιπωρίες και ο πόνος των αθώων και των παιδιών θεωρήθηκαν ως νουθεσίες ή ηθικά διδάγματα για τους ενήλικες, (β) Ο Θεός δεν μπορεί να υποβάλει τους αθώους σε δοκιμασίες στον παρόντα κόσμο προς νουθεσία των υπολοίπων, όμως, τους ανταμείβει στον επόμενο κόσμο. Κάποιοι από τους Mu'tazila αρνήθηκαν ότι ο Θεός προκαλεί ανούσιο πόνο. Βλ. Ormsby, 1984, σσ. 244-245.

²¹⁶ Κορ. 5: 28-29.

παρόλα αυτά να μην είναι κακός, διότι ο Θεός επιθυμεί το κακό να είναι κακό για κάποιον άλλο διακριτό από τον Ίδιο, λέει ο Ghoraba²¹⁷.

Πέρα από τις περιγραφές του ασαρικού δόγματος από τον Ghoraba, η ασαρική σχολή τίθεται γενικά κατά της ρεαλιστικής ηθικής των Mu'tazila. Οι Mu'tazila συνηθίζουν να χρησιμοποιούν τον άνθρωπο ως κριτήριο για το Θεό, γεγονός που τους υποχρεώνει να παραδεχτούν για το Θεό πράγματα που είναι γενικώς αποδεκτά για τους ανθρώπους. Αν ένας άνθρωπος έπραττε κακό, θα ήταν κακός, λένε οι Mu'tazila, γεγονός που αντικρούεται από την ασαρική αντίληψη πάνω στην βάση του ορισμού του κακού. Το κακό ως κακό είναι κακό μόνο για τον άνθρωπο κι όχι για το Θεό. Ο Θεός επιθυμεί μια κατάσταση για έναν άνθρωπο κι αυτή η κατάσταση σύμφωνα με τα ανθρώπινα μέτρα ερμηνεύεται ως κακή. Ο Θεός δεν είναι κακός επειδή εμείς βλέπουμε στην συγκεκριμένη πράξη του Θεού το κακό. Κι αν επιμένουν οι Mu'tazila να χρησιμοποιούν τον άνθρωπο ως μέτρο για το Θεό, τότε ούτε κι αυτοί, λένε οι Ασαρίτες, προστατεύουν το Θεό από την κατηγορία του κακού, διότι ο Θεός παρόλο που βλέπει τους ανθρώπους να διαπράττουν αμαρτήματα και έχει τη δύναμη να τους προλάβει, εντούτοις δεν το κάνει αλλά τους δίνει την ικανότητα να διαπράττουν αμαρτήματα²¹⁸.

(β). Η υποχρέωση του Θεού

Αυτή η επιμονή των Mu'tazila στην ορθολογικότητα και την αντικειμενικότητα του καλού και του κακού είναι επόμενο, λέει ο Ormsby, ότι θα κατέληγε σε μια υποχρέωση του Θεού απέναντι στον κόσμο²¹⁹. Εξαιτίας της μεγάλης συζήτησης που απαιτεί η ανάλυση του θέματος, θα περιοριστούμε αποκλειστικά και μόνο στην ανάγνωση του κειμένου του al-Ghazālī χωρίς περαιτέρω ανάλυση, η οποία θα μας οδηγούσε μακριά από την προβληματική του συγκεκριμένου θέματος της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου.

Το τέταρτο θεμέλιο είναι ότι η δημιουργία, η δημιουργία από το τίποτα και η επιβολή καθηκόντων (taklīf) στους υπηρέτες Του προέρχονται από τη χάρη Του και την εύνοια του Υψίστου. Ούτε η δημιουργία ούτε μια τέτοια επιβολή ήταν ποτέ υποχρέωση (wājib) γι' αυτόν. Οι Mu'tazilah υποστηρίζουν ότι αυτά ήταν υποχρεώσεις γι' Αυτόν διότι ήταν προς το συμφέρον των υπηρετών Του (maslahah). Αλλά αυτό είναι αδύνατο εφόσον Αυτός είναι αυτός που θέτει υποχρέωση (mūjib), αυτός που προστάζει κι αυτός που απαγορεύει. Πώς μπορεί Αυτός να βρίσκεται υπό οποιαδήποτε υποχρέωση ή να υπόκειται σε οποιονδήποτε εξαναγκασμό ή προσταγή; Η υποχρέωση εδώ έχει δύο σημασίες:

(α) είτε [η εκτέλεση] μια(ς) πράξη(ς), η αμέλεια της οποίας θα καταλήξει σε μελλοντική ή άμεση βλάβη – μελλοντική, όπως στη δήλωση «Είναι καθήκον του υπηρέτη να υπακούει στο Θεό έτσι ώστε Αυτός δεν θα τον βασανίσει στη φωτιά της κόλασης στον επόμενο κόσμο», και άμεση, όπως στη δήλωση «Αυτός που είναι διψασμένος πρέπει να πιει [νερό] αλλιώς πεθαίνει»,

(β) είτε ο,τιδήποτε, [η υποτιθέμενη] μη ύπαρξη του οποίου θα οδηγούσε σε αυτό που είναι αδύνατο - όπως ακριβώς η δήλωση ότι [η αναγνώριση της]

²¹⁷ Βλ. Ghoraba, 1955, σ. 4.

²¹⁸ Βλ. ό.π.

²¹⁹ Βλ. Ormsby, 1984, σσ. 239–240.

ύπαρξης αυτού που είναι γνωστό είναι υποχρεωτική εφόσον η μη ύπαρξή του θα οδηγούσε στο αδύνατο, το οποίο είναι η μετατροπή της γνώσης σε άγνοια.

Αν ο [Μουταζιλίτης] αντίπαλος συνάπτει την πρώτη σημασία στον ισχυρισμό του ότι η δημιουργία είναι μια υποχρέωση για το Θεό, τον καθιστά υποκείμενο σε βλάβη· αν υιοθετεί τη δεύτερη σημασία έχει χάσει το επιχείρημα, διότι [αναγνωρίζει ότι] η ύπαρξη του γνωστού είναι αναπόφευκτη μετά την προηγούμενη γνώση του. Αλλά αν θέτει μια τρίτη σημασία δεν καθιστά τον εαυτό του κατανοητό. Ο ισχυρισμός του ότι [η δημιουργία και η επιβολή καθηκόντων είναι] υποχρεωτική για το συμφέρον των υπηρετών Του, είναι απατηλός. Διότι αν καμιά βλάβη δεν του συμβαίνει μέσω της αμέλειάς αυτού που είναι προς το συμφέρον των υπηρετών τότε η υποχρέωση δεν θα είχε νόημα. Επιπλέον, το συμφέρον των υπηρετών είναι για τον Ίδιο να τους δημιουργήσει στον παράδεισο, κι επομένως, αυτοί που είναι προικισμένοι με νοημοσύνη δεν βρίσκουν καμιά ανακούφιση στο ότι Αυτός δημιούργησε τους υπηρέτες στην κατοικία των καταστροφών και τους εξέθεσε στην αμαρτία, και αργότερα τους υποβάλλει στους κινδύνους της τιμωρίας και στο φόβο της ανάστασης και της κρίσης.²²⁰

III. Συμπέρασμα

Η λύση που δόθηκε από τους Ασαρίτες θεολόγους στο πρόβλημα του συμβιβασμού της θείας παντοδυναμίας και της ευθύνης του ανθρώπου για τις πράξεις του, είναι το επιχείρημα ή το δόγμα της απόκτησης, το οποίο αναγνωρίζει ένα είδος ελευθερίας στον άνθρωπο εφόσον του εξασφαλίζει την μία από τις δύο απαραίτητες συνθήκες της ελεύθερης βούλησης, την επιλογή. Το κατά πόσο αποτελεσματική ήταν αυτή τους η λύση είναι ένα από τα πολλά ζητήματα που απασχολούν τους μελετητές της ισλαμικής σκέψης. Ο Pennings²²¹ υποστηρίζει την άποψη ότι το δόγμα της απόκτησης, που υποστήριξαν οι Ασαρίτες θεολόγοι, δεν κατάφερε στην πραγματικότητα να συμβιβάσει την θεία παντοδυναμία και την ευθύνη του ανθρώπου, γεγονός που αποδεικνύεται, κατά την γνώμη του, από την προσπάθεια του al-Ghazālī να τα συμβιβάσει.

Κατά την γνώμη μας κάτι τέτοιο ισχύει· διαφορετικά ο al-Ghazālī δεν θα ασχολούνταν με ένα λυμένο πρόβλημα ή με ένα μη υπαρκτό πλέον πρόβλημα. Η ενασχόλησή του με το συγκεκριμένο πρόβλημα αποδεικνύει την ύπαρξη του προβλήματος, ένα πρόβλημα που ακόμα και ο ίδιος ο al-Ghazālī παραδέχεται ότι δεν είναι εύκολο να λυθεί και δεν θα λυθεί όσο οι άνθρωποι θα σκέφτονται με όρους της ορατής πραγματικότητας. Αυτό που αξίζει να σημειωθεί ως συμπέρασμα αυτής της ενότητας είναι η συμβολή του al-Ghazālī στην προέκταση του επιχειρήματος της απόκτησης. Την επιλογή που οι Ασαρίτες θεολόγοι αναγνωρίζουν στον άνθρωπο μέσω της απόκτησης, ο al-Ghazālī την καταργεί με το να υποστηρίζει ότι ακόμη και αυτή είναι δημιούργημα του Θεού. Αν το επιχείρημα της απόκτησης άφηνε μία διέξοδο προς την ελεύθερη βούληση, ο al-Ghazālī την καταργεί και αυτή. Πώς θα υποστηρίξει την ανθρώπινη ευθύνη εφόσον κατέργησε και τις δύο συνθήκες της ανθρώπινης ελευθερίας της βούλησης; Το ερώτημα αυτό είναι το εμπόδιο που καλείται να προσπελάσει για να υποστηρίξει στο *Kitāb al-Tauba* ότι ο άνθρωπος έχει την ευθύνη των αμαρτημάτων του καθώς και τη δυνατότητα να απαλλαγεί από αυτά.

²²⁰ Tibawi, 1965, σσ. 112–113.

²²¹ Βλ. Pennings, G. J., *God's Decrees and Man's Responsibility, An Attempt by al-Ghazali to Reconcile the Two*, Muslim World 31 (1941) σ. 28.

Κεφάλαιο Δ΄

*Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης:
προς μια ανθρωπολογική προσέγγιση*

Σε αυτό το κεφάλαιο περνάμε σε μια διαφορετικού είδους προσέγγιση αναφορικά με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης. Το δόγμα παραμένει το ίδιο: απόκτηση· αυτό που αλλάζει είναι το ερώτημα. Από το ερώτημα «τι είναι το επιχείρημα της απόκτησης», περνάμε στο «πώς λειτουργεί ο άνθρωπος στο πλαίσιο της θεωρίας της απόκτησης». Τι σημαίνει, με άλλα λόγια, για την καθημερινότητα του ανθρώπου η απόκτηση; Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό θα βασιστούμε στα δύο κείμενα της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, το *Kitāb al-Tauba* και το *Kitāb al-Tauhīd wa 'l-Tawakkul*. Σε αυτά τα δύο βιβλία θα παρακολουθήσουμε την σκέψη του al-Ghazālī αναφορικά με το πώς γίνεται ένας άνθρωπος να είναι ελεύθερος και αναγκασμένος ταυτόχρονα, δημιουργημένος να αποκτά τις πράξεις του, για τις οποίες είναι υπεύθυνος αλλά όχι και δημιουργός.

I. Οι τρεις κατηγορίες της ανθρώπινης πράξης και η ανθρώπινη επιλογή

Το σημαντικότερο ίσως επιχείρημα των υποστηρικτών της ελεύθερης βούλησης ακόμη και σήμερα είναι αυτό που ο al-Juwaynī ονόμαζε επιχείρημα του νοήμονος ανθρώπου. Πρόκειται για το επιχείρημα που υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος έχει μέσα του έμφυτη την γνώση ότι είναι ελεύθερος να αποφασίζει για τις πράξεις του. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος δεν μπορεί να πειστεί ότι οι πράξεις του είναι προκαθορισμένες, διότι γνωρίζει ότι σε κάθε καθημερινή περίπτωση καλείται να αποφασίσει αν θα πράξει ή όχι ένα πράγμα.

Λαμβάνοντας υπόψη αυτή την γενικότερη αγωνία των ανθρώπων σχετικά με το αν είναι καθορισμένες οι πράξεις τους ή όχι, ο al-Ghazālī κάνει ένα διαχωρισμό των ανθρωπίνων πράξεων σε τρεις κατηγορίες.

- ✓ Η πρώτη κατηγορία ανθρώπινης πράξης είναι η **φυσική** (al-fi'īl aṭ-Ṭabī'ī)²²². Σε αυτή την κατηγορία περιλαμβάνονται πράξεις, όπως το κολύμπι κατά τη διάρκεια του οποίου το νερό εκτοπίζεται και απομακρύνεται από το ανθρώπινο σώμα.
- ✓ Η δεύτερη κατηγορία ανθρώπινης πράξης είναι η **εκούσια** πράξη (al-fi'īl al-Irādī)²²³ και σε αυτήν την κατηγορία περιλαμβάνονται πράξεις, όπως η αναπνοή, η τροφή και ο ύπνος.
- ✓ Η τρίτη κατηγορία ανθρώπινης πράξης είναι η πράξη **επιλογής** (al-fi'īl al-Ikhtiyārī)²²⁴. Σε αυτή την κατηγορία περιλαμβάνονται πράξεις, όπως το περπάτημα, το γράψιμο και η ομιλία²²⁵.

²²² Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 249.

²²³ Βλ. *ό.π.*

²²⁴ Βλ. *ό.π.*

²²⁵ Υιοθετούμε την ορολογία που χρησιμοποιεί ο Wolfson διότι θεωρούμε πιο πιστή την μετάφραση του από το αραβικό κείμενο. Βλ. Wolfson, 1976, σ. 706. Ο Umaruddin μεταφράζει, επίσης, τους ίδιους όρους ως εξής: α) *al-fi'īl aṭ-Ṭabī'ī* = *natural action*, β) *al-fi'īl al-Irādī* = *intentional action*, γ) *al-fi'īl al-Ikhtiyārī* = *voluntary action*. Βλ. Umaruddin, M., *An Exposition of al-Ghazali's Views on the Problem of the Freedom of the Will*, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Joahann Wolfgang Goethe University, τόμ. 54, 1999, σ. 396.

Το κριτήριο για το διαχωρισμό αυτό δεν φαίνεται να είναι απλά η ανθρώπινη βούληση, όπως λέει ο al-Ghazālī, αλλά ο βαθμός συνειδητής επίδρασης του ανθρώπου στο περιβάλλον του και γενικότερα στη ζωή του. Στις φυσικές πράξεις, λέει ο al-Ghazālī, ο άνθρωπος δεν έχει επιλογή: με την έννοια ότι δεν μπορεί να επιλέξει κάτι διαφορετικό από αυτό που συμβαίνει. Το νερό θα εκτοπίζεται κάθε φορά που ο άνθρωπος θα μπαίνει σε μια μπανιέρα. Ακόμη κι αν ήθελε, δεν έχει τη δύναμη να αλλάξει αυτό που συμβαίνει. Οπότε, σε αυτήν την περίπτωση των φυσικών πράξεων, ο άνθρωπος ακόμη κι αν με τις πράξεις του επιδρά στο περιβάλλον, δεν μπορεί να κάνει τίποτα για να αλλάξει τα αποτελέσματα που αυτή συνεπάγεται.

Στις εκούσιες πράξεις ο άνθρωπος έχει συνείδηση των πράξεών του, καθώς αυτές αφορούν σε βασικές για την επιβίωσή του ανάγκες. Πρόκειται για πράξεις, τις οποίες εμείς σήμερα θα ονομάζαμε ενστικτώδεις. Η επιβίωση του ανθρώπου απαιτεί τροφή, ύπνο, αναπνοή. Παρόλο που ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται ότι θα μπορούσε να έχει επιλογή να φάει ή να μην φάει, εντούτοις, δεν μπορεί παρά να θέλει να φάει. Η θέληση για τροφή γεννιέται από μόνη της χωρίς ο άνθρωπος να σκεφτεί για το τι θα μπορούσε να κάνει. Δεν θα μπορούσε σε καμία περίπτωση να αποφασίσει ή να επιλέξει να μην φάει χωρίς να πεθάνει. Δεν θα μπορούσε ποτέ να ζήσει χωρίς τροφή, ύπνο ή αναπνοή ακόμη κι αν το ήθελε.

Τέλος, στις πράξεις επιλογής ο άνθρωπος έχει συνείδηση της επίδρασής του στο περιβάλλον μέσω των πράξεών του, γεγονός που κάνει τον άνθρωπο να πιστεύει πως από τον ίδιο εξαρτάται η ίδια η πράξη. Ο άνθρωπος, με λίγα λόγια, πιστεύει πως επειδή έχει την επιλογή του να πράξει ή όχι μια πράξη, είναι και αυτός που επιλέγει τι θα γίνει στον κόσμο. Δηλαδή, πιστεύει πως καθορίζει το μέλλον του παίρνοντας αποφάσεις για το τι τελικά θα γίνει.

Σύμφωνα με τον al-Ghazālī, είμαστε σε θέση να μιλάμε για επιλογή μόνο στην τρίτη κατηγορία της ανθρώπινης πράξης. Σε πράξεις, όπως το περπάτημα και το γράψιμο, ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να επιλέξει να περπατήσει ή να μην περπατήσει, να γράψει ή να μην γράψει· εξαρτάται από τον άνθρωπο η απόφαση για το τι τελικά θα κάνει, εφόσον ο Θεός έχει δημιουργήσει για τον άνθρωπο αυτή την επιλογή.

Λέγεται γι' αυτές τις πράξεις ότι ο άνθρωπος κάνει αυτά τα πράγματα εφόσον το επιθυμεί και δεν τα κάνει εάν δεν το επιθυμεί. Από αυτό οι άνθρωποι καταλαβαίνουν ότι αυτές είναι πράξεις επιλογής αλλά στην πραγματικότητα είναι μη-υποκείμενες στη βούλησή του²²⁶.

II. Επιλογή και ελεύθερη βούληση

Βασική θέση του *Kitāb al-Tauba* είναι, όπως φανερώνει κι ο τίτλος, η μετάνοια. Ο άνθρωπος για να οδηγηθεί στη σωτηρία θα πρέπει πρώτα από όλα να μετανοήσει, που σημαίνει να αποφασίσει ότι θα παύσει να αμαρτάνει²²⁷. Τι νόημα, όμως, μπορεί να έχουν οι λέξεις «αποφασίζω» και «παύω να αμαρτάνω», όταν ήδη έχουμε δεχτεί στην *Επιστολή* ότι ο άνθρωπος δεν είναι ο δημιουργός των πράξεών

²²⁶ Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 249.

²²⁷ Μετάνοια είναι η σταθερή απόφαση να παύσει κανείς να αμαρτάνει στο παρόν και στο μέλλον και να μετανοήσει για παρελθόντα αμαρτήματα. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 5.

του²²⁸; Πώς γίνεται ο άνθρωπος να αποφασίζει αν θα συνεχίσει ή θα σταματήσει να αμαρτάνει, εάν όλες του οι πράξεις, αμαρτωλές και ευσεβείς, είναι δημιουργημένες από το Θεό; Ο Θεός δεν αποφασίζει για τις πράξεις του ανθρώπου και την επακόλουθη ευσέβεια ή την ασέβειά του; Το πρόβλημα γίνεται αντιληπτό από τον al-Ghazālī, ο οποίος σπεύδει να θέσει ο ίδιος το ερώτημα: *Ο άνθρωπος, δηλαδή, δεν έχει επιλογή να πράξει ή να απορρίψει (ενν. την εκτέλεση μιας πράξης);* Η απάντησή του είναι καταφατική: ο άνθρωπος έχει επιλογή, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι έχει ελεύθερη βούληση. Συγκεκριμένα, μας λέει ότι:

Θα πρέπει να απαντήσουμε καταφατικά. Ωστόσο, αυτό δεν αντιβαίνει στην προηγούμενη δήλωσή μας ότι όλα προέρχονται από το Θεό. Έτσι, ο άνθρωπος πράγματι επιλέγει. Ο άνθρωπος είναι εξαναγκασμένος στην επιλογή που είναι δική του²²⁹.

Ο άνθρωπος έχει επιλογή μεταξύ δύο εναλλακτικών δυνατοτήτων· μεταξύ της αμαρτίας και της ευσεβείας, μεταξύ της πράξης και της μη πράξης. Μια τέτοια παραδοχή από μέρους του al-Ghazālī δεν είναι αυτονόητα παραδοχή της ελεύθερης βούλησης. Εδώ θα πρέπει να γίνει μια διάκριση μεταξύ των όρων ελεύθερη βούληση και επιλογή, καθώς πρόκειται για δύο διαφορετικές έννοιες. Η ελεύθερη βούληση συνίσταται, όπως είπαμε, από δύο συνθήκες: ο άνθρωπος επιλέγει μεταξύ δύο εναλλακτικών δυνατοτήτων και η πηγή ή προέλευση μιας πράξης βρίσκεται μέσα στον ίδιο τον άνθρωπο κι όχι σε κάποια ξένη, μη ελέγξιμη από τον άνθρωπο δύναμη. Η επιλογή, για την οποία μιλάει ο al-Ghazālī και την οποία αποδίδει ανενδοίαστα στον άνθρωπο, είναι η μία από τις δύο συνιστώσες της ελεύθερης βούλησης. Αυτή, που σύμφωνα με τον al-Ghazālī, «χρεώνει» στον άνθρωπο την ευθύνη και τις συνέπειες των πράξεων που επέλεξε.

Το επιχείρημα της απόκτησης που υποστήριξε ο al-Ghazālī στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah* στηρίζεται σε αυτήν ακριβώς τη διάκριση. Ωστόσο, αυτή η διάκριση δεν φαίνεται να γίνεται άμεσα κατανοητή από τους αναγνώστες του έργου, καθώς δεν φαίνεται να δίνονται σαφείς εξηγήσεις από τον al-Ghazālī. Ο ίδιος στη γενικότερη θεώρηση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης, φαίνεται να αντιπαραβάλλει στον προκαθορισμό την έννοια της επιλογής²³⁰ κι όχι της ελεύθερης βούλησης, γεγονός που αφήνει στον αναγνώστη την εντύπωση ότι επιλογή και ελεύθερη βούληση είναι το ίδιο²³¹. Αυτή τη σύγχυση φανερώνει, κατά την γνώμη μας, το ερώτημα που θέτει ο al-Ghazālī στην αρχή του *Kitāb al-Tauba*, όπου εμφανίζονται οι αναγνώστες να ρωτούν αν ο άνθρωπος έχει ή δεν έχει τελικά επιλογή στις πράξεις του. Αν ήταν ξεκάθαρη ήδη από την *ar-Risāla al-Qudsiyyah* η διάκριση μεταξύ ελεύθερης βούλησης και επιλογής, αυτή η ερώτηση των αναγνωστών θα ήταν περιττή και η

²²⁸ Στο δεύτερο βιβλίο ο al-Ghazālī υποστηρίζει ότι ο Θεός είναι ο μόνος Δημιουργός. Δημιουργεί τα πάντα· ακόμα και τις ανθρώπινες πράξεις, πράγμα που φέρνει σε αμηχανία τους οπαδούς του ασαρικού δόγματος, διότι θα πρέπει να αποδώσουν στον άνθρωπο μερίδιο ευθύνης για τις πράξεις του. Εδώ ο al-Ghazālī επιχειρεί να δώσει αυτό το μερίδιο ευθύνης στον άνθρωπο, χωρίς όμως να παρεκκλίνει από το ασαρικό δόγμα. Εξάλλου έγνοια του είναι να μείνει εντός του ορθόδοξου δόγματος και αυτός ήταν κι ο λόγος που, σύμφωνα με τον Frank (1994, 74-75), ενσωμάτωσε την *ar-Risāla al-Qudsiyyah* στην αρχή της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.

²²⁹ Βλ. Stern, 1990, σ. 22.

²³⁰ Ο Wolfson παρατηρεί πολύ σωστά ότι το ζήτημα που απασχολεί και απορροφά το ενδιαφέρον του al-Ghazālī, είναι το ερώτημα του πώς θα μπορούσε ο άνθρωπος να περιγραφεί ως δρών εξ ανάγκης και εξ επιλογής ταυτόχρονα. Βλ. Wolfson, 1976, σ. 709.

²³¹ Απόδειξη του γεγονότος ότι οι αναγνώστες αποδίδουν το νόημα της ελεύθερης βούλησης στον όρο επιλογή είναι η μετάφραση που κάνει ο al-Haz-Maulana Fazal-ul-Karim, ο οποίος μεταφράζει το συγκεκριμένο ερώτημα αν ο άνθρωπος έχει επιλογή στις πράξεις του ως «έχει ο άνθρωπος ελευθερία στις πράξεις του;». Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 5.

απάντηση ίσως διαφορετική. Παρόλα αυτά, στο συγκεκριμένο σημείο του *Kitāb al-Tauba* ο al-Ghazālī φαίνεται να συμπληρώνει και να δίνει επιπλέον εξηγήσεις που δεν δόθηκαν στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah*. Εδώ το θέμα του βιβλίου και η βασικής σημασίας έννοια της μετάνοιας καθιστούν αναγκαίες τις εξηγήσεις αναφορικά με την επιλογή και την ελεύθερη βούληση.

Στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah* είχε δηλώσει ότι ο Θεός δημιούργησε την δύναμη και το αντικείμενο της δύναμης, την επιλογή και το επιλεγόμενο²³². Εδώ εξηγεί το δεύτερο σκέλος αυτής της δήλωσης που αφορά στην επιλογή. Ο Θεός δημιούργησε την επιλογή του ανθρώπου, αλλά η δημιουργία της επιλογής από το Θεό δεν καθιστά τον άνθρωπο εξαναγκασμένο. Αντίθετα, το γεγονός αυτό θεμελιώνει την άποψη ότι ο άνθρωπος έχει πράγματι επιλογή. Το επιχείρημα του al-Ghazālī στηρίζεται στη θεία δημιουργία. Ο Θεός δημιουργεί και το ένα και το άλλο· και την επιλογή και το επιλεγόμενο. Και εφόσον ο Θεός δημιουργεί και τα δύο, δεν μπορεί παρά να ισχύουν και τα δύο. Έτσι, ο άνθρωπος έχει επιλογή διότι ο Θεός δημιούργησε γι' αυτόν την επιλογή και είναι εξαναγκασμένος στην επιλογή του, διότι ο Θεός δημιούργησε, επίσης, και το αντικείμενο της ανθρώπινης επιλογής, δημιούργησε, δηλαδή, αυτό που πρόκειται τελικά να επιλέξει ο άνθρωπος. Το αντικείμενο επιλογής είναι δημιούργημα του Θεού, καθώς ο Θεός είναι αυτός που δημιουργεί τις δύο εναλλακτικές δυνατότητες επιλογής του ανθρώπου. Λέει στο κείμενό του ο al-Ghazālī:

Πράγματι, όταν ο Θεός δημιούργησε το δεξί χέρι, τη νόστιμη τροφή και την όρεξη για τροφή στο στομάχι, δημιούργησε, επίσης, και την έμφυτη γνώση (ενν. στην ψυχή του ανθρώπου) ότι αυτή η τροφή θα ικανοποιήσει την όρεξη. Δημιούργησε, επίσης, την αντιτιθέμενη γνώμη: είναι ή δεν είναι αυτή η τροφή βλαβερή - παρόλο που ικανοποιεί την όρεξη; Ίσως να υπάρχει κάποιο εμπόδιο που να καθιστά την κατανάλωσή της αποδοκιμαστέα. Επιπλέον δημιούργησε την γνώση ότι δεν υπάρχει κανένα εμπόδιο. Όταν αυτοί οι δύο παράγοντες συγκλίνουν, εμφανίζεται μία απόφαση (jazm)²³³ που κινητοποιεί (ενν. τον άνθρωπο) για κατανάλωση της τροφής. Η εμφάνιση της απόφασης μετά την αμφιταλάντευση (ενν. του ανθρώπου) μεταξύ των αντικρουόμενων γνωμών ακολουθούμενη από την έντονη όρεξη για την τροφή, ονομάζεται επιλογή²³⁴.

Σύμφωνα με τον al-Ghazālī, αυτό που ονομάζεται επιλογή είναι τελικά η απόφαση²³⁵, η οποία δηλώνει πως ο άνθρωπος κατέληξε να πράξει αυτό για το οποίο η κρίση του αποφάνθηκε ότι θα είναι ευεργετικό για τον ίδιο. Εξάλλου η λέξη *Ikhtiyār* (= επιλογή) προέρχεται από την λέξη *Khayr* που σημαίνει το αγαθό και συνεπώς *Ikhtiyār* σημαίνει την επιλογή του αγαθού²³⁶. Η επιλογή, ωστόσο, του αγαθού ή - καλύτερα - του ευεργετικού για τον άνθρωπο γίνεται με δύο τρόπους. Ο άνθρωπος μερικές φορές, δηλαδή σε πράξεις όπως αυτές που συμπεριλαμβάνονται στην κατηγορία των εκουσίων πράξεων, έχει μέσα του την γνώση του τι είναι ευεργετικό για τον ίδιο και δεν χρειάζεται να σκεφτεί καθόλου για να κλείσει τα βλέφαρά του όταν το μάτι του απειλείται από μια βελόνα. Σε αυτήν την περίπτωση ο

²³² Διότι ο Θεός ο Υψίστος δημιούργησε μαζί και τη δύναμη και αυτό που μπορεί να επιτευχθεί (*bil Allah halaqa al-qudrah wa'l-maqdurah zamī'an*), την επιλογή και το επιλεγόμενο (*wa-halaqa al-Ikhtiyār wa'l-mukhtār*). Βλ. Tibawi, 1965, σσ. 87–88.

²³³ Τον όρο *jazm* παραθέτει ο Wolfson. Βλ. Wolfson, 1976, σ. 642.

²³⁴ Stern, 1990, σ. 22.

²³⁵ Βλ. Wolfson, 1976, σ. 703.

²³⁶ Βλ. Gardet, L., *Ikhtiyār*, *Encyclopaedia of Islam*², τόμ. 3, σ. 1062.

άνθρωπος, λέει ο al-Ghazālī, γνωρίζει εκ των προτέρων ότι είναι ωφέλιμο για τον ίδιο να κλείσει τα βλέφαρά του, πράγμα που κάνει αστραπιαία²³⁷. Αντίθετα, στις πράξεις επιλογής, όπως είναι η τροφή στο παραπάνω παράδειγμα, ο άνθρωπος δεν γνωρίζει εκ των προτέρων ποια πράξη θα είναι ευεργετική για τον ίδιο και πρέπει να σκεφτεί τις δύο εναλλακτικές δυνατότητες²³⁸ που παρουσιάζονται μπροστά του: να φάει ή να μην φάει την συγκεκριμένη τροφή. Αυτές οι δύο εναλλακτικές δυνατότητες που παρουσιάζονται στον άνθρωπο είναι στην ουσία οι σκέψεις που έχει δημιουργήσει ο Θεός στον άνθρωπο. Ο Θεός, λέει ο al-Ghazālī, έχει δημιουργήσει την έμφυτη γνώση ότι αυτή η τροφή θα ικανοποιήσει την όρεξη. Έχει δημιουργήσει, επίσης, και την αντίθετη γνώση ότι ίσως η τροφή αυτή να είναι βλαβερή για τον ίδιο. Ο άνθρωπος φυσικά επιθυμεί να επιλέξει αυτό που είναι ωφέλιμο για τον ίδιο, μόνο που δεν γνωρίζει τι είναι ωφέλιμο και καθυστερεί να αποφασίσει επειδή σκέφτεται τις δύο εναλλακτικές δυνατότητες.

Σύμφωνα με τον al-Ghazālī, οι δύο αυτές εναλλακτικές δυνατότητες είναι, όπως το λέει η λέξη, δυνατότητες: «*Τίποτα δεν περιλαμβάνεται στην Ύπαρξη παρά μόνο ό,τι είναι δυνατό, και η δυνατότητα είναι μια διατεταγμένη τάξη, η οποία δεν υπόκειται σε αλλαγή*»²³⁹. Σύμφωνα με τον ίδιο, ό,τι υπάρχει, έχει δημιουργηθεί από το Θεό. Ό,τι περιλαμβάνεται στην ύπαρξη, είναι δυνατό. Άρα, ό,τι είναι δυνατό, έχει δημιουργηθεί από το Θεό. Επομένως, ο άνθρωπος δεν μπορεί παρά να επιλέξει σε κάθε περίπτωση το δυνατό. Η σκέψη, που τον ωθεί να φάει την τροφή είναι δημιουργημένη από το Θεό στην ψυχή του ανθρώπου, όπως δημιουργημένη από το Θεό είναι και η αντίθετη σκέψη να μην φάει τελικά την τροφή. Ο άνθρωπος είτε φάει είτε δεν φάει την τροφή, επιλέγει κάτι που είναι δημιουργημένο ήδη από το Θεό. Επομένως, ο άνθρωπος αν και έχει επιλογή, είναι εξαναγκασμένος στην επιλογή του, μιας και όλα είναι δημιουργήματα του Ενός και μοναδικού Δημιουργού.

Δεδομένης αυτής της διάκρισης είμαστε σε θέση να παρατηρήσουμε ότι ο al-Ghazālī σε κανένα από τα κείμενά του δεν επιχειρεί να πείσει ή να περιγράψει τον άνθρωπο ως ελεύθερο αναφορικά με την βούλησή του ή τις πράξεις του – έστω και παράλληλα με την άποψη ότι υπάρχει προκαθορισμός. Αν επιθυμούσε ή αν προσπαθούσε να επιχειρηματολογήσει υπέρ της άποψης ότι ο άνθρωπος είναι ελεύθερος τουλάχιστον κατά το ήμισυ – κατά το ήμισυ ελεύθερος και κατά το ήμισυ εξαναγκασμένος -, αυτό θα ερχόταν σε αντίθεση με την προηγούμενη δήλωσή του στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah*, ότι ο άνθρωπος είναι προκαθορισμένος εφόσον όλες οι ανθρώπινες πράξεις είναι δημιουργήματα του Θεού, γεγονός που θα φανέρωνε απομάκρυνση από το ασαρικό δόγμα.

Εδώ γίνεται φανερό ότι η προηγούμενη υποστήριξη του προκαθορισμού που παρακολούθησαμε στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah* δεν ήταν απλά μια συμβατική παράθεση του ασαρικού δόγματος. Ήταν μια συνειδητή υποστήριξη μιας άποψης που

²³⁷ Μπορείς, επομένως, να καταλάβεις χωρίς καμιά σκέψη ότι θα είναι ευεργετικό για σένα το να κλείσεις τα μάτια σου. Αυτή η γνώση εγείρει εξ αρχής τη θέληση μέσα στο νου σου να κλείσεις τα μάτια σου και η δύναμη έρχεται στα μάτια σου να τα κλείσει. Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σελ. 249. Η θέληση που αναφέρει εδώ ο al-Ghazālī, χρησιμοποιείται, λέει ο Wolfson, με την έννοια μιας ενστικτώδους πράξης, όπως αυτή που αλλού χαρακτηρίζει ως αποτίμηση (*wahm*) και την οποία εκπροσωπεί με το παράδειγμα του ενστικτώδους φόβου του αρνιού μπροστά στον λύκο που το κάνει να τρέξει αμέσως μακριά του. Βλ. Wolfson, 1976, σ. 707.

²³⁸ Υπάρχουν ωστόσο πράγματα που απαιτούν σκέψη και στοχασμό αν θα είναι ευεργετικά για σένα ή όχι. Αν σκέφτεσαι ότι θα είναι ευεργετικά για σένα, τότε η γνώση εγείρει τη θέληση που είναι η αληθινή θέληση. Χάρη στη θέληση εγείρεται η δύναμη, η οποία παράγει μια πράξη και η γνώση την καθορίζει. Αυτή καθορίζει τι θα είναι ευεργετικό για σένα και τι είναι σωστό και τι λάθος. Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* τόμ. 4, σσ. 249–250.

²³⁹ Stern, 1990, σ. 23.

θα υποστήριζε και στην συνέχεια του έργου του *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* και ίσως με μεγαλύτερη έμφαση. Στο *Kitāb al-Tauba* και το *Kitāb al-Tauhīd wa'l-Tawakkul*, όπου εκθέτει πλέον την προβληματική της ελεύθερης βούλησης όπως την κατανοεί ο ίδιος, δεν τον απασχολεί τόσο η συμβατότητα των λεγομένων του με την ασαρική θεολογία – παρόλο που δεν τίθεται τέτοιο θέμα - όσο με την μυστικιστική του θεώρηση. Η μετάνοια είναι, σύμφωνα με τους μυστικιστές, η αφετηρία στο μονοπάτι της θρησκείας που οδηγεί στην σωτηρία του ανθρώπου και το τέλος αυτής της πορείας είναι η εμπιστοσύνη στη θεία πρόνοια. Η έννοια της μετάνοιας απαιτεί συνειδητή επιλογή του ανθρώπου να εγκαταλείψει την αμαρτία: η έννοια της θείας πρόνοιας από την άλλη, απαιτεί πλήρη εμπιστοσύνη στην πρόνοια του Θεού, της μόνης αιτίας των πάντων, μια άποψη που προωθεί άμεσα τον προκαθορισμό. Η επιχειρηματολογία του al-Ghazali θα πρέπει συνεχώς να ισορροπεί μεταξύ των δύο αυτών βασικών εννοιών.

Στο *Kitāb al-Tauba* όπου στόχος του είναι η προτροπή των αναγνωστών σε μετάνοια και εγκατάλειψη της αμαρτίας, δεν θα μπορούσε να πείσει τους αναγνώστες για την αναγκαιότητα της μετάνοιας, αν προηγουμένως δεν έπειθε για την ευθύνη που επωμίζεται ο άνθρωπος με την αμαρτία και την επιλογή που έχει ο άνθρωπος να αποφύγει την αμαρτία.

Μεταξύ των διαφόρων σημασιών της μετάνοιας είναι η εγκατάλειψη της αμαρτίας στο παρόν· απόφαση για αποχή στο μέλλον· διόρθωση των προηγούμενων ελαττωμάτων²⁴⁰.

Η έννοια της μετάνοιας που κηρύσσει ο al-Ghazālī στο έργο του, απαιτεί κινητοποίηση του ανθρώπου ενάντια στο ρητό του φαταλισμού που λέει πως «ό,τι είναι να γίνει θα γίνει» ή το ρητό του θεολογικού φαταλισμού που λέει πως «ό,τι θέλει ο Θεός θα γίνει». Ο al-Ghazālī στην συγκεκριμένη περίπτωση δεν αρνείται την αντίληψη του θεολογικού φαταλισμού πως θα γίνει ό,τι θέλει ο Θεός· το αντίθετο. Υποστηρίζει αυτήν την αντίληψη, μόνο που αναθεωρεί το περιεχόμενο της θείας βούλησης: Θα γίνει ό,τι θέλει ο Θεός, μόνο που ο Θεός θέλει μετάνοια· δεν θέλει συνέχιση της αμαρτίας. Και γι' αυτό ακριβώς το λόγο ο Θεός δημιούργησε για τον άνθρωπο την επιλογή: για να επιλέξει ο ίδιος ο άνθρωπος αν θέλει να μετανοήσει ή να συνεχίσει να αμαρτάνει, μια απόφαση με βάση την οποία θα κριθεί την Έσχατη Ημέρα της Κρίσεως.

Αυτό με βάση το οποίο θα κριθεί ο άνθρωπος την Έσχατη Ημέρα της Κρίσεως δεν είναι οι πράξεις του - οι πράξεις είναι δημιούργημα του Θεού - αλλά οι επιλογές των πράξεών του, για τις οποίες την ευθύνη φέρει ο άνθρωπος. Γενικά, η έννοια της επιλογής που αποδίδεται από τον al-Ghazālī στον άνθρωπο, θα πρέπει να εξετάζεται μέσα σε αυτό το πλαίσιο που προαναφέραμε. Αποτελεί μια προσπάθεια του συγγραφέα της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* να προωθήσει την μετάνοια μέσα σε ένα γενικότερο πλαίσιο προκαθορισμού. Η αναγνώριση επιλογής στον άνθρωπο είναι στην ουσία αναγνώριση ευθύνης, γεγονός που φανερώνεται από την δήλωσή του ότι ο άνθρωπος είναι εξαναγκασμένος στην επιλογή του.

Στο *Kitāb al-Tauhīd wa'l-Tawakkul* όπου το ενδιαφέρον του εστιάζει στην θεία πρόνοια, την προτεραιότητα έχει η έννοια του προκαθορισμού κι όχι αυτή της ευθύνης του ανθρώπου και συνεπώς η επιλογή του. Σύμφωνα με την μυστικιστική του θεώρηση, την σωτηρία του ανθρώπου εγγυάται η πλήρης άφεση των υποθέσεων του στο Θεό, το μόνο Δημιουργό των πάντων. Ο Θεός είναι αυτός που Δημιουργεί τα

²⁴⁰ Stern, 1990, σ. 22.

πάντα και από το Θεό εξαρτάται η ζωή και ο θάνατος όλων των ανθρώπων. Η υποστήριξη μιας τέτοιας έννοιας, όπως αυτής της θείας πρόνοιας απαιτεί ολόκληρη συζήτηση από μέρους του al-Ghazālī αλλά και από εμάς. Αυτό σημαίνει πως θα της δώσουμε περισσότερο χώρο να αναπτυχθεί στην αμέσως επόμενη ενότητα, όπου θα εξετάσουμε το *Kitāb al-Tauhīd wa 'l-Tawakkul*.

III. Η πορεία προς μια πράξη

Ένα ερώτημα σχετικά με τον ορισμό της επιλογής από τον al-Ghazālī που θα έπρεπε να έχουμε θέσει αρκετά νωρίς αλλά που προτιμήσαμε να το θέσουμε την στιγμή που θα μπορούσε να δοθεί και η απάντησή του, είναι: γιατί ο ορισμός της επιλογής από τον al-Ghazālī αναφέρει δύο μόνο δυνατότητες κι όχι περισσότερες;

Είδαμε σε προηγούμενο απόσπασμα ότι ο Θεός δημιούργησε στην ψυχή του ανθρώπου δύο αντιτιθέμενες σκέψεις από την σύγκλιση των οποίων θα έβγαινε η απόφαση του ανθρώπου για το αν θα πράξει κάτι ή δεν θα το πράξει, μια απόφαση που οι άνθρωποι, λέει ο al-Ghazālī, ονομάζουν επιλογή. Οι δυνατότητες αυτές είναι να πράξει ή να μην πράξει κάτι: για παράδειγμα, να περπατήσει ή να μην περπατήσει.

Τι είναι όμως οι δυνατότητες; Χωρίς πολλή σκέψη θα λέγαμε ότι είναι οι ενδεχόμενες κινήσεις ή λύσεις που παρουσιάζονται μπροστά μας σε κάθε περίπτωση και από εμάς εξαρτάται αν θα πραγματοποιηθούν ή όχι. Για τον al-Ghazālī οι δυνατότητες έχουν άμεση σχέση με τις σκέψεις ή με αυτό που ο ίδιος ονομάζει *hawāṭir* (πληθ. αρ. του *hāṭir*). Είδαμε προηγουμένως να περιγράφει την πορεία προς μία απόφαση λέγοντας ότι ο Θεός δημιούργησε στην ψυχή του ανθρώπου μία σκέψη ότι η τροφή είναι ωφέλιμη για τον ίδιο τον άνθρωπο και την αντίθετή της ότι, δηλαδή, η τροφή είναι βλαβερή. Οι δύο αυτές σκέψεις είναι δημιουργημένες από το Θεό και ονομάζονται *hawāṭir*. Τα *hawāṭir* είναι, σύμφωνα με τον al-Ghazālī, το αφετηριακό σημείο μιας πράξης· πρόκειται για κινητήριες δυνάμεις στην ψυχή του ανθρώπου, οι οποίες τον ωθούν σε διαφόρων ειδών πράξεις. Πιο συγκεκριμένα, μερικά από τα *hawāṭir* ωθούν τον άνθρωπο σε πράξεις που από θρησκευτική άποψη είναι κακές και μερικά από αυτά ωθούν τον άνθρωπο σε πράξεις που από θρησκευτική άποψη είναι καλές. Ουσιαστικά, θα λέγαμε, ότι πρόκειται για δύο αλληλοσυγκρουόμενα *hāṭirānī*²⁴¹ (δυϊκός αριθμός του *hāṭir*), από τα οποία το *hāṭir* που οδηγεί σε καλές πράξεις ονομάζεται *Ilham*, δηλαδή *θεική έμπνευση* και το άλλο που οδηγεί σε κακές πράξεις ονομάζεται *waswās*, δηλαδή *σατανικοί ψίθυροι*. Σύμφωνα με τον al-Ghazālī, τα δύο αυτά *hāṭirānī* είναι δημιουργημένα από το Θεό, αλλά καθένα από αυτά έχει διαφορετική αιτία. Η αιτία του *Ilham* είναι ένας άγγελος, ενώ του *waswās* είναι ο Σατανάς²⁴².

²⁴¹ Σύμφωνα με τον al-Ash'arī, η έννοια των *hāṭirānī* εισήχθη από τον al-Nazzām. Βλ. Wolfson, 1976, σ. 628.

²⁴² Για τους όρους *Ilham* και *Waswās* βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 3, σ. 36. Επίσης, βλ. Wolfson, 1976, σσ. 642–643. Ο Σατανάς γενικά είναι μια δύναμη που συναντάται αρχικά στο Κοράνι· είναι η δύναμη που δημιούργησε ο Θεός και ωθεί τους ανθρώπους στις κακές πράξεις. Κορ. 7:11, 7:15 – 17, 28:14, 41:36. Βλ. Wolfson, 1976, σ. 624. Ο Σατανάς, για τον al-Ghazālī, έχει τη μορφή – αν μπορούμε να το πούμε έτσι – μιας κακής σκέψης:

Το να ρωτάει κανείς κάτι τέτοιο είναι σαν να έχει ένα φίδι πάνω του και αντί να προσπαθήσει να το πετάξει από τα ρούχα του, ρωτάει για το σχήμα και το χρώμα του. Από τη στιγμή που μια κακή σκέψη εμφανίζεται στο νου του ανθρώπου και τον οδηγεί στην καταστροφή, είναι φανερό ότι πρόκειται για εχθρό του ανθρώπου. Ο Θεός είπε: Ο Σατανάς είναι εχθρός σας και ως τέτοιο θα πρέπει να τον αντιμετωπίσετε. Αυτός καλεί τους συμμάχους του στη φωτιά της Κόλασης

Συνεπώς, σύμφωνα με τον al-Ghazālī, όταν ορίζουμε την επιλογή ως αποδοχή ή απόρριψη της μιας ή της άλλης από τις εναλλακτικές δυνατότητες που παρουσιάζονται σε κάθε περίπτωση²⁴³, εννοούμε ότι πρόκειται για αποδοχή ή απόρριψη του ενός από τα δύο hāfirāni, της θεϊκής έμπνευσης ή των σατανικών ψιθύρων. Και για να δώσουμε μια συνοπτική απάντηση στο αρχικό μας ερώτημα, γιατί, δηλαδή, οι δυνατότητες επιλογής του ανθρώπου είναι δύο κι όχι περισσότερες, θυμίζουμε ότι τα hāfirāni που δημιούργησε ο Θεός για τον άνθρωπο είναι δύο και αντιπροσωπεύουν το θεϊκό ή το σατανικό πρόσταγμα αντίστοιχα. Γενικότερα, θα λέγαμε πως πρόκειται για την πάλη του καλού και του κακού ή του Θεού και του Σατανά στην ψυχή του ανθρώπου.

Η επικράτηση του ενός από τα hāfirāni είναι αυτή που καθορίζει την ζωή του ανθρώπου εφόσον οδηγεί σε καλές ή κακές πράξεις αντίστοιχα, πράξεις δηλαδή που οδηγούν στην ευημερία ή την καταστροφή. Το ζητούμενο για κάθε άνθρωπο είναι οι πράξεις που οδηγούν στην ευημερία, μόνο που κάτι τέτοιο δεν είναι πάντα αυτονόητο, λέει ο al-Ghazālī, διότι ο άνθρωπος δεν γνωρίζει ποια από τις δύο δυνατότητες μιας πράξης οδηγεί στην ευημερία, γεγονός που τον υποχρεώνει να σκεφτεί για να αποφασίσει. Η απόφαση είναι το τελευταίο στάδιο της σκέψης· είναι η στιγμή που ο άνθρωπος καταλήγει να θεωρήσει τη μία από τις δύο δυνατότητες - ή τη μία από τις δύο σκέψεις που δημιούργησε ο Θεός γι' αυτόν - ως την πιο σωστή, αυτή δηλαδή που θα αποβεί ευεργετική για τον ίδιο τον άνθρωπο. Την στιγμή που εμφανίζεται η απόφαση, κινητοποιείται η διαδικασία εκτέλεσης της πράξης, στην οποία διαδικασία περιλαμβάνονται τέσσερα πράγματα:

- ✓ Πρωτεύοντα ρόλο στην εκτέλεση μιας πράξης παίζει η **γνώση**: *Αυτή καθορίζει τι θα είναι ευεργετικό για σένα και τι είναι σωστό και τι λάθος*²⁴⁴. Με βάση την γνώση που καθορίζει τι είναι σωστό και τι λάθος, τι είναι ευεργετικό και τι βλαβερό, λαμβάνεται η απόφαση του ανθρώπου για πραγματοποίηση της μιας από τις δύο εναλλακτικές δυνατότητες. Συχνά, όμως, η γνώση δεν είναι εύκολη υπόθεση. Ενώ στις εκουσίες πράξεις ο άνθρωπος γνωρίζει τι είναι ωφέλιμο για τον ίδιο και δρα αστραπιαία, στις πράξεις επιλογής δεν συμβαίνει το ίδιο²⁴⁵. Σε αυτήν την κατηγορία των πράξεων, ο άνθρωπος θα πρέπει να σκεφτεί, προκειμένου να αναγνωρίσει αυτό που είναι ευεργετικό για τον ίδιο:

*Ένα άλλο είδος σε ενημερώνει μετά από ώριμη σκέψη και προσπάθειες ότι μια ιδιαίτερη πράξη είναι ευεργετική για σένα*²⁴⁶.

(Κορ. 35:6). Επομένως, κάθε άνθρωπος θα πρέπει να προσέχει και να μην ρωτάει για τη γέννησή του, το θάνατό του και άλλες λεπτομέρειες. Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 3, σ. 35.

²⁴³ Τον ορισμό αυτό αναφέρει ο Umarrudin, 1996, σελ. 104. Στο ίδιο το κείμενο του al-Ghazālī ο ορισμός προκύπτει από ερώτηση: «Ο άνθρωπος, δηλαδή, δεν έχει επιλογή στην πράξη και την απόρριψή της (ενν. της πράξης);». Βλ. Stern, 1990, σ. 22.

²⁴⁴ Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σσ. 249-250.

²⁴⁵ Αναφορικά με τις εκουσίες πράξεις, ο al-Ghazālī υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος δεν έχει επιλογή διότι γνωρίζει τι είναι ωφέλιμο για τον ίδιο και το πράττει στη στιγμή. Για παράδειγμα, όταν ένα αντικείμενο κινηθεί εναντίον του ματιού μας, θα κλείσουμε αμέσως τα βλέφαρά μας γνωρίζοντας ότι έτσι θα προστατεύσουμε το μάτι μας. Πρόκειται μάλλον για την ενστικτώδη κίνηση του ματιού, λέει ο Wolfson (1976, 707), αναφερόμενος σε αυτό το απόσπασμα του κειμένου του al-Ghazālī. Πράγματι, δεν είναι τόσο η συνειδητή απόφαση αυτή που μας κάνει να κλείσουμε το μάτι μας όσο η ακαριαία αντίδραση του σώματός μας, θα λέγαμε εμείς σήμερα συμφωνώντας με τον Wolfson. Ωστόσο, για τον al-Ghazālī, τα πράγματα είναι αυτά που μας επιτρέπουν να διακρίνουμε τι είναι ωφέλιμο και τι βλαβερό. *Ένα είδος πραγμάτων σε ενημερώνει φανερά ή κρυφά ότι μια ιδιαίτερη πράξη είναι ευεργετική για σένα*. Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 249.

²⁴⁶ Αναφέρει σχετικά με τις πράξεις επιλογής: *Υπάρχουν, ωστόσο, πράγματα που απαιτούν σκέψη και στοχασμό αν θα είναι ευεργετικά για σένα ή όχι. Αν σκέφτεσαι ότι θα είναι ευεργετικά για σένα, τότε η*

Επομένως, η επιλογή είναι ζήτημα γνώσης της ευεργεσίας και της βλάβης, του καλού και του κακού κατ' επέκταση. Πρόκειται για την αντίληψη που έχει αποτελέσει ένα από τα μεγαλύτερα ζητήματα της ηθικής φιλοσοφίας εδώ και αιώνες. Ενώ, όμως, θα περιμέναμε από τον al-Ghazālī μια επιπλέον ηθική θεωρία με βάση την οποία να ορίζει το καλό και το κακό, ο ίδιος μας αποκαλύπτει ότι αυτή η εναγώνια αναζήτηση του ανθρώπου για γνώση που θα τον οδηγήσει στην αναγνώριση του καλού και του κακού μέσα από τους ορισμούς των αντίστοιχων εννοιών, δεν φανερώνει μόνο την άγνοια των ανθρώπων αναφορικά με τις δύο έννοιες, αλλά και την πλάνη τους όταν ονομάζουν την ίδια την άγνοιά τους επιλογή στηρίζοντας σε αυτήν την έννοια της ελεύθερης βούλησης. Θα εξηγήσουμε αμέσως τι σημαίνει αυτό. Σύμφωνα με τον al-Ghazali, όταν πρόκειται για πράξεις, όπως το περπάτημα ή το τρέξιμο, το γράψιμο και γενικά πράξεις επιλογής, όπως τις ονομάζει ο ίδιος, οι άνθρωποι δεν γνωρίζουν άμεσα τι είναι καλό για να το πράξουν και τι κακό για να το αποφύγουν, γεγονός που τους οδηγεί σε σκέψη αναφορικά με τις δύο εναλλακτικές δυνατότητες που έχουν, λ.χ. να τρέξουν ή να μην τρέξουν. Την διαδικασία αυτή της σκέψης, κατά την οποία οι άνθρωποι αναζητούν την γνώση, οι άνθρωποι, λέει ο al-Ghazālī, την ονομάζουν επιλογή. Στην πραγματικότητα αυτό που συμβαίνει είναι ότι οι άνθρωποι δεν γνωρίζουν την αλήθεια σχετικά με το τι είναι καλό και κακό και την αναζητούν σε κάθε τους πράξη. Αν γνώριζαν την αλήθεια, δεν θα χρειαζόταν να σκεφτούν, όπως δεν χρειάζεται να σκεφτεί ο Θεός, ο οποίος έχει γνώση των πάντων. Όλα όσα δημιουργεί, προέρχονται από την θεία σοφία Του. Ο άνθρωπος, όμως, δεν γνωρίζει την αλήθεια και πρέπει να σκέφτεται. Ο άνθρωπος, ωστόσο, έχει τη δυνατότητα να γνωρίσει την αλήθεια και η αλήθεια γίνεται προσιτή μόνο μέσα από την αποκάλυψη. Ο Θεός αποκαλύπτει την αλήθεια σε όποιον Αυτός θέλει. Ο άνθρωπος θα πρέπει να ακολουθήσει το μονοπάτι της θρησκείας για να γίνει άξιος της αποκαλυμμένης αλήθειας. Όταν του αποκαλυφθεί η αλήθεια, θα λυθεί γι' αυτόν το μυστήριο του προκαθορισμού. Προς το παρόν, ο προκαθορισμός υπάρχει, αλλά είναι μυστήριο για τον ανθρώπινο νου, διότι ο ανθρώπινος νους σκέφτεται με τον τρόπο που περιγράψαμε προηγουμένως: Ο άνθρωπος γνωρίζει μέσα του ότι έχει επιλογή.

- ✓ Ο δεύτερος απαραίτητος παράγοντας για την εκτέλεση μιας πράξης είναι η **βούληση** (irādah). Πρόκειται για τη δυνατή κι αποφασιστική (jāzim) ροπή που ονομάζει πρόθεση (kasd)²⁴⁷.
- ✓ Ο τρίτος κατά σειρά εμφάνισης είναι η **δύναμη** (qudrah) στο χέρι του ανθρώπου, η οποία κινητοποιείται με εντολή της βούλησης²⁴⁸.
- ✓ Ο τέταρτος παράγοντας είναι η **κίνηση** (harakah) στο χέρι του ανθρώπου, δηλαδή μια ενέργεια γραφής²⁴⁹.

γνώση εγείρει τη βούληση. Χάρη στη βούληση εγείρεται η δύναμη, η οποία παράγει μια πράξη που η γνώση την καθορίζει. Αυτή καθορίζει τι θα είναι ευεργετικό για σένα και τι είναι σωστό και τι λάθος. Έτσι, χωρίς την εντολή της γνώσης, η βούληση δεν εγείρεται. Βλ. Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, τόμ. 4, σσ. 249-250.

²⁴⁷ Βλ. Stern, 1990, σ. 23.

²⁴⁸ Βλ. ό.π.

²⁴⁹ Βλ. ό.π.

Οι τέσσερις αυτοί παράγοντες που λαμβάνουν μέρος στη διαδικασία εκτέλεσης μιας πράξης αν και θα μπορούσε να πει κανείς ότι είναι συνδεδεμένο μεταξύ τους αιτιακά, παρόλα αυτά, δεν είναι. Το ένα δεν προκύπτει από το άλλο ούτε το προηγούμενο προκαλεί το επόμενο αλλά μάλλον το ένα έχει δημιουργηθεί για να ακολουθεί το άλλο²⁵⁰. Η σειρά με την οποία εμφανίζονται είναι όμοια με αυτή που περιγράψαμε παραπάνω:

*Οι άνθρωποι υπόκεινται στη ροή της μοίρας και της θεϊκής προσταγής. Μέρος της μοίρας είναι η δημιουργία της **κίνησης** στο χέρι ενός συγγραφέα μετά τη δημιουργία μιας συγκεκριμένης ιδιότητας στο χέρι που ονομάζεται **ικανότητα ή δύναμη**. Αυτή ακολουθεί την εισαγωγή μιας ισχυρής και αποφασιστικής (*jāzim*) ροπής (*mayl*) στην ψυχή του ανθρώπου, που ονομάζεται **πρόθεση** (*kasd*). Αυτή διαδέχεται την **γνώση** του αντικειμένου αυτής της ροπής, η οποία ονομάζεται **ενημερότητα ή αντίληψη**²⁵¹.*

IV. Συμπέρασμα

Το επίτευγμα του al-Ghazālī, έτσι όπως το εκτιμούμε σε αυτό το σημείο της εργασίας μας μετά την ανθρωπολογική προσέγγιση του επιχειρήσαμε, είναι ότι κατάφερε να συμβιβάσει την ευθύνη του ανθρώπου με τον προκαθορισμό, χωρίς να καταφύγει στο ασαρικό επιχείρημα της απόκτησης. Παρόλο που το αναφέρει σε ένα σημείο του 35^{ου} βιβλίου της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, εντούτοις δεν φαίνεται να χρειάζεται ιδιαίτερα την βοήθειά του, εφόσον έχει αναπτύξει τη δική του επιχειρηματολογία που βασίζεται κυρίως σε μυστικιστικές θέσεις²⁵².

Οι μυστικιστικές αυτές θέσεις είναι οι εξής: Η αλήθεια είναι προϊόν αποκάλυψης. Η αποκάλυψη είναι ένα θείο χάρισμα που το χαρίζει ο Θεός σε όποιον από τους εκλεκτούς Του Αυτός επιθυμεί. Ο άνθρωπος για να προσεγγίσει την αλήθεια, θα πρέπει να ακολουθήσει το μονοπάτι της θρησκείας, όπου το πρώτο στάδιο είναι η μετάνοια. Μετάνοια σημαίνει να έχει κανείς γνώση ότι η αμαρτία και η ανυπακοή στο Θεό είναι επιβλαβή και απομακρύνουν τον άνθρωπο από το Θεό²⁵³.

²⁵⁰ Ερώτηση: Λες ότι η διάνοια (*intellect*) εγείρει τη θέληση. Η θέληση εγείρει τη δύναμη και η δύναμη εγείρει την κίνηση. Αν αυτό είναι αλήθεια, τότε το ένα γεννιέται από το άλλο κι όχι από τη δύναμη του Θεού. Αν το αρνηθείς αυτό, τότε ποιο είναι το νόημα του ότι το ένα προέρχεται από το άλλο;

Απάντηση: Δεν είναι αλήθεια ότι το ένα προέρχεται από το άλλο. Όλα αυτά τα πράγματα εξαρτώνται από μια αυθεντική δύναμη, την πηγή όλων των δυνάμεων. Μόνο αυτοί που έχουν τελειοποιηθεί στην γνώση μπορούν να το κατανοήσουν. [σελ. 251] Είναι αλήθεια ότι ένα πράγμα είναι συνδεδεμένο με ένα άλλο σε μια αλυσίδα και αυτό γίνεται με μια προϋπόθεση. Όταν παρουσιάζεται σοφία, τότε προέρχεται η θέληση από την αυθεντική Δύναμη. Επίσης, η διάνοια δεν έρχεται παρά μόνο αν υπάρχει ζωή και η ζωή, επίσης, δεν έρχεται παρά μόνο αν υπάρχει ένα σώμα για ζωή. Δεν μπορεί να ειπωθεί πως υπάρχει γέννηση ζωής από το σώμα. Η αλυσίδα της τάξης των πραγμάτων είναι κάπως έτσι. Ο Θεός λέει: Δεν δημιούργησα ό,τι είναι μεταξύ ουρανού και γης για παιχνίδι. Τα δημιούργησα και τα δύο αληθινά. Έτσι, ό,τι βρίσκεται μεταξύ ουρανού και γης έχει δημιουργηθεί σύμφωνα με ένα ορισμένο σκοπό και συμφωνία και τάξη. Η φύση ενός δημιουργήματος δεν μπορεί να μετατραπεί σε κάτι άλλο. Η συμφωνία, με την οποία έχει δημιουργηθεί ένα πράγμα, δεν μπορεί να αλλάξει. Βλ. Tibawi, 1965, σσ. 251–252.

²⁵¹ Βλ. Stern, 1990, σελ. 23.

²⁵² Ο μυστικισμός του al-Ghazālī παρόλο που φαίνεται ότι μπορεί να στηρίζει μια ηθική θεωρία σχετικά με την ελεύθερη βούληση, ο ίδιος προτιμά να θέτει τον μυστικισμό του στην υπηρεσία του ασαρικού δόγματος ίσως για λόγους νομιμοποίησης των θέσεών του, όπως είχαμε αναφέρει και παραπάνω.

²⁵³ Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σελ. 5.

Με λίγα λόγια, μετάνοια σημαίνει εγκατάλειψη κάθε «εγώ»²⁵⁴ και υπακοή στο θείο θέλημα. Αυτό, με άλλα λόγια, σημαίνει πως ο μετανοημένος άνθρωπος σε κάθε περίπτωση της ζωής του κάνει πράξη το θέλημα του Θεού, εφόσον δεν έχει δικό του θέλημα. Ο άνθρωπος δεν επιθυμεί παρά μόνο ό,τι επιθυμεί ο Θεός. Ο μετανοημένος άνθρωπος δεν έχει επιλογή εφόσον στην ψυχή του δεν υπάρχουν δύο *hāṭirāni* αλλά μόνο ένα, το *Iham* ή θεϊκή έμπνευση. Το *waswās*, οι σατανικοί δηλαδή ψίθυροι, δεν υπάρχουν στην ψυχή του ανθρώπου καθώς η ψυχή του μετανοημένου ανθρώπου είναι καθαρή από πάθη. Η κάθαρση της ψυχής από τα πάθη είναι το θέμα του τρίτου από τα τέσσερα μέρη της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Εκεί δίνονται εξηγήσεις για την φύση και τη λειτουργία της ψυχής και παρέχονται συμβουλές και οδηγίες για την κάθαρσής της.

Επομένως, στο τέταρτο μέρος όπου βρισκόμαστε, ο άνθρωπος που έχει ακολουθήσει το μονοπάτι της θρησκείας έχει καθαρίσει την ψυχή του μέσω της άσκησης και είναι σε θέση να γνωρίσει την αλήθεια. Η γνώση της αλήθειας είναι αυτή που επιτρέπει σε έναν μετανοημένο και εξαγνισμένο άνθρωπο να εκτελεί αυτόματα μια πράξη χωρίς προηγουμένως να σκέφτεται για να καταλήξει στο τι είναι ευεργετικό για τον ίδιο να πράξει. Αυτός έχει την γνώση που οι υπόλοιποι άνθρωποι στερούνται και αναζητούν με την σκέψη και τον στοχασμό. Έτσι, όταν αυτός ο άνθρωπος κληθεί να εκτελέσει μια πράξη επιλογής, όπως το περπάτημα, θα αντιδράσει άμεσα, χωρίς επιλογή, όπως θα αντιδρούσε ένας άλλος άνθρωπος σε μια εκούσια πράξη όπου δεν υπάρχει για κανέναν επιλογή. Με αυτόν τον τρόπο καταργείται η ανθρώπινη επιλογή αναφορικά με τις πράξεις, και συνεπώς καταργείται και η ελεύθερη βούληση, εφόσον δεν υπάρχει πλέον από τις συνθήκες που την στήριζαν.

Το δόγμα της Ενότητας του Θεού καταργεί τη μία από τις συνθήκες της ελεύθερης βούλησης, υποστηρίζοντας ότι όλες οι ανθρώπινες πράξεις προέρχονται από το Θεό και όχι από τον άνθρωπο. Τώρα, σε αυτό το σημείο καταργεί την δεύτερη από τις συνθήκες της ελεύθερης βούλησης που είναι η επιλογή. Ενώ φαινομενικά αποδέχεται την ύπαρξή της, η ανάλυση και οι εξηγήσεις του την τοποθετούν σε μια μετέωρη βάση που στην ουσία την εξαφανίζουν: Δημιουργείται στον ανθρώπινο νου ότι έχει επιλογή καθώς δεν έχει άμεση γνώση του καλού και του κακού. Με άλλα λόγια, επιλογή υπάρχει για όσους σκέφτονται. Οι υπόλοιποι που γνωρίζουν τι είναι καλό, πράττουν το θείο θέλημα και δεν έχουν επιλογή. Το εντυπωσιακό είναι ότι καταφέρνει και στις δύο επιπτώσεις να υποστηρίζει τον προκαθορισμό. Και στην περίπτωση όπου οι άνθρωποι δέχονται ότι έχουν επιλογή και στην περίπτωση που υποστηρίζει ο ίδιος ότι δεν έχουν επιλογή, καταφέρνει να εναρμονίσει τις θέσεις του με τέτοιο τρόπο που οι πράξεις του ανθρώπου να είναι προκαθορισμένες.

Συνοπτικά, το συμπέρασμα της προσπάθειας του *al-Ghazālī* αναφορικά με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, είναι ότι ο άνθρωπος δεν έχει ελεύθερη βούληση· οι πράξεις του είναι προκαθορισμένες. Τα επιχειρήματα:

- ✓ Οι άνθρωποι έχουν επιλογή· την δημιούργησε ο Θεός γι' αυτούς, όπως δημιούργησε και τα επιλεγόμενα αντικείμενα. Η επιλογή τους καθιστά υπεύθυνους για την επιλογή των πράξεών τους και η δημιουργία των επιλεγόμενων αντικειμένων από το Θεό τους στερεί την απόλυτη επιλογή. Οι άνθρωποι είναι καθορισμένοι στην επιλογή τους.
- ✓ Οι άνθρωποι που ακολουθούν το μονοπάτι της θρησκείας, δεν έχουν επιλογή διότι: (α) δεν υπάρχουν στην ψυχή τους σατανικοί ψίθυροι, καθώς διατηρούν την ψυχή τους καθαρή και (β) έχουν γνώση του τι

²⁵⁴ «Εγκατέλειψε κάθε εγώ, εσύ που μπαίνεις μέσα εδώ», αναφέρει ο Nickolson, 1985, σ. 33.

είναι ευεργετικό για τους ίδιους γεγονός που τους επιτρέπει να πράττουν χωρίς προηγουμένως να χρειάζεται να επιλέξουν ή να αποφασίσουν. Το γενικότερο συμπέρασμα του al-Ghazālī φαίνεται να είναι: Η γνώση του θείου θελήματος καταργεί την επιλογή και την ελεύθερη βούληση. Όποιος πιστεύει και εμπιστεύεται το Θεό, δεν έχει επιλογή και συνεπώς δεν έχει ελεύθερη βούληση.

Κεφάλαιο Ε΄

*Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης:
προς μια μεταφυσική θεώρηση*

Το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης τίθεται στις αληθινές, για τον al-Ghazālī, διαστάσεις του σε άλλα σημεία της *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, εκτός της *ar-Risāla al-Qudsiyyah*. Στο μεταγενέστερο έργο του *al-Arba'īn fī usūl al-dīn* δηλώνει ότι ενώ στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah* χρησιμοποιεί την μέθοδο του Kalām για να παράσχει αποδείξεις που υποστηρίζουν την κοινή θεολογική πίστη των ανθρώπων, η αληθινή θεολογική γνώση (ma'rifa) θα πρέπει να αναζητηθεί οπουδήποτε αλλού μέσα στην *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, όπως στο *Kitāb al-Tauhīd wa 'l-Tawakkul*²⁵⁵.

Το βιβλίο στο οποίο θα βασιστούμε για να μελετήσουμε το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης από την μεταφυσική του σκοπιά είναι το *Kitāb al-Tauhīd wa 'l-Tawakkul*, ένα βιβλίο που για τους περισσότερους μελετητές της σκέψης του al-Ghazālī, αποτελεί τη σημαντικότερη μεταφυσική του πραγματεία. Παρόλα αυτά, δεν πρόκειται για το πιο σαφές και κατανοητό βιβλίο της θεολογίας του al-Ghazālī.

Ο al-Ghazālī εκτός από ικανός θεολόγος υπήρξε και θερμός υποστηρικτής της μεθόδου των μυστικιστών αναφορικά με την προσέγγιση της αλήθειας και μαθητής της ασκητικής τους πρακτικής. Μετά την δεύτερη και κρίσιμη για την πορεία της ζωής και της σκέψης του μεταστροφή, ο al-Ghazālī είναι πλέον μυστικιστής. Ενώ δεν αποκηρύσσει την ιδιότητα του θεολόγου και νομολόγου, στα έργα του είναι φανερό η προτίμηση στον μυστικιστικό τρόπο ζωής και σκέψης.

Ο μυστικισμός στο Ισλάμ έχει κάποια χαρακτηριστικά που θα πρέπει να γνωρίζουμε πριν έρθουμε σε επαφή με τον μυστικιστικό στοιχείο της σκέψης του al-Ghazālī. Ένα από τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά του μυστικισμού, όπως τον γνώρισε στην εποχή του ο al-Ghazālī, είναι οι νεοπλατωνικές επιδράσεις. Σε απόψεις που ο ίδιος ονομάζει μυστικιστικές, εμείς αναγνωρίζουμε νεοπλατωνικά στοιχεία, όπως και σε πολλούς άλλους μυστικιστές συγγραφείς. Αν και δεν θα επεκταθούμε στο θέμα αυτό, καλό είναι να έχουμε υπόψη μας ότι αναφορικά με τις πηγές του ο al-Ghazālī και γενικότερα οι μουσουλμάνοι στοχαστές, θα μπορούσαμε να πούμε, δεν αναφέρουν τις πηγές των απόψεων που εκφράζουν στα έργα τους. Ένας λόγος θα μπορούσε να είναι ότι κάτι τέτοιο δεν ενδιαφέρει τους υπόλοιπους, ένας άλλος λόγος θα μπορούσε να είναι χρειάζεται να φανεί ότι κάποιος που δεν είναι φιλόσοφος διαβάσει φιλοσοφία ή ο κυριότερος, κατά την γνώμη μας, λόγος είναι ότι δεν γνώριζαν ούτε οι ίδιοι τις πηγές των απόψεών τους. Υπήρχαν πολλά έργα που έφεραν έναν γενικό τίτλο και εμπεριείχαν αποσπάσματα έργων Ελλήνων φιλοσόφων ή ακόμα και παραφράσεις έργων Ελλήνων φιλοσόφων χωρίς αναφορά σε ονόματα· άλλες φορές, επίσης, τα έργα αυτά ήταν ψευδεπίγραφα. Το ζητούμενο εξάλλου στον ισλαμικό κόσμο δεν φαίνεται να ήταν η παράθεση των πηγών, εφόσον κάτι τέτοιο δεν εξασφάλιζε στον συγγραφέα την επιθυμητή, όπως και σήμερα άλλωστε, εγκυρότητα των απόψεων που εξέφραζε στο έργο του. Η εγκυρότητα αυτή εξασφαλιζόταν μόνο από την παράθεση κορανικών στίχων ή Hadīth, πράγμα που δεν παρέλειπε κανείς μουσουλμάνος συγγραφέας.

²⁵⁵ Ο Ayman Shihadeh στην βιβλιοκριτική της μετάφρασης του *Βιβλίου της Ενότητας του Θεού και της Εμπιστοσύνης στο Θεό* από τον Burrell υποδεικνύει τα λάθη της μετάφρασης και γενικότερα της προσέγγισης του συγκεκριμένου βιβλίου από τον Burrell. Σύμφωνα με τον Ayman Shihadeh, το βιβλίο αυτό χρειάζεται μια περισσότερο αξιόπιστη μετάφραση. Βλ. Ayman Shihadeh, <http://www.ghazali.org/articles/Review-Ghazali-Burrell.pdf> (πρόσβαση: 25/5/2004), σελ. 80.

Όπως και να 'χει, εδώ δεν μας ενδιαφέρουν οι λόγοι για τους οποίους ο al-Ghazālī δεν παραθέτει τις πηγές των απόψεών του, ούτε ποιες πηγές χρησιμοποιεί· εδώ μας ενδιαφέρει περισσότερο να ξεκαθαρίσουμε ότι στο βιβλίο που εξετάζουμε συναντούμε περισσότερο μια φιλοσοφική συζήτηση περί του Ενός και λιγότερο μια μυστικιστική θεώρηση, όπως την εννοούμε εμείς σήμερα. Ο al-Ghazālī φαίνεται να είναι ένας θεωρητικός του μυστικισμού, για τον οποίο τα μόνα θεωρητικά όπλα που υπάρχουν για να υπερασπιστεί αυτήν την μέθοδο και την πρακτική, είναι τα νεοπλατωνικά στοιχεία που έχει δανειστεί ο ισλαμικός μυστικισμός από την αρχαία ελληνική σκέψη. Με αυτά επιχειρεί να δώσει μια σαφή – κατά το δυνατό – ιδέα για την μυστικιστική προσέγγιση του κόσμου και γενικότερα της πραγματικότητας²⁵⁶.

Παρακάτω θα δούμε την πορεία της σκέψης του al-Ghazālī προς τον μυστικιστικό τρόπο θεώρησης της πραγματικότητας καθώς και την μέθοδο που θεωρεί περισσότερο έγκυρη για την προσέγγιση της αλήθειας, για την οποία μιλάει στο *Kitāb al-Tauhīd wa'l-Tawakkul*.

I. Η αναζήτηση της αλήθειας και η μέθοδος

Στο *Kitāb al-Tauhīd wa'l-Tawakkul* βρίσκεται η αληθινή θρησκευτική γνώση (ma'rifā), είχαμε πει παραπάνω, εκφράζοντας την γνώμη του al-Ghazālī. Τι σημαίνει, όμως, αληθινή θρησκευτική γνώση; Τι σημαίνει, κατ' αρχάς αλήθεια, για τον al-Ghazālī και γιατί έχει ιδιαίτερη σημασία η ανακάλυψή της; Είναι δυνατή η γνώση της αλήθειας από τον άνθρωπο; Πώς ορίζεται και ποια είναι τα χαρακτηριστικά της; Στο έργο του *Munqīdh min al-Dalāl* (Ο Λυτρωτής από την Πλάνη)²⁵⁷, που γράφει προς το τέλος της ζωής του, μας δίνει αρκετές απαντήσεις σε αυτά τα γνωσιολογικού χαρακτήρα ερωτήματά μας.

Κατ' αρχάς θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας τόσο τους εσωτερικούς όσο και τους εξωτερικούς παράγοντες που επέδρασαν στην σκέψη του al-Ghazālī²⁵⁸. Ο ίδιος κάνει λόγο στο έργο του και για τους δύο αυτούς παράγοντες. Παραδέχεται πως είναι στη φύση του η αναζήτηση της αλήθειας και από πολύ νεαρή ηλικία ήδη

²⁵⁶ Στο έργο του al-Ghazālī *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* συναντούμε και έντονες στωικές επιδράσεις, όπως αναφέρεται στο άρθρο του Simon Van Den Bergh, *Ghazali on "Gratitude towards God" and its Greek Sources*, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, τομ. 55, 1999, σσ. 305–326.

²⁵⁷ Το έργο του al-Ghazālī *Munqīdh min al-dalāl* (Ο Λυτρωτής από την Πλάνη) αποτελεί για εμάς μια πολύτιμη πηγή, εφόσον σε αυτό εκτίθεται η μέθοδος του και η σχέση του με τις διάφορες σχολές και τα ρεύματα της εποχής του. Πρόκειται για ένα αυτοβιογραφικό έργο γραμμένο πέντε χρόνια πριν από το θάνατό του και πολύ πιθανόν μετά την επιστροφή του στη διδασκαλική θέση στη σχολή Maimūnah Nizamiyya της Nishapur τον Ιούλιο του 1106 (Dhū al-Qa'dah 499) μετά την μακρά περίοδο της απόσυρσής του από τη διδασκαλία και της ασκητικής του δραστηριότητας. Το έργο αυτό έχει χαρακτηριστεί *apologia pro vita sua* και πολλές φορές έχει αποτελέσει αντικείμενο σύγκρισης με τις *Εξομολογήσεις* του Ιερού Αυγουστίνου. Παρόλα αυτά δεν μπορούμε να δούμε ουσιώδεις ομοιότητες μεταξύ των δύο έργων, υποστηρίζει ο Saeed Sheikh, στο βαθμό που το έργο του al-Ghazālī δεν παρέχει τόσες λεπτομέρειες για την ψυχολογική του πορεία όσο για την πνευματική του ανάπτυξη και πρόοδο προς την προσέγγιση της αλήθειας. Δεν μας επιτρέπει, δηλαδή, να εισχωρήσουμε στα βάθη της ψυχής του, αλλά αποτελεί περισσότερο μια σχηματοποιημένη περιγραφή της πνευματικής του ανάπτυξης. Παραθέτει με λογική σειρά τα στάδια της πνευματικής του αναζήτησης και το πέρασμά του μέσα από τις διάφορες μορφές γνώσης της εποχής του. Βλ. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali", *A History of Muslim Philosophy*, επιμ. Sharif, M. M., internet: <http://www.muslimphilosophy.com/gh/articles/hmp-4-30.htm>, πρόσβαση: 5/2/2004, σ. 5.

²⁵⁸ Βλ. Bakar, Osman, "The meaning and significance of doubt in al-Ghazali's philosophy", *Islamic Quarterly* 30 (1986), σσ. 32-33.

προσπαθούσε να κατανοήσει τα πράγματα στην αληθινή τους διάσταση (haqā'iq al-umūr)²⁵⁹.

Η δίψα για κατανόηση των πραγμάτων, όπως είναι στην πραγματικότητα, ήταν συνήθειά μου και έζη μου από πολύ νεαρή ηλικία. Ήταν ενστικτώδες σε μένα, ένα μέρος της φύσης που μου έδωσε ο Θεός, θέμα ιδιοσυγκρασίας κι όχι εξ επιλογής δικής μου²⁶⁰.

Επίσης, κατά την εποχή που διαμορφώνεται η σκέψη του, η ισλαμική κοινότητα χαρακτηρίζεται από διάσπαση τόσο σε πολιτικό όσο και σε θρησκευτικό επίπεδο, πράγμα που επηρεάζει την προσωπικότητα και την σκέψη του.

Οι διαφορετικές θρησκευτικές παρατηρήσεις και θρησκευτικές κοινότητες της ανθρώπινης φυλής, όπως επίσης, και τα διαφορετικά θρησκευτικά συστήματα των θρησκευτικών ηγετών συνθέτουν ωκεάνια βάθη, μέσα στα οποία η πλειονότητα πνίγεται και μόνο μια μειοψηφία φτάνει ασφαλής. Κάθε ξεχωριστή ομάδα σκέφτεται ότι μόνο αυτή σώζεται²⁶¹.

Ένας στίχος του Κορανίου αποσαφηνίζει το ερώτημα γιατί είναι σημαντική η εξεύρεση της αλήθειας: «*Η κοινότητά μου θα διασπαστεί σε εβδομήντα τρεις ομάδες αλλά μόνο μία σώζεται*». Πού, όμως, βρίσκεται η αλήθεια; Σε ποια από τις επιμέρους ομάδες; Ο al-Ghazālī αμφισβητεί ακόμα και τη δική του ομάδα θέτοντάς την υπό εξέταση μαζί με τις υπόλοιπες. Αναφέρει ότι βούτηξε στα μεγαλύτερα βάθη, βυθίστηκε σε κάθε άβυσσο, εξέτασε την πίστη κάθε ομάδας με σκοπό να διακρίνει την αλήθεια από την πλάνη και την παράδοση από την αίρεση²⁶². Αυτό που δεν αμφισβητεί, ωστόσο, είναι η ίδια η ύπαρξη της αλήθειας και η δυνατότητα γνώσης της, πράγμα που τον διακρίνει από τους σκεπτικούς φιλοσόφους, οι οποίοι θέτουν υπό αμφισβήτηση τη γνώση της αλήθειας, όπως υποστηρίζει ο Bakar στην προσπάθειά του να υποστηρίξει την ιδιαιτερότητα του al-Ghazālī ως προς τον σκεπτικισμό του²⁶³.

Για τον al-Ghazālī, η αλήθεια υπάρχει και η γνώση της είναι δυνατή. Πού το στηρίζει, όμως, αυτό; Από πού πηγάζει η βεβαιότητά του για την ύπαρξη της αλήθειας και την δυνατότητα γνώσης της; Εδώ θα πρέπει να θυμηθούμε ότι το αίτημα για αναζήτηση της αλήθειας δεν εμφανίζεται πρώτη φορά στο έργο του al-Ghazālī. Στο Ισλάμ, το αίτημα για γνώση της αληθινής διάστασης των πραγμάτων εμφανίζεται στην προσευχή του Προφήτη, ο οποίος ζητά από τον Θεό να του αποκαλύψει τα πράγματα όπως είναι στην πραγματικότητα (haqā'iq al-umūr)²⁶⁴.

Και εδώ προκύπτει το ερώτημα: Εφόσον αναζητά την γνώση της αλήθειας, η οποία είναι δυνατή, πώς θα την αναγνωρίσει; Ποια είναι τα χαρακτηριστικά της γνώσης; Στο έργο του *Munqīdh min al-Dalāl* αναφέρει: «*Ό,τι αναζητώ είναι η γνώση*

²⁵⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 32

²⁶⁰ Watt, W. M., *The Faith and Practice of al-Ghazali*, Finland: WS Bookwell, 2000, σ. 19.

²⁶¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 18.

²⁶² Βλ. *ό.π.*

²⁶³ Για τον Bakar, ο al-Ghazālī δεν είναι σκεπτικός φιλόσοφος διότι δεν θέτει υπό αμφισβήτηση την ίδια την ύπαρξη της αλήθειας ούτε τη δυνατότητα γνώσης της. Στο άρθρο του “The meaning and significance of doubt in al-Ghazali’s philosophy”, επιχειρεί να εξετάσει την σημασία της έννοιας της αμφιβολίας στην ζωή και την σκέψη του al-Ghazālī, αλλά όχι ως μέθοδο αμφιβολίας ή σκεπτικιστική στάση απέναντι στην γνώση, όπως συνήθως γίνεται κατανοητή από την σύγχρονη δυτική φιλοσοφία. Θεωρεί την έννοια της αμφιβολίας περισσότερο ως ένα εγγενές στοιχείο της γνωσιολογίας της ισλαμικής διανοητικής παράδοσης και μέσα από αυτή την οπτική επισημαίνει πολλά σημεία που διαφοροποιούν την σκέψη του al-Ghazālī από αυτό που ονομάζουμε εμείς σήμερα σκεπτική φιλοσοφία. Βλ. Bakar, 1986, σ. 38.

²⁶⁴ Βλ. *ό.π.*, σ. 32.

των πραγμάτων, όπως είναι στην πραγματικότητα: έτσι, αναμφίβολα προσπαθώ να βρω τι είναι στ' αλήθεια η γνώση²⁶⁵». Την γνώση αυτή την ονομάζει «ilm al-Yaqīnī» (γνώση των πραγμάτων, όπως είναι στην πραγματικότητα) και την ορίζει ως εξής:

Ήταν σαφές για μένα ότι σίγουρη και βέβαιη γνώση είναι εκείνη η γνώση της οποίας το αντικείμενο είναι αποκαλυμμένο με τέτοιον τρόπο ώστε καμιά αμφιβολία να μην παραμένει σε αυτό, καμιά πιθανότητα πλάνης ή απάτης να μην το συνοδεύει και ο νους να μην μπορεί να εισαγάγει καμιά τέτοια υπόθεση²⁶⁶.

Στην συνέχεια του έργου του, περιγράφει την αναζήτηση του τρόπου προσέγγισης της αλήθειας, απορρίπτοντας πρώτα την αισθητηριακή αντίληψη ως μέσο προσέγγισης της και έπειτα τον ανθρώπινο λόγο.

Από πού πηγάζει η εμπιστοσύνη σου στην αισθητηριακή αντίληψη; Η πιο δυνατή αίσθηση είναι αυτή της όρασης. Όταν κοιτάζεις μια σκιά, σου φαίνεται ακίνητη και κρίνεις πως δεν υπάρχει κίνηση σε αυτή. Έπειτα, μέσω του πειραματισμού και της παρατήρησης μετά από μία ώρα, γνωρίζεις ότι η σκιά κινείται και μάλιστα όχι αποσπασματικά αλλά σταδιακά και σταθερά με ορισμένα μικρά διαστήματα και με τέτοιον τρόπο ώστε δεν βρίσκεται ποτέ σε μια κατάσταση παύσης. Έπειτα, κοιτάζεις το ουράνιο σώμα (ενν. τον ήλιο) και το βλέπεις μικρό, στο μέγεθος του δηναρίου· οι γεωμετρικοί υπολογισμοί δείχνουν ότι είναι μεγαλύτερο κι από τη γη στο μέγεθος²⁶⁷.

Έπειτα, στρέφεται στον ανθρώπινο λόγο και τις αλήθειες της νόησης:

Η εμπιστοσύνη μου στην αισθητηριακή αντίληψη χάθηκε. Ίσως μόνο εκείνες οι αλήθειες της νόησης, οι οποίες είναι πρώτες αρχές (ή πηγάζουν από τις πρώτες αρχές) να είναι αξιόπιστες, όπως η δήλωση ότι τα δέκα είναι περισσότερα από τα τρία, ότι το ίδιο πράγμα δεν μπορεί να είναι ταυτόχρονα και δεκτό και απορριπτέο, ότι ένα πράγμα δεν είναι ταυτόχρονα και δημιουργημένο στο χρόνο και αιώνιο ούτε ταυτόχρονα αναγκαίο και αδύνατο²⁶⁸.

Αλλά υπάρχει και εδώ μια ένσταση:

Περιμένεις ότι η εμπιστοσύνη σου στις αλήθειες της νόησης δεν θα κλονιστεί, όπως η εμπιστοσύνη σου στην αισθητηριακή αντίληψη; Με εμπιστευόσουν (λέει η προσωποποιημένη αισθητηριακή αντίληψη στο νου του al-Ghazālī)· έπειτα ήρθε η διανοητική κρίση και με απέδειξε ακατάλληλη· αν δεν ήταν η διανοητική κρίση, θα συνέχιζες να με θεωρείς αληθινή. Ίσως πίσω από την διανοητική κατανόηση να υπάρχει κάποιος άλλος κριτής, ο οποίος, αν φανερωθεί, να δείξει το ψεύδος του νου όσον αφορά την κρίση, όπως ακριβώς, όταν ο νους φανερώθηκε, έδειξε το ψεύδος της αισθητηριακής αντίληψης, ως προς την κρίση. Το γεγονός ότι μια τέτοια υπερ-διανοητική κατανόηση δεν έχει φανερωθεί, δεν αποτελεί απόδειξη ότι είναι και αδύνατη²⁶⁹».

²⁶⁵ Βλ. ό.π.

²⁶⁶ Watt, 2000, σσ. 19-20.

²⁶⁷ Ο. π., σσ. 21-22.

²⁶⁸ Ο. π., σ. 22.

²⁶⁹ Ο. π.

Εξάλλου, όπως είναι γνωστό, οι άνθρωποι στην κατάσταση του ύπνου είναι βέβαιοι για τα πράγματα που τους συμβαίνουν κι όταν ξυπνήσουν συνειδητοποιούν ότι όλα ήταν ψεύτικα. Αναλόγως, λέει ο al-Ghazālī, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η τωρινή ζωή είναι το όνειρο και με τον θάνατο αρχίζει η αληθινή ζωή του ανθρώπου²⁷⁰. Αυτό το σημείο είναι καθοριστικό για να κατανοήσουμε την σκέψη του al-Ghazālī. Ο κόσμος του al-Ghazālī χωρίζεται σε δύο επίπεδα: το τώρα και το μετέπειτα. Στην σκέψη του υπάρχει η τωρινή ζωή και η μετέπειτα, η οποία είναι και η αληθινή. Η διάκριση αυτή θα παίξει σημαντικό ρόλο στην ζωή και την σκέψη του al-Ghazālī, εφόσον τον προσανατολίζει προς μια αλήθεια πέρα από τις διανοητικές αλήθειες του νου.

Η πρώτη κρίση σκεπτικισμού του al-Ghazālī²⁷¹, που εμφανίστηκε γύρω στα είκοσι του χρόνια και που διήρκεσε περίπου δύο μήνες, σταμάτησε όχι μέσω επιχειρημάτων αλλά χάρη στο φως που έριξε στην καρδιά του ο Θεός. «Όποιος πιστεύει ότι η κατανόηση των θεϊκών πραγμάτων επιτυγχάνεται μέσω αυστηρών αποδείξεων, περιορίζει στην σκέψη του την ευρύτητα του θεϊκού ελέους²⁷²». Από το κείμενο φαίνεται να έχει διαμορφωμένη ιδέα για τον τρόπο προσέγγισης της αλήθειας, τον οποίο αναζητά μεταξύ των τεσσάρων κατηγοριών «αναζητητών» της αλήθειας, των θεολόγων, των φιλοσόφων, των Ta'limiyah και των μυστικιστών (sufi).

Ο τρόπος με τον οποίο επιχειρούν οι θεολόγοι να προσεγγίσουν την αλήθεια δεν ικανοποιεί τον al-Ghazālī. Οι θεολόγοι στην προσπάθειά τους να διατηρήσουν την πίστη τους ακέραη²⁷³ και να την υπερασπίσουν απέναντι στους αντιπάλους τους που θεωρούσαν αιρετικούς, βάσισαν τα επιχειρήματά τους σε υποθέσεις που παρελάμβαναν από τους ίδιους τους αντιπάλους τους. Οι θεολόγοι αποδέχονταν αυτές τις υποθέσεις με αφελή πίστη (taqlīd²⁷⁴) χωρίς, δηλαδή, να τις επεξεργάζονται λογικά και κριτικά, ή πολλές φορές τις αποδέχονταν επειδή τις ενέκρινε η συναίνεση της κοινότητας (ijma) ή επειδή κάτι τέτοιο λέει το Κοράνι ή οι Παραδόσεις. Επίσης, ο τρόπος προσέγγισης της αλήθειας δεν είναι ο τρόπος των φιλοσόφων ούτε αυτός των Ta'limiyah αλλά ο τρόπος και η μέθοδος των μυστικιστών (ή sufi).

Όταν είχα τελειώσει με αυτές τις επιστήμες, έπειτα στράφηκα στη μέθοδο του μυστικισμού. Γνώριζα ότι ο πλήρης μυστικός “δρόμος” περιλαμβάνει πνευματική πίστη και πρακτική δραστηριότητα μαζί²⁷⁵». «Έγινε σαφές σε μένα ότι αυτό που χαρακτηρίζει τον μυστικισμό (ενν. την μυστικιστική μέθοδο προσέγγισης της αλήθειας) είναι κάτι που δεν μπορεί να γίνει κατανοητό με

²⁷⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 23.

²⁷¹ Η πρώτη του προσωπική κρίση σκεπτικισμού σχετίζεται αποκλειστικά με τη διάνοια και έχει ως αντικείμενο αναζήτησης τη μέθοδο για τη βέβαιη γνώση και γι' αυτό διαφοροποιείται, σύμφωνα με πολλούς από τους μελετητές, από την δεύτερη κρίση του, η οποία χαρακτηρίζεται κυρίως ως συνειδησιακή κρίση, σε αντίθεση με την πρώτη, η οποία φαίνεται να είναι κυρίως γνωσιολογικού ή μεθοδολογικού χαρακτήρα. Ο Bakar (1986, 38) αναφέρει αρκετά ονόματα μελετητών (McCarthy, Father Poggi, Guiseppe Furlani) που υποστηρίζουν την ίδια άποψη.

²⁷² Βλ. Watt, 2000, σ. 24.

²⁷³ Υπήρχαν πολλές ομάδες θεολόγων που η καθεμία τους υπερασπιζόταν και ένα διαφορετικό δόγμα θεωρώντας τις υπόλοιπες ομάδες θεολόγων αιρετικές.

²⁷⁴ Ο al-Ghazālī απορρίπτει κατηγορηματικά το taqlīd ως τρόπο προσέγγισης της αλήθειας, ειδικά όταν πρόκειται για θεολόγους. Τον αποδέχεται μόνο στην περίπτωση των πολλών που δεν ασχολούνται με την γνώση και βασίζονται στην ακοή και την εμπειρία των άλλων. Για τους θεολόγους, όμως, αυτό είναι ανεπίτρεπτο διότι θα έπρεπε να ενδιαφέρονται για την αληθή γνώση και να μην επαναπαύονται στο taqlīd. Ο al-Ghazālī ενώ απορρίπτει το taqlīd, αποδέχεται, παρόλα αυτά, το taqlīdāt, το αποτέλεσμα του taqlīd.

²⁷⁵ *Ο.π.*, σ. 56.

την μελέτη αλλά μόνο άμεσης εμπειρίας²⁷⁶ μέσω έκστασης και μέσω μιας ηθικής αλλαγής. Τι διαφορά υπάρχει μεταξύ του να γνωρίζει κανείς τον ορισμό της υγείας και του χορτασμού μαζί με τις αιτίες και τις προϋποθέσεις τους και του να είναι κανείς υγιής και ικανοποιημένος!²⁷⁷

Ο τρόπος γνώσης της αληθινής διάστασης των πραγμάτων έχει να κάνει με την άμεση εμπειρία του μυστικού δρόμου των μυστικιστών:

Κατανόησα ξεκάθαρα ότι οι μυστικιστές ήταν άνθρωποι, οι οποίοι είχαν αληθινές εμπειρίες, όχι άνθρωποι των λόγων, και ότι είχα ήδη κάνει προόδους όσο ήταν δυνατό μέσω της διανοητικής κατανόησης. Αυτό που έμενε σε μένα να επιτευχθεί δεν ήταν μέσω της προφορικής καθοδήγησης αλλά μόνο μέσω της άμεσης εμπειρίας και περπατώντας στον μυστικό δρόμο²⁷⁸.

Τέλος, η αλήθεια περιγράφεται ως ανείπωτη και είναι αντικείμενο αποκάλυψης:

...συνέχισα σε αυτό το στάδιο για ένα διάστημα 10 χρόνων και κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου μοναξιάς, αποκαλύφθηκαν σε μένα πράγματα αναρίθμητα και ανείπωτα [...]. Έμαθα με βεβαιότητα ότι πάνω από όλους είναι οι μυστικιστές που πορεύονται στο δρόμο του Θεού· η ζωή τους είναι η καλύτερη ζωή, η μέθοδός τους η πιο υγιής μέθοδος, ο χαρακτήρας τους ο πιο καθαρός χαρακτήρας· πράγματι ήταν ο νους των νοών και το μάθημα των μορφωμένων, που στρέφονται στα βάθη της αποκαλυμμένης αλήθειας...²⁷⁹

Η μέθοδος του al-Ghazālī έχει απασχολήσει αρκετά την έρευνα αναφορικά με το ερώτημα αν η μέθοδός του, η αμφιβολία, είναι ικανή να τον κατατάξει μεταξύ των σκεπτικιστών ή όχι. Παρόλο που δεν είναι έργο μας εδώ να διαλευκάνουμε το ζήτημα αν πράγματι ο al-Ghazālī είναι σκεπτικιστής ή όχι, θα αναφερθούμε ενδεικτικά σε κάποιες απόψεις.

Η πορεία αναζήτησης της αλήθειας από τον al-Ghazālī και η κριτική που άσκησε στις μεθόδους των διαφόρων σχολών έχει αποτελέσει αντικείμενο σύγκρισης με την μέθοδο του Descartes, όπως αυτή προβάλλεται στο έργο του *Λόγος περί της Μεθόδου*²⁸⁰. Ωστόσο, μια τέτοιου είδους σύγκριση θέτει την έννοια της αμφιβολίας στο κέντρο της σκέψης του al-Ghazālī, μια άποψη με την οποία φαίνεται να διαφωνεί ο Bakar. Σύμφωνα με τον Bakar, αυτού του είδους η σύγκριση δεν είναι εφικτή στο βαθμό που το πνεύμα που αποπνέει το έργο *Munqīdh min al-Dalāl* δεν συνάδει με την φράση του Descartes: είναι απαραίτητο στη ζωή ενός ανθρώπου να αμφιβάλλει για όλα τα πράγματα, όσο αυτό είναι δυνατό. Επίσης, θεωρεί ότι κεντρική έννοια στην σκέψη του al-Ghazālī δεν είναι η αμφιβολία αλλά η αναζήτηση. Στον *Munqīdh min al-Dalāl* η έννοια της αμφιβολίας δεν είναι, όπως στον Descartes, μια μεθοδική αμφιβολία²⁸¹.

²⁷⁶ *Dhawq* είναι η λέξη που αποδίδεται με τον όρο εμπειρία και κυριολεκτικά σημαίνει γεύση.

²⁷⁷ *Ο.π.*, σ. 57.

²⁷⁸ *Ο.π.*, σ. 58.

²⁷⁹ *Ο.π.*, σ. 63.

²⁸⁰ Βλ. Saeed Sheikh, "Al-Ghazzali: Metaphysics", στο: *A History of Muslim Philosophy*, επιμ. Sharif, M.M., internet: <http://www.muslimphilosophy.com/gh/articles/hmp-4-30.htm>, πρόσβαση 2004, σελ. 4. Επίσης, βλ. Watt, 2000, σ. 10.

²⁸¹ Γενικά, ο Bakar προτείνει μια διαφορετική προσέγγιση όσον αφορά στην μέθοδο του al-Ghazālī. Δεν απομονώνει την σκέψη του θεολόγου από την περιρρέουσα ατμόσφαιρα και τους προβληματισμούς της εποχής του και υποστηρίζει ότι η γνωσιολογία του al-Ghazālī αποτελεί μόρφωμα μιας εποχής, η οποία αποτελεί συνέχεια μιας παράδοσης αιώνων. Με άλλα λόγια, η γνωσιολογία του al-Ghazālī είναι μέρος της γνωστικής προσέγγισης της αλήθειας των μυστικιστών, με τους οποίους ήρθε σε επαφή ο al-Ghazālī και των οποίων την μέθοδο τελικά ασπάστηκε. Εφόσον ο

Ο Saeed Sheikh, ωστόσο, έχει αντίθετη άποψη. Θεωρεί ότι η έννοια της αμφιβολίας, η οποία χρησιμοποιόταν από τους προγενέστερους του al-Ghazālī θεολόγους του Ισλάμ, όπως τους Mu‘tazila και τον al-Ash‘arī, ανάγεται από τον al-Ghazālī σε αρχή²⁸².

Τέλος, ο Halevi, στο άρθρο του «The Theologian’s doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali», προτείνει μια διαφορετική προσέγγιση στην μέθοδο του al-Ghazālī. Αναφέρει πως παρόλο που ο al-Ghazālī δεν εντάσσεται στην κατηγορία των σκεπτικιστών, διότι φαίνεται πως δεν έχει έρθει σε επαφή με αυτό που στην ιστορία της φιλοσοφίας ονομάζουμε Σκεπτικισμό, έθεσε, παρόλα αυτά, σε εφαρμογή τα εργαλεία αυτό που ο ίδιος ο Halevi ονομάζει functional skepticism (λειτουργικό σκεπτικισμό)²⁸³.

Αυτό που παρατηρούμε ως αναγνώστες της *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* και πιο συγκεκριμένα των δύο βιβλίων του τέταρτου μέρους, του *Kitāb al-Tauba* και του *Kitāb al-Tauhīd wa’l-Tawakkul*, είναι ότι η αμφιβολία δεν αποτελεί μέρος μόνο της σκέψης του al-Ghazālī αλλά και της δομής των βιβλίων του. Στα δύο αυτά βιβλία που μας απασχολούν σε αυτήν εδώ την εργασία, οι απόψεις του συγγραφέα εκθέτονται με τη μορφή θέσεων στην αρχή του βιβλίου. Παράλληλα με τη μορφή ενός τρίτου προσώπου – ενός υποτιθέμενου αναγνώστη - εκφράζονται αντιρρήσεις ή ενστάσεις που τις περισσότερες φορές εκφράζουν την αμφιβολία που κυριεύει έναν άνθρωπο που χρησιμοποιεί την λογική του και η οποία τελικά φαίνεται να στέκεται εμπόδιο στην πίστη του. Καταλαβαίνουμε ότι η αμφιβολία του al-Ghazālī όπως την συναντούμε στα έργα του, είναι ένα μέσο προσέγγισης της αλήθειας μέσω της αμφισβήτησης εν τέλει και κυρίως της ανθρώπινης λογικής. Η ανθρώπινη λογική αποτελεί το μεγαλύτερο εμπόδιο στην πορεία του ανθρώπου προς την αλήθεια. Ο al-Ghazālī στα βιβλία της *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, καλεί συνεχώς τους αναγνώστες του να πιστέψουν σε κάτι που η λογική φέρνει αντιρρήσεις: τους καλεί να αμφιβάλλουν και να αμφισβητήσουν την ίδια τους τη λογική. Κάτι τέτοιο γίνεται άμεσα φανερό από τις πρώτες κίολας σελίδες του *Kitāb al-Tauhīd wa’l-Tawakkul*.

II. Το Ένα και τα επιμέρους

Στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας μας ορίσαμε τον όρο Tauhīd ως πίστη και ομολογία του μονοθεϊσμού και είδαμε μερικά από τα προβλήματα που δημιούργησε στους μουσουλμάνους θεολόγους αναφορικά με τον περιορισμό της ανθρώπινης δράσης. Μεταξύ των μυστικιστών ο όρος Tauhīd έχει ένα περισσότερο μυστικιστικό περιεχόμενο και από μια απλή δήλωση μονοθεϊσμού μεταμορφώνεται σε πνευματική εμπειρία. Η επίτευξη της πνευματικής εμπειρίας, η οποία νοείται κυρίως ως εξαφάνιση μέσα στο Ένα²⁸⁴, δηλαδή μέσα στο Θεό, περνά, σύμφωνα με τους μυστικιστές, μέσα από τα τέσσερα στάδια²⁸⁵. Ειδικότερα και σύμφωνα με τον al-

μυστικισμός παίζει πρωτεύοντα ρόλο στον προσανατολισμό της επιστημολογικής του σκέψης του al-Ghazālī μέσα από αυτό το πρίσμα θα πρέπει να προσεγγίσουμε την μέθοδο του al-Ghazālī για να την κατανοήσουμε. Βλ. Bakar, 1986, σ. 38.

²⁸² Βλ. Saeed Sheikh, “Al-Ghazzali: Metaphysics” στο: *A History of Muslim Philosophy*, επιμ. Sharif, M.M., internet: <http://www.muslimphilosophy.com/gh/articles/hmp-4-30.htm>, πρόσβαση 2004, σ. 5.

²⁸³ Βλ. Halevi, 2002, σ. 19.

²⁸⁴ Την κατάσταση της εξαφάνισης μέσα στο Ένα ή της ένωσης με το Θεό, θα μπορούσαμε να την περιγράψουμε απλά ως τη διαδικασία μέσω της οποίας η ψυχή βαθμιαία απομονώνεται από όλα όσα είναι ξένα σ’ αυτή, από όλα όσα δεν είναι Θεός. Βλ. Nickolson, 1985, σ. 140.

²⁸⁵ Σύμφωνα με την περιγραφή του al-Ghazālī, τα στάδια του Tauhīd είναι τέσσερα:

✓ Να λες ότι «δεν υπάρχει άλλος θεός εκτός από το Θεό» με το στόμα.

Ghazālī, η πορεία προς την ένωση με το θείο ή το Ένα, αρχίζει με την απλή ομολογία και επανάληψη της Kalima Tauhīd (ότι δηλαδή δεν υπάρχει άλλος θεός από το Θεό) με το στόμα. Ακολουθεί το δεύτερο στάδιο όπου ο πιστός επαναλαμβάνει την Kalima Tauhīd (ότι δεν υπάρχει άλλος θεός από τον Θεό) με την καρδιά. Το τρίτο στάδιο είναι ότι ο πιστός δεν βλέπει τίποτε άλλο ως δημιουργό των πράξεών του από το Θεό και το τέταρτο και τελευταίο στάδιο είναι η επίτευξη του στόχου, η ένωση ή εξαφάνιση μέσα στο Ένα, δηλαδή το Θεό (al-Fanā' fi 'l-Tauhīd)²⁸⁶. Τα τέσσερα αυτά στάδια δηλώνουν τη σταδιακή ένωση του ανθρώπου με το Ένα. Η απλή λεκτική παραδοχή ότι ο Θεός είναι ένας και ο μοναδικός Δημιουργός των πάντων, αρχίζει σταδιακά να εσωτερικεύεται και να γίνεται πίστη που καταλήγει να γίνει βίωμα²⁸⁷.

Δεν μπορεί, όμως, κανείς να βιώσει το ανώτατο στάδιο του Tauhīd αν προηγουμένως δεν περάσει από το τρίτο στάδιο, αν δεν πιστέψει δηλαδή στο Tauhīd όπως το ορίζει ο al-Ghazālī. Σύμφωνα με τον ίδιο, Tauhīd σημαίνει:

- ✓ *Να πιστεύεις ότι δεν υπάρχει άλλος θεός εκτός από το Θεό, Αυτός είναι Ένας, δεν υπάρχει σύντροφος γι' Αυτόν.*
- ✓ *Να πιστεύεις στη δύναμή Του.*
- ✓ *Να πιστεύεις στην καλοσύνη Του και την επιδεξιότητά Του²⁸⁸.*

Οι τρεις αυτοί ορισμοί του al-Ghazālī στηρίζονται αλλά και φανερώνουν με την σειρά τους τη μία και μοναδική σημασία του Tauhīd, την ενότητα. Όλα τα πράγματα στον κόσμο είναι δημιουργήματα του Θεού. Ο Θεός είναι ένας. Επομένως, όλα είναι ένα. Ο al-Ghazālī παρόλο που υποστηρίζει την αρχή της ενότητας των πάντων, αρνείται να μας εξηγήσει πώς όλα γίνονται ένα²⁸⁹. Σύμφωνα με τον ίδιο, η ενότητα αποτελεί μυστήριο του πνευματικού κόσμου και θα ήταν απιστία να το αποκαλύψει.

-
- ✓ Να λες ότι «δεν υπάρχει άλλος θεός εκτός από το Θεό» με την καρδιά.
 - ✓ Να βρίσκεσαι κοντά στο Θεό και να μην βλέπεις τίποτα εκτός από το Θεό ως αιτία των πράξεων.
 - ✓ Να είσαι χαμένος ή εξαφανισμένος μέσα στο Θεό (al-Fanā' fi 'l-Tauhīd). Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σσ. 237-238.

²⁸⁶ Η εσωτερική εμπειρία της εξαφάνισης μέσα στο Ένα, ονομάζεται από όλους σχεδόν τους μυστικιστές (sūfī) al-Fanā' fi 'l-Tauhīd αλλά η Fanā' δεν έχει πάντα το ίδιο νόημα. Ο Nickolson συνοψίζει τα διάφορα νοήματα της Fanā' που χρησιμοποιούνται από τους sūfī σε τρεις ομάδες.

1. Μια ηθική μεταμόρφωση της ψυχής μέσω της εξάλειψης όλων των παθών και των επιθυμιών της.
2. Μια νοητική απόσπαση ή υφαρπαγή του νου, από όλα τα αντικείμενα της αντίληψης - σκέψεις, πράξεις, αισθήματα - μέσω της συγκέντρωσής της στη σκέψη για το Θεό. Εδώ η σκέψη για το Θεό σημαίνει θεωρία των θείων ιδιοτήτων.
3. Η κατάπαυση κάθε συνειδητής σκέψης. Το ύψιστο στάδιο της Fanā' προσεγγίζεται όταν ακόμα και η συνειδητοποίηση της επίτευξης εξαφανίζεται. Πρόκειται γι' αυτό που οι sūfī ονομάζουν «Εξαφάνιση της Εξαφάνισης» (Fanā' al-Fanā'). Ο μυστικιστής είναι τώρα εκστασιασμένος από την θεία ουσία. Βλ. Nickolson, 1985, σσ. 57-58.

²⁸⁷ Ο μυστικιστής που έχει φτάσει στο ύψιστο στάδιο του Tauhīd, βιώνει αυτήν την προσέγγιση του θείου ως εξαφάνιση των δικών του ιδιοτήτων προς χάριν των ιδιοτήτων του Θεού. Δεν έχει δική του βούληση· η βούληση του Θεού είναι η δική του βούληση, η γνώση του Θεού είναι η δική του γνώση, η δύναμη του Θεού είναι η δική του δύναμη. Μια τέτοια άποψη είναι φυσικό να προκαλέσει έντονες συζητήσεις και αντιδράσεις. Ο Hallāj εκτελέστηκε γιατί διακήρυξε ότι είναι Θεός. Ένα ενδιαφέρον ερώτημα είναι το αν με την εξαφάνιση του εγώ οι μυστικιστές εννοούν εξαφάνιση της προσωπικότητας. Λέει ο Nickolson: Αν προσωπικότητα σημαίνει συνειδητή ύπαρξη ξεχωριστή – αν και όχι χωρισμένη - από το Θεό, τότε η πλειοψηφία των αναγνωρισμένων σουφί μυστικιστών απαντά, «όχι». Όπως η σταγόνα της βροχής, απορροφημένη στον ωκεανό, δεν εκμηδενίζεται αλλά παύει να υφίσταται ξεχωριστά, έτσι και η απελευθερωμένη ψυχή είναι αζεχώριστη από την Παγκόσμια Θεότητα. Βλ. Nickolson, 1985, σ. 157.

²⁸⁸ Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 237.

²⁸⁹ *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 238.

Την ίδια στάση κρατούν σχεδόν όλοι οι μυστικιστές· αποκαλύπτουν το μυστήριο της ενότητας μόνο μέσω ποιημάτων, όπως αυτό του al-Sirāj²⁹⁰:

*Στην αγορά και στο μοναστήρι μόνο το Θεό είδα.
Στην κοιλάδα και στο βουνό μόνο το Θεό είδα.
Αυτόν είδα πλάι μου συχνά σε στιγμές δοκιμασίας·
στη χαρά και στην καλοτυχία μόνο το Θεό είδα.
Στην προσευχή και στη νηστεία, στην επίκληση και στη θεωρία,
στη θρησκεία του Προφήτη, μόνο το Θεό είδα.
Ούτε ψυχή ούτε σώμα, ούτε τυχαίο ούτε ουσιαστικό,
ούτε ιδιότητες ούτε αιτίες, μόνο το Θεό είδα.
Άνοιξα τα μάτια μου
και με το φως του προσώπου Του γύρω μου,
με όλα όσα το μάτι ανακάλυψε, μόνο το Θεό είδα.
Σαν ένα κερί που λιώνει στη φωτιά Του,
ανάμεσα στις φλόγες που ξέσπαγαν, μόνο το Θεό είδα.
Τον εαυτό μου με τα μάτια μου τα ίδια είδα πιο καθαρά,
αλλά όταν κοίταξα με τα θεϊκά μάτια, μόνο το Θεό είδα.
Έσβησα στο τίποτα, χάθηκα και να,
ενώ ζούσα σ' όλα, μόνο το Θεό είδα.*

Στο συγκεκριμένο ποίημα εκφράζεται η εμπειρία του τρίτου σταδίου του Tauhīd. Σε αυτό το στάδιο κρίνεται η πίστη ενός ανθρώπου, διότι εδώ θα αποκαλυφθεί αν πράγματι εμπιστεύεται την ζωή του στο Θεό. Αν και το κείμενο του al-Ghazālī δεν υποστηρίζει άμεσα ότι το τρίτο στάδιο είναι αυτό που συνδέεται με την εμπιστοσύνη στο Θεό, κάτι τέτοιο γίνεται κατανοητό από τις προσπάθειές του να πείσει αυτόν που βρίσκεται στο τρίτο στάδιο του Tauhīd να πιστέψει τόσο πολύ στην ενότητα των πάντων που να είναι σε θέση να ταυτιστεί μαζί της. Το να ταυτιστεί, όμως, κανείς με το Ένα προϋποθέτει την εμπιστοσύνη σε αυτό καθώς και γνώση της ύπαρξής Του· σημαίνει εξαφάνιση της βούλησης για χάρη του Ενός, εξαφάνιση της γνώσης για χάρη του Ενός και εξαφάνιση της δύναμης για χάρη του Ενός. Κάποιος που εμπιστεύεται τον εαυτό του στο Ένα, γίνεται ένα με Αυτόν. Επιθυμεί ό,τι επιθυμεί Αυτός, γνωρίζει ό,τι γνωρίζει Αυτός, μπορεί ό,τι μπορεί Αυτός. Πρόκειται για την πλήρη εξαφάνιση²⁹¹ των ανθρώπινων ιδιοτήτων για χάρη αυτών του Θεού²⁹².

Ο al-Ghazālī κατανοεί πως η ενότητα των πάντων αποτελεί μυστήριο για τους πολλούς και κυρίως για όσους χρησιμοποιούν την λογική τους για να κατανοήσουν τον κόσμο και την πραγματικότητα. Οι εξηγήσεις που δίνει αναφορικά με το πώς μπορεί τα πολλά να γίνονται ένα, είναι ωστόσο μηδαμινές. Προτιμά να αφήσει αφώτιστους όσους δεν προσπαθούν να φωτιστούν μόνοι τους προσεγγίζοντας το Θεό. Η μόνη του απάντηση είναι ότι πρόκειται για μυστήριο του πνευματικού κόσμου, η αποκάλυψη του οποίου θα σήμαινε απιστία. «Δεν επιτρέπεται να γράφει κανείς τέτοια

²⁹⁰ Βλ. Nickolson, 1985, σ. 56.

²⁹¹ Ένα ερώτημα που γεννιέται αναφορικά με την εξαφάνιση αφορά την προσωπικότητα του ανθρώπου. Η προσωπικότητα επιβιώνει άραγε, ρωτά ο Nickolson, σε κείνη την κατάσταση της τελικής ένωσης με το Θεό; Αν προσωπικότητα σημαίνει συνειδητή ύπαρξη ξεχωριστή – αν και όχι χωρισμένη – από το Θεό, τότε η πλειοψηφία των αναγνωρισμένων μυστικιστών απαντά, «όχι!». Όπως η σταγόνα της βροχής, απορροφημένη στον ωκεανό, δεν εκμηδενίζεται αλλά παύει να υφίσταται ξεχωριστά, έτσι και η απελευθερωμένη ψυχή είναι α ξεχωριστή από την παγκόσμια Θεότητα. Βλ. *ό.π.*, σ. 157.

²⁹² Το πρόβλημα που αντιμετώπιζαν από το ορθόδοξο Ισλάμ οι μυστικιστές εστιάζονταν στην ιδιότητα της δύναμης. Δεν μπορεί ένας άνθρωπος να έχει την ίδια δύναμη με το Θεό· μόνο ο Θεός είναι παντοδύναμος.

μυστικά²⁹³». «Τα μυστικά αυτά δεν έχουν καμιά σχέση με την γνώση αυτού του κόσμου και η αποκάλυψή τους είναι απιστία²⁹⁴». Είναι αλήθεια, παραδέχεται ο al-Ghazālī, ότι μέσω της εμπειρικής παρατήρησης δεν μπορούμε να πούμε ότι όλα είναι ένα και μοναδικό πράγμα. Το αντίθετο, η εμπειρία μας δείχνει τον κόσμο διασπασμένο σε επιμέρους πράγματα²⁹⁵. Το ότι η εμπειρία δεν μας παρέχει γνώση της καθολικότητας των πάντων, αυτό δεν σημαίνει πως καθολικότητα δεν υπάρχει. Υπάρχει αλλά γίνεται γνωστή μόνο μέσω της αποκαλυμμένης γνώσης κι όχι μέσω της εμπειρίας ή της γνώσης της νόησης. Είναι επόμενο, λοιπόν, η ενότητα των πάντων ή καθολικότητα να γίνεται γνωστή μόνο από όσους έχουν φτάσει στο τελευταίο στάδιο του Tauhīd και έχουν εξαφανιστεί μέσα στο Ένα.

Παρόλο που είναι δύσκολο να γίνει γνωστή η ενότητα των πάντων, είναι δυνατό να εξηγηθεί, λέει ο al-Ghazālī παραθέτοντας μια παρομοίωση του κόσμου με το ανθρώπινο σώμα²⁹⁶. Το ανθρώπινο σώμα είναι δυνατό να το δει κανείς είτε από μακριά ως σύνολο και να αναγνωρίσει σε αυτό τον φίλο του, για παράδειγμα, είτε να το δει από κοντά και να δει μεμονωμένα τα ανθρώπινα μέλη. Το γεγονός ότι κάποιος κοιτάζει από κοντά τα μέλη του ανθρωπίνου σώματος δεν σημαίνει, σύμφωνα με τον al-Ghazālī²⁹⁷, ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί ένα σύνολο, τον άνθρωπο. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και στον κόσμο. Το ότι κοιτάζουμε τα επιμέρους πράγματα, τα δέντρα, τον ουρανό, τα σύννεφα κ.τ.λ. και μέσω της εμπειρίας μας καταλαβαίνουμε ότι είναι πολλά και διακριτά το ένα από το άλλο, αυτό δεν σημαίνει ότι ο κόσμος δεν αποτελεί ένα σύνολο, ένα όλο²⁹⁸.

Εδώ, όμως κατά την γνώμη μας, δημιουργείται ένα ζήτημα: Όλα τα πράγματα στον κόσμο, μας λέει ο al-Ghazālī, είναι ένα. Επίσης, το δόγμα του Tauhīd σημαίνει πως ο Θεός είναι Ένας. Αυτός που εξαφανίζεται μέσα στο ένα, εξαφανίζεται μέσα στην ενότητα του κόσμου ή μέσα στην ενότητα του Θεού; Με άλλα λόγια, η απορία μας είναι: ο κόσμος και ο Θεός ταυτίζονται; Διότι αν ονομάζουμε τον κόσμο «ένα» και ταυτόχρονα «ένα» ονομάζουμε και το Θεό, αυτό σημαίνει ταυτοσημία των δύο όρων. Αν πάλι δεν πρόκειται για ταυτοσημία, τότε πρόκειται για δύο διακριτά μεταξύ τους πράγματα.

III. Τα θεμέλια της μεταφυσικής θεώρησης

Πέρα από το Tauhīd που είναι η αρχή και το τέλος της αναζήτησης του al-Ghazālī, τα θεμέλια ή οι αρχές τις οποίες θέτει ως αφετηρία της μεταφυσικής του θεώρησης αναφορικά με την ελευθερία του ανθρώπου, είναι δύο: Η ασαρική τυχαιοκρατία που απορρίπτει την αιτιότητα υποστηρίζοντας ότι ο Θεός είναι η μόνη αιτία των πάντων και ο αριστοτελικός φυσικός ντετερμινισμός που φαίνεται να

²⁹³ *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 238.

²⁹⁴ *Ο.π.*

²⁹⁵ Αυτή η προσέγγιση του al-Ghazālī σχετικά με την πρώτη αναφορά στην εμπειρική παρατήρηση μας θύμισε την προσέγγιση του Ibn Rushd, ο οποίος στην μετάφραση του Λάμβδα των *Μετά τα Φυσικά* του Αριστοτέλη, κάνει αναφορά πρώτα από όλα στην εμπειρική παρατήρηση. Μέσω της εμπειρίας μας γνωρίζουμε ότι τα ουράνια σώματα κινούνται κυκλικά. Αν αναζητούσαμε κάπου την πηγή αυτής της προσέγγισης, θα την αναζητούσαμε σε αριστοτελικά κείμενα.

²⁹⁶ *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 238.

²⁹⁷ *Βλ. ό.π.*

²⁹⁸ Αν και σε αυτή την άποψη του al-Ghazālī θα μπορούσε κανείς να διακρίνει στωικές επιδράσεις, δεν θα ασχοληθούμε με αυτές. Μας ενδιαφέρει περισσότερο να κατανοήσουμε τι ρόλο παίζει ο άνθρωπος μέσα σε αυτό το όλο που ο al-Ghazālī ονομάζει Ένα.

υιοθετεί ως ένα βαθμό ο al-Ghazālī, γεγονός που έχει δημιουργήσει συζητήσεις από την εποχή του μέχρι και σήμερα.

i. Ο Θεός ως η μόνη αιτία των πάντων

Το ζήτημα του ασαρισμού του al-Ghazālī έχει απασχολήσει έντονα τους μελετητές του έργου του για πολλές εκατοντάδες χρόνια. Οι παλαιότεροι από αυτούς - κυρίως μουσουλμάνοι - ενδιαφέρονταν κυρίως για την εγκυρότητα των απόψεών του και τη συμβατότητά τους με το ορθόδοξο Ισλάμ που θα απέρρευε από μια βεβαίωση ότι ο al-Ghazālī ακόμη και στα μυστικιστικά του έργα παρέμεινε πιστός στο ασαρικό δόγμα. Η σύγχρονη έρευνα ασχολείται με το ζήτημα καθώς αυτό συνδέεται με την ασυνήθιστη στάση του al-Ghazālī απέναντι στην θεωρία της αιτιότητας: ενώ από τη μια μεριά απορρίπτει την αιτιότητα, από την άλλη, υιοθετεί έννοιες και όρους αυτής της θεωρίας. Συγκεκριμένα, στην *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* συναντούμε τον όρο sunnah ως ισοδύναμο του όρου 'ādah που χρησιμοποιεί σε άλλα έργα και που αντιστοιχεί στο αριστοτελικό «έθος»²⁹⁹. Για την ορολογία και συγκεκριμένα για τη sunnah θα μιλήσουμε στην επόμενη ενότητα. Προς το παρόν, θα περιοριστούμε να εξηγήσουμε για ποιο λόγο μας ενδιαφέρει η θεωρία αιτιότητας του al-Ghazālī.

Η θεωρία της αιτιότητας περιλαμβάνει και τις ανθρώπινες πράξεις. Όταν ο al-Ghazālī δηλώνει ότι ο Θεός είναι η μόνη αιτία των πάντων εννοεί ότι Αυτός είναι αίτιος και των ανθρώπινων πράξεων. Πρόκειται για μια θέση ασαρικής προέλευσης που θα μας απασχολήσει και σε αυτήν την ενότητα, καθώς δημιουργεί ερωτήματα, όπως το τι σημαίνει, για τον μυστικιστή al-Ghazālī η συγκεκριμένη δήλωση και γιατί ο Θεός ονομάζεται αιτία; Μήπως υπάρχει αιτιακή αλυσίδα και ο Θεός αποτελεί μέρος της; Και αν δεν υπάρχει, τότε τι νόημα έχει ο όρος αιτία;

Η πρόθεσή μας σε αυτή την εργασία να επανεξετάσουμε ασαρικούς όρους υπό το πρίσμα του μυστικισμού του al-Ghazālī αποτελεί από μόνη της μια δήλωση ότι είμαστε πεπεισμένοι για την απομάκρυνση του al-Ghazālī από το ασαρικό δόγμα. Παρόλα αυτά, για μας αποτελεί μόνο μια υπόθεση εργασίας πάνω στην οποία θα εργαστούμε για να καταλήξουμε στο τέλος σε συμπεράσματα. Προς το παρόν, το ερώτημα που μας απασχολεί είναι το τι σημαίνει για τον μυστικιστή al-Ghazālī ότι ο Θεός είναι η μόνη αιτία των πάντων. Σύμφωνα με τον ίδιο, η δήλωση αυτή σημαίνει περισσότερο την πρακτική εφαρμογή της παρά την συνήθη θεωρητική της ανάλυση. Είναι πολυθεϊσμός (shirk), λέει ο al-Ghazālī, το να συνδέει κανείς με αιτιακή σχέση μια σειρά γεγονότων, που λαμβάνουν χώρα ακολουθώντας το ένα το άλλο βλέποντας πίσω από αυτή την σύνδεση αιτίες άλλες πέρα από το Θεό, ο οποίος είναι η μόνη αληθινή Αιτία³⁰⁰. Πρακτικά αυτό σημαίνει πως αν οι άνθρωποι σκέφτονται πως οι ίδιοι στηρίζουν τους εαυτούς τους παρά ότι ο Θεός τους χαρίζει τα προς το ζην μέσω της εργασίας τους, τότε είναι ένοχοι πολυθεϊσμού. Επίσης, εάν οι πράξεις τους στη λατρευτική τελετή (salāt), την ελεημοσύνη ή τη διδασκαλία έχουν ως κίνητρα άλλα ενδιαφέροντα πέρα από το Θεό, όπως π.χ. την αγάπη για τη φήμη (jāh), την απόλαυση (hawā), τον φόβο (khawf) ή την επίδειξη (īyā'), τότε οι άνθρωποι λατρεύουν είδωλα (ma'būd), που ονομάζονται φήμη, απόλαυση, φόβος. Σε αυτήν την περίπτωση, απαιτείται επαναπροσανατολισμός ολόκληρης της ζωής τους και κατεύθυνση του εαυτού τους προς έναν απλό στόχο: το πώς θα προσεγγίσουν το Θεό και πώς θα Τον συναντήσουν στην μετέπειτα ζωή³⁰¹.

²⁹⁹ Βλ. Wolfson, 1976, σ. 545.

³⁰⁰ *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 242.

³⁰¹ *Ο.π.*, σσ. 368–369.

Σύμφωνα με την προσέγγιση του al-Ghazālī αναφορικά με το Tauhīd, αυτό που θα πρέπει να κατανοήσουμε είναι ότι η πίστη του ανθρώπου στην μοναδικότητα του Θεού φανερώνεται όταν ο άνθρωπος βλέπει την ενότητα στην πολλαπλότητα, γεγονός που στην καθημερινότητα μεταφράζεται ως πίστη στην θεία πρόνοια. Ο άνθρωπος που βλέπει το Θεό ως μόνη αιτία εμπιστεύεται την ζωή του στην θεία πρόνοια και δεν αγχώνεται για την επιβίωσή του, καθώς γνωρίζει πως από τον Θεό εξαρτώνται όλα. Επομένως, το ότι ο Θεός είναι η μόνη αιτία των πάντων, σημαίνει για τον al-Ghazālī, πίστη στη Θεία Πρόνοια ή Tawakkul, σύμφωνα με την ορολογία που ο ίδιος χρησιμοποιεί. Τι σημαίνει, όμως, Tawakkul και γιατί συνδέεται άμεσα με την Ενότητα του Θεού; Τι ρόλο παίζει η ελεύθερη βούληση σε αυτήν την συζήτηση;

Παρόλο που ο όρος Tawakkul³⁰² δεν αποδίδεται απόλυτα από αυτό που στα ελληνικά ονομάζουμε θεία πρόνοια, είναι ο όρος που βρίσκεται νοηματικά πιο κοντά από οποιονδήποτε άλλο που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε. Ωστόσο, είναι ιδιαίτερα σημαντικό να τονίσουμε το σημείο διαφοροποίησης των δύο όρων που επισημάναμε κατά την πορεία της μελέτης μας. Πολύ απλά, όταν εμείς μιλάμε για Θεία Πρόνοια, εννοούμε την ενέργεια του Θεού να προνοεί για τον άνθρωπο. Ο όρος Tawakkul που χρησιμοποιεί ο al-Ghazālī αποδίδει την ενέργεια στον ίδιο τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος είναι αυτός που θα στραφεί στο Θεό και θα τον εμπιστευθεί. Θεία Πρόνοια από μόνη της δεν υπάρχει. Και με αυτό εννοούμε ότι δεν υπάρχει για όλους, υπάρχει μόνο για κείνους που θα την πιστέψουν και θα την εμπιστευθούν. Επομένως, όταν μεταφράζουμε τον όρο Tawakkul είναι καλύτερα να τον αποδίδουμε ως εμπιστοσύνη στη Θεία Πρόνοια και όχι απλώς ως Θεία Πρόνοια. Αυτόν τον όρο χρησιμοποίησε και ο Burrell στην μετάφραση του βιβλίου που εξετάζουμε, το “Kitāb al-Tauhīd wa’l-Tawakkul” μεταφράζοντας ως εξής: *Βιβλίο της Ενότητας του Θεού και της Εμπιστοσύνης στη Θεία Πρόνοια*.

Η ενέργεια που αποδίδει ο al-Ghazālī στον άνθρωπο αναφορικά με το Tawakkul δεν είναι μόνο η απλή στροφή προς Αυτόν· είναι η πλήρης, η ολοκληρωτική εγκατάλειψη του εαυτού στο Θεό. Ο άνθρωπος που εμπιστεύεται το Θεό ή αλλιώς τη Θεία Πρόνοια – για να είμαστε πιο κοντά στην ορολογία που υιοθετήσαμε – αφήνεται στα χέρια του Θεού, όπως ένα πτώμα αφήνεται στα χέρια αυτών που θα το πλύνουν και θα το ετοιμάσουν για την ταφή³⁰³.

Η πλήρης εγκατάλειψη του εαυτού στο Θεό γεννά φόβους που έχουν ως αφετηρία την ανθρώπινη εμπειρία. Πώς μπορεί ένας άνθρωπος να εμπιστευθεί το Θεό, όταν γνωρίζει από την εμπειρία του ότι κάποιος άλλος μπορεί να τον σκοτώσει ή να του κάνει κακό; Αναφέρει στο κείμενό του ο al-Ghazālī:

Τώρα έρχεται σε σένα το ερώτημα της ελεύθερης βούλησης και μπορεί να ρωτήσεις. Πώς μπορεί να λες ότι όλα προέρχονται από το Θεό; Ένας άνθρωπος σου παρέχει τροφή ανάλογα με την επιθυμία του. Ίσως να το δώσει σε σένα, ίσως και να μην το δώσει. Μπορεί να σε σκοτώσει, μπορεί και όχι. Πώς μπορεί να μην τον φοβάσαι³⁰⁴;

Ο al-Ghazālī αντιλαμβάνεται ότι ο δισταγμός του ανθρώπου απέναντι στη Θεία Πρόνοια προέρχεται από την πεποίθηση ότι ο άνθρωπος έχει ελεύθερη βούληση. Μια τέτοια πεποίθηση έχει ως βάση της την εμπειρία, στην οποία εστιάζει ο al-Ghazālī την ανάλυσή του.

³⁰² Ο όρος Tawakkul προέρχεται, σύμφωνα με τον al-Ghazālī, από το ρήμα wakala που σημαίνει εμπιστεύομαι κάποιον. Ειδικότερα, το ρήμα tawakkala σημαίνει εμπιστεύομαι τις υποθέσεις μου σε κάποιον (wakīl). Βλ. Lewisohn, L., Tawakkul, *Encyclopaedia of Islam*², τόμ. 10, σσ. 376–378.

³⁰³ Βλ. *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 255.

³⁰⁴ Ο.π., σ. 240.

Η απάντηση είναι ότι οι αδύνατοι άνθρωποι κάνουν λάθη όμοια με τα μυρμήγκια. Ένα μυρμήγκι βλέπει το γράψιμο της γραφίδας πάνω στο χαρτί. Βλέπει, επίσης, ότι η μπροστινή πλευρά της γραφίδας κάνει το χαρτί μαύρο. Το μυρμήγκι λανθασμένα σκέφτεται ότι η γραφίδα κάνει το λευκό χαρτί μαύρο· πρόκειται για λάθος της όρασής του. Ίδιο είναι και το λάθος κάποιου, του οποίου το στήθος δεν έχει φωτιστεί από το φως του Θεού. Δεν βλέπει την έσχατη αιτία όλων των αιτιών, που είναι ο Θεός³⁰⁵.

Αν ο al-Ghazālī θέλει να πείσει ότι υπάρχει Θεία Πρόνοια, δεν μπορεί παρά να αρνηθεί την ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης, εφόσον κατανοεί και ο ίδιος ότι η πίστη της ύπαρξη της τελευταίας είναι το μεγαλύτερο εμπόδιο των ανθρώπων να εμπιστευθούν το Θεό.

Σύμφωνα με τους σύγχρονους μελετητές του ζητήματος, η έννοια της Θείας Πρόνοιας είναι μία από αυτές που απειλούν περισσότερο την έννοια της ελεύθερης βούλησης και θεμελιώνουν το δόγμα του προκαθορισμού. Αν, σύμφωνα με το δόγμα της Θείας Πρόνοιας, τα πάντα βρίσκονται υπό τον έλεγχο της θείας βούλησης, τότε όλα συμβαίνουν σύμφωνα με τον τρόπο που τα καθόρισε ο Θεός κι επομένως, αν δεν μπορούμε να έχουμε εναλλακτικές επιλογές στις αποφάσεις μας, δεν μπορούμε να είμαστε ελεύθεροι, λέει ο Zagzebski³⁰⁶.

Αν λάβουμε υπόψη μας τις απόψεις του Zagzebski, τότε η έννοια της Θείας Πρόνοιας καταργεί τη δεύτερη συνθήκη της ελεύθερης βούλησης, την επιλογή, την έννοια δηλαδή που στηρίζει το ασαρικό δόγμα της απόκτησης. Πέρα από τα λεγόμενα του Zagzebski, φαίνεται πράγματι κάτι τέτοιο στο κείμενο του al-Ghazālī; Καταργεί πράγματι ο al-Ghazālī την ελεύθερη βούληση προκειμένου να υποστηρίξει την Θεία Πρόνοια; Είναι, με άλλα λόγια, ασύμβατες στην σκέψη του al-Ghazālī αυτές οι δύο έννοιες και αν είναι πώς δικαιολογεί την ανθρώπινη ευθύνη;

Θέτει ο ίδιος το ερώτημα:

Τώρα έχει αποδειχθεί ότι όλα υπόκεινται σε τάξη. Τότε ποια είναι η σημασία της αμοιβής και της τιμωρίας, της αμαρτίας και της αρετής, της ευχαριστίας του Θεού και της οργής του Θεού; Απάντηση: Να γνωρίζεις, αναγνώστη, ότι το έχουμε περιγράψει αυτό στο κεφάλαιο της ευγνωμοσύνης ότι το καλό και το κακό βρίσκονται υπό τις διαταγές Του. Ό,τι έχει διαταχθεί για ένα πράγμα, πρέπει να γίνει. Δεν υπάρχει αποτυχία ούτε ανυπακοή. Όλα έχουν γραφτεί. Περιμένει μόνο την ώρα, διότι ο,τιδήποτε είναι γραμμένο θα γίνει στην περίπτωση σου και πρέπει να έρθει. Ό,τι δεν θα γίνει, δεν θα έρθει. Ό,τι θα γίνει στην περίπτωση σου, έχει γίνει εύκολο για σένα κι ό,τι δεν θα γίνει, έχει γίνει δύσκολο για σένα.³⁰⁷

Το κείμενο δεν μας δίνει την απάντηση που ζητούσαμε, τουλάχιστον άμεσα. Κατ' αρχάς καταλαβαίνουμε ότι οι δύο έννοιες είναι ασύμβατες, διότι σε διαφορετική περίπτωση θα μιλούσε έστω και ελάχιστα για την ευθύνη. Εδώ παρόλο που το ερώτημα ήταν σαφές, η απάντηση δεν περιέχει καν τις λέξεις αμοιβή και τιμωρία, αλλά μοιάζει περισσότερο με μια τελευταία διακήρυξη του δόγματος της προκαθορισμένης τάξης των πάντων, ακόμα και της ανθρώπινης ζωής. Αν ο άνθρωπος δεν είναι υπεύθυνος για την πορεία της ζωής του, τότε ποιος είναι; Ο Θεός,

³⁰⁵ Ο.π.

³⁰⁶ Trinkaus Zagzebski, L., Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will, στο: *The Oxford Handbook of Free Will*, edited by Robert Kane, Oxford University Press, 2002, σ. 45.

³⁰⁷ *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 253.

λέει ο al-Ghazālī. Μόνο ο Θεός καθορίζει τις ζωές των ανθρώπων. Η ευθύνη, όμως, παραμένει άλυτο πρόβλημα.

Παρόλο που το επιχείρημα της απόκτησης³⁰⁸ κατέχει ένα μεγάλο μέρος του κειμένου, παρουσιάζεται εδώ διαφορετικά από ό,τι στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah*. Ενώ στην *ar-Risāla al-Qudsiyyah* έγινε η παρουσίαση και η υπεράσπιση του επιχειρήματος, εδώ δίνονται επιπλέον εξηγήσεις που αφορούν κυρίως στην αιτιότητα. Σύμφωνα με τον Wolfson, αυτό που πέτυχε ο al-Ghazālī στο συγκεκριμένο κείμενο του *Kitāb al-Tauhīd wa 'l-Tawakkul*, ήταν να αναθεωρήσει την έννοια της ανθρώπινης επιλογής των πράξεων αφαιρώντας από αυτήν την θεωρία της αιτιότητας³⁰⁹. Παρόλο που η παρατήρηση του Wolfson είναι εύστοχη, δεν μπορούμε να μην λάβουμε υπόψη μας την σύγχρονη βιβλιογραφία που κάνει λόγο για αμφίροπη τάση του al-Ghazālī προς την άρνηση της αιτιότητας και προς την υιοθέτησή της. Ο Frank υποστηρίζει ότι στην πραγματικότητα ο al-Ghazālī δεν αρνείται την αιτιακή σχέση σε όντα άλλα εκτός από το Θεό³¹⁰. Ο Marmura στο άρθρο του “Ghazalian Causes and Intermediaries” ανασκευάζει την παραπάνω άποψη του Frank υποστηρίζοντας πως ο al-Ghazālī αναφέρει στο έργο του ότι αυτού του είδους την αιτιακή σχέση των όντων μεταξύ τους μπορεί να την κατανοήσει κανείς μόνο μέσω της αποκάλυψης. Πρόκειται για την *συνήθη αιτιότητα* (habitual causality), μια έννοια περίπλοκη και εξαιρετικά δυσνόητη, σύμφωνα με τον ίδιο τον al-Ghazālī³¹¹. Πράγματι, στο ίδιο το κείμενο του al-Ghazālī συναντούμε την παρατήρηση του Marmura:

*Δεν είναι αλήθεια ότι το ένα προκύπτει από το άλλο. Όλα αυτά τα πράγματα εξαρτώνται από μια αυθεντική δύναμη, την πηγή όλων των δυνάμεων. Μόνο αυτοί που έχουν τελειοποιηθεί στην γνώση μπορούν να το κατανοήσουν*³¹².

Επομένως, σύμφωνα με τον al-Ghazālī, αιτιακή αλυσίδα δεν υπάρχει, τουλάχιστον με την έννοια ότι το ένα προκύπτει από το άλλο. Τότε γιατί ο Θεός ονομάζεται αιτία; Αυτό θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε παρακάτω.

ii. Η «συνήθεια του Θεού» ή το θεϊκό σχέδιο

Ο προκαθορισμός των παραδοσιακών θεολόγων στηρίζεται στην τυχαιοκρατική αντίληψη που έχουν για το σύμπαν. Σύμφωνα με αυτό, ο Θεός παρεμβαίνει στον κόσμο και τον δημιουργεί κάθε στιγμή. Μια τέτοια θέση ή μια τέτοια αντίληψη δεν μπορεί να μην έρχεται αντιμέτωπη με την εμπειρία. Δεν μπορεί, δηλαδή, ένας μουσουλμάνος θεολόγος οπαδός της αντίληψης της τυχαιοκρατίας να μην παρατηρεί και να μην αποδέχεται ότι στον κόσμο όλα τα πράγματα ή φαινόμενα συμβαίνουν σύμφωνα με μία συγκεκριμένη τάξη. Η τάξη αυτή μας επιτρέπει ένα είδος προβλεψιμότητας για γεγονότα, όπως η ανατολή και η δύση του ήλιου· πρόκειται για μια γνώση που προέρχεται μέσω της εμπειρίας μας. Η θεωρία δεν μπορεί να παραβλέπει ή να αντιμάχεται την εμπειρία. Κάτι τέτοιο φαίνεται να απασχολεί και τον al-Ghazālī. Παρόλο που ανήκει στους παραδοσιακούς

³⁰⁸ Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 253.

³⁰⁹ Βλ. Wolfson, 1976, σ. 710.

³¹⁰ Βλ. Frank, 1991, σσ. 34–37.

³¹¹ Τον όρο συνήθη αιτιότητα (habitual causality) συναντούμε στο άρθρο του Marmura. Βλ. Marmura, M. E., Ghazalian Causes and Intermediaries, *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995), σ. 97. Ο Marmura, επίσης, στο άρθρο του Ghazali and Ash'arism, *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002) 107–108 αναφέρει συγκεκριμένα ότι αυτό που ο Avicenna ονομάζει αιτία (cause), ο al-Ghazali το ονομάζει συνήθη αιτία (habitual cause).

³¹² Βλ. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 250.

υποστηρικτές της τυχαιοκρατίας δεν μπορεί να μην παραδεχτεί πως υπάρχει μια συγκεκριμένη τάξη, με βάση την οποία κινείται ο κόσμος.

Την τάξη που παρατηρούν στον κόσμο οι αισθήσεις μας, ο al-Ghazālī την ονομάζει *'ādah Allāh*³¹³ ή *sunnah Allāh*³¹⁴ (συνήθεια του Θεού). Πρόκειται για τον ιδιαίτερο τρόπο, με τον οποίο ο Θεός κάθε φορά πραγματώνει την βούλησή Του. Η φράση *κάθε φορά* έχει ιδιαίτερη σημασία καθώς σε αυτή βασίζεται ολόκληρη η επιχειρηματολογία του al-Ghazālī αναφορικά με το ζήτημα που εξετάζουμε. Σύμφωνα με τον ίδιο, η τάξη που παρατηρούμε στον κόσμο δεν είναι μόνιμη και αδιασάλευτη. Ισχύει για όσο χρονικό διάστημα επιθυμεί ο Θεός. Αύριο μπορεί να αλλάξουν οι κανόνες που ισχύουν σήμερα και με τους οποίους ο Θεός επιθυμεί να κυβερνά τον κόσμο. Επομένως, η συνήθεια του Θεού δεν είναι παρά το σύνολο των κανόνων, με τους οποίους ο Θεός κυβερνά ολόκληρο το σύμπαν. Μια τέτοια αντίληψη δεν έρχεται σε σύγκρουση με το παραδοσιακό δόγμα που λέει ότι όλα πρέπει να αποδίδονται στο Θεό μόνο διότι Αυτός είναι η μόνη αιτία και ο μόνος Δημιουργός των πάντων. Διότι παρόλο που ο al-Ghazālī αποδέχεται την τάξη του κόσμου, δεν παραλείπει να αποδώσει αυτήν την τάξη στο Θεό. Η τάξη είναι δημιούργημα του Θεού.

Η τάξη του κόσμου έχει κανόνες που συγκροτούν μια αλυσίδα (ενν. αυτό που ο Marmura ονομάζει *συνήθη αιτιότητα*) μεταξύ των πραγμάτων. Αυτήν την αλυσίδα συνέπειας ο al-Ghazālī δεν την αρνείται. Αρνείται, όμως, την αιτιακή σχέση που αποδίδουν οι άνθρωποι σε αυτήν την αλυσίδα. Ο κίνδυνος που βλέπει σε αυτήν την σχέση αιτιότητας είναι ο πολυθεϊσμός διότι οι άνθρωποι αποδίδουν δύναμη σε πράγματα άλλα εκτός του Θεού πιστεύοντας ότι αυτά προκαλούν το ένα το άλλο και συνεπώς από αυτά εξαρτάται και η ζωή των ανθρώπων.

Ερώτηση: Δες ότι η γνώση εγείρει τη θέληση. Η θέληση εγείρει τη δύναμη και η δύναμη εγείρει την κίνηση. Αν αυτό είναι αλήθεια, τότε το ένα γεννιέται από το άλλο κι όχι από τη δύναμη του Θεού. Αν το αρνηθείς αυτό, τότε ποιο είναι το νόημα του ότι το ένα προκύπτει από το άλλο;

*Απάντηση: Δεν είναι αλήθεια ότι το ένα προκύπτει από το άλλο. Όλα αυτά τα πράγματα εξαρτώνται από μια αυθεντική δύναμη, την πηγή όλων των δυνάμεων. Μόνο αυτοί που έχουν τελειοποιηθεί στην γνώση μπορούν να το κατανοήσουν. Είναι αλήθεια ότι ένα πράγμα είναι συνδεδεμένο με ένα άλλο σε μια αλυσίδα και αυτό γίνεται με μια προϋπόθεση. Όταν παρουσιάζεται σοφία, τότε προέρχεται η θέληση από την αυθεντική Δύναμη. Επίσης, η διάνοια (intellect) δεν έρχεται παρά μόνο αν υπάρχει ζωή και η ζωή, επίσης, δεν έρχεται παρά μόνο αν υπάρχει ένα σώμα για ζωή. Δεν μπορεί να ειπωθεί πως υπάρχει γέννηση ζωής από το σώμα. **Η αλυσίδα της τάξης των πραγμάτων** είναι κάπως έτσι. Ο Θεός λέει: Δεν δημιούργησα ό,τι είναι μεταξύ ουρανού και γης για παιχνίδι. Τα δημιούργησα και τα δύο με αλήθεια. Έτσι, ό,τι βρίσκεται μεταξύ ουρανού και γης έχει δημιουργηθεί σύμφωνα με ένα ορισμένο σκοπό και συμφωνία και τάξη. Η φύση ενός δημιουργήματος δεν μπορεί να μετατραπεί σε κάτι άλλο. Η συμφωνία, με την οποία έχει δημιουργηθεί ένα πράγμα, δεν μπορεί να αλλάξει. Για παράδειγμα, η εμφάνιση ενός είδους γνώσης δεν καθυστερείται σε ένα έμβρυο εάν υπάρχει ζωή μέσα*

³¹³ Ο όρος *'ādah* αντιστοιχεί, σύμφωνα με τον Wolfson, με τον ελληνικό όρο *έθος* και γι' αυτό ο Wolfson προτιμά να τον μεταφράσει ως *συνήθεια* (custom). Βλ. Wolfson, 1976, σ. 545.

³¹⁴ Ο al-Ghazālī στην *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* χρησιμοποιεί τον όρο *sunnah* ως αντίστοιχο του *'ādah* που χρησιμοποιεί σε άλλα έργα του. Βλ. *ό.π.*, σ. 550.

του και η θέληση δεν καθυστερείται σε περίπτωση που εμφανιστεί γνώση. Αυτό είναι ένα εύτακτο σχέδιο³¹⁵.

Από το ίδιο το κείμενο του al-Ghazālī προκύπτει ότι ο al-Ghazālī ενώ απορρίπτει την αιτιακή σχέση των πραγμάτων μεταξύ τους, αποδέχεται την λεγόμενη αλυσίδα ή συνήθη αιτιότητα. Σε μια αλυσίδα συμβάντων, για παράδειγμα, όπου το Α προκαλεί το Β και το Β προκαλεί το Γ, ο al-Ghazālī υποστηρίζει ότι το Α είναι αυτό που στην πραγματικότητα προκαλεί το Γ. Το Β είναι αυτό που ο al-Ghazālī ονομάζει συνήθη αιτία (habitual cause), σύμφωνα με τον Marmura. Η κατηγορία του εναντίον του Avicenna και του Αριστοτέλη αναφορικά με την αιτιότητα εστιάζει στον ρόλο του Β. Στην ίδια αλυσίδα γεγονότων οι φιλόσοφοι υποστηρίζουν ότι το Β είναι αυτό που προκαλεί το Γ ονομάζοντάς το *αιτία*. Από αυτό το σχήμα καταλαβαίνουμε ότι τελικά το πραγματικό πρόβλημα του al-Ghazālī είναι το νόημα που αποδίδουν οι υποστηρικτές της αιτιότητας στον όρο *αιτία*. Ο al-Ghazālī νοεί τον όρο *αιτία* ως δημιουργό ή γενεσιουργό δύναμη. Είναι αυτή από την οποία προκύπτουν τα γεγονότα και από την οποία αρχίζει η αλυσίδα των συμβάντων. Σύμφωνα με αυτήν την θεώρηση, ο άνθρωπος είναι η συνήθης αιτία, η αιτία που δεν νοείται με την σημασία, που δίνουν οι υποστηρικτές της αιτιότητας στον όρο αυτό, αλλά με μια σημασία που δηλώνει, κατά την γνώμη μας, σύμβαση. Αυτό που ο Marmura ονομάζει συνήθη αιτία (habitual cause), είναι αυτό που εμείς καταλαβαίνουμε ως *συμβατική αιτία*. Ο ρόλος της *συνήθους* ή *συμβατικής αιτίας* περιορίζεται στο να βρίσκεται ως απαραίτητη συνθήκη στην αλυσίδα του θεϊκού σχεδίου ή sunnah Allāh.

Σύμφωνα με τον Abrahamov³¹⁶, η θεωρία της αιτιότητας του al-Ghazālī μπορεί να συνοψιστεί ως εξής:

(α) Ο Θεός είναι παντοδύναμος και ένας. Μόνος του με την βούλησή Του δημιούργησε και συνεχίζει να διατηρεί την αλυσίδα αιτίου-αποτελέσματος.

(β) Ο Θεός δρα μέσω της σοφίας Του και όχι ιδιότροπα.

(γ) Συνεπώς, είναι δυνατό να αποκτηθεί γνώση σχετικά με τον κόσμο, εφόσον κάθε συμβάν ή πράγμα έχει μια αιτία και τα πράγματα συμβαίνουν ή αλλάζουν σύμφωνα με ένα καθορισμένο σχέδιο.

(δ) Ο άνθρωπος είναι υποχρεωμένος να επιλέξει τις πράξεις του αλλά οι επιλογές του είναι αναγκαστικές επίσης³¹⁷.

Ο al-Ghazālī ενώ δεν απορρίπτει την έννοια της ανθρώπινης επιλογής, την εντάσσει σε ένα ασυνήθιστο πλαίσιο ντετερμινισμού, όπου τα πάντα είναι καθορισμένα από ένα σχέδιο που έθεσε στον κόσμο ο Θεός και στο οποίο ο Ίδιος είναι ο μόνος Δημιουργός. Είναι αυτό που στο πλαίσιο της σύγχρονης προβληματικής θα μπορούσαμε να ονομάσουμε θεολογικό ντετερμινισμό.

Σύμφωνα με τον al-Ghazālī, το σχέδιο του Θεού ή η συνήθεια του Θεού, φανερώνεται στην καθημερινότητα ως εξής: Θα ήταν γελοίο από μέρους μας, λέει ο al-Ghazālī, να πάμε σε ένα πεδίο μάχης χωρίς όπλα ή το να μην πιούμε νερό για να ικανοποιήσουμε τη δίψα μας, υποθέτοντας ότι ο Θεός θα καταστρέψει τον εχθρό ή θα ικανοποιήσει την δίψα μας χωρίς εμείς να πιούμε νερό. Αυτό δεν είναι sunnah του Θεού. Ενώ από τη μια μεριά είναι πολυθεϊσμός να αποδίδουμε προσοχή και να βασιζόμαστε στις αιτίες, το να αρνιόμαστε, από την άλλη μεριά, πλήρως την

³¹⁵ *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, τόμ.4, σσ. 250–251.

³¹⁶ Η θεωρία της αιτιότητας του al-Ghazālī είναι η ίδια και στα τρία έργα, δηλαδή στα *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, *Kitāb al-arba'īn fī usūl al-dīn*, *al-maqṣad al-asnā sharh asmā allah al-husnā*. Βλ. Abrahamov, B., Al-Ghazālī's Theory of Causality, *Studia Islamica* 67 (1988), σ. 78.

³¹⁷ Αυτά τα τέσσερα σημεία συγκροτούν, σύμφωνα με τον Abrahamov, μία συμβιβαστική θέση μεταξύ ορθόδοξου Ισλάμ και φιλοσοφίας. Τα σημεία (α) και (δ) αντιπροσωπεύουν την θρησκευτική άποψη ενώ τα σημεία (β) και (γ) αντιπροσωπεύουν τη φιλοσοφική άποψη. Βλ. Abrahamov, 1988, σσ. 75–89.

αιτιότητα σημαίνει ότι αποτυγχάνουμε να δράσουμε σε συμφωνία με την sunnah και ότι παραβλέπουμε το θεϊκό πρόσταγμα (shar‘)³¹⁸. Δεν μπορούμε και δεν πρέπει να καθόμαστε άπραγοι περιμένοντας την καθοδήγηση του Θεού, όταν θέλουμε να Τον προσεγγίσουμε. Παρόλα αυτά, ενώ δεν υπάρχει τίποτα που να υπερβαίνει τη δύναμή Του, θα πρέπει να προετοιμάζουμε τους εαυτού μας να λάβουμε την καθοδήγησή Του και τη βοήθειά Του, σύμφωνα με την συνήθη τρόπο Του³¹⁹. Αυτή η άποψη δεν αντιτίθεται στον προκαθορισμό και τη θεία δύναμη, λέει ο al-Ghazālī.

Συμπερασματικά, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η παραίτηση του ανθρώπου μπρος στην μοίρα του είναι ο κίνδυνος που αντιμετωπίζει ο al-Ghazālī, όταν υποστηρίζει την έννοια της Θείας Πρόνοιας καταργώντας την ελεύθερη βούληση. Ενώ με την άρνηση της αιτιακής σχέσης έχουμε την εντύπωση ότι καταργεί γενικά τον ντετερμινισμό που απειλεί σε κάθε φιλοσοφικό σύστημα την έννοια της ελεύθερης βούλησης, στην πραγματικότητα αυτό που κάνει είναι να αναθεωρήσει το νόημα του όρου *αιτία* για να τον αποδώσει στο Θεό μόνο.

³¹⁸ *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, τόμ. 4, σ. 238.

³¹⁹ *Ο.π.*, σ. 45.

Αντί επιλόγου

μια προσωπική εκτίμηση σχετικά με την αληθινή απάντηση του al-Ghazālī στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης

Η στάση του al-Ghazālī αναφορικά με τις αρχές που θέτει για την εξήγηση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης είναι αμφίσημη, όπως επισημαίνουν οι μελετητές που είδαμε παραπάνω. Υπερασπίζεται το ορθόδοξο ασαρικό δόγμα της τυχαιοκρατίας, υιοθετώντας παράλληλα έναν ντετερμινισμό που καθορίζει τα πάντα. Σε αυτή την σύγκρουση καταλήγει, κατά την γνώμη μας, εξαιτίας της βαθιάς του πίστης στην Θεία Πρόνοια, ενός δόγματος που θεμελιώνει τον προκαθορισμό. Η απάντηση του al-Ghazālī είναι ελλιπής αν εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας μόνο στις ρητές του απαντήσεις. Αν αντίθετα ακολουθήσουμε τις οδηγίες για άσκηση του σώματος και της ψυχής που περιέχονται στα βιβλία *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* σίγουρα θα είχαμε μια πιο ολοκληρωμένη ιδέα για την σκέψη του al-Ghazālī.

Εδώ θα επιχειρήσουμε να αναπτύξουμε το δικό μας προβληματισμό αναφορικά με την «αλήθεια» του al-Ghazālī, επιχειρώντας να την εξετάσουμε υπό το πρίσμα της σύγχρονης προβληματικής. Σύμφωνα με τον Inwagen, είναι εύκολο να απορρίψει κανείς την ευθύνη του ανθρώπου για τις πράξεις του· είναι όμως δύσκολο αυτή την πεποίθηση να την αποδείξει στην πράξη. «Άκουσα φιλοσόφους, λέει ο Inwagen, να αρνούνται την ύπαρξη της ηθικής ευθύνης. Δεν μπορώ να τους πάρω στα σοβαρά. Γνωρίζω έναν φιλόσοφο που έγραψε μια εργασία, στην οποία αρνείται την πραγματικότητα της ηθικής ευθύνης· κι όταν του έκλεψαν το βιβλίο αυτό, είπε: “Αυτό ήταν χυδαίο!”. Αλλά κανείς δεν μπορεί να πει ότι μια συγκεκριμένη πράξη ήταν χυδαία και παράλληλα να υποστηρίζει ότι το δρων υποκείμενο δεν έχει ηθική ευθύνη γι’ αυτό που έπραξε. Αυτοί που δεν έχουν ηθική ευθύνη για ό,τι κάνουν ίσως να αξίζουν τον οίκτο μας· σίγουρα δεν αξίζουν την επίκρισή μας³²⁰». Και συνεχίζει λέγοντας ότι ο «φιλόσοφος που αρνείται την ελεύθερη βούληση, στην συνέχεια έρχεται σε σύγκρουση με τον εαυτό του, διότι η μη λεκτική συμπεριφορά του θεμελιώνει πίστη στην ελεύθερη βούληση. Αλλά ο φιλόσοφος που αρνείται την ηθική ευθύνη λέει λόγια που συγκρούονται με την θεωρία του, λόγια, όπως “Αυτό ήταν χυδαίο”. Δεν είναι μόνο ότι οι πράξεις αντιβαίνουν στα λόγια του, είναι ότι τα λόγια αντιβαίνουν στα λόγια του. Νομίζω ότι θα ήταν αδύνατο να σταματήσουμε να συμπεριφερόμαστε με τρόπο που να θεμελιώνει πίστη στην ελεύθερη βούληση αλλά δεν νομίζω ότι είναι αδύνατο να σταματήσουμε να μιλάμε με τρόπο που να θεμελιώνει πίστη στην ηθική ευθύνη. Θα ήταν απλώς πολύ δύσκολο. Διότι αν

³²⁰ Βλ. Inwagen, V. P., *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press, 1983, σ. 207.

προσπαθούσαμε κάτι τέτοιο, θα ήταν το ίδιο δύσκολο σαν να προσπαθούσαμε να σταματήσουμε να κάνουμε οποιαδήποτε κρίση...³²¹».

Κατά την γνώμη μας, αυτήν την κρίση του ανθρώπου προσπαθεί να εξαλείψει ο al-Ghazālī, όταν υποστηρίζει τον ασκητικό τρόπο ζωής προκειμένου να αποκαλύψει την αληθινή απάντηση. Την απάντηση την βρίσκει κανείς μόνος του, όταν ασκηθεί στην εγκράτεια του σώματος και αναπτύξει τις αρετές της ψυχής του. Όταν περάσει κανείς από τα στάδια της άσκησης που παρουσιάζει ο al-Ghazālī στο έργο του, τότε η ενάρετη ψυχή του δεν βλέπει πουθενά κακία και δεν κατηγορεί ποτέ κανένα για ό,τι και να του συμβεί. Ακόμα και αν τον χτυπήσει κανείς, όπως αναφέρει ο al-Ghazālī, ο πιστός δεν βλέπει την ευθύνη στον άνθρωπο αλλά στο Θεό.

Το να μην αποδίδουμε ευθύνη είναι δύσκολο πράγμα αλλά όχι ακατόρθωτο, λέει ο Inwagen, βρίσκοντας σε αυτό σύμφωνο τον al-Ghazālī. Ο τελευταίος, με την επιμονή του στην Θεία Πρόνοια, επιχειρεί να μετατοπίσει την ευθύνη από τους ανθρώπους στο Θεό. Πρόκειται για μια θέση που έχει ως αφετηρία της μυστικιστικές εμπειρίες και αντιλήψεις. Κάτι τέτοιο είναι ιδιαίτερα παράτολμο να το υποστηρίζουμε, καθώς και στα τρία κείμενα που εξετάσαμε ο al-Ghazālī αναφέρει και υποστηρίζει το συμβιβαστικό επιχείρημα της απόκτησης. Παρόλα αυτά, η γνώμη μας γεννιέται από την ιδιαίτερη έμφαση που δίνει ο al-Ghazālī στην εμπιστοσύνη στην Θεία Πρόνοια ή Tawakkul, την έννοια που δύσκολα συμβιβάζεται με την ευθύνη και την ελεύθερη βούληση. Η παρατήρησή μας σε αυτό το σημείο είναι ότι παρόλο που η αντινομία του προκαθορισμού και της ελεύθερης βούλησης μετατράπηκε στο τελευταίο από τα κείμενα του al-Ghazālī σε αντινομία Θείας Πρόνοιας και ανθρώπινης ευθύνης, ο al-Ghazālī δεν απαντά ευθέως όταν ερωτάται για τις έννοιες της τιμωρίας και της ανταμοιβής.

Γενικά, έχουμε να παρατηρήσουμε ότι ο σκεπτικισμός του al-Ghazālī τον οδήγησε σε αυτό ακριβώς το συμπέρασμα: η έννοια της ηθικής ευθύνης που δημιουργεί το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης δεν υπάρχει στην πραγματικότητα. Είναι μόνο ένα από τα ελαττώματα της απαίδευτης ανθρώπινης ψυχής: όταν εξαγνιστεί από τα πάθη, δεν υφίσταται πλέον ευθύνη. Και εφόσον δεν υφίσταται ευθύνη, δεν υφίσταται και πρόβλημα ελεύθερης βούλησης. Αυτή είναι η αλήθεια του al-Ghazālī.

Αν φανταστούμε έναν κόσμο όπου όλοι οι άνθρωποι κάποια στιγμή θα πετύχαιναν την Fanā' al-Tauhīd, την τελειοποίηση δηλαδή της ψυχής τους, αυτό αυτόματα θα σήμαινε την εξαφάνιση του κακού που οφείλεται στους ανθρώπους ή για το οποίο ευθύνονται οι άνθρωποι: το ηθικό κακό, όπως το ονομάζει ο Plantinga³²². Η ύπαρξη του κακού είναι αυτή που δημιουργεί την έννοια της ευθύνης. Η ευθύνη δεν υπάρχει χωρίς την έννοια του κακού. Οι άνθρωποι τότε θα πρέπει να την αποδώσουν είτε στο Θεό είτε στον άνθρωπο, και σε αυτό το σημείο εμφανίζεται το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης.

Μέσα από το έργο του al-Ghazālī συνειδητοποιήσαμε αυτήν την αλυσίδα. Σε αυτό το σημείο καταλαβαίνουμε την μεγάλη αξία του έργου του αναφορικά με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης: επιχειρεί να ξεριζώσει όσο είναι δυνατόν το κακό από τις ψυχές των ανθρώπων για να μην το πράττουν αλλά και να μην το αναγνωρίζουν στους άλλους ανθρώπους αποδίδοντας σε αυτούς την ευθύνη για το κακό. Η ανυπαρξία του κακού στην ανθρώπινη ψυχή είναι η πραγματική λύση που δίνει ο al-Ghazālī στο δυσεπίλυτο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης.

³²¹ Βλ. *ό.π.*

³²² Βλ. Plantinga, A., *The Free Will Defence*, *The Philosophy of Religion*, Mitchell, B., (επιμ.), Oxford: Oxford University Press, 1978 (1971), σ. 106.

I. Η ζωή του al-Ghazālī

Ο Abū Hamīd Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazālī γεννήθηκε το 1058 στην Tus, μια πόλη της Περσίας κοντά στην σημερινή Meshhed στο Β.Α. Ιράν. Τα πρώτα γράμματα τα έμαθε στην Tus. Ο πατέρας του, που σύμφωνα με τον Subkī, ήταν ευσεβής Δερβίσης, πέθανε όταν αυτός κι ο αδερφός του ήταν ακόμη μικροί, αφήνοντάς τους κάποια χρήματα για την εκπαίδευσή τους σε ένα φίλο του sufi. Όταν τα χρήματα τελείωσαν, ο φίλος του κανόνισε γι' αυτούς να μουν σε σχολή (madrasa) όπου θα τους παρεχόταν δωρεάν τροφή, στέγη και καθοδήγηση. Κάποια στιγμή, όχι νωρίτερα από το 1074, ο al-Ghazālī πήγε για εκπαιδευτικούς λόγους στην Gurgan στην Ν.Α γωνία της Κασπίας Θάλασσας. Στο ταξίδι της επιστροφής αυτός και οι συνταξιδιώτες του δέχτηκαν επίθεση από ληστές, οι οποίοι μεταξύ των άλλων του πήραν και τις σημειώσεις του. Στην Tus χρειάστηκε περίπου τρία χρόνια για να ανακαλέσει το περιεχόμενό τους από μνήμης.

Το 1077 πήγε στην Nishapur για να σπουδάσει στη νεοϊδρυθείσα τότε σχολή Nizamiyya ως μαθητής του al-Juwaynī, γνωστού και ως Imam Haramayn. Εκεί παρέμεινε ως το θάνατο του δασκάλου του, al-Juwaynī, το 1085. Η νομολογία κατείχε κεντρική θέση στις σπουδές του, με την ασαρική θεολογία σε δεύτερη προτεραιότητα. Λέγεται ότι ο al-Juwaynī να είχε ίσως ενθαρρύνει τον al-Ghazālī να διαβάσει έργα φιλοσόφων, όπως al-Fārābī και Ibn Sīnā. Κατά τα τελευταία χρόνια στη Nishapur βοηθούσε στη διδασκαλία και είχε αναγνωριστεί ως ανερχόμενος διδάσκαλος, έτσι ώστε μετά το θάνατο του al-Juwaynī ο μεγάλος βεζύρης Nizam al-Mulk τον προσκάλεσε στην αυλή του, όπου και παρέμεινε μέχρι το 1091 οπότε ορίστηκε καθηγητής στη σχολή Nizamiyya στη Βαγδάτη³²³.

Στο έργο του *Munqīdh min al-dalāl* ο al-Ghazālī παρέχει αρκετές πληροφορίες για την πνευματική του πορεία. Σύμφωνα με τον Watt³²⁴, είναι βέβαιο ότι ο al-Ghazālī άρχισε να μελετά μυστικισμό στην Tus και Nishapur πριν από το 1085, ενώ με την μελέτη της φιλοσοφίας ασχολήθηκε υπό την καθοδήγηση του al-Juwaynī. Είναι άτοπο για τον Watt να υποστηρίζεται ότι η περίοδος του σκεπτικισμού του al-Ghazālī – διάρκειας δύο μηνών - ακολούθησε την εξοικείωσή του με την φιλοσοφία, διότι κάτι τέτοιο έρχεται σε αντίθεση με τα λόγια του ίδιου του al-Ghazālī, ο οποίος αναφέρει ότι οι φιλοσοφικοί στοχασμοί του εμφανίστηκαν εξαιτίας αυτού του σκεπτικισμού. Έτσι, η σειρά της πνευματικής του πορείας σχεδιάστηκε με τρόπο που να ταιριάζει στην λογοτεχνική παρουσίαση του *Munqīdh min al-dalāl*: πρώτα είχε την κρίση σκεπτικισμού και μετά ασχολήθηκε με την φιλοσοφία.

Κάποια βιβλία νομολογίας φαίνεται να έχουν γραφεί προτού πάει στην Βαγδάτη και οι διαλέξεις του ήταν κυρίως νομολογικές. Το κύριο έργο του al-Ghazālī αφορά στην ασαρική θεολογία και προϋποθέτει την μελέτη φιλοσοφίας: έτσι δεν μπορεί να χρονολογηθεί νωρίτερα από το τέλος της περιόδου της Βαγδάτης. Ωστόσο,

³²³ Βλ. Watt, 1985, σ. 86.

³²⁴ Βλ. ό.π.

η λεγόμενη *ar-Risāla al-Qudsiyyah*, μια δήλωση ασαρικού δόγματος που αργότερα ενσωματώθηκε στο δεύτερο βιβλίο του *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, μπορεί να έχει γραφεί πριν το 1091. Ο ίδιος ο al-Ghazālī μας αναφέρει ότι αρκετό από το χρόνο του στη Βαγδάτη μεταξύ του 1091 και 1095, αφού δίδασκε περίπου τριακόσιους μαθητές και συνέγραφε, τον αφιέρωνε στην μελέτη της φιλοσοφίας. Διάβαζε τα έργα μόνος του χωρίς καθοδηγητή, προφανώς διότι ήταν δύσκολο για ένα πρόσωπο της δικής του θέσης να έχει επαφές με αιρετικούς φιλοσόφους. Παρόλο που τοποθετεί την περίοδο σκεπτικισμού πολύ νωρίτερα, είναι δυνατό να συνδέεται με την μελέτη της φιλοσοφίας. Ο σκεπτικισμός του συνίστατο στην αμφιβολία εάν είναι δυνατό για έναν άνθρωπο να έχει οποιαδήποτε βέβαιη γνώση.

Γύρω στο 1095, άρχισε να νιώθει ότι τα κίνητρά του για όσα κάνει είναι περισσότερο η προσωπική του φιλοδοξία παρά από επιθυμία να υπηρετήσει το Θεό κι αυτό ίσως τον οδήγησε στην Κόλαση. Τον Ιούλιο του 1095 η εσωτερική του πάλη τον οδήγησε σε αυτό που σήμερα θα ονομάζαμε ψυχοσωματική ασθένεια. Η γλώσσα του στέγνωσε και ήταν αδύνατο να μιλήσει ακόμα και να φάει. Οι γιατροί δεν μπορούσαν να βοηθήσουν. Η ανακούφιση ήρθε μόνο όταν αποφάσισε να εγκαταλείψει την ακαδημαϊκή εργασία και να ακολουθήσει τον τρόπο ζωής των μυστικιστών. Φρόντισε για την οικογένειά του και την εκπαίδευση των παιδιών του και μοίρασε το υπόλοιπο του πλούτου του. Άφησε την Βαγδάτη τον Νοέμβριο του 1095, με την δικαιολογία ότι θα πάει για προσκύνημα στην Μέκκα κι αυτό, για να μην προκαλέσει αντιδράσεις από το φιλικό του και οικογενειακό του περιβάλλον. Τελικά πήγε στην Δαμασκό όπου παρέμεινε για αρκετούς μήνες.

Από την αναχώρησή του από την Βαγδάτη έως και την επιστροφή του στη σχολή της Nishapur μεσολαβούν δέκα περίπου χρόνια, για τα οποία οι πληροφορίες μας είναι ελάχιστες και προκύπτουν κυρίως μέσα από συσχετίσεις ιστορικών γεγονότων, λεγομένων του ίδιου του al-Ghazālī, λεγομένων συγχρόνων του al-Ghazālī ή βιογράφων του. Το βέβαιο είναι πάντως ότι την περίοδο αυτή της ζωής του μαθήτευσε στον ασκητικό τρόπο ζωής και επισκέφτηκε τη Δαμασκό, την Ιερουσαλήμ, τη Χεβρών, τη Μέκκα και τη Μεδίνα. Επιστρέφοντας το 1106 αναλαμβάνει τη διδασκαλική θέση στη σχολή Nizamiyya της Nishapur, όπου θα παραμείνει έως το 1109, οπότε και αποσύρεται οριστικά στην γενέτειρά του Tus μέχρι το θάνατό του στις 18 Δεκεμβρίου του 1111.

Συνοπτικό χρονοδιάγραμμα της ζωής του

1058: Γεννήθηκε στην Tus της Β.Α. Περσίας.

1074: Ταξίδεψε στην Gurgan και έπεσε θύμα ληστείας, έχασε της σημειώσεις του.

1077: Πήγε στην Nishapur για σπουδές στην πρόσφατα ιδρυθείσα σχολή Nizamiyya ως μαθητής του al-Juwayni.

1085: θάνατος του al-Juwayni.

1077-1085: Παραμένει στην Nishapur ως μαθητής και διδάσκαλος, (συγγράφει κιάλας).

1091: Αναλαμβάνει τη θέση του νομοδιδασκάλου στην σχολή Nizamiyya της Βαγδάτης.

Ιούλιος 1095: Ψυχοσωματική κρίση του al-Ghazālī.

Σεπτέμβριος 1095: Φεύγει από τη Βαγδάτη για δήθεν προσκύνημα αλλά πηγαίνει στη Δαμασκό.

1095-1106: Σκοτεινή περίοδος, δεν γνωρίζουμε πολλά για την ζωή του.

Δύο χρόνια στην Δαμασκό (συχνάζει στο τέμενος των Ομεϋαδών, ανεβαίνει στον μιναρέ για μοναξιά και περισυλλογή)

Έπειτα πηγαίνει στην Ιερουσαλήμ και τη Χεβρών για προσκύνημα του τάφου του Αβραάμ κι από εκεί στην Μέκκα για το ιερό προσκύνημα και στη Μεδίνα για προσκύνημα του τάφου του Προφήτη.

1106: Επιστρέφει στην Nishapur ως διδάσκαλος στην σχολή Nizamiyya.

1106-1109: Περίοδος διδασκαλίας στην Nishapur.

1109: Αποσύρεται στην Tus.

18 Δεκεμβρίου 1111: Πεθαίνει στην Tus.

II. Η χρονολόγηση των έργων του

Είναι δύσκολο εγχείρημα η χρονολόγηση των έργων του εξαιτίας του μεγάλου αριθμού έργων που αποδίδονται σε αυτόν, πολλά από τα οποία δεν είναι αυθεντικά. Μεταξύ των 70 περίπου έργων που αποδίδονται σε αυτόν, υπάρχει ένας σημαντικός αριθμός έργων που κατά κοινή ομολογία των μελετητών, αποδίδονται λανθασμένα στον al-Ghazālī. Δεν έχει ξεκαθαριστεί ακόμα ποια από τα έργα δεν είναι αυθεντικά. Υπάρχουν κάποια έργα μυστικισμού με αιρετικές απόψεις που συχνά αποδίδονται στον al-Ghazālī ως αυθεντικά και αλλοιώνουν την γενική του εικόνα.

Γύρω από το θέμα της αυθεντικότητας των έργων του al-Ghazālī έχει αναπτυχθεί μια ολόκληρη συζήτηση. Οι μελετητές του έργου του που αποδίδουν σε αυτόν έργα μη αυθεντικά χωρίζονται σε δύο ομάδες, αναφέρει ο Hourani. (α) Σε αυτούς που υποστηρίζουν ότι ο al-Ghazālī παράλληλα με την εξωτερική του διδασκαλία ανέπτυξε και μια εσωτερική μόνο για μνημένους. Αυτή η άποψη, σύμφωνα με τον Hourani, απορρίπτεται διότι δεν ταιριάζει σε έναν ευφυή θεολόγο και μυστικιστή, όπως ο al-Ghazālī, να αναπτύσσει μια εσωτερική διδασκαλία που να συγκρούεται με αυτήν που διδάσκει δημοσίως. (β) Σε αυτούς που υποστηρίζουν πως ο al-Ghazālī προς το τέλος της ζωής του άλλαξε απόψεις και εγκατέλειψε το ασαρικό δόγμα. Αυτό αποδεικνύεται επίσης αδύνατο, εξαιτίας ενός χειρογράφου με ασαρική – σαφικτική τάση, στο οποίο δηλώνεται ότι έχει γραφεί από τον al-Ghazālī την νύχτα πριν από το θάνατό του³²⁵.

Η θέση μας αναφορικά με το ζήτημα της γνησιότητας των έργων του al-Ghazālī είναι βασίζεται κανείς σε έργα που είναι γενικώς αποδεκτά ως αυθεντικά. Το *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* δεν συγκαταλέγεται μεταξύ των αμφίβολων ως προς την γνησιότητά τους έργων και χρονολογείται από τους μελετητές στην δεύτερη περίοδο της ζωής του al-Ghazālī.

Ο Hourani χωρίζει τη ζωή του al-Ghazālī σε τέσσερις³²⁶ περιόδους:

1. Η πρώτη περίοδος διδασκαλίας και συγγραφής αρχίζει με το θάνατο του al-Juwayni (1085) και διαρκεί ως την αναχώρηση του al-Ghazālī από την Βαγδάτη (Νοέμβριος 1095).
2. Η περίοδος απόσυρσης αρχίζει με την αναχώρηση του al-Ghazālī από τη Βαγδάτη (Νοέμβριος 1095) και διαρκεί ως την επιστροφή του στη σχολή

³²⁵ Βλ. Watt, 1985, σ. 85.

³²⁶ Βλ. Hourani, G., A Revised Chronology of al-Ghazali's Writings, *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), 289-302. Στο πρώτο του άρθρο ο Hourani (The Chronology of Ghazali's Writings, *Journal of the American Oriental Society* 79 (1959), σσ. 225–233) διακρίνει την ζωή του al-Ghazālī σε τρεις περιόδους: α) Πρώιμη περίοδος διδασκαλίας: από την άφιξη του στην Nishapur ως την εγκατάλειψη της διδασκαλικής του θέσης στην Βαγδάτη το 1095, β) Περίοδος απόσυρσης: Από τον Σεπτέμβριο του 1095 ως την επιστροφή του στην Nishapur το 1106, και γ) Όσιμη περίοδος διδασκαλίας: Από την επιστροφή στην Nishapur το 1106 ως τον θάνατό του τον Δεκέμβριο του 1111. Αυτό που κάνει στο αναθεωρημένο άρθρο του είναι να απομονώσει την περίοδο διδασκαλίας του al-Ghazālī στην Nishapur.

Nizamiyya στη Nishapur (Ιούλιος 1106). Αυτή η περίοδος διαρκεί ακριβώς 11 σεληνιακά έτη³²⁷ και γίνεται κατά βάση γνωστή σε μας από το αυτοβιογραφικό του έργο *Munqīdh min al-Dalāl* (Ο Λυτρωτής από την Πλάνη) που γράφτηκε πέντε χρόνια πριν το θάνατό του. Κατά την περίοδο αυτή ο al-Ghazālī μένει για δύο χρόνια στη Συρία (Δαμασκό και Ιερουσαλήμ), και μένουν άλλα εννέα χρόνια που θα πρέπει, σύμφωνα με τον Hourani, να μοιράστηκαν μεταξύ προσκυνήματος στην Μέκκα και την Μεδίνα, Βαγδάτη, πόλεις του Ιράν και την Tus· αλλά το πού πραγματικά πέρασε τον περισσότερο χρόνο του, παραμένει ακόμα μυστήριο. Την περίοδο αυτή έγραψε και τα δύο έργα που εξετάζουμε σε αυτήν την εργασία: *ar-Risāla al-Qusdiyyah*³²⁸ και *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (ή το μεγαλύτερο μέρος αυτού³²⁹). Δεν μπορούμε πάντως να γνωρίζουμε το πότε ακριβώς άρχισε ή πότε τέλειωσε η συγγραφή του *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.

3. Η όψιμη περίοδος διδασκαλίας αρχίζει με την επιστροφή του al-Ghazālī στην Nishapur τον Ιούλιο του 1106 και διαρκεί έως το 1109 ή 1110. Το τέλος αυτής της περιόδου είναι άγνωστο και σηματοδοτείται, σύμφωνα με τον Hourani³³⁰, από την συγγραφή ενός νομολογικού έργου, του Mustasfa, που ολοκληρώνεται τον Αύγουστο του 1109³³¹.
4. Η τελική περίοδος της απόσυρση στην Tus αρχίζει με την απόσυρσή του στην γενέτειρά του το 1109 και διαρκεί έως το θάνατό του στις 18 Δεκεμβρίου του 1111.

III. Η δομή του *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*

Το πρώτο μέρος έχει τίτλο: **Το Βιβλίο της Λατρείας**

1. Γνώση
2. **Τα θεμέλια (ή αρχές) της πίστης**
3. Τα μυστικά της καθαρότητας
4. Τα μυστικά της προσευχής
5. Τα μυστικά της ελεημοσύνης
6. Τα μυστικά της νηστείας
7. Τα μυστικά του ιερού προσκυνήματος
8. Κανόνες της επικλήσεων και ικεσιών
9. Παρατήρηση των καθημερινών καθηκόντων σύμφωνα με τις κανονισμένες ώρες.
10. Κανόνες ανάγνωσης του Κορανίου

Το δεύτερο μέρος έχει τίτλο: **Το Βιβλίο των Γήινων Έξεων**

³²⁷ Dhū al-Qa'da, 488 = Νοέμβριος του 1095 έως Dhū al-Qa'da, 499 = Ιούλιος 1106.

³²⁸ Τα δύο χειρόγραφα (Cairo, Majami' 66 και London SOAS 45818) δηλώνουν ότι το έργο γράφτηκε μέσα στο τέμενος Aqsā της Ιερουσαλήμ³²⁸. Έτσι, είναι εύκολο, λέει ο Hourani, να ορίσουμε την τοπική θέση που αυτό γράφτηκε, δηλαδή, μέσα στο τέμενος, καθώς και την χρονική του θέση, μετά το Iqtisād και Mīzān και πριν από το *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Βλ. Hourani, G., "A Revised Chronology of al-Ghazali's Writings", *Journal of American Oriental Society* 104 (1984), σ. 296.

³²⁹ Βλ. G. Hourani, A revised chronology of al-Ghazali's writings, *Journal of American Oriental Society* 104 (1984), σ. 290. Φαίνεται, αναφέρει ο Hourani, πως ο al-Ghazālī είχε εγκαταλείψει τα συριακά εδάφη πριν την άφιξη των Σταυροφόρων το 1099, ένα γεγονός που δεν το αναφέρει σε κανένα από τα έργα του.

³³⁰ Βλ. Hourani, 1984, σ. 291.

³³¹ Η ακριβής ημερομηνία είναι 6 Muharram 503.

1. Κανόνες φαγητού και ποτού
2. Τα μυστικά του γάμου
3. Τα προς το ζην και το εμπόριο
4. Halal και Haram (νόμιμα και παράνομα πράγματα)
5. Αγάπη και φιλία
6. Καθήκοντα των συγγενών, γειτόνων, μουσουλμάνων.
7. Ευεργεσίες και βλάβες της απομόνωσης και της κοινωνίας
8. Κανόνες του ταξιδιού
9. Μουσική και έκσταση
10. Επαφή και χαρακτήρας του Ιερού Προφήτη

Το τρίτο μέρος έχει τίτλο: **Το Βιβλίο των Καταστροφικών Κακών**

1. Η ψυχή και οι ιδιότητές της
2. Η καλή επαφή
3. Επιθυμία για τροφή και σεξουαλικό πάθος
4. Οι ζημίες της γλώσσας
5. Οι ζημίες του θυμού, του μίσους και της ζήλιας
6. Προσήλωση στον κόσμο
7. Τα κακά του πλούτου και της φιλαργυρίας
8. Τα κακά της επίδειξης και της μεγαλοπρέπειας
9. Τα κακά της έπαρσης και της υπερηφάνειας
10. Τα κακά της ματαιοφροσύνης

Το τέταρτο μέρος έχει τίτλο: **Το Βιβλίο των Εποικοδομητικών Αρετών**

- 1. Η μετάνοια (Tauba)**
2. Υπομονή και ευγνωμοσύνη
3. Φόβος και ελπίδα
4. Φτώχεια και ασκητική απάρνηση του σώματος
- 5. Ενότητα του θεού και εμπιστοσύνη στο Θεό (Tauhid wa'I-Tawakkul)**
6. Αγάπη και προσήλωση
7. Θέληση και πρόθεση
8. Περισυλλογή και ενδοσκόπηση
9. Βαθιά μελέτη του Θεού
10. Θάνατος και επακόλουθα γεγονότα

Βιβλιογραφία

Πηγές

- Imam Gazzali's, *Ihya' 'Ulum-id-Din*, μτφρ. al-Haz-Maulana Fazal-ul-Karim, επιμ. Muhammad Saeed Sheikh, τόμοι 4, Lahore: Accurate Printers Urdu Bazar, 1963.
- Stern, M. S., *Al-Ghazali on Repentance*, εισαγωγή – μετάφραση: M. S. Stern, New Delhi: Sterling Publishers, 1990, internet: <<http://www.ghazali.org/works/repent-pl.htm>>, πρόσβαση: 25/2/2004.
- Al-Ghazali, *The Kitāb al-Qawā'id al-Aqā'id*, μτφρ: Nabih Amin Faris, Lahore: Ashraf Printing Press, 1999.
- Tibawi, A. L., Al-Ghazālī's Tract on Dogmatic Theology, *Islamic Quarterly* 9 (1965) 62 – 122.
- Το Ιερό Κοράνιο*, μτφρ. – σχόλια: Πεντάκης Γ.Ι., 2^η έκδοση, Αθήνα: Απ. Α. Χαρίσης, 1995.
- Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά* Λ, W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, τόμ. 2, Oxford: Clarendon Press, 1924.

Μελέτες

- Abrahamov, B., Al-Ghazali's Theory of Causality, *Studia Islamica* 67 (1988), 75–89.
- Awn, P. J., The Ethical Concerns of Classical Sufism, *Journal of Religious Ethics*, 11/2 (1983) 240–262.
- Bakar, Osman, The Meaning and Significance of Doubt in al-Ghazali's Philosophy, *Islamic Quarterly* 30 (1986), σσ. 31–44.
- Bernstein, M., Fatalism, στο: *The Oxford Handbook of Free Will*, 2002, σσ. 65–81.
- Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Fakhry Majid, Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will, *The Muslim World* 43 (1953) 45 – 109.
- Frank, R. M., *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Durham and London: Duke University Press, 1994.
- Frank, R. M., *Creation and the Cosmic System: al-Ghazali and Avicenna*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992.
- Gardet, L., Kasb, *Encyclopaedia of Islam* 2, τόμ. 4, σσ. 690–694.
- Ghoraba, H., Al-Ash'ari's theory of Acquisition (al-Kasb), *Islamic Quarterly* 2 (1955) 3-8.
- Γιαννουλάτος, Α., *Ισλάμ, Θρησκευολογική επισκόπησης*, 11^η έκδοση, Αθήνα: «Πορευθέντες», 2002.
- Gimaret, D., Tawhīd, *Encyclopaedia of Islam*², τόμ. 10, σ. 389.
- Goodman, L.E., Did al-Ghazali Deny Causality?, *Studia Islamica* 47 (1978) 83–120.
- Γούτας, Δ., *Η Αρχαία Ελληνική Σκέψη στον Αραβικό Πολιτισμό, Ελληνο – αραβικές μεταφράσεις στην Βαγδάτη κατά την πρώιμη αββασιδική περίοδο (20ς –*

- 4^{ος} / 8^{ος} – 10^{ος} αιώνας), μτφρ: Μαρία Μακρή, Αθήνα: Περίπλους, 2001.
(Goutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco – Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd – 4th / 8th – 10th centuries)*, London and New York: Routledge, 1998)
- Haleem, A. A., Early Kalām, στο: *History of Islamic Philosophy*, επιμ. Nasr – Leaman, τόμ. 2, London and New York, 1996
- Halevi, L., The Theologian’s Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali, *Journal of the History of Ideas* 63 (2002) 19–39.
- Hare, R.M., *Essays in Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Hourani, G.F., The Chronology of Ghazali’s Writings, *Journal of the American Oriental Society* 79 (1959) 225–233.
- Hourani, G., A Revised Chronology of al-Ghazali’s Writings, *Journal of American Oriental Society* 104 (1984) 289–302.
- Inwagen, V. P., *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Kane, R. (επιμ.) *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Khadduri, Majid, *The Islamic Concept of Justice*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1984.
- Lane, E. W., *Arabic – English Lexicon*, τόμοι 2, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1984.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lewis, B., *Οι Άραβες στην Ιστορία*, μτφρ. Δ. Π. Κωστελένος, Αθήνα: Γκοβόστης, 1993.
- Lewisohn, L., Tawakkul, *Encyclopaedia of Islam*², τόμ. 10, σσ. 376–378.
- Lucas, J. R., *The freedom of the Will*, Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Μακράκης, Μ., *Ιστορία της Φιλοσοφίας της Θρησκείας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1994.
- Marmura, M. E., Al-Ghazali’s Second Causal Theory in the 17th Discussion of his Tahafut, *Islamic Philosophy and Mysticism*, επιμ. Parviz Morewedge, New York, 1981.
- Marmura, M. E., Ghazālian Causes and Intermediaries, *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995) 89–100.
- Marmura, M. E., Ghazali and Ash‘arism Revisited, *Arabic Sciences and Philosophy*, 12 (2002) 91–110.
- Nickolson, R., *Οι Μυστικοί των Σούφι*, μτφρ. Ανδρέας Τσάκαλης, Αθήνα: Πύρινος κόσμος, 1985.
- Ormsby, E. L., *Theodicy in Islamic Thought, The Dispute over al-Ghazali’s “Best of all Possible Worlds”*, Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Pennings, G. J., God’s Decrees and Man’s Responsibility, An Attempt by al-Ghazali to Reconcile the Two, *Muslim World* 31 (1941) 23–28.
- Plantinga, A., The Free Will Defence, *The Philosophy of Religion*, επιμ. Mitchell, B., Oxford: Oxford University Press, 1978 (1971), σ. 106.
- Ross, J. F., *Philosophical Theology*, New York: Bobbs – Merrill, 1969.
- Saeed Sheikh, Al-Ghazzali: Metaphysics, στο: *A History of Muslim Philosophy*, επιμ. Sharif, M. M., Wiesbaden (1963), τόμ. 1, σσ. 587–588, internet: <http://www.muslimphilosophy.com/gh/articles/hmp-4-30.htm>, πρόσβαση 5/2/2004.
- Sahas D. J., *John of Damascus on Islam, The “Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden E.J. Brill, 1972.

- Umarrudin, M. A., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzālī*, Delhi: Shah Offset Printers, 1996.
- Umaruddin, M., *An Exposition of al-Ghazali's Views on the Problem of the Freedom of the Will*, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Joahann Wolfgang Goethe University, τμ. 54, 1999, σσ. 389-409.
- Van Den Bergh, S., *Ghazali on "Gratitude towards God" and its Greek Sources*, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic – Islamic Science at the Joahann Wolfgang Goethe University, τμ. 55, 1999, σσ. 305–326.
- Watt, W. M., Free Will and Predestination in Early Islam, *The Muslim World* 37 (1946) 125–152.
- Watt, W. M., *Muslim Intellectual: A study of al-Ghazali*, Edinburgh University Press, 1963, επανέκδοση: 1971.
- Watt, W. M., *What is Islam?* 2^η έκδοση, Longman London and New York, Librairie du Liban, 1979.
- Watt, W. M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Watt, W. M., *Early Islam, Collected Articles*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Watt, W. M., The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition, στο: *Early Islam, Collected Articles*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990, σσ.117–128.
- Watt, W. M., *The Faith and Practice of al-Ghazali*, Finland: WS Bookwell, 2000.
- Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976.
- Zagzebski, Trinkaus, L., "Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will", στο: *The Oxford Handbook of Free Will*, επιμ. Kane, R., Oxford: Oxford University Press, 2002.