

ISTINITI SNOVI; DODIR SVETOVA U ISLAMSKOJ FILOZOFIJI

Tehran Halilović

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

Istiniti snovi koji eksplicitno ili simbolično otkrivaju događaje iz prošlosti i budućnosti, u ontološkom smislu govore više od samog sadržaja sna jer ukazuju na nadvremensku dimenziju ljudskog bića i predstavljaju čovekovu mogućnost da se poveže sa različitim svetovima, odnosno sa množstvenim oblicima i nivoima bića. U ovom radu, ne ulazeći u psihološku niti u fiziološku analizu snova, nastojimo da razjasnimo ontološki značaj i položaj istinitih snova u postojećim svetovima.

U islamskoj filozofiji, temeljnu saznavnu podlogu za opis ontološkog stupnja istinitih snova postavio je osnivač iluminativne filozofije Šejh Išrak (1155–1191), a proširio ju je utemeljivač transcendentne filozofije Mula Sadra Širazi (1572–1640). Šejh Išrak je detaljno pojasnio egzistencijalni položaj nadmaterijalnih bića, koja s jedne strane jesu iznad sveta materije i u neposrednom aktivnom kontaktu s njim, a s druge strane jesu ispod dominantnog sveta intelekta. On je nazvao ova bića *međusvetom (barzah)* i, prvi put u islamskoj filozofiji, konstatovao je da je reč o zasebnom imaginacijskom svetu koji se razlikuje od materijalnog i inteligibilnog.

Istiniti snovi predstavljaju jednu od mnogobrojnih naznaka da čovek poseduje nadvremensku dimenziju kojom razotkriva nadmaterijalne i vremenski neograničene sveteve. Pored istinitih snova, najbitniji otisci nadmaterijalnih svetova u ljudskom životu jesu verovesničko otkrovenje, odnosno revelacija, i mističko-gnostička intuicija. Za razliku od poslednja dva primera, istiniti snovi su poznati i pristupačni svim ljudima, kako iz njihovog neposrednog iskustva, tako i iz priče njihovih najbližih. Iz tog razloga, u ovom radu obrazlažemo kako istiniti snovi predstavljaju spoj svetova u ljudskom životu.

Ključne reči: *istiniti snovi, islamska filozofija, svet intelekta, svet materije, svet imaginacije, Šejh Išrak, međusvet (barzah), smrt, duša i telo, Mula Sadra*

Uvod

S obzirom na složenost ljudskog bića, sve što je povezano s njim i sa njegovim životom moguće je sagledati sa stanovišta različitih naučnih disciplina. Iz tog razloga, u svim istraživanjima o čoveku treba na početku studije najpre odrediti metodološko usmerenje, pa tek onda krenuti u proučavanje predmeta istraživanja.

Iako se na prvi pogled stiče utisak da bi reč o istinitim snovima, svakako, trebalo da pripada psihološkim ili fiziološkim istraživanjima, pošto se ovde radi o posebnom aspektu ovog pitanja, metodološki pristup koji ćemo primeniti u nastavku razlikuje se od očekivanog.

Naime, kada govorimo o istinitim snovima u ovom radu, aludiramo na viđanje istinitih događaja u snovima, koji mogu pripadati prošlom ili budućem vremenu. Ono što posebno ističe predmet naše studije jeste to da čovek pre nego što sanja te snove, ne zna za događaje koje će usniti jer će se oni ostvariti tek u budućnosti, ili su bili u prošlosti u kojoj čovek nije učestvovao da bi ih znao.

Ako istiniti snovi postoje u realnom svetu, odnosno ako oni stvarno razotkrivaju istinu za koju čovek dotada nije znao, a posebno onu koja tek treba da se dogodi u budućnosti, neminovno se nameću mnoga pitanja iz različitih naučnih disciplina. Pre nego što se upustimo u psihološke i fiziološke empirijske analize o tome kako se ti snovi ostvaruju, treba da odgovorimo na pitanje koje prethodi svim ostalim pitanjima – šta ti snovi predstavljaju. Da li je moguće da čovek ima bar saznajni kontakt sa prošlim i budućim dešavanjima? Da li to znači da prošlost i budućnost postoje u svakom trenutku i da li se pod tim kontekstom podrazumeva da čovek može da se kreće u vremenu?

Potruga za egzistencijalnim statusom istinitih snova vodi nas u filozofska istraživanja o različitim stupnjevima i oblicima postojanja, odnosno u studije o različitim svetovima, vremenskim i nadvremenskim. Razlog je to što bez odgovora na pitanje kako budućnost ili prošlost može da se pojavi u sadašnjosti, očito, nećemo imati rešenje za definisanje istinitih snova.

Na osnovu ovih uvodnih objašnjenja, pošto pitanje statusa istinitih snova za sobom povlači pitanja o svetovima i o suštini vremena, očigledno je da tema koju trenutno razmatramo ima izvesne filozofske karakteristike, te da o njoj možemo govoriti isključivo racionalnim metodom. S obzirom na vrlo bogatu i inspirativnu filozofsku tradiciju u islamu, bar kada je reč o klasifikaciji postojanja i o hijerarhiji različitih vremenskih i nadvremenskih svetova,

ovo istraživanje ćemo usredsrediti na islamsku filozofiju koja, po pitanju istinitih snova, ne samo da može nego i jeste iznela mnoge dragocene opise i argumente.

Da bismo podrobnije upoznali istorijsku pozadinu i saznanje principe ovih dveju studija, o istinitim snovima i o raznim svetovima u islamskoj filozofiji, u nastavku ćemo napomenuti neke bitne činjenice o značaju i značenju istinitih snova u islamskim predanjima, nakon čega ćemo ukratko predstaviti islamska učenja o različitim stupnjevima bića, odnosno o svetovima.

Snovi u islamskim predanjima

Značaj koji se pridaje snovima u islamskim predanjima bio je osnovna motivacija islamskih mislilaca da se u svojim stručnim naučnim aktivnostima pozabave pitanjem suštine sna. San je toliko važan u islamskom saznanom sistemu da se u *Kur'anu* eksplicitno pominje kao božiji znak ljudima: *I od znakova Njegovih je san vaš, noću i danju* (*Kur'an* XXX, 23).

Pored toga, u islamskim tekstovima nailazimo na predanja u kojima se san opisuje kao preseljenje na drugi svet, odnosno kao odvajanje duše od tela. Prema kur'anskom tekstu, svako spavanje predstavlja odvajanje duše od tela: *Bog uzima duše u vreme smrti njihove, i duše onih koji nisu umrli u snu njihovom; pa zadržava one kojima je presudio smrt, a šalje ostale do časa određenog. Uistinu, u tome su znakovi za narod koji razmišlja* (*Kur'an* XXXIX, 42).

Ulazeći u detalje odnosa između smrti i sna na osnovu sličnih karakteristika koje su predstavljene u maločas citiranom kur'anskom tekstu, islamski mislioci, potpuno opravdano, pretpostavljaju da bi još neke ontološke kvalifikacije smrti i sna takođe mogle da budu identične. Iščitavanjem islamskih izvora, oni pronalaze veliki broj dokaza u korist svoje pretpostavke.

Naime, u islamskim tekstovima, suština sna se najčešće povezuje sa suštinom smrti. *Smrt je poput sna koji vas obuzima svake noći, s tom razlikom da se posle smrti čovek budi tek na Sudnjem danu. Kao što ljudi u snu mogu da se obraduju ili rastuže, i duše umrlih mogu biti srećne ili tužne u barzahu, tj. u svetu posle smrti* (Šejh Saduk 1982: V/289).

U drugom, vrlo poznatom predanju, u odgovoru na pitanje da li duše umrlih u *dženetu* (raju) spavaju, verovesnik islama napominje sličnost sna i smrti i kaže: „San je brat smrti, a stanovnici *dženeta* ne umiru” (Taberani 1995: I/282¹; Al-Hindi b. d.: XIV/475²).

Prethodna dva primera u kojima se govori o sličnostima između sna i smrti, kao i navedeni kur'anski tekstovi, ukazuju na vrlo važnu činjenicu da

1 Predanje 919.

2 Predanje 39321.

su pojmovi smrti i sna tesno povezani, u smislu da jedan drugog može osvetliti. Otuda i mnogobrojni primeri u kojima islamski autoriteti govore o suštini sna da bi približili pojam smrti čoveku koji nema gotovo nikakvo direktno niti posredno iskustvo sa zbivanjima posle smrti.

U tom kontekstu, savremeni iranski filozof Mirza Ahmed Aštijani (umro 1975) u svojim spisima prenosi vrlo inspirativne savete koje je božiji verovnik Lukman izgovorio svom sinu u vezi sa suštinom smrti: „Sine moj, ako sumnjaš u smrt, pokušaj da odstraniš san od sebe – nećeš moći. Ako sumnjaš u proživljenje posle smrti, pokušaj da se ne probudiš iz sna – ni to nećeš moći. Pošto razmisliš o ovim pitanjima, saznaćeš da je tvoj život u drugim rukama, i da je san poput smrti, a buđenje poput proživljenja posle smrti” (Aštijani 1983: 52).

Gledano sa islamskog stanovišta, san i smrt imaju istu prirodu sa različitim vremenskim trajanjem. Smrt je san iz kog se budimo tek na Sudnjem danu (Madžlisi 1983: VI/155), a san je svakodnevno privremeno odvajanje duše od tela.

Iako se na prvi pogled poređenje snova i smrti čini zastrašujućim jer predstavlja svakodnevno umiranje i proživljenje, pri dubljem razmatranju, povezivanje sna i smrti, naprotiv, prouzrokuje smirenost čoveka po pitanju njegovog najmisterioznijeg problema – smrti. No, iako predmet istraživanja u ovom radu nije suština smrti već suština istinitih snova, sazajni principi na kojima se zasniva ontološka predstava suštine istinitih snova isti su oni pomoću kojih islamski filozofi pojašnjavaju i suštinu smrti. Zbog toga, nailazimo na mnoštvo predanja u kojima se snovi i smrt dovode u vezu, a nekoliko njih već smo naveli.

Svetovi u islamskim predanjima

Zajednička sazajna osnova za pojašnjavanje egzistencijalnog položaja snova i smrti jeste studija o svetovima u islamu. Pre nego što se posvetimo stručnom islamsko-filozofskom pogledu na ovu problematiku, važno je da napomenemo nekoliko činjenica u vezi sa značenjem pojma „svet” (*al-ʿalam*) u islamskim predanjima, da bismo u nastavku preliminarno obrazložili kakav je odnos uspostavljen između studije o svetovima s jedne, i pitanja istinitih snova, odnosno smrti, s druge strane. Dakle, pojašnjemo zašto se u islamskoj filozofiji pitanje istinitih snova rešava na osnovu studije o svetovima.

Arapaska reč *al-ʿalam*, što znači „svet”, vodi poreklo iz korena *al-ʿilm* (znanje). Islamski leksikograf Mir Sejid Šarif Džurdžani u svojoj knjizi *Muʿdžamat-taʿrifat* [Rečnik definicija] piše: „*Al-ʿalam* leksikografski znači *ma juʿlamu bih*, tj. ono pomoću čega se saznaje, a terminološki znači sva bića osim Boga, zato što pomoću njih saznajemo Boga” (2004: 122)¹. Na osnovu ove definicije

1 Redni broj 1147.

i sa islamskog stanovišta, sama božija bit ne može biti svet, niti deo sveta. Poznato je mišljenje da se božija svojstva i imena, s obzirom na to da se On u njima ogleda, nazivaju božanskim svetom, ali Njegova bit se u islamskim naukama nipošto ne može smatrati svetom.

Dakle, prema islamskim predanjima, sve što postoji i ukazuje na Boga jeste svet. Smrt i snovi, na osnovu navedene definicije, podlaze pod pojam „svet”. Međutim, ono što je bitno pre nego što se posvetimo filozofskom pogledu na položaj istinitih snova u islamskoj filozofiji, jeste to da se razjasni razlika između slojeva i verzija svetova.

Pod sintagmom „verzije svetova” podrazumevamo manifestacije celokupnog univerzuma u različitim okvirima postojanja. Pored toga što savršeni čovek (*al-insan al-kamil*), s obzirom na to da u sebi odslikava celokupan univerzum, biva predstavljen kao primer sveobuhvatnog bića i nazivan „malim svetom” (*al-ʿalam as-sagīr*), odnosno mikrokosmosom – u islamskim predanjima on nije jedino biće koje poseduje taj položaj. Sveta knjiga *Kurʿan* jeste još jedna istina za koju se u nekim islamskim predanjima tvrdi da je zasebna verzija univerzuma. Iako ovu teoriju ne prihvataju svi muslimanski mislioci, zagovornici ove ideje pozivaju se na kurʿanske tekstove poput sledećih:

„I objavili smo ti Knjigu (kao) objašnjenje za svaku stvar” (*Kurʿan* XVI, 89).

„Nema zrnca u tminama Zemlje, ni mokrog ni suvog, a da nije u Knjizi jasnoj” (*Kurʿan* VI, 59).

„Nismo izostavili u Knjizi ništa” (*Kurʿan* VI, 38).

Povlačeći paralelu sa prethodno pomenutim odnosom između univerzuma i čoveka kao „malog sveta”, islamski mislioci *Kurʿan* nazivaju „napisanom knjigom” (*al-kitab at-tadvīni*), univerzum „bivstvujućom knjigom” (*al-kitab at-takvīni*), a savršenog čoveka „govorećim *Kurʿanom*”, odnosno *al-Kurʿan an-natik* (Muhamedi Rejšahri & Golamali 2008: 2; Madžlisi 1983: LXXXII/199; Huseini Tehrani 2008: I/110).

Na osnovu iznetih podataka o različitim verzijama svetova, očigledno je da, kada pominjemo slojeve svetova, mislimo na potpuno različitu klasifikaciju univerzuma. Svaka verzija svetova predstavlja celokupan univerzum, dok se slojevi svetova odnose na delove univerzuma. Prema tome, gledano sa metodološkog aspekta, podela na slojeve razlikuje se od podele na verzije svetova. Da bismo pojednostavili tu razliku i pojasnili suštinu ova dva pojma, navešćemo primer onih istorijskih istraživanja koja mogu biti razvrstana po različitim osnovama. S jedne strane, istorijska istraživanja o jednom društvu mogu biti podeljena na različita doba tog društva tako da razmatranje svakog

perioda istorije tog društva bude različito od istraživanja ostalih doba. S druge strane, istorijska istraživanja mogu se razlikovati i po opsegu, zbog čega celokupna istorija jednog društva, u zavisnosti od svrhe istraživanja, može biti ispisana u različitim obimima kratke i opsežne istorije.

Ono što je predmet našeg istraživanja o suštini istinitih snova jesu slojevi svetova a ne njihove verzije. U nastavku ćemo opširnije razmatrati stavove islamskih filozofa o podeli svetova i o značaju istinitih snova u ontološkom sistemu.

Teorija emanacije i nastajanje svetova

Zajednička polazna tačka u svim islamskim filozofskim školama na osnovu koje islamski filozofi predstavljaju svoju kosmološku ideju jeste teorija emanacije. Ova teorija potiče iz neoplatonske filozofije i, s obzirom na to da vrlo obuhvatno obrazlaže kako mnoštveni svet nastaje iz jednostavnog i jedinstvenog Uzroka, prihvatili su je i islamski filozofi (Farabi 1970: 6; Ibn Sina 2000: 103).

Ono što je navelo islamske filozofe da pristupe teoriji emanacije jeste njihova težnja da predstave sistem u kojem Nužno biće, povrh toga što je jednostavno i jedinstveno, može da bude Uzrok svih mnoštvenih bića. Na osnovu ove teorije, skoro svi islamski filozofi tvrde da su bića nastala postepenim redosledom. Postepeno nastajanje bića ne implicira vremensku postepenost tako da je moguće da bića, iako nisu ograničena vremenom, budu u različitim egzistencijalnim stupnjevima. Vreme, inače, u islamskoj filozofiji predstavlja posebnu karakteristiku materijalnih bića (Motahari 2010: VI/140).

U postepenom nastajanju, bića koja su bliža Prvom uzroku imaju manje egzistencijalne ograničenosti od onih koja nastaju u narednim stupnjevima. Rezultat ovog ontološkog sistema jeste to da bića možemo da podelimo u različite kategorije, odnosno svetove, koji međusobno imaju najmanje sličnih karakteristika. Dakle, prema filozofskoj terminologiji, pod pojmom svet (*al-'alam*) podrazumevamo grupu bića koja imaju identičan ontološki položaj.

Koliko svetova postoji i kakve su razlike između različitih stupnjeva i slojeva bitka, vrlo su važna pitanja na čijim odgovorima se zasniva rešenje studije o istinitim snovima u islamskoj filozofiji. Inače, osim islamske filozofije, mnoge druge saznavne tradicije u islamu bave se pitanjem svetova, tako da je prilično teško naći jedan zajednički odgovor na pomenuta pitanja koji bi obuhvatio sve različite poglede na ovu temu. Islamski gnostici (*arifi*) u svojim delima opisuju stupnjeve božijih manifestacija „koje nazivaju svetovima, prisustvima¹ (*hadarat*) i stupnjevima” (Chittick 1991: 46). U zavisnosti od krite-

1 Al-hadarat; manifestacije božijeg prisustva.

rijuma na osnovu kojih dele božije manifestacije na različite stupnjeve, islamski gnostici ukazuju na pet ili sedam svetova, ne računajući božiju bit. Za razliku od njih, islamski filozofi, u skladu sa svojim filozofskim principima, polaze od podele bića na dva sveta. Zasnivajući svoje kosmološke studije na pomenutoj terminologiji o svetovima, oni potvrđuju razliku između najviših inteligibilnih bića i najnižih materijalnih, i time predstavljaju osnovnu podele bića na dva dela.

Razlika u brojevima svetova kod islamskih filozofa i kod ostalih mislilaca ukazuje na razliku u kriterijumima na osnovu kojih oni predstavljaju i razgraničavaju svetove, ali nipošto ne na suštinsku i idejnu razliku između tih misaonih škola po pitanju klasifikacije svetova.

Pre nego što ukratko iznesemo opis svakog od maločas pomenutih dvaju svetova, važno je da napomenemo da se ontološki pogled na svetove obično podudara sa epistemološkim učenjem o čovekovim sazajnim moćima. Podela bića na dva sveta u ontološkom smislu povezana je sa čovekovim sazajnim moćima intelekta i oseta. Čovek osetom saznaje materijalna i promenljiva bića, a intelektom ona nadmaterijalna i nepromenljiva. O odnosu između ontologije i epistemologije biće još reči u zaključnim segmentima ovog rada.

Podela bića na nepromenljiva inteligibilna i promenljiva materijalna bića nije novina u islamskoj filozofiji jer naznaka da postoje slične, ako ne i identične misli, u ranijim filozofskim školama ima u izobilju. Iz tog razloga, nećemo se u ovom tekstu baviti detaljnim karakteristikama pomenutih svetova, već ćemo izneti samo njihova najvažnija svojstva zbog kojih su islamski filozofi došli do ideje da govore o trećem svetu, odnosno o međusvetu.

Pod sintagmom „materijalni svet”, u islamskoj filozofiji podrazumeva se celina u čijem je sastavu svako biće koje ima potencijal da se promeni i poprimi novu formu postojanja. Dakle, sve što se menja, ili ima mogućnost da se promeni, prema filozofskoj terminologiji spada u materijalni svet (Širazi 2003: II/231). Pored toga što mogu da se menjaju, materijalna bića imaju druge osobine po kojima se razlikuju od inteligibilnih i nepromenljivih bića, među kojima su najvažnije „vremenska i prostorna ograničenost” (Tabatabaji 1983: 237).

Vremenska i prostorna neograničenost kod inteligibilnih bića proizlazi iz njihovog intenzivnog bitka i bliskosti sa izvorom bitka. Što je biće jače i na većem egzistencijalnom stepenu, odnosno bliže Apsolutnom biću, ograničenja u njemu su manja, a njegov bitak je intenzivniji. Zbog ovog egzistencijalnog statusa intelekta, u najvišem, odnosno inteligibilnom svetu, ne postoji materija niti potencijal da bića dožive promenu. U tom svetu, sve je oduvek aktuelno i ništa se ne menja, te stoga kod intelekta ne postoji vreme, odnosno ne razlikuje se prethodni čas od narednog, jer je sve kao uvek. Izostanak vremena u svetu intelekta, kao i u svim drugim svetovima koji su njemu slični,

a biće kasnije o njima reći, znači da nadvremenska bića ne mogu biti prošla, niti buduća, već sva postoje u trenutku.

Svetovi materije i intelekta o kojima je ukratko bilo reći, predstavljaju osnovnu kosmološku skicu na osnovu koje su se u daljem razvoju filozofske misli u islamu pokrenule brojne rasprave i teorije o pojavi, odnosno o formulisanju novih svetova.

Pojava ideje o međusvetu u islamskoj filozofiji

Kao što je rečeno, vremenska i prostorna ograničenost jedini su osnovni kriterijumi prihvaćeni u svim islamskim filozofskim školama na osnovu kojih razlikujemo svet materije od sveta intelekta, ali očigledno je da nisu jedini kriterijumi koji su pominjani po tom pitanju.

Pored vremenske i prostorne ograničenosti, islamski peripatetičari tvrde da ekstenzija bitka i sve njene implikacije, poput telesnosti, takođe mogu da budu merilo materijalnosti jednog bića (Ibn Sina 1996: 167). Na osnovu tog uverenja, islamski peripatetičari na čelu s Ibn Sinom ne prepoznaju treći svet između materijalnog i inteligibilnog sveta. Razlog koji navode za svoj stav jeste to da kriterijum podele bića na materijalno i inteligibilno ne može imati treću opciju (Aštijani 1993: 178), što znači da promenljivost ili može postojati u jednom biću ili ne može postojati. Drugim rečima, osim senzibilnih i materijalnih bića postoje samo inteligibilna bića, koja u sebi ne poseduju materijalne karakteristike.

Šejh Išrak, utemeljivač iluminativne filozofije u islamu, ne prihvata klasično peripatetičko mišljenje da osim svetova materije i intelekta ne postoji treći svet sa posebnim egzistencijalnim statusom. Šejh Išrak se, naime, ne slaže sa peripatetičkom konstatacijom da jedno od posebnih svojstava materijalnih bića bude njihova ekstenzija, odnosno telesnost (Nabavijan 2007: 220). Prema mišljenju Šejha Išraka, ekstenzija i njene implikacije svojstvene su „telesnom biću” a ne „materijalnom”; tako da nije izvesno da sve što ima ekstenziju, odnosno sve telesno, mora biti i materijalno.

U nastavku ove ideje, Šejh Išrak, prvi put u islamskoj filozofiji (Corbin 1992: 284), predstavlja potpuno novi ontološki svet između svetova materije i intelekta, koji ima neke osobine materijalnog sveta, poput ekstenzije, ali ne i sva ograničenja materijalnog sveta, kao što su vremenska i prostorna ograničenost. Novu ideju da postoje tri sveta, umesto dva, zagovara većina islamskih filozofa posle Šejha Išraka (Širazi 2002: II/46–82; Suhrevardi 2001: II/109, 129; Ibn Sina 1996: III/120, 253¹; Corbin 1992: 284). Utemeljivač iluminativne

1 Ibn Sina kritikuje ideju o međusvetu, odnosno o samostalnim imaginacijskim bićima. Citati koje smo naveli zapravo su reči Nasirudina Tusija, komentatora Ibn Sininog dela *Išarat*, u delu u kome on govori o međusvetu.

filozofije tvrdi da je međusvet koji smo spomenuli egzistencijalno uzvišeniji od materijalnog upravo iz razloga što nema ograničenja koja odlikuju materijalni svet.

Pre nego što počnemo sa detaljnijim razmatranjem i opisom ovog egzistencijalnog stupnja, osvrnućemo se na same reči „međusvet”, odnosno „barzah” na arapskom jeziku, koje i po leksičkom značenju aludiraju na svet između materije i intelekta.

Nezavisno od toga da li je arapskog ili nearapskog porekla, svi leksikografi su saglasni da *barzah* znači „pregrada, prepreka, sredina između dve stvari” (Ibn Faris 1984: I/33; Al-Azhari 2001: I/311; Zubejdi b. d.: II/252; Dževhari 1979: I/419; Isfahani b. d.: 118; Firuzabadi 1992: I/509; Anis Ibrahim i dr. 1988: I/409; Ibn Manzur 1996 I/375; Muftić 1997: 88). Na osnovu ovog značenja, pojam *barzah* je postao filozofski termin za međusvet između sveta materije i sveta intelekta. Stoga, u nastavku, kada pominjemo ovaj termin, isključivo mislimo na takav kosmološki stepen bitka.

Pošto smo pojasnili leksički osnov upotrebe termina međusvet, u nastavku ćemo izneti neke detaljne specifičnosti koje ovaj stepen bitka čine posebnim. Dakle, islamski filozofi posle peripatetičke škole govore o srednjem svetu u kojem bića poseduju određene osobine kao i materijalna bića, ali ne i samu materiju. Imaginacijska suština bitka u međusvetu zahteva da ta bića poseduju kvalitativna i kvantitativna svojstva, ali da nemaju materiju, kao ni vremensko niti prostorno ograničenje (Tabatabaji 1983: 123; Misbah Jazdi 1998: II/166). Bića u međusvetu slična su onim bićima izvan senzibilnog sveta koje Platon pominje u svojoj filozofiji, s tom razlikom da ni svet koji Platon prezentuje nema materijalne odlike, te se stoga, prema mišljenju Šejha Išraka, Platonove ideje takođe ubrajaju u inteligibilna bića (Suhrevardi 2001: II/230).

Ono što odvaja bića međusveta od inteligibilnih bića jeste njihova partikularnost koju ona stiču posredstvom materijalnih odlika, odnosno posredstvom imaginacijske suštine. Upravo ovakvo formulisanje svojstava u egzistencijalnom stepenu međusveta navelo je Ibn Sinu da se suprotstavi ideji o postojanju jednog takvog međusveta, uz obrazloženje da jedini uzrok partikularnosti u bitku može da potiče iz materije i materijalnih akcidenata. S obzirom na to, ukoliko ne postoji materija u međusvetu, nemoguće je da bića na tom ontološkom stupnju poseduju kvalitativne i kvantitativne odlike jer one sa sobom nose i partikularnost bitka. S druge strane, očigledno je da imaginacijska bića u međusvetu imaju telo i dimenzije, te stoga, prema Ibn Sininom mišljenju, sasvim je neprihvatljivo da tvrdimo da su ona nematerijalna i nadvremenska bića (Ibn Sina 1996: 167).

Savremeni iranski mislilac Morteza Motahari u vezi sa Ibn Sininim stavom tvrdi da se Ibn Sina protivi prvenstveno toj mogućnosti da u stvarnosti postoje univerzalna bića bez partikularnih osobina, koja su istovremeno

jedno biće naspram ostalih partikularnih bića (Motahari 1990: 314). S obzirom na to da se opis ideje koju Ibn Sina negira u potpunosti razlikuje od one koju kasniji islamski filozofi potvrđuju u ime postojanja međusveta, ovu Motaharijevu konstataciju možemo prihvatiti i potvrditi činjenicom da nijedan od kasnijih filozofa ne zagovara ideju koju je Ibn Sina opovrgao. U kritikama Platonovih ideja, Ibn Sina očigledno više sledi Aristotelovo gledište u vezi sa ovom problematikom.

Zapravo, ni slavni istoričari filozofije poput Koplstona nisu sasvim sigurni u to koji je od dva starogrčka filozofa, Platon ili Aristotel, bliži istini jer na različitim mestima u svojim istorijama oni govore o intelektualnim vrlinama oba ova filozofa. „Naprotiv, Platon je predvideo upravo neke od prigovora koje će tek Aristotel precizno da formuliše i smatrao je da je, na manje-više zadovoljavajući način, rešio teškoće na koje oni upućuju. Aristotel je očevidno mislio drugačije, i on je, možda, bio u pravu, ali ne odgovara pravom stanju stvari to da je Aristotel izrekao prigovore kojih Platon nije bio svestan” (Koplston 1988: 206–207). Nedugo posle ove konstatacije, birajući najlepše izraze, Koplston o Aristotelu ima reči posebne hvale: „[...] jer da bismo se upoznali s onim što je Platon izlagao u svojim predavanjima, moramo znatnim delom da se oslonimo upravo na Aristotela. Međutim, važno je (a to je glavna zamisao ovih uvodnih napomena) izbiti iz glave shvatanje prema kome je Aristotel bio nedarovit smetenjak, nesposoban da razume istinsku misao Učiteljevu” (isto: 209).

Šta je međusvet

Ne ulazeći detaljnije u pitanje starogrčkog porekla ideje o međusvetu, važno je, da bismo došli do obuhvatnog prikaza ove ideje u islamskoj filozofiji, da obratimo pažnju na afirmativni aspekt opisa međusveta, nezavisno od središnjeg položaja koji on zauzima između svetova materije i intelekta.

Kao što je ranije rečeno, epistemološki stupnjevi čovekovog saznanja povezani su sa ontološkom klasifikacijom svetova. Razmatranjem razlika u našim saznavnim moćima između oseta i uma, zaključujemo da je svet promena i materije, koji prepoznajemo pomoću osetnih čula, različit od sveta stabilnosti i intelekta koji saznaje naš um. Vodeći se tom logikom i analizirajući imaginacijska saznanja, islamski filozofi su došli do ideje da postoji treći svet između svetova materije i intelekta koji ima neke osobine svakog od njih.

Imaginacijska saznanja do kojih čovek dolazi različitim metodima, poput maštanja, pamćenja prizora i sanjanja, osnovni su početak za iznošenje ideje o međusvetu. Naime, bez obzira na to kako je imaginacijsko saznanje proizvedeno, islamski filozofi, govoreći o egzistencijalnoj suštini ove vrste saznanja, tvrde da je ono više i superiornije u odnosu na materijalna bića. Kao

razlog svojoj tvrdnji, oni insistiraju na činjenici da, prema egzistencijalnim vrednostima, imaginacijska bića imaju manje ograničenja od onih materijalnih. Mula Sadra prenosi Šejh Išrakov argument koji on iznosi u korist postojanja samostalnog imaginacijskog sveta: „Pošto ona [imaginacijska saznanja] postoje, a nisu ni u senzibilnom svetu, niti u intelektualnom jer su telesna, nužno je da postoji jedan novi svet u kojem bi ta bića postojala, a to je samostalni imaginacijski svet” (Širazi 1983: 60).

Kao što se vidi u ovom argumentu, u odnosu između materijalnog i imaginacijskog treba imati na umu da je u pitanju egzistencijalno upoređenje u kojem sudimo o superiornosti bitka, a ne upoređenje prema svim kriterijumima. Sigurno je da materijalno biće ima efekte koje imaginacijsko biće ne može da ostvari sve dok je u tom stupnju, ali to ne znači da imaginacijsko biće nije egzistencijalno uzvišenije od materijalnog. Iako imaginacijska hrana, na primer, ne može da zasiti materijalno telo, ona može da obogati čovekovo saznanje, što s druge strane materijalna hrana ne može. Dakle, ne sudeći o tome koje posledice su korisnije čoveku, islamski filozofi smatraju da su imaginacijska bića superiornija zbog manjih egzistencijalnih ograničenja u ontološkom smislu.

Da bi napravili razliku između čovekovih imaginacija i samostalnih imaginacijskih bića, islamski filozofi međusvet, odnosno svet imaginacije, svrstavaju u dve kategorije: spojen imaginacijski svet (*al-'alam al-misali al-muttasil*) i odvojen imaginacijski svet (*al-'alam al-misali al-munfasil*).

Spojani imaginacijski svet čine bića koja zavise od čovekovog saznanja, tj. bića u čijem stvaranju učestvuje čovek. To su slike i maštanja koje čovek preuzima iz materijalnog sveta. Premda čovek utiče na njihovo stvaranje, ova kategorija imaginacijskih bića može sadržati i bića koja ne postoje u istom obliku u spoljašnjem svetu. Odvojeni imaginacijski svet čine bića koja ne zavise od čoveka kao subjekta saznanja. To su samostalna nematerijalna bića koja islamski filozofi oslovljavaju terminom međusvet. Najistaknutiji primer ovih bića jesu zapravo sama čovekova duša, kao i bića iz istinitih snova (Širazi 2003: I/302; III/518; Misbah Jazdi 1998: II/165; Tabatabaji 1983: IV/123).

Bića iz odvojenog imaginacijskog sveta, nasuprot onima iz prethodne kategorije, predstavljaju samu istinu i realnost, tako da je neosnovana konstatacija da se ona ne podudaraju sa realnošću (Suhravardi 2001: II/240–241). Pod terminom međusvet u islamskoj filozofiji podrazumeva se ova kategorija bića. Glavna karakteristika ovog stupnja bitka u poređenju sa materijalnim bićima jeste to što imaginacijska bića nemaju materiju, i tako nisu ograničena vremenom niti prostorom.

Motahari o neraskidivoj vezi između materije, promenljivosti i vremenitosti piše: „Vremenitost i promenljivost jesu uzajamne karakteristike koje proizlaze iz materijalnih prirodnih supstancija tako da je nemoguće da postoji

materija koja se ne menja ili nije vremenski ograničena. [...] Ukoliko potvrdimo da se određeno biće ne menja, onda ono nema ni materiju ni vreme” (Motahari 2010: VI/140). Ovaj svet je, prema Motaharijevom mišljenju, lišen materije, promene, vremena i prostora, ali ne i dimenzija. Stoga, „ovaj svet jeste telesan, ali nije materijalan” (isto: 1061).

S ciljem da pojednostave koncept međusveta i imaginacijskih bića, islamski filozofi navode primer slike u ogledalu koja ima telo, ali ne i materijalne posebne karakteristike kao što je, recimo, masa (Sadžadi 2000: 80). Naravno, između slike u ogledalu i imaginacijskih bića postoji jasna egzistencijalna razlika.

Značaj istinitih snova u Mula Sadrinoj filozofiji

Mula Sadrin doprinos islamskoj filozofiji ne sagleda se samo iz perspektive određenih filozofskih teorija, već kroz ceo saznavni sistem koji je on utemeljio. Naime, teorija o primarnosti bitka naspram esencije sa svim njenim implikacijama, kao što je slojevitost bitka (Širazi 2003: II/52; IV/88–89; VI/151; VII/37), pruža islamskom filozofu tu mogućnost da skoro svakom bitnom pitanju, od kojih je i ovo o istinitim snovima, pristupi iz jedne obuhvatne perspektive.

Iz principa primarnosti i jedinstva bitka, na kojem Mula Sadra temelji razvoj svoje filozofije, proizlazi da su sva bića jednaka u postojanju. Ono što ih razlikuje jeste stupanj odnosno intenzitet njihovog postojanja koji nije jednak u svim bićima. S druge strane, pošto se intenzitet postojanja apstrahuje iz samog bitka, Mula Sadra zaključuje da ono što je slično u bićima jeste upravo ono što ih čini različitim, a to je sam bitak (Motahari 1999: 175). Ovu teoriju Mula Sadra naziva slojevitim jedinstvom bitka (*al-vaħda at-taškikijja*).

Zasnivajući kosmologiju na pomenutim principima, Mula Sadra u transcendentnoj filozofiji zagovara jedinstvo sva tri sveta: materije, imaginacije i intelekta, što znači da se ovi svetovi međusobno preslikavaju. Kada bi, recimo, materijalni svet uzvisio nivo svog bitka, postao bi imaginacijski ili inteligibilni svet. Dodatni dokaz koji potvrđuje jedinstvo svetova jeste uzročno-posledična veza između njih, naročito ako uzmemo u obzir Mula Sadrinu ideju da posledica svim svojim bićem i suštinom zavisi od uzroka. Shodno njegovom mišljenju o uzročno-posledičnim odnosima, svetovi su potpuno identični u bitku, s razlikom u intenzitetu postojanja. Što je bitak jednog sveta intenzivniji i viši, bića iz tog sveta biće uzvišenija i manje ograničena materijom, vremenom i prostorom.

Jedinstvo svetova sa tim značenjem da su svetovi materije, imaginacije i intelekta podudarni, slaže se sa epistemološkim shvatanjem čovekovog bića u transcendentnoj filozofiji. Naime, Mula Sadra tvrdi da pored toga što čovek

posедуje različite saznejne moći oseta, imaginacije i uma, on ostaje jedno i jedinstveno biće. Svako od njegovih saznanja pripada zasebnom svetu, odnosno potiče iz njega. Saznanja sa većim egzistencijalnim intenzitetom, poput inteligibilnih saznanja, nisu povezana sa materijalnim svetom, niti potiču iz njega, već proishode iz viših svetova. Motahari u vezi s tim piše: „Zbog toga što s jedne strane čovek sadrži različite stupnjeve prirodnog, imaginacijskog i inteligibilnog postojanja, a s druge strane, nemoguće je da priroda proizvodi bića koja su egzistencijalno viša od nje, a to su imaginacije i inteligibilna saznanja, zaključujemo da svaki stupanj čovekovog postojanja potiče iz zasebnog sveta” (Tabatabaji 2006: V/195).

Jedna od vrlo bitnih teorija koju je Mula Sadra formulisao u transcendentnoj filozofiji jeste jedinstvo ljudske duše u odnosu na njene saznejne moći. Mula Sadra veruje da čovekova duša u svakom saznejnom stupnju biva cela izvor saznejne moći koja pripada tom stupnju (Širazi b. d.: 380–382). Jednostavnije rečeno, ako čovek koristi moć oseta, on oseća celom svojom dušom, a ne samo njenim jednim aspektom. Primera radi, čovek sa različitim titulama i zvanjima istovremeno svim svojim bićem biva svako od tih zvanja; ako je otac, on je otac svim bićem jer mu obuhvatnost tog statusa ne osporava mogućnost da svim bićem bude i nečiji sin, odnosno da nosi druga zvanja.

Primenjujući ovaj način shvatanja na ideju o klasifikaciji svetova, Mula Sadra je uspeo da ponudi nova rešenja za mnoga filozofska pitanja koja su godinama ranijim filozofima i misliocima bila od izuzetnog značaja – pitanja kao što su suština revelacije i verovesništva, proživljenje ljudskog tela, život posle smrti i pitanje istinitih snova na koje smo se usredsredili u ovom tekstu. Sva ova pitanja zavise od toga na koji ćemo način predstaviti imaginacijski svet, kao i njegov odnos sa ostalim svetovima.

Značaj istinitih snova u svemu tome je utoliko veći što su oni u našem svakodnevnom životu prisutniji i prepoznatljiviji od ostalih pojava imaginacijskog sveta, bilo da su u pitanju direktna ili posredna iskustva. S druge strane, to što istiniti snovi potiču iz sveta koji je neograničen vremenom, omogućava čoveku da i on izađe iz okvira vremena. Nadilaženje vremena je zapravo jedna od davnih čovekovih želja, čiji ključ ostvarenja, kako kaže persijski gnostik i pesnik Hafiz iz Širaza, on odavno nosi u sebi:

Godinama je srce kuglu Džamovu od nas tražilo.

Ono što u sebi ima, od stranca je zahtevalo (Hafiz 2009: 145¹).

1 Džamov pehar (*Ďam-e Ďam*) jeste magična kugla u kojoj je mitski persijski vladar Džam gledao ceo svet, odnosno svoju teritoriju. Autor je sačinio neznatne izmene u tekstu prevođa koji glasi: „Godinama srce pehar Džamov od nas je iskalo, ono što se u njem' krije, od stranca je zaht'evalo.”

Posle svega rečenog, bitno je da napomenemo da je opisom imaginacijskog sveta pojašnjeno zašto se u religijskim predanjima, kako smo na početku rada naveli, snovi dovode u vezu sa smrću. Razlog je to što je egzistencijalni stupanj oba čovekova doživljaja isti imaginacijski svet.

Sudeći po religijskim predanjima, smrt je „prinudno” uzdizanje čovekove duše na imaginacijski stupanj postojanja, s tim što čovek može svojim intuitivnim i duhovnim uspinjanjem pre smrti da postigne nivo imaginacijskog znanja, pa čak i više od toga. Predanja poput 203. govora Alija ibn Ebi Taliba u *Stazi rečitosti*: „Umrte pre nego što umrete”, eksplicitno predstavljaju ovo uverenje.

Ukoliko čovek razvije svoje duhovne sazajne moći, neće morati samo u snu ili posle smrti da saznaje istine koje imaju imaginacijsku suštinu, i koje su samim tim neograničene vremenom i prostorom, već će moći u budnom stanju i pre smrti da ima nadmaterijalna saznanja.

Zaključak

Važna karakteristika imaginacijskog sveta jeste to što on usled neposedovanja materije nije ograničen vremenom ni prostorom. Ova karakteristika, s jedne, i identičnost imaginacijskog i materijalnog sveta, s druge strane, omogućava nam da zaključimo da sva dešavanja u materijalnom svetu trenutno već postoje u imaginacijskom jer u njemu vreme gubi smisao. Dešavanja za koja saznajemo u istinitim snovima mogu da budu iz budućnosti koja se u materijalnom svetu još nije dogodila, ili iz prošlosti u kojoj mi nismo učestvovali, te ih, samim tim, prvi put saznajemo u snu.

Nadilaženje prošlosti i budućnosti, odnosno vremenitosti, kroz istinite snove obrazlaže se u islamskoj filozofiji upravo na taj način što se čovekova duša imaginacijske suštine povezuje sa međusvetom koji imaginacijska bića sadrži u sebi.

Filozofski pristup ontološkim pitanjima u islamskoj filozofiji, među kojima je i suština istinitih snova, osim toga što govori o bogatoj filozofskoj tradiciji, otkriva religijske potencijale koji su upotrebljeni radi uspostavljanja odnosa između intelektualnih saznanja, s jedne, i revelacijskih istina, s druge strane. U ovom radu mogli smo da prepoznamo dodirne tačke primene filozofskog metoda i upotrebe religijskih predanja od strane islamskog filozofa koji i pored toga može sve vreme da ostane dosledan klasičnom filozofskom načinu razmatranja svojih pitanja.

Primljeno: 24. marta 2014.

Prihvaćeno: 28. aprila 2014.

Literatura

Kur'an

- Anis Ibrahim i dr. (1988), *Al-Mu'džam al-vasit*, Tehran, Našr-e farhang-e eslami.
- Al-Azhari, Muhamed ibn Ahmed (2001), *Mu'džam-u tahzib-i al-lugat*, Bejrut, Dar al-ma'rifa.
- Aštijani, Mirza Ahmed (1983), *Resale-je koul-e sabet*, Tehran, Nahzat-e zanan-e mosalman (Fejz).
- Chittick, William (1991), „Mokaddame”, u: Abdurahman Džami, *Nakd an-nusus*, Tehran, Entesarat-e elmi va farhangi.
- Corbin, Henry (1992), *Tarih-e falsafe-je eslami*, Tehran, Amir Kabir, prevod na persijski Asadolah Mobašeri.
- Dževhari, Ismail ibn Hamad (1979), *Tadž al-lugat va as-sihah al-'arabijja*, Bejrut, Dar al-'ilm lil-malajin.
- Džurdžani, Mir Sejid Šarif (2004), *Mu'džam at-ta'rifat*, Kairo, Dar al-fadila.
- Al-Hindi, Al-Muttaki (b. d.), *Kanz al-'ummal*, Bejrut, Muassisa ar-risala.
- Farabi, Abu Nasr (1970), *Madžmu'è-je rasmael*, Hajdarabad, Dairat al-ma'arif.
- Firuzabadi, Muhamed ibn Ja'kub (1992), *Al-Kamus al-muhit*, Bejrut, Dar ihja at-turas al-'arabijj.
- Hafiz Širazi, Hadže Muhamed (2009), *Divan*, Sarajevo, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina”, preveo Bećir Džaka.
- Huseini Tehrani, Sejed Muhamed Husein (2008), *Nur-e malakut-e Kor'an*, Mašhad, Nur-e malakut-e Kor'an.
- Ibn Faris, Muhamed ibn Zekerija (1984), *Mu'džam-u makajis al-lugat*, Bejrut, Maktab al-'ilam al-islamijj.
- Ibn Manzur, Muhamed ibn Mukaram (1996), *Lisan al-'arab*, Bejrut, Dar ihja at-turas al-'arabijj.
- Ibn Sina, Abu Ali Hosein (1996), *Al-Išarat va at-tanbihat*, Kom, Našr al-balaga.
- Ibn Sina, Abu Ali Hosein (2000), *At-Ta'likat*, Kom, Daftar-e tabligat-e eslami.
- Isfahani, Ragib (b. d.), *Mufradat al-faz al-Kur'an*, Bejrut, Dar al-kalem.
- Koplston, Frederik (1988), *Istorija filozofije, tom I: Grčka i Rim*, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, prevod Slobodan Žunjić.
- Madžlisi, Muhamed Bakir (1983), *Bihar al-anvar*, Bejrut, Dar al-ihja at-turas al-'arabijj.
- Misbah Jazdi, Mohamad Taki (1998), *Amuzeš-e falsafe*, Tehran, Tabligat-e eslami.
- Motahari, Morteza (1990), *Darsha-je Elahijat-e Šifa*, Tehran, Hekmat.
- Motahari, Morteza (1999), *Šarh-e mabsut-e Manzume*, Tehran, Hekmat.
- Motahari, Morteza (2010), *Madžmu'è-je asar*, Tehran, Sadra.
- Muftić, Teufik (1997), *Arapsko-bosanski rječnik*, Sarajevo, El-Kalem.
- Muhamedi Rejšahri, M. & Golamali, A. (2008), *Tafsir-e Kur'an-e natik*, Kom, Dar al-hadis.
- Nabavijan, Sejed Mahmud (2007), „Modžarrad va maddi”, *Ma'refat-e falsafi* 4 (3): 207–224.

- Sadžadi, Sejed Džafar (2000), *Farhang-e estelahat-e falsafi-je Mola Sadra*, Tehran, Vežarat-e farhang va eršad-e eslami.
- Suhrevardi, Šihabudin Šejh Išrak (2001), *Madžmu'è-je mosannafat-e Šejh-e Ešrak*, Tehran, Pažuhešgah-e olum-e ensani va motale'at-e farhangi.
- Šejh Saduk, Muhamed (1982), *Ma'ani al-ahbar*, Kom, Muassisa an-našr al-islami.
- Širazi, Mula Sadra (1983), *Resale-je se asl*, Kom, Daftar-e tarbijat-e eslami.
- Širazi, Mula Sadra (2002), *Al-Asfar al-arba' al-'aklija*, Bejrut, al-'Alamijj.
- Širazi, Mula Sadra (2003), *Šarh va ta'like-je Mola Sadra bar Elahijat-e Šifa*, Tehran, Bonjad-e Sadra.
- Širazi, Mula Sadra (b. d.), *Šarh al-Hidaja al-Asirija*, Tehran, litografsko izdanje.
- Tabatabaji, Sejed Mohamad Hosein (1983), *Nihaja al-hikma*, Kom, Muassisa an-našr al-islami.
- Tabatabaji, Sejed Mohamad Hosein (2006), *Osul-e falsafe va raveš-e realism*, Tehran, Sadra, komentar napisao Morteza Motahari.
- Taberani, Abul-Kasim Sulejman (1995), *Al-Mu'džam al-avsat*, Kairo, Dar al-haramajn.
- Zubejdi, Muhamed Murteza (b. d.), *Tadž-u al-'arus min dževahir al-kamus*, Bejrut, Maktaba al-hajat.

True Dreams; Encounter of the Worlds in Islamic Philosophy

Tehran Halilović

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

True dreams that explicitly or symbolically reveal the events of the past and the future, in the ontological sense tell more than just about the content of a dream because they bespeak the supratemporal dimension of human beings and represent man's ability to connect to different worlds, and respectively multitudinous forms and levels of being. In this paper, without going into the psychological or physiological analysis of dreams, we try to clarify the ontological significance and position of true dreams in existing worlds.

In Islamic philosophy, the underlying cognitive basis for the description of the ontological level of true dreams was established by the founder of Illuminative Philosophy, Shaykh al-Ishraq (1155–1191), and it was expanded by the founder of Transcendental Philosophy, Mulla Sadra Shirazi (1572–1640). Shaykh al-Ishraq explained in detail existential position of supramaterial beings that on the one hand are above the world of matter and in a direct active contact with it, and on the other hand, are under the dominant world of intellect. He called these creatures *Midworld* (*Barzakh*) and, for the first time in Islamic philosophy, stated that it is a separate world of imagination that is different from the material and intelligible one.

True dreams are one of the many indications that man has a supratemporal dimension that exposes supramaterial and temporally unlimited worlds to him. Apart from true dreams, most important signs of supramaterial worlds in human life are the prophetic revelation, as well as revelations and mystical-gnostic intuition. Unlike the last two examples, true dreams are known and accessible to all people, both from their immediate experience and from the stories of the ones close to them. For this reason, in this paper we explain how true dreams represent a blend of worlds in human life.

Keywords: *true dreams, Islamic philosophy, the world of intellect, the world of matter, the world of imagination, Shaykh al-Ishraq, Midworld (Barzakh), death, soul and body, Mulla Sadra*