



OMER HASAN AL-QIJJAM

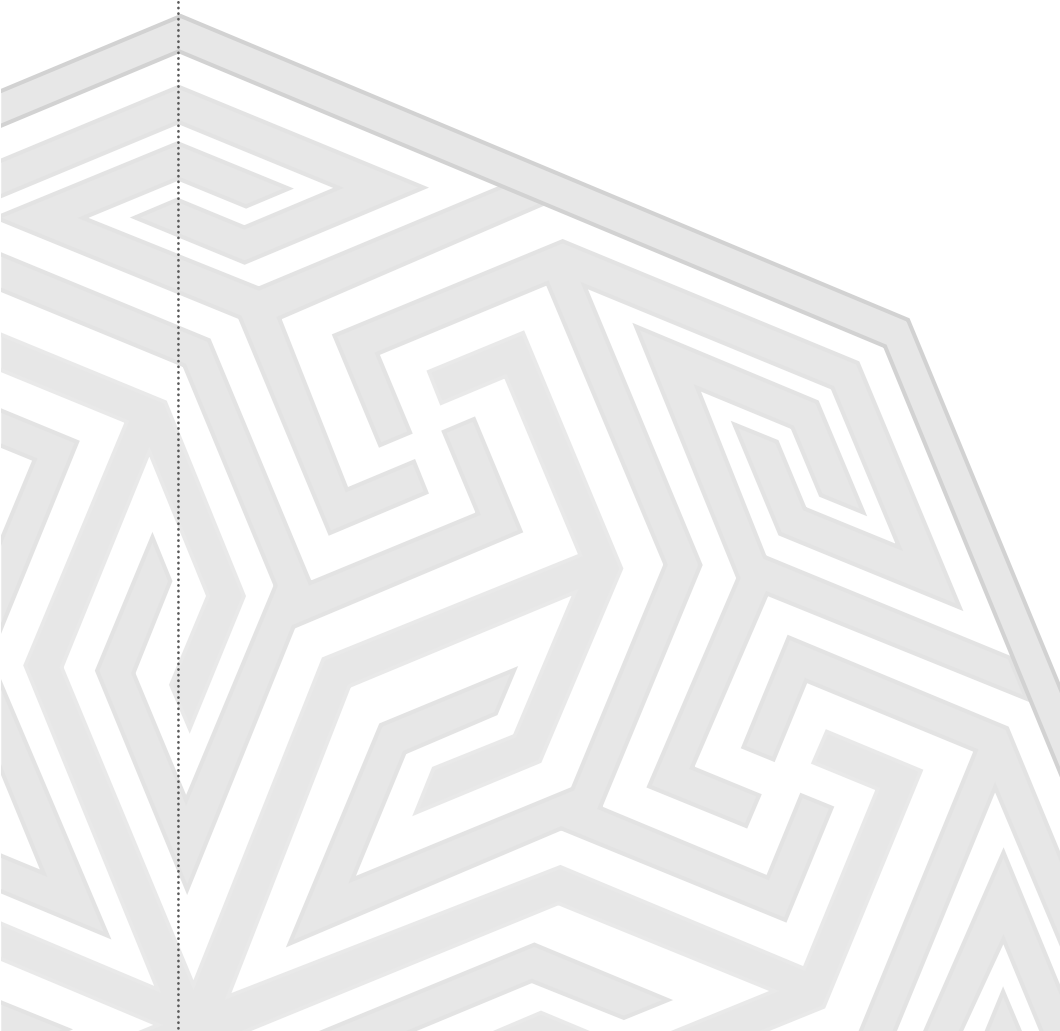
LITERARNI ASPEKTI  
KUR'ANSKOG TEKSTA

*Analiza tefsirskih teorija*



LITERARNI ASPEKTI KUR'ANSKOG TEKSTA

*Analiza tefsirskih teorija*



*Literarni aspekti kur'anskog teksta: analiza tefsirskih teorija* (Bosnian)

Omer Hasan al-Qijjam

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1441AH / 2020CE

ISBN: 978-9926-471-35-4 Paperback

COBISS.BH-ID 41199366

Translated into Bosnian from the Arabic Title:

*Adabiyat al-Naşş al-Qur'ānī: baḥṭh fī Nazāriyat al-tafsīr*

Omar Hasan al-Qiyam

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1432AH / 2011CE

ISBN: 978-1-56564-453-3 Paperback

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

S ARAPSKOG PREVEO

REDAKTOR

LEKTORICA

DTP I DIZAJN

IZDAVAČ

Berin Bajrić

Munir Mujić

Hurija Imamović

Suhejb Djemailji

Centar za napredne studije

Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo

www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com

Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo

ŠTAMPA

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

---

CIP - Katalogizacija u publikaciji  
Nacionalna i univerzitetska biblioteka  
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-254

811.411.21'27'38

al-QIJJAM, Omer Hasan

Literarni aspekti kur'anskog teksta : analiza tefsirskih teorija / Omer Hasan al-Qijjam ; s arapskog preveo Berin Bajrić. - Sarajevo : Centar za napredne studije, CNS, 2020. - 200 str. ; 21 cm

Prijedodjela: Adabiyya al-nass al-Qur'ani. - Bibliografija: str. 195-200 i uz tekst.

ISBN 978-9926-471-35-4

COBISS.BH-ID 41199366

---

Omer Hasan al-Qijjam



LITERARNI ASPEKTI  
KUR'ANSKOG TEKSTA  
*Analiza tefsirskih teorija*

S arapskog preveo:  
Berin Bajrić



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE  
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2020.



U ime Allaha Milostivog Samilosnog

Knjigu posvećujem svome ocu, čovjeku koji je u smiraju kasnih noćnih sati svojim prekrasnim glasom učio Kur'an. Sve što želim jeste da mu Uzvišeni Allah daruje spokoj u najvišim sferama Dženneta.



Ova knjiga objavljena je uz podršku  
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).



## Sadržaj

Predgovor.....	7
Uvod.....	15
PRVO POGLAVLJE/ Struktura i razlika.....	21
Muhammed Abduhu i breme utemeljenja ideje.....	21
Modeli primjene Abduhuovog tefsira .....	42
Amin al-Huli i početak modernizacije.....	45
Praktične metode al-Hulijevog tefsira.....	61
DRUGO POGLAVLJE / Kritičari iz škole <i>al-umanā'</i> .....	73
Aiša Abdurrahman i lingvostilistički tefsir časnog Kur'ana.....	73
Šukri 'Iyyad i primjena literarnog čitanja.....	83
TREĆE POGLAVLJE / Muhammad Arkun: udar na tradicionalno poimanje svetog.....	119
1. Religijsko/teološko čitanje .....	121
2. Historijsko-filološko čitanje.....	122
3. Lingvističko i semiotičko čitanje .....	125
Izlaganja o transcendentnoj stvarnosti .....	136

## Sadržaj

Arkun i njegova recepcija Fatihe .....	142
1. Ceremonijalni protokol.....	145
2. Interpretacijski protokol.....	145
3. Jezički i kritički protokol.....	146
1. Jezička klasifikacija.....	149
2. Religijska klasifikacija .....	150
3. Simbolička klasifikacija .....	150
4. Kulturalna klasifikacija .....	150
5. Interpretacijska klasifikacija.....	151
ČETVRTO POGLAVLJE / Nasr Hamid Abu Zayd:	
razumijevanje teksta i karakter religijskog jezika .....	157
Razumijevnje teksta.....	157
Karakter religijskog jezika .....	176
Zaključak.....	187
Izvori i literatura .....	195



## Predgovor

Hvala Allahu, dž. š., od Njega oprost i pomoć tražimo. Molimo za blagoslov i mir našem prvaku, Allahovom poslaniku, Muhammedu sinu Abdulahovom, njegovoj porodici, drugovima i svima onima koji ga slijede sve do Sudnjeg dana.

Od Međunarodnog instituta za islamsku misao dobio sam mnoštvo knjiga o kojima je zatraženo moje mišljenje i stav u kojoj mjeri odgovaraju tematici i koliko su vrijedne za objavljivanje. Međutim, veoma je malo knjiga kojima sam se iskreno obradovao i u čijim sam temama uživao. U tu malu skupinu spada i ova knjiga. Zato sam Institutu ponudio da napišem predgovor za nju još prije nego što je to od mene i zatraženo. Dok sam čitao ovu knjigu, mogao sam osjetiti koliko je truda i znanja u nju uloženo, baš kao što sam osjetio i dotjeranost izraza i istančan ukus posvećenog književnika i stručnog kritičara. Čitao sam s takvom pažnjom i uživanjem sve dok nisam došao do posljednje stranice. Poželio sam da autor nastavi svoj rad i svoje istraživanje te da nam predoči uvid u ostala savremena tumačenja i čitanja Kur'ana, ne zaustavljajući se samo na metodama i polazištima učenjaka čije je radove istraživao. Autor je, kroz svoje izlaganje i analizu metodologije koju je propitivao, pažljivom čitaocu skrenuo pažnju na mnoge stvari koje nisu



izrečene, ali se daju pročitati između redova, te ga tako obave-  
zao na precizno i suptilno iščitavanje ove studije.

Pojam literarnosti kur'anskog teksta, pri čemu moram naglasi-  
ti kako preferiram riječ *govor* u odnosu na riječ *tekst*, ima svoje ute-  
meljenje u mnoštvu kur'anskih ajeta iskazanih u različitim kontek-  
stima. Treba se prisjetiti da je Kur'an objavljen *na jasnom arapskom*  
*jeziku* (aš-Šura, 195), te da u njemu nema nikakvih protivrječnosti i  
u to nema sumnje. Kur'an je pred ljude, džinne, a posebno Arape  
postavio izazov da sačine nešto slično njemu. Nakon što nisu uspje-  
li, zatraženo je da sačine deset sura sličnih kur'anskim, a potom je  
izazov sveden na samo jednu suru. Ni u tome naravno nisu uspjeli.  
Tako je u historiji potvrđena nemoć ljudi da imitiraju Kur'an, jer  
kur'anski izazov i dan-danas važi, ali niko nema snage da na njega  
odgovori. Postavlja se pitanje šta je razlog ove nemoći, zbog čega je  
nemoguće imitirati Kur'an? Neki smatraju da je u pitanju njegov  
uzvišeni stil, drugi pak kažu da je to retorika, koncizno i jasno izra-  
žavanje ili njegova sistematičnost. Jedni smatraju da je u pitanju sve  
zajedno, dok drugi daju prednost njegovoj morfologiji, i tako une-  
dogled. Ipak, uvažavajući sve navedene prednosti, skoro svi se slažu  
da je fenomen s kojim se ne može takmičiti upravo literarni aspekt  
kur'anskog govora, odnosno njegova sposobnost apsorpcije i pre-  
vazilaženja te najvišeg mogućeg unapređenja svih onih tekstualnih  
vrijednosti i potencijala koje ima arapski književni tekst, bez obzira  
na to radi li se o poeziji ili rimovanoj i ritmiziranoj prozi, i to u vre-  
menu svog najvećeg procvata. Kur'an kazuje kako se Onaj Koji ga  
objavljuje obavezao na to da će njegov govor biti jasan i lahak za  
razumijevanje Arapima: *A Kur'an smo učinili lahkim, na jeziku tvo-*  
*me, da bi oni pouku primili* (ad-Duhan, 58). *A Mi smo Kur'an učinili*  
*dostupnim za pouku – pa ima li ikoga ko bi pouku primio?* (al-Qamar,  
17). Pored toga što je Allah učinio Kur'an lahkim, te pored obzna-  
njenog izazova, niko nikada nije uspio da se suprotstavi Kur'anu.  
Nemogućnost imitiranja Kur'ana utemeljena je na literarnosti nje-  
gova govora, koja je postavljena kao osnovni dokaz istinitosti, mu-

drosti i univerzalnosti ove knjige i njenih propisa sve do Sudnjeg dana. Rasprave koje su se pojavile kroz historiju u vezi s pitanjima stvorenosti Kur'ana, stranim i arabiziranim riječima, homonimima i antonimima, alegorijom, metaforom, aluzijama, ponavljanjima i rijetkim kiraetima – nimalo ne utječu na postojanost kur'anskog izazova. Borba Kur'ana i njegovih oponentata traje još od samih početaka Objave pa sve do danas i neće joj biti kraja sve do Sudnjeg dana. Ko god pokuša da se suprotstavi Kur'anu naići će na snažan odgovor i doživjet će veliko poniženje!

U posljednjim dvama stoljećima svjedočili smo ponovnoj pojavi svakojakih kontroverzi i dilema vezanih za islam i Kur'an koje su započeli nekadašnji oponenti islama. Arapski jezik iskorišten je kao sredstvo obezvjeđivanja i marginalizacije Kur'ana, dok je s druge strane to poslužilo zloradim napadačima da napadnu i sam jezik i otpočinu kampanju protiv njega. Tako je arapski jezik smatran disfunkcionalnim i neproduktivnim jezikom, pomoću koga nije moguće ostvariti nikakvu filozofsku, duhovnu, građansku ili bilo koju drugu civilizacijsku spoznaju. S druge strane, govornici arapskog jezika postali su samo puka sociolingvistička činjenica i ništa više. Razlog ovako žestokih napada leži u činjenici da Sveti tekst muslimana snažno naglašava i potvrđuje upravo arapski jezik kao savršeni jezik Božanske objave, te obećava da će bdjeti nad njim. Otišlo se dotle da su neki kazali kako je vjera islam nacionalna religija jednog naroda – Arapa, pa je samim tim ograničena, a ne univerzalna religija. Jezik islamske objave je arapski, pa je stoga, prema njihovom mišljenju, sasvim logično i da je islam isključivo arapska religija. Oni se čak pozivaju i na ajet iz Kur'ana u kojem se kaže:

*Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio. A Allah ostavlja u zabludi onoga koga hoće i ukazuje na Pravi put onome kome hoće; On je Silni i Mudri. (Ibrahim, 4)*

Kažu kako je Kur'an objavljen na jeziku poslanika Muhammeda, a., te da predstavlja opomenu upućenu samo njemu i njegovom

narodu, a nikako ostalim narodima koji ne poznaju i ne govore arapskim jezikom. Pismeni i nepismeni narodi koji su prihvatili islam prihvatili su ga ili silom, ili nakon osvajačkih pohoda muslimanskih vojski, tako da ko god ne pripada etničkom korpusu Arapa nema potrebe da bude musliman, jer se Objava ne odnosi na njega, niti ima potrebe da troši svoje vrijeme učeći i čuvajući jezik koji ne zauzima nikakav poseban položaj među svjetskim jezicima. Po njihovom mišljenju, arapski jezik ne zaslužuje da se ubroji u žive svjetske jezike. Također, i sami govornici arapskog jezika poduzimaju vrlo malo aktivnosti u svrhu njegove promocije i širenja. Ne koriste se postojeća sredstva pomoću kojih bi se arapski jezik mogao snažno promovirati u svijetu kao aktivan i živi svjetski jezik, s obzirom na činjenicu da je Allah, dž. š., ovaj jezik učinio kompatibilnim za jasnu i razumljivu komunikaciju među različitim narodima. Također treba imati u vidu i činjenicu da su Arapi danas blagoslovljeni velikim bogatstvima, te da posjeduju kako ljudske, tako i materijalne resurse i da samo imaju malo više volje i želje, učinili bi arapski jezik jednim od vodećih svjetskih jezika. Međutim, iako je arapski jezik jezik Objave, kojim se Arapi ponose pomažući svima koji žele da ga nauče, iako postoje nastojanja da se arapski proglašuje svjetskim jezikom, Arapi i dalje ne znaju kako da odgovore na zahtjev da arapski jezik proglašuje svojom baštinom, posvete pažnju njegovom čistom govoru, stilistici, morfologiji i sintaksi te tako nadvladaju sve kolokvijalne oblike koji su uzeli maha i koji postepeno uništavaju ovaj jezik. Naime, danas je veoma teško naći govornika arapskog jezika koji se služi književnim jezikom. Takvi su usamljeni i teško se sporazumijevaju s ostalim ljudima koji govore nekim od dijalekata i kolokvijalnih formi. Razlog za to jeste i sve manja upotreba književne forme arapskog jezika u javnosti. Stalno se govori o preporodu, reformi, unapređenju i ulaganju intelektualnih napora na tom polju, ali se ne uspijeva povratiti intelektualna snaga i kreativnost među Arapima i muslimanima. Razglaba se o uzrocima svega toga, ali se ne uzima

u obzir činjenica da su sami Arapi zanemarili i marginalizirali svoj jezik i da se on praktično ne govori ni u njihovim kućama. To je osnovni uzrok nazatka i krize u kojoj se nalazi islamsko društvo.

U sjeni degeneracije i stagnacije književnog jezika pojavila su se neka nova, moderna čitanja i razumijevanja teksta i jezika koja su samo zakomplicirala situaciju i doprinijela daljnjoj marginalizaciji, bez obzira na to radi li se o modernističkim ili postmodernističkim pokretima i teorijama. I jedna i druga opcija s istim žarom propagiraju ideje nepostojanja čvrstih značenja u tekstu, a samim tim oduzimaju mu i karakter svetosti i postojanosti. Ideja prema kojoj se relativizira značenje i svetost jednog teksta, zbog čega potencijalni čitatelj, tumač ili komentator ima potpunu slobodu interpretacije, nije u potpunosti nova ideja. Ona ima svoje korijene i u našoj tradiciji. Pitanje „stvorenosti Kur’ana“, koje su pokrenuli mu’tezilije, predstavlja jednu od devijantnih posljedica upravo te ideje. Ova „teorija“ potakla je i proizvela mnogobrojne rasprave o razumijevanju i analizi kur’anskog teksta i to u raznim lingvostitičkim poljima, što je za posljedicu imalo pojavu različitih opredjeljenja učenjaka, filozofa i lingvista.

Raspravu o ovoj temi otpočeo je Ibn Qutayba (umro 276. god po H.) svojim djelom *Ta’vilu muškil al-Qur’an*, ali nije uspio obuzdati zloradost al-Džahiza (umro 255. god po H.). Prema Ibn Qutaybi, spomenuta teorija nije dovoljna da bi se uspješno odgovorilo na kritiziranje kur’anskog teksta. O toj temi nešto poslije napisao je knjigu al-Qadi Abduldžabbar (umro 415. god po H.). Džahiz je napisao mnoštvo veoma važnih studija o strukturi i kompoziciji Kur’ana, nastojeći da uspostavi svojevrsnu *teoriju strukture* i tako otvori novo polje analize kur’anskoga teksta. Upravo je struktura to što čini vječnu komponentu Kur’ana, preko nje se ispoljava nemogućnost imitiranja Kur’ana (*i’džaz*) s jedne strane, dok se s druge strane Kur’an čuva i štiti od bilo kojeg vida falsifikovanja teksta:

*Laž joj je strana, bilo s koje strane, ona je Objava od Mudroga i Hvale dostojnoga. (Fussilet, 42)*

Kada je u pitanju prevazilaženje ili negiranje strukturalne teorije, treba napomenuti da je ona svojevremeno bila jedina teorija vezana za tumačenje Kur'ana kod Džahiza. Naime, mislioci iz reda mu'tezilija, baveći se svojom idejom o stvorenosti Kur'ana, nisu ostavili dosta prostora za razvijanje teorija o lingvističkoj i stilističkoj supremaciji kur'anskog teksta, niti su iskoristili sve svoje potencijale da tu teoriju unaprijede.

Mnoga savremena čitanja javljaju se kao rezultat raznih reformatorskih projekata koje pokreću i vode reformisti poznati po svojoj privrženosti islamu i nastojanjima da se dođe do potpunog preporoda islamskog društva i pokretanja njegovih potencijala te usmjeravanja na put promjena i idžtihada. Iz ovih čitanja proizlazi ideja da svaki vremenski kontekst zahtijeva novo tumačenje *Kur'ana*. Sudionici jedne epohe treba da razumijevaju *Kur'an* i iz njega crpe odgovore kao da se njima u njihovom vremenu objavljuje. To dakako znači da oni imaju pravo na vlastito razumijevanje i tumačenje Kur'ana, lišeno bilo kakvih utjecaja prošlih komentara, jer bi posvećenost prošlim tumačenjima mogla za posljedicu imati potpuni gubitak veze s vlastitom stvarnošću i kontekstom u kojem se živi. S druge pak strane, zagovarači islamske reforme i preporoda koji svoje ideje i polazišta ne temelje na izvorima islama svoja savremena tumačenja mogu iskoristiti za svojevrsnu manipulaciju tekstem kako bi dali potrebnu važnost svojim projektima ili čak zanemaruju poruke Teksta kako ne bi kojim slučajem obezvrijedili svoje planove i ugrozili metode projekata.

Otkako smo došli u kontakt i koliziju sa Zapadom, naša tumačenja Kur'ana karakteriše nastojanje da se što više približimo vrijednostima i društvenim kretanjima Zapada i da se uskladimo s njima. Sve češće pokušavamo upoređivati zlatno doba islamske civilizacije i njena dostignuća s vrijednostima i postignućima savremenog zapadnog svijeta. U oba slučaja Zapad je taj kome se okrećemo i na koga referiramo. U promotore savremenih tumačenja Kur'ana spadaju i prevodioci tekstova i djela koje su napisali

zapadni filozofi, mislioci i teolozi, te mnogi drugi moderni lingvisti i književni kritičari poznati po svojoj razdiobi perioda na staro i novo doba. Trebalo bi se u budućnosti pozabaviti imenima i djelima spomenutih učenjaka i istraživača kako bi čitaoci mogli da, ukoliko to žele, podrobnije istraže misli i djela lingvista i teologa sa Zapada čije su ideje iskorištene kako u svrhu tumačenja Kur'ana, tako i u lingvističkom i religijskom diskursu općenito. Nadam se da će nas jednim takvim radom ili knjigom uskoro počastiti dr. Omer Hasan al-Qijjam.

Ova studija u kojoj je predstavljena teorija tefsira, i to iz ugla književnih vrijednosti kur'anskog teksta, nesumnjivo predstavlja značajan poduhvat i ističe se među studijama koje se bave modernim tumačenjima i čitanjima Kur'ana. Ideje modernih komentatora poput Muhammeda Abduhua i Amina al-Hulija i njihovih škola tefsira, te intelektualna ostavština Nasra Hamida Abu Zayda i Muhammeda Arkuna, sigurno će u čitaocu pobuditi želju za komparacijom različitih čitanja i tumačenja Kur'ana, a samim tim osposobiti ga duhovno i intelektualno kako bi mogao spoznati suštinske razlike između čitanja i razumijevanja utemeljenog na predanosti islamu i islamskoj tradiciji s jedne strane, i čitanja koja se konstantno pozivaju na objektivnost, mada nisu u stanju uočiti nesklad između tih objektivističkih tvrdnji i različitih prošlih i savremenih tumačenja s druge strane.

Molim Uzvišenog Allaha da nagradi autora za njegov plemeniti trud i zalaganje, nadajući se da će u budućnosti ovo djelo prerasti u mnogo veću studiju i da će autor nastaviti sa svojim istraživanjima. Molim Allaha da nas uputi onome čime je On zadovoljan i šta On voli.

Dr. Taha Džabir al-Alvani





## Uvod

Želja za pisanjem knjige pod naslovom Književni aspekti kur'anskog teksta u meni se javila za vrijeme uređivanja knjige *al-'Intisar li al-Qur'an* [Trijumf Kur'ana], imama al-Baqillanija. Čitajući i uređujući ovu knjigu, naišao sam na mnoge kontroverze vezane za Kur'an koje se tiču njegove historije, kodifikacije, te jedinstvenog i superiornog izraza. Fascinirala me Baqillanijeva sposobnost kritičkog izlaganja i raspravljanja s njegovim oponentima, te način preciznog obračunavanja sa svim sumnjama i kontroverzama vezanim za tobožnje manjkavosti ili pretjerivanja u kur'anskom tekstu. Inspiriran ovom veličanstvenom odbranom, odlučio sam da se posvetim proučavanju savremene recepcije kur'anskog teksta, s posebnim akcentom na moderna literarna i lingvostilistička tumačenja. Literarno čitanje, ili literarna recepcija Kur'ana predstavlja jednu od mnoštva intelektualnih reakcija na logiku i izazove modernog doba. Uprkos činjenici da postoje sasvim čvrsta ishodišta ovakvog pristupa u našoj intelektualnoj tradiciji, naročito ako se uzmu u obzir nastojanja i rezultati poznatih komentatora Kur'ana, te učenjaka koji su se bavili fenomenom *i'džaza*, treba naglasiti kako ipak postoje korjenite razlike između specifičnosti klasičnih i modernih čitanja i tumačenja. To su razlike utemeljene na potpuno drugačijim pristupi-



ma jeziku, stilu i tumačenju. Smatram da je potencijalna vrijednost ove knjige upravo u propitivanju karaktera savremenog književnog čitanja, proučavanju njegovih mehanizama te promatranju načina na koji se inoviranja manifestiraju unutar različitih konteksta. U knjizi se analiziraju tri nivoa upotrebe jezika u modernim tumačenjima Kur'ana i to: upotreba jezika u svrhu egzoterijskog tumačenja Kur'ana, upotreba jezika u svrhu ezoterijskog tumačenja te na kraju upotreba jezika u svrhu objašnjenja *i'džaza*, odnosno objašnjenja nemogućnosti imitiranja kur'anskog teksta. Sva tri pristupa međusobno su kompatibilna kada su u pitanju lingvistički mehanizmi i upotreba jezičkih sredstava. Temeljeći svoju metodologiju na spomenutim specifičnostima, u knjizi potpunu pažnju posvećujem isključivo analizi i proučavanju ovih triju nivoa upotrebe jezika, koristeći kao izvore moderne komentare Kur'ana nastale u okviru arapskog kulturnog kruga.

Kroz analizu različitih metoda u knjizi trudio sam se da napravim distinkciju između dvaju načina ili pristupa kur'anskom tekstu, a to su retorički, odnosno stilistički i hermeneutički. U prvom poglavlju bavim se nastojanjima Muhammeda Abduhua da promovira i odbrani teoriju komentiranja Kur'ana u modernom kontekstu. Muhammed Abduhu pokazao je da je potpuno svjestan važnosti poznavanja jezika za razumijevanje Kur'ana u kontekstu modernog doba. Bio je to čovjek otvorenog uma, velikih intelektualnih mogućnosti i istančanog ukusa, koji je uspio u fokus svog interesovanja staviti adekvatnu literaturu iz arapske tradicije, sposoban da kur'anski tekst analizira i razumijeva s jezičkog aspekta, potpuno suprotno tadašnjim trendovima u arapskoj lingvistici koji su predstavljali nepremostive barijere između tekstova i čitalačkog ukusa. Koliko je brilijantan i pronicljiv bio Abduhu, vidimo iz njegovog zanimanja za intelektualnu baštinu Abdulqahira al-Džurdžanija, oličenu u njegovim poznatim djelima *Dalaliu-li'džaz* [Dokazi kur'anske neimitativnosti] i

*Asrarul-belaga* [Tajne arapske retorike]. Abduhu je svojim angažmanom i posvećenošću ovim djelima interes ponovo usmjerio ka arapskoj stilistici, promovirajući djela nastala na samom vrhuncu i u zlatnom dobu ove nauke. Poslije toga za arapsku stilistiku nastupilo je doba stagnacije, na nju su utjecale svakojake filozofske ideje i ograničenja logike, tako da je na kraju ostala da iščekuje da se pojavi neko ko bi joj povratio staru književnu slavu i nekadašnji sjaj.

Metodologija tefsira kod Abduhua se iskristalizirala kroz njegov istančani osjećaj za razumijevanje duha vremena te sposobnost uočavanja zakučastih pitanja i dilema s kojima se suočavala vjerska inteligencija njegovog doba. Abduhu je ulagao ogroman napor na putu odbrane temeljnih i univerzalnih istina vjere i uprkos svom čistom vjerovanju da je Kur'an knjiga koja treba da bude vodilja i uputa cijelom čovječanstvu, nije se uspio oduprijeti zahtjevima modernoga doba, pa je mnoge kur'anske ajete koji su u suprotnosti sa savremenim razmišljanjem tumačio metaforički. Međutim, ništa od toga ne može umanjiti njegov pionirski doprinos, niti ga obezvrijediti kao jednog od prvih modernih komentatora koji su uspjeli da prevaziđu prazninu koja je nastala u tefsirskoj nauci i koji su čistog srca i potpuno iskreno nastojali da promijene način razmišljanja modernih čitalaca Kur'ana.

Nakon Muhammeda Abduhua pojavio se Amin al-Huli, učenjak visprenog uma, izraženih intelektualnih sposobnosti, veliki poznavalac arapske kulture, a u isto vrijeme čovjek koji je s lakoćom vladao učenjima zapadne kulture, a s kojim se upoznao služeći se njemačkim i italijanskim jezikom. Ovaj se učenjak svom snagom uhvatio u koštac sa zahtjevima novog doba i s potrebom novog pristupa kur'anskom tekstu i njegovoj recepciji. Njegova ideja reforme i unapređenja razumijevanja Kur'ana polazi od činjenice da je Kur'an najuzvišeniji književni tekst među svim tekstovima arapske kulture, te da je upravo njegova uzvišenost „poetika“ u potpunosti potukla i ponizila ondašnje Arape po-

znate po visokostiliziranom izričaju i poeziji. Stoga Amin Huli smatra da je nužno uspostaviti metodološko proučavanje kur'anskog teksta koje polazi od jezika i završava s jezikom, kako bi se utvrdilo da nemogućnost imitiranja Kur'ana leži upravo u savršenstvu njegova jezika, i da se vjerska istina i mudrost čovjeku mogu prezentirati samo na taj način. Iz ovog stava proistekla je i njegova tvrdnja da nije dozvoljeno prevoditi Kur'an, te da se Kur'an ni u kom slučaju ne smije dovoditi u vezu ili podvrgavati bilo kakvim modernim naučnim spoznajama ili otkrićima za koja se tvrdi kako bi ona mogla Kur'an približiti čovjekovom razumu. Huli je bio svjestan svoje veoma važne uloge, tako da je odlučio utemeljiti udruženje učenjaka posvećenih izučavanju Kur'ana, koje je okupilo znanstvenu elitu tog vremena, među kojima su se posebno isticali Muhammed Ahmad Halafullah, Šukri 'Iyyad i Aiša Abdurrahman. Spomenuti učenjaci, svaki na svoj način, dosta su doprinijeli promociji i unapređenju moderne tefsirske teorije, uprkos stanovitim razilaženjima u mišljenju i metodologiji primjene. U drugom poglavlju knjige bavio sam se idejama i pristupima dvaju spomenutih istraživača, Aiše Abdurrahman i Šukrija 'Iyyada, pri čemu sam obratio posebnu pažnju na fenomen znanstvene originalnosti 'Iyyada, koji se pokazao intelektualno zreлим i sposobnim da u praksu provede teoretske prijedloge svoga učitelja Amina al-Hulija te na taj način da dodatni doprinos tefsirskoj nauci. Poglavlje završava razmatranjem vrlo zanimljive teze izložene u djelu Muhammeda Ahmeda Halafullaha pod nazivom *Poetika kur'anskog kazivanja*, koja je snažno odjeknula u javnosti i podstakla mnoge rasprave o toj temi, a u isto vrijeme bila je uzrok oštrog zaokreta u tefsirskoj nauci.

Posljednja dva poglavlja posvećena su trećem pristupu, o kojem sam na početku govorio, odnosno djelima i idejama Muhammeda Arkuna i Nasra Hamida Abu Zayda u području savremenog pristupa kur'anskom tekstu. Uprkos čudnoj auri koju nose tekstovi i razmatranja Muhammeda Arkuna o osobenosti

upućenog i obrazovanog recipijenta, to mu nije bila prepreka da na ovom polju ponudi i umjerenija tumačenja i zapažanja. Naime, Arkun se žestoko obrušio na klasičnu teoriju tefsira i snažno kritizirao filološki pristup koji je bio dominantan u radovima tadašnjih orijentalista posvećenim analizi kur'anskog teksta. Arkun je ponudio jedan novi pristup, koji je u potpunosti ignorirao klasične tefsirske domete. Nakon što je napao većinu klasičnih komentatora, došao je do spoznaje da je slabo poznavanje historijskog konteksta ustvari uzrok njegove snažne posvećenosti kompleksnim strukturama savremenih spoznaja na koje Kur'an ne obraća osobitu pažnju, počev od ideje o elokvenciji lišene bilo kakvih religijskih simbola i znakova, pa sve do ezoterijskih gnostičkih čitanja i tumačenja. Četvrto poglavlje posvećeno je doprinosu Nasra Hamida Abu Zayda unapređenju teorije literarnog pristupa kur'anskom tekstu. Iako je ovaj istraživač dao zapažen doprinos u području savremenog proučavanja *Kur'ana*, najviše se angažirao na polju poznavanja tradicionalističkih komentara. Uz sva njegova iskrena nastojanja da promovira teoriju hermeneutičkog pristupa tekstu, dominantnu u pristupima i razmatranjima zapadnih lingvista, te želju da implementira ideje svoga učitelja i mentora šejha Amina al-Hulija, čini se kako su kontradiktornosti vezane za ovog istraživača učinile teškim njegovo situiranje u okvire Hulijeve škole tumačenja. Nasr Hamid bio je skeptičan analitičar i afektiran kritičar, učenjak koji se odlikovao pasioniranom posvećenošću osnovom cilju što ga je pred njega postavio Muhammed Arkun, a to je ostrašćeno pozivanje ka razumijevanju svetosti kur'anskoga teksta. Postoji jasno uočljiva distanciranost između Nasra Hamida i škole *al-umanā'*, odnosno skupine učenjaka koji su zagovarali i promovirali uzvišene stilске vrijednosti *Kur'ana* kako bi potvrdili njegovu nenadmašnost i nemogućnost iskrivljavanja.

U toku ovog istraživanja posebno sam se okoristio idejama kontekstualističke teorije, koja mi je bila snažan potjecaj da se

što bolje uputim u različite teorije tumačenja teksta, te u načine primjene ovih ideja kako u klasičnom, tako i u savremenom kontekstu. Kontekstualizam može biti od pomoći prilikom proučavanja tekstualnih fenomena zbog toga što on zahtijeva povratak prvotnim osnovama jednog teksta. Historijski kriticizam, odnosno historijsko-kritička metoda, sa svim svojim pozitivnim postignućima, u suglasju je s ovom teorijom, koja potvrđuje ideju da književna djela, lingvostilističke ideje i kritiku nije moguće u potpunosti razumjeti niti vrednovati bez spoznaje konteksta i društvenih kretanja vremena u kojem su nastali.

Hvala Allahu, Čijom se dozvolom i milošću upotpunjuju dobra djela.

Omer Hasan al-Qijjam

*Jordan – Irbid*

*24. zul-hidždže 1431. god. po H. / 30. novembar 2010.*



## P R V O P O G L A V L J E

### Struktura i razlika

#### MUHAMMED ABDUHU I BREME UTEMELJENJA IDEJE

Muhammed Abduhu (1849–1905) ubraja se među izvanredne muslimanske kritičare i vjerne sljedbenike i učenike poznatog muslimanskog reformatora i kritičara Džemaludina Afganija (1839–1897). Uprkos suštinskim razlikama koje su bile vidno primjetne između ovih dvaju velikana, Afganijev utjecaj na Abduhua predstavlja svojevrsnu aksiomatsku historijsku činjenicu u koju niko ne sumnja. Kada je u pitanju odnos Afganija i Abduhua, mogli bismo se osloniti na zapažanja Alberta Houranija, koji je u svom djelu predstavio njihovu savremenu misao te ukazao na trud koji su ova dva velikana ulagala, nastojeći probuditi prosvjetiteljski senzibilitet u islamskom društvu, te ukazati na civilizacijski kontekst u kojem je Istok postao svjestan svoje sveopće civilizacijske slabosti u odnosu na intelektualno i tehnološki razvijeni Zapad. Prema Houraniju, osnovni problem kojim je bio preokupiran Afgani bio je kako ubijediti muslimane u obavezu dosljednog i ispravnog razumijevanja vlastite vjere, a

potom i organiziranja vlastitog društva shodno tim spoznajama.<sup>1</sup> U svim priznatim istraživačkim studijama navodi se kako Afgani pod pojmom religije nije podrazumijevao samo sumu krutih propisa i obredoslovlja, već cjelokupan sistem društvenog ponašanja, koji islam predstavlja kao civilizacijsku religiju otvorenu prema savremenom svijetu. Afgani je smatrao kako cilj ljudskog djelovanja nije samo da čovjek robuje Allahu, dž. š., i obožava Ga, već i da smjerno gradi i unapređuje civilizaciju u svim njenim aspektima.<sup>2</sup> Hourani navodi da je za pojavu i širenje ideje „civilizacije“ na Istoku zaslužan upravo Afgani, koji je proučavao djela Guizoa, jednog od pionira ove misli i filozofije u Evropi. Također kaže kako je Afgani obavijestio svog učenika Muhammeda Abduhua da se sprema napisati članak u kojem bi detaljnije predstavio i protumačio Guizovu teoriju te da je odlučio da njegovo djelo prevede na arapski jezik. Jedna od osnovnih ideja o kojoj govori djelo ovog filozofa jeste ideja društvenog napretka. Dok je kod reformatora koji su prethodili Afganiju, poput Hajruddina al-Tunisija (umro 1890), ideja društvenog napretka bila usko vezana za visoki tehnološki razvoj u svim oblastima društva, od uprave pa do vojske,<sup>3</sup> Afgani je, suprotno tome, svoju pažnju usmjerio ka pronalaženju modela društvenog razvoja koji odgovara zahtjevima njegovog vremena. Fahmi Džad'an ukazuje na suštinske razlike između dvojice navedenih reformatora te naglašava ključnu ulogu Džemaludina Afganija u procesu pronalaženja načina na koji bi se moglo unaprijediti islamsko društvo. Ideja aktivnog društvenog napretka djelo je

---

1 Albert Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, preveo Karim Azqul, Bejrut, Dar al-nahar, 1986, str. 142. Pogledati također: Ignaz Goldziher, *Mazahib al-tafsir al-islami*, preveo Abdulhalim al-Nadžar, Bejrut, Dar Iqra', 1985, str. 348. U ovom djelu autor o Afganiju kazuje sljedeće: „Afgani je bio veliki pregalac, aktivan intelektualac u suočavanju s dominantnim religijskim sistemom i njegovim predstavnicima te glasan zagovornik pokreta preporoda i reforme islamskog društva od glave do pete.“

2 Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, str. 144.

3 Fahmi Džad'an, *Usus al-taqaddum 'inde mufekir al-islam*, 'Amman, Dar al-šuruq, 1998, str. 156.

upravo ovog čovjeka, koji se svojevremeno iz daleka zaputio ka prijestolnici tadašnje Osmanske Imperije, prošao kroz mnoštvo njenih gradova i mjesta, na sva zvona upozoravao na opasnosti, nastojao da riješi probleme, pokušavao da probudi snagu i pokrene potencijale ovog društva te svojim autoritetom utjecao na ljudska srca i umove.<sup>4</sup>

Strah od superiornosti Zapada snažno je utjecao na Afgani-jev um i obuzimao je njegovu misao. U kontekstu toga, treba ukazati na poznatu debatu između Afgani-je i Ernesta Renana (1823–1892), koja se vodila na Univerzitetu Sorbona 1883. godine, gdje je Renan održao predavanje pod naslovom Islam i znanost. U svom izlaganju Renan je naglasio kako su islam i nauka potpuno nekompatibilni, iz čega je proizašao i zaključak kako islam ne može biti u skladu s idejom civiliziranosti.<sup>5</sup> Prema Renanu, taj dekadentni svijet uopće ne zaslužuje da mu se posveti jednaka pažnja posvećena genijalnim dostignućima Stare Grčke, Indije i jevrejske Palestine.<sup>6</sup> Hourani također navodi jednu Renanovu zluradu tvrdnju vezanu za islamsko društvo u kojoj ovaj filozof ovako ocjenjuje islam i muslimane:

Ko god ima iole razvijenu svijest o stanju i kretanjima u našem vremenu može posvjedočiti kako su današnje islamske zemlje u stanju raspadanja, kako su države u kojima vlada islamski zakon u podređenom položaju, nema prosvjetiteljske misli kod naroda koji su ovu vjeru prihvatili kao temelj svoje kulture i načina ponašanja. Oni koji predvode narode Istoka i Afrike ograničenog su uma i načina razmišljanja. To je karakteristično za pasionirane vjernike, oni oko glave nose steznike koji ih čine zatvorenim za bilo kakvu znanstvenu spoznaju i nemoćnim da svoje umove otvore novim spoznajama i svježim idejama.<sup>7</sup>

4 Džad'an, *Usus al-taqaddum 'inde mufekir al-islam*, str. 156–157.

5 Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, str. 151.

6 Hišam Dža'it, *Urubba we al-islam. Sadam al-saqafa wa al-hadara*, preveo Talal 'Itrisi, Bejrut, Daru al-tali'a, 1995, str. 33.

7 Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda...*, str. 151. Pogledati također: Rinan wa Afgani, *al-Islam wa al-'ilm munazara Rinan wa Afgani*, prijevod Madždi Abdulhafiz, Kairo, al-Madžlis al-'Ala li al-saqafa, 2005, str. 34.



Uprkos Renanovoj izoštrenoj metodologiji, njegova predavanja uglavnom su bila utemeljena na idejama kulturološke i civilizacijske nadmoći vlastite nacije, što je došlo do izražaja više puta,<sup>8</sup> kao u sljedećem primjeru: "Vladari poput Mensura, Haruna ar-Rešida i Me'muna bili su slabi muslimani koji jedva da su obavljali molitvu."<sup>9</sup>

Spomenuto Renanovo izlaganje razljutilo je Afganija i natjeralo ga da mu uputi žestok odgovor,<sup>10</sup> čiji je cilj bio, kako to navodi Goldziher, da odbrani čast islama i ukaže na njegovu fleksibilnost i sposobnost da se suoči s izazovima modernoga doba.<sup>11</sup> Jedan od osnovnih ciljeva Afganijeve replike bio je dokazati da je genij islama potpuno kompatibilan sa savremenim racionalnim načinom razmišljanja te da je to genij koji je imun na opasnosti modernoga doba. Afganijevom mišljenju priklonio se nemali broj modernih kritičara koji su nastojali promovirati islamsku reformu i preporod vraćajući se suštinskim vrijednostima islama. Uprkos pozitivnoj energiji koju je generirao Afganijev odgovor Renanu, i dalje je ostao duboko ukorijenjen i skriven strah od superiornosti Zapada i impresioniranost njegovim napretkom. S tim osjećajem borio se i Afgani u svom nastojanju da ukaže na nekadašnju slavu arapsko-islamske civilizacije i njenih dostignuća. Nakon toga Afgani se uhvatio u koštac s razmišljanjem o neminovnoj budućnosti i načinu na koji se islam može izvući iz vjekovne stagnacije, iz čega je proizašla njegova snažna i jasna osuda tadašnjeg stanja u kojem se nalazio muslimanski svijet.

Namjerno sam se zadržao na Afganijevom mišljenju o zapadnoj civilizaciji iz razloga što je većina modernih recepcija kur'anskog teksta utemeljena upravo na ovakvim polazištima.

---

8 Dža'it, *Urubba wa al-islam*, str. 13. Afgani navodi kako su pojedini francuski intelektualci bili među prvima koji su Renanovo predavanje i ideje smatrali uvredljivim, te su se zbog toga ogradili od njega. Afgani je odgovorio Renanu na njegove ideje i predrasude vrlo žestoko. To je bilo prvi put da neko oponira i uzvraća Renanu.

9 Rinan ve Afgani, *al-islam wa al-'ilm...*, str. 36-37.

10 Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, str. 152.

11 Godtziher, *Mazahib al-tafsir al-islami*, str. 350.

Još uvijek su komentatori *Kur'ana* okupirani strahom od zapadnog racionalizma i njegovih savremenih metodologija. Izuzetak su pojedini komentatori čija su djela proizvod čvrstih uvjerenja u ispravnost i uzvišenost islama, koja su ostala na samoj margini zbog svog radikalnog pristupa. Takav je slučaj Sayyida Qutba i njegovog poznatog tefsira *U okrilju Kur'ana*. Ovaj izuzetak samo potvrđuje prethodno pravilo i ništa više. Savremeni komentator *Kur'ana* opterećen je spoznajnim otkrićima modernoga uma, i ma koliko nastojao da se oslobodi njihovih utjecaja, on nije u stanju da ponudi savremeno tumačenje lišeno utjecaja modernih spoznaja i dostignuća do kojih je došao Zapad.

Shodno zapažanjima vezanim za navedeni kontekst, potrebno je spomenuti i trud koji je ulagao Muhammed Abduhu na polju razumijevanja savremenog pristupa *kur'anskom* tekstu te unapređenja metoda koje bi morao da poznaje potencijalni komentator *Kur'ana*. Struktura Abduhuove metodologije proizlazi iz univerzalne vizije preporoda i unapređenja islamskog društva. Kako navodi Nasr Hamid Abu Zayd, suština uložene truda Muhammeda Abduhua ogledala se u nastojanju da se ponovo „otvore vrata idžtihada“ i to za sve oblasti društvenog i intelektualnog života.<sup>12</sup> Jedna od ideja njegovog učitelja Afganija kojim je Abduhu bio impresioniran bila je ideja nove i savremene recepcije islama.<sup>13</sup> Aqqad ovako predstavlja ovu novu recepciju:

Najveća korist koju je prosvjetiteljski um mogao imati od intelektualne misli ovog velikog učitelja, kada su u pitanju reforme i ljudske slobode, jeste što mu je on uspio vratiti sigurnost u vlastitu religiju u modernom dobu i što je otklonio prepreke sujevjerja i slijepog slijedenja koje su mu stajale na putu, formiravši svoje usmjerenje na temelju religijskih istina i životne filozofije, koje je potom suprotstavio filozofijama i utjecajima imperijalističkog Zapada.<sup>14</sup>

12 Nasr Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 23 (2003), 19.

13 Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", 19.

14 'Abbas Mahmud al-Aqqad, *Muhammad Abduhu*, Kairo, Vizara al-saqafa wa al-'iršad al-qawmi, Silsila al-'alam al-'Arab, s. a., str. 257.

Muhammed Abduhu smatrao je da unapređenje tefsirske nauke treba da počne od reanimacije lingvističkih istraživanja i razvijanja literarnog ukusa, i na tom polju ulagao je dosta truda, nastojeći iz književnog diskursa odstraniti natruhe dekorativnog jezika koji je u savremenom dobu sputavao način izražavanja i razmišljanja učenjaka i komentatora Kur'ana. Želeći učvrstiti i konsolidirati svoje stavove i polazišta, Abduhu se okrenuo nekim od temeljnih djela iz arapske jezikoslovne tradicije, sposobnim da svojim doprinosom i ponovnom interpretacijom utječu na promjenu i unapređenje književnog jezika i stila. Prvenstveno se obratio djelima *Dala'il al-i'džaz* i *Asrar al-balaga* poznatog arapskog retoričara i lingviste Abduqahira al-Džurdžanija (umro 471. god po H.), a koja predstavljaju vrhunac retoričkih i stilističkih istraživanja i pristupa razumijevanju teksta, bilo da se radi o Kur'anu, poeziji ili prozi. Uprkos parcijalnoj zainteresiranosti moderne kritike za djela ovog velikana,<sup>15</sup> Muhammed Abduhu je inspiraciju za svoj komentar Kur'ana tražio upravo u njima. Kako navodi Nasr Hamid Abu Zayd, sve one uzvišene spoznaje navedene u djelima al-Džurdžanija, koje je potom preuzeo i reinterpretirao Abduhu, implementirane su u poznatom tefsiru *al-Manar*,<sup>16</sup> čiji je autor bio vlasnik poznatog časopisa *al-Manar* i jedan od najinteligentnijih i najposvećenijih učenika Muhammeda Abduhua, šejh Rešid Rida (umro 1935). Rida je u svom tefsiru sažeo razmišljanja i ideje svoga učitelja, nerijetko ih proširujući vlastitim interpretacijama, da bi nakon 125. ajeta sure *an-Nisa* i smrti svog učitelja sam nastavio da piše. O ovom zajedničkom tefsirskom poduhvatu Rida ovako kazuje: „Počeo sam da pišem skraćenu verziju tefsira i u dijelovima ga objavljujem u *al-Manaru* nakon što bih tekst dao na uvid i recenziju šejhu Muhammedu i dobio dozvolu za njegovo objavljivanje. Poslije sam proširivao

---

15 Ihsan 'Abbas, *Tarih al-naqd al-'adabi 'inda al-Arab*, Bejrut, Dar al-saqafa, 1983, str. 419.

16 Abu-Zayd, „The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an”, str. 19.

određene dijelove i dodavao komentare, sve u skladu sa već ustaljenom šejhovom metodom, što znači da nije Uzvišeni Allah meni lično podario bilo kakvo otkrovenje pomoću kojeg bih razumio poruke ajeta, već sam sve radio ili prema uputama i izboru mog učitelja, ili sam unosio neka vlastita razmišljanja, pazeći da ne odstupim od njegovih metoda i to tek nakon njegovog odobrenja.<sup>17</sup>

Svrhovitost Abduhuovog shvatanja i pristupa tefsiru oličena je u njegovom razumijevanju Kur'ana kao knjige koja predstavlja putokaz svim ljudima kako da steknu sreću na oba svijeta, i ovdje na dunjaluku i poslije smrti, na ahiretu. To je osnovna svrha i najuzvišeniji cilj, a sve ostalo predstavlja način i metod njegovog ostvarenja.<sup>18</sup> Abduhu je također snažno naglašavao kako praktične odredbe izražene formalno-pravnom terminologijom zauzimaju najmanji dio kur'anskog teksta, te da je ova plemenita knjiga mnogo više posvećena odgoju duša, njihovom izbavljenju iz okova neznanja i uzdignuću u sfere spoznaje istinske sreće te uputama kako formirati uspješnu i zdravu društvenu zajednicu. Jedna ovakva uputa, karakteristična samo i jedino za Kur'an, sasvim je dovoljna onome ko vjeruje u Allaha, dž. š., i Sudnji dan i upravo to vodi ka suštinskom razumijevanju Božije Knjige.<sup>19</sup> Prema Abduhuu, jezičke determinante predstavljaju temelj za izgradnju metodologije tefsira. Abduhu kategorički tvrdi da je za postizanje najviših dosega u oblasti tefsira potrebno nekoliko vrlo važnih pretpostavki. Prvenstveno, nužno je razumijevanje suštine pojedinačnih pojmova navedenih u Kur'anu, za koje se potencijalni komentator mora pozvati na radove jezikoslovaca, te pri tome ne biti pod utjecajem bilo čijeg govora ili razmišljanja, jer su mnogi pojmovi koji su se na jedan način razumijevali u trenutku objavljivanja Kur'ana usljed promjene

17 Muhammed Abduhu, *Muškilat al-Qur'an al-karim wa tafsir sura al-Fatiha*, Beirut, Dar maktaba al-hayat, s.a., str. 7.

18 Abduhu, *Muškilat al-Qur'an al-karim wa tafsir sura al-Fatiha*, str. 10.

19 Abduhu, *Muškilat al-Qur'an al-karim wa tafsir sura al-Fatiha*, 12-13.

vremenskog konteksta doživjeli drugačije razumijevanje. Zbog toga bi trebalo kur'anske pojmove nastojati razumjeti u onom značenju koje je bilo aktualno u trenutku objave, ili još bolje, razumjeti određeni kur'anski izraz referirajući se samo na Kur'an, ne uzimajući u obzir izvantekstualne okolnosti, tako što bi se istražilo koliko se puta, na kojim sve mjestima i u kojem kontekstu određeni pojam spominje.<sup>20</sup> Ova posljednja Abduhuova tvrdnja kao da je utemeljena na promišljanjima Ibn Taymijje (umro 728. god. po H.) o najboljem načinu komentiranja Kur'ana. Ibn Taymijja kaže da kada bi neko upitao koji je to najbolji način tumačenja Kur'ana, odgovor bi bio: Najbolji način tumačenja Kur'ana jeste da se Kur'an tumači Kur'anom, jer nešto što je koncizno rečeno na jednom mjestu, na drugom je podrobno objašnjeno, a nešto što je skraćeno na jednom mjestu, na drugom je prošireno.<sup>21</sup> Iz ovoga se vidi da se Muhammed Abduhu nije bojao naglasiti potrebu razumijevanja kur'anskog jezika i to u kontekstu njegove pragmatičke upotrebe u vremenu objavljivanja, dok je u isto vrijeme odbijao prihvatiti mogućnost da se zbog sadašnjeg vremenskog konteksta mogu anulirati značenja iz vremena Objave.<sup>22</sup>

Sljedeći korak ka uspješnom razumijevanju i tumačenju Kur'ana, koji je u vezi s jezičkim determinacijama, jeste ovladavanje metodologijom visokostiliziranog književnog izraza. Ovaj nivo komentator može doseći samo ukoliko aktivno prakticira književni jezik i vježba stiliziran govor. U ovome mu ne može mnogo pomoći samo poznavanje krutih pravila stilistike i lingvistike, niti razumijevanje lingvostilističke problematike,<sup>23</sup> čime bez imalo bojazni implicitno želim osuditi stanje u kojem se našla

20 Abduhu, *Muškilat al-Qur'an al-karim wa tafsir sura al-Fatiha*, str. 15.

21 Ahmad ibn Taymiyya, *Muqaddima fi usul al-tefsir (Madžmua al-fatawa)*, uredili 'Amir al-Džazzar i Anwar al-Baz, Bejrut, Dar al-džil, 1997, tom 13, str. 195.

22 Nasr Hamid Abu Zayd, "Al-Qira'a al-adabiyya li al-Qur'an: Iškaliyyatuha qadiman wa hadisan", *Madžalla al-Karmal*, 50, 1997, str. 142.

23 Abduhu, *Muškilat al-Qur'an al-karim wa tafsir sura al-Fatiha*, str. 16.

arapska stilistika sa svojim okoštanim i krutim propisima, koji su naprosto unakazili genij arapskog jezika. Već sam spominjao Abduhuovu ingenioznu posvećenost djelima jednog od velikana arapske stilistike al-Džurdžanija, koja su mu poslužila da ovoj nauci vrati stari sjaj i uz njenu pomoć rehabilitira i unaprijedi literarni ukus. Treći uvjet, usko vezan za dva posljednja, jeste poznavanje ljudske prirode i ljudskog stanja, jer Allah, dž. š., u Svojoj Knjizi veoma često govori o stanju i prirodi Svojih stvorenja, ukazuje na Božanske zakonitosti po kojima se upravljaju, pripovijeda nam najljepša kazivanja o prošlim narodima i otkriva na koji su način živjeli i djelovali na ovom svijetu.<sup>24</sup> U kontekstu navedenog, Abduhu se i sam pitao:

Jednostavno ne razumijem kako neko može protumačiti ajet u kojem se kaže: *Svi ljudi su sačinjavali jednu zajednicu, i Allah je slao vjerovjesnike da donose radosne vijesti i opomene, i po njima je slao Knjigu, samu istinu, da se po njoj sudi ljudima u onome u čemu se ne bi oni slagali* (al-Baqara, 213), a da nije upoznat sa stanjem ljudi, da ne zna po kojem se principu ujedinjuju i razjedinjuju, nemajući pojma šta uopće znači to da su svi ljudi bili jedna zajednica, je li to bilo korisno za njih ili nije, te koje su posljedice slanja poslanika.<sup>25</sup>

Muhammed Rašid Rida nadovezao se na ovaj Abduhuov komentar, rekavši: "Učitelj i imam Abduhu, Allah mu se smilovao, napisao je komentar ovog ajeta u kojem je govorio o stvarima koje se ne nalaze u Knjizi."<sup>26</sup>

Nasr Hamid Abu Zayd zadržava se na spomenutim Abduhuovim metodološkim koracima i precizno ih analizira, akcentirajući vrlo čvrstu i hermetičnu vezu između dvaju komplementarnih izvora kakvi su jezik i historijski kontekst, odnosno pragmatička upotreba jezika (u vremenu Objave), s obzirom na njegove dina-

24 Abduhu, *Muškilat al-Qur'an al-karim wa tafsir sura al-Fatiha*, str. 16-17.

25 Abduhu, *Muškilat al-Qur'an al-karim wa tafsir sura al-Fatiha*, str. 17.

26 Abduhu, *Muškilat al-Qur'an al-karim wa tafsir sura al-Fatiha*, str. 17.

mične promjene, kako one društvene, tako i strukturalne.<sup>27</sup> Abu Zayd tako izražava uvjerenje kako je Abduhu razumijevao kur'anski tekst kao jezičku konstrukciju datu u specifičnom historijskom i društvenom kontekstu, koja u isto vrijeme u sebi nosi potencijale da generira značenja i izvan okvira tog konteksta, pri čemu nova značenja ne moraju nužno biti superordinirana onim prvotnim.<sup>28</sup> Osnova i standard prilikom tumačenja Kur'ana za Abduhua je bio čovjekov razum. Korijene ovog razmišljanja nalazimo kod njegovog učitelja Afganija, koji je zahtijevao da svaka aktivnost u području tumačenja Kur'ana mora biti čista od bilo kakvih devijantnih ideja, gramatičkih digresija, apokrifnih hadisa, rasprava islamskih filozofa i redundantnih opservacija tradicionalističkih pravnika.<sup>29</sup> To je temeljni cilj i zahtjev koji se hitno mora provesti kako bi se moglo uspješno suprotstaviti savremenim i progresivnim evropskim utjecajima na islamsku misao, ispoljenim kroz niz zbunjujućih i ponižavajućih pitanja, na koja se mora adekvatno odgovoriti.<sup>30</sup> Jedan od temeljnih ciljeva Muhammeda Abduhua bio je pronaći način da se jasno pokaže kompatibilnost islama i savremene misli,<sup>31</sup> na šta Albert Hourani kaže kako Renanov duh još uvijek prati savremene islamske mislioce.<sup>32</sup>

U kontekstu navedenog moramo također spomenuti i žestoku debatu između Muhammeda Abduhua i tadašnjeg francuskog ministra vanjskih poslova Gabriela Hanotauxa, i to nakon što je ovaj posljednji napisao članak pod nazivom Islam i političko pi-

---

27 Abu Zayd, "Al-Qira'a al-adabiyya li al-Qur'an: Iškaliyyatuha qadiman wa hadisan", str. 142.

28 Abu Zayd, "Al-Qira'a al-adabiyya li al-Qur'an...", "Al-Qira'a al-adabiyya li al-Qur'an: Iškaliyyatuha qadiman wa hadisan", str. 142.

29 Ahmida al-Nayfar, *al-Insan wa al-Qur'an: wadžhan li wadžh*, Bejrut - Damask, Dar al-fikr al-mu'asar, Dar al-fikr, 2000, str. 58.

30 al-Nayfar, *al-Insan wa al-Qur'an: wadžhan li wadžh*, str. 58-59.

31 Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, str. 178. Pogledati još: Sulayman Hasana', "Muhammad Abduhu wa tafsir al-'aqli", *Madžalla kitabat al-mu'asara*, 59, 2006, str. 84.

32 Hasana', "Muhammad Abduhu wa tafsir al-'aqli", str. 200.

tanje, u kojem eksplicitno degradira i ponižava islam, definirajući ga kao religiju koja sputava i degenerira čovjeka do najnižih razina, držeći bezgraničnom uznositost Boga nad čovjekom, dok, s druge strane, kršćanstvo nastoji uzvisiti položaj čovjeka približavajući ga Božijoj prisutnosti.<sup>33</sup> Abduhua je ovako zjurada kategorizacija vidno uznemirila, pa je tako francuskom ministru poslao izuzetno žestok odgovor u odbranu islama, u kojem je izričito naglasio kako se uzvišenost islama i islamskog vjerovanja očituje u onoj snazi koja je uspjela uzdići do najviših civilizacijskih stepena jedan surov i grub narod, navikao samo na nepristopačnost pustinje, zajednicu koja nije bila u istinskom doticaju s blagodatima civiliziranosti, niti je znala šta znači znanost i izgradnja sve dok joj nije došla Objava. Ta zajednica uzdignuta je na pijedestal svjetske slave i moći, dosegla je do tada nezamislive stepene u znanosti i tehnologiji te u ostalim oblastima do tada potpuno nepoznatim njihovom nomadskom geniju. Muslimansko društvo tog doba nezaustavljivo je napredovalo na mnogim poljima različitih znanosti, pa je svoje rezultate gospodski podijelilo s Evropljanima i to samo nekoliko stoljeća nakon Objave.<sup>34</sup>

Aqqad naglašava važnost Abduhuovog odgovora i odbrane civilizacijskih vrijednosti i dostignuća islama, te potcrtava njegovu odlučnost i preciznost prilikom ove slavne replike kazavši da

Abduhuov odgovor i dijalog s evropskim misliocima i filozofima mnogo je važniji za savremene muslimane od njihovih rasprava s profesionalnim kršćanskim misionarima čije kritike islama liče više na jezička naklapanja nego na suvislu kritiku i koji su se mnogo više koncentrirali na druge vjere nego na islam. S druge pak strane, kontroverze i sumnje koje su izazivali filozofi i mislioci poput Renana i Hanotauxa generirale su potrebu da se kreira moderna muslimanska misao utemeljena na postulatima vjere, sposobna da se suprotstavi savremenoj laičkoj misli koja ne prihvata ni islam ni druge religije. Ova misao zavjerenički će opse-

33 Ovaj članak objavljen je u: Muhammad Abduhu, *al-Islamu bayna al-'ilmi wa al-madaniyya*, Damask, Dar al-Mada, Posebno izdanje, 2002, str. 21.

34 Abduhu, *al-Islamu bayna al-'ilmi wa al-madaniyya*, 48.



dati način razmišljanja muslimana, okupirajući muslimanski um pitanjima vezanim za njegova najdublja uvjerenja, sve dok se na nju adekvatno ne odgovori. Šejh Abduhu u sebi je imao sve što je bilo potrebno jednom prosvjetiteljskom muslimanskom umu u teškim okolnostima savremenog doba.<sup>35</sup>

Abduhuovo vrijeme bilo je vrijeme dominacije raznih kontroverzi, sumnji i racionalističkih dilema, tako da je suočenje s ovakvim pritiskom na islam generiralo potrebu da se aktualizira racionalistički pristup i to posredstvom Abduhuove intelektualne misli i njegovih metoda čitanja i tumačenja teksta. U spomenutom slučaju Abduhu se posebice potpomogao mu'tezilijskim racionalističkim metodama, nastojeći tako posredstvom čvrstih formi doći do utemeljenih značenja teksta, s tim što je njegovo referiranje na unutarnja značenja dosta složenije nego kod mu'tezilija. Prema Nasru Abu Zaydu, „Abduhu direktno referira na mu'tezilijsko učenje koje je bilo aktuelno krajem devetnaestog stoljeća, pokušavajući se tako okoristiti rezultatima njihove intelektualne misli i baštine te nastojeći pronaći način da to uskladi sa središnjim Tekstom svoje kulture i civilizacije.“<sup>36</sup> Goldziher je među prvima uočio vezu Abduhuove škole tefsira i intelektualne zaostavštine mu'tezilija, kada je kazao: „Abduhuova škola je u mu'tezilijskom tumačenju Kur'ana pronašla sebi model, jer je svoju argumentaciju temeljila na vrlo efektном principu oštrog kritikovanja, i to prije svega slijepog slijeđenja, koje predstavlja potpunu suprotnost slobodnom i neovisnom mišljenju vrlo jasno naglašenom u Kur'anu.“<sup>37</sup>

Abduhu je, dakle, inspiraciju za svoju tefsirsku teoriju tražio u mu'tezilijskoj misli, prihvativši i usvojivši čak i njihova racionalistička tumačenja pojedinih ajeta koja se suprotstavljaju razumu. Jezik sa svojim pomoćnim disciplinama i metoda-

---

35 Aqqad, *Muhammad Abduhu...*, str. 257.

36 Abu Zayd, *al-Qira'a al-adabiyya li al-Qur'an...*, str. 144.

37 Goldziher, *Mazahib al-tafsir al-islami*, str. 391.

ma kod mu'tezilija zauzima najvažnije mjesto u tefsirskoj teoriji. Zamahšeri (umro 538. god. po H.) na početku svog poznatog djela *al-Kaššaf* govori o specifičnostima veze između tefsirske nauke i jezika, odnosno jezičkih nauka, naglašavajući kako visok nivo u tefsirskoj nauci može doseći samo osoba koja izvanredno poznaje dvije ključne lingvostilističke discipline značajne za Kur'an, a to su znanost o značenjima, odnosno semantiku (*'ilm al-ma'ani*) i znanost o jasnom izražavanju, odnosno načine realiziranja prenesenog značenja (*'ilm al-bayan*).<sup>38</sup> Izgleda da je posvećenost isključivo racionalnim metodama i standardima u recepciji i tumačenju kur'anskog teksta Abduhua natjerala da napravi nekoliko značajnih pogrešaka, zbog kojih su ga njegovi savremenici osudili. Tako su širom otvorena vrata novim pristupima i čitanjima zasnovanim na racionalnom mišljenju, što je dovelo do „raskola u modernoj islamskoj misli“,<sup>39</sup> a Abduhua stavilo u položaj da mora da se brani od sve učestalijih napada svojih protivnika, koje nije očekivao.<sup>40</sup> U vezi s tim, Hourani se pita:

Da li je Muhammed Abduhu nesvesno otvorio vrata nadolazećoj bujici tumačenja koja će zahvatiti islamski vjerovjere i vjerovanje u vremenu otkrića i inovacija moderne znanosti? Trudio se da podigne zid između islama i sekularizma, a u suštini je izgradio most preko kojeg je sekularizam uspio da uđe u islamsku misao i počeo da kontaminira jedan po jedan princip.<sup>41</sup>

Hourani zaključuje kako su se spomenuti propusti dogodili u okviru gledišta da je obaveza muslimana danas „da se vrate interpretaciji svog vjerovjere, te da ga razumijevaju i tumače u skladu sa zahtjevima i izazovima savremenog doba“.<sup>42</sup>

38 Abu al-Qasim Mahmud ibn Omar al-Zamahšeri, *al-Kaššaf 'an haqa'iq al-tanzil wa 'ujun al-aqawil fi wudžuh al-ta'wil*, Kairo, Dar al-rayyan, 1987, tom 1, str. 5.

39 Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, str. 200.

40 Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, str. 178.

41 Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, str. 179.

42 Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, str. 187.

Spomenuto polazište bilo je dominantno u Abduhuovom razumijevanju tefsira, pa se zbog toga, prilikom formiranja vlastite metodologije tumačenja Kur'ana, potpomogao teorijom o ciljevima i principima šerijata koja je svoje duboko utemeljenje imala naročito u malikijskoj pravnoj školi, a svoju potpunu razradu doživjela u djelu *al-Muwafaqat*,<sup>43</sup> poznatog pravnika imama Šatibija.<sup>44</sup>

Abduhu se snažno zalagao za ideju unapređenja i usavršavanja racionalnog tefsira, često naglašavajući kako je to u najboljem interesu islama i muslimana, te da je to način da se odupre snažnim pritiscima savremenog uma i njegovih otkrića i spoznaja. Zbog takvog stava i još mnogih drugih, nerijetko je bio na udaru kritike svojih savremenika, iako su oni priznavali i poštovali veličinu njegovog genija i vjerovali u njegove dobre namjere. Muhammed Husejn al-Zahabi to ukratko objašnjava: „Budući da je naš časni učitelj i imam sebi dao potpuno pravo i slobodu da Kur'an tumači racionalnim metodama, onda bismo mogli reći da ga je ta sloboda odvela u daleku krajnost, a njegove stavove učinila isključivim i pretjeranim.“<sup>45</sup> Uprkos sukobu s različitim trendovima u tradicionalističkom tumačenju Kur'ana i različitim upozorenjima, Abduhu je prilikom svog razumijevanja i tumačenja polazio od čvrstog ubjeđenja u ispravnost islamske tradicionalne akide, dok je pojedine ajete tumačio prilagođavajući ih određenom mišljenju ili subjektivnom stavu, izlazeći tako iz okvira konteksta u kojem je ajet objavljen i njegovih ciljeva, samo zbog toga što je pokušavao da nađe način da uskladi tekst

---

43 Ova knjiga izdata je pod pokroviteljstvom Abduhuovog učenika šejha Abdulla-ha Diraza koji u uvodu navodi kako je njegov učitelj veoma često podsticao na čitanje ove knjige i uvijek naglašavao koliko je važna njena inovativna metodologija proučavanja i razumijevanja propisa vezanih za teoriju principa Šerijata koja spada u jednu od najbitnijih fikhskih teorija presudnih za uspješno suočavanje sa savremenim zahtjevima i datostima vremena.

44 Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, str. 187.

45 Muhammad Husayn al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-mufasssirun*, Bejrut, Dar ihya' al-turas al-'arabi, 1976, tom 2, str. 569.

Objave s ljudskim zdravim razumom.<sup>46</sup> Ipak, Abduhu je uspio izgraditi jednu specifičnu metodologiju interpretacije kur'anskog teksta zasnovanu na metodama komparacije i imaginacije, s ciljem pronalaženja suglasja s modernim načinom razmišljanja, koje je poljuljalo njegovo unutrašnje ubjeđenje i utjecalo na njegovu poimanje svijeta gajba i fenomena mu'džiza. U vezi s navedenim potrebno je ukazati i na neke greške koje je Abduhu načinio, slijedeći isključivo racionalističke trendove u recepciji kur'anskog teksta. U prvom redu treba spomenuti njegove kontroverzne tvrdnje u vezi s poslanstvom, melecima, mu'džizama, sihrom, Iblisom i svim onim što se odnosi na svijet gajba, odnosno transcendencije. On je, naime, pokušavao svaki od ovih fenomena racionalno objasniti i uskladiti ga sa znanstvenim mišljenjem i idejama. Međutim, kako to navode neki od njegovih učenika, Abduhuov najveći i najvažniji doprinos na polju interpretacije Kur'ana oličen je u njegovom stalnom insistiranju na tvrdnji da Kur'an nije priručnik ili knjiga iz historije, te da se na njega ne treba gledati kao na kakav historijski dokument. Historijski događaji spomenuti u Kur'anu izraženi su visokostiliziranim jezikom iz razloga što imaju intenciju da prenesu određenu savjetodavnu poruku ili da na nešto upozore.<sup>47</sup>

Upravo na ovu različitost računali su Taha Husein u svojoj knjizi *al-Šīr al-džahili* [Prijeislamska poezija] i Muhammed Ahmed Halafullah u knjizi *al-Fann al-qasasi fi al-Qur'an al-karim* [Poetika kur'anskih kazivanja]. Još jedna podjednako važna Abduhuova tvrdnja jeste da se Kur'an prvenstveno obraća arapskim idolopoklonicima iz sedmog stoljeća, pa shodno tome svaku eventualnu nesuvislost i nelogičnost treba razumijevati kao mišljenje suprotstavljeno pogledu na svijet i razumijevanju tadašnjih Arapa.<sup>48</sup>

46 Abdullah Šahhata, *al-Imam Muhammad 'Abduhu bayna al-manhadž al-dini wa al-manhadž al-idžtima'i*, Egipat, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kitab, 2000, str. 134.

47 Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", str. 12.

48 Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", str. 51.

Abduhu je nastojao fenomen mu'džiza svesti u razumske okvire, pa je tako naglašavao kako mu'džize nisu nužno djela ili događaji koji su apsolutno nemogući ili razumu nepojmljivi, jer povremena odstupanja od prirodnog toka stvarnosti pokazuju kako se slične stvari događaju i u prirodi.<sup>49</sup> On je tvrdio da je većina mu'džiza ustvari neki vid odstupanja od prirodnog toka i prirodnih zakona, s tim što je naglašavao kako je njihova pojava ipak izvan mogućnosti racionalnog razumijevanja, te da ljudski um ne može biti mjerodavan i ocijeniti da li je neka mu'džiza moguća ili ne.<sup>50</sup> Ne može se govoriti o tefsiru a da se ne spomene trud, zalaganje i doprinos Muhammeda Abduhua, jer je on popločao put budućim pregaocima u ovom području. Mnogi se slažu da je upravo on utjecao na pojavu i razvoj kasnijih pristupa u tumačenju Kur'ana, posebice literarnih i lingvističkih koji će se u potonje vrijeme razviti u zasebnu lingvostilističku disciplinu. Kada Muhammed Zahabi govori o savremenim tumačenjima Kur'ana, posebno se zadržava na kategoriji literarnog tumačenja u našem vremenu, i kazuje kako zasluge za pojavu i unapređenje ovog inovativnog pristupa pripadaju školi tefsira imama Muhammeda Abduhua,<sup>51</sup> jer je ova škola dala ogroman doprinos na polju literarnog i sociolingvističkog tumačenja Kur'ana, te ukazala i podstakla na nove spoznaje u oblasti kur'anskog stila i nadnaravnosti (*i'džaz*).

Još prije Zahabija, Goldziher je opširno predstavio metodologiju Abduhuove škole prije svega zapitavši se koji stav zastupa ova škola kada je u pitanju odnos prema literarnosti kur'anskog teksta, da bi potom dao sljedeći odgovor:

Iako ova škola nije pretjerano naglašavala nadnaravni karakter Kur'ana, prateći s velikom pažnjom šta na tu temu kazuju tradicionalni tekstovi, te u isto vrijeme zadržavajući se u okviru raci-

49 Muhammad 'Abduhu, *Risala al-tawhid*, Bejrut, Dar al-kitab al-'arabi, 1977, str. 119.

50 'Iffat Šarqawi, *al-Fikr al-dini fi muwadžahat al-'asr : Dirasa tahliliyya li'ttidžahat al-tafsir fi al-'asr al-hadis*, Kairo, Maktaba al-šabab, 1976, str. 294-295.

51 Al-Zahabi, *al-tafsir wa al-mufessirun*, str. 548.

onalističkih metoda, ona se uprkos svemu nije baš toliko ni razlikovala u stavovima od nekadašnjih tradicionalističkih učenjaka o pitanju ljepote kur'anskog izraza i njegova stila. Poput tradicionalističkih učenjaka, i u ovoj školi nastojali su objasniti koherentnost između različitih dijelova i sura u Kur'anu, trudeći se da u tome čak i nadmaše svoje prethodnike.<sup>52</sup>

U kontekstu navedenog, treba naglasiti kako se Muhammed Abduhu suprotstavio tradicionalistima u vezi s povodima objave kur'anskih ajeta, zamjerivši im što na taj način razdvajaju ajete jedne od drugih. U tome se naročito oslanjao na činjenično jedinstvo kur'anskog teksta kada je u pitanju njegov literarni stil i uzvišeni izraz. Kritikujući tradicionaliste, Abduhu ovako kaže: „Zaista je čudno kako prenosioci povoda objave cjepkaju i razjedinjuju dijelove Božanskog Govora i tako čine *Kur'an izdjeljenim u odlomke*,<sup>53</sup> jer odvajaju jedne ajete od drugih. I ne samo to, odvajaju čak dijelove ajeta, rastavljajući rečenice i tražeći za svaki dio poseban povod objave isto kao što traže za svako pitanje određeni ajet i za svaki ajet specifičan i neovisan povod objave.<sup>54</sup>

Svaka analiza književnog teksta općenito, a kur'anskog posebno, treba da bude zasnovana na polazištima savremene naučne metodologije, bez obzira na to koliko bogata bila tradicionalna kritička zaostavština i bez obzira na zapažanja i zaključke iz prošlih vremena.<sup>55</sup> Kada je u pitanju koherentnost i jedinstvo kur'anskog teksta, čitaoca bi trebalo podsjetiti na ogroman trud koji je na polju rasvjetljavanja ovog fenomena ulagao Burhanuddin al-Baqa'i (umro 885. god. po H.). U djelu *Nazm al-durar fi tanasub al-'ayat wa suwar*, al-Baqa'i dokazuje povezanost

52 Goldziher, *Mazahib al-tafsir al-islami*, str. 372.

53 Abduhu se u Izvorniku referira na kur'anske ajete: *I reci: "Ja samo javno opominjem" – kao što smo sljedbenike Knjige opomenuli, one koji Kur'an na dijelove dijele* (al-Hidžr; 89-91) (Prim. prev.).

54 Rašid Rida, *Tafsir al-Manar*, urednik Ibrahim Šamsuddin, Bejrut, Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2005.

55 O ovoj problematici šire vidjeti u: Yusuf Bakar, *Bina' al-qasida fi al-naqd al-'arabi al-qadim (fi daw' al-naqd al-hadis)*, Bejrut, Dar al-Andalus, 1983, str. 275-326.

kur'anskih sura na nivou opće strukture, te jedinstvo i koherenciju kur'anskih ajeta prema njihovom redosljedju u svakoj suri. Iako su ponekad Abduhuovi stavovi bili afektirani, izgleda da je njegov pristup i metod dokazivanja jedinstva kur'anskoga teksta bio usmjeren ka razumijevanju suštinske, odnosno apstraktne koherentnosti Kur'ana. Na to ponajbolje ukazuje njegovo tumačenje početnih ajeta sure al-Fadžr: *Tako mi zore, i deset noći*, iz kojih Abduhu zaključuje kako se kur'anski ajeti na najljepši način postepeno nadopunjuju i harmoniziraju s općim i univerzalnim pojavama.<sup>56</sup>

Muhammed Abduhu bio je osoba širokih pogleda, vizionar potreban ovom svijetu i ljudima. Nastojao je da pažljivo pristupi Kur'anu i razumije ga kako bi mogao prosvijetliti ljudski duh i dovesti ga u kontakt s Božanskim znakovima i porukama. Abbas Akkad kaže kako su se kršćanski velikani svojevremeno takmičili ko će prije doći i prisustvovati njegovim predavanjima koja je držao u džamiji u Bejrutu, jer su prepoznali njegovu eminentnu sposobnost prenošenja vjerskih istina i osjećaja u ljudska srca. Ya'qub Sarruf u vezi s duhovnom veličinom Abduhua navodi kako je, u trenutku kada je ukopan Muhammed Abduhu, njegovim učenicima rekao: „Čujem vas kako govorite: 'Islam i muslimani izgubiše velikog čovjeka kakvog više nikada neće imati', a ja vam na to kažem: izgubila je nauka i misao svog čovjeka, izgubili smo svi mi zajedno.“<sup>57</sup> Charles Adams opisuje Abduhua kao jednog od onih koji su kreirali modernu sliku islama.<sup>58</sup> Gibb Hamilton, referirajući se na Adamsove tvrdnje, obrazlaže Abduhuov doprinos reformatorskoj misli i naglašava važnost jednog od njegovih osnovnih postulata, a to je potreba da se osnove islamskog vjerovanja posmatraju u svjetlu dostignuća i metoda

56 Muhammad Abduhu, *Tafsir al-Qur'an al-karim, Džuz' Amma*, Bejrut – Kairo, Dar Ibn Zaydun, Maktaba al-kuliyat al-azhariyya, 1989, str. 90.

57 Aqqad, *Muhammad Abduhu*, str. 258-259.

58 Tšarlz Adamz, *al-Islam wa al-tadždid fi al-Misr*, preveo 'Abbas Mahmud, Kairo, Ladžna da'ira al-ma'arif al-islamiyya, 1981, str. 4.

savremene misli.<sup>59</sup> Hamilton posebnu pažnju poklanja Abduhuovom pregalaštvu u području unapređenja teorije tefsira, te ukazuje na njegovu ideju o savršenstvu Kur'ana, koji za Abduhua predstavlja kontinuiran i nepromjenljiv dokaz Božanske veličine i moći, te da savremeni muslimani, odnosno nove generacije, imaju obavezu da jasno pokažu kako u *Kur'anu* nema nikakvih nedosljednosti niti bilo čega retrogradnog i zaostalog. Niti jedna moderna misao ili teorija, bez obzira na njen karakter, ne može ni na koji način ugroziti Kur'an niti utjecati na njega iz prostog razloga što on predstavlja konačnu i upotpunjenu Božansku uputu čovjeku koja se tiče svih egzistencijalnih pitanja, i zato nije ispravno tvrditi da je Kur'an isključivo bukvalni Božiji govor. Nužno je da se ponovno obrati pažnja i posveti tefsiru i kur'anskim uputama vezanim za materijalni svijet, uz sve poštovanje prema njegovim duhovnim dimenzijama.<sup>60</sup> Hamilton posebno stavlja naglasak na to da je Abduhu zanemario zastarjele metode tumačenja, nastojeći ih prevazići, ali u isto vrijeme ga i žestoko kritikuje zbog ustrajavanja u nastojanjima da kur'anski tekst pomiri i uskladi s dostignućima savremene znanosti. Hamilton naročito nesuvislim smatra Abduhuov pokušaj da džine poistovjeti s mikroorganizmima i virusima. Ipak u kontekstu navedenog on ovako kaže:

Ovo tumačenje nije nimalo čudnije ni smješnije od pokušaja naših svećenika da s naučnog aspekta objasne *genesis*, odnosno početke stvaranja iz ničega i tako usklade vjersku ideju s dostignućima iz geologije, ili od bilo kojih drugih sličnih tendencija, kojih ima na svim stranama. Muslimanski intelektualci na ovakve pokušaje gledaju slično kao i mi. Sve su to samo nastojanja da se odbrane određene ideje koje su kratkog vijeka.<sup>61</sup>

59 Džib Hamilton, *al-Ittidžahat al-hadisa fi al-islam*, preveo Hašim al-Husayni, Bejrut, Dar maktaba al-hayat, 1996, str. 60.

60 Hamilton, *al-ittidžahat al-hadisa fi al-islam*, str. 103.

61 Hamilton, *al-ittidžahat al-hadisa fi al-islam*, str. 103.



Taha Husein se o ovom pitanju slaže s Hamiltonom i podržava njegovu kritiku temeljnih polazišta Abduhuovog tefsira:

Smatram da ovaj način tumačenja Kur'ana ne može biti dugog vijeka zbog toga što je u osnovi oslonjen na metode pomoću kojih se nastoji pronaći sklad između kur'anskih suštinskih odredbi i znanstvenih dostignuća današnjice, odnosno rezultata do kojih je nauka došla do danas. Nimalo ne sumnjam da će se jednog dana, kada Istok dovoljno uznapreduje i ostvari određeni vid neovisnosti i slobode, ljudi vratiti u svoje zemlje s potpuno novim idejama kako pomiriti vjeru i nauku. Međutim, ne vjerujem da će se to desiti na način sličan Abduhuovom prilično pojednostavljenom pristupu, jer uprkos iskrenim i čistim namjerama, njegova argumentacija je ipak oslonjena na metodologiju tekstova religijskog karaktera.<sup>62</sup>

Ovu poprilično grubu ocjenu Abduhuove metodologije bez imalo kritičkog promišljanja prihvatio je i Nasr Hamid Abu Zayd, ne uzevši u obzir Abduhuovu upotrebu stilskih sredstava poput metafore, alegorije i metonimije u svrhu racionalnog i logičkog objašnjenja nadnaravnih fenomena spomenutih u Kur'anu. On smatra kako ajete koji govore o devijacijama poput sihra, uroka i šejtanskog dodira treba razumijevati u kontekstu odbijanja tadašnjih Arapa da povjeruju u njih. Abduhu naprimjer kur'anske ajete u kojima se spominje slanje meleka s neba kako bi se borili zajedno s vjernicima smatra samo određenim vidom moralne podrške, odnosno sredstvom ohrabrenja vjernika, a ne stvarnim događajem ili konkretnom nebeskom pomoći.<sup>63</sup>

Albert Hourani ovako objašnjava Abduhuov doprinos na polju znanstvene metodologije:

Temeljna svrha svih Abduhuovih intelektualnih aktivnosti i njegovih djela, posebice pred kraj života, bila je da ispuni prazninu

---

62 Taha Husayn, *Min al-šati' al-ahar*, Kitabat Taha Husejin bi-l-faransiyya, prijevod i komentar: Abdurešid al-Sadiq Mahmudi, Kairo, al-Markaz al-qawmi li al-tardžama, 2008, str. 43.

63 Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", str. 20.

nastalu u islamskom društvu kako bi ojačali njegovi univerzalni moralni principi. Ka ostvarenju ovog cilja vodi samo jedan put, a to je put napretka, bez osvrtnja na prošlost i davna postignuća, put priznavanja nužnosti novog pristupa razumijevanju islamskih principa i to uz potpuno ubjeđenje kako ova aktivnost nije samo poželjna ili preporučena sa stanovišta islama, već suštinski obavezna i neizbježna.<sup>64</sup>

Hamilton navodi kako je Abduhu bio reformator koji je u sebi uspio pomiriti religijsko i racionalno, čovjek koji je pred sebe postavio težak zadatak oživljavanja suštinskih vrijednosti islama uz pomoć i u svjetlu moderne misli, dok je u etičkom, društvenom i intelektualnom životu Egipta pronosio duh novog vremena. Abduhu je smatrao kako nema potrebe da se muslimani osvrću na prošla vremena i nastoje oživjeti duh prošlosti, već prošlost treba da uzmu kao polazište i osnovu za dalju izgradnju i unapređenje nove društvene misli i to uz pomoć ispravnih metoda koje baštini napredna i racionalna civilizacija Zapada.<sup>65</sup> Muhammed Abduhu je ostavio neizbrisiv trag na veliki broj svojih učenika i sljedbenika, koji su praktikovali njegovu metodu tumačenja Kur'ana. Nesumnjivo jedan od najpoznatijih i najvjernijih njegovih učenika bio je Muhammed Rešid Rida (1282–1354. god. po H.), koji je na sebe preuzeo teret prvenstveno uređivanja, a potom i dopune tefsira *al-Manar*. Rida je nakon smrti svog učitelja nastavio da piše tefsir, došavši do dvanaestog džuz-a, odnosno 52. ajeta sure Jusuf. Muhammed Mustafa al-Maragi, šejh Univerziteta al-Azhar, bio je također jedan od Abduhuovih učenika koji je ostavio vidljiv trag u tefsirskoj nauci.<sup>66</sup> I jedan i drugi bili su pod snažnim utjecajem svog učitelja. Ovdje treba spomenuti i Abdulaziza al-Sa'labija (1874–1944), koji je bio impresioniran Abduhuovim reformatorskim mišljenjem, pod čijim

64 Hourani, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, str. 172.

65 Gib Hamilton, *Dirasat fi al-adab al-'arabi*, Damask, al-Markaz al-'arabi li al-kitab, s. a., str. 37-38.

66 Al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-mufasssirun*, tom 2, str. 591-594.

utjecajem je napisao djelo *Ruh al-taharrur fi al-Qur'an*,<sup>67</sup> u kojem vrlo entuzijastično obrazlaže nasušnu potrebu za promjenom i suočavanjem s izazovima modernog doba. Ipak, čini se kako je istinska reforma i unapređenje lingvostilističke metode tumačenja Kur'ana čekala da se pojavi osoba koja je u sebi uspjela otjeloviti i originalnost i inovativnost u isto vrijeme, čovjeka koji je bio duboko svjestan svih potreba i nužnosti savremenog društva. Ta osoba bio je šejh Amin al-Huli, kojeg Nasr Hamid Abu Zayd naziva *prvakom novog pristupa*.<sup>68</sup>

## MODELI PRIMJENE ABDUHUOVOG TEFSIRA

Prethodno smo ukazali na to koliko je Muhammed Abduhu bio tvrdoglavo uporan u želji da svoje racionalno shvatanje islama suoči s kontinuiranim pritiscima i izazovima s kojima se susreće razum modernog čovjeka. Također smo ukazali i na njegov poznati stav o kur'anskim kazivanjima, a to je da

sve ono o čemu govori Kur'an za cilj ima da čovjeka posavjetuje i upozori, a ne da objašnjava historijske događaje, niti da navodi parcijalne činjenice iz prošlosti. Kur'anska kazivanja ne prevazilaze okvire upute i pouke, što znači da svaka priča, poruka, kontekst ili metoda ima svrhu da ili potvrdi nešto lijepo i dobro ili osudi nešto što je zlo i pogrešno. Pojedine priče koje se često koriste u hermeneutičkom diskursu potpuno se pogrešno interpretiraju i u suštini nisu tačne, iako se vežu za određene ajete, kao naprimjer u vezi sa sljedećim ajetom: *Oni koji se kamatom bave dići će se kao što će se dići onaj koga je dodirom šejtan izbezumio...* (al-Baqara, 275). Vidimo da mnogi arapski i zapadni autori u svojim kazivanjima spominju božanstva dobra i zla, a da pri tome niko od njih nije ubijeden u te idolopokloničke devijacije.<sup>69</sup>

67 Abdulaziz al-Sa'alabi, *Ruh al-taharrur fi al-Qur'an*, prijevod Hamadi al-Sahili, redaktura i komentar: Muhammad al-Muhtar al-Salami, Bejrut, Dar al-garb al-islami, 1985.

68 Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", str. 22.

69 Rida, *Tafsir al-Manar*, str. 325.

Ovakvim i sličnim shvatanjima, potpuno stranim kur'anskom diskursu, Abduhu pretpostavlja racionalistički pogled na kazivanja o melecima Harutu i Marutu, odnosno o fenomenima poput sihra, čarobnjaštva i uroka, pri čemu za osnovno polazište koristi lingvostilističku metodu. I u ovom slučaju Abduhu ulaže maksimum svojih intelektualnih napora da fenomen sihra racionalno objasni i približi ga razumijevanju modernih mislilaca. U tom smislu on ovako kaže: "U Kur'anu se na mnogo mjesta govori o sihru, najčešće u kazivanjima o Musau, a. s., i faraonu. Ako bismo nastojali da riječ *sihr* razumijemo sa stanovišta jezika, onda treba reći da kod Arapa ova riječ znači nešto što je teško razumjeti, nešto strašno ili skriveno. Kaže se da je neko nekoga opsirio u značenju prevare, dakle prevario ga ili uputio u pogrešnom smjeru." Arapi također koriste i sintagmu *'uyūn sawāḥir* kada žele kazati kako neko ima lijepe oči, odnosno oči koje opčinjavaju. U jednoj vjerodostojnoj predaji kaže se: "Zaista u lijepom govoru ima magije."<sup>70</sup> S druge strane, ista riječ izgovorena s vokalom e – *sehar* znači 'plućno krilo', a kako se pluća nalaze u unutrašnjosti, ovaj pojam dakle upućuje na nešto što nije otkriveno i vidljivo. Sihr se još može razumjeti i u smislu iluzije, odnosno prevare, što u ovom kontekstu znači vidjeti drugačiju sliku stvarnosti, vidjeti nešto što u suštini ne postoji. Također, za zaljubljenice se kaže kako vide voljenu osobu u potpuno drugačijem svjetlu od ostalih, kao da su opčinjeni.

Allah, dž. š., u Kur'anu *sihr* opisuje kao varku i priviđenje, viđenje nečega što ne postoji: "*Bacite vi!*" – *reče on – i odjednom mu se pričinu da se konopi njihovi i štapovi njihovi, zbog vradžbine njihove, kreću* (Ta-Ha, 66). Ili u drugom ajetu: *I kad oni bacije, oči ljudima začaraše i jako ih prestrašise, i vradžbinu veliku prirediše* (al-'Araf, 116). Ajeti koje ovdje navodimo kazuju kako se u davna vremena sihr poimao kao svojevrsna vještina ili znanje, o čemu svjedoče historijski događaji. Stanovnici Egipta učenjake i znalce

70 Hadis prenose Buhari, Abu Dawud i Ibn Madždža.

nazivali su sahirima (magovima ili čarobnjacima). U jednom od ajeta se također kaže: “*O ti čarobnjače!*” – *govorili su oni* – “*zamoli Gospodara svoga, u naše ime, na temelju tebi datog obećanja, mi ćemo, sigurno, Pravim putem poći!*” (al-Zuhruf, 49). Iz svega navedenog zaključujemo da se sihr može razumijevati ili kao neka vrsta opsjene ili kao praktikovanje tajnih znanja koja imaju samo određeni ljudi, dok većina običnih ljudi o tome ne zna ništa. Zbog njene tajnosti i neobičnosti jednu takvu aktivnost ondašnji su ljudi nazvali sihrom, dakle nečin skrivenim, začudnim i nepristupačnim. S ovim se može povezati i vještina utjecaja jednog čovjeka na drugog. Historičari navode da su se faraonovi čarobnjaci u duelu s Musaom poslužili živom kako bi postigli efekt micanja konopa i tako prikazali konope kao zmije koje se migolje.<sup>71</sup> Ima ljudi koji poznaju vještinu utjecaja i manipulacije drugima i to koriste kao izvor zarade, nadijevaju sebi čudna imena i govore čudnovatim jezikom, koristeći razne riječi, od kojih su neke povezane s imenima džina, šejtana, demona ili nekih drevnih vladara. To su iluzionisti koji su ovu vještinu razvili do vrlo visokih nivoa, tako da se ona sada smatra pravim iskustvom. Oni su ubijeđeni da mogu komunicirati s demonima i džinima i na određeni način potčiniti ih i natjerati da rade ono što im se naredi. Misle da je ta veza moguća; međutim, varaju se, nema tu nikakve stvarne veze. U suštini devijantno ubjeđenje iluzioniste predstavlja faktor koji daje privid ozbiljnosti njegovom prljavom poslu i to je jedan od glavnih uzroka zašto obični svijet vjeruje da ovakvi ljudi mogu ostvariti kontakt s džinima ili šejtanim, odnosno da je sihr fenomen povezan s duhovnim svijetom.<sup>72</sup>

Islamski filozofi, komentatori i pravници razišli su se u vezi s ovim fenomenom i u vezi s propisima ophođenja prema njemu. Pojedini ga smatraju svojevrsnom društvenom anomalijom, odnosno odstupanjem od društvene norme, pri čemu prave izričitu

---

71 Abu Bakr al-Džassas, *Ahkam al-Qur'an*, Bejrut, Dar al-kitab al-'arabi, 1986, tom 1, str. 43.

72 Rida, *Tafsir al-Manar*, str. 325.

razliku između sihra i mu'džize. U svojim razmatranjima obično sihr ne dovode u vezu sa znanošću ili vještinom, već ga smatraju pojavom potpuno drugačijom od mu'džize.

## AMIN AL-HULI I POČETAK MODERNIZACIJE

Među brojnim učenicima Amina al-Hulija posebno mjesto zauzima Šukri 'Iyyad, koji je javnosti predstavio vrlo preciznu sliku života i djela svoga učitelja, te ukazao na njegovo posebno mjesto među prvacima islamske misli kod Arapa na početku dvadesetog stoljeća. 'Iyyad prvenstveno ukazuje na Hulijevo referiranje na Abduhuovu misao,<sup>73</sup> ali ubrzo zatim ističe njegovu samostalnost i posebnost u odnosu na većinu poznatih i proslavljenih mislilaca i kritičara savremenog doba. Dok su s jedne strane Taha Husein, Abbas al-'Akkad i Muhammad Hasanajn Hajkal u književnosti i književnoj kritici utemeljili nove pravce, ne odbacujući dostignuća prošlih generacija i oslanjajući se na njihovu zaostavštinu, ali u isto vrijeme i nastojeći ostvariti simbiozu s različitim evropskim kulturama, Amin al-Huli se u odnosu na svoju generaciju posebno isticao po svom stavu da osnova svakog inoviranja treba da bude tradicija. On je nastojao da vodi brigu o kulturnoj baštini, promovirajući sve ono dobro i korisno proisteklo iz nje, trudeći se da ispravi njene manjkavosti i odbaci sve retrogradne elemente zaostale iz prošlih vremena. Iako je s jedne strane bio okrenut kulturnim kretanjima tadašnjeg Egipta, a s druge zapadnim modelima, uspio se u potpunosti posvetiti intelektualnim dostignućima vlastite domovine i razviti sposobnost da gleda i izvan okvira tadašnjih trendova, pa je tako imao mogućnost da odabere ono što smatra ispravnim, a odbaci ono što smatra neispravnim.<sup>74</sup>

73 'Iyyad Šukri, *al-Ru'ya al-muqayyada: Dirasat fi al-tafsir al-hadari li al-'adab*, Egipat, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kitab, 1978, str. 166.

74 Šukri, *al-Ru'ya al-muqayyada: Dirasat fi al-tafsir al-hadari li al-'adab*, str. 166.

Navedeni, poprilično dugački citat ukazuje na suštinu intelektualnog i kritičkog opredjeljenja Amina al-Hulija, čovjeka koji je završio Šerijatsku sudačku školu 1920. godine, da bi nakon diplomiranja bio postavljen za egipatskog predstavnika pri UN-HCR-u, prvo u Rimu a zatim i u Berlinu.<sup>75</sup> Funkcija koju je obnašao omogućila mu je da nauči dva vrlo značajna živuća evropska jezika, talijanski i njemački, uz pomoć kojih je proširio svoje intelektualne i spoznajne vidike i upoznao se s modernim metodologijama i spoznajama vremena u kojem je živio. Budući da je bio obogaćen poznavanjem zapadnih jezika i metodologija, kao i zapadne kulture, u njegovoj ličnosti razvila se sposobnost propitivanja i kompariranja dvaju kulturoloških obrazaca: izvorne tradicionalne kulture, čije je postulate, metodologiju i znanost veoma dobro poznao i iskreno vjerovao u njeno unapređenje, i moderne kulture, s kojom se upoznao i koju je pronicljivo analizirao i proučavao u godinama kada je bio na vrhuncu svoje intelektualne snage, što mu je omogućilo da napravi klasifikaciju različitih ideja i metodologija a potom odabere najbolje od njih. Iz jednog ovakvog multidimenzionalnog kulturološkog miljea proizašla je al-Hulijeva ličnost, duboko svjesna savremenih kretanja i izazova, ali u isto vrijeme posvećena i tradiciji iz koje dolazi. Amin al-Huli je u kulturnom životu svoga vremena učestvovao s iskrenim intelektualnim žarom, koji su poticali stalni izazovi na koje je nailazio, boreći se da provede korjenitu reformu arapsko-islamske kulture, započinjući svoj intelektualni pohod devizom: Početak svake reforme leži u intelektualnom obračunavanju s krutim tradicionalizmom. Kako bismo stekli što potpuniju sliku al-Hulijevog znanstvenog i intelektualnog angažmana, treba osim njegovih aktivnosti na polju inoviranja interpretativnih metoda, odnosno reforme teorije tefsira, ukazati i na njegovo pregalaštvo u oblasti jezika i stilistike oličeno u njegovoj knjizi *Manahidžu tadždid fi al-nahw wa al-balağa wa al-tafsir wa*

75 Badawi Tabana, *Sawanih wa 'ara' fi al-'adab wa al-'udaba'*, Longman, Maktaba Lubnan naširun, al-šarika al-misriyya al-'alamiyya li al-našr, 1997, str. 85.

*al-adab* te u djelu *al-Mudžaddidun fi al-Islam*. Oba navedena djela rezultat su njegove duboke privrženosti ideji savremene reforme i inoviranja i inspiriranosti njome.<sup>76</sup>

Kada je u pitanju al-Hulijev pristup reformi tefsirske teorije, suma njegovih razmišljanja navedena je u članku pod nazivom *Predmet tefsira (Mādda al-tafsīr)*, kojim je al-Huli dao značajan doprinos islamskim znanostima. Huli je ovaj članak kasnije inkorporirao u svoju već spominjanu knjigu *Manahidžu tadždid...*, posvetivši ovoj temi jedno zasebno poglavlje pod naslovom *Tefsir danas*. U ovom tekstu Huli govori o razumijevanju tefsira i njegovom nastanku, razvoju, vrstama i pravcima, počevši od temeljnih razmatranja i propitivanja ideja svog učitelja Muhammeda Abduhua, koji je smatrao da je osnovna i najvažnija svrha tefsira da izloži tumačenje kur'anske Upute i Božije milosti, te da rasvijetli mudrosti kur'an-skih propisa vezanih za vjerovanje, moral i obredoslovlje i to na način privlačan ljudskom duhu. Nema sumnje da je al-Huli bio naklonjen jednom ovakvom razmišljanju i da su ciljevi koje je njegov učitelj naveo sigurno važni i hvalevrijedni; međutim, al-Huli kaže:

Nećemo reći ništa novo ako ustvrdimo da ovo nije baš osnovna svrha, jer svemu navedenom ipak prethodi činjenica koja se ne smije zanemariti, odnosno princip koji generira sve ostale svrhe i ciljeve, kojem se moramo posvetiti prije ukazivanja na druge, a to je činjenica da je *Kur'an* najveličanstvenije djelo na arapskom jeziku, vrhunac svekolike arapske književnosti, knjiga koja je Arape uzvisila i učinila jednim od najslavnijih naroda na svijetu (...) to je osobenost i moć Kur'ana koju razumije i priznaje svaki Arap, bez obzira na vjeru i opredjeljenje, sklonosti i stremljenja (...) nema nikakve veze da li se radi o Arapu, posvećenom muslimanu ili Arapu kršćaninu ili čak idolopokloniku, ko god je svjestan svog arapskog porijekla zna

76 Ovo potvrđuje konstatacija Nasra Hamida u kojoj kaže: „Al-Huli se trudio da svoju reformatorsku metodologiju zasnjuje na temeljima lingvističkih istraživanja, u prvom redu proučavanja gramatike, stilistike, tefsira i književnosti (...) duboko je bio uvjeren da kolektivna reforma i društveni napredak počinju s reformom u polju književnosti i umjetnosti, koje predstavljaju temeljne uslove za unapređenje intelektualne i estetske svijesti egipatskog naroda. Tek nakon toga može se pristupiti jednoj sveobuhvatnoj reformi islamskog društva. (Abu Zayd, *The Dilemma...*, str. 22).



na kojem stepenu poštovanja je ova knjiga, neovisno o tome da li vjeruje ili ne vjeruje u njen sadržaj i ideje koje promovira.<sup>77</sup>

Nativni govornik arapskog jezika, ili bilo ko drugi ko ima veze s arapskim, ovu veličanstvenu knjigu treba da čita i proučava kao književno djelo, baš kao što i drugi narodi proučavaju i vrednuju svoja kanonska književna djela. Upravo taj, književni pristup jednom takvom uzvišenom artefaktu kakav je Kur'an treba i mora da bude prvi i osnovni pristup, jer to on zaslužuje, pa makar i ne tražili uputu ili bilo kakvu duhovnu korist iz njegovog sadržaja. Istraživači *Kur'anu* treba da pristupe prvenstveno s tog aspekta, pa čak i ako u svom srcu nemaju ni trun vjere u njega, ako misle potpuno suprotno o njemu u odnosu na muslimane, koji ga smatraju svojom svetom i najuzvišenijom knjigom. Kur'an je najsvetije arapsko književnoumjetničko djelo, bez obzira na to da li ga posmatrač u isto vrijeme smatra vjerskom knjigom ili ne.<sup>78</sup>

Nasr Hamid Abu Zayd ovu problematiku sagledava na sljedeći način:

Amin al-Huli smatra da je ova metodologija jedina ispravna i pogodna za dokazivanje nadnaravnog karaktera Kur'ana, jer su, prema njegovom mišljenju, Arapi prihvatili Kur'an, a konsekventno tome i islam, isključivo na osnovu njegove jezičke i književnoestetske superiornosti u odnosu na druge tekstove tadašnje književne tradicije. Drugim riječima, Arapi su prihvatili islam jer su bili zadivljeni kur'anskim tekstom koji je svojom snagom i ljepotom nadvisio sve ostale tekstove, pa shodno tome, metoda literarnog i lingvostilističkog pristupa kur'anskom tekstu treba da nadvlada i marginalizira sve ostale metode, bez obzira na to da li se radi o religijsko-teološkim, filozofskim, etičkim, sufijskim ili pravnim metodama.<sup>79</sup>

77 Al-Huli, *Manahidžu tadždid...*, str. 303.

78 Al-Huli, *Manahidžu tadždid...*, 303-304.

79 Abu Zayd, *The Dilemma...*, 148. Na drugom mjestu Abu Zayd pojašnjava ovu tvrdnju rekavši kako ovo ne znači da recepcija *Kur'ana* kao vrhunskog književnog djela na arapskom jeziku nužno opovrgava njegov status svete knjige objavljene poslaniku, Muhammedu, a.s., od Allaha, dž.š. Naprotiv, želi se reći kako *Kur'an* ostvaruje svoj utjecaj i efektno djeluje na muslimane i nemuslimane upravo svojom književnoestetskom posebnošću kojom se izdže iznad svih ostalih književnih djela. Tu razliku tradicionalni komentatori su nazivali *i'džaz*. Abu Zayd, *Al-Qira'a al-'adabiyya li al-Qur'an...*, str., 148.

Al-Huli vrlo gorljivo i žustro obrazlaže svoju književnoestetsku teoriju i recepciju Kur'ana i kaže:

Ovaj književnoumjetnički i lingvostilistički pristup kur'anskom tekstu, bez upuštanja u bilo kakve analize religijskih tema i aspekata, jeste nešto potpuno prirodjeno svim Arapima. Arapski jezik je osnova od koje se polazi, to je svrha i cilj koji prethodi svim drugim svrhama. Nakon toga, dakle nakon što usvojimo ovaj princip kao prvotni i osnovni, nema prepreke da se svako po svojoj želji bavi aspektima i temama koje preferira, bilo da se radi o zakonodavstvu, obredoslovlju ili akaidu, bilo da se radi o uređenju društva. Svaki od ovih, možemo reći sekundarnih, ciljeva u potpunosti se ostvaruje samo ako je oslonjen na prvi i osnovni princip uz pomoć kojeg se stječe kompletna, razumljiva i ispravna slika o Kur'anu kao jedinstvenoj knjizi na arapskom jeziku. Danas ovu disciplinu nazivamo tefsirrom. Ona ne može biti uspješna ukoliko se ne ispoštuju navedeni principi.<sup>80</sup>

'Iffat al-Šarqawi zamjera Aminu al-Huliju što se ograničava isključivo na arapsku naciju kada je u pitanju pristup kur'anskom tekstu i razumijevanju njegove nadnaravnosti. Kao da su Arapi jedini pozvani da tumače Kur'an, kaže al-Šarqawi. Na taj način ograničava se polje istraživanja *i'džaza* i zanemaruju druge važne dimenzije Kur'ana. Bolje bi bilo, tvrdi al-Šarqawi, da se istraživači posvete otkrivanju općih ljudskih vrijednosti i univerzalnih principa o kojima Kur'an govori.<sup>81</sup> Šukri 'Ijad slično rasuđuje i kaže kako nije dovoljno da se istraživač koji pristupa Kur'anu s književnog aspekta posveti samo proučavanju značenja pojedinačnih kur'anskih izraza ili obrazlaganju stilskih aspekata kur'anskog iskaza općenito, a da pri tome potpuno zanemari univerzalne vrijednosti na koje Kur'an upućuje, nastojeći oplemeniti čovjekovu dušu i u njoj probuditi svijest o nečemu dosta većem od njega samoga.<sup>82</sup> S druge strane, al-Huli ide dalje u svom insistiranju i zahtijeva

80 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 304.

81 'Iffat al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini fi muwadžahati al-'asr* – Dirasa tahliliyya li'ttidžahat al-tafsir fi al-'asr al-hadis (Kairo: Maktaba al-šabab, 1976), str. 303.

82 Šukri 'Ijad, *Dirasat Qur'aniyya: Yawm al-din wa al-hisab*, Kairo, Dar al-šuruq, 1980, str. 10.

tematsko tumačenje Kur'ana, razlikujući se tako od tradicionalnih komentatora koji su svoje komentare pisali prema redoslijedu sura u Kur'anu. Al-Huli, naime, ovako to obrazlaže:

Kur'an nije tematski strukturiran, niti je u njemu uspostavljen neki precizan redoslijed pitanja i problema na koje daje odgovore. Nije to akadidsko djelo u kojem su poredane teme po nekom ustaljenom redu, niti je to zakonik u kojem postoje precizno strukturirana i raspoređena pravila i odredbe. Kur'anski tekst teče potpuno drugačijim tokom od navedenih, formalno strukturiranih djela i obrađuje raznovrsne teme. Ni teme čak nisu objedinjene u jednu kompaktnu cjelinu, već su raspoređene širom teksta, raspršene u tekstu, što znači da tumačenje Kur'ana po redoslijedu sura ne daje potpunu sliku i ne otvara vrata ispravnoj spoznaji njegovih značenja. Samo ako se komentator usredsredi na određenu temu i proūči sve ajete u vezi s njom, tek tada ima mogućnost da shvati poentu određenog govora.<sup>83</sup>

Kao primjer za navedene tvrdnje, al-Huli navodi početne ajete sure al-Baqara, koji govore o vjernicima i kazuje kako te ajete nije moguće pravilno razumjeti ukoliko se ne konsultuju i drugi ajeti koji govore o ovoj temi, kao naprimjer ajeti iz sure al-Mu'minun, koja se nalazi u osamnaestom džuzu. Al-Huli to ovako objašnjava:

Allah te uputio, sigurno si svjestan da onaj ko želi da razumije određeni skup tekstova koji govore o jednoj temi mora prije svega biti upoznat s tekstovima koji obrađuju istu temu a koji su došli prije predmetnog teksta kao i s onim koji dolaze poslije njega, naročito ako se u obzir uzme vremenska distanca koja se rasprostire među tekstovima kao što se rasprostire između objave kur'anskih ajeta.<sup>84</sup>

Nema sumnje da redoslijed kur'anskih ajeta i sura nije uspostavljen prema određenom vremenskom modelu, što znači da redoslijed sura ne odgovara nužno historijskom slijedu događaja u

83 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 305.

84 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 305-306.

vrijeme Objave. Učenjaci tefsirskih nauka i komentatori Kur'ana u potpunosti se slažu da je redoslijed ajeta i sura ustanovljen shodno naredbi koju je primio Poslanik, a. s. Dakle, sama struktura ne može predstavljati jaz između učenjaka i kur'anskog teksta. Naprotiv, kur'anski tekst sa svom svojom izvanrednom snagom u čovjekovoj se duši ostvaruje upravo preko svoje strukture. Nasr Hamid Abu Zayd ovako kaže:

Sasvim sigurno je da kada šejh Amin al-Huli tvrdi kako je Kur'an najveće djelo ikada napisano na arapskom jeziku i sveti umjetnički artefakt Arapa, on ustvari nastoji predložiti ili uspostaviti jednu novu književnoestetsku metodologiju tumačenja Kur'ana koja kur'ansku strukturu neće sagledavati s historijskog aspekta.<sup>85</sup>

Abu Zayd povezuje al-Huliyevu metodologiju s njegovim osnovnim obrazovanjem opterećenim poznavanjem usul-i fikha, koje je i doprinijelo formiranju ideje o svojevrsnoj statističko-tematskoj klasifikaciji kur'anskih ajeta koju slijedi i historijski redoslijed njihovog objavljivanja, a tek nakon toga njihova analiza. Ova metoda, zaključuje Abu Zayd, funkcionira u slučaju analize akaidskih, etičkih i društvenih tema, ali sigurno ne predstavlja najuspješniju metodu literarnog pristupa kur'anskom tekstu.<sup>86</sup> Unatoč važnosti Abu Zaydovih zapažanja u oblasti tefsira, možemo se otvoreno zapitati da li je al-Huli, o pitanju ponovnog razmatranja redoslijeda kur'anskih sura, koji bi trebalo da posluži kao model spoznaje, a potom i analize razvoja islama i islamskog društva, bio pod direktnim utjecajem radova njemačkih orijentalista, posebice Theodora Noldekea, koji se bavio ovim komplikovanim pitanjem<sup>87</sup> i za koga je al-Huli otvoreno tvrdio da je upoznat s njegovim radom? Mislim da su oba navedena faktora nesumnjivo utjecala na formiranje al-Hulijeve književnoestetske metodologije tumačenja Kur'ana. Kada je u pitanju utjecaj zapadne misli i literature na metodologiju Amina al-Hulija,

85 Abu Zayd, *Al-Qira'a al-'adabiyya...*, str.149.

86 Abu Zayd, *Al-Qira'a al-'adabiyya...*, str. 149.

87 Tiyudur Nuldaka, *Tarih al-Qur'an*, prijevod: Džordž Tamir, Bejrut, 2004, str. XVI.

potrebno je kritički se osvrnuti na mišljenje Ahmeda Muhammeda Salima koje on iznosi u svojoj studiji posvećenoj al-Huliju i utjecajima kulture Zapada. Prema Salimu, al-Huli je, prilikom kreiranja svoje tefsirske metodologije, nesumnjivo bio pod utjecajem književnokritičkih teorija i pristupa tumačenju teksta koji su dolazili sa Zapada, posebice hermeneutičkom teorijom. On je, naime, smatrao da je tekst subordiniran razumu, jer, kako to al-Huli navodi, recipijent bilo kojeg teksta, a književnog posebno, čitajući predmetni tekst u njega direktno unosi vlastito tumačenje i razumijevanje i tako svojom osobnošću ograničava stepen njegovog razumijevanja. Recipijent je taj koji određuje širinu horizonta očekivanja, odnosno do kojih se razmjera razvija neko značenje, sve u skladu sa svojim intelektualnim mogućnostima. U odnosu na to, recipijent određuje i vrijednost nekog teksta, te postavlja i granice tumačenja. Kod al-Hulija je interpretacija teksta zasnovana na važnosti jezičkih aspekata teksta i intelektualnih aspekata njegovog autora. Al-Huli je u ovom slučaju, sasvim vjerovatno, bio pod utjecajem njemačkog filozofa i teologa Friedricha Schleiermachera (1768–1834).

Ahmed Salim dalje prenosi zapažanja Nasra Hamida Abu Zayda o pitanju hermeneutike Friedricha Schleiermachera, koji je svoje mišljenje i metodu temeljio na ideji prema kojoj tekst predstavlja jezičku formu koja distribuira misao od autora ka čitaocu, što, s jezičkog aspekta, upućuje na jezik u njegovoj cijelosti, dok s intelektualnog aspekta upućuje na autorovo lično razmišljanje. Veza između ovih dvaju aspekata, prema Schleiermacheru, jeste dijalektička, tako da ako je tekst ispred svog vremena, odnosno isuviše napredan za vrijeme u kojem se pojavio, postoji vjerovatnoća da ga nećemo ispravno razumjeti. Upravo zbog toga mora se uspostaviti nauka ili disciplina koja će nam pomoći da ispravno razumijemo tekst ili makar da se približimo ispravnom razumijevanju. Schleiermacher postavlja i određena pravila razumijevanja spomenutih odnosa, odnosno dvaju aspekata, jezičkog i intelektualnog, i naglašava da komentator mora biti sposoban da pronade

put do značenja, a to je moguće ostvariti samo ukoliko posjeduje vještinu vladanja jezičkim instrumentarijem i sposobnost razumijevanja ljudske prirode.<sup>88</sup> Abu Zayd navodi da Schleiermacher smatra kako poznavanje jezika nije samo po sebi dovoljno, jer čovjek ne može u potpunosti ovladati neograničenim prostorom jezika, kao što nije dovoljno ni samo poznavanje ljudske prirode, jer je ona nesavršena i nestalna, te je zbog toga potrebno objediniti oba ova aspekta.<sup>89</sup> Bez obzira na Abu Zaydova vrlo važna i iscrpna objašnjenja Schleiermacherove hermeneutičke teorije, ne možemo sa sigurnošću utvrditi da je postojala konkretna veza između njega i al-Hulija. Čak i sam Abu Zayd – koji predstavlja jednog od najeminentnijih istraživača lika i djela Amina al-Hulija – nije eksplicitno tvrdio da je al-Huli bio pod direktnim Schleiermacherovim utjecajem, niti pod utjecajem njegovih djela. To što Ahmed Salim tvrdi da je al-Huli boravio jedno vrijeme u Evropi, tačnije u Italiji i Njemačkoj, u periodu između 1923–1927, i uspio naučiti italijanski i njemački jezik, usljed čega je sasvim normalno mogao i da komunicira s različitom filozofskom literaturom pa tako i djelima Schleiermachera, koji predstavlja jednog od pionira literarnog pristupa književnim i svetim tekstovima,<sup>90</sup> nije dovoljno da bi se utvrdila konkretna i nepobitna veza između al-Hulija i Schleiermachera. Ovdje se više radi o nekoj vrsti nagađanja ili intuicije nego o konkretnom saznanju.

S druge strane, sigurno je i nepobitno to da Amin al-Huli ni na jednom mjestu nije konkretno spomenuo niti se referirao na hermeneutičku tradiciju Zapada prilikom formiranja svoje metodologije tefsira. I ne samo to, već ukoliko kompariramo al-Hulijevu tefsirsku metodologiju i Schleiermacherovu hermeneutičku teoriju, vidjet ćemo da one ne upućuju jedna na drugu, što znači da između njih ne postoji stvarna veza. Ako bismo tražili neke konkretnije

88 Nasr Hamid Abu Zayd, *Iškaliyyat al-qira'a wa aliyat al-ta'wil*, Maroko, al-Markaz al-saqafi al-'arabi, 2001, str. 20.

89 Abu Zayd, *Iškaliyyat al-qira'a wa aliyat al-ta'wil*, str. 21.

90 Salim, *al-Islam al-aqlani...*, str. 113.

veze između al-Hulijevih ideja i njemačke hermeneutičke tradicije, onda bismo mogli reći da su al-Hulijeve ideje najbliže idejama njemačkog hermeneutičara Johanna Simmlera (1725–1791), koji eksplicitno naglašava kako je “za hermeneutičko istraživanje najvažnija spoznaja načina prema kojem je upotrijebljen jezik u Jevanđeljima, uz dakako potpunu svijest o historijskom kontekstu i okruženju u kojem se Jevanđelje nalazilo, dok je za savremenog istraživača vrlo važno da o ovim temama govori na način prikladan vremenu i okolnostima svog doba”.<sup>91</sup> Ova izjava snažno podsjeća na al-Hulijevo insistiranje na poznavanju pojmova koji se često upotrebljavaju u *Kur'anu* uz obavezno poznavanje cjelokupnog konteksta u kojem se Kur'an pojavio. Al-Huli ove dvije kategorije naziva posebnim okolnostima, od kojih jedna pripada semantičkom, a druga konkretnom, odnosno fizičkom prostoru, na koji ne mora nužno utjecati skup određenih historijskih okolnosti kao što je to kod Simmlera. Sve ovo govori nam kako je veoma teško pronaći čvrstu vezu između al-Hulijevih ideja i njemačke hermeneutičke tradicije.

Al-Huli u suštini posebno insistira na uspostavljanju svojevrsne operativne metodologije tefsira, prema kojoj bi se Kur'an tumačio temu po temu, dakle, strogo tematski, i to u smislu da se precizno, skoro statistički klasificiraju svi ajeti koji govore o određenoj temi, te da se uz svaki ajet navede njegov vremenski kontekst, situacija u kojoj je objavljen i okolnosti koje ga se tiču. Tek nakon toga može se pristupiti adekvatnom i uspješnom tumačenju Kur'ana, tumačenju koje, prema al-Huliju, najvjernije može predstaviti kur'anska značenja.<sup>92</sup> Iako je ovaj potonji metodološki princip direktno povezan s prethodnim dvama, presudan faktor za kompetentno i ispravno literarno tumačenje Kur'ana ipak je sadržan u spomenutim osnovnim principima, od kojih prvi podrazumijeva izvan kur'anski kontekst, a drugi unutar kur'anski semantički

---

91 Džasbar Dayfid, *Muqadima fi al-harmaniyutuqa*, preveo Wadžih Qansu, Alžir, al-Dar al-'arabiyya li al-'ulum, 2007, str. 107.

92 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 306.

kontekst.<sup>93</sup> Prvi metodološki princip tretira s jedne strane najuži vremensko-prostorni kontekst Kur'ana, koji obuhvata približno dvadeset godina, a nakon toga i period njegovog sakupljanja, koje je prošlo kroz različite faze, dok s druge strane u obzir uzima različita učenja Kur'ana, odnosno *kira'ete*, koji predstavljaju svojevrsan odgovor kur'anskog teksta lingvističkim izazovima koje svojim potencijalima postavlja arapski jezik. Istraživanja u području procesa objave, kodifikacije i čitanja/učenja Kur'ana, poznata pod nazivom *kur'anske nauke*, uz ona koja se bave proučavanjem književne zaostavštine, nesumnjivo predstavljaju temelj svakog interpretativnog pristupa kur'anskom tekstu.<sup>94</sup> Na to su vrlo jasno ukazivali tradicionalni učenjaci. Džalaluddin al-Sujuti, naprimjer, vrlo jasno za svoje poznato djelo *al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an* tvrdi da predstavlja opširan uvod u njegov tefsir *Madžma' al-bahrayn wa-matla' al-badrayn*.<sup>95</sup> Al-Huli nadalje ukazuje na doprinos stručnjaka iz oblasti hadisa u području kur'anskih nauka, pri čemu izdvaja jednog od najpoznatijih orijentalista Theodora Noldekea, koji je pokrenuo projekt studija iz oblasti filologije posvećenih kur'anskom tekstu. Ovaj učenjak zaslužan je za pionirska istraživanja na ovom polju, toliko važna da i dan-danas zauzimaju posebno mjesto među odabranim djelima iz ove oblasti. Mnogi poznati njemački orijentalisti učestvovali su u priređivanju i redakturi njegovih djela.<sup>96</sup> Al-Huli, naime, ovako karakteriše njihove aktivnosti i njihov doprinos: „Iako nisu bile lišene predrasuda, ali isto tako ni kritičkog i znanstvenog duha, orijentalističke studije ipak su dale vrijedan doprinos i podstakle znanstvenu radoznalost kada je u pitanju pristup literarnom tumačenju Kur'ana.“<sup>97</sup> Na ovaj način al-Huli ukazuje na nužnost poznavanja ovih studija i skoro pa ih

93 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 307.

94 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 308.

95 Džalaluddin al-Suyuti, *al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*, uredili: Mahmud al-Qaysiya i Muhammad Ašraf al-Atasi, UAE, Mu'assasa al-Nida', 2003, tom 1, str. 18. i tom 4, str. 414.

96 Vidjeti: Nuldaka, *Tarih al-Qur'an*, str. XI.

97 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 309.



postavlja kao jedan od uslova za svakoga ko ima namjeru da se bavi tumačenjem Kur'ana, posebice lingvostilističkim i literarnim pristupom.<sup>98</sup>

Šukri 'Iyyad, jedan od al-Hulijevih učenika, daje obrazloženje ovih konstatacija i kaže:

Orijentalisti imaju posebnu metodologiju proučavanja kur'anskog teksta, utemeljenu na dvama osnovnim principima; prvom, da je Kur'an objavljen u dijelovima, odnosno postepeno, u periodu nešto više od dvadeset godina, što znači da je s protokom vremena i mijenjanjem okolnosti i konteksta i kur'anski tekst bio prilagođavan i adaptiran, i drugom, da je autor Kur'ana Muhammed, koji je, prema njihovom stajalištu, preuzeo i u *Kur'an* inkorporirao kazivanja i principe iz prethodno objavljenih svetih tekstova Jevreja i kršćana, dostupnih na Arapskom poluotoku, kao što je uveo i sa-držaje iz prijeislamske arapske poezije.<sup>99</sup>

'Iyyad dalje kazuje kako orijentalisti u svojim istraživanjima historije kur'anskog teksta u obzir ne uzimaju mnogobrojne kira'ete, proces kodifikacije, niti imanentno pristupaju samom tekstu Kur'ana, već, držeći se maločas navedenih principa, Kur'anu pristupaju isključivo historiografski.<sup>100</sup> Kao primjer 'Iyyad navodi francuskog orijentalistu Bernarda Carra de Vauxa, koji se bavio pitanjem dženneta u islamskom svjetonazoru, pri čemu je tvrdio kako su pojmovi *hurija* (*hūr*) i *dženetskih mladića* (*wildān*) do Muhammeda došli preko nekog od njegovih nepoznatih učitelja koji je to preuzeo iz starih kršćanskih tekstova, tako da je uz pomoć tih i sličnih pojmova Muhammed mogao formirati sliku o islamskoj verziji raja.<sup>101</sup>

Drugi dio metodološkog pristupa na kojem al-Huli insistira podrazumijeva proučavanje okvira u kojem se Kur'an nalazi, odnosno „materijalnog i nematerijalnog okruženja (*al-bī'atān: al-māddiyya wa al-ma'nawīyya*) u kojem se javlja Kur'an i u kojem

98 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 309.

99 Šukri 'Iyyad, *Dirasat Qur'anīyya...*, str. 20.

100 'Iyyad, *Dirasat Qur'anīyya...*, str. 20.

101 'Iyyad, *Dirasat Qur'anīyya...*, str. 20.

generira svoja značenja (...). Duh *Kur'ana* je arapski, njegova priroda i karakter jesu arapski isto kao i struktura i metodologija (...) u *Kur'anu na arapskom jeziku, u kome nema nikakve protivrječnosti...* (al-Zumar, 28).<sup>102</sup> Da bi se moglo uspješno proniknuti u ciljeve i principe Kur'ana, treba se prije toga podrobno upoznati s njegovim isključivo arapskim karakterom – sve što je vezano uz ovaj živi kontekst predstavlja nužno sredstvo pomoću kojeg se može razumjeti Kur'an, objavljen na jasnom arapskom jeziku.<sup>103</sup> Iz svega navedenog jasno je da al-Huli poziva proučavanju kur'anskog teksta u njegovom sveobuhvatnom kontekstu koji podrazumijeva konkretan prostorni kontekst i onaj unutarnji, odnosno značenski ili semantički kontekst. I jedan i drugi u sebi sadržavaju brojne aspekte i dimenzije poput religijskih, društvenih, kulturoloških i historijskih aspekata. Vjerovatno je al-Huli duboko bio svjestan važnosti ovog znanstvenog problema kada je rekao:

Nema potrebe da previše insistiramo na proučavanju prošlog izvankur'anskog konteksta (naročito jer smo duboko svjesni činjenice da je Kur'an posljednja nebeska objava, a samim tim i najnovija), jer su sve druge svete knjige koje su prethodile Kur'anu toliko vremenski udaljene da je nemoguće referirati se na njihov vjerodostojni vremenski okvir i kontekst, a, osim toga, mnoge od ovih knjiga više nisu napisane na izvornom jeziku objave, što znači da ordiniraju u životima svojih sljedbenika generirajući značenja iz nekog drugog, stranog jezika. Međutim, živa su njihova tumačenja koja su stvarana stoljećima i pohranjena u bezbrojne tomove knjiga, registara, rječnika kako se ne bi izgubio niti jedan dio ili aspekt njihovog svetog sadržaja, bio on društveni, zakonodavni, historijski, religijski ili pak književni.<sup>104</sup>

Drugi metodološki princip podrazumijeva *immanentni pristup* kur'anskom tekstu (*al-naẓar fī al-Qur'ān nafsih*). Ovaj princip predstavlja temeljnu odrednicu praktične metodologije proučavanja kur'anskoga teksta. Na ovom polju al-Huli predstavlja nekoliko

102 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 310.

103 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 310.

104 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 311.

metodoloških koraka zasnovanih na dubokoj svijesti o važnosti i nepovredivosti jezičke strukture Kur'ana. Prvi korak započinje poznavanjem leksičke terminologije ili pojmovnog instrumentarija Kur'ana, pri čemu se moraju uzeti u obzir, kako to al-Huli naglašava, individualni i društveni fenomeni i civilizacijske odrednice islamskog društva, odnosno leksikografija arapskog jezika predstavljena u Kur'anu. Potpuno bi pogrešno bilo da potencijalni komentator pristupi veličanstvenom književnoestetskom izrazu *Kur'ana* bez dubokog poštovanja i obzira prema ovom stepenu razumijevanja i prema promjenama koje se dešavaju u genezi i značenjima određenih izraza.<sup>105</sup> Amin al-Huli je bio itekako svjestan težine ovog zahtjeva i poteškoća koje će se pojaviti prilikom njegove primjene, naročito u kulturi koja nema razvijenu praksu izrade rječnika i registara, koji predstavljaju prvu pomoć kod razumijevanja leksike i pojmova s obzirom na njihov historijski razvoj. Al-Huli žestoko kritikuje nekadašnje tradicionaliste i njihov način kreiranja rječnika i kaže:

Naši najveći rječnici kao što su *Lisan al-'arab*, za koji su modernisti uočili da je strukturiran po principu makaza i ljepila, i u kojem se naporedo nalaze tekstovi vremenski udaljenih autora, te *al-Qamus al-muhit* djeluju kao sokovnici iz kojih se cijedi nezasladen sok, oni ne mogu ispuniti očekivanja u oblasti kulture, filozofije, praktične medicine, književnosti i religije.<sup>106</sup>

Ako je tako kako jeste, onda komentatoru ne preostaje ništa drugo nego da, prilikom razumijevanja nekog jezičkog problema,

105 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, 312. Mustafa Nasif, analizirajući karakteristike al-Hulijevog istančanog osjećaja za jezik, ovako kaže: "Profesor Amin al-Huli promatrao je život jezika u okviru ljudskog života, u kojem se čovjek stalno susreće s raznim oblicima promjene." Također, isti autor prenosi i riječi Muhammada al-'Ala'iyā, koji kaže: "Amin al-Huli je, u svojim promišljanjima o jeziku, bio zaokupljen fenomenom naprednog i nazadnog načina razmišljanja u pojedinim društvima, te trenutnom društvenom situacijom u kojoj su vladali poremećeni standardi i zamagljena mišljenja. Huli je nastojao da pronađe metod da se otklone jezičke nejasnoće iz svakodnevne upotrebe i tako unaprijedi shvatanje jezika." Vidjeti: Mustafa Nasif, *al-Luga wa al-balaga wa al-milad al-džadid*, Kuvajt, Dar Su'ad al-Sabah, 1992, str. 154.

106 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 313.

jedna značenja suprotstavlja drugima i diskvalificira ih, a potom da nijanse određenog značenja sinhronijski raspoređuje kako bi u konačnici došao do pravog značenja riječi.<sup>107</sup>

Nakon ovog veoma teškog početnog koraka, koji se ogleda u razlikovanju jezičkog i terminološkog značenja, dolazi sljedeći korak, a to je traganje za funkcionalnim značenjem kur'anskih izraza. Ovo znači da proučavanje semantike riječi ne zavisi samo od njihove izvantekstualne upotrebe.<sup>108</sup> Komentator mora ići tragom pojmova onako kako se oni pojavljuju u Kur'anu, te nastojati da razumije u kojem su kontekstu i na koji način upotrijebljeni – da li se radi o pojmu koji je usamljen i odbačen u potonjem vremenu usljed određenih okolnosti, ili to nije slučaj. Koja su onda značenja upotrijebljena za određenu riječ u Kur'anu? Tako bi trebao da komentator uz pomoć jednog ili više jezičkih značenja dođe do jednog ili više funkcionalnih značenja kur'anskih riječi.<sup>109</sup> Nakon što uspješno savlada ovu prepreku, komentator može pristupiti sintagmama i rečenicama, pomažući se pri tome lingvističkim znatnostima poput stilistike, sintakse i sl.<sup>110</sup> Al-Huli se bojao da će biti pogrešno shvaćeno kako se ove znanosti same po sebi podrazumijevaju u tefsiru, pa je nastojao da strogo naglasi kako se

(...) sintaksa ne treba smatrati *a priori* tefsirskom disciplinom (...) ona je samo jedno od sredstava pomoću kojih se može odrediti značenje teksta. Potom, stilistički pristup kada je u pitanju kur'anska sintaksa ne može se ogledati u pukoj deskripciji koja se oslanja na stilističku terminologiju (...) niti je dovoljno kazati kako neki ajet spada u određeni domen stilistike. Treba, ustvari, stilistički pristup posmatrati kao književnoumjetnički pristup koji osvjetljava ljepotu izražavanja u kur'anskom tekstu i njegovom jezičkom sistemu te ukazuje na njenu svrhovitost i karakteristike. Ukazujući na posebnosti strukture arapskog jezika i al-Huli se udubljuje u proučavanje stila Kur'ana. On ustvari pokazuje koliko

107 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 313.

108 Abu Zayd, *al-Qira'a al-'adabiyya...*, str. 150.

109 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 313-314.

110 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 314.

su visoki dometi ove knjige u odnosu na sve drugo što je napisano na arapskom jeziku.<sup>111</sup>

Istraživanje jedinstvenosti književnoga teksta prije svega odnosi se na specifičnost upotrebe samoga jezika.<sup>112</sup> Ovo al-Hulijevo polazište pokazuje da je smatrao kako prije svega treba proučavati sami stil. Kako to navodi Mustafa Nasif, al-Huli je želio izaći na horizont stilistike.<sup>113</sup> Ova, vrlo precizna konstatacija, ukazuje na čvrstu i postojanu volju i konstruktivan um osobe koja je vladala obiljem saznanja iz filozofije jezika i stilistike. I dan-danas spominjem njegovu knjigu, nastavlja Muhammad Nasif, posvećenu Abu al-'Ala al-Ma'arriju koja nosi naziv *Ra'yun fi Abi al-'Ala*, u kojoj je al-Huli pokušao izkorijenjena promijeniti književnu teoriju. U ovoj knjizi al-Huli, hirurški precizno, objašnjava protivrječnosti u al-Ma'arrijevoj poeziji statistički nabrajajući sve i jednu protivrječnost. Ove izrazite protivrječnosti, kako to al-Huli smatra, nisu samo karakteristika al-Ma'arrijevih misli, već i njegovog jezičkog izraza.<sup>114</sup> Nadalje, Nasif kaže kako je al-Huli pomno proučavao al-Ma'arrijevu leksiku dok nije ustanovio kako se riječ *sirr* (tajna) najčešće pojavljuje u njegovoj poeziji, odnosno da je ona tipična *maarijevska* riječ. Al-Huli kaže kako proučavaoci al-Ma'arrijeve poezije ne uočavaju učestalu upotrebu ove riječi zbog toga što su zaneseni i posvećeni njegovoj filozofskoj misli, umjesto da posvete pažnju njegovom jezičkom izrazu, što predstavlja jedan od osnovnih prioriteta književnih istraživanja.<sup>115</sup> Al-Huli se potom pita: „Koja je to tajna (*sirr*) Abu al-'Ale al-Ma'arrija, koji se u svojoj poeziji tako hrabro hvata u koštac sa svim najvažnijim filozofskim, etičkim i društvenim problemima?“ Mustafa Nasif o ovom al-Hulijevom pitanju ovako kaže: „Ovo pitanje je od iznimne važnosti. Al-Huli je želio govoriti o ključnim

111 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 314-315.

112 Šukri 'Iyyad, *al-Luga wa al-'ibda': Mabadi'u 'ilm al-'uslub al-'arabi*, Kairo, International Press, Kairo, 1988, str. 60.

113 Nasif, *al-Luga wa al-balaga wa al-milad al-džadid*, str. 157.

114 Nasif, *al-Luga wa al-balaga wa al-milad al-džadid*, str. 157.

115 Nasif, *al-Luga wa al-balaga wa al-milad al-džadid*, str. 157.

pojmovima.<sup>116</sup> Nakon toga Nasif navodi al-Hulijev konačni stav: „U suštini, želja profesora Amina al-Hulija bila je da pronikne u različite aspekte stilističkih studija. Ukazujući na ključne pojmove, al-Huli je naglašavao potrebu slijeđenja funkcionalnog značenja jezičkih izraza u svim djelima koja čitamo, smatrajući kako su funkcionalna značenja ta koja vode do same suštine književnog istraživanja.<sup>117</sup> Šukri ‘Iyyad ukazuje na to da su al-Hulijeva istraživanja bila pod direktnim utjecajem romantizma, s kojim se on u to vrijeme mogao upoznati preko arapskih prijevoda.<sup>118</sup> Tako je al-Huli uspio povezati književnoteorijske, stilističke i lingvističke studije s tefsirrom. Pošto klasicizam nije bio dovoljan da se u modernom vremenu uz njegovu pomoć objasni *i’đžaz*, bila je potrebna nova, savremena teorija pomoću koje bi se moglo odgovoriti na savremena stilistička i lingvistička pitanja i tako ustanoviti jedna nova moderna književna kritika. Veza s romantizmom *a priori* je prouzrokovala i vezu s psihologijom, koja je postala svojevrsna paralelna ili pomoćna disciplina književne kritike i estetike. Shodno tome, stilistička istraživanja treba da budu usmjerena na proučavanje književnog stila i utjecaja njegovog senzibiliteta na čitaoca.<sup>119</sup> Breme ovih kritičkih istraživanja kasnije će preuzeti Šukri ‘Iyyad, jedan od najpoznatijih učenika velikog učitelja i šejha Amina al-Hulija.

## PRAKTIČNE METODE AL-HULIJEVOG TEFSIRA

Al-Huli je svojim iznimnim pregalaštvom ostavio vidan utjecaj u oblasti primjene književnoteorijskih metoda tumačenja Kur’ana. Međutim, iza sebe nije ostavio niti jednu studiju iz oblasti tefsira,

116 Nasif, *al-Luga wa al-balaga wa al-milad al-džadid*, str. 157-158.

117 Nasif, *al-Luga wa al-balaga wa al-milad al-džadid*, str. 158.

118 ‘Iyyad, *al-Luga wa al-ibda’...*, str. 25.

119 Abu Zayd, *The Dilemma...*, str. 23.

izuzme li se nekoliko tematskih razmatranja određenih specifičnih problema u Kur'anu. Njegova knjiga, pod nazivom *Min hady al-Qur'an*,<sup>120</sup> govori o trima pristupima, odnosno čitanjima određenih tema koje se nalaze u Kur'anu. Prilikom analize ovih triju tema al-Huli se koristio književnokritičkim metodama. To su sljedeće teme: „Vodstvo poslanika“, „U ramazanu“ i „U njihovim imcima“. Radi se ustvari o snimcima njegovih predavanja koja je držao između 1941. i 1942. a potom sakupio i objavio u formi knjige. Osim predavanja, u knjigu je dodao jedno uvodno izlaganje, u kojem ukratko objašnjava osnovne karakteristike svoje književne metodologije. Al-Huli je želio da u svojoj studiji ponudi rezultate književnoumjetničkog proučavanja Kur'ana, koji predstavlja čudo arapskog jezika i arapske stilistike i osnovu islamske misije. Bila je to studija u kojoj je pokušao izložiti kur'anski univerzalni pogled na život i tumačenje života.<sup>121</sup> Nakon uvodnih razmatranja, al-Huli ukazuje na osnovne karakteristike književnokritičke metodologije tumačenja kur'anskog teksta, nabrajajući najvažnije od njih, kako bi potencijalni čitalac bio svjestan prirode teksta koji se pred njim nalazi. To su sljedeće karakteristike:

- Kolektivno i individualno promišljanje kur'anskog pogleda na ljudski život kao jedna od osnovnih i posebnih tema *Kur'ana*, zbog koga je i ustanovljena institucija poslanstva.
- Razumijevanje kur'anskih ajeta shodno značenju izraza navedenih na jasnem arapskom jeziku, onako kako ih razumiju isključivo nativni govornici arapskog jezika. Kur'anski izrazi u sebi sadrže i određena skrivena i prenesena značenja, a također postoje i mezhepska, sintaksička i stilistička tumačenja kur'anskih ajeta.
- Tumačenje Kur'ana po temama, a ne prema redoslijedu sura, hizbova ili džuzeva. Dakle, slijede se ajeti koji govore o nekoj specifičnoj temi bez obzira na to u kojoj se suri nalaze, jer se Kur'an najuspješnije tumači Kur'anom.

---

120 Amin al-Huli, *Min hady al-Qur'an*, Al-'amal al-kamila, Kairo, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kitab, 1978.

121 al-Huli, *Min hady al-Qur'an*, str. 8.

Al-Huli svoju inovativnu tefsirsku metodu vrlo zanimljivo i minuciozno primjenjuje na primjeru ajeta koji se odnose na pojmove dvostrukosti/mnogostrukosti (ضعف/ضعفين/أضعاف), zavisno od konteksta u kojem se nalaze. Svoju analizu al-Huli započinje ajetom:

مَنْ ذَا الَّذِي يَرْضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۗ وَاللَّهُ يَغْبِضُ وَيُبْغِضُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

*Ko je taj koji će Allahu drage volje zajam dati, pa da mu ga On mnogostruko vrati? – A Allah uskraćuje i obilno daje, i Njemu ćete se povratiti. (al-Baqara, 245)*

Ovdje al-Huli pokazuje kako je sposoban ponuditi drugačije i novije tumačenje od onog uobičajenog i općeprihvaćenog. Ako zanemarimo pojedine subjektivne stavove u vezi s njegovom recepcijom kur'anskog teksta, vidjet ćemo da u al-Hulijevoj metodologiji postoje konkretni, naučno utemeljeni i sistematizirani principi tumačenja, koje on nudi kao svojevrsnu prolegomenu literarnoj recepciji Kur'ana. U svojoj knjizi *Min hady al-Qur'an*, al-Huli ovako kaže: *Kur'an* vrlo jasno i eksplicitno na više mjesta naglašava individualnu odgovornost, ni mali ni veliki grijeh ne propušta, sve nabraja, a nakon toga isto tako, jasno i snažno ukazuje na društvenu odgovornost i jedinstvo društva. Ako (...) *nije-dan grešnik neće grijehove drugog nositi; ako grijehovima pretovaren̄i pozove da mu se ponesu, niko mu ih neće ponijeti, pa ni rođak* (Fatir, 18), onda to znači da je individualna odgovornost osnovno pravilo, i da grešnici ne mogu izbjeći vlastitu odgovornost. S druge strane, postoji i određena vrsta kolektivne, čak dvostruke odgovornosti za one koji su nadređeni i u koje se drugi ugledaju. Postoji kur'anska potvrda dvostruke kazne za one koji su bili uzrok zablude nekih drugih ljudi:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ وَلِيَحْمِلُوا أَثْمَانَهُمْ وَأَتَقَمَلُوا مَعَ أَثْمَانِهِمْ ۗ وَلَيْسَ سَأَلَ بِذُنُوبِ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْعَلُونَ



*Nevjernici govore vjericima: "Slijedite naš put, a mi ćemo nositi grijehе vaše!" – a ne bi ponijeli nijedan grijeh njihov, oni samo lažu, ali će, sigurno, vlastito breme i breme onih koje su u zabludu odvesti nositi, i za laži koje su iznosili doista će na Sudnjem danu odgovarati. (al-'Ankabut, 13)*

Princip "dvostrukog kažnjavanja" nadređenih ponovljen je u nešto izmijenjenom leksičkom obliku, tačnije u obliku svojevrsne „dvostruke udvostručenosti“ (ضعفين)<sup>122</sup> i na drugim mjestima u *Kur'anu*:

رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا

*Gospodaru naš, podaj im dvostruku patnju i prokuni ih prokletstvom velikim!* (al-Ahzab, 68)

Ponekad se spominje potencijalna dvostruka kazna i bližnjima kada pogriješe:

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنِ يَا تُمِ كُفٌ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ، وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا

*O žene Vjerovjesnikove, ako bi koja od vas očit grijeh učinila, kazna bi joj udvostručena bila, a to je Allahu lahko. (al-Ahzab, 30)*

Posebno želim skrenuti pažnju amaterima koji se bave estetikom kur'anskog teksta da budu svjesni i uvažе činjenicu da sigurno postoje književni i umjetnički aspekti kur'anske upotrebe riječi *ضعف/ضعفين/أضعاف* i da nijedna riječ nije tek tako upotrijebljena u određenom kontekstu. Za svaki od ovih pojmova postoji logično uporište zašto je upotrijebljen – *Kur'an* na ovaj način ostvaruje vezu između ajeta koji su blizu ili daleko jedni od drugih, kao i između sura, bez obzira na to da li su objavljene u Meki

122 Bosanski jezik odveć je siromašan u odnosu na arapski da bi se ova suptilna iznijansiranost u leksici i semantici dala uopće uočiti i naglasiti u prijevodima Kur'ana na naš jezik. Al-Huli se ovdje referira upravo na tu iznijansiranost i suptilnost. (Prim. prev.)

ili Medini. Ovdje ćemo se zadržati na analizi tih riječi, koje pokazuju do kojih sve nivoa seže stil kur'anskog izraza i kako to *Kur'an*, ta najveličanstvenija knjiga na arapskom jeziku, upotrebljava književnoumjetnički stil u svrhu prenošenja svoje poruke. Služeći se književnim stilom i umjetničkim izrazom, Kur'an ni slučajno ne želi afirmirati umjetnost radi umjetnosti – njegov izraz i njegova estetika uvijek su usmjerni ka postizanju viših, društveno korisnih ciljeva. Neki smatraju da umjetnički tekst i umjetnost općenito nemaju nikakvu obavezu da promoviraju vrlinu ili društvenu korist, već da su sami sebi svrha. Mi se ne slažemo s tim stavom i smatramo da *Kur'an* također nije u suglasju s njim, jer visoko stilizirani kur'anski stil predstavlja jedno od sredstava pomoću kojih Kur'an nastoji da utječe na preporod i izgradnju zdravog i uspješnog društva. Preporod kojem Kur'an teži jeste društvena i opća moralna kategorija, zbog kojih je i objavljen ljudima kao milost Božija i uputa.

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا

*Ovaj Kur'an vodi jedinom ispravnom putu, i vjernicima koji čine dobra djela donosi radosnu vijest da ih čeka nagrada velika. (al-'Isra, 9)*

Smatramo da Kur'an upotrebljavajući riječ ضعف prilikom najave Božije nagrade ili kazne želi da se zapitamo da li u svemu tome postoji kompaktna ideja pomoću koje se ostvaruje jedinstvena upotreba pojmova u čiju smo izvjesnost duboko ubijedeni? Također, pitanje je i koja je veza između iskazanih ideja i etičkih i društvenih ciljeva kada je u pitanju odgovornost nadređenih za posljedice koje proistječu iz njihovog vodstva? Pored svega, smatramo da je nužno da se stvari sagledavaju izvan uskih i zadatah okvira, pri čemu konkretno mislimo kako treba kreirati jednu univerzalnu i sveobuhvatnu teoriju tumačenja Kur'ana, čiji će nosioci biti savremeni komentatori i poznavaoци kur'anskih nauka koji će kur'anski tekst interpretirati, sagledavajući ga

s različitim aspektata i u širokim kontekstima. To podrazumijeva da se potencijalni komentator ne smije zadržavati samo na parcijalnom značenju nekog pojma ili ajeta, jer to nije u skladu sa stepenom važnosti Božije Knjige niti odgovara njenim veličanstvenim reformatorskim ciljevima koje afirmira njen nadnaravni izraz, koji je nemoguće spoznati bez adekvatne upute u njen sadržaj. Svjesni smo da ideja i pravac koji afirmiramo nije postojala u vrijeme klasičnih komentatora Kur'ana, ali to i nije toliko važno, jer nema ništa loše u tome da određene ajete ili probleme ne shvatamo isto kao oni. Molimo Allaha da ih nagradi najljepšom nagradom za njihov trud i doprinos na polju tefsira, a da potonje generacije usmjeri u pravcu razumijevanja i tumačenja Kur'ana shodno vremenu i okolnostima u kojim oni žive.

Ponovo se obraćam spomenutim amaterima i kažem im: „Vidjeli ste da *Kur'an* upotrebljava riječ ضعف kada govori općenito o kažnjavanju, i to najčešće u slučaju grijehenja onih koji slijede svoje vođe:

قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا آذَرْتُمَا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَادِهِمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ

*“Ulazite u Džehennem s narodima, sa džinima i ljudima koji su prije vas bili i nestali!” – reći će On. I kad god neki narod uđe, proklinjat će onaj za kojim se u nevjerovanju poveo. A kad se svi u njemu iskupe, tada će običan puk reći o glavešinama svojim: “Gospodaru naš, ovi su nas u zabludu odveli, zato im podaj dvostruku patnju u vatri!” – “Za sve će biti dvostruka!” – reći će On – “ali vi ne znate.” (al-A'raf, 38-39)*

Na drugom mjestu Kur'an također govori o stanju nadređenih koji su doveli u zabludu svoje sljedbenike – jedni za drugim ući će u džehennem, pa će nadređeni za svoje podređene reći: *“Ne bilo im prostrano! U vatri će oni, doista, gorjeti!”* (Sad, 59), a podređeni će svojim vođama reći: *“Vama ne bilo prostrano!” – reći će oni – “vi ste nam ovo pripremili, a grozna li boravišta!”* (Sad, 60). Potom će ovi

potonji moliti: “Gospodaru naš” – reći će – “udvostruči patnju u vatri onima koji su nam ovo priredili!” (Sad, 61). Ista riječ, tj. ضعف u Kur’anu je upotrijebljena i u ajetu u kojem Uzvišeni Allah upozorava Poslanika, a. s., na kaznu koja bi se desila da se priklonio nevjernicima:

وَلَوْلَا أَنْ تُبْعَثَكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَرَكَونَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا. إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ  
ثُمَّ لَا نَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا

*A da te nismo učinili čvrstim, gotovo da bi im se malo priklonio, i tad bismo ti doista dali da iskusiš dvostruku muku u životu i dvostruku patnju poslije smrti; tada ne bi nikoga našao ko bi ti protiv Nas pomogao. (al-’Isra, 74)*

U komentarima ovog ajeta najčešće se navodi da ajet podrazumijeva dvostruku kaznu na ovom svijetu i dvostruku kaznu na ahiretu. Inače ova riječ je u gornjim primjerima navedena u neodređenom obliku i u jednini, što znači da se u kontekstu kazne uvijek spominje u ovom obliku. S druge strane, kada se ista riječ spominje u kontekstu nagrade ili blagodati, navodi se isključivo s određenim članom. Naprimjer, u ajetu koji govori o načinu na koji se čovjek može približiti Bogu:

وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِندَنَا تُزْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ  
جَزَاءٌ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ

*Ni bogatstva vaša ni djeca vaša neće vas učiniti Nama bliskim; samo one koji budu vjerovali i dobra djela činili čeka višestruka nagrada za ono što su radili, i oni će u visokim odajama biti sigurni. (Saba’, 37)*

Dakle, u ovim slučajevima ova je riječ upotrijebljena u jednini. Kada je u pitanju upotreba ove riječi u dvojini, u Kur’anu se ona navodi u kontekstu poređenja vjernika koji udjeljuju iz svojih imetaka s vrtom koji obiluje plodovima.

وَمَثَلِ الَّذِينَ يُبْغُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتُبَيِّنَاتٍ مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا  
وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِيبْهَا وَابِلٌ فَطُلٌّۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

*Oni koji troše imetke svoje u želji da steknu naklonost Allahovu i da im to postane navika – liče vrtu na visoravni na koji se izliva obilna kiša, pa daje dvostruk plod; ako ne bude kiše obilne, bude kiše ruslje. – A Allah dobro vidi ono što vi radite. (al-Baqara, 265)*

Izložili smo nekoliko primjera upotrebe riječi ضعف/ضعفين – tradicionalni mufessiri razmatrali su upotrebu ovih riječi, pa su jedni riječ هُوَلَاءُ أَضَلُّونَا فَأَتَيْنَاهُمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ ضعف, koja je u jednini, naprimjer u ajetu رَبَّنَا آتِنَا ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَتُهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا izjednačavajući tako dva različita oblika ove riječi. Pristup koji mi promoviramo zahtijeva drugačije razumijevanje... Svjesni smo da među ovim ajetima ima onih koji su objavljeni u Meki i onih objavljenih u Medini, između kojih je protekao određeni period. Međutim, smatramo da kur'anska metoda odabira i upotrebe riječi slijedi precizan estetički i umjetnički osjećaj koji pravi razliku između upotrebe jednine i dvojine, određenog i neodređenog člana. Zbog toga postoji vidna razlika u emociji kada se govori o kažnjavanju i kada se govori o nagrađivanju i blagodatima. Ne možemo sebi dopustiti da riječ koju Kur'an navodi u jednini tumačimo kao dvojinu, niti da neodređenu riječ shvatamo kao određenu.

Tradicionalni komentatori tumačili su riječ ضعفين kada je spomenuta u kontekstu potencijalne kazne Poslanikovim, a. s., suprugama, kao dvostruku kaznu, naglašavajući da ako *onoj koja se bude Allahu i Poslaniku Njegovu pokoravala i dobra djela činila – dat ćemo nagradu dvostruku*, onda nema smisla da ona koja učini neko nedjelo bude kažnjena na drugačiji način – nije pravedno da se za dobro djelo nagrađuje dvostruko, a za loše trostruko naprimjer. Neke predaje kazuju kako je ovo stav najjemenentnijih klasičnih lingvista i komentatora Kur'ana. Međutim, ovakva tumačenja ne treba da zbune potencijalnog komentatora u pogledu sveukupne metodologije i stila kur'anskog izraza, niti ga mogu obavezati da ih *a priori* prihvati. Treba da budemo zahvalni klasičnim komentatorima na svemu što su uradili u svom vremenu u oblasti tefsira, ali isto tako i predani traganju za novim metodama i novim pristupima. Hajde da

zajedno pokušamo primijeniti željenu teoriju recepcije Božije Knjige, imajući na umu prvenstveno da se riječ *ضعف* u jeziku susreće u primjerima u kojima se ukazuje na povećanje nečega, pri čemu to povećanje ne mora nužno biti ograničeno na dvoje. Najmanji dio koji podrazumijeva ova riječ jeste jedan, ali najveći dio nema jasno određene granice. Ako osmotrimo ajete u kojima je spomenuta ova riječ, vidjet ćemo da se ona spominje u neodređenom obliku samo u slučaju prijetnje kaznom, kao što smo već i kazali – neodređenost ove riječi, ali i konteksti u kojem se spominje upućuju na to da postoji namjera da se ne širi opseg njenog značenja, odnosno da značenje ostaje na početnim stadijima. U ajetu u kojem je navedena potencijalna dvostruka kazna Poslaniku, a. s., na ovom i na drugom svijetu, ovaj pojam je uslovan, naveden je hipotetički, jer se situacija koja je pretpostavljena u ajetu sigurno neće dogoditi, i nije se ni dogodila. Kada sljedbenici optužuju svoje vođe i na njih prebacuju odgovornost za svoju zabludu, tražeći za njih dvostruku kaznu, odgovara im se sa *لِكُلِّ ضِعْفٍ* – *svima je dvostruko* (...), ali ovdje se ne ukazuje na beskonačno povećavanje kazne, jer je riječ navedena u neodređenom obliku kao i na svim ostalim mjestima gdje je navedena u kontekstu kažnjavanja. Međutim, kada se navodi kontekst u kojem se govori o obilatoy nagradi i blagodatima namijenjenim dobročiniteljima, onda dolazi do konkretne specifikacije:

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالٍ وَأَمَّنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

*Ko uradi dobro djelo, bit će deseterostruko nagrađen, a ko uradi hrđavo djelo, bit će samo prema zasluzi kažnjen, i neće im se učiniti nepravda. (al-An'am, 160)*

Po tome se i razlikuje određeni od neodređenog člana. Oni koji imaju književnokritičke afinitete, kur'ansku upotrebu riječi *ضعف* u osnovi shvataju kao dvojину a nalaze je u kontekstima u kojima se kazuje o mnoštvenosti i obilatom povećavanju, kao u slučaju onih koji optužuju svoje vođe za vlastite grijehе, tražeći za njih

veću kaznu – *Gospodaru naš, podaj im dvostruku patnju (...)*, ili u slučaju Poslanikovih, a. s., žena, za koje Kur'an kaže: *O žene Vjerovjesnikove, vi niste kao druge žene (...)*, pa je zato i njihov potencijalni prijestup okarakterisan kao *očiti grijeh*, za koji može uslijediti udvostručena sankcija (...) *ako bi koja od vas očit grijeh učinila, kazna bi joj udvostručena bila*. S druge strane, kada se spominje blagodat kao u primjeru vrta u kojem rastu plodovi u obilatoj mjeri, onda se potencira mnoštvenost i povećanje, a ne samo bukvalna dvostrukost kao što su to tvrdili klasični lingvisti i komentatori Kur'ana. Suština predočene kur'anske metodologije kada je u pitanju semantika navedene riječi jeste da dvojina ne treba nužno razumijevati kao puku dvostrukost, odnosno kao dva puta jednina, već kao mnoštvenost i mnogostrukost koja nije nužno ograničena. Na ovaj način dvojina je u Kur'anu upotrijebljena više puta. Zar je teško uočiti ovaj način semantičkog pozicioniranja u ajetima u kojima su riječi navedene u morfološkom obliku dvojine, ali podrazumijevaju množinu? Kada Allah, dž. š., govori o skladnosti stvaranja:

مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۚ فَآرْجِعِ الْبَصَرَ هَل تَرَىٰ مِن فُطُورٍ  
(...) *ti u onome što Milostivi stvara ne vidiš nikakva nesklada.*

A potom se zahtijeva:

ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِبًا ۚ وَهُوَ حَسِيرٌ  
(...) *zatim ponovo više puta pogledaj, pogled će ti se vratiti klonuo i umoran.* (al-Mulk, 3–4)

Dakle, riječ *كَرَّتَيْنِ* u ovom ajetu ne znači dva puta, nego više puta, što znači da, iako je riječ navedena u dvojini, ona podrazumijeva opetovanje koje nije ograničeno.

U drugom ajetu ovako stoji:

وَيَمِّنُ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ ۚ مُتَأَفِّفُونَ ۚ وَمِنَ الْأَمْثَلِيَّةِ ۚ مَرُدُّوْا عَلَی الْبَقَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۚ  
عُرُّ تَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَلِّمُهُم مَّرَاتَيْنِ

*Među beduinima oko vas ima licemjera, a ima ih i među stanovnicima Medine, koji su u licemjerstvu spretni – ti ih ne poznaješ, ali ih Mi poznajemo. Njih ćemo na višestruk<sup>123</sup> muke staviti (...)*

U navedenom ajetu riječ مَرَّتَيْنِ označava višestrukost, a ne dvostrukost, na što eksplicitno ukazuje kraj ajeta:

تَمُّ يَرْدُونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ

(...) a zatim će biti u veliku patnju vraćeni. (al-Tawba, 101)

Postoji još mnogo primjera koji idu u prilog ovoj tvrdnji. Da su klasični komentatori bili svjesni ovih metoda, navedene primjere sigurno ne bi tumačili kao doslovnu dvojinu ili puku dvostrukost u smislu brojčane vrijednosti. Treba biti potpuno svjestan da je Kur'an posebna vrsta izraza i govora. Ovim tekstom može se baviti samo onaj koji mu posveti potpunu pažnju, ko je upoznat s temeljnim odrednicama njegove metodologije, nijansama upotrebe i pozicioniranja različitih riječi u odgovarajućim kontekstima. Kur'an se ne može tumačiti samo na osnovu ograničenih i prolaznih značenja određenih pojmova bez poznavanja različitih konteksta i okolnosti u kojima su navedene. Ne smiju se zanemariti njegovi suštinski i društveni principi i ciljevi.

Uzvišena kur'anska poetika izraz je pa i slika Božije milosti poslano ljudima, pa tako kada se u Kur'anu govori o nečemu što je dobro i korisno za ljude, upotrebljava se riječ ضِعْفٌ u jednini, a ne u dvojnini, ali njome se cilja na mnoštvenost i mnogostrukost, jer postoji konkretna specifikacija, kao što se da uočiti iz ajeta:

مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيضاعفه له أضعافًا كثيرةً

*Ko je taj koji će Allahu drage volje zajam dati, pa da mu ga On mnogostruko vrati? (al-Baqara, 245).*

123 Korkut ovaj dio ajeta prevodi ovako: *Njih ćemo na dvostruke muke staviti (...)*, što je u potpunoj koliziji s autorovim tumačenjem, pa smo stoga bili primorani intervenirati u prijevodu. (Prim. prev.)



S druge strane, u kontekstu kazne za sljedbenike, koji odgovornost za svoju zabludu prebacuju na svoje nadređene, pravdajući se time da su bili primorani da ih slijede i s njima zajedno zalutaju, ova se riječ navodi u neodređenom obliku, bez dodatnih riječi koje bi konkretizirale ili specificirale o kojem se nivou radi i bez namjere da se ukaže na mnogostrukost. U slučaju kazne za nadređene spominje se dvojina koja, kao što smo vidjeli iz prethodnih primjera, podrazumijeva opetovanje i mnogostrukost, a ne samo puku brojčanu vrijednost dvojine. I tako, znajte da u Kur'anu nećete naći samo ovu veličanstvenu i suptilnu ljepotu njegovog izraza, već i društveno korisne norme i principe uz pomoć kojih ćete biti upućeni na Pravi put.<sup>124</sup>

---

124 Al-Huli, *Min hady al-Qur'an...*, str. 137-146.



## D R U G O P O G L A V L J E

### Kritičari iz škole *al-umanā'*

#### AIŠA ABDURRAHMAN I LINGVOSTILISTIČKI TEFSIR ČASNOG KUR'ANA

Aiša Abdurrahman (umrla 1999) navodi kako je njen učitelj, a kasnije i suprug, Amin al-Huli smatrao da je za nju neophodno prvenstveno da se upozna s ostalim znanstvenim disciplinama prije nego se počne baviti tumačenjem Kur'ana.<sup>125</sup> Nakon toga, slijedeći metodološku matricu svoga supruga i učitelja, Aiša se u potpunosti posvetila kur'anskim znanostima i na tom polju iza sebe ostavila naučna djela velike vrijednosti, od kojih kao najvažnije i najeminentnije treba izdvojiti njeno dvotomno djelo *al-Tafsir al-bayani li al-Qur'an al-karim*, potom *al-'Idžaz al-bayani li al-Qur'an wa masa'il Ibn Azraq* i *al-Qur'an wa al-tafsir al-'asri*. Njena djela svjedoče o istinskoj posvećenosti kur'anskim naukama i suptilnom osjećaju književnokritičke odgovornosti kada je u pitanju pristup kur'anskom tekstu s aspekta lingvostilističkih studija.

---

125 Aiša Abdurrahman se u okviru svoje magistarske radnje bavila djelom *Poslanica o oprostjenju* Abu al-'Ala al-Ma'arrija, a potom je uradila i kritičko izdanje ovog djela u okviru svojih doktorskih istraživanja.

Uprkos njenom povremenom pojednostavljenom kritičkom pristupu i perifernim stilističkim razmatranjima koje posebice donosi u djelu *al-Tafsir al-bayani...*,<sup>126</sup> ona je uspjela dosegnuti vrlo visoke nivoe književnokritičke recepcije i uspostaviti vlastito čitanje, po kojem se razlikovala od mnogih drugih komentatora Kur'ana. Aiša je ulagala ogromne napore u svom imanentnom pristupu kur'anskom tekstu, naglašavajući kako je Kur'an savršena jezička struktura, čiji dijelovi tumače jedni druge.<sup>127</sup> Time je praktično prodrla u samu suštinu problema klasičnih tumačenja i suprotstavila se tradicionalističkim komentatorima, za koje kaže kako nisu vodili brigu o vezi između kur'anskih pojmova i njegove strukture, niti su u obzir uzimali unutrašnje okolnosti teksta. Ona je u suštini slijedila al-Hulija kada je u pitanju historičnost kur'anskih izraza i specifičan ambijent u kojem su oni smješteni i upotrijebljeni. Prema njenom mišljenju, jedna od najvažnijih karakteristika lingvostilističkog pristupa jeste nastojanje da se prevaziđu manjkavosti rječnika i leksikona koji nisu mogli zabilježiti na koji su način značenja riječi evoluirala u periodu objave *Kur'ana* i usljed različitih promjenljivih okolnosti.<sup>128</sup>

Još prije spomenuli smo al-Hulijev zahtjev da se *Kur'an* tumači temu po temu, odnosno tematski, što znači da treba da se skupe svi ajeti koji govore o nekoj specifičnoj temi i skoro statistički se klasificiraju, te da se utvrdi njihov vremenski slijed i okolnosti u kojim su objavljeni, a potom da se pristupi njihovom tumačenju.<sup>129</sup> To je prema al-Huliju osnovno polazište književnokritičke metodologije. "Iffat al-Šarqawi je primijetio da se o ovom pitanju Aiša Abdurrahman ne slaže sa svojim učiteljem:

---

126 Abu Zayd, *al-Qira'a al-adabiyya...*, str. 148.

127 Al-Nuyfar, *al-Insan wa al-Qur'an...*, str. 125.

128 Al-Nuyfar, *al-Insan wa al-Qur'an...*, str. 125.

129 Al-Huli, *Mahahidž al-tadždid...*, str. 306.

Ona se nije posebno vezala za ideju tematskog tefsira, kojoj je al-Huli konstantno pozivao, a da jeste, otvorilo bi joj se široko polje produktivnih i plodotvornih studija. Razlog za to jeste što tematski pristup zahtijeva precizno razmatranje upotrijebljenih simbola i znakova.<sup>130</sup> Unatoč tome što se kroz svoju posvećenost kratkim surama poprilično približila tematskom tefsiru, jer svaka od ovih sura tretira konkretnu temu i sama predstavlja jedinstvenu tematsku cjelinu, na šta je Aiša ukazala na početku svoje knjige *al-Tafsir al-bayani...*, ipak je naglašavala kako se prilikom pristupa kratim surama pred komentatorom otvaraju i druga polja tumačenja koja se razlikuju od strogo tematskih, kao što je naprimjer pitanje povezanosti ajeta ili razmatranje unutarnjeg konteksta jedne sure. Zbog toga bi se moglo zaključiti kako u pristupu tumačenju kratkih sura dolazi do veze između tematskog i književnog tumačenja svake sure posebno.<sup>131</sup>

'Iffat al-Šarqawi navodi da je u Aišinoj književnokritičkoj metodologiji tumačenja Kur'ana bilo i vidljivih kontradiktornosti:

Ona ponekad briljira sa svojim ingenioznim interpretacijama i djeluje kao jedan od najjemenentnijih komentatora, kao u slučaju njenog dubokoumnog tumačenja sure al-'Alaq, gdje pokazuje sposobnost razumijevanja pri prvom kontaktu s tekstom Kur'ana,<sup>132</sup> a da ne spominjem njenu upornost i strpljivost prilikom uočavanja i ispitivanja nijansi značenja riječi pozicioniranih u određeni kur'anski kontekst, te uočavanje razlike između ove i strogo leksikografski shvaćene upotrebe riječi. Pri svemu tome, ona se s velikim poštovanjem odnosi prema klasičnim komentatorima koji nisu znali uočiti mnogo toga što je uspjela da uoči Aiša Abdurrahman. Međutim, kada iscrpi sve svoje kritičke sposobnosti, ona se okreće klasičnoj hermeneutičkoj zaostavštini, iz koje odabire i prenosi aspekte nekih marginalnih tumačenja, tvrdeći kako se upravo tim aspektima treba ponovo posvetiti.<sup>133</sup>

130 Al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 340.

131 Al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 340

132 Aiša Abdurrahman, *al-Tafsir al-bayani li al-Qur'an al-Karim*, Egipat, Dar al-ma'arif, 1968, str. 15-23.

133 Al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 340-341.

Ovaj njen postupak al-Šarqawi je kritizirao i prokomentirao kako se klasični komentator nije mogao tek tako usuditi da neki ajet prokomentariše na određeni način ako za to nije imao jasan tekst koji bi ga uputio ka tom tumačenju. Uzvišeni Allah jedini zna šta je tačno Njegova intencija, dok komentator nastoji da predoči određene aspekte značenja za koje postoji logično i tekstualno uporište. Ubijedeni smo – nastavlja al-Šarqawi – da se književnokritički pristup razlikuje od ostalih pristupa u vezi s određivanjem toga šta bi moglo biti ispravno, a šta pogrešno tumačenje. Ako kur'anski tekst tumačimo sa znanstvenog aspekta, tražeći jedino ispravno tumačenje, da li onda na isti način postupamo i u slučaju književnokritičkog pristupa? Da li ispravno književnokritičko tumačenje ostala tumačenja čini *a priori* pogrešnim?<sup>134</sup> Al-Šarqawi dalje nastavlja i iznosi svoje ključne argumente, kazavši:

Ne prihvatamo tvrdnju da su sva moguća značenja multiinterpretabilnih ajeta *de facto* ispravna, ukoliko nema jasnog teksta koji bi na to upućivao. Ne možemo tvrditi da različiti aspekti kur'anskih ajeta, odnosno sva potencijalna značenja do kojih dođemo, predstavljaju izraz Božije Volje, odnosno Njegovu intenciju. Nastojimo da se što je moguće više približimo intencijama određenog ajeta, tako što pažljivo pratimo njegova značenja, trudeći se da pomoću njih dođemo do Božanske intencije. U skladu sa stepenom naše duhovne pronicljivosti, intelektualne sposobnosti i strahopoštovanja koje u svojim srcima osjećamo, otvaraju nam se i horizonti mnogostrukih značenja kur'anskih ajeta.<sup>135</sup>

Al-Šarqawi se osvrće i na Aišino razumijevanje tefsirskih teorija koje su dominirale islamskom tradicijom i kaže:

Klasični komentator svjestan je da tekst podložan tumačenju može imati mnoštvo značenja. U pojedinim slučajevima opći kontekst je bio taj koji je davao prevagu jednom značenju nad drugim; međutim, ne može se tvrditi da jedno značenje nužno poništava ili

134 Al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 341.

135 Al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 341.

čini pogrešnim druga, kao što autorica eksplicitno tvrdi, uvjeravajući nas kako su validna ona tumačenja koja nas konstantno upućuju na nepregledno mnoštvo značenja kur'anskog teksta.<sup>136</sup>

Aiša Abdurrahman bila je nadahnuta temeljnim idejama imama al-Hattabija (umro 388. god. po H.), koji je smatrao da su osnove kur'anskog stila zasnovane na pozicioniranju svih vrsta riječi od kojih se sastoji jasan govor na odgovarajuće i posebno mjesto – ako bi došlo do zamjene jednog izraza drugim, onda bi to značilo ili promjenu značenja usljed koje bi i iskaz postao nesuvisao, ili nestajanje estetske dimenzije usljed koje bi i sam stilski izraz propao.<sup>137</sup> Iako se u pojedinim, ne tako važnim, pitanjima nije slagala s al-Hattabijem, Aiša je bila uvjerena da “ova vrlo precizna konstatacija jeste osnova na kojoj je Abduqahir svojevremeno izgradio svoju ideju strukturalnog *i'džaza*, a također, njome smo se vodili i mi u svom razmatranju stilskog *i'džaza*, uz određene razlike u samoj implementaciji njegovih vrijednosti i razumijevanju određenih finesa. Kada al-Hattabi kaže da stilski izraz gubi značaj usljed pojave nesuvislog značenja ili gubitka estetskih dimenzija, on ukazuje na estetiku literarnog izraza, za koji kaže da ne utječe na promjenu značenja.”<sup>138</sup>

Čini mi se da je ova iznimno snažna misao o teoriji kur'an-ske nadnaravnosti bacila sjenu na cjelokupan koncept razmišljanja Aiše Abdurahman. Pod težinom njenog utjecaja Aiša se okrenula pristranom razumijevanju i promicanju ideje o isključivo jednom načinu tumačenja Kur'ana, što je u suprotnosti sa samom suštinom tumačenja općenito, a bogatstvom kur'anskog teksta posebno. Čak ni fikhska, usko specijalizirana čitanja i tumačenja Kur'ana, uz pomoć kojih se izvode šerijatsko-pravne norme i propisi, ne pristupaju tekstu Kur'ana na ovako sku-

136 Al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 341-342.

137 Abu Sulayman al-Hattabi, *Bayan 'idžaz al-Qur'an*, komentar: Muhammad Hala-fullah Ahmad i Muhammad Zaglul Salam, Egipat, Dar al-ma'arif, 1956, str. 29.

138 Aiša Abdurrahman, *al-I'džaz al-bayani li al-Qur'an wa masa'il Ibn al-Azraq*, Egipat, Dar al-ma'arif, 1984, str. 101.

čen način, već otvaraju širok prostor intelektualnim traganjima islamskih pravnikâ i omogućavaju pristup jednom iznimno kreativnom bogatstvu i nasljedstvu. Manifestaciju toga nalazimo u različitim pristupima islamskih pravnih škola kur'anskom tekstu. Ako je sve ovako kako smo predložili, onda možemo zaključiti da je literarna (lingvistička) recepcija Kur'ana prvenstveno utemeljena na ideji razilaženja, te da davanje prednosti isključivo jednom čitanju, koje *a priori* anulira sva ostala, ne ide u korist Kur'anu, koji "ima svoje literarne aspekte i dimenzije koje svaki osposobljen komentator može legitimno istraživati – to su aspekti koji su u suglasju jedan s drugim i koji jedan drugog ne isključuju. Svaki aspekt *Kur'ana* ima svoju religijsku i književno-estetsku svrhu".<sup>139</sup> Aiša Abdurrahman konstantno spominje strahopoštovanje i ponositost koji je obuzimaju prilikom čitanja i razmišljanja o kur'anskom tekstu, nastojeći svoje čitaoce podstaći da dožive isto duhovno iskustvo i dođu do istih duhovnih spoznaja do kojih je ona došla. Recipijent upućen u tefsirske znanosti i kur'ansku poetiku ne osjeća baš jednaku želju kada čita ono što mu Aiša nudi. Kada Aiša Abdurrahman potencijalnom čitaocu kaže: "Sigurno će biti impresioniran i ostat će bez daha baš kao i ja, kada pronikne u tajne njegovog savršenog izraza do kojih vodi induktivna metodologija i suptilna kontemplacija i promišljanje o tome kako je svaka kur'anska riječ na svom mjestu i ne može biti zamijenjena nekom drugom, svaki harf ima svoju posebnu ulogu u formiranju značenja, a ritam i intonacija potpuno odgovaraju uspostavljenoj strukturi (...)",<sup>140</sup> ona očekuje da će se u čitaocu *a priori* probuditi uzvišeni osjećaji. Međutim, nakon što čitalac pročita njeno izlaganje, bremenito ovakvim očekivanjima, u njemu se želja polahko gasi, jer, izuzmemo li nekoliko suštinskih sinteza o kojima smo prije govorili, njena recepcija potpuno je lišena istinskog kritičkog duha koji

139 Al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 343.

140 Abdurrahman, *al-I'džaz al-bayani li al-Qur'an wa masa'il Ibn al-Azraq*, str. 18.

podstiče i razvija intelektualnu misao. Dovoljno je ukazati na njeno tumačenje sura koje počinju zaklinjanjem (*waw al-qa-sam*), konkretno sure al-Duha. Ovako Aiša percipira ovo pitanje:

Nakon što sam dosta vremena provela proučavajući sure koje počinju zakletvom, došla sam do konačnog zaključka da se za upotrebu *wawa* u svrhu zakletve može reći, a Allah najbolje zna, da prevazilazi osnovnu lingvističku formu zaklinjanja radi iskazivanja poštovanja i dobiva nova retorička značenja, kao što je slučaj i s upotrebom *wawa* u svrhu iskazivanja zabrane, naredbe ili pitanja. U ovom slučaju dešava se snažan zaokret od sfere osjetilnog ka imaginarnom, što znači da se želi ukazati na apstraktna značenja i transcendentne pojave koje nije moguće obujmiti uz pomoć fizičkih osjetila.

Zakletva iskazana upotrebom *wawa* obično predstavlja stilističku metodu izražavanja određenog značenja koje je moguće spoznati uz pomoć ljudskih osjetila. Akcent ovdje nije na izražavanju veličine ili poštovanja, već na snazi retoričkog obrata. U zavisnosti od stava koji se iskazuje bira se i odgovarajući objekt kojim se zaklinje. Ako obratimo pažnju i na druga mjesta u Kur'anu gdje se iskazuje zakletva, slična onoj u suri al-Duha, vidjet ćemo da je slika koja slijedi nakon zakletve preuzeta iz svijeta naše realnosti, ali ona ima preneseno značenje i upućuje na nešto drugo, izvan ovog svijeta, što nije moguće spoznati uz pomoć naših osjetila. Kada se u Kur'anu, Allah, dž. š., kune *zorom kada sviće, kada diše; danom kada svane; noću kada ona veo svoj diže, kada tmine razastire, ili kada mine*, to znači da pojmovima i pojavama koji pripadaju materijalnom svijetu i u njemu označavaju svjetlost ili tminu želi da ukaže na Istinu i Uputu ili laž i zabludu. Da bi se ovo pitanje preciznije obradilo, potrebno je iznijeti još mnogo dokaza, za što bi bila potrebna zasebna studija koja bi se bavila pitanjem zaklinjanja u Kur'anu. Budući da je prostor ograničen, zadržavamo se na primjerima koje smo naveli. Pojave koje predstavljaju objekte zakletve u dvama navedenim ajetima



sure al-Duha pripadaju materijalnom svijetu. Ljudi svakodnevno svjedoče pojavljivanju svjetlosti u vrijeme kada sviće dan i njenom nestanku kada nastupa smiraj noći. Odlazak svjetlosti i dolazak tmine noći nimalo ne ugrožava sistem koji je uspostavljen na Zemlji, ne predaju nebesa Zemlju tminama i silama mra-ka samo zato što se smjenjuju dan i noć, odnosno zato što nakon sjajne svjetlosti nastupa period tmine. To je čudo smiraja i tišine noći s kojim je upoređen slučaj kada je, ubrzo nakon što je svjetlost spuštena Božijem odabraniku, a. s., Nebo zašutjelo, a objava utihnula, pa se Poslanik, a. s., zabrinuo i uplašio. Ovo je zaključak do kojeg smo došli u svojoj stilističkoj analizi ovih ajeta – koliko sam ja upućena, nijedan od klasičnih komentatora nije na ovaj način protumačio ove ajete niti se posebno posvetio ovoj problematici. Neki su se možda dotakli ove teme, ali u mnoštvu raznolikih tumačenja ne mogu doći do izražaja.<sup>141</sup>

Aiša Abdurrahman do kraja je ostala u sferi utjecaja svog učitelja i supruga Amina al-Hulija, ne pokazavši nimalo želje i volje da prevaziđe isključivo ulogu al-Hulijeve učenice i sljedbenice njegovih metoda. Njeno opredjeljenje jasno se ogleda u strogom, do u detalje posvećenom, slijeđenju al-Hulijeve metodologije, iako nije bila dovoljno sposobna da tu metodologiju valjano provede u praksi. Svoje dvije najvažnije knjige iz oblasti tefsira Aiša posvećuje upravo al-Huliju, kazavši: “Onome koji me podučio ovoj metodologiji, našem profesoru i imamu Aminu al-Huliju, čije je mjesto u našim srcima i mislima.” Pažljivi istraživač njene metodologije lahko može uočiti kako se ona nije nimalo odmakla od ideja svoga učitelja, što joj je omogućilo da se potpuno posveti kritičkom čitanju metode koju je al-Huli promovirao. U kontekstu ovoga treba spomenuti i njen žestoki napad na egipatskog učenjaka dr. Mustafu Mahmuda, koji je u svojoj knjizi *al-Qur'an: Muhawala li fahm al-'asri* predstavio tumačenje pojedinih kur'anskih ajeta s aspekta znanstvenih dostignuća savremenog doba. Aiša se obrušila na ovo tumačenje,

---

141 Abdurrahman, *al-'idžaz al-bayani... li al-Qur'an wa masa'il Ibn al-Azraq*, str. 25-26

kritizirajući ga i nastojeći u potpunosti oboriti teoriju znanstvenog pristupa Božijoj Knjizi. I u tome je također slijedila svog učitelja, koji je, istinu govoreći, razmatrao ovu problematiku, pristupaajući joj mnogo pažljivije i odmjereno, u duhu sa znanstvenim manirima. U svemu tome al-Huli se oslanjao na zapažanja imama al-Šatibija (umro 790. god. po H.), autora djela *al-Muwafaqat*. Al-Huli je cijenio dobre namjere i istraživački žar kojim su sljedbenici ovih ideja pristupali problematici znanstvenog tumačenja kur'anskog teksta, smatrajući da mnogi od njih nastoje dokazati istinitost i božansko porijeklo Kur'ana, dokazujući njegovu povezanost s različitim znanstvenim fenomenima.<sup>142</sup> Međutim, nakon toga al-Huli je predočio i svoje konačno mišljenje o ovom pitanju, naglasivši kako postoji razlika između vjere i nauke i rekavši: "Mislim da je sasvim dovoljno ovdje kazati kako u Božijoj Knjizi nema eksplicitnog teksta ili ajeta koji se suprotstavlja znanstveno utvrđenim zakonitostima i principima funkcioniranja kosmosa. Dakle, dovoljno je da Božija Knjiga posjeduje potencijale da čovječanstvo izvede na put dobra i da nije u eksplicitnom sukobu s naukom."<sup>143</sup> Al-Huli je nadalje bio ponosan na činjenicu da je Kur'an savršen vodič cjelokupnom čovječanstvu: "Kur'an nema nikakvu potrebu da se koristi ovim metodama i ovakvim stilom kako bi potvrdio svoju istinitost, jer bi u tom slučaju bila zasjenjena njegova istinska svrha i marginaliziran njegov osnovni cilj, a to je uspostavljanje zdravog i uspješnog društva i usmjeravanje čovjeka kao osnovne društvene jedinice Pravome putu."<sup>144</sup>

Ova zdravorazumska kritika i prosvijećeno razmišljanje o znanstvenom pristupu Kur'anu pobornike ovog pravca nimalo nije približila Aiši Abdurrahman. Ona se, naime, vrlo srdito obrušila na sljedbenike ovog pravca i njihove ideje. Koliko je ovaj napad bio žestok svjedoči i njeno uvodno izlaganje u knjizi *al-Quran wa al-tafsir al-'asri*, u kojem kaže:

142 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 294.

143 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 294-295.

144 Al-Huli, *Manahidž tadždid...*, str. 296.

Nekako iznenada, neočekivano pojavile su se tvrdnje kako je ljudima potrebna znanstvena interpretacija Kur'ana, odnosno pristup koji bi trebalo da predstavlja svojevrsan odgovor na izazove savremene nauke i prati dostignuća iz raznih naučnih oblasti, kao što su otkriće atoma, elektrona, bioloških pojava na Mjesecu (...). Može se postaviti pitanje: "Je li moguće da naše razumijevanje Kur'ana mora ostati sklerotizirano i zaustavljeno na tumačenjima klasičnih komentatora koji su živjeli u vremenu kada nisu bili poznati pojmovi poput biologije, geologije, hemije ili antropologije i tome slično?" Na prvi pogled ove izjave djeluju racionalne i logične, ljudi ih slušaju i prihvataju, bez imalo svijesti o opasnim posljedicama koje one mogu ostaviti na naše uvjerenje i razum. Umnožili su se razni pravci i pristupi, slični jedni drugima, koji će nas polahko ali sigurno odvesti u zabludu, osim ako se ne budemo čvrsto držali naše vjere i razuma, pomoću kojih ćemo moći raspoznati devijantne oblike koji prijete da logikom nauke i savremenog doba degeneriraju našu uzvišenu vjeru.

Problematika znanstvenog pristupa kur'anskom tekstu, za koju ne postoji uporište u Poslanikovo, a. s., tradiciji, podstakla me na razmišljanje o dubokom uvjerenju Poslanikovih savremenika u jednu uzvišenu ideju kakva je vjera islam i čudo s kojim je došao nepismeni Poslanik u vremenu kada su ljudi jahali kamile, a nisu se vozili mercedesom, rols-rojsom ili boingom, kada su svoje kuće zagrijavali vatrom, a ne strujom, pili vodu s vrela Zemzem, a ne iz česme... Kako smo onda došli dovdje, kako smo uspjeli poskliznuti u provaliju? Je li moguće da se u umovima i srcima savremenih muslimana ukorijenila ideja da ako Kur'an ne predoči i ne objasni naučne fenomene, ili ne prethodi matematičkim spoznajama, dostignućima iz oblasti medicine ili astronomije, onda nije ni dostojan da bude knjiga vodilja za ovo vrijeme, niti uputa prema kojoj ćemo upravljati vlastita razmišljanja. Neka onda u ime modernizma i nauke savremeni tumači interpretiraju Kur'an drugačije od Poslanikovih, a. s., ashaba, neka iznose prežvakane i naivne ideje o atomskim česticama, tehnologiji brane, biologiji pauka, dinamici kičme, geografiji Mjeseca... U svoj toj buci bombastičnih i milozvučnih riječi, privlačnih interpretacija i demistifikaciji čuda i neobičnih pojava, pronicljivo umu teško je razaznati šta je istina, a šta laž, šta je znanje, a šta imaginacija, gdje je vjera, a gdje ukrašen govor. Kako razdvojiti logiku naučnog mišljenja od smjelih tvrdnji i maštarija koje prati zvuk doboša... *Ima ljudi koji kupuju priče za rasonodu da bi, ne znajući koliki je to grijeh, s Allahova puta odvodili i da bi ga predmetom za ismijavanje uzimali. Njih čeka sramna kazna* (Luqman, 6-7). Znanje

je obaveza, šehadet je naš emanet, govoriti istinu je odgovornost i obligacija. Ovim katastrofalnim tendencijama suprotstavljam se snagom znanja i emanetom šehadeta kako na sebe ne bih navukla prokletstvo grješnoga srca.<sup>145</sup>

Ovo su bila neka od najvažnijih kritičkih promišljanja Aiše Abdurrahman koja je polučila u svom metodološkom pristupu i proučavanju kur'anskog teksta. Kroz njih je pokazala da je osnova njene metodologije ustvari metodološki obrazac čije je temelje postavio njen učitelj Amin al-Huli. Uprkos njenom nezanemarivom trudu i iskrenim namjerama u nastojanju da unaprijedi metodologiju tefsira, ne može se reći da ona spada u nejmjerodavnije i najeminentnije predstavnike škole *al-umanā'*. S druge strane, Šukri 'Iyyad mogao bi se smatrati najplodonosnijim i najuspješnijim kritičarem ovog pravca, jer je poznao i najsuptilnije finese ove metodologije i jedini bio sposoban da je u praktičnom smislu unaprijedi.

## ŠUKRI 'IYYAD I PRIMJENA LITERARNOG ČITANJA

Teško je pisati o bilo kojem članu *škole al-umanā'* a ne spomenuti koliko je snažan duhovni i intelektualni utjecaj na svakog od njih izvršio Amin al-Huli. Ako postoji išta specifično što je čvrsto povezivalo al-Hulija i Aišu Abdurrahman, onda su to pojmovi *spoznaja* i *metoda*, koji su predstavljali okosnicu oko koje je i Šukri 'Iyyad gradio svoju metodologiju i razrađivao svoj književnokritički pristup. Ako je na samom početku 'Iyyad bio pod direktnim utjecajem al-Hulija zbog činjenice da je bio njegov učenik, onda je na samom kraju, kada je stasao u samostalnog istraživača, ova veza još više očvrstnula i evoluirala u istinsku sljedbu i eksplicitno podražavanje.

---

145 Aiša Abdurrahman, *al-Qur'an wa al-tafsir al-'asri*, Egipat, Dar al-ma'arif, 1970, str. 7-9.

Pažljivom promatraču lahko je uočiti koliko se čvrsto 'Iyyad držao al-Hulijevih smjernica, uprkos činjenici da je u određenim poljima nadvisio svog učitelja. Šukri 'Iyyad bio je svjestan al-Huliyeve pionirske i prosvjetiteljske uloge učitelja, i teške obaveze koju je sebi nametnuo, a to je da "doda makar malo ulja u kandilo našeg uma, ne bi li svjetlost zasjala i potrala tmine".<sup>146</sup> 'Iyyad je bio duboko fasciniran upravo metaforom prosvjetljujuće spoznaje kojoj je težio njegov učitelj. Znao je reći kako u njegovom srcu posebno mjesto zauzimaju veliki učitelji Amin al-Huli i Ibrahim Mustafa, koje je smatrao prvacima književnokritičke misli. 'Iyyad naime ovako obrazlaže svoj stav:

Nakon kratkog vremena shvatio sam da sam mnogo više naučio iz knjiga svojih profesora nego od njih samih. Nije tu izuzetak ni Taha Husein, koji je plijenio svojom pojavom zbog snažne karizme koju je posjedovao i glasa koji je zvučao poput muzike dok je izlagao na svojim predavanjima... Najviše dugujem svojim učiteljima, posebno al-Huliju i Ibrahimu Mustafi, zbog činjenice da njihova djela uopće ne ukazuju na njih same, odnosno da nisu pisana u svrhu vlastite promocije. Ibrahim Mustafa, autor je djela *Ihya al-nahw*, jedinstvene knjige u ovoj oblasti, u kojoj je izražen samo mali dio znanja o arapskoj gramatici koje je posjedovao ovaj učenjak, inače stručnjak za antičku arapsku poeziju i veliki poznavalac njenog književnohistorijskog razvoja. S druge strane, Amin al-Huli bio je čovjek posvećen dijalogu, koji nikada nije odustajao. U svojim sokratovskim dijalozima nastojao je da skida veo po veo s određene teme sve dok ne dođe do same suštine, tražeći od svojih učenika da ga u tome postepeno slijede. Jedan je od rijetkih učenjaka koji su shvatili kako je put naučne spoznaje veoma dug, što znači da vrata idžtihada moraju biti uvijek otvorena. Osjećao sam snažnu povezanost sa spomenutim velikanima, s jedne strane ne želeći ih slijepo slijediti, a s druge nastojeći da zbog svog neznanja ne dovedem u pitanje njihovu učenost. Kada sam se svojevremeno ponovo vratio na Univerzitet, zajedno sa svojim studentima prisustvovao sam njegovim predavanjima.<sup>147</sup>

---

146 Šukri 'Iyyad, *Tadžarub fi al-adab wa al-naqd*, Kairo, Dar al-kitab al-'arabi li al-taba'a wa al-našr, 1967, str. 65.

147 *Hayat al-mufakkirin...*, str. 23-24.

Iz priloženog se da vidjeti koliko je Šukri 'Iyyad bio duhovno i intelektualno vezan za svoga učitelja i njegovu metodologiju. U 'Iyyadovim djelima i napisima postoje mnogobrojne reference koje direktno ili indirektno upućuju na misao i metodu ovog učenjaka. O njegovoj fascinaciji al-Hulijevim metodama vjerovatno ponajbolje svjedoči uvodni dio knjige njegovog učitelja koja nosi naziv *Manahidž tadždid fi al-nahw wa al-balaga wa al-tafsir wa al-adab*, u kojem 'Iyyad strastveno brani ideje svoga učitelja od napada i optužbi, pojašnjavajući kako je al-Huli tražio da se uspostavi književnokritička i literarna recepcija i interpretacija Kur'ana koja ne bi nužno bila pod utjecajem klasičnih tefsira, od kojih je većina, a mogli bismo reći i svi, povezana sa starijim predanjima i vjerovanjima prošlih naroda. Ovo je nužno prevazići, kaže 'Iyyad, uz pomoć savremenih lingvističkih i književnokritičkih metodologija, potpomognutih modernim spoznajama iz psihologije i sociologije.<sup>148</sup> Šukri 'Iyyad je na neki način bio okupiran *ontološkim pojmom čovjeka*, kojeg on razumijeva kao biće svjesno sebe i svoje uloge na ovom svijetu, koje ne prestano nastoji oblikovati vlastiti put i sudbinu – dakle, taj čovjek, između ostalog, kreira i procese spoznaje i metode promišljanja.<sup>149</sup> Znanstveni pristup stvarnosti predstavljao je okvir 'Iyyadovih promišljanja i u skladu s tim dominantni problem kojim se on bavio bila je metodologija književnih istraživanja. Pitanja karaktera kulture i suštine civilizacije predstavljala su okosnicu njegovih istraživanja. Ova pitanja trasirala su naučnoistraživačku i spoznajnu putanju kojom je ka novim horizontima hodio Šukri 'Iyyad. Iako je tokom svog naučnoistraživačkog puta postigao zapažene uspjehe, bivajući uvijek umjeren u svojim stavovima, ljudi koji su mu bili bliski prenose i neke kontroverze i slabosti u vezi s njim. To se ponajbolje da vidjeti u njegovom članku *al-ʿAšiq al-misri*, koji predstavlja jedan od njegovih po-

148 'Iyyad, *Tadžarub fi al-adab wa al-nahw...*, str. 63.

149 *Hayat al-mufakkirin...*, str. 11.

sljednjih napisa. Ovaj članak zrači određenom vrstom melankolije, zbunjenosti i pomanjkanja sigurnosti u pravac kojim je išao Šukri 'Iyyad. Ovako 'Iyyad vidi sebe i svoju ulogu na ovom svijetu:

Ipak, ja sam Egipćanin, ja sam Arap – nema tu razlike – sebe vidim kao posmatrača ili kao onog koji hoda na kraju kolone. Kada pogledam šta se oko mene dešava, u meni se umnože sumnje, moja briga se udvostruči: brinem da li ću zaostati za kolonom, i pitam se ko sam ja, gdje je moje mjesto u ovoj sili koja je zahvatila cijeli svijet? Priznajem da sam osoba više zaokupljena ovim drugim pitanjem, odnosno drugom brigom. Nastavljam svoj put, razmišljajući: možda bi bilo bolje da pustim svoj narod da ide putem kojim je krenuo, brzim korakom, ili sporim, kako im volja. Onda, nakon što sakupim svoje uzdahe, ponavljam, ići ću drugim putem, potom stignem na vrh gorčine i kazujem sebi: "Neka me vodi kolona!" To je već zabluda sama po sebi.

Nakon što je Šukri 'Iyyad prigrlio svoj kraj i otišao u smiraj vječnosti, Hasan Tilb mu je posvetio tužbalicu pod nazivom *Yaqin al-Aman*, u formi mističnog dijaloga u kojem su iskazane sve sumnje i usamljenost Šukrija 'Iyyada, kao i njegova želja da se otarasi grupe koja je krenula na karneval. Evo kako je to pjesnik kazao:

*Sinko moj, ne traži ovdje spas... budi oprezan,  
Neka te ne općini jato koje leti ka Zapadu,  
To je skupina koju pokreće glad i žeđ.  
Pažljivo gledaj... I svoje sumnje zabilježi.*

...

*Sada osjećam da sam slobodan... razvio sam jedra,  
Vidim, nazire se Put... pridružujem se  
Skupini.*

*Na ovom putu, prate me moji prijatelji, Ibn Rušd  
I još nekoliko njih, mali broj vjernih drugova:  
Među njima: Mearri – vođa beščasnih, Tagur i Zun-Nun  
Ovo su oni koji na Danu suda neće u žalosti biti,  
I neće nimalo tugovati.*

Kritička misao i opredjeljenje Šukrija 'Iyyada – bar kako to tvrdi Abdulmun'im Tallima – zasnovani su na trima osnovnim idejama od kojih 'Iyyad polazi u svojim istraživanjima. Prva je obnova stilističkih studija, koja mora biti utemeljena na imanentnom pristupu tekstu, kako bi do izražaja mogla doći estetika i posebnost stilskog izraza arapskog jezika. Estetikom se 'Iyyad bavio u okviru svoje magistarske teze koja je tretirala problematiku predstavljena Sudnjeg dana u Kur'anu. Ovu temu 'Iyyad je istraživao sa stilističkih, retoričkih i estetičkih aspekata. Posebnostima arapskog jezika bavio se kroz svoju doktorsku tezu posvećenu proučavanju klasičnih arapskih prijevoda Aristotelove *Poetike* i njenim utjecajima na klasičnu arapsku stilistiku.<sup>150</sup> Druga 'Iyyadova ideja jeste primjena savremenih metodologija u tumačenju klasičnih, odnosno tradicionalnih tekstova. U kontekstu ovoga, Tallima navodi određeni broj temeljnih studija koje je 'Iyyad napisao o ovoj temi, među kojim su najvažnije *al-Batal fi al-adab wa al-asatir*, 1959, studija u kojoj 'Iyyad, koristeći se modernom metodologijom, istražuje tradicionalne tekstove i bajke različitih naroda i njihove manifestacije kroz historiju; *Madhal fi 'ilm al-uslub*, 1983, u kojoj nastoji pronaći vezu između savremene stilistike i klasične arapske stilistike i tradicionalne kritike, koristeći se arapskom poezijom kao egzemplarom te 'Iyyadova književnokritička trilogija (*al-Luga wa al-ibda'*, *al-Adab wa al-hadara*, *Da'ira al-ibda'*), u kojoj je naširoko predstavio svoj kritički pristup i metodologiju. Treća ideja kojoj se 'Iyyad posvetio još od samog početka bila je metodologija praktične kritike. Kao rezultat ovih istraživanja 'Iyyad je formirao objektivističku metodologiju praktične kritike koja je počivala na pristupu tekstu s aspekta njegovih lingvističkih, stilističkih i estetičkih specifičnosti. Suma ovih istraživanja izražena je u njegovim knjigama *Tadžarub fi al-adab wa al-naqd*, 1968, *al-Adab fi 'alam mutegayyar*, 1971, i *al-Ru'ya al-muqayyada*, 1978.

150 Abdulmun'im Tallima, "Al-Quwwa al-naqida wa al-quwwa al-haliqa: Šukri Muhammad 'Iyyad", *Madžalla 'Ibda'*, sep. 1999, str. 19.



Predstavljajući i sažimajući ovu specifičnu književnokritičku misao, Abdulmun'im Tallima je zaključio da se radi o izvanrednom intelektualnom dostignuću znanstvene škole koju je utemeljio šejh Amin al-Huli, pionir savremene književne kritike, a obogatio svojim znanjem i vrijednim zapažanjima Šukri 'Iyyad, koji je nastojao da obuhvati sva dostignuća klasičnih učenjaka iz oblasti kritike, književnosti i lingvistike. Princip ove škole bio je prvenstveno oživljavanje lingvističke i stilističke tradicije, a potom njena znanstvenoteorijska anihilacija uz pomoć metodološke aparature potpomognute savremenim naukama. Cilj ovog pregalaštva bio je utemeljenje savremene arapske književnokritičke metode koja se protivi svim zastarjelim i naslijeđenim oblicima kritičkog mišljenja i uspostava pravca modernih studija književnosti.<sup>151</sup> Nešto slično konstatirao je i Mahmud Amin o 'Iyyadovom pristupu kada je kazao: "Ubrajao sam ga među najodabranije i najpronijeljivije učenike škole šejha Amina al-Hulija, koja je neustrašivo težila ka obnovi književne misli i u tome pokazala intelektualnu sposobnost i kreativnost."<sup>152</sup>

Književnokritički pristup kur'anskom tekstu podrazumijevao je dva aspekta, odnosno pravca u kojem je tekao njegov razvoj i to: društveni i znanstveni. Društveni aspekt predstavlja interpretaciju kur'anskih odjeljaka koji tretiraju najvažnija društvena pitanja, poput pitanja modernizacije društva i njegovog suočavanja s izazovima savremenog doba, odnosno pitanja kolonizacije i njenih posljedica, pozivanja na jedinstvo i obnovu društvenih vrijednosti te pitanja položaja i prava žena i tome slično. Zasluga za pokret buđenja islamskoga društva u ovom slučaju ponovo je pripala šejhu Muhammedu Abduhuu. U vezi s ovim usmjerenjima osnovno pitanje koje se postavljalo bilo je: Kakva je veza islama i savremene civilizacije? I konsekventno tome, imaju li muslimani snage da odgovore na logiku i zahtjeve modernizacije? Pregalaštvo prvaka ovog pravca

---

151 Tallima, "Al-Quwwa al-naqida wa al-quwwa al-haliqa: Šukri Muhammad 'Iyyad", 18-19.

152 Mahmud Amin, Šukri 'Iyyad wa nazariyyatuh al-naqida Kairo, Dar al-hilal, 1999, str. 5.

u tefsiru sastojalo se u formiranju nove metodologije odbrane i afirmacije kur'anske nadnaravnosti i prezentaciji društvenih aspekata kur'anskog teksta.<sup>153</sup> S druge strane, znanstveni aspekt, o kojem smo govorili kada smo analizirali al-Hulijev umjereni pristup, bio je do određene mjere također u skladu s učenjima škole učitelja Muhammeda Abduhua. Goldziher ovako elaborira stav ove škole: "Jedan od temeljnih stavova ove škole koji je predstavljao svojevrstan aksiom, bio je da kur'anski tekst ne sadrži nijednu protivrječnost niti tvrdnju koja se sukobljava s naučnim činjenicama."<sup>154</sup> 'Iffat al-Šarqawi je ovaj pravac nazvao *novom teologijom*,<sup>155</sup> naglašavajući njegov znanstveni karakter i nastojanje da se afirmiraju i odbrane vjerske istine te dokaže sklad između vjere i nauke. Iako je ovaj pravac donio i određena upozorenja, moderni muslimani pozitivno su gledali na njega, jer su u njemu prepoznali mogućnost da najbolja duhovna i historijska dostignuća muslimanskog genija dovedu u vezu sa savremenim otkrićima i uspjesima moderne znanosti.<sup>156</sup> Hasan Hanafi također se osvrće na ovaj pravac, ukazujući na nekoliko njegovih pozitivnih osobenosti kao što je afirmiranje modernizacije, relativno poštovanje prema znanosti i klasičnim tefsirima, upozoravajući u isto vrijeme i na neke od negativnih osobina ovog pravca poput preuzimanja naučnih dostignuća izvan znanstvene percepcije, prepuštanja nauci vodeće uloge u društvu, pri čemu se vjera ima tretirati samo sljedbenicom nauke, kao i zanemarivanja vrlo važnih društvenih i političkih problema s kojima se suočava narod, te pogrešnog percipiranja političke i društvene stvarnosti, kao da se Uzvišeni Allah očituje samo u prirodi, a ne i u društvu.<sup>157</sup>

Treba također spomenuti da je Goldziher ovo književnokritičko pregalaštvo nazvao *tumačenje Kur'ana u svjetlu islamske civiliziranosti*.<sup>158</sup> Prema Goldziheru, ovaj pravac iskristalizirao se

153 Al-Šarqawi, Šukri 'Iyyad wa manhadžuh fi al-tafsir..., str. 256.

154 Goldziher, *Mazahib al-tafsir al-islami*, str. 376.

155 Al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 259.

156 Al-Šarqawi, Šukri 'Iyyad wa manhadžuh fi al-tafsir..., str. 259.

157 Hanafi, *al-Tafsir wa al-masalih al-umma...*, str.170-171.

158 Goldziher, *Mazahib al-tafsir al-islami*, str. 337.

u 'Iyyadovoj recepciji i pristupu kur'anskom tekstu koje je on predstavio u svojoj doktorskoj disertaciji pod nazivom *Min wasf al-Qur'an li Yawm al-Din*, pod mentorstvom šejha Amina al-Hulija 1948. godine. Bio je to preduslov za budućeg vještog kritičara, sposobnog da se uhvati u koštac s najkompleksnijim znanstvenim problemima. Međutim, njegova sreća nije bila dugog vijeka, jer se na samom početku njegove znanstvene karijere škola šejha Amina al-Hulija suočila sa žestokim napadima i pokušajima njene negacije. Naime, nakon što je Muhammed Ahmed Halefullah napisao svoju poznatu disertaciju pod nazivom *al-Fann al-qasasi fi al-Qur'an al-karim*, 1947. godine, i rezultatima do kojih je došao praktično šokirao i uzdrmao vodeće vjerske mislioce, Univerzitet je donio odluku kojom se Aminu al-Huliju zabranjuje da podučava ili upravlja bilo kojim odsjekom koji ima veze s kur'anskim studijama. Kako navodi Nasr Hamid Abu Zayd, Šukri 'Iyyad morao se pomiriti s odlukom koju je donio Univerzitet nakon žučne rasprave koju je izazvala Halefullahova disertacija, i odlučiti da li želi svoja istraživanja nastaviti pod mentorstvom nekog drugog profesora, ili ostaje pod al-Hulijevim mentorstvom, ali pod uslovom da promijeni oblast i temu disertacije, odnosno da odustane od kur'anskih znanosti i odabere neko drugo područje. Kao i većina tadašnjih al-Hulijevih studenata, i Šukri 'Iyyad je odabrao ovu drugu opciju i zadržao al-Hulijevo mentorstvo.<sup>159</sup> Ovaj događaj 'Iyyadu je teško pao ostavivši gorak trag u njemu. Kada je, nakon trideset i nešto godina, 'Iyyad odlučio da publikuje svoju disertaciju, napisao je kratku uvodnu bilješku u kojoj je iskazao sve svoje nezadovoljstvo, ogorčenost i razočaranost činjenicom da je njegova teza godinama ostala zanemarena i bačena u zaborav. Osim što je osjećao ogroman gubitak zbog položaja u kojem je bio, iskazao je također i sumnju u svoje sposobnosti i mogućnost daljeg bavljenja naučnim radom i slijeđenja pravca kojim je bio krenuo. 'Iyyad ovako karakteriše svoje stanje:

---

159 Abu Zayd, *The Dilemma...*, str. 19.

Ovo istraživanje pripremao sam i prilagođavao više od trideset godina, dok je škola literarnog tefsira nastojala trasirati svoj put u naš kulturni i univerzitetski život, uprkos enormnom nerazumijevanju i predrasudama koje su je okruživale. Nisam u potpunosti zadovoljan uložnim trudom i zbog toga sam uvjeren da samo mali broj istraživača može izdržati napore koje je potrebno uložiti kako bi se dostojno protumačila najuzvišenija arapska knjiga metodom kombiniranja dostignuća racionalnog i tradicionalnog tefsira i novih literarnih pristupa. To je metoda koja pretpostavlja imanentni pristup tekstovima i njihovu komparaciju prije nego se izreknu konačni sudovi. Mislim da sam svojim istraživanjem došao, ako ne do kraja, onda makar blizu ispunjenja ovih ciljeva (...). Međutim, najviše me boli činjenica da sâm sebi djelujem kao neko ko se umorio na putu, pa je u isto vrijeme izmorio svoju jahalicu i ostao bez drugova.<sup>160</sup>

'Iyyad potom navodi razlog objavljivanja svoje teze nakon dugog oklijevanja: "Kulturni život u arapskom svijetu zahtijeva da pobornici literarnog tefsira predstave svoja dostignuća."<sup>161</sup> U ovom kratkom uvodu 'Iyyad je još govorio i o svojim metodama, u kojima su neki istraživači prepoznali određene razlike u odnosu na al-Hulijevu teoriju i obrazac znanstvene provedbe metodologije tefsira općenito, a teorije kur'anskog *i'džaza* posebno. Unatoč jasno izraženoj terminologiji 'Iyyadove metodologije i njegovom neupitnom referiranju na dostignuća teorije učitelja al-Hulija, Abdusselam al-Šazili smatra da je 'Iyyad inspiraciju crpio i iz drugih izvora, tačnije iz ideja Gustava Lanson. Naime, 'Iyyad je bio inspiriran Lansonovim sveobuhvatnim pristupom tekstovima, počev od analize pojmova i metoda, u kojima je nastojao da poveže semantiku pojmova s ljudskim osjećajima, čime je praktično anulirao historijsku metodu kojoj su bili odani pojedini orijentalisti kojima je nedostajala sposobnost prepoznavanja suptilnih značenja naročito klasičnih religijskih i književnih tekstova.<sup>162</sup>

160 'Iyyad, *Dirasat qur'aniyya...*, str. 5.

161 'Iyyad, *Dirasat qur'aniyya...*, str. 5.

162 Abdussalam al-Šazili, "Šukri 'Iyyad bayn al-tarih wa al-naqd wa al-zakira al-hadariyya", *Madžalla 'Ibda'*, 1999, str. 41.

Nema sumnje da je Gustav Lanson (1857–1934) u egipatskim kulturnim krugovima prepoznat kao “akademski simbol historije francuske književnosti”, posredstvom Rennea Veleka.<sup>163</sup> Muhammed Mandur je još prije 1946. godine na arapski jezik preveo Lansonovo poznato djelo *Metodologija istraživanja u historiji književnosti*,<sup>164</sup> koje je predstavljalo posebnu referencu i izvor svim članovima škole *al-umanā'* koji su se htjeli uputiti u osobenosti zapadne kulture, iako su istraživači ove organizacije isključivo bili posvećeni specifičnim problemima arapske kulture. U uvodu svoje knjige *al-Fann al-qasasi fi al-Qur'an al-karim*, Muhammed Ahmed Halefullah priznaje da je i sam koristio Lansonovo djelo prilikom svojih istraživanja: “Među djelima koja sam konsultirao i čitao bila je i eminentna studija Gustava Lansonova koja govori o metodologiji književnih istraživanja, koju je na arapski jezik preveo Mandur.”<sup>165</sup> Nakon toga Halefullah ukazuje na suštinske razlike između naših i zapadnih književnih istraživanja pojašnjavajući da: “(...) kada oni (dakle zapadnjaci) pristupaju proučavanju nekog književnog djela, posebnu pažnju posvećuju razlici između intelektualnih i emocionalnih vrijednosti, s jedne strane, i umjetničkih i stilskih, s druge (...). Ne donose književnokritički sud o nekom pjesniku, djelu ili pravcu sve dok ne iscrpe sva sredstva pomoću kojih se može doći do objektivnog stava o nekom pitanju.”<sup>166</sup>

Halefullahovo referiranje na Lansonova kristalno je jasno. Naime, Lanson je predstavio niz metoda koje se moraju provesti prilikom proučavanja književnih tekstova, među kojima su: utvrđivanje bukvalnog značenja u tekstu, potom i značenja pojmovnog instrumentarija i strukture uz pomoć historije jezika, sintakse te poznavanja historije strukture... nakon toga ustanovljava se književno

---

163 Rene Velek, *Tarih al-naqd al-adabi al-hadis (1750-1959)*, prijevod Abdulmun'im Mudžahid, Kairo, Al-Madžlis al-a'la li al-saqafa, 2000, tom 4, str. 145.

164 Muhammad Mandur, *al-Naqd al-manhadži 'inda al-Arab*, Kairo, Dar nahda Misr li al-tab'a wa al-našr, 2008, str. 3.

165 Muhammad Halefullah, *al-Fann al-qasasi fi al-Qur'an al-karim*, Kairo, Maktaba al-nahda al-misriyya, 1950-1951, str. 12.

166 Halefullah, *al-Fann al-qasasi fi al-Qur'an al-karim*, str. 12.

značenje teksta, odnosno određujemo njegove intelektualne, emocionalne i umjetničke vrijednosti, te nastojimo prepoznati specifičnosti autorovog ličnog jezičkog izraza i izvršiti poređenje njegovog s izrazom njegovih savremenika. Također, moramo odgonetnuti kakva se vjerska, etička, društvena ili filozofska razmišljanja kriju u podtekstu općih i logičkih slika.<sup>167</sup> Metodologija predstavljena u navedenom citatu podsjeća nas na metodologiju koju je predlagao Amin al-Huli, kada je u pitanju ovladavanje značenjima tekstova u historijskom kontekstu. Halefullahovo priznanje da se oslanjao na Lansonovo djelo otklanja elemente sumnje u povezanost al-Hulijeve škole sa savremenom kritikom. S druge strane, Šukri 'Iyyad nigdje eksplicitno ne priznaje da je postojala ikakva veza ili utjecaj na ovu školu u sferi metodologije, iako se dosljedno referira na sve izvore na koje se oslanjao ili ih je konsultirao u svojim istraživanjima. Iz priloženog se da zaključiti kako je veoma teško tvrditi da je Šukri 'Iyyad u svom djelu *Yawm al-din wa al-hisab* implementirao Lansonove metode. Abdulmedžid Hanun je pratio tragove Lansonovog utjecaja u modernoj arapskoj kritici, počev od Ahmeda Dayfa (1880–1945) i Muhammeda Mandura (1907–1965), pa sve do Taha Huseina (1889–1973). Osim u djelima navedenih kritičara, Hanun je tražio Lansonov utjecaj i u radovima mnogih drugih koji su došli poslije; međutim, među njima nije bilo Šukrija 'Iyyada.<sup>168</sup> Moguće je da je Abdusselam al-Šazili generalno aludirao na književnokritičku metodu koja je bila dominantna u tom historijskom periodu, pa je shodno tome i 'Iyyad mogao biti makar indirektno inspiriran njome.

U 'Iyyadovim radovima možemo prepoznati direktan kritički utjecaj poznatog engleskog kritičara I. E. Richardsa. Prilikom izlaganja svoje kritike Kutbovih stavova u djelu *al-Taswir al-fanni fi al-Qur'an*,<sup>169</sup> 'Iyyad se poziva upravo na djelo Filozofija

167 Muhammad Mandur, *al-Naqd al-manhadži...*, str. 410-411.

168 Abdulmedžid Hanun, *al-Lansuniyya wa asaruha fi ruwad al-naqd al-'arabi al-hadis*, Kairo, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kutub, 2006, str. 252.

169 'Iyyad, *Dirasat Qur'anijya...*, str. 80.

retorike I. E. Richardsa. Džabir 'Ufsur u svom članku pod nazivom *Durus al-ustaz*, napisanom nakon što je umro Šukri 'Iyyad, ističe da je njegov učitelj bio pod utjecajem radova engleskog kritičara Richardsa, te da se u većini svojih radova oslanjao uglavnom na njegova djela Načela književne kritike, Filozofija retorike i Značenje značenja. Ova djela su mu, između ostalih, poslužila i prilikom pisanja magistarske teze, koja je u to vrijeme predstavljala jednu potpuno novu, modernu i inovativnu studiju, u kojoj je 'Iyyad pokušao da uz pomoć Richardsovih metoda modernizira klasičnu stilistiku.<sup>170</sup> Metodologija kojom se 'Iyyad potpuno svjesno i direktno služio bila je metodologija kojoj je temelje udario njegov učitelj Amin al-Huli. Izgleda kako je u pozadini mnogih naučnoistraživačkih nastojanja sljedbenika škole *al-umanā'* stajala jedna subdukcijska misao podijeljena na dvije konkurentske metodologije: jednu koja je bila pod francuskim utjecajem, čiji je predstavnik Taha Husein, i drugu koja je bila pod anglosaksonskim utjecajem, koju je predstavljao Abbas al-'Aqqad. Već smo ukazali na jedinstven značaj koji 'Iyyad pripisuje svome učitelju al-Huliju, tako da činjenica da je od njega preuzeo metodološki okvir za izradu svoje magistarske teze ne predstavlja ništa novo, naročito s obzirom na to da je bio na samom početku svoje akademske karijere. 'Iyyad, naime, kaže:

To je osnova književnokritičkog tumačenja *Kur'ana*, nema potrebe da tražim bilo kakve izgovore za njenu upotrebu, niti da dodatno kompliciram. Ko želi da se u ovu metodologiju detaljnije uputi, neka se obrati djelima našeg učitelja. Prije nego što sam počeo da je primjenjujem u svojoj magistarskoj tezi, proučio sam postulate i ciljeve ove metodologije.<sup>171</sup>

Međutim, 'Iyyadova lična sklonost ka znanstvenoj originalnosti odvela ga je ka još jednom od načela književnokritičkog tefsira,

170 Džabir Ufsur, "Durus al-Ustaz", *Madžalla al-Hilal*, 1999, str. 20.

171 'Iyyad, *Dirasat Qur'anijya...*, str. 9.

a to je "da osim istraživanja leksike i stila, mora postojati i istraživanje humanističkih i društvenih ciljeva *Kur'ana* – to mora da bude srž literarnog pristupa kur'anskom tekstu, ukoliko želimo da proučavamo *Kur'an* s književnog aspekta, onako kako su različiti narodi proučavali kanonska djela napisana na njihovim jezicima".<sup>172</sup> Na to je indirektno ukazivao njegov učitelj, a direktno je primijenio Šukri 'Iyyad, jer po njegovom mišljenju "nije dovoljno da istraživač koji proučava kanonsko djelo jedne književnosti samo ukaže na značenja određenih pojmova ili stilske osobenosti njegovog izraza, a da ne uloži trud kako bi pronikao u ljudske vrijednosti koje djelo promiče, i akcentirao šta ga to dovodi u vezu s ljudskom dušom, njenom sviješću i spoznajom svega što je okružuje."<sup>173</sup> Ovo načelo dovelo je 'Iyyada do proučavanja veza između vjere i umjetnosti, čime je prevazišao okvire svoga učitelja i savladao potencijalne prepreke na putu literarnog tumačenja kur'anskog teksta. Vjera i umjetnost, prema 'Iyyadu, posjeduju određene sličnosti, jer nastoje izraziti konkretnu formu čovjekove duhovne dimenzije i njegovog senzibiliteta, s tim što se vjera razlikuje od umjetnosti po svojim posebnim karakteristikama kao što su vjerovanje u Višu Silu i drugi svijet. Unatoč ovoj razlici, vjera ostaje čvrsto povezana s umjetnošću, jer ona tematizira probleme čovjekove duše i njegovog postojanja te stalnih mijena u misli i životu.<sup>174</sup> Razrađujući ovu misao, 'Iyyad dolazi do zaključka kako je religijska književnost najviši vid književnog stvaralaštva. Naime, 'Iyyad to ovako percipira: "čovjekovo iskustvo je osnovna tema i polazište u književnosti, a čovjek svoja najdublja i najsuptilnija iskustva proživljava upravo u vjeri. Ako je tako, i ako vjera počiva na mnoštvu različitih ljudskih iskustava, onda je religijska književnost najviši mogući književnoumjetnički izraz."<sup>175</sup>

---

172 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 9.

173 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 9-10.

174 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 69.

175 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 69.



Veze između religije i umjetnosti pripadaju kako filozofskim, tako i duhovnim dimenzijama. Kako navodi Jacques Maritain, "poezija predstavlja plod veze između duha, stvarnosti i njihovog ishodišta, odnosno Boga".<sup>176</sup> Alija Izetbegović navodi kako postoji ishodišno jedinstvo u korijenima između vjere i umjetnosti. Drama, naprimjer, ima svoje osnove u vjeri, bez obzira na tematiku, ili historiju... Grčka drama proistekla je iz horskog pjevanja posvećenog slavljenju grčkog boga Dioniza, čije svetište se nalazilo u blizini pozorišta... U svim kulturama graditeljstvo je doseglo svoj vrhunac upravo u izgradnji svetišta i hramova.<sup>177</sup> Izetbegović dalje prenosi stav francuskog filozofa Henrija Bergsona, prema čijem mišljenju umjetnost predstavlja kćerku religije, te ako želi opstati i preživjeti, mora stalno da se napaja sa svog izvorišta.<sup>178</sup>

Prije primjene svog praktičnog čitanja, 'Iyyad se osvrnuo na dva vrlo važna pitanja koja stoje u neposrednoj vezi s metodološkim pravcem kojem je težio – prvo se ticalo veze između klasičnih tefsira, predstavljenih kroz tradicionalne (predaja) i racionalne (iskustvo) komentatorske prinose, a drugo na proučavanje historijske metodologije orijentalista, kada je u pitanju proučavanje kur'anskog teksta. 'Iyyad se koristio Goldziherovom metodologijom prilikom proučavanja Taberijevog (310. god. po H.) tefsira *Džami' al-bayan*, koji mu je poslužio kao egzemplarni izvor za tradicionalne tefsire,<sup>179</sup> i Zamahšerijevog (528. god. po

---

176 Ali 'Izzatbadžufitš, *al-Islam bayn al-Šarq wa al-Garb*, preveo: Muhammad Yusuf Adas, Bejrut, Muassasa al-'ilm al-hadis, 1994, str. 144.

177 'Iyyad, *Dirasat Qur'anijya...*, str. 146 i 148.

178 'Iyyad, *Dirasat Qur'anijya...*, str. 148

179 Goldziher nije krio svoju oduševljenost Taberijevim tefsiirom, koji po njegovom mišljenju predstavlja vrhunac klasičnih komentatorskih prinosa, dok u isto vrijeme označava i početni impuls i kamen temeljac za buduća tefsirska istraživanja. Vidjeti: Goldziher, *Mazahib al-tafsir al-islami*, 106-107. S druge strane, Noldeke, koji unatoč tome što priznaje da je Taberijev tefsir početna tačka u teoriji tefsira i jedno od vrhunskih djela koje je iznjedrila islamska civilizacija, izriče i vrlo grube kritike na njegov račun zbog mnoštva predaja sakupljenih u njemu, te zbog toga što je, prema njegovom mišljenju, Taberi potpao pod utjecaj dogmatskih predrasuda i nije imao objektivni historijski pogled. Vidjeti: Noldeke, *Tarih al-Qur'an...*, tom 2, 391-392. Međutim, to nije tačno. Ta-

H.) *al-Kaššafa*, koji je uzeo kao izvor za racionalne tefsire.<sup>180</sup> Taberi je u svoje višetomno djelo unio mnoga predanja koja se ne mogu naći niti u jednom drugom djelu ovog karaktera. Potencijalni istraživač veoma se teško snalazio u toj bujici predaja, od kojih su neke bile pouzdane i vjerodostojne, a druge ne. Da se Hafiz ibn Kesir (774. god. po H.) nije potrudio da ove predaje revidira i provjeri, te odabere one vjerodostojne, a odbaci slabe, danas bi Taberijev tefsir bio razumljiv i dostupan samo posvećenim učenicima koji se bave specijaliziranim oblastima. Rezultate svoje redakture Ibn Kesir je prezentirao u svome poznatom tefsiru *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Zbog toga je Šukri 'Iyyad bio vrlo oprezan kada se oslanjao na klasične učenjake i njihove sudove o vjerodostojnosti određenih predaja. Svoje opredjeljenje 'Iyyad ovako objašnjava:

Kada iskazujemo svoj stav o tradicionalnom tefsiru, nije nam namjera da naširoko elaboriramo ovu temu, jer bi to zahtijevalo kritičko proučavanje metodologije lanca prenosilaca, kao i mnogobrojnih faktora koji su na njih utjecali. Ne odbijamo *a priori* nijednu od navedenih predaja, osim onih koje su klasični učenjaci ocijenili slabim ili izrazili određene sumnje u njihovu vjerodostojnost – ovo je naš stav kada je u pitanju problematika lanca prenosilaca.<sup>181</sup>

---

beri je u najvećem broju slučajeva ispravnost nekog teksta s kojim je bio zadovoljan potvrđivao tek nakon preciznog proučavanja i kompariranja s drugim tekstovima. Taberijeva deviza po kojoj je bio poznat, odnosno: "Ovo je tumačenje koje smatram ispravnijim i vjerodostojnijim u odnosu na ostala" sasvim dovoljno kazuje koliko je snažan bio njegov kritički duh uz pomoć kojeg je tumačio Božiju Knjigu. Régis Blachère hvali Taberija i njegovu metodologiju, te se vrlo minuciozno osvrće na njegov pristup: "Taberi je utemeljio tradicionalni tefsir, uspostavljajući time i najefikasniji model i metod tumačenja." Blachère pojašnjava kako Taberi u isto vrijeme akumulira ogroman broj historijskih predaja i razvija komentatorsku metodologiju, što nam potvrđuje da je moguće razumijevati i tumačiti *Kur'an* bez nužnog referiranja na personalne rasprave. Vidjeti: Blašir, *al-Qur'an: nuzuluh – tadwinuh – tardžamatuh wa ta'siruh*, prijevod: Su'ada Rida, Bejrut, Dar al-kutub al-lubnani, 1994, str. 117. i 119.

180 Goldziher, *Mazahib al-tafsir al-islami*, str. 12.

181 'Iyyad, *Dirasat Qur'anijya...*, str. 11.

S druge strane, kada je u pitanju tradicionalno razumijevanje kur'anske leksike, 'Iyyad naglašava da, prema metodologiji koju on slijedi, kur'anske pojmove treba razumijevati na način na koji su ih u trenutku objave razumijevali tadašnji Arapi. Nakon što utvrdimo to značenje, nastavlja 'Iyyad, potpomažemo se antičkom arapskom poezijom i poezijom iz vremena poslanstva, onom za koju znamo da je vjerodostojna, naravno. Osim toga, u obzir moramo uzeti i hadiske predaje iz vremena Objave, koje nam mogu pomoći da bolje shvatimo nivo razumijevanja prve generacije, koja je svjedočila obajvljivanju Kur'ana.<sup>182</sup>

Jedno cjelovito i iscrpno lingvostilističko proučavanje kur'anskog teksta, odnosno literarno razumijevanje Božije Knjige, smatra 'Iyyad, mora krenuti od utvrđivanja jezičkog značenja. Nakon toga treba otkriti mudrost odabira pojedinih pojmova, upotrijebljenih na određenom mjestu i njihovu korelaciju s ukupnim značenjem određenog ajeta te utvrditi njihovu vrijednost u odnosu na značenje koje ispoljavaju.<sup>183</sup> 'Iyyad je kritikovao tradicionalne tefsire upravo zbog toga što ne daju jasna i precizna značenja kur'anskih pojmova. Ovi tefsiri, kako to 'Iyyad primjećuje, iako donose mnoštvo značenja s kojima se možemo složiti ili ne, u isto vrijeme ne daju jasna i precizna značenja pojmova. 'Iyyad potom navodi razloge zašto je to tako, utvrđujući kako su prve generacije, one koje su svjedočile obajvljivanju *Kur'ana*, različito poimale kur'ansku leksiku u odnosu na potonje filologe. Filolozi nastoje prepoznati način upotrebe i značenje određenog pojma, te ukazati na opći smisao, dok su ashabi i tabi'ini uglavnom tragali za ukupnim značenjem kur'anskih pojmova ili značenjima u datom ajetu, oslanjajući se na osnovno jezičko značenje i zadovoljavajući se razumijevanjem onoga što im je bilo potrebno pojmiti iz određenog ajeta.<sup>184</sup> 'Iyyad navodi mnoštvo primjera u kojim pokazuje

---

182 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 11.

183 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 12.

184 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 11.

kako se ashabi i tabi'ini nisu ustručavali da naprimjer alegorije konotativno razumijevaju bez udubljanja u određene nijanse u značenju, pa su tako naprimjer riječ الغاشية ('teška nevolja, tegoba'), *a priori* razumijevali kao القيامة ili الساعة u značenju Sudnjeg dana. S druge strane tefsir *al-Kaššaf* prema 'Iyyadu predstavlja djelo koje nastoji predočiti svu ljepotu i savršenstvo kur'anskog izraza i njegovog stila u mjeri koja odgovara filološkim i lingvističkim standardima.<sup>185</sup> Već smo spominjali u kojoj mjeri je mu'tezilijsko učenje pomoglo Muhammedu Abduhuu u razumijevanju i prezentiranju načela racionalnog tefsira u islamu. S istim senzibilitetom, sviješću i oprezom 'Iyyad je pristupio proučavanja *al-Kaššafa*, koji je opisao kao jedno od temeljnih, odnosno kanonskih djela mu'tezilija, koji su, po njegovom mišljenju, ulagali ogromne napore kako bi iz tefsira odstranili folklorne elemente i populističku percepciju. Njihovi su napori urodili plodom, jer su iza sebe ostavili hvale vrijedna književnokritička i tefsirska djela. Naročito je Zamahšeri bio plodotvoran i pronicljiv, jer je uspio u svom tefsiru pokazati vrlo razvijen i istančan književnokritički osjećaj, ukazujući na metodu komparacije veoma često upotrijebljenu u Kur'anu i obogativši svoje tumačenje mnoštvom ličnih zapažanja.<sup>186</sup> Iako je u njegovom tefsiru prezentirano drugačije razumijevanje akaida, to nije bila prepreka da mu poštovanje iskažu kako klasični, tako i savremeni učenjaci, bez obzira na to da li se slažu s njegovim idejama ili ne.<sup>187</sup> Unatoč Zamahšerijevoj znanstvenoj veličini i

185 Goldziher, *Mazahib al-tafsir al-islami*, str. 142.

186 Šukri 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 15.

187 Govoreći o različitim klasama tefsira, Ibn Haldun spominje lingvističke komentare i kaže: "Jedno od najboljih djela ove vrste tefsira nesumnjivo je Zamahšerijev *al-Kaššaf* (...) s tim što je njegov autor mu'tezilijskog opredjeljenja u akaidu, pa je ajete tumačio u skladu s učenjima vlastite filozofske škole, što je kod učenjaka ehlu-sunneta izazvalo određena negodovanja, pa su upozoravali na njegova pogrešna razmišljanja, mada su mu uvijek odavali priznanje kada je u pitanju njegovo poznavanje klasične arapske stilistike i njenog terminološkog i metodološkog instrumentarija." Vidjeti: Ibn Haldun, *al-Muqaddima*, redaktor: Nasr al-Hurayni (Bejrut: Dar al-džalil, s. a.), str. 488. Bilo je učenjaka koji su smatrali zabranjenim čitanje *al-Kaššafa*, među njima se izdvajaju dvojica poznatih učenjaka šafijskog mezheba Taqiyuddin al-Sabki (umro 756. god.

njegovom utjecaju, Šukri 'Iyyad je ipak pravio razliku između racionalnog i literarnog pristupa kur'anskom tekstu, tvrdeći:

Postoji velika razlika između komentatora racionalnog i literarnog tefsira. Komentator čiji je pristup racionalan Kur'an prvenstveno posmatra kao osnovni i apsolutni izvor vjerovanja, odnosno akaida i akaidске nauke, tumačeći kur'anske ajete u skladu s principima škole kojoj pripada i poimanjem Boga na koje je neminovno utjecala filozofska misao. S druge strane, komentator književnokritičkog ili literarnog tefsira, Kur'anu pristupa kao najvećem ikad napisanom djelu na arapskom jeziku, kanonskom uzoru, koji je svojim izrazom očarao ovaj ummet i pružio mu jednu potpuno novu percepciju života. Na temelju toga ovaj komentator formira svoj metodološki pravac. Kako bi razumio stilski izraz Kur'ana, prvo treba proučavati kur'anski jezik, njegovu strukturu i karakter, da bi se došlo do spoznaje humanističkih principa Kur'ana i osobitosti njegovog uzvišenog stila.<sup>188</sup>

Već smo govorili o tome da je Amin al-Huli ukazivao na pregalaštvo orijentalista u proučavanju historije i strukture Kur'ana, posebnu pažnju posvetivši Noldekeu i njegovom djelu *Tarih al-Qur'an*. Huli je tom prilikom naglasio kako su orijentalisti svojim studijama dali koristan doprinos znanosti o tumačenju Kur'ana, te da su u svojim istraživanjima problematici pristupali u duhu znanstvene kritike.<sup>189</sup> Također smo ukazali i na 'Iyyadovo vrlo minuciozno obrazloženje orijentalističkog pristupa, koje treba ponovo spomenuti na ovom mjestu, s tim što je nužno naglasiti kako je 'Iyyad pravio razliku između orijentalističke i metodologije literarnog pristupa. Između

---

po H.) i njegov sin al-Tadž Abdulwahhab (umro 771. god. po H.). U svojoj knjizi *Mu'id al-ni'am wa mubid al-niqam*, al-Tadž kaže: "Znaj da je djelo *al-Kaššaf* veličanstveno djelo u svojoj oblasti i da je njegov autor predvodnik nauke kojom se bavi. Međutim, on je čovjek koji promovira novotariju, za koju tvrdi da ima uporište u sunnetu i zbog toga učenjaci ehlu-suneta smatraju da je nužno izbjegavati ovo djelo iz navedenih razloga. Njegov otac Taqiyuddin čitao je *al-Kaššaf* i kada je došao do ajeta u kojem se kaže إِنَّ لِقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ - *Kur'an* je, *zaista, kazivanje Izaslanika plemenitog* – odustao je od čitanja i napisao proklamaciju pod nazivom *Razlog zašto se treba suzdržavati od čitanja al-Kaššafa*."

188 Šukri 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 19.

189 Al-Huli, *Manahid tadždid...*, str. 309.

njih postoje suštinske razlike, i pri tome ne mislimo, kaže 'Iyyad, samo na to što mi vjerujemo u Božansko porijeklo Kur'ana, a oni ne. Mi Kur'an posmatramo i kao vječni dotjerani govor, u kojem su Arapi prepoznali najveći dokaz i najveće literarno čudo, i zbog toga je on – gledano iz ovog ugla – podesan da se analizira i tumači na isti način kao i ostala kanonska književna djela, jer se u njemu nalazi obnovljena Božija poruka i novi književnoestetski izraz.<sup>190</sup> 'Iyyad dalje kaže:

Orijentalisti se bave kur'anskim stilom i njegovim suptilnim izražavanjem značenja samo onda kada žele ukazati na razliku između kur'anskih sura objavljenih u Meki, u kojima je naglašeniji i oštrij iskaz, jer uglavnom sadrži prijetnje ili obećanja, kao i predstavljanje eshatoloških situacija (...) i ostalih sura u kojima se, prema njihovoj percepciji, intenzitet izraza mijenja i postaje manje oštar, jer se govori o mudrosti Božijeg stvaranja ili se odgovara Poslanikovim, a. s., oponentima, potom postaje dosta blag i linearan kada prevladava propovijedni stil kojim se izlažu zakonodavni propisi.<sup>191</sup>

Šukri 'Iyyad navodi orijentalistička razmišljanja, referirajući se upravo na djela Noldekea i Goldzihera, koji je bio inspirisan Noldekeovim radovima. Ukazujući na razliku između stilskog izraza mekanskih i medinskih sura, Goldziher kaže:

Kritičko i stilističko proučavanje Kur'ana daje općenit uvid u ove historijske specifičnosti. U mekanskom periodu Muhammed je, potaknut svojim fanatizmom i ostrašćenošću, propovijedao direktno, oštro i obmanjujuće. Bilo je to vrijeme kada još nisu počele borbe, nije se čuo zveket sablji i nije morao da se obraća ni ratnicima ni pacifistima, već mnoštvu koje je ustalo protiv njega i njegove vjere u Allaha, Stvoritelja svih svjetova, Čija je moć neograničena. Zato je prijetio približavanjem Sudnjeg dana, čije strahote je vidio u svojim vizijama, koje mu nisu dale mira ni na javi ni u snu. Proklinjao je prošle narode koji su se suprotstavili Božijim upozorenjima poslanim preko Njegovih poslanika i vjerovjesnika. <

190 'Iyyad, *Dirasat Qur'anīyya...*, str. 21

191 'Iyyad, *Dirasat Qur'anīyya...*, str. 21.

Međutim, ostrašćenost i fanatizam postepeno su jenjavali u me-dinskom periodu, pa je tako retorika oslabila i izbljedjela, baš kao i propovjednik koji se našao u drugačijim okolnostima koje su zahtjevale donošenje uredbi i propisa kako urediti novonastalo društvo, pa je tako kur'anški izraz ponekad ličio na običnu prozu.<sup>192</sup>

'Iyyad je kritikovao ovaj orijentalistički stav i pristup kur'an-skom tekstu, nazvavši ga površnim i uopćenim. 'Iyyad, naime, kaže:

U svom pristupu pomažemo se historijskim proučavanjem Kur'ana kako bismo razumjeli njegove misaone, materijalne i jezičke osobenosti u punom smislu riječi, te promatramo kako se razvija njegov stil paralelno s razvijanjem njegove misli i njegovog karaktera. Kada dosegne dovoljno visok nivo razumijevanja, onda možemo očekivati da ćemo razumjeti humanističke i društvene ciljeve Kur'ana kao i metode njegovog stilskog izraza i umijeće pripovijedanja.<sup>193</sup>

Ovaj metodološki pregled ukazuje na to koliko je istančana bila misao Šukrija 'Iyyada. Abdulhakim Radi navodi kako je cilj 'Iyyadove komparacije bio ustvari da pokaže koliko je ovaj pravac u tefsiru postigao na polju suočavanja s anomalijama i devijacijama prilikom razumijevanja teksta i pogrešnog razumijevanja njegovih ciljeva. Osim toga pokazana je i vidna razlika između racionalnog i literarnog tefsira. Šukri 'Iyyad primjenjuje tri metode, o kojima smo već govorili. Prva je proučavanje leksike, odnosno izučavanje pojmova vezanih za opise Sudnjeg dana i konačnog suda, što podrazumijeva otkrivanje i analizu partikularnih značenja. Nakon toga prelazi se na drugi korak, a to je izučavanje stilskog izraza Kur'ana, odnosno načina rasporeda navedenih značenja. Potom slijedi posljednji korak, a to je proučavanje humanističkih i društvenih ciljeva Kur'ana.

---

192 Idžnas Džuldžihar, *al-Aqida wa al-šari'a fi al-islam*, prijevod i komentar: Muhammed Yusuf Musa i drugi, Liban, Dar al-ra'id al-'arabi, 1946, str. 14-15.

193 'Iyyad, *Dirasat Qur'anijya...*, str. 21.

'Iyyad je bio ubijeden kako je posljednji korak ustvari suština i primarni cilj tefsira.<sup>194</sup> Njegova posvećenost i posljednjem metodološkom koraku i njegovo specificiranje ne znači nužno potcjenjivanje ostalih. Proučavanje kur'anske leksike i stila nije manje važno nego proučavanje njegovih ciljeva. 'Iyyad, naime, ovako kaže: "Rječnici i komentari koje posjedujemo ne daju ni približno sveobuhvatna značenja kur'anskih pojmova s obzirom na njihovu upotrebu."<sup>195</sup> Osjećali su to i tradicionalni islamski učenjaci, pa su neki od njih pokušali popuniti ovu prazninu, kao naprimjer Ragib al-Isfahani svojim djelom *Mufradat al-Qur'an*. Međutim, radi se o pojedinačnim slučajevima, koji nisu ispunili svoje ciljeve. Obrazlažući pređašnje tvrdnje 'Iyyad zaključuje: "Riječi imaju svoj život i historiju, kao i sva druga živa bića. Riječ se počinje razvijati od osnovnog, odnosno jednostavnog smisla, a potom evoluiru u skladu s čovjekovom evolucijom. Značenje se cijepa i grana, isto kao što se formule granaju. Međutim, svi dijelovi, sve razložene komponente, uvijek se referiraju na svoju početnu osnovu, odnosno na svoje ishodište."<sup>196</sup> 'Iyyad se o ovom pitanju slaže s Jaroslavom Stetkevićem, koji smatra da: "semantika riječi je vrlo važna u arapskom jeziku, jer se semantička pomjeranja dešavaju od predislamskog doba, pa sve do danas, tako da se od istraživača koji želi razumjeti pjesnike poput Imru' al-Qaysa, al-Nabige ili al-Šanfare i baviti se njihovim djelima zahtijevaju posebne naučne kompetencije."<sup>197</sup> Poznavanje leksike nije dovoljno jednom komentatoru koji se bavi literarnim tumačenjem Kur'ana. Njegova istraživanja pojmovnog instrumentarija moraju prevazići isključivo jezičke aspekte. To znači, kako potcrtava 'Iyyad, da

---

194 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 25.

195 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 25.

196 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 25.

197 Stitkafitš, *al-'Arabiyya al-fusha al-hadis, buhus fi tatawwur al-alfaz wa al-'asaliib*, prijevod i komentar: Muhammad Hasan Abdulaziz, Egipat, al-Hay'a al-'amma li šu'un al-matabi', 2002, str. 155.



istraživač ne treba biti zadovoljan samo eksplicitnim značenjem nekog pojma, odnosno riječi, već mora otkrivati implicitna značenja, tragati za značenjima koja prevazilaze definiciju određenog pojma, i nalaze se u njegovoj sferi gdje ordiniraju kao potencijalna značenja... Ova implicitna značenja – ili *sjene označenog*, ako vam je draže – predstavljaju vrlo važan faktor književnog diskursa, jer utječu na nijansiranje emocionalnih značenja, i pomoću njih se izražava razlika između sinonimnog i eksplicitnog značenja riječi.<sup>198</sup> Ovu čudesnu i ingenioznu 'Iyyadovu misao, odnosno ideju o *sjenama označenog*, preuzeo je i u svojim radovima implementirao Muhammed Arkun. Nešto kasnije to će postati njegova ideja vodilja i okosnica njegovih književnokritičkih istraživanja. U jednoj od svojih studija koja nosi naziv *al-Adžib wa al-hallab fi al-Qur'an*, Arkun se koncentrira na vezu između emotivnog i imaginativnog koju *Kur'an* uspostavlja i kaže: "U preobilju tefsirskih studija i komentatorskih prinosa, nastalih u ovih trinaest stoljeća, želimo dati i vlastiti doprinos, promovirajući književno-jezički pristup kur'anskom tekstu, kako bi se pažnja ponovo usmjerila na izučavanje sistema implicitnih značenja i smislova, odnosno sjena označenog, koje utječu na uspostavljanje veze između spoznaje i svijesti u Kur'anu."<sup>199</sup>

Književnokritička istraživanja Šukrija 'Iyyada predstavljaju odgovor na dvije temeljne osobenosti literarnog tefsira. Prva se tiče tematskog pristupa tumačenju Kur'ana, a druga se odnosi na njegovo nastojanje da se posebno posveti analitičkom proučavanju kur'anske leksike i to na potpuno nov način i u skladu sa

---

198 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 26-27.

199 *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya: Muhammad Arkun*, prijevod: Hašim Salih, Markaz al-'inma' al-qawmi, Bejrut, al-Markaz al-saqafi al-arabi, Kazablanka, 1996, str. 191. Hašim Salih se osvrće na spomenuti izraz "sjene značenja" i kaže: "Engleski izraz *connotation* preveli smo kao *ظلال المعاني*, odnosno kao konotativno značenje, koje obuhvata i eksplicitna i implicitna značenja. Općepoznato je da svaka riječ ima dva značenja: osnovno, odnosno eksplicitno i preneseno značenje, koje obiluje različitim smislovima i dijahronijski se razvija.

savremenim lingvističkim metodama.<sup>200</sup> Ovaj metodološki pristup 'Iyyad ovako karakterizira:

Ako je naš metodološki princip tematsko tumačenje kur'anskih ajeta, onda isto to treba primijeniti i kada je u pitanju kur'anska leksika. Ajete treba podijeliti u različite kategorije u skladu s njihovim eksplicitnim i implicitnim značenjima, kako bi nam poslije bilo lakše odrediti značenje pojmova. Kada ajete tumačimo u skladu s tematikom kojom se bave, razumijevamo ih jedne u odnosu na druge i tako dolazimo do općeg značenja riječi i pojmova. Nakon toga, nastojimo, onoliko koliko smo u mogućnosti, da prepoznamo specifične karakteristike svakog od navedenih pojmova, pomoću njihove markiranosti u iskazu, koja ih čini najprikladnijim pojmom za temu koja je odabrana.<sup>201</sup>

Kada je u pitanju izjavna markiranost određenih kur'anskih pojmova, ukazali smo na to da je ona izvedena iz govora o razumijevanju kur'anskog *i'džaza*, onda kada smo govorili o metodologiji Aiše Abdurrahman. Moglo bi se reći da je Mustafa Sadiq al-Rifa'i među prvima ukazivao na važnost ove ideje i primijenjivao je u svom djelu *I'džaz al-Qur'an*. Međutim, njegova dostignuća u ovoj oblasti bila su parcijalna, iako se u njegovim istraživanjima tu i tamo može naći i poneka blistava konstatacija i utemeljeno razmišljanje.<sup>202</sup>

Šukri 'Iyyad svoju studiju započinje proučavanjem naziva koje *Kur'an* koristi da imenuje Sudnji dan, pri čemu utvrđuje da se najčešće, čak sedamdeset puta, spominje *يوم القيامة*, odnosno *Dan ustanuća*. 'Iyyad potom analizira osnovna značenja ovog pojma, utvrđujući da je ova riječ arapskog porijekla, te da ne predstavlja arabizirani izraz *قيمتنا* iz sirjanskog jezika, koji ima isto značenje. 'Iyyad je proučavao ovaj izraz, tražeći njegovo ishodište u aramejskom jeziku, odnosno među arabiziranim riječima aramejskog porijekla, pomažući se pri tome djelom *al-Alfaz*

200 Al-Šarqawi, Šukri 'Iyyad wa manhadžuh..., str. 267.

201 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 27.

202 Mustafa Sadiq al-Rifa'i, *I'džaz al-Qur'an wa al-balaga al-Qur'aniyya*, Bejrut, Dar al-kitab al-'arabi, 1974, tom 2, str. 234.

*al-āramiyya fi al-luga al-'arabiyya* Sigmunda Fraenkela.<sup>203</sup> Glagolska osnova قام, iz koje je izvedena riječ قِيَامَة, označava stajanje i trajanje, odnosno postojanost. Iz ove osnove izvode se mnogobrojna prenesena značenja. Nakon pomnog proučavanja metaforičkih značenja ovog pojma, 'Iyyad je došao do zaključka da se ova sintagma razumijeva ili kao ustajanje ljudi iz grobova nakon proživljenja na Drugom svijetu, ili stajanje ljudi pred Božijim sudom. U vezi s prvom varijantom treba naglasiti da glagol قام u *Kur'anu* nijednom nije upotrijebljen u značenju ustajanja ljudi iz grobova, a samo je nekoliko puta upotrijebljen u svom bukvalnom značenju. Druga varijanta problematična je zbog toga što je oslonjena na metaforičko značenje ove riječi, tako da je, s obzirom na njen infinitivni oblik, teško utvrditi metaforičko značenje bez odgovarajućeg konteksta koji bi uputio na to. Ostaje nam onda treće rješenje, a to je da se ova sintagma referira na ono što je spomenuto u suri al-Gafir u sljedećim ajetima:

*Mi ćemo, doista, pomoći poslanike Naše i vjernike u životu na ovome svijetu, a i na Dan kad se dignu svjedoci.* (al-Gafir, 51)

*Na Dan kada će se ljudi zbog Gospodara svjetova dići!* (al-Mutaffifin, 6)

Navedeni ajeti ukazuju na to da se riječ ustajanje ili stajanje u *Kur'anu* uglavnom navodi u značenju susretanja s Allahom, odnosno dolaska Njemu. Ovakvo semantičko pozicioniranje ovog pojma – koliko je nama poznato – karakteristično je isključivo za *Kur'an*.<sup>204</sup> 'Iyyad navodi još dvadesetak primjera i dokaza kojim potkrepljuje svoje mišljenje. Referirajući se na Abu Hayyana al-Andalusija i njegovo poznato djelo *al-Bahr al-muhit fi al-tafsir*, 'Iyyad zaključuje da je sintagma يوم القيامة upotrijebljena kako bi se ukazalo na vrijeme u kojem će Bog suditi ljudima, nakon čega će vjernike uvesti u Džennet, a nevjernike u Džehennem.<sup>205</sup>

203 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 27-28.

204 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 30.

205 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 32.

Svoje opredjeljenje 'Iyyad objašnjava ukazujući na to da riječ stajanje, odnosno ustajanje, ima i eksplicitne i metaforičke veze s dolaskom na Dan okupljanja, kada će ljudima biti suđeno za njihova djela, shodno kojima će biti nagrađeni ili kažnjeni.<sup>206</sup> I riječ القيامة u 'Iyyadovoj metodologiji nije u potpunosti naučno i kritički obrađena, iz razloga što je njen semantički opseg poprilično uzak. S druge strane, moglo bi se reći da je izraz الدين يوم 'Iyyad analizirao dosljedno i u skladu s književnokritičkim kriterijima. Nakon što je ukazao na broj ponavljanja ovog pojma, odnosno ajete u kojima se spominje, 'Iyyad ukazuje na razilaženje arapskih lingvista i orijentalista u pogledu njegovog značenja. Arapski lingvisti ukazuju na toliki broj značenja pojma دين da bi se potencijalni istraživač mogao izgubiti u tom mnoštvu. Riječ دين s *kesrom* ispod harfa *dal*, prema njihovom mišljenju znači: 'nagrada/kazna, obligacija, prevlast, zaposjedanje, običaj, stanje, anihilacija, smrt' i tome slično.<sup>207</sup> Kada su u pitanju orijentalistička mišljenja, navest ćemo stav Mekdonalda, koji ukazuje na tri moguća značenja ove riječi:

1. posuđenica iz aramejskog jezika koja označava vlast;
2. izvorna arapska riječ koja znači 'običaj i put';
3. perzijska riječ čije je značenje specifično u odnosu na ostala značenja, i znači jednostavno 'vjera', odnosno 'religija'.<sup>208</sup>

S Mekdonaldom se slaže i njemački orijentalist Bergsträsser, autor djela *al-Tatawwur al-nahwi li al-luga al-'arabiyya*, naglašavajući da je riječ دين u značenju 'sud' arabizirana riječ preuzeta iz aramejskog, a u značenju 'vjera', arabizirana posuđenica iz perzijskog. Bergsträsser kaže: "Ova riječ je akadskog porijekla i može se dovesti u vezu s Hamurabijevim zakonikom, koji

206 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 32.

207 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya*, str. 34.

208 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya*, str. 35.

je snažno utjecao na sve semitske narode.”<sup>209</sup> ‘Iyyad dalje prati razvoj različitih značenja ove riječi, propitujući sve iznesene stavove, te zaključuje kako se njeno porijeklo može vezati za neki od sljedećih triju jezika: perzijski, hebrejski ili akadski. Prema ‘Iyyadu, riječ دین jednostavno označava zajam, odnosno dug koji je potrebno vratiti... iz ovog značenja proizlazi i značenje prevlasti i uniženja, dok iz pokornosti potječe značenje vjera (دين) u smislu predanosti Bogu (عبادة), ali i religija (ديانة), koja predstavlja konfesionalnu i društvenu kategoriju.<sup>210</sup> ‘Iyyad ipak preferira mišljenje prema kojem je na značenje riječi دین utjecala akad-ska riječ denu i to posredstvom aramejskog jezika, te da ona nosi značenja povezana s pojmovima vlasti i odredbe, na koje referira i Kur’an kada upotrebljava ovu riječ.<sup>211</sup> Iz priloženog se vidi da nije nimalo jednostavno odrediti porijeklo riječi دین. Mahmud Muhammed Šakir, svjestan ovog problema, kaže sljedeće: “Ve-oma je teško analizirati riječ دین zbog toga što treba pratiti sve faze njenog razvoja dok se ne dođe do samog početka, odnosno do njene strukturalne osnove.”<sup>212</sup> Iako se ne može osporiti veliki trud koji je uložio Šukri ‘Iyyad na polju proučavanja geneze ovog, ali i drugih kur’anskih pojmova vezanih za fenomen Sud-njeg dana, i njegovo nastojanje da otkrije njihove specifičnosti i razlike u kontekstima u koje ih pozicionira Kur’an, njegove stavove nisu mimoišle kritike savremenih arapskih lingvista. ‘Iffat al-Šarqawi, naprimjer, kaže: “U većini svojih lingvostilističkih analiza i traganja za smislom i značenjem kur’anskih pojmova, ‘Iyyad nije uspio naglasiti potencijal literarne nadnaravnosti Kur’ana, koji doprinosi adekvatnom semantičkom pozicioniranju pojmova.”<sup>213</sup> Al-Šarqawi potom navodi do kojih rezultata u

209 ‘Iyyad, *Dirasat Qur’aniyya*, str. 36. Vidjeti također: Džuthalf Bardžštrasar, *al-Ta-tawwur al-nahwi li al-luga al-‘arabiyya*, Kairo, Maktaba al-haridži, 2003, str. 144.

210 ‘Iyyad, *Dirasat Qur’aniyya...*, str. 36.

211 ‘Iyyad, *Dirasat Qur’aniyya*, str. 37.

212 Muhammed Mahmud Šakir, *Abatil wa asmar*, Kairo, Matba’a al-madani, 1972, str. 534.

213 Al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 337-338.

konačnici stiže 'Iyyad u svojoj etimološkoj analizi pojmova القيامة i الساعة i kaže:" 'Iyyad se koncentriše isključivo na prezentiranje načinā upotrebe ovih pojmova u Kur'anu, ne navodeći estetičke funkcije upotrijebljenih pojmova na odgovarajućim mjestima. Kakva je korist od ulaganja napora da se uprati etimološki razvoj kur'anskih izraza, pa čak i razvijanje njihovih značenja, ako smo se posvetili samo književnoumjetničkim aspektima teksta, a ne njegovom tumačenju."<sup>214</sup>

Proučavanje kur'anske leksike u 'Iyyadovim istraživanjima nije bilo ograničeno samo na spomenute aspekte. U okviru svojih istraživanja, 'Iyyad se bavio i pojedinim akaidskim problemima, posebice onim vezanim za njegovu tematiku, odnosno predstavljanje Sudnjeg dana u Kur'anu. Najupečatljiviji dojam ostavila je njegova kritička analiza pitanja gledanja u Božije lice na Sudnjem danu, o čemu Kur'an govori u sljedećem ajetu: *Toga dana će neka lica blistava biti, u Gospodara svoga će gledati* (al-Qiyama, 22–23). U svom izlaganju 'Iyyad predočava raspravu između učenjaka ehlu-sunneta, koji su smatrali da se radi o bukvalnom gledanju u Allaha na Sudnjem danu, i mu'tezilijske uleme, koja je poricala stvarno i eksplicitno gledanje uz pomoć čula vida. Ovaj problem on posmatra s književno-jezičkih aspekata, proučavajući različite nijanse značenja pojmova vezanih za ovo pitanje, a potom dobivene rezultate primjenjuje na pojmove iz predmetnog kur'anskog ajeta.<sup>215</sup> Međutim, iz njegove prosudbe može se vidjeti da je bio pod očitim utjecajem mu'tezilijskih ideja, jer i kod njega preovladava mišljenje da se ne radi o istinskom gledanju jer, kako to on obrazlaže, pojam gledanja je u ovom primjeru upotrijebljen u obliku glagolske imenice, odnosno participija aktivnog, što znači da se odnosi na konkretni subjekt.<sup>216</sup> Stoga ajet ustvari upućuje na osjećaje neizmjernog

214 al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 338.

215 'Iyyad, *Dirasat Qur'anijya...*, str. 73.

216 'Iyyad, *Dirasat Qur'anijya...*, str. 75.

zadovoljstva i sreće zbog blizine i ljepote Božijeg Lica. To također znači da vjernike na Sudnjem danu ništa neće moći udaljiti od njihovog Gospodara, kao što ih je udaljavalo na ovom svijetu.<sup>217</sup>

Nema sumnje da ova metoda proučavanja kur'anske leksike proizlazi iz tematskog pristupa kur'anskom tekstu. Ona predstavlja jedan od konačnih rezultata literarne teorije i metodologije historijskih istraživanja. Unatoč originalnim i inovativnim aspektima ovog pravca, rezultati koje je polučio ne mogu zadovoljiti očekivanja iskusnog recipijenta. Upravo zbog toga možemo razumjeti kritike koje je 'Iffat al-Šarqawi uputio 'Iyyadovoj metodologiji proučavanja kur'anske leksike, kada je rekao da "dugačka lingvostilistička razmatranja ne dovode nužno do željenih rezultata".<sup>218</sup> Nakon šire elaboracije ove teme, 'Iyyad prelazi na kur'ansku metodologiju predstavljanja Sudnjeg dana i Dana obračuna. Ove metode on opisuje kao "simbiozu mnogostrukih parcijalnih značenja, pomoću kojih se postiže književno-estetička svrha, a to je kazivanje o emocionalnim iskustvima".<sup>219</sup> 'Iyyad je potpuno uvjeren u povezanost kur'anskog stila i ideja smatrajući da oni koji zanemaruju ovu činjenicu literarno značenje poimaju kao proizvod uma, odnosno subjektivnog shvatanja, te smatraju da ono nije povezano s jezičkim izrazom, čime potpuno zanemaruju literarne vrijednosti iskaza ili kur'anske pojmove *a priori* razumijevaju kao stilske figure i trope, smatrajući ih pukim jezičkim ukrasima.<sup>220</sup> Temeljeći svoja razmatranja na navedenim specifičnostima, 'Iyyad predlaže da se *literarno značenje* razumijeva izvan konteksta navedenih mišljenja, naglašavajući kako se ono bitno razlikuje od filozofskog, obredoslovnog ili naučnog značenja. Literarno značenje rezultat je interakcije ljudskog duha i svih oblika njegove spoznajne moći, instinkta, unutrašnjih impulsa, osjećanja, nastojanja, sklonosti te svega

---

217 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 75.

218 Al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 339.

219 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 79.

220 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 79.

onoga što karakteriše *čovjekovu* nestalnu prirodu.<sup>221</sup> Ono je po svom karakteru iznimno kompleksno i isprepletano, te zavisi od mnoštva različitih duhovnih osobnosti koje se razlikuju od generacije do generacije i od naroda do naroda. Ako je tako, onda način izlaganja značenja ne može biti jednostran, okoštao niti krut, već mora biti fleksibilan, budući da prenosi sadržaj umjetnikovog razumijevanja, formiran u skladu s njegovim senzibilitetom i suptilnim osjećanjima.<sup>222</sup> Književni jezik prema 'Iyyadovom mišljenju predstavlja najjače i najutjecajnije sredstvo izražavanja osjećanja. U kontekstu toga, 'Iyyad razmatra dva pitanja vezana za prirodu jezika: pitanje značenja eksplicitnih pojmova i pitanje razlike između percepcije prirode u književnosti i ostalim umjetnostima. U prvom slučaju, 'Iyyad se osvrće na mišljenje Sayyida Qutba, prema kojem je suština književnog izraza, a konsekventno tome i kur'anskog *i'džaza*, sadržana u njegovoj sposobnosti da slušaoca potakne da u svom umu formira odgovarajuću i konkretnu sliku. Ova zamišljena slika ponekad se naziva predodžba, a ponekad imaginacija ili materijalizacija.<sup>223</sup> 'Iyyad se ne slaže s ovim Qutbovim mišljenjem i kaže: "Ljudski jezik, iako posjeduje potencijale da opiše materijalni svijet, ne može vjerno predstaviti slike njegove stvarnosti. Želimo li pronaći neraskidivu vezu između fonetskog i semantičkog oblika nekog izraza, izgubit ćemo se u gustom tkanju čovjekove duše, a nećemo stići do osnove na kojoj počiva ova veza."<sup>224</sup> Kada književnik koristi odabrane riječi kojim želi postići određena značenja, onda se on, zaključuje 'Iyyad, oslanja na emocionalnu stranu potencijalnog recipijenta, a ne nužno na efektivnost nekog pojma i njegovu sposobnost formiranja konkretne slike. 'Iyyad potom razmatra primjer pojma *smrt* i analizira njegov semantički opseg i mogućnost djelovanja. Postiže li ikakav efekat svojim fonetskim

---

221 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 79.

222 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 80.

223 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 80.

224 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 81.



ili bilo kojim drugim oblikom riječ *smrt*, pita 'Iyyad? Nakon rezolutnog "ne", on dalje pojašnjava kako riječ smrt na čovjekov um utječe posredstvom emocionalnih veza koje ne uključuju kreiranje nikakvih konkretnih ili opipljivih slika, već apstraktnih pojmova kao što su praznina, nepostojanje ili ništavilo. Niti jedan od ovih pojmova nije moguće sebi slikovito predstaviti. Upravo zato riječ smrt bremenita je značenjem, izrazito sugestivna i vrlo efektana, i njeni se potencijali ne mjere u odnosu na predodžbe koje u svom umu formira recipijent, već u odnosu na njegovo emocionalno stanje i veze koje se tu formiraju.<sup>225</sup>

Kada je riječ o drugom problemu, odnosno pitanju razlike između percepcije prirode u književnosti i primijenjenim umjetnostima, 'Iyyad navodi tri suštinske karakteristike po kojima se književnost razlikuje od ostalih umjetnosti. Prvo, književni stil nije u potpunosti neovisan o drugim oblicima jezičkog izražavanja, i najčešće se javlja u simbiozi s dijaloškim i pripovijednim stilom. Drugo, književni stil dosta efikasnije od ostalih izražava stanje predmetnog subjekta ili objekta. I treće, recipijent književnog djela ima mogućnost da linearno prati tok misli, bez potrebe da se posebno zadržava na nekom prizoru kako bi otkrio gdje započinje, a gdje završava neka misao, kao što je slučaj u ostalim umjetnostima.<sup>226</sup> 'Iyyad potom govori o temeljnom principu književnoga teksta, a to je *orijentacija*, koja podrazumijeva formiranje iskaza iz nekoliko međusobno povezanih dijelova, koji odgovaraju intencijama autora i imaju ishodište u zajedničkoj ideji koja ih povezuje, što podsjeća na nit koja povezuje sve strane jednog opisa ili izlaganja.<sup>227</sup> Svoja metodološka zapažanja, 'Iyyad primjenjuje prilikom analize kur'anskih odjeljaka koji govore o Sudnjem danu i dolazi do zaključka da postoje tri osnovne ideje iz kojih ishode opisi Sudnjeg dana i Dana obraču-

---

225 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 81.

226 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 85.

227 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 85.

na. Prva predstavlja nasilnu transformaciju koja će pogoditi Zemlju i sve na njoj, i u kontekstu tih zbivanja 'Iyyad navodi ajete koji opisuju to stanje i manifestacije te sile. Druga podrazumijeva iznenadno uništenje naroda koji su poricali Božiju istinu, dok se treća odnosi na smrt. U očima živih smrt predstavlja zastrašujuć obrat, jednako snažan kao Sudnji dan, ako ne i snažniji. Iz ovih triju ideja može se zaključiti kako u svakoj dominira značajnije obrata, odnosno iznenadne transformacije, bilo da se radi o Zemlji koja se urušava, narodima koje zatiče iznenadna kazna ili pojedincu koji doživljava individualni obrat u obliku smrti.<sup>228</sup> Završni dio studije 'Iyyad je posvetio humanističkim aspektima kur'anskih ajeta vezanih za ovu temu. Već smo govorili o tome da se 'Iyyad u vezi s ovim pitanjem oslanjao na zapažanja svog učitelja al-Hulija te da je razradio njegovo razumijevanje prirodne povezanosti vjere i umjetnosti, naglašavajući kako su čovjekov duh i njegove emocije prostor u kojem se ova dva fenomena susreću i prožimaju. Također je naglašena i veza između književnoteorijskih i religijskih studija te da moderna psihologija može poslužiti kao jedna od pomoćnih nauka u ovim naučnoistraživačkim procesima.<sup>229</sup> 'Iyyad u konačnici konkretizira intenciju svoje studije, kazavši da je njegov primarni cilj bio da na različite načine ukaže na poimanje najvećih duhovnih iskustava koja se manifestiraju kako na individualnom, tako i na društvenom planu.<sup>230</sup>

U nastavku 'Iyyad vrlo minuciozno i kritički obrađuje pitanja vezana za Konačni obračun. Dovoljno je spomenuti njegov izuzetno inovativni književnokritički osvrt na pitanje približavanja Sudnjeg dana. Nakon što je ukazao na ajete koji govore o nastupanju Sudnjeg dana, 'Iyyad postavlja pitanje: "Da li ovi ajeti zaista obavještavaju o približavanju vremena u kojem će nastupiti Sudnji dan?", te vrlo brzo odgovara: "Izgleda da ne obavještavaju. U ajetu

228 Al-Šarqawi, Šukri 'Iyyad wa manhadžuh..., str. 270.

229 'Iyyad, *Dirasat Qur'anijya...*, str. 100.

230 'Iyyad, *Dirasat Qur'anijya...*, str. 101.

iz sure Ta-ha koji glasi: *Čas oživljenja će sigurno doći – od svakog ga tajim – kad će svaki čovjek prema trudu svome nagrađen ili kažnjen biti* (Ta-ha, 15) Uzvišeni Allah se obraća Musau, a. s. Između Musaovog, a. s., i Muhammedovog, a. s., poslanstva proteže se veoma dug period, u kojem se nije dogodio Sudnji dan, ali to ne znači da se obećanje koje je Allah dao Musau, a. s., neće ispuniti. Nadalje, u Kur'anu postoje ajeti koji eksplicitno kazuju kako samo Allah zna kada će se desiti Sudnji dan, te da je pitanje trenutka kada će se desiti, odnosno koliko je blizu ili daleko, potpuno apsurdno.<sup>231</sup> Ako spomenuti ajeti zaista ne daju konkretne informacije o blizini Sudnjeg dana, zašto ih je toliko objavljeno u mekanskom periodu? Prije nego što je dao odgovor, 'Iyyad se osvrnuo na mišljenje Josefa Horovitcha, jednog od njemačkih orijentalista, koji se bavio ovim problemom. Horovitch naime kaže:

Nijednoj religijskoj ideji, preuzetoj od poznavalaca drugih vjera, Muhammed se nije s tolikim žarom posvetio kao ideji Sudnjeg dana. Kad god bi se dogodila neka nepogoda koja bi svojim strahotama podsjećala na strahote Sudnjeg dana, u njemu bi sve više raslo ubjeđenje da će se on dogoditi vrlo brzo i iznenada. U njemu je zajedno s tim, smatra Horovitch, raslo i ubjeđenje da ga je Allah odabrao da upozori svoj narod na njegov dolazak.

'Iyyad o ovoj konstataciji iznosi sljedeće zapažanje:

Horovitch ovaj problem posmatra kroz prizmu Muhammedove, a. s., ličnosti, povezujući njegovo ubjeđenje u Poslanstvo sa vjerovanjem u blizinu Smaka svijeta. Horovitch se ustvari prilagođava mišljenju i metodologiji većine orijentalista kojima je Muhammedova, a. s., ličnost bila osnova i polazište za razumijevanje *Kur'ana*.<sup>232</sup>

Nakon toga, 'Iyyad iznosi svoje razmišljanje temeljeno na literarnom pristupu ovom pitanju:

Ideja o konačnom kraju svijeta jako je bliska čovjekovom razumu. Prošli su narodi na sebi svojstven način vjerovali u kraj svijeta i njegovo uništenje, dok dvije objavljene religije kršćanstvo i judaizam

231 'Iyyad, *Dirasat Qur'anīyya...*, str. 102.

232 'Iyyad, *Dirasat Qur'anīyya...*, str. 102.

posvećuju posebnu pažnju ovom fenomenu, čineći ga jednim od temelja vjere. I Stari i Novi zavjet na mnogo mjesta spominju Sudnji dan. Moguće je da su na neki način i mekanski politeisti bili upoznati sa ovom idejom. *Kur'an* dolazi u jedan takav ambijent, odnosno atmosferu izvjesnog straha od nadolazećeg kraja svijeta, u kojoj su se neki s podsmijehom, a neki iz čuđenja, pitali kada će nastupiti taj veliki događaj o kojem se toliko priča.<sup>233</sup>

*Kur'an* kazuje o onima koji su se izrugivali i poricali kraj svijeta, navodeći njihovo neprestano zapitkivanje: *Kada će već jednom ta prijetnja, ako istinu govorite?* (Yunus, 48). Upravo se u odgovoru poricateljima i izrugivačima pokazuje sva raskoš kur'an-skog stila i njegovog *i'džaza*. *Kur'an*, naime, koristi strah i neznanje kao osnovu na kojoj će graditi ideju koju želi usaditi u srca ljudi, a potom je potvrđuje mnoštvom ponavljajućih sugestija, pomoću kojih se ideja razvija u ubjeđenje u blizinu kraja svijeta i njegovo uništenje. Kada duša dosegne nivo ovakvog ubjeđenja, onda nema potrebe da se ukazuje na precizno vrijeme nastupanja Sudnjeg dana. U tom slučaju Sudnji dan postaje predodžba u čovjekovom umu koja zamjenjuje svoj stvarni korelat, i na taj način popunjava vremensku prazninu u potpunosti, naglašavajući prednost pripremanja nad zapitkivanjem o Sudnjem danu. *Kur'an* je tako, koristeći se logikom emocija, suprotstavio svoj stav izrugivanju i sumnjama nevjernika.<sup>234</sup>

Kada su u pitanju društveni principi *Kur'ana*, postoji mnoštvo ajeta koji Sudnji dan predstavljaju upravo u tom kontekstu. Ove ajete nije moguće ispravno razumjeti ukoliko pravilno ne razumijemo tadašnje društvene okolnosti na Arabijskom poluo-toku općenito, a u Meki posebno. U vezi s tim, 'Iyyad posebno ukazuje na bogataški sloj mekanskog društva koji se od samog početka usprotivio širenju islama, prepoznavši u njemu i njegovim novim društvenim vrijednostima prijetnju za svoj položaj i dominaciju nad siromašnim i nevoljnim. Njihova trgovačka i sva

233 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 103.

234 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*, str. 104.

druga etika bila je u potpunoj suprotnosti s kur'anskom etikom i novim društvenim sistemom koji je on promovirao.<sup>235</sup> Nemali broj kur'anskih ajeta posvećen je upravo ovom društvenom sloju i njihovom odnosu prema islamu. Uzvišeni Allah kaže: *Uistinu, čovjek se uzobijesti, čim se neovisnim osjeti, a Gospodaru tvome će se, doista, svi vratiti! Vidje li ti onoga koji brani robu da molitvu obavi?* (al-'Alaq, 6–10). Ku'ran potom ukazuje na njihovo omalovažavanje društvenih i etičkih vrijednosti i tvrdi kako oni neće moći uteći Božijoj kazni ni na koji način, što znači da će oholi poricatelji i svi oni koji ih budu slijedili morati preuzeti odgovornost za ono što su radili i da im neće pomoći nikakvo blago, taman da je kao Zemlja veliko, a poželjet će da budu spašeni strahota tog veličanstvenog dana. Ovaj sloj društva predstavljaju apsolutni materijalisti, gnusni zaljubljenici u ovaj svijet, do granica pretjeranosti posvećeni ovosvjetskim nasladama i uživanju. Poput prijašnjih naroda koji su živjeli u obilju, i oni su duhovno obogaljeni, ne vjeruju ni u šta osim u strast vlastite duše.<sup>236</sup> Ovakvo završava 'Iyyadova tematska studija. Kako zaključuje al-Šarqawi, "ova studija predstavlja pionirski pokušaj u svojoj oblasti, utemeljen na nastojanju da se spoznaju mnogobrojna značenja i smislovi kur'anskih izraza, onako kako su ih razumijevali Arapi u periodu objavljivanja Kur'ana. Ona je i svojevrsna stilska vježba, odnosno pokušaj da se u razmatranje uvedu literarni i estetski aspekti kur'anskih izraza, i da se na taj način prevaziđe isključivo leksičko i eksplicitno značenje."<sup>237</sup>

'Iyyadov prekid naučnoistraživačkog rada u oblasti kur'anskih studija ostavio je velikog traga na tadašnja dominantna kretanja u arapskoj kulturi općenito, a u stilistici posebno. 'Iyyad je bio čovjek kreativnog uma, izrazito razvijene književnokritičke svijesti, sposoban da ukaže na osnovne smjernice važne za krei-

235 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*Ibid., str. 114.

236 'Iyyad, *Dirasat Qur'aniyya...*Ibid., str. 114.

237 Al-Šarqawi, *al-Fikr al-dini...*, str. 339.

ranje arapske književne teorije i unapređenje stilistike. Iako je prekinuo svoj naučnoistraživački rad, u njegovim djelima može se osjetiti snažan utjecaj koji je na njega ostavio kur'anski *i'džaz* i njegovi literarni aspekti. Proučavajući konstante arapske stilistike, nakon iscrpne književnokritičke analize, on je zaključio da je časni Kur'an uzvišeni primjer arapske stilistike, te da on jedini zaslužuje da se nazove Središnjim tekstom arapsko-islamske kulture, zato što se u njemu na najbolji mogući način manifestiraju sve značajke i potencijali arapske stilistike i što predstavlja djelo koje snagom svoga utjecaja na razne načine oplemenjuje ostala djela.<sup>238</sup> Isto to tvrdi i poznati njemački orijentalist Johann Fück kada kaže:

Jezik *Kur'ana* po mnogo čemu razlikuje se od jezika poezije; to je jedinstvena jezička forma, čijem se neusporedivom stilu ne može približiti niti jedno djelo napisano na arapskom jeziku. Objavljivanjem Kur'ana, prvi put u historiji Arapa raskriljuju se obzorja svijeta ideja i znanosti. S druge strane, jezik rimovanih i ritmiziranih formi arabljanskih vračeva i proroka slabašan je i nema potencijal visokostiliziranog i metaforičkog izlaganja smisla i značenja.<sup>239</sup>

---

238 'Iyyad, *al-Luga wa al-'ibda'*..., str. 102.

239 Yuhan Fuk, *al-Arabijya : Dirasat fi al-luga wa al-lahadžat wa al-asalib*, prijevod i komentar: Ramadan Abduuttawwab, Egipat, 2003, str. 16-17.





## T R E Ć E P O G L A V L J E

# Muhammad Arkun: udar na tradicionalno poimanje svetog

U svojoj ingenioznoj komparaciji Nietzscheovog odnosa prema Evandjelju sa stavovima Dostojevskog o istom pitanju, André Gide dolazi do zaključka da je Nietzsche bio do granica ludila ljubomoran na Isusa, o čemu posebno svjedoči njegovo posljednje djelo, u kojem je vrlo jasno izražena njegova želja da u potpunosti iskorijeni i degradira Isusovo učenje.<sup>240</sup> S druge strane, reakcija Dostojevskog nakon prvog kontakta s Evandjeljem bila je potpuno drugačija. Dostojevski, naime, smatra da Evandjelje, ne samo na njega lično, već generalno na cijelo čovječanstvo, ostavlja određeni dojam transcendentne uzvišenosti. U njemu se, prema Dostojevskom, osjeća Božanski duh i esencija, pa je zbog toga prema Isusu i njegovoj veličini osjećao određeno strahopoštovanje.<sup>241</sup> Ovo bi mogao biti sasvim adekvatan uvod u analizu odnosa Muhammeda Arkuna prema Kur'anu i njegovom Božanskom porijeklu. Ne možemo baš reći kako je Arkunov stav

---

240 Andri Džid, *Dustuyafski, maqalat wa muhadarat*, prevod: Ilyas Hana Ilyas, Bejrut – Pariz, Manšurat 'awidat, 1988, str. 108.

241 Džid, *Dustuyafski, maqalat wa muhadarat*, str. 109.



o Kur'anu isti, ili pak sličan Nitzscheovom stavu o Evandelju, ali nećemo sigurno pogriješiti ako kažemo da Arkun u kur'anskom tekstu nije pronalazio veličanstvenost Božanskog duha, niti je prema njemu osjećao neko posebno strahopoštovanje. Kada je u pitanju recepcija kur'anskog teksta, Arkun je bio recipijent potpuno lišen bilo kakvog transcendentnog nadahnuća. Arkun predstavlja jednog od prvih istraživača koji su na sebe preuzeli dužnost *skidanja vela svetosti*<sup>242</sup> s kur'anskog teksta i njegovog transpozicioniranja iz sakralnog, odnosno Božanskog diskursa u svjetovni, odnosno ljudski, služeći se pri tome specifičnim kritičkim mehanizmima, snažno oslonjenim na poznate metodologije religijskih znanosti ustanovljene u kulturama Zapada. To podrazumijeva pristupanje tekstu Kur'ana uz upotrebu istih ili sličnih metodoloških koncepata korištenih u analizama Starog i Novog zavjeta, te uz primjenu dostignuća iz oblasti komparativnih religija, historije religije, historije tefsira i teologije, uz konsultiranje i ostalih nauka poput semiotike, lingvistike, historiografije, sociologije i antropologije.<sup>243</sup> Nema sumnje da je Arkun bio istraživač izuzetno dobro naoružan znanjem iz mnogih naučnih oblasti; međutim, "previše znanja i informacija ponekad može ugušiti kreativnu misao"<sup>244</sup> i polučiti kulturološki snobizam i bahatost. Možda u tome i leži objašnjenje Arkunovog vidno izraženog potcjenjivačkog stava prema klasičnim komentatorima Kur'ana i njihovim dostignućima u oblasti kur'anskih znanosti.<sup>245</sup> Arkun na samom početku pravi razliku između triju vrsta recepcije/čitanja Kur'ana.

---

242 Muntasir Hamada, "al-'ayat al-Qur'aniyya wa al-qira'a al-hadisa 'inda d. Taha Abdurrahman", *Madžalla al-Muntaliq al-džadid*, Liban, 2006, str. 13.

243 Hamada, "al-'ayat al-Qur'aniyya wa al-qira'a al-hadisa 'inda d. Taha Abdurrahman", str. 15.

244 Ali 'Izzatbaydžufiṭiṣ, *Hurubi ila al-huriyya*, prijevod: Isma'il Abu al-Bandura, Bejrut – Damask, Dar al-fikr al-mu'asar, Dar al-fikr, 2003, str. 66.

245 Sabri Hafiz, *Ufuq al-hitab al-naqdi*, Kairo, Šarqiyyat li al-našr wa al-tawzi', 1996, str. 238.

## 1. RELIGIJSKO/TEOLOŠKO ČITANJE

Pod navedenim pojmom Arkun podrazumijeva sve dotadašnje komentare Kur'ana i općenito sva dostignuća u oblasti kur'anskih znanosti koja su muslimani zavještali u svojoj tradiciji, i ne samo to već i svaki vid odnosa prema Kur'anu koji rezultira spoznajama koje u vjerničkim dušama potvrđuju svetost i Božansko porijeklo Kur'ana. Arkun smatra da su tradicionalni tefsiri u potpunosti za-  
točeni unutar krutih dogmatskih ograda. Te ograde predstavljaju sumu vjerskih, odnosno akaidskih ograničenja, mnogobrojnih predodžbi i već utvrđenih aksiomatskih polazišta, te tema tako koncipiranih da jednostavno ne dopuštaju nikakav vid kritičkog pristupa, ni vanjski ni unutrašnji.<sup>246</sup> Iz toga proizlazi da je osnovna strategija tradicionalnog tefsira očuvanje vjerskih učenja i odbijanje svih vrsta napada na religiju. Teološki komentari uopće ne uzimaju u obzir sinhronijske i dijahronijske aspekte jezika, te zato, kako to naglašava Arkun, ne donose nikakvu korist ni Kur'anu ni islamskoj misli. Samo oni islamski mislioci koji su neovisni u svom razmišljanju i nisu pod utjecajem orijentalističkih i ateističkih pristupa mogu unaprijediti metodologiju tefsira i tako biti u službi islamske misli, zaključuje Arkun. Ovako oštra kritika tradicionalnog, odnosno teološkog tefsira ne znači da je Arkun imao namjeru da ponizi i degradira sva dotadašnja znanstvena dostignuća ove klasične islamske discipline. Hašim Salih, komentirajući Akrunove ideje kaže: "Uprkos sumnjama koje gajim prema ovom Akrunovom stavu, za koji pretpostavljam da predstavlja jednu od njegovih kontradiktornih izjava, treba naglasiti kako je Arkun smatrao da ukoliko se klasičnim tefsirima priđe iz jednog šireg ugla, to može donijeti određene korisne spoznaje i proizvesti kritičke sudove mnogo manje ovisne o sklerotiziranom mišljenju *religijsko-*  
*g* *a*

---

246 Muhammad Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta'sil*, prijevod i komentar: Hašim Salih, Bejrut, 2007, str. 66.

*uma*.”<sup>247</sup> Arkun, naime, smatra da klasični komentatori nedostatke svojih komentatorskih prinosâ, odnosno manjak kritičkog sagledavanja, nastoje nadomjestiti iskrenošću vlastitih vjerskih iskustava.<sup>248</sup>

## 2. HISTORIJSKO-FILOLOŠKO ČITANJE

Historijsko-filološki pristup tekstu Kur’ana, prema Arkunovom mišljenju, uglavnom preovladava u istraživanjima orijentalista i to u oblasti proučavanja historije Kur’ana, njegove strukture te uspostave tefsirskih znanosti. Arkun vrlo jasno izražava svoju zadivljenost pristupom pionira orijentalistike poput Noldekea i Blašera, koji se nimalo nisu ustručavali da propitaju tabue koje je tradicionalna islamska ortodoksija smatrala neupitnim i onemogućavala raspravu o njima.<sup>249</sup> S druge strane, Arkun se snažno suprotstavio krutom pozitivizmu orijentalista zatvorenom u stroge okvire historijsko-filološke metode, koja je svoju promociju doživjela početkom devetnaestog stoljeća, ne unaprijedivši nimalo dotadašnja saznanja iz te oblasti, uz izuzetak određenih lingvističkih i semiotičkih spoznaja. Također je kritikovao i prevelik oprez pojedinih orijentalista i njihovu uljudnost koja se sve više manifestirala u njihovim djelima. Ove orijentaliste Arkun je

---

247 Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta’sil*, str. 70. Hašim Salih komentira ovaj Arkunov stav na sljedeći način: „Arkun ovdje pokazuje svu širinu svog razumijevanja. On, naime, ne želi da degradira klasične komentatorske prinose, mudrujući o tome kako su oni pisani u skladu s dostignućima prošlih vremena, te su zbog toga prevaziđeni, već smatra da je obaveza svakog istraživača da ih uključi u moderne analize i komparira sa savremenim dostignućima iz ove oblasti. Ovi komentari predstavljaju prve tefsirske prinose i ukazuju na vrlo vrijedna, istinska duhovna iskustva velikana koji su se odlikovali sposobnošću kreativnog rasuđivanja.“

248 Muhammad Arkun, *al-Fikr al-islami naqd wa idžtiħad*, prijevod: Hašim Salih, Bejrut, Dar al-saqi, 1992, str. 95.

249 Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta’sil...*, str. 44.

smatrao stručnjacima za veoma uske i ograničene oblasti, ali ih uopće nije doživljavao kao istinske mislioce.<sup>250</sup> U kontekstu toga treba spomenuti Arkunovu žestoku kritiku koju je uputio svome kolegi Josefu van Essu, jednom od njemačkih orijentalista, autoru poznatog djela *Teologija i društvo u prva tri stoljeća nakon Hidžre*, koje predstavlja jednu od temeljnih studija o formativnom periodu islamske misli.<sup>251</sup> Van Ess je posebnu pažnju posvetio mu'teziljskom učenju, i u svojoj analizi njihovih ideja priklonio se stavovima učenjaka ehlu-sunneta, prihvativši njihovo mišljenje i tako ostavivši muslimanima da daju svoj konačni sud o ovom pitanju. Ovaj van Essov sud nije se svidio Muhammedu Arkunu, pa ga je kritikovao kazavši:

Iako je moj prijatelj Josef van Ess dao izuzetan doprinos islamskoj nauci, on spada u red orijentalista koji su u svojim djelima primjenjivali autocenzuru – mislim da je van Ess cenzurirao svoj rad gdje god je bila riječ o nekoj specifičnoj temi usko vezanoj za značenje vjerovanja. Išao je dotle da je u pojedinim slučajevima, kada su u pitanju neke od manifestacija vjerovanja (ovdje mislim konkretno na vjerovanje ehlu-sunneta), njegova cenzura prelazila u određeni vid straha ili strahopoštovanja... Da, to se dešavalo jednom velikanu kakav je bio van Ess!<sup>252</sup> Daleko od toga da u ovome ima ikakvog prigovora ili prijekora upućenog ovom eminentnom orijentalisti, koji se nije pridružio demistifikaciji ortodoksnih formi koje na sebi lažno i neopravedno nose oreol svetosti koji su im nametnuli tradicionalni historičari.<sup>253</sup>

Nasuprot ovome, Arkun vrlo jasno izražava svoju zadivljenost i pohvalu pregalaštvu francuske orijentalistice Žaklin Šabi (Jacqueline Chabbi), poznate po knjizi *Gospodar plemena – Muhammedov islam*, izdatoj 1997. Godine, koju Arkun smatra "jedinственom i

---

250 Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta'sil...*, 46.

251 Muhammad Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir al-mawrus ila tahlil al-hitab al-dini*, prijevod: Hašim Salih, Bejrut, Dar al-tali'a, 2001, str. 8.

252 Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta'sil...*, str. 33-34.

253 Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta'sil...*, str. 34.

izvanrednom specijalističkom studijom”.<sup>254</sup> U povodu ove studije napisao je obiman analitički komentar koji ovako počinje:

Izuzetno sam sretan što mogu ukazati na ovako vrijednu knjigu kakva je ova. To je knjiga u kojoj je izražen metodološki pristup kojem treba i mora da teži svaki istraživač. Djelo ove eminentne autorice predstavlja konkretan znanstveni primjer da je moguće napraviti kvalitetan epistemološki iskorak na polju proučavanja historije Kur'ana, i ukazuje na granice između znanstvenih standarda i kanona jednog historičara s jedne strane, i područja religijske misli, odnosno fenomena religijske spoznaje s druge, te njihove inkompatibilnosti.<sup>255</sup>

Hašim Salih, prevodilac ove knjige na arapski jezik, u vezi s ovim kaže:

Izgleda da je autorica otišla daleko u historizaciji svega onoga čemu se nije pridavala tolika pažnja tokom prošlih stoljeća. Ovo je prvi put da jedan istraživač do ovih granica propituje historicizam kur'anskog teksta. Ona nastoji demistificirati njegovu historičnost, odnosno pozicionirati ga u kontekst sedmog stoljeća i okolnosti koje su vladale na Arapskom poluotoku. Zbog toga umnogome udara na osjećaje tradicionalnih vjernika.<sup>256</sup>

Svoju kulminaciju kritika orijentalističkog čitanja doživljava u sljedećim Arkunovim riječima: “Orijentaliste uglavnom (osim svega nekoliko izuzetaka koji iza sebe nisu ostavili ništa hvale vrijedno) nimalo ne zanimaju metodološke rasprave ni epistemološke procjene. Oni su posvećeni konkretnim događajima i slučajevima koje proučavaju onako kako oni hoće i u okvirima koje oni biraju.”<sup>257</sup> Međutim, ovi orijentalisti, kaže Hašim Salih, Arkunu odgovaraju tvrdeći kako on konstantno teoretizira i špekulira, a pri tome ne navodi niti jednu znanstvenu studiju koja bi

---

254 Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta'sil...*, str. 44.

255 Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta'sil...*, str. 49-50.

256 Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta'sil...*, str. 50.

257 Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta'sil...*, str. 20.

išla u prilog njegovim špekulacijama. Pojedini arapski intelektualci iznose slične optužbe na račun Arkuna kako bi relativizirali važnost njegovih ideja.<sup>258</sup>

### 3. LINGVISTIČKO I SEMIOTIČKO ČITANJE

Lingvistička i semiotička čitanja, prema Arkunovom mišljenju, predstavljaju istinsku alternativu navedenim teološkim i filološkim čitanjima koja karakterišu mnoge nedosljednosti, od kojih je vjerovatno najpogubnija njihova inkompatibilnost sa savremenim lingvističkim, kritičkim i književnim metodologijama. Arkun se ovdje oslanja na savremena dostignuća u lingvistici, posebice semiotici, za čiju je promociju posebno zaslužan francuski lingvista Algirdas Greimas. Prema Arkunu, semiotika predstavlja svojevrstu pripremu za književnu kritiku, odnosno sponu koja je povezuje prvenstveno s primarnim, a potom i sa sekundarnim tekstovima koje je tradicija proizvela u određenom periodu. Kada je u pitanju semiotika kur'anskog teksta, Arkun kaže:

Kur'anski govor u potpunosti je strukturiran prema specifičnom planu uspostavljanja konekcije, odnosno mreže jasno određenih komunikativnih odnosa, u kojem glavnu funkciju ima Subjekt lično, odnosno Allah. Allah komunicira preko Svoje poruke s dvjema vrstama primalaca, a to su vjernici i nevjernici. Proces komunikacije odvija se preko posrednika koji katkad ima aktivnu, a katkad pasivnu ulogu u ovom procesu; to je Muhammed. On je isključivi prenosilac Objave.<sup>259</sup>

Poznato je da se Arkunova ideja preusmjeravanja Objave od pozitivnih ka negativnim smislovima smatra jednim od njegovih

---

258 Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta'sil...*, str. 20.

259 Muhammad Arkun, *al-Fikr al-islami, qira'a 'ilmīyya*, prijevod: Hašim Salih, Bejrut – Kazablanka, Markaz al-inma al-qawmi, al-Markaz al-saqafi al-'arabi, 1996, str. 72.

devijantnih stavova. Japanski orijentalista Toshihiko Izutsu ova-ko elaborira ovu problematiku: "Objava ima poseban status u Kur'anu, ona se nipošto ne smatra nečim uobičajenim, ona je za-gonetna i mistična, njenu tajnu ne može tako lahko odgonetnuti razum običnog čovjeka, pa zbog toga postoji potreba za slanjem odabranog poslanika, čijim posredstvom Božija Riječ jedino može biti prenesena ljudima."<sup>260</sup> Da li poslanstvo zahtijeva od onoga kome je povjereno da bilo kako intervenira u ono što mu se objav-ljuje? Arapski idolopoklonici konstantno su tražili da Poslanik, a. s., promijeni nešto u kur'anskom tekstu, odnosno da prilagodi objavu; međutim Uzvišeni Allah prekinuo je sva njihova nadanja da će se to ikada desiti, objavivši sljedeći ajet:

*A kad im se kazuju ajeti Naši, koji su jasni, onda govore oni koji ne vjeruju da će pred Nas stati: "Donesi ti kakav drugi Kur'an ili ga izmijeni!" – Reci: "Nezamislivo je da ga ja sam od sebe mijenjam, ja slijedim samo ono što mi se objavljuje, ja se bojim – ako budem ne-poslušan svome Gospodaru – patnje na Velikom danu." (Yunus, 15)*

Poslanikovo, a. s., vjerno dostavljanje Objave, dakle onako kako mu je objavljena, bez ikakvih intervencija, predstavlja jedan od znakova njegove iskrenosti. To je i jedan od dokaza jedinstvene strukture svetog teksta, kao što tvrdi Rolan Barthes, koji je proučavao određene odjeljke Evanđelja, posebno se posvetivši upravo dostavljanju, odnosno prenošenju teksta čitaocima, tj. primaocima Božanske poruke. Barthes naglašava da predmet proučavanja nije struktura Svetog teksta, već isključivo način njegovog prenošenja.<sup>261</sup> Poznati pjesnik T. S. Eliot tvrdi da se Evanđelja ne mogu čitati kao što se čitaju književni tekstovi, jer se radi o Svetom tekstu. Eliot vrlo jasno ukazuje na činjenicu da

260 Tušihiku Izutsu, *Allah wa al-insan fi al-Qur'an*, prijevod: Hilal Muhammad al-Džihad, Bejrut, al-Munazzama al-'arabiyya li al-tardžama, 2007, str. 240.

261 Rulan Bart, *al-Tahlil al-nassi. Tatbiqat ala nusūs min al-Tawrat wa al-Indžil wa al-qissa al-sagira*, prijevod: Abdulkabir al-Šarqawi, Kazablanka, Matba'a al-Nadžah, 2001, str. 51.

je *Biblija* zasigurno utjecala na svekoliku englesku književnost, ali ne u svojstvu književnoga teksta, već kao Božija poruka. Danas teoretičari književnosti Bibliji pristupaju kao književnom tekstu, čime bi mogli u budućnosti okončati njen daljnji utjecaj na književnost.<sup>262</sup> U prijašnjim poglavljima ukazali smo na žestok otpor na koji je naišla škola literarnog tefsira. Muhammed Arkun pokazao je veliki entuzijazam i želju za oživljavanjem lingvističkog i literarnog čitanja Kur'ana. Prema Arkunu, literarni pristup treba da se ogleda u proučavanju metaforičkog izražavanja u Kur'anu lišenog pritisaka klasičnih teorija o metafori koje su postale dijelom muslimanske zvanične teologije, odnosno akaida, što je prouzrokovalo potpunu dominaciju bukvalističkih čitanja koja ne dozvoljavaju da se razvije bilo kakvo lingvističko ili semiostilističko čitanje i tumačenje Svetog teksta.<sup>263</sup>

Prije nego što je izložio svoju viziju u kojem smjeru treba da se razvija lingvostilistički pristup Kur'anu, Arkun je priznao da postoji velika poteškoća, koja se nikako ne može zanemariti. On tvrdi: "Kada govorimo o čudesnim ili nevjerovatnim pojavama u Kur'anu, mi moramo primijeniti lingvističku i književnu metodu analize čija se primjena temelji na pisanim tekstovima, uzimajući u obzir, daka-ko, da Kur'an – kao Tora i Evanđelje – predstavlja religijski tekst i jezik."<sup>264</sup> Arkun religijski jezik definira kao "sumu tvrdnji i formula-cija specifičnih za duh religije" kao što su obredi, pokreti, govor... "posredstvom pisma apsolutnost duha prevodi se u sferu našeg po-imanja, odnosno prostor u kojem živimo",<sup>265</sup> priznajući u isto vrije-me kako nas lingvistika, semantika i semiotika ograničavaju i one-mogućavaju da precizno analiziramo kompleksan jezik kakav je kur'anski. U vezi s tim on postavlja pitanje: "Kako se možemo baviti čudesnim i nevjerovatnim fenomenima u Kur'anu, a da pri tome

---

262 Dayfid, *Muqaddima fi al-hirmaniyutiqa...*, str. 166.

263 Arkun, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta'sil...*, str. 62.

264 Arkun, *al-Fikr al-islami, qira'a 'ilmīyya...*, str. 190.

265 Arkun, *al-Fikr al-islami, qira'a 'ilmīyya...*, str. 190.



potpuno isključimo religijski jezik i diskurs?"<sup>266</sup> Arkun ide dalje i razmatra simboliku jezika i njegove metaforičke aspekte i kaže: "Religijski jezik potpuno se razlikuje od svih ostalih jezika, jer predstavlja i izlaže simbolične slike života, za razliku od općih obavijesti koje kazuju o našem bivstvovanju. Proučavajući religijski jezik, otkrio sam da su u njemu sadržane jedinstvene i vrlo specifične simboličke slike svijeta i postojanja."<sup>267</sup> Nasr Hamid Abu Zayd obrazlaže ovu tvrdnju na sljedeći način: "Kur'an izlaže nova značenja, jednu novu semantiku posredstvom metafore, i metaforičkog izraza općenito. Preko metafore simbolički jezik religije uspijeva da proširi krug svojih značenja."<sup>268</sup>

Teorija metaforičkog i simboličkog jezika religije predstavlja jednu od šest teorija koje su uspostavili i razvijali filozofi, teolozi i lingvisti koji su se bavili tumačenjem svetih tekstova. Ovi učenjaci smatraju da je jezik religije jezik simbola, odnosno metaforičkih slika, a ne jezik stvarnosti, te da je potrebno tragati za implicitnim značenjima poruka navedenih u svetim tekstovima. To znači da iskaze navedene u nekom svetom tekstu ne treba shvatati onako kako se shvataju iskazi u običnom govoru ili govoru svakodnevnice.<sup>269</sup> Jedan od najpoznatijih učenjaka koji se bavio ovom problematikom svakako je bio Abu Hamid al-Gazali (umro 505. god. po H.), koji je ovu tematiku obrađivao u kontekstu proučavanja tesavvufa. Osim Gazalija, ovim pitanjima bavili su se i Toma Akvinski (umro 1274) u kontekstu kršćanskog misticizma te protestantski teolog Paul Tillich. Tillich, naime, ovako kaže: "Značenje religijskog uvjerenja u čijem je fokusu krajnji smisao sveg postojanja moguće je pojmiti samo i isključivo posredstvom simboličkog jezika, jer sve što ima veze s apsolutnom

266 Arkun, *al-Fikr al-islami, qira'a 'ilmiyya*..., str. 190.

267 Muhammad Arkun, Luy Garadi, *al-Islam al-ams wa al-gad*, prijevod: Ali al-Muqallad, Bejrut, Dar al-tanwir, 1983, str. 202.

268 Abu Zayd, *al-Hitab wa al-ta'wil*..., str. 118.

269 Muhammad Mustafawi, "Nazariyya luga al-din wa iškaliyya al-ma'rifa wa al-tabyin", *Madžalla al-Mahadždža*, Liban, Ma'had al-ma'arif al-hikmiyya, 2004, str. 117.

stvarnošću, bez obzira na vjerodostojnost, može se iskazati samo kroz simbole.” Tilich u vezi s tim konkretno navodi primjer Božijeg Bitka, odnosno pojam Božije egzistencije, koja je apsolutna i neopisiva.<sup>270</sup> U klasičnoj arapskoj tradiciji vodile su se žestoke rasprave o metaforičnosti kur’anskog teksta. Tradicionalni učenjaci radikalnih stavova poput zahirijskog imama Ibn Hazma (umro 456. god. po H.) i hanbelijskog šejha Ibn Tejmije (umro 728. god po H.), smatraju kako ne postoji metaforički govor u Kur’anu. Ibn Tejmije je svoje poznato djelo *Dar’u ta’arud al-’aql wa al-naql* zasnovao upravo na ovom polazištu, odlučno se usprotivivši svim učenjacima koji su tvrdili da postoje prenesena, odnosno metaforička značenja u Kur’anu te zahtijevajući povratak prvotnim značenjima u slučaju kada u sukob dođu racionalni i tradicionalni dokazi. Međutim, većina islamskih učenjaka svih oblasti, od lingvistike i stilistike, pa sve do fikha i kelama, ipak smatra da u Kur’anu postoji preneseno značenje. Učenjake koji afirmiraju simboličnost i metaforičnost kur’anskog jezika Ibn Tejmije naziva “sljedbenicima iluzije i uobrazilje”. Prema Ibn Tejmiji, to su oni koji govore: “Vjerovjesnici prenose objavu koja kazuje o Bogu, džennetu i džehennemu, melecima i ostalim fenomenima transcendentnog svijeta na jedan posredan, a ne direktan način.”<sup>271</sup> Ibn Sina je napisao jednu poslanicu pod nazivom *Risala fi isbat al-nubuwwa*, u kojoj je tumačio simboliku poslanstva tvrdeći kako je poslanicima propisano, odnosno naređeno da govore simboličkim i metaforičkim jezikom.<sup>272</sup> Nadalje, Platon u svom djelu *Zakoni* tvrdi: “Onaj ko ne uvida simboliku poslaničkih kazivanja, taj ne može dospjeti ni do spoznaje Kraljevstva Božijeg.”<sup>273</sup>

270 Mustafawi, “Nazariyya luga al-din wa iškaliyya al-ma’rifa wa al-tabyin”, str. 119.

271 Ibn Taymiyya, *Dar’u ta’arud al-’aql wa al-naql*, priredio Muhammad Rašad Salim, Bejrut, Dar al-kunuz al-adabiyya, 1971, tom 1, str. 8.

272 Ibn Sina, *Risala fi isbat al-nubuwwa*, priredio Mišal Marmura, Bejrut, Dar al-nahar li al-našr, 1991, str. 48.

273 Ibn Sina, *Risala fi isbat al-nubuwwa*, str. 48.

U arapskim kulturnim krugovima ovaj je pristup u jednom smislu stigmatiziran i okarakterisan kao čisti gnosticizam i batinizam, pa se zbog toga o njemu nerijetko i nije željelo raspravljati. Međutim, postoje vrlo jake tendencije revitalizacije proučavanja simboličkih i metaforičkih aspekata jezika, posebice onog religijskog. Stari tekstovi više se ne prihvataju isključivo u svojim primitivnim formama. Sve češće čuju se pozivi da se ovi tekstovi i njihova značenja razumijevaju u skladu sa zahtjevima savremenog doba. Filon Aleksandrijski (umro 50. g. n. e.) konkretna historijska kazivanja iz Starog i Novog zavjeta posmatrao je kao posebne duhovne modele. Kazivanje o izlasku iz Egipta i četrdesetogodišnjim lutanjima Izraelaca pustinjom, te njihovom konačnom dolasku u obećanu zemlju, Filon tumači kao metaforu emancipacije pojedinačnoga duha, koju potom slijedi nadvladavanje kušnji i na kraju spas.<sup>274</sup>

Osnovna ideja od koje Muhammed Arkun polazi u lingvističkim razmatranjima jeste posebnost arapskog jezika. Proučavanje ove posebnosti proizlazi iz jednog od osnovnih lingvističkih postulata, odnosno sposobnosti arapskog jezika da prolazne, historijske i relativne oblike transformira u aposlutne, uzvišene i transcendentne. Ova osobenost arapskog jezika od istraživača zahtijeva poznavanje njegovih jezičkih mehanizama koji omogućavaju provedbu spomenute transformacije.<sup>275</sup> U tom smislu Arkun naglašava kako je kur'anski govor potpuno drugačiji od svih ostalih govora, te da ova različitost ne proistječe iz njegove književnoestetske nadmoćnosti na koju se oslanja teorija *i'džaza*, već iz formalnih sintaksičkih, semantičkih, retoričkih, stilističkih i ritmičkih datosti specifičnih isključivo za Kur'an, koje je moguće praktično otkrivati i proučavati. Prema Arkunu, metaforičnost igra krucijalnu ulogu u oblikovanju univerzalnosti kur'anskog govora.<sup>276</sup> Arkun se poslužio literarnim pristupom kako bi ukazao na

---

274 Suzan Sontag, *Didd al-ta'wil wa maqalat uhra*, prijevod: Nahla Baydun, Bejrut, al-Munazzama al-'arabiyya li al-tardžama, 2008, str. 19.

275 Abu Zayd, *al-Hitab wa al-ta'wil...*, str. 107.

276 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 72.

karakter svog čitanja Kur'ana. Shodno tome, recepcija leksičkih izraza predstavlja prvi stadij lingvističke analize, koji u konačnici mora dovesti do literarne analize. Dalje, svaka literarna analiza Kur'ana mora početi od kritičkog sagledavanja dosadašnjih istraživanja na polju kur'anskog *i'džaza*, te posebno u obzir uzeti doprinos koji je u ovoj oblasti dao al-Baqillani svojim poznatim djelom *I'džaz al-Qur'an*. Prije toga svakako treba ukazati na činjenicu da su teoriju *i'džaza* sistematičnom i hermetičnom učinili brojni arapski autori koji su bili pod utjecajem Aristotelove logike i retorike.<sup>277</sup> Ihsan Abbas precizno ukazuje na korijene helenskih utjecaja, od al-Rummanija (umro 386. god po H.) pa do Hazima al-Kartadžannija (umro 684), koji predstavlja oličenje arapsko-grčkih kulturoloških prožimanja.<sup>278</sup> Al-Baqillanijev doprinos na ovom polju došao je do izražaja kroz istraživanja poznate njemačke orijentalistice Angelike Neuwirth, koja je utvrdila da je metoda analize karakteristična za al-Baqillanija u suglasju s tradicionalnom metodologijom proučavanja proznih tekstova na Zapadu, koja podrazumijeva podjelu teksta na nekoliko manjih strukturalnih dijelova koji se na grčkom nazivaju *kolon*.<sup>279</sup> Kada su u pitanju al-Baqillanijeva dostignuća, treba kazati kako je Arkun posebnu pažnju posvetio njegovoj ideji "jedinственe i čudesne kompozicije" Kur'ana. Unatoč tome što je lingvistička svijest kod Arapa bila potpuno podređena religijskim potrebama, prvenstveno zbog dokazivanja i demonstriranja kur'anskog *i'džaza*, Arkun je posredstvom vlastite intuicije i stilističkih analiza vrlo dobro uspio uočiti svojevrсна odstupanja od uobičajene strukture i kompozicije kur'anskog govora.<sup>280</sup> U kontekstu toga, on uočava deset literarnih specifičnosti zbog kojih se Kur'an treba smatrati djelom jedinственe literarnosti i uzvišene stilistike. U prvom redu radi se o

277 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 198.

278 Abbas, *Tarih al-naqd al-adabi 'inda al-'Arab...*, str. 539.

279 Andžilika Nuyfart, *Tariqa al-Baqillani, fi izhar i'džaz al-Qur'an*, priredio: Waddad al-Qadi, Bejrut, al-Džami'a al-amarikiyya, 1981, str. 284.

280 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 199.

strukturi kur'anskog teksta, koji se potpuno razlikuje od svih ostalih prozних i poetskih tekstova ikada napisanih na arapskom jeziku.<sup>281</sup> Kako navodi Nasr Hamid Abu Zayd, Kur'an sam po sebi nesumnjivo predstavlja jednu izvanrednu i jedinstvenu književnu vrstu. Ovu kategorizaciju usvojio je i Taha Husein kada je, govoreći o karakteru Kur'ana, kazao kako Kur'an nije ni poezija ni proza, već jednostavno Kur'an.<sup>282</sup> Ovom problematikom bavio se i francuski orijentalist Jacques Berque, koji također prihvata navedenu kategorizaciju kazavši:

Prema našem književnom ukusu, kur'anski tekst jeste poetičan; s tim što njegovi savremenici nisu mogli u potpunosti objasniti njegov karakter. To je posebna kur'anska struktura, koja s vremena na vrijeme razbija ritam rimovane proze. Ovaj princip ukazuje na to da Kur'an nije ni poezija ni proza. Savremenici Kur'ana bili su upoznati s ovim oblikom književnojezičkog izražavanja, dakle forma između poezije i proze nije bila nešto potpuno novo i nepoznato, ona je bila u upotrebi, što nam kazuje kako fascinacija kur'anskim tekstom ne potječe samo i isključivo od ove svojevrsne međuforme. Naime, u svoje vrijeme, jedan od pjesnika koji su živjeli u doba Objave, Quss ibn Sa'ida znao je vrlo lijepo intonirati kazivanja pisana u ovom obliku. Kur'an je uspostavio potpuno nove veze u ovim formama i tako kreirao jednu novu strukturu i kompoziciju koja se razlikovala od svih dotadašnjih književnih oblika.<sup>283</sup>

Svjesni smo kako nije dovoljno ograničiti se na al-Baqillanijev doprinos na ovom polju kako bi se adekvatno ukazalo na ovu problematiku, odnosno kako bi se predstavila i objasnila teorija *i'džaza* i njena veza s literarnim pristupom Kur'anu. Ovo pitanje polučilo je žestoke rasprave između mu'tezilijskih i ašarijskih učenjaka. Nasr Hamid donosi vrlo sadržajan pregled razilaženja ovih dviju akaidskih škola te ukazuje na ogroman doprinos i jednih i drugih u ovoj oblasti, počev od Ibrahima al-Nazzama (umro

281 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 199.

282 Abu Zayd, *The Dilemma...*, str. 14.

283 Džak Birk, *al-Qur'an wa 'ilm al-qira'a*, prijevod i komentar: Munzir 'Iyaš, Beirut, Dar al-tanwir, 1996, str. 113.

415. god. po H.) i Abdulqahira al-Džurdžanija (umro 471. god. po H.), pa sve do Abu Bakra al-Baqillanija (umro 403. god. po H.) i Abduldžabbara al-Hamazanija, pored kojih također spominje i neizostavne al-Džahiza i Abu Hašima al-Džubba'ija.<sup>284</sup> Nasr Hamid se u okviru svojih istraživanja bavio pitanjem tradicionalnog razumijevanja teorije *i'džaza*, prikazavši nam vrlo sadržajno najvažnija dostignuća spomenutih autora u oblasti unapređenja književnojezičkog pristupa tumačenju Kur'ana. Upravo u tome je, naprimjer, podbacio Muhammed Arkun.

Arkun klasične analize teorije *i'džaza* sagledava kroz nekoliko sljedećih sistemskih principa a to su:

- *Metaforički instrumentarij*, što podrazumijeva skup svih unutrašnjih zakona koji dominiraju načinima manifestiranja stila (kur'anskog), pomoću kojih se ostvaruje transpozicija stvarnih pojava u simboličke slike posredstvom metaforičkog govora.<sup>285</sup> U kontekstu toga Arkun ukazuje na zapažanja engleskog orijentaliste Montgomerija Watta, koji smatra da je suština jezičkog problema kada je u pitanju Kur'an upravo to što je njegov izraz zarobljen u metaforičnosti... a da savremeni čovjek, navikao na znanstveno gledanje svijeta i pojava, metaforički jezik ne shvata ozbiljno i njegove predstave ne doživljava realnim.<sup>286</sup>
- *Drevna kazivanja/mitovi i legende*: Arkun kritikuje kompromisna rješenja koja je u svojoj knjizi *al-Fann al-qasasiyy fi al-Qur'an* predstavio Muhammed Halefullah, nastojeći zaštititi vjerovanje u kur'ansku nadnaravnost, i poziva da se ozbiljno posveti izuzetno kompliciranom procesu kristalizacije pristupa tumačenju i razumijevanju drevnih kazivanja u Kur'anu. U tome se svekoliko koristi Grimasovim metodološkim dostignućima, odnosno njegovom recepcijom narodnih priča i bajki. U kontekstu Kur'ana i njegovih kazivanja, Arkun priznaje da mu nedostaje poznavanje semantike specifične za religijski diskurs.<sup>287</sup>

---

284 Abu Zayd, *The Dilemma...*, str. 18.

285 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 201.

286 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, 201.

287 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 201.

Arkun utvrđuje kako razumijevanje različitih kazivanja o vjеровјесnicima i drevnim narodima koja se navode u Kur'anu zahtijevaju ozbiljan historijsko-kritički osvrt kako bi se jasno utvrdilo šta je izostavljeno, a šta dodato u određeni historijski događaj te kako razumjeti moguće historijske kontradiktornosti u odnosu na dostignuća iz opće i svjetske historije. Također je potrebno izvršiti strukturalnu analizu metodologije kur'anskih kazivanja i izlaganja historijskih činjenica, odnosno propitati kako Kur'an, na način sličan kazivanju neke narodne priče ili bajke, uspijeva da elaborira određene teme, sažimajući ih u potpuno nove oblike, i daje im nova značenja, upotrebljavajući specifičan stilski instrumentarij karakterističan za arapski jezik.<sup>288</sup>

Karakterizacija kur'anskih kazivanja kao priča drevnih naroda problem je s kojim se Kur'an suočio na samom početku Objave, kada su mekanski idolopoklonici još u prvim kontaktima s kur'anskim tekstom donosili ishitrene zaključke i optuživali Poslanika, a. s., da donosi samo priče i bajke prošlih naroda. Kur'an je žestoko osudio ovaj stav i one koji su ga iznijeli. U komentarima Kur'ana i životopisima Poslanika, a. s., navodi se predaja koja kaže da je al-Nadr ibn al-Haris svojevremeno krenuo put Perzije kako bi naučio napamet kazivanja o njihovim vladarima Rustemu i Esfandijaru. Kada se vratio, zatekao je Muhammeda, a. s., kako ljudima uči Kur'an i obznanjuje da je poslanik poslan od Allaha s Njegovom objavom. Nakon što je Poslanik, a. s., završio svoje učenje i izlaganje, ustao je i otišao, a skupu se priključio al-Nadr i počeo im pričati o perzijskim vladarima. Pošto je završio, upitao ih je: "Allaha vam, ko vam je kazao ljepšu priču, ja ili Muhammed?" Kada je tokom Bitke na Bedru al-Nadr zarobljen, Poslanik, a. s., zabranio je da ga otkupe. Tada se Poslaniku, a. s., obratio al-Miqdad ibn al-Aswad, r. a., koji je zarobio al-Nadra: "Allahov Poslaniče, ovo je moj zarobljenik!" Poslanik mu je odgovorio: "On je o Allahovoj Knjizi govorio onako kako je

---

288 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 203.

govorio." Potom je naredio da ga ubiju, pa je ubijen ispred Poslanika, a. s.<sup>289</sup> Ovakvi i slični primjeri govore koliko su gnusne optužbe koje su iznosili idolopoklonoci, odnosno koliko su ovakve karakterizacije pogubne za zdravorazumsku percepciju. Zbog ovakvih ljudi i njihovih predrasuda objavljen je ajet:

*Kada im se riječi Naše kazuju, govore: "Već smo čuli! Da hoćemo, i mi bismo tako nešto rekli; to su samo izmišljotine naroda drevnih."*  
(al-Anfal, 13)

Da nam tema dozvoljava, u cijelosti bismo naveli tumačenje ovog ajeta koje u svom tefsiru daje Sejjid Qutb – komentator poznat po svojim prosvjetljujućim zapažanjima. On, naime, uočava kako ovaj ajet predstavlja jedan od vrlo važnih stilskih manevara pomoću kojih se prevenira potencijalna zloupotreba kur'anskih kazivanja izazvana spomenutim predrasudama i optužbama koje su imale određeni utjecaj u vremenu dok se nije u potpunosti iskriticizirala razlika između drevnih priča i predanja i kur'anskih kazivanja.<sup>290</sup>

Savremena filozofska misao oličena u filozofiji egzistencijalizma pravi jasnu distinkciju između poslaničkih učenja i pripovjedačke svijesti. Kontemplativna misao kod ljudi, kako to smatra Karl Jaspers, doživljava svoj procvat u vremenu u kojem se pojavila i razvijala jedna golema duhovna aktivnost, oličena u poslaničkim misijama jevrejskih proroka i filozofskoj misli grčke civilizacije, što predstavlja početak kraja dominacije mitova i legendi, odnosno svršetak vremena mitološke svijesti.<sup>291</sup> Martin Poper utvrđuje kako su naučavanja vjerovjesnika ljude poticala na duhovnu i intelektualnu revoluciju, nastojeći čovjeka dovesti do krajnjih spoznaja vlastitog bića. Veliki poslanici propovijedali su obavezu i nužnost transformacije društva od primitivnog

---

289 Abu Dža'far ibn Džarir al-Tabari, *Džami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*, Bejrut, Dar al-fikr, 1983, tom 3, str. 504.

290 Sayyid Qutb, *Fi zilal al-Qur'an*, Kairo, Dar al-šuruq, 1996, tom 3, str. 1503.

291 Džun Makuri, *al-Wudžudiyya*, prijevod: Imam Abd al-Fattah Imam, Kuvajt, Alam al-ma'rifa, 1982, str. 49-50.



idolopoklonstva i njegove automatizirane prakse ka novim vrijednostima i sistemu kako društvene odgovornosti, tako i odgovornosti prema Bogu. Vjerovjesnici nisu samo pozvali ljude da napuste praktikovanje idolopokloničkih obreda, već su upućivali na potrebu čovjekovog suočavanja sa samim sobom, vlastitim potencijalima i ograničenjima kako bi u konačnici doživjeli potpuni duhovni i intelektualni preporod i za sva vremena raskrstili s mitološkim mentalitetom.<sup>292</sup>

## IZLAGANJA O TRANSCENDENTNOJ STVARNOSTI

Arkun razmatra dihotomiju prostor – vrijeme onako kako je ona predstavljena u Kur'anu, u smislu prvog poglavlja Božanskog stvaranja. Unutar ovog vremensko-prostornog toka koji predstavlja manifestaciju Božije stvoriteljske odredbe (*Budi, i ono biva*) odvija se drama spasenja sve do roka određenog. U ovom svjetopogledu primjećujemo da je kosmos predstavljen kao riznica znakova i simbola čija je svrha da podstiču na kontemplaciju i razmišljanje o beskonačnoj veličini, sveopćoj ljepoti, harmoniji i skladu.<sup>293</sup> Arkun primjećuje da je stvarnost koju Kur'an predstavlja zasnovana na trima različitim poimanjima vremena: jedno je prolazno vrijeme koje se odnosi na ovaj svijet, zatim vrijeme smrti i boravka u kaburu, odnosno u svojevrsnom međuvremenu i međuprostoru, te onosvjetsko, transcendentno vrijeme, odnosno vrijeme povratka u beskonačnost – vrijeme koje je nadređeno svim ostalim spomenutim vremenima.<sup>294</sup> Misterija, odnosno dilema s kojom se ovdje suočavamo, kako to naglašava Arkun, sadržana je u našoj nemogućnosti da adekvatno analiziramo transcendentnu stvarnost i sve ono što je određuje i uslovljava. Situacija se

---

292 Makuri, *al-Wudžudiyya*, str. 51-52.

293 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 204-205.

294 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 205.

dakako mijenja onda kada Kur'an govori o našem vremenu i našoj stvarnosti, odnosno o onome što nazivamo historijska stvarnost.<sup>295</sup> U tom slučaju, postoji suglasje između izlaganja i djelovanja, u smislu čovjekove mogućnosti da proživi sva implicirana značenja predočena Objavom, a da pri tome ne isključi nadnaravne pojave vezane za transcendentni svijet. Međutim, u drugom slučaju nema sklada između izlaganja i konkretizacije, jer sva naša nastojanja da sebi predočimo transcendentnu stvarnost ostaju u domenu kontemplacije, sna ili zamišljanja.<sup>296</sup>

Nema sumnje da postoje suštinske razlike između poimanja literarnosti kur'anskog teksta u tradicionalnoj teoriji *i'džaza* i Arkunovom naučavanju proisteklom iz vrlo složene i raznovrsne naučne aparature. Pitanje koje se samo po sebi ovdje postavlja jeste kako Arkun upotrebljava ovaj naučni instrumentarij koji u savremenom recipijentu njegovih djela pobuđuje svojevrsnu nelagodu? Kada je u pitanju pristup kur'anskom tekstu, potrebno je osvrnuti se na sljedeća dva koncepta, na koncept *problematizacije*<sup>297</sup> i *deplasmana*,<sup>298</sup> koji se mogu shvatiti kao dva temeljna operativna koncepta u metodologiji Muhammeda Arkuna, te na njegov stav o čitanju kur'anskog teksta s jedne, i otkrivanju različitih pravaca tog čitanja na razini sadržaja i ideja, s druge strane. To što je Arkun percipirao kur'anski tekst kao hermetičan i nejasan nije ništa novo u problematici tekstualne recepcije i tumačenja teksta općenito. To znači da je Arkun nastojao da diskvalificira i dekonstruira sve ideje koje je ultratradicionalni selefizam unio u razumijevanje kur'anskog teksta i tefsir općenito, jer pitanje ambigviteta kur'anskog teksta, čak i tek stasalom istraživaču,

---

295 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 205.

296 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 205.

297 Problematizacija ovdje podrazumijeva ponovno suočavanje s tezama koje su u tradiciji smatrane očiglednim i za koje nije bilo potrebe da se iznova interpretiraju i analiziraju.

298 Deplasman je izraz kojim Arkun želi promijeniti, odnosno izmjestiti iz postojećeg (povlaštenog) statusa određene koncepte, a potom ih i potpuno prevazići. O ovome vidjeti: Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir al-mawrus ila tahlil al-hitab al-dini...*, str. 28.

ne čini se kao neko novo pitanje i novi problem. Kur'anški tekst, kao što je poznato, jeste hermetičan i višeznačan tekst, o kojem su se vodile bezbrojne rasprave među različitim islamskim školama i pravcima. Jedno od pitanja koje ponajbolje oslikava problematiku hermetičnosti i ambigviteta kur'anskog teksta jeste pitanje stvorenosti Kur'ana, kao i pitanje spuštanja Objave, kodifikacije, redosljeda sura itd. Problematikom ambigviteta bavili su se ašarije i mu'tezilije, te pojedine šiijske sekte, naročito se posvetivši pitanjima metaforičnosti i nadnaravnosti kur'anskog teksta.

Baveći se problematikom hermetičnosti i ambigviteta kur'anskog teksta, Muhammed Arkun želi ukazati na dvije stvari:

1. Pozicionirati sebe kao drugačijeg recipijenta, odnosno recipijenta sposobnog da se suoči sa zatvorenim tekstom, predstavljajući nova pitanja na tekstualnom i strukturalnom nivou, te kao onoga koji je sposoban da promijeni pravce recepcije Kur'ana tako što će kur'anški tekst pozicionirati kao jezičku strukturu potpuno odvojenu od njegovog Izvora (uslovno rečeno Autora), s jedne strane, i njegove historijske kontekstualnosti s druge.
2. Osloboditi kur'anški tekst koncepta svetosti, ili drugim riječima, od okova teološkog sistema. Nema sumnje da je provedba ovih ciljeva tekla u potpunom skladu s fenomenologijom Edmunda Husserla, kojeg Arkun imitira kada kaže:

Treba da pojasnim potencijalnom čitaocu šta konkretno sada namjeravam uraditi. Napuštam stari i zastarjeli način razmišljanja bez obzira na komplikacije i posljedice koje bi moja vjera mogla pretrpjeti, te kulturološku i historijsku solidarnost sa svojim sunarodnjacima muslimanima. Svjestan sam da su i druge religijske skupine, poput Jevreja i kršćana, zabrinute zbog problematike kojom se sada namjeravam baviti, jer naročitu pažnju planiram posvetiti konceptu objave. To su pitanja koja predstavljaju izazov, i mogla bi biti shvaćena kao provokacija upućena svima zajedno.<sup>299</sup>

---

299 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir al-mawrus ila tahlil al-hitab al-dini...*, str. 27.

Koristeći se filozofijom fenomenalizma, Arkun se nastoji udaljiti od "historijskog pritiska" koji onemogućava oslobođenje religijskog diskursa. Prema njegovom mišljenju, tradicionalne religije služile su i još uvijek služe kao svojevrsna utočišta politici i ideologiji, te kao sredstvo pomoću kojeg se dolazi na vlast. Još uvijek postoji snažan historijski pritisak na svjetske religije, jer većina teokratskih sistema kao i prosvjetiteljskih nauka neće nikada uspjeti harmonizirati utjecaje religijskih i konfesionalnih uvjerenja koja se manifestiraju kao snaga ideologije koja pokreće široke narodne mase.<sup>300</sup> Kod Arkuna ovdje do izražaja dolazi problematika oslobođenja religijskog govora, za koji tvrdi da je pod pritiskom historije. Do potpunog oslobođenja ne može doći, smatra Arkun, ukoliko prethodno ne dođe do destrukcije i dekonstrukcije koncepta objave, što je već primijenjeno u ostalim nebeskim religijama. Tradicionalni koncept prema kojem je objava u potpunosti i isključivo Božije poslanje dato poslanicima posredstvom meleka kod Jevreja, kršćana i muslimana predstavlja temeljnu, odnosno središnju ideju i predodžbu Istinske vjere.<sup>301</sup> Ova ideja, prema Arkunovom mišljenju, najdublje je ukorijenjena u muslimanskom bitku, mnogo više nego kod ostale dvije abrahamske vjere. Jevrejskom i kršćanskom konceptu i modelu objave muslimani pridodaju još i tvrdnju da kur'anski ajeti iskazani na arapskom jeziku sa svim svojim gramatičkim, sintaksičkim i morfološkim pravilima predstavljaju iskonski i suštinski Božiji govor.<sup>302</sup>

Bez obzira na suštinske i objektivne veze između kur'an-skog teksta i koncepta objave, treba naglasiti kako se objektivni istraživač ne može složiti s Arkunom o pitanju njegove "središnje predodžbe", ne u smislu pitanja problematizacije, već u smislu potrebe za dekonstrukcijom kur'anškog teksta kao središnjeg i temeljnog teksta islama i svekolike islamske civilizacije.

---

300 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir al-mawrus ila tahlil al-hitab al-dini...*, str. 27.

301 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir al-mawrus ila tahlil al-hitab al-dini...*, str. 22.

302 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir al-mawrus ila tahlil al-hitab al-dini...*, str. 22.

Naime, vjerovanje da je Kur'an središnji tekst islama općeprihvaćena je činjenica, jasna do te mjere da nam nisu potrebni nikakvi dodatni dokazi koji bi je potkrijepili. Postoji toliko veliki broj objektivnih pokazatelja koji potvrđuju navedeno, da je ova činjenica iz sfere vjerovatnosti prešla u deklarativno ubjeđenje.<sup>303</sup> Duboko ukorijenjeno vjerovanje muslimana u Kur'an kao apsolutnu istinu i njihovo deklarativno ubjeđenje Arkun želi dispozicionirati isključivo kroz problematizaciju kur'anskoga teksta, ne samo na nivou strukture i sadržaja već i na nivou "objektivne historije", koja i utvrđuje kur'anski tekst kao uzvišenu istinu. Proučavanje problematizacije Kur'ana posebno, a islamske misli općenito, kod Arkuna znači odbijanje potčinjenosti općim i prevladavajućim kulturalnim tokovima te nastojanje da se milionima uzbuđenih i žednih muslimana pomogne da razumiju svoj položaj u savremenom svijetu i prevaziđu mnogobrojne prepreke koje im stoje na putu.<sup>304</sup>

Bilo kako bilo, postavlja se pitanje do koje se mjere možemo složiti s Arkunovim stajalištem da metodologija "problematizacije teksta" može rješavati pitanja intelektualnih i doktrinarnih kontradikcija u islamskoj misli, posebice ako smo svjesni činjenice da su kontradikcije koje muslimani nastoje prevazići upravo intelektualnog i doktrinarnog karaktera? Ili su to historijske kontradikcije nastale usljed različitih političkih faktora u okviru borbe za vlast. Ako je pitanje "problematizacije teksta" povezano s intelektualnim i doktrinarnim kontradikcijama, onda je potpuno validno da se ono posmatra u okviru teorije i metodologije. Međutim, kod Arkuna pitanje problematizacije prevazilazi objektivne historijske okolnosti i zalazi u dubinu strukture kur'anskog teksta, ne s ciljem tumačenja, odnosno revitalizacije čitanja, ili pak popunjavanja praznina između onoga što je razli-

---

303 Salah al-Džabiri, "al-Nass wa al-waqi", *Madžalla al-Muntaliq al-džadid*, Bejrut, 2006, str. 65.

304 Arkun, *al-Fikr al-islami: qira'a 'ilmiyya...*, str. 114.

čito i kontradiktorno na nivou strukture i značenja, već s namjerom da se utvrdi da “sva kazivanja derivirana iz Božijeg objavljenog govora i pretočena u komentare, naredbe, osobine i prakse doprinose formuliranju antropološke strukture religijskih, političkih i društvenih projekcija”.<sup>305</sup> Kompleksnost onoga čemu teži Arkun ogleda se u onome što je veoma jasno vidljivo u njegovoj nimalo bezazlenoj upotrebi koncepta “religijske imaginacije”. Ovaj koncept Arkun ne koristi kako bi religiji/tekstu oduzeo samo karakter svetosti, već i kako bi negirao njihove racionalne i realne aspekte, iako na određenim mjestima ukazuje na to da “korištenje ovog pojma nema za cilj da oduzme karakter racionalnosti bilo kojoj religijskoj tradiciji”.<sup>306</sup> Međutim, ovaj koncept Arkunu pruža konkretnu priliku da kur’anskom tekstu pristupi s aspekta antropologije, što on i čini, vrlo dosljedno. On se ne ustručava da naglasi kako upotreba antropologije u svrhu proučavanja različitih izlaznih formi religijskog govora podrazumijeva suočavanje s religijom kao društvenim produktom, oblikovanim od strane kolektivnog uma.

Koncepti *imaginacije* i *historizacije* shvaćeni kao mehanizmi koji formiraju kolektivnu svijest, a tako i ideju historijskog islama, odnosno islama koji je oblikovao arapski kolektivni um, a potom i islamski konfesionalni um u Arkunovoj misli kontradiktorni su i njihova međusobna suprotstavljenost veoma je jasno izražena. To se može uvidjeti iz sljedeće Arkunove tvrdnje:

Shodno onome što kazuju tradicionalni islamski komentari, ova sura, koja dolazi kao 96. po redu u Mushafu, ustvari predstavlja prve retke objave spuštene Muhammedu u pećini Hira posredstvom meleka Džibrila. Džibril ga je tada upitao tri puta: “Čitaj u ime Gospodara svoga.”, a Muhammed mu je odgovorio: “Ja ne znam čitati.” Ovo kazivanje možemo razumjeti kao književno predanje o tome na koji način i posredstvom koga ljudima dolazi obja-

---

305 Arkun, *al-Qur’an min al-tafsir ila...*, str. 28.

306 Arkun, *al-Qur’an min al-tafsir ila...*, str. 29.

va koju je Muhammed dužan da prenese. Džibril je kontinuirano posjećivao Muhammeda kako bi mu dostavljao Objavu, isto kao što je posjećivao i ostale poslanike. Na taj način, odnosno svojim kontinuiranim prisustvom, Džibril ustvari predstavlja povjerenika objave koji potvrđuje njen neprekinuti lanac prenošenja još od prvog čovjeka i poslanika Adema, a. s., pa sve do Muhammeda, a. s., s čijim poslanstvom završava vrijeme Božanske objave.

## ARKUN I NJEGOVA RECEPCIJA FATIHE

Arkun se bavio lingvističkom analizom sure al-Fatiha. On na samom početku priznaje da je ova sura izuzetno važna muslimanima i da je duboko ukorijenjena u njihovu svijest i podsvijest. Njegovo viđenje sure al-Fatiha otpočinje osvrtom na kazivanje Hasana al-Basrija o ovoj suri u kojem kaže: "Uzvišeni je Allah znanja svih prošlih nebeskih knjiga sažeo i dao u Kur'anu, a potom je sve kur'ansko znanje sažeo u suru al-Fatiha, pa ko spozna tumačenje ove sure, spoznao je tumačenje svih nebeskih knjiga zajedno."<sup>307</sup> Arkun se nadovezuje na ovaj iskaz i kaže: "Ovaj govor ponavlja se iz generacije u generaciju i dan-danas upozorava nas na opasnost od pojednostavljenih tumačenja."<sup>308</sup> Potvrđujući svoje opredjeljenje da s kur'anskog teksta općenito, a sure al-Fatiha posebno, skine veo prestiža i svetosti, Muhammed Arkun koristi nekoliko lingvostilističkih pojmova prilikom prezentacije vlastitog tumačenja ove sure. Kur'an naziva "tekstualnim registrom", dok kur'anske ajete naziva "diktatom" ili "jezičkim frazama".<sup>309</sup> Ove konstrukcije komentirao je Hašim Salih, koji kaže:

---

307 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 111.

308 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 111.

309 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 119

Ovim činom Arkun, naime, želi da neutralizira breme teologizacije i sakralizacije, koje obuzimaju našu svijest čim počnemo govoriti o Kur'anu. Teološka sakralnost, odnosno uzvišena svetost koja okružuje Kur'an još od samih početaka, pa sve do danas, sprečava nas da ga sagledamo u pravom svjetlu, odnosno da ga pojmimo kao jezičko djelo sastavljeno od slova i riječi, kao jezičku strukturu formiranu na temelju određenih sintaksičkih i stilističkih pravila. Drugim riječima, jezička strukturalnost kur'anskog teksta u potpunosti je zaklonjena od pogleda upravo zbog uzvišene svetosti koja ga okružuje. Specifičnost lingvostilističkog pristupa sadržana je u nastojanju da se makar na tren otkloni spomenuta svetost kako bi se razumjela kur'anska struktura i njegova jezička arhitektonika.<sup>310</sup>

Otklon od simbolike sakralnog diskursa kod Arkuna, bar prema njegovim tvrdnjama, ne znači nužno negaciju ili nipodaštavanje svekolike tradicionalne tefsirske zaostavštine, posebno ne one sunijske. Ova tradicija zaslužna je za uspostavljanje realnih normativa vezanih za kur'anski jezik, baš kao i za iznalaženje dokaza koji potvrđuju vjerodostojnost svega što je rečeno u Kur'anu.<sup>311</sup> Želeći da se oslobodi bremena simboličkog jezika religije, a možda i zbog pomanjkanja metodoloških i analitičkih potencijala, Arkun je odbijao da se uhvati u koštac s metaforičkim i simboličkim strukturama i formama pretencioznih snoviđenja i klimavih predodžbi sufijskih i batinijskih komentatora. Svoje analitičke aktivnosti Arkun provodi isključivo se koncentrirajući na jednu od osnovnih funkcija jezika, koju je kroz minula stoljeća potpuno uništila zatvorena racionalistička praksa usredsređena na sam sebe,<sup>312</sup> u isto vrijeme naglašavajući vrijednosti koje od jezičke analize ne zahtijevaju – krutu strogost i preciznost. To je naša primoranost da ostanemo zarobljeni u krutim ograničenjima ekspresivnih potencijala jezika i diskvalificiramo sve očigledne implikacije koje svaka tekstualna recepcija isključuje.<sup>313</sup>

---

310 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 119.

311 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 141.

312 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 141.

313 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 112.



Osnovni motiv lingvističkog/antropološkog pristupa tekstu Kur'ana kod Arkuna jeste integracija Kur'ana u okvire judeo-kršćanske religijske tradicije, čiji su sveti tekstovi već podvrgnuti znanstvenim analizama koje su pokazale superiornost ovih religijskih tradicija u odnosu na islam, koji je, kako to Arkun naglašava: "ostao nedodirljiv i potpuno daleko od velikih znanstvenih i intelektualnih projekata".<sup>314</sup> U isto vrijeme Arkun izražava i eksplicitnu osudu ideoloških aspekata religijskih nauka na Zapadu. Arkunova recepcija kur'anskog teksta kreće od sljedećeg pitanja: "Šta je to što mi čitamo?" Već smo spomenuli njegovu lingvističku definiciju Kur'ana kao *tekstualnog registra*, koji predstavlja homogenu tekstualnu strukturu, konačnu, ali ipak otvorenu, pri čemu Arkun konačnost definira kao ograničenost određenim brojem iskaza, odnosno ajeta, što znači da je ta struktura upotpunjena i kompletirana. Ova upotpunjenost, kako kaže Arkun, udaljava ga od poskliznuća u ambis poštovalačke recepcije, koja nadnaravnost i neimitativnost predstavlja kao osnovnu formu Kur'ana. Kao što ga udaljava i od isključivo filološkog čitanja, koje istražuje prošle izvore i reference dominantne u tekstu te mjesta koja izgledaju dvosmislena, kontradiktorna ili stilski manjkava.<sup>315</sup> S druge strane, pod pojmom otvorenog teksta misli se na otvorenost za mnogostruke i različite kontekste, koje sadrže sve vrste čitanja, što znači da kada Kur'an o nečemu govori, on neminovno stimulira misao. Bez obzira na to što je kur'anska struktura konačna i zaokružena te neizdvojiva iz svog teološkog konteksta, mi ipak možemo, historijski gledano, da utvrdimo kako je ona otvorena prema poboljšanjima u čitanju koja su predstavljena kroz dostignuća filološke i historijske kritike.<sup>316</sup> Konačnost ili kompletiranaost kur'anskog teksta ne znači da su iscrpljeni svi njegovi inovatorski potencijali. Odatle možemo razumjeti sve češće pozive da

---

314 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 140.

315 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 115.

316 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 115-116.

se vratimo razumijevanju čitanja i tumačenja kur'anskog teksta na način da njegova implicirana i anticipirana značenja ne moraju nužno i uvijek biti prenesena u potpuno vjerodostojnom obliku – takvo nešto možda nikada nećemo postići. Nadalje, sve to povezano je i s literarnom kreativnošću, koja u sebi nosi stvaralačke potencijale. Mogli bismo reći da u današnje vrijeme nema kraja raznolikim potencijalima recepcije i komentiranja teksta.<sup>317</sup>

Arkun razlikuje tri vrste protokola koji se nameću kao obavezni u čitanju i recepciji ove sure i to:

## 1. CEREMONIJALNI PROTOKOL

To je praksa koju provodi istinski vjernik kroz svoj ibadet, odnosno obredoslovlje. Jedino se kroz ovu aktivnost ostvaruje duhovna konekcija pojedinca s društvenom zajednicom vjernika, izvode se sve direktive vezane za Objavu, brišu se realne historijske granice između vjernika u smislu da na njihovo mjesto, odnosno na mjesto značenja koje proizvodi određeno vrijeme i prostor, dolazi značenje duhovnog jedinstva kojem sura al-Fatiha poziva.

## 2. INTERPRETACIJSKI PROTOKOL

Pod interpretacijskim protokolom podrazumijeva se svekolika tradicija komentiranja Kur'ana. Arkun među komentarima izdvaja i posebno vrijednim smatra tefsir al-Fahra al-Razija (u. 606. god. po H.). Komentatorske prinose Arkun naziva sekundarnim tekstovima u odnosu na Kur'an, koji je primarni tekst, i smatra kako su komentari suštinski povezani i u određenom

---

317 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 116.

smislu pomiješani s Izvornikom, te su zbog toga postali neka vrsta svetih tekstova koji se ne smiju problematizirati.<sup>318</sup>

### 3. JEZIČKI I KRITIČKI PROTOKOL

To je protokol koji će Arkun implementirati u svom tumačenju Fatihe, nastojeći istražiti isključivo jezičke vrijednosti teksta te se kritički osvrnuti na njega u smislu da sve ono što kažemo predstavlja samo naše razumijevanje vrijednosti... jer je Kur'an tekst koji se mora čitati u duhu istraživanja i propitivanja stvari.<sup>319</sup>

Prije nego što će krenuti s izlaganjem svojih zapažanja u vezi s kur'anskim tekstom, odnosno *surom al-Fatiha*, Arkun predočava nekoliko temeljnih principa ili polazišta koji se podrazumijevaju u njegovom komentatorskom pristupu kur'anskom tekstu. Prvo polazište jeste Božija egzistencija, odnosno postojanje Boga, o Kome se adekvatno može govoriti samo i isključivo na osnovu Njegovih riječi objavljenih u Kur'anu. Dalje, kako kaže Arkun, Bog se posljednji put objavljuje čovjeku, odnosno u ovom slučaju cjelokupnom čovječanstvu posredstvom arapskog jezika, i to preko poslanika Muhammeda, a. s. Uzvišeni Bog govori o našem postojanju i našem bivstvovanju i sve što govori jeste sušta i jedina istina... a znanosti poput sintakse, filologije, stilistike i logike uče nas mehanizmima razumijevanja i proizvodnje značenja. Uz njihovu pomoć pruža nam se prilika da iz govora koji predstavlja Božiju objavu apstrahiramo istinu koja osvjetljava naše umove, volju i djelovanje, jer je čovjekov um u ovom slučaju ograničenih sposobnosti, pa mu je zato potrebna vjera.<sup>320</sup> Paul Ricoeur to naziva *hermeneutičkim krugom*.

Ipak, postoje određene nesuglasice između polazišta koja dominiraju u metodologiji klasičnih tefsira i ovih pet principa kojima se Arkun rukovodi u svojoj jezičko-kritičkoj recepciji Kur'ana i to:

318 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 120.

319 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 121

320 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 121-122.

- a) Čovjek u odnosu na drugog čovjeka predstavlja svojevrsnu enigmu i misteriju. Baš kako je to svojevremeno rekao Abu Hayyan al-Tawhidi: "Shvatio sam da je čovjek najveći problem i misterija drugom čovjeku."
- b) Spoznaja stvarnosti u vjerodostojnom ili odgovarajućem obliku predstavlja isključivo individualnu odgovornost.
- c) Ova spoznaja u sadašnjem trenutku predstavlja kontinuirani trud da se prevaziđu ograničenja koja postavlja relativna egzistencija, koja čovjeka čini živim, govornim, političkim, historijskim i ekonomskim bićem.
- d) Ta spoznaja ustvari predstavlja nastojanje da se izađe izvan zatvorenih ograda koje svaka tradicija nastoji da formira.
- e) Izlazak izvan ovih okvira može ići u dva smjera i to smjerom duhovnog putnika, sufije, čiji put počiva na duhovnim aktivnostima koje podrazumijevaju kontinuiran prelazak duhovnih postaja ka Uzvišenom Allahu, te put istraživača, kome znanost služi kao oruđe za borbu protiv ograničenja, u smislu da istraživač ne prihvata epistemologiju stagnacije kod rješavanja bilo kojeg problema, bez obzira na potencijalne rezultate.

Arkun svoju naučnoistraživačku praksu obavlja u trima oblastima: lingvistike, odnosno jezika, historije i antropologije. Na polju lingvistike Arkun otkriva različite lingvističke manifestacije u *suri al-Fatiha*. Tako naprimjer izdvaja pojmove koji su u ovoj suri navedeni s određenim članom (ال), kao što su *رب العالمين* *إلى الحمد*, *الصراط*, *الرحمن*, *الرحيم* (ال), gdje je imenici s određenim članom dodata druga imenica s kojom stupa u genitivnu vezu. Ovo znači, kako Arkun shvata, da je sve što je ovdje rečeno poznato ili podložno spoznaji.<sup>321</sup> Zbog središnje uloge ove sure u Kur'anu Arkun je načinio kardinalnu grešku, tvrdeći kako se imenica Allah navodi s određenim članom tek nakon

---

321 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 126.

četrdeset i pet sura objavljenih prije sure al-Fatiha, i to kako bi ovo ime bilo ustanovljeno kao jedinstveno i jedino ime za Boga i kako bi zamijenilo sva dotadašnja imena koja su korištena da se ukaže na Apsoluta.<sup>322</sup> To, naravno, nije tačno, jer se uzvišeno ime Allah spominje u svim svojim značenjima u mekanskom periodu objave prije sure al-Fatiha, jer predstavlja glavnu osu oko koje se konstruisalo islamsko vjerovanje. Arkun je iskoristio pronicljivost klasičnih komentatora koji su bili zaokupljeni konstrukcijom kojom je iskazana zahvalnost u al-Fatihi odnosno pojmom الحمد, navodeći pri tome al-Razijevo prepoznavanje nadnaravnosti upravo u odabiru konstrukcije احمد الله umjesto الحمد الله.

Nakon toga Arkun prelazi na analizu ličnih zamjenica u ovoj suri, kazavši kako ova analiza podsjeća na jedan od njegovih kritičkih osvrti na pitanje kojim se prije bavio, što ga je natjeralo da iznova problematizira ovo vrlo važno pitanje koje je u direktnoj vezi s Autorom teksta.<sup>323</sup> Sistem upotrebe zamjenica u ovoj suri upućuje na karakter Autora, bez obzira na to što ne postoji bilo kakvo znakovito pravilo pomoću kojeg se Njegov karakter može utvrditi. Kada su pak u pitanju glagoli u Fatihi, treba naglasiti da njih im veoma malo. Arkun posebnu pažnju posvećuje glagolima نبتعين و نعبد, prepoznajući u njima trud koji ulaže čovjek na svom putu ka Allahu, dž. š. Arkun uočava: "Glagoli upotrijebljeni u sadašnjem vremenu ovdje ukazuju na trajnost i neprekidnost truda koji je uložen zarad uspostavljanja relacije između govornika oličenog u čovjeku, koji priznaje svoju slabost i ovisnost, te Onoga kome se obraća, odnosno Boga, Koji je predstavljen kao konačno utočište te Onaj Koji je jedini dostojan da se obožava i od Njega traži milost i pomoć."<sup>324</sup> U tom kontekstu Arkun dalje nastavlja s analizom sintaksičke strukture sure al-Fatiha, te u konačnici analizira i njenu kompoziciju i ritam, zadržavajući se posebno na konceptu "kritičke veze" posuđenom od švicarskog kritičara Jena

322 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 126.

323 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 128.

324 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 130.

Starobinskog i navodeći njegovu tvdnju u kojoj kaže da “književna kritika ponekad osjeća zadovoljstvo i radost prilikom čitanja pojedinih tekstova, ali da se on lično ne predaje tim osjećajima u svojim osvrtima, već se nastoji okrenuti tekstu kako bi pronašao uzroke koji su proizveli te osjećaje”.<sup>325</sup> Međutim, ovdje možemo postaviti pitanje: Da li izrazito skeptičan i kritički nastrojen recipijent poput Arkuna uopće može osjećati radost i duhovno prosvjetljenje u trenutku čitanja Kur’ana? Cjelokupan Arkunov opus koji smo analizirali ustvari djeluje osvetnički prema kur’anskom tekstu i u njemu se ne može naći niti najmanja naznaka nekog duhovnog prosvjetljenja ili oduševljenosti.

Pod historijskim pristupom suri al-Fatiha misli se na sveukupan komentatorski prinos razumijevanju ove sure u arapskoj kulturi. Pošto je bilo nemoguće obuhvatiti ovaj ogromni opus, Arkun se koncentrirao na al-Razijev tefsir *Mafatih al-gayb*, iskoristivši ga kao primjer i paradigmu pomoću kojih nam nastoji predočiti “jasnu strategiju i polaznu tačku u recepciji ove sure, jer je al-Razi posjedovao jedinstvenu sposobnost razumijevanja, a uz sve to skupio je i mnoštvo do tada napisanih komentara koji predstavljaju rezultat intelektualnih i komentatorskih prinosa iz prvih šest hidžretskih stoljeća”.<sup>326</sup>

U tom kontekstu Arkun uočava pet zakonitosti kojima se al-Razi rukovodio u svom tefsirskom pregalaštvu:

## 1. JEZIČKA KLASIFIKACIJA

Jezička klasifikacija podrazumijeva lingvističke prolegomene kojima su tradicionalni učenjaci iz oblasti tefsira i usul-i fikha započinjali svoja djela, čija je svrha bila razvijanje svijesti o važnosti

---

325 Arkun, *al-Qur’an min al-tafsir ila...*, str. 135.

326 Arkun, *al-Qur’an min al-tafsir ila...*, str. 136.

poznavanja jezika, što je bio preduslov za pisanje djela iz navedenih oblasti. Ova klasifikacija imala je dvije koristi, teoretsku i praktičnu. Teoretska korist manifestirala se u poznavanju strukture arapskog jezika kao sredstva za formiranje isključivo religijskog diskursa, dok je praktična korist bila u tome što je snaga ove zakonitosti upravljala jezičkim datostima, promovirajući i uzdižući jedne, a zanemarujući i zapostavljajući druge.

## 2. RELIGIJSKA KLASIFIKACIJA

Pod religijskom klasifikacijom misli se na skup svih teoloških i akaidskih principa, rituala i obreda, koji utječu na formiranje ideja i misli, a shodno tome i diskursa/govora.

## 3. SIMBOLIČKA KLASIFIKACIJA

Simbolička klasifikacija podrazumijeva moć Kur'ana da stimulira misao i maštu te podstiče na razmišljanje i intelektualnu kreativnost. Arkun se žali kako je u islamu imaginacija atrofirala kao i u klasičnoj grčkoj kulturi ili na Zapadu usljed dominacije racionalizma.<sup>327</sup>

## 4. KULTURALNA KLASIFIKACIJA

Ova kategorija veoma je bogata i predstavlja svojevrsnu pokretačku snagu al-Razijevog tefsira. On, naime, u svojoj knjizi od početka do kraja rezimira svekoliku znanstvenu zaostavštinu

---

327 Arkun, *Al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 138.

na arapskom jeziku, kako bi došao do željenog značenja uz pomoć mnoštva različitih metoda koje su bile poznate i dostupne u njegovom vremenu. Međutim, al-Razi je ovu kategoriju potčinio ideološkim okvirima – tačnije ideologiji ašarijskog mezheba, suprotstavljenog mu'tezilijskom načinu razmišljanja.

## 5. INTERPRETACIJSKA KLASIFIKACIJA

Ova klasifikacija u suštini je najvažnija, jer su sve prethodne klasifikacije usmjerene ka pronalaženju konačnog značenja, odnosno konačne interpretacije kur'anskog teksta. Prema al-Razijevom mišljenju, ali i shodno općem islamskom svjetopogledu, postojanje konačnog značenja u Kur'anu potvrđena je istina, u koju nema sumnje.<sup>328</sup>

Ostaje antropološka vizija u čitanju sure al-Fatiha i Arkun se žali kako je ona, preciznije rečeno religijska antropologija, izostala u islamskoj znanosti zbog toga što je Zapad monopolizirao pravo na znanstvenu klasifikaciju. Kako bi antropološki pristup primijenio na tumačenje sure al-Fatiha, Arkun predlaže da se prilikom recepcije kur'anskog teksta polazi od "primordijalne osnove", pod čime podrazumijeva krajnji nukleus ljudskog postojanja, u šta spadaju egzistencijalne pojave poput života i smrti, vremena i ljubavi, svetog i profanog, u okviru kojih se i formiraju značenja.<sup>329</sup> Arkun priznaje da se veza s *primordijalnom osnovom* može uspostaviti samo uz pomoć simboličkog jezika, te da na tom polju logika i bukvalno shvatanje jezika nisu od pomoći.<sup>330</sup>

U kontekstu svojih razmatranja o jezičkom simbolizmu u Fatihi, Arkun se naročito usredsredio na simboliku dobra i zla u

---

328 Arkun, *Al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 139.

329 Arkun, *Al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 141.

330 Arkun, *Al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 141.



kur'anskim konstrukcijama ضالين اٰنعبء اءاء؁ صراء مسءءءم؁ ءلءهم مءضوء. Kao što nije uspio da pronaae adekvatno rješenje za ovo pitanje, tako nije uspio ni u nastojanju da razumije pitanje postojanja ljudskog poštovalačkog odnosa prema riječima العالمين رب االله. Također nije mogao da se otarasi osjećaja prolaznosti vremena i neminovnosti smrti, dvaju primordijalnih osnova, koji su u njegovom svjetopogledu djelovali kao svojevrsni portali. Ipak, Arkun će kasnije doživjeti kulminaciju svoje opsesije antropološkim datostima i ustvrditi: "Nikako ne mogu zanemariti sve ovo – jedino da se natjeram da ovu suru čitam i razumijevam sa strogo filološkog aspekta, jer filologija u obzir uzima odnose među svim riječima, ona je poput znaka ili putokaza kako doći do utemeljenih značenja uz pomoć poznavanja etimologije riječi, te uz poznavanje historijskih, društvenih i kulturoloških konteksta."<sup>331</sup> Na kraju, Arkun se zadržava na vidno izraženim suprotstavljenostima koje se javljaju u kur'anskim iskazima koji kazuju o *onima kojima je ukazana milost* i *onima na koje se Bog rasrdio*. Tradicionalni tefsiri ovu dihotomiju koriste da ljudski rod podijele u dvije suprotstavljene grupe ili klase. Prva grupa su vjernici, odnosno savršeni ljudi poput Poslanika, a. s., i njima se ukazuje Božija milost i blagodat. U drugu grupu pak spadaju ljudi skloni zabludi i lutanju na ovom svijetu – takvima pripada samo Božije prokletstvo i srdžba. Arkun kritikuje ovu radikalnu i konačnu podjelu, obrazlažući to tezom da Kur'an ovakvom kategorizacijom podstiče na razvijanje osjećaja i svijesti o pogubnosti grijeha, a ne donosi isključivu i nepromjenjivu definiciju.<sup>332</sup> Iz ovih Arkunovih tvrdnji makar na tren možemo vidjeti odbleske svjetlosti, naročito kada kaže: "Međutim, blagoslov i molitva koji su upućeni Uzvišenom Allahu ne bi imali nikakvog smisla ni značenja ukoliko u onome koji se obraća ne postoji nada da neće doživjeti sudbinu onih koji su ogrezli u zabludama i strah da ne bude

331 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 142.

332 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 143.

prognan među zle i proklete. Upravo iz simbioze straha i nade rađaju se svijest i osjećaj o grijehu.<sup>333</sup> Ovako završava Arkunovo čitanje sure al-Fatiha.

Na samom kraju Arkun potencijalnom čitaocu daje dvije podugačke smjernice za dalja istraživanja. Naime, kur'anski jezik, koji veoma brzo postiže najviši nivo simboličkog govora, daje nam mogućnost da doprinesemo daljnjem razumijevanju širokog polja jezičkog simbolizma, povezujući se s kontekstom metaforičke i imaginativne misli koja se javlja u Kur'anu, ali i s kontekstima savremene znanstvene misli koja teži ponovnom otkrivanju simboličkog jezika. Nadalje, zašto su tradicionalni komentatori zanemarivali pitanje simboličkih potencijala jezika? Jedni su zanemarili njegove potencijale, usmjerivši se isključivo na analize standardiziranog govora i problematiku njegove upotrebe, dok su drugi pak otišli u krajnost i transformirali ga u jezik gnoze i apsolutne mistike.<sup>334</sup>

Donijeti odluku o nečemu znači dijelom potvrditi nešto. Razmatranje pitanja simbolike religijskog jezika općenito, a kur'anskog posebno, spada u domen teorije. Tefsirske teorije u islamu su do krajnjih granica usklađene s osnovnom percepcijom jezika, njegovom prirodom i funkcijom. Jedno od pitanja koje je vjerničkom umu potpuno jasno jeste da se suštinski historijski izvor i konačna potvrda istinitosti vjerničkog iskustva nalaze u činjenici, odnosno osnovnom polazištu vjere islama, a to je činjenica da se Uzvišeni Allah otkriva, odnosno objavljuje čovječanstvu. U islamu Božije objavljivanje znači da Allah "govori" ili obznanjuje Sebe posredstvom jezika, i to ne putem nekog misterioznog i šifriranog jezika, već ljudskog jezika koji je moguće razumjeti. Ovo je prva i osnovna istina, odnosno primarna kategorija, bez koje ne bi bilo moguće uspostaviti istinsku vjeru na Zemlji, na način na koji islam poima riječ vjere.<sup>335</sup> Istinu govori Uzvišeni Allah u ajetu u kojem

---

333 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 144.

334 Arkun, *al-Qur'an min al-tafsir ila...*, str. 144.

335 Izutsu, *Allah wa al-insan fi al-Qur'an...*, str. 240.

ovako kaže: *To je objašnjenje svima ljudima i putokaz i pouka onima koji se Allaha boje* (Ali Imran, 138). Kako je lijepo al-Qušayri prokomentirao ovaj ajet kada je rekao: "To je objašnjenje ljudima u smislu dokaza lahko pojmljivog razumu, otkrovenja prirođenog srcu i obznane istine i njenih tajni."<sup>336</sup> Istraživač dobro upoznat s Arkunovim iskustvom proučavanja tefsira može samo da se blago osmjehne njegovim blijedim rezultatima. Arkun je nastojao devalvirati sve forme tradicionalnih tefsira, zaveo je svoje čitaoce, obećavajući da će riješiti problem razumijevanja čudnovatih pojava i fenomena u Kur'anu, silovito se obrušio na sve one koji su i pomislili da se približe tekstu Kur'ana te prezentirao vlastite zaključke i metodologiju kojoj nedostaje znanstvene objektivnosti. Prevazišao je horizont očekivanja recipijenta koji se ne snalazi u zamršenim obrascima tefsirske nauke, sve dok se i sam nije zapetljao u njima. U konačnici je priznao da ga je konstantna i pretjerana teoretizacija dovela do stanja u kojem je spoznao da ne poznaje dovoljno tradiciionalne tefsire, zaključivši kako je nedostatak historijske osjetljivosti glavni uzrok njegove blijede recepcije kur'anskih sura koje u sebi nose prosvjetljujuću snagu i potencijal.

Istraživači koji se bave ovim temama smatraju da je upotreba modernih teorija koje dolaze iz zapadnog kulturnog i civilizacijskog kruga najviše doprinijela gubitku historijske osjetljivosti. Zanimljiva je slučajnost da je jedan od onih koji su prvi to primijetili bio ni manje ni više nego Hašim Salih, vjerovatno najkompetentniji prevodilac i komentator Arkunovih djela, poznati kritičar, čovjek koji je s izrazitom preciznošću detektirao i praktično riješio ovaj problem. Ukazujući na neke od osnovnih uzroka koji su doveli do ovakvog stanja Salih kaže: "Mi se isključivo fokusiramo na intelektualna dostignuća, historijski senzibilitet i mentalitete koji su dominirali u periodu od srednjeg vijeka do

---

336 Abdulkarim ibn al-Hawazin al-Qušayri, *Lata'if al-išarat*, komentar: dr. Ibrahim Baydun, Kairo, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kutub, 1971, tom 1, str. 280.

osamnaestog stoljeća.”<sup>337</sup> Do ovog bolnog zaključka došao je nakon što je priznao da je deset godina bio potpuno otuđen i izgubljen. Svoju intelektualnu transformaciju obznanio je u Francuskoj, gdje je proučavao djela savremenih filozofa poput Fukoa, Derridae i Deleuzea, te problematiku modernizma i postmodernizma... Salih zaključuje:

Trebalo je više od deset godina da shvatim da sam mentalno mnogo bliži misliocima iz 17. stoljeća kao što su Dekart i Spinoza, ili onim iz vremena prosvjetiteljstva poput Rusoa i Didroa, nego savremenim filozofima i intelektualcima sa Zapada. Ova spoznaja primorala me da se vratim unazad, i nimalo se ne stidim toga niti osjećam bilo kakvu nelagodu što to javno govorim. Suprotno tome, osjećam veliku sreću i zadovoljstvo što sam konačno spoznao gdje pripadam.<sup>338</sup>

Kako navode pojedini istraživači Arkunovih djela, njegova metodologija tumačenja i razumijevanja teksta može se svesti na sljedeće:

Nije moguće utvrditi apsolutnu istinu niti u jednoj oblasti kojom se bavimo. Za onoga koji pak želi objektivno proučavati suštinu stvari, Arkun smatra da je izgubljen slučaj i da će se još na samom početku svoga puta pogubiti u mnoštvu intelektualnih zavrzlama. Stoga on snažno odbacuje bilo kakvu mogućnost stizanja do istine i kaže kako je to jedna od konstrukcija koje je nametnuo klasični um koji je dominirao sve dok Aristotelova logika nije došla pod lupu moderne znanosti. U savremenom dobu – kako kaže Arkun – stižemo do novog stadija, a to je “svršetak izvjesnosti”. I zato, čovjek je ograničen relativnošću, on je zarobljenik *neistinosti*, njegov svijet u kojem živi, jezik kojim govori i institucije koje uspostavlja predstavljaju njegovu tamnicu. To je doživotna tamnica bez prozora. Zbog toga čovjek ne može vidjeti svijet u onoj formi u kojoj on stvarno postoji, niti se može osloniti na bilo koji vid izvjesnosti.<sup>339</sup>

---

337 Hašim Salih, “Hawla mafhum al-hass al-tarihi”, *Madžalla al-wahda*, 1991, str. 17.

338 Salih, “Hawla mafhum al-hass al-tarihi”, str. 18.

339 Muhammad Zahid Džul, “al-Nass wa al-ta’wil, istratidžiiyyat al-qira’a al-muad-dassa”, *Madžalla al-tasamuh*, 2008, str. 217.





Č E T V R T O P O G L A V L J E  
Nasr Hamid Abu Zayd:  
razumijevanje teksta  
i karakter religijskog jezika

RAZUMIJEVNJE TEKSTA

Nasr Hamid Abu Zayd vjerovatno spada u kritičare koji su pitanjima vezanim za razumijevanje kur'anskog teksta posvetili najviše pažnje. Njegov naučnoistraživački put svjedoči o potpunoj posvećenosti ovim pitanjima, koja su mu donijela nemali broj nevolja, kako na znanstvenom, tako i na ličnom planu. U kontakt s akademskom zajednicom prvi put dolazi posredstvom svoje teze koja nosi naslov *al-Ittidžah al-'aqli fi al-tafsir: dirasa fi qadaya al-madžaz 'inda al-mu'tezila*, objavljene 1982. godine. Poslije toga njegovo naučno pregalaštvo na ovom polju razvilo se do neslućenih razina. Neke od najvažnijih studija koje je o ovoj temi napisao su: *Falsafa al-ta'wil: dirasa fi ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyiddin ibn 'Arabi*, *Mafhum al-nass: dirasa fi 'ulum al-Qur'an*, *Al-Hitab wa al-ta'wil*, *al-Nass*, *al-sulta*, *al-haqiqa*, *Iškaliyyat al-qira'a wa aliyat al-ta'wil* te *al-Imam al-Šafi'i wa ta'sis al-idiyuludžiya al-wasita*. Osim toga, napisao je mnoštvo studija

u kojima se bavi problematikom tefsira, od kojih treba izdvojiti studiju *al-Qira'a al-adabiyya li al-Qur'an: iškaliyyat qadiman wa hadisan* i *Ma'zaq al-muqaraba al-adabiyya li al-Qur'an* na engleskom jeziku.

Ova velika i nadasve raznovrsna naučna zaostavština, u prvom redu utemeljena na dubokoj svijesti o važnosti proučavanja kur'anskog teksta, dosta kazuje o ozbiljnosti istraživačkog pregalaštva Nasra Hamida Abu Zayda. On je bio iskusan kritičar koji je učestvovao u mnogim žučnim raspravama koje su se ticale strukturalnih problema savremene arapske kulture te mehancizama razmišljanja o ključnim problemima kako na znanstvenom, tako i na društvenom nivou. Njegovo osnovno znanstveno i metodološko oružje kojim se koristio u svojoj borbi bila je i ostala hermeneutika (*ta'wiliyya*).<sup>340</sup> Nasr Hamid Abu Zayd jedan je od onih istraživača koji su dali ogroman doprinos u ovoj nauci unutar okvira arapsko-islamskog kulturnog kruga, i to prvenstveno posredstvom studije koja nosi naziv *al-Harmaniyutiqa wa mu'dala tafsir al-nass*. U ovoj studiji Abu Zayd je implementirao kritičke koncepte i književnohistorijske okvire zapadne kulture, prezentirajući usto i nekoliko naznaka o komentatorskoj, odnosno hermeneutičkoj misli i njenom razvoju u arapskoj kulturi. Posebna pažnja posvećena je zapadnim hermeneutičarima, počev od Schleiermachera (u. 1834) sve do Paula Ricoeura (u. 2006), i njihovom doprinosu na polju unapređenja hermeneutičke i kritičke misli općenito.<sup>341</sup> Ovdje Abu Zayd prvi put

---

340 Alžirski kritičar Abdulmalik Murtađ izražava negodovanje kada je u pitanju termin hermeneutika i njegova upotreba u arapsko-islamskom kulturološkom kontekstu, između ostalog i zbog fonetske neprilagođenosti arapskom jeziku, zbog čega je ovaj izraz Arapima teško artikulirati. On predlaže da se ovaj termin u potpunosti izbjegava, naglašavajući kako su se arapski učenjaci stoljećima bavili ovom disciplinom, s tim što je nisu nazivali ovim imenom. U tom smislu Abdulmalik predlaže alternativni termin *ta'wiliyya*, koji je arapskog porijekla. Vidjeti: Abdulmalik Murtađ, "al-Ta'wiliyya bayn al-muqaddas wa al-mudannas", *Madžalla 'alam al-fikr*, 29, 2000, str. 263.

341 Hasan Hanafi, "'Ulum al-ta'wil bayn al-hassa wa al-'amma", *Madžalla al-Qahira*, 173-175, 1997, str. 11.

upotrebljava ove metodološke mehanizme kako bi unaprijedio svoj pristup tradicionalnoj zaostavštini.<sup>342</sup> Unatoč vidnoj prisutnosti hermeneutičke teorije u njegovim istraživanjima, on je ipak nastojao da u svojim kritičkim istraživanjima slijedi prvenstveno učenja šejha Amina al-Hulija, o kojem smo već govorili, a potom i intelektualnu elitu savremene arapske misli poput Ahmada Lutfija, Taha Huseina, Faraha Antuna, Zaki Nadžiba Mahmuda, te ostale intelektualce koje je smatrao istinskim vođama savremenog arapskog preporoda.<sup>343</sup>

Hasan Hanafi ukazuje na krucijalne transformacije Nasra Hamida, za kojeg tvrdi da je na svojim počecima naginjao islamskoj ljevici, zajedno sa samim Hanefijem, da bi se kasnije okrenuo sekularističkom lijevom bloku, zbog čega ga Hanafi ubraja u opoziciju religijske misli, a ne u njene predvodnike.<sup>344</sup> Vjerovatno se u tome nalazi i objašnjenje za nadimak "marksista koji obećava", koji je Nasru Hamidu nadjenio Muhammad 'Imara, govoreći o savremenim istraživačkim metodologijama i o prisustvu marksističke ideologije u recepciji kur'anskog teksta.<sup>345</sup> Naučnoistraživačka i metodološka misao Nasra Hamida Abu Zayda, prikazana u mnoštvu knjiga i članaka, o kojima smo već govorili, uglavnom je usklađena s duhom vremena u kojem je živio i spoznajama savremenog doba. Jedna od njegovih najvažnijih studija, posvećenih unapređenju intelektualne misli, jeste nesumnjivo *Mafhum al-nass: Dirasa fi 'ulum al-Qur'an*, u kojoj Nasr izlaže svoje razumijevanje i argumentaciju vezanu za karakter kritičke

---

342 Pojedini istraživači zahtijevaju da se hermeneutička pravila drugačije primjenjuju prilikom analize kur'anskog teksta iz razloga što se Kur'an razlikuje, ne samo od književnih djela, već i od svetih tekstova drugih religija, i to najmanje u dvjema temeljnim stvarima. Prvo, prema vjerovanju muslimana kur'anski tekst predstavlja izraz Božije volje, i Njegov direktni govor. Drugo, sadašnji redosljed sura i ajeta u Kur'anu ne predstavlja redosljed objavljivanja svakog pojedinačnog ajeta ili grupe njih.

343 Abu Zayd, *al-Hitab wa al-ta'wil...*, str. 67.

344 Hanafi, "*Ulum al-ta'wil...*", str. 25.

345 Muhammad 'Imara, *al-Tafsir al-marksi li al-islam*, Kairo, Dar al-šuruq, 1996, str. 7-8.



misli usmjerene na proučavanje tekstualnosti časnog Kur'ana. To je knjiga koja je kod mnogih izazvala ljutnju zbog svog beskompromisnog i odvažnog pristupa razumijevanju karaktera kur'anskog teksta, ali u isto vrijeme je opovrgla i dekonstruirala analize koje su svojevremeno predstavili pojedini kritičari koji pripadaju istom intelektualnom nivou kojem pripada i Nasr Hamid, od kojih u prvom redu treba izdvojiti Hasana Hanafija, Džabira 'Usfura i Alija Harba.

Kada je 1971. Hasan Hanafi preveo djelo *Traktat o teologiji i politici*, poznatog jevrejskog filozofa Barucha Spinoze, u uvodnim dijelovima svog prijevoda naveo je sljedeću posvetu: "Svima onima koji svete knjige gledaju očima nauke". Inače, uvodna studija ovog Hanafijevog prijevoda ima više od stotinu stranica i u njoj Hanafi poziva da se sveti tekstovi posmatraju u svjetlu historijske kritike, koju ovaj autor smatra jednim od najvećih naučnih dostignuća evropske civilizacije.<sup>346</sup> Za Hasana Hanafija Kur'an ne treba da predstavlja izuzetak u odnosu na ostale svete knjige koje su podložne historijskoj kritici, pa shodno tome ovako kaže: "Pojedini istraživači, od kojih su veći-na teolozi, precjenjuju Kur'an, tvrdeći kako je Allah sačuvao Svoju knjigu od bilo kakve promjene ili interveniranja u njoj, te da se Božija briga odnosi eksplicitno na tekstove, zbog čega nema nikakvog smisla podvrgavati Kur'an a ni druge svete tekstove bilo kakvoj historijskoj ili kritičkoj analizi: *Mi, uistinu, Kur'an objavljujemo i zaista ćemo Mi nad njim bdjeti!* (al-Hidžr, 9). Ovo je isključiva i pretenciozna teološka teorija koja šteti kritičkom pristupu, tražeći utjehu u Božanskoj moći... Bdijenje ili zaštita koju Bog obećava Svojoj knjizi ne odnosi se na bukvalni tekstualni izraz knjige, već na njeno značenje i provedbu tog značenja u praksu, odnosno u stvarnost – u tom se kontekstu treba razumijevati i promjena značenja i interveniranje u

---

346 Asbinuza, *Risala fi al-lahut wa al-siyasiyya*, prijevod i komentar: Hasan Hanafi, Bejrut, Dar al-tali'a, 1994, str. 18.

njemu. To je ono na što Kur'an ukazuje i o čemu vodi brigu, a što potvrđuje i historijska kritika kada su u pitanju ostale svete knjige.<sup>347</sup>

Kada je 1990. godine Nasr Hamid Abu Zayd objavio svoju knjigu *Mafhum al-nass*, Hasan Hanafi ga je dočekaao s izuzetno dugačkom studijom, koju je ovako započeo: "Kada istraživač čita studiju koja izlazi iz njegovih okvira i koja djeluje neutralno, onda on posmatra i upoređuje, opisuje i analizira. Međutim, ako je istraživač imanentan datoj studiji, onda on sam postaje dio nje, proučava i analizira sam sebe, opisujući i valorizirajući vlastita iskustva i propitujući vastite stavove. Moje čitanje studije *Mafhum al-nass* pripada ovoj drugoj kategoriji. Tema studije i njen autor, djelo i pisac, sve su to proizvodi duše i dijelovi njene historije.<sup>348</sup> Nakon što smo uvidjeli koliko je snažna veza između ovih dvaju istraživača, stručnjaka specijaliziranih za proučavanje hermeneutičkih teorija i pristupa kur'anskom tekstu, mogli smo osjetiti kakav je utisak na Hasana Hanafija ostavila knjiga Nasra Hamida Abu Zayda, koji je svojim istraživanjem nadvisio horizonte do kojih je došao njegov učitelj, ako ništa onda makar u kvantitativnom smislu.<sup>349</sup> Ovo je bilo nužno kako bi se razumjela kulturološka pozadina dugačkog predgovora kojim Nasr Hamid otvara svoje djelo *Mafhum al-nass*, a koji nosi naslov *al-Hitab al-dini wa al-manhadž al-'ilmi*. U ovom predgovoru prisutni su vrlo snažni odjeci zaključaka Hasana Hanafija

---

347 Asbinuza, *Risala fi al-lahut wa al-siyasiyya*, str. 22. Ovdje treba nglasiti kako su tvrdnje o interveniranju i promjenama u kur'anskom tekstu potpuno nesuvisle, to su stare optužbe koje nemaju nikakve veze s kritičkim pristupom niti s temeljitim istraživanjima. Svojevremeno je imam al-Baqillani žestoko odgovorio na ove optužbe u svojoj knjizi *al-Intisar li al-Qur'an*, opovrgnuvši i dekonstruišući sve dileme i sumnje iznesene u vezi s tim. Već smo ukazali na ovo vrijedno djelo još na samom početku knjige. Imao sam izuzetnu čast da lično učestvujem u pripremi ove knjige i njenom izdavanju 2003. godine.

348 Hasan Hanafi, "Qira'a Mafhum al-nass li Nasr Hamid Abu Zayd", *Madžalla fusul*, 3-4, 1991, str. 277.

349 Džabir 'Usfur, *Hawamiš ala daftar al-tanwir*, Dar Sa'ad al-Sabah, Kuvajt, 1994, str. 57.

navedenih u njegovom prijevodu Spinozinog djela, iako je u ovom periodu života Nasr Hamid bio više sklon njegovoj kritici, što je vidljivo iz optužbi iznesenih na Hanafijev račun, u kojim ga Nasr Hamid karakteriše kao čovjeka sklonog kompromisima i balansiranju, okrenutog zastarjelim obrascima, pragmatičnog ideologa itd.<sup>350</sup>

“Ako ne postoji tekst, onda ne postoji ni mišljenje niti predmet istraživanja.”<sup>351</sup> Ova smjerna konstatacija ruskog kritičara Mihaila Bahtina može nam poslužiti kao adekvatan uvod u razumijevanje sveobuhvatnih i neraskidivih veza koje Nasr Hamid uočava između kur'anskog teksta i islamske civilizacije. Kur'an je jezičko djelo koje možemo s pravom proglasiti središnjim tekstom islamske civilizacije. Nećemo nimalo pogriješiti ako ustanovimo da je arapsko-islamska kultura ustvari kultura teksta... Ako bismo civilizaciju mogli svesti na samo jednu od njenih mnogih dimenzija, onda bismo mogli kazati da je stara egipatska civilizacija *postmortalna*, odnosno civilizacija zagrobnog svijeta, grčka civilizacija je *racionalna*, odnosno civilizacija razuma, dok je arapsko-islamska *tekstualna*, odnosno civilizacija teksta.<sup>352</sup> Termin kultura teksta nije naišao na odobravanje kod svih istraživača, naročito kada se dovodi u vezu s kur'anskim tekstom. Otuda možemo razumjeti neslaganje Alija Harba s naslovom Nasrove knjige, jer prema njegovom mišljenju ovaj naslov ne odgovara sadržaju knjige. Kako smatra Ali Harb, prvo, umjesto *Mafhum al-nass* (Razumijevanje teksta, prim. prev.) trebalo bi da stoji *Naqd al-nass* (Kritika teksta, prim. prev.), jer se djelo bavi kritičkom analizom kur'anskog teksta i kur'anskih nauka.<sup>353</sup> Harb potom ukazuje na kritičku smjelost ovog djela, u kojem

350 Hanafi, 'Ulum al-ta'wil bayn al-hassa wa al-'amma..., 10.

351 Mihail Bahtin, "Mas'Ala al-nass", prijevod: Muhammad Ali Muqallad, *Madžalla al-fikr al-'arabi al-mu'asar*, god. 36, 1985, str. 39.

352 Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-nass: Dirasat fi 'ulum al-Qur'an*, Bejrut, al-Markaz al-saqafi al-'arabi, 1990, str. 9.

353 Ali Harb, *Naqd al-nass*, Kazablanka, al-Markaz al-saqafi al-'arabi, 2005, str. 200.

autor predlaže novo razumijevanje kur'anskog teksta, opisujući ga kao "kulturološki fenomen koji je proizvela konkretna historijska stvarnost", pri čemu se Kur'an posmatra isključivo kao historijski i društveni artefakt, iako se u obzir uzima i dimenzija nadnaravnosti ovog jedinstvenog teksta.<sup>354</sup>

Nasr Hamid Abu Zayd ne definira tekst na način koji je inače dominantan u znanosti o tekstu (kod Julije Kristeve i Pula Ricoeura naprimjer), već se osvrće na zapažanja ruskog semiotičara Jurija Lotmana, za kojeg smatra da je imao mnogo širi pogled na razvoj tekstualne recepcije u okviru svojih sveobuhvatnih zapažanja o umjetnosti.<sup>355</sup> Nasr Hamid će, u okviru istraživanja kur'anskog teksta, primjenjivati Lotmanov model recepcije, što znači da će Kur'an posmatrati kao književni tekst čija se struktura formirala i iskristalizirala u specifičnom i ograničenom kulturološkom kontekstu. Otuda sve razlike u metodologijama i neslaganja u pristupima treba posmatrati u smislu različitih shvaćanja i definiranja suštine teksta, njegovih karakteristika i funkcija. Razumijevanje teksta ne predstavlja osnovu samo u književnim istraživanjima, već i u ostalim humanističkim znanostima i proučavanju kulture općenito.<sup>356</sup> Džabir 'Usfur osvrće se na ovo i daje pomalo kontradiktorno obrazloženje:

Knjiga ne daje značenje, već samo oblik ili formu teksta, značenje tu izmiče. To znači da sve ono što knjiga sadrži ili na šta upućuje u svom referentnom okviru određuje značenje teksta i njegovo razumijevanje, dok se zaključci djela ostvaruju uspostavljanjem veza između sadržaja knjige i paralelnih značenja koja se nalaze izvan nje (...). Razlog za to jeste što nemamo nikakvog konkretnog pokazatelja koji bi nas uputio na značenje teksta koji se nalazi u nekoj knjizi, ni u smislu ideje suprotne onome što se u njoj nalazi, ni u smislu perspektive koju predstavljaju njena poglavlja.<sup>357</sup>

---

354 Ali Harb, *Naqd al-nass*, str. 200.

355 Fadl Salah, "Balaga al-hitab wa 'ilm al-nass", *Alam al-ma'rifa*, Kuvajt, 1992, str. 233.

356 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 19.

357 'Usfur, *Hawamiš ala daftar...*, str. 72-73.

Već smo ukazali na želju Nasra Hamida da nastavi kritičku misao šejha Amina al-Hulija. U knjizi *Mafhum al-nass*, Nasr Hamid nanovo potvrđuje ovu svoju opredijeljenost. Istraživanje koje provodi u ovoj studiji tiče se, mogli bismo reći, isključivo problematike suštine kur'anskog teksta i njegovog karaktera. On Kur'anu pristupa kao "najvećem djelu na arapskom jeziku čiji je književni utjecaj neprikosnoven i vječan".<sup>358</sup> Ovdje je važno podsjetiti na činjenicu da se ponovo javlja glas Amina al-Hulija, čovjeka koji je ulagao enormne napore na putu unapređenja i približavanja književnokritičkog pristupa kur'anskom tekstu. To je pristup koji podrazumijeva znanstvenu svijest o tekstu Kur'ana i to kroz "uspostavljanje ponovne veze između kur'anskih nauka i književne kritike, do čijeg je slabljenja došlo usljed različitih faktora koji su u savremenom dobu doprinijeli razdvajanju tradicionalnih sadržaja i metodologije znanstvenih studija."<sup>359</sup> U skladu s navedenim metodološkim opredjeljenjima, Nasr Hamid kaže kako se, prema savremenim shvatanjima, proučavanje teksta, koji poimamo kao jezičku konstrukciju, odnosno proučavanje njegove strukture, forme, semantike i intertekstualnih veza koje ostvaruje s ostalim tekstovima neke specifične kulture, može odvijati samo i isključivo u okvirima književnih studija.<sup>360</sup> O ovom književnom, odnosno književnokritičkom pristupu Nasr Hamid je govorio u svojoj studiji *Ma'zaq al-muqaraba al-adabiyya fi al-Qur'an*. U okviru svojih istraživanja on je ustanovio jedan od suštinskih razloga koji je doveo do udaljavanja od ovog metodološkog pristupa, za što ne postoji nikakvo relevantno uporište u vjeri. Naime, ključni razlog zašto je došlo do toga jeste snažan utjecaj vjerovanja da Kur'an predstavlja vječnu Božiju Riječ, te da se u islamskoj intelektualnoj tradiciji jasno pravi razlika između apsolutnog i relativnog. Konsekventno tome, književnokritički

---

358 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 10.

359 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 18.

360 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 18.

pristup kur'anskom tekstu postepeno je postao omražen, naročito među običnim svijetom, odnosno izvan naučnih krugova, jer najlakše je neuke ljude ubijediti kako ovaj način razumijevanja Kur'ana ne samo da predstavlja prijetnju već nanosi direktnu štetu njegovom Božanskom karakteru.<sup>361</sup>

U kontekstu odbrane literarne recepcije Kur'ana, Nasr Hamid Abu Zayd kaže:

Nema nikakve sumnje u to da se literarnim, odnosno književnokritičkim pristupom ni na koji način ne nastoji naškoditi Božanskom porijeklu Kur'ana, niti se želi unijeti bilo kakva sumnja ili dilema u njegovu svetost. Religijski tekstovi, pa čak i oni koje Uzvišeni Bog objavljuje, pozicionirani su u određene historijske i kulturološke okvire, oni predstavljaju poruku koju Bog šalje ljudima preko poslanika – u našem slučaju poslanika Muhammeda, a. s. – koji je u isto vrijeme i čovjek i poslanik. Ovo znači da Kur'an podrazumijeva komunikaciju koja se odvija između pošiljaoca poruke i njenog primaoca i to preko koda, odnosno jezičkog sistema. Zašto bi onda bilo nemoguće, kada je u pitanju kur'anski tekst, jezički sistem Kur'ana podvrgnuti naučnoj analizi, ili posmatrati ovaj sveti tekst u njegovom kulturološkom kontekstu i historijskom trenutku u kojem se pojavio.<sup>362</sup>

Ovaj koncept upućuje na to da je kur'anski tekst proizvod kulture. Iz svega ovoga javlja se sljedeće pitanje: Kako koncept Kur'ana kao teksta kulture funkcionira u odnosu na njegovu univerzalnu ulogu? Ovo pitanje, koje postavlja Nasr Hamid, dovodi nas do novog aspekta literarnog pristupa, pitanja koje skoro uvijek, i to svjesno, u potpunosti zanemaruju njegovi protivnici. To je aspekt kur'anske nadnaravnosti, odnosno *i'džaza*, koji su utvrdili Taha Husein, al-Huli, Halafullah i ostali učenjaci ovog usmjerenja. Pojam teksta kao proizvoda kulture podrazumijeva samo jednu njegovu dimenziju, tačnije aspekt koji je vezan za njegovu kulturološku pojavu gdje se tekst pojavljuje kao jezička

---

361 Abu Zayd, *The Dilemma...*, str. 34.

362 Abu Zayd, *The Dilemma...*, str. 35.

konstrukcija. Iako se kur'anški tekst javlja u okvirima lingvističkog sistema arapskog jezika, on posjeduje i specifične karakteristike koje ga čine jedinstvenim u odnosu na sve druge tekstove kulture. Kao takav, dakle kao jedinstveni tekst, Kur'an koristi posebne mehanizme kodiranja karakteristične samo za njega. Njegov cilj jeste prenošenje Božije poruke. Stari Arabljeni, čak i oni koji su negirali Kur'an i suprotstavljali mu se, bili su svjesni jedinstvenih karakteristika kur'anskog teksta i izražavali su svoje divljenje. Upravo iz ovih karakteristika i kur'anskog izazova upućenog svim ljudima i proizlazi njegova apsolutna neimitativnost i nadnaravnost.<sup>363</sup>

Ozbiljno pitanje kojim Nasr Hamid zaključuje svoje izlaganje glasi: Šta je to što otežava napredak savremene islamske religijske misli i njeno kolebanje o pitanju literarnog pristupa Kur'anu? Ubrzo zatim Nasr Hamid daje i odgovor, u kojem snažno poziva da se oživi a potom i usvoji ideja mu'tezilija o stvorenosti Kur'ana. Treba reći da je Nasr Hamid kritikovao stajališta Muhammeda Abduh, koji je u prvom izdanju svoje knjige *Risala al-tawhid* prihvatio mišljenje mu'tezilija, složivši se s njima da je Kur'an stvoren, ali se u drugom izdanju pokajao i priklonio mišljenju ašarijske akademske škole.<sup>364</sup> U ovom slučaju Nasr Hamid protivrječi samome sebi, jer je Muhammed Arkun izrazio svoju ideju obnove mu'tezilijske teorije o stvorenosti Kur'ana, kazavši kako su mu'tezilijski mislioci branili ideju o stvorenosti Kur'ana iz razloga što su osjetili potrebu da se Božiji govor integrira u historijski kontekst, te ako bi islamska misao uspjela da obnovi ovu ideju, onda bi u svojim rukama imala vrlo snažno i inovativno sredstvo pomoću kojeg bi se mogla suočiti sa mnogim savremenim problemima koji je pritišću.<sup>365</sup> Na ovu tvrdnju nadovezuje se Nasr Hamid i kaže: "Izgleda da je isključivo ova

---

363 Abu Zayd, *The Dilemma...*, str. 38.

364 Abu Zayd, *The Dilemma...*, str. 40.

365 Arkun, *al-Fikr al-islami. Qira'a 'ilmiyya...*, str. 82.

deja, pored svih ostalih mu'tezilijskih ideja, privukla posebnu pažnju Muhammeda Arkuna iz razloga što je odgovarala njegovom projektu 'objektivizacije' i 'historizacije' Božanske objave, zbog čega je smatrao da je ona početna tačka od koje treba kretnuti aktivacija islamske misli." Nasr potom prenosi prethodno obrazloženje Muhammeda Arkuna, koje ovako komentira: "Arkun ovdje upada u zamku selektivnog i oportunističkog čitanja, što je inače svojstveno analizama religijskog diskursa. On ustvari izvlači ovu ideju iz mu'tezilijskog teološkog sistema i daje joj potpuno nova, vlastita značenja."<sup>366</sup>

Ova ideja kod Arkuna je parcijalno interpretirana iz prostog razloga što se u njegovim djelima vrlo blijedo pristupa mu'tezilijskim idejama. Naime, ovdje se uopće ne radi o kritičkom stavu u suštini, jer je ideja o stvorenosti Kur'ana usamljena ideja koju je moguće apstrahirati iz svekolike mu'tezilijske teologije i iskoristiti je u svrhu relativizacije kur'anskog teksta i pobijanja ideje o svestosti njegovog jezika, a sve to kroz tobožnju objektivističku kritiku Kur'ana. To je zajedničko Arkunu i Abu Zaydu. Postoji još mnoštvo ideja mu'tezilijskog učenja koje bi se mogle iskoristiti za svakoja-ke rasprave, kao što je naprimjer ideja društvene pravde – ne možemo koristiti ovu ideju kako bismo raspravljali o literarnim aspektima Kur'ana. Mislím da oba istraživača, i Arkun i Abu Zayd, selektivno pristupaju islamskoj tradiciji, obavljajući tako posao ideološki nastrojenih intelektualaca, koji u tradiciji ne traže njene stvarne historijske karakteristike, već slučajeve koje bi mogli iskoristiti u svrhu potvrđivanja vlastitih stavova koji su u službi ideologije, a to već samo po sebi predstavlja sušti selektivizam.<sup>367</sup> Tradicija nije bojno polje, to mora biti svima jasno.

Nema sumnje da je mu'tezilijska misao snažno utjecala na Nasra Hamida Abu Zayda. Nasr Hamid je vjerovatno još na sa-

366 Abu Zayd, *al-Hitab wa al-ta'wil...*, str. 112-113.

367 Džordž Tarabiši, *Mazbaha al-turas fi al-saqafa al-'arabiyya al-mu'asara*, Bejrut, Dar al-saqi, 1993, str. 12.



mom početku svoga intelektualnog puta bio izložen ovim utjecajima. Mnogi istraživači slažu se o ovom pitanju. Kritički osvrt koji Džabir 'Ufur daje u svojoj studiji *Mafhum al-nass wa al-i'tizal al-mu'asar* predstavlja sigurno jednu od najboljih analiza čiji je predmet metodologija Nasra Hamida i njegova recepcija tradicije, odnosno implementacija mu'tezilijskih učenja u svrhu unapređenja savremene svijesti o tradiciji i to kroz ideju *intelektualnog posredništva* između uvjerenja i metode, koja dominira Nasrovim djelom *Mafhum al-nass*. Ova ideja podrazumijeva uspostavljanje funkcionalne veze između različitih polazišta u metodologiji, koja bi omogućila pristup tekstu kroz odnos tradicionalnih spoznaja oličenih u nekadašnjim mu'tezilijskim učenjima i savremenih dostignuća, u mreži prožimajućih veza koje imaju funkciju uspostavljanja općih i posebnih značenja teksta.<sup>368</sup>

Džabir 'Ufur vrlo pažljivo i lucidno prati utjecaje mu'tezilijske misli prisutne u djelu *Mafhum al-nass*, dajući svoj komentar i detaljno objašnjenje za svaki od njih posebno. On naglašava kako nekadašnje mu'tezilije nisu imali problema da usklade svoje racionalističke orijentacije i religijska ishodišta. Mu'tezilijski teolog nastojao je da unaprijedi vjersko učenje, tražeći potvrdu u filozofskim teorijama koje je prethodno ispitaio, dok savremeni racionalista u svom djelu *Mafhum al-nass* podsjeća na nastojanje mu'tezilija da kroz simbiozu vjerskih spoznaja i intelektualnih dostignuća svog vremena, odnosno filozofije, potvrde istinitost religije, tako da je ovaj savremeni istraživač ustvari istinski mu'tezilija.<sup>369</sup> Unatoč precizno utvrđenom referiranju Nasrovog djela na mu'tezilijska učenja, te njihovom pozicioniranju u hijerarhiju sunijskog reakcionizma,<sup>370</sup> gledano s metodološkog aspekta, u ovim razmatranjima nema nimalo kritičkog duha. Prije će biti da se, kao što smatra 'Ufur, kroz referiranje na mu'tezilijska učenja želi dati

---

368 'Ufur, *Hawamiš...*, str. 56.

369 'Ufur, *Hawamiš...*, str. 53-54.

370 'Ufur, *Hawamiš...*, str. 76.

primat razumu nad tradicijom, odnosno inoviranju nad uvjerenjem.<sup>371</sup> Utvrdili smo intelektualnu pozadinu ideja Nasra Hamida Abu Zayda, koje je formirao pozivajući se na mu'tezilijsku misao i recepciju teksta, činjenicu da se parcijalno oslanjao na učenja Amīna al-Hulija u svojoj želji da unaprijedi literarni pristup, te opći metodološki okvir unutar kojeg promovira znanstveni pristup tradiciji, u smislu proučavanja osnova na kojima je postavljena i faktora koji doprinose njenom razvoju i napretku. Posmatrajući tradiciju kao živi koncept, Nasr Hamid zaključuje da je tradicija "skup tumačenja/shvatanja koje svaka generacija gradi shodno vlastitim zahtjevima,<sup>372</sup> i tako kreira "tradicijски register", u savremenom smislu riječi. Tradicija je tako, zaključuje Nasr Hamid, jedan od stubova našeg postojanja, uvijek aktivan faktor koji formira našu sadašnju svijest, ona je naš imetak, koji su nam u nasljedstvo ostavili preci, ne kako bi zaustavila naš napredak i uskratila nam slobodu, već kako bismo se njoj uvijek mogli vraćati i iznova je tumačiti u skladu s dostignućima sadašnjeg vremena.<sup>373</sup>

U svojoj studiji *Mafhum al-nass* te prilikom otkrivanja mehanizama koji oblikuju kulturu Nasr Hamid koristi se metodologijom lingvističke analize. Veze između teksta i kulture kompleksne su i dijalektične i, kako bi otkrio neke od dimenzija ovog odnosa, Nasr Hamid se u svojoj studiji oslanja na lingvistički pristup.<sup>374</sup> Međutim, ovaj pristup nije moguće primijeniti u vakuumu. Džabir 'Ufsur navodi da se mora imati u vidu teorijski okvir koji podrazumijeva tri sljedeća aspekta: prvo, pitanje savremenog jezika i njegovih dostignuća vezanih za pojam strukture, stilistiku i semiotiku, drugo, savremenu recepciju unutarjezičkih odnosa – na polju hermeneutike – što se odnosi na veze između komentara književnih i religijskih tekstova i tekstova kulture općenito, koje se ostvaruju unutar mreže koncepata vezanih za odnos recipijenta i djela

371 'Ufsur, *Hawamiš...*, str. 52.

372 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 16-17.

373 Abu Zayd, *Iškaliyyat al-qira'a...*, str. 51.

374 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 25.

u procesu čitanja, i treće, skup društvenih koncepata koji omogućavaju funkcionalnu dimenziju, odnosno proceduralnost dvaju navedenih aspekata, u smislu veze teksta sa stvarnošću u okviru koje se dešava njihovo suočenje.<sup>375</sup> Jezička perspektiva u ovoj studiji temelji se na sistemu međusobnih veza. To je sistem koji svijet predstavlja kroz niz simbola, koji Émile Benveniste naziva *reprezentacijom*, u smislu da "jezik preuzima svojstvo neke stvari i nastoji ga prikazati kroz neki drugi, zamjenski oblik".<sup>376</sup> Unatoč konkretnim opasnostima na koje je ukazao, Ferdinand de Sossir je ipak optimistički gledao na pojavu nauke koja bi se bavila proučavanjem funkcije znakova u društvenom životu, jer je jezik ustvari i sam sistem znakova pomoću kojih ljudi izražavaju svoje misli i spoznaje.<sup>377</sup> Prema Benvenisteu, to znači da se sekundarni sistemi koji se nalaze unutar društva tumače i opisuju uz pomoć jezika... kao što se i samo društvo opisuje i tumači posredstvom jezika.<sup>378</sup> Benveniste kroz sistem međusobnih odnosa objašnjava pojavu i razvoj komentara i kaže: "Najvažnija specifičnost jezika jeste njegova sposobnost da obuhvati značenje pojedinačnog znaka i značenje govora u datom trenutku. Upravo zbog ove sposobnosti otvara se mogućnost kreiranja narednog nivoa u govoru. U ovom metajezičkom potencijalu nalazimo osnovu komentara koji predstavlja mogućnost jezika da u sebe apsorbira druge sisteme."<sup>379</sup>

Pored hermeneutičke funkcije jezika kao sistema znakova, postoji i komunikacijska funkcija, koja se odvija između pošiljaoca i primaoca poruke. Abu Zayd se u spomenutoj studiji oslanja na strukturalistički model jezika koji je uspostavio Roman Jakobson. Jakobson je predstavio jednostavnu shemu konstitutivnih faktora

375 'Usfur, *Hawamiš...*, str. 64-65.

376 Imil Banafanist, "Simiyulidžiya al-luga", prijevod: Qasim Siza, *Madžalla fusul*, 1981, str. 58.

377 Ferdinand di Susir, *Durus fi al-alsiniyya al-amma*, prijevod: Salih al-Faramadi i dr., Libija, Dar al-'arabiyya li al-kitab, 1985, str. 37.

378 Banafanist, *Simiyulidžiya al-luga...*, str. 59.

379 Banafanist, *Simiyulidžiya al-luga...*, str. 63.

svih jezičkih postupaka i oblika fonetske komunikacije utvrdivši sljedeće: “Pošiljalac upućuje poruku primaocu. Da bi se poruka mogla poslati, mora postojati njen autor, kontekst unutar kojeg se ostvaruje, fizički prostor, odnosno kanal kojim poruka putuje, te mentalna veza između pošiljaoca i primaoca koja omogućava uspostavljanje komunikacije.”<sup>380</sup> Pojašnjavajući veze između općih funkcija jezika, odnosno znaka, i komunikacijskih funkcija koje se ostvaruju kroz strukturalni jezički sistem te konteksta i kulture, Nasr Hamid kaže:

Pored navedenih funkcija, jezik ima još jednu funkciju. To je njegova komunikacijska funkcija koja je uslovljena odnosom govornika i primaoca poruke. Ako komunikacijska i obavijesna funkcija jezika nije odvojena od njegove metaforičke i simboličke prirode, onda funkcija teksta – koji također ima obavijesni karakter, jer se može posmatrati kao poruka – također nije odvojena od jezičkog sistema kojem pripada, a shodno tome ni od kulture i stvarnosti kojoj prpada.<sup>381</sup>

Znanstvena recepcija kur’anskog teksta mora se zasnivati na sljedećim činjenicama: “Kur’an sebe opisuje kao poruku, odnosno poslanicu. Poruka podrazumijeva komunikacijski odnos između njenog pošiljaoca i primaoca, koji se ostvaruje posredstvom koda ili šifre, odnosno jezičkog sistema. Ne možemo sa znanstvenog aspekta posmatrati pošiljaoca kur’anske poruke jer je to Uzvišeni Bog, pa je stoga sasvim prirodno da kur’anskom tekstu pristupimo s aspekta stvarnosti i kulture u kojima se pojavio, pri čemu pod pojmom stvarnosti podrazumijevamo i recipijente kur’anske poruke, prvenstveno njenog prvog primaoca, a to je Poslanik, a. s.”<sup>382</sup>

U ovom dijelu studije Nasr Hamid dolazi do ideje koja je na njega ostavila velik utjecaj kada je u pitanju književnokritiči pristup tekstu i kaže: “Tekst je proizvod kulture, to je očigledno i za

---

380 Ruman Džakobson, *Qadaya al-ši’riyya*, prijevod: Muhammad al-Wali i Mubarak Hanun Kazablanka, Dar tubaqaal, 1988, str. 27.

381 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 25.

382 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 24.

to nam ne trebaju nikakvi dokazi.”<sup>383</sup> Potom daje sljedeće objašnjenje: “Prema svim suštinskim i bitnim karakteristikama, tekst se može i mora smatrati proizvodom kulture. Pod tim se misli da se ovaj tekst (Kur’an) formirao u svojoj kulturi više od dvadeset godina.”<sup>384</sup> Uz ovu karakterizaciju, Nasr Hamid konstatuje kako ova kulturološka recepcija svetog teksta može dovesti do negiranja njegovog Božanskog porijekla, te zaključuje: “Vjerovanje u Božansko izvorište kur’anskog teksta nije nužno u suprotnosti s analizom teksta utemeljenom na njegovom kulturološkom porijeklu.”<sup>385</sup> Kako bi izbjegao daljnje nesporazume i kontroverze, Nasr Hamid naglašava sljedeće:

Uzvišeni Allah kada je objavljivao Kur’an Svome Poslaniku, a. s., odabrao je jezički sistem kojim se Poslanik, kao primarni recipient Objave, služio. Arapski jezik nije odabran bez smjerenja recipienta (...). zato što je jezik najvažnije kolektivno sredstvo jednog društva pomoću kojeg spoznaje svijet i njegov poredak. Zbog toga ne možemo govoriti o jeziku izvan njegovog kulturalnog konteksta i izvan stvarnosti, niti možemo govoriti o tekstu izvan kulture dok god on pripada okvirima jezičkog sistema jedne kulture. Božansko ishodište svetog teksta ne dokida realnost njegovog sadržaja, a samim tim ni njegovu pripadnost čovječanstvu.<sup>386</sup>

Nasr Hamid pravi razliku između dvaju historijskih stadija kroz koje je prošao kur’anski tekst. Kada je u pitanju Kur’an, smatra Nasr Hamid, on je kao proizvod kulture prošao stadije razvoja i upotpunjavanja, nakon čega je postao dominantni i središnji tekst jedne civilizacije, na koji se ugledaju i u čijoj orbiti obitavaju svi ostali tekstovi.<sup>387</sup> Pitanje povezanosti teksta s kulturom i stvarnošću, te njihove uloge u njegovom formiranju, jeste pitanje kojim se naučne studije iz ove oblasti bave na drugačiji način

383 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, 24.

384 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 22.

385 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 24.

386 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 24.

387 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 24.

u odnosu na Nasrovu studiju *Mafhum al-nass*. U tom kontekstu treba kazati kako se Nasr, za razliku od drugih, koristio marksističkim terminima kako bi ukazao na specifičnost svoje recepcije u odnosu na ostale. U prijašnjim, tradicionalnim recepcijama dominirali su pošiljalac poruke Kur'ana, a to je Uzvišeni Allah, te primarni recipijent Muhammed, a. s. Osim toga, pažnja se posvećivala povodima objave te derogiranim i derogirajućim ajetima. Ovu recepciju Nasr Hamid naziva *deduktivnom dijalektikom*, jer dolazi "odozgo", što znači da joj je polazište kur'anski tekst prihvaćen kao poruka iz transcendentne stvarnosti. Pristup koji on koristi u svojoj studiji pretendira da bude nešto potpuno drugačije, odnosno da bude *induktivna dijalektika*, jer kreće od naše stvarnosti, od vidljivog i poznatog, posredstvom čega se kreće ka spoznaji nepoznatog i otkrivanju skrivenog.<sup>388</sup> Nasr Hamid stalno ponavlja kako je tekst sredstvo komunikacije koje ima obavijesni karakter, te da se osobenosti Objave, odnosno Božije poruke koja dolazi u tekstualnom obliku može shvatiti jedino putem analize jezičkih datosti koje se javljaju u određenom vremenskom, odnosno stvarnosnom kontekstu. Ideja da je svaki tekst poruka podrazumijeva da su Kur'an i hadis također tekstovi potpuno podložni metodološkim analizama tekstova.<sup>389</sup>

Postoji još jedno vrlo važno pitanje na koje je ukazao Nasr Hamid a to je: Odakle izvire vjerodostojnost Kur'ana u kontekstu lingvističke i kulturološke analize teksta? Da li ona dolazi iznutra ili izvana? Ovo pitanje veoma se često postavljalo u tradicionalističkim kontekstima u okviru arapske kulture, sve dok rasprava nije dovela do zaključka da tekst Kur'ana sam po sebi predstavlja vrhunsko čudo. O tome obilato kazuju sve teorije kur'anske nadnaravnosti. S druge strane, u savremenom kontekstu – dakle u kontekstu stvarnosti i kulture, odnosno prema metodologiji tekstualne analize – vjerodostojnost teksta ne ishodi izvana, već iz

---

388 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 26.

389 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 26.

spremnosti kulture da ga prihvati i prema njemu se odnosi s poštovanjem... Ono što kultura ne prihvati ne može se smatrati vrijednim, a ono što ocijeni svojim vlastitim tekstom ima vrijednost.<sup>390</sup> Kada je u pitanju Kur'an, može se reći da je ovaj jedinstveni tekst vrlo brzo, još i prije nego je kodificiran, postao odlučujući faktor kulture kojoj pripada. Nije prošlo dosta vremena, a Kur'an je postao dominantni tekst arapsko-islamske kulture. Potom je prevažicao granice arapskog svijeta i svoj trag ostavio i u drugim, nearapskim kulturama.<sup>391</sup> Prvi put se kroz ovaj pogled ovako pristupa vjerodostojnosti Kur'ana. To je problemski pristup koji u sebe uključuje sve kulturološke i religijske rizike. Kulturalna dominantnost ne može se smatrati znanstvenim standardom, ona je posljedica unutarnjih potencijala koje tekst nosi sa sobom u svojoj primarnoj strukturi. Dominacija teksta ostvaruje se tek nakon što tekst prodre u ljudska srca i nakon što se poveća broj onih koji u njega vjeruju. Vjerovanje je pak zasnovano na snazi kur'anske nadnaravnosti, koja predstavlja istinski standard njegove vjerodostojnosti i iz koje proizlazi izazov upućen ljudima. Odatle možemo razumjeti svu kompleksnost Nasrove izjave u kojoj kaže: "Vjerodostojnost ovog teksta – dakle Kur'ana – ne potvrđuje ogroman broj onih koji u njega vjeruju, isto kao što potencijalno mali broj vjernika ne bi umanjio njegovu vrijednost i vjerodostojnost. Status teksta u kulturi mnogo je važniji od njegovog mjesta u srcima i dušama vjernika."<sup>392</sup>

Navedena vrlo važna ideja, koju Nasr Hamid predlaže kao ideju vodilju u znanstvenoj metodologiji tekstualne recepcije Kur'ana, stoji u vezi sa sljedećim pitanjem, koje se nikako ne smije zanemariti: "Kako provesti znanstveno utemeljenu tekstualnu analizu svetog, odnosno Božanskog teksta?"<sup>393</sup> U kontekstu razmatranja ovog pitanja, koje, kako smatra Nasr, postavljaju

---

390 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 27.

391 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 27.

392 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 28.

393 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 27.

ljudi skloni kontemplativnom načinu razmišljanja, on nudi sljedeći odgovor:

Ako se sljedbenici ove metode s nama slažu da Uzvišeni Bog ne može biti predmet bilo kakve, pa ni naučne analize te da je On odlučio da se ljudima obrati posredstvom njihovog zemaljskog, prirodnog jezika, odnosno kroz temeljni kulturološki sistem, onda je jasno da jedino što nauka u ovom slučaju može tretirati i analizirati jeste Božanski "govor", i to uz pomoć metode jezičke analize. To je jedini mogući način pomoću kojeg čovjek može pristupiti razumijevanju Božije poruke i vjere islama općenito.<sup>394</sup>

Ovu Nasrovu metodološku krutost i suhoparnost koja kur'anski tekst ocjenjuje isključivo kao jezički proizvod jedne kulture, čudesno i nadasve poetično, kritikovao je Adonis, za koga možemo reći da je posjedovao istančan književnokritički osjećaj, pomoću kojeg je uspio uočiti posebnosti kur'anskog govora, na izvanredan i jedinstven način pretočenog u formu arapskog jezika. Kur'anski tekst – kako uviđa Adonis – odgovara na esencijalna pitanja postojanja, morala i konačne sudbine čovječanstva. On to čini posredstvom visokostiliziranog, možemo reći umjetničkog izraza – zbog čega on i jeste jezička konstrukcija – što znači da ga u prvom redu moramo posmatrati kroz razumijevanje njegova jezika. Ovaj jezik, međutim, nema sklerotičnu strukturu niti krutu leksiku, on donosi specifične vizije koje se tiču čovjeka, života i kosmosa, kako u našoj realnosti, tako i u svijetu transcendentije, te u vremenu i prostoru nakon propasti našeg svijeta.<sup>395</sup>

Recepciju Arapa koji su svjedočili pojavi Kur'ana Adonis naziva *zapanjenošću*, koju je u prvom redu proizveo njegov jezički izraz:

Arapi su bili zapanjeni ljepotom i stilom kur'anskog jezika. Ovaj jezik bio je ključ koji je Arapima otvorio vrata kur'anskog svijeta i omogućio im da prihvate islam. Upravo zbog toga, ni na jednom nivou, ne možemo odvojiti arapski jezik od vjere islama. Možemo

394 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 27.

395 Adunis, *al-Nass al-Qur'ani wa afaq al-kitaba*, Bejrut, Dar al-adab, 1993, str. 20.



također konstatovani da su prvi muslimani u Kur'an povjerovali prvenstveno zbog toga što ih je osvojio svojom snagom i ljepotom, a ne zato što im je otkrio tajne čovjeka i kosmosa niti zato što im je predočio novi način života. Prvi muslimani su u kur'anskom tekstu vidjeli djelo kakvo do tada nisu imali priliku da vide, dakle nešto neusporedivo. Kur'anski jezik izmijenio je njihovo biće iznutra, baš kao i njihov način života. Oni su se identificirali s njim, njegovim jezikom i izrazom, do te mjere da je Kur'an postao neodvojivi dio njihovog bića, kao da je jezik postao čovjek, ne u smislu posrednika između svijeta i čovjeka, već u smislu njegove suštine.<sup>396</sup>

## KARAKTER RELIGIJSKOG JEZIKA

Postoje mnogobrojna razilaženja o pitanju karaktera religijskog jezika općenito, a kur'anskog posebno. Iranski istraživač Seyyed Hossein Nasr napisao je vrlo vrijednu studiju o ovoj temi, u kojoj tvrdi da je arapski jezik sveti jezik, te da se ostalim religijskim jezicima ne može pripisati pojam svetosti. Da bismo razumjeli karakter svetosti kur'anskog jezika, moramo razmotriti i pitanje jezika u drugim velikim svjetskim religijama. Naime, postoje dvije vrste religijskih zajednica: one koje se zasnivaju na utemeljitelju religije, osobi za koju se tvrdi da je samo izvorište objave... odnosno da je u njemu samom utjelovljena Božija riječ i nebeska poruka. U ovakvim religijama ne postoji sveti jezik, jer sam utemeljitelj ustvari predstavlja vanjsku manifestaciju Božije riječi. U kršćanstvu naprimjer, Isus predstavlja utjelovljenu riječ Božiju. Slično je i u budizmu, jer se i Buda smatrao utjelovljenom riječju. U drugim religijskim tradicijama prenositelj Božije poruke ne smatra se Božanskim utjelovljenjem, već donosiocem vijesti, odnosno objave, pa se stoga i naziva poslanikom, osobom koja ne utjelovljuje, već prenosi Božiju riječ – to je perspektiva

---

396 Adunis, *al-Nass al-Qur'ani wa afaq al-kitaba*, str. 21-22.

religije islama. U ovom slučaju, gdje prenositelj Objave nije u isto vrijeme i utjelovljenje, mora postojati jezik koji će predstavljati sredstvo pomoću kojeg se objava dostavlja; taj je jezik svet i odatle postoji obaveza njegovog čuvanja i njegovanja. Konsekventno tome, riječi i jezičke konstrukcije iskazane na ovom svetom jeziku u okviru Objave također predstavljaju njen neodvojivi dio – ovdje, dakle, ulogu utjelovljenja imaju upravo riječi i izrazi, koji i sami postaju sveti, kao što je sveto tijelo Isusovo u kršćanstvu.<sup>397</sup>

U skladu s navedenim, Kur'an se, kao i svaki drugi sveti tekst, ne mora mjeriti niti analizirati bilo kojom metodom ljudske pismenosti, jer se već po definiciji izdvaja i određuje kao sveti tekst iskazan ljudskim jezikom. Tako zaključuje Seyyed Hossein Nasr, a do sličnog zaključka još prije došao je i Hišam Džait kada je ustvrdio da je "Kuran sveti tekst *par excellence*".<sup>398</sup> Specifičnost kur'anskog teksta i njegova različitost u odnosu na druge tekstove tradicije posebno je naglašavana kroz ideju kur'anske nadnaravnosti, odnosno *i'džaza*, te kroz proučavanje koncepta njegove literarne superiornosti, kojima se u klasičnoj arapskoj stilistici posvećivalo dosta pažnje. Uložen je ogroman stvaralački trud na polju proučavanja nadnaravnosti i superiornosti kur'anskog teksta u odnosu na ostale tradicionalne tekstove, što predstavlja hvalevrijednu kritičku aktivnost, iako je u pojedinim slučajevima isticanje kur'anske nadnaravnosti podrazumijevalo ponižavanje i obezvredjenje vrhunskih književnih djela arapske književnosti. Al-Baqillani je naprimjer dokazivao kur'ansku superiornost tako što je poentirao slabost i nedoraslost najzrelijih i najvrednijih djela arapske književnosti poput poezije Imru' al-Qaysa i al-Buhturija. Iako smo ograničeni prostorom pa ne možemo šire elaborirati ovu temu, moramo naglasiti da je Mahmud Muhammed Šakir vrlo jasno obrazložio ovu problematiku,

397 Sayyid Husayn Nasr, "Al-Qur'an kalima Allah, masdar al-ma'rifa wa al-fi'l", prijevod: Musa Safwan, *Madžalla al-mahadždža*, Bejrut, Dar al-hadi, 2004, str. 18-19.

398 Hišam Džait, *al-Wahy wa al-Qur'an wa al-nubuwwa*, Bejrut, Dar al-tali'a, 1999, str. 22.

ukazujući kako na razloge al-Baqillanijevog ponižavanja antičke arapske poezije, tako i na specifičnosti ovog jedinstvenog poetskog opusa i njegovu diferenciranost u odnosu na kur'anski tekst i njegov nenadmašni stilski izraz.<sup>399</sup> U vezi s kritičkim pristupom proučavanju specifične prirode kur'anskog teksta i njegove literarne posebnosti, koji će svoju kulminaciju doživjeti u djelima Abdulqahira al-Džurdžanija, treba kazati kako postoji i jedan drugačiji pristup, utemeljen na dostignućima *ilm al-kalama*, odnosno islamske teologije i njenim shvatanjima karaktera Božijeg govora. Al-Qadi Abduldžabbar al-Hamazani, jedan od mu'tezilijskih učenjaka, iza sebe je ostavio vrlo vrijedno djelo *Halq al-Qur'an*, u kojem tretira ovu tematiku u poglavlju pod nazivom *Fasl fi bayan tariq ma'rifa al-kalam al-ilahi*, gdje izlaže mišljenja islamskih filozofa i mislilaca koji su kazivali o posebnom karakteru Božijeg govora.

Mahmud Muhammed Šakir *i'džaz* nastoji ograničiti isključivo na polje jezika, što ga je posredno dovelo do stava da je Kur'an zabranjeno prevoditi na druge jezike, jer se na taj način narušava njegova nadnaravnost.<sup>400</sup> Međutim, u knjizi *Risala fi al-tariq ila saqafatina* Šakir donosi odjeljak u kojem kazuje o svom metodološkom pristupu staroj arapskoj poeziji, pozivajući se pri tome na zaključke Abdulqahira al-Džurdžanija. U tom kontekstu, Šakir kaže kako među književnim djelima koja je napisao čovjek postoje ona iznimna djela čije intencije nije moguće u potpunosti objuniti, niti je moguće nadmašiti njihovu ljepotu. Ova djela u najmanju ruku graniče s nadnaravnim govorom – to su kanonska djela u svojim oblastima koja su utemeljila određene znanosti i koja se više ne mogu kao takva ponoviti. Šakir dalje nastavlja, ukazujući na doprinos Abdulqahira al-Džurdžanija na polju proučavanja fenomena *i'džaza* i kaže: "Ovaj vispreni i kreativni

---

399 Mahmud Muhammed Šakir, *Madahil i'džaz al-Qur'an*, Kairo, Matba'a al-madani; Džedda, Dar al-madani, 2002, str. 87, 185.

400 Šakir, *Madahil i'džaz al-Qur'an*, str. 190.

učenjaka nastojao je riješiti pitanje kur'anske nadnaravnosti u mnogo čemu nadvisivši svoje prethodnike. On se koncentrirao na proučavanje izraza i kompozicije, koji predstavljaju stubove njegove metodologije proučavanja *i'džaza*.<sup>401</sup> Ciljevi kojima su težili Šakir i al-Džurdžani u svojim proučavanjima određenih aspekata literarne izvrsnosti ljudskoga genija pogrešno su percipirani. U studiji kojoj nedostaje kritičke svijesti i koja odiše osvetničkim senzibilitetom pozivajući na svojevrsnu purifikaciju, al-Mundži al-Ka'bi kaže: "Postavljanje izazova nije rezervirano samo za Kur'an. Stoljećima prije Arapi su jedni druge kroz različite oblike govornišva podsticali na što je moguće ljepši i efektivniji govor."<sup>402</sup> Ovom se tvrdnjom ustvari želi kazati kako je fenomen kur'anaskog izazova zasnovan na religijskim ishodištima koja ga nastoje inkorporirati u samu srž islamskog vjerovanja, odnosno ustanoviti kur'aniski izazov kao neprikosnoven u odnosu na sve prethodne.<sup>403</sup> Potom al-Ka'bi zaključuje ovako: "Kur'aniski izazov prevazilazi okvire teksta, a tome doprinose konkretni religijski faktori (...) dok se, s druge strane, stilistika bavi isključivo unutrašnjim elementima jednog teksta."<sup>404</sup> Al-Ka'bi svoja teoretska zapažanja u vezi s nadnaravnim i neimitabilnim karakterom kur'anaskog teksta nastoji povezati sa sličnim pokušajima u savremenom dobu, pa konstatuje: "U vremenu ateizma, u čije je okvire ušao i savremeni arapski jezik, oslabio je utjecaj kanonskih izvora arapskog jezika kakvi su Kur'an i sunnet te stara i klasična arapska poezija i proza." Al-Ka'bi ovim želi ukazati na pojavu pokreta koji u kulturalnom krugu unutar kojeg dominira arapski jezik na razne načina nastoje poljuljajati njegove temelje i u konačnici ga uništiti. On, naime, konstatuje kako su libanonski kršćani prvi pokušali da relativiziraju svetost arapskog jezika, odupirući

401 Mahmud Muhammed Šakir, *Risala fi al-tariq ila saqafatina*, Kairo, Kitab al-hilal, 1991, str. 13-14.

402 Al-Mundži al-Ka'bi, *Tatbiq nazariyya al-i'džaz ala al-ši'r*, str. 404.

403 al-Ka'bi, *Tatbiq nazariyya al-i'džaz ala al-ši'r*, str. 436.

404 al-Ka'bi, *Tatbiq nazariyya al-i'džaz ala al-ši'r*, str. 436.

se tako vlastima Osmanske Imperije. Oni su nastojali da kroz unapređenje i inovaciju arapsku stilistiku odvoje od kur'anskog teksta kao njenog primarnog ishodišta te da je u određenom smislu monopoliziraju, čineći je svojim vlasništvom, a ne vlasništvom svih muslimana. U tome su slijedili ostale narode koji su se u vlastitim jezičkim reformama oslobađali dominacije svetih tekstova. Al-Ka'bi potom zaključuje: "Smatramo da bi današnja arapska stilistika mogla konačno doživjeti takvu modifikaciju u kojoj Kur'an više neće predstavljati povlašteni obrazac."<sup>405</sup>

Već smo govorili o zahtjevima Šukrija 'Iyyada – jednog od posvećenih poznavalaca klasične arapske stilistike i stilistike općenito – da Kur'an bude univerzalni stilistički obrazac iz kojeg mora ishoditi i znanost o stilu općenito. Također smo u istom kontekstu ukazali i na svjedočanstvo Johanna Fücka o istinskoj stilskoj i jezičkoj nadnaravnosti Kur'ana. Nije zgoreg ovdje spomenuti i ono što Edward Said kaže o dominaciji Kur'ana u arapsko-islamskoj kulturi. On, naime, ovako kaže:

Kultura kojom dominira književnost i riječ, kultura u čijem se središtu nalazi jezik poput arapsko-islamske kulture, koja konstantno kao takva istrajava, ukazuje nam na to da u njoj ipak najveći značaj ima Kur'an. Govorim o Kur'anu kao jezičkom djelu, koje svojim utjecajem obuhvata sva ostala djela pisana na arapskom jeziku. Kako nas uče svi veliki lingvisti, od de Sosira pa do Bendžamina Lija i Benveniste, jezici velikih nacija ne predstavljaju samo krute skupove riječi, već sisteme upravljanja idejama. Nema ideje ni promišljanja bez jezika. Zato jezik treba posmatrati kao strukturu i sistem koji ima svoje precizno utvrđene odrednice. Kultura u svojoj suštini predstavlja ideju koja se ukazuje snagom jezika. Kada je u pitanju arapski jezik konkretno, nije nužno biti izvorni govornik arapskog da bi se mogao razumjeti duhovni pritisak koji osjeća onaj kome je arapski maternji jezik – to je pritisak koji vrši Kur'an kao djelo koje potčinjava sva ostala djela, a tako i misao, jer je u njemu utjelovljen arapski jezik u svom savršenom obliku. Koji god se autor dotaktne arapske kulture mora uvažiti ovu činjenicu. Iz tog razloga arapski jezik smatra se izvanrednim jezikom, jer

---

405 al-Ka'bi, *Tatbiq nazariyya al-i'džaz ala al-šir*, str. 437-439.

predstavlja jezik jednog univerzalnog, predominantnog i temeljnog teksta kulture i civilizacije.<sup>406</sup>

Proučavanje prirode religijskog jezika kod Nasra Hamida Abu Zayda temelji se na razlikovanju dviju jezičkih funkcija: religijske i opće. Kada je u pitanju religijski jezik, prema Hamidu, to je jezik “koji na svojim plećima nosi breme kazivanja o apsolutnom, iako je u isto vrijeme, prema svojim temeljnim odrednicama, kulturološka i društvena pojava, koja izvještava o relativnom.”<sup>407</sup> Prije studije o karakteru religijskog jezika Nasr Hamid je predstavio uvodno razmatranje, u kojem je utvrdio da je “referentna osnova jezika časnog Kur’ana izvedena iz arapskog jezika općenito, dok je historijski okvir u kojem će se pojaviti smješten na arapskom poluotoku u vremenu neznaboštva”. To dakako ne negira činjenicu da ovaj jezik ima svoj zaseban sistem, pa su istraživači dužni da otkrivaju njegove posebne karakteristike, nikako ne zanemarujući osnovu iz koje je potekao.<sup>408</sup> Učenjaci usul-i fikha ustanovili su da je zakon utjecao na promjene u jeziku te da je njegovim posredstvom došlo do pomjeranja značenja određenih izraza. Pod promjenom se ovdje podrazumijeva potpuno mijenjanje jezika kao sistema znakova koji upućuju na to da je i sam jezik znak u sistemu značenja religijskog diskursa.<sup>409</sup> Ovo istraživanje sa sobom nosi i određenu dozu rizika, s tim što je rizik, prema Nasru Hamidu Abu Zaydu, legalan ukoliko se nalazi u okvirima naučnoistraživačkih aktivnosti. Rizici postoje u okviru metodologije i to u poimanju strukture kur’anskog teksta, te u okvirima recepcije, odnosno horizonta očekivanja recipijenata Kur’ana. Metodološki problem podrazumijeva da je sveukupna prethodna jezička tradicija sistem znakova koji se mijenjaju u

406 Idward Sa’id, *Maqalat wa hiwarat*, uredio: Muammed Šahayn, Bejrut, al-Mu’assassa al-‘arabiyya li al-dirasat wa al-našr, 2004, str. 49.

407 Abu Zayd, *al-Nass, al-sulta, al-haqiqa*, str. 227.

408 Abu Zayd, *al-Nass, al-sulta, al-haqiqa*, str. 214.

409 Abu Zayd, *al-Nass, al-sulta, al-haqiqa*, str. 216.

ajete, koji na različite načine ukazuju na jednu apsolutnu i univerzalnu istinu. Kada je u pitanju mehanizam transformacije znakova, Abdulqahir al-Džurdžani objašnjava proces semantičkih transformacija koje se dešavaju u stilskim obrascima kroz ideju *značenja značenja*. Nasr Hamid to naziva procesom *semi-otizacije*, što podrazumijeva prenošenje sadržaja iz objektivne stvarnosti u svijet značenja, odnosno transformaciju materijalnog znaka u jezički, jer osnove značenja svih znakova počivaju u običajima i konvencijama. Sličan je slučaj s pokušajima da se konvencionalni jezik koji ima obavijesnu funkciju transpozicionira u sferu retoričkog diskursa.<sup>410</sup>

Kada je u pitanju nivo recepcije, poželjno je da recipijent Kur'ana prilikom svog učenja/čitanja razmišlja o značenju Božijih poruka, bez nužnog zadržavanja na jezičkom znakovlju. Poznato je da koncept *znaka* u Kur'anu prevazilazi historijske i društvene okvire, što znači da je sistem znakova raznovrstan do te mjere da prevazilazi jezički sistem i njegovu strukturu. S ovim apsorpiranjem, koje je rezultat integracije teksta, propisa i svijeta, upotpunjuje se i poniranje recipijenta u jedan i jedini tekstualni okvir, a to je Kur'an.<sup>411</sup> U ovoj studiji Nasr Hamid otkriva mehanizme pomoću kojih kur'anski tekst transformira cijeli svijet u skup znakova jedinstvenog značenja, odnosno jedinstvenog semantičkog fokusa. On također otkriva način na koji se tekst odnosi prema jeziku, kroz genezu koja se odvija od bukvalnog i eksplicitnog značenja do značenja racionalnog značenja, odnosno od sistema jezičkih znakova do sistema semiotičkih znakova. To podrazumijeva dominaciju kur'anskog jezika – koji predstavlja religijski jezik – nad osnovnim jezikom, u smislu njegovog prilagođavanja posebnim sadržajima, pri čemu arapski jezik i sam postaje religijski *de facto*.<sup>412</sup> Nakon što je predstavio

---

410 Abu Zayd, *al-Nass, al-sulta, al-haqiqa*, str. 217-218.

411 Abu Zayd, *al-Nass, al-sulta, al-haqiqa*, str. 218-219.

412 Abu Zayd, *al-Nass, al-sulta, al-haqiqalbid*, str. 219.

svoj pogled na karakter religijskog jezika kao sistema nadređenog ideji i svijesti u arapsko-islamskoj kulturi, Nasr Hamid kritički se osvrće na koncept religijskog diskursa u djelu Muhammeda Arkuna. Na samom početku on ukazuje na osnovna Arkunova zapažanja u vezi s karakterom religijskog jezika i kaže:

Kur'an je, nesumnjivo, proizveo potpuno novi način prezentacije značenja, tako što je u svoj diskurs uveo metaforu, odnosno preneseno značenje, čime je religijski jezik dobio svoj simbolički karakter pomoću kojeg se otvara različitim načinima razumijevanja i komentaranja. Možemo također utvrditi kako kur'anski jezik ima svoju posebnu semiotiku na nivou svoje univerzalne strukture, s jedne (pošiljalac – posrednik – primalac – društvo – komentar), odnosno na nivou obraćanja univerzalnoj svijesti posredstvom srca, duše i osjećaja, s druge strane. Međutim, važnija je činjenica da je kur'anski jezik transformirao svijet pojava u svijet znakova, koji ukazuju na apsolutnu stvarnost; to su univerzalni znakovi raspoređeni u skupove pojedinačnih znakova, odnosno ajeta. Strukturu pojavnog svijeta kur'anski jezik transformira, kreirajući stanje impresije u recipijentovom umu koje nastaje nakon njegovog uvida u čudo stvaranja koje prevazilazi samog čovjeka.<sup>413</sup>

Nasr Hamid Abu Zayd opsjednut je istim onim problemima kojima je bio opsjednut i Muhammed Arkun u vezi s pitanjem karaktera religijskog jezika. Šta potiče ove opsesije kod ove dvojice istraživača? Da li možda činjenica da religijski jezik jedini ima mogućnost da konstruira i objasni teško razumljiva duhovna stanja čovjeka? Ili je u pitanju to što se ovaj jezik ne može sveći na jednostavna pravila konvencionalnog, odnosno informativnog jezika, pa čak ni na nivo književnog jezika?<sup>414</sup> Posebnost religijskog jezika, prema zapažanjima Muhammeda Arkuna, nalazi se upravo u njegovom prevazilaženju okvira konvencionalne komunikacije, jer kada vjernik obavlja molitvu, služeći se pri tome bilo kojim religijskim jezikom, jezikom Kur'ana, Tore

413 Abu Zayd, *al-Hitab wa al-ta'wil*, str. 118.

414 Abu Zayd, *al-Hitab wa al-ta'wil*, str. 121.



ili Evandjelja, on se ne izražava samo posredstvom riječi koje izgovara, već i posredstvom rituala i obreda koji kreiraju skup činjenica koje istraživač u svom proučavanju religijskog jezika nikako ne smije zanemariti. Jedna od specifičnih karakteristika religijskog jezika svakako je i njegova ogromna snaga okupljanja i mobilizacije koja se ostvaruje posredstvom njegovog teološkog sistema karakterističnog za uzvišenu suverenost iz koje proizlazi svaki oblik legitimiteta u religijskim zajednicama. Ova snaga ne proizlazi iz samog jezika, već iz uvjerenja u njegovo Božansko ishodište, koje ga čini drugačijim u odnosu na sve ostale jezike.

Afirmativni pogled na osobenost religijskog jezika kod Nasra Hamida Abu Zayda u suprotnosti je s onim što je govorio o karakteru Objave. U knjizi *Mafhum al-nass*, koncept religijskog jezika zasnovan je na temeljima koji nisu jezički, jer se koncept objave smatra primarnim konceptom kur'anskog teksta.<sup>415</sup> Nasr Hamid objavu predstavlja kao komunikaciju između Uzvišenog Allaha i čovjeka, s tim što kod njega fenomen komunikacije koja se odvija posredstvom objave predstavlja dio arapske kulture povezane s komunikacijom ljudi i džina. Ovu komunikaciju Nasr Hamid ovako obrazlaže: "Fenomeni poput poezije i proricanja uz pomoć džina, koji su bili u uskoj vezi jedan s drugim u antičkoj arapskoj kulturi, te vjerovanje starih Arabljana u mogućnost komunikacije između ljudi i džina općenito, predstavljali su kulturološku osnovu za razvijanje koncepta religijskog objavljivanja."<sup>416</sup> Pravljenje paralele između religijskog i magijskog, ili religijskog i mitologijskog, predstavlja ozbiljan problem, jer se u tom slučaju jezik izmješta iz sfere stvarnosti, odnosno pojavnog, u sferu nadrealnosti, odnosno nadjezičnog. Drugačije rečeno: "Ako pretpostavimo da je prijeislamska arapska kultura bila lišena navedenih predodžbi, onda bi, s kulturološkog aspekta, pojava Objave bila nemoguća, jer kako bi jedan Arabljanin uopće mo-

---

415 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 31.

416 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 34.

gao prihvatiti ideju spuštanja meleka s nebesa i njegovo obraćanje jednom od njih, ako u njihovom mentalitetu nije postojala prethodno ukorijenjena predodžba o tome?"<sup>417</sup> Ova maštovita hipoteza Nasra Hamida, koju zasniva na primitivnom kulturološkom naslijeđu, ustvari nam kazuje kako "fenomen objavljivanja Kur'ana nije predstavljao neku posebnu novinu u stvarnosti ondašnjeg arapskog kulturološkog prostora, niti je bio u suprotnosti sa zakonitostima koje su tada vladale, već je bio dio jednog šireg kulturološkog koncepta koji je proizašao iz dominantnih društvenih percepcija." Stari Arabljanin koji je vjerovao da džini komuniciraju s pjesnicima, nadahnjujući ih da kazuju svoje stihove, da se prorici i vračevi oslanjaju na znanja koja im dostavljaju džini mogao je isto tako povjerovati i u to da melek dolazi poslaniku i prenosi mu Božiju objavu. Zbog toga se Arapi koji su bili savremenici objavljivanja Kur'ana nisu suprotstavljali samom konceptu objave, već tekstu i sadržaju koji ona donosi, odnosno osobi preko koje se šalje. To nam također govori koliko je snažna bila želja stanovnika Meke da novi tekst – u ovom slučaju Kur'an – pozicioniraju u univerzum tekstova vlastite kulturne tradicije.<sup>418</sup>

Pozicioniranje kur'anskog teksta kao teksta iste one kulture koja je proizvela poeziju i prozu inspiriranu džinskim svijetom, shvatanje da Kur'an predstavlja strukturu koja ne odudara od stvarnosti i ne prevazilazi njene zakone te ubjeđenje da je on proistekao iz dominantnih kulturoloških predodžbi – ne samo da negira svetost i Božansko porijeklo Kur'ana već relativizira i njegovu suštinu, strukturu i principe. Posmatrano isključivo s aspekta kritike, tezu da je Kur'an historijsko i jezičko djelo možemo prihvatiti, ali samo kao svojevrsno polazište, iz kojeg se moramo uputiti ka izvanjezičkim sferama, odnosno ponad stvarnosti, kako bismo razumjeli prirodu religijskog jezika uz pomoć

---

417 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 34.

418 Abu Zayd, *Mafhum al-nass...*, str. 34.

fenomena objave i načina na koje je ona stizala ljudima. Duboko smo ubijedjeni da je ovakav pristup u potpunom skladu sa standardima savremene kritičke teorije, te u skladu s tim smatramo da se ne mogu prihvatiti teorije koje pojednostavljaju karakter svetog teksta, odnosno Kur'ana, svrstavajući ga u istu grupu s narodnim predanjima, mitovima i legendama.<sup>419</sup>

---

419 Ovdje treba naglasiti kako se Nasr Hamid u svom djelu *Mafhum al-nass* bavio fenomenima kao što su povodi objave, redoslijed sura, način spuštanja objave te pitanje komunikacije između Boga i ljudi, koji uopće ne spadaju u domen lingvistike i književne kritike. Radi se o uzvišenim fenomenima koji prevazilaze strogo naučne okvire. To su pitanja kojim se nisu bavili ni Adonis ni Muhammed Arkun u svojim kritičkim istraživanjima.



## Zaključak

U ovoj studiji nastojali smo ukazati na osobenosti savremenih teoretskih pristupa tumačenju Kur'ana te predstaviti opći kontekst u kojem su se ove teorije razvijale. Naša analiza bila je usredotočena na dva primarna pravca savremene recepcije kur'anskog teksta: lingvostilistički i hermeneutički, pri čemu smo ih poimali kao različite pravce, od kojih svaki ima svoje vlastite mehanizme i vlastitu metodologiju, iako i jedan i drugi, u suštini, svoje ishodište imaju u jeziku. Koliko god je prvi pravac posvećen unapređenju tefsirske teorije, promoviranju koncepta jezičke nadnaravnosti i koliko god je sklon korištenju savremenih spoznaja i metodologija, toliko drugi praktikuje grubu kritičku metodu koja izvire iz sumnje i relativizacije, koristi mehanizme historijske kritike koja je na Zapadu primjenjivana u analizama svetih tekstova te se povrh svega poziva na znanja i metodologije koji su doveli do pretjerivanja i površne primjene teorijskih principa. Jasno se vidi da postoje krucijalne razlike između ovih dvaju pristupa. Ove razlike doprinijele su da savremena arapska kultura uglavnom daje prednost prvom pristupu, percipirajući ga kao svojevrsan nastavak istraživanja velikana arapsko-islamske kritičke i lingvostilističke misli koji su proučavali feonomen kur'anske nadnaravnosti, ulažući ogromne napore kako bi ljudske duše prosvijetlili uz pomoć

svjetlosti Kur'ana. Na ovaj drugi pristup pak gledalo se s dozom opreza, upravo zbog njegove grube kritičnosti, pretjerane težnje da se potkopaju duhovni temelji islamskog ummeta i poljuljaju stubovi vjerničke recepcije kur'anskog teksta, one recepcije koja je učinila da se muslimanski duh nezaustavljivo razvija u okvirima svog neprekidnog historijskog bivstvovanja. Upravo ta recepcija muslimanskom je čovjeku pokazala smjernice Pravog puta, pravac koji vodi ka smiraju duše i njenom blagostanju, ukazala mu na vrijednost ljudskog bića, uzdigla ga u sfere duha koje nadilaze materijalni svijet i prevazilaze fizičke osjećaje, osvijetlila njegovu dušu svjetlom Kur'ana, te ga podstakla da svim svojim snagama gradi svijet koji ga okružuje i pronosi svjetlost znanja i spoznaje.

Na samom početku govorili smo o temeljnim proučavanjima u ovoj oblasti koja je poduzimao Muhammed Abduhu. Nastojali smo riješiti dileme u vezi s napadima i optužbama na koje je nailazio ovaj vispreni učenjak, ulažući napore da unaprijedi i osavremeni tefsirsku nauku. Usto smo nastojali da analiziramo i kritički se osvrnemo na njegova zapažanja i moguće pogreške napravljene tokom istraživanja, koje ukazuju da je stalno osjećao pritisak savremenog doba, koji uvijek vrebala ljudsku kolebljivost i sumnju. Sve to, dakako uz ogromni civilizacijski jaz između Istoka i Zapada, doprinijelo je da kod Abduhua preovlada racionalistički pristup i nastojanje da arapsko-islamsku kulturu pojmi u skladu s tim, pri čemu mu je od pomoći svakako bilo učenje mu'tezilija i njihova prevalencija iskustvenog znanja nad poznavanjem predaja, odnosno arbitrarna uloga razuma u svim pitanjima koja se tiču čovjekove misli, od najjednostavnijih pa sve do pitanja čuda i transcendentnih pojava. To je vjerovatno i jedan od najvažnijih razloga zbog kojih je kod Abduhua došlo do pojedinih ideoloških zastranjenja, na kojima su mu zamjerali njegovi savremenici. Unatoč tome, ne može se nikako zanemariti ni obezvrijediti njegova aktivna uloga u revitalizaciji tefsirske teorije niti angažman u polju rješavanja problema koji su se pojavili usljed pritiska savremenog doba i izazova koje ono postavlja.

Muhammed Abduhu je bio društveni reformator koji je na svojim ramenima nosio teško breme islamske reforme, donosio vjersko-pravne odluke te tražio rješenja za mnogobrojne probleme proizašle iz stvarnosti u kojoj je naprednom Zapadu pripalo da upravlja ljudskom civilizacijom. Njegovo zalaganje na polju unapređenja i revitalizacije tefsirske teorije predstavljalo je, uz sve navedeno, dodatni napor. Unatoč kritikama koje su na njegov račun iznosili protivnici koji ga nisu ispravno razumijevali, većina je složna da se Abduhu bez imalo sumnje može smatrati pioninom avangardnih mislilaca. On je zaslužan za opće unapređenje književnog ukusa, a osim toga njegovom zaslugom islamski svijet se detaljno upoznao s djelom Abdulqahira al-Džurdžanija, jednog od najvećih učenjaka arapsko-islamske kulture koji su se bavili fenomenom kur'anskog *i'džaza*. Abduhu je svoju inspiraciju crpio upravo odatle i uz pomoć nje razvijao svoj osjećaj za inoviranje, stasavajući u savremenog islamskog komentatora svjesnog potencijala koje jezik ima u oblikovanju stvarnosti. Ovo dakako ne znači da je Abduhu sam kreirao jednu kompletnu i savršenu metodologiju; njegov trud predstavlja važan dio intelektualnih aktivnosti vezanih za procese otvaranja novih horizonata u tefsirskoj nauci zasnovanih na potpunoj svijesti o teoriji i metodi recepcije i tumačenja Kur'ana.

Abduhuov prosvjetiteljski angažman bio je svojevrsna priprava za pojavu šejha Amina al-Hulija, nesumnjivo jednog od najvažnijih islamskih učenjaka i mislilaca te istinskog prvaka kur'anskih nauka. U ovoj studiji otkrivali smo i njegovu misao u kojoj dominira ideja da je Kur'an časni i najveće književno djelo koje se ikada pojavilo u arapskoj kulturi te da savremeni komentator mora otkrivati njegove uzvišene i jedinstvene literarne karakteristike i specifičnosti. Iz ove al-Hulijeve ideje proizašla je tvrdnja da je jezička nadnaravnost Kur'ana osnovni argument, odnosno temeljno čudo kojim Kur'an djeluje na čovjekov um, a da su sve ostale nadnaravne karakteristike Kur'ana podređene

njemu. Amin al-Huli bio je svjestan ritma svoga vremena, znao je da se mora kreirati adekvatna metodologija recepcije Kur'ana, koja bi trebalo da ishodi iz jezika i da se njemu vraća. Dosta je truda ulagao u razumijevanje promjenljivog konteksta riječi, posebnu pažnju posvećujući historijskoj genezi značenja kur'anskih pojmova. Odatle potječe njegova ideja o tematskom tumačenju Kur'ana, koju je smatrao adekvatnom metodom pomoću koje bi se trebalo doći do ispravnog značenja. Al-Huli je bio svjestan da savremeni komentatori Kur'ana nemaju adekvatne mehanizme pomoću kojih bi proučavali strukturu kur'anskog teksta. S druge strane, a-Huli je ukazivao i na korist poznavanja usul-i fikha, smatrajući da je njegov doprinos islamskoj misli vrijedan, ali i upotrebljiv u okviru metodologije tematskog tumačenja Kur'ana, kojem je težio. U svjetlu toga, al-Huli prezentira vlastito literarno čitanje pojedinih kur'anskih tema, o čemu smo podrobno izvijestili. Koristeći se ovom metodom, al-Huli otkriva način na koji Kur'an upravlja individualnim i društvenim životom čovjeka te smatra kako je to jedini mogući način pomoću kojeg se mogu uspješno ostvariti ciljevi islamske objave i ostvariti njen utjecaj na život ljudi.

Škola literarnog tefsira koju je utemeljio Amin al-Huli naišla je na ogroman otpor i odbijanje neistomišljenika, što je u konačnici dovelo do njenog raspuštanja. Uprkos tome, mali broj al-Hulijevih sljedbenika nastavio je ići ovim trnovitim putem koji je trasirao njihov učitelj. Govorili smo o žučnoj raspravi koju je izazvala teza Muhammeda Ahmeda Halafullaha "al-Fann al-qasasi fi al-Qur'an", koja je bila povod al-Hulijevoj zabrani rada na odsjeku za kur'anske znanosti te kakve su sve posljedice imali njegovi učenici Šukri 'Iyyad i Aiša Abdurrahman, kojima je bio mentor. Zalaganje Aiše Abdurrahman na polju literarnog tefsira ne može se uvrstiti u savremena književnokritička razmatranja zbog njene posvećenosti tradicionalnim stilističkim obrascima. Njena recepcija ostala je u okvirima klasike, bez mnogo kreativnog duha i inventivnosti. Iako

je bila bliska al-Hulijevoj recepciji i njegovim idejama, među njima su postojale razlike koje su jasno razdvajale ova dva načina čitanja. Al-Huli je bio čovjek kreativnog duha i istančanog ukusa, nastojao je da pronađe inovativna značenja, što ukazuje na njegov originalni pristup, bogatstvo i suptilnost osjećaja za ljepotu i literarnost kur'anskog jezika, dok je Aiša Abdurrahman bila površna u svojim analizama, koje su u najvećem broju slučajeva bile opisnog karaktera, bez imalo snage da prodru u dubinu značenja kur'anskih ajeta.

S druge strane, Šukri 'Iyyad je ostavio dosta više utjecaja u oblasti teorije literarnog tumačenja Kur'ana, mnogo opreznije posmatrajući dostignuća savremenih književnih teorija i radova poznatih orijentalista koji su se bavili problematikom tefsira. Njegovo djelo *Yawm al-din wa al-hisab* prezentira veliki broj mehanizama utemeljenih na originalnom književnoestetskom senzibilitetu i konkretnom iskustvu poznavanja tefsirskih teorija koje su se razvijale u arapsko-islamskoj kulturi i tradiciji, a koje je moguće upotrijebiti u okviru metodologije literarnog pristupa Kur'anu. 'Iyyadov rad odiše originalnošću i kritičkim duhom, pomoću kojih je nastojao unaprijediti misao svoga učitelja Amīna al-Hulija i tako prezentirati jednu novu ingenioznu recepciju kur'anskog teksta. Nevolje koje su snašle al-Hulijevu školu utjecale su i na 'Iyyada pa se on prerano povukao s naučne scene, ostavivši za sobom sva svoja književnokritička i stilistička istraživanja. Kur'anske nauke tako su izgubile jednog od najgenijalnijih učenjaka i stručnjaka iz ove oblasti, a s njegovim odlaskom nestalo je i svjetlosti koja je obasjavala ovu oblast. Od tog trenutka proći će dosta vremena do pojave genijalnog istraživača kakav je bio Šukri 'Iyyad.

Kur'anske nauke čekale su skoro punih trideset godina da se pojave neke nove ideje i novi pristupi u arapsko-islamskoj kulturi općenito, a u percepciji i tefsiru Kur'ana posebno. Ovdje u prvom redu dakako mislimo na pojavu i razvoj hermeneutike, koja se na samom početku javlja i razvija u zapadnoj kulturi u



kontekstu razmatranja i proučavanja svetih tekstova Starog i Novog zavjeta. Trebalo je da se isti principi primijene i u arapsko-islamskoj kulturi na tekst Kur'ana, koji se počeo posmatrati isključivo kao jezički konstrukt, odnosno proizvod kulture, čime je u velikoj mjeri dovedeno u pitanje njegovo Božansko porijeklo i njegova svetost. U tom kontekstu, ova studija obratila je pažnju na dva hermeneutička pravca, odnosno dvojicu savremenih kritičara: Muhammeda Arkuna i Nasra Hamida Abu Zayda. Analizirali smo tefsirske metode Muhammeda Arkuna, koji, uprkos golemom znanju kojim se okitio nastojeći se približiti tekstu Kur'ana, prezentira poprilično skromnu recepciju oslonjenu uglavnom na dostignuća orijentalista, pretjerujući u svojim tvrdnjama i zaključcima. Njegove analize rezultirale su kreiranjem jedne skeptične metodologije koja negira postojanje prosvjetljujućih značenja u Kur'anu. Sve to u konačnici ga je odvelo u nihilizam koji negira postojanje značenja i spoznaju istine.

Nasr Hamid Abu Zayd bio je mnogo svjesniji važnosti teorije tefsira i mnogo iskusniji dakako. Njegov um bio je otvoren za tradicionalnu kritičku zaostavštinu, a posebno za rasprave između mu'tezilija i ašarija. Pored toga bio je upućen u hermeneutičku teoriju kreiranu u okvirima zapadne književnokritičke misli. Kombinirajući saznanja iz dvaju znanstvenih i kritičkih vrela, Nasr Hamid je uz silne napore nastojao slijediti dostignuća škole tefsira šejha Amīna al-Hulija, dok je s druge strane praktikovao vrlo grub pristup kur'anskom tekstu. Osim toga, u svoju kritičku recepciju uveo je neke marksističke ideje i postulate. Svesrdno je napadao ishodišta savremene islamske misli, što ga je učinilo istraživačem koji stalno problematizira određene stvari, ali ne daje nikakvo rješenje za problem kojim je zaokupljen. Ostao je na rubu teorije, i u konačnici nije uspio pronaći model kako da se u praksu provedu mehanizmi pomoću kojih bi se unaprijedila teorija tefsira.

Ova studija ostaje otvorena za nova saznanja i analize savremenih tumačenja i čitanja časnog Kur'ana. Postoje drugi autori i

njihove teorije, kojima se u ovoj studiji nismo mogli posvetiti, a svakako je potrebno predstaviti i njihovu misao. U tom kontekstu moramo spomenuti Muhammeda Ahmeda Halafullaha i njegovu već spominjanu tezu čija je recepcija naprosto nužna, 'Iffata al-Šarqawija, Hasana Hanafija, Muhammeda Abida i druge istraživače posvećene tumačenju Kur'ana i kur'anskim znanostima općenito. Treba ukazati na činjenicu da postoje i čitanja koja karakteriše oholost i frivolnost, koja pretjeruju u svojim metodološkim polazištima, u isto vrijeme ne pokazujući nimalo kritičke i znanstvene svijesti, pa se i ne mogu nazvati kvalitetnom recepcijom. Nemali je broj onih koji su pokušali proslaviti se, površno pristupajući i pristrasno tumačeći Božije riječi i Njegove znakove. Takvim ne treba poklanjati pažnju niti gubiti vrijeme na analizu njihovih djela.

Veličanstveni Kur'an uvijek je bio i dalje će biti *plamteća svjetiljka*, koja će osvjetljavati tmine postojanja i *mjesec koji sija* u dušama vjernika. Bio je i ostao visoko iznad malih jezika koji žele da utrnu Božije svjetlo i spriječe dolazak nebeskih znakova. Oni koji se druže s Kur'anom pamte ga i čuvaju, uvijek će biti Allahova porodica i njegovo plemstvo. Neka se Uzvišeni Allah smiluje duši nepoznatog sufije koji je kazao: "Raziđoše se učači virda nakon što ga proučiše, raziđe se skup onih koji džuz naučiše, samo Moja porodica uvijek sa Mnom je, oni nikada razići se neće."

*Zasjala je svjetiljka sjedinjena između nas,  
Onda puhnu vjetar rastanka i ugasi je za tili čas.*





## Izvori i literatura

- 'Abduhu, Muhammad, *Risala al-tawhid*, Bejrut, Dar al-kitab al-'arabi, 1977.
- 'Imara, Muhammad, *al-Tafsir al-marksii li al-islam*, Kairo, Dar al-šuruq, 1996.
- 'Iyyad, Šukri, *al-Luga wa al-'ibda': Mabadi'u 'ilm al-uslub al-'arabi*, International Press, Kairo, 1988.
- 'Iyyad, Šukri, *al-Ru'ya al-muqayyada: Dirasat fi al-tafsir al-hadari li al-'adab*, Egipt, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kitab, 1978.
- 'Iyyad, Šukri, *Tadžarub fi al-'adab wa al-naqd*, Kairo, Dar al-kitab al-'arabi li al-taba'a wa al-našr, 1967.
- 'Izzatbadžufitiš, Ali, *al-Islam bayn al-Šarq wa al-Garb*, preveo: Muhammad Yusuf Adas, Bejrut, Muassasa al-'ilm al-hadis, 1994.
- 'Izzatbaydžufitiš, Ali, *Hurubi ila al-huriyya*, prijevod: Isma'il Abu al-Bandura, Bejrut – Damask, Dar al-fikr al-mu'asar, Dar al-fikr, 2003.
- 'Ušfur, Džabir, *Hawamiš ala daftar al-tanwir*, Dar Sa'ad al-Sabah, Kuvajt, 1994.
- 'Abbas, Ihsan, *Tarih al-naqd al-'adabi 'inda al-'Arab*, Bejrut, Dar al-saqafa, 1983.
- Abduhu, Muhammad, *al-Islamu bayna al-'ilm wa al-madaniyya*, Damask, Dar al-Mada, Posebno izdanje, 2002.
- Abduhu, Muhammad, *Tafsir al-Qur'an al-karim, Džuz' 'Amm*, Bejrut – Kairo, Dar Ibn Zaydun, Maktaba al-kuliyat al-azhariyya, 1989.
- Abduhu, Muhammed, *Mušmila al-Qur'an al-karim wa tafsir sura al-Fatiha*, Bejrut, Dar maktaba al-hayat, s. a.,
- Abdurrahman, Aiša, *al-l'džaz al-bayani li al-Qur'an wa masa'il Ibn al-Azraq*, Egipt, Dar al-ma'arif, 1984.
- Abdurrahman, Aiša, *al-Qur'an wa al-tafsir al-'asri*, Egipt, Dar al-ma'arif, 1970.

- Abdurrahman, Aiša, *al-Tafsir al-bayani li al-Qur'an al-Karim*, Egipt, Dar al-ma'arif, 1968.
- Abu al-Qasim Mahmud ibn Omar al-Zamahšari, *al-Kaššaf 'an haqa'iq al-tanzil wa 'ujun al-aqawil fi wudžuh al-ta'wil*, Kairo, Dar al-rayyan, 1987.
- Abu Zayd, Nasr Hamid, "al-Qira'a al-adabiyya li al-Qur'an: Iškaliyyatuha qadiman we hadisan", *Madžalla al-Karmal*, 50, 1997.
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Iškaliyyat al-qira'a wa aliyat al-ta'wil*, Maroko, al-Markaz al-saqafi al-'arabi, 2001.
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Mafhum al-nass: Dirasat fi 'ulum al-Qur'an*, Bejrut, al-Markaz al-saqafi al-'arabi, 1990.
- Abu-Zayd, Nasr Hamid, "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 23, 2003.
- Adamz, Tšarlz, *al-Islam wa al-tadždid fi al-Misr*, preveo 'Abbas Mahmud, Kairo, Ladžna da'ira al-ma'arif al-islamiyya, 1981.
- Adunis, *al-Nass al-Qur'ani wa afaq al-kitaba*, Bejrut, Dara al-adab, 1993.
- Al-Aqqad, 'Abbas Mahmud, *Muhammad Abduhu*, Vizara al-saqafa wa al-'iršad al-qawmi, Silsila al-'alam al-'Arab, Kairo, s. a.
- Al-Džabiri, Salah, "al-Nass wa al-waqi'", *Madžalla al-Muntaliq al-džadid*, Bejrut, 2006.
- Al-Džassas, Abu Bakr, *Ahkam al-Qur'an*, Bejrut, Dar al-kitab al-'arabi, 1986.
- Al-Hattabi, Abu Sulayman, *Bayan 'idžaz al-Qur'an*, komentar: Muhammad Halafullah Ahmad i Muhammad Zaglul Salam, Egipt, Dar al-ma'arif, 1956.
- Al-Huli, Amin, *Min hady al-Qur'an*, al-'amal al-kamila, Kairo, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kitab, 1978.
- Al-Nayfar, Ahmida, *al-Insan wa al-Qur'an: wadžhan li wadžh*, Bejrut – Damask, Dar al-fikr al-mu'asar, Dar al-fikr, 2000.
- Al-Rifa'i, Mustafa Sadiq, *I'džaz al-Qur'an wa al-balaga al-Qur'aniyya*, Bejrut, Dar al-kitab al-'arabi, 1974.
- Al-Sa'labi, Abdulaziz, *Ruh al-taharrur fi al-Qur'an*, prijevod Hamadi al-Sahili, redaktura i komentar: Muhammad al-Muhtar al-Salami, Bejrut, Dar al-garb al-islami, 1985.
- Al-Suyuti, Džalaluddin, *al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*, uredili: Mahmud al-Qaysiya i Muhammad Ašraf al-Atasi, UAE, Mu'assasa al-Nida', 2003.
- Al-Šarqawi, 'Iffat, *al-Fikr al-dini fi muwadžahat al-'asr: Dirasa tahliliyya li'ttidžahat al-tafsir fi al-'asr al-hadis*, Kairo, Maktaba al-šabab, 1976.
- Al-Šazili, Abdussalam, "Šukri 'Iyyad bayn al-tarih wa al-naqd wa al-zakira al-hadariyya", *Madžalla 'Ibda'*, 1999.
- Al-Tabari, Abu Dža'far ibn Džarir, *Džami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*, Bejrut, Dar al-fikr, 1983.

- Al-Zahabi, Muhammad Husayn, *al-Tafsir wa al-mufasssirun*, Bejrut, Dar ihya' al-turas al-'arabi, 1976.
- Amin, Mahmud, *Šukri 'Iyyad wa nazariyyatuhu al-naqida*, Kairo, Dar al-hilal, 1999.
- Arkun, Muhammad, *al-Fikr al-islami naqd wa idžtihad*, prijevod: Hašim Salih, Bejrut, Dar al-saqi, 1992.
- Arkun, Muhammad, *al-Fikr al-islami wa istihala al-ta'sil*, prijevod i komentar: Hašim Salih, Bejrut, 2007.
- Arkun, Muhammad, *al-Fikr al-islami, qira'a 'ilmiyya*, prijevod: Hašim Salih, Bejrut – Kazablanka, Markaz al-inma al-qawmi, al-Markaz al-saqafi al-'arabi, 1996.
- Arkun, Muhammad, *al-Qur'an min al-tafsir al-mawrus ila tahlil al-hitab al-dini*, prijevod: Hašim Salih, Bejrut, Dar al-tali'a, 2001.
- Arkun, Muhammad, Luy Garadi, *al-Islam al-ams wa al-gad*, prijevod: Ali al-Muqallad, Bejrut, Dar al-tanwir, 1983.
- Asbinuza, *Risala fi al-lahut wa al-siyasiyya*, prijevod i komentar: Hasan Hanafi, Bejrut, Dar al-tali'a, 1994.
- Badawi, Tabana, *Sawanih wa 'ara' fi al-'adab wa al-'udaba'*, Longman, Maktaba Lubnan naširun, Al-šarika al-misriyya al-'alamiyya li al-našr, 1997.
- Bahtin, Mihail, "Mas'Ala al-nass", prijevod: Muhammad Ali Muqallad, *Madžalla al-fikr al-'arabi al-mu'asar*, god. 36, 1985.
- Bakar, Yusuf, *Bina' al-qasida fi al-naqd al-'arabi al-qadim (fi daw' al-naqd al-hadis)*, Bejrut, Dar al-Andalus, 1983.
- Banafanist, Imil, "Simiyulidžiya al-luga", prijevod: Qasim Siza, *Madžalla fusul*, 1981.
- Bardžštrasar, Džuthalf, *al-Tatawwur al-nahwi li al-luga al-'arabiyya*, Kairo, Maktaba al-haridži, 2003.
- Bart, Rulan, *al-Tahlil al-nassi: Tatbiqat ala nusus min al-Tawrat wa al-Indžil wa al-qisasa al-sagira*, prijevod: Abdulkabir al-Šarqawi, Kazablanka, Matba'a al-Nadžah, 2001.
- Birk, Džak, *al-Qur'an wa 'ilm al-qira'a*, prijevod i komentar: Munzir 'Iyaš, Bejrut, Dar al-tanwir, 1996.
- Blašir, *al-Qur'an: nuzuluh – tadwinuh – tardžamatuh wa ta'siruh*, prijevod: Su'ada Rida, Bejrut, Dar al-kutub al-lubnani, 1994.
- Di Susir, Firdinand, *Durus fi al-alsuniyya al-amma*, prijevod: Salih al-Faramadi i dr., Libija, Dar al-'arabiyya li al-kitab, 1985.
- Dža'it, Husayn, *al-Wahy wa al-Qur'an wa al-nubuwwa*, Bejrut, Dar al-tali'a, 1999.
- Džad'an, Fahmi, *Usus al-taqaddum 'ind mufekir al-islam*, Amman, Dar al-šuruq, 1998.
- Dža'it, Hišam, *Uruba we al-islam. Sadamu al-saqafa wa al-hadara*, preveo Talal 'Itrisi, Bejrut, Daru al-tali'a, 1995.

- Džakobson, Ruman, *Qadaya al-ši'riyya*, prijevod: Muhammad al-Wali i Mubarak Hanun, Kazablanka, Dar tubaqal, 1988.
- Džasbar, Dayfid, *Muqadima fi al-harmaniyutuqa*, preveo Wadžih Qansu, Alžir, al-Dar al-'arabiyya li al-'ulum, 2007.
- Džid, Andri, *Dustuyafski, maqalat wa muhadarat*, prevod: Ilyas Hana Ilyas, Bejrut – Pariz, Manšurat 'awidat, 1988.
- Džuldzihar, Idžnas, *al-'Aqida wa al-šari'a fi al-islam*, prijevod i komentar: Muhammed Yusuf Musa i drugi, Liban, Dar al-ra'id al-'arabi, 1946.
- Fuk, Yuhan, *al-'Arabiyya: Dirasat fi al-luga wa al-lahadžat wa al-asalib*, prijevod i komentar: Ramadan Abduuttawwab, Egipat, 2003.
- Goldziher, Ignjat, *Mazahib al-tafsir al-islami*, preveo Abdulhalim al-Nadžar, Bejrut, Dar Iqra', 1985.
- Hafiz, Sabri, *Ufuq al-hitab al-naqdi*, Kairo, Šarqiyat li al-našr wa al-tawzi', 1996.
- Halafullah, Muhammad, *al-Fann al-qasasi fi al-Qur'an al-karim*, Kairo, Maktaba al-nahda al-misriyya, 1950-1951.
- Hamada, Muntasir, "al-'ayat al-Qur'aniyya wa al-qira'a al-hadisa 'ind d. Taha Abdurrahman", *Madžalla al-Muntaliq al-džadid*, Liban, 2006.
- Hamilton, Džib, *al-ittidžahat al-hadisa fi al-islam*, preveo Hašim al-husayni, Bejrut, Dar maktaba al-hayat, 1996.
- Hamilton, Gib, *Dirasat fi al-adab al-'arabi*, Damask, Al-Markaz al-'arabi li al-kitab, s. a.
- Hanafi, Hasan, "Ulum al-ta'wil bayn al-hassa wa al-'amma", *Madžalla al-Qahira*, 173-175, 1997.
- Hanafi, Hasan, "Qira'a Mafhum al-nass li Nasr Hamid Abu Zayd", *Madžalla fusul*, 3-4, 1991.
- Hanun, Abdulmedžid, *al-Lansuniyya wa asaruha fi ruwad al-naqd al-'arabi al-hadis*, Kairo, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kutub, 2006.
- Harb, Ali, *Naqd al-nass*, al-Markaz al-saqafi al-'arabi, Kazablanka, 2005.
- Hasana', Sulayman, "Muhammad Abduhu wa tafsir al-'aqli", *Madžalla kitabat al-mu'a-sara*, 59, 2006.
- Hourani, Albert, *al-Fikr al-'arabi fi asr al-nahda (1798-1939)*, preveo Karim Azqul, Bejrut, Dar al-nahar, 1986.
- Husejin, Taha, *Min al-šati' al-ahar*, Kitabat Taha Husejin bi-l-faransiyya, prjevod i komentar: Abdurešid al-Sadiq Mahmudi, Kairo, al-Markaz al-qawmi li al-tar-džama, 2008.
- Ibn al-Hawazin al-Qušayri, Abdulkarim, *Lata'if al-išarat*, komentar: dr. Ibrahim Baydun, Kairo, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kutub, 1971.

- Ibn Sina, *Risala fi isbat al-nubuwwat*, priredio Mišal Marmura, Bejrut, Dar al-nahar li al-našr, 1991.
- Ibn Taymiyya, Ahmad, *Muqaddima fi usul al-tefsir (Madžmua al-fatawa)*, uredili 'Amir al-Džazzar i Anwar al-Baz, Bejrut, Dar al-džil, 1997, tom 13.
- Ibn Taymiyya, Ahmad, *Dar'u ta'arud al-'aql wa al-naql*, priredio Muhammad Rašad Salim, Bejrut, Dar al-kunuz al-adabiyya, 1971.
- Iqbal, Muhammad, Džunah Džibril, prijevod i komentar: Džalal al-Sa'id al-Hafnawi, Kairo, al-Madžlis al-'ala li al-saqafa, 2003.
- Izuzsu, Tušihiku, *Allah wa al-insan fi al-Qur'an*, prijevod: Hilal Muhammad al-Džihad, Bejrut, al-Munazzama al-'arabiyya li al-tardžama, 2007.
- Mahmud Šakir, Muhammed, *Abatil wa asmar*, Kairo, Matba'a al-madani, 1972.
- Makuri, Džun, *al-Wudžudiyya*, prijevod: Imam Abd al-Fattah Imam, Kuvajt, Alam al-ma'rifa, 1982.
- Mandur, Muhammad, *al-Naqd al-manhadži 'inda al-Arab*, Kairo, Dar nahda Misr li al-tab'a wa al-našr, 2008.
- Muhammed Šakir, Mahmud, *Madahil i'džaz al-Qur'an*, Kairo, Matba'a al-madani, Džedda, Dar al-madani, 2002.
- Muhammed Šakir, Mahmud, *Risala fi al-tariq ila saqafatina*, Kairo, Kitab al-hilal, 1991.
- Murtad, Abdulmalik, "al-Ta'wiliyya bayn al-muqaddas wa al-mudannas", *Madžalla 'alam al-fikr*, 29, 2000.
- Mustafawi, Muhammad, "Nazariyyat luga al-din wa iškaliyyata al-ma'rifa wa al-tabyin", *Madžalla al-Mahadždža*, Liban, Ma'had al-ma'arif al-hikmiyya, 2004.
- Nasif, Mustafa, *al-Luga wa al-balaga wa al-milad al-džadid*, Kuvajt, Dar Su'ad al-Sabah, 1992.
- Nasr, Sayyid Husayn, "al-Qur'an kalima Allah, masdar al-ma'rifa wa al-fi'l", prijevod: Musa Safwan, *Madžalla al-mahadždža*, Bejrut, Dar al-hadi, 2004.
- Nuldaka, Tiyudur, *Tarih al-Qur'an*, prijevod: Džordž Tamir, Bejrut, 2004.
- Nuyfart, Andžilika, *Tariqa al-Baqillani fi izhar i'džaz al-Qur'an*, priredio: Wadad al-Qadi, Bejrut, al-Džami'a al-amarikiyya, 1981.
- Qutb, Sayyid, *Fi zilal al-Qur'an*, Kairo, Dar al-šuruq, 1996.
- Rida, Rašid, *Tafsir al-Manar*, urednik Ibrahim Šamsuddin, Bejrut, Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2005.
- Rinan wa Afgani. *al-Islam wa al-'ilm: munazara Rinan wa Afgani*, prijevod Madždi Abdulhafiz, Kairo, al-Madžlis al-'Ala li al-saqafa, 2005.
- Sa'id, Idward, *Maqalat wa hiwarat*, uredio: Muammed Šahayn, Bejrut, al-Mu'assassa al-'arabiyya li al-dirasat wa al-našr, 2004.



- Salah, Fadl, "Balaga al-hitab wa 'ilm al-nass", *Alam al-ma'rifa*, Kuvajt, 1992.
- Salih, Hašim, "Hawla mafhum al-nass al-tarihi", *Madžalla al-wahda*, 1991.
- Sontag, Suzan, *Didd al-ta'wil wa maqalat uhra*, prijevod: Nahla Baydun, Bejrut, al-Munazzama al-'arabiyya li al-tardžama, 2008.
- Stitkufitiš, *al-'Arabiyya al-fusha al-hadis, buhus fi tatawwur al-alfaz wa al-asalib*, prijevod i komentar: Muhammad Hasan Abdulaziz, Egipat, al-Hay'a al-'amma li šu'un al-matabi', 2002.
- Šahata, Abdullah, *Al-Imam Muhammad 'Abduhu bayna al-manhadž al-dini wa al-manhadž al-idžtima'i*, Egipat, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kitab, 2000.
- Tallima, Abdulmun'im, "al-Quwwa al-naqida wa al-quwwa al-haliqa: Šukri Muhammad 'Iyyad", *Madžalla 'Ibda'*, sep. 1999.
- Tarabiši, Džurdž, *Mazbaha al-turas fi al-saqafa al-'arabiyya al-mu'asara*, Bejrut, Dar al-saqi, 1993.
- Velek, Rene, *Tarih al-naqd al-adabi al-hadis (1750–1959)*, prijevod Abdulmun'im Mudžahid, Kairo, Al-Madžlis al-a'la li al-saqafa, 2000.
- Zahid Džul, Muhammad, "al-Nass wa al-ta'wil, istratidžijyat al-qira'a al-muhaddassa", *Madžalla al-tasamuh*, 2008.





Literarno čitanje, ili literarna recepcija Kur'ana predstavlja jednu od mnoštva intelektualnih reakcija na logiku i izazove modernog doba. Uprkos činjenici da postoje sasvim čvrsta ishodišta ovakvog pristupa u našoj intelektualnoj tradiciji, naročito ako se uzmu u obzir nastojanja i rezultati poznatih komentatora Kur'ana, te učenjaka koji su se bavili fenomenom *i'džaza*, treba naglasiti kako ipak postoje korjenite razlike između specifičnosti klasičnih i modernih čitanja i tumačenja. To su razlike utemeljene na potpuno drugačijim pristupima jeziku, stilu i tumačenju.

U knjizi se analiziraju tri nivoa upotrebe jezika u modernim tumačenjima Kur'ana i to: upotreba jezika u svrhu egzoterijskog tumačenja Kur'ana, upotreba jezika u svrhu ezoterijskog tumačenja te na kraju upotreba jezika u svrhu objašnjenja *i'džaza*, odnosno objašnjenja nemogućnosti imitiranja kur'anskog teksta.

Kontekstualizam može biti od pomoći prilikom proučavanja tekstualnih fenomena zbog toga što on zahtijeva povratak prvotnim osnovama jednog teksta. Historijski kriticizam, odnosno historijsko-kritička metoda, sa svim svojim pozitivnim postignućima, u suglasju je s ovom teorijom, koja potvrđuje ideju da književna djela, lingvostilističke ideje i kritiku nije moguće u potpunosti razumjeti niti vrednovati bez spoznaje konteksta i društvenih kretanja vremena u kojem su nastali.



**Omer Hasan al-Qijjam** je predavač i istraživač na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta Al-Zarqa', Jordan. Doktorirao je arapski jezik i književnost na Univerzitetu Jermuk. Radio je kao istraživač na Odjelu za kontrolu rukopisa Fondacije "Al-Risala" u Amanu, te kao predavač na Univerzitetu Jermuk u okviru zajedničkog programa s Američkim univerzitetom u Virdžiniji za podučavanje stranih studenata. Autor je nekolicine knjiga i članaka iz oblasti književne kritike i tumačenja literarnih aspekata Kur'ana.

