

ONTOLOŠKA ANALIZA SLOBODNE VOLJE U DUHOVNOJ TRADICIJI ISLAMA

Tehran Halilović

*Grupa za religijsku filozofiju,
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

Iako intuitivno osećamo da imamo slobodu da biramo šta želimo da činimo a šta ne, u filozofskom obrazlaganju različitih događaja i realnosti pojavljuje se sumnja da ipak nismo zaista slobodni kao što mislimo. Božje sveznanje i Njegova apsolutna moć utvrđene su činjenice koje neki muslimani nisu uspjeli da usklade s pomenutim osećanjem slobodne volje. Na drugoj krajnosti pojavili su se muslimanski mislioci koji su radi očuvanja čovekove slobode i opstanka njegove odgovornosti zagovarali ideju da su čovekova dobrovoljna dela izuzeta od božjih apsolutnih atributa.

Islamski filozofi i predstavnici doktrinarne gnoze u islamu odbacuju oba prethodna stava i iznose umereno mišljenje da božji atributi ne narušavaju čovekovu slobodnu volju. Prema mišljenju islamskih filozofa, čovekovo osećanje slobodne volje jeste neposredno saznanje sopstvene istine i zbog toga ne može biti pogrešno.

Da bi demonstrativno utemeljio ovo uverenje, Mula Sadra Širazi je predstavio ontološki položaj kopulativnog bitka koji označava potpuno stanje zavisnosti od samostalnog izvora bitka tj. Boga. Ljudi i sva ostala božja stvorenja su, prema Mula Sadrinom mišljenju, potpuno zavisni od božjeg bitka u tom smislu da bez bitka koji im Bog daruje oni samostalno ne poseduju čak ni svoju suštinu. Na osnovu te potpune ontološke zavisnosti, slobodna volja kao božji dar čoveku sasvim originalno može da se pripiše i čoveku. Zapravo, sloboda čovekove volje je stvarna i originalna koliko i sam čovekov bitak koji je takođe njemu darovan od Boga.

Ključne reči: *čovek, slobodna volja, determinizam, Bog, zakoni prirode, sudbina, božja volja, božje znanje, islamska filozofija, doktrinarna gnoza*

Uvod

Pitanje čovekove slobodne volje jedno je od najstarijih filozofskih pitanja. Iako intuitivno osećamo da imamo slobodu da biramo šta želimo da činimo a šta ne, u filozofskom obrazlaganju različitih događaja i realnosti pojavljuje se sumnja da ipak nismo zaista slobodni kao što mislimo. U zavisnosti od toga koju evidentnu činjenicu ne uspevamo odmah da uskladimo s intuitivnim osećanjem da posedujemo slobodnu volju, pojavljuju se različiti oblici determinizma. Počevši od filozofskog determinizma koji se zasniva na nužnosti kauzalnog odnosa, preko religijskog u kojem je dominantno božje određenje i Njegovo iskonsko sveznanje, pa sve do fizikalističkog determinizma prema kojem je čovekova volja potpuno podređena prirodnim pravilnostima i unapred poznata na osnovu njih – svi oblici determinizma predstavljaju čovekova dela kao rezultat nužnog i predodređenog uzroka.

Naravno, postoje i druge vrste determinizma koje ukazuju na to da različiti ekonomski, biološki, geografski, tehnološki i istorijski uslovi mogu da navedu čoveka na to da donese određenu odluku koju bi svako drugi u identičnim uslovima doneo. Pored očiglednih različitosti, u pomenutim vrstama determinizma zajednička je karakteristika da postoji obuhvatni zakon prirode prema kojem raznovrsni faktori utiču na čovekovo ponašanje i određuju ga na način da čovekovo osećanje slobode izbora izgubi smisao. S obzirom na to da različiti faktori koji određuju čovekova dela slede zakone prirode, sve vrste determinizma koje smo pomenuli mogu da budu svrstane pod fizikalističkim determinizmom zbog toga što su svi oni zasnovani na principu uzročnosti u prirodi. Nezavisno od toga šta se tretira kao uticajan faktor da čovek prinudno mora da deluje na određen način, presudno u svim podvrstama fizikalističkog determinizma jeste to što postoje opšti zakoni, kako u prirodi tako i u ljudskom životu, koji su u procesu čovekovog odlučivanja maksimalno uticajni i nezamenjivi. Sve podvrste biološkog, ekonomskog, geografskog, tehnološkog i istorijskog determinizma zasnovane su na istim principima na kojima je utemeljen i fizikalistički determinizam.

Predstavnici mnogih naučnih disciplina u islamu izrazili su svoje mišljenje u vezi sa pitanjem čovekove slobodne volje. Osim islamskih filozofa koji inače slede racionalnu metodologiju i nude rešenja koja mogu biti razmatrana od strane pripadnika svih religijskih pravaca, u ovom radu ćemo se baviti i mišljenjem islamskih gnostika. Iako su mnoge teme razmatrane u islamskoj filozofiji i u islamskoj doktrinarnoj gnozi istovetne, pogledi u svakoj od ove dve naučne discipline su različiti. Doktrinarna gnoza je zasnovana na intuitivnom i neposrednom saznanju, dok je filozofija utemeljena na racionalnom sagledavanju stvari. Ideje utemeljivača transcendentne filozofije u islamu Mula Sadre Širazija predstavljaju sponu između filozofske i gnostičke misli.

Svojim inovativnim idejama kojima je produbio filozofsku misao u islamu, Mula Sadra Širazi je približio filozofske stavove doktrinarnoj gnozi i povećao broj zajedničkih tema između filozofije i gnoze.

Osim kod filozofa i gnostika, zanimanje za pitanje slobodne volje u islamskom svetu prisutno je i među predstavnicima islamskog *kalama* odnosno apologetike. Zapravo, oni su prvi muslimanski mislioci koji su zauzeli stav o pitanju čovekovog slobodnog izbora. Pre nego što detaljnije predstavimo istorijsku pozadinu učenja o slobodnoj volji u islamskom svetu, osvrnućemo se na pitanje zašto u islamskoj misli nikada nije posvećena značajna pažnja fizikalističkom determinizmu.

Fizikalistički determinizam u islamu

U svojim nastojanjima da pokori prirodu i podredi je svojim interesima moderni čovek je uspeo da razotkrije mnoge pravilnosti u njenom radu. Kako se njegovo znanje o prirodi širilo, čovekova moć da pretpostavi prirodne događaje bila je sve veća. Na osnovu otkrića moderne empirijske nauke, tehnološki proizvodi su postali sve prisutniji i sve složeniji do te mere da su neki od njih nazvani veštačkom inteligencijom. Čovekovi tehnološki proizvodi, napravljeni od materijalnih sastojaka, mogu da biraju i da različito reaguju na različite izazove. Roboti su programirani tako da prepoznaju ljudske emocije i da uzvraćaju odgovarajućim porukama i gestovima. Koliko god da je jasno da se čovekova ličnost razlikuje od veštačkih tehnoloških proizvoda, postavlja se pitanje da li je čovek najsloženije programirano biće prirode ili ipak on svoja dela obavlja sopstvenom slobodnom voljom baš onako kako ih i sam doživljava.

Čak ni najodlučniji zagovornici čovekove slobodne volje ne insistiraju na tome da su sva čovekova dela pod njegovom potpunom kontrolom. Iako možemo delimično da utičemo na brzinu treptanja oka, da ubrzamo treptanje ili da ga usporimo, nikada nećemo moći da preuzmemo potpunu kontrolu nad tom nesvesnom funkcijom svog tela. Izgovor da fiziološke radnje nisu pod uticajem čovekove duše nije prihvatljiv zato što bez prisustva čovekove duše njegovo telo, samo po sebi, nije sposobno da obavlja ni najjednostavnije fiziološke aktivnosti tela. Stoga moramo prihvatiti da neke aktivnosti čovekova duša obavlja bez posredstva slobodne volje. Ne uzimajući u obzir lekove i spoljne faktore, kucanje srca, varenje hrane, oporavak posle preloma kosti i većina fizioloških procesa izvan su kontrole naše slobodne volje. Za razliku od fizioloških funkcija tela, skoro sve druge aktivnosti zavise od naše slobodne volje, odnosno od toga da li ćemo ih učiniti ili ne.

S obzirom na to da čovekova duša neke svoje funkcije obavlja bez posredstva slobodne volje, postavlja se pitanje koliko naše osećanje da posedujemo

slobodnu volju u ostalim radnjama objektivno ukazuje na stvarnost čovekove prirode. Da li je naše osećanje slobodne volje pokazatelj da čovek nije programirano biće ili je to osećanje deo celokupnog programa prema kome se čovek vodi dok su sve njegove aktivnosti rezultat fizioloških procesa njegovog tela? Mislioci koji čovekova dela smatraju predodređenim tvrde da je misaona aktivnost koja prethodi čovekovo odluci, poput treptanja oka i kucanja srca, takođe fiziološka aktivnost. Kad bismo poznavali sve fiziološke procese koji prethode slobodnoj odluci, prema njihovom mišljenju, mogli bismo da pretpostavimo šta će biti čovekova odluka. Sličnom procedurom, kardiolog uspeva da prognozira da li će u narednom vremenskom periodu srce njegovog pacijenta raditi normalno ili je za njegovo zdravlje potrebna medicinska intervencija.

Prema mišljenju empirijskih naučnika koji ne pridaju značaj nadmaterijalnoj dimenziji bitka, čovekove odluke nisu ništa drugo do neki oblik naredbe mozga u nervnom sistemu koji pripada celokupnom fiziološkom sistemu čovekovog tela. Ta naredba mozga je zapravo reakcija na procese koje izazivaju prethodni nadražaji nervnog sistema. Kad bi naučnici bili u stanju da u potpunosti saznaju procese koji prethode čovekovo odluci, mogli bi tačno da pretpostave šta će biti ta odluka.

Ostale vrste fiziološkog determinizma zasnovane su na istom principu da postoje uticajni faktori koji ograničavaju odnosno obesmišljavaju čovekovu slobodu izbora. U svakom obliku fiziološkog determinizma predstavljen je određeni ekonomski, geografski, biološki ili neki drugi faktor kao uzrok čovekovog prinudnog delanja. Nezavisno od faktora za koji se smatra da utiče na čovekova dela i unapred ih određuje, teorija da bismo mogli razvojem empirijske nauke da pretpostavimo čovekova dela zajednička je u svim ovim oblicima determinizma. Naravno, nisu svi oblici determinizma podjednako prihvaćeni i popularni među misliocima. U poslednje vreme, na osnovu dostignuća u oblasti kvantne fizike, mnogi naučnici tvrde da je moguće povezati pojave kojima ne vladaju kauzalni zakoni sa filozofskom teorijom o čovekovo slobodnoj volji. Međutim, bez obzira na taj aspekt razvoja fizičkih nauka, u islamskom svetu fiziološki determinizam skoro nikada nije imao značajne pristalice.

Iako su muslimani pokazivali želju za razvojem empirijskih nauka, u islamskom svetu verovanje u determinizam nikada nije dobilo fizikalističku dimenziju. Prevodilački pokret tokom kojeg su muslimani preveli mnoge starogrčke izvore na arapski jezik, započeo je pre svega prevođenjem medicinskih i astronomskih knjiga. Muslimani su počeli da prevode filozofska dela tek za vreme kalifa Mamuna, kada je Prevodilački pokret ojačan osnivanjem Kuće mudrosti u Bagdadu (Safa 1995: 40). Razvoj empirijskih nauka u islamu nastavljen je i nakon Prevodilačkog pokreta. *Kanon*, Avicenin

maestralno medicinsko delo, vekovima je služio kao izvorna literatura na zapadnim univerzitetima, toliko dugo da ga istoričari smatraju najpopularnijim medicinskim štivom koje je ikada napisano. Narušavanjem društvenog mira i uništavanjem škola i biblioteka, razvoj nauke u islamskom svetu je značajno oslabljen mongolskom invazijom u XIII veku (Ibn Asir 1974/XII: 190; Halilović, M. 2017: 74–75). Nakon toga, predstavnici empirijskih nauka u islamskom svetu nisu mogli da povrate čelnu poziciju koju su imali tokom zlatnog doba islamske civilizacije.

Nezavisno od svega toga, empirijska nauka u islamskom svetu nikada nije imala toliko dominantan položaj kao što ga trenutno ima u modernom svetu. Razlog tome je kritički pogled koji muslimanski mislioci imaju prema empirijskoj metodologiji i indukciji kao osnovnom načinu sticanja empirijskog saznanja. Naravno, ovakav stav muslimanskih naučnika povodom kritike indukcije nije usamljen i izolovan u istoriji filozofije nauke. Mnogi filozofi tvrde da indukcija ne proizvodi znanje već povećava mogućnost objašnjenja i predviđanja prirodnih događaja (Farabi 1988: 271). Koliko god da je potkrepljena ponovljenim iskustvima, indukcija nam ne može garantovati da će sunce izaći i narednog dana ili da nećemo nikada naići na crnog labuda. Ne omalovažavajući značaj indukcije i empirijskih nauka u poboljšanju kvaliteta čovekovog života, u epistemološkom smislu induktivno zaključivanje ne proizvodi izvesno saznanje. S obzirom na ovaj nedostatak indukcije, prema mišljenju muslimanskih naučnika, predstavnici empirijskih nauka ne mogu da govore o determinističkom uticaju prirode na čovekova dela pošto ni sam odnos između pojava u prirodnom svetu i čovekovih dela u pomenutim naukama nije nužno i deterministički postavljen.

Iako putem indukcije i empirijske nauke nije moguće razotkriti nikakav nužan odnos između prirodnih pojava i čovekovih dela, muslimani tvrde da nužan odnos između to dvoje ipak postoji. To što empirijska nauka zbog epistemološkog nedostatka indukcije nije u stanju da proizvodi nužno i izvesno saznanje o čoveku i prirodi, nipošto ne znači da nužan odnos uopšte ne postoji (Ibn Sina 1986/III: 96). Ideja o metafizičkom determinizmu zasniva se zapravo na korigovanom shvatanju fizikalističkog determinizma u islamskom svetu. Dakle, razlika između fizikalističkog i metafizičkog determinizma jeste u filozofskim principima na kojima su oni zasnovani. Zanimajući njihovu filozofsku pozadinu, obe vrste shvatanja determinizma predstavljaju jedno te isto mišljenje o čovekovoj slobodnoj volji. Pre nego što objasnimo položaj metafizičkog determinizma u islamskoj misli, osvrnućemo se na istorijsku pozadinu pitanja slobodne volje u islamskom svetu.

Istorijska i teološka pozadina pitanja u islamu

U istoriji islamske misli, pitanje slobodne volje privuklo je pažnju muslimana od samog početka razmatranja filozofskih tema. Osim islamskih filozofa o čovekovoj slobodnoj volji izjašnjavali su se predstavnici *kalama* kao i muslimanski gnostici. Društvena nepravda, ekonomska nejednakost i pre svega neodgovornost i nesposobnost umajadske vlasti da uspostavi red u muslimanskoj zajednici već od druge polovine prvog hidžretskog veka, navele su mnoge mislioce tog vremena da pribegnu pogrešnom tumačenju ideje o božjoj sudbini kako bi obrazložili stanje u kom se nalazilo društvo. Pre umajadske vlasti nije zabeleženo determinističko tumačenje božje sudbine u muslimanskom društvu (Kaemi 2015: 162).

Iako su verovanje u sudbinu i u božja neograničena svojstva neizostavni deo islamskih predanja, u prvim godinama pojave islama muslimani nisu pokazivali sumnju u slobodu čovekovog izbora. Naprotiv, verovesnik islama je pozivao ljude da izaberu put islama. Idolopoklonici koji nisu prihvatili njegov poziv, prema kuranskom tekstu, tvrdili su da islamsko verovanje u božje neograničeno biće dovodi do determinističkog pogleda na svet kao i na čoveka.

Mnogobošci će govoriti: „Da je Bog hteo, mi ne bismo druge Njemu ravnim smatrali, a ni preci naši, niti bismo išta zabranjenim učinili.”

Tako isto su oni pre njih poricali, sve dok Našu kaznu nisu iskusili
(*Kuran* VI: 148).

Oni koji Njemu druge smatraju ravnim govore: „Da je Bog hteo, ne bismo se ni mi ni preci naši, pored Boga, nikome klanjali i ne bismo, bez Njegove volje, ništa zabranjenim smatrali.” Tako su isto i oni pre njih postupali (*Kuran* XVI: 35).

Oni su, zapravo, svoj izbor pripisivali božanskim bićima i na taj način su izbegavali da prihvate odgovornost za svoje odluke i dela. Za razliku od njih, muslimani u prvim godinama posle božje objave, pored čvrstog verovanja u sudbinu i u neograničenost božjeg bitka, verovali su u slobodu čovekovog izbora. Obećane rajске blagodati i upozorenje na paklene kazne bili bi besmisleni kad čovek ne bi posedovao moć slobodnog odlučivanja i dobrovoljnog biranja. Međutim, pored utemeljenog uverenja prvih muslimana u slobodu čovekove volje, od kraja prvog hidžretskog veka umajadska vlast i njene pristalice počeli su da propagiraju pogrešno tumačenje verovanja u božju sudbinu među muslimanima.

S obzirom na to da je prenošenje verovesnikovih predanja zabranjeno već u prvoj polovini prvog hidžretskog veka, nije bilo neočekivano da mnoga

islamska verovanja u umajadskom periodu dobiju drugačija i neispravna tumačenja. Verski govornici i državni čelnici pridavali su značaj kuranskim stavicima o božjoj neograničenoj moći i o izvesnoj sudbini, zanemarujući odlomke iz istog teksta koji eksplicitno ukazuju na činjenicu da čovek poseduje slobodnu volju. Pripisivanjem svojih odluka božjoj sudbini, umajadski zvaničnici su propagirali deterministički pogled među muslimanima. Svoje pobjede nad neistomišljenicima predstavljali su kao božje određenje, a pobune i iskaze nezadovoljstva protiv svoje vlasti tumačili su kao istupanje iz vere (Taberi 1996/VII: 2837; Ibn Sa'd 1990/V: 163). Dakle, prema umajadskom shvatanju, nije bilo spojivo biti vernik i istovremeno kritikovati postupke tadašnje vlasti.

Da je verovanje u determinizam bilo ukorenjeno u umajadskom načinu mišljenja, vidi se po ubistvima Gajlana Dimiškića i Ma'bada Đuhanija (Ibn Asakir 1995/XLVIII: 212) zbog njihovog ubeđenja da su čovekova dela izvan božje apsolutne moći i da su ona izuzeta od Njegovog neograničenog znanja. Iako ideje pomenuta dva mislioca nikada nisu bile široko prihvaćene u muslimanskom društvu zbog toga što su božja svojstva smatrali ograničenim, stroga reakcija umajadske monarhije pokazuje da bi verovanje u čovekovu slobodnu volju narušilo kulturološki oslonac i misaonu podlogu njihove vlasti.

S druge strane, tadašnji islamski naučnici i predstavnici *kalama* postavili su naučni temelj za determinističko razmišljanje. Predstavnici ašaritskog teološkog pravca tvrdili su da je pravda ono što Bog čini (Razi 1986/II: 131). Dakle, prema njihovom mišljenju pravda se apstrahuje iz božjih dela. Neispravno je na osnovu unapred poznatih racionalnih kriterijuma očekivati da Bog mora učiniti određeno delo. Pošto je pravedno sve ono što Bog učini, prema njihovom mišljenju, ne možemo očekivati da će svi vernici ući u raj, niti da niko od nevernika neće biti izbačen iz pakla. Na osnovu ovog stava besmisleno je kritikovati izostanak slobodne volje iako će nakon smrti čovek biti nagrađen ili kažnjen za svoje učinke.

Istaknuti ašaritski mislilac Fahrudin Razi u vezi sa značenjem božje pravde ističe da su njegovi učitelji rekli da božja pravda znači da Bog može da uradi šta god želi i da On svojim stvorenjima mudrost Svoju ukazuje (Šahrestani 1972/I: 42). Teorija da se pravedno delo ne može prepoznati nezavisno od božjeg delanja zapravo potpuno obesmišljava raspravu o značenju pojma pravde. Pošto smisao pravde zavisi od božjeg delanja, pre nego što se ostvari božja volja, nemoguće je govoriti o pojmu pravde.

Na osnovu ovog obrazloženja protivnika ašaritskog viđenja božje pravednosti, predstavnici suprotnog mišljenja u islamskom svetu dobili su naziv „adlije”, odnosno „zagovornici pravde”. Prema njihovom mišljenju, kad bi pravda i zlo bili apstrahovani pojmovi iz božjeg delanja, o pravdi i zlu ne

bismo mogli ni da govorimo (Tusi 2000: 418). „Adlije” iznose kritiku da prema ašaritskom mišljenju ne bi bilo nepravedno da Bog sve vernike uvede u pakao a nevernike u raj. Takođe, ne bi bilo nepravedno da Bog odredi čoveku dužnosti za koje on nije sposoban da ih ispuni, niti da ga Bog kazni zbog te neposlušnosti.

Za razliku od ašaritskog pogleda, šiiti i mutaziliti koji su poznati kao „adlije” tvrde da pravda i zlo ne zavise od božjeg delanja. Ljudski razum uglavnom može da prepozna pravedno delo i može da očekuje da će Bog takođe sprovesti Svoju volju na pravedna dela (Berendžkar 1998: 68). Dakle, svojim uverenjem da će Bog činiti pravedna dela, „adlije” ne obavezuju božje biće da bude pravedno već iskazuju da je izvesno da se od božjeg bića nikada ne očekuje nepravda. Prema njihovom mišljenju, Bog nipošto neće kazniti vernike paklom, niti će nagraditi nevernike rajem. Bog je uzvišeniji od toga da postoji mogućnost da On učini nešto što nedvosmisleni racionalni sud smatra nepravdom.

Teorije o čovekovoj slobodnoj volji u islamu

Mišljenja o čovekovoj slobodnoj volji u islamu formiraju se između dva potpuno suprotna stava: jedan stav da je ceo univerzum delo božje neograničene i sveobuhvatne volje i drugi stav da je čovekova slobodna volja izuzeta od božjeg predodređenja i od Njegove moći. Zanimljivo je to što su oba stava na početku teoloških rasprava u islamu o čovekovoj slobodnoj volji imala svoje zagovornike upravo u ovom najekstremnijem obliku. U skladu s teološkim pogledom na božju pravdu, ašariti su tvrdili da su čovekova dela zapravo posledice božje volje. Na suprotnoj strani, mutaziliti su verovali da bi božje nagrade i Njegove kazne bile pravedne isključivo u slučaju da čovekova volja bude slobodna u svakom smislu.

Bez obzira na promene koje je pretrpela svaka od ovih teorija u istoriji islamske misli, njihova osnovna ideja je prepoznatljiva i u kasnijim interpretacijama istih tih teorija. Recimo, ašaritska misao o božjoj neograničenoj moći, volji i o Njegovom sveobuhvatnom znanju ostala je nepromenjena i u kasnijim izlaganjima Abul-Hasana Ašarija u kojima on tvrdi da čovek ima pasivni uticaj u sačinjavanju svojih dela jer svojim bitkom „stiče” ostvarenje određene božje volje u svojim delima (Taftazani 1989/IV: 226). Drugim rečima, to što se čoveku u Ašarijevoj teoriji „kasb” (sticanje) pridaje uloga u sticanju božje sudbine, ne menja osnovnu ideju dominacije božje sveobuhvatne moći u sačinjavanju čak i čovekovih dela. Jednostavno, pitanje o slobodnom izboru prenosi se na čovekovo „sticanje”: da li on stiče božju sudbinu svojom slobodnom voljom ili je prinuđen božjim određenjem da stekne svoja dela božjom voljom?

Na suprotnoj strani, mutaziliti su tvrdili da su čovekova dela potpuno izvan božje sveobuhvatne moći i Njegovog neograničenog znanja. Da je drugačije, prema njihovom mišljenju, božja pravednost bi bila dovedena u veliko pitanje. Zapravo, mutaziliti zasnivaju svoju teoriju na prethodno pomenutoj ideji da čovekov razum može samostalno i nezavisno od božjih dela da prepozna najistaknutije primere dobrih i loših dela. Pošto čovekov razum sudi da su kažnjavanje ili nagrađivanje čoveka za delo koje nije počinio nepravedna dela, mutaziliti tvrde da Bog nikada neće učiniti tako nešto (Motahari 2009: 19–21). S obzirom na nedvosmisleno islamsko uverenje da će čovek odgovarati za sva svoja dela, logično je da čovekova dela moraju biti neposredan rezultat isključivo njegove slobodne volje.

Na kritiku da čovekova dela istovremeno proizlaze iz dve moći, božje i čovekove, mutaziliti odgovaraju da je tako nešto nemoguće. Naravno, moguće je da se različite moći ujedine i da postignu nešto što nijedna pojedinačno ne bi mogla da ostvari. Međutim, svaka od pojedinačnih moći u tom slučaju obavlja deo celokupnog složenog posla i moguće je podeliti odgovornost za počinjeno delo na sve učesnike u sačinjavanju tog određenog dela. Mnoga čovekova dela uopšte nisu složena da bismo mogli pripisati svaki aspekt čovekovog dela jednom izvoru moći. Čak i kad bismo čovekova dela smatrali složenim delima u kojima čovek koristi božju pomoć u njihovom obavljanju, preostaje nam da se upitamo da li deo odgovornosti koju čovek samostalno preuzima u svojim delima ostaje samo njegov ili je božja moć uključena i u tom čovekovom aspektu delanja.

Umereniji stav nego što su prethodna dva izneo je verovesnikov potomak Džafer Sadik. On je delimično kritikovao obe teorije, ali je pritom predložio i rešenje koje će potvrditi ono što je vredno i pozitivno u tim teorijama. Na pitanje koja od pomenute dve teorije predstavlja izvorno islamsko gledište, istakao je da nije prihvatljiva nijedna od te dve ideje. „Bog je pravedniji od toga da prisili čoveka na delo zbog kojeg će ga kazniti” (Šejh Saduk: 1995/II: 361). Ali ibn Abi Talib, naslednik verovesnikovog znanja, izneo je u vezi s tim sličnu konstataciju: „Ne govorite da Bog prisiljava na greh, jer ćete tako Boga smatrati zlobnim” (Tabersi 2003/I: 92). Ova predanja ukazuju na to da ašaritska ideja o božjoj sveobuhvatnoj moći koja podređuje čovekovu slobodnu volju i mogućnost njegovog izbora nije prihvatljiva.

S druge strane, ni mutaziliti stav o tome da je čovekova slobodna volja izuzeta od božjeg apsolutnog znanja i Njegove svemoći nije u skladu s duboko utvrđenim islamskim verovanjima. Sejed Husein Nasr u vezi s tim govori: „Značaj kuranskog učenja o božjoj mudrosti te dominaciji Njegove volje u čovekovom delovanju ne može se nikada dovoljno naglasiti. I druge religije, naravno, podučavaju da je Bog svemoguć i sveznajući i takvo učenje nije isključivo islamsko. Ono se spominje i u *Tori* i u *Evandeljima*. Pa ipak, u

islamu je ovaj princip posebno naglašen i uključen u verskom pristupu u svakodnevnom životu, kroz ponavljanje rečenica poput one *inšalah* – ako Bog da. Takve formulacije obeležavaju svakodnevne aktivnosti muslimana i podsećaju ga da božja volja dominira svakim trenutkom ljudskoga života. Mi uvek živimo u skladu s Njegovom voljom, voleli mi to ili ne, u smislu da Njegova volja dominira svetom” (Nasr 1998: 45–46). U nastavku, Nasr ističe da božja dominantna volja ne ograničava čovekovu slobodu: „On nam je takođe dao i slobodu, s naše ljudske tačke gledišta, da živimo po vlastitom izboru, u skladu s Njegovom voljom. Postoji, dakle, reciprocitet između potpuno moćne volje Boga i ljudske volje. Ljudima je Bog podario slobodu da se koriste svojom voljom kako bi sledili Njegovu volju i pokorili Mu se. Čitavo pitanje determinizma i slobodne volje, koje je stolecima toliko zaokupljalo muslimanske mislioce, duboko je povezano s ovim pitanjem” (isto).

S ciljem da opravdaju izvornost svojih shvatanja o čovekovoj volji, obe grupe ašaritskih i mutazilitskih mislilaca nastojale su da navedu kuranske stavke u korist svojih ideja. Ašariti su insistirali na tome da su kuranski stavci u kojima se ističe dominacija božje volje i Njegove svemoći primarni i ključni tekstovi za rešenje ovog pitanja, dok su mutaziliti veći značaj pridavali stavcima u kojima se čovek poziva na odgovornost zbog svojih dobrih ili loših dela. U nastavku ovog rada pojasnićemo mišljenje savremenih islamskih filozofa i gnostika o pitanju čovekove slobodne volje. Tom prilikom ćemo citirati neke od kuranskih stavaka koji su upotrebljeni kao dokazi u ašaritskoj ili mutazilitskoj misli. Pre toga, važno je da analiziramo kako se u islamskoj filozofiji princip kauzaliteta interpretira u odnosu na verovanje u slobodu čovekove volje.

Metafizički determinizam

Iako ne prihvataju da se empirijskim znanjem može razotkriti izvestan uzročno-posledični odnos između dva događaja, islamski filozofi ipak duboko veruju u princip kauzaliteta. Možemo tvrditi da islamski filozofi prihvataju epistemološki zasnovanu kritiku da je nemoguće putem iskustva doći do izvesnog saznanja. Njihova kritika je zapravo usmerena prema rezultatima empirijskog znanja. Količina proverenih eksperimenata koji potvrđuju određenu empirijsku teoriju ne može se nipošto tretirati kao dovoljan dokaz da se neće nikada dogoditi neko novo iskustvo koje će promeniti dotad važeću teoriju.

Bez obzira na kritiku empirijskog saznanja i ubeđenja da je nemoguće putem iskustva doći do izvesnog saznanja, islamski filozofi veruju u princip kauzaliteta u svim ontološkim sferama (Farabi 1988: 271). Prema mišljenju islamskih filozofa, iako zbog vremenske i prostorne ograničenosti ljudskog

iskustva čovek ne može da razotkrije izvesne uzročno-posledične odnose u fizičkom svetu, on ipak istražuje svet s očekivanjem da u njemu nađe pravilnosti uzročnog sistema. Ni neočekivana iskustva koja narušavaju već utvrđene teorije ne bude sumnju u čoveku da nad fizičkim svetom ne vlada kauzalni sistem. U skladu s novim iskustvima, naučnici iznose teorije na osnovu kojih i nova iskustva postaju deo celokupnog i jedinstvenog saznanog sistema.

Dakle, nezavisno od toga da li smo u mogućnosti da razotkrijemo objektivne uzročno-posledične odnose između događaja ili ne, sva fizička događanja su međusobno povezana u skladu s principom kauzaliteta. Čovekova volja kao posledica određenih svesnih ili nesvesnih događaja pripada istom tom sistemu. Ovu interpretaciju čovekove volje u okviru kauzalnog sistema nazivamo metafizičkim determinizmom. Kao i sve ostale događaje, prema metafizičkom determinizmu, kad bismo znali sve neposredne uzroke čovekove volje, mogli bismo krajnje precizno da prognoziramo koju odluku će čovek doneti.

Kada se ovom pitanju doda i božje svemogućće i sveznajuće biće koje predstavlja i početni uzrok svih događaja, problem determinizma dobija novu dimenziju religijskog determinizma jer Bog ima znanje i moć nad čovekovim delima pre nego što ih on učini odnosno poželi. Međutim, religijski aspekt determinizma analiziraćemo u narednim delovima ovog rada. Trenutno ćemo se posvetiti pitanju metafizičkog determinizma u islamskoj filozofiji. Da li verovanje u kauzalni sistem narušava slobodu čovekove volje ili su ta dva stava međusobno spojiva?

Islamski filozofi tvrde da se ništa ne događa slučajno. Prema njihovom mišljenju, i najneočekivaniji događaji bi se ponovili definitivno svaki put kada bi se stvorili isti oni uzroci koji su ih ostvarili (Ibn Sina 1986/III: 96). Retkost tako dobija svoj sasvim jasan razlog. Naime, retko se dešavaju samo oni događaji čiji se uzroci ne ostvaruju često. Nemoguće je da se upotpune uzroci za ostvarenje određenog događaja a da posledica izostane. Kad bi se uslovi u kojima se dešavaju slučajnosti redovno ponavljali, to više ne bi bile slučajnosti već učestali događaji.

Nad čovekovom slobodnom voljom vlada isti sveobuhvatni kauzalni sistem. Kao i sva druga dešavanja, čovekova volja ima određene uzroke koji je ostvaruju. Prema učenju islamskih filozofa, nemoguće je da se uzroci čovekove slobodne volje ostvare a da se njegova volja ne formira. Koliko je sam nastanak čovekove volje izvestan kada se upotpune uzroci njenog nastanka, toliko je izvesno i šta će čovekova volja eksplicitno sadržati zato što ne može bilo koja posledica da proistekne iz bilo kojeg uzroka. S ovog aspekta, čovekova volja nastaje nužno čim se njeni uzroci pojave. Drugim rečima, samo postojanje čovekove slobodne volje nije dobrovoljan čovekov izbor. Ljudi ne

moгу da izaberu da ne poseduju slobodnu volju u životu. Međutim, postavlja se pitanje kako možemo da verujemo u slobodu čovekove volje a pritom da smo ubeđeni da ona nastaje u skladu s nepromenljivim kauzalnim sistemom. Koliko je realna slobodna volja koju ne možemo da biramo i za koju ne možemo da se prethodno opredelimo da li ćemo je imati ili ne?

U odgovoru na ovu dilemu, islamski filozofi tvrde da jedan od neizostavnih aspekata uzroka čovekovih dobrovoljnih dela jeste zapravo njegova volja koju on potpuno slobodno primenjuje. Dakle, čovekova dobrovoljna dela uvek će se realizovati pošto se ostvare svi njihovi uzroci, s dodatnim objašnjenjem da je čovekova slobodna volja jedan od osnovnih uzroka. Prema ovom stavu islamskih filozofa, čovekova dobrovoljna dela može nužno prouzrokovati njegova volja. Bilo bi neprihvatljivo verovanje da čovek prima nužan uticaj spoljnih uzroka koji obesmišljavaju njegovu volju. Nužnost koja postoji u ostvarenju dobrovoljnih dela, prema mišljenju islamskih filozofa, potiče iz čovekove slobodne volje (Tabatabai 1993: 171).

Sama slobodna volja nije čovekovo dobrovoljno delo. Činjenica da čovek ne može da utiče na to da li će posedovati slobodnu volju ili ne, zapravo, ne može da bude upotrebljena u korist determinizma zato što čovek u mnogim svojim delanjima nema moć slobodnog izbora. Za neke aktivnosti on uopšte nema ni prirodne predispozicije da ih učini. To što čovek ne može da leti, da ostane budan duže od nekog određenog vremena, da živi duže nego što je uobičajeno i drugi slični primeri – ništa od toga ne može da posluži kao dokaz u korist determinizma. Nijedno od navedenih ograničenja ne potvrđuje determinizam, niti ih pristalice determinizma navode kao dokaz za svoj stav. Upravo zbog toga, ni ograničenost čovekovih dobrovoljnih aktivnosti ne dovodi nas do verovanja u determinizam.

Iako determinizam po definiciji obuhvata sve događaje i odnosi se na sve buduće promene u svetu, onaj aspekt ove teorije koji budi nemir u čoveku jeste njena kompatibilnost sa instinktivnim osećanjem slobode izbora. Dakle, dok ne dođe do sukoba sa čovekovom slobodnom voljom, skoro je nebitno pitanje da li su događaji koji nemaju nikakav uticaj na nas i na naše ponašanje predodređeni ili nisu. Determinizam kao „shvatanje o posvemašnjoj određenosti svih pojava i svih događanja” ili „pretpostavka opšte kauzalne (uzročne) veze svih zbivanja u svetu” (Filipović 1989: 68) ne zabrinjava čovekovu misao dok se ne odnosi na njegova dela. Ono što opterećuje filozofsku misao čoveka od davnih vremena jeste zapravo pitanje da li je moguće da ostanemo pri verovanju u slobodu čovekove volje iako prihvatamo determinizam. Aspekt determinizma koji želimo da pojasnimo u ovom radu jeste onaj deo prema kojem bi trebalo da je čovek prinuđen od spoljnih faktora u onim aktivnostima za koje instinktivno oseća da ima slobodnu volju, odnosno za koje može da odluči da ih uradi ili da ih ne uradi.

Rešenje koje islamski filozofi nude u odgovoru na ovu dilemu jeste to što metafizički determinizam ne podrazumeva da se čovekova dobrovoljna dela događaju prinudno, već da su ona nužne i neizbežne posledice svojih uzroka. Očigledno je da čovekovo dobrovoljno delo može biti nužna posledica njegovog slobodnog izbora, u tom smislu da je nemoguće da delo izostane pošto se ostvari čovekova volja. Drugačiji pogled na metafizički determinizam je neispravan. Insistiranje na tome da su čovekova dobrovoljna dela prinudno stvorena nipošto nije implikacija metafizičkog determinizma.

U svetlu prethodnog objašnjenja, postaje jasniji stav islamskih filozofa na koji način je moguće istovremeno verovati u metafizički determinizam i u čovekovu slobodnu volju. Osim metafizičkog determinizma, islamski filozofi i predstavnici doktrinarne gnoze u islamu bave se i religijskim determinizmom koji otvara nove sumnje u originalnost čovekove slobodne volje. U nastavku ćemo se usredsrediti na ovaj aspekt determinizma.

Religijski determinizam

S obzirom na to da je dovoljno ubedljivo rešenje koje su islamski filozofi izneli u vezi s metafizičkim determinizmom, u naučnim krugovima u islamskom svetu veću pažnju na temu determinizma privlači religijski aspekt ove ideje. Naime, verovanje u božje svemoguće i sveznajuće biće koje svojim neograničenim atributima dominira nad celim bitkom za sobom povlači niz pitanja o suštini čovekove slobodne volje.

Sloboda čovekove volje u religijskom determinizmu se iz različitih uglova dovodi pod znak pitanja. Prva dilema u religijskom determinizmu o slobodi čovekovog izbora jeste božje iskonsko sveobuhvatno znanje koje vremenski prethodi svim čovekovim dobrovoljnim delima. Druga dilema, istaknuta u religijskom determinizmu, jeste božja svemoć koja obuhvata sve postojeće moći u univerzumu. Takođe, odnos između čovekove slobodne volje i božje sveobuhvatne volje jeste pitanje na koje muslimanski mislioci različito odgovaraju. Pre nego što predstavimo rešenja i ideje islamskih filozofa i predstavnika doktrinarne gnoze u islamu u vezi sa ovim dilemama, najpre ćemo obrazložiti na koji način božje sveznanje, svemoć i Njegova sveobuhvatna volja mogu da utiču na interpretaciju suštine čovekove slobodne volje.

A) Božje sveznanje

Kuranski tekst, kao i islamska predanja, nedvosmisleno ukazuju na to da Bog poseduje neograničeno znanje o svim bićima i događajima pre i posle njihovog događanja. Za razliku od interpretacije peripatetičke filozofske škole koja božje znanje o detaljima smatra univerzalnim nebeskim znanjem,

kasnija tumačenja božjeg znanja evidentno zagovaraju ideju da Bog poznaje detalje svih događaja u istoj ontološkoj formi u kojoj se oni i ostvaruju. Dakle, božje znanje o detaljima i pojedinačnim događajima nije univerzalno i kolektivno znanje već sveprožimajuće znanje koje postoji pre i posle svakog događaja (Mula Sadra Širazi 1989/VI: 179).

U skladu s ovim tumačenjem božjeg znanja, postavlja se pitanje da li čovekova slobodna volja zaista može da očuva svoju originalnu vrednost ako Bog unapred zna o svakom čoveku šta će od početka do kraja života učiniti. Da li možemo na osnovu ovog tumačenja božjeg znanja da dođemo do zaključka da je nemoguće da čovek izabere nešto što se protivi božjem iskonskom znanju o detaljima njegovih dela? Poznata narodna izreka da bi se božje znanje pretvorilo u neznanje kad bismo prestali da činimo grehe, predstavlja zapravo ovaj vid verovanja u religijski determinizam.

B) Božja svemoć

Kao što smo prethodno pomenuli, mutaziliti su insistirali na tome da je nemoguće da isto delo bude predmet dva različita izvora moći. Čovekova dela, posebno ona jednostavna, ne mogu ostvariti božja i ljudska moć istovremeno. To je zapravo veoma logičan stav da je drugi uzrok u već uspostavljenom uzročno-posledičnom odnosu potpuno suvišan. Zaključak do kojeg su mutaziliti došli da su čovekova dobrovoljna dela van dometa božje moći i Njegovog znanja ostali islamski mislioci nisu prihvatili, s obrazloženjem da je čovekova moć zapravo sposobnost koju mu daruje Bog. Dakle, prema njihovom mišljenju, božja i čovekova moć ne predstavljaju dve različite moći, već jednu prožimajuću moć (Tusi 2011: 325).

Na osnovu ove interpretacije čovekove moći, pitanje slobode čovekove volje postaje diskutabilno jer u svakoj primeni čovekove moći u njegovim delima prisutna je i božja moć. Pošto je pogrešno shvatanje ovog odnosa mutazilite navelo na netačne zaključke, pripisivanje čovekovih dela božjoj moći takođe može da bude zbunjujuće i da neutrališe slobodu čovekove volje. U nastavku rada iznećemo odgovore muslimanskih mislilaca na ovu dilemu.

C) Božja volja

Treći aspekt religijskog determinizma i, prema mišljenju autora ovog rada, najozbiljnija kritika čovekove slobodne volje koju predstavnici religijskih nauka treba da reše, jeste pitanje uticaja božje volje na čovekova dobrovoljna dela. Pored utvrđenog islamskog uverenja da se sva dešavanja u svetu, uključujući i čovekova dela, događaju božjom voljom, ono što rešavanje pitanja

čovekove slobodne volje dodatno čini složenim jeste teorija da je čovekova volja u stvari božja, odnosno da je čovekova volja božji dar čoveku. Zapravo, slična kritika kao kod božje svemoći ponavlja se u vezi sa Njegovom voljom, s tom razlikom da ne bi bilo teško i nelogično prihvatiti uplitanje božje moći u čovekova dela kad bi čovekova volja bila njegova. Dakle, iako ostvaruje svoja dela „tuđom” moći koja mu je posuđena na korišćenje, on tu moć pokreće sopstvenom voljom. U slučaju božje volje, ni ovo rešenje ne može biti prihvatljivo zato što je u pitanju zapravo čovekova volja i uslov da na nju ne treba da utiče nijedan spoljašnji faktor.

Rečenica „in ša Alah”, što znači „ako Bog bude hteo”, koja se izuzetno često koristi u muslimanskom društvu, ukazuje na odnos božje volje sa svim događajima. Opšta prisutnost ove rečenice u životu muslimana može da se tumači kao nada da će se događaji koji nisu pod čovekovom kontrolom odvijati u našu korist. Međutim, kada analiziramo samu prirodu čovekove volje i s obzirom na božje neograničeno i sveobuhvatno biće, dolazimo do zaključka da ni čovekova volja nije izvan uticaja božje volje.

S obzirom na ovu islamsku teoriju, ozbiljno je pitanje da li čovek uzalud oseća slobodu u svojim izborima, ili je Bog pri darivanju mogućnosti slobodne volje ujedno čoveku prepustio potpunu kontrolu nad njegovim izborima i htenjima.

D) Čovekova sudbina

Verovanje u čovekovu sudbinu koja je unapred određena za svakog pojedinca, na prvi pogled nije u skladu s čovekovom slobodnom voljom. Međutim, ovo islamsko verovanje, koje je prisutno i u ostalim religijskim tradicijama, ne predstavlja dodatnu kritiku protiv čovekove slobodne volje u odnosu na prethodno pomenuta tri uverenja. Dakle, na određenje čovekove sudbine podjednako utiču mnogi božji atributi među kojima su i božje znanje, svemoć i Njegova volja. Rešavanje dileme kako je moguće uskladiti verovanje u prethodno pomenuta tri božja atributa sa slobodom čovekove volje može se smatrati istovremeno i rešenjem za pitanje čovekove sudbine. U suprotnom, ukoliko ne uspeju da reše prethodna tri pitanja, muslimanski mislioci ni za odnos između čovekove sudbine i njegove slobodne volje neće moći da nađu rešenje.

U nastavku ćemo analizirati odgovore islamskih filozofa i predstavnika doktrinarne gnoze na svako od prethodna tri pitanja. Ono što mišljenje islamskih filozofa i gnostika čini različitim od ideja predstavnika ostalih naučnih disciplina u islamu jeste njihov metodološki princip da istraže istinu, a ne samo da zadovolje kulturološke potrebe muslimana. Koristeći logičku terminologiju, filozofi i predstavnici doktrinarne gnoze u islamu insistiraju

na upotrebi demonstrativnih argumenata, dok predstavnici ostalih naučnih disciplina kao što su *kalam* i *tefsir* primenjuju apologetske načine da potvrde svoje mišljenje. Iako rezultati naučnog rada predstavnika *kalama* i *tefsira* mogu da budu izuzetno korisni, njihova ontološka vrednost nije izvesna kao u filozofskim i gnostičkim delima. U ovom radu smo se usredsredili na naučne ideje filozofa i gnostika upravo zbog ontološke vrednosti rešenja koje oni predstavljaju.

Božje znanje i čovekova slobodna volja

S obzirom na to da nadmaterijalno božje biće, prema uverenju muslimanskih mislilaca, nadilazi sve vrste vremenskog i prostornog ograničenja, božje znanje nipošto ne može da se tretira kao stečeno znanje. Pošto je svojstvo nadmaterijalnog bitka, božje znanje se ne proširuje, ne povećava i ne prima uticaj od spoljašnjih faktora. Sve što je moguće da bilo kada bude obuhvaćeno božjim znanjem, pripada mu oduvek. Za razliku od čovekovog znanja koje se formira postepeno tokom vremena i uglavnom pod uticajem spoljašnjih faktora, u božjem znanju ne postoji stanje neizvesnosti, očekivanja i neostvarenih potencijala. Sve što Bog može jednog trenutka znati, On zna oduvek i zauvek.

Potpuno je besmisleno da u nadmaterijalnom bitku postoje neostvareni potencijali iz veoma jednostavnog razloga što nadmaterijalna bića nisu ograničena vremenom niti prostorom. Za njih ne postoje različita vremena da bi bilo moguće da u jednom trenutku ne poseduju osobinu koju će steći u narednom trenutku. Da bismo posudom ograničenog kapaciteta od 100 mililitara preneli pet litara vode, potrebno je vreme da se posuda u nekoliko navrata napuni i isprazni. Čak da imamo više manjih posuda ali samo jednu osobu koja ih puni i prazni, nećemo moći odjednom da napunimo sve posude.

Ono što čovek svojim ograničenim bićem smatra da je prošlost odnosno budućnost, sa aspekta božjeg znanja i s obzirom na vremensku i prostornu neograničenost, sve je prisutno u svakom trenutku. Bog zna sve detalje čovekovih dela u prošlosti i u budućnosti zato što On nije ograničen vremenom niti prostorom. Znanje o čovekovoj prošlosti ne opterećuje božje znanje da ne može da obuhvati i čovekovu budućnost.

Ali ibn Abi Talib opisuje božji neograničeni bitak i Njegovo sveobuhvatno znanje sledećim rečima: „Uslovi Ga ne određuju, vreme Ga ne menja, mesto Ga ne sadrži, a jezik Ga ne opisuje. Brojevi kapi vode, zvezda u nebu ili dašaka vetra u ozračju nisu Njemu nepoznati, niti kretnje mrava po stenama, niti počivališta sitnih insekata u noći mrkloj. On zna mesta na koja lišće pada i tajne kretnje zenica očnih” (Dašti 2015: govor 177).

Dodajući na ovaj opis sveobuhvatnog božjeg znanja uverenje islamskih filozofa da božje znanje na isti način obuhvata čovekovu prošlost i njegovu budućnost zbog toga što nije ograničeno vremenom, postavlja se pitanje slobode čovekove volje i kako je moguće uskladiti ova dva naizgled nespojiva uverenja. Ako Bog unapred zna šta ćemo uraditi do kraja svog života, sloboda čovekove volje postaje besmislena.

Muslimanski mislioci na ovu kritiku čovekove slobodne volje iznose veoma jednostavan odgovor – da Bog zna čovekovu budućnost uključujući i faktor njegove slobodne volje. Dakle, Bog zna da će čovek svojom slobodnom voljom učiniti određena dela. Pitanje da li je moguće da čovek donese odluku koja nije obuhvaćena božjim znanjem zasnovano je na pogrešnom tumačenju božjeg znanja. Ovo pitanje bi bilo prihvatljivo da je reč o roditelju koji može da pretpostavi određene odluke svog deteta zato što veoma dobro poznaje njegovu interesovanja. Ni roditeljsko znanje o dečjim odlukama ne isključuje detetovu slobodu izbora. To što roditelj zna da će dete izabrati da gleda svoj omiljeni program, ne čini dete prisiljenim da ga gleda.

Međutim, moguće je da roditelj u nekim slučajevima pogrešno proceni šta će dete izabrati. Razlog je to što, pored značajnog poznavanja svog deteta i njegovih interesovanja, roditelj nema sveobuhvatno znanje o detetovim potrebama, niti o eventualnim promenama njegove ličnosti. Upravo zbog tih ograničenja u roditeljskom znanju moguće je da dete nekada izabere nešto što roditelj ne bi mogao da pretpostavi. Za razliku od božjeg znanja, roditeljsko znanje je ograničeno u vremenu, što znači da roditelj može samo da pretpostavi dešavanja u budućnosti, ne i da ih poznaje. Roditelj iz iskustva i na osnovu događaja koji su prošli pretpostavlja kako će se detetova volja u budućnosti formirati. On, međutim, nema znanje o detetovoj budućnosti i upravo zato je moguće da pogreši u svojim pretpostavkama.

Suprotno od roditeljskog znanja, božje znanje nije ograničeno u vremenu. Božje znanje o čovekovim odlukama na isti način obuhvata dešavanja koja su u našem vremenski ograničenom pogledu prošla ili tek predstoje. Bez obzira na to, božje znanje obuhvata i čovekovu volju. Bog zna šta će čovek svojom slobodnom voljom učiniti u toku života. Stoga, božje sveobuhvatno znanje ni u kom smislu ne poriče čovekovu slobodnu volju.

Važno je da napomenemo da na osnovu ove interpretacije božjeg znanja možemo doneti ispravan zaključak da nad celim univerzumom vlada jedan nadvremenski kauzalni sistem koji utiče čak i na čovekovu slobodnu volju. Ovaj vid predodređenosti naziva se metafizički determinizam i o njemu je već bilo reči u ovom radu. Kao što smo ranije obrazložili, s obzirom na to da je čovekova slobodna volja sastavni deo pomenutog kauzalnog sistema, islamski filozofi tvrde da metafizički determinizam ne narušava čovekovu slobodu volje.

Božja svemoć i čovekova slobodna volja

Prema kuranskom tekstu, Bog je nad svime moćan. To ne znači samo da Bog može da učini sve što poželi, već da se Njegova svemoć nad svime zapravo i ostvaruje. Predstavnici svih muslimanskih teoloških pravaca veruju da Bog primenjuje svoju moć u svakom pojedinačnom delu. Prema islamskom uverenju, stav da svaka moć potiče od Boga ne prikazuje u potpunosti sveobuhvatnost božje moći koja je prisutna u svim dešavanjima. U različitim delovima kuranskog teksta ukazuje se na to da božja moć obuhvata sve događaje čak i one na koje čovek utiče svojom slobodnom voljom. Kuranski stavci u kojima se Bog predstavlja kao apsolutni vladar i vlasnik moći, stavci u kojima se čovekova dela, njegove pobeđe u ratovima i posebni duhovni darovi pripisuju Bogu, kao i stavci u kojima se čovekova sudbina i događaji u životu realizuju božjom voljom i Njegovom moći – sve su pokazatelji ovog čvrstog islamskog uverenja da je božja moć sveprisutna i sveobuhvatna.

Različita tumačenja ovog uverenja dovode do razilaženja muslimanskih mislilaca povodom pitanja čovekove slobodne volje. Kao što smo i prethodno naveli, jedna grupa muslimanskih teologa tvrdi da božja moć obuhvata i čovekova dela na taj način da čoveku preostane samo da zasluži odnosno da stekne ta dela. Druga grupa muslimana veruje da božja pravda zahteva da čovekova dobrovoljna dela budu izuzeta iz Njegove sveobuhvatne moći. Prema stavu islamskih filozofa i predstavnika doktrinarne gnoze, nijedno od pomenutih rešenja nije u skladu s ostalim islamskim verovanjima o božjem bitku i Njegovim svojstvima.

Verovanje da čovek ne utiče na dela za koja po svojoj prirodi oseća da ih realizuje sopstvenom voljom, ne može biti prihvatljivo kada se u islamu nedvosmisleno čovek smatra odgovornim prema Bogu, prema sebi i prema ostalim ljudima. Ako se islam predstavlja kao kruna istinskih ljudskih vrednosti, više je nego očigledno da bi smatranje čoveka odgovornim za dela koja je Bog počinio svojom moći bilo potpuno narušavanje osnovnih vrednosti prepoznatljivih od strane svih zdravorazumnih osoba. Isto tako, izuzimanjem čovekovih dobrovoljnih dela iz božje svemoći i Njegovog znanja radi uspostavljanja božje pravde i očuvanja čovekove slobodne volje narušavamo veoma jasnu i izvesnu islamsku ideju o božjoj uzvišenosti.

Predanje Alija ibn Muse Ride, potomka verovesnika islama, u islamskoj filozofiji navodi se kao rešenje za umereni stav koji ne prihvata nijedan od prethodna dva rešenja. „Fadl ibn Sahl prenosi da je abasidski kalif Mamun pitao Alija ibn Musu da li su ljudi prisiljeni na svoja dela. Ali ibn Musa – poznatiji kao Rida – odgovorio mu je da je Bog pravedniji od toga da prisili narod na nešto pa da ga zbog toga kazni. Tada je Mamun upitao: A da li su

njihova dela njima prepuštena? Ali ibn Musa je odgovorio: Bog je uzvišeniji od toga da prepusti čoveka samom sebi” (Aštijani 2007/II: 330).

S obzirom na to da se kritika čovekove slobodne volje sa aspekta božje svemoći i Njegove volje zasniva zapravo na skoro identičnom osnovu, detaljnu analizu rešenja koje islamski filozofi nude u vezi s ovim pitanjem iznećemo u okviru studije o odnosu između božje i čovekove volje.

Božja volja i čovekova slobodna volja

Kao što smo napomenuli, da bi utvrdili svoj stav o slobodi čovekove volje mutaziliti su postavljali pitanje da li je moguće da jedno delo istovremeno pokrenu dve moći, božja i čovekova. Isto ovo pitanje, ontološki preciznije od prethodnog, postavlja se i u vezi sa božjom i čovekovom voljom. Pitanje istovremene božje i čovekove volje ontološki je preciznije od pitanja moći zbog toga što je sloboda čovekove volje zapravo glavno pitanje koje je predmet studije, a ne samostalnost njegove moći. Ono što navodi mislioce na razmišljanje primarno jeste sloboda čovekove volje, a ne originalnost njegove moći kojom on ostvaruje svoju volju. Utoliko je rešavanje odnosa između božje i čovekove volje u ovom radu značajnije.

Mutaziliti su formulisali pitanje čovekove slobodne volje u okviru njegove moći zato što su moć i volja dva povezana svojstva. Nemoguće je zamisliti slobodu volje ukoliko izvor volje ne poseduje moć da svoju volju sprovede u delo. Besmisleno je govoriti o volji koja nema apsolutno nijedan objektivni rezultat. Takođe, ne bismo mogli da prihvatimo da čovek koristi tuđu moć da bi primenio svoju slobodnu volju jer samo pokretanje tuđe moći zapravo jeste odnos sa spoljašnjim svetom i stoga predstavlja primenu sopstvene moći. Zbog bliskosti ova dva čovekova svojstva mutaziliti nisu ni osetili potrebu da preciznije definišu problem čovekove slobodne volje; posebno što se prema islamskom učenju čovek nagrađuje ili kažnjava zbog dela koje je počinio, a ne zbog želja koje je imao a nije ih ostvario.

Dva stavka u kuranskom tekstu eksplicitno ukazuju na to da božja volja obuhvata čak i čovekova dobrovoljna dela. U jednom stavku se muslimani pozivaju da poštuju čuvenu islamsku tradiciju da kažu „ako Bog da” kada obznanjuju svoje odluke: „I nikako za bilo šta ne reci: 'Uradiću to sigurno sutra!' – ne dodavši: 'Ako Bog da!’” (*Kuran* XVIII: 23–24). U drugom stavku, ontološki eksplicitnije, govori se: „I ne poželite osim da Bog poželi” (*Kuran* LXXVI: 30; LXXXI: 29).

Neki komentatori kuranskog teksta u vezi sa poslednjim citiranim stavkom koji se ponavlja na dva mesta u *Kuraniu* tvrde da se božja volja odnosi samo na pozitivne čovekove aktivnosti jer bi drugačije značilo da Bog želi i čovekova grešna dela. Alama Tabatabai, čuveni komentator *Kurana* i

savremeni predstavnik filozofske misli u islamu, odbacuje mogućnost da se kuranski stavak odnosi samo na čovekova dobra dela. On tvrdi da se kuranski tekst obraća onima koji misle da čovek deluje potpuno samostalno u odnosu na Boga (Tabatabai 1996/XX: 143). Zapravo, kuranski tekst ukazuje na to da je božja volja prisutna u svakom pojedinačnom čovekovom delu. Interpretacija da božja volja ograničava slobodu čovekove volje nije ispravna i prema mišljenju Alame Tabatabaija kuranski tekst ne govori o tome. Čovek lično i potpuno slobodno odlučuje o tome šta će i kada učiniti (Tabatabai 1996/I: 99).

Važno je da napomenemo da kuranski stavak nipošto ne negira čovekovu volju. Iako poručuje da je božja volja prisutna u svim čovekovim htenjima, kuranski tekst volju pripisuje i čoveku. Dakle, ne možemo na osnovu ovog teksta zaključiti da čovek ne poseduje volju u svojim izborima. Poruka kuranskog teksta jeste da kad god čovek stekne volju, osim njega i Bog realizuje Svoju volju nad istim tim čovekovim delom. Ova interpretacija čovekove volje potpuno se razlikuje od determinističkog shvatanja nekih muslimanskih mislilaca, o kojima je već bilo reči, da čovek ne poseduje volju i da su sva njegova dela ostvorena božjom voljom.

S obzirom na očigledan uticaj božje volje u čovekovim odlukama, postavlja se ozbiljno pitanje kako je moguće da i dalje verujemo da čovek može da poseduje potpuno slobodnu volju na osnovu koje će odgovarati za svoja dela. Kako je moguće da jedno delo proistekne iz volje dva različita bića? Utemeljivač transcendentne filozofske škole u islamu Mula Sadra Širazi osmislio je filozofsku platformu primarnosti bitka na osnovu koje nudi rešenje i odgovore na mnoga ontološka složena pitanja među kojima je i čovekova slobodna volja. S obzirom na to da je Mula Sadra Širazi primio neporeciv uticaj doktrinarne gnoze u islamu, njegove teorije mogu da se prezentuju kao rezultati islamske doktrinarne gnoze.

Ontološki položaj čoveka i njegove volje

Ključna stvar u rešenju pitanja čovekove slobodne volje u islamskoj filozofiji jeste ontološki pogled na položaj samog čoveka. Iako se čovekov ontološki status umnogome ne razlikuje od ostalih bića, jedna karakteristika čoveka čini potpuno različitim od svih drugih božjih stvorenja. Prema islamskom uverenju, čovek je božji namesnik među stvorenjima. Čovek, kao biće čija egzistencija zavisi od spoljašnjih faktora, ne može da poseduje potpuno slobodnu volju. Pre nego što pomenuta tvrdnja proizvede nepoželjne zaključke, važno je da napomenemo da pod potpuno slobodnom voljom podrazumevamo mogućnost da čovek ostvari sve što poželi – stanje slobode božje volje kako je *Kuran* opisuje: „Zaista, Njegova naredba je takva da kada nešto hoće, kaže mu: 'Budi!' – i ono bude” (*Kuran* XXXVI: 82).

Bez najmanje kontrole nad mnogim fiziološkim aktivnostima svog tela, čovek nije u stanju da poseduje potpuno slobodnu volju. U mnogim aktivnostima nad kojima ima kontrolu, moć njegove volje, odnosno mogućnost ostvarenja volje, veoma je ograničena. Čovek može da poželi i da ostvari ograničene aktivnosti. Činjenica da niko od mislilaca i pristalica determinizma ova čovekova ograničenja ne smatra dokazom u korist determinizma, definitivno ukazuje na priznanje da čovek nipošto ne može posedovati potpuno slobodnu volju. S druge strane, verovanje u slobodu čovekove volje pored svih ovih ograničenja koja smo naveli daje nam veću mogućnost da uspešno obrazložimo stav islamskih filozofa u vezi sa slobodom čovekove volje.

Dakle, osnovna polazna tačka u rešavanju ovog pitanja u islamskoj filozofiji jeste ontološka analiza samog čoveka. Prema stavovima islamskih filozofa kao i svih drugih religijskih mislilaca, čovek je božje stvorenje. Dakle, čoveku je postojanje darovao Bog. Da je čovek posedovao bitak u svojoj suštini, trebalo bi da on postoji oduvek i zauvek. Međutim, nijedna filozofska škola nema takvo mišljenje o čovekovom bitku. Bitak koji osećamo svim svojim bićem kao osnovnu osobinu svoje ličnosti darovao je Bog.

Izjavom da čovek ne poseduje ni sopstveni bitak sam od sebe ne želimo da umanjimo značaj čovekove brige o slobodi volje. Zaključak da čovek ne može da ima slobodnu volju zato što ne poseduje ni bitak koji oseća svom svojom ličnošću nipošto ne može biti ispravan i prihvatljiv u islamskoj filozofiji. Razlog je jednostavan – isti taj bitak darovan od Boga čovek potpuno oseća i doživljava kao svoj. S obzirom na to da čovek poznaje svoj bitak neposrednim saznanjem, odnosno bez posredstva pojmova, njegovo osećanje da stvarno poseduje taj darovan bitak ne može biti uzaludno. Greška u čovekovom razmišljanju moguća je kada čovek stiče saznanje posredstvom pojmova i argumenata, ne i kada ima neposredan pristup stvarnosti koju saznanje (Mula Sadra Širazi 1975: 110).

Rešenje koje islamski filozofi i predstavnici doktrinarne gnoze iznose u vezi sa čovekovom slobodnom voljom zasniva se zapravo na pitanju samog čovekovog bitka i njegovog ontološkog statusa. Ukoliko je moguće da čoveku pripišemo sopstveni bitak koji mu je u potpunosti darovan od Boga, onda ni faktori koji ograničavaju čovekovu slobodnu volju neće predstavljati nerešiv problem u filozofskoj misli.

Islamsko predanje da je čovek božji namesnik na Zemlji (*Kuran* II: 30) značajno je produbilo stav islamskih filozofa na temu ontološkog statusa čoveka. Pod očiglednim uticajem doktrinarne gnoze, utemeljivač transcendentne filozofije Mula Sadra Širazi izumeo je ideju o kopulativnom bitku označavajući tom sintagmom ontološki status apsolutne zavisnosti od samostalnog bitka (Mula Sadra Širazi 1989/I: 79). Pre toga, u islamskoj filozofiji već je bio poznat ontološki status akcidenata koji su, pored svoje zavisnosti od

supstancija, samostalni u svojoj suštini. Boja, dužina, pozicija i ostali akcidenti imaju svoju samostalnu suštinu i definiciju iako zavise od supstancija kojima moraju da se pripoje kako bi se pojavili u stvarnosti.

Za razliku od akcidenata, kopulativni bitak nema ni sopstvenu suštinu pre nego što nastane pod okriljem samostalnog bitka, poput zračenja svetlosti gde samostalno postoji jedino izvor svetlosti. Odsjaji svetlosti u svojoj suštini nisu samostalni već potiču i zavise od izvora svetlosti. Prema mišljenju predstavnika transcendentne filozofske škole u islamu, sva bića osim Boga imaju kopulativan bitak. To što kopulativni bitak ne poseduje samostalnu suštinu zato što i ne postoji sam od sebe, jeste zapravo samo negativan ali ne i jedini aspekt ovog ontološkog statusa. Kopulativni bitak ima i afirmativan aspekt postojanja koji prema uverenju islamskih filozofa predstavlja ključ rešenja čovekove slobodne volje. Iako nije samostalan izvor ontoloških vrednosti koje manifestuje, svi oni se s punim pravom mogu pripisati kopulativnom bitku (Mula Sadra Širazi 1989/II: 367).

Zapravo, ukoliko ga samostalno sagledamo, nezavisno od izvora njegovih ontoloških vrednosti, kopulativni bitak ne poseduje apsolutno ništa sam od sebe, čak ni svoju suštinu. Jer, ono što ne postoji, ne može biti ništa. S druge strane, pošto kopulativni bitak nije ništa drugo do manifestacija stvarnog bitka, možemo pripisati sve ontološke vrednosti i njemu. Jer, da kopulativan bitak poseduje samostalnu ličnost i da predstavlja strano lice u odnosu na samostalan izvor bitka, postavilo bi se tek pitanje odakle je nastala njegova samostalnost (videti: Agha 2017: 31–32). Dakle, sve ontološke vrednosti koje kopulativni bitak manifestuje u sebi možemo pripisati i njemu jer drugačije ne bi imalo smisla nazvati ga kopulativnim.

Da bi jasnije prikazali kako rešavaju dilemu da li pripisati manifestovane vrline kopulativnom bitku ili ne, islamski filozofi koriste različite primere, kao što su odnos između svetlosti i boja (Dževadi Amoli 1993: 467), senke i tela (Movahed 1992: 86), mora i talasa (Amininežad 2008: 222), lica i slike u ogledalu (Tabatabai 1977/V: 107), kao i odnos između broja jedan i ostalih brojeva (Ibn Arabi b. d./II: 518; Mula Sadra Širazi 1989/I: 63) u kojima zapravo postoji samo jedno stvarno biće koje se manifestuje u različitim oblicima. Naravno da možemo pripisati promene na svom licu i slici u ogledalu. Kada se gledamo u ogledalu a govorimo o promenama na svom licu, zapravo govorimo isključivo o slici koju vidimo u ogledalu. Zbog toga bismo se iznenadili kada bismo shvatili da ogledalo nije ispravno i da pogrešno prikazuje stvari. Naše lice u ogledalu i mnoštvo odraza koji se mogu videti iz različitih uglova i daljina, sve su manifestacije našeg lica kojima se bez sumnje mogu pripisati osobine našeg lica.

Idejom o kopulativnom bitku Mula Sadra Širazi iznosi veoma jedinstveno i utvrđeno rešenje o čovekovo slobodnoj volji. Iako nisu formulisali ideju

o kopulativnom bitku, predstavnici doktrinarne gnoze pre Mula Sadre izneli su ovo rešenje u svojim delima. Uloga Mula Sadre Širazija u unapređenju ove ideje jeste to što ju je on precizno formulisao i demonstrativno utvrdio u svojoj transcendentnoj filozofiji. Na osnovu ove filozofske teorije, čovekova slobodna volja jeste manifestacija božje slobodne volje. Slobodu čovekove volje božji atributi ne samo da ne ograničavaju već joj daruju bitak i suštinu. Kao što ne obesmišljavaju ni božju volju, božja moć i Njegovo sveznanje ne utiču destruktivno ni na slobodu čovekove volje.

Kao što smo u prethodnim delovima ovoga rada naveli, zagovornici determinizma su fokusirani na analizu samih čovekovih dobrovoljnih dela i tvrde da strani faktori utiču na njihovo formiranje. Zanimljivo je da se mnoga druga ograničenja slobodne volje kod čoveka uopšte ne uzimaju u obzir prema njihovom mišljenju. To što čovek neka dela nikako ne može ni da učini, kao što je letenje, ili što mnoga dela radi instinktivno i bez posredstva slobodne volje, poput većine fizioloških radnji, nije predmet determinističkih argumentacija. Determinizam dovodi u pitanje originalnost čovekovog osećanja da poseduje slobodnu volju. Ako pod terminom originalnost podrazumevamo krajnje samostalnu slobodnu volju kod čoveka, treba napomenuti da čovek na tom nivou originalnosti ne poseduje ni sopstveni bitak, niti suštinu i ličnost.

Ako je čovekova egzistencija koju oseća svim svojim bićem, pored svih ontoloških ograničenja koja nameće Bog ili, materijalistički gledano, priroda, izvorna i originalna, zašto bi bilo koja ontološka činjenica narušila izvornost i originalnost slobodne volje koju čovek duboko oseća? Prema uverenju islamskih filozofa, originalnost slobodne volje koju ne ograničava ništa i na koju ne utiče nijedan spoljašnji faktor pripada isključivo božjem bitku.

Važno je da napomenemo da se u islamskoj filozofiji božji bitak niti Njegovi atributi nipošto ne poistovećuju sa ostalim bićima. Na pitanje Imrana Sabija da li je Bog u stvorenjima ili su ona u Njemu, Ali ibn Musa Rida mu je odgovorio da ni Bog nije u stvorenjima, niti su stvorenja u Njegovom bitku. Ali ibn Musa Rida je u nastavku naveo primer ogledala i pitao Imrana da li je tvoje lice u ogledalu ili je ogledalo u tvom licu (Dževadi Amoli 1993: 221). Dakle, kada se govori o tome da čovek poseduje manifestaciju božje slobodne volje, ne treba čovekov bitak pojmiti kao samostalnog suparnika božjem bitku. U odnosu na Boga kao jedini samostalni bitak koji egzistira sam od sebe i oduvek, ništa drugo na tom ontološkom nivou ne može da se smatra postojećim (Halilović, T. 2017: 14). Dakle, u transcendentnoj filozofiji je besmisleno govoriti o tome da se Bog i čovek poistovećuju, zato što čovek svoju potpunu ličnost i suštinu dobija od Boga na dar. Međutim, uzimajući u obzir upravo taj božji dar, u islamskoj misli, čovek je predstavljen kao božje biće, odnosno božji namesnik na Zemlji.

Kao u primeru ogledala i odraza u njemu, ne samo božja stvorenja već ni ljudi ne manifestuju ontološke vrednosti i vrline svi na isti način. Kada se u islamskim predanjima govori o božjem namesništvu na Zemlji, misli se na ljudsku vrstu, ne na svakog čoveka pojedinačno. Poput ogledala, što je čovek čistiji i ispravniji, više će moći da manifestuje ontološke vrednosti koje je dobio od Boga na dar. Svi ljudi imaju urođenu mogućnost da ostvare pun potencijal ljudskog bića u sebi. Svojom slobodnom voljom čovek može sebi da otvori putanju ka krajnjem razvoju duše ili da uništi neke potencijale rasta sopstvene duše.

Zaključak

Islamski filozofi prihvataju nužnost koja proističe iz kauzalnog sistema. Odnos između uzroka i posledice prema njihovom mišljenju je neizbežan. U slučaju da se pojavi uzrok, posledica neće izostati. Međutim, kauzalni sistem ne narušava čovekovu slobodnu volju i ne čini njegova dobrovoljna dela predodređenim. Čovekova slobodna volja se u islamskoj filozofiji tretira kao sastavni deo delotvornog uzroka. Dakle, ukoliko izostane čovekova slobodna volja u njegovim dobrovoljnim delima, uzrok još uvek nije formiran da bi posledica postala neizbežna. Determinističko shvatanje koje nastaje iz nužnosti kauzalnog sistema u islamskoj filozofiji nije prihvatljivo. Zapravo, prema shvatanju islamskih filozofa, metafizički determinizam se ne odnosi na predodređenost čovekovih dobrovoljnih dela.

Za razliku od metafizičkog determinizma, religijsko shvatanje predodređenosti čovekovih dela veoma je zastupljeno, posebno kod muslimana koji pridaju veći značaj prenesenim predanjima nego racionalnim argumentima. O pitanju izvornosti čovekove slobodne volje mišljenja u islamskom svetu su podeljena. Oba ekstremna stava – da je čovek u svom delanju potpuno podređen božjim atributima kao i stav da je čovek potpuno slobodan tako da se božja moć i Njegovo sveznanje ne odnose na čovekova dela – prisutna su u istoriji islamske misli.

Rešenje koje slede neki raniji muslimanski mislioci, kao i islamski filozofi i predstavnici doktrinarne gnoze, predstavlja ideju da čovek poseduje slobodnu volju koja ipak nije izuzeta od božjih apsolutnih atributa. Filozofskom inovacijom o kopulativnom bitku Mula Sadra Širazi je uspeo detaljno i obuhvatno da objasni na koji način čovek može da poseduje slobodnu volju iako je podređen božjim atributima moći, znanja i volje. Mula Sadra i pre njega predstavnici doktrinarne gnoze tvrde da je čovekova slobodna volja zapravo manifestacija božje slobodne volje.

Istovremeno dok je čovekova slobodna volja jedini i isključivi faktor koji utiče na formiranje njegovih dela, njegovu volju možemo smatrati i božjom

voljom. Čovek u svojoj suštini ne poseduje nijedan ontološki kvalitet, čak ni sopstveni bitak. Sve što poseduje, uključujući i njegovu volju, darovao mu je Bog. Islamski filozofi insistiraju na tome da čovek duguje i svoju suštinu božjem bitku zbog čega je neprihvatljivo govoriti o tome da je prisustvo slobodne volje u čovekovom bitku prisustvo stranog i tuđeg elementa. S obzirom na to da prema mišljenju islamskih filozofa čovekov bitak potpuno zavisi od božjeg bitka, njegova slobodna volja je strana, tuđa i neizvorna koliko je i sama njegova suština.

Osećanje slobodne volje koju doživljavamo svim svojim bićem, kao i osećanje bivstvovanja, proizlaze iz čovekovog neposrednog dodira sa istinom. Za razliku od utisaka koje možemo pogrešno steći zbog toga što nemamo direktan pristup stvarnosti, u neposrednom saznanju mogućnost greške je nezamisliva. Demonstrativnim potvrđivanjem čovekove slobodne volje, islamska filozofija čoveka predstavlja potpuno odgovornim u svim njegovim dobrovoljnim odlukama i ponašanjima.

Primljeno: 31. oktobra 2018.

Prihvaćeno: 18. decembra 2018.

Literatura

- Agha, Shiraz Husain (2017), “The Mystical Unity of Existence – A Look at the Philosophical Interpretations of the Mystics’ View Regarding the Unity vs. the Plurality of Existence”, *Kom: Journal of Religious Sciences* 6 (1): 17–32.
- Amininežad, Ali (2008), *Ašenaji ba mađmu’-je erfān-e eslami*, Kom, Moassese-je amuzeši va pažuheši Emam Homeini.
- Aštijani, Mirza Ahmed (2007), *Taraif al-hikam*, Tehran, Ketabforuši-je Saduk.
- Berendkar, Reza (1998), *Ašenaji ba ferak va mazaheb-e eslami*, Kom, Taha.
- Dašti, Muhamed (2015), *Nahdžul-belaga*, Mašhad, Astan-e kods-e razavi.
- Dževadi Amoli, Abdulah (1993), *Tahrir-u Tamhid al-kava’id*, Kom, Esra.
- Farabi, Muhamed ibn Tarhan (1988), *al-Nusus al-mantikijja*, Kom, Manšurat Maktaba al-Mar’aši an-Nadžafi.
- Filipović, Vladimir (1989), *Filozofijski rječnik*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Halilović, Muamer (2017), „Hadže Nasirudin Tusi i socijalna etika”, *Kom: časopis za religijske nauke* 6 (1): 71–97.
- Halilović, Tehran (2017), „Savršeni čovek u islamskoj filozofiji, realnost ili iluzija”, *Kom: časopis za religijske nauke* 6 (2): 1–17.
- Ibn Arabi, Muhjedin (b. d.), *al-Futuhat al-makijja*, Bejrut, Dar Sadir.
- Ibn Asakir (1995), *Tarih-u Dimišk*, Bejrut, Dar al-fikr.
- Ibn Asir, Izudin Ali (1974), *Tarih-e kamel-e islam*, preveo Abul-Kasim Halat, Tehran, Kotob-e Iran.

- Ibn Sa'd, Muhamed (1990), *at-Tabakat al-kubra*, Dar al-kutub al-'ilmija.
- Ibn Sina, Abu Ali Husein (1986), *al-Mantik min aš-Šifa*, Kom, Manšurat Maktaba al-Mar'aši an-Nadžafi.
- Kaemi, Sejed Reza (2015), „Barresi-je nakš-e tarafdaran-e Bani Umaje dar tarviđ-e nazarije-je đabr”, *Tarih-e eslam* 15 (3): 159–191.
- Motahari, Morteza (2009), *Adl-e elahi*, Kom, Sadra.
- Movahed, Hasan (1989), *Golšan-e raz-e Šabestari*, Tehran, Tahuri.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (1975), *al-Mabda va al-ma'ad*, Tehran, Anđoman-e hekmat va falsafe-je Iran.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (1989), *al-Asfar al-arba'a al-'aklija*, Kom, al-Mustafavi.
- Nasr, Sejed Hosein (1998), *Vodič mladom muslimanu u modernom svijetu*, Sarajevo, Ljiljan.
- Razi, Fahrudin (1986), *al-Arba'in fi usul ad-din*, Kairo, Maktaba al-kullijjat al-azharija.
- Safa, Zabihulah (1995), *Tarih-e olum-e akli dar tamaddon-e eslami ta avaset-e karn-e pandom*, Tehran, Danešgah-e Tehran.
- Šahrestani, Abul-Fath Muhamed (1972), *al-Milal va an-nihal*, Bejrut, Dar al-ma'rifa.
- Šejh Saduk, Muhamed (1995), *at-Tavhid*, Kom, Muassasa an-našr al-islami.
- Tabatabai, Muhamed Hosein (1977), *Osul-e falsafe va raveš-e realism*, Kom, Markaz-e barresiha-je eslami.
- Tabatabai, Muhamed Hosein (1993), *Bidaja al-hikma*, Kom, al-A'lami.
- Tabatabai, Muhamed Hosein (1996), *Tefsir al-Mizan*, Bejrut, Muassasa al-A'lami.
- Taberi, Muhamed ibn Đarir (1996), *Tarih-e Taberi*, Tehran, Asatir.
- Tabersi, Ahmed (2003), *al-Ihtidađ*, Kom, Osve.
- Taftazani, Mas'ud ibn Omer (1989), *Šarh al-makasid*, Kom.
- Tusi, Nasirudin (2011), *Nakd al-Muhassal*, Kom, Hoda.

An Ontological Analysis of Free Will in the Spiritual Tradition of Islam

Tehran Halilović

*Department of Religious Philosophy,
Center for Religious Sciences “Kom”, Belgrade, Serbia*

Although we intuitively feel that we have the freedom to choose what we want to do and what we do not, in the philosophical explanation of various events and realities there is a recurring suspicion that we are not really as free as we think. God's omniscience and His absolute power are established facts which some Muslims have failed to reconcile with the aforementioned sense of free will. On the opposite side of the spectrum there have been Muslim thinkers who, for the sake of preserving man's freedom and of the survival of man's responsibility, have advocated the idea that man's voluntary actions are exempt from God's absolute attributes.

The Islamic philosophers and the representatives of doctrinal gnosis in Islam reject both of the preceding opinions and express a moderate view according to which the divine attributes do not impinge on man's free will. In the opinion of Islamic philosophers, man's sense of free will is equal to immediate understanding of one's own truth and therefore cannot be wrong.

In order to establish this conviction demonstratively, Mulla Sadra Shirazi presented the ontological position of a copulative being that signifies a state of complete dependence on the independent source of being, which is God. According to Mulla Sadra, people and all other God's creatures are completely dependent on the divine being in the sense that without the being provided to them by God they do not possess independently even their own essence. On the basis of this complete ontological dependence, free will as God's gift to man can also be, genuinely, attributed to man. In fact, the freedom of man's will is just as real and genuine as man's being itself, which is also given to him by God.

Keywords: *man, free will, determinism, God, laws of nature, fate, God's will, divine knowledge, Islamic philosophy, doctrinal gnosis*