

LJUDSKI SVETovi U ISLAMSKOJ FILOZOFIJI

Tehran Halilović

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

Prema mišljenju islamskih filozofa, Bog je čoveku podario slobodu volje čime je povećao značaj njegovih dela u odnosu na sva ostala bića. Slobodnom voljom učinjeno dobro delo vrednije je od istog tog dela koje je ostvareno nesvesno ili prouzrokovano zakonom prirode. Zlo delo, takođe, zaslužuje oštriju osudu ako je proisteklo iz čovekove slobodne volje.

U ontološkom razvojnom putu ka konačnom cilju, sva bića osim čoveka slede već određenu putanju koja ih dovodi do stepena njihovog krajnjeg razvoja. Čovek je jedini koji može da bira putanju svog duhovnog kretanja i nivo uspeha koji će postići na toj putanji. Islamski filozofi veruju da čovek u svom bitku ima moć da sazna sve tri vrste svetova: svet intelekta, svet imaginacije i svet materije. Na osnovu tih sazajnih moći čovek može aktivno da utiče u svim pomenutim svetovima.

Svet imaginacije jeste ontološki stadijum gde je čovekov uticaj najizraženiji. Naime, sve što čovek u fizičkom svetu učini i ostvari, u svetu imaginacije postoji jačim intenzitetom. Islamski filozofi tvrde da svojim ponašanjem čovek stvara bića u svetu imaginacije s kojima će se susresti nakon smrti, odnosno nakon što njegova duša kroči u novi svet.

Svet imaginacije prvi put u istoriji islamske filozofije predstavio je utemeljivač iluminativne škole Šejh Išrak (1155–1191). Na osnovu inovativnih principa koje je zasnovao u svojoj filozofskoj školi, Mula Sadra Širazi (1572–1640) uspeo je da značajno unapredi studiju o čovekovoј mašti, kao i o svetu imaginacije. Ideja o otelovljenju čovekovih dela u svetu imaginacije rezultat je pomenutog unapređenja filozofske misli u islamu.

Ključne reči: *čovek, mašta, svet, saznanje, imaginacija, univerzum, Mula Sadra, islamska filozofija, večni život, materijalni svet*

Uvod

U islamskoj misli je opšteprihvaćeno verovanje da svako biće ima silaznu i uzlaznu ontološku putanju. Božje stvaranje univerzuma predstavlja silaznu putanju svih bića, a njihov povratak ka Bogu uzlaznu putanju. S obzirom na ideju da je krug savršen geometrijski oblik, u islamskoj misli se putanja univerzuma od Stvoritelja do stvorenja pa od stvorenja do Stvoritelja zamišlja kao kružno putovanje koje sadrži dva silazna i uzlazna luka. U silaznom luku Bog stvara univerzum dok se u uzlaznom luku sva bića vraćaju ka svom poreklu i to predstavlja njihovo savršenstvo (Mula Sadra Širazi 1989: VII/158; IX/45; Aštijani 1980: 322).

U svom ontološkom putovanju sva bića imaju odranije zacrtan put kojim prolaze bez mogućnosti da izaberu ishod i rezultat putovanja. Jedino biće koje ima privilegiju da bira na koji način će se kretati ontološkim putem jeste čovek, i to samo u uzlaznoj putanji. Iako nije u stanju da bira na koji način će biti stvoren i s kojim talentima, čovek je slobodan da bira način na koji će upotrebiti vrline koje poseduje u svom uzlaznom putovanju i povratku ka Bogu. Reč je zapravo o slobodnoj volji koju je, prema mišljenju islamskih mislilaca, Bog podario čoveku s namerom da u njemu ostvari najveći mogući stepen ontološkog razvoja.

Islamsko učenje da čovek može da nadiđe nivo anđela ili da spadne na nivo niži od životinjskog (Šejh Saduk 1966: I/4–5) zasnovano je zapravo na činjenici da su anđeli i životinje prinuđeni da ostvare svoje vrline za razliku od čoveka koji stiže svoj ontološki status slobodnom voljom. Čovek koji se izdigne na nivo anđela postaje više biće od samog tog anđela zato što je taj stepen razvoja postigao sopstvenom slobodnom voljom, ne silom svog ontološkog položaja. Na drugoj strani su ljudi koji su izabrali da se posvete zadovoljavanju svojih instinktivnih prohteva i da razvoj svog bića ograniče na taj nivo. Njihov ontološki status je niži od bića koja su predodređena da nemaju ništa više od animalnih aktivnosti.

Slobodna volja je jedinstveno obeležje čovekovog bića isključivo u uzlaznom luku njegovog ontološkog putovanja. U silaznom luku, ni čovek niti bilo koje drugo biće ne može da utiče na to kojom vrstom ontoloških vrlina će biti obdaren i u kojoj meri; kao što ni na svoja prirodna ograničenja nijedno biće ne može da utiče izvan određenih granica. Čovek može da uvežba i poboljša veštinu skakanja, ali nikada neće moći da leti bez ikakvih dodatnih i pomoćnih sredstava. Čak ni kada uspe da učini nešto što je bilo dotad nedostižno, čovek neće poništiti svoju prirodu već će samo rasvetliti neotkrivene mogućnosti svoje prirode. Sva savremena tehnološka otkrića bila su moguća oduvek. To što ih je čovek razotkrio u određenim okolnostima ne znači da je bilo nemoguće te ciljeve postići ranije.

Međutim, neke karakteristike predstavljaju deo čovekove prirode. Koliko god da se razvije i unapredi svoje sposobnosti, čovek će i dalje biti biće koje ne može da leti, ne može da diše pod vodom i ne može da ostane dugo bez hrane i vode. Svaka vrsta u prirodi ima svoja određena ograničenja na koja ne može da utiče ni pre svog nastanka ni nakon toga. Treba imati na umu da prirodu bića ne čine samo ograničenja već i sposobnosti i talenti. Čovekove sazajne mogućnosti neizostavan su deo njegove presuđene prirode. Opažanje sveta i moć razmišljanja jesu osobine kojih čovekova vrsta ne može da se odrekne. Slobodna volja je takođe čovekova vrlina do koje on nije došao slobodnim izborom, već je poseduje svojom prirodom (Mula Sadra Širazi 1989: VI/376).

U ovom kontekstu ne postoji suštinska razlika između čoveka i ostalih bića. Celokupan univerzum, uključujući i čoveka, podređen je zakonima koje mu je odredio Bog. Na ovom ontološkom nivou ljudski svetovi još uvek ne postoje. Paralela koja se povlači između kosmoloških svetova i čovekovih kognitivnih sposobnosti, u okviru istorijski popularne ideje o mikrokosmosu i makrokosmosu, opisuje silazni luk u kome ljudi ne mogu da ne postanu ono što jesu. Svi ljudi u silaznoj putanji imaju isto konačno odredište – da budu biće koje u sebi nosi pun potencijal da ostvari sve svoje ontološke vrednosti.

Ljudski svetovi nastaju od trenutka kada čovek krene uzlaznom putanjom i počne da realizuje vrednosti koje su u njegovom biću skrivene. To, dakle, nisu svetovi koje čine ljudi kao njihovi članovi, poput sveta životinja i biljaka – to su svetovi koje ljudi stvaraju svojom maštom i razmišljanjem. Koliko su objektivni i realni svetovi koje ljudi stvaraju i na koji način oni utiču na čovekov život, pitanja su koja privlače pažnju mnogim filozofima. Na koji način uopšte ljudi mogu da stvore svet i da li je to specifično čovekovo umeće ili i druga bića mogu da stvore svoje svetove? U islamskoj filozofiji se ovom pitanju i drugim sličnim pitanjima vekovima unazad pristupa na veoma ozbiljan način. Na tragu svoje teorije o telesnom oživljavanju posle smrti (Halilović, T. 2017: 61–63), utemeljivač transcendentne filozofije u islamu Mula Sadra Širazi napravio je opsežnu studiju o ljudskim svetovima i o njihovom značaju u formiranju čovekovog večnog života.

S obzirom na značajan napredak ideje o ljudskim svetovima u Mula Sadrinom filozofiji, u ovom radu ćemo biti usredsređeni na transcendentnu filozofsku školu koju je on utemeljio u islamu. Da napomenemo da su većina savremenih islamskih filozofa predstavnici ove škole, što ne podrazumeva da su oni saglasni u svim filozofskim pitanjima koja su aktuelna u islamskoj misli. Na osnovu principa i inovativnih ideja koje je uspostavio, Mula Sadra Širazi je rešio toliko gorućih filozofskih problema u islamu da je prerano govoriti o novim značajnim principima koji bi mogli da sačine novu filozofsku

školu u islamu. Dinamičan razvoj u islamskoj filozofskoj misli postoji, naročito u sferi praktične filozofije, ali taj napredak još uvek nije ni blizu toga da nagovesti pojavu nove filozofske škole.

Pre nego što pređemo na glavnu temu – ljudske svetove i kako čovekove misli i ponašanje utiču na njegov život odnosno na njegovu sudbinu – treba ukratko da objasnimo filozofsku pozadinu ideje o ljudskim svetovima u islamskoj filozofiji. Misaona dostignuća muslimanskih gnostika i teologa neće biti predmet ove studije jer smo opseg studije ograničili na Mula Sadrinu transcendentnu filozofsku školu. Zato treba obratiti pažnju na to da opis svetova koji iznosimo u nastavku nije jedini u islamskoj misli iako jeste najpopularniji.

Svetovi u islamskoj filozofiji

Islamski filozofi se vode pretpostavkom da sve što postoji, osim sveopšteg neograničenog božjeg bitka, na neki način može biti predmet čovekovog saznanja. Ako nešto ni na koji način i ni u kom vremenu ne može biti predmet čovekovog saznanja, takvo nešto i ne postoji. Prema mišljenju islamskih filozofa, ne postoji svet koji nikada neće biti poznat čoveku. Osnova ovog verovanja može da bude islamsko učenje da je čovek stvoren kao božji namesnik na Zemlji (*Kuran* II: 30). Osim što podrazumeva podređenost ostalih bića, čovekovo namesništvo ukazuje na to da ontološki status čoveka potencijalno obuhvata sve ontološke vrline drugih bića.

Dakle, ne postoji vrlina u univerzumu koju čovek kao božji namesnik na Zemlji potencijalno ne poseduje. Zapravo, ovo nije ni isključivo islamsko učenje o čoveku već veoma popularna ideja da je čovekovo biće univerzum u malom. Na kraju krajeva, filozofija i sve ostale naučne discipline proizvodi su ljudske misli i sasvim je bespredmetno u tom kontekstu govoriti o nekim pojavama i predmetima koji su izvan dometa njegovog saznanja. U filozofiji i nauci, čovek deli svetove i ima puno pravo da uzme u obzir samo stvari koje može da sazna. Besmislena je i potpuno uzaludna čak i pretpostavka da postoje svetovi koje čovek nikada neće moći da spozna. U kuranskom tekstu se pominju bića i pojave kojih čovek pre smrti nije svestan, poput raja i pakla, ali nijedna od njih čoveku neće ostati skrivena zauvek.

Jedino biće za koje se u islamskoj filozofiji nedvosmisleno tvrdi da ne može biti predmet čovekovog suštinskog saznanje jeste Bog, koji uopšte i ne pripada svetovima. Bog je stvorio svetove i nije član nijednog od njih. Konstatacija da „na svetu postoji i Bog”, prema mišljenju islamskih mislilaca, nije terminološki precizna izjava. Ne samo filozofi već i lingvisti tvrde da reč *'alam* (svet) znači sve stvoreno što isključuje božje biće (Džurdžani 2004: 122). U arapskom jeziku, izraz *'alam* (svet) izveden je iz istog korena kao i izraz *'ilm* (znanje), što dodatno potvrđuje maločas pomenuto islamsko uverenje.

Svetovi intelekta, imaginacije i materije jesu tri sveta na koja islamski filozofi dele celokupan univerzum (Mula Sadra Širazi 1989: VI/117–119). Svetovi intelekta i materije predstavljeni su u istoriji filozofije još u vreme starogrčkih filozofa, dok se ideja o svetu imaginacije prvi put pojavljuje u islamskoj filozofiji. Utemeljivač iluminativne filozofske škole u islamu Šejh Išrak oslovio je ovaj svet nazivom „međusvet” zato što se on ontološki nalazi između dva sveta – intelekta i materije (Suhrevardi 2001: II/109). Pojam „međusvet” se koristi i u kuranskoj terminologiji u opisu perioda čovekovog života između njegove smrti i oživljavanja u večni život (*Kuran* XXII: 100).

Prema mišljenju islamskih filozofa, svet imaginacije je intenzivniji u bitku i viši u ontološkom poretku od materijalnog sveta. Osim prostornog i vremenskog ograničenja koje postoji samo u svetu materije, ono što svet imaginacije čini posebnim jeste to što bića iz tog sveta ne poseduju masu već samo zapreminu, oblik i neke druge kvalitativne osobine (Kajseri 1995: 30). Bića u svetu imaginacije imaju tela, oblik, dimenzije i boju, ali nemaju masu i nisu ograničena u vremenu i prostoru (Mula Sadra Širazi 1983: 60). Najbolji primer su snovi u kojima se naizgled fizičkim telima dešavaju stvari potpuno neuobičajene za zakone fizičkog sveta. Proizvodi čovekove mašte takođe potiču iz sveta imaginacije.

Pre nego što se posvetimo pitanju zbog čega čovekovi snovi i njegova mašta imaju viši ontološki status od materijalnih bića koja daju utisak da su krajnje realna i objektivna, iznećemo dodatna objašnjenja o pogledu islamskih filozofa na svetove. Najviši u hijerarhiji svetova jeste svet intelekta koji je sačinjen od nadmaterijalnih bića koja ne zavise ni u kom smislu od materije niti od materijalnih karakteristika poput ograničenja u vremenu i prostoru (Tabatabai 1983: 319). Intelektualna bića nemaju ništa potencijalno u sebi da bi se naknadno aktuelizovalo. Sve što mogu da ostvare u svom bitku, ona su već ostvarila od samog početka. Zahvaljujući njihovom intenzivnom bitku, sve što je moguće da se obistini u njihovom biću, to postoji oduvek.

Za razliku od njih, zbog nezavidnog ontološkog intenziteta, da bi ostvario svoj pun kapacitet, materijalni odnosno fizički svet mora da bude ostvaren u vremenu i prostoru, i ima potrebu za telom i za svim ostalim ontološkim obeležjima koja opisuju materijalna bića. Istu količinu vode možemo brže da prespemo iz jedne u drugu posudu ukoliko koristimo veću čašu za sipanje. Materijalna bića imaju manji ontološki kapacitet od intelektualnih bića. Upravo zbog toga se u materijalnom svetu pojavljuju vreme, prostor i drugi elementi koji ukazuju na ontološku ograničenost.

Kako ga definišu islamski filozofi, svet imaginacije je neizostavna ontološka spona između dva sveta – materije i intelekta. Svet intelekta je apsolutna

aktuelnost i logički je nemoguće da neposredno bude pokretač sveta materije koji nastaje iz apsolutnog potencijala. Neposredan odnos između svetova materije i intelekta i ne bi bio nezamisliv da nema čovekovih slobodnih dela koja se iz trenutka u trenutak menjaju i razvijaju. Predstavnici islamske peripatetičke škole na čelu sa Farabijem i Ibn Sinom nisu imali dovoljno jasnu predstavu o svetu imaginacije, kao ni njihovi naslednici posle Šejha Išraka (Ibn Sina 1996: III/167). Ideja o „međusvetu”, kako svet imaginacije naziva teoretičar ove ideje u islamu Šejh Išrak, rešila je problem odnosa između nadvremenskog i vremenskog bića.

Svet imaginacije sačinjen je od bića koja su u suštini nadmaterijalna i neograničena bića, ali deluju posredstvom materije i fizičkih tela. Čovekova duša je najbolji primer pripadnika ovog sveta. Ona je nadmaterijalna, potekla je iz sveta intelekta, ali nije dovoljno intenzivna u bitku kao intelektualna bića da bi mogla bez posredstva tela da obavlja svoje aktivnosti i stekne svoj ontološki razvoj. Čovekova duša počinje svoj razvojni put od najnižeg ontološkog stepena, od materije. Čulnim opažanjem fizičkog sveta čovek počinje da stiče sposobnost da pamti svoja iskustva i da mašta o njima. Pamćenje i maštanje su već prvi koraci čovekovog razvoja ka sferama koje nadilaze materijalni svet i njegova ograničenja.

Čovek, svet u malom

Kao što smo napomenuli, ideja o mikrokosmosu i makrokosmosu postoji i u islamskoj filozofiji. Čovekove saznajne moći same po sebi ukazuju na to da fizički svet nije jedini koji postoji u univerzumu. Koliko god da je diskutabilno pitanje da li je predmet svih naših različitih saznanja jedan te isti svet ili su to različiti svetovi, očigledna je činjenica da čovekova saznanja nisu identična i da ih je nemoguće zameniti. Iskustvo čulnog opažanja nikada nećemo moći da steknemo intelektom, kao što ni univerzalna intelektualna saznanja ne možemo pojmiti maštanjem ili čulnim iskustvom. Iako prihvataju empiristički princip da čovekovo saznanje potiče iz iskustva, islamski filozofi ipak tvrde da razum ima tu sposobnost da samostalno razotkrije istinu pošto čovekova duša postigne određeni ontološki razvoj. Prema mišljenju islamskih filozofa, osim razuma čovek poseduje i maštu koja takođe razotkriva istine iz objektivnog i realnog sveta.

U svakom slučaju, čovek je svet u malom. S empirističke tačke gledišta, univerzum je ispunjen isključivo materijom i materijalnim bićima zbog čega čovek stiče objektivno saznanje samo putem čulnog iskustva – razum i mašta imaju instrumentalnu ulogu u analiziranju čovekovog znanja. S druge strane, ukoliko verujemo da svet materije nije jedini postojeći svet u univerzumu, onda čovekov razum i njegova mašta dobijaju izuzetno značajnu i

neospornu ulogu u razotkrivanju istine. Razum i mašta su čovekovi pribori za povezivanje sa svetovima intelekta i imaginacije, kao što je čulno iskustvo ključ čovekovog poznavanja prirode.

Važno je da napomenemo da u ovom radu nećemo iznositi argumente za to da svetovi imaginacije i intelekta postoje. Dakle, ovde se ne bavimo principima racionalizma i empirizma. Samostalnost intelektualnog saznanja i dominantna kognitivna vrednost razuma uzimaju se kao polazište ideje o ljudskim svetovima u islamskoj filozofiji, što ne znači da se ne može o njima govoriti u zasebnoj studiji. Dilemu o empirizmu i racionalizmu naveli smo kako bismo prikazali na kom osnovu se tema ovog rada zasniva. Ukratko rečeno, o mašti i razumu kao o izvorima samostalnog saznanja realne istine, nezavisne od čovekovog bića, govore svi oni koji smatraju da čovek nije samo materijalno telo već je ujedno i duša koja potiče izvan fizičkog sveta.

Neki mislioci smatraju da je čovek materijalno telo koje na osnovu svog nervnog sistema može da formira toliko složene reakcije na spoljne događaje da se iz njegovog ponašanja apstrahuju znanje i slobodna volja. U ovoj interpretaciji čovekovog ontološkog statusa nema ni traga od plodotvorne mašte i samostalnog razuma. Pošto je čovek deo prirode i ne sadrži ništa nematerijalno u svom bitku, ni njegova mašta ne može da ima ozbiljnu ulogu u čovekovom saznanju – ona se takoreći zabavlja iskustvima koja čovek stiče čulnim opažanjem. Međutim, ako verujemo da čovekova duša postoji, onda postoji i svet iz kojeg je ona nastala. Nadmaterijalni svet koji može da utiče na fizička bića domovina je čovekove duše. Prema ovom viđenju čoveka, mašta stvara mentalna bića koja ne utiču neposredno na materijalni svet, ali to se od nje i ne očekuje. Proizvodi čovekove mašte značajni su i uticajni u svetu iz kojeg mašta potiče. Proizvodi mašte će biti i te kako stvarni i objektivni kada se duša vrati u svoju domovinu. U nastavku rada iznećemo i filozofski opis ove ideje.

Pre toga, napomenućemo još jednu veoma značajnu ideju u vezi sa odnosom između čovekovih saznajnih moći i svetova intelekta, imaginacije i materije. Uporedo sa svakim od ovih svetova čovek ima zasebnu sazajnu moć koja prepoznaje bića iz tog sveta. Čulnim iskustvom čovek opaža stvari i dešavanja u materijalnom svetu, maštom se povezuje sa svetom imaginacije i razum koristi kako bi razotkrio istine koje pripadaju svetu intelekta (Mula Sadra Širazi 2003: I/323). Kao što različite sazajne moći u čovekovom bitku ne čine njegovo biće mnoštvenim i ne narušavaju celovitost čovekovog bića, ni spoljne svetove ne treba interpretirati kao potpuno razdvojene i nepovezane delove univerzuma. Poznato je načelo u islamskoj filozofiji koje uprkos svim razlikama u čovekovim sazajnim sposobnostima opisuje jedinstvo njegovog bića odnosno njegove duše: „Čovekova duša svojim jedinstvom poseduje sve sazajne moći” (Sabzevari 2002: V/181–182).

U tumačenju ovog načela islamski filozofi ističu da je čovekova duša svim svojim bićem svaka od ovih sazajnih moći. Sazajne moći nisu pribori čovekove duše, niti su delovi njegovog bića. Kada opaža materijalni svet, čovek (ili, preciznije rečeno, njegova duša) to čini svim svojim bićem – istim onim bićem kojim razotkriva i istine sveta intelekta. Svaka od čovekovih sazajnih moći ispunjava celokupnu njegovu dušu. Sazajne moći čovekovo biće ne čine složenim, višedelnim i višestrukim, već ukazuju na različite sposobnosti i mogućnosti jednog prostog i celovitog bića.

Na isti način opisuje se i odnos između manifestacije božjeg bića i svetova. Tvrdnja da su svetovi materije, imaginacije i intelekta tri susedna sveta nipošto nije prihvatljiva u islamskoj filozofskoj misli. Svetovi imaginacije i intelekta ne postoje izvan sveta materije. Prema mišljenju islamskih filozofa, oni postoje u srži samog sveta materije, istim tim bitkom. Kada bi se svet materije uzdigao na viši ontološki nivo, on bi postao svet imaginacije, pa zatim i svet intelekta. Razvojni put čovekovog bića, onako kako je predstavljen u islamskoj filozofiji, zasnovan je zapravo na ovoj ideji. Rođen u svetu materije, čovek nastoji da unapredi svoj ontološki status i da dospe do viših nadmaterijalnih svetova. Naravno, celokupan razvoj čovekove duše može da se dogodi pre njegove smrti, dok je duša još uvek u fizičkom telu.

Povezanost svake čovekove sazajne moći sa jednim ontološkim svetom, prema mišljenju islamskih filozofa, potvrđuje kuransko verovanje da je čovek božji namesnik na Zemlji. Svako biće je određeno da predstavlja posebnu ontološku vrednost. Pripadnici sveta intelekta nipošto ne mogu da postanu materijalna bića a da ne izgube svoj identitet. Ni ostala bića nemaju tu mogućnost da poseduju obeležja drugih svetova i da predstavljaju vrednosti koje ne postoje u njihovoj prirodi. Jedino biće čiji se bitak prožima kroz sve svetove jeste čovek. Dakle, jedino on ima privilegiju da u svom bitku obuhvati karakteristike svih svetova i da potencijalno u sebi sadrži sve ontološke vrednosti (Kajseri 1995: 10). Studiju o ljudskim svetovima u islamskoj filozofiji čine izuzetno značajnom čovekova slobodna volja, s jedne strane, i njegov potencijal da obistini bilo koji ontološki status u svom bitku, s druge strane. Šta će biti ontološka budućnost svakog pojedinačnog čoveka i kakav će biti svet u kojem će on provoditi svoju večnost, zavisi isključivo od njega samog i od načina na koji će upotrebiti svoje sazajne moći.

Mašta u islamskoj filozofiji

S obzirom na to da je čulno iskustvo čovekova pasivna sazajna reakcija na svet oko njega i da on u formiranju čulnih opažanja nema aktivnu ulogu, u studiji o ljudskim svetovima ne pridaje se ozbiljan značaj čulnom iskustvu. Predstavnici transcendentne filozofske škole nedvosmisleno tvrde da je čo-

vekovu znanje zasnovano na čulnom iskustvu (Motahari 2001: VI/248, 270), što ne znači da čovek aktivno učestvuje u njegovom formiranju. Poremećaji opažanja takođe ne dokazuju da je čovek aktivno uključen u nastanak čulnog iskustva zato što u istim uslovima nikako nije moguće steći iskustvo drugačije od onog koje se naziva poremećaj opažanja. Kroz naočare sa obojenim staklima nemoguće je videti svet bez te boje. Greška nastaje kada čovek donese sud da je spoljni svet baš onakav kakvog ga je on doživio. Očigledno je da čovekov sud nije čulno iskustvo već je zasnovan na racionalnom argumentu u kome čovek ima i te kako aktivnu ulogu.

Mašta je prvi korak na putu ka stvaranju ljudskih svetova. S obzirom na čovekovu slobodnu volju, proizvodi mašte su jedinstveni i zasebni za svakog čoveka. Svaka osoba stvara svoja mišljenja i osećanja na svoj način. Iako postoje sličnosti u mislima različitih ljudi, doživljaj i način na koji su te misli formirane potpuno se razlikuju. Upravo zbog toga, često nailazimo na slučajevima gde se istomišljenici razilaze usled različitih interpretacija zajedničke ideje. Dakle, sličnosti u misaonim proizvodima različitih ljudi jedino što mogu da dokažu jeste to da se svi oni suočavaju s istom objektivnom istinom. Naravno, ograničenja čovekove prirode i njena određenost takođe utiču na to da rezultati ljudskog stvaralaštva budu uokvireni u nekom zajedničkom duhu.

Razvoj empirijske nauke veoma je zanimljiv primer koji pokazuje ulogu čovekove mašte u njegovom pojedinačnom i društvenom životu. Empirijska nauka je proizvod čovekove misli iako je ona zasnovana na čulnom iskustvu. Kao što smo napisali, islamski filozofi takođe tvrde da je čulno iskustvo jedini prihvatljiv početni osnov čovekovog znanja. Međutim, važno je da napomenemo da je čulno iskustvo čovekova pasivna reakcija na svet prirode. U samom čulnom iskustvu nema ničega naučnog zato što i druga živa bića doživljavaju prirodu na sličan način (ako ne u nekim segmentima i bolje od čoveka), ali nemaju naučno shvatanje prirode. Nauka nastaje od trenutka kada čovek počne da analizira prirodu i da o njoj donosi sudove.

Naučne revolucije i trenuci kada čovek dolazi do zaključka da postoji bolje i obuhvatnije shvatanje prirode pokazuju da empirijska nauka ne predstavlja savršeno objektivnu sliku prirode. Čovekova misao ima važnu ulogu u stvaranju nauke. Primer empirijske nauke ovde smo naveli da bismo ukazali na izuzetno značajnu i neizbežnu ulogu mašte u postavljanju hipoteza. U naučnoj metodologiji hipoteza je pretpostavka i naslućivanje neke realnosti koja tek treba da se verifikuje. Primerom empirijske nauke i uloge čovekove mašte u njenom nastanku ne želimo da umanjimo značaj empirijskih istraživanja već, naprotiv, ističemo značaj mašte u čovekovo misli.

Prema opštem i nestručnom shvatanju, mašta nema saznavnu vrednost koju pripisujemo čulnom iskustvu ili naučno proverenim teorijama. Ni u svakodnevnom životu mašti se ne pridaje poseban epistemološki značaj. Na

suprotnoj strani, u islamskoj filozofskoj misli saznanja vrednost mašte daleko je veća od čulnog iskustva. U primeru hipoteze u empirijskim naukama možemo konstatovati da maštom usmeravamo pažnju na ideje i misli koje čulnim iskustvima nikako ne bismo mogli da primetimo. Pre nego što detaljnije predstavimo shvatanje mašte u islamskoj filozofiji, konstatovaćemo da je besmisleno da se ljudsko znanje odnosno empirijska nauka zasniva na nečemu i da je pokreće nešto što je manje vredno od čulnog iskustva a pritom ima daleko više korisnih posledica. Dodajući na sve ovo činjenicu da je generalizacija u nauci čin čovekovog razuma, čulnom iskustvu koje nam razotkriva istine materijalnog sveta ne preostaje mnogo saznanje vrednosti.

Islamski filozofi posle Šejha Išraka veruju da svaka od čovekovih saznanjnih moći predstavlja jedan stepen univerzuma i da razotkriva istine jednog od tri postojeća sveta – materije, imaginacije i intelekta. Čulno opažanje, mašta i razum jesu saznanje moći o kojima govore islamski filozofi. Čovekova mašta je povezana sa svetom imaginacije. Islamski filozofi pre Šejha Išraka, koji su svetove delili samo na svet materije i intelekta, tvrdili su da je mašta materijalna saznanja moć jer je nemoguće da forma i aktuelnost imaginarnih bića postoje bez ikakve materije (Ibn Sina 1996: II/73). Jednostavnije rečeno, svet imaginacije i proizvodi čovekove mašte ne mogu da potiču iz zasebnog sveta izvan materije jer je nemoguće da boja, dimenzije i ostale karakteristike koje obeležavaju ta bića postoje bez supstancije kojoj bi pripadale.

Zahvaljujući inovativnim filozofskim principima koje je Mula Sadra Širazi postavio, kao što je primarnost bitka, predstavnici savremene transcendentne filozofske škole u islamu veruju da bića iz sveta imaginacije zbog većeg intenziteta bitka ne zavise od materije. Zbog intenzivnijeg bitka, proizvodi mašte nemaju ontološka ograničenja materijalnih bića. Materijalna bića su ograničena u vremenu i prostoru i funkcionišu na osnovu ontološkog statusa kojem pripadaju, odnosno na osnovu zakona prirode. Sledeći ovu misao, nije nemoguće da pripadnici drugih svetova izvan sveta materije imaju različite karakteristike ili drugačiju putanju egzistencijalnog razvoja. Mula Hadi Sabzevari ističe da bića iz sveta imaginacije nemaju potrebu za materijom zato što su razvila i unapredila svoj bitak, kao dete koje više nema potrebu za kolevkom kada preraste u mladića (Sabzevari 2002: V/337).

Filozofsko objašnjenje mnogih pojava u islamskoj filozofiji zasnovano je na studiji o svetu imaginacije. Osim ljudskih svetova o kojima je reč u ovom radu, islamski filozofi su uspeli da reše ili da značajno unaprede ideje o telesnom oživljavanju, o božjoj objavi (Halilović, M. 2015: 79–98) kao i o istinitim snovima. Poslednje dve teme su značajne i u čovekovom životu pre smrti. Društva u kojima naučna analiza islamskih i uglavnom religijskih pojava nije izuzetno značajna nisu mnogo opterećena pomenutim pitanjima o božjoj objavi i istinitim snovima. Te pojave se obično tretiraju kao genijalnost ljud-

skog uma u organizovanju društva ili kao nedostatak i greška u procesu saznanja. U skladu sa svim tim, imaginacija u tim društvima ne dolazi do izražaja i ne vrednuje se kao u religijskim društvima u kojima su navedena pitanja izuzetno bitna. Naravno, treba obratiti pažnju na to da samim negiranjem saznanje vrednosti imaginacije i ljudskog razuma empirijski mislioci potvrđuju njihov značaj. Jer, čulno iskustvo na čijoj saznanjnoj vrednosti empirijski mislioci insistiraju ne može da opovrgne niti da dokaže epistemološki položaj čovekovih drugih izvora saznanja. Imaginacija i razum nisu fizička bića da bismo ih čulnim iskustvom analizirali.

Ljudski svetovi – otelovljenje čovekove mašte

U islamskoj filozofiji se pravi razlika između čovekove mašte i sveta imaginacije, iako oboje imaju isti ontološki status, kao i isti naziv na arapskom jeziku – *al-hajal*. Islamski filozofi su saglasni u vezi sa definicijom čovekove saznanje moći imaginacije, dok o karakteristikama sveta imaginacije među njima ne postoji zajedničko mišljenje. Kao što smo rekli, predstavnici iluminativne filozofske škole i njihovi naslednici, među kojima je i Mula Sadra Širazi, tvrde da, osim čovekove moći imaginacije, i u univerzumu postoji svet koji obuhvata imaginacijska bića. To su bića koja su nadmaterijalna u svojoj suštini, ali imaju materijalne odlike posredstvom kojih mogu neposredno da utiču na svet materije (Ebrahimi Dinani 2000: 363). Zbog specifičnih ontoloških karakteristika koje poseduje, ovaj svet se nalazi između svetova materije i intelekta.

Mula Sadra Širazi u svom argumentu da svet imaginacije postoji navodi da uzrok koji stvara čovekovu maštu ne može biti materijalni svet, niti sam čovek. Jasno je da materijalni svet ne može prouzrokovati imaginaciju zato što je ontološki na nižem stepenu od nje. Sam čovek takođe ne može biti uzrok sopstvene imaginacije jer da je on uzrok, imaginacija bi postojala oduvek u čovekovim mislima. Dakle, postoji neki ontološki svet viši od materijalnog, koji je izvan samog čoveka, odakle potiču čovekove ideje i njegova mašta (Mula Sadra Širazi 1989: III/80). U sličnom argumentu, Alama Aštijani navodi da postojanje čovekove mašte samo po sebi dokazuje da je viši i samostaliji oblik tih bića moguć. A pošto je moguć, on mora i da postoji jer sve što je realizovano u fizičkom svetu poseduje intenzivniju verziju bitka u višim svetovima (Aštijani 1993: 75).

U islamskim predanjima se navodi da će ljudi posle smrti biti okruženi bićima koja predstavljaju njihova dela i misli. Poznat je kuranski tekst koji glasi: „Oni koji jedu imetke siročadi nasilno, doista jedu u trbusima svojim vatru” (*Kuran* IV: 10). Neki komentatori *Kurana* insistiraju na tome da je hranjenje vatrom, pomenuto u ovom stavku, simbol počinjenog dela. Ovo

tumačenje je prisutno čak i u nekim objavljenim prevodima kuranskog teksta gde se navodi: „Doista jedu ono što će ih u vatru dovesti” (Korkut 2011). Na osnovu ideje o ljudskim svetovima u islamskoj filozofiji, Mula Sadra Širazi i njegovi sledbenici tvrde da su bića koja će okružiti čoveka posle smrti lično njegova dela, otelovljena u svetu imaginacije.

Hranjenje vatrom nije simbol nasilnog prisvajanja imovine siročadi, nego viša ontološka istina tog zlodela koja postoji i u okviru fizičkog sveta. Međutim, kao što čovek nekada nije u stanju da oseti fizičku bol kada je nervni sistem oštećen ili kada postoji neka urođena bolest, islamski filozofi tvrde da čovek ne može da oseti istinske posledice svojih dela sve dok ne razvije svoje sazajne moći. Konzumiranje vatre se dešava istog onog trenutka kada se bespravno otima imovina siročeta, ali zbog ontološke ograničenosti materijalnog sveta čovek ne može da oseti istinsko stanje svoje duše. Istinske nadmaterijalne posledice svojih dela on će moći da sazna i da oseti tek nakon smrti, pošto pređe u svet imaginacije. Naravno, duhovnim vaspitanjem čovek može da postigne nadmaterijalno saznanje o sebi i o svojim delima i pre trenutka smrti. Šejh Išrak u vezi s ovim ističe da čovekova duša pripada svetu imaginacije i da može biti ukrašena obeležjima tog sveta ukoliko uspe da se otrgne potpunoj posvećenosti materijalnom svetu (Suhravardi 2001: III/452).

Dakle, sve ono što čovek čini u toku života i sve što promišlja, jednog dana će ga susresti u veoma realnom obliku. To ne znači da njegova dela nemaju već sada ontološki drugačiji izgled i opipljive posledice po njegov bitak. Dok je opterećen fizičkim svetom, čovek nije u stanju da shvati kako izgleda svet koji je stvorio sebi za večnost. Kada se čovekova opsednutost fizičkim telom svede na minimum, on će moći da ugleda istinsku sliku svojih dela. Osim duhovnog vaspitanja koje čoveka može da dovede do tog sazajnog statusa da opaža svet imaginacije, smrt kao prisilno unapređenje čovekove duše njemu razotkriva tajne nadmaterijalnih svetova. Kuranski tekst opisuje smrt kao trenutak kada će nam vid biti oštar: „I doći će agonija smrti uistinu; to je ono od čega nećeš pobeći... zaista si o ovom bio u ravnodušnosti, pa smo ti skinuli koprenu tvoju, danas ti je oštar vid” (*Kuran* L: 19, 22).

Na osnovu ovog tumačenja oštrog vida, možemo konstatovati da islamski filozofi na isti način i na osnovu istih filozofskih principa objašnjavaju pojavu istinitih snova. Oni tvrde da istiniti snovi o događajima u prošlosti ili u budućnosti predstavljaju čovekovo saznanje iz sveta imaginacije koji nije ograničen vremenom niti prostorom. Mula Sadra Širazi navodi da se istiniti snovi događaju zbog neprekidne povezanosti čovekove duše sa višim svetovima (Mula Sadra Širazi 2001: 606). Inače, u islamskim predanjima se povlače mnoge paralele između sna i smrti, o kojima smo u ranije objavljenim radovima izneli detaljnija objašnjenja (videti: Halilović, T. 2014: 115, 116).

Najpoznatije predanje s tim u vezi jeste ono gde se navodi „da je san brat smrti” (Taberani 1995: I/282; al-Hindi b. d.: XIV/475). S obzirom na to da su oba stanja, i san i smrt, povezana sa svetom imaginacije, u islamskoj filozofiji nije teško razumeti i obrazložiti ovo predanje.

S obzirom na sve navedeno, u svojoj uzlaznoj putanji ka ontološkom razvoju čovek kreira budućnost odnosno večnost koja je njemu zasebna. U kakav svet imaginacije i pored kakvih stvorenja će se čovek vratiti, zavisi od njega samog i od načina na koji je živio u fizičkom svetu. Upravo zbog toga, u islamskoj filozofiji se veruje da nagrade i kazne koje su čoveku obećane u religijskim svetim knjigama nemaju samo pravnu vrednost kao u sadašnjem ljudskom društvu. One su ontološke posledice čovekovih dela koja je počinio pre smrti. Na ovaj način se tumači islamsko predanje o odnosu između materijalnog sveta i života posle smrti koje glasi: „Najniži (fizički) svet je obradivo zemljište večnog sveta” (Madžlisi 1983: CVII/109).

Svoju večnost, prema mišljenju islamskih filozofa, čovek stvara u ovom materijalnom životu postepeno. Pošto obuhvata sve ontološke stadijume univerzuma u svom bitku, čovek može da ostvari najširi spektar ontoloških statusa. Kao što pogrešnim načinom života može da se spusti na ontološki nivo niži od animalnog, u slučaju da se opredeli za dobra dela i za razvoj istinskih ljudskih vrednosti, čovek će nadići stepen anđela (Šejh Saduk 1966: I/4–5). Već smo napomenuli da su razlozi raznolikosti čovekove budućnosti njegova slobodna volja, s jedne strane, i potencijalna obuhvatnost bitka, s druge strane. Čovek koji za života nije mnogo šta naučio, nije gajio ljubav ni prema kome, činio je zlodela protiv ljudi i ostalih bića, prema shvatanju islamskih filozofa, ne treba da čeka sudbinu koja će ga sresti – on je svoju sudbinu u kojoj pati već skrojio i priredio. Isti je ontološki zakon i za dobre ljude koji kroz život stvaraju sebi večne blagodati u kojima će uživati.

Umesto zaključka

U ovom poslednjem delu želimo, u interdisciplinarnom duhu, da objasnimo položaj ideje o ljudskim svetovima u odnosu na druge misaone pravce u islamu. Dakle, u nastavku ćemo napomenuti dve važne analize koje nisu deo studije o ljudskim svetovima, ali prikazuju širu perspektivu i pružaju nam mogućnost da steknemo bolji uvid u značaj ove ideje u celokupnoj islamskoj misli.

Prva analiza je vezana za originalnost islamske filozofije. Kao što se u prethodnim delovima ovog rada moglo primetiti, religijski tekstovi imaju veliku zaslugu u formiranju ove ideje u islamskoj filozofiji. U ranije objavljenom radu o originalnosti islamske filozofije (videti: Halilović, T. 2012) izneli smo tvrdnju da filozofska misao u islamu može da uživa originalnost

ukoliko se strogo pridržava racionalnih demonstracija u argumentima i drži se po strani od upotrebe prenesenih dokaza. S obzirom na količinu religijskih tekstova koji su citirani ne samo u ovom radu već i u skoro svim filozofskim knjigama islamskih mislilaca, važno je da napomenemo da poreklo ideje ne određuje normu i karakter same ideje.

Kao što Njutnova jabuka ne mora da bude sastavni deo naučne discipline fizike da bi mogla da utiče na njen razvoj, ni religija niti ubeđenje filozofa u religijske istine ne narušavaju originalnost filozofije sve dok se mislilac pridržava principa filozofskog razmišljanja. Gledano s metodološkog aspekta, potpuno je nebitno odakle potiče jedna filozofska ideja jer njeno poreklo ne određuje koja vrsta naučnog iskaza će biti sačinjena. Pad jabuke sa drveta može filozofa da navede na razmišljanje o tome kako svaka posledica ima svoj uzrok. Dakle, dešavanja i inspiracije u životu naučnika same po sebi ne stvaraju naučne teorije, zbog čega ne mogu ni da se ubrajaju kao njihov sastavni deo.

Mnoge kuranske tekstove i islamska predanja upotrebljena u studiji o ljudskim svetovima treba sagledati u ovom kontekstu. Religijski dokazi se ne uključuju u premise filozofskih argumenata i ne čine sastavni deo islamske filozofske misli (Mula Sadra Širazi 1989: I/49). Ali, da bismo imali obuhvatnu sliku o islamskoj filozofiji i o svim njenim inspirativnim izvorima, treba imati na umu da je značaj verskih tekstova u smislu usmeravanja islamske filozofske misli jedinstven. Najbolji pokazatelj ove tvrdnje jesu tekstovi islamskih filozofa o verskim temama za koje oni još uvek nisu uspeli da pronađu tehnički utvrđeno filozofsko rešenje. Pitanje telesnog oživljavanja u Ibn Sininim spisima najčuleniji je primer ove vrste (Halilović, T. 2012: 11–12). Studiju o ljudskim svetovima, takođe, treba smatrati jednom od bitnijih tema koje su bez konačnog filozofskog rešenja prethodni islamski filozofi pominjali.

Razvojem islamske filozofije sve je više religijskih tekstova koje islamski mislioci navode da bi utvrdili sklad između filozofskih ideja i verskih ubeđenja. Stoga, sve je više slučajeva gde islamski filozofi citiraju kuranski tekst i prenesena predanja kako bi ukazali na činjenicu da njihov filozofski sistem podržava versko shvatanje univerzuma (Sadžadi 2007: 26). Nesumnjivo je pogrešna interpretacija da islamski filozofi koriste religijske tekstove odnosno verske dokaze umesto filozofskih argumenata.

Druga važna stvar koju treba da napomenemo jeste to da se u islamskoj filozofiji govori isključivo o čovekovim saznavnim mogućnostima i o ontološkim posledicama njegovog ponašanja. S obzirom na to da smo bili usredsređeni na islamsku filozofiju, u ovom radu nismo izneli stavove predstavnika doktrinarne gnoze u kojima su čovekova intuicija i njegovo srce nezamenjivi izvori istinskog saznanja. Islamski filozofi takođe govore o intuiciji i o nepogrešivom neposrednom saznanju, ali oni insistiraju na tome da intuitivno

saznanje nije filozofsko sve dok ne bude dokazano filozofskom demonstracijom. Isti onaj stav koji smo naveli da filozofi imaju i u vezi s verskim izvorima (Mula Sadra Širazi 1989: I/49).

Za razliku od filozofije, intuitivno saznanje u islamskoj gnozi samo po sebi je merodavno, pod uslovom da se ne protivi kuranskim nedvosmislenim stavicima, verodostojnim prenesenim predanjima i izvesnim racionalnim sudovima. Slika o ljudskim svetovima u islamskoj gnozi je drugačija. Mnogo se više pažnje posvećuje čovekovom ličnom razvoju i njegovoj intuiciji. Čovekova ljubav prema istinskim vrednostima i ontološkim lepotama takođe je značajno prisutna u gnostičkim delima. Inače, ljubav u islamu ima toliko značajan položaj da se vrednovanje ljudskih osobina i njegovih dela kod Boga iskazuje božjom ljubavlju ili njenim izostankom. Kuranski iskazi da „Bog voli one koji dobra dela čine” (*Kuran* III: 134), „izdržljive” (III: 146), „bogo-bojazne” (IX: 4) ili iskazi da „Bog ne voli izdajnike” (VIII: 58), „one koji nered čine” (XXVIII: 77) i mnogi drugi stavci pokazuju da ljubav u islamu nije samo osećanje već institucija koja istovremeno implicira teorijske i praktične sadržaje.

Dakle, intuicija, čovekovo srce i lična osećanja jesu drugačiji aspekt ljudskih svetova u islamskoj misli o kojima islamski filozofi nisu govorili opsežno koliko i predstavnici islamske gnoze. Ovo metodološko ograničenje u radu islamskih filozofa predstavlja dodatni dokaz u korist originalnosti islamske filozofije jer jasno pokazuje da su islamski filozofi uvek brinuli o formalnim normama filozofske misli u islamu.

Primljeno: 17. oktobra 2019.

Prihvaćeno: 29. novembra 2019.

Literatura

Aštijani, Dželaludin (1980), *Ma'ad-e đesmani; Šarh bar Zad al-mosafer-e Mola Sadra Širazi*, Tehran, Anđoman-e eslami-je hekmat va falsafe-je Iran.

Aštijani, Dželaludin (1993), *Ta'likat bar Resale-je nurije dar alam-e mesal*, Tehran, Sazman-e tabligat-e eslami.

Džurdžani, Mir Sejjid Šarif (2004), *Mu'džam at-ta'rifat*, Kairo, Dar al-fadila.

Ebrahimi Dinani, Golamhosein (2000), *Šo'a'-e andiše va šohud dar falsafe-je Sohravardi*, Tehran, Hekmat.

Halilović, Muamer (2015), „Božje otkrovenje ili religijsko iskustvo – analiza različitih modela razumevanja otkrovenja”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (1): 79–98.

- Halilović, Tehran (2012), „Originalnost islamske filozofije”, *Kom: časopis za religijske nauke* 1 (1): 1–17.
- Halilović, Tehran (2014), „Istiniti snovi: dodir svetova u islamskoj filozofiji”, *Kom: časopis za religijske nauke* 3 (1): 113–129.
- Halilović, Tehran (2017), „Smrt u filozofskom učenju Mula Sadre Širazija”, *Kom: časopis za religijske nauke* 6 (3): 49–66.
- al-Hindi, al-Muttaki (b. d.), *Kanz al-'ummal*, Bejrut, Muassasa ar-risala.
- Ibn Sina, Abu Ali Hosein (1996), *al-Išarat va at-tanbihat*, Kom, Našr al-balaga.
- Kajseri, Davud (1995), *Šarh Fusus al-hikam*, Tehran, Entešarat-e elmi va farhangi.
- Korkut, Besim (2011), *Prijevod Kur'ana*, Sarajevo, El-Kelimeh.
- Madžlisi, Muhamed Bakir (1983), *Bihar al-anvar*, Bejrut, Dar al-ihja at-turas al-'arabi.
- Motahari, Morteza (2001), *Madžmu'e-je asar*, Kom, Sadra.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (1983), *Resale-je Se asl*, Kom, Daftar-e tabligat-e eslami.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (1989), *al-Asfar al-arba'a al-'aklija*, Kom, al-Mustafavi.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (2003), *aš-Šavahid ar-rububija*, Kom, Matbu'at-e dini.
- Sabzevari, Mula Hadi (2002), *Šarh al-Manzuma*, Kom, Nab.
- Sadžadi, Sejed Džafer (2007), *Farhang-e estelahat-e falsafi-je Mola Sadra*, Tehran, Vežarat-e farhang va eršad-e eslami.
- Suhrevardi, Šihabudin (2001), *Madžmu'e-je mosannafat-e Šejh-e Ešrak*, Tehran, Pažuhešgah-e olum-e ensani va motale'at-e farhangi.
- Šejh Saduk, Abu Džafar Muhamed (1966), *'Ilal aš-šaraji'*, Kom, Davari.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1983), *Nihaja al-hikma*, Kom, Džame'e-je modarresin.
- Taberani, Abul-Kasim Sulejman (1995), *al-Mu'džam al-avsat*, Kairo, Dar al-haramajn.

Human Worlds in Islamic Philosophy

Tehran Halilović

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

In the view of Islamic philosophers, God has given man the freedom of will, which has increased the significance of his deeds in relation to all other beings. A good deed done out of free will is more valuable than the same deed that was realized unconsciously as a result of the law of nature. An evil deed also deserves severe condemnation if it arose from man's free will.

On the ontological developmental path towards the ultimate goal, all beings except man follow an already defined path that brings them to the stage of their ultimate development. Only man can choose the path of his spiritual movement and the level of success he will achieve in that path. Islamic philosophers believe that in his being man has the power to know all three types of worlds: the world of intellect, the world of imagination and the world of matter. Based on these cognitive powers, man can actively affect all mentioned worlds.

The world of imagination is an ontological stage where human influence is most pronounced. Namely, everything that man does and realizes in the physical world, exists in the world of imagination in greater intensity. Islamic philosophers claim that by his behaviour, man creates beings in the world of imagination that he will encounter after death, that is, after his soul moves into a new world.

For the first time in the history of Islamic philosophy, the world of imagination was introduced by the founder of the illuminative school, Sheikh Ishraq (1155–1191). Based on innovative principles he founded at his school of philosophy, Mulla Sadra Shirazi (1572–1640) was able to enhance significantly the study of human imagination as well as the world of imagination. The idea of embodiment of man's deeds in the world of imagination is the result of the aforementioned enhancement of philosophical thought in Islam.

Keywords: *man, imagination, world, cognition, imagination, universe, Mulla Sadra, Islamic philosophy, eternal life, material world*