Kom, 2025, vol. XIV (2) : 1–21

UDK: 28-423.4
141.4 Мула Садра Ширази
DOI: 10.5937/kom2502001I
Originalan naučni rad
Original scientific paper

’Tevhid u djelima’ u transcendentnoj filozofiji, *Kuranu* i predajama

Amar IMAMOVIĆ

Fondacija „Baština duhovnosti”, Mostar, Bosna i Hercegovina

Ovaj rad istražuje koncept ’tevhida u djelima’ u okviru transcendentne filozofije Mule Sadre, te njegovu vezu s učenjima *Kurana* i islamskih predaja. Fokus je na pitanju odnosa između božije svemoći i ljudske slobodne volje.

Mula Sadra nudi tumačenje ’tevhida u djelima’ temeljeći ga na svojim inovativnim filozofskim principima primarnosti egzistencije, gradacije egzistencije, proste zbilje i specifičnog shvatanja uzročnosti gdje sva egzistencija dolazi od Boga, a uzročnost je manifestacija božije moći.

Kuranski ajeti i hadisi podržavaju usklađenost između božije volje i ljudske odgovornosti, potvrđujući da je Bog krajnji uzrok svih djela, ali da čovjek posjeduje slobodnu volju. Mula Sadra razrješava ovaj paradoks tvrdnjom da je svako ljudsko djelo istovremeno i božije i ljudsko – čovjek djeluje unutar okvira božije egzistencije.

Zaključak rada potvrđuje da ’tevhid u djelima’ ne negira ljudsku odgovornost, već naglašava da su sva djela manifestacija božijeg htijenja, a slobodna volja čovjeka je unutar okvira Njegove apsolutne volje.

Ključne riječi: *tevhid u djelima, transcendentna filozofija, Kuran, predaje, slobodna volja*

Uvod

Kada čovjek razmišlja o Bogu, prva misao koja mu pada na pamet jeste da je On posjednik svih savršenstava i to u apsolutnom obliku. On je posjednik apsolutnog znanja, života, ljepote, On je stvoritelj svega. On je onaj izvan čije apsolutne moći nema mjesta ni za koga drugog. Ako bismo samo pretpostavili da ima nešto što je izvan Njegove moći, to bi nužno značilo širk i mnogoboštvo. Značilo bi da postoji nešto što se može oduprijeti Njegovoj apsolutnoj moći, a takvo što nije prihvatljivo s božijom jednoćom.

Kontakt autora: bastinaduhovnosti@gmail.com

Ovako shvaćena božija jednoća na prvom koraku spoznaje podrazumijeva da ponudi odgovore na mnogobrojna druga pitanja. Jedno od tih pitanja koje je čovjeka oduvijek okupiralo i tjeralo ga da nađe način njegovog ispravnog razumijevanja jeste odnos slobodnog ljudskog djelovanja, s jedne strane, i božijeg djelovanja koji je apsolutno moćan, s druge strane. Dakle, osnovno pitanje je kako pomiriti ove dvije strane.

Čovjek duboko u sebi u svojoj svijesti zna da je on djelatnik svojih djela zbog kojih je nekad radostan, a nekada se kaje. Nadalje, ovo pitanje dobija u posebnom značaju ako imamo na umu da cjelokupno božije stvaranje, slanje poslanika ljudskom rodu da ga opominje i upućuje, dostavljanje vjerozakona te svođenje računa čovjeku na Sudnjem danu dolaze u pitanje.

Razumijevanje ovog pitanja spada u najsuptilnija i najkomplikovanija tevhidska učenja. Njegovu teškoću dodatno usložnjava činjenica da ono obuhvata pitanja kao što su prisila i slobodna volja čovjeka, predodređenje, priroda kauzaliteta, pitanje znanja, apsolutna božija moć i njen odnos sa slobodnim ljudskim djelom, odnos jedinstva i mnoštva u kreaciji, problem zla u kreaciji i njegovog pripisivanja Bogu.

Različita shvatanja 'tevhida u djelima' u školama mišljenja

Historijski gledano, mutezilije dolaze nakon pobornika tradicije, to jest antropomorfista. Može se reći da je to bila prva teološka škola mišljenja u islamu. Protokom vremena i razvoja misli, mutezilije se pojavljuju kao reakcija na nepopustljivo kruto razmišljanje, antiracionalizam i površno gledanje pobornika tradicije. Mutezilije su osmislile teologiju na osnovu racionalne argumentacije da bi se mogli usprotiviti onome što su pobornici hadisa proizveli od nejasnosti, tobožnjih dokaza, antropomorfnih stavova i dokidanja razumnosti. Zbog svega toga mutezilije su nastojale da sačuvaju čisto područje božije veličanstvenosti, to jeste, božiju transcendenciju.

Šahrestani navodi da osnovu mutezilijskog vjerovanja čine dva principa. Prvi princip je negiranje svojstva ili, drugim riječima rečeno, negiranje pravječnosti drugima pored Boga. Drugi je princip moći, a to znači da je sâm rob djelatnik dobra, zla, imana, nevjerstva i grijeha (Šahrestāni 1993: 49).

Vidimo da je prvi princip tevhid, i to na način da je pojašnjen kao 'tevhid u svojstvima', što podrazumijeva negiranje svojstava i zastupanje božije Biti namjesto božijih svojstava da bi se, po mišljenju mutezilija, izbjeglo postojanje mnogobrojnih bogova i mnogobrojnih pravječnih. Drugi princip je negiranje 'tevhida u djelima', što je u njihovom gledištu nužno neodvojivo od pravednosti. Po njihovom vjerovanju, „neodvojivo od 'tevhida u djelima' jeste da čovjek nije stvoritelj svojih djela, već da je Bog stvoritelj njegovih djela, jer

znamo da čovjek na budućem svijetu od Boga preuzima nagradu ili kaznu. Stoga, ako je Bog stvoritelj ljudskih djela i istovremeno nagrađuje ili kažnjava za ta djela koja ljudi nisu počinili, a počinio ih je Bog, to je nepravda i oprečno je božijoj pravdi" (Motahhari 1989: II/30).

U intelektualnoj historiji islama, ašarijska škola izrasla je kao izrazita reakcija na mutezilijski racionalizam, odlučno odbacujući tezu o čovjekovoj stvarnoj i neovisnoj moći u činu stvaranja djela. Prema ašarijskom svjetonazoru, svaka pojava, događaj i ljudsko djelovanje neposredan su rezultat božijeg stvaranja. Na taj način afirmiran je strogi teocentrizam, pri čemu je božija volja postavljena kao jedini istinski uzrok. Međutim, ovakav koncept uglavnom je ostao u okvirima teološke dijalektike, bez sustavnijeg pokušaja da se uskladi s pitanjima teleološkog smisla, mudrosti i harmonije u božijim djelima.

Teocentrizam ašarija time postaje dogmatski postulat, formuliran primarno radi očuvanja i naglašavanja apsolutne božanske svemoći. Temeljni motiv ovakvog tumačenja božije jednoće jest uzdizanje božije moći i veličanstvenosti na način koji ne ostavlja prostor za bilo kakvu autonomnu djelotvornost stvorenja. Pripisivanje stvarnog utjecaja bićima značilo bi priznavanje određenog stepena njihove nezavisnosti, što bi prema ašarijskom uvjerenju nužno vodilo ka relativiziranju i ograničavanju božanske svemoći, te je stoga teološki neprihvatljivo.

Naspram različitih teoloških pravaca u islamskom svijetu, razvila se i peripatetička filozofija kao racionalistički pristup koji je vlastiti stav prema teocentrizmu oblikovao na temelju Aristotelove misli. Filozofi peripatetičari razumiju Boga primarno kao čisti intelekt, odnosno kao prvi uzrok i prvi pokretač. Bog nije shvaćen kao neposredno voljno biće koje se aktivno upliće u događaje, već kao nužna egzistencija čija je djelatnost utemeljena na mudrosti i nužnosti. U njihovoj slici, Bog je uzrok jedne jedine emanacije, a dalji svijet se razvija posredstvom niza razina i kauzalnih posrednika.

U polemici s ašarijama, peripatetičari zastupaju stav da Bog djeluje kroz mudrost i determinizam, dok ašarije naglašavaju apsolutnu volju i moć. Ibn Rušdov Bog, primjerice, definiran je kao čista mudrost, toliko zaokupljen samim Sobom da se ne može reći da djeluje na način kako to zamišljaju teolozi. Nasuprot tome, ašarijski Bog je čista moć, nesputana bilo kakvom nužnošću.

Peripatetički Bog nije neposredno prisutan u svakom događaju ili kretanju; On je prvi uzrok, ali svijet se održava putem emanacija i posrednih uzroka. To znači da se božanska transcendencija čuva kroz ideju da je Bog u relaciji sa svijetom posredno, za razliku od teoloških škola koje insistiraju na neposrednom i voljnom božijem djelovanju.

Stav peripatetičara o teocentrizmu zasniva se na racionalističkofilozofskoj viziji u kojoj Bog predstavlja prvi uzrok, čisti intelekt i načelo mudrosti, a ne neposrednog i voljnog aktera u svakodnevnim zbivanjima. Na taj način,

peripatetički teocentrizam naglašava nužnost, mudrost i posrednost, dok odbacuje sliku Boga koji reagira i intervenira u svijetu na voljan i povremen način.

Ovo su bila tri dominantna tumačenja ovog pitanja dok nije došao Mula Sadra i utemeljio transcendentnu teozofiju (*al hikmet al mute'ālije*) na čijim principima je ponudio četvrto tumačenje.

'Jedinstvo u djelima' u transcendentnoj teozofiji

U transcendentnoj teozofiji, koncept jedinstva djelovanja (*tewhīd afʿāli*) zauzima posebno mjesto. Prema mišljenju Mule Sadre, utemeljitelja ove filozofske škole, svako biće koje djeluje u stvarnosti djeluje samo putem božije moći i dozvole. Drugim riječima, iako uzročnost u svijetu postoji, ona nije neovisna o apsolutnom biću, već je u suštini manifestacija božijeg znanja i moći.

1. Jedinstvo egzistencije

Temelj *al hikmet al mute'ālije* nesumnjivo čine primarnost i jedinstvo egzistencije, kao što je Alame Tabatabai rekao: „Mula Sadra je svoju filozofiju započeo s primarnošću egzistencije, a potom s gradacijom egzistencije. Nakon toga, u svakom filozofskom pitanju koristio se ovim dvama argumentima i to pitanje gradio" (Allame Tabātabāi 2009b: 298). Sam Mula Sadra kaže da se njegova najveća inovativnost temelji na primarnosti egzistencije (Mulla Sadra 1985: 4).

Sadržaj i značenje teorije primarnosti egzistencije ogledaju se u tome da koliko god da se izvanjske zbilje u analizi uma dijele na dva aspekta, egzistenciju i esenciju, s obzirom na to da u vanjskom svijetu realitet ima jedno od ovoga dvoga, a drugo je konvencionalne prirode, i budući da je aspekt esencije ili štastva u pogledu odnosa bīti prema imanju realiteta i nemanju realiteta jednak, odnosno da ne preferira nijednu stranu, otuda je suvišno da posjedovanje realiteta esencije s pojmom egzistencije ukazuje na realitet. Stoga je preče da sama egzistencija, koja je takva da njena povezanost s esencijom donosi realitet esenciji, ima realitet. U krajnjem, egzistencija po svojoj biti ima realitet, a esenciji se na račun povezanosti s egzistencijom metaforički i akcidentalno pripisuje realitet (Mulla Sadra 1981: 289). Mula Sadra navodi mnogobrojne argumente u korist ove teorije u svojim djelima *Asfār* i *al Šavāhid al rubūbijje*, a posebno u *Mašāi'ru* (Mulla Sadra 1985: 9).

S obzirom na to da, u zbilji gledano, jedinstvo dviju stvari dolazi od egzistencije, i dominantnost propisa jedinstva dolazi od dominantnosti propisa egzistencije (Mulla Sadra 1981: 289). Svijet na koji se gleda kroz prozor primarnosti egzistencije ispunjen je jedinstvom, dok su mnoštva u njemu konvencionalne prirode, a mnoštvenost gradacije u njemu, budući da se vraća na jedinstvo, nije u suprotnosti s jedinstvom.

Primarnost egzistencije i jedinstvo njene zbilje Mulu Sadru dovodi do vrhunaca tevhida i do razine gdje je zbilja egzistencije i egzistenta jedna i sve pored ovoga jesu manifestacije i epifanije upravo ove zbilje. Mula Sadra nudi racionalni argument ovom irfanskom i duhovnom osvjedočenju i on to smatra božijom blagodati njemu datoj (isto: 292).

2. Gradacija egzistencije

Pitanje gradacije prvo se pojavilo u logici u vezi s pitanjem univerzalije i partikularije. Budući da je univerzalnost i partikularnost svojstvo esencijalnih propisa, u zbilji gledano, rasprava o gradaciji u početku je bila u vezi s esencijom. Nužnost postojanja gradacije kod nekih bića, s jedne strane, i nepostojanje gradacije kod pojma koji odgovara svom objektu, s druge strane, nagnali su mnoge filozofe na mišljenje da se rasprava o gradaciji odnosi jedino na pitanja akcidenata, jer akcidenti ne mogu postojati neovisno o izvanjskom objektu kojem bi odgovarali i oni se apstrahiraju iz atribucije subjekta akcidentom (Ibrāhīmi Dināni 2007: 263).

Dokazavši primarnost egzistencije, Mula Sadra je gradaciju vidio propisima egzistencije, a ne propisima pojmova i esencije. Kao rezultat toga, Mula Sadra je ostao sačuvan od prigovora koji su bili upućivani u vezi s pitanjem gradacije u pojmovima i esencijama. Posredstvom gradacije pojasnio je različitosti i razdvojenosti koje se vide među vanjskim bićima i zbiljama, a da pritom nije negirao jedinstvo i jednostavnost egzistencije. Čini se da je on na kraju došao od gradacije u zbilji egzistencije do gradacije u očitovanju, epifanijama i objektivizaciji egzistencije i, poput velikih arifa, prihvatio je jedinstvo egzistencije i egzistenata i različitost gradacije u očitovanjima i epifanijama egzistencije (Mulla Sadra 1981: 292).

Prosta zbilja

Pravilo ’prosta zbilja’ izvedeno je iz poznatog iskaza „prosta zbilja su sve stvari i nije ništa od toga”. Ovo pravilo se smatra jednim od temeljnih principa filozofije Mule Sadre. Njegova osnova leži u posebnom shvatanju gradacije egzistencije, na koju je Mula Sadra u većini svojih filozofskih inovacija pozivao, pritom tvrdeći da je na zemaljskoj kugli nemoguće naći nekoga ko ima znanje o ovom pravilu (isto: I/40).

Neki od ključnih pojmova u vezi s ovim pravilom glase:

- Prosta zbilja (*basit al-haqiqe*) – *basit* (prosto) suprotno je od *murakab* (složeno) i u filozofiji označava nešto što nema dijelova. Prosta zbilja je biće koje je jednostavno u svakom pogledu i nema nikakvu

složenost, bilo da je riječ o materijalnoj, konceptualnoj ili kvantitativnoj složenosti.

- Prosta zbilja su sve stvari – pojam stvari u ovom pravilu odnosi se na egzistencijalne savršenosti svih bića. Stoga, prosta zbilja je biće koje posjeduje sva egzistencijalna savršenstva.
- I nije ništa od toga – ovo znači da prosta zbilja ne posjeduje nikakve manjkavosti drugih bića. Drugim riječima, iako s aspekta postojanja obuhvata sva bića, po svojoj suštini je od njih različita.

Sadržaj ovoga pravila je u sljedećem: prosta zbilja iz svih aspekata posjeduje sva savršenstva egzistencije i nijedna egzistencija po svojoj egzistencijalnoj savršenosti nije izvan nje. Ove egzistencije po jednoj zbirnoj egzistenciji postoje u prostoj egzistenciji. Zato, unatoč tome što se na početku pravila sva bića prediciraju prostoj zbilji i što je rečeno da *prosta zbilja jesu sve stvari*, ipak u nastavku pravila negiraju joj se sva bića i kaže se da *ona i nije ništa od toga*, a pritom se misli na odbacivanje i negiranje manjkavosti i granica stvari od proste zbilje, što po sebi podrazumijeva da egzistencijalna savršenstva bića postoje u prostoj egzistenciji po jednoj zbirnoj egzistenciji.

Kontingentno siromaštvo

Analiza o nužnosti, kontingentnosti i nemogućnosti, koje su poznate kao *tri slučaja*, spada u red važnih filozofskih tema. Podjela na nužno, kontingentno i nemoguće temelji se na prihvatanju pojma kao subjekta, kojem prediciramo egzistenciju, pri čemu je odnos egzistencije s tim subjektom ili nužan ili nemoguć ili je kontingentan. Prema ovom pojašnjenju, kontingentnost je svojstvo esencije. Međutim, Mula Sadra, u skladu s načelima svoje filozofije, prihvata jednu drugu vrstu kontingentnosti, koja se odnosi na egzistenciju i jedno je od njenih svojstava. Ta kontingentnost naziva se kontingentno siromaštvo ili kontingentnost egzistencije.

U objašnjenju kontingentnog siromaštva i njegove razlike od kontingentnosti esencije reći ćemo da je kontingentnost kod esencije u značenju da ne daje prednost, odnosno ne zahtijeva ni egzistenciju ni nepostojanje. A što se tiče kontingentnosti u pogledu egzistencije, ona ne može biti u značenju bez zahtjeva prema egzistenciji jer svaka stvar je po sebi nužna. Prema tome, kontingentnost u pogledu egzistencije – u značenju je siromaštva, potrebe i ovisnosti po bîti, u značenju da su kontingentna bića cijelom svojom bīti ovisna i vezana s nečim drugim pored sebe, dok esencije nisu takve. Jer, iako esencije izvan posude egzistencije nemaju postojanje, razum ih može zamisliti neovisne od drugoga i u takvom stanju ne može im se pripisati potreba, jer esencija prema svojoj bīti nije ništa drugo do esencija.

Slika o egzistencionalnoj kontingentnosti i siromaštvu koja uzima u obzir jedinstvo egzistencije (*wahdetul-wudžud*) nije saglasna s mišljenjem o razdvojenosti bića. U transcendentnoj teozofiji kontingentno siromaštvo dobija svoje istinsko značenje i uzdiže se do najuzvišenije razine gdje postaje saglasno s irfanskim tevhidom. Znači, riječ je o razini na kojoj nema govora o siromašnoj ili bogatoj egzistenciji. Zapravo, egzistencija je jedna zbilja i individua, koja je isto što i bogatstvo, savršenstvo i apsolutnost, i sve drugo pored nje jesu isijavanja, očitovanja i objektivizacija te zbilje, a kontingentna bića su zrake, položaji i sjenke samoopstojeće svjetlosti nužnog bića i nemaju nikakvu neovisnost (isto: I/47, II/292).

Uzročnost u pogledu Mule Sadre

Stajalište Mule Sadre o uzročnosti temelji se na četiri stvari: kopulativna egzistencija, iluminativno pripisivanje i relacija, kontingentno siromaštvo i ograničenost stvaranja na egzistenciju.

Po mišljenju Mule Sadre, precizna analiza egzistencije uzroka i egzistencije posljedice pokazatelj je da uzrok nije neovisno i bogato biće, već je istovjetno što i neovisnost i bogatstvo. Isto tako, posljedica nije siromašna bît, već je čista ovisnost i siromaštvo, jer ona nema bît, u stvari njena bît je isto što i vezanost za uzrok (isto: VI/217).

Drugim riječima rečeno, nadahnut irfanskim učenjem Ibn Arebija, Mula Sadra pojavu posljedice vidi kao vid manifestacije uzroka. Zbog toga, on bića vidi pojavnim aspektom *haka*, a ne kao postojanje *haka*.

Vraćajući pitanje uzroka i posljedice na manifestaciju i teofaniju, Mula Sadra kreaciju vidi kao manifestaciju uzvišenog Boga. U tom slučaju jedini istinski uzrok jeste nužno postojanje (Bog), dok su kontingentna bića Njegove manifestacije (Mulla Sadra 2022: 84).

U okrilju ovakvog tumačenja Mula Sadra razmatra pitanje 'tevhida u djelovanju' i ustvrđuje da cijela kreacija sa svim svojim stvorenjima jeste aspekt božije egzistencije. Kao što je osnova postojanja kreacije i svakog bića u njoj manifestacija Boga, tako su i djela proizašla od njih manifestacije Njegova djela (Mulla Sadra 1981: II/214).

S druge strane, prema tumačenju filozofa kreacijom vlada načelo kauzalne nužnosti, što znači da se u kreaciji ništa ne dešava osim ako je nužno. Ovdje se javlja pitanje determinacije i prisile jer su djela koja čini čovjek kontingentna, a svako kontingentno djelo dok ne postane nužno, neće se ni pojaviti. S druge strane, nužnost i slobodna volja nisu saglasne. Slobodna volja podrazumijeva mogućnost postojanja i nepostojanja djela, a ne njegovu nužnost. Iz rečenog se dâ zaključiti da čovjek nema slobodnu volju.

Međutim, komentatori Mula Sadrine filozofije dali su više odgovora na ovaj problem, a mi ćemo se ovdje zadovoljiti samo jednim. Prema njihovom

mišljenju, nužnost i konačnost slobodnog ljudskog djela posljedica su njegove volje. Stoga, u uzročno-posljedičnom nizu, sve dok se ne desi ljudska volja, neće se obezbjediti potpuni uzrok postojanja djela. Zato su filozofi rekli: „Nužnost popraćena slobodnom voljom nije u suprotnosti sa slobodnom voljom već nju naglašava."

Vraćajući uzrok na epifaniju, Mula Sadra, poput arifa, božije djelovanje vidi kao epifanijsko djelovanje (Mulla Sadra 2020: 161). U ovakvom pogledu više nema mjesta za postojanje uzroka i postojanje posljedice. Zapravo, u njegovoj filozofskoj misli postoje samo egzistencija i njene manifestacije.

U drugom svesku *Asfāra* Mula Sadra ima poglavlje posvećeno ovom pitanju čiji naslov glasi „U egzistenciji samo nužno biće ostvaruje utjecaj" i na tom mjestu on kaže: „Utjecaj u egzistenciji jedino i na apsolutan način ima nužno biće. Sva emanacija dolazi od njega, a to su posrednici poput konvencionalnih stvari i uvjeta bez kojih se ne bi pojavilo ni mnoštvo od njega. Oni nemaju udjela u stvaranju, njihova sva uloga jeste u pripremi ostvarenja djela" (Mulla Sadra 1981: II/216).

Oslanjajući se na pitanje uzročnosti, primarnosti i gradacije egzistencije, Mula Sadra uređuje ograničenost djelovanja i utjecaja na uzvišenog Boga, jer On je djelatnik potpuno neovisan od svih stvari, u Svom stvaranju i uzročnosti oslanja se jedino na Svoju bit. I kao što je prethodno rečeno, oslanjajući se na primarnost egzistencije, Mula Sadra uzročnost vidi kao jedan vid postojanja, a zbiljski djelatnik je onaj djelatnik koji dovodi egzistenciju u postojanje. Ovim dolazimo do zaključka da je učinak i trag koje ostavlja djelatnik postojanje posljedice.

Iz svih uvodnih premisa dolazimo do zaključka da je u kreaciji jedino uzvišeni Bog djelatnik, a sve drugo pored Njega jedino ima samo relativnu neovisnost. S obzirom na to da je neovisnost u egzistenciji mjerilo istinskog djelatnika i darivatelja egzistencije, i da egzistencija koja je samo veza s drugim ne može biti darivatelj egzistencije nečem drugom, stoga, svi djelatni uzroci u kreaciji, osim Boga, u zbilji gledano samo su pripremni uzroci koji posljedice približavaju svom prvom ishodištu emanacije.

Ako bismo htjeli ukratko pojasniti stav Mule Sadre o 'tevhidu u djelima', to bi ovako glasilo: budući da je ostvarivanje utjecaja i djelatnost od aspekata egzistencije, a egzistencija je ograničena jedino na božiju bit, otuda su druge stvari samo u položaju posredništva i pripremnih uzroka, a ne zbiljskog utjecanja.

Ovo razumijevanje uzročnosti ne znači da stvorenja nemaju djelovanje, već da njihovo djelovanje nije neovisno, nego je potpuno oslonjeno na Boga. Tako, prema ovoj filozofiji, čovjekova djela nisu samo njegova, već su i manifestacija božijeg htijenja.

Zaključak je da jedinstvo djelovanja znači da ne postoji autonomno djelovanje izvan božije moći. Ovo učenje igra važnu ulogu u islamskoj filozofiji i mistici, gdje se naglašava potpuna ovisnost svega stvorenog o Bogu.

'Tevhid u djelima' u Kuranu

Pitanje 'tevhida u djelovanju' i njegov odnos s ljudskom slobodnom voljom jedna je od najstarijih i najsloženijih teoloških rasprava. Ključno pitanje u ovoj raspravi jeste da li čovjek ima stvarnu moć djelovanja ili je sve isključivo rezultat božijeg djelovanja. Apsolutni 'tevhid u djelovanju' može sugerirati da Bog neposredno i bez posrednika stvara sve pojave, negirajući uzročno-posljedične zakone i ljudsku slobodnu volju. Ovakav stav se može poistovjetiti s deterministčkim pogledom koji tvrdi da ljudska volja nije autonomna.

Nasuprot tome, koncept 'prepuštanja' ističe potpunu nezavisnost ljudske volje i djelovanja od božijeg utjecaja, tvrdeći da Bog nema direktan utjecaj na ljudske radnje. Ova pozicija suprotstavlja se ideji božanske moći i providnosti.

Analizom kuranskih ajeta uočavaju se dva različita pristupa: prvi naglašava deterministički poredak u kojem su sve pojave direktna manifestacija božije volje, dok drugi priznaje prirodne uzroke i posredne faktore u procesu djelovanja. Mutezilije, kao predstavnici racionalističke islamske škole, koriste drugu grupu ajeta kako bi potvrdili svoju doktrinu o čovjekovoj slobodnoj volji. S druge strane, tradicionalne ašarijske interpretacije naginju prvom pristupu.

Ovo pitanje ostaje ključna tema islamske teologije i filozofije, s trajnim implikacijama na razumijevanje ljudske odgovornosti, pravde i sudbine.

Općenito gledano, časni kuranski ajeti u pogledu utjecaja ili neutjecaja sekundarnih uzroka te izravnog ili neizravnog utjecaja Boga u poslovima svijeta dijele se u dvije skupine: jedna skupina ajeta različite pojave svijeta egzistencije izravno pripisuje Bogu, a druga skupina ih pripisuje njihovim prirodnim tokovima kod njihove realizacije.

Prva skupina ajeta iz Kurana

Ova skupina ajeta ukazuje na božiji utjecaj na cjelokupnu egzistenciju, naglašavajući da je Bog jedini stvoritelj i upravitelj svih stvari. Sve pojave i stvorenja u svijetu povezuju se s Njegovim djelovanjem. Primjeri ovih ajeta uključuju stvaranje nebesa, Zemlje, Sunca, Mjeseca, zvijezda, izmjene dana i noći, rijeka i planina, što se sve pripisuje samo Bogu, koji je apsolutni stvoritelj cijelog univerzuma. Navešćemo neke kuranske ajete koji potvrđuju ovaj koncept.

Bog je apsolutni vladar svijeta

Samo Allahu pripada vlast na nebesima i na Zemlji (*Āli Imrān*: 189).

Reci: „O Allahu, koji svu vlast imaš" (*Āli Imrān*: 26).

Ko će imati vlast toga dana? – Allah, jedini i svemoćni! (*Gāfir*: 16)

Jedino je Bog stvoritelj svijeta

To vam je Allah, gospodar vaš, nema drugog boga osim Njega, stvoritelja svega (*Al-An'ām*: 102).

On je Zemlju ravnom učinio (*Ar-R'ad*: 3).

Postoji li, osim Allaha, ikakav drugi stvoritelj (*Fātir*: 3).

Stvoritelj koristi i štete je Bog

Reci: „Sve je od Allaha!" (*An-Nisā'*: 78)

Reci: „Allah je stvoritelj svega i On je jedni i svemoćni" (*Ar-Ra'd*: 16).

Sve prirodne pojave jesu božija stvorenja

On je taj koji je Sunce svjetiljkom stvorio i Mjesec svijetlim učinio (*Junus*: 5).

On je onaj koji vam je zvijezde stvorio (*Al-An'ām*: 97).

Kažite vi Meni: Da li sjemenu koje ubacujete vi oblik dajete ili Mi to činimo? Mi određujemo kada će ko od vas umrijeti, i niko nas ne može spriječiti da likove vaše izmijenimo i da vas iznova u likovima koje vi ne poznajete stvorimo. Poznato vam je kako ste prvi put stvoreni, pa zašto se ne urazumite? Kažite vi Meni: Šta biva sa onim što posijete? Da li mu vi dajete snagu da niče, ili to Mi činimo? Ako hoćemo, možemo ga u suho rastinje pretvoriti, pa biste se snebivali: „Mi smo, doista, oštećeni, čak smo svega lišeni!" Kažite vi Meni: Vodu koju pijete – da li je vi ili Mi iz oblaka spuštamo? Ako želimo, možemo da je slanom učinimo – pa zašto niste zahvalni? Kažite vi Meni: vatru koju palite – da li drvo za nju vi ili Mi stvaramo? (*Al-Wāqa'e*: 58–72)

Zar oni ne vide kako činimo da iz zemlje niče svakovrsno bilje plemenito? (*Aš-Šu'ārā'*: 8)

Činimo da po njoj niču svakovrsne plemenite biljke (*Luqmān*: 10).

Zar ne vidiš da Allah razgoni oblake, i onda ih spaja i jedne nad drugima gomila (*An-Nūr*: 43).

Allah je taj koji vjetrove šalje (*Er-Rūm*: 43).

Čast i poniženje u božijim su rukama

Reci: „O Allahu, koji svu vlast imaš, Ti vlast onome kome hoćeš daješ, a oduzimaš je od onoga od koga hoćeš; Ti onoga koga hoćeš uzvisuješ, a onoga koga hoćeš unizuješ; u Tvojoj ruci je svako dobro, Ti, uistinu, sve možeš!" (*Āli Imrān*: 26)

Opskrba je u Njegovim rukama

Na Zemlji nema nijednog živog bića, a da ga Allah ne hrani (*Hud*: 6).

A koliko ima životinja koje ne sakupljaju hranu sebi, Allah ih hrani, a i vas (*Al-'Ankabūt*: 60).

Upitaj: „Ko vas hrani s neba i iz zemlje..." Oni će reći: „Allah!" (*Junus*: 31).

Samo Bog ima moć

Svu moć samo Allah ima (*Al-Beqare*: 165).

On daje bogatstvo i moć (*En-Nadžm*: 48).

Allah će meni pomoć podariti (*Jusuf*: 18).

Samo od Tebe pomoć tražimo (*Al-Fātihe*: 5).

Ja se u Njega uzdam, i neka se samo u Njega uzdaju oni koji se uzdaju! (*Jusuf*: 67)

A uspjeh moj zavisi samo od Allaha; u Njega se uzdam i Njemu se obraćam (*Hud*: 88).

Božija volja se ne može odbiti

Kada nešto hoće, samo za to rekne: „Budi!", i ono bude (*Ja Sin*: 82).

Gospodar tvoj, zaista, radi ono što želi (*Hud*: 107).

On radi šta je Njemu volja (*Al-Burūdž*: 116).

Smrt i život, bolest i izlječenje od Boga su

On usmrćuje i oživljava (*An-Nadžm*: 44).

On usmrćuje i oživljava (*Aš-Šu'ārā'*: 81).

Koji me, kad se razbolim, liječi (*Aš-Šu'ārā'*: 80).

Naša djela su božija stvorenja

Allah stvara i vas i ono što napravite (*As-Sāfāt*: 96).

Ti nisi bacio, kad si bacio, nego je Allah bacio (*Al-Anfāl*: 17).

Pobjeda je samo od Allaha (*Al-Anfāl*: 10).

Vi njih niste ubijali nego Allah (*Al-Anfāl*: 17).

On je moćan nad svim

Allah, zaista, sve može (*Al-Beqare*: 29, 72).

On sve može (*Al-Hadždž*: 7).

Allahu je to, zaista, lahko (*Al-'Ankabūt*: 19).

Sve što se desi dolazi od Njega

Nikakva nevolja se bez Allahove volje ne dogodi (*Al-Tagābun*: 11).

Druga skupina ajeta iz Kurana

Zemlja rađa biljke

I ti vidiš zemlju kako je zamrla, ali kad na nju kišu spustimo, ona ustrepće i uzbuja, i iz nje iznikne svakovrsno bilje prekrasno (*Al-Hadždž*: 5).

Utjecaj vode na nicanje biljaka

Kako oni ne vide da Mi gonimo kišu u ogoljelu zemlju, i činimo da, uz pomoć njenu, niče rastinje (*As-Sedžde*: 27).

Koji s neba spušta kišu i čini da s njom rastu plodovi (*Al-Beqare*: 22).

Utjecaj Sunca, Mjeseca i zvijezda

On vam je stvorio zvijezde da se po njima u mraku upravljate, na kopnu i moru (*Al-An'ām*: 97).

On je Sunce izvorom svjetlosti učinio, a Mjesec sjajnim i položaje mu odredio da biste znali broj godina i računanje (*Junus*: 5).

Utjecaj vjetra na kretanje oblaka

Allah je taj koji vjetrove šalje, pa oni oblake tjeraju i On ih po nebu, kako On hoće, rasprostire i na komade dijeli, pa ti vidiš kišu kako iz njih pada, i kad je On na robove Svoje na koje želi prolije, oni se odjednom radošću ispune (*Ar-Rum*: 48).

Djela robova su njima pripisana

1. Ajeti u kojima se djelo pripisuju samom robu. Primjer: Koji svojim rukama pišu Knjigu (*Al-Beqare*: 79).
2. Ajeti u kojima se spominju hvala, prijekoravanje, obećanje i prijetnja kaznom, a što po sebi podrazumijeva pripisivanje tih djela robovima.

3. Ajeti koji djelo božije ne vide poput djela robova, što opet po sebi podrazumijeva da robovi imaju djelo.
4. Ajeti u kojima su djela uslovljena voljom robova. Ko želi, pa on će uzvjerovati, a ko želi, on će uznevjerovati.
5. Ajeti u kojima rob traži od Boga pomoć, a da je djelo samo božije, ne bi imalo smisla moliti Boga.
6. Priznavanje grijeha od strane vjerovjesnika pokazatelj je pripadnost tih djela njima.
7. Želja i molba nevjernika na ahiretu da se vrate na ovaj svijet, što je po sebi pokazatelj da djela pripadaju njima.
8. Alame Hili u djelu *Šarh at Tadžrīd* pored ovih sedam skupina ajeta navodi još jednu skupinu i to su ajeti u kojima se potiče na natjecanje u djelima (Natječite se za oprostom svoga Gospodara i za džennetom – *Āli Imrān*: 133). Znači da Bog od roba želi djelo, a poticanje na natjecanje ima smisla ako je djelo pripisano robu (Allame Hilli: 2008).

Pomirenje ove dvije skupine kuranskih ajeta i konačni stav Kurana o ovom pitanju

Tamo gdje časni *Kuran* egzistencijalno savršenstvo pripisuje nečem drugom pored Boga, odmah na drugom mjestu to isto pripisuje Bogu, da bi na kraju na trećem mjestu to savršenstvo vidio ograničeno jedino na Boga. To znači, ako na jednom mjestu savršenstvo pripisuje i Bogu i nečem drugom pored Njega, u drugim slučajevima to savršenstvo ograničava jedino na Boga, kao jedino Njemu svojstveno. Ako kaže da vjetrovi pokreću oblake, Sunce ostvaruje tu posljedicu, Zemlja ima taj utjecaj, Mjesec ostvaruje taj utjecaj, meleci ili melek smrti usmrćuje, onda na drugom mjestu iz svega toga izvodi zaključak i ovaj uređeni skup pripisuje Bogu i kaže: „Gospodar vaš je Allah, koji je nebesa i Zemlju u šest vremenskih razdoblja stvorio" (*Al-A'rāf*: 54), a opet na drugom mjestu sve te poslove pa čak i pojedinačne direktno pripisuje Njemu: „Kuda god se okrenete, tamo je božije lice" (*Al-Beqare*: 116).

Ako *Kuran* na jednom mjestu kaže da je – Allah najljepši stvoritelj (*Al-Mu'minun*: 14), iz toga se dâ shvatiti da postoje različiti stvoritelji, a da je Allah najljepši. A onda kao krajnji zaključak kaže: „Samo On stvara i upravlja" (*Al-A'rāf*: 54); „Allah je stvoritelj svega" (*Ar-Ra'd*: 16); za sve što se može reći da je stvar On je stvoritelj toga. Ako je rečeno: „Allah je najbolji opskrbitelj" (*Al-Džumu'a*: 11), na jednom drugom mjestu kada donosi krajnji zaključak *Kuran* kaže: „Opskrbu daje jedino Allah" (*Az-Zārijāt*: 58). Ako je rečeno: „Ti si od sudaca svih Sudac najmudriji" (*Hud*: 45), na drugom mjestu

kada *Kuran* donosi krajnji zaključak, kaže: „Sva vlast pripada samo Allahu" (*Al-An'ām*: 57). Ako na jednom mjestu čitamo: „Pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku i onima koji raspolažu zapovjed nad vama" (*An-Nisā'*: 59), na drugom mjestu pokoravanje se ograničava jedino na Boga: „Sva vlast pripada samo Allahu" (*Al-An'ām*: 57); „Gospodar tvoj naređuje da samo Njemu robujete" (*Al-Isrā'*: 23).

Ako se na jednom mjestu kaže: „Sva čast pripada Allahu, Njegovu Poslaniku i vjernicima" (*Al-Munāfiqūn*: 8), na drugom mjestu *Kuran* to ograničava i kaže: „Sva čast pripada Allahu" (*An-Nisā'*: 139; *Junus*: 65). Ako se na jednom mjestu kaže: „Neće im zagovor zagovornika koristiti" (*Al-Mudessir*: 48) ili ako čitamo: „Tad se zagovorom neće zauzimati niko, osim onoga ko je obećanje od Svemilosnog uzeo" (*Merjem*: 87), na drugom se zauzimanje (*šefat*) ograničava jedino na Allaha: „Sve zagovorništvo pripada samo Allahu" (*Az-Zumer*: 44). Ako *Kuran* pripisuje snagu Jahji: „O Jahja, prihvati se Knjige snagom svom" (*Merjem*: 8), ili ako je pripisuje cijelom Beni Israilu: „Čvrsto se pridržavajte ovoga što smo vam dali" (*Al-Beqare*: 64), ili ako je pripisuje muslimanima: „Protiv njih pripremite koliko god možete snage" (*Al-Anfāl*: 60), na drugom mjestu *Kuran* kaže: „Svu moć samo Allah ima" (*Al-Beqare*: 165). Ako čitamo: „Vaši zaštitnici su samo Allah i Poslanik Njegov i vjernici" (*Al-Māide*: 55), „Mi smo zaštitnici vaši u životu na ovom svijetu" (*Fussilat*: 31), gdje se zaštitništvo piripisuje Poslaniku, vjernicima i melecima, onda na drugom mjestu *Kuran* to ograničava samo na Allaha: „Allah je jedini zaštitnik" (*Aš-Šurā*: 9).

Sve rečeno nas približava sledećoj činjenici: „Kud god se okrenete, tamo je božije lice" (*Al-Beqare*: 116), i obezbjeđuje okvir za razumijevanje sledeće istine: „A to je zato jer je Allah, On, istina, i zato jer su, zbilja, oni koje oni prizivaju mimo Njega – laž" (*Al-Hadždž*: 62); „dok im ne bude sasvim jasno da je On istina" (*Fussilat*: 53); „On je Bog i na nebu i na Zemlji" (*Az-Zuhruf*: 84); „zar nije dovoljno to što je Gospodar tvoj svjedok stvari svake?" (*Fussilet*: 53); „Allah je svjetlost nebesa i Zemlje" (*An-Nur*: 35); „On je prvi i posljednji, i vidljivi i nevidljivi" (*Al-Hadid*: 3); „Sve propada osim lica Njegova" (*Al-Qasas*: 88).

To znači da se svugdje i na svim razinama Bog manifestira. Dakle, On je spoljašnji (*Zāhir*) i onaj koji sve očituje (*Muzhir*), i stoga *Kuran* kaže: „On je s vama gdje god bili" (*Al-Hadid*: 4); „Oni koji su se zakleli na vjernost – zakleli su se, doista, na vjernost samom Allahu" (*Al-Feth*: 10). Također, iako siromasi uzimaju sadaku, ali Bog uzimanje sadake pripisuje Sebi tako da je uzimanje sadake siromaha istovjetno što i uzimanje sadake od strane Boga (Mulla Sadra 2020: 34) – „Jedino Allah prima pokajanje od robova Svojih i da samo On prihvata milostinje" (*At-Tewbe*: 104). Isto tako gnjev robova Svojih vidi kao Svoju srdžbu: „Kad izazvaše Naš gnjev, Mi ih kaznismo" (*Al-Zuhruf*: 55). Zato Jakub iz svoje velike učtivosti i adaba nije rekao: „Tražim pomoć od Allaha", već kako *Kuran* prenosi, rekao je: „Allah je pomagač" (*Jusuf*: 18).

Dakle, kada u *Fatihi* čitamo: „Samo od Tebe pomoć mi tražimo", to je jedan tevhid srednje razine, jer koliko god da samo od Njega tražimo pomoć, ipak tu opet ima pokazivanja našeg bića jer kažemo „mi", a Jakub izbjegava čak da i to izgovori (Allame Tabātabāi 1998: X1/106).

Različite predaje potvrđuju ovu istinu i u nastavku navešćemo nekoliko njih.

- Poslanik: „Nisam nijednu stvar vidio a da nisam vidio Allaha prije nje, nakon nje i s njom".
- Imam Ali: „On je unutar stvari ali ne miješanjem, izvan je stvari ali ne razdvojenošću" (Allame Medžlisi 1982: III/27).
- Imam Husejn: „Može li nešto mimo Tebe imati pojavnost koju Ti nemaš da bi ono bilo pokazatelj Tebe?" (Šejh Qomi n. d.: 457)

Na osnovu gore navedenih ajeta, možemo zaključiti da koncept 'tevhida u djelovanju' potvrđuje da nema uzroka osim Boga, kako se navodi u poznatom hadisu: „Ništa nema utjecaja u egzistenciji osim Allaha".

Međutim, važno je napomenuti da 'tevhid u djelovanju' ne znači da se potpuno negira zakon uzročnosti. Drugim riječima, Bog stvara uzroke i posljedice bez posrednika, ali u svijetu postoji zakonitost djelovanja kroz koje se ostvaruju božija djela.

Navedeni ajeti jasno ukazuju na to da ljudi posjeduju slobodnu volju i odgovornost za svoja djela. Islam ne prihvata potpunu determiniranost, već naglašava balans između božije volje i ljudske slobode izbora. Bog je stvoritelj svega, ali je ljudima dao mogućnost izbora i odgovornost za posljedice svojih postupaka.

'Tevhid u djelima' i slobodna ljudska volja u predajama

'Tevhid u djelima' znači da u samoj suštini ljudske volje i odluke, upravo na mjestu gdje čovjek donosi odluke, uzvišeni Bog prisustvuje. Sam čovjekov čin donošenja odluke ujedno je i odluka Boga. Drugim riječima, iako je čovjek u stvarnosti biće koje posjeduje volju, u samoj toj volji također je prisutna volja Boga.

U vezi s pitanjem odnosa između determinizma i slobodne volje i u vezi s ispravnim pristupom tome, u djelu *Usūli Kāfi*, navedena je predaja veoma duboka značenja: „Upitao sam Imama: 'Da li Bog prisiljava Svoje robove na grijehe?' Imam je odgovorio: 'Ne'. Upitao sam: 'Da li im je prepuštena potpuna sloboda?' Odgovorio je: 'Ne'. Upitao sam: 'Pa šta je onda istina?' Odgovorio je: 'To je dobrota (*lutf*) od tvog Gospodara između ta dva stanja'" (Kulejni 1996: I/159; Allame Medžlisi 1982: V/27, 83).

Značenje dobrote (*lutf*) u ovom hadisu odgovara značenju božijeg imena *Latif* (onaj koji je blag i dobroćudan). Alame Tabatabai, tumačeći ovaj hadis, kaže: „Lutf označava suptilan i precizan prodor. Imam se u vezi s ovim pitanjem ovako izrazio kako bi objasnio da utjecaj uzvišenog Boga na djela nije u vidu prinudne kontrole, već u vidu preciznog i suptilnog nadzora i vlasti."

Također, Imam Sadik prenosi da je Poslanik rekao: „Ko god pomisli da Bog naređuje zlo i nemoral, slagao je na Boga. Ko god pomisli da se dobro i zlo događaju bez božije volje, izveo je Boga iz Njegove vlasti. Ko god pomisli da se grijesi čine bez božije moći, slagao je na Boga, a ko slaže na Boga, Bog će ga uvesti u džehennem."

Na početku ovog hadisa Poslanik odbacuje ideju da je Bog zakonodavno naredio nemoral i zlo. Međutim, u nastavku naglašava da svi postupci, bilo dobri ili loši, nisu izvan božije volje i upravljanja, što se odnosi na Njegovu stvaralačku volju. Na osnovu ranijih objašnjenja, čitalac može lako razumjeti osnovnu poruku ovog hadisa, koja se može dokučiti bez potrebe za dodatnim interpretacijama (Yazdān Panāh 2018: 154–156).

Prenosi se od Imama Bakira i Imama Sadika da su rekli: „Zaista je Allah, moćan i uzvišen, milostiviji prema Svojim stvorenjima od toga da ih prisili na grijehe, a zatim da ih zbog toga kazni. Allah je uzvišeniji od toga da želi nešto, a da se to ne dogodi." Upitani su: „Postoji li između prinude i slobodne volje treći položaj?" – odgovorili su: „Da, prostraniji je od onoga što je između neba i Zemlje" (Šejh Saduk 1995: 360).

Tumačeći Allahove riječi: „Da Gospodar tvoj hoće, na Zemlji bi doista bili svi vjernici. Pa zašto onda ti da nagoniš ljude da budu vjernici?" (*Junus*: 99), Imam Ali je rekao: „Allah, slavljen i uzvišen, objavio je Muhamedu: 'O Muhamede! Da je tvoj Gospodar htio, svi na Zemlji bi vjerovali – prisilno i bez izbora – još na ovom svijetu, baš kao što će vjerovati pri suočavanju sa kaznom i patnjom na ahiretu (budućem svijetu). A da sam ih na to prisilio, oni ne bi zaslužili nagradu ni pohvalu od Mene. Međutim, Ja želim da Mi vjeruju dobrovoljno, a ne pod prisilom, kako bi zaslužili Moju blizinu, čast i vječni boravak u dženetu'" (Huwejzi 1994: 331).

O predaji „nije prisila niti prepuštanje…"

Kada se ova tema razmatra, nezaobilazna je predaja Imama Sadika poznata kao „stanje između dvije stvari", koja predstavlja kamen temeljac i misao vodilju u razumijevanju položaja slobodne ljudske volje i kao takva zaslužuje mnogo više pažnje od okvira ovog rada.

Predaja „stanje između dvije stvari" smatra nevaljanim obje teorije, i determinizam i potpuno prepuštanje, i u vezi sa slobodnim ljudskim djelima smatra da i božija i ljudska volja imaju utjecaj, te ove dvije volje vidi kao u

skladu jednu s drugom. Ovo je sama suština ljudske slobodne volje u djelima (Allame Tabātābai 2009a: III/161).

Prema teoriji determinizma, ljudska volja ne utiče na njegove radnje, a njegova djela su predodređena i izvan njegove slobodne volje. S druge strane, prema teoriji prepuštanja, ljudska volja u njegovim djelima potpuno je djelotvorna, dok božija moć nema nikakav utjecaj na njih (isto).

Prema riječima Morteze Motaharija, pristalice svake od ove dvije teorije (prisile i prepuštanja) nastojali su dokazati ispravnost svoje škole tako što su pokušavali da pokažu neispravnost protivničke škole, a da nisu bili u mogućnosti da odgovore na probleme koje su sami imali.

U prilog tome Motahari navodi razgovor između Gilana Damaškija, koji je bio pristalica slobodne volje, i Rabije al Raija, koji je bio pristalica teorije džebra. Damaški je obraćajući se Rabiji, koji je bio pristalica determinacije, rekao da je on onaj koji vjeruje da Bog želi da ljudi čine grijehe! Rabija mu je odgovorio da on smatra da su ljudi svojim grijesima nadvladali božiju volju.

Motahari također navodi razgovor između sudije Abul-Hasana al Džabara, koji je bio pristalica mutazilitske škole, i Abu Ishaka Asfarainija. Džabar je rekao: „Bog je čist od toga da Mu se pripisuju loša djela", što je bila aluzija na to da smatraš da sve, uključujući loša djela, dolazi od Boga. Asfaraini mu je odgovorio: „Čist je onaj čije je carstvo potpuno pod njegovom voljom", aludirajući na to da vjeruješ u *prepuštanje*, gdje ljudi djeluju neovisno o božijoj volji (Motahhari 1996: I/49–50).

Spomenuta predaja glasi: Imam Sadik, prema predaji koju prenosi Mufadal ibn Amr, rekao je: „Nema ni prisile (*džebr*) ni potpunog prepuštanja (*tefviz*), već je to položaj između dviju stvari". Upitao sam: „Šta znači položaj između dviju stvari?" Odgovorio je: „Primjer za to je čovjek kojeg vidiš kako čini grijeh, pa ga savjetuješ da to ne čini, ali te ne posluša. Onda ga ostaviš i on nastavi s grijehom. To što te nije poslušao i što si ga ostavio ne znači da si ga ti natjerao na taj grijeh" (Allame Medžlisi 1982: 5).

Na temelju prethodno pojašnjenih postavki, Mula Sadra zaključuje da je ljudsko djelo istovremeno i djelo Boga i djelo čovjeka, jer je čovjek sam aspekt božijeg djelovanja. Bog nije samo daleki uzrok (*fa'il ba'id*), već i neposredni uzrok (*fa'il qarib*) svakog ljudskog djela.

Da bi dodatno pojasnio i približio ovo pitanje, Mula Sadra koristi primjer odnosa duše i tjelesnih djela: kao što je svaka tjelesna radnja istovremeno i djelo određenog organa i djelo duše koja njime upravlja, tako je i ljudsko djelo istovremeno rezultat čovjekove volje i božije volje.

Prema izvještaju Kadrdana Karamalekija, Mula Sadrina teorija našla je podršku kod kasnijih filozofa kao što su Sabzavari, Muhamed Husein Isfahani, Šarani, Imam Homeini, Muhamed Taki Amuli, Mehdi Aštijani, Dželaludin Aštijani, Alame Tabatabai, Misbah Jazdi i Subhani (Qadrdan Qaramaleki 2005: 154–155).

Alame Sejid Muhamed Husein Hoseini Tehrani u svojoj knjizi *Tawhid ʻilmi wa ʻayni* tvrdi da je ljudska slobodna volja unutar božije apsolutne volje, odnosno da čovjek ima slobodu izbora, ali je ta sloboda upravo manifestacija božije volje. Prema njegovom objašnjenju, samo ljudi osvjedočenog tevhida i irfana mogu potpuno razumjeti koncept „položaj između dvije stvari", jer oni bića vide kao potpuno ovisna o božijem apsolutnom postojanju, bez ikakve neovisnosti ili samostalnosti. Prema ovom gledištu, čovjek i sva stvorenja nisu ništa drugo do manifestacija božijeg postojanja (Allame Hoseini Tehrāni 1998: 267–274).

Zaključak

Analiza 'tevhida u djelima' kroz transcendentnu teozofiju Mule Sadre, *Kuran* i predaje, pokazuje da ova tri izvora dolaze do istog zaključka – da je Bog apsolutni djelatnik i krajnji uzrok svih pojava, dok istovremeno ljudska slobodna volja nije negirana, već se odvija unutar okvira božije egzistencije.

Mula Sadra se oslanja na principe primarnosti egzistencije, gradacije egzistencije i kontingentnog siromaštva, tvrdeći da su sva stvorenja apsolutno ovisna o Bogu. Na isti način, *Kuran* konstantno pripisuje sve moći i djelovanje Bogu, ali istovremeno potvrđuje da ljudi imaju slobodu izbora i snose odgovornost za svoja djela.

Kuranski ajeti ukazuju na to da je Bog stvoritelj svega, uključujući i ljudska djela, ali istovremeno potvrđuju čovjekovu odgovornost. Predaje naglašavaju ravnotežu između determinizma i prepuštanja, što je sadržano u poznatoj izreci Imama Sadika: „Nema ni prisile ni potpunog prepuštanja, već je to stanje između dviju stvari." Ovakvo razumijevanje potpuno se podudara s Mula Sadrinom filozofijom, koja ljudska djela vidi kao manifestaciju božije volje, ali bez negiranja čovjekove uloge u djelovanju.

Zaključak je da filozofski sistem Mule Sadre, *Kuran* i predaje potvrđuju isti temeljni princip – Bog je jedini istinski uzrok svih djela, ali čovjek nije prisiljen na djelovanje, već njegova sloboda postoji kao aspekt i manifestacija božijeg htijenja.

Primljeno: 21. maja 2025.
Prihvaćeno: 4. novembra 2025.

Literatura

Allame Hilli, Hasan ibn Jusuf (2008), *Kašf al-murād fi šarh Tadžrīd el-'i'tiqād*, Qom, Džamaʿat al-mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-ʿilmiyye bi Qom — Mu'assasat al-našr al-islāmī.

Allame Hoseini Tehrāni, Sejjid Muhammed Husein (1998), *Tawhid 'ilmi wa 'ayni*, Mešhed, Entešārāte Allame Tabātbāi.

Allame Medžlisi, Muhammed Baqir (1982), *Al-Bihār*, Bejrut, Dār ihjā et-turās el-'arabijje.

Allame Tabātābai, Sejjid Muhammed Husejn (1998), *Tefsīr al-Mīzān*, Qom, Entešārāte Džām'e mudarrisīn Houzeje 'elmijje Qom.

Allame Tabātabāi, Sejjid Muhammed Husejn (2009a), *Barresihāje eslāmi*, Qom, Mu'asseseje Bustāne ketāb.

Allame Tabātābai, Sejjid Muhammed Husejn (2009b), *Usūle falsafe we raweše reālīsm*, sv. 3, Tehran, Entešārāte Sadrā.

Huwejzi, Abdu'ali ibn Džumu'e (1994), *Nurus-seqalejn*, Qom, Ismā'ilijān.

Ibrāhīmi Dināni, Golāmhusejn (2007), *Šo'ā'e andiše we šuhūd dar falsafe Suhrawardi*, Tehran, Entešārāte Hikmet.

Kulejni, Muhammed ibn Jakub (1996), *Usūli Kāfi*, Qom, Entešārāt Osve.

Motahhari, Morteza (1989), *Āšenā'ī bā olūm-e eslāmī*, Tehran, Entešārāte Sadrā.

Motahhari, Morteza (1996), *Madžmu'e āsār*, Tehran, Entešārāte Sadrā.

Mulla Sadra, Sadruddin Muhammed (1981), *El-Asfār*, Bejrut, Dār ihjā et-turās.

Mulla Sadra, Sadruddin Muhammed (1985), *El-Mašā'ir*, Tehran, Tahūri.

Mulla Sadra, Sadruddin Muhammed (2020), *Mafatihul-gajb*, Tehran, Entešārāt Mola.

Mulla Sadra, Sadruddin Muhammed (2022), *Aš-Šavahid ar-rububije*, prijevod na perzijski, komentar: Mulla Hādi Sabzevāri, Tehran, Entešārāt Soroš.

Qadrdan Qaramaleki, Mohammad Hasan (2005), *Negāhe sewwom be džabr we ehtijār*, Qom, Pažuhešgāhe farhang we andišeje eslāmi.

Šahrestāni, Muhammad (1993), *Al-Milel we an-nihel*, Bejrut, Dārul-ma'rife.

Šejh Qomi, Abbas (n. d.), *Mafātihul-džinān*, Qom, Entešārāt Osve.

Šejh Saduk, Muhammad ibn Ali (1995), *At-Tewhīd*, Qom, Džamaʿat al-mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-ʿelmiyye bi Qom — Mu'assasat al-našr al-islāmī.

Yazdān Panāh, Seyed Yadollah (2018), *Mabāni we usūle 'erfāne nazari*, Qom, Mo'asseseje āmuzeši wa pažuheši emam Homeini.

‘Tawhid in Acts’ in Transcendent Philosophy, *the Qur’an*, and Islamic Traditions

Amar Imamović

The Heritage of Spirituality Foundation,
Mostar, Bosnia and Herzegovina

This paper examines the concept of ‘tawhid in acts’ within Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy and its relationship to the teachings of the *Qur’an* and Islamic traditions. The focus is on the question of the relationship between divine omnipotence and human free will.

Mulla Sadra offers an interpretation of ‘tawhid in acts’ based on his innovative philosophical principles of the primacy of existence, the gradation of existence, the simple reality, and a distinctive understanding of causality, according to which all existence derives from God and causality is a manifestation of divine power.

Qur’anic verses and hadiths support the compatibility of divine will and human responsibility, affirming that God is the ultimate cause of all acts while human beings possess free will. Mulla Sadra resolves this paradox by arguing that every human act is simultaneously divine and human—human beings act within the framework of divine existence.

The paper concludes that ‘tawhid in acts’ does not negate human responsibility but rather emphasizes that all acts are manifestations of divine will, while human free will operates within the framework of His absolute will.

Keywords: *tawhid in acts, Transcendent philosophy, Qur’an, Islamic traditions, free will*