

RUKOPIS IBN SINOVA KOMENTARA 113 SURE KUR'ANA U GAZI HUSREVBEGOVOJ BIBLIOTECI

Rukopis Ibn Sinaova komentara 113. sure Kur'ana u Gazi Husrevbegovoj biblioteci u Sarajevu samo je jedan iz zbirke rukopisa koju je prepisao izvjesni Muhammed b. Ibrahim al-Bosnawi as-Sarayi godine 1220/1805. Rukopis se nalazi pod signaturom 672, prepisan je veoma čitljivim pismom L 134; 23,5 x 17 Ta'liq; papir bijel, povez polukožni.¹⁾

Veći dio rukopisa o interpretaciji zadnjih poglavlja Kur'ana, sa prevodom, komentarom i rječnikom najznačajnijih filozofskih termina u tom istom rukopisu, već je unekoliko predstavljen čitateljstvu.²⁾

Kao i obično u djelima koja su prepisivana nalaze se mnoge greške, a o rukopisu o kome je riječ ima i neke nelogičnosti na pojedinim mjestima koje se mogu ispraviti na osnovu usporedbi sa Ibn Sinaovim pogledima u nekim drugim djelima. Neke takve omaške vjerojatno su nastale pri prepisivanju. Nastojao sam da ih korigujem uz pomoć djela *Ġāmi'ul-bedī'*, štampanog u Kairu 1917. g. što me je, opet, s druge strane, ponukalo da prekucam tekst ovih dvaju primjeraka sa odgovarajućim sravnavanjima i doslovnim prevodom čime će se steći dovoljan uvid u sadržaj i metodu Ibn Sināova pristupa nekim poglavljima Kur'ana. Ovo je uslovljeno isto tako i činjenicom nedovoljne pozornosti zapadne islamologije o Ibn Sināovim komentarima Kur'ana. Ibn Sina je i na Istoku i na Zapadu poznat ponajprije kao liječnik, filozof i znanstvenik, skoro je i nepoznato da je bio i komentator Kur'ana.³⁾

U literaturi o Ibn Sināu na Zapadu (možda najobimnijoj literaturi o ostalim muslimanskim filozofima) po mišljenju Sejjida H. Nasra⁴⁾ nije data još nikakva elaboracija o njegovim komentarima Kur'ana. Arebery Tapidarno navodi ove komentare kao sjajan dokaz i prilog jednom posebnom načinu

1) Kasim Dobrača, Katalog arapskih, turskih i persijskih rukopisa, svezak prvi, Sarajevo 1903, str. 501.

2) Vidi: Hasan Džilo, Ibn Sināova interpretacija Ihlāsa u kontekstu njegova učenja o bitku, Glasnik VIS-a, br. 5, Sarajevo 1987, str. 612-629.

3) Poznat je njegov komentar Tafsiru as-Samediyja, muavvizetejn, tumačenje ajeta Innehu ni'ma al-mu'in, o unutarnjem i vanjskom aspektu namaza i dr.

4) Sejjid Husein Nasr, Ibn Sinā (Avicena), Život br. 11-12, Sarajevo, 1981. str. 584.

pomirenja razuma i objave⁵⁾ na način na koji su to činili skoro svi helenističkom filozofijom inspirirani filozofi i prije i poslije njega. Ovakav će pristup u okvirima islamske literature izazvati jednu posebnu vrstu literature koja će se po svojim specifičnostima i metodom razumijevanja kur'anskog teksta razlikovati od „vladajuće“ literature o Kur'anu. Stoga će A. Korben ustvrditi da se duhovna egzegaza Kur'ana mora pojaviti među izvorima filozofske meditacije u islamu.⁶⁾ Ova će se metoda uveliko pozivati na filozofiju (ili razumsku istinu) da bi se na jedan specifičan način razumio kur'anski tekst. No, šta je specifično za ovu vrstu interpretacije Kur'ana?

Filozofsku interpretaciju Kur'ana karakteriše usredsređenost na „povlašćena“ ajeta, a ne na cjelokupnost Kur'ana. U potonjemu radilo bi se o zamašnjoj literaturi o Kur'anu. Primjeri tumačenja „povlašćenih“ ajeta nalaze se ponajviše u sufijskoj i filozofskoj literaturi, koja se poziva na filozofska učenja da bi se dublje razumio kur'anski tekst.

Filozofska interpretacija nekih poglavlja ili ajeta Kur'ana je sasvim rijetko zastupljena u našim krajevima, posebno u vrijeme Osmanskog Carstva kad je nedovoljno izučavana filozofija u našim medresama, u odnosu na šerijatske znanosti.⁷⁾

Ibn Sināov komentar 113 sure Kur'ana pisan sa izraženom simplifikacijom jezika ukoliko se ovaj usporedi sa njegovim, filozofskim stilom pisanja, unekoliko sažima najbitnija pitanja Ibn Sināovog filozofskog korpusa utemeljenog na grčkoj filozofskoj tradiciji i islamskim dotadašnjim filozofskim mišljenjem o transcendentnoj potpori svijeta, o duši i njenoj strukturi, o zlu i njegovom ucjepljenju u materiji, o supstancijalnosti duše u odnosu na tijelo i dr.

1. Reci: Utičem se Gospodaru svitanja

I. Samobivajuće Nužno Biće, Prvotni princip, Rascjepitelj je mraka nebića svjetlošću Bića. Jedna od Njegovih pripadnih odlika je Njegova obilujuća dobrostivost apsolutne prirode - željena po prvotnoj nakani - koja biva u sāmom Njegovom Onstvu. Od svih postojećih stvari koje su proistekli iz Njega, najprije je proisteklo Njegovo praiskonsko određenje. Potonje u osnovi ne sadrži zlo osim onoga što je prikriveno pod širenjem svjetlosti Prvog [Bića]: odlika neprozirnosti, imanentna Njegovoj Šteti, proistekla je iz Onstva Njegova.

5) A. J. Arbery, *Revelacion and Reason in Islam*, London 1971, str. 16. Njegove komentare spominje i Brokelman u: *Gesichte der arabischen literatur*, S. I. str. 814.

6) Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, Sarajevo 1987, str. 19.

7) Louis Gardet, *Connaître de l'Islam*, Paris 1955, str. 69.

II. Zatim će na red nastupiti uzroci sa svojim sudirima koji će za posljedicu imati - nakon Njegova praiskonska određenja - zle stvari koji su njima pripadni.

III. Prvi uzrok u nizu posljedica - što će predstavljati realizaciju trenutačnog određenja - biće Njegova moć stvaranja o čemu je upravo dao i sljedeći iskaz: „... od zla onoga što On stvara“; stoga je zlo postavio uz odlike stvaranja i trenutačnog određenja. To zlo zbilja nastaje iz onih oblikâ u čijih je biti čin [upojedinjenog] trenutačnog određenja.

IV. Pošto su tijela - dodali bi to - rezultat trenutačnog određenja a ne praiskonskog, stoga su oni izvor zla, imajući u vidu, dakle, to da se materija ostvaruje samo tako jer, sa sigurnošću se može reći da je Bog pridružio zlo uz onoga što je stvorio. Zatim je [Bog], slava Njemu pripada, pretpostavio svitanje; a uzme li se to da je potonje prelijevanje svjetla bivanja na štote koje su mogućeg bivanja - u odnosu na zlo koje je stvorenome pripadno - onda je to svitanje nešto što prethodi stvarima od kojih je nekima zlo pripadno.

V. Zbog toga dobro je željeno po prvotnoj nakani, a zlo je nuzgredni na koja je željena po drugotnoj nakani... pa je stoga naredba traženja pribježišta kod Gospodara svitanja, zapravo, traženje pribježišta od uticaja zlih stvari koji su stvorenome pripadne.

VI. Ukoliko se postavi pitanje zašto je rekao „Gospodar svitanja“ a ne „Bog svitanja“ ili nešto što bi tome bilo slično, uspostaviće se, naime, ono što je rečeno, da je u tome sadržana tanana tajna s aspekta činjenica znanjâ. Jer, Gospodar (Rabb) jeste Gospodar onome komu se gospoduje (marbûb); odgajano (ili potčinjeno) je ono koje u odnosu na svoja stanja ne može bez odgajatelja (ili Gospodara).

VII. Pogledaj, recimo, dijete kojega odgaja njegov roditelj pa ćeš uočiti to da ono, dok se nalazi u stanju da bude odgajano, ne može bez odgajatelja.

VIII. Imajući u vidu to da moguće štote, u momentima svoga bivanja i u stanjima svoje postojanosti, ne mogu bez izobilnosti Prvog principa, biće razlog, svakako, da se izrazi riječju „Gospodar“. I, isto tako, „Bog“: učinci potrebuju Boga ne u vezi s tim što je On Bog - jer je Bog kao takav po onomu što jeste Bog - već po tome što On ima pravo da bude obožavan, dočim, s druge strane, odgajano (potčinjeno) ne može biti mišljeno putem silogizma koji bi vodio do toga da potonje bude zaslužno prava na obožavanje. Svitanje - nužno je da ima onoga koji daje svitanje, Gospodara čiji su tragovi vidljivi, i to svitanje nema potrebe, imajući to u vidu, da bude obožavano.

IX. Znaj da u ovome ima i druga aluzija na skrivene stvari i saznanja; tj. traženje utočišta, pribježišta ili pokroviteljstva u jeziku označava priklanjanje drugom. Samim tim što je naređeno priklanjanje drugom, upućuje na to da nepostojanje dolaženja do savršenstva nije zbog stvari koja bi se svodila na prelijevanje dobrotâ već zbog stvari koja se svodi na primatelja tog savršenstva čime se dokazuje već utvrđeni iskaz; ništa se od savršenstva ne uskraćuje od strane Prvog principa, već je cjelost rezultat koji se zaustavlja na tome da postane spremnim primiti to savršenstvo. To je značenje posla- ničke aluzije koja se pripisuje onome koju je i izgovorio, neka bude slavljen i pozdravljen: „Zaista je Gospod vaš u vašem životu razastrao duhove Svoje milosti, pa podlegnite im“. Objasnio je da su duhovi nježnosti vječni a nedostaci pripralni. U tome se kriju velika i uzvišena upozorenja i pravila značajna koja omogućuju spekulatoru da ih upozna bez objašnjenja.

2. I od zla mrke noći kada razastre tmine

X. Ono što se utiče Gospodaru od stvari kojima je zlo pripadno, u stvarima koje posjeduju već ozbiljno određenje [upojedinjeno], u domenu trenutačnog određenja, je parcijalna duša čovjeka pojedinca. Najveće stvari koje pogibeljno utiču na bît čovjekove duše nalaze se uz nj, u iznutrini, u koži tijela. Te stvari mogu biti dvostrane: njeno sredstvo i njen nauditelj. To su animalne i vegetativne moći. Jedna je sva protiv nje, druga je sva za nju.

XI. Animalne su moći ogorčeni sutonski mrak. A već si saznao da je materija izvor tmine, zla i nebića.

XII. Racionalna duša koja traži utočište u svojoj je bîti stvorena čista, bistra i daleko je od zamućenosti materije, a veze su joj primateljka mnogih predodžbi i činjenica. Ova tananost i svjetlo su postojano uz nj, izuzev onda kada oblici animalnih moći, opsjenjujuće i zabludjujuće, urezuju u njoj srdžbu i ozlojeđenost i mnoge izvana potaknute stvari koje iznova pojačavaju tminu i ovu obnavljaju.

XIII. Pošto je suština govorne racionalne duše zamućena tim mračnim formama pri razastiranju mraka, odnosno pri iznenadnom javljanju i prima- nju, sâmo spominjanje mrke noći je uslijedilo nakon onoga što je općenitije od nje.

XIV. Zle stvari koje su rezultat mrke noći recipročne su sa zlim što je stvorio na opšti, i poseban način. Međutim, imajući u vidu to da ova pojedinačna sveza ima prednost pri nastajanju zle duše, biće razlog, bez sumnje, kasnije da se spomene. To zato da bi se utvrdio oblik bîti duše kao jedne od najlošijih oblika, a s ciljem usiljenja motiva koji će za ishod imati izbjega- vanje zle duše, i pojačavanje načina na koji će se nje kloniti.

3. „I od zla sumljivaca kada sumnju sije

XV. Ovim se aludira na vegetativnu moć. Vegetativna moć je zadužena da upravlja tijelom, njegovim razvojem i reprodukcijom. Tijelo je jedan čvor koji je sačinjen od četiri različita elementa. Potonji su međusobno suprotstavljeni i dovode do raskola. Međutim, iz njihove međusobne činidbe nastalo je životinjsko tijelo. Vračari (smutljivci) koji pušu u čvorove su vegetativne moći. Vračar je uzrok da postane bit nečega većom u svom stupnju sa svih strana: u dužini, širini i dubini. Ova moć je upravo ta koja ima uticaj na rast tijela koje se hrani i razvija sa svih spomenutih strana.

XVI. Nijedna vještina ne može biti od koristi tom povećanju, s jedne strane, niti pak, s druge, čini nužnim smanjenje. Na primjer, kada kovač uzima željezo i želi da ga produži, nužno je da smanji njegovu debljinu i stisne njegovu širinu ili da doda drugi komad izvana.

XVII. Vegetativne moći raspoređuju dijelove hrane unutar tijela i izjednačuju ih s njim, te u biti povećavaju dijelove sa sve tri strane.

XVIII. Najsličnija stvar koja je pod uticajem vegetativne moći je duvanje. Ovo je uzrok da se naduva stvar i postane, shodno stepenu povećanja, veća nego što je bila, sa svih strana. Duvanje u čvorove su vegetativne moći.

XIX. Sâmi odnos između čovjekove duše i vegetativnih moći, posredstvom animalnih moći ispred spominjanja vegetativnih moći.

XX. Uzeto u cjelini, stvari kojima je zlo pripadno - ovih dviju moći - u biti duše utvrđuju veze duše i sprečavaju ovu da se hrani sa njom odgovarajućom hranom koja je u skladu sa njenom suštinom. Zlo obuhvata carstva nebesa i Zemlje, i uklesano je rezbarijama vječnosti.

4. I od zla zavidljivaca kada zavist ne krije

XXI. Ovim se podrazumijeva rezultirajući sukob između tijela, sve njegove moći i duše.

XXII. Najprije je ukazao na stvari kojima je zlo pripadno, a potom je prešao na detalje; započeo je stvarima kojima je zlo pripadno, koje proizilaze iz životinjskih moći tijela imajući u vidu, prema tome, da obje moći pripadaju tijelu.

XXIII. Između tijela i duše postoji i drugo protuslovlje. To je zavidnost koja je nastala između Adema i Iblisa, a to je dugotrajna bolest koja se treba kloniti - na osnovu naredbe - kod Prvog principa.

XXIV. Ova sura dokazuje kakvost ulaženja zla u Božanskom određenju. Zlo je željeno na osnovu nuzgrednine a ne biti. Izvorište zle stvari - pridodato čovjekovoj duši - jesu odnosi duše sa tijelom, životinjske i vege-

tativne moći. Kada sve ovo umorno opteretiti dušu, za njeno stanje nije ništa bolje nego da to izbjegava! I ima li veće slasti za nj nego da bude odvojena od tijela, pa makar ta odvojenost bila i supstancijalna i lišena veze sa mnogim stanjima.

Allah nas je priskrbio potpunim usamljivanjem i cjelosnim obožavanjem.

Ibn Sinaova interpretacija promatrana iz ugla njegova intelektualizma može se svesti na sljedeće dijelove koji su neumitno sadržani u njegovom filozofskom diskursu.

1. (I-IX). Transcendentna potpora svijeta. Konačni utok ili što bi se danas reklo Konačna zbiljnost (o čemu se govori u prvom ajetu ove sure) - što transcendiraju svijet - U Ibn Sinaovoj filozofiji najprije treba sagledati sâmi način na koji Ibn Sina dokazuje odnos Bog - svijet. Ovaj odnos Ibn Sina sagledava mišljenjem dva temeljna pojma koji čine kamen-temelj, njegovog filozofskog diskursa: samobivajuće Nužno Biće (wağibul-wuğūd). Polarizacijom bića Ibn Sina je nastojao pokazati nemogućnost postojanja „supstancijalne“ i „horizontalne“ veze između Boga (Nužnog Bića) i svijeta (mogućeg bića).⁸⁾

Dualizam bića, po Ibn Sināu, osnovna je namjera mišljenja i interpretacije posljednjih poglavlja Kur'ana. Taj jaz drugosti pretstavljen je svojstvom neprozirnosti koja je imanentna štoti (mahiyya) Nužnog Bića, njegovom jedinstvu esencije i egzistencije,⁹⁾ što je isključivo svojstveno samo Nužnom Biću od svih postojećih bića.

Nužno Biće je izvor mogućih bića na način na koji ono daruje svojstvo bivanja drugim bićima jedinstvenim činom mišljenja (kontemplacije: te'aqqul) sebe samih jednim postupnim redom. Stupnjevitosti mišljenja Ibn Sina razjašnjava proizilaženje mnoštva iz Jednog upravo ontološkim statusom mišljenja (inteligencije):¹⁰⁾ iz Jednog proizilazi samo jedno - prva inteligencija; i tako redom sve do desete inteligencije iza koje slijedi svijet nestajanja i nastajanja. Postavljajući jednu geografiju neba po prirodnom sistemu slijeda kojega u krajnjoj konsekvenci prožima čežnja¹¹⁾ različitih

8) Sejjid Husein Nasr, op. cit., str. 567.

9) Nužno Biće ne potrebuje za svoje bivanje nikoga; ono je jednostavno biće i unificira relaciju subjekt-objekt. Kod njega, za razliku od ostalih bića, isčezava polarizacija bića na esenciju i egzistenciju, budući je jednostavno, nesačinjeno od dijelova. Njegova spoznaja sebe, u smislu Aristotelovog sebe-kontemplirajućeg Nepokretnog pokretača, omogućuje prvu inteligenciju - po čemu će se razlikovati od Aristotela - stvaralačkim činom mišljenja. Aristotelovo učenje Ibn Sināa pomiruje sa islamskom religijom pomoću učenja o emanaciji kod Plotina.

10) Al-'aql u muslimanskoj filozofiji ima dva statusa: kosmološki, kada se odnosi na nebeske sfere, i psihološki kada se odnosi na čovjekov razum.

11) U Ibn Sināovoj filozofiji čežnja označuje ono što označuje ljubav (amour) kod Platona; amour je prevodio sa čežnja ('išq) smatrajući da je ova jača i dublja od ljubavi. Sve što je utonulo u biće čežnje za

savršenstava, Ibn Sina promiče islamsko učenje o melekima kako bi udovoljio religijskom zahtjevu i filozofskom mišljenju, o melekima ili duhovnim sferama koji su u neposrednoj blizini sa svojim izvorom ili Konačnom istinom svega onoga što je utonulo u biće.¹²⁾ Sve što je bliže tom savršenstvu ono posjeduje i veće savršenstvo.

Nužno Biće, osim mnogih svojstava koje posjeduje, je Čisto dobro i stoga ono nije izvor zla. Pitanje o zlu u svijetu koje i sam Ibn Sina dotiče zbilja je uznemirujuće pitanje,¹³⁾ i Ibn Sina je nastojao da ga razriješi polazeći od samog problema Nužnog Bića - Boga, preko Njegovih učinaka pa sve do materijalnih stvari, a ne nekim obrnutim slijedom. Zlo je u tom slijedu pridruženo stvaranju i određenju; ono je ucijepljeno tek kao rezultat Njegovog određenja, a materijalnim stvarima, u onom spletu (i sudira) uzrokâ stvari, i na taj način, u stupnjevitosti bića, posjeduje ontološki status vječnosti. U odnosu na dobro zlo posjeduje nuzgredni karakter. Stoga, po Ibn Sinâovom mišljenju zlo je posljedica mogućeg bića i nije neposredno vezano za Prvi princip svih stvari; njegovo posredovanje mogućim bićem je rezultat trenutačnog određenja a ne praiskonskog.¹⁴⁾

Moguće biće (svijet) ne posjeduje ono savršenstvo koje posjeduje Nužno Biće; svoje postojanje duguje Nužnom Biću i postaje mogućim po postojanju Nužnog. Sve drugo što je izvan Nužnog Bića je nuzgredno po sebi i pripada radi svoje egzistencije Bogu. I materija i forma koje su immanentni mogućem biću nalaze se u vječnom prirodnom slijedu, i konstituišu jedan vječni egzistenat koji biva slučajan u sebi ali po Bogu vječan i posto-

svojim savršenstvom, dobrotom. Čeznja povezuje sve stvari u biću. Ona je sredstvo interrelativnosti tih stvari. O tome Ibn Sina kaže: „Postojeći koji je svet (Bog) u tolikoj mjeri da ne može biti potčinjen upravljanju je cilj dobrostivosti (al-ḥayriyya), tj. On je konačan cilj čežnjivosti (ma'ṣūqiyya); a najveći subjekat ljubavi identičan je sa najuzvišenijim objektom ljubavi. Ovim se misli na njegovu uzvišenu i svetu Esenciju. Jer dobro ljubi dobro i to pomoću međusobnim kontaktom i razumijevanjem. Prvotno dobro shvata svoju bit u svojoj postojanoj djelatnosti. Ljubav koju iziskuje prema sebi je najpotpunija ljubav (...) Prema tome, kod postojećih stvari ljubav je ili njihov uzrok ili je njihovo postojanje“. (Risāletu fil-ʿiṣq, u: Ġāmiʿul baḍī, Kairo 1917, str. 71-72).

12) Pitanje o odnosu Boga i zla u svijetu potresalo je svekoliku srednjovjekovnu skolastiku, a u povijesti filozofije doseže do epikurejaca. O tome je veliku raspravu vodila i islamska teodiceja; skoro su sve teološke škole u islamu raspravljale o tom pitanju. Stoga Ibn Sina nije mogao da ga zaobiđe. Razrješenju ovog pitanja polazeći od Boga u evropskoj su filozofiji pristupili Toma Akvinski i Lajbnic.

13) Kada (praiskonsko određenje) i kader (trenutačno određenje) uzeti zajedno označuju odluku Božju in globo. Prema definicijama ʿilm al-kalāma i falsefe, kada je suviše često podrazumijevao svekoliki sud i odluku Božju u univerzalnom smislu (Vidi: al-Džurdžani, Taʾrifāt, ed. Flügel, Leipzig, 1845, str. 185.) Kader „trenutačno određenje“ u tehničkom smislu odgovara trenutačnom određenju stvari. Kader je „upojedinjenje“ kadaa. U Išārāt-u Ibn Sina podvlači sljedeću distinkciju između kadaa i kader-a: „Sve stvari bivaju sa Njegovim (Prvi princip) egzistencijalnim predodređenjem (qadar) koje predstavlja partikularizaciju (tafsil) Njegove prvotne odluke (qadā) „U tom smislu Ibn Sina upotrebljava još jedan termin - ʿināya koja se prevodi kao „providencija“. Kod Ibn Sinaa ovaj pojam implicira Božje znanje o pojedinos-tima na jedan univerzalan način.

14) Ahmed Fuʾād el-Aḥwānī, Ibn Sinā, Takvīm za 1984, str. 159.

jan; njegova cjelovitost dolazi od Nužnog. I tako u tom generalnom determinizmu moguće biće je postojano u čežnjivosti za onim od koga prima svoje postojanje - usmjereno je transcendentnoj potpori svijeta.

2. (X-XX) Duša i njena struktura. Prisutnost zla u svijetu, shodno stupnjevitosti bića, duhuje svoje postojanje materiji i mraku (nebiću). Zlo u Ibn Sināovoj filozofiji označuje nedostatno, krnjavo, ono što ne doseže stepen savršenstva i odnosi se na nebiće. Ovdje je riječ o prirodnom zlu koje se u jednom širem kontekstu izjednačuje sa zlom u čovjeku.

Konsekventno ovome svako biće a time i čovjek koji je u domenu nastajanja i nestajanja (kawn ve fasad), s obzirom da je sačinjen od četiri elementa, posjeduje zlo jer nije savršen. No, savršenstvo se kod čovjeka ostvaruje jednim višim stupnjem intelekta. O ovome kasnije.

Prirodni stupnjevi bića posjeduju različite moći slojeva ili aspekata bilo u vegetativnom, bilo u animalnom carstvu. Na isti način je struktuirana i čovjekova duša. Riječ je, prema tome, o racionalnim, vegetativnim i animalnim moćima duše.

U deskripciji sposobnosti ili moći duše Ibn Sina slijedi Aristotelovu terminologiju ali sa izvjesnim stilizacijama u pojmovima. Ne slaže se sa peripatetičarima po tome što on zagovara da je duša neseljiva i besmrtna.

Najprije o animalnoj duši. Ova se u osnovi sastoji od sposobnosti kretanja koje u sebi sadrži (1) snagu instinktivne žudnje i (2) sposobnost poimanja. Prva posjeduje unutarnju i vanjsku percepciju ¹⁵⁾ ili dosezanje. Iznutarnje čulo je i *sensus communis* koji generalizuje sve slike koje su otisnute u osjetilima. Druga moć među onim unutarnjim je formativna a njen je zadatak da pamti perceptualne slike koje već sadržava *sensus communis*, nakon odsutnosti percepata. Treća moć je mašta koja obavlja klasifikaciju perceptualnih slika. Četvrta i peta moć je *wahm* na Zapadu poznata kao *vis estimativa*; uloga *wahm*-a je da pamti ono što je percipirala moć mašte.

Sve ove moći percipiraju se pomoću mozga, osim racionalne duše (*an-nafs an-nāṭiqā*) po kojoj se čovjek razlikuje od životinje. Kako se vidi iz ovog Ibn Sina ne cijepa dušu i dalje je sagledava u njenoj unificirajućoj ulozi. Evo kako sagledava to jedinstvo.

Racionalna duša ima dvije funkcije: teorijsku i praktičnu. Praktična strana je izvor djelanja ili morala.¹⁶⁾ Teorijska strana duše posjeduje četiri sposobnosti: 1) materijalni intelekt (*intellectus materialis* - *al-'aql-al-hayūl*)

15) Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama II*, Zagreb 1973, str. 376.

16) Aḥmad Fu'ād al-Aḥwānī, op. cit., str. 162.

koji je čista potencijalnost i spremnost, u poziciji da prima ili doseže inteligibilije; 2) intelekt po stjecanju navika (*intellectus in habitu* - *al-'aql bil-quwve*) je onaj koji je već dosegao primarne inteligibilije uvjerenjem a ne sticanjem (da su, na primjer, predmeti koji su jednaki s jednom te istom stvari i međusobno jednaki); 3) intelekt u akciji (*intellectus in effectu* - *al-'aql bil-fi'li*) ili intelekt po primjenjivosti koje je dosegao primarne inteligibilije a na osnovu ovih i sekundarne inteligibilije; 4) stečeni intelekt (*al-'aql al-mustefād* - *intellectus acquisitus*) je savršeni intelekt kada su forme prisutne u razumu i kad ih on promatra i misli o njima, znajući da to čini.¹⁷⁾

Riječ je, prema tome, o jedinstvu intelekta, i to se jedinstvo izražava u stupnjevitosti intelekta. Sve stupnjeve intelekta prožima potencijalnost koja je u svom krajnjem dosegu u mogućnosti da opći sa Aktivnim intelektom (ili desetim intelektom u Ibn Sinaovoj kosmologiji pomoću koga postaje identična sa prvotnim načelima bića. Na ovaj način duša je primateljka formi iz transcendentnog svijeta; u sebi posjeduje čežnju za svojim utokom u stanju postojeane čežljivosti za višim stupnjevima bića.

3. (XXI-XXV) Supstancijalnost duše. U interpretaciji posljednjeg ajeta sure implicitno se govori o odnosu duša-tijelo da bi se na kraju ipak ukazalo na supstancijalnost duše u odnosu na tijelo. Razmotrićemo obje pretpostavke.

Ibn Sina ovu problematiku postavlja na dvije razine: na transcendentnu i fenomenalnu. Na transcendentnoj razini duša je entitet neovisan od tijela, neovisna supstanca i u biti je naše transcendentno ja.¹⁸⁾ Na ovoj razini Ibn Sina slijedi više Plotina negoli Aristotela da bi, na osnovu toga i svojih duhovnih naklonosti, dao jedan svoj originalan pogled. Ovaj aspekt duše u domenu je metafizičke znanosti. No ipak na svojoj fenomenalnoj razini duše, što je predmet prirodne znanosti, duša je povezana sa tijelom nekom vrstom tajne veze. Upravljena je na njega na način na koji ona ravna tijelom i njegovim funkcijama. Postoji u duši, kada je ova izdvojena od Aktivne inteligencije, određena, temperamentna, definitivna sklonost da se priboji tijelu. I tu je ona urođena čežnja ali u smislu dobrobiti i duše i tijela. Kada je duša pod uticajem tijela onda iz toga proizilazi često sudir koji ima za posljedicu udaljšavanje duše od njene prave biti. Moć tijela dakle ne smije da prevagne.

U svojim mističkim kazivanjima (Ḥayy Ibn Yaqzān, Risāletu aṭ-Ṭayr i Salmān Absāl) kako i u svojoj „Odi duši“, Ibn Sina upravo pokazuje oslo-

17) Šire o tome vidi odlomak iz Ibn Sinaovog djela u: Čedomilj Veljačić, *Filozofija istočnih naroda* XII, Zagreb 1979, str. 241-2.

18) Nerkez Smailagić, op. cit., str. 371.

bađanje duše od okova tijela i materije i njeno potpuno druženje sa Aktivnom inteligencijom, a preko ove i sa božanskim svijetom pod čijim je „teretom“ čitav svijet.

MANUSCRIPT ON IBN-SINA'S COMMENTARY OF THE 113 TH SURA OF THE QUR'AN FROM GAZI HUSREV-BEY'S LIBRARY

The work is based on Ibn Sina's commentary of certain chapters of the Qur'an, with a special emphasis on the 113th sura. The manuscript deals with the last three chapters of the Qur'an: ihlas and muavvizetejn. Since I have already written about the commentary on ihlas and published the paper in the Herald of the Islamic Supreme Community in SFR of Yugoslavia, now the muavvizetejn should be discussed.

The manuscript on Ibn Sina's commentaries of certain suras and ajets was written in our country, but the time of its origin is not known. That remains to be solved on the basis of analysis of the paper on which it is written.

Ibn Sina is known both in the West and in the East as a philosopher and scientist, but it is little known that he also wrote commentaries of the Qur'an. He did not write a commentary of the whole Qur'an, but commentaries of certain „privileged“ ajets. Ibn Sina's tefsir of several ajets has not been studied at all in the West (Sayyid Husayin Naşr). Certain significant elaborations have not been made even in the East.