

*Dariusz Łukasiewicz*  
Uniwersytet Kazimierz Wielkiego

## **Koncepcja Boga Stwórcy w teizmie otwartym i probabilistycznym a islam**

W niniejszych rozważaniach podejmuję problematykę Boga Stwórcy, jego przymiotów, odniesienia wobec stworzenia i ludzkiej wolności w kontekście metafizycznych stanowisk teizmu otwartego oraz probabilistycznego a także w kontekście islamu.

Dokładniej zaś celem tego artykułu jest ustalenie, na ile trafne jest twierdzenie, że stanowiska metafizyczne nazywane we współczesnej filozofii religii teizmem otwartym i teizmem probabilistycznym są spójne z islamem, a są zarazem nie do pogodzenia z chrześcijaństwem<sup>1</sup>.

Żeby odnieść się do tej hipotezy należy przypomnieć, jakie są główne założenia teizmu otwartego i probabilistycznego, a następnie przedstawić podstawy islamu i islamskiej ortodoksji mające znaczenie dla oceny wspomnianej hipotezy.

Gdy chodzi o teizm otwarty, jego zwolennicy zwracają uwagę na dwie cechy konstytutywne tego poglądu. Po pierwsze, Bóg jest otwarty na stworzenie, a po drugie, Bóg jest otwarty na przyszłość, która sama jest otwarta. Bóg jest otwarty na stworzenie w tym sensie, że pozostaje z nim w nieustającym dialogu. Bóg jest otwarty na przyszłość w tym sensie, że przyszłość jest Mu dana jako zbiór wielu jeszcze niezaktualizowanych możliwości, a nie jako gotowy porządek

---

<sup>1</sup> Hipotezę taką sformułował ostatnio Marcin Tkaczyk w swojej pracy *Futura Contingentia* (Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2015), gdzie napisał: „W każdym razie wydaje się, że takie metafizyki, jak teizm otwarty, probabilistyczny i podobne, mogłyby pretendować do bycia wyjaśnieniem ortodoksji Islamu, przynajmniej niektórych z nich. Nie mają natomiast szans na dostarczenie wyjaśnienia ortodoksji judeochrześcijańskich. Nie mają na to szans nawet nie przede wszystkim ze względu na ugruntowanie greckiej koncepcji bytu w tradycji religijnej, ale głównie ze względu na centralne miejsce, jakie wiedza uprzednia zajmuje w księgach świętych żydów i chrześcijan” (*ibidem*, s. ).

ściśle ustalonych faktów<sup>2</sup>. Można powiedzieć, choć nie jest to zbyt fortunne sformułowanie, że Bóg nie zna przyszłości w sposób nieomylny. Zasadniczą przesłanką moralną i metafizyczną teizmu otwartego jest fakt ludzkiej wolności pojętej na sposób libertariański. Wolność tak rozumiana polega na tym, że człowiek może dokonać wyboru swoich postanowień i zachowań z pewnej puli alternatywnych możliwości i to jakiego dokonuje wyboru zależy wyłącznie od niego. Wybór ten nie jest więc zdeterminowany żadnymi czynnikami naturalnymi ani supranaturalnymi (w tym uprzednią wiedzą Boga). Teizm otwarty odrzuca istnienie takiej wiedzy Bożej głównie, choć nie jedynie, właśnie ze względu na obronę ludzkiej wolności.

Teizm probabilistyczny natomiast jest stanowiskiem metafizycznym głoszącym, że kosmos, którego jesteśmy częścią, „gwiazdny pyłem”, jak mówi Arthur Peacocke, został stworzony przez Boga – osobowy Absolut, który jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry<sup>3</sup>. W kosmosie stworzonym przez Boga istnieją zjawiska poddające się opisowi statystycznemu, których zajście możemy przewidywać z pewnym prawdopodobieństwem i zjawiska przypadkowe nie objęte żadną opatrnością, planem Bożym. Istotne jest jednakże to, że przypadki podlegają pewnym prawom matematyczno-statystycznym, są więc częścią przyrody działającej według swoich praw. Zarówno indeterminizm obserwowany w przyrodzie jak i jej działanie na podstawie praw ustanowionych przez Boga, a odkrywanych przez naukę, wyraźnie akcentują pewną autonomię stworzenia wobec Stwórcy. Teizm probabilistyczny nie negując wolności woli ludzkiej, skupia uwagę na autonomii przyrody i mechanizmach jej działania, w ramach których dopuszczone są zdarzenia przypadkowe różnego rodzaju, zatem zdarzenia nie objęte planem Bożym, i nie spowodowane bezpośrednio żadnym Bożym działaniem.

Dla obu tych stanowisk, które można nawet uznać za dopełniające się (teizm otwarty broni wolności woli ludzkiej, a teizm probabilistyczny indeterminizmu w przyrodzie), ważne jest to, że Bóg nie posiada pełnej i nieomyślnej wiedzy o zdarzeniach przyszłych, w tym zwłaszcza o aktach wolnej woli i różnego rodzaju przygodnych zdarzeniach przypadkowych w przyrodzie, np. zjawiskach fizycznych na subatomowym poziomie świata.<sup>4</sup>

Czy islam rzeczywiście jest spójny z tymi koncepcjami metafizycznymi? Dążąc do odpowiedzi na to pytanie, dokonamy syntetycznego przeglądu doktryny islamskiej w kwestiach wiedzy Boga i wolności człowieka, a także związanych

<sup>2</sup> C.R. Pinnock, R. Rice, J. Sanders W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Understanding of God*, Downers Grove, Inter Varsity Press, Illinois 1994.

<sup>3</sup> A. Peacocke, *Drogi od nauki do Boga*, przeł. Joanna Gilewicz, Zysk i S-KA, Poznań 2004, s. 99.

<sup>4</sup> Istnieje jeszcze i taka odmiana teizmu probabilistycznego zwana teizmem anzelmiańskim, w którym dopuszcza się i istnienie wiedzy Bożej o przyszłości, i istnienie wszelkiego typu zdarzeń przygodnych, w tym wolnych aktów woli ludzkiej. Obszerne omówienie wszystkich tych stanowisk znaleźć można w pracy D. Łukasiewicza *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Wydawnictwo Fundacja Dominikańska Studium Filozofii i Teologii, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W Drodze, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków – Poznań 2014.

z nimi ściśle zagadnień opatrności i teodycei. Odpowiedzi na postawione pytanie poszukamy w surach Koranu, sunnie hadisów, doktrynalnych dokumentach islamu, głównych nurtach kalamu oraz w muzułmańskiej falsafie.

## Koran

Otóż Bóg Koranu, Allah, jest Bogiem radykalnej transcendencji wobec świata i całego stworzenia. Najważniejszym z jego przymiotów jest jedyność, która w języku metafizyki może być opisana jako absolutna prostota. Kto by zaprzeczał jedyności Boga, narażałby się na *shirku*, czyli najcięższy bodaj grzech koraniczny, polegający na przypisywaniu Allahowi towarzyszy; Bóg ten jest absolutnie jedyny i sam. Takie ujęcie ma znaczenie dla atrybutów Bożych, w tym Bożej wszechwiedzy. Bóg nie ma żadnych atrybutów, ich przypisanie bowiem groziłoby popełnieniem *shirku* i zaprzeczeniem jedyności Allaha. Kiedy więc jest mowa o wiedzy, woli czy mocy Allaha trzeba zawsze pamiętać, że nie powinny to być określenia należące do istoty Boga, ale jedynie pewne ułomne sposoby odnoszenia się do Allaha w języku ludzkim. Druga rzecz związana z ujęciem koranicznym Boga islamu to brak jednoznaczności w charakterystyce zakresu wiedzy Allaha. W Koranie określa się Allaha jako „wszystkowiedzącego” (*Al-Aleem*):

On jest tym, który stworzył dla was wszystko, co jest na ziemi. Następnie zwrócił się ku niebu i ukształtował je w siedem niebios. On jest o każdej rzeczy wszechwiedzący.<sup>5</sup>

I jest to wiedza, jak sugerują wersety sury 10 bardzo szczegółowa:

Nie ujdzie uwagi twego Pana  
Nawet ciężar jednego pyłku  
– ani na ziemi ani w niebiosach;  
Ani też coś jeszcze mniejszego od tego,  
Ani też większego.<sup>6</sup>

Ale jak zwracają uwagę komentatorzy nie wynika z tego jasno, że Allah wie wszystko, w szczególności, że zna przyszłe akty wolnej woli ludzkiej<sup>7</sup>. W surze 47:31 czytamy bowiem:

My na pewno będziemy was doświadczać, aby poznać tych spośród was, którzy są gorliwi w walce, tych którzy są wytrwali i wybadać wiadomości o was.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> *Koran*, przeł. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986 (2:29).

<sup>6</sup> *Ibidem*, 10:61.

<sup>7</sup> I. Aijaz, *Islamic Conceptions of Divinity*, [w:] G. Oppy (ed.), *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, Routledge, London – New York 2015, s. 115-117.

<sup>8</sup> *Koran*, tłum. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, 47-31.

Z tych wypowiedzi i wielu podobnych nie wynika, że Bóg Koranu wie absolutnie wszystko, lecz jedynie wie wszystko o każdej rzeczy już istniejącej, natomiast w pewnych kwestiach, np. dotyczących ludzkich zachowań, dopiero się dowie w przyszłości, jak one wypadną. Jego wiedza byłaby więc zmienna i dynamicznie przyrastała wraz z rozwojem zdarzeń, jak właśnie twierdzi teizm otwarty.

Podobnie niejednoznacznie w Koranie jest z innymi przymiotami boskimi klasycznego teizmu: wszechmocą i dobrocią. Jeśli chodzi o wszechmoc, mowa jest w Koranie o tym, że Allah ma władzę nad każdą rzeczą: „Zaprawdę Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny”<sup>9</sup>. Nie wynika z tych fragmentów, że Allah jest wszechmocny w sensie klasycznego ujęcia wszechmocy<sup>10</sup>. Allah na pewno wie najwięcej i ma największą moc ze wszystkich bytów, ale z Koranu, nie wynika wprost, że wie wszystko i że może uczynić wszystko.

Wielkie trudności interpretacyjne rodzi kwestia dobroci Boga; Koran jednoznacznie stwierdza, że Allah nie kocha wszystkich, w szczególności nie kocha niewiernych oraz grzeszników<sup>11</sup>. W surze 30, na przykład, mowa jest wprost:

Tak jest, aby Bóg mógł zapłacić swoją łaską tym, którzy uwierzyli i czynili dobre dzieła. Zaprawdę On nie miłuje niewierzących.<sup>12</sup>

Albo w tej samej surze:

Jeśli boli was jakaś rana, to podobna rana boli innych ludzi. Takie dni zmieniamy kolejno wśród ludzi, żeby Bóg poznał tych, którzy wierzą i wziął spośród was świadków – a Bóg nie kocha ludzi niesprawiedliwych – i aby oczyścić tych, którzy wierzą i unicestwił niewiernych.<sup>13</sup>

Wracając wszelako do samej wiedzy Boga o przyszłości w ujęciu Koranu, należy zauważyć liczne fragmenty Koranu, w których mowa jest o wiedzy Allaha na temat tzw. rzeczy skrytych, zakrytych, niejawnych, opisywanych za pomocą słowa *ghayb*. Napisane bowiem jest:

Zaprawdę Bóg zna to, co skryte  
W niebiosach i na ziemi  
On wie dobrze, co kryją piersi.<sup>14</sup>

Słowo to („skryte”) występuje 49 razy w czterdziestu ośmiu wersach. W tym w jednym z najbardziej podniosłych fragmentów Koranu:

Nie ma boga, jak tylko On!

<sup>9</sup> *Ibidem*, 2:20.

<sup>10</sup> Chodzi tu o doktrynę wszechmocy głoszącą, że Bóg może uczynić wszystko, co jest logicznie niespreczne oraz nie jest niezgodne z Jego naturą.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 2:276, 3:32, 30:45 oraz 3:57, 3:140, 42:40.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 30:45.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 3:140.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 35:38.

On zna skryte i widzialne.  
 On jest Miłosierny, Litościwy!  
 On jest Bogiem!<sup>15</sup>

Problem wszakże polega na tym, że nie wiadomo, jaki zakres i ściśle biorąc, jakie znaczenie należy wiązać ze słowem „skryte” (*ghyab*) w samym Koranie.

Dla obrony idei ograniczonej Bożej wiedzy o przyszłości w islamie można przytoczyć jeszcze argument z nieobecności proroctw i przepowiedni szczegółowych w Koranie. Różni to Koran zdecydowanie od Ksiąg Starego i Nowego Testamentu, które pełne są bardzo szczegółowych proroctw. Brak szczegółowych proroctw w Koranie obejmujących przyszłe wolne akty ludzkiej woli, ma być argumentem przemawiającym za hipotezą, że Bóg nie zna szczegółowo przyszłości.

## Dokumenty doktrynalne oparte na Koranie

Dlatego warto więc zwrócić uwagę na niektóre przynajmniej interpretacje Koranu i dokumenty doktrynalne islamu. Andrew Rippin i Jan Knappert, np. podają anonimowy i bardzo wczesny tekst zawierający popularny wykład wiary, w którym mowa jest o przymiotach Boga, wiedza jest dziewiątym koniecznym przymiotem:

Bóg zna nawet rzeczy, które nie istnieją, i zna on wszystko w pełni. On zna wszystkie rzeczywiste i nierzeczywiste rzeczy, wszystkie możliwe i niemożliwe rzeczy. On zna nasz początek i nasz koniec, nasze myśli i nasze czyny, naszą przeszłość i naszą przyszłość. [...] Gdyby Bóg znał tylko rzeczy realne, a nie [znał] potencjalnych rzeczy, znaczyłoby to, że brak mu wiedzy o rzeczach, które mogą się wydarzyć, ale jeszcze się nie wydarzyły.<sup>16</sup>

Wynika stąd, że Bóg zna przyszłość w pełni. Dlatego Bóg nie może nigdy nauczyć się czegokolwiek, czego już nie wie.

I podobnie u Watta – w jego zestawieniu twierdzeń teologicznych reprezentatywnych dla ortodoksji islamu w pozycji 6, – czytamy że:

Bóg jest odwieczny. Wszechwidzący, wszechmocny, wszechwiedzący, żyjący, słyszający, widzący, mówiący. Są to odwieczne atrybuty, nie są one Bogiem, lecz i nie są różne od Boga<sup>17</sup> (Gutas 2010, s. 789).

W tym duchu pisze Al- Adżuri (zm. 970):

<sup>15</sup> *Ibidem*, 59:22-24.

<sup>16</sup> A Rippin, J. Knappert (red.), *Textual Sources for the Study of Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1990, nr 6.1.

<sup>17</sup> D. Gutas, *Creeeds in Islam*, [w:] R. Pasnau, C. Van Dyke (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2010, s. 789.

Bóg prowadzi do błędu, tych których chce. Nawet Prorok nie może poprowadzić tych, których Pan skazał, ponieważ zostali umieszczeni w przedwiecznej wiedzy Boga. Czyż Koran nie powiada (6:111): Bóg chciał zesłać z nieba anioły, przywrócić mowę umarłym i spowodować przed ludźmi zmartwychwstanie wszystkich występnych ludzi, gdyby wola boska nie wyznaczyła im z góry losu, nie uwierzyliby i pozostali w niewiedzy.<sup>18</sup>

Z drugiej strony historia islamu obfituje też w twierdzenia sugerujące, że Bóg nie zna przyszłości. Harry A. Wolfson, na przykład, przytacza fragmenty starych tekstów, w których kadaryci, rafidyti lub reprezentanci innych wczesnych nurtów islamu przeczą temu, że Bóg wie o przyszłych aktach woli ludzi lub nawet, że Bóg w ogóle zna przyszłość. W starym traktacie *Ibanah* można znaleźć dosłowne stwierdzenie, że Bóg nie zna rzeczy, dopóki tej [rzeczy] nie ma<sup>19</sup>.

Tekst, który wyszedł z kręgu rafidytyw, głosi natomiast, że:

Bóg wie, co się zdarzy, zanim to będzie, z wyjątkiem aktów ludzi, ponieważ on zna je tylko w stanie ich istnienia.<sup>20</sup>

Znany z imienia rafidyty Hisham al-Hakam zaprzecza dosłownie wiedzy Boga o przyszłych aktach woli ludzi, posługując się słowami, które świadczą o świadomości problemu przyszłych zdarzeń przygodnych:

Gdyby Bóg posiadał przedwiedzę o tym, co ludzie – zrobią, nie byłoby próby ani wolnego wyboru.<sup>21</sup>

Racją wykluczenia uprzedniej wiedzy Boga o wolnych zachowaniach ludzi jest tutaj pojęcie wolności oraz pojęcie próby, jaką życie ma stanowić dla ludzi według *Koranu*. Ograniczając wszechwiedzę Boga, autor ten nie zamierza odrzucić *Koranu*, przeciwnie, sądzi, że sam *Koran* wyklucza taką przedwiedzę. Hisham al-Hakam zostawił ponadto tekst, w którym – bardziej pośrednio – odrzuca w ogóle uprzednią wiedzę Boga o przygodnej przyszłości, a może nawet o przyszłości w ogóle:

[...] nie można we właściwym [sensie] być posiadaczem wiedzy, jeżeli przedmiot [tejże] wiedzy jeszcze nie istnieje.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> J.C. Vadet, *Etyka muzułmańska: między przeznaczeniem a obowiązkami prawniczymi*, przeł. J. Danecki, [w:] *Encyklopedia religii świat*, t. II, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002, s. 1835.

<sup>19</sup> H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Harvard 1976, s. 661.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*. Zob. M. Tkaczyk, *op. cit.*

Trzeba jednakże pamiętać, że te bardzo wczesne wypowiedzi sugerujące ograniczoną wiedzę Boga o przyszłości były wprawdzie formułowane w kontekście sporu o wolność woli, ale sednem tego sporu były kwestie polityczne a nie ściśle teologiczne. Chodziło tu o zasady wyboru kalifa i legitymizację jego władzy. Jeśli przyjąć stanowisko deterministyczne czy fatalizm, władza kalifa jest niepodważalna i każdy winien dochować jej posłuszeństwa, ponieważ jest sprawowana z woli samego Boga, zgodnie z ideą *qadar* (przeznaczenia). Jeśli natomiast jednostki ludzkie posiadają wolną wolę i ich los zależy od tego, co sami czynią, wówczas władza kalifa podlega ocenie i mogą się o nią ubiegać jednostki wyróżniające się zdolnościami i zasługami w życiu publicznym. Władzę taką można również obalić, gdy nie dotrzymuje słowa i łamie ustalone prawa i zwyczaje. Kadarycy broniący wolnej woli, czyli odrzucający *qadar* reprezentowali więc stronnictwa opowiadające się za wyborem najlepszego kandydata na kalifa, wbrew rzecznikom idei politycznej, że władza kalifa powinna być dziedziczna, a w każdym razie należeć do osób ze ściśle określonego grona<sup>23</sup>.

## Kalam

W ujęciu kalamu, czyli spekulatywnej teologii islamskiej także brak jedności w kwestii wiedzy Boga i wolności ludzkiej. Dwa bowiem były główne nurty kalamu: mutazylicki i aszarycki. Mutazylici (Abu al-Hudayl, Al-Hasan) reprezentowali racjonalizm teologiczny, w którym podkreślano znaczenie sylogistycznej argumentacji i przewagę rozumu nad objawieniem. Bronili oni zdecydowanie wolności woli ludzkiej, w czym nawiązywali do najwcześniejszych w islamie libertarian, którymi byli wspomniani kadarycy spierający się o to z dżabarytami. W argumentacji za wolnością woli powoływali się na wersety *Koranu* „czyńcie, co chcecie” i liczne w *Koranie* zalecenia dotyczące tego, co należy czynić, a czego nie<sup>24</sup>. Ich istnienie ma świadczyć o posiadaniu przez człowieka wolnej woli i zdolności wybierania spośród różnych możliwości. Powoływali się również na wersety, w których sugeruje się, że Bóg nie jest jedynym stwórcą. W kontekście wolności woli znaczyło to, że Bóg nie stwarza wolnych aktów woli ludzkiej, i że to człowiek jest stwórcą tychże aktów: „Błogosławiony niechaj będzie Bóg, najlepszy ze stwórców”. To, że Bóg nie jest jedynym stwórcą i że w szczególności człowiek jest odpowiedzialny za swoje akty woli i czyny było bardzo ważne dlatego również, że Bóg nie może być sprawcą zła. W surze 4 Koranu czytamy „Od Boga pochodzi wszelkie dobro, które cię spotyka, natomiast od ciebie samego

---

<sup>23</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 176-177.

<sup>24</sup> *Koran*, 41:40.

pochodzi wszelkie zło, które cię dotyka<sup>25</sup>. U mutazylitów spotykamy rozważania na temat powstawania aktów woli, których kulminacją jest koncepcja *kasbu*, czyli nabywania. Wedle tej koncepcji Bóg stwarza uczynki człowieka, natomiast człowiek je nabywa. Można tę ideę rozumieć tak, że człowiek jest autonomicznym podmiotem działania i woli, ale nie jedynym, drugim bowiem jest Bóg<sup>26</sup>. Boskie działanie (stwarzanie czynów) i działania ludzkie (ich nabywanie) są rozdzielone i niezależne. Jednakże mutazylici broniąc wolnej woli, nie wypowiadali się na temat wiedzy Boga, trudno dlatego wnosić coś o tym, że byli skłonni odmówić Bogu znajomości przyszłości. Ważne w kontekście omawianego problemu jest wszelako to, że mutazylici stracili dość szybko znaczenie w myśli teologicznej islamu i zaczęto ich prześladować za swoje przekonania. Główne poglądy mutazylizmu przetrwały i są, jak twierdzą znawcy, dyskutowane do dziś jedynie w szyizmie<sup>27</sup>. Jean C. Vadet podsumowuje rolę i dzieje mutazylizmu następująco:

Mutazylici pozostali na marginesie dziejów islamu. Teologowie i mistycy, którzy przyszli po nich, dzielili w pełni tradycyjne poglądy, które nie pozostawiały człowiekowi nawet najmniejszej części wolności, a z teorii atomistycznej mutazylitów wyciągali wnioski przeciwne aniżeli sami mutazylici. [...] Według Majmonidesa większość ortodoksyjnych teologów opiera się na atomizmie, ciała podzielone są na małe niewidzialne cząsteczki (Bóg oddziałuje na atom, natomiast substancja z muzułmańskiego punktu widzenia jest zaporą dla bożej wszechmocy).<sup>28</sup>

Drugi i najbardziej do dziś wpływowym w islamie nurt kalamu (akceptowany powszechnie przez sunnitów) to aszaryzm negujący wolność woli ludzkiej<sup>29</sup>. Al-Asari (873–935) twórca tego nurtu sam wywodził się z ruchu mutazylitów, odrzucił wolność woli ludzkiej, uznając że stanowi ona ograniczenie wszechmocy Boga. Jeden jest tylko stwórca i pan wszystkiego, jeden jest podmiot działania w świecie. Pojawia się w tym momencie naturalnie problem odpowiedzialności Boga za zło, który jednak myśl aszarycka starała się rozwiązać. Po pierwsze, przyjęto, że żadne działanie Boga nie podlega jakimkolwiek ograniczeniom moralnym, ponieważ nie ma żadnych obiektywnych i od Boga niezależnych reguł dobra i zła. Wszystko, co Bóg czyni lub zechce uczynić, jest z definicji dobre, i dlatego nie ma sensu stawiać kwestii, czy Bóg czyni zło. Po drugie, Al-Asari wykorzystał mutazylicką koncepcję *kasbu*. Bóg jest stwórcą wszystkich uczynków i aktów woli ludzkiej, ale człowiek przez ich nabywanie, jest ich sprawcą, zatem z tego tytułu ponosi za nie odpowiedzialność moralną. Różnica między mutazylickim a aszaryckim ujęciem *kasbu* polegała na tym, że wedle mutazylitów człowiek dobrowolnie nabywał swoje uczynki, a wedle aszarytów nie miał wyboru i był przez Boga zdeterminowany

<sup>25</sup> *Ibidem*, 4:79.

<sup>26</sup> J. Danecki, *op. cit.*, s. 188.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 191.

<sup>28</sup> J.C. Vadet, *Etyka muzułmańska: między przeznaczeniem a obowiązkami prawniczymi*, przeł. J. Danecki [w:] *Encyklopedia religii świat*, t. II, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002, s. 1836.

<sup>29</sup> Chodzi tu o pojęcie wolności woli w sensie nadawanym temu pojęciu przez libertarian, takich jak np. właśnie teiści otwarci.



do nabycia wszystkich swoich aktów woli i uczynków przez Boga stworzonych. Takie pojęcie wolności woli nie jest już jednak libertariańskie, lecz stanowi formę kompatybilizmu, czyli poglądu głoszącego zgodność determinującego wolę ludzką działania Bożego z wolnością teźże determinowanej przez Boga woli. Kompatybilistyczne ujęcie wolności woli ludzkiej jest znacznym osłabieniem i zawężeniem zakresu tej wolności w stosunku do doktryny libertariańskiej, bronionej przez teizm otwarty oraz niektórych zapewne przedstawicieli wczesnej myśli muzułmańskiej, o czym już wspominaliśmy<sup>30</sup>. Niemniej za pomocą *kasbu* aszaryci starali się uzasadnić inną bardzo ważną ideę koraniczną, czyli sprawiedliwość Boga; idee nagrody (raju) i kary (piekła). Idea aszarycka była tu zapewne taka, że skoro człowiek posiada wolność woli, choćby rozumianej kompatybilistycznie, to ponosi moralną odpowiedzialność za swoje czyny. Ten aszarycki kompatybilizm ma swój odpowiednik w różnych wersjach kompatybilizmu występującego w historii zachodniej metafizyki i teologii chrześcijańskiej<sup>31</sup>.

## Falsafa

I wreszcie spojrzenie na kwestię boskiej wiedzy i wolności woli ludzkiej z punktu widzenia *falsafy*, czyli filozofii muzułmańskiej mającej źródła i znajdującej swoje inspiracje w filozofii greckiej, głównie neoplatonizmie i arystotelizmie, ale interpretowanym w duchu neoplatońskim. Początek *falsafy* to dzieło Al-Kindiego (zm. 864), w którym dominuje Bóg (*illa-al illat*; przyczyna przyczyn) i za pomocą emanacji uruchamia proces stworzenia<sup>32</sup>. Neoplatoński emanatyzm i gradualizm implikował pewne konsekwencje dotyczące wolności, przygodności świata i wolności woli. Konsekwencjami tymi były determinizm i zniesienie wszelkiej przygodności – w tym także wolności samego Boga. Rozwiązania takie jednakże nie odpowiadały treści *Koranu*, zwłaszcza gdy chodzi o wolność Boga. Stąd dalsze poszukiwania rozwiązania tych problemów u kolejnych wybitnych przedstawicieli *falsafy*: Al-Farabiego, Awicenny, Al-Ghazalego i Awerroesa.

Al-Farabi (870–950), o którym znawcy piszą, że w jego twórczości najpełniej rozwinął się muzułmański neoplatonizm, był wybitnym wśród Arabów, choć sam Arabem nie był, znawcą Arystotelesa i nawiązał wprost do jego rozważań z *De Interpretatione* poświęconych problemowi determinizmu i przyszłości w kontekście wiedzy Boga. Zaproponował dystynkcję pojęciową o istotnym dla dalszej

<sup>30</sup> Teiści otwarci głoszą inkompabilizm, czyli pogląd, że niemożliwe jest uzgodnienie jakiegokolwiek determinizmu z wolnością woli ludzkiej. I stąd odrzucają determinizm, w tym uprzednią Bożą wiedzę o ludzkich aktach woli. Wiedza taka determinowałaby bowiem z góry wszystkie ludzkie postanowienia.

<sup>31</sup> Odpowiednikiem może tu być np. kompatybilizm tomistyczny. Rozważenie tych kwestii nie jest tematem tego artykułu, dlatego jedynie sygnalizujemy tu pewne możliwe zbieżności.

<sup>32</sup> K. Pachniak, *Filozofia muzułmańska*, [w:] A. Kijewska (red.), *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 164.

debaty na ten temat znaczeniu. Była to formalna dystynkcja pomiędzy modalnością wynikania a modalnością konkluzji, dokładniej koniecznością wynikania (następstwa) a koniecznością następnika. Według tej dystynkcji koniecznie jest tak, że jeżeli Bóg wie, że coś się wydarzy, to coś się wydarzy, ale zarazem nie jest tak, że jeśli Bóg wie, że coś się wydarzy, to coś wydarzy się koniecznie<sup>33</sup>. Jeśli Zayd będzie jutro podróżował, to ma w sobie zdolność (*qadir*), żeby nie podróżować, a to wystarcza, żeby uznać jego wolność, pomimo uprzedniej wiedzy Boga o przyszłej podróży Zayda. W ten sam sposób problem wiedzy Boga i wolności człowieka będą rozwiązywać niektórzy chrześcijańscy scholastycy w średniowieczu. Nie wchodzimy tu oczywiście w kwestię, czy taka przygodność jest do utrzymania systemie metafizycznym neoplatońskiego necesaryzmu.

Neoplatońska jest również koncepcja wiedzy Boga u Awicenny: Bóg i najwyższe niebiańskie inteligencje mają wiedzę jedynie o gatunkach i uniwersalnych stanach rzeczy, nie posiadają jej natomiast o bytach indywidualnych, w tym ludzkich aktach woli i czynach<sup>34</sup>. Warto tu jednak podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, to, że takie ujęcie wiedzy Boga było typowe dla starożytnych komentatorów Arystotelesa, jak np. dla Aleksandra z Afrodyzji, który odrzucił stoicki determinizm na poziomie jednostek czy indywiduów, a uznał konieczność na poziomie gatunków<sup>35</sup>. Po drugie, Bóg wprawdzie nie ma wiedzy o losach jednostek, ale wiedza taka jest możliwa i dostępna niższym inteligencjom (duszom niebieskim), które mogą udzielić jej prorokom i różnego typu wizjonerom. Inteligencje te nie są zapewne wszechwiedzące, bo nie ogarniają całości bytu, ale w pewnym zakresie wiedzę o przyszłości posiadają.

Podobnie Awerroes (1126–1198, Ibn Ruszd) przypisywał Bogu wiedzę jedynie o gatunkach a nie o jednostkach. W tym też uniwersalistycznym duchu pojmował opatrność Bożą, która interesuje się gatunkami a nie jednostkami. Bóg nie zna jednostek, gdyż byłoby to dla Niego i niepotrzebne, i poniżające. Trzeba tu dodać, że choć neoplatonizm odmawia Bogu szczegółowej wiedzy o przyszłości, jak też i terażniejszości, w systemie neoplatońskim nie ma miejsca ani na wolność Boga, ani na wolność człowieka.

Filozofia taka była nie do przyjęcia dla zwolenników myślenia według zasad *Koranu*, z których najwybitniejszym był niewątpliwie Al-Ghazali (1059–1111). Emanacjonizm był zwłaszcza nie do pogodzenia z suwerennością, transcendencją i wolnością Allaha. Akt stworzenia świata (*ex nihilo*) był wolnym aktem Boga, którego wolności ani mocy nic nie ogranicza. Konsekwencją takich założeń był system metafizyczny, w którym Bóg jest jedynym wolnym podmiotem i jedynym bytem posiadającym moc działania. W ten sposób Al-Ghazali stał się pierwszym

<sup>33</sup> P. Adamson, *Freedom and Determinism*, [w:] R. Pasnau, C. Van Dyke (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2010, s. 401-402.

<sup>34</sup> M.E. Marmura, *Avicenna*, [w:] R.H. Popkin (red.), *Historia filozofii zachodniej*, red. M. Kaczyński, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 189.

<sup>35</sup> P. Adamson, *Freedom and Determinism*, [w:] R. Pasnau, C. Van Dyke (ed.), *op. cit.*, s. 399.

zwolennikiem i twórcą okazjonalizmu w metafizyce teistycznej. Wszystkie te idee wyraża cytat z pism tego mistyka i metafizyka, a zarazem wiernego wyznawcy islamu:

Bóg chce, aby rzeczy istniały, i ustanawia porządek rzeczy stworzonych w czasie, bo zaiste – ani w tym, ani w nadmysłowym świecie – bez boskiego zrządzenia, predestynacji, mądrości i woli nie byłoby ani licznego, ani małego, ani dużego, dobrego ni złego, pożytecznego ni szkodliwego, uznania ni zaprzeczenia, zysku ni straty, wzrostu ni kurczenia się, posłuszeństwa ni nieposłuszeństwa. To czego On chce jest; tego czego nie chce, nie ma.<sup>36</sup>

Jest tu wyłożona wyraźnie islamska doktryna predestynacji i wiedzy Boga o wszystkich najdrobniejszych szczegółach całego stworzenia, która bliska jest tradycjonalistycznym nurtom wyrastającym z myśli hanabalickiej, do której w późniejszym okresie nawiązą Tajimijja (zm. 1328) oraz ibn Abu al-Wahab (zm. 1792)<sup>37</sup>. Wolność woli ludzkiej pojmuję się tu metaforycznie, i co najwyżej za pomocą zradyzowanej wersji doktryny *kasbu*. I trzeba szczególnie mocno podkreślić, że to właśnie ten nurt fatalistyczny zdominował późniejszą myśl teologiczną i filozoficzną islamu, a był zarazem zgodny z powszechnymi wyobrażeniami ogromnej większości muzułmanów na temat zasad, wedle których urządzony jest ten świat.

### Ocena argumentów za ideą ograniczonej Bożej wiedzy w ujęciu islamu

W odpowiedzi na te wszystkie argumenty i dane stwierdzamy, że nie wydają się dostateczne, aby uznać, że teizm otwarty i probabilistyczny są spójne z szeroko pojętą ortodoksją islamu. Brak prorocत्व w *Koranie* dotyczących losów poszczególnych jednostek ludzkich można interpretować jako przejaw braku zainteresowania ze strony Boga losem jednostek, a nie jako brak wiedzy na ten temat. Nadto, wśród teologów kalamu dominującą pozycję zdobyli zwolennicy fatalizmu i determinizmu, którzy bronili suwerenności i wolności Boga, powołując się tu przede wszystkim na sam *Koran* głoszący jedyność Boga i ostrzegający przed popełnieniem *shirku*. Tę wolność uważali za niemożliwą do pogodzenia z wolnością stworzenia. Wreszcie wśród przedstawicieli *falsafy* dominowali neoplatonicy, którzy głosili niemożliwość pogodzenia również z samym *Koranem* necessarym negujący nie tylko wolność człowieka, ale i wolność Boga. Natomiast najwybitniejszy oponent neoplatonickiego necessarymu, czyli Al-Ghazali, broniąc wolności Boga, zanegował wolność człowieka. Idea wolności Boga Stwórcy była zarazem ideą Boga suwerennie panującego na wszystkich istotami powołanymi do istnienia w akcie stworzenia. I to ten sposób myślenia zdominował późniejsze szkoły

<sup>36</sup> J. Naify, *Al-Ghazali*, [w:] R.H. Popkin (red.), *op. cit.*, s. 197.

<sup>37</sup> E. Ormsby, *Islamic Philosophy*, [w:] J.L. Garfield, W. Edelglass (eds.), *The Oxford Handbook of World Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – New York 2011, s. 443-444.

teologiczne, filozoficzne i prawne islamu. Trudno się więc zgodzić z tezą, że teizm otwarty żarliwie broniący rozumianej w sposób libertariański wolności woli ludzkiej i zarazem głoszący nieustające zainteresowanie Boga każdym stworzeniem i to takie zainteresowanie, które polega na miłości do każdego stworzenia, jest adekwatną metafizyką dla islamu, czy choćby dla niektórych jego nurtów. Pozostaje natomiast otwarte pytanie, czy teizm otwarty (i probabilistyczny) jest adekwatną metafizyką dla chrześcijaństwa i całej judeochrześcijańskiej tradycji<sup>38</sup>.

*Dariusz Łukasiewicz*

### **The Concept of a Creator God in the Open and Probabilistic Theism and Islam**

*Abstract*

The article is dedicated to the problem of the nature of God in Islam and to the problem of the divine knowledge regarding future contingents, in particular. The starting point for the paper is a hypothesis recently formulated by some Christian philosophers and theologians that open and probabilistic theism, i.e. metaphysical views on the limited scope of the divine knowledge, are compatible with Islam and its intellectual tradition, but that they are not compatible with the Judeo-Christian tradition. The article takes briefly into consideration an overview of Islamic teachings regarding the divine knowledge of the future and the divine nature. The final conclusion of the article based on the analysis of the Islamic thought (Kalam and Falsafa) is that open and probabilistic theism are not consistent with the Islamic doctrines. The main reason for that conclusion is that the libertarian idea of human freedom is a fundamental assumption of open and probabilistic theism. That libertarian conception of human freedom is less important in Islam, or even, because of some essential theological points, it is deemed incompatible with Islam, and was a view defended by a minority of thinkers within the Islamic tradition.

*Keywords:* God, Islam, Falsafa, Kalam, open theism.

---

<sup>38</sup> Na pytanie to starałem się udzielić odpowiedzi w cytowanej pracy *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*. Najogólniej mówiąc, teizm probabilistyczny, zwłaszcza w jego wersji anzelmiańskiej, zakładającej nieograniczoną wiedzę Boga o przyszłości, a zarazem broniący libertariańskiej koncepcji wolności woli ludzkiej, jest poglądem adekwatnym dla metafizyki chrześcijańskiej. Czy dla całej tradycji judeochrześcijańskiej jest takim poglądem to inna kwestia, wydaje się raczej, że nie. Z drugiej strony jednak trudno wskazać doktrynę czy system metafizyczny, który można byłoby za taki uznać.