

## ŽIVOT PRE ROĐENJA U ISLAMSKOJ FILOZOFIJI

Tehran Halilović

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

Brigu o večnom životu ne produbljuje samo neizvesnost koja proističe iz razmišljanja o smrti. Pomisao da čovek pre rođenja nije postojao može na isti način da bude uznemirujuća. Veliki broj religijskih predanja i filozofskih ideja ukazuje na to da će ljudska duša nakon smrti okusiti nov oblik života. Ako je i pored ovog čvrstog uverenja razmišljanje o smrti toliko zastrašujuće, čak i mnogim ljudima koji veruju u večnost duše, pitanje je kako čovek doživljava sebe u periodu pre sopstvenog rođenja u aktuelnom životu. Čoveku su večnost njegove duše i kontinuitet osećanja sopstvenog bitka toliko dragoceni da mu strepnju od nestanka nakon smrti ne umanjuju ni nedvosmislena religijska predanja o besmrtnosti čovekove duše.

Za razliku od života posle smrti, mišljenja o životu pre rođenja veoma su različita. Predstavnici islamske filozofije veruju da čovekova duša pre nastanka njegovog tela ne postoji kao pojedinačno biće. Isto ono osećanje potrebe za večnim životom koje budi u čoveku strepnju od nestanka nakon smrti, navodi ga na razmišljanje i o životu pre sopstvenog rođenja. Kuranski tekst opisuje da su svi ljudi posvedočili o božjem gospodarstvu u ontološkom stadijumu pre njihovog rođenja koje se u islamskim predanjima naziva svet zaveta. Inspirisani ovim tekstom i ostalim sličnim sadržajima u islamskim tekstovima, filozofi tvrde da čovekova duša pre rođenja ima poseban ontološki status. Duša u tom stanju ne pripada nijednom telu, ali poseduje ontološke sazajne sposobnosti koje nosi sa sobom i nakon nastanka u formi pojedinačnog zasebnog bića.

U ovom radu ćemo se metodološki fokusirati na transcendentnu filozofiju grandioznog islamskog filozofa Mula Sadre Širazija zbog njegovih inovativnih rešenja kojima je unapredio filozofsku misao u islamu, posebno pogled na čovekovu dušu i njeno poreklo. Mula Sadra je bio detaljno upoznat sa doprinosima tadašnjih predstavnika naučnih disciplina i u svojim

delima je obuhvatno preneo njihova mišljenja, što je dodatno obogatilo rezultate njegovog filozofskog rada.

**Ključne reči:** *čovjek, duša, večnost, svetovi, saznanje, prethodni život, Mula Sadra, islamska filozofija, kalam, silazni i uzlazni luk*

## Uvod

Kada se govori o nekom drugačijem vidu života osim o ovom kog osećamo svim svojim bićem, obično je reč o životu posle smrti. Pitanje života posle smrti oduvek je bilo značajno pitanje jer ne privlači pažnju samo stručne i naučne javnosti već se s njim suočava skoro svaki pojedinac i pripadnik ljudskog roda koji žudi za večnim životom. U ranijim radovima predstavili smo filozofsku analizu smrti i večnog života iz perspektive islamske filozofije. Međutim, postoje i druge nejasne dimenzije ljudskog bića koje su usko povezane s njegovim večnim životom. Život pre čovekovog rođenja, odnosno pre njegovog začeca, takođe je nejasna dimenzija njegovog bića. Toliko često se u svakodnevnim razgovorima i izjavama pominje prethodni život da se ideja o životu pre rođenja podsvesno prihvata bez ikakvog razmatranja njenih filozofskih principa i religijskih činjenica. Pitanje čovekovog života pre rođenja ima filozofski značaj zbog toga što razotkriva dubinu ideje o večnom životu duše. Koliko stav o životu posle smrti može da utiče na pitanje čovekove večnosti, toliko i mišljenje o životu pre rođenja može da promeni sliku koju smo stvorili o večnom životu. U ovom radu, predmet filozofske analize biće mogućnost čovekovog života pre njegovog rođenja, odnosno začeca.

Filozofskim pitanjima u islamskom svetu osim filozofa bave se i predstavnici *kalama*. S obzirom na njihov apologetski pristup rešavanju filozofskih nedoumica, naučni rezultati predstavnika *kalama* nemaju ontološku težinu i uglavnom se koriste za utvrđivanje religijskih uverenja. Zbog te metodološke karakteristike, kada se određeno pitanje filozofski razmatra, tada se ne pridaje veliki ontološki značaj naučnim rezultatima predstavnika *kalama*, iako islamski filozofi često obraćaju pažnju i na njihove naučne doprinose. U ovom radu ćemo se fokusirati na ideje islamskih filozofa, posebno na inovacije koje je Mula Sadra u islamsku filozofsku misao uneo u okviru svoje transcendentne filozofske škole. Za razliku od *kalama*, u islamskoj filozofiji se koriste isključivo racionalni argumenti koji su autoritativni bez obzira na njihovu religijsku ili kulturološku pozadinu. Kao što smo detaljno obrazložili u ranije objavljenim radovima (Halilović, T. 2012), preneseni dokazi, tj. religijski i tradicionalni tekstovi, mogu da budu upotrebljeni u islamskoj filozofiji tek onda kada je njihov sadržaj u potpunosti utvrđen racionalnim argumentom.

Imajući u vidu filozofske norme istraživanja problema koje islamsku filozofiju čine različitom od *kalama* i s namerom da ostanemo dosledni racionalnoj i filozofskoj metodologiji, u ovom radu ćemo predstaviti kuranski odnosno tradicionalni stav o životu pre rođenja. Drugim rečima, pokušaćemo da prikažemo saznavnu pozadinu ideje o životu pre rođenja onako kako je ona zabeležena u islamskim tekstovima. Iako baštinici *kalama* tvrde da su oni originalni tumači islamskog verovanja zato što u svojim istraživanjima neposredno koriste islamske tekstove i pozivaju se na njih u svojim argumentima, ipak kuranski tekst i prenesena predanja inspirišu podjednako sve predstavnike naučnih disciplina u islamskoj misli. Nadahnuti islamskim izvorima, naučnici i dalje ne odstupaju od jasnih metodoloških okvira svoje naučne discipline. Recimo, filozof sve vreme proširuje svoja istraživanja isključivo racionalnim argumentovanjem, dok empirijski naučnik ne odustaje od izvođenja eksperimenata i analiziranja njihovih rezultata.

Dakle, u smislu korišćenja religijskih tekstova, sve naučne discipline u islamskoj misli imaju podjednak značaj. Čak ni u islamskoj jurisprudenciji kao najtradicionalnijoj naučnoj disciplini u islamu religijski tekstovi se ne koriste u argumentima bez upotrebe naučne metodologije. Izneto objašnjenje o načinu na koji predstavnici naučnih disciplina koriste islamske izvorne tekstove i predanja metodološki je značajno zbog toga što neki mislioci smatraju da bilo kakva inspirisanost islamskih filozofa religijskim tekstovima zapravo pretvara islamsku filozofiju u teologiju, tj. u apologetiku. Na primeru pitanja života pre rođenja pokazaćemo da pozadinski uticaj islamskih izvora ne narušava originalnost islamske filozofije, već da je dodatno produbljuje.

### ***Čovekova duša, stvorena ili postoji oduvek***

Skoro niko od islamskih filozofa ne veruje da je duša u svom pojedinačnom obliku stvorena pre nastanka čovekovog tela. U stvari, jedini islamski filozof koji tvrdi da Platonova teorija o večnosti duše opisuje pravu sliku porekla čovekove duše jeste Kutbudin Širazi, koji u svom komentaru Suhravardijeve knjige *Hikmat al-išrak* dokazuje da čovekova duša postoji pre nego što nastane ljudsko telo (Kutbudin Širazi 1995: 450). Platon je tvrdio da čovekova duša, pre nego što se sastane sa telom, boravi u višem intelektualnom svetu gde saznaje pravu istinu svih bića. Kada se sastane sa ljudskim telom i poprimi njegoa ograničenja, duša zaboravlja sve što je saznala, s tim što se može u toku boravka u telu prisetiti svojih saznanja. Fahrudin Razi navodi nekoliko argumenata u korist ideje da je čovekova duša postojala oduvek. U jednom od tih argumenata Razi ističe da mislioci koji zagovaraju večnost duše tvrde da je nezamislivo da duša bude večna samo u smislu beskrajnosti, već mora da bude i bez početka, odnosno bez trenutka nastanka (Razi 1990/II: 390).

Za razliku od platonista, velika većina islamskih filozofa veruje da duša kao zasebno biće nastaje tek posle stvaranja tela. Istaknuti islamski filozof i utemeljivač transcendentne filozofije Mula Sadra Širazi prihvata Platonovo mišljenje s dodatnim objašnjenjem da se ne radi o pojedinačnoj čovekovoj duši, već da je reč o prožimajućem intelektualnom biću koje sadrži u sebi vrline svih pojedinačnih ljudskih duša (Mula Sadra Širazi 1989/VII: 372). Međutim, kao zasebna bića ljudske duše ne mogu da postoje pre nego što nastane telo. Dokaz koji islamski filozofi u vezi s tim navode jeste to što nadmaterijalna ljudska duša uživa punu aktuelnost svojih vrlina. S obzirom na to da je duša nadmaterijalno biće koje nema nijednu dimenziju potencijalnosti u svom bitku, ukoliko prihvatimo da duša postoji pre nastanka tela, ne bi postojao osnov da se ontološki status duše promeni i da se duša pripoji nekom telu. Takođe, ne bi bilo jasno zašto se jedna duša pripaja jednom određenom telu, a ne nekom drugom (Ibn Sina 1986: 198; Suhrevardi 2001/II: 202).

Važno je da naglasimo da je Mula Sadra Širazi u potpunosti promenio filozofsko viđenje razlike između nadmaterijalnih i materijalnih bića. Pre nego što je on utemeljio transcendentnu filozofiju u islamu, predstavnici peripatetičke i iluminativne filozofije su tvrdili da su nadmaterijalna bića ostvarila punu aktuelnost bitka i da se njihov ontološki status ne menja. Sve što nadmaterijalna bića mogu postići u svom bitku, prema mišljenju ranijih islamskih filozofa, ona su već ostvarila u sebi. Stoga, kada se postavlja pitanje da li čovekova nadmaterijalna duša može naknadno da se pripoji telu, islamski filozofi odgovaraju odrično jer isključuju mogućnost da duša stekne drugačiji ontološki status od onog koji je prethodno imala.

Inovativnim filozofskim principima Mula Sadra Širazi je razvio filozofsku misao u drugačijem pravcu. Na osnovu primarnosti bitka u Mula Sadrinoj transcendentnoj školi, osim bitka apsolutno ne postoji ništa drugo što bi moglo da sačini druga bića. Bitak je jedina istina koja ispunjava stvarnost. Prema tome, ako postoji razlika u bićima, ona proizlazi iz samog bitka (Mula Sadra Širazi 1989/I: 49). Mula Sadra ističe da ne postoji nikakav vid ograničenja zbog kog ljudska duša ne bi mogla da bude proizvedena iz razvojnog puta samog čovekovog tela.

Razlika između materijalnih i nadmaterijalnih bića, imajući u vidu Mula Sadrine filozofske principe, nije toliko nepremostiva da duša ne može biti napredni stepen razvoja ljudskog tela. Ista ta razlika je već premošćena kada je ljudsko materijalno telo stvoreno od strane božjeg apsolutnog i nadmaterijalnog bitka. Alama Tabatabai, savremeni predstavnik Mula Sadrine filozofije, tvrdi da ceo materijalni svet potpuno jedinstveno hrli ka nadmaterijalnom svetu zato što je iz njega i proistekao (Tabatabai 1984: 389). Naravno, ova ideja se zasniva na Mula Sadrinoj teoriji o primarnosti bitka. Odnos između tela i duše kod Mula Sadre sledi isto pravilo na koje se i Tabatabai

poziva, a to je da ne postoji nepremostiva granica između materijalnih i nadmaterijalnih bića (Halilović, T. 2016: 47).

### *Nastanak duše i poreklo njenog znanja*

Pošto čovekova duša, prema stavu islamskih filozofa, nastaje nakon formiranja tela, logično je da čovek pri rođenju ne poseduje nikakvo predznanje o svetu izvan sebe. U platonskoj interpretaciji, duša postoji pre tela i njeno poznavanje sveta je zasnovano na saznajnom odnosu koji je duša uspostavila sa višim i nepromenljivim istinama. Pošto islamski filozofi veruju da duša nije postojala u pojedinačnom obliku pre formiranja tela, njihovo mišljenje o sticanju znanja trebalo bi da se razlikuje od platonskog stava o tome da se duša priseća onoga što je već znala. Iako je slavni islamski filozof i predstavnik islamske peripatetičke škole Abu Nasr Farabi pokušao da pomiri Platonove i Aristotelove ideje (Farabi 1985), u islamskoj filozofiji razlika između aristotelovskog i platonskog shvatanja porekla duše i načina sticanja znanja još uvek postoji.

Savremeni islamski filozof Morteza Motahari opširno opisuje mišljenje islamskih filozofa u vezi sa načinom sticanja znanja o svetu izvan nas. U komentaru knjige svog učitelja i uglednog islamskog filozofa Alame Tabatabaija, Motahari navodi da su „islamski filozofi uglavnom prihvatili Aristotelovo mišljenje u vezi sa načinom sticanja znanja. Oni su preuzeli oba aspekta njegovog mišljenja. S jedne strane, oni su prihvatili da je čovekova duša u detinjstvu poput neispisane table u potpuno potencijalnom saznajnom stanju. Čovekova duša na samom početku nema nikakvo aktuelno znanje o stvarima. S druge strane, islamski filozofi smatraju da čovekovo saznanje počinje čulnim opažanjem a ne univerzalnim racionalnim sudovima. Za razliku od Aristotelovog filozofskog pogleda, u islamskoj filozofiji je razjašnjeno kako čovek apstrahuje racionalne pojmove iz sadržaja čulnog saznanja. Naravno, postoji ozbiljna razlika između pojmova koji se odnose na čulna bića kao što su pojmovi čovek, drvo, kamen itd. i opštih filozofskih pojmova kao što su bitak, jedinstvo, mnoštvo, nužnost, mogućnost i... Prvu vrstu pojmova apstrahujemo neposredno pomoću sadržaja čulnog opažanja, dok drugu vrstu pojmova stičemo analiziranjem prve vrste. Prvu vrstu pojmova islamski filozofi nazivaju primarnim, a drugu vrstu sekundarnim inteligibilijama. U većini slučajeva, predmet filozofskih pitanja jesu sekundarne inteligibilije” (Tabatabai 1985/II: 20).

Pošto su u svojim filozofskim istraživanjima inspirisani islamskim verovanjem, bilo je naizgled očekivano da islamski filozofi govore o prednosti racionalnog saznanja i da podrede čulna opažanja racionalnom pogledu na svet. U nastavku teksta ćemo pokazati na koji način islamski filozofi ipak

potvrđuju stav o urođenim idejama i saznanju pre rođenja. Međutim, pre nego što se usredsredimo na taj aspekt, obrazložićemo u kom smislu oni daju prioritet čulnom opažanju u odnosu na sve ostale vidove saznanja o svetu oko nas. Zapravo, neosnovano uverenje da čulna opažanja u religiji, posebno u islamu, nemaju veliki značaj nije ispravno. Kuranski tekst na koji se pozivaju islamski filozofi znak je da pomenuto uverenje nije zasnovano na objektivnom poznavanju islama. Deo koji ističe značaj čulnog opažanja glasi: „Bog vas iz trbuha majki vaših izvodi, a vi ne poznajete ništa, i daje vam sluh i vid i razum da biste bili zahvalni” (*Kuran XVI: 78*).

Kuranski tekst eksplicitno ukazuje na činjenicu da čovekova duša odmah po rođenju nema nikakvo predznanje o svetu oko sebe. Čovek treba posredstvom sluha, vida i razuma da počne da stiče znanje o svetu. Poznavanje svog bitka i sopstvenih osećanja koje čovek ima od samog rođenja, pa čak i pre toga kada reaguje na spoljne nadražaje, ne smatra se znanjem o svetu, odnosno znanjem o nečemu izvan sebe. U islamskoj filozofiji se postavlja velika razlika između poznavanja samoga sebe i poznavanja svega ostalog. Kada govorimo o mišljenju islamskih filozofa o sticanju znanja pri rođenju, misli se na znanje o svetu oko nas. Na isto misle i predstavnici raznih filozofskih racionalističkih i idealističkih pravaca kada se izjašnjavaju o prirodi čovekovog saznanja. Čovekovo saznanje o sebi i o sopstvenim osećanjima nije predmet epistemoloških osporavanja u većini filozofskih škola.

U islamskoj filozofiji se ipak govori o ovoj vrsti neposrednog spoznavanja sopstvenog bitka. Glavna osobina koja ističe ovu vrstu čovekovog znanja u odnosu na njegovo znanje o spoljnom svetu jeste to što je u neposrednom znanju nemoguće da se dogodi greška. Za razliku od poznavanja sveta gde subjekt i objekt poznavanja nisu ista stvar, u neposrednom spoznavanju sopstvenog bitka subjekt je istovremeno i objekt poznavanja, te je stoga nemoguće da se stvori neistinito znanje. Upravo ta činjenica da znanje o sebi i neposredno osećanje svojeg „ja” ne može da bude pogrešno, dovela je mnoge filozofe do pogrešnog zaključka da o neposrednom spoznavanju sopstvenog bitka nije potrebno ni da se govori u epistemološkom smislu. Zbog jedinstvenog stava o značaju neposrednog znanja, islamski filozofi su razvili drugačiji spoznajnoteorijski pravac u kojem neposredno znanje pokreće i utvrđuje celokupno naše znanje o svetu oko nas.

Prema mišljenju islamskih filozofa, čovekova duša pri nastanku nema nikakvo odranije stečeno znanje o spoljnim bićima. Međutim, od samog početka duša poznaje svoj bitak neposrednim i nepogrešivim znanjem. „Novorođeno dete neko vreme nema pojmovnu predstavu o sebi niti o svojim osećanjima. Pored toga, ono oseća svoj bitak i sopstvena osećanja kao što su glad, užitek, tuga i volja” (*Tabatabai 1985/II: 46*). Pošto nije pojmovno znanje,

čovekovo poznavanje sebe ne svrstava se ni u jednu kategoriju partikularnog, univerzalnog, empirijskog ili racionalnog saznanja. Zbog neposrednog suočavanja sa predmetom saznanja prevazilazimo epistemološki izazov da dokažemo istinitost saznanja. Zbog karakteristika koje navode u vezi sa neposrednim saznanjem, islamski filozofi ovu vrstu čovekovog znanja postavljaju kao osnov svog epistemološkog sistema. Imajući u vidu čovekovo neposredno saznanje kao osnovnu platformu, islamski filozofi smatraju da čovekovo poznavanje sveta počinje čulnim opažanjem.

Dakle, teorija koju islamski filozofi prihvataju u vezi sa nastankom duše u skladu je sa njihovim mišljenjem o načinu sticanja znanja. Pre nego što se stvori čovekovo telo, nije bilo duše u njenom pojedinačnom obliku koja bi mogla da stekne saznanje o svetu i da ga zadrži u sebi. Dominacija osetnog saznanja nad razumom u islamskoj filozofiji traje do početka čovekovog rasuđivanja. U direktnom osetnom kontaktu sa spoljnim svetom neprikosnoveni prednost u sticanju saznanja imaju čulna iskustva. Drugim rečima, sve dok čovek stiže pojmovna saznanja i ne donosi sudove o onome što upozna čulnim iskustvom, njegov razum nema nikakav uticaj na stečeno saznanje. Međutim, čim čovek počne da donosi sudove i da zaključuje šta je istina koju je video ili čuo, razum postaje dominantan saznajni izvor.

Morteza Motahari u vezi s tim piše: „Svi empirijski sudovi su zasnovani na prethodnim sudovima koji ne mogu biti empirijski[...] Ukoliko isključimo te sudove koji nisu empirijski iz čovekovog saznajnog sistema, čovek neće uspeti da sačini nikakav sud posredstvom čulnog iskustva. Da nije tih prediskustvenih sudova, čovek ne bi mogao da donese sud ne samo o prirodnim nego ni o ontološkim pitanjima. Ceo sistem čovekovog saznanja bi se urušio. Kritikovanje sazrajne vrednosti prediskustvenih sudova dovodi do apsolutnog skepticizma. Ovu činjenicu da prediskustveni sudovi imaju prednost u odnosu na iskustvene ne treba generalizovati i u slučaju pojmovnih saznanja. U pojmovnom saznanju, prednost imaju iskustveni pojmovi” (isto: 32).

Da ne bismo ulazili dublje u temu čovekovog saznanja, ovaj deo ćemo privesti kraju zaključkom da iskustvena pojmovna saznanja imaju prednost nad racionalnim pojmovima, odnosno primarnim i sekundarnim inteligibilijama, upravo zbog toga što je iskustveno spoznavanje pojmova zasnovano na neposrednom suočavanju sa spoljnom istinom. Dakle, sve dok ne donosimo sudove o onome što smo saznali, naša saznanja predstavljace rezultate neposrednog kontakta sa stvarnošću. Motahari je o tome napisao: „Svako pojmovno znanje se zasniva na neposrednom intuitivnom saznanju, bilo da je reč o neposrednom saznanju koje čovek razotkriva fizičkim čulima, ili saznanju koje on postiže duhovnim i unutrašnjim čulima” (isto: 36).

### *Razvoj duše u silaznom i uzlaznom luku*

Zahvaljujući inovativnim rešenjima i novoj idejnoj platformi koju je uspostavio, utemeljivač trenutno aktuelne filozofske škole u islamu Mula Sadra Širazi unapredio je filozofsku misao u islamu u mnogim oblastima. Princip primarnosti bitka osnovni je Mula Sadrin doprinos razvoju islamske filozofije na kojem se zasnivaju mnoga inovativna rešenja izneta u njegovim delima. U vezi sa predmetom ovog rada, najznačajniji doprinos Mula Sadrine škole jeste to što je put razvoja čovekove duše u ovoj školi isprepletan sa razvojem njegovog tela. Detaljne podatke u vezi sa ovom idejom u transcendentnoj školi već smo pojasnili u ranijim zasebnim tekstovima (videti: Halilović, T. 2016: 39–54).

Za razliku od svojih prethodnika koji su tvrdili da čovekova duša nastaje kao intelektualno i nepromenjivo biće, Mula Sadra Širazi je zacrtao potpuno različiti put nastanka i razvoja čovekove duše. On veruje i u svojim filozofskim delima dokazuje da čovekova duša nastaje kao plod ontološkog razvoja čovekovog tela. Čovekova duša je intelektualno biće koje nastaje postepeno, razvojem ljudskog tela. U svom ontološkom razvoju čovekova duša prevazilazi ograničenja ljudskog tela i ne samo da preuzima kontrolu nad njim nego i postaje sposobna da postoji bez njega (Mula Sadra Širazi 1989/VIII: 347; Tabatabai 1969: 98; 1996/XV: 19–21).

Ako u filozofskim školama pre Mula Sadre s teškoćom možemo dokazati da je duša postojala pre nastanka tela zato što je duša zasebno nadmaterijalno biće koje održava ljudsko telo, onda je u Mula Sadrinoj filozofiji to potpuno nemoguće jer duša nastaje u toku razvoja čovekovog tela. Karakteristika koja čoveka čini jedinstvenim mogućim bićem jeste to da se on uzdiže iz najnižeg ontološkog stupnja, odnosno iz materijalnog i telesnog bića, i da dostiže stepen najuzvišenijih stvorenih bića. Sva ostala stvorenja osim čoveka na njihov razvojni put navodi njihova priroda. Čovek je jedino moguće biće koje svojom slobodnom voljom bira put razvoja svoje duše ili put njene ograničenosti.

U islamskoj filozofiji je utemeljeno monoteističko shvatanje da sve potiče od neograničenog nužnog bića koje je istovremeno i konačni uzrok i pokretač svih promena u ostalim bićima. Silazni i uzlazni luk u islamskoj filozofskoj terminologiji predstavljaju dva nerazdvojna dela obuhvatnog puta univerzuma ka sopstvenom savršenstvu. Prvi deo tog puta je silazni luk u kojem različiti stupnjevi bića emaniraju iz nužnog jedinstvenog božjeg bića. Prema mišljenju islamskih filozofa, posebno predstavnika iluminativne i transcendentne filozofije, u silaznom luku se stvaraju tri sveta intelekta, imaginacije i materije. Najniži stepen bitka u silaznom luku jeste materija koja ne sadrži u sebi nikakvu aktuelnost. Prva materija je istovremeno i početna tačka uzlaznog luka.



Svojom idejom o tome da čovekova duša nastaje kao rezultat razvoja njegovog tela, Mula Sadra insistira da pokaže kako put čovekove večnosti prolazi kroz najniži stepen bitka. U kuranskom tekstu, čovek je središnja tema kada je reč o silaznom i uzlaznom luku: „Mi čoveka stvaramo u skladu najboljem, zatim ćemo ga vratiti [pretvoriti] u najniži stepen među niskima, samo ne one koji budu verovali i dobra dela činili” (*Kuran* XCV: 4–6). Drugi kuranski stavak koji aludira na silaznu i uzlaznu putanju bitka takođe govori o čoveku: „Zaista smo mi od Boga i zaista ćemo se Njemu vratiti” (*Kuran* II: 156). Za razliku od spomenuta dva stavka iz 95. poglavlja kuranskog teksta, u ovom poslednjem stavku se ne pominje eksplicitno da čovek prolazi kroz najniži ontološki stepen.

U vezi sa citiranim kuranskim stavcima postavlja se pitanje šta predstavlja „vraćanje” koje se pominje u oba stavka. S obzirom na to da se u značenju pojma „vraćanje” podrazumeva da je čovek prethodno doživeo stanje kojem se vraća, sadržaji ova dva kuranska stavka se naizgled ne slažu jer se u prvom stavku navodi da se čovek vraća najnižem stepenu bitka, a u drugom da je cilj povratka božje biće. Očigledno je da ovo dvoje ne mogu da se spoje; božje biće ni po kom osnovu ne može biti najniži stepen bitka.

Nejasnoća u značenju ova dva kuranska stavka nastala je zbog nepreciznog prevoda kuranskog teksta. Pojmovi koji se pominju u citiranim stavcima u originalnom arapskom jeziku nisu istovetni. U drugom poglavlju *Kurana* se pominje pojam vraćanja ka Bogu – *ar-ruđu’ (rađi’un)*, dok je u 95. poglavlju kuranskog teksta pomenut pojam *ar-radd (radadnahu)*. Pretvaranje je tačniji prevod ovog pojma u navedenim stavcima, a pominje se kao značenje ove reči i u autoritativnim rečnicima arapskog jezika (Muftić 1997: 522). Dakle, preciznije značenje petog stavka iz 95. poglavlja kuranskog teksta glasi: „[...] zatim ćemo ga pretvoriti u najniži stepen među niskima”. Ovim objašnjenjem postaje jasnije da se čovek ne vraća najnižem ontološkom stepenu jer nikada nije ni pripadao njemu. Materijalni deo čovekovog razvojnog puta je prolazno stanje u kom čovek ne bi trebalo da zastane. U ovom ontološkom položaju zastaju ljudi koji u sebi ne razvijaju ljudske vrline i koji ograniče svoj život na ispunjenje animalnih želja.

U kuranskom tekstu se glagolski oblik reči *ar-radd* na drugim mestima pominje u vezi sa čovekovim starenjem. Fahrudin Razi upoređuje razne upotrebe ovog pojma u kuranskom tekstu (Razi 1981/XXXII: 11). Očigledno je da čovek nije ranije doživeo starost da bi se stapanje u taj period moglo smatrati vraćanjem: „Zatim vas izvodimo kao dojenče, potom da dostignete svoju punu snagu. I između vas je ko umre (mlad), i od vas je ko bude vraćen najgorem životu [pretvoren u najgori život], da ne zna – nakon znanja – ništa” (*Kuran* XXII: 5); „Bog vas stvara, potom vam smrt daje. I od vas je ko biva vraćen najgorem životu [pretvoren u najgori život], da nakon znanja, ne

zna ništa” (*Kuran* XIX: 70). U slobodnijim prevodima kuranskog teksta navodi se doživljavanje duboke starosti i ne pominju se ni pojam vraćanja, niti pojam najgoreg života. Prema tome, pod značenjem „vraćanje” u glagolskim oblicima *ar-radd* ne podrazumeva se da je čovek ranije doživeo određeno stanje odnosno period.

Pored svega toga, treba imati na umu da u svim slučajevima gde je upotrebljeno značenje *ar-radd* postoji mogućnost da se u kuranskom stavku govori na neki način i o povratku. Starost je čovekov povratak vremenu rođenja pošto je tada bio nejak i nije imao nikakvo aktuelno saznanje, a vraćanje na najniži stepen bitka predstavlja pad koji čovek u ontološkom smislu doživljava usled neispunjene i neostvarene intelektualne moći. Ako ne bude koristio i razvio svoju intelektualnu saznavnu moć, čovek doživljava ontološki pad i vraća se na nivo animalnih bića ili još niže od toga. Kuranski tekst sadrži opis čovekovog eventualnog vraćanja na niže ontološke stadijume: „Oni pameti imaju – a njima ne shvataju, oni oči imaju – a njima ne vide, oni uši imaju – a njima ne čuju; oni su kao životinje, zapravo, oni su više zalutali” (*Kuran* VII: 179).

Posle silaznog luka u kome čovek ne učestvuje svojom voljom kao pojedinačno biće, najniži ontološki stepen, odnosno materijalni svet, predstavlja početnu tačku uzlaznog luka. Svojim materijalnim telom koje nema snage da stekne nikakvo saznanje o svetu izvan sebe, čovek započinje kretanje u uzlaznom luku. S obzirom na to da čovek pri nastanku tela još uvek nije u mogućnosti da upotrebi svoj razum, njegovi prvi koraci u uzlaznom luku takođe su izvan njegove slobodne volje. Od trenutka kada u njemu sazri intelektualna saznavna moć, čovek preuzima potpunu kontrolu nad svojim kretanjem u uzlaznom putu ka večnom blaženstvu. U tom trenutku se postavlja pitanje da li će on krenuti putem razvoja svoje duše ili će se vratiti na početnu tačku u kojoj jedinu vrednost predstavlja materijalni bitak.

U svakom slučaju, čovekova duša kao nadmaterijalno biće, koje prema Mula Sadrinom mišljenju nastaje kao plod razvoja čovekovog tela, tek u uzlaznom luku postaje pojedinačno biće sa slobodnom voljom. Međutim, to ne znači da pre toga čovekove duše nije bilo ni u kom ontološkom smislu. Silaznim i uzlaznim putem razvoja i blaženstva kreću se sva moguća bića. Jasno je da nijedno biće ne može tokom celog svog razvojnog puta ostati nepromenjeno. Kao što u uzlaznom luku prolazi kroz različite nivoe ontološkog bitka, čovekova duša u silaznom luku, takođe, biva sastavni deo mnogih svetova i ontoloških stupnjeva.

S obzirom na to da u islamskoj filozofiji, posebno prema mišljenju Mula Sadre Širazija, čovekova duša nastaje tek posle formiranja njegovog tela, postavlja se pitanje u kom obliku ona učestvuje u silaznom luku i zašto se ljudi ne sećaju tih momenata kada je duša bila u silaznoj putanji ka materijalnom

svetu. U kuranskom tekstu je veoma poznat stavak o „svetu zaveta” u kom se pominje svedočenje svih ljudi pre njihovog rođenja o tome da je Bog njihov gospodar. U nastavku ćemo pojasniti različite poglede islamskih mislilaca u vezi sa ovim kuranskim stavkom da bismo na kraju obrazložili kako se u islamskoj filozofiji verovanje u „svet zaveta” slaže sa idejom da čovekova duša nastaje tek nakon formiranja njegovog tela.

### *Islamska predanja o svetu zaveta*

Mnogobrojna predanja u islamskim tekstovima govore o trenutku pre čovekovog rođenja kada su svi ljudi posvedočili o božjem gospodarstvu. Kuranski stavak koji opisuje ovaj trenutak jedan je od najviše komentarisanih islamskih tekstova. Načelno, postoji konsenzus među islamskim misliocima da je takav trenutak postojao. Međutim, u obrazloženjima kako je moguće da čovek pre rođenja posvedoči božje jedinstvo i to da je Bog gospodar, dolazimo do različitih mišljenja. Glavni razlog nesuglasica u tumačenju značenja ovog kuranskog stavka predstavljaju različiti metodološki stavovi islamskih stručnjaka. Neki islamski mislioci insistiraju na tome da sva islamska predanja treba da tumačimo doslovno onako kako su preneti. Prema njihovom mišljenju, svako drugačije tumačenje kuranskog teksta ili prenesenog predanja sukobi se sa osnovnom porukom koju originalni tekst prenosi. Zbog toga što sadrži telesni opis, kuranski stavak o čovekovom zavetu pre njegovog rođenja produbio je razliku između predstavnika racionalnih disciplina, poput islamske filozofije, i pristalica tradicionalističkih shvatanja islama. Kuranski tekst o čovekovom svedočenju glasi:

I kad je Gospodar tvoj iz leđa Adamovih sinova izveo potomstvo njihovo i zatražio od njih da posvedoče protiv sebe: „Zar nisam Gospodar vaš?” – oni rekoše: „Jesi, mi svedočimo!” – da ne biste na Sudnjem danu rekli: „Mi o ovome ništa nismo znali”, ili da ne kažete: „Naši preci su pre nas druge Bogu ravnim smatrali, a mi smo pokoljenje posle njih. Zar ćeš nas uništiti zbog onoga što su činili ništavnici?” (*Kuran* VII: 172, 173)

Islamski mislioci su izneli različite stavove u vezi sa značenjem citiranih stavaka iz *Kurana*. Prva interpretacija ovog teksta jeste površinsko shvatanje prema kojem Bog izvodi ljude u vidu sitnih telesnih bića i traži od njih da posvedoče da je On njihov gospodar. Prema ovom mišljenju, mi ne možemo da shvatimo kako je ovaj razgovor realizovan, ali nijedan aspekt ovog događaja nije u sukobu sa načelima islamskog verovanja (Fejz Kašani b. d./III: 24; Madžlisi 1983/V: 261). Neke pristalice ove teorije tvrde da su ljudi imali razum

u tom trenutku (Tabarsi 1993/IV: 765; Razi 1999/XV: 397), dok drugi veruju da im je Bog privremeno podario razum da bi mogli da razumeju pitanje i odgovore na njega (Šejh Mofid 2003/I: 22–26). Bez obzira na to da li je i kako moguće da sitno telo razume božji govor i da odgovori na pitanje i da li poseduje razum ili ne, istaknuti predstavnik Mula Sadrine filozofije Ala-ma Tabatabai ističe da je u islamskoj filozofiji dokazano da čovekova duša nastaje nakon formiranja njegovog tela. On otuda dodaje da je nelogično da predmet ovog kuranskog teksta budu čovekova duša ili delovi njegovog tela koji još nisu ni nastali (Tabatabai 1996/VIII: 315).

Spomenuto mišljenje prihvata većina predstavnika *kalama*. Važno je da napomenemo da mnogi od njih smatraju da čovekova duša postoji nezavisno od čovekovog tela i da je Bog stvorio ljudske duše pre nego što je stvoreno telo (Tusi 1994: 305; Kulejni 1983/I: 438; Šejh Saduk 1966/I: 134, 174).

Drugu interpretaciju kuranskog teksta predstavlja verovanje da je u opisu čovekovog zaveta upotrebljena metafora. Pod izvođenjem potomstva Adamovih sinova iz njihovih leđa i razgovorom s njima misli se zapravo na ljudsku prirodu koju je sačinio Bog pri stvaranju ljudi (Vahidi 1995/V: 431; Kureši 1998/IV: 44; Makarem Širazi 1995/VII: 6). U ovom ezoterijskom tumačenju kuranskog teksta zanemaruje se površinsko značenje i u skladu sa principima koji su prethodno utemeljeni nudi se različito tumačenje.

Za razliku od prethodne dve interpretacije, teorija koju zagovaraju islamski filozofi ne zasniva se na površinskom shvatanju kuranskog teksta niti zanemaruje osnovne racionalne principe na kojima je ljudsko znanje utvrđeno. Zbog velike Mula Sadrine posvećenosti islamskim autoritativnim tekstovima, predstavnici njegove transcendentne filozofske škole insistiraju na tome da se u filozofskom shvatanju verskog sadržaja u potpunosti očuva osnovno značenje kuranskog teksta i tradicionalnih predanja. Međutim, očuvanje osnovnog značenja kuranskih reči ne postiže se tradicionalističkim shvatanjem islamskih tekstova prema kome jedino moguće značenje jeste doslovno i materijalističko značenje *Kurana* i predanja.

Razvojem filozofskog i racionalnog shvatanja u islamskom svetu, očuvanje osnovnog značenja verskog teksta zapravo je postao metodološki imperativ svakog predstavnika islamskih naučnih disciplina. Mula Sadra Širazi ističe da ezoterijsko tumačenje kuranskog teksta, odnosno prenesenih predanja, ne sme da se suprotstavi osnovnom značenju teksta. Naprotiv, kada tumačimo jednu reč, treba da navedemo njeno istinsko značenje koje nije uvek doslovno i površinsko značenje te reči (Mula Sadra Širazi 1975: 407).

Prema uverenju islamskih filozofa, istina kuranskog teksta je u ontološkom smislu ublažena i snižena nekoliko puta da bi se pojavila u obliku knjige na arapskom jeziku. Da bismo stigli do istine *Kurana*, treba da nađemo vezu između površinskog značenja kuranskih reči i istine na koju one uka-

zuju. Svakako, put ka kuranskoj istini ne potiskuje značaj površinskog značenja *Kurana*, već ga obuhvata i nadilazi (Mula Sadra Širazi 1984: 82; Jazdanpanah 2013: 10).

Imajući u vidu ove filozofske stavove, predstavnici transcendentne filozofske škole ne mogu jednostavno da zanemare osnovno značenje kuranskog teksta u vezi sa zavetom koji su ljudi dali svom Gospodaru. Međutim, s druge strane, oni ne mogu da iznesu mišljenje koje se suprotstavlja argumentovanim činjenicama do kojih su došli pomoću racionalnih demonstracija. Rezultat ovog metodološkog stava ilustruje se u filozofskom mišljenju predstavnika transcendentne filozofije koje ćemo u nastavku izneti.

Istaknuti islamski mislilac Alama Tabatabai ne prihvata da se kuranski tekst o čovekovom zavetu odnosi na neko vreme pre nastanka ljudske vrste. Kao što smo i ranije napomenuli, glavni razlog što se on protivi ovoj ideji jeste to što je u islamskoj filozofiji dokazano da ljudske duše nastaju tek nakon formiranja njihovih tela. Ako u trenutku zaveta, odnosno svedočenja, nije bilo ljudskih tela, nije moglo biti ni ljudskih duša.

Međutim, s obzirom na filozofski princip da svako biće prolazi kroz silazni i uzlazni luk i na taj način stiče blaženstvo, postaje jasno da ljudska duša, kao i sva ostala bića, postoji u silaznom luku, odnosno u božjem stvaranju, pre nego što se pojavi materija. Mula Sadra tvrdi da su ljudske duše u silaznom luku postojale kao jedan obuhvatan bitak (Mula Sadra Širazi 1989/ VIII: 331; Misbah Jazdi 1996/I: 266). Poreklo ljudskih duša potiče iz nadmaterijalnog bitka koji obuhvata sve vrline ljudskih bića. Veoma je značajna činjenica to da je prethodni ontološki nivo ljudskih duša zapravo nadmaterijalni svet koji nadilazi vremenska i prostorna ograničenja. Oslonivši se na tu karakteristiku obuhvatnog i jedinstvenog bitka ljudskih duša pre njihovog pojedinačnog nastanka, Alama Tabatabai iznosi rešenje ovog veoma komplikovanog filozofskog pitanja.

Prema njegovim rečima i na osnovu filozofskih principa koji su utemeljeni u transcendentnoj filozofiji, odnos između nadmaterijalnog sveta i sveta materije nije vremenski odnos. Ne možemo reći da je svet nadmaterijalnog obuhvatnog bitka bio pre materijalnog sveta zato što na nivou nadmaterijalnog bitka ne postoji vremensko ograničenje. Nadmaterijalna bića ne postoje u vremenu. Vreme je neizbežna posledica ontološkog ograničenja. Neograničena bića nemaju potrebu za vremenom. Sve što može da se dogodi u vezi sa njima, oduvek je ostvareno. „Kada sagledamo materijalni svet iz perspektive nadmaterijalnog bića, tada sve vremenske segmente materije možemo videti u istom trenutku. To je kao kada sa visoke planine posmatramo kretanje voza u prostranoj dolini jer tada sve vreme vidimo ceo voz, sa svim njegovim vagonima. Za razliku od tog opšteg i obuhvatnog pogleda, materijalna ograničenost sužava nam pogled na istinu. Koristeći pomenuti

primer voza, materijalni ograničeni pogled bio bi poput posmatranja voza kroz mali prozor čekaonice na železničkoj stanici. U svakom trenutku možemo da vidimo samo određeni deo jednog vagona. Da bismo sagledali sve vagone voza kroz taj prozor, bilo bi nam potrebno više vremena” (Halilović, T. 2017: 58).

Alama Tabatabai tvrdi da ideja o telesnom nastanku čovekove duše nije u sukobu sa idejom o čovekovom zavetu pred Bogom pre njegovog rođenja. Svaka od ove dve teorije, zapravo, odnosi se na jedan stadijum čovekovog života. Telesni nastanak čovekove duše tiče se njegovog prirodnog života, dok se zavet pred Bogom povezuje sa njegovim intelektualnim životom za koji ne možemo da kažemo da se vremenski gledano dogodio pre ili posle čovekovog rođenja. Prema mišljenju Alame Tabatabaija, svako biće ima ta dva aspekta postojanja: jedan aspekt je njegov nebeski bitak koji se ostvaruje u trenutku, a drugi aspekt je ovosvetski i materijalni bitak koji se nužno ostvaruje postepeno u vremenu (Tabatabai 1996/VIII: 320).

S obzirom na to da je intelektualni stepen bitka viši i napredniji od materijalnog, možemo da tvrdimo da je trenutak zaveta u tom smislu pre čovekovog telesnog rođenja, odnosno preči od njega (Tabatabai 1996/X: 105). Možda na osnovu takvog obrazloženja možemo razumeti u nekim islamskim predanjima eksplicitno izjašnjenje da je zavet pred Bogom bio pre rođenja ljudi (Šejh Saduk 1996: 84–85).

Silaskom u materijalni svet ograničenja i prepreka, čovek je zaboravio detalje trenutka kada je svedočio da je Bog njegov gospodar, ali bez obzira na to, seća se svim svojim bićem samog zaveta (Mula Sadra Širazi 1987/II: 244; 1984: 242; Tabatabai 1996/VIII: 264). U jednom islamskom predanju jednostavno je objašnjeno u kom smislu čovek nije zaboravio svoj zavet pred Bogom. Prenosi se da je neki nevernik pitao potomka božjeg verovesnika Muhameda kako može da oseti božje prisustvo. Verovesnikov potomak Džafer Sadik ga je pitao: „Da li si ikada seo u brod koji je tonuo?” Nevernik mu je odgovorio da jeste. Džafer Sadik mu je rekao: „Da li si u tom trenutku imao nadu da će te nešto spasti?” Nevernik je odgovorio potvrdno, a Džafer Sadik mu je rekao: „To je verovanje u Boga koje je ukorenjeno u ljudima” (Madžlisi 1983/III: 41).

Nada u najtežim trenucima, kada ne očekujemo pomoć ni od koga, pokazuje koliko je verovanje u neograničeni izvor znanja, moći i darežljivosti isprepletano sa čovekovom prirodom. Naravno, ovim rečima ne nameravamo da iznesemo argument u korist božjeg postojanja, već tvrdimo da svi ljudi, pre nego što usmere svoju prirodu ka svojim ispravnim ili pogrešnim izborima, poseduju osećaj božje prisutnosti u svom životu. Da nije tog osećaja, čovek ne bi imao toliko izraženu naklonost prema istini, čistoti, iskrenosti, ljubaznosti, čovekoljublju i drugim ljudskim vrednostima.

### *Fenomen „već viđeno”*

Pošto smo obrazložili mišljenje islamskih filozofa o životu pre rođenja, mogli bismo u poslednjem delu ovog teksta da razmotrimo još jednu temu koju mnogi povezuju sa prethodnim životom. Naime, retko ko od nas može da tvrdi da nikada nije doživeo iskustvo da unapred zna šta će se tačno dogoditi u trenucima koji slede u neposrednoj budućnosti. Bez obzira na to kako tumačimo pomenuto iskustvo i na koji način obrazlažemo mogućnost da znamo tačan sled događaja pre nego što se oni ostvare, u svim iskustvima takve vrste jedna karakteristika je identična, a to je osećaj da je naše znanje potpuno precizno, kao da smo te momente ranije jednom već doživeli. Iako pomenuto iskustvo, poznato kao fenomen „već viđeno”, nije jedini motiv zbog kog neki mislioci veruju u reinkarnaciju duše, odnosno u život pre rođenja, ono definitivno jeste najopipljiviji primer iz svakodnevnog života koji predstavnici ideje o reinkarnaciji duše rado navode kao dokaz u korist besmrtnosti duše.

Naravno, empirijskim tumačenjem fenomena „već viđeno” naučnici odbijaju da potvrde vezu između ovog fenomena i bilo kakvog nadmaterijalnog aspekta ljudskog bića koji bi mogao da prouzrokuje ovaj fenomen. Frojd sasvim jasno nalazi rešenje ove psihološke zagonetke u nesvesnim misaonim radnjama čoveka:

U kategoriju čudnog i jezovitog ide i ono osobito osećanje koje imamo u nekim trenucima i situacijama kao da smo sasvim isto to već jednom doživeli, u istom se položaju već jednom nalazili, mada nikad ne uspevamo da se jasno setimo tog ranijeg što se tako nagoveštava. Znam da samo usvajam površan i netačan način govora kada ono što se u čoveku u takvim momentima javlja nazivam osećanjem; posredi je svakako sud, i to sud o poznavanju; ali ti slučajevi ipak imaju sasvim naročit karakter, a ne sme se smetnuti s uma to da se čovek nikad ne može setiti onog traženog ranijeg doživljaja. Ne znam da li je ta pojava takozvanog „dèjà vu” ozbiljno uzimana kao dokaz ranije psihičke egzistencije individue, ali psiholozi su joj svakako poklonili pažnju i trudili se da zagonetku reše najrazličitijim spekulativnim putevima. Čini mi se da nijedan od iznetih pokušaja objašnjenja nije tačan, jer oni svi uzimaju u obzir samo propratne pojave i okolnosti koje olakšavaju postanak tog fenomena. One psihičke procese koji, po mojim zapažanjima, isključivo dolaze u obzir za objašnjenje tog „dèjà vu”, a to su nesvesne fantazije, psiholozi danas uopšte zanemaruju.

Mislim da nije pravo obeležavati osećanje da smo nešto već jednom doživeli kao iluziju. Naprotiv, u takvim trenucima se stvarno dodiruje

nešto što je već jednom doživljeno, samo što nije moguće svesno se setiti toga, jer to nikada nije bilo svesno. Osećanje „dèjà vu” odgovara, kratko rečeno, sećanju na nesvesnu fantaziju. Postoje nesvesne fantazije (ili budni snovi), kao što ima i takvih svesnih tvorevina koje svako zna iz sopstvenog iskustva (Frojd 1979: 324–325).

Frojd u svom objašnjenju pominje da bi pojava „već viđeno” mogla da se uzme kao dokaz ranije psihičke egzistencije individue. Neki drugi psiholozi ne pridaju apsolutno nikakav značaj metafizičkoj dimenziji fenomena „već viđeno” i tvrde da je pomenuti fenomen najpoznatija anomalija pamćenja (Searleman & Herrmann 1994: 326). Oni na taj način potpuno negiraju mogućnost da ovaj fenomen razotkriva metafizičku dubinu čovekovog bića.

Uzimajući u obzir ideje u islamskoj filozofiji koje smo naveli u prethodnim delovima teksta, treba reći da nije obavezno da verujemo u prethodni život kako bismo povezali fenomen „već viđeno” sa filozofskim principima. Kako god da je nastala, samim time što je čovekova duša nadmaterijalno biće, ona ima ontološku sposobnost da funkcioniše izvan vremenskih i prostornih ograničenja. Čak ako prihvatimo empirijski ukus da fenomen „već viđeno” tretiramo kao anomaliju moći pamćenja, to neće promeniti istinu da čovekova duša nadilazi ograničenja vremena i prostora i da se zbog toga može priseliti prošlosti. „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” (Halilović, T. 2014: 126).

Dakle, prema stavovima islamskih filozofa, dominacija čovekove duše nad vremenom toliko je očigledna da je manje bitno da li fenomen „već viđeno” može da dokaže prisustvo čovekove duše u prošlosti ili u budućnosti. Osim toga, poznata rečenica koju je izjavio Ibn Sina važi kako za mnoge tvrdnje u empirijskim naukama, tako i za isključivi pogled na fenomen „već viđeno”. Ibn Sina piše da „kad god čujemo neki čudan podatak, sve dok ne prikupimo čvrst argument protiv njega, treba da ga tretiramo kao mogući podatak” (Motahari 1996/I: 281). Drugim rečima, time što nemamo dokaz da nešto dokažemo, nismo pribavili dokaz da to odbijemo. Nije nemoguće da fenomen „već viđeno” bude stvarno povezan sa čovekovim iskustvima u nekom prethodnom obliku života. Stoga, ne treba negirati mogućnost da trenuci kojih se pred samo njihovo ostvarenje odlično sećamo nisu znak određene veze između prethodnih svetova i naše duše.



### *Umesto zaključka*

U svetlu filozofskih istraživanja u islamskom svetu razvile su se različite naučne discipline. Povodom pitanja iz ove oblasti suočavamo se sa brojnim idejama predstavnika različitih misaonih škola. Očigledno je da svi oni nemaju slične metodološke stavove prilikom rešavanja filozofskih nejasnoća. Neki od njih zapravo na samom početku nemaju nameru da dođu do istine, već nastoje da odbrane ideju koja je predstavljena u islamskim izvorima. Ovaj metodološki pristup je izuzetno nepovoljan za razvoj islamskih nauka zato što pristalice ovog pristupa, pre nego što počnu sa istraživanjem, pretpostavljaju da razumeju poruke islamskih tekstova na najbolji način.

Na primeru teme ovog rada, odnosno života pre rođenja i zaveta koji su ljudi dali pred Bogom, videli smo kako su islamski filozofi uložili veliki napor i sačinili brojne filozofske principe da bi razrešili ovo komplikovano pitanje. Nazivati svoju naučnu disciplinu tradicionalnom islamskom naukom samo zato što se u njoj često koriste islamska predanja u istraživanjima, pokazuje zapravo da predstavnici te discipline i svih sličnih disciplina zanemaruju činjenicu da je za shvatanje poruke islamskih tekstova potrebno mnogo više naučnog truda nego što je površno iščitavanje teksta.

Upravo zbog nemara predstavnika tih disciplina u slučajevima kada je potrebno ozbiljno razmatrati filozofska pitanja, misaone pravce sa takvim metodološkim pristupom ovde nazivamo tradicionalističkim a ne tradicionalnim. Zapravo, isto toliko je tradicionalna, ako ne i više, islamska filozofija čiji predstavnici takođe veoma brižljivo proučavaju značenje islamskih izvornih tekstova. Zbog sličnosti u metodološkom pristupu o kom smo govorili, islamska filozofija i islamska gnoza imaju mnogo zajedničkih tačaka, a za razliku od njih *kalam* je, i pored velikih promena u istoriji svog naučnog razvoja, ostao posebna naučna disciplina sa čvrstom namerom njenih predstavnika da očuvaju apologetski pristup.

Tako islamski filozofi, primera radi, mnogo utemeljenije, izvornije i tradicionalnije mogu da očuvaju islamska uverenja kada zauzimaju stav da „božja ruka” u kuranskom tekstu nema telesno značenje i predstavlja božju moć, nego pristalice apologetskih pravaca onda kada insistiraju na tome da su ljudi doslovno onako kako piše u kuranskom tekstu izvedeni iz leđa Adamovih sinova da bi posvedočili o tome da je Bog njihov gospodar.

Primljeno: 14. oktobra 2018.

Prihvaćeno: 19. novembra 2018.

### Literatura

- Farabi, Abu Nasr (1985), *al-Ġam' bejne ra'jaj al-hakimejn*, Bejrut, Albir Nasri Nadir.
- Fejz Kašani, Mula Muhsin (b. d.), *Tafsir Safi*, Bejrut, Muassasa al-A'jami.
- Frojd, Sigmund (1979), *Psihopatologija svakodnevnog života*, Novi Sad, Matica srpska.
- Halilović, Tehran (2014), „Istiniti snovi; dodir svetova u islamskoj filozofiji”, *Kom, časopis za religijske nauke* 3 (1): 113–129.
- Halilović, Tehran (2016), „Poreklo duše u Mula Sadrinoj filozofiji”, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (2): 39–54.
- Halilović, Tehran (2017), „Smrt u filozofskom učenju Mula Sadre Širazija”, *Kom: časopis za religijske nauke* 6 (3): 49–66.
- Ibn Sina, Abu Ali (1986), *at-Tabi'ijjat min kitab aš-Šifa*, Kom, Maktaba al-Mar'aši.
- Jazdanpanah, Jadolah (2013), „Barresi-je osul va mabani-je ta'vil-e erfani az manzar-e revajat”, *Hekmat-e erfani* 5: 7–24.
- Kulejni, Muhamed ibn Ja'kub (1983), *al-Kafi*, Tehran, Dar al-kutub al-islamijje.
- Kureši, Ali Akbar (1998), *Tafsir-u Ahsan al-hadis*, Tehran, Bonjad-e be'sat.
- Kutbudin Širazi, Mahmud (1995), *Šarh-u Hikmat al-išrak*, Tehran, Anđoman-e asar va mafaher-e farhangi.
- Madžlisi, Muhamed Bakir (1983), *Bihar al-anvar*, Bejrut, Dar al-ihja at-turas al-'arabi.
- Makarem Širazi, Naser (1995), *Tafsir-e Nemune*, Tehran, Dar al-kutub al-islamije.
- Misbah Jazdi, Muhamed Taki (1996), *Šarh-e ġeld-e haštom-e Asfar-e arba'e*, Kom, Moassese-je amuzeši va pažuheši-je Emam Homeini.
- Mufitić, Teufik (1997), *Arapsko-bosanski rječnik*, Sarajevo, El-Kalem.
- Motahari, Morteza (1996), *Ta'lim va tarbijat dar eslam*, Kom, Sadra.
- 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 (1984), *Mafatih al-gajb*, Tehran, Mossese-je tahkikat-e farhangi.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (1987), *Tafsir al-Kur'an al-kerim*, Kom, Bidar.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (1989), *al-Asfar al-arba'a al-'aklijja*, Kom, al-Mustafavi.
- Razi, Fahrudin Muhamed (1981), *at-Tafsir al-kabir*, Bejrut, Dar al-fikr.
- Razi, Fahrudin Muhamed (1990), *al-Mabahis al-mašrikijja*, Kom, Bidar.
- Razi, Fahrudin Muhamed (1999), *Mafatih al-gajb*, Bejrut, Dar-u ihja at-turas al-'arabi.
- Searleman, Alan & Herrmann, Douglas (1994), *Memory from a Broader Perspective*, New York, McGraw-Hill College.

- Suhravardi, Šihabudin (2001), *Madžmu'e-je mosannafat-e Šejh-e Ešrak*, Tehran, Pažuhešgah-e olum-e ensani va motale'at-e farhangi.
- Šejh Mofid, Muhamed ibn Muhamed (2003), *Tafsir al-Kur'an al-madžid*, Kom, Daftar-e tabligat-e eslami.
- Šejh Saduk, Muhamed (1966), *'Ilal aš-šaraj'*, Kom, Ketabforuši-je Davari.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1993), *Madžma' al-bajan fi tafsir al-Kur'an*, Tehran, Entesarat-e Naserhosro.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1969), *Ši'e dar eslam*, Kom, Dar at-tablig al-islami.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1984), *Nihaja al-hikma*, Kom, Muassasa an-našr al-islami.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1996), *al-Mizan fi tafsir al-Kur'an*, Bejrut, Muassasa al-A'lami.
- Tusi, Muhamed ibn Hasan (1994), *al-Amali*, Kom, Muassasa al-ba'sa.
- Vahidi, Ali ibn Ahmad (1995), *al-Vasit fi tafsir al-Kur'an*, Bejrut, Dar al-kutub al-'ilmija.

## Life Before Birth in Islamic Philosophy

Tehran Halilović

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

Concerns about eternal life are not deepened solely by the uncertainty arising from the considerations about death. The idea that a person did not exist before birth can be just as disturbing. A large number of religious traditions and philosophical ideas indicate that the human soul will experience after death a new form of life. If, despite this firm conviction, thinking about death is so frightening, even to the great number of people who believe in the eternity of the soul, the question arises as to how one experiences themselves from the period prior to the birth in their current life. A person finds the eternity existence of their soul and the continuity of their experience of their own being so valuable that their anxiety about their disappearance after death is not alleviated even by the unequivocal religious teachings of the immortality of the human soul.

Unlike with life after death, opinions about life before birth differ significantly. The representatives of Islamic philosophy believe that before the creation of his body man's soul does not exist as an individual entity. The very same sense of the need for eternal life, which arouses in man anxiety about the disappearance after death, leads him to also think about life before his own birth. A Quranic text relates how all people were witness to God's lordship in the ontological stage before their birth, which in the Islamic traditions is called the world of the covenant. Drawing inspiration from this text and other similar contents in Islamic texts, philosophers claim that the human soul has a special ontological status before birth. The soul in that state does not belong to any body, but it possesses the ontological cognitive abilities that it carries with itself even after its creation in the form of a single individual being.

In this paper we will methodically focus on the transcendental philosophy of grandiose Islamic philosopher Mulla Sadra Shirazi due to his innovative solutions through which he improved the philosophical thought in Islam, and in particular the ideas of the human soul and its origin. Mulla Sadra was thoroughly acquainted with the contributions of the representatives among the practitioners of scientific disciplines of the time, and in his works he comprehensively conveyed their opinions, which additionally enriched the results of his philosophical work.

**Keywords:** *man, soul, eternity, worlds, knowledge, previous life, Mulla Sadra, Islamic philosophy, Kalam, descending and ascending arc*