

ENES KARIĆ

التفسير

TEFSIR

UVOD U TEFSIRSKE ZNANOSTI

إِصْطِلَاحَاتُ عِلْمِ التَّفْسِيرِ

BOSANSKA
KNJIGA
SARAJEVO 1995

Enes KARIĆ **TEFSIR – UVOD U TEFSIRSKE ZNANOSTI**

Izdavač	<i>BOSANSKA KNJIGA, Sarajevo</i>
Direktor	<i>Kasim I. BEGIĆ</i>
Predsjednik Upravnog odbora	<i>Mirsad DELIMUSTAFIĆ</i>
Urednik	<i>Mr. Hilmo NEIMARLIJA</i>
Recenzenti	<i>Dr. Jusuf RAMIĆ</i> <i>Mr. Ibrahim DŽANANOVIĆ</i> <i>Dr. Rešid HAFIZOVIĆ</i>
Likovno-grafička oprema	<i>Mehmed A. AKŠAMIJA</i>
Lektor bosanskoga jezika	<i>Dr. Senahid HALILOVIĆ</i>
Korektor bosanskoga jezika	<i>Biljana RADULOVIĆ</i>
Tehničko uređenje i računarska obrada	<i>Fuad MUSLIĆ</i>
Obrada arapskog teksta	<i>Šerif MUJKANOVIĆ</i> <i>Ahmed HALILOVIĆ</i>
Izvršni direktor projekta	<i>Gavrilo GRAHOVAC</i>
Tisak	<i>MLADINSKA KNJIGA, Ljubljana</i>

ENES KARIĆ

التفسير

TEFSIR

UVOD U TEFSIRSKE ZNANOSTI

إِصْطِلَاحَاتُ عِلْمِ التَّفْسِيرِ



BOSANSKA
KNJIGA

SARAJEVO 1995

SADRŽAJ

7	Uvod
17	Definicija Kur'āna
34	Objava Kur'āna
68	Forma Kur'āna
106	Historija Kur'āna
120	Sedam harfova Kur'āna
126	Kireti (čitanja) Kur'āna
135	Podjela Kur'āna na mekanska i medinska ajeta i sure
144	Jezik i stil Kur'āna
152	Ima li nearapskih riječi u Kur'ānu?
171	Povodi objave Kur'āna
184	Tefsirska podjela kur'ānskih ajeta
195	Derogirani i derogirajući ajeti Kur'āna
208	Metode tumačenja Kur'āna
220	Historijsko-civilizacijski značaj mističkog tumačenja Kur'āna
229	Neka vlastita imena u Kur'ānu i Tefsīru
242	O i'džāzu Kur'āna
251	O prevođenju Kur'āna kod nas od prijevoda Miće Ljubibratića do prijevoda Besima Korkuta
290	Zamahšarijev komentar Kur'āna - Glavna odrednica Korkutovog prijevoda Kur'āna
303	Tumačenje Kur'āna i sudbina islamskog svijeta (skica)
319	Neke karakteristike kur'ānske ortografije
323	Kratak historijat Tefsīra i napomene o značajnim mufessirima
341	Popis osnovnih pojmova
365	Literatura

UVOD

Islamski znanstvenici vrlo rano uočili su da je potrebno veliko predznanje iz različitih naučnih disciplina prije negoli se pristupi tumačenju Kur'āna (tefsīru). Neke od tih disciplina nastaju u vidu usmene tradicije već u I. vijeku po Hidžri, kao što je slučaj sa kirāetima i povodima objave Kur'āna, o čemu u III. vijeku po Hidžri Alī ibn Abdullāh el-Medinī piše i djelo. U V. vijeku po Hidžri stručnjak za probleme povoda objave Kur'āna (أسباب النزول), Vāhidi, piše klasično djelo iz te oblasti.¹ Nije slučajno da, uporedo sa značajnijim oglecima iz problematike povoda objave Kur'āna, nastaju i značajna djela iz kiraeta Kur'āna (قراءات القرآن). To rano vrijeme, u kojem se formira tefsir u standardnom značenju termina, karakterizira želja islamskih znanstvenika da "fiksiraju" značenja kur'anskih riječi, kako ne bi došlo do pojave o kojoj govori i Kur'an, naime, do procesa koji je, prema ehli-sunnetskom učenju, redovito zahvatao minule Božije objave.² Tako iz obilja usmenih predaja o kiraetima (ili različitim čitanjima Kur'ana) nastaje jedno od prvih djela iz te oblasti, koga je napisao Ebu Bekr Abdullah ibn Ebī Dāvūd Sulejmān ibn El-Eš'as es-Sidžistānī (p.n.a. * 316. po Hidžri) pod naslovom *Kitābul-Mesāhif*.³ Također se pišu i djela o teško shvatljivim sintagmama ili riječima Kur'ana. Njihovi autori nazivaju ih *Garībul-Kur'ān* (غريب القرآن) ili *Muškilul-Kur'ān* (مشكل القرآن).⁴ Također je rano uočeno da je jezik Kur'ana nepresušno vrelo za leksikografe, jezikoslovce i nosioce jezičkih znanosti općenito. Džurdžānī je kasnije napisao djelo *Esrārul-belāga*,⁵ Ibn Abbāsu se pripisuje, s druge strane, djelo *Kitābu bejāni lugātil-Kur'an*,⁶ a Ebil-Isbe' u djelo *Bedī'ul-Kur'ān*.⁷

Ovdje se ne mogu ni izdaleka pobrojati sva djela koja su napisali islamski znanstvenici o pojedinim aspektima Kur'ana.

¹
Vidi: Vahidi, *Kitabu esbabin-nuzul*, Kairo, 1315. po Hidžri.

²
Taj se proces naziva "uklanjanje riječi Objave s njihova mjesta" (تحريف الكلم عن مواضعها).

³
Sidžistanijevo djelo *Kitābul-Mesahif* štampano je 1355./1936. u Kairu.

⁴
Vidi: Abdul-Aziz ibn Abdusselam, *El-Fevaidu fi muškilil-Kur'an*.

⁵
Vidi istanbulsko izdanje, 1954. Kuvajt, 1982.

⁶
Navedeno prema: Wansbrough, *Quranic studies*, Oxford, 1977.

⁷
Vidi kairsko izdanje iz 1957. godine.

*
p.n.a. – Skraćenica za riječi "Preselio na Ahiret".

Sva ta djela pridonijela su nastanku jedne opće teorije o kur'an-
skim znanostima, tzv. *'ulūmul-Kur'ān* (علوم القرآن), a koja je imala
zadaću sistematski iznijeti sve spoznaje do kojih su došli klasični
pisci. Nedvojbeno je jasno da se bez tzv. *'ulūmul-Kur'āna* ne
može pristupiti tumačenju Kur'āna, na što se u tim djelima jasno
ukazuje. Nužno je ovdje svratiti pozornost na neka djela iz
područja *'ulūmul-Kur'āna*: Zerkešijev *El-Burhān*, Sujutijev *El-
Itkān* i Subhi Salihovo kapitalno ostvarenje *Mebāhisu fī 'ulū-
mil-Kur'ān*. Pritom podsjećamo čitaoca da ova tri naslova pred-
stavljaju tek djelić velikog mora literature o *'ulūmul-Kur'ānu*.

Zerkešijevo djelo *El-Burhanu fī 'ulumil-Kur'an*⁸ najvažniji
je rani doprinos sintetiziranju tefsirskih disciplina. Već na prvim
stranicama autor široko zahvaća takve važne oblasti kao što su
povodi objave Kur'ana (أسباب النزول), kontekstualna veza između
kur'anskih ajeta (المناسبات بين الآيات), problem korektnog odva-
janja kur'anskih riječi (فواصل الآي), teško razumljive kur'anske
riječi (مبهمات), nejasne riječi (متشابهات), ili, pak, počeci sura,
odnosno sigle (أوائل السور), završeci sura (خواتم السور), mekanski
i medinski ajeti i sure (مكي ومدني), prva objava (أول ما نزل), načini
objave (كيفية الإنزال), sakupljanje Kur'ana, njegovo pamćenje od
Drugova (حفاظ من الصحابة), podjela Kur'ana (تقسيم القرآن), nazivi Kur'a-
na (ما وقع فيه من غير لغة الحجاز), riječi Kur'ana izvan Hidžaza (أسماء القرآن),
nearapske riječi Kur'ana (ما فيه من غير لغة العرب), problem da li u
Kur'anu ima nešto bolje od nečega (هل في القرآن شيء أفضل من شيء),
problem derogiranih i derogirajućih ajeta (ناسخ و منسوخ), pro-
blem lahko shvatljivog i teško razumljivog iskaza u Kur'anu
(محكم ومتشابه), kur'anska nadnaravnost (اعجاز القرآن), doslovni
i alegorijsko-metaforički iskazi Kur'ana (نص و مجاز), itd. Zerke-
šijevo djelo klasično je u svakom pogledu i svojom obimnošću
nadilazi ostala iz njemu bližeg vremena.

Ipak, vremenom se teorija kur'anskih znanosti još više speci-
jalizirala i dolazi do spajanja nekih važnih tema obrađenih u
djelima klasičnih pisaca. Nesumnjivo, Dželaluddin Sujuti⁹ svojim
djelom *El-Itkan* (الإتقان في علوم القرآن) svjedoči da se tefsirska

8

Pisac djela *El-Burhān fī 'ulumil-Kur'ān* rođen je u Kairu
745. po Hidžri. Djelo, iz čijeg predgovora crpimo
podatke o Zerkešiju, u današnjim izdanjima obi-
čno je u četiri velika sveska. Raznolike teme koje
Zerkeši obrađuje svjedoče da je bio autoritet u
lingvističkim, hadisu, pravnim znanostima i sl. (Vi-
di: Zerkeši, *El-Burhān fī 'ulumil-Kur'ān*, I – IV, Kai-
ro, 1957/1376.)

9

Dželaluddin Sujuti (السيوطي) – p.n.a. 1505. n.e.),
enciklopedista, pisac tefsira zajedno sa Mehalli-
jem (جلال الدين المحلي).

Pored *El-Itkana* napisao je još i vrijedno jezičko
djelo *El-Muzhiru fī 'ulumil-Lugati*
(المظهر في علوم اللغة), kao i druge značajne studije
iz područja tefsira, arapskog jezika i drugih kla-
sičnih nauka islamskog srednjeg vijeka.

znanost, u vidu propedeutike potrebne za ozbiljnije bavljenje tumačenjem Kur'ana, specijalizirala do te mjere da je problematika koju je Zerkeši ranije eksplicirao u četiri golema sada izložena u dva, također obimna sveska. Sujuti je u djelo **El-Itkan** unio svoj sistematizatorski i enciklopedistički duh, konciznost i jasnoću. Ovo propedeutičko djelo iz tefsirske oblasti podijeljeno je u dva dijela. Prvi se bavi formom i historijom Kur'ana (o ovoj spornoj sintagmi - historija Kur'ana - bit će riječi kasnije), dok se drugi dio bavi više unutrašnjom koherencijom kur'anskih sura, ajeta i kazivanja općenito, kao i morfologijom Kur'ana, gdje se riječ *morfologija*, dakako, ne shvata u značenju koje ima u lingvističkoj nauci.

Teme prvog toma **El-Itkana** uglavnom su sljedeće:

- mekanski i medinski tekst Kur'ana (مكي و مدني),
- mekanske sure i medinski ajeti u njima (السور التي نزلت بمكة و الآيات التي نزلت بالمدينة),
- kur'anske cjeline objavljene kada je Poslanik bio "kod kuće" i one koje su objavljene kada je bio "na putovanju" (الحضري و السفري),
- ono što je objavljeno "danju" i ono što je objavljeno "noću" (النهارى و الليلي),
- ono što je objavljeno "ljeti" i ono što je objavljeno "zimi" (الصيفى و الشتائى),
- ono što je objavljeno u "postelji" i ono što je objavljeno u "snu" (الفراشى و النومى),
- ono što je objavljeno na "zemlji" i ono što je objavljeno na "nebesima" (الأرضى و السمائى),
- prvo što je objavljeno (اول ما نزل),
- posljednje što je objavljeno (آخر ما نزل),
- ono što je objavljeno "jezikom nekih Drugova" (ما نزل على لسان بعض الصحابة),
- ono što se ponovo objavilo (ما تكرر نزوله),
- gdje je propis uslijedio nakon objave i gdje je objava uslijedila nakon propisa (ما تأخر حكمه عن نزوله و العكس),

- šta je objavljeno rastavljeno a šta zajedno
(ما نزل مفرقا و ما نزل جمعا),
- šta je objavljeno u društvu, a šta kada je Poslanik bio sam
(misli se na *pratnju* meleka iz počasti prema nekoj suri)
(ما نزل مشيعا و مفردا),
- šta je objavljeno od Kur'ana i prije Muhammeda, a.s., a šta isključivo njemu
(ما انزل منه على بعض الأنبياء و ما انزل على محمد فقط),
- kako je objavljivao Kur'an i pitanja o tome
(فى كيفية انزاله و فيه مسائل),
- znanstvenici o načinima objave Kur'ana
(نكر العلماء لكيفيات الوحي),
- o imenima Kur'ana i sura i podjelama Kur'ana
(فى معرفة اسمائه و اسماء سورته),
- o sabiranju i ustrojstvu Kur'ana
(فى جمعه و ترتيبه),
- o broju sura, ajeta, riječi i slova Kur'ana
(فى عدد سورته و آياته و كلماته و حروفه),
- o znalcima Kur'ana napamet i o njegovim prenosiocima
(فى معرفة حفاظه و رواته),
- o tačnom čitanju ("učenju") Kur'ana
(فى معرفة المتواتر و المشهور و الأحاد و الشاذ), itd.

U drugom tomu *El-Itkana Sujuti* je objasnio, između ostalih, ova pitanja:

- jasne i teško razumljive riječi Kur'ana
(محكم و متشابه),
- općeniti i posebni kur'anski iskazi
(عام القرآن و خاصه),
- sažeti i jasni kur'anski iskazi
(مجمل و مبين),
- o derogiranim i derogirajućim ajetima
(ناسخ و منسوخ),
- pitanje razlika i oprečnosti u kur'anskim iskazima
(اختلاف و تناقض),
- kako različiti kur'anski iskazi imaju svoje povode,
(للإختلاف اسباب),
- o sveopćim i određenim kur'anskim iskazima
(فى مطلقه و مقيدته),
- o iskazima Kur'ana koji se očigledno iz samoga Kur'ana raz-



- miju (حقيقته) i iskazima koji se "podrazumijevaju" (مجازه),
- o konciznom i opširnom kazivanju Kur'ana (فى الإيجاز والإطناب),
 - o razdiobama ajeta (فى فواصل الآي),
 - o počecima ("tajanstvenim" slovima) na početku nekih sura (فى فواتح السور),
 - o završnim formulacijama sura (فى خواتم السور),
 - o međusobnoj vezi ajeta (فى مناسبة الآيات),
 - o teškim i nejasnim ajetima (فى المبهمات),
 - o nadnaravnosti Kur'ana (فى اعجاز القرآن),
 - o znanostima koje su izvedene iz Kur'ana (فى العلوم المستنبطة من القرآن),
 - o primjerima Kur'ana (فى امثال القرآن),
 - o podjelama Kur'ana (فى اقسام القرآن),
 - o "tefsiru" i "te'vilu" Kur'ana (فى تفسيره وتأويله),
 - o uvjetima da neko bude komentator Kur'ana i onome što on mora znati pri tumačenju Kur'ana (فى معرفة شروط المفسر وأدبه),
 - o generacijama komentatorā Kur'ana (فى طبقات المفسرين) itd.

Dželaluddin Sujuti navodi djela gotovo na početku svakog poglavlja, iz čega se lahko saznaje kontinuitet razvoja tefsirske nauke i uočava želja autora **El-Itkana** da svoja izlaganja potkrijepi klasičnom literaturom te da uputi čitaoca na daljnja istraživanja. Može se reći da je Sujutijevo djelo nezaobilazno za svakog ozbiljnog proučavatelja tefsira.

Ipak, Sujutijev **El-Itkan**, prirodno, nije iscrpio sve teme glede *'ulūmul-Kur'ana*, premda je neke, o kojima će se raspravljati stoljećima nakon njegove pojave, anticipirao. Kao što ćemo vidjeti kasnije, Sujutijev **El-Itkan** imao je plodnu recepciju u djelima evropske i američke orijentalistike i nauke o Kur'anu.

S obzirom na to da su nova, nama bliža vremenā postavila nova pitanja o Kur'anu ili na novi način aktualizirala stara, islamski naučnici bili su u prilici opet pisati djela propedeutičke (uvodne) naravi, koja su se nerijetko bavila apologijom Kur'ana, polemizirala sa orijentalističkim istraživanjima Kur'ana, pred-

stavljala Kur'an vlastitom čitateljstvu u savremenijem svjetlu i davala nove podstreke temeljitijem istraživanju njegove "historije". Djelo Subhi Saliha *Studije o znanostima Kur'ana* (مباحث في علوم القرآن) po svemu pripada takvom kvalificiranju.¹⁰ Doživjelo je nekoliko izdanja i značajno je napose po tome što autor odmjeren i korektno polemizira s orijentalističkim djelima. Subhi Salih svoje djelo utemeljuje na klasičnoj islamskoj literaturi o kur'anskim znanostima, najčešće koristeći se stavovima Zerkešija i Sujutija. Ono, također, ima sve odlike modernog djela iz te oblasti; u desetak studija autor je izložio sve što smatra aktuelnim u kur'anskim znanostima šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetoga vijeka. Tako ćemo naći poglavlja o "fenomenu objave" (ظاهرة الوحي), "historiji Kur'ana" (تاريخ القرآن), "povodima objave Kur'ana" (اسباب النزول), "derogiranim i derogirajućim ajetima" (ناسخ و منسوخ), "općenitim i posebnim iskazima Kur'ana (عام و خاص); o tome da "Kur'an tumači sam sebe" (القرآن يفسر بعضه بعضا), a, pored ostalih, ima i jedno kratko poglavlje o historiji tumačenja Kur'ana (تاريخ تفسير القرآن).

U ovom uvodu treba spomenuti da se i evropska orijentalistika bavila kur'anskim znanostima. Ovdje bismo prvenstveno ukazali na djelo Johna Wansbrougha, *Quranic Studies* (Oxford, 1977.). Djelo je pisano s ciljem da se evropski čitalac, koji ima solidna predznanja arapskog jezika i historije Kur'ana i, posebno, tefsira, uvede u "izvore i metode tekstualne interpretacije Kur'ana" (*sources and methods of scriptural interpretation*).

John Wansbrough raspravlja o pet principa tumačenja Kur'ana. Česti su mu izvori Zerkešijev **El-Burhan** i Sujutijev **El-Itkan**. Koristi originalne tekstove Kur'ana i tefsira, ali i klasična djela evropske orijentalistike, kao što je, npr., djelo *Geschichte des Qorans*, I - II, Nöldeke i Schwallya (Leipzig, 1909. - 1919.), te novija djela, npr. R. Paretovo *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart, 1971.). Evropskom orijentalističkom metodologijom Wansbrough je izložio sve klasične principe za tumačenje Kur'ana. Otuda je ono značajno, premda ima stavova o

10

Vidi djelo: مباحث في علوم القرآن. Isti autor napisao je i vrlo upotrebljivu knjigu kao uvod u znanosti hadisa. Subhi Salih, inače, proveo je dosta vremena predavajući ove nauke na nekim arapskim islamskim univerzitetima. Djelo ovog muslimanskog islamiste često se spominje i u *The Encyclopaedia of Islam* (New edition, Leiden, 1981) kad su posrijedi savremena islamska gledanja na određene probleme tefsirske i hadiske nauke.



Kur'anu koje ni sami orijentalisti danas ne prihvataju (Alfred T. Welch, npr., odbacuje kao nezrelo i naivno mišljenje Wansbrougha da je Kur'an kompiliran tek u III vijeku po Hidžri, o čemu ćemo vidjeti šire na narednim stranicama).

Od muslimanskih autora koji su pisali na evropskim jezicima o kur'anskim znanostima ovdje bismo spomenuli djelo na engleskom jeziku Ahmeda von Denffera, *'Ulûm al-Qur'ân* (London, 1983.). Kao što se iz naslova razumije, djelo je zamišljeno kao širok i do izvjesne granice popularan uvod u tumačenje Kur'ana, o čemu svjedoči i podnaslov (*An Introduction to the Sciences of the Qur'an*). Ovo djelo može se uzeti kao koristan priručnik o neophodnim uputama potrebnim da bi se Kur'an valjano razumijevao. Autor sa pozicija *ehli sunneta* (اهل السنة و الجماعة) raspravlja, među ostalim, i o ovim temama:

- značenje objave (*meaning of revelation*),
- historija i transmisija kur'anskog teksta (*history and transmission of the Qur'anic text*),
- povod objave (*asbâb al-nuzul*),
- derogirani i derogirajući ajeti (*al-nâsikh wa al-mansûkh*),
- metodi tefsira (*methods of tafsîr*),
- orijentalistička mišljenja o Kur'anu (*Orientalists' views about the Qur'ân*),
- prevođenje Kur'ana (*translation of Qur'ân*),
- snimanje Kur'ana na kasete (*recording of the Qur'ân on cassettes*), itd.

Jedno drugačije djelo, nesumnjivo znatno značajnije za dublja i temeljitija istraživanja Kur'ana, jeste knjiga Mohammeda Arkouna (Muhammed Arkun) *Lectures du Coran* (Tumačenja Kur'ana).¹¹ Namijenjeno je upućenijim čitaocima i raspravlja o sedam tema. U uvodu (Stanje i perspektive kur'anskih studija – *Bilan et perspectives des études coraniques*) Muhammed Arkun govori o dosadašnjim rezultatima proučavanja Kur'ana, navodeći Sujutijev **El-Itkan** i glavninu njegova sadržaja, djela orijentalista, među kojima spominje F. Rosentala, Schachta (Šaht), I. Goldzihera

11

Poglavlje br. 1 ("Kako čitati Kur'an") iz ove Arkounove knjige prevedeno je u časopisu *Argumenti* (časopis za društvenu teoriju i praksu), br. 2, Rijeka, 1962. godine, str. 171 – 189. (Preveo Tarik Haverić.)

(Goldcier), Rudija Pareta, T. Nöldeke, Wansbrougha, Welcha (Velč), Cragga (Krag), i druge.

Muhammed Arkun još raspravlja o tome *kako čitati Kur'an (Comment lire le Coran), o problemu Božanske autentičnosti Kur'ana (Le probleme de l'authenticité divine du Coran), o čitanju Fatihe (Lecture de la Fâtiha), o čitanju osamnaestog poglavlja Kur'ana (Lecture de la sourate 18.), itd.*

Može se sa sigurnošću tvrditi da je novija, u XX. vijeku objavljena, orijentalistička literatura o Kur'anu brojna i da, na svoj način, značajno doprinosi istraživanju Kur'ana. Većina orijentalističkih djela (od kojih smo spomenuli ukratko Wansbroughovo) propedeutičke je naravi – služe zapadnom čitatelju da se obavijesti o izvoru islamske vjere. Ta djela gotovo redovito negiraju Božanski karakter Kur'ana i zahtijevaju da se islamska objava kritički i historijski proučava. Djelo Richarda Bella *Bell's Introduction to the Qur'an (Bellov Uvod u Kur'an)* tipični je primjer takvog postupka.¹² Studija J. Bartha *Studien zur Kritik und Exegese des Qorans (Studije o kritici i egzezezi Kur'ana)*¹³ u tumačenju Kur'ana prepoznaje kritiku Kur'ana, dok Rudi Paret govori o *Kur'anu kao historijskom izvoru (Der Koran als Geschichtsquelle)*¹⁴ što je, s islamskog gledišta, problematično.

Brojne su i orijentalističke historije Kur'ana u kojima se redovito pokušava pokazati da postoji nekoliko kur'anskih tradicija uz službenu osmansku kodifikaciju Kur'ana. Od tih djela knjiga Arthura Jefferya (Džeferi) *Materials for the history of the text of the Qur'an*¹⁵ (*Građa za historiju kur'anskog teksta*) primjer je upornog negiranja autentičnosti Kur'ana i proglašavanja kir'eta (قراءات) za posebne tekstualne tradicije Kur'ana.

O drugim djelima orijentalista glede historije Kur'ana govorit će se na narednim stranicama.

Enciklopedijski tekst *Al-Kur'an* Alforda T. Welcha¹⁶ najnoviji je primjer orijentalističke spisateljske djelatnosti protiv Kur'ana kao autentične islamske objave. Subhi Salih i Muhammed Arkun kao pisci islamske provenijencije skrenuli su pažnju na ovakvu

12

Vidi: Richard Bell, *Bell's Introduction to the Qur'an* (izdao W. M. Watt), Edinburgh, 1970.

13

Studija je objavljena u časopisu *Der Islam*, VI, Berlin, 1915./16.

14

Vidi: Rudi Paret, *Der Koran als Geschichtsquelle, Der Islam*, XXXVII, Berlin, 1961., str. 26. – 42.

15

Vidi: Arthur Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'an*, Leiden, 1937.

16

Vidi: A. T. Welch, *Al-Kur'an, "The Encyclopaedia of Islam"*, svezak V, Leiden, 1981., str. 400. – 432.



vrstu literature, koja se javlja u novije vrijeme i koja do "krajnjih konsekvenci" dovodi metodologiju tzv. historijskog kriticizma. Alford T. Welch u spomenutom tekstu govori o ovih osam tema:

- a) etimologija i sinonimi Kur'ana,
- b) Muhammed i Kur'an,
- c) historija Kur'ana nakon 632. godine (n.e.),
- d) struktura Kur'ana,
- e) hronologija teksta Kur'ana,
- f) jezik i stil Kur'ana,
- g) literarne forme i glavne teme Kur'ana,
- h) Kur'an u islamskom životu i mišljenju.

Autor na kraju donosi bogatu klasičnu i noviju bibliografiju o Kur'anu (obuhvaćena je literatura na arapskom i nekim evropskim jezicima). Deveto poglavlje, koje je i prirodni nastavak ovih osam tematskih cjelina, posvećeno je prevođenju Kur'ana, a tu studiju pisali su Rudi Paret i J. D. Pearson. O mišljenjima ovih autora govori se šire na narednim stranicama.

U novije vrijeme postoje i mnoge studije islamskih autora o historiji Kur'ana. Takva je, npr., knjiga dr. Abdullaha Mahmuda Šihate¹⁷ *Historija Kur'ana i tefsira* (تاريخ القرآن و التفسير). Potrebno je spomenuti i djelo slične naravi savremenog ši'itskog autora Sejjida Muhammeda Husejna et-Tabātabā'ija, *Kur'an u islamu*.¹⁸ Ova knjiga pokazuje da se neke razlike između ehli-sunneta i ši'itskog mezheba u pogledu historije Kur'ana rapidno gube i da u najnovije vrijeme dolazi do približavanja odgovora oko, npr., hronološkog reda sura u zbirci Kur'ana četvrtog halife Alije, autentičnosti Kur'ana, kiraeta i sl.

Knjigama Et-Tabātabā'ija i Šihāte treba dodati i djelo dr. Muhammeda Husejna Alija es-Sagīra, *El-Mebadiul-'amme li tefsiril-Kuranil-kerim* (المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم). Es-Sagīr tvrdi da ova njegova knjiga ustvari predstavlja komparativnu studiju i komparativno propitivanje najvažnijih tefsirskih metoda koji su nužni da bi se napravila razlika između klasičnih i savremenih tefsira i njihovih metoda.

17

Vidi: Dr. Abdullah Mahmud Šihata, *Tarihul-Kur'ani vet-tefsiri*, Kairo, 1972.

18

Vidi: Sejjid Muhammed Husejn et-Tabātabā'ī, *El-Kur'anu fil-Islam*, Teheran, 1404. po Hidžri. (طهران، القرآن في الإسلام)

Ovo djelo preveo sam i objavio zajedno sa prof. Nusretom Čančarom u Sarajevu, 1991. godine. Izdavač je bio "Muslimanski glas".



Sva ova djela obilno ćemo koristiti na stranicama koje slijede.

Na našem jeziku postoji nekoliko vrijednih studija, uvoda u tefsirsku nauku. Knjiga hadži-Mehmeda Handžića¹⁹ *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku* predstavlja kraći, čisto propedeutički pristup tefsiru. Dragocjenost tog djela počiva prvenstveno u jasnim ehli-sunnetskim stavovima koji su u njemu eksplicirani. U savremenijem jeziku nedavno se pojavila i knjiga Nerkeza Smailagića *Uvod u Kur'an* (historijat, tematika, tumačenja).²⁰ Premda se autor koristio orijentalističkim studijama, ova knjiga predstavlja kvalitetan uvod u oblasti tefsirske znanosti i svojim modernim jezikom pomaže da se ova problematika potpunije iskaže i rasvijetli. O pitanjima potaknutim u tekstovima Muhameda Tufe, objavljenim u "Glasniku IVZ"²¹, bit će riječi također na narednim stranicama.

Ovaj priručnik rađen je isključivo kao propedeutički i prvenstveno se temelji na djelima takve naravi. Ovakve je priručnike nužno pisati češće, jer je literatura o Kur'anu i modernim recepcijama Kur'ana iz dana u dan sve brojnija. Iz tih razloga naš uvod u tefsirsku nauku ne pretenduje na trajniju aktuelnost. Bit ćemo zadovoljni ukoliko se čitalac pomnije pozabavi bar nekim djelima koja smo ovdje spomenuli. Smatramo da bez toga ne može biti pravog uspjeha.

19

H. Mehmed Handžić, *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*, Sarajevo, 1972.

20

Vidi: Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975.

21

Vidi: Muhamed Tufo, *Temelji tefsirske nauke (Usuli-Tefsir)*, Glasnik IVZ, br. 8, Sarajevo, 1936., str. 1 (nekoliko nastavaka).

*

NAPOMENE

Radi ekonomičnijeg korišćenja prostora, služit ćemo se skraćenicama za djela koja se češće citiraju. Ovdje dajemo pune podatke o knjigama i njihove kratice.

EL – *The Encyclopaedia of islam* (I, II, III, IV, V), Leiden, 1981.

EL-ITKĀN – Dželaluddin Sujūtī, *El-Itkānu fī 'ulūmil-Kur'ān* (I, II), Bejrut (bez god. izdanja).

MEBĀHIS – Subhī Salih, *Mebāhis fī 'ulūmil-Kur'ān*, Bejrut, 1965.

EL-LEĀLIUL-HISĀN – Mūsā Šāhin Lāšīn, *El-Le'ālīul-hisānu fī 'ulūmil-Kur'ān*, Bejda, 1968.

'ULŪM – Ahmed von Denffer, *'Ulūm al-Qur'ān*, London, 1983.

EL-BURHĀN – Zerkeši, *El-Burhān fī 'ulūmil-Kur'ān* (I, II, III, IV), Kairo, 1957.

DEFINICIJA KUR'ANA

Tefsirska definicija Kur'ana

Premda se Kur'an, kao Božiji govor, ne može staviti u okvire jedne definicije, islamski znanstvenici dali su brojne definicije te Božije objave. Subhi Salih i Musa Šahin Lašin¹ daju ovu definiciju:

القرآن كلام الله المعجز المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته .

Prema njoj, dakle, "Kur'an je Božiji govor, nadnaravan i objavljen Muhammedu (Bog mu se smilovao i blagoslovio ga), zapisan u zbirkama, prenesen vjerodostojno, a samō njegovo recitiranje pobožno je djelo".

Ovakvo određenje i definiranje Kur'ana ima za cilj istaći neke njegove važne karakteristike. Te su:

- a) Kur'an je Božiji govor,
- b) Kur'an je nedostižan i nije ga moguće oponašati, ni na arapskom ni na nekom drugom jeziku,
- c) Kur'an je objavljen čovjeku, Muhammedu, a.s., Božijem poslaniku,
- d) Kur'an je zapisan i vjerodostojno prenesen potonjim generacijama predajama u kojima se stalno ponavlja veliki broj najispravnijih ljudi u svakoj generaciji. U te predaje objektivno i znanstveno ne može se sumnjati,
- e) recitiranje i izgovaranje Kur'ana pobožan je čin i dobro djelo.

Osim ove definicije Kur'ana postoji još jedna vrlo frekventna definicija u tefsirskim djelima. Prema Handžiću, ta riječ "u islamu označuje Božiju knjigu, koja je preko meleka Džibrīla objavljena posljednjem Božijem poslaniku Muhammedu-alejhiselam. Ona je Božiji govor koji nadmašuje ljudsku moć i snagu. Čitanje te knjige i izgovaranje njenih riječi je Bogu milo i vjerom preporučeno

1

Vidi: *Mebāhis*, str. 21, *El-le'āliul-hisān*, str. 9.

djelo - ibâdet. Ta je knjiga potpuno sačuvana i do nas je došla pouzdanom predajom - tevâturum. Zbog toga u njenu autentičnost i ispravnost nikako ne sumnjamo. Napisana je u "Mus-hafu", koji je cijelu sadrži. To je sadržaj definicije kojom učenjaci usuli-fikha definiraju pojam "Kur'ana". Na arapskom jeziku ta njihova definicija glasi:²

القرآن هو اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للإعجاز
بسورة منه المتعبد بتلاوته المكتوب بين دفتي المصحف المنقول إلينا
تواترا.

Ove dvije definicije međusobno se dopunjuju. Prva ističe da je Kur'an Božiji govor (كلام الله), ali ne ukazuje da li je to govor Božiji samo po značenju (معنى) ili i po značenju i po izgovoru (لفظا). Druga je definicija u tom pogledu mnogo potpunija. Preciznost definiranja Kur'ana ispoljena je prvenstveno zbog toga što u islamu postoje tri nivoa odabranog i hvale vrijednog govora. **Prvo**, postoji Božiji govor, Kur'an, Božanski i po smislu i značenju (معنى) i po samoj riječi koja je nosilac tog značenja i smisla (لفظ). **Drugo**, sljedeći nivo odabranog govora jeste tzv. **hadis-kudsi** (حديث قدسي) - "sveti govor". Razlika između Kur'ana i **hadis-kudsija** u tome je što hadis-kudsi ne sadrži komponentu savršenstva i nadnaravnosti (اعجاز). Na **trećem** mjestu ovog stupnjevanja nalazi se Poslanikov hadis čiji je smisao i značenje od Boga, ali je izgovor osobno od Muhammeda, alejhi-s-salam. **Musa Šahin Lašin** o ova tri nivoa odabranog govora u islamu kaže:

ويفرق بين القرآن و الحديث النبوي بأن القرآن لفظه ومعناه من عند
الله و اما الحديث النبوي فمعناه من عند الله و لفظه من النبي صلى
الله عليه وسلم على الصحيح، و يفرق بين القرآن و الحديث القدسي
بأنهما و ان كان كل منهما لفظه و معناه من عند الله على الصحيح
الا ان الحديث القدسي لم يقصد بلفظه الإعجاز.

"Kur'an i Poslanikov hadis razlikuju se po tome što je Kur'an svojom riječju i značenjem od Boga, a Poslanikov hadis je svojim značenjem od Boga, ali je svojom riječju tačno od Poslanika, s.a.v.s. Kur'an i hadis-kudsi razlikuju se po tome što se za hadis-

²

Mehmed Handžić, *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*, Sarajevo, 1972., str. 5. i 6.



kudsi ne misli da je po svome izrazu nadnaravan, premda su i Kur'an i hadis-kudsi tačno od Boga i po smislu i po izrazu.”³

U ovim definicijama apostrofira se da je Kur'an Božiji govor, što će reći da slušanjem Kur'ana slušamo Božiji sif (svojstvo) – govor (كلام). Nijedan drugi Božiji sif (صفة) ne možemo djelimično izravno recipirati do Govora. * Druga Božija svojstva (istina, pravda, ljepota, dobrot) samo djelomično su nam dostupna i možemo u njima participirati tek u skladu sa ograničenim mogućnostima naše ljudske prirode. Allāhov govor možemo naučiti i napamet, raspravljati o njegovoj gramatici, sintaksi i morfologiji i sl. Dakle, nijedno drugo svojstvo Božije nije nam u takvoj mjeri dostupno koliko nam je dostupan Njegov govor (كلام). U našem jeziku i islamskoj štampi za Kur'an se pogrešno tvrdi da je Allahovo djelo.** Taj naziv u osnovi je mu'tezilijski i konotira stvorenost (خلق) Kur'ana, što sa ehli-sunnetskog stanovišta nije ispravno, jer je on "nestvoreni Božiji govor" (كلام الله غير مخلوق). Svako Božije djelo prolazno je i nestalno (كل خلق الله محدث), a Bog je vječan. Svaki je Božiji sif, također, vječan, iz čega slijedi da je i Kur'an kao Božiji govor vječan. Ukoliko bi Kur'an bio Allahovo djelo, bio bi podložan mijeni, a to nije tačno.

3

El-le'āliul-hisān, str. 9. i 10.

*

Ovdje nema potrebe govoriti o problematici *ke-lāmullāh* (Božijeg govora) sa stanovišta 'akāida. Treba samo napomenuti da postoje mišljenja po kojima je potrebno razlikovati Božiji govor kao *dževher* (dakle "supstancijalnu" karakteristiku Njegova bića) i Božiji govor kao 'ard. Radi se, naime, o tome da nam je Božiji govor u *dževher* razini nedostupan. To je Božiji govor uopće, Božiji govor u svojoj biti. Takozvani 'ard u problematici *kalamullah* jeste npr. Kur'an na *arapskom*, Tevrat na *hebrejskom*, Indžil na *aramejskom*. 'Ard Božiji govor jeste, dakle, prema nekim mišljenjima tek *akcidentalne* naravi u odnosu na *dževher*. Zato je nužno imati na umu tefsirsku definiciju *kalamullah* i akaidsku definiciju *kalamullah* koje se međusobno dopunjavaju.

**

Naravno, materijalni aspekt Kur'ana je stvoren, o čemu je govorio i Eš'ari. Vidi poglavlje: *Forma Kur'ana*, str. 89.

Od mnogobrojnih maksima Muhammeda, a.s., o Kur'anu u tefsirskim djelima najčešće se citira ova:

و صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ يقول: « فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قسمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله وهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة ولا تشيع منه العلماء ولا تخلق على كثرة الرد، ولا تنقضى عجائبه هو الذي لم ينته الجن اذا سمعته حتى قالوا: انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشده، من قال به صدق ومن عمل به اجر ومن حكم به عدل ومن دعا اليه هدى الى صراط مستقيم».

"U Kur'anu je navještenje o onome što je bilo prije vas i vijest o onome što će doći poslije vas. Kur'an presuđuje između vas.

On je jasni govor i nije lakrdija. Koji silnik ga napusti, Allah će ga uništiti, a ko bude tražio uputu u nečemu izvan njega Allah će ga u zabludi ostaviti. On je čvrsta Allahova spona i mudra opomena – pravi put. Njega strasti ne mogu iskriviti niti ga jezici mogu izmijeniti. Učenjaci ga se nikada ne mogu zasititi niti mu mnogobrojni prigovori mogu štetu nanijeti.

Kur'anske krasote se ne iscrpljuju. Džini, kada su ga čuli, nisu mogli odoljeti a da ne kažu: *Mi smo, zbilja, Kur'an, koji divotu pobuđuje, slušali!* Ko po Kur'anu govori – istinu govori. Ko po Kur'anu postupa – bit će nagrađen. Ko po Kur'anu prosuđuje – pravedno prosuđuje. Ko Kur'anu poziva – pravom putu poziva!⁴

Lingvistička definicija Kur'ana

Osim definicija Kur'ana čisto apologetske i tefsirske naravi, postoje i mnogobrojne rasprave koje, sa stanovišta jezičke značnosti, definiraju tu riječ. Treba istaći da se riječ Kur'an (القرآن) u arapskom jeziku pojavljuje isključivo s Kur'anom i Arapima prije nije bila poznata.⁵ Māverđi u prvom tomu svoga tefsira tvrdi da o samoj riječi Kur'an (القرآن) postoje dva stava. Prvi je stav Ibn 'Abbasov, koji tvrdi da je riječ Kur'an izvedena iz riječi *kare'e* (قرأ) – čitati, recitirati, objasniti (بَيَّنَّ), a za to postoji i tekstualna evidencija u samom Kur'anu, u suri *Kijāme*, 18. "A kad ga učimo Mi, ti učenje njegovo prati" (فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ). Infinitivni oblik *kur'ān* (قُرْآن) izveden je na oblik *fu'lān* (فَعْلَان) i znači čitanje, recitiranje, objašnjavanje.

Māverđi, nadalje, navodi mišljenje Katāde da je Kur'ān kao riječ izveden, također, iz riječi *kare'e* (قرأ) ali u značenju "sakupiti", "staviti nešto uz nešto" قرأت الشيء إذا جمعته وضمته بعضه الى بعض. Tako se, tvrdi Katāde, dolazi do riječi *Kur'an*, tj. do infinitivnog oblika *fu'lān*.⁶

A. T. Welch, međutim, navodi da su Ebū 'Ubejda i Katāde riječ *Kur'an* izvodili iz riječi *karene* (قَرَنَ) – "on je stavio zajedno", "on je povezao zajedno", te se odatle onda derivacijom dobija riječ *kur'an* – nešto što je povezano, povezivanje, i sl.⁷ U

4

Dr. Ali Hasan el-Arid, *Tarihu'ilmit-tefsir ve menahid-džil-mufessirin* (تاريخ علم التفسير و مناهج المفسرين) Kuvajt, 1980., str.43.

5

Vidi: A. T. Welch, *Al-Kur'an*, El, V, str. 400.-401.

6

Vidi: Mavardi, *En-Nuketu vel-'ujumu* (Tefsirul-Mavardi), (تفسير العاودي: النكت والعيون) Kuvajt, 1982., str. 34.

7

Vidi: A. T. Welch, *ibid.*, str. 400.



tefsirskoj literaturi, međutim, nije prihvaćen ovaj treći oblik derivacije riječi *kur'ān* jer se smatra da je oblik *fu'lān* sa posljednjim konsonantom (ن) primjenjiv na više glagola, a ne samo na *karene* (قَرَنَ). Također, konsonant *nun* (ن) u riječi *karene* može, a ne mora, biti etimološki srodan sa istim konsonantom u riječi *kur'ān*. U Kur'anu se, ipak, ne nalazi tekstualna evidencija da je riječ *kur'an* izvedena iz glagola *karene*, što je i glavni argument protiv ove teorije.

Treba istaći da je prva teorija (Ibn 'Abbasova) najprihvaćenija. Prema njoj Kur'an je Božija knjiga koja objašnjava (koja se čita, recitira i sl.). Riječ *Kur'an* znači i nešto što je stalni predmet čitanja i iščitavanja.

Riječ *Kur'an* postala je glavnim imenom, vlastitim imenom Božije knjige objavljene Muhammedu, alejhi-s-selam. Tako je ona imenovana i u mnogobrojnim vjerodostojnim hadisima, što je dovoljan i valjan argument da su Poslanikovi drugovi i medinska zajednica općenito ovom riječju nazivali i manju i veću njenu cjelinu. Pisani oblik Kur'ana naziva se *Mushāfom* (مصحف). Do tog imena došlo se, prema Sujutiju, tek nakon što je Kur'an sabran u zbirku pod patronatom prvog halife Ebu Bekra a na prijedlog drugog halife Omera. U širem izvještaju Sujūtī tvrdi da je Ebū Bekr, nakon što je prva kodifikacija Kur'ana od ashaba okončana, insistirao da se toj zbirci da ime. Jedni su predlagali naziv *Indžil* (انجيل), pa je odbijen; drugi *Sufer* (سفر), pa je, također, odbijen. Potom je Ibn Mes'ūd istupio s prijedlogom da zbirku imenuju *Mushafom* (مصحف), jer je zapazio da tim imenom zovu neku knjigu u Abesiniji.⁸ Taj prijedlog bio je prihvaćen i ashabi su Kur'an u pisanoj formi zvali imenom *Mushaf* (مصحف).

Orijentalističke definicije Kur'ana

Budući da neki pravci evropske orijentalistike niječu izvornost Kur'ana i njegovu autentičnost (a time i svojevrsnost i autentičnost islama i njegovu vlastitu zasnovanost), zapaža se da se i samom vlastitom imenu posljednje Božije objave niječe

njegova izvornost. Orientalista Schwally (Švali) tako tvrdi da je riječ *Kur'an* izvedena iz sirijske riječi *keryânâ* a što znači *sveti tekst koji se čita*.⁹ Odatle se u arapskom jeziku pojavila riječ za Kur'an i, navodno, Muhammed, a.s., preuzeo ju je iz sirijske tradicije. Dakle, prema Schwallyju, Kur'an jeste "sveti tekst koji se čita" (što u arapskom jeziku jednim dijelom zaista i znači), ali je taj naziv preuzet iz sirijskog jezika!!!

Činjenica da Kur'an sadrži neke nearapske riječi, što priznaju i Zerkešī i Sujūtī, od orientalista je dovedena do "krajnjih konsekvenci", a ponekada i kao dokaz o "stranom" porijeklu Kur'ana i islama. Arthur Jeffery (Džefri) s takvim će namjerama napisati i djelo *Strani rječnik Kur'ana*¹⁰ gdje tvrdi da ima oko 275 riječi (osim vlastitih imena) koje su stranog porijekla. Dakako, i Schwally i Jeffery niječu Božansko porijeklo Kur'ana i bave se utemeljenjem teorije o Muhammedu, a.s., kao "autoru" Kur'ana.

Jedan drugi autor koji je već svojim djelom *Porijeklo islama u njegovoj kršćanskoj sredini*¹¹ anticipirao svoju definiciju Kur'ana bio je Richard Bell. Njegove članke o Kur'anu pregledao je i dopunio W. Montgomery Watt i štampao pod naslovom *Bell's Introduction to the Qur'an*.¹² U drugom poglavlju tog djela tvrdi se da je Kur'an knjiga koju je Muhammed napisao ili sastavio. Riječ *ummijj* (أمي), koja znači nepismen, Richard Bell tumači kao "onaj koji ne posjeduje svetu knjigu".¹³ Tako, prema ovom orijentalisti, riječ *ummijjūn* (أميون), što u tefsiru označava one koji ne znaju čitati niti pisati, treba tumačiti kao "narod koji ne posjeduje svetu knjigu", tj. Arape, koji uz kršćane i jevreje u Arabiji trebaju također imati svetu knjigu.¹⁴

Wansbrough u svome djelu *Quranic studies*¹⁵ za Kur'an često koristi naziv *islamska objava ili muslimanska sveta knjiga*.¹⁶ U poglavlju *Revelation and canon* (Objava Kur'ana i kanonski tekst) autor tvrdi da je kur'anski korpus kakvog danas imamo nastao tek u III. vijeku po Hidžri. Njegovu tezu, kao što ćemo vidjeti, odbacuju i sami orijentalisti smatrajući je naivnom.¹⁷

A. T. Welch za Kur'an kaže da je "*The Muslim scripture*,

9

F. Schwally, *Geschichte des Qorans*, I, str. 33. (Navedeno prema A. T. Welch, *ibid.*, str. 400.)

10

Vidi: A. Jeffery, *Foreign vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938.

11

To Bellovo djelo (*The Origin of Islam in its Christian Environment*) štampano je u Londonu, 1926. (Ponovo štampano 1968.)

12

Vidi: *Bell's Introduction to the Qur'an* (Completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt), Edinburgh, 1970.

13

Bell's Introduction..., str. 34.

14

Vidi šire: *ibid.*, str. 33.-34. (Vidi o riječi *ummijj*: Dr. Omer Nakičević, *Uvod u hadiske znanosti, hadis I*, Sarajevo, 1986., str. 34; Vidi također: Ebu-l-Āla El-Mevdudi, *Osnovne pretpostavke za razumijevanje Kur'ana*, Sarajevo, 1984., str. 37., u prijevodu Muhameda Mrahorovića.

15

Djelo je štampano u Oxfordu, 1977.

16

Vidi: Wansbrough, *ibid.*, str. 1.

17

Vidi: Welch, *ibid.*, str. 419.



containing the revelations recited by Muhammed and preserved in a fixed, written form".¹⁸ (Dakle, autor kaže da je Kur'an "muslimanski sveti tekst koji sadrži objave koje je izrecitirao Muhammed i koji je sačuvan u određenoj, pisanoj formi".) Uočavamo i ovdje da autor negira Božanski karakter Kur'ana i kur'ansku autentičnost.

Mnogi drugi orijentalisti na tragu su ovih autora koje smo naveli. Tako zapažamo da je jedna od važnih tema orijentalista da se Muhammed, a.s., predstavi kao pismen čovjek.* Od te teze bilo je lahko doći do tzv. "historijsko-kritičkih" podjela samog teksta Kur'ana prema životnim situacijama Muhammeda, a.s. Gustav Weil u svome djelu *Historisch-kritische Einleitung in der Koran* (Historijsko-kritički uvod u Kur'an) pokušao je dati tri kriterija o porijeklu određenih kur'anskih kazivanja. Po tom autoru, sva kur'anska kazivanja možemo razvrstati prema:

- a) napomenama o historijskim događajima poznatim iz drugih izvora osim Kur'ana,
- b) karakteru objave koja pokazuje izmjenu situacije Muhammeda, a.s., i njegove uloge, i
- c) vanjskom izgledu i formi objave.¹⁹

Gustav Weil ide za tim da pokaže kako su historijske situacije opredjeljivale Poslanika da nešto šire "eksplicira" u Kur'anu, da se "prilagođava novonastalim situacijama" i sl.

W. Montgomery Watt, također, pridružio se onim orijentalistima koji smatraju da je Kur'an knjiga koju je napisao ili pak iz svoje glave diktirao Poslanik. Tako će on u tekstu *The Dating of the Qur'an: a review of Richard Bell's theories*²⁰ (Datiranje Kur'ana: pregled teorija Ričarda Bella) reći da je jedno od važnih dostignuća Bellova djela *Introduction to the Qur'an* to što je otkrio da je "sam Muhammed revidirao tekst Kur'ana".²¹

Najnovijim orijentalističkim proučavanjima Kur'ana bavio se orijentalista Willem A. Bijlefeld u poznatom časopisu *The Muslim World* (tri nastavka).²² W. A. Bijlefeld razmatra najnovije studije od 1974. godine i govori o "nekim skorašnjim doprinosima

Welch, *ibid.*, str. 400. 18

*
Pitanje da li je Muhammed, a.s., bio pismen ili nije u novije vrijeme odbačeno je kao bespredmetno, budući da su vjerske knjige bile na stranim jezicima a Muhammed, a.s., nije znao nijedan strani jezik. Da je bilo drugačije, ne bi mu povjerovati prvi muslimani.

Vidi: Welch, *ibid.*, str. 416. 19

Članak W. M. Wata objavljen je pod ovim naslovom u časopisu JRAS, 1957., str. 46.-56. 20

W. M. Watt, *ibid.*, str. 46. 21

Vidi, W. A. Bijlefeld, *Some recent contributions to qur'anic studies: selected publications in English, French, and German 1964.-1973.*, "The Muslim World" (april, 1974.), str. 79. i dalje (druga dva nastavka u avgustu i oktobru iste godine). 22

kur'anskim studijama". Pritom je odabrao da govori o literaturi koja se pojavila na engleskom, francuskom i njemačkom jeziku, u vremenu od 1964. do 1973. godine. U Bijlefeldovim studijama postoje mnoge interesantne orijentalističke definicije Kur'ana.

Ipak, među orijentalistima ima pristalica umjerenijeg prilaza definiranju Kur'ana. Da Kur'anu treba prilaziti prvenstveno posredstvom islamske literature i da je to valjan način, svjedoči djelo J. J. G. Jansena, *The Interpretation of the Koran in modern Egypt* (Tumačenje Kur'ana u modernom Egiptu)²³. Sama autorova definicija Kur'ana pristupačna je svakom muslimanskom čitaocu. "Kur'an je istinska riječ Božija, kako svi muslimani vjeruju tokom vijekova"²⁴, kaže Jansen. Svojim pristupom J. J. G. Jansen je primijenio zahtjev izvjesnih tokova savremene hermeneutike po kojoj je najbolje npr. Kur'an proučavati kroz djela muslimana, Bibliju kroz djela kršćana, itd.²⁵

O orijentalističkoj literaturi i Kur'anu govorit će se šire u okviru poglavlja *Podjele Kur'ana prema vremenu i mjestu objavljivanja*, *Stil Kur'ana* i sl.

Neke definicije Kur'ana u južnoslavenskoj orijentalistici

U okviru naše orijentalistike mogu se fiksirati neke definicije Kur'ana koje, slično evropskoj orijentalistici, idu od radikalnog nijekanja Božanskog karaktera Kur'ana pa do umjerenijih pristupa u početnim određenjima Kur'ana. Između ne baš brojne literature o Kur'anu u publikacijama, koje se po širim kriterijima mogu svrstati u orijentalističke, nalazimo tekstove dr. Sulejmana Grozdanića, dr. Hasana Kalešija i dr. Darka Tanaskovića.

Osim ovih orijentalista, o Kur'anu i početnim definicijama islamske temeljne knjige pisali su Daniel Bučan,²⁶ Vuko Pavićević,²⁷ i drugi, a na našem jeziku postoje i prevedena djela o arapskoj književnosti gdje neki orijentalisti obično govore o Kur'anu. Takva djela su, da spomenemo samo neka, *Istorija arapske književnosti* od Frančeska Gabrijelija²⁸ i *Kratka povijest arapske knji-*

23

Vidi: J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in modern Egypt*, Leiden, 1980. (Usporedi naš prijevod, *Glasnik VIS-a*, br. 3, Sarajevo, 1986. i nastavke u nekoliko narednih brojeva)

24

Ibid., str. 1.

25

Vidi: Sejfid Husein Nasr, *Islam i susret religija*, "Takvim", Sarajevo, 1985., str. 41. i dalje.

26

Vidi: Daniel Bučan, *Poimanje arabizma*, Zagreb, 1980.

27

Vidi: Vuko Pavićević, *Islam* (Sociologija religije, Beograd, 1980. str. 275. i dalje).

28

Vidi: Frančesko Gabrijeli, *Istorija arapske književnosti*, Sarajevo, 1985.



ževnosti Ignjata Goldzihera.²⁹

Među definicijama koje pripadaju krugu "radikalnog negiranja Božanskog karaktera Kur'ana" svakako je i ova Grozdanićeva u kojoj se kaže: "Tekst Kur'ana predstavlja zbirku propovijedi i govora jedne krupne istorijske ličnosti koja je obilježila epohu, vizionara koji je vidio unaprijed više i dalje od drugih, mislioca koji je pronikao u najtamnije dubine duha svoga naroda i to ne samo u svojoj savremenosti nego i u prošlosti mnogih generacija i mutnih, mitskih ciklusa arapskog i uopšte semitskog postojanja, vođe i političara koji je pokrenuo zapretane energije jednog vitalnog življa, čovjeka koji je snagom svog poniranja u stvarnosti otkrio i prihvatio njen socijalni i kulturni izazov."³⁰ U ovoj definiciji Kur'ana glorifikovanjem Muhammeda, a.s., kao da se sublimiralo sve ono što se mislilo reći o Kur'anu.

Interesantna je i definicija Darka Tanaskovića data u jednom eseju. Tanasković tvrdi da je Kur'an "knjiga Allâhova, knjiga nestvorena, večna, knjiga od bespočetnosti, od pre stvaranja ovoga sveta ispisana na nebeskoj "čuvanoj ploči". Dovoljno je reći Knjiga..., zna se da postoji samo jedna Knjiga, dok su sve ostale ljudskim umom i rukom sastavljane knjige opsena, prolaznosti i čovekove neopravdane, bezumne oholosti..."³¹ Autor će malo dalje u tekstu reći da "islamsko učenje kaže da je Kur'an, po Allâhovoj volji, anđeo - glasnik Džibril (arhandel Gabriel, Gavrilo) kroz niz sukcesivnih otkrovenja saopštio Odabranom, četrdesetogodišnjem karavanskom trgovcu Muhammedu, po svoj prilici u periodu između 612. i 632. godine naše ere. Muhammedov zadatak bio je da kao poslednji među prorocima, prvo Arapima a zatim svim ljudima na zemlji, objavi konačnu istinu u "koju ne može biti sumnje". Muhammed, verovesnik islama, najmlađe i najstrože monoteističke religije, više je nego uspešno izvršio svoju istorijsku misiju, započetu onoga dana kada mu se Džibril prvi put javio u surovoj, kamenitoj okolini Mekke."³² Isti autor će malo kasnije reći za Kur'an da je "Muhammedova propoved",³³ da je Kur'an "književno delo" i sl. Ovakvo pisanje o

29

Vidi: Ignjat Goldziher, *Kratka povijest arapske književnosti*, Sarajevo, 1909.

30

S(ulejman) G(rozdanić), *Prevod Kur'ana*, (pogovor prijevodu Kur'ana Besima Korkuta), Sarajevo, 1977., str. 708.

31

Darko Tanasković, *Kur'an, "Mogućnosti"* (časopis za književnost, umjetnost i kulturne probleme), br. 8-9, Split, 1979., str. 877.

32

Ibid., str. 877.

33

Ibid., str. 880.

Kur'anu nesumnjivo je umjerenije jer je bar u početku objašnjen koliko-toliko islamski stav o Kur'anu.

Treći tekst naše orijentalistike o Kur'anu koga smo uzeli kao izvjestan primjer najumjerenijeg orijentalističkog pristupa definiranju Kur'ana jeste ogled dr. Hasana Kalešija. Autor, kao što čini i Darko Tanasković, prvo daje tzv. islamsku definiciju Kur'ana: "Prema teološkom shvatanju muslimana to je zbirka božanskih otkrovenja koja su bila preneti Muhamedu od strane Džabrâila (arhanđela Gavrila) u različitim intervalima njegove misije. Kur'an je osnovni princip vere, morala i prava; to je skup propisa na osnovu kojih će se kasnije razviti duhovni i materijalni život muslimana. Ova otkrovenja (revelacije), koja su prihvaćena kao vera, Muhamed je objavljivao za vreme svoje misije tokom 23 godine, otprilike između 612-639. (?) godine naše ere, prvo u Meki, a zatim u Medini."³⁴

Kaleši će, međutim, kao i autori koje smo citirali neposredno prije njega, postupiti kao i svaki drugi orijentalista kada povezuje Kur'an i njegova kazivanja sa mjestom boravka Muhammeda, a.s., ili kada stil Kur'ana dovodi u vezu sa neposrednim ovosvjetskim ciljevima Poslanika. Tako će ovaj orijentalista, povodeći se za tim, reći: "Međutim, Muhammed u Medini postaje borac, državnik, osvajač, organizator muslimanske zajednice, zakonodavac. Od pesnika vizionara, kakav je bio u Meki, on postaje realistički političar i otuda one sjajne figure, one slike naslikane živim jarkim bojama, onaj vatreni stil postaje redak, što predstavlja evoluciju u stilu Kur'ana. Bilo kako bilo, Kur'an je, po mišljenju arapskih naučnika, bio i ostao remek-delo arapske prozne književnosti".³⁵ Dâ se zapaziti da Kur'an, prema islamskoj doktrini, nije djelo, pa makar uz tu riječ stajali i ubjedljiviji epiteti negoli što su "remek", "nenadmašno" i sl. O određenom doprinosu orijentalista permanentnom aktueliziranju važnih pitanja o Kur'anu treba govoriti u prvom redu zbog toga što je Kur'an, kako je rečeno i u citiranom hadisu Poslanika, a.s., stalni izazov za umne ljude.

34

Hasan Kaleši, Predgovor publikaciji *Iz Kur'ana Časnog, Svetu celom opomene*, Beograd, 1967., str. 7. (U ovom citatu se vjerovatno radi o štamparskoj grešci da je Kur'an objavljivao od 612. do 639.)

35

ibid, str. 25.

Noviji odgovori islamskih intelektualaca orijentalističkim definicijama Kur'ana

Savremeni islamski autori koji u svojim djelima imaju studije o Kur'anu najčešće su pisali i o orijentalističkim definicijama Kur'ana. S obzirom na to da većina orijentalističkih definicija pretpostavlja da je Muhammed, a.s., sastavio Kur'an i da je Kur'an nemoguće razumjeti bez njegovog poslaničkog i pretposlaničkog životnog iskustva, islamski autori su o tome, kada je posrijedi definicija Kur'ana, najviše raspravljali. Subhi Salih će opovrgnuti orijentalističke teze o Muhammedu, a.s., kao sastavljaču Kur'ana nalaženjem slabih tačaka u njima. Subhi Salih tvrdi da neki orijentalisti drže da je Muhammed, a.s., imao kršćanske ispitanike koje je konsultirao za određene činjenice. Teze orijentalista usredsređene su na tri ličnosti:

1. Grka, kovača sablji u Meki,
2. Behiru, kršćanskog monaha u Siriji, i
3. Vereku ibn Nevfela, rođaka prve Poslanikove žene Hatidže.

Subhi Salih ne poriče historijsko postojanje i identitet ovih osoba. Zaista, u vrijeme objave Kur'ana u Meki je boravio neki Grk, kovač mačeva. Mnogi klasični tefsiri to bilježe i priznaju.³⁶ Međutim, niti je Poslanik poznavao grčki jezik niti je, prema tekstualnoj evidenciji Kur'ana,³⁷ Grk poznavao arapski jezik. Nije moglo doći do komunikacije takve vrste koja bi rezultirala vrhunskim jezikom Kur'ana, nedostižnim za ljude uopće.

Teza zvana "Behira" također je vrlo osjetljiva i nije imuna na brojne prigovore. Da Behira nije mogao instruirati Muhammeda, a.s., u bilo kom obliku monoteizma, dá se zaključiti jednostavno i po tome što su se oni sreli kada je Poslanik imao tek devet, prema nekim, ili dvanaest godina, prema drugim predajama.

Ni teza o Vereki ibn Nevfelu, tvrdi Subhi Salih, ne stoji bolje. Premda je Vereka poznavao kršćanstvo, Muhammed, a.s., sreo ga je u prisustvu svoje supruge Hatidže pred samu njegovu smrt, a bio je i oslijepio. Šta mu je mogao reći starac, koji je uskoro i umro, i to pred prvom muslimankom Hatidžom,* pita se Subhi

36

Maverdi u II svesku svoga tefsira navodi četiri mišljenja o toj osobi. Jedno od njih je da je to bio Selman Farisi koji se, ipak, češće spominje u Medini nego u Meki.

37

Vidi: *Nahl*, 103.

و لقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه ليشر . لسان
الذي يلحدون اليه اعجمي و هذا لسان عربي
مبين*

"Mi, dakako, znamo da oni govore: 'Poučava ga zbilja čovjek neki!' A jezik je u čovjeka toga, zbog koga oni krivo zbore, tudi, a ovo je jezik jasni arapski!"

*

Sve ove osobe živjele su u Meki. Da su postojali neki učitelji Muhammeda, a.s., to navodno podučavanje proteglo bi se niz godina i ne bi moglo ostati neprimijećeno od Poslanikovih istomišljenika ili protivnika. Oni bi to vjerovatno i iznijeli kao argumenat protiv njegova pozivanja u Islam i protiv njegovih tvrdnji da je Božiji poslanik, da je to imalo nekog osnova. Naravno, to se nije dogodilo.

Salih. Također, šta je mogao Behira kazati o monoteizmu budućem Poslaniku i malodobnom dječaku a još u prisustvu amidže Ebu Taliba! Da li je Grk, kovač mačeva u Meki, i pored toga što mu je "tuđi jezik", mogao proći neopažen u davanju instrukcija Poslaniku?

Poslanik je, tvrdi Subhi Salih, uvijek imao svjedoke i sigurno je da Hatidža ne bi primila islam da je bilo kada uočila da Muhammeda, a.s., neko poučava. Također, Ebu Talib, premda nije primio islam, podržavao je Muhammeda, a.s., i nije zabilježena predaja da je bilo kada govorio o nekim ljudima poučavateljima Muhammeda, a.s., u pogledu vjere.³⁸

Orijentalističku tezu o promjeni mekanskog stila Kur'ana u tzv. "medinski" (koji je "zakonodavni", "državotvorni" i sl.) kritikovao je Musa Šahin Lašin. On, ukratko, sve orijentalističke teze u ovom smislu dijeli u četiri grupe:

1. teze o promjeni stila u saglasnosti sa životnim zavičajem Poslanika i neposrednim (političkim, ekonomskim i drugim) ciljevima,

2. teze o promjeni dužine poglavlja u saglasnosti sa potrebama slušalaca (Meka kao idolopoklonska sredina i Medina kao sredina "sljedbenika Knjige"),

3. teze o mekanskim i medinskim cjelinama Kur'ana u kojima se tvrdi da su to dva oprečna ili, u najmanju ruku, različita dijela Kur'ana, i

4. teze o tome da je mekanski dio Kur'ana pokazatelj da se Poslanik "obrazovao" (u njemu, naime, nema pravnih propisa). Medinska poglavlja su, tvrde orijentalisti, već kvalitativno drugačija, tu se Poslanik "opismenio" i postao autoritet i u takvim oblastima kao što su politika, pravo, ekonomija i sl.

Lašin na sve ove prigovore odgovara ovako:

1. Mekanski stil nije jedinstven po "žestini" i "prijetnjama". I u medinskim poglavljima imamo prijetnji i žestokih opomena, kao npr.: *"O vjernici! Bojte se Allaha i ostavite to što je preostalo od kamate, ako vjernici ste! A ako tako ne uradite, eto, od Allaha i Poslanika Njegova rat vam se navješćuje!"* (Bekara, 278.-279.).

يا ايها الذين آمنوا اتقوا-الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين*
فإن لم تفعلوا فأنذونا بحرب من الله ورسوله.

Karakterističan je u tom pogledu i ajet: "Oni koji jedu kamatu dići će se kao što će se dići onaj koga je šejtan udarom svojim izludio! Tako, jer oni vele: "Trgovina je kao i kamata!" A Allah je dopustio trgovinu, a zabranio kamatu" (Bekara, 275).

الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس. ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا و احل الله البيع و حرم الربا.

2. Ni mekanski stil nije bez blagosti i nježnosti ili pak nečeg što se može nazvati "uvažavanjem" različitog slušateljstva. Primjer je poglavlje *Kafirun*: "Reci: 'O vi nevjernici! Ja neću robovati onima kojima vi robujete, a ni vi nećete robovati Onome kojem ja robujem; ja nisam bio rob onih kojima ste vi bili robovi, a ni vi niste bili robovi Onome Kome robujem ja! Vama - vjera vaša, a meni - vjera moja!'"

قل يا ايها الكافرون* لا اعبد ما تعبدون* و لا انتم عابدون ما اعبد*
و لا انا عابد ما عبدتم* و لا انتم عابدون ما اعبد* لكم دينكم و لي دين*

3. Tačno je da je mekanski stil *preovlađujuće* oštrij i "poetski" a medinski *preovlađujuće* "prozni" i bez ritma i rime. Međutim, Lašin tvrdi da se u Meki stvarao čovjek vjere, a svaka vjera u svom početku je dinamična. Drugo, mekanske sure obraćale su se "grubim prirodoma" idolopoklonika. (Zapravo, svaka vjera u početku razbuđuje svojim zainteresiranim pažnju o najodsudnijim pitanjima života, smrti, postojanja i sl., i to se najbolje postiže "poetskim" stilom. Uostalom, Kur'an se i objavljivao da se poluči uspjeh, a ne zbog toga da Poslanik na zemlji završi bezuspješno.) Nadalje, mekanske sure govore o znakovima Božijim koji su lijepi (zvijezde, Sunce i Mjesec, raznoliko bilje, mora i rijeke i sl.) i u dosluhu s temom stil Objave se mijenjao. Božiji govor je neiscrpan, on je apsolutne naravi i kao takav obuhvata i "prozno" i "poetsko".

S druge strane, u Medini je Poslanik imao od Boga uspostavljen zadatak da slušateljstvu koje već vjeruje prenese Objavu o životnim regulativama, saradnji sa nemuslimanima i sl. Konačno, zar Meka i Medina ne simboliziraju historiju Kur'ana sve do danas?

4. Mekanske sure nisu jedinstvene po kratkoći niti po ritmičnosti svojih ajeta. Sura *Nasr* je, primjerice, medinska, a kraća je nego mnoge mekanske. Ni medinske sure nisu samosvojne po dužini. *En'ām* je mekanska sura i duža je od mnogih medinskih. Ipak, tačno je da su mekanske sure *preovlađujuće* kratke, i Musa Šahin Lašin to tumači potrebom da se mekanskom čovjeku, koji je pjesnička duša, pokaže nadmoć Božijeg govora. On je morao biti ražalošćen, potican da primi vjeru, da razmišlja o znakovima Božijim i sl. Primjerice, on je "magičnošću" kur'anskog jezika pobuđivan da razmišlja o egzistencijalnim pitanjima svoga života. Tako početak sure *Tekvīr* "poetskim" stilom i ritmičnošću povezuje eshatološke i antropološke fakte koji se na najdirektniji način tiču svakog predhidžretskog stanovnika Meke.

*"Kada potamni Sunce,
i kada popadaju zvijezde,
i kada se pokrenu planine,
i kada budu napuštene steone kamile,
i kada se saberu životinje divlje,
i kada se mora vatrom ispune,
i kada se duše s tijelima spoje,
i kada živa zakopana – djevojčica bude upitana
zbog kojeg grijeha je ubijena?!"*

إذا الشمس كورت* و إذا النجوم انكدرت* و إذا الجبال سيرت*
و إذا العشار عطلت* و إذا الوحوش حشرت* و إذا البحار سجرت*
و إذا النفوس زوجت* و إذا الموءدة سئلت* بأي ذنب قتلت*

Međutim, pogrešno je reći da je Kur'an bio objavljen da parira Arapima i njihovoj poeziji. Cilj Kur'ana je, prije svega, vjerski i u njemu nalazimo tekstualnu evidenciju protiv pjesnika.³⁹ Kako pjesnici predstavljaju u to vrijeme segment džahilijjetskog, ido-

lopoklonskog, kulturnog miljea, jasno je da se Kur'an okreće protiv njih i 'Ukaza* عاقا .

5. Teza da se Kur'an medinskim i mekanskim poglavljima dijeli na dva nespojiva dijela također je manjkava. Postoje mekanski ajeti u medinskim poglavljima i medinski ajeti u mekanskim poglavljima.⁴⁰ Kur'an, nadalje, ne pravi regionalizaciju života na taj način da bi vjerovanje bilo odvojeno od poslovanja (معاملات) ili pak bračnih propisa (مناكحات). I u Medini su mekanski ajeti bili aktuelni. Pogrešno je, dakle, prema proizvoljnim diobama životnih aktivnosti Muhammeda, a.s., dijeliti tekstove Kur'ana (npr. reći da je u Meki "ideolog", "revolucionar", a da je u Medini državnik, diplomata).

6. Ovdje se postavlja i pitanje manjkavosti teze o medinskim surama kao isključivo "zakonodavnim" (السور الشرعية) i mekanskim kao "dogmatičkim" (السور العقائدية). Nije potrebno veliko znanje pa da se u mekanskim surama nađu npr. ajeti koji nešto stavljaju u dužnosti ili, pak, da se posredstvom njih nešto zabranjuje. Ajeti kao što je ovaj iz sure *En'ām*, 151, često su takve naravi premda pripadaju mekanskim surama: *"Ti reci: 'Dođite da vam kazujem šta vama Gospodar vaš zabranjuje: da Mu ikoga ravnim smatrate! A roditeljima dobročinstvo činite, i djecu svoju zbog siromaštva ne ubijajte! Pa Mi i vas i njih hranimo! Ne približavajte se ma kakvu nemoralu, bio on javni ili skriveni!'"*

قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا. وبالوالدين احسانا. ولا تقتلوا اولادكم من املاق. نحن نرزقكم واياهم. ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن. ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق. ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون*

Pogrešno je, također, tvrdi Lašin, prigovarati da je medinski dio objavljenih sura ipak pretežno zakonodavnog karaktera ako se zna da je to i prirodan slijed. Prvo treba govoriti o postojanju Boga da bi se potom moglo govoriti o zekatu, namazu, postu, poštenom sticanju imetka i sl. "Nije logično da se istovremeno

*UKAZ je ime sajmišta u Meki gdje su tadašnji pjesnici imali svoje festivale koji su bili nađaleko čuveni.

40

Vidi: Kur'an, izdanje Egipatske Kraljevske komisije eksperata, Kairo, 1924. (Ubiježena su mekanska ajeta u medinskim surama i obratno.)

jave i grane i korijenje nekog drveta”, tvrdi Lašin,⁴¹ govoreći o tome da je prirodno da u Meki bude govor o vjeri.

Islamske definicije Kur’ana naglašavaju njegovu Božansku, vječnu, nenadmašnu, nedostižnu, autentičnu i savršenu narav. Muhammed, a.s., prvi je ljudski primalac i korisnik Kur’ana. Prema tekstualnoj evidenciji samoga Kur’ana, on ne smije i nije mu dopušteno bilo šta mijenjati s formalne ili sa sadržajne strane. *”A da je on na Nas kakve izgovorio riječi, zbilja bismo ga za desnicu uzeli, i žilu mu zatim kucavicu presjekli.” **

ولو تقول علينا بعض الأقاويل* لأخذنا منه باليمين* ثم لقطعنا منه
الوتين *

Orijentalističke definicije Kur’ana s islamskog stanovišta nisu prihvatljive jer ne prilaze Kur’anu na način kakav je primijenjen u klasičnim djelima islamskih autora. Kur’an ne može biti predmet historijske kritike jer je on knjiga vječnosti. S druge strane, orijentalističke definicije Kur’ana negiraju nepismenost Muhammeda, a.s., kao činjenicu koja je potvrđena u temeljnim islamskim izvorima. O tim problemima savremeni muslimanski islamolog, S. H. Nasr, kaže: ”Mnogi zapadni autori, pišući o ovom važnom pitanju, počinju s pretpostavkom – često skrivenom u veo takozvane ”objektivnosti” i ”učenosti” – da Kur’an uistinu nije Riječ Božija, Božanska objava. Dakle, to mora biti odatle objašnjeno. Budući da nije Božija riječ, u njihovim očima Kur’an, prirodno, mora biti djelo Poslanika koji, usljed toga, mora biti vrlo dobar pjesnik i, ustvari, ne može biti nepismen. On mora da je tu i tamo naučio neke mrvice znanja od jevrejske zajednice u Medini ili, pak, kršćanskih monaha u Siriji i zajedno ih umetnuo u Knjigu koja se pojavljuje, prema ovim kritičarima, kao siromašna i suhoparna kopija drugih svetih knjiga kao što su Stari i Novi zavjet.

Takvo gledanje moglo bi biti branjeno od onih koji odbacuju objavu u cijelosti kao takvu; ali, čudno je čuti takva mišljenja od autora koji često prihvataju kršćanstvo i judaizam kao objavljenu

41

El-le’aliul-hisan, str. 30. (Vidi, također, str. 26.-30.)

*

Hakkah, 44.-46.



istinu. Dovoljno je sačiniti morfološku uporedbu između islama i, recimo, kršćanstva da bi se shvatilo zašto je Poslanik morao biti nepismen i zašto čovjek, koji metafizički i intelektualno razumijeva religiju, mora ili prihvatiti religiju kao takvu, da je u cijelosti izvorna tradicija, ili biti u opasnosti intelektualne nedosljednosti ili duhovne hipokrizije.

Naravno, može se sačiniti i komparacija između islama i kršćanstva upoređujući Poslanika i Isusa Krista, Kur'an i Novi zavjet, Džebraila i Svetog Duha, arapskog i aramejskog jezika, jezika kojim je govorio Krist, itd. Idući tako, sveta knjiga jedne religije može se podudariti sa svetom knjigom druge religije i tome slično. Ovakav tip komparacije može biti, u svakom slučaju, značajan i otkriti korisna znanja o strukturi obje religije. *Ali, da bi se shvatilo šta Kur'an znači za muslimane i zašto se vjeruje da je Poslanik, prema islamskom vjerovanju, bio nepismen, mnogo je značajnije ovu komparaciju promišljati s jedne drugačije tačke gledišta.*

Riječ Božija u islamu je Kur'an; u kršćanstvu to je Krist. Nosilac Božije Poruke u kršćanstvu je Djevica Marija; u islamu to je duh Poslanika. Poslanik mora biti nepismen na isti način kao što i Djevica Marija mora biti djevica. Ljudski nosilac Božije Poruke mora biti čist i neokaljan. Riječ Božija može jedino biti zapisana na čistoj i "nedirnutoj" ploči ljudskog shvaćanja. Ako je ova Riječ u tjelesnoj formi, čistota je simbolizirana djevičanstvom majke koja podaruje rođenje Riječi,⁴² a ako je u formi knjige, ova čistota je simbolizirana nepismenom prirodom čovjeka koji je izabran da ovu riječ obznani ljudima. Ne može se bilo kojom logikom odbaciti nepismena narav Poslanika i u isti mah prihvatiti i braniti djevičanstvo Marije. Oboje simbolizira duboki aspekt misterije objave i istodobno ne može se jedno prihvatiti, a drugo odbaciti.⁴³

42

S. H. Nasr ovim aludira na kur'anske riječi: "Mesih, Isâ sin Merjemin, samo je Allahov poslanik, i Riječ Njegova koju je Merjemi dostavio..." (Nisa, 171).

انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته
القيها الى مريم

43

Sejjid Husein Nasr, *The Quran, The Word of God, The Source of Knowledge and Action; "Ideals and Realities of Islam"*, London, 1979., str. 43.-44. (Nasr prijevod u "Glasniku VIS-a", br. 2, Sarajevo, 1986., str. 198. i dalje.)

U ovom citatu podvlačenja su naša.

□□。

OBJAVA KUR'ANA

Fenomen Objave

U definiciji Kur'ana, prihvaćenoj u islamskom vjerovanju, prvi predikat (i svojstvo) Kur'ana jeste da je to objava, objavljena Božija Riječ¹. Objava (وحي) Božije Riječi u islamskom vjerovanju je među fundamentalnim njegovim kategorijama i spada u termine što ih je najteže definirati unutar tefsirskih znanosti. Ipak, to nije termin koga je nemoguće definirati i mnogi muslimanski znanstvenici pristupili su njegovom definiranju.

Prije bilo koje islamske definicije Objave nužno je sam termin "objava" (وحي) lingvistički odrediti. S obzirom na to da se on u kur'anskim kazivanjima pojavljuje u različitim kontekstima, sistematizatori tefsirske znanosti² ukazali su na kompleksnost i ozbiljnost samog postupka definiranja. Prema tekstualnoj evidenciji samoga Kur'ana, riječ "vahj" ponekad se upotrebljava u obliku samostalne *glagolske imenice*; dakle (وحي). Tako se postupilo dva puta:

a) *Ti reci: "Ja vas Objavom opominjem!"*

(قل انما اندركم بالوحي) (Enbijā, 45)

b) *"To (Kur'an) samo Objava je koja mu se objavljuje"*

(ان هو الا وحي يوحى) (Nedžm, 4)

U ovakvoj formi riječ "Objava" više se u Kur'ānu ne ponavlja. S obzirom na to da se radi o nedvosmislenim kontekstima (غير مبهم), ova riječ je upotrijebljena kao sinonimna: a) Kur'anu, b) objavi Kur'ana i c) Božijem govoru (Tevrātu, Zebūru, Indžilu, Suhufima i sl.). Ali, kontekst nedvosmisleno govori da se radi o objavi a) Božije Riječi, a ne npr. Božijeg "lika", b) Božije Riječi na prethodno od Boga odabranom ljudskom jeziku,³ i c) objavi te Riječi čovjeku, od Boga zaduženom Poslaniku, koji će je

¹
Usporedi definicije date naprijed.

²
Vidi: *Mebahis*, str. 22. i dalje.

³
"Kur'an je sveti jezik zato što ga je Bog odabrao kao Svoj instrument komunikacije. Bog uvijek odabire da "govori" na jeziku koji je pradavan i koji izražava najdublje istine najkonkretnijim terminima". (S.H. Nasr, *Kur'an, Božija Riječ...* str. 47)

ljudima priopćiti u njima razumljivom jeziku.

Međutim, ukoliko termin "objava" (وحي) u obliku samostalne glagolske imenice nije dvojbena (مبهم), on je u svojim glagolskim oblicima vrlo zakučast i teško ga je definirati. Ovdje je te oblike nužno izdvojiti prema tekstualnoj evidenciji Kur'ana. Na temelju nje dobijamo ovakve pokazatelje:

1. Treće lice perfekta četvrte glagolske forme (اوحى) ponavlja se osam puta i često u različitim kontekstima.

a) *Objava poslanicima* ("A poslanicima je Gospodar njihov objavljivao...") (*Ibrāhīm*, 13) (فأوحى إليهم ربه). Tako se ovaj glagol ponavlja i u surama: *Nedžm*, 10 i 11 i *Isrā*, 39.

b) *Nadahnuće životinje* ("Gospodar tvoj pčelu nadahnuo je...") (و أوحى ريك الى النحل) (*Nahl*, 68).

c) Međuljudsko komuniciranje (kao npr. kada Zekerijā, a.s., s obzirom na to da nije kadar govoriti, daje znak svome narodu da hvale Boga: "Hvalite Ga jutrom i večerom"!)

(فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا) (*Merjem*, 11).

d) Određenje i raspoređivanje nečega na nebesima; npr. u suri *Fussilet*, 12, kaže se da je Bog "svakom nebu njegov polog objavio!". فقضيهن سبع سماوات فى يومين و اوحى فى كل سماء امرها

e) Naređenje Zemlji da govori, što se navodi u suri *Zilzāl*, 4. "Toga Dana ona će pripovijedati vijesti svoje, zato što će joj Gospodar tvoj zapovjediti" (يومئذ تحدث اخبارها بأن ريك أوحى لها).

Osnovni zaključak koji se ovdje dâ izvesti jeste da se glagol (اوحى) najčešće odnosi na Boga ili nešto što je u "Božijoj prerogativi". Pa ipak, postoje i primjeri gdje se takav glagol odnosi isključivo na ljude. Daljnja analiza tekstualne evidencije Kur'ana pokazat će nam da je značenje ovoga glagola u prvom licu jednine i množine perfekta (اوحيت / اوحينا) također vrlo složeno i ne javlja se samo u kontekstima gdje se govori o Božijim poslanicima, premda je njegova upotreba tu najčešća.

a) Glagol (اوحيت) javlja se samo jednom u Kur'anu i to u smislu "naređenja", "stavljanja nečega nekome u polog", i sl. Tako se u suri *Māide*, 111, kaže da je Īsāovim, a.s., učenicima naređeno

da vjeruju u Boga i Poslanika Njegova. Dakle, rečeno je

(و اذ أوحيت الى الحورين).

b) Glagol (اوحينا) javlja se najčešće u nekom kazivanju o Božijim poslanicima i to u značenju *objavljivanja, Objave i priopćavanja* Božije Riječi, kao npr. u suri *E'rāf*, 160, gdje se kaže: "I Musau smo, kad mu je narod njegov vode zatražio, objavili..." (و أوحينا الى موسى اذا استسقاء قومه).

Međutim, i ovaj glagol upućuje na složenost preciznog diferenciranja šta objava zaista lingvistički znači. U suri *Kasas*, 7, on se upotrebljava u jednom kontekstu gdje je sasvim jasno da se ne radi o poslaniku već o poslanikovoju, tačnije Mūsāovoj, majci: "I Mi nadahnusmo Mūsāovu majku..." (و أوحينا الى ام موسى). Sličan kontekst imamo i u suri *Tā Hā*, 38, gdje tekstualna evidencija pokazuje da Božije nadahnuće nije svojstveno samo poslanicima. Tu se kaže: "Kada smo majku tvoju onim što se nadahnjuje nadahnuli..." (اذ أوحينا الى امك ما يوحى).

c) Nekada je ovaj glagol vrlo teško prevesti na naš jezik, kao npr. tekst (و كذلك أوحينا اليك روحا من امرنا) (*Šura*, 52), ali se zasigurno opet radi o objavi i slanju Džebraila poslaniku.

Ipak, i druge forme upotrijebljene za objavu u Kur'anu vrlo su složene. Prema tekstu Kur'ana, postoje i ovi oblici:

- | | |
|----------|---------|
| - نوحى | - فيوحى |
| - نوحيه | - اوحى |
| - نوحيا | - وحينا |
| - ليوحون | - وحيه |
| - يوحى | |

(Njima još treba prirodati i oblike (يوحى), (وحيا), (لم يوح) koji su nedvojbeno jasni.)

Ovaj termin ponavlja se u posebnoj formi u suri *En'ām*, 121: "A šejtani doista svojim jaranima bajaju riječima da se raspravljaju s vama..." (و ان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم) Značenje je riječi (ليوحون) u našem jeziku "navoditi", "navraćati", što opet ukazuje na izvjesne aspekte svih riječi derivira-

nih iz arapskog korijena (و ح ي).

Iz svega izloženog zaključuje se da su svi oblici izvedeni iz arapskog korijena (و ح ي) raznoliki i da mogu stajati uz različite *subjekte*, ali se najčešće spominje Bog.

Drugi je važan zaključak da se u svim kontekstima podrazumijeva subjekt djelovanja i njegov objekt, tj. Bog *objavljuje* Objavu poslanicima, *nadahnuje* Isaove učenike i Musaovu majku, *nadahnuje* pčelu, *naređuje* zemlji, itd. Ili se, pak, radi o ljudskom subjektu, kao što je spomenut Zekerijja koji ljudima *daje znak* (usporedi još i ajet *En'ām*, 112), a može se raditi i o duhovnom subjektu tj. kada šejtani navode svoje štićenike na raspravljanje, itd. Nesumnjivo je da ovu "subjekt-objekt" relaciju treba imati u vidu pri definiranju Objave u islamu. Kao što će se **zapaziti**, Subhi Salih je to imao na umu i na temelju samoga Kur'ana pokušao definirati Objavu u islamu. On kaže: "Muhammed, a.s., nije bio nikakav izuzetak između poslanika niti je bio prvi koji se obraćao ljudima u vezi s Objavom. Još od Nuha,⁴ a.s., odabrani pojedinci su sukcesivno donosili Objavu od Allāha, dž.š., i ta objava kojom ih je Allāh, dž.š., potpomagao u njihovoj misiji ni po čemu se nije razlikovala od Objave koju je poslao Muhammedu, a.s. Dakle, fenomen Objave je ostao isti kod svih njih jer su joj izvor i cilj isti. Allāh, dž.š., kaže: 'Mi objavljujemo tebi kao što smo objavljivali Nuhu i vjerovjesnicima poslije njega, a objavljivali smo i Ibrāhīmu, i Ismāīlu i Ishāku, i Jākūbu i unucima, i Īsāu, i Ejjūbu, i Jūnusu, i Hārūnu, i Sulejmānu, a Dāvūdu smo dali Zebur - i poslanicima o kojima smo ti prije kazivali i poslanicima o kojima ti nismo kazivali, - a Allah je sigurno s Musaom razgovarao'."

انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبين من بعده. و اوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وعيسى و ايوب و يونس و هرون و سليمان. و آتينا داود زبوراً* و رسلاً قد قصصناهم عليك من قبل و رسلاً لم نقصصهم عليك. و كلم الله موسى تكليماً*

⁴
Za Adema, a.s., kaže se da "primi neke riječi od Gospodara svoga" (فتلقى آدم من ربه كلمات) što je, nesumnjivo, u vezi s Objavom. Zna se da su njegovi sinovi klali kurban (*Maide*, 27).

Iz ajeta se jasno vidi da poslanici u njemu spomenuti bijahu

najpoznatiji među Izraelćanima. Vijesti o njima bile su dosta raširene među sljedbenicima Pisma (اهل الكتاب) koji su bili susjedi Božijeg Poslanika, s. a. v. s., u Hidžazu i okolici.⁵ Subhi Salih potom zaključuje da "Kur'an pažljivo čuva naziv Objava za ono što je objavljeno Muhammedu, a. s., kako bi smisao i značenje Objave bili podudarni među svim poslanicima sa njezinim nazivom, kako to i Allāh, dž. š., kaže: 'Tako mi zvijezde kada zapada, vaš drug nije zastranio niti je zalutao, i on ne zbori po žudnji svojoj, to samo Objava je koja mu se objavljuje.'" (Nedžm, 1 - 4),
 والنجم اذا هوى * ما ضل صاحبكم وما غوى * وما ينطق عن الهوى * ان هو الا وحي يوحى *

kao i: "Ti reci: 'Ne može biti da ja sam Kur'an mijenjam, ja samo ono što mi se objavljuje slijedim.'" (Jūnus, 15)

قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى. ان اتبع الا ما يوحى الي
 te: "I kad im ti nijedan ajet ne doneseš, oni govore: "Ta, zašto ga ne izmisliš?" Ti reci: 'Ja samo slijedim ono što se meni od Gospodara mojega objavljuje!'" (Arāf, 203)

و اذ لم تأتهم بأية قالوا لولا اجتبيتها قل انما اتبع ما يوحى الي
 من ربي

Da li je logično da to što ljudi pripadaju istoj vrsti bude zapreka da Allah odabere između njih onoga koga On hoće i da mu podari znanje, mudrost i vjeru? Da li je logično da se ovaj posebni dar uzima za čudo koje svijet kao takvo prihvata sa čuđenjem, a oni koji ne prihvataju imān to smatraju jednom vrstom čarolije?⁶ Ustanovljavajući genezu između Objave Muhammedu, a. s., i Objave drugim, imenovanim i neimenovanim Božijim poslanicima, Kur'an nam, prema tumačenju Subhī Sāliha, govori o specifičnom odnošenju Božijeg Bića prema ljudima. U tome nema čuda jer se životinjske vrste i, u krajnjem slučaju, sve postojeće ravna prema Objavi. Međutim, da bi se to shvatilo, mora se poznavati značenje riječi (وحي) i njoj srodnih riječi. "Kada je vjera ovu vrstu brzog, tajnovitog priopćavanja nazvala Objavom, imala je u vidu osnovno značenje riječi (ايعاء) i riječi (وحي) -

⁵
 Mebahis, str. 22.

⁶
 Ibid, str. 23.



Objava i nadahnuće.”⁷

U skladu s kur'anskim upotrebama riječi (وحي) i riječi koje su s njom u bliskoj vezi, Subhi Salih tvrdi da tu riječ (وحي) nalazimo u Kur'anu u sljedećim značenjima:

- Objava, (وحي)⁸
- nadahnuće, (ايحاء)⁹
- nadahnuće kao životinjski instinkt,¹⁰
- časovito ukazivanje putem simbola i aluzija,¹¹
- nastojanje satane da omili zlo čovjeku,¹²
- Božija naređenja melekima.¹³

S obzirom na to da je ova prva odrednica najčešće predmet tefsirskih disciplina, metodolozi te nauke, što je i prirodno, poklonili su joj najviše pažnje. Nema ozbiljnijeg djela o metodologiji tefsirske nauke (مناهج التفسير) koje se ne bi time bavilo. Taj nesumnjivo nadnaravni čin koji svoje porijeklo ima u Božijem Biću prvenstveno je vezan za riječ, tj. slanje Božije Riječi poslanicima. Tri su vida slanja Božije Riječi i "taj tajnoviti, skriveni kontakt između Boga i Njegovih odabranika Kur'an nije sveo samo na objavljivanje nebeskih knjiga putem meleka zaduženog za Objavu, nego je u jednom drugom ajetu ukazao na tri načina objave:

7

1. Objava putem nadahnuća u srce poslanikovo,

Ibid., str. 23.

8

2. Objava putem razgovora sa poslanikom iza zastora, kao u slučaju kada je Bog, dž.š., razgovarao sa Musaom, a.s., iza stabla i on čuo Njegov poziv, i

Vidi: Nedžm, 4.

9

3. Objava na način na koji obično pobožni svijet razumijeva objavljivanje, tj. kada melek koji je poslan od Allaha, dž.š., dostavi nekom poslaniku ono što mu se stavi u zadaću, bez obzira na to da li se pojavio pred Njim u liku čovjeka ili u svom pravom (melekskom) liku.”¹⁴

Vidi: Kasas, 7.

10

Vidi: Nahl, 68.

11

Vidi: Merjem, 11.

12

Vidi: En'am, 121.

13

Vidi: Enfal, 12.

14

Mebahis, str. 25.

čava "tajnoviti, skriveni kontakt između Boga i Njegovih odabranika", barem kad je posrijedi islamska definicija Objave, mi u drugim religijama nalazimo drugačije definiranje ovog fenomena. Subhi Salih tvrdi da se u *rječniku* Svetog pisma (rječniku "pojmovnog" instrumentarija Starog i Novog zavjeta) nalazi objašnjenje za Objavu koje se suštinski razlikuje od njezinog jedinog, sveobuhvatnog značenja. "Prema ovom rječniku, Objava je *silazjenje Božijeg Duha u duh nadahnutih pisaca kako bi oni mogli dokučiti duhovne istine i tajne vijesti bez toga da izgube Objavom bilo šta od svojih ličnosti. Svaki od ovih pisaca ima svoj osobni način pisanja i stil iskaza*. Nama je žao što se ova dva stanovišta ovdje razlikuju, jer je Objava, prema definiciji ovog rječnika, daleko od toga da bude na vjerskom području, vezana za Boga i uzeta od Boga, dok je sasvim blizu poimanja inspiracije koja je čovječanstvu poznata u suptilnim vidovima kao kod nadahnutih pisaca, mistika, gnostika..."¹⁵

U eri razvoja psihoanalize i pod njenim uticajem došlo je do pogrešnog interpretiranja¹⁶ riječi Objava. Ona se ne može tumačiti kao pjesničko nadahnuće, unutrašnja intuicija, unutarnja svijest ili "podsvijest" koje izraze tako rado upotrebljavaju naši mlađi intelektualci, oponašajući strance i one ljude koji strance u svemu slijede, nastojeći posredstvom tih riječi ili samo nekih od njih do kraja naivno objasniti fenomen Objave kod poslanika, a time i kod posljednjeg Božijeg poslanika Muhammeda, a.s.¹⁷ Da inspiracija (pjesnička, umjetnička i sl.) nije Objava, dokaz je to što je ona "u najviše slučajeva plod velikog truda i napora ili trag duhovne vježbe ili rezultat kontemplacije, te stoga u duši ne ostavlja potpuno niti polovično uvjerenje, nego je to nešto osobno, lično, a njezin participator ne dobija istinu sa njezinog najvišeg i najuzvišenijeg Izvora."¹⁸ Dokaz tome je također i to da je i prije Kur'ana (jasno, u njegovom zemaljskom pojavljivanju) bilo vanredno lijepih *mu'allaka*, pjesničkih tvorevina, *kāhin*-stihova i sl., ali arapski čovjek nije mijenjao svoj pogled na svijet uslijed njih. Sa objavljivanjem Kur'ana taj je čovjek egzistenci-

15

Ibid., str. 25, 26 (podvlačenja naša).

16

Vidi: *ibid.*, str. 26.

17

Ibid. str. 26.

18

Ibid., str. 26.



jalno dirnut, ganut i potaknut da povjeruje u kazivanja najjasnijeg monoteističkog značenja.

Dakle, ukoliko inspiracija nije uporediva s Objavom, budući da je inspiracija plod subjektivnog doživljavanja, truda i napora, a i zbog toga što je Objava nadmašuje u svakom pogledu, onda ni drugi vidovi čisto ljudskog odnošenja spram svijeta (iluminacija, kontemplacija, relfeksija itd.) sa Objavom nisu usporedivi i plod su ljudskog truda i napora. Kod fenomena Objave u islamu najvažnije je znati da je poslanik njen objekt, on na njen sadržaj ne može uticati, on ga ne "boji" svojim subjektom i ostaje prema njenom sadržaju čist, tj. bez inspiracije, kontemplacije, iluminacije, refleksije itd., premda, s druge strane, Božiji poslanik može u situaciji kad mu se Objava ne priopćava kontemplirati, razmišljati i sl. Objava nije rezultat zasluge nekog Božijeg poslanika već mu je data kao polog, ona nije rezultat njegova ispravna tijela, bezgrešnosti (عصمة) muškog spola (رجولية) i sl., već je sve to uvjet bez koga se ne može da bi mu se Objava dostavila. Ipak, poslanik nije puki "instrumenat Božije objave" (kako to sarkastično ističe Filip Hiti¹⁹), već se, kad je primi, prema njoj odnosi aktivno, on pridobija svoje sunarodnjake, on ih uvjerava da se ona ne može promijeniti, on u nju prvi vjeruje, s naporom i graškama znoja na čelu je prima, i sl.

Pod uticajem psihoanalize i psihologizacije temeljnih vjerskih termina, i termin Objava doživio je svoja različita tumačenja, od teorije epilepsije do teorije o kolektivnom nesvjesnom*. Premda se zna da epileptičar nikada ne govori u stanjima epilepsije pametne i smislene stvari i premda se zna da Kur'an svojim vječnim sadržajem ne može biti rezultat takva stanja, mnogi su pristupili da tom teorijom objasne fenomen Objave u odnosu na ličnost njenog prvog recipijenta, poslanika. Međutim, tu su velike teškoće jer je neshvatljivo teško objasniti da, ako je Poslanik izvor Kur'ana, u Kur'anu nema niti jedne vijesti o smrti njegove žene Hatīdže, smrti Ebū Tālība, godini žalosti, nema podataka o smrti njegova dva sina, Kāsimovoj i Ibrāhīmovoj,²⁰ itd.

19

Filip Hiti, *Istorija Arapa*, Sarajevo, 1973., str. 144.

*

Pogrešno je reći da je Muhammed, a.s., samo izrazio ono što je duh njegova naroda želio, naima, da uz Jevreje koji imaju objavu i Arapi dobiju objavu. Richard Bell pokušava tu tezu nametnuti kada tumači riječ *ummijj*.

20

Vidi: Mustafa Mahmud, *Kur'an – savremeni pokušaj razumijevanja*, Sarajevo, 1981., str. 14 (preveo dr. Jusuf Ramić).

Nema u Kur'anu onog što ima u književnim djelima, naime postepenog razvoja fabule i sukcesivnog razvoja ideja. Otuda je za one koji to ne shvaćaju Kur'an težak za razumijevanje i posredstvom svojih unaprijed zadatih šema oni nisu kadri prodrijeti u tekst Objave.²¹ Subhi Salih o tome kaže: "Narav vjerskih istina i obavijesti s onu stranu saznatljivog (الأخبار الغيبية), u vezi s fenomenom Objave, ne može se nikako svesti pod ove oblike nesvjesnog koji koprenu nepoznatog probijaju velikom tajnovitom oštroumnosću i brzom unutrašnjom intuicijom. Ova narav se, također, ne može svesti pod vanjske kriterije osjetilnog koji svetosti nepoznatog savlađuju logičkim dokazima i sporim deduktivnim putem. Ova narav, dakle, podliježe jedino predodžbi najvišeg dijaloga dva bića: Bića, Savršenog Naredbodavca i Darovatelja i bića kome se upućuje govor, naredba, i koje ih prihvaća."²²

Načini objave Kur'ana

Kur'an nije objavljivan na jedan već na više načina i to je bilo razlogom da se u tefsirskoj znanosti uvede problem njihove tematizacije. Međutim, da bi se pravilno shvatio svaki od ovih načina objavljivanja Kur'ana, nužno je poznavati sve načine na koje je općenito primao Objavu Muhammed, a.s. Handžić, na temelju klasičnih islamskih vrela, zaključuje da se kod Poslanika može fiksirati šest načina objave općenito:

1. Istiniti snovi "koji su se potpuno vjerno na javi ispunjavali".²³ Muhammed, a.s., pod uticajem tih snova koji su se obistinjavali izricao je hadise ili je pak činio djela koja su njegovim sljedbenicima u rangju sunneta.

2. Drugi način je "da melek nešto dostavi u srce Alejhisselamovo",²⁴ a što je i sam hadis eksplicitno istakao

(ان روح القدس نثت في روعي ان).

3. Za treći način objave općenito uzima se pojava meleka u ljudskom liku. Tada mu melek (Džebrail) saopćava upute o islamu. Ovakav način objave vidljiv je npr. iz hadisa u kome se

21

Vidi: Muhammed Arkun, *Kako čitati Kur'an*, nav. članak, str. 171.

22

Mebahis, str. 27.

23

Handžić, o. c., str. 11.

24

Ibid., str. 11.



ističe da je Džebrail u liku čovjeka pitao Muhammeda, a.s., o imānu, islāmu, dobročinstvu i Sudnjem Danu.²⁵ Potom je potvrđivao njegove odgovore, čime je stavljao do znanja da je to objavljena riječ u rangju hadisa.

4. Četvrti vid objave uglavnom je vezan za Kur'an i sastoji se u tome "da Alejhisselam čuje i razumije za druge ljude nerazumljiv glas sličan, kako Alejhisselam kaže, glasu zvona (صلصلة الجرس). Ovaj način objave bio je Alejhisselamu najteži."²⁶

5. Objavu je Poslanik dobio i tako što je mogao, uz Božiju pomoć, percipirati "meleka u njegovom naravnom obliku",²⁷ te mu je melek tom prilikom saopćavao Objavu i njen rang (da li je npr. objava samo hadis, ili hadis-kudsi, ili Kur'an i sl.).

6. Neposredno obraćanje Boga Svome poslaniku. Ovakva je objava rijetka i imali su je samo neki Božiji poslanici, a dostavljena je "Musau-alejhisselam na Sinajskom brdu i Muhammedu-alejhisselam za vrijeme mi'rādža".²⁸

Iz ovoga se razumije da se načini Objave razlikuju i da se mora paziti pri utvrđivanju načina objavljivanja Kur'ana. Prvi i drugi način objave nemaju nikakve sponje sa Kur'anom već su u biti povezani s dostavljanjem hadisa.²⁹ To je u skladu sa definicijom hadisa u kojoj se kaže da je značenje hadisa od Boga, a riječi od Muhammeda, a.s. Dakle, ovih šest načina objavljivanja mogu se podijeliti na:

a) nekur'anske i

b) kur'anske.

Od četiri načina na koje je, nesumnjivo, objavljivao Kur'an, način označen pod brojem 4 najviše je korišćen, a što je jasno i iz hadisa Muhammeda, a.s., u kome on kaže:

احيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس و هو اشدده علي فيفصم عني و قد وعيت عنه ما قال

"Ponekad mi (objava) dolazi poput zvonjenja zvona. To mi je najteži način objave, i kada se prekine (zvonjenje), ja bih potpuno upamtio ono što mi je (Džibril) kazao."³⁰

²⁵
Vidi: Sahihul-Buhari, I (prijevod i komentar Hasan Škapur), Prijedor, 1974., str. 73 i dalje.

²⁶
Handžić, o. c., str. 11.

²⁷
Ibid., str. 11.

²⁸
Ibid., str. 11.

²⁹
Vidi: *El-lealiul hisan*, str. 9 i 10.

³⁰
Sahihul-Buhari, str. 21.

Način objavljivanja označen pod rednim brojem 3. također je poznat iz hadisa. Muhammed, a.s., kaže:

و احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمنى فأعنى ما يقول

”Ponekad mi se melek ukaže u vidu čovjeka. On bi mi govorio, a ja pamtio šta mi kaže.”³¹

I način označen pod rednim brojem 5. zabilježen je u hadisu u kome se govori o objavljivanju prvih pet ajeta sure ‘Alek. Iz tog podužeg Poslanikova kazivanja izdvajamo riječi gdje on opisuje svoju percepciju meleka:

... انا امشى اذا سمعت صوتا من السماء فرفعت بصرى فإذا الملك الذى جاعنى بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض فرعبت منه فرجعت فقلت زملونى ...

”I dok sam ja išao (sa Hīrā), čuo sam s neba jedan glas, podigoh pogled, kad onaj isti melek koji mi je bio na Hīrāu sjedi na položaju između neba i zemlje. Uplašen od toga, povratio sam se (kući) i rekao:

’Pokrijte me! Pokrijte me...!’”³²

Prema hadisima Božijeg Poslanika, a.s., saznajemo da su svi ovi načini (prethodno kod nas označeni rednim brojevima 3., 4. i 5.) zastupljeni pri objavljivanju Kur’ana. Druga je njihova karakteristika da su to *posredni* načini objavljivanja Božije riječi. To je navelo mufessire da ustanove daljnju podjelu objave na

- a) posrednu i
- b) neposrednu.

Pod *neposrednom* objavom u tefsirskim djelima se obično misli³³ na Mūsāov, a.s., *razgovor* s Bogom na Sinajskoj gori i na razgovor Muhammeda, a.s., sa svojim Stvoriteljem na *mi’radžu*. Problem koji se ovdje pred nas postavlja jeste da li ima u islamskoj literaturi zabilježeno da su neki dijelovi Kur’ana objavljeni prilikom *neposredne* objave. Prema Sujutiju,³⁴ u peti vid objave može se ubrojiti govor Boga sa Poslanikom i to na dva načina: ili u budnom Poslanikovu stanju, kao što se zbilo pri noćnom putovanju, ili u snu, kao što je zabilježeno u Muazovu

³¹
Ibid., str. 21.

³²
Ibid., str. 24.

³³
Vidi: Ibn Kesir, *Tefsirul-Kur’anil-Azim*, tom IV, Kairo (bez godine izd.), str. 121.

³⁴
Vidi: *El-Itkan*, I, str. 60.

hadisu koji počinje riječima: "Dođe mi moj Gospodar i reče..."

(اتانى ربي فقال ...)

Sujūtī tvrdi da u Kur'anu nema objave iz sna. Međutim, kraj sure *Bekare* te jedan dio sure *Duha* i sure *Inširah* mogu se pribrojiti objavama na mi'rādžu. Osim Sujutija to tvrdi također i Ibn Kesir,³⁵ dok Zamahšerī³⁶ smatra da je tada objavljen govor koji nije u Kur'anu, a koji glasi: "Džennet je zabranjen poslanicima dok ti (Muhammede) u njega ne uđeš, a zabranjen je i narodima dok u njega ne uđe tvoj narod". Većina mufessira u potpunosti je saglasna da se objava *neposrednog* karaktera zaista zbila na mi'rādžu. Obično o tome govore komentirajući kraj sure *Šūrā* (ajet 51).³⁷ Ovdje ne treba posebno naglašavati da je Muhammed, a.s., prilikom mi'rādža primio naredbu za namaz, a iz Sahihi-Buharije³⁸ razumije se da je primio i kur'anski tekst: "Moja Riječ se ne mijenja" (مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ). Postoji, također, i mogućnost ponovnog slušanja nekih kur'anskih cjelina na mi'rādžu, a koje su već bile poznate na zemlji. Takav je slučaj sa šehadetom iz učenja (التحية) i sl. Kur'anski izraz "iza koprene" (من وراء الحجاب) treba shvatiti, prema ehli-sunnetu, na način da Božiji poslanici nisu *vidjeli* Boga, već da su s Njim razgovarali, kao što se i kaže za Musaa, alejhi-s-selam: (و كلم الله موسى تكليما).

Objava je stvar vjere i može je prihvatiti samo onaj koji vjeruje u vjerske istine. Bog se Svojim poslanicima obraćao posredstvom Džebraila svim ljudima i to upravo *govorom*. On je između nekoliko ljudskih čula odabrao ljudski sluh, jer govor se čuje i u noći i po danu, čulo sluha je vrlo savršeno i ono predmet svoje percepcije ne prati kao oko. Nadalje, govor kao medij Božije Objave vrlo je pogodan i govorom se i jezicima odlikuju samo ljudska bića.

Postepenost objave Kur'ana

Važan termin u tefsirskoj nauci jeste *postepenost ili sukcesivnost* objavljivanja Kur'ana (تنجيم القرآن). Riječ (تنجيم) etimološki je bliska riječi (نجم) - zvijezda, što nam i samo govori

Vidi: Ibn Kesir, *ibid.*, str. 249.

Vidi: Zamahšerī, *Keššaf*, IV, Kairo, 1972., str. 29.

الزمخشري: كشاف جزء ٤، القاهرة ١٩٧٢
ص. ٢٩

Vidi, npr.: Ibn 'Arabi, *Tefsirul-Kur'anil-Kerim*, II, Bejrut, 1981., str. 38.

Vidi: Sahihul-Buhari *ibid.*, str. 312.

o *nebeskom* porijeklu Kur'ana, to jest, odjeljci Kur'ana stizali su kao zvijezde i jedan drugog osvijetljavali. Postepenost objavljivanja Kur'ana ima svoj značaj i, za razliku od prethodnih Božijih knjiga,³⁹ Kur'an ne biva objavljen odjedanput. Islamski znanstvenici tom su pitanju prišli vrlo ozbiljno i ovdje ćemo ponuditi najznačajniji dio tih razmatranja.

Musa Šahin Lašin o postepenosti objavljivanja Kur'ana govori u okvirima tzv. *općeg seneda* u islamu; znači da *Božiji govor* dolazi posredstvom *Džebraila Muhammedu*, a.s., a on ga, opet, prenosi ljudima (ashabima, ovi ga opet prenose tabi'inima, tabi'ini tabei-tabi'inima itd. do cijelog čovječanstva).^{*} U Kur'anu postoji jasan spomen o tome da su protivnici islama ili pak neuki ljudi postavljali pitanja zašto se Kur'an nije *u cjelini odjedanput* objavio: *Oni koji ne vjeruju govore: "Zašto mu Kur'an nije odjednom cijeli objavljen?" A tako se objavljuje da bismo njime učvrstili tvoje srce, i Mi ga tako polahko dostavljamo. (Furkân, 32).*

وقال الذين كفروا لو لا نزل عليه القرآن جملة واحدة. كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً*

Ovakva pitanja uslijedila su od sumnjičavih koji su smatrali da Muhammed, a.s., sastavlja Kur'an. Međutim, sama postepenost objavljivanja Kur'ana ima svoju horizontalnu i vertikalnu ravan. Pod *vertikalnom* ravni obično se misli na to da je Kur'an iz *Ploče Pomno Čuvane* (لوح محفوظ) objavljen (منزل) prema nebeskim sferama bližim Zemlji. Ajeti: "A ovo je Kur'an veličanstveni, na ploči pomno čuvanoj" (بل هو قرآن مجيد* في لوح محفوظ) u tefsirskoj literaturi uzimaju se kao argument da je Kur'an zapisan u svojoj praverziji⁴⁰ na tzv. Ploči (لوح محفوظ). Odatle je *u cijelosti spušten* na Zemlji najbliže nebo, za što u Kur'anu, općenito se smatra,⁴¹ postoji i dokaz u ajetima: "Zbilja, Mi smo ga počeli objavljivati u noći Kadr!" (*Kadr*, 1) i: "Tako mi Jasne Knjige, Mi smo je zbilja u Blagoslovljenoj noći objavljivati počeli" (*Duhan*, 2, 3) (و الكتاب المبين. انا انزلناه في ليلة مباركة).

39

Vidi: *El-Itkan*, str. 54-55.

*

Subhi Salih, pak, ne prihvata tzv. "opći sened". Vidi o tome njegovo djelo **MEBÂHIS**.

40

Vidi o riječi "praverzija" u J.J.G. Jansen, *ibid*, str. 36.

41

Vidi: *El-Lealiul-Hisan*, str. 12-13.

faza vertikalne ravni sastoji se u objavljivanju Kur'ana Muhammedu, a.s., posredstvom Džibrīla. Ajet: "A Kur'an je doista objava Gospodara svjetova, donosi ga Džibrīl Vjerni na srce tvoje, da budeš onaj koji opominje na jeziku arapskome jasnome" (*Šu'arā*, 192 - 195).

وانه لتنزِيل رب العالمين * نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين * بلسان عربي مبين*

Prema Musa Šahinu Lašinu, imamo, dakle, objavu Kur'ana:

a) na Ploču Pomno Čuvanu (لوح محفوظ)

b) od Ploče Pomno Čuvane do zemaljskog neba

(من لوح محفوظ الى السماء الدنيا)

c) od zemaljskog neba do Muhammeda, a.s., i to *postepeno*.⁴²

Horizontalna je ravan, ustvari, vezana za recepciju Kur'ana na zemlji tokom života Muhammeda, a.s., ali i tokom vremena uopće (pod čim se misli na postepeno crpljenje Allāhove riječi odnosno na *nemogućnost* njenog potpunog iscrpljenja).

Pitanje koje se ovdje postavlja jeste da li je Kur'an Muhammedu, a.s., dostavljan na nekom univerzalnom jeziku pa ga je onda on "preveo" na arapski jezik ili je Kur'an na arapskom jeziku već u *Levhi-Mahfuzu*. Prema samoj definiciji Kur'ana, on je na arapskom jeziku već u *Levhi-Mahfuzu*, jer je to Božiji govor i po značenju i po izrazu (معنى ولفظا). "Džebrail je pamtio Kur'an iz *Levhi-Mahfuzi* i objavljivao ga Muhammedu, s.a.v.s."⁴³ Također postoji i mišljenje da je Džebrail "dobijao Kur'an od Boga slušanjem i objavljivao to što je čuo."⁴⁴

Postepeno objavljivanje Kur'ana (تنجيم), kao što smo rekli, karakteristično je samo za Kur'an, jer su prijašnje Božije Knjige (الكتب السماوية السابقة), prema mišljenju islamskih naučnika, objavljivane odjedanput. Za tu tvrdnju u Kur'anu se nalazi argument u ajetu: *I Mi mu (Musau) na Pločama napisasmo pouku o svemu, i objašnjenje za sve: "Uzmi Ploče snagom svom, i narodu svome zapovjedi da se onog što je u njima najljepše drži!" (Araf, 145)*

⁴² *Ibid.*, str. 12-13.

⁴³ *Ibid.*, str. 14.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 14.

وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء .
فخذها بقوة وامر قومك يأخذوا بأحسنها . سأريكم دار الفاسقين *

Da je *Tevrāt* objavljen odjedanput, dokaz je, prema njihovu mišljenju, i ajet: *I kad se Mūsā vrati narodu svome srdit i žalostan, reče: "Kako ste samo ružno postupili nakon odlaska moga! Zašto ste htjeli predusresti odluku Gospodara svoga?!" I Mūsā Ploče baci, i brata svoga za glavu zgrabi i poče ga vući k sebi.. (A'rāf, 150).*

ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا قال بئسما خلفتموني من بعدى اعجلتم امر ربكم والقى الألواح واخذ برأس اخيه يجره اليه .

S obzirom na to da je Kur'an posljednja Božija objava, koja sve ranije potvrđuje i iza koje više neće biti objavljena nova Božija Knjiga, u samom procesu objavljivanja dat joj je specifičan značaj. Postepeno objavljivanje dokaz je da će Kur'an biti *autentično zabilježen* od ljudi i da će ga, također, ljudi učiti *napamet*. Niti jedna druga Božija Knjiga nije bila istovremeno i pisana i pamćena napamet prije Kur'ana. Musa, a.s., nije bio hafiz Tevrata jer ga je dobio odjedanput.⁴⁵ Sa Kur'anom je drugačiji slučaj, i zbog svoje postepenosti u objavljivanju, Kur'anu se daje značajan dignitet i uvažavanje.

U čemu se, formalno gledano, sastoji postepeno objavljivanje Kur'ana?

a) Kur'an je objavljan sukcesivno, donoseći *principijelna učenja* o Jednom Bogu, o Božijim poslanicima, eshatologiji, moralu, poslovanju itd. Međutim, Kur'an prati i dati život ljudi u vremenu objavljivanja pa donosi *propise* o bračnom životu (koji su najšire izloženi), zatim o nasljedstvu i drugom što je u uskoj vezi s tim, a nekada daje i konkretne upute o *detaljima* poslovanja, kao što je slučaj pozajmljivanja imovine, novca i sl. Uz *principijelna* učenja Kur'ana, koje su ljudi također postepeno usvajali, bilo je potrebno dati i poneko *detaljnije rješenje* za datu životnu sredinu (ali koje će i u kasnijem životu muslimana imati značaj). Objava Kur'ana ponekad prati taj konkretni život i

45

Poznato je da i Crkva priznaje da su *Evangelja* zapisana poslije Isaa, a.s., (Isusa) od ljudi koji su ga vidjeli i pratili događaje koji su se zbili u njegovo vrijeme. Ti se ljudi smatraju nadahnutim, to jest od Svetog Duha inspirirani da pišu *Evangelja*. (Vidi: J.J.G. Jansen, *ibid.*)



daje rješenja (slučaj potvore Aiše, r.a., opisan u tzv. priči o potvori, (قصة الإفك) zatim ženidba Muhammeda, a.s., Zejnebom, i sl.). Apsurdno bi bilo da su se sva konkretna rješenja odjedanput objavila, a da se događaji na koje se odnose nisu zbili. Islamska literatura posebnog žanra, koja se ovim konkretnim rješenjima bavi i fiksira ih, naziva se *povodima objave* (اسباب النزول), o čemu u ovoj knjizi postoji posebno poglavlje. Ipak, svako konkretno rješenje ima i svoj *općeniti* karakter jer Kur'an predviđa mogućnost da će se npr. *potvore žena* ili muškaraca, i različite objede u ljudskim zajednicama, često događati, ili npr. ukidanje *institucije posinjavanja*, kakva je bila poznata Arapima, koja nije ograničena samo na te konkretne ljude iz doba objavljivanja Kur'ana, već se proteže na sve slične situacije i sva buduća vremena. Postepenim objavljivanjem Kur'ana pratio se ovaj konkretni život i u tome je velika mudrost Božije nakane.

b) Kur'an je objavljivao najviše po pet do deset ajeta.⁴⁶ Nekada se događalo da se objavi samo jedna zavisna rečenica, kao npr. riječi: "Osim onih koji su za borbu nesposobni" (غير أولى الضرر) – *Nisā*, 95, a nekada pet ajeta, kao što je slučaj sa početkom sure *'Alek*. Kraće sure su obično odjedanput objavljivane, kao npr. *Ihlās*, *Nasr*, *Keuser* i sl. Tako je bilo olakšano pamćenje Kur'ana prvoj generaciji muslimana, a također i primjena istih u život.

c) Postepeno objavljivanje Kur'ana smirivalo je Muhammeda, a.s., i učvršćivalo mu volju, a što se djelimično razumije i iz ajeta *Furkān*, 32, koji je već citiran. Tako su kur'anska kazivanja koja su mu objavljivana (*Jūsūf*, *Hūd*, *Kasas* itd.) govorila i bodrenjem, to jest, donosila vijesti o progonima i surovom odnosu prema bivšim Božijim poslanicima, koji su, unatoč tome, pozivali k Istini. O tome imamo i ove kur'anske riječi: "A sve vijesti o poslanicima što ti pripovijedamo, samo su zarad toga da ti srce učvrstimo" (*Hūd*, 120).

(و كلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك)

d) Vjerski propisi koji su postepeno ulazili u život bili su pogodniji od propisa koji bi se odjedanput decidirali. Otuda je

Kur'an u prvim surama (mekanskom periodu) naglašenije isticao vjerovanje, jer bi bilo apsurdno govoriti o namāzu, abdestu, postu, zekātu i sl. bez prethodnog vjerovanja u Boga. Postepenost objavljivanja Kur'ana ima i tu svoje važno opravdanje.

e) Postepenost objavljivanja Kur'ana ima izuzetan značaj zbog samih pitanja koja su bila postavljena o Kur'anu ili nečem drugom iz vjere. Ajeti koji počinju sa "Pitaju te..." (يسألونك) objašnjavaju ove situacije i bilo bi apsurdno da je Kur'an objavljen odjedanput a da se ova pitanja nisu ni postavljala, odnosno da su se u njemu (po logici vremena promišljeno) javila prije negoli su se i postavila.

f) Problematika *derogacije* razumljiva je jedino u spoju sa problematikom *postepenog* objavljivanja Kur'ana. Ne može se govoriti, iz logike vremena rečeno, o derogiranim i derogirajućim ajetima ukoliko je Kur'an objavljen odjedanput. Tek na temelju sukcesije objavljivanja mi znamo da li je neki potonji ajet derogirao ajet koji je ranije objavljen.⁴⁷ Primjerice, ajeti o postepenom zabranjivanju pijenja opojnih pića mogu se pravilno shvatiti samo po ovom redosljedu:

1) Pitaju te o vinu i kocki. Ti reci: "U tome dvome grijeh je veliki a i neke koristi za ljude! Ali, grijeh njihov veći je od koristi njihove!" (*Bekara*, 219),

يسألونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس .
واثمهما اكبر من نفعهما .

2) O vjernici, ne približavajte se namazu kada ste pijani, sve dok ne budete šta govorite znali..." (*Nisa*, 43),

يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة و انتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون .

3) O vjernici! Doista su vino, i kocka, i kumiri, i strelice za proricanje ružne stvari, posao šejtanski! Svega toga se klonite da biste postigli što želite" (*Maide*, 90).

يا ايها الذين آمنوا انما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون .

⁴⁷

El-jealiul-hisan, str. 18.



Ukoliko ne bi postojao ovakav redosljed, iz prvog ajeta bi se razumjelo da se do izvjesne mjere mogu koristiti opojna pića.⁴⁸ Drugi ajet, također, vremenski uvjetuje zabranu korišćenja alkoholnih/opojnih pića, dok je treći ajet najopćenitijeg (الأعمّ) karaktera i potpuno ga zabranjuje. U poglavlju o derogiranim i derogirajućim ajetima o ovome će biti više govora. Sujūti navodi predanje od Aiše, r.a., u kojoj se govori o razlozima postepenog uvođenja propisa (تنجيم). Aiša, r.a., tvrdi da kur'anska kazivanja iz sura koje se svrstavaju u kratke (قصار) sadrže sentence o džennetu i džehennemu. Pošto je narod prihvatio islam, dolazi do objavljivanja onih kazivanja koja govore o dozvoljenom (حلال) i zabranjenom (حرام). "A da je prvo objavljeno: *Ne pijte opojna pića*, ljudi bi rekli: *Nećemo ih nikada ostaviti*, a da je objavljeno: *Ne činite blud!*, rekli bi: *Nećemo ga nikada ostaviti!*"⁴⁹

و يوضح ذلك ما أخرجه البخارى عن عائشة قالت: انما نزل اول ما نزل سورة من المفصل فيها ذكر الجنة و النار، حتى اذا تاب الناس الى الإسلام نزل الحلال و الحرام، و لو نزل اول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر ابدا، و لو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا ابدا.

Subhi Salih, u podužem komentaru o ovom predanju, tvrdi da se ne može govoriti o *postepenosti* uvođenja svih propisa, kako bi se to na prvi pogled shvatilo iz ovoga predanja. Alkohol se može postepeno zabraniti, ali se i iz prvog ajeta o opojnim pićima uočava da ih islam ne prihvata. Međutim, uopće se ne može govoriti o postepenom zabranjivanju bluda, ubojstva, krađe i sl., jer je ta zla Kur'an odjedanput zabranio. Subhi Salih uočava da i Aiša, r.a., govori o tome. Međutim, spominjanje opojnih pića u istom kontekstu sa bludom u ovome predanju moglo bi navesti neke da pomisle, tvrdi on, kako je i blud postepeno zabranjen, što nije tačno. Tačno je da Kur'an u svojim prvim objavama govori o vjerovanju, nagradi i kazni glede eshatologije i sl., jer je time svojim prvim recipijentima govorio o vjeri u Boga, i to je bio jedini put da se ljudi odreknu bluda,

48

Vidi šire: Mehmed Handžić, *Vazovi*, Sarajevo, 1943., str. 136.

49

El-Itkan, str. 57.

opojnih pića, ubojstava i sl. Međutim, pogrešno je tvrditi da je svaki propis u Kur'anu *postepeno* uveden u život.⁵⁰ Ubojstvo se može samo odjednom zabraniti i ne može biti nikakvog "postepenog" zabranjivanja.

Tokom dvadeset i tri godine postepenog objavljivanja Kur'ana došlo je do njegovog primjenjivanja u život, a to se ne bi moglo desiti bez velikih teškoća da je objavljen odjedanput.⁵¹

Redoslijed objave Kur'ana

S obzirom na to da je Kur'an postepeno objavljivao, postoji u islamskoj literaturi tema o tzv. redoslijedu objave, *prvoj i posljednjoj* objavi, te disproporciji između današnjeg *reda* sura i redoslijeda objave Kur'ana. Te su teme značajne posebno za područje islamskog prava i pitanja koja mu pripadaju, npr. problem derogacije u Kur'anu, jer samo onaj ajet koji je kasnije objavljen može derogirati ajet koji je objavljen prije, a obrnuti postupak nije dozvoljen. Prema Sujūtījevom *El-Itkānu* i predanju koje se vezuje za prvog mufessira, Ibn Abbāsa, redoslijed objave Kur'ana je ovakav (arapski broj označava redoslijed, a rimski sadašnje mjesto sure):

1. Fatiha (I) ⁵²	-	سورة الفاتحة
2. 'Alek (XCVI)	-	سورة العلق
3. Kalem (LXVIII)	-	سورة القلم
4. Muzzemmil (LXXIII)	-	سورة المزمل
5. Muddessir (LXXIV)	-	سورة المدثر
6. Leheb [Tebbet] (CXI)	-	سورة تبت
7. Tekvir (LXXXI)	-	سورة التكويد
8. E'Ala (LXXXVII)	-	سورة الأعلى
9. Lejl (XCII)	-	سورة الليل
10. Fedžr (LXXXIX)	-	سورة الفجر
11. Duha (XCIII)	-	سورة الضحى
12. Inširah (XCIV)	-	سورة الإنشراح
13. 'Asr, (CIII)	-	سورة العصر
14. 'Adijat (C)	-	سورة العاديات

50

Vidi: *Mebahis*, str. 56, 57.

51

I mnogi drugi autori uvoda u Kur'an govore da je postepeno objavljivanje Kur'ana imalo za cilj autentično i besprijekorno dostaviti posljednju Božiju objavu koja će se u toku dvadeset i tri godine i *pamtiti i zapisivati*. Tako Ahmed von Denffer tvrdi da postoje ova četiri glavna razloga postepenog objavljivanja Kur'ana:

- smirivanje Poslanika, jer kontinuirano slanje Objave to zaista čini i vodi ga uspjehu,
- postepeno objavljivanje je Poslaniku lakše, jer je sam proces primanja Objave bio vrlo težak,
- postepeno uvođenje Božijih zakona, i
- postepenim objavljivanjem Kur'ana olakšava se vjernicima razumijevanje, primjena i memoriziranje Allahove Knjige.

(Vidi: *'Ulūm al-Qur'ān*, str. 28, 29.)

52

Ibn Abbas smatra da je objava Fatihe bila ipak prva jer se tu misli da je ona objavljena kao prva *kompletna* sura. Pet prvih ajeta sure *'Alek* jeste prvi objavljeni dio Kur'ana. Postoje i predanja koja su kontradiktorna Ibn Abbasovim, a koja govore da je prvo objavljena sura *Muddessir*, tj. da je ona prva cjelovito objavljena sura.

(Vidi Šire: *Tādž*, IV, Istanbul, 1962., str. 276.)



15. Kevser (CVIII)	-	سورة الكوثر
16. Tekasur (CII)	-	سورة التكاثر
17. Ma'un (CVII)	-	سورة الماعون
18. Kafirun (CIX)	-	سورة الكافرون
19. Fil (CV)	-	سورة الفيل
20. Felek (CXIII)	-	سورة الفلق
21. Nas (CXIV)	-	سورة الناس
22. Ihlas (CXII)	-	سورة الإخلاص
23. Nedžm (LIII)	-	سورة النجم
24. 'Abese (LXXX)	-	سورة عبس
25. Kadr (XCVII)	-	سورة القدر
26. Šems (XCI)	-	سورة الشمس
27. Burudž (LXXXV)	-	سورة البروج
28. Tin (XCV)	-	سورة التين
29. Kurejš (CVI)	-	سورة قريش
30. Kari'a (CI)	-	سورة القارعة
31. Kijame (LXXV)	-	سورة القيامة
32. Humeze (CIV)	-	سورة الهزمة
33. Murselat (LXXVII)	-	سورة المرسلات
34. Kaf (L)	-	سورة ق
35. Beled (XC)	-	سورة البلد
36. Tarik (LXXXVI)	-	سورة الطارق
37. Kamer (LIV)	-	سورة القمر
38. Sad (XXXVIII)	-	سورة ص
39. A'raf (VII)	-	سورة الأعراف
40. Džinn (LXXII)	-	سورة الجن
41. Ja Sin (XXXVI)	-	سورة يس
42. Furkan (XXV)	-	سورة الفرقان
43. Fatir (XXXV)	-	سورة فاطر
44. Merjem (XIX)	-	سورة مريم
45. Ta Ha (XX)	-	سورة طه
46. Vaki'a (LVI)	-	سورة الواقعة
47. Šu'ara (XXVI)	-	سورة الشعراء
48. Neml (XXVII)	-	سورة النمل

49. Kasas (XXVIII)	-	سورة القصص
50. Isra (XVII)	-	سورة الإسراء
51. Junus (X)	-	سورة يونس
52. Hud (XI)	-	سورة هود
53. Jusuf (XII)	-	سورة يوسف
54. Hidžr (XV)	-	سورة الحجر
55. En'am (VI)	-	سورة الأنعام
56. Saffat (XXXVII)	-	سورة الصافات
57. Lukman (XXXI)	-	سورة لقمان
58. Sebe' (XXXIV)	-	سورة سبأ
59. Zumer (XXXIX)	-	سورة الزمر
60. Mu'min (XL)	-	سورة المؤمن
61. Fussilet (XLI)	-	سورة فصلت
62. Šura (XLII)	-	سورة الشورى
63. Zuhruf (XLIII)	-	سورة الزخرف
64. Duhan (XLIV)	-	سورة الدخان
65. Džasije (XLV)	-	سورة الجاثية
66. Ahkaf (XLVI)	-	سورة الأحقاف
67. Zarijat (LI)	-	سورة الذاريات
68. Gašije (LXXXVIII)	-	سورة الغاشية
69. Kehf (XVIII)	-	سورة الكهف
70. Nahl (XVI)	-	سورة النحل
71. Nuh (LXXI)	-	سورة نوح
72. Ibrahim (XIV)	-	سورة إبراهيم
73. Enbija (XXI)	-	سورة الأنبياء
74. Mu'minun (XXIII)	-	سورة المؤمنون
75. Sedžde (XXXII)	-	سورة سجدة
76. Tur (LII)	-	سورة الطور
77. Mulk (LXVII)	-	سورة الملك
78. Hakkah (LXIX)	-	سورة الحاقة
79. Me'aridž (LXX)	-	سورة المعارج
80. Nebe' (LXXVIII)	-	سورة النبأ
81. Nazi'at (LXXIX)	-	سورة النازعات
82. Infitar (LXXXII)	-	سورة الإنفطار

83. Inšikak (LXXXIV)	-	سورة الإنشاق
84. Rum (XXX)	-	سورة الروم
85. 'Ankebut (XXIX)	-	سورة العنكبوت
86. Mutaffifun (LXXXIII)	-	سورة المطففون
87. Bekara (II)	-	سورة البقرة
88. Enfal (VIII)	-	سورة الأنفال
89. Ali 'Imran (III)	-	سورة آل عمران
90. Ahzab (XXXIII)	-	سورة الأحزاب
91. Mumtehina (LX)	-	سورة الممتحنة
92. Nisa (IV)	-	سورة النساء
93. Zilzal (XCIX)	-	سورة الزلزال
94. Hadid (LVII)	-	سورة الحديد
95. Muhammed (XLVII)	-	سورة محمد
96. Ra'd (XIII)	-	سورة الرعد
97. Rahman (LV)	-	سورة الرحمن
98. Dehr (LXXVI)	-	سورة الإنسان (الدهر)
99. Talak (LXV)	-	سورة الطلاق
100. Bejjine (XCVIII)	-	سورة البينة
101. Hašr (LIX)	-	سورة الحشر
102. Nasr (CX)	-	سورة النصر
103. Nur (XXIV)	-	سورة النور
104. Hadždž (XXII)	-	سورة الحج
105. Munafikun (LXIII)	-	سورة المنافقون
106. Mudžadele (LVIII)	-	سورة المجادلة
107. Hudžurat (XLIX)	-	سورة الحجرات
108. Tahrim (LXVI)	-	سورة التحريم
109. Džumu'a (LXII)	-	سورة الجمعة
110. Tegabun (LXIV)	-	سورة التغابن
111. Saff (LXI)	-	سورة الصف
112. Feth (XLVIII)	-	سورة الفتح
113. Maide (V)	-	سورة المائدة
114. Tevba (IX) ⁵³	-	سورة التوبة

Sujūti, također, navodi i mnoga druga predanja koja se neznatno razlikuju od Ibn Abbasova, što govori o velikoj pažnji koju su ashabi poklanjali *vremenskom* slijedu sura i kur'anskih cjelina. Četvrti halifa, **Alī ibn Ebī Tālib**, imao je zbirku Kur'ana ustrojenu po vremenu objavljivanja kur'anskih cjelina i sura.⁵⁴ Ipak, Muhammed, a.s., nije bio od Boga ovlašćen da Kur'an svoju konačnu zemaljsku formu dobije prema *redoslijedu* objavljivanja, već se u islamskoj literaturi⁵⁵ govori da je red kur'anskih sura kakvog danas imamo upravo od Boga, to jest, *tevkīfī* (التوقيفي) i tu ne smije biti bilo čijeg idžtihāda, ni Poslanikovog, niti idžtihāda (اجتهاد) od ashaba. O ovome će biti više riječi u poglavlju o formi Kur'ana.

Pitanje koje se, nadalje, postavlja jeste da li su sure *vremenski* kompaktne cjeline, to jest, *da li se događalo da se u okviru objave ili u toku objave neke sure objavi i izvjesna cjelina Kur'ana koja pripada drugoj suri*. Odgovor na ovo pitanje, prema islamskim izvorima, potvrđan je. Egipatsko izdanje Kur'ana iz 1924. pod naslovom *El-Mushaf eš-Šerīf* ili *El-Kur'ān el-Kerim* (المصحف الشريف او القرآن الكريم), prije svake sure koja ima ajete iz nekog drugog perioda, daje podatke o cjelinama Kur'ana iz tih perioda. Tako imamo, pored ostalih, napomene da je sura *Kalem* objavljivana uporedo sa nekim drugim surama (njeni su ajeti 17. – 33. medinski, kao i 48. – 50.). Takav je slučaj i sa surom *'Aleḳ* (jer je iza njenih prvih ajeta objavljena, po nekim predanjima,⁵⁶ sura *Muddessir*, a po nekim, kao što smo vidjeli, sura *Fātiha*), kao i sa surama *Murselāt*, *Kāf*, *Kamer*, *A'rāf*, *Jāsīn*, *Furkān*, *Merjem*, *Tā Hā*, i mnoge druge. Također je važno napomenuti da je, prema islamskom učenju,⁵⁷ Džibril, a.s., dostavljajući objavu, određivao – po Božijoj naredbi – gdje će koji ajeti ili, pak, sura dobiti svoje mjesto. Ovdje se ni u kom slučaju ne može prihvatiti mišljenje Richarda Bella, iznijeto u njegovim studijama o Kur'anu, da je Poslanik, a.s., preuređivao sure, skraćivao ih ili pak preudešavao kur'anske cjeline.⁵⁸ Da je to mišljenje isuviše naivno, pokazuje i primjer učenja Kur'ana

54

Vidi: Muhammed Husejn Tabātabāi, *El-Kur'ānu fil-islam*, Teheran, 1404. (po H.), str. 173
(طبائباتي: القرآن في الإسلام)

– Preveli na bosanski Enes Karić i Nusret Čančar, Sarajevo, 1991. godine ("Kur'an u islamu").

55

Mebahis, str. 71.

56

Vidi: *Tadž*, III, str. 255.

57

Vidi: *Mebahis*, str. 72.

58

Vidi: *Chronology of the Qur'an* (u Watt, Bell's introduction to the Qur'an, str. 108 i dalje).



napamet. Nikada Muhammed, a.s., nije govorio ashabima da trebaju već memorirana kur'anska kazivanja "preuđšavati", ili, pak, neke dijelove koji slijede stavljati naprijed i sl. Institucija pamćenja Kur'ana od prvih objava sačuvala je Kur'an od bilo kakve izmjene, o čemu će biti više riječi u poglavlju *Historija Kur'ana*. Islamska literatura (i ši'ijaska i ehli-sunnetska)⁵⁹, uz neznatne izuzetke koje smo dijelom naznačili, jednoglasna je u ocjeni da je hronologija kur'anskog teksta onakva kakvu daje Sujūti u *El-Itkānu* (predanje, između ostalih, Ibn 'Abbāsa). Međutim, evropski sistemi ustanovljavanja hronologije kur'anskog teksta drugačiji su i često suprotni islamskim klasičnim sistemima. Ovdje će se, na temelju izvora, naznačiti ukratko važniji sistemi ustanovljavanja hronologije kur'anskog teksta u evropskoj orijentalistici.

Evropski znanstvenici koji su se pozabavili ovim pitanjem već su u XIX vijeku pristupili utvrđivanju "egzaktnijeg" sistema hronologije kur'anskog teksta jer ih islamski sistemi o datiranju Kur'ana nisu zadovoljavali. Od sredine devetnaestog vijeka zapadni naučnici primjenjuju kritičke metode prema Kur'anu na različitim nivoima, te su predložili različite sisteme datiranja. Sistem koji je postigao najviše odobravanja je onaj koji se može nazvati četvoro-periodnom školom, koju je zasnovao **Gustav Weil** u svom djelu *Historisch-kritische Einleitung in der Koran* (Historijsko-kritički uvod u Kur'an) (1844., 1878.). Weil je iznova procijenio datiranje Kur'ana i ponudio svoj vlastiti hronološki red sura, upotrebljavajući tri kriterija: 1. "napomene o historijskim događajima poznate iz drugih izvora, 2. karakter objave kao reflektiranje izmjene situacije i ulogā Muhammeda, i 3. vanjski izgled ili forma objave."⁶⁰ Weil uspostavlja vremenske granice i prema njima određuje četiri dijela Kur'ana (s obzirom na hronologiju njegova teksta). Uporišne tačke su mu sljedeće:

- a) doba iseljavanja u Abesiniju (približno oko 615.),
- b) Muhammedov, a.s., povratak iz Taifa (oko 620.), i
- c) Hidžra (622.)

⁵⁹

I Tabatabai prihvata Ibn Abbasov hronološki red sura.

⁶⁰

El. V. str. 416.

Weila su u ovome slijedili i Nöldeke, Schwally i Blachère, prva su dvojica to i pokazali u svome zajedničkom djelu *Geschichte des Qorans*,⁶¹ a Blachère u prijevodu Kur'ana (*Le Coran*).⁶² Prema njihovom mišljenju, postoje četiri perioda prema kojima se mogu razvrstati kur'anske sure. Ti su:

1) prvi ili rani mekanski period. "Sure tog perioda tendiraju da budu kratke, sa kratkim ritmičnim ajetima".⁶³ U takve sure spadaju npr. *Alek, Muzzemmil, Duhā*, itd.;

2) drugi ili srednji mekanski period. Prema njihovom mišljenju,⁶⁴ te su sure duže i prozaičnije, ali još zadržavaju poetske kvalitete. Među sure tog perioda spadaju npr. *Kamer, Nūh, Tā Hā*, itd.;

3) treći ili kasni mekanski period. Takve sure su "duže" i "više prozaične", a Weil kaže da je "poetska snaga" sasvim izgubljena. "Objava često uzima formu propovijedi ili govora, a pripovijesti o poslanicima i kazivanja o kazni su iznova rečena kroz sve više i više detalja".⁶⁵ Weil, Nöldeke i druge pristalice teze da je Muhammed, a.s., napisao Kur'an ovim hoće reći da je on, "približavajući se Medini", preuzimao materijale iz Biblije i sa više detalja "sastavljao" neka kur'anska kazivanja. Međutim, kao što će se kasnije vidjeti u poglavlju o *stilu Kur'ana*, biblijski se stil od kur'anskog umnogome razlikuje i nije moguće utvrditi bilo kakva "pozajmljivanja", i

4) četvrti period ili medinske sure. Prema Weilu, medinska objava "reflektira Muhammedovu rastuću političku snagu",⁶⁶ te su sure duže i njihov je tipični primjer *Bekara*, ali i *Ali Imrān, Nisā* i sl.

Ukoliko ovaj Weilov i Nöldekeov sistem datiranja kur'anskih sura uporedimo sa redoslijedom koga donose predaje Ibn Ab-basa, uočiti ćemo veliku zavisnost između njih. I Ibn Abbas govori da su *Bekara, Nisā, Ali Imrān* i sl. medinske sure. Otuda evropski sistemi koji nastaju kasnije najčešće odbacuju Weilov način razvrstavanja kur'anskih poglavlja po vremenu i daju drugačije kriterije i, s tim u vezi, drugačije sisteme razvrstavanja. Godine 1892. H. Grimme (Grim) nudi svoj sistem u djelu

61

Djelo je štampano u Leipzigu, 1909. god.

62

Prijevod je štampan prvi put 1949., zatim 1950., 1957. i 1966.

63

Vidi: *EI*, V, str. 416.

64

Vidi: *EI*, V, str. 416.

65

EI, V, str. 417.

66

Ibid., str. 417.



Mohamed, ali je to u biti "varijanta Nöldekeova sistema".⁶⁷ H. Grimme je pokušao iznijeti zakonitost *razvoja* ideja u Kur'anu, ali je taj pokušaj "bio odavno diskreditiran".⁶⁸ Drugi evropski naučnik koji je periodizirao kur'anska kazivanja jeste Sir William Muir (Mjuer) i to je eksplicirao u svome djelu *The Coran: its composition and teaching* (Kur'an, njegova kompozicija i učenje), koje je izašlo 1896. godine. Sir William Muir je "ponudio jedno svrstavanje *sura* u šest perioda (pet mekanskih i jedan medinski). Njegova je najznačanija i inovacijska sugestija da prvi period u kompoziciji Kur'ana sadrži osamnaest kratkih *sura*, koje je on nazvao "rapsodičke".⁶⁹ Muir smatra da sure *'Asr*, *'Ādijāt*, *Zilzāl*, *Šems*, *Kurejš*, *Fātiha*, *Kāria*, *Tīn*, *Tekāsūr*, *Humeze*, *Infitār*, *Lejl*, *Fīl*, *Fedžr*, *Beled*, *Duhā*, *Inširāh* i *Kevser* ne posjeduju Božansku poruku i nisu u njenoj formi.⁷⁰ Nije potpuno jasno šta je ovaj orijentalista htio time kazati; međutim, njegov sistem datiranja nije tačan jer izostavlja sure *'Aleḳ*, *Muddessir* i druge kao najranije. Ipak, negiranje Božanskog karaktera gore pobrojanim surama posljedica je neznanja definicije vjere u islamu. Jer, ukoliko Kur'an u njima govori o *zori*, *Suncu*, *smokvi* i sl. kao znakovima Božijim, po čemu bi to bio pokazatelj da one nemaju Božanski karakter?! Što se tiče ostalih pet perioda, Muir je u svemu zavisao od Nöldeke i Weila.⁷¹

67

Ibid., str. 417.

68

Ibid., str. 417.

69

Ibid., str. 417.

70

Ibid., str. 417.

71

Vidi: *El*, V, str. 417.

72

Puni je naziv djela *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, London, 1902.

73

Vidi: *El*, V, str. 417.

Jedan drugi evropski orijentalista, koji je također pokušavao razvrstati kur'anska kazivanja, bio je Hirschfeld (Hiršfeld). U svome djelu⁷² posvećenom toj problematici on govori o šest vrsta kur'anskih kazivanja koje su se sukcesivno smjenjivale:

1. *potvrđna kur'anska kazivanja*. U njima se nešto tvrdi, potvrđuje, kao npr. sure *Kalem*, *Lejl*, *Hākkah*, i sl.;⁷³

2. *deklamatorne sure*. U njima se obično deklamiraju važne kur'anske poruke, kao npr. u poglavljima *Tekvīr*, *Infitār*, *Inšikāk* itd.;

3. *narativne sure*. U njima se obično navode neke pripovijesti, kao, npr., u suri *Kalem* od 34. do 52. ajeta, ili, pak, sura *Šwārā*, *Kamer* itd.;

4. *deskriptivne sure*. Ove sure opisuju neke događaje ili

predskazuju određene eshatološke situacije, kao, npr., sure *Rahmān*, *Nūh*, itd.;

5. *legislativne sure*. One obično nešto naređuju, objašnjavaju vjerovanje, propisuju dužnosti itd. Tu, po njegovom mišljenju, spadaju ajeti 9.-11. sure *Duhā*, potom ajeti 63.-72. sure *Furkān*, itd.; i

6. *medinske sure*. Hirschfeld tvrdi da te sure sadrže neke obavijesti o Muhammedovim, a.s., domaćim pojedinostima, priprema za hodočašće, njegove, kako on kaže, političke govore, itd.⁷⁴

Ni sami orijentalisti, kao npr. Welch,⁷⁵ ne odobravaju ovakvu periodizaciju Kur'ana. "Ovaj sistem ima izvjestan broj očitih mana, međutim, Hirschfeldovo djelo je bilo vrijedno po svojim preliminarnim analizama kur'anskih literarnih tipova, a i po svome prepoznavanju činjenice da u datiranju Kur'ana mi moramo da se bavimo samostalnim ulomcima više negoli cjelovitim surama."⁷⁶

Ovu tvrdnju da sure nisu vremenski homogene cjeline mi u islamskoj literaturi također nalazimo i ta tema je u klasičnim tefsirskim djelima, kao npr. *El-Itkānu*, legitimizirana. Zna se da je prvo objavljeno pet početnih ajeta sure *'Alek*, potom je objavljena sura *Muddessir*, ili sura *Fātiha* a onda kasnije u toku objave drugih ranih sura objavljen je i ostatak sure *'Alek*. O tome je rečeno na prethodnim stranicama, a ovdje treba samo podsjetiti da je islamsko učenje jasno naznačilo da je Poslanik, a.s., objavom i bez idžtihāda (dakle tzv. *توقيفي* načinom) raspoređivao ajeta u sure. Međutim, na takav način orijentalisti ne govore kad ukazuju na potrebu "bavljenja samostalnim ulomcima više negoli cjelovitim surama", kako to kaže Welch, već žele reći, i to na različite načine i ekspliciraju, da je Poslanik *preu- dešavao* sure u toku 23 godine objavljivanja Kur'ana.

Richard Bell je najznačajniji među orijentalistima koji su pokušali "utvrditi" sljedeće:

- da sure nisu vremenski kompaktne cjeline,
- da su objave pretrpjele znatnu Muhammedovu, a.s., reviziju,

74

Vidi: *Ibid.*, str. 417.

75

Vidi: *Ibid.*, str. 417.

76

El, V, str. 417.



- da je on proširivao sure, da je starije dijelove zamjenjivao novijim,
- da je mijenjao rimu, itd.⁷⁷

Richard Bell tvrdi "da je ova revizija sadržavala pisane dokumente i bila urađena za vrijeme Muhammedovog života pod njegovim nadzorom, te da je materijal za većinu *sura* bio kompiliran, ali ne i stavljen u svoju konačnu formu, pod Muhammedovim nadzorom."⁷⁸ Treba potcrtati da orijentalisti pod "revizijom" objave ne misle na tzv. derogirane i derogirajuće ajete (الناسخ والمنسوخ), već hoće reći da se Muhammed, a.s., *pragmatički* odnosi prema objavi – kada mu je, navodno, nešto trebalo da preudesi, on je to i činio, itd. Međutim, da li bi Poslanik, a.s., mogao mijenjati sadržaj koga ashabi već znaju napamet? Na to pitanje orijentalisti nisu nikada odgovarali.

Navedene teze Richarda Bella u Evropi su široko prihvaćene, a osim islamskih autora kritizirao ga je A. T. Welch. Utvrđujući opravdanost svojih teza, Richard Bell je kur'anska kazivanja razvrstavao u nekoliko perioda. Bell nije ponudio strog sistem datiranja, ali je "provizionalno" zaključio da kompozicija Kur'ana pada u tri glavna perioda: rani period iz koga su jedino neki znaci – pasaži i opomene na održavanje poštovanja Boga, "kur'anski period", koji pokriva potonji dio mekkanskog perioda i prvu godinu ili dvije u Medini, tokom kojeg je Muhammedova zadaća bila da donese Kur'an, zbirku uputa za liturgijsku upotrebu, i "Knjiga period", koji počinje oko kraja druge godine nakon Hidžre, tokom kojeg je Muhammed počeo stvarati pisani tekst."⁷⁹ Međutim, Richard Bell svojim "provizionalnim" zaključivanjem nije mogao dati egzaktnu podjelu Kur'ana po slijedu objave; za većinu pasaža dao je vrlo opće i često provizorne prijedloge, posebno za mekansku građu, npr. "rana građa, pregledana u Meki" (?), "mekanska, sa medinskim dodacima", i vrlo često "mekanska" i "kasna mekanska i rana medinska".⁸⁰

Na koji je način, prema R. Bellu, Poslanik, a.s., revidirao Kur'an? On smatra da je to činio tako da "kada bi neki pasaži bili

Vidi: *Ibid.*, str. 417.

El, V, str. 417.

Ibid., str. 418.

Ibid., str. 418.

77

78

79

80

revidirani, Muhammed je instruirao pisare da napišu nove verzije na poledini ploča/svitaka papira na kojima su ajeti, koji su bili zamijenjeni, bili napisani...⁸¹ Bell je ovim pokazao da ne razumijeva osnovne fenomene kur'anskog kazivanja koje nekada prelazi u opširnost (اطناب) a nekada je koncizno (ايجان). Otuda mu i sami orijentalisti zamjeraju, a "Watt je izrazio rezerve glede Bellovih hipoteza o zbrkanosti Kur'ana".⁸²

Bell i njegovi prethodnici nisu mogli u Kur'anu pronaći razvoj fabule kakav se npr. može pronaći u nekim literarnim formama evropske književnosti, recimo, u *romanu*, *pripovijesti* i sl. Otuda ih je lahko podvrći kritici, jer nije tačno da Muhammed, a.s., u prvo vrijeme zna samo za tzv. "znak - pasaže", a da ne zna za Božije knjige objavljujane prethodnim poslanicima (Tevrat, Indžil, i druge). Nadalje, tzv. "kur'anski period" koga spominje Bell, uopće nije dokaziv, jer riječ (القرآن) spominje se u najranijim objavama, kao npr. *Muzzemmil*, 4 i drugima. Također nije tačna ni teza o "Knjizi - periodu" prema kojoj je, kako ističe Bell, Muhammed, a.s., približavajući se *sljedbenicima Knjige*, želio svome narodu, također, dati Knjigu.⁸³ Muhammed, a.s., kao poslanik znao je da će dobiti Knjigu, kao što su je dobili Davud, Musa i Isa, a.s.

Schwally i Welch, pak, smatraju da je Muhammed, a.s., obavio redakciju Kur'ana i, zapravo, prema njihovom mišljenju - pri čemu je Welch jasniji - ne može se egzaktno i sa sigurnošću utvrditi redosljed svih ajeta Kur'ana. "Nije moguće, kaže Welch, postaviti *sure* u cjelini u hronološki red ili odrediti egzaktnan red pasaža o bilo kojem važnom učenju - stvaranju, Bogu i drugim natprirodnim bićima, prirodi, sudbini čovjeka itd. To ne znači da se ništa ne bi moglo reći o razvoju ideja u Kur'anu. Na važnim učenjima i ostalim sadržajima o kojima Kur'an mnogo govori moguće je rekonstruirati redosljed glavnih etapa razvoja, a ponekad i približne datume ovih etapa."⁸⁴ Welch, naravno, ne nudi te rekonstrukcije, ali se po jednom svom mišljenju približava islamskim piscima o formalnim podjelama Kur'ana (Mu-

81

Ibid., str. 418.

82

Ibid., str. 418.

83

Vidi: *Bell's Introduction to the Qur'an*, str. 139-144.

84

El, V, str. 418.



ammed Kutb, Mūsā Šāhīn Lāšīn i drugi), a to je da Hidžra nije glavni međaš koji dijeli kur'anska kazivanja. "Sada se čini sigurnim da najvažnija pojedinačna prekretna tačka u razvoju muslimanskog svetog teksta nije bila Hidžra, koja dijeli Kur'an na "mekanske" i "medinske" *sure*, nego serije događaja koji okružuju bitku na Bedru i Muhammedov tzv. "prekid s Jevrejima". Kasni mekanski i vrlo rani medinski materijal je teško razlikovati i postoje mnogi pasaži koji mogu datirati iz Muhammedove posljednje godine u Meki isto tako kao i iz njegove prve godine u Medini."⁸⁵ I Mūsā Šāhīn Lāšīn govori da je Kur'an jedinstvena cjelina i da se ne može suštinski dijeliti na mekanske i medinske *sure* ili ajete. To su samo formalne podjele koje su značajne za islamsko pravo, ali se na temelju njih ne može govoriti o razvoju ideja i fabule Kur'ana po mjeri govora ljudskog uma. Kur'an nije saga, roman, priča i sl., već je Božija objava i treba joj pustiti da sama kaže šta joj je "fabula".

Ideje i mišljenja orijentalista koje smo fragmentarno naznačili pokazuju da se ni sami oni ne slažu oko vremenskog slijeda kur'anskih objava. Dakako, ni islamski učenjaci se ne slažu, ali je njihova neslaganja moguće dovesti u vezu i ona ne vode tzv. "historijskom kriticismu" Kur'ana, čemu vode orijentalističke rasprave.

Prva i posljednja objava u Kur'anu

Sujuti⁸⁶ navodi nekoliko mišljenja o prvoj objavi. Na prvom mjestu nalazimo stav da je to početak sure *'Aleḳ*, pet njenih prvih ajeta: *Čitaj, u ime tvoga Gospodara Koji stvara, stvara čovjeka od zametka ('aleḳ). Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, Koji peru podučava, Koji čovjeka podučava onome što ne zna.*

اقراء باسم ربك الذي خلق* خلق الإنسان من علق* اقرأ وربك الأكرم* الذي علم بالقلم* علم الإنسان ما لم يعلم*

85

Ibid., str. 418.

86

Mnogi iz prve generacije muslimana služe kao izvor predanijima da je objava početka sure *'Aleḳ* bila zaista prva – kao, npr.,

Vidi: *El-Itkân*, str. 31.

Aiša, r.a.⁸⁷ I mnogi islamski rani autoriteti smatraju da je objava ovih pet ajeta bila prva, kao npr. Mudžāhid, ‘Ubejd ibn Āmir i drugi.⁸⁸ Mehmed Handžić isto tako tvrdi da je objava ovih ajeta bila prva.⁸⁹

Drugo mišljenje koje navodi Sujūtī jeste da je prva objava bila sura *Muddessir*.⁹⁰ On o tome donosi i tradicije, ali i sam spominje da se ovdje radi o objavi prve sure u *cjelini*, a ne prve objave. On također smatra da se tu može raditi i o objavi koja je uslijedila nakon tzv. pauze (فترة).⁹¹

U *El-Itkānu* se sura *Fātiha* (سورة الفاتحة) spominje kao treća mogućnost za prvu objavu. *Sujūtī navodi mišljenje iz Zamahšerijeva Keššāfa*

قال في الكشاف: ذهب ابن عباس ومجاهد الى ان اول سورة
نزلت اقرأ

da Ibn Abbas i Mudžahid smatraju da je prva objavljena sura ‘*Alek*, a da većina komentatora Kur’ana smatra da je to, ipak, *Fātiha*.⁹² (Ovo nije u kontradikciji sa drugim predanjima iz *El-Itkāna* o Ibn Abbasovom mišljenju o vremenskom redoslijedu sura, jer se naprosto radi o tome da Zamahšeri smatra da je Ibn Abbas rekao da su to prvi ajeti sure ‘*Alek*.) Sujūtī navodi predanje koje se vezuje za Hatīdžu, r.a., u kome se tvrdi da je Poslanika, a.s., dozivao neki glas i govorio mu da kaže: *U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog* i da potom izgovori *Fātihu*. Sujūtī navodi *Bejhekijevo* (البيهقي) mišljenje da se tu radi o najavi (خبرا عن نزولها) sure *Fātihe* nakon što su mu objavljene sure ‘*Alek* i *Muddesir*.⁹³

Četvrto mišljenje o prvoj objavi koje donosi Sujūtī jeste da je to bila *bismilla*, tj. بسم الله الرحمن الرحيم.⁹⁴ Sujuti donosi opet tradicije koje se vezuju za Ibn Abbasa a koji u njima govori da je prva objava bila *bismilla*. Međutim, Sujūtī tvrdi da je nužno da bude *bismilla*, jer se prije svake sure ona recitira kao uvodna pobožna rečenica i da to treba shvatiti na način da je od prvog što je objavljeno *bismilla* prva.⁹⁵ Sve ove predaje međusobno

87

Vidi: *Ibid.*, str. 31.

88

Ibid., str. 31.

89

Vidi: *Handžić, n. d.*, str. 12.

90

El-Itkān, str. 32.

91

Ibid., str. 32.

92

Ibid., str. 32.

93

Ibid., str. 33.

94

Ibid., str. 33.

95

Ibid., str. 33.



nisu *strogo* kontradiktorne, kao što se moglo vidjeti i iz Sujūtijevih objašnjenja. To što se razne tradicije pripisuju Ibn Abbasu, razlog je u tome što je on ugledan i cijenjen poznavalac prvobitnog tefsira.

Mnogobrojna su mišljenja i o tome šta je posljednje objavljeno iz Kur'ana. Handžić navodi nekoliko mogućnosti, među kojima spominje ajete o kamati, suru *Nasr*, ajete o "kelāli" itd.⁹⁶ Sujūti ne poriče te mogućnosti i daje im svoj komentar. Ipak se da uočiti da prihvata mišljenje Ibn Abbasa da je *posljednja sura* koja je objavljena bila *Nasr*. On također navodi i predanje od Aiše, r.a., da je posljednja objavljena sura *Maide*, kao i predanje Abdullah ibn 'Umera da su posljednje objavljene sure bile *Māide* i *Feth* (tj. *Nasr*).⁹⁷

Glede mišljenja da je ajet: *Danas sam vam vjeru vašu upotpunio, i blagodat Svoju prema vama ispunio, i da islam vaša vjera bude – Ja sam htio!* (*Māide*, 3), posljednji

اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم
الإسلام ديناً

Sujūti navodi predanja da poslije toga nije više bilo objava o dozvoljenom (حلال) i zabranjenom (حرام), tj. prije tog ajeta sve su dužnosti (فرائض) i propisi (احكام) upotpunjeni.⁹⁸

Decidno se ipak ne zna šta je posljednje objavljeno jer postoji mnogo predanja. "Te se predaje među sobom ne slažu, ali se, opet, mnogo i ne razilaze, jer iz njih možemo zaključiti, da su ajeti, koji se u tim predajama spominju, od posljednjih kur'an-skih ajeta, što su alejhisselamu objavljeni."⁹⁹ Razloge različitih predanja treba tražiti i u odsutnosti nekih ashaba iz Medine prilikom posljednjih objava, odnosno u sve izraženijoj migraciji pred smrt Allahova Poslanika. Otuda ashabi donose, između ostalog, različita predanja o posljednjoj objavi u Kur'anu. Prema vodećem ši'itskom mufessiru XX. vijeka, **Tabātabāiju**, prvu¹⁰⁰ suru, odnosno prvu objavu u Kur'anu predstavlja poglavlje *'Alek*, dok je posljednji ajet koji je objavljen (a koga, između ostalih,

Handžić, n. d., str. 12-13.

El-Itkān, str. 35.

Ibid., str. 37.

Handžić, n. d., str. 12.

Tabatabai, str. 154.

96

97

98

99

100

navodi i Handžić) bio: *I bojte se Dana u kome ćete se Allahu vratiti, zatim će se svakom čovjeku što je uradio namiriti, i ljudima nepravda neće nanesena biti!* (Bekare, 281).

واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم
لا يظلمون*

Subhī Sālih, Mūsā Šāhīn Lāšīn, Ahmad von Denffer i drugi savremeni islamski kur'anolozi slažu se u bitnome da se među prve objave mogu svrstati sure *'Alek*, *Muzzemmil*, *Fātiha*, *Muddessir* i druge koje su spomenute u *El-Itkānu*. Također se slažu da sura *Nasr*, te ajeti *Bekare*, 281 i *Māide*, 3 pripadaju posljednjim objavama u Kur'anu.

Značaj istraživanja prve i posljednje objave počiva u tačnom utvrđivanju hronološkog redoslijeda kur'anskih kazivanja. Međutim, izuzev u islamskom pravu, taj redoslijed za općenito poznavanje Kur'ana nije od bitne važnosti. Da je to tako, govori nam i današnji, tj. od Boga određeni poredak i ustrojstvo Kur'ana. Kur'an je vječna knjiga i vremenski poredak objavljivanja nije od bitne važnosti za upoznavanje njegove unutarnje povezanosti.

Orijentalista J. M. Rodwell je sačinio i prijevod Kur'ana prema redoslijedu objavljivanja.¹⁰¹ Redoslijed njegova prijevoda na početku je ovakav:

'Alek (Thick Blood),
Muddessir (The Enwrapped),
Muzzemmil (The Enfolded),
Duhā (The Brightness),
Inšīrāh (The Opening),
Felek (The Daybreak),
Nās (Men).

Ipak, smatra se da se izučavanjem kur'anskih kazivanja po redoslijedu objavljivanja ne postiže mnogo. Teško je u Kur'anu naći početak, kraj ili sredinu evropskom čitaocu koji je navikao da ih u literarnim tipovima svoje kulture nalazi. Takav je pokušaj

101

Vidi: *The Koran translated from the Arabic* by J. M. Rodwell, London, 1929. (Rodwell nije jedini koji je preučešavao *tevkīfī* red sura. Prije njega su to učinili Bell, Flügel i drugi.)



istraživanja Kur'ana eksterni. Jer, npr. "jedna romantična ili bilo koja druga pjesma klasičnog oblika, o jeseni, na primjer, od Aragona, Lamartina, Bodelera, ili Remboa, imaće početak, sredinu i kraj, razvijaće se polazeći od nečega da bi došla do nečega. To nije slučaj sa turskom, arapskom ili persijskom poezijom; one su sastavljene od distiha koji imaju sami po sebi potpuno značenje i u neposrednom su odnosu."¹⁰² Oni su takvi jer je na njih uticao Kur'an, čija su kazivanja čitaocu koji ne dopušta da mu se Kur'an sam otvori, "nerazumljiva" i "zbrkana".

FORMA KUR'ANA

Kur'an je dobio svoju formu na arapskom jeziku, on se piše i čita kao i svaka druga knjiga i podložan je formalnim izučavanjima. O ovome su vođene i znamenite rasprave koje su potaknute problemom tzv. "stvaranja Kur'ana" (خلق القرآن). Čuven je odgovor Eš'arija: "Qur'an (vječiti) je nestvorena riječ Božija, vječita, nepromjenljiva. Odvojena slova, tinta kojom je napisan... su stvoreni."¹ Ovaj teolog je tako legitimizirao izučavanje vanjske forme Kur'ana, podjelu Kur'ana i sl. Forma Kur'ana se i mijenjala, što ćemo vidjeti iz poglavlja *Historija Kur'ana*, ali je Kur'an kao riječ Božija ostao neizmijenjen i autentičan.

Sure kao "poglavlja" Kur'ana i njihova imena

Riječ *sura* pored drugih svojih značenja² označava i izvjesnu cjelinu Kur'ana, koja počinje riječima: "U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog" (بسم الله الرحمن الرحيم) i ta cjelina samo donekle odgovara našoj riječi "poglavlje". Zapravo, samo nekoliko sura može, uvjetno rečeno, nositi zajednički naziv *poglavlja*. Takve sure koliko-toliko tretiraju jednu cjelovitu temu, kao npr. *Nūh* i *Jūsuf*, koje govore o istoimenim Božijim poslanicima. Mnoge druge sure ne posjeduju takav karakter i samo se uvjetno u našem jeziku mogu nazvati poglavljima, tim prije što imamo ajeta u Kur'anu koji su duži od nekih sura.³

Kur'an sadrži 114 sura različite dužine. U islamskoj se literaturi, kao što je već rečeno, smatra da je ovakav današnji (tj. tradicionalni) poredak sura dat diktatom Džibrila, a.s., (جبرائيل) i da se ustrojstvo Kur'ana pri prvoj kodifikaciji nije obavilo prema hronološkom slijedu njegovog objavljivanja. Dakle, redoslijed sura, ovjerovljen i opečaćen Božijom objavom, ovakav je:

1

Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama*, I, Zagreb, 1973., str. 160.

2

Prema Hansu Wehru, riječ (سورة) znači *chapter of the Koran* (poglavlje Kur'ana). Vidi: *A Dictionary of Modern Written Arabic* (معجم اللغة العربية المعاصرة), London/Beirut, 1980., str. 441.

3

Richard Bell tvrdi da je riječ *sura* izvedena iz hebrejske riječi *shûrah*, a koja znači "niz", "red". Prema nekim orijentalistima, to nije, dakle, arapska riječ (Nöldeke, Jeffery), već je strana. (Vidi: Bell/Watt, *Ibid.*, str. 58.)

Ovdje vidimo orijentalističku težnju da po svaku cijenu Kur'anu traže porijeklo izvan Onostranog, izvan Objave!



1. Otvaranje knjige	-	سورة الفاتحة
2. Krava	-	سورة البقرة
3. Imranova porodica	-	سورة آل عمران
4. Žene	-	سورة النساء
5. Trpeza	-	سورة المائدة
6. Stoka	-	سورة الأنعام
7. Zidine	-	سورة الأعراف
8. Plijen	-	سورة الأنفال
9. Pokajanje	-	سورة التوبة
10. Jūnus	-	سورة يونس
11. Hūd	-	سورة هود
12. Jūsuf	-	سورة يوسف
13. Grmljavina	-	سورة الرعد
14. Ibrāhīm	-	سورة ابراهيم
15. Hidžr	-	سورة الحجر
16. Pčele	-	سورة النحل
17. Noćno putovanje	-	سورة الإسراء
18. Pećina	-	سورة الكهف
19. Merjema	-	سورة مريم
20. Tā Hā	-	سورة طه
21. Vjerovjesnici	-	سورة الأنبياء
22. Hadž	-	سورة الحج
23. Vjernici	-	سورة المؤمنون
24. Svjetlost	-	سورة النور
25. Furkān	-	سورة الفرقان
26. Pjesnici	-	سورة الشعراء
27. Mravi	-	سورة النمل
28. Kazivanje	-	سورة القصص
29. Pauk	-	سورة العنكبوت
30. Bizantinci	-	سورة الروم
31. Lukmān	-	سورة لقمان
32. Klanjanje ničice	-	سورة سجدة
33. Saveznici	-	سورة الأحزاب
34. Saba	-	سورة سبأ

35. Stvoritelj	-	سورة فاطر
36. Jā Sīn	-	سورة يس
37. Redovi	-	سورة الصافات
38. Sād	-	سورة ص
39. Skupine	-	سورة زمر
40. Vjernik	-	سورة المؤمن
41. Objašnjenje	-	سورة فصلت
42. Dogovaranje	-	سورة الشورى
43. Ukras	-	سورة الزخرف
44. Dim	-	سورة الدخان
45. Oni koji kleče	-	سورة الجاثية
46. Pješčani brežuljci	-	سورة الأحقاف
47. Muhammed	-	سورة محمد
48. Pobjeda	-	سورة الفتح
49. Sobe	-	سورة الحجرات
50. Kāf	-	سورة ق
51. Oni koji pušu	-	سورة الذاريات
52. Gora	-	سورة الطور
53. Zvijezda	-	سورة النجم
54. Mjesec	-	سورة القمر
55. Svemilosni	-	سورة الرحمن
56. Događaj	-	سورة الواقعة
57. Željezo	-	سورة الحديد
58. Rasprava	-	سورة المجادلة
59. Progonstvo	-	سورة الحشر
60. Ispitana	-	سورة المتحنة
61. Borbeni red	-	سورة الصف
62. Petak	-	سورة الجمعة
63. Dvoličnjaci	-	سورة المنافقين
64. Samoobmana	-	سورة التغابن
65. Razvod braka	-	سورة الطلاق
66. Zabrana	-	سورة التحريم
67. Vlast	-	سورة الملك
68. Pero	-	سورة القلم



69. Čas neizbježni	-	سورة الحاقة
70. Putevi uspona	-	سورة المعارج
71. Nüh	-	سورة نوح
72. Džini	-	سورة الجن
73. Umotani	-	سورة المزمل
74. Pokriveni	-	سورة المدثر
75. Sudnji dan	-	سورة القيامة
76. Čovjek	-	سورة الإنسان
77. Odaslani meleki	-	سورة المرسلات
78. Vijest	-	سورة النبأ
79. Meleki koji čupaju	-	سورة النازعات
80. Namrštio se	-	سورة عبس
81. Potamnjenje sunca	-	سورة التكويد
82. Rascjepljenje neba	-	سورة الإنفطار
83. Oni koji na mjeri zakidaju	-	سورة المطفون
84. Raspuknuće neba	-	سورة الإنشقاق
85. Sazviježđa	-	سورة البروج
86. Danica	-	سورة الطارق
87. Svevišnji	-	سورة الأعلى
88. Tegobna nevolja	-	سورة الفاشية
89. Zora	-	سورة الفجر
90. Grad	-	سورة البلد
91. Sunce	-	سورة الشمس
92. Noć	-	سورة الليل
93. Jutro	-	سورة الضحى
94. Širokogrudost	-	سورة الإنشراح
95. Smokva	-	سورة التين
96. Zametak	-	سورة العلق
97. Noć Kadr	-	سورة القدر
98. Dokaz razgovijetni	-	سورة البينة
99. Zemljotres	-	سورة الزلزال
100. Oni koji jure	-	سورة العاديات
101. Smak svijeta	-	سورة القارعة
102. Nadmetanje u zgrtanju imetka	-	سورة التكاثر



103. Vrijeme koje ništi	-	سورة العصر
104. Klevetnik	-	سورة الهمزة
105. Slon	-	سورة الفيل
106. Kurejšije	-	سورة قريش
107. Dobročinstvo	-	سورة الماعون
108. Mnogō dobro	-	سورة الكوثر
109. Nevjernici	-	سورة الكافرون
110. Pomoć	-	سورة النصر
111. Plamen	-	سورة اللهب
112. Iskrenost	-	سورة الإخلاص
113. Svitanje	-	سورة الفلق
114. Ljudi	-	سورة الناس

Nesumnjivo je da je najduža sura Bekara koja ima, zajedno sa *bismillom*, 287 ajeta. U najkraće sure spadaju *Kevser*,⁴ *‘Asr*, *Ihlās* i sl. Obim sura, odnosno njihova dužina, ipak nije igrao ulogu u kompoziciji ovakvog redoslijeda, što je lahko uočljivo. Prije će biti da je posrijedi jedan unutarnji plan koga je ljudima teško shvatiti, a o kome govore klasici u svojim djelima o Kur'anu. *Fātiha* (sura kojom se *počinje* čitati Kur'an) ima svoje prirodno mjesto na početku. *Bekara* je, također opći *uvod* u Kur'an i, kao najduža sura, ona sadrži sve karakteristike ostalih sura. U njoj su i kazivanja i prijetnje, propisi i odredbe, govor o licemjerima, nevjernicima, vjernicima, idolopoklonicima, poslanicima, itd. Pa ipak, nemoguće je odgonetnuti tajnu zašto je redoslijed "poglavlja" Kur'ana ovakav, a ne drugačiji. Islamski klasici dali su nekoliko objašnjenja, od kojih je najpoznatije ono utemeljeno na hadisu Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., iz koga se razumije da je Kur'an kao posljednja Božija objava *siže* svih velikih Božijih objava, *Tevrāta*, *Indžila* i sl. Muhammed, a.s., prema tom hadisu, kaže: "Dato mi je sedam dugih sura umjesto *Tevrāta*, sure koje imaju (približno) stotinu ajeta date su mi umjesto *Indžila*, kraća i međusobno slična poglavlja data su mi umjesto *Zebūra*, a meni je data prednost s kraćim surama".⁵

⁴
Vidi: *El-Burhan*, I, str. 252.

⁵
El-Burhan, I, str. 244. (Zerkešī za hadis kaže da je *garīb*.)



اعطيت السبع الطول مكان التوراة و اعطيت المثين مكان الإنجيل
واعطيت المثاني مكان الزبور و فضلت بالمفصل .

Hadīs, očito je, govori o redoslijedu kur'anskih sura ustanovljenom od Boga, dž.š., objavom (توقيفي). Ovdje se postavlja i problem koje su to sure objavljene "umjesto Tevrāta", "umjesto Indžila" i "umjesto Zebūra"?

Prema **El-Itkānu**, sedam dugih sura su: *Bekare, Ali'Imrān, Nisā, Māide, En'ām, E'rāf, Enfāl i Tevbe* (ove dvije sure se ubrajaju zajedno, jer *Tevba* ne posjeduje *bismillu*).⁶ To bi bile sure date *umjesto Tevrāta*.

Umjesto Indžila date su sve sure nakon ovih sedam dugih, zaključno sa poglavljem *Sedže*.⁷

Umjesto Zebūra stoje poglavlja od sure *Ahzāb* zaključno sa surom *Hudžurāt* ili nekom drugom surom u njenoj blizini.⁸

Ostale su sure, prema **El-Itkānu** i **El-Burhānu**, isključivo objavljene Muhammedu, a.s. U shvatanju ovog hadisa i njegova tumačenja treba se držati i svojevrsnog simbolizma i ne prihvatati doslovna shvatanja. Tevrāt je, ukoliko bismo "objasnili" taj simbolizam, *knjiga zakona*, pa se iz toga može i zaključiti da je najviše odredaba i propisa dato u ovih sedam sura. Slične koordinate mogu se naći i između ostalih usporedbi datih u hadisu.

O podjelama Kur'āna govorit će se kasnije.

Važno pitanje koje je na prethodnim stranicama samo naznačeno jeste i karakter ovakvog redoslijeda, to jest, da li je ustrojstvo Kur'ana od početka (*Fātiha, Bekara* itd.) pa do kraja (*Ihlās, Felek, Nās*) dato Božijom naredbom ili je rezultat idž-tihāda. Većina islamskih znanstvenika smatra da je ovakav redoslijed dat Objavom. Sujūtī navodi brojna mišljenja u kojima se o tom problemu raspravlja, kao i mišljenja koja potvrđuju *tevkīfī* karakter redoslijeda kur'anskih sura. Navedimo samo neka:

- **Ibn Fāris** smatra da postoje dva načina ustrojstva kur'anskih sura. Jedan je da se u Kur'anu ustroje prvo duže sure, potom one koje imaju približno stotinu ajeta, itd. To je *tevkīfī* re-

⁶ *Ibid.*, str. 244.

⁷ *El-Itkan*, str. 84.

⁸ *Ibid.*, str. 84. (Sujuti navodi brojna različita predanja o podjeljinskoj suri.)



doslijed, a jasno je da su ajeti već ustrojjeni unutar sura *tevkīfi* načinom. Drugi je način ustrojstva Kur'ana po vremenu objavljivanja i on potpada pod kategoriju *idžtihādī* (اجتهادي) *ustrojstva*. Međutim, u takvim *mushafima* ajeti su u sure raspoređeni *tevkīfi* putem. Takav je mushaf Ali ibn Ebī Tālība.⁹

- **Ebu Bekr ibn El-Enbārī** smatra da je Bog, dž.š., objavio cjelokupni Kur'an na zemaljsko nebo, a potom ga sukcesivno objavljivao tokom dvadeset i nekoliko godina. Sure bi bile objavljivane o događaju koji se zbio, a ajeti kao odgovor onima koji su ga tražili.¹⁰ Džebrail je pokazivao Božijem poslaniku Muhammedu, a.s., gdje je mjesto ajeta, odnosno sure. Povezanost sura je poput povezanosti ajeta i harfova/slova, sve je došlo od Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., "Pa ko god neku suru pomjeri naprijed ili nazad, poremetio je red Kur'ana".¹¹
- **El-Kermānī** tvrdi da je redoslijed *sura* Kur'ana na ovakav način dat od Boga u *Levhi-Mahfūzu*. *Svake godine bi Džibril, a.s., bio u prilici slušati Poslanika kako mu izlaže Kur'an po redu kakav je u tevkīfi ustrojstvu* i to onoliko koliko mu je objavljeno. U godini kada će umrijeti, Poslanik je dva puta izložio i izrecitirao cijeli Kur'an, a.š.¹²
- **Zerkešī** (koga navodi i Sujūtī) kaže da je Mālik izjavio da su pisari i pismeni ashabi pisali Kur'an prema onome što su čuli od Poslanika, a ustrojstvo sura je rezultat njihovog *idžtihāda*.¹³

Između ovih stavova Subhī Sālīh odbacuje sve one u kojima se i pomišlja da je Kur'an ustrojen prema *idžtihādu*. Idžtihad je, ipak, rezultat ljudskog uma, koji može djelovati ispravno, ali i pogriješiti. Ako je Poslanik, a.s., u *mihrābu* učio mnoge sure redoslijedom kakav je danas u Kur'anu, onda je ta činjenica dovoljna da se posumnja u predanja koja govore da je redoslijed sura dat voljom Drugova Božijeg Poslanika, a.s.¹⁴ Tačno je, tvrdi nadalje Subhī Sālīh, da su postojale zbirke ashaba koje su čisto privatnog karaktera glede formalnog ustrojstva sura, to jest, oni su te *mushafe* pisali za sebe i to prema onom redu za koga su *osobno* smatrali da je njima najpogodniji.¹⁵ Pisari objave, kao

9

Ibid., str. 82.

10

Ibid., str. 82.

11

Ibid., str. 83.

12

Ibid., str. 83.

13

Vidi *El-Itkan*, str. 83., i *El-Burhan*, str. 262.

14

Vidi šire: *Mebahis*, str. 71.

15

Vidi šire: *Mebahis*, str. 71.



Zejd ibn Sābit, koji su angažiranije radili na *službenom* pisanju Kur'ana, ne posjeduju vlastite zbirke čiji bi se formalni redosljed u bilo čemu razlikovao od kasnijih kodifikacija Kur'ana, jer im je Poslanik tačno određivao gdje je šta. *Otuda se za privatne zbirke može reći da su rezultat idžtihāda kada je u pitanju redosljed sura, jer to je njihov lični izbor (الإختيار الشخصي) i svi nisu u isto vrijeme neke sure slušali od Poslanika* (mogli su biti, npr., na putu, u borbi i sl.). Međutim, svi su *hafizi* znali za jedan jedinstveni Kur'an koji je istog redosljeda sura kakav i danas posjedujemo. To je činjenica koju orijentalisti zaboravljaju te govore o različitim surama, različitim zbirkama, itd. (o čemu će kasnije biti više riječi).

Problematika imenovanja sura izuzetno je interesantna i nije zaokupljala pažnju samo islamskih naučnika već su se o njoj izjasnili i orijentalisti. Ovdje je bitno da se ukaže, na prvom mjestu, da su dva pitanja od najvažnijeg značaja: Da li su sure imenovane idžtihadom ili su imenovane putem objave? Da li neke sure posjeduju više imena i da li je u vrijeme Poslanika, a.s., Kur'an bio poznat i po imenima svojih sura?

U odgovoru na ova pitanja važno je konstatirati da imena nekih sura znamo iz Poslanikova hadīsa. Pri mnogim tefsirima postoji poglavlje o *vrednotama Kur'ana* (فضائل القرآن) u kojima se donose autentična predanja da je Poslanik imenovao neke sure tim i tim imenom.¹⁶ U reprezentativnom izdanju *Tādža* nalaze se, primjerice, ova predanja: "Sve ima svoje središte, a središte Kur'ana je sura *Jā Sīn*, a ko je prouči Bog će mu ubilježiti da je deset puta proučio cijeli Kur'an".¹⁷

ان لكل شيء قلبا وقلب القرآن يس ومن قرأ يس كتب الله له بقراءتها قراءة القرآن عشر مرات .

"Ko napamet nauči deset ajeta s početka sure *Kehf* bit će zaštićen od Dedždžala".¹⁸

من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم من الدجال .

Nesumnjivo je da ovakvih predanja ima dosta i na temelju

Vidi npr. *Tefsirul-Kur'anil-azim*

(تفسير القرآن العظيم)
od Ibn Kesira, dodatak IV tomu.

Tādž, IV, str. 21.

Tādž, IV, str. 20.

njih znamo da je Poslanik, a.s., neke sure zvao njihovim imenima po kojima ih i mi danas poznajemo. To je Sujūtīja podstaklo da u *El-Itkānu* govori o *imenovanju* sura¹⁹ odnosno o problemu da li su sve sure dobile svoja imena *tevkīfī* putem. Sujūtī doslovno kaže "da je grupa sura imenovana *tevkīfī* putem, to jest nazvane su posebnim imenima *tevkīfī* putem od Muhammeda, s.a.v.s., i sva imena sura utvrđena su po *tevkīfu* iz hadisa i predaja".²⁰

وقد ثبت جميع أسماء السور بتوقيف من الأحاديث والآثار.

Sujūtī, nadalje, govori da su imena sura bila poznata u vrijeme Poslanika, a.s., jer su "idolopoklonici govorili" "sura Krava" i "sura Pauk", *rugajući* se tim imenima. Na to je objavljeno: "Mi ćemo te osloboditi onih koji se rugaju",²¹ a nekim ashabima nije bilo drago da se nekoj suri kaže tako."²²

كان المشركون يقولون سورة البقرة وسورة العنكبوت يستهزئون بهما.

Sujūtī, također, prenosi predanje od Enesa u kojem je rečeno: "Nemojte govoriti sura *Krava*, niti sura *Ali'Imrān*, niti sura *Žene* i tako cijeli Kur'an, nego recite: sura u kojoj se spominje krava i sura u kojoj se spominje Porodica Imran, i tako cijeli Kur'an"²³

... لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء ...
لكن قولوا السورة التي تذكر فيها البقرة...

Sujūtī, međutim, tvrdi da neki autoriteti smatraju da je ovaj hadis po *isnādu* slab, a Ibn Dževzī tvrdi da je, čak, ovaj hadis lažan.²⁴ Autor *El-Itkāna* spominje, nadalje, da je imenovanje sure *Bekare* i drugih sura uslijedilo od Poslanika, s.a.v.s, i većina autoriteta nije se negativno odnosila prema tim imenima.²⁵

Može se zaključiti da su imena sura došla *tevkīfī* putem od Objave, ali da je vrlo teško razgraničiti *tevkīfī* imena od onih koje su surama dali ashabi, tabi'ini ili pak ostale generacije tokom vremena. Dakle, sve sure imaju svoja *tevkīfī* imena, ali i imena koja su im davali učeni muslimani. U tome ne postoji ništa loše, jer se kur'anske sure mogu imenovati lijepim imenima.

Neke sure imaju mnogo imena, kao npr. *Fātiha* koja ima

¹⁹
El-Itkan, str. 69. (Prema *El-Itkanu*, infinitiv *tesevvur* (تركيب) znači *sinteza* (تسور) ili *postepeno uzdizanje* – (تصاعد). Vidi: *Ibid.*, str. 69.

²⁰
El-Itkan, str. 69.

²¹
Hidžr, 95. ajet.

²²
El-Itkan, str. 69.

²³
Ibid., str. 69.

²⁴
Vidi: *El-Itkan*, str. 69-70.

²⁵
Ibid., str. 70.



dvadeset i više imena. Neka od tih su: Pristup Knjizi (فاتحة الكتاب), Majka Knjige (أم الكتاب), Sedam ponavljajućih ajeta (سبع من المثاني), a negdje se naziva jednostavno imenom *Hvala Bogu* (الحمد لله). **Ibn Sirinu** nije bilo pravo da suru Fatihu naziva Majkom Knjige,²⁶ jer se smatra – kako to navodi Sujūtī – da se tim terminom hoće ukazati na Levhi-Mahfūz,²⁷ a i inače termin *Majka* implicite konotira antropomorfistička značenja koja su s islamom nespojiva.

Prije negoli se pokaže koje sure imaju više imena, potrebno je rasvijetliti *system* po kome su sure općenito imenovane. Današnja imena sura u standardnim izdanjima Kur'ana pokazuju da su sure imenovane tako što se:

- a) uzelo ime ili riječ ili glas sa samog *početka* sure,
- b) uzelo ime ili riječ koja je dominantna u suri ili nekom njenom dijelu, i
- c) uzelo ime ili riječ koja se nigdje ne ponavlja u toj suri.

Prema ovom prvom kriteriju imenovane su, između ostalih, ove sure:

<i>Jā Sīn</i>	<i>Vāki'a</i>	
<i>Tā Hā</i>	<i>Muzzemmil</i>	
<i>Rūm</i>	<i>Kamer</i>	<i>Fedžr</i> , itd.

Više od polovine sura dobilo je svoja imena po riječima, glasovima ili nekom imenu sa samog svog početka. Četrnaest sura imenovano je po prvim rima-riječima, kao npr. sure:

<i>Sāffāt</i>	<i>Dārijat</i>
<i>Sād</i>	<i>Nedžm</i> , itd.
<i>Kāf</i>	

Također je osamnaest sura imenovano po nekim drugim ključnim riječima iz prvog ili drugog svog ajeta, npr.:

<i>Enfāl</i>	
<i>Furkān</i>	<i>Muhammed</i>
<i>Fātir</i>	<i>Feth</i>
<i>Fussilet</i>	<i>Hašr</i> , itd.

Prema drugom kriteriju (dakle, ime sure je neki ključni

²⁶ *Ibid.*, str. 70.

²⁷ *Ibid.*, str. 70.

"termin ili krilatica koja se ponavlja posvuda u suri"²⁸ imenovane su mnoge sure, kao npr.:

Bekara

Māide *Neml*

Hidžr *Kehf*

Nahl *Ankebūt* itd.

Prema trećem kriteriju imenovano je četrnaest sura i ta imena ne spominju se u njima, a većina "se ne spominje ni bilo gdje u Kur'anu. Većina ovih imena zasnovana su na glagolima koji se ponavljaju obično blizu početka sura."²⁹ Između ostalih, tako su imenovane sljedeće sure:

Isrā *Infitār*

Sedžda *Inšikāk*

Mumtehina *Enbijā*, itd.

Iz imena kur'anskih sura islamski učenjaci su zaključivali o sveobuhvatnom, apsolutnom karakteru Kur'ana. Imena sura najbolje govore o "tematici" Kur'ana i nepostojanju "jedne teme" oko koje bi se sveukupna fabula vremenski razvijala. Sure su imenovane po zvijezdama (*نجم*), po Suncu (*شمس*), Mjesecu (*قمر*), ali nisu zaboravljene ni neke životinjske vrste kao *Pčele* (*نحل*), *Mravi* (*نمل*), *Krava* (*بقرة*), itd. Mnogi Božiji poslanici i vjerovjesnici dobili su svoje ovjekovječenje Kur'anom. Njihova imena kao *Jūsuf* (*يوسف*), *Nūh* (*نوح*), *Ibrāhīm* (*ابراهيم*), itd. spomenuta su i kao imena sura. Ime jedne časne žene, majke poslanika 'Īsāa, a.s., također je spomenuto u Kur'anu kao ime jedne sure (*مريم*). Nisu zaboravljeni ni neki psihološki tipovi koji u ćudoređu imaju svoju ulogu - *Dvoličnjaci* (*المنافقون*). Postoje također i ova imena: *Vjernik* (*المؤمن*), *Vjernici* (*المؤمنون*) i *Nevjernici* (*الكافرون*). Imenima svojih sura Kur'an često dotiče i eshatologiju, kao npr. *Rascjepljenje* (*انشقاق*), *Smak svijeta* (*القارعة*), *Veliki događaj* (*الواقعة*), *Prestanak Sunčeva sjaja* (*التكوير*), itd. Neki Božiji atributi su također imena kur'anskih sura, kao što je *Svemilosni* (*الرحمن*), *Stvaratelj* (*فاطر*), a nigdje ne postoji sura *Allāh*, jer se ništa ne može

28

El, V, str. 410.

29

Ibid., str. 410.

s Bogom poistovjetiti. U Kur'anu su, nadalje, i sure koje svojim imenom ukazuju na velike svjetske sile, npr. *Bizantinci* (الروم). Spomenuto je također i *vrijeme* kao uništavajući agens (عصر), a i *vrijeme* u svom konstantnom vidu (الدهر). Nije ispušteno ni temeljno ime za *čovjeka* u arapskom jeziku (انسان), itd.

Općenito gledano, imena kur'anskih sura odslikavaju unutar-nju koherentnost Kur'ana u čiji centar treba prodirati ispunjavanjem uvjeta koje, prije svega, traži Kur'an. Kur'an treba prije svega - kako nam i imena sura pokazuju - razumijevati iz Kur'ana i riječi koje su na njegovom duhu utemeljene - Poslanikova hadisa.

Kur'anske sure u većini slučajeva imaju više imena. Ustanovljeno je da sura *Fātiha* u tefsirskoj literaturi ima preko dvadeset imena (od kojih su neka, očigledno, stvar kasnijeg imenovanja, kao npr. *Vefija*, *Šāfija*, *Munādžāt*, itd.). Sura *Bekara* u tefsirskim odjeljcima o *vrednotama Kur'ana* (فضائل القرآن) naziva se još i *Senāmul-Kur'ān* (سنام القرآن). Sura *Ali'Imrān* naziva se još i *Ez-Zehrāu* (الزهراء), a *Māide* još i *El-'Ukūd* i *El-Munkizā*. Izdvojimo ovdje još neke sure:

- Enfāl* ili *Bedr* (بدر)
- Berāet* (براءة) ili *Tevbe*, ali i *El-Musira*, *El-Fadiha*,
- Nahl* ili *Ni'am* (نعم)
- Isrā* ili *Benū Isrā'īl* (بنو اسرائيل)
- Kehf* ili *Ashābul-Kehf* (اصحاب الكهف)
- Tā Hā* ili *El-Kelīm* (الكلم)
- Šu'arā* ili *El-Džāmi'a* (الجامعة)
- Neml* ili *Sulejman* (سليمان)
- Sedžda* ili *El-Medādži'* (المضاجع)
- Fātir* ili *El-Melā'ike* (الملكة)
- Jā Sīn* ili *Kalbul-Kur'ān* (قلب القرآن)
- Zumer* ili *El-Guref* (الغرف)
- Gāfir* ili *Et-Tavl* (الطول) ili *El-Mu'min* (المؤمن)
- Fussilet* ili *Sedžda* (سجدة)
- Džāsije* ili *Eš-Serī'a* (الشريعة)

Muhammed ili El-Kitāl (القتال)
Kāf ili El-Bāsikat (الباسقات)
Ikterebet (اقتربت) i El-Kamer
Rahmān ili 'Arūsul-Kur'ān (عروس القرآن)
Mudžādele ili Ez-Zihar (الظهار)
Hašr ili Benun-Nadīr (بنوا النضير)
Mumtehina ili El-Mevedde (المودة), itd.³⁰

Neka su imena, očito, spomenuta u hadisu, kao što je slučaj sa Bekarom (tj. da je ona srž Kur'ana - (سنام القرآن), neka su opet samo druga riječ koja je spomenuta u predmetnoj suri, a neka su posebni nazivi sura, kao npr. da je *Fatiha Sedam ajeta koji se opetuju* (سبع من المثاني). Važno je istaći da su imena kur'anskih sura u islamskom svijetu danas uglavnom jedinstvena.³¹

I tendencija nadijevanja lijepih imena kur'anskim surama uticala je na njihovu raznovrstnost i brojnost. S druge strane, mnogi protivnici islama su se u prvo vrijeme rugali imenima kur'anskih sura, kao lažni poslanik **Musejlima**, koji je parodirao neke sure. Npr. on kaže: "Slon! Šta je slon? I šta ti znaš o slonu? On ima smrdljiv rep i dugačku surlu!"

(الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب و بيل و خرطوم طويل)³²

Očito je da su ovdje posrijedi nerazumijevanja univerzalnog karaktera Kur'ana i nevjerovanje u njegovu Božansku narav.

Ajeti kao "rečenice" Kur'ana

Teško je odrediti tačno značenje riječi ajet (آية) jer se ona upotrebljava u Kur'anu u različitim kontekstima, a u tefsirskoj literaturi poprimila je čisto tehničko značenje, to jest, značenje kraće ili duže logičke cjeline koja samo donekle odgovara našoj riječi "rečenica". Na temelju Kur'ana poznata su, između ostalih, ova značenja ajeta (آية):

1. Znak/trag, dokaz (vestigia Dei) Božijeg stvaranja, moći, veličine, snage itd. Takvo značenje ove riječi najfrekventnije je u Kur'anu, kao npr. u ajetu: *Eto, tako Allah oživljava mrtve, i pokazuje vam Znakove Svoje, da biste opametili se! (Bekare, 73).*

30

Vidi: *El-Itkan*, str. 71, 72, 73 i dalje. Vidi također: Jusuf Ramić, *Podjela Kur'ana*, "Glasnik VIS-a", br. 3, Sarajevo, 1986.

31

Naprimjer, *Pickhtall* u svome prijevodu Kur'ana "upotrebljava imena (بنوا اسرائيل) za suru (الملكه - Noćno putovanje), Meleke (فاطر - Stvoritelj)". (El, V, str. 410). A. T. Welch navodi da je takva tradicija prisutna u imenovanju sura na indo-pakistanskom potkontinentu.

32

Muhammed Husejn Tabatabai, *El-Mizanu fi tefsiri Kur'an* (الميزان في تفسير القرآن) Teheran, 1397, str. 67.

Također je karakterističan i ajet: *Pokazivat ćemo im Mi Znade Naše u prostranstvima svemirskim, i u njima samim, sve dok im jasno ne bude da je Kur'an Istina.* (Fussilet, 53).

سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق.

U ovim tekstovima nedvojbeno je jasno da se radi o *ajetu* koji ne označava kur'anski *stavak* ili *maksimu* ili "rečenicu". Takvih je kur'anских upotreba ove riječi najviše.

2. Riječ *ajet* (kao dio kur'anskog teksta) upotrebljava se u mnogim kur'anskim kazivanjima u značenju dijela Božijih knjiga ili dijela jedne Božije knjige, kao npr. u ajetu: *(Grješnik) sluša Znade Allahove što mu se kazuju, a potom nadmen ostaje kao da ih ni čuo nije!* (Džāsije, 8).

يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يسر مستكبرا كأن لم يسمعها. فبشره بعذاب أليم*

Karakterističan je u tom pogledu i ajet: *A kad sazna nešto od Naših Znakova, on ih za ruglo uzima!* (Džāsije, 9),

(فإذا علم من آياتنا شيئا اتخذها هزوا.)

Ova dva osnovna značenja riječi (آية) u kur'anskim kazivanjima su najfrekventnija, a njihove formalne podjele u tefsiru (jasni, nejasni, dvosmisleni itd. ajeti) predočit ćemo u cjelini ove knjige.

Tačno značenje ove riječi propitivali su islamski i orijentalistički naučnici. Prema **Ahmadu von Denfferu** riječ ajet (آية) "množina" *âjât*, danas znači "znak". U tehničkoj jezičkoj upotrebi to je najkraća podjela kur'anskog teksta, to jest, fraza ili sentenca... Termin "stih" nije prikladan, budući da Kur'an nije poezija".³³ Interesantan je i pristup ovoj riječi u enciklopedijskoj obradi termina AYA. Orijeentalista **A. Jeffery** kaže da riječ ajet znači "znak, oznaka, čudo, stavak Kur'ana. Izvorno je značenje *znak* ili *oznaka* i kao takvo nalazi se u predislamskoj poeziji (plural *ây i âjât*)..."³⁴ A. Jeffery, nadalje, govori da je arapska riječ *ajetun* ekvivalentna hebrejskom *ôth*, aramejskom *âthâ*: sirijsko *âthâ*, množina *ôthôth* ponavlja se u Lačišovim Pismima (Lachish Letters) (IV, 11) za vatrene svjetionike korišćene za signaliziranje.

³³ 'Ulûm, str. 67.

³⁴ El, I, str. 773.

Ovo izvorno značenje ponavlja se u Kur'anu gdje je kovčeg nazvan znakom, obilježjem Saulova kraljevstva."³⁵ Ovdje Jeffery aludira na kur'anski tekst iz sure *Bekare*, 248:

Zaista će znamenje Talutove vlasti biti to da će vam kovčeg prispjeti, koji će meleki nositi...

وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم وبقية مما ترك آل موسى و آل هرون تحمله الملكة.

Jeffery također tvrdi da se na temelju tekstualne evidencije Kur'ana da ustanoviti da su Sunce i Mjesec "znakovi dana i noći"³⁶ i pritom se poziva na ajet: *A noć i dan Mi smo dvama znacima učinili, pa znak noći uklanjamo, a znak dana vidljivim činimo, kako biste vi od Gospodara vašega blagodati tražili...* (*Isra*, 12)

وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم.

Jeffery, potom, na temelju kur'anske evidencije govori o ovim značenjima *ajeta*:

a) Čuda prirode su također znakovi Allahove moći i njegova prisustva. (Vidi: *Bekare*, 164, 266 - 268.)

b) Dužnost je poslanikâ da svraćaju ljudima pozornost na ove demonstracije Allahove moći, mudrosti i sposobnosti koje se javljaju u prirodi ili historiji. (Vidi: *Bekare*, 73 - 74.)

c) U krajnjem slučaju svaki stavak koji počinje riječju *ājet* postaje "znak" (A.T. Welch je dobro primijetio da se dobar dio kur'anskih kazivanja mogu nazvati "znak-pasaži" - o čemu će biti riječi malo kasnije).

d) U praktičnom smislu rečeno, svaki kur'anski stavak je ajet ili "znak".³⁷

U tefsirskoj literaturi, ipak, nije jednoglasno mišljenje da li ajet mora biti i logički *samostalna* cjelina. S obzirom na to da se u različitim numeriranjima kur'anskih ajeta pojavljuje različit broj ajeta (u čemu se vidi težnja da se kraći ajeti spajaju u duže), to navodi na tačan zaključak da ajet ne mora biti logički samostalna

³⁵
Ibid., str. 773.

³⁶
Ibid., str. 773.

³⁷
Vidi: Ibid., str. 773 - 774.

cjelina, to jest, ne mora biti izričaj, ili tvrdnja, ili iskaz koji je sam sebi dostatan i dovoljan da bi bio razumljiv. Naprimjer, 33. ajet sure *Murselat*: *kao da su kamile riđe*, sam sebi nije dovoljan bez prethodnog ajeta: *On će kao kule bacati iskre*.

انها ترمى بشرر كالقصر* كأنه جمالت صفر*

Mekanske sure obično obiluju ajetima koji značenjski nisu samostalne cjeline. Također, pasaži koji se u orijentalističkoj literaturi nazivaju "Kada-pasaži" samostalno ne funkcioniraju kao logički završene cjeline, primjerice: *Kada se nebo rascijepi, i kada se zvijezde strovale, i kada se mora jedna u druga uliju, i kada se grobovi isprevrću - duša će saznati svaka šta je pripremila a šta propustila!* (*Infitār*, 1 - 5).

إذا السماء انفطرت* وإذا الكواكب انتثرت* وإذا البحار فجرت*
وإذا القبور بعثرت* علمت نفس ما قدمت وأخرت*

Očito je da prethodni "kada-ajeti" ne bi mogli biti logički potpuni bez petog ajeta. Otuda se u današnjim numeriranjima kur'anskih ajeta odstupa od toga da se samo logički završene cjeline smatraju ajetima. Objava nije, istina, u prvo vrijeme numerirana i mi nemamo podatka koliko bi, recimo, ashabi izbrojali ajeta. Međutim, sam termin *ājet* poznat je u Poslanikovu hadisu u kome on govori o *deset ajeta* poglavlja *Kehf*. Ebū Derdā prenosi od Božijeg Poslanika, s.a.v.s., da je rekao: *Ko napamet nauči deset ajeta s početka sure Kehf biće zaštićen od Dedž-džāla!*³⁸ من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم من الدجال.

Autor *Tādža* također navodi i predanje Božijeg Poslanika, a.s., da je rekao da će onome koji bude učio suru iz Kur'ana od trideset ajeta (to jest, suru *Mulk*) ta sura biti zagovornikom sve dok mu se ne oprosti.³⁹ Postoji, zaista, još mnogo primjera da se u prvo vrijeme znalo za podjele Kur'ana prema ajetima, ali ne postoji tačan pokazatelj iz koga bi se vidjelo koji su to kriteriji upotrijebljeni. Može se samo pretpostaviti da bi to mogla biti rima, o kojoj će biti kasnije riječi.

S obzirom na to da su islamski znanstvenici različito dijelili

Tadž str. 20.

Vidi: *ibid.*, str. 23.



ajete, imamo i različite rezultate brojanja kur'anskih ajeta. Prema Sujutijevu **El-Itkanu**, postoje mnoga mišljenja o tome šta je uopće ajet kao sentenca Kur'ana. Recitatori Kur'ana o tome su dali svoje mišljenje, kao i protagonisti ustanovljavanja dijakritičkih tačaka i znakova uz konsonantski kur'anski tekst. Tako Ebu Amr ed-Dānī⁴⁰ tvrdi, prema Sujūtījev **El-Itkānu**, da mu nije poznata bilo koja druga riječ koja je sama ajet do riječi: *modrozeleni* (perivoji) u suri *Rahmān*, 64 (**مدھامتان**).

Drugi misle da su riječi:

Tako mi zore (**و الفجر**)

Tako mi zvijezde (**و النجم**)

Tako mi vremena (**و العصر**)

kraće od riječi (**مدھامتان**). Međutim, Ed-Dānī je mislio na samostalnu riječ koja fungira kao ajet, a ne na dvije riječi kao što je slučaj sa navedenim zakletvama.

Zamahšerī, također, navodi mišljenja nekih autoriteta koji drže da su čak i tzv. "počeci sura" (**اوائل السور**) ajeti.⁴¹ O tome su, također, podijeljeni stavovi. Međutim, neosporno je da je učenje Kur'ana od Muhammeda, a.s., prouzrokovalo različit broj ajeta jer su njegovi slušaoci različito tumačili njegove pauze, preuzimanja prethodnog teksta i sl.⁴² Sujūtī, nakon što je donio mnoga različita i često oprečna mišljenja šta je ajet, pristupa njihovom brojanju po pojedinim surama.⁴³ Dakako, Sujūtī ne propušta kazati da su se brojale i same riječi Kur'ana – njih je, prema nekim rezultatima, *sedamdeset i sedam hiljada devet stotina trideset i četiri*.⁴⁴ Međutim, i tu postoje različita predanja jer nisu usaglašeni kriteriji šta je riječ u Kur'anu, da li tu spadaju "počeci sura" ili ne, da li negdje spadaju a drugdje ne spadaju, itd.⁴⁵

Međutim, daleko je interesantnije proučavati ajete iz samih njih, iz same njihove forme. Vrlo prihvatljiva podjela koja je duboko interna (a ne eksterna) jeste ona koju je predložio A. T. Welch. On je utvrdio da postoji nekoliko preovlađujućih tipova ajeta:

1. zakletve,
2. znak-pasaži,

40

Vidi: *El-Itkan*, str. 88.

41

Vidi: *Ibid.*, str. 88.

42

Vidi: *Ibid.*, str. 93.

43

Vidi: *Ibid.*, str. 89. i dalje.

44

El-Itkan, str. 93.

45

Vidi: *Ibid.*, str. 88.



3. "reci"-pasaži,
4. kazivanja,
5. propisi i odredbe i
6. drugi ajeti.⁴⁶

a) *Zakletve*. Dobar dio kur'anskih ajeta ima formu zakletvi. Ta forma se ponavlja i "najčešće konstituira od jednog ili više stavaka koji počinju sa *ve* (وَ) "Tako Mi", iza koga slijedi imenica u genitivu, a završava se sa jednim ili više stavaka koji počinju svečanim riječcama, obično *inna*, ali ponekada *kad* (قَدْ) obje u značenju "uistinu", "zaista". Prilično tipičan primjer ponavlja se na početku sure *Lejl*, 1 - 4:

*Tako Mi noći kada zakrije,
i dana kada se očituje,
i Onoga koji muško i žensko stvara!
Zbilja, vaš je trud mnogostruk!*

والليل اذا يغشى* والنهار اذا تجلى* وما خلق الذكر والأتنى* ان
سعيكم لشتى*

Ovdje prva tri stavka počinju sa *ve* (وَ), a tvrdnja koja zatvara zakletvu počinje sa *inna*.⁴⁷

Welch govori i o nekim drugim podtipovima zakletvi u Kur'anu, kao onima sa riječju "kada" (إِذَا), npr. u suri *Infitār*:

*Kada se nebo rascijepi,
i kada se zvijezde strovale,
i kada se mora jedna u druga uliju..."*

اذا السماء انفطرت* واذا الكواكب انتثرت* واذا البحار فجرت*

Postoje tzv. tipovi retoričkih pitanja (*Da li si vidio* (افرايت), *A šta ti misliš šta je* (وما ادراك)). Također se i osobiti tip zaklinjanja u formi *Ne! Kunem se* (ili *Kunem se!*) لا اقسم - ponavlja u nekim kur'anskim ajetima (vidi suru *Kijāme*).

b) *Znak-pasaži*. Prema Welchu, "to su svi ajeti koji govore o nekim fenomenima prirode i ljudskog života "kao znacima" (*ājāt*) Božije svemoći i milosti prema čovjeku, koji pozivaju da se zahvaljuje Bogu i Bogom priznaje samo On Jedini. Najčešće su

⁴⁶ Vidi: EI, V, str. 421. i dalje.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 421.

spominjani stvaranje nebesa i Zemlje, stvaranje i rađanje čovjeka, sijanje Sunca, Mjeseca i zvijezda, smjena dana i noći, slanje kiše, permanentnost i stabilnost prirode. Spominju se, također, grmljavina, sijevanje, vatra i drugi prirodni fenomeni, kao što se spominju i ljudsko međurazumijevanje i srodstvo, različitost jezika i boja, sluh, vid, itd. Znak-pasaži, tretirajući ove teme, nemaju različitu formu, ali se prepoznaju po svome sadržaju.”⁴⁸ Primjera za znak-pasaže u Kur'anu je dosta, kao, recimo, ovaj:

*Deder, nek' čovjek u hranu svoju pogleda!
Mi s neba kišu prolijevamo u pljuscima,
potom Zemlju rasijecamo pukotinama
i dajemo da iz nje izbija zrnje,
i grožđe, i povrće,
i masline, i palme,
i bašče bujne,
i voće i piće -
vama i stoci vašoj uživanje
(‘Abese, 24 - 32).*

فليُنظَرِ الْإِنْسَانَ إِلَىٰ طَعَامِهِ * أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبَابًا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ
شَقَاقًا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبَابًا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ
غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ *

Karakterističan je u ovom smislu i jedan složeniji tzv. "znak-pasaž", kao, npr., u suri *Rūm*, 20. i dalje:

Od Njegovih Znakova i to je da vas od zemlje stvara, a potom se vi ljudi širite posvuda! I od Njegovih Znakova i to je da On za vas, od samih vas, žene stvara, da se uz njih smirite i među vas ljubav i samilost dao je. U tome, zbilja, ima Znakova za ljude koji razmišljaju! I od Njegovih Znakova je i stvaranje nebesa i Zemlje, i različitost vaših jezika i vaših boja! U tome, zbilja, za znalce Znakova ima! I od Njegovih Znakova je san vaš noću i danju i vaš trud da nešto steknete iz blagodati Njegove. U tome, zbilja, ima Znakova za ljude koji čuju!

48
ibid., str. 422.

ومن آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون* ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون* ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السننكم والوانكم ان في ذلك لايات للعالمين* ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغائكم من فضله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون* ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا و ينزل من السماء ماء فيحيى به الارض بعد موتها ان في ذلك لايات لقوم يعقلون* ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون*

c) "Reci-pasaži". U Kur'anu se nalazi izvjestan broj ajeta "u kojima je glavni elemenat kratka izjava ili pitanje koje počinje imperativnim glagolom "Reci", obično u jednini *kul* (قل), ali povremeno i množini, *kûlû* (قولوا). Većina "reci-pasaža", to jest, neposrednih konteksta u kojima se "reci-iskazi" ponavljaju, imaju dva glavna dijela: 1) iskaz ili pitanje koje ukazuje na okvir radnje (inscenaciju), i 2) "reci-izjavu" koja je ponekad praćena jednom ili dvjema opaskama o ova oba glavna dijela."⁴⁹ Ovdje se, na temelju tekstualne evidencije Kur'ana, zapaža nekoliko formi tzv. "reci-pasaža". Najčešće su:

- *Oni govore... Ti reci...!* Naprimjer: *I oni govore: "Zašto se ovome od Gospodara njegova kakvo čudo ne objavi?"* Ti reci: *"Samo Allah nevidljivi svijet zna, pa pričekajte! I ja ću s vama biti od onih koji čekaju!* (Jūnus, 20)

ويقولون لو لا انزل عليه آية من ربه. فقل انما الغيب لله فانتظروا. انى معكم من المنتظرين*

- *Pitaju te... Ti reci...!* Naprimjer: *A pitaju te i o siročadi.* Ti reci: *"Dobro im činiti - to je bolje!"* (Bekara, 220).

ويسألونك عن اليتامى. قل اصلاح لهم خير.

Reci... Reci...! Naprimjer: Ti upitaj: *"Čije je ono što je na nebesima i na Zemlji?"* I ti odgovori: *"Allahovo!"* (En'ām, 12)

قل لمن ما فى السموات والارض. قل لله

d) *Kazivanja u Kur'anu.* Ukoliko se termin "kazivanje" uzme u širem smislu, da uključuje bilo koju priču ili opis stvarnih ili



fiktivnih događaja, onda mnogi dijelovi Kur'ana mogu biti klasificirani kao kazivanja. Ne postoji, praktički, historijsko kazivanje, premda, kako je spomenuto prije, postoje mnoge reference i aluzije na historijske događaje...⁵⁰ S obzirom na to da Kur'an nije knjiga vremena i historije*, on nije roman, niti pripovijetka, niti parabola, ne može se naći razvoj fabule na način kako je to prisutno u ljudskim književnim tvorevinama. Otuda kur'anska kazivanja ostaju zagonetka, jer nas Kur'an nikada ne izvještava o nekim detaljima (čime se, ustvari, bavi tefsīr), kao npr. to da Kur'an često:

1) izostavlja imena *socionima* gdje bismo očekivali da ih spomene (ne znamo, npr., iz teksta Kur'ana iz kog naroda potiče Lukmān),

2) izostavlja imena *toponima* i često ne znamo iz *kazivanja Kur'ana* gdje se "događaj" zbio (npr. odakle dolaze Jūsufova braća i u kome mjestu ostavljaju oca Jakuba, a.s., ili, pak, ne znamo gdje je pećina, tj. *Kehf*, itd. Sve to sublimiramo tefsīrom, israīlijātom, itd.);

3) izostavlja imena *ličnosti*, premda o njihovim osobinama govori (npr. ne znamo ime žene koja je nastojala zavesti Jūsufa, a.s., niti znamo ime Nūhove niti faraonove žene. Čak se ne spominje ni ime kraljice od Sabe, ni ime Ademove, a.s., žene, itd. (Navedimo da je jedina žena po imenu spomenuta u Kur'anu Merjema.)

4) *Kur'an nikada ne navodi ere, datume i sl.* Otuda se kur'anska kazivanja ne mogu olahko nazvati "pripoviješću", "pričom", "parabolom", a nikako *bajkom* itd.

Ove i neke druge konstante kur'anskih kazivanja remete bilo koju ljudsku shematizaciju kur'anskog teksta prema literarnim tipologijama, o čemu će biti riječi kasnije.

Ipak se može uzeti da su kazivanja o Božijim poslanicima najistaknutiji tip kazivanja u Kur'anu uopće. "Poslanička kazivanja, od kojih su neka također i *kazivanja o kaznama, sačinjavaju najširu kategoriju kur'anskih pripovijedanja.* Najduža

50

Ibid., str. 423.

*

To ne znači, naravno, da Kur'an ne govori o vremenu i poukama iz vremenskih mijena. Moglo bi se kazati da Kur'an posvuda govori O SADAŠNJOSTI KOJA JE BILA, O SADAŠNJOSTI KOJA JE I O SADAŠNJOSTI KOJA ĆE (SE) (Z)BITI.



pojedinačna pripovijest, koja bi se mogla klasificirati kao "kratko kazivanje", jeste ono o Jusufu, koje zauzima približno 111 ajeta sure *Jūsuf*...⁵¹ Također se može kazati da sura *Nūh* konkretnije govori o samo jednoj poslaničkoj ličnosti - Nūhu, a.s. Druga kur'anska kazivanja, kao ona o Mūsāu, Īsāu, Ādemu, Ibrāhīmu, Lūtu, Šu'ajbu itd. data su najčešće u kraćim ili dužim fragmentima. Međutim, o osobnostima kur'anskog stila govorit će se kasnije.

Postoje neke ustaljene početne fraze koje služe za najavu kazivanja. Između ostalih treba spomenuti ove:

- *Kazivat ćemo tebi Mi vijest...* (... نحن نقص عليك) (*Kasas*, 3),
- *A da li ti je došla vijest...* (... هل اتاك حديث) (*Tā Hā*, 9),
- *I spomeni u Knjizi...* (... واذكر في الكتاب) (*Merjem*, 16),
- *Kada reče...* (... اذ قال) (*Māide*, 20),
- *I Mi poslasmo...* (... ولقد ارسلنا) (*Hūd*, 25),
- *I Mi dadosmo...* (... وآتينا) (*Isrā*, 2) itd.

Glavna osobina kur'anskih kazivanja jeste njihova isprepletenost sa "glavnom" temom Kur'ana - govorom o jednom Bogu. Kao što će se vidjeti kasnije, Kur'an nikada ne daje detaljna horizontalna objašnjenja riječi ili termina, pa se otuda njegova kazivanja samo prividno ponavljaju. U kazivanjima o čovjekovom "padu" na Zemlju nekada se u prvom planu govori o Iblisu, nekada o Ādemu, a nekada, pak, o melekima. Otuda je diskutabilno da li u Kur'anu, pogotovo kada je riječ o kur'anskim kazivanjima, ima ponavljanja (tzv. تكرر).

e) Tzv. peti tip ajeta Kur'ana mogao bi biti predstavljen u ajetima propisa i odredbi. Welch je dobro zapazio da "Kur'an određuje detaljne propise o nekim aspektima ponašanja islamske zajednice te opće upute o ostalom. Nema potpunog kodeksa ponašanja ili propisa koji bi predstavili dužnosti koje se traže; svaka naredba je tretirana posebno, obično na nekoliko različitih mjesta. Glavne religijske dužnosti uvođene su postepeno..."⁵²

Forma ovih ajeta obično je, gledano s gramatičke strane, imperativna, kao npr.

"I čuvajte namaze..." (اقموا الصلاة) (*Bekara*, 238),

⁵¹ *Ibid.*, str. 423.

⁵² *Ibid.*, str. 424.



"Namaz klanjaj..." (اقم الصلاة) (Hūd, 114),

"... Zekat dajite..." (أتوا الزكاة) (Nūr, 56),

"Ne dižite glasove svoje..." (لا ترفعوا أصواتكم) (Hudžurāt, 2),

"Jedite prijatna jela..." (كلوا من طيبات) (Bekara, 172),

"Operite lica svoja..." (فاغسلوا وجوهكم) (Māide, 6) itd.

Ponekad ne mora biti upotrijebljena izričita imperativna forma već se može naći *slogan* – *Propisano vam je:* (كتب عليكم), ili, pak, – *Zabranjeno vam je:* حرمت عليكم

Ovi su ajeti obično jasni, rijetko su im inherentna *mutešābih* (متشابه) značenja, izuzev ukoliko se ne radi o kazivanju koje daje viziju neke eshatološke situacije (*džehennem*, *Sudnji dan* i sl.).

f) Ajeti koji su po sebi obredni, tj. nalikuju nečem što se samo uvjetno može nazvati *molitva* ili pobožno *invociranje*, tvore šestu cjelinu Kur'ana. Naime, cijeli Kur'an je legitimno recitirati ili učiti u namāzu. Međutim, "samo neki dijelovi su distinktivno obredni. Daleko najvažniji dio Kur'ana za upotrebu u bogoštovlju je početna sura, *Fātiha*..."⁵³ Ove tzv. obredne forme ajeta o kojima je riječ često su navodile orijentaliste na pogrešne zaključke da su to Muhammedovi, a.s., stihovi koje je u zanosu izgovarao, jer se, navodno, tu pojavljuje čovjekov vapaj za oprostjenjem, isкупljenjem, itd.⁵⁴ Međutim, islamski stav je drugačiji. Sve što je u Kur'anu, Božiji je govor, pa i ove tzv. obredne forme u kojima se javljaju neki ajeti-Božije su riječi kojima Mu se obraćamo. Njima se postiže tzv. *bereket* (بركة) kur'anskog govora. Najpodesniji je primjer za sve ovakve ajete kraj sure *Bekare*:

"O naš Gospodaru! Ne uzmi nam za zlo ako zaboravimo ili neoprezom nešto učinimo!

O naš Gospodaru! Ne prti nam breme kakvo si natovarilo onima prije nas!

O naš Gospodaru! Dužnost nam ne nalaži za koju snage nemamo mi!"

53

Ibid., str. 425.

54

Vidi: *Ibid.*, str. 425.

ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا. ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا. ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به. و اعف عنا. و اغفر لنا. و ارحمنا.

Obredne forme, međutim, u Kur'anu se pojavljuju i u drugačijim oblicima. Primjerice, ponavljaju se izrazi kao što su:

"Allaha hvali... (سبح لله) (Hadīd, 1),

"Hvala Allahu... (الحمد لله) (Fātiha, 1),

"Hvaljen neka je Allah... (سبحان الله) (Hašr, 23),

"Uzvišen neka je Allah..." (تبارك الذي) (Mülk, 1), itd.

Ove cjeline obično služe kao upozorenje recipijentu Kur'ana da je sve u Božijoj prerogativi i da mu Kur'an nudi raznolika kazivanja, i ona koja bodre i ona koja zastrašuju, pa dakako i ona koja čovjek može koristiti kao riječi kojima će Mu se obraćati.

g) Da se kur'anska kazivanja ne mogu definitivno klasificirati - dokaz je i postojanje izvjesnih cjelina koje ne možemo valjano svrstati ni u koju kategoriju koje smo do sada naveli. Primjerice, vrlo je teško govoriti u koju kategoriju spadaju tzv. "počeci sura" (اوائل السور), ili pak svečani završeci ajeta, kao, npr.:

- Allah sve zna i mudar je (وكان الله عليما حكيما) (Nisā, 92),
- On uistinu sve čuje i sve vidi (انه هو السميع البصير) (Isrā, 1),
- Allah najbolje nagrađuje (وان الله لهو خير الرازقين) (Hadž, 58), itd.

Posebno je teško govoriti o tipologiziranju tzv. *bismille*, koja se ponavlja na početku 113 sura, a u Kur'anu se nalazi još i u suri *Neml* (ajet 30). O tome ima različitih mišljenja, od onih da je *bismilla* (بِسْمِ اللّٰهِ) pobožna invokacija kojom musliman - prihvaćajući Kur'an - biva ozaren, obasut *bereketom* Božije riječi, pa do onih da *bismilla* nije dio Kur'ana već je ustanovljena da bi služila čisto kao tehnički pokazatelj gdje je koja sura.

Bismilla kao invokacija u Kur'anu

Na početku mnogih tefsīra (a gotovo redovito onih klasičnih) raspravlja se o *bismilli* (بِسْمِ اللّٰهِ), koja zauzima važno mjesto u

formalnim podjelama Kur'ana. Ovdje će se prvenstveno govoriti o tome da li je to *integralni* dio kur'anskog teksta ili se radi o tekstu utvrđenom hadisom Muhammeda, a.s., ili, pak, praksom ranog života islamske zajednice u Meki i Medini. Ove potonje mogućnosti dokazivali su mnogi orijentalisti, što će se i naznačiti.

Taberī, umnogome prihvaćen kao osnivač klasičnog tefsira u standardnom smislu te riječi, tvrdi da *bismilla*: *U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog* (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ) znači: *Počinjem, prije svega, spominjanjem Allaha i sjećanjem na Njega!*⁵⁵

Prema **Sābūnījevu** "Muhtesaru" Taberijeva tefsira (مختصر التفسير الطبري), ova maksima se navodi i prije bilo kojeg vjerom dopuštenog posla, pa čak i pri izvršenju svakodnevnih rutinskih stvari, stajanja, sjedenja itd.⁵⁶ Ibn Kesīr će biti koncizniji i reći da su sa *bismillom* drugovi Muhammeda, a.s., počinjali (učiti) Božiju Knjigu. Znanstvenici se slažu da je *bismilla* dio ajeta sure *Neml*, a ne slažu se da li je ona samostalni ajet na početku svake sure, ili je na početku svake sure napisana kao prvi ajet, ili je dio ajeta svake sure ili je ona to samo kada je posrijedi Fātiha, a ne i druge sure, ili je ona jedino pisana da se odvoje sure a da nije ajet...⁵⁷ Nesumnjivo je, dakle, da ovaj veliki klasik uočava da su se islamski znanstvenici opredijelili, kad je *bismilla* u pitanju, za brojna gledišta.

اختلفوا هل هي آية مستقلة في اول كل سورة او من اول كل سورة
كتبت في اولها او انها بعض آية من كل سورة او انها كذلك في
الفاحة دون غيرها او انها انما كتبت للفصل لا انها آية ...

Ibn Kesīr potom navodi neka mišljenja i kaže da su Alija i Ibn Abbās, kao i drugi *smatrali da je bismilla ajet svake sure izuzev poglavlja Berāet*.⁵⁸ ... انها آية من كل سورة الا براءة ...

S druge strane, **Mālik** i **Ebū Hanīfe**, kao i njihove pristalice, smatraju da *bismilla* nije ajet Fatihe niti drugih sura.⁵⁹

(ليست آية من الفاتحة ولا من غيرها من السور)

Šāfija, pak, prema Ibn Kesīru, smatra da je *bismilla* ajet *Fātihe*, ali ne i ostalih poglavlja Kur'ana⁶⁰

55

Ibn Džerir Taberī, *Muhtesaru tefsirit-Taberī*
مختصر التفسير الطبري
(priredio M. A. Sabuni), I, Bejrut, 1983., str. 7.

56

Vidi: *Ibid.*, str. 7.

57

Ibn Kesir, *Ibid.*, I, str. 16.

58

Ibid., str. 16.

59

Ibid., str. 16.

60

Ibid., str. 16.

(هي من الفاتحة وليست من غيرها).

Dāvūd opet misli da je *bismilla* samostalan ajet na početku svake sure i da nije ajet dotične sure.⁶¹

(هي آية مستقلة في اول كل سورة).

Ovo predanje prenosi i Ahmed ibn Hanbel. (Pitanje da li se *bismilla* treba "učiti" glasno ili šutke u namazu ovdje ostavljamo postrani.)

Zamahšerī je dosta koncizniji kada govori o *bismilli*. On tvrdi da recitatori/učaci Kur'ana i pravnici Basre, Sirije i Medine ubrajaju *bismillu* na početku *Fātihe* i počecima ostalih sura kao ajet. Zamahšerī navodi njihovo zajedničko mišljenje da je *bismilla tu da bi se njome razdvojila sura od sure, dakle postojanje bismille* oni svode na čisto tehničko pitanje. Zamahšerī navodi mišljenja **Ebu Hanīfe**, **Šāfije** i drugih (kao i kod Ibn Kesīra) i govori o uobičajenim problemima *fikhške naravi*, to jest, da li *bismillu* treba učiti/recitirati glasno ili ne, da li je uopće izgovarati ili ne, i sl.⁶²

Ukoliko bi se konsultirao Sujūtī, uočava se da je on sklon mišljenju da je svaka *bismilla* u Kur'anu Kur'an, to jest, dio Objave. Njegovo pravilo je sljedeće: *Nema spora da sve što je iz Kur'ana mora biti preneseno vjerodostojno kako po svojoj cjelini tako i po svojim dijelovima*.⁶³

لا خلاف ان كل ما هو من القرآن يجب ان يكون متواترا في اصله
و اجزائه

To što se *bismilla* često ponavlja - nije dokaz da je njena narav nekur'anska. Naprotiv, tvrdi Sujūtī, postoji dosta ajeta koji se ponavljaju kao, npr., *Pa koju blagodat svoga Gospodara poričete* (u suri *Rahmān*) (فبأي آلاء ربكما تكذبان), pa niko ne postavlja pitanje autentičnosti te cjeline.⁶⁴ Sujūtī, također, odbacuje i mišljenje da je *bismilla* tu da bi odvajala suru od sure pa kaže da bismo je onda mogli legitimno napisati i na početku sure *Berāet*, a tamo ipak nije napisana.⁶⁵ Njegov najjači argument da je svaka *bismilla* Kur'an je, čini se, hadis koga prenosi Ummi

⁶¹ *Ibid.*, str. 16.

⁶² Vidi: *Keššaf*, I, 24, 25, 26 itd.

⁶³ *El-Itkan*, str. 102.

⁶⁴ *Ibid.*, str. 103.

⁶⁵ *Ibid.*, str. 103.

Selema da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., učio *bismillu* i *Fātihu*.⁶⁶

Potom Sujūti navodi neka druga mišljenja i predanja, kao npr. da *bismilla* nakon Sulejmāna, a.s., nije objavljena nijednom drugom poslaniku Božijem izuzev Muhammedu, a.s.⁶⁷ Također on navodi i predanja od Ibn Abbasa da Božiji poslanik Muhammed, s.a.v.s., nije znao kada je kraj objavljivanja jedne sure sve dok mu se ne bi objavila *bismilla*.⁶⁸ Također on prihvata i predanja da je s objavljivanjem *bismille* Allahov Poslanik znao da se radi o novoj suri.⁶⁹ Između brojnih predanja jeste i ta da je Alija, r.a., rekao (kada su ga pitali o sintagmi "sedam sličnih ajeta", ili "sedam ajeta koji se ponavljaju" (سبع من المثانى) da i *bismilla* spada među njih.⁷⁰ Sujūti također donosi i predanje Vāhidīja koji (posredstvom Ravija) tvrdi da je *bismilla objavljivana sa svakom surom*.⁷¹ Sujūti također odbacuje sva mišljenja i način prenošenja predanja od Ibn Mes'ūda o navodnom nekur'anskom karakteru sura *Fātihe*, *Felek* i *Nās*. On tvrdi da je takva misao ravna *kufri* i radi se o podmetnutim predanjima od zlonamjernih da bi se oskrnavio Kur'an.⁷²

Dakle, Sujūti misli da je *bismilla* Kur'an kako na početku *Fātihe*, tako i na početku svake sure. Takav zaključak se nužno nameće kada se uzmu u obzir sva predanja koja je on naveo i koje preferira.

Orijentalisti imaju o *bismilli* drugačije teorije, a zapaža se da pri tome slijede metode historijskog kriticizma. Osim A. T. Welch, o *bismilli* su pisali Blachere, J. Jomier, L. Gardet i drugi. Welch kaže da "na početku svake sure, izuzev IX - et-Tevba, stoji *bismilla*, formula *bismillāhir-rahmānir-rahīm*

(بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ),

koja se može interpretirati ili prevesti najmanje na tri načina: "U ime Boga, Milostivog, Samilosnog" (vidi Bell, Arberrry); "U ime Boga, Samilosnog Milosnika" (vidi Blachere); ili "U ime Boga, Milosrdnog, Sućutnog" (vidi i usporedi Rudi Paret). Ova formula se ponavlja još jednom u Kur'anu, u suri *en-Neml*, 30, kao početak Sulejmānovog pisma kraljici od Sabe. Elementi *bismille* također

⁶⁶
ibid., str. 103.

⁶⁷
ibid., str. 103.

⁶⁸
ibid., str. 104.

⁶⁹
ibid., str. 104.

⁷⁰
ibid., str. 104.

⁷¹
ibid., str. 104.

⁷²
ibid., str. 104-105.



se ponavljaju odvojeno: *Bismillāh* (بِسْمِ اللّٰهِ) (bez *elifa* u *bismi* kao i u *basмали*) ponavlja se jednom u suri *Hūd*, 41, a blizanci atributi *er-rahmān* i *er-rahīm* (الرَّحْمٰنُ و الرَّحِیْمُ) ponavljaju se zajedno više od četiri puta i to u surama: *Fātiha*, 3, *Bekare*, 163, *Fussilet*, 2, i *Hašr*, 22. Može biti značajno da, gdje god se ovi atributi ponavljaju zajedno, uključujući i prvu suru *Fātihu*, 1 i *Neml*, 30, *er-rahīm* uvijek služi kao rima - riječ. *Er-Rahmān*, uvijek s određenim članom, ponavlja se unutar tekstova Kur'ana, sve u svemu, pedeset i sedam puta - to jest brojeći i *Fātihu* 1, ali ne brojeći ostala ponavljanja *bismille* (بِسْمِلَّة) na počecima sura. *Er-Rahīm* se ponavlja 33 puta sa određenim članom, a često i bez njega. Činjenica da se posljednja dva termina *bismille* ponavljaju zajedno posvuda u Kur'anu slijedeći isti uzorak kao i mnogi drugi parovi Božanskih atributa... navodi da je prva od tri interpretacije data gore najbolja.⁷³ Welch potom govori o porijeklu *bismille* i nastoji čitaoca navesti na pomisao da Muhammed kao Božiji poslanik (a.s.) nije uvijek znao za *bismillu* već da ju je postepeno "izmišljao". Premda su takve tvrdnje orijentalista u skladu sa metodom historijskog kriticisma teksta Kur'ana, one ni u čemu nemaju tvrd dokaz, pogotovo ne u islamskoj klasičnoj literaturi. Welch tako tvrdi: "O porijeklu *bismille* i njenom smještanju na početku mnogih *sura* postoje različita mišljenja. Neki muslimani vjeruju da je ova formula bila dio Objave i bila je uključena na početke sura od samog početka Objave. Tekstualna evidencija kroz Kur'an, potkrijepljena drugom ranom historijskom evidencijom, pokazuje da ovo nije bio slučaj."⁷⁴ Dakle, tu je taj cilj Welcha, u tome da "pokaže" - premda suprotno Sujūtiju - da, navodno, *bismilla* nije od početka bila poznata, da - uslijed toga - ona nije Kur'ān i da ju je Poslanik "postepeno" izmišljao i komponirao.⁷⁵ Premda će, kao što ćemo vidjeti, Welch koristiti tekst Kur'āna da bi ovu svoju tezu (koju s njime dijele mnogi radikalni orijentalisti, kao npr. J. Jomier) opravdao i dokazao, on neće biti konzistentan prema drugim kur'anskim tekstovima. Tako on kaže: "Allāh je u *bismilli* jasno

73

El, V, str. 411.

74

Ibid, str. 411.

75

Na prethodnim stranicama fragmentarno smo naveli mišljenja islamskih klasika o *bismilli*. Njih je potrebno konsultirati dok se čitaju ovi stavovi A. T. Welcha i orijentalista uopće.



preferirano ime Božije, a *er-Rahmān* i *er-Rahīm*, prema njihovoj kur'anskoj upotrebi, jesu kako imena tako i epiteti za Boga. Usto, ova imena su upadljivo izostavljena u ranijim dijelovima Kur'ana, gdje je Muhammedov Gospodar označen kao *rabb*,⁷⁶ a kur'anska formula koja se ponavlja tokom ovog ranog perioda je *bismi rabbike* (بِسْمِ رَبِّكَ) - "U ime tvoga Gospodara", a ponavlja se u surama *Vāki'ah* 74, 96, *Hākkah* 52, i *'Alek* 1... Dakle, moguće je da su koliko dvije godine, ili čak i nakon početka Muhammedove javne misije, imena *ar-Rahmān* i *Allāh* bila uvedena u objavu.⁷⁷ Welch nije u pravu kada *bismillu* cijepa i kada nastoji uspostaviti neku vremensku koincidenciju između imena *er-rahīm* i *er-rahmān* i *bismille*. *Bismilla* je kompaktan tekst Kur'ana, objavljan prije svake *sure* i, prema islamskim djelima, ona nije nastala od tzv. "elemenata bismille", kao što kažu orijentalisti. Kako npr. objasniti da se riječ "*rabb*" (رَبِّ) ponavlja u medinskim surama (npr. sura *Zilzāl*, itd.), ukoliko bi se prihvatila teza Welcha da se u početku pretežno koristio termin "Muhammedov Gospodar"?! Međutim, teza orijentalista ide i šire, te tvrde da *er-Rahmān* kao ime nije arapskog već stranog porijekla. Pa kada se to, navodno, saznalo, onda je islam trebao da dā "svoje vlastito ime za Apsolutno Biće", to jest, kako žele reći orijentalisti, dolazi do imena *Allāh*. Welch o tome kaže: "Sljedeći stepen u ovom razvoju (to jest u razvoju *bismille*, prim. E.K.) vidljiv je u *suri Isrā*, 110. ajet, ključnom ajetu koji kaže da muslimani mogu upotrebljavati kako ime *Allāh* tako i *er-Rahmān*; ali efekat ovog ajeta bio je da se zamijeni *er-Rahmān* sa *Allāh* kao primarnim ili preferiranim imenom za Boga..."⁷⁸ Islam, međutim, ne poznaje neko preferirano ime za Apsolutno Biće jer su objave dolazile na raznim jezicima.⁷⁹ To što je *Allāh* najfrekventnije Božije ime u Kur'anu - posljedica je između ostalog i arapskog jezika na kome je objavljen Kur'an.

Bismilla je integralni dio Kur'ana i, s obzirom na to da je *Fātiha* jedna od najranijih *sura* koje su objavljene u Meki, nema razloga da se *bismilla* kao njen integralni dio smatra nekur'anskom cjelinom.

76

Riječ *rabb* (رَبِّ) ne može se adekvatno prevesti na naš jezik. Najbolje ju je prevoditi kao Odgajatelj, Upućivatelj, Njegovatelj. Welch nije u pravu kada kaže da se samo u "ranim" objavama spominje riječi *rabb*. Vidi suru *Zilzal* (medinska).

77

El, V, str. 411.

78

Ibid., str. 411.

79

U Kur'anu se tvrdi da "svaki narod ima poslanika" (وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ) i da "svaki narod ima upućivača" (وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ).



Mahmūd Šeltūt u svome djelu *Tefsīrul-Kur'ānil-kerīm*, govoreći o *bismilli*, kaže da je od "mnogih učenjaka preneseno da *bismilla* u svojoj potpunosti nije bila poznata muslimanima sve do poslije objavljivanja sure *Neml*, te da su muslimani govorili u prvo vrijeme: 'U ime Tvoje, naš Bože', a potom su govorili: 'U ime Allaha'. Pošto su objavljene riječi Uzvišenog Allaha: 'Reci: 'Zovite: Allah ili zovite: Svemilosni...', govorili su: 'U ime Allaha, Svemilosnog', a pošto je objavljena sura *Neml*, govorili su: 'U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog', u skladu sa onim što je prispjelo u toj suri u riječima Uzvišenog: '(Pismo je) od Sulejmana i glasi: 'U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog!'⁸⁰

اما البسمة فقد نقل عن كثير من العلماء انها لم تعرف بتمامها عند المسلمين الا بعد ان نزلت سورة النمل وانهم كانوا يقولون اولاً: «باسمك اللهم» ثم قالوا: «بسم الله» ولما نزل قوله تعالى: قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن قالوا: «بسم الله الرحمن» ولما نزلت سورة النمل، قالوا: بسم الله الرحمن الرحيم تبعاً لما جاء في سورة النمل ...

Mahmūd Šeltūt, nadalje, tvrdi da nije važno da li je ovakvo izvođenje *bismille* bilo ili nije, već da je važno da *šeriat* naređuje *bismillu*, da je preporučuje učiti pri svakom dobrom i plemenitom poslu. Inače, dâ se uočiti da Šeltāt preferira ona mišljenja koja tvrde da je samo *bismilla* iz sure *Neml* Kur'an, a da su druge *bismille* pobožne invokacije.⁸¹ Međutim, taj problem je vještački, jer ako je *bismilla* spomenuta u suri *Neml*, onda je i svaka druga *bismilla* (prije svake sure) Kur'an, što je sasvim jasno i što proizilazi iz 30. ajeta sure *Neml*.

Takozvani "tajanstveni glasovi" ili "počeci sura"

Na početku nekoliko *sura* Kur'ana, odmah nakon *bismille*, nalaze se tzv. "počeci sura" (فواتح السور) ili ono što se u evropskoj orijentalistici imenovalo "tajanstvenim glasovima"). Zapravo, u tefsirskim djelima se ravnopravno govori o tri naziva, i to su:

- "Počeci sura" (فواتح السور),
- "Glasovi koji se cjelovito izgovaraju" (الحروف التهجي), i

80

Mahmūd Šeltūt, *Tefsīrul-Kur'ānil-kerīm*
(تفسير القرآن الكريم),
Bejrut/Kairo, 1981., str. 18.

81

Vidi: *Ibid.*, str. 18-20.

O *bismilli* su pisali mnogi savremeni islamisti, kako muslimani tako i nemuslimani. U cijenjenoj i vrijednoj studiji Frithjofa Schuona (*alias* Isā Nurudīna) "Kur'an", o *bismilli* se kaže, između ostalog, i ovo: "Sa donekle drugačije tačke posmatranja može se, također, reći da je *bismilla* Božanska i otkroviiteljska zraka koja u svijet unosi istinu dvostrukog Šehadeta: *bismilla* je 'silazna' zraka, a Šehadet je njen sadržaj, vodoravna slika koja, u svijetu, odražava Istinu Boga; u drugom Šehadetu (Muhammedur-resulullah) ova vertikalna zraka se sama reflektira i projekcija Poruke postaje dio Poruke. Sa *bismillom* se sve posvećuje, uključujući osobito životne funkcije s njihovim neizbježnim i opravdanim zadovoljstvima. Kroz to posvećenje u njih ulazi dio Božanske Sreće; to je kao da Bog stupa u užitak i učestvuje u njemu, ili kao da čovjek ulazi, malo ali s punim pravom, u Radost Božiju. Poput *bismille*, drugi Šehadet 'neutralizira' poricanje izraženo prvim Šehadetom, koji, simbolično govoreći, već nosi u sebi svoju 'kompenzacionu dimenziju' ili 'korektiv' u riječi *illā* iz koje dalje proizilazi Muhammedur-resulullah." (Frithjof Schuon, *Understanding Islam*, London, 1976., str. 62-63)

c) "Isprekidani glasovi" (الحروف المقطعات).

Tefsirskoj nauci nije nikada sa sigurnošću bilo poznato šta su ti glasovi, šta oni predstavljaju i da li imaju neko stvarno ili simboličko značenje. Otuda mnoga klasična djela o znanostima Kur'ana govore o njima, ali se ipak nikada ne tvrdi sa sigurnošću šta ti glasovi *uistinu* predstavljaju. Obično iza svih klasičnih rasprava o tome slijedi islamska izreka da "Bog zna" (الله أعلم) šta je tim glasovima htio reći, a da ljudi mogu tek naslućivati Božiju nakanu.

I u evropskoj orijentalistici postoje ozbiljna istraživanja tog dijela islamske Objave. Takozvanim "počecima sura" bavili su se Nöldeke, Schwally, Bergstrasser, A.T. Welch, i mnogi drugi orijentalisti. Ovdje će se dati prioritet samo onim teorijama orijentalista za koje smo ustanovili da predstavljaju izvjesnu novost na području proučavanja ovih glasova.

Između mnogobrojnih klasičnih uvoda u tefsirske nauke u kojima se raspravlja o ovim glasovima, izdvajamo Zerkešijev **Burhān** i Sujūtījev **Itkān**. Zerkešī prvo fiksira broj kur'anskih sura u čijim počecima nalazimo ove harfove i kaže da ih je dvadeset i devet. Na njihovom početku nalazimo ove harfove:

elif lām mīm - (الم)

elif lām mīm sād - (المص)

elif lām mīm rā - (المر)

kāf hā jā 'ajīn sād - (كهيعص)

tā hā - (طه)

tā sīn mīm - (طسم)

tā sīn - (طس)

hā mīm - (حم)

hā mīm 'ajīn sīn kāf - (حم عسق)

kāf - (ق)

nūn - (ن)

jā sīn - (يس)

elif lām rā - (الر)

sād - (ص).



Zerkešī istovremeno tvrdi da se cjeline ovih harfova mogu nazvati još i glasovima "koji se recitiraju" (الحروف التهجى).⁸² On, potom, citira Zamahšerīja koji tvrdi da je vrlo indikativno što Objava spominje pola arapskog alfabeta, kao i to što su zastupljeni različiti harfovi po svojoj prirodi, kao što su npr. jaki harfovi, zatim *kalkala* harfovi, itd.⁸³ Zerkešī potom anticipira neka novija mišljenja o recipročnoj zastupljenosti ovih harfova kao, npr., da se u suri *Kāf* spominju mnoge riječi koje i inače sadrže taj glas.⁸⁴

Između mnogih drugih mišljenja o ovom harfovima, Zerkešī navodi i **Ša'bījevo**, koji kaže: "To su ajeti mutešābih (nerazumljivi). Vjerujemo u njihovu vanjštinu, a znanje o njima prepuštamo Uzvišenom Bogu".⁸⁵

قال الشعبي: انها من المتشابهة نؤمن بظاهرها ونكل العلم فيها الى الله عز وجل.

Zerkešī, također, prenosi i predanje od Ibn 'Abbāsa u kojem se tvrdi "da je svaki glas uzet od jednog imena Božijeg, slavljeno neka je On. *Elif* je od *Allāh*, *Lām* je od *Latīf*, *Mīm* je od *Medžīd*, ili *Elif* je od *Ālāihī*, *Lām* je od *Lutfihī*, *Mīm* je od *Medždihī*".⁸⁶

من أسمائه سبحانه، فالألف من «الله» واللام من «لطيف»، والميم من «مجيد» أو الألف من «آلائه»، واللام من «لطفه»، والميم من «مجده».

Za Ibn Fārīsa na istom se mjestu tvrdi da je odobrio ovakav postupak u objašnjavanju tzv. "glasova koji se recitiraju, pravilno izgovaraju" (الحروف التهجى). Od Ibn 'Abbāsa Zerkešī prenosi također i mišljenje da "Elif Lām Mīm znači '*Ja, Bog, znam!*', Elif Lām Mīm Sād znači - '*Ja, Bog, objašnjavam!*', Elif Lām Rā - '*Ja, Bog, vidim!*'".⁸⁷

الم - انا الله اعلم ، المص - انا الله افصل، الر - انا الله ارى

Zerkešī još navodi i mišljenje da ovi glasovi predstavljaju imena sura ispred kojih se nalaze kao i da su stavljeni radi razlikovanja sura (وضعت للتمييز).⁸⁸

Zerkešī, međutim, proširuje pojam "početaka sura" pa kaže da postoji nekoliko njihovih vrsta:

Burhan, I, str. 165.

Ibid., str. 165-166.

Ibid., str. 170.

Ibid., str. 173.

Ibid., str. 173.

Ibid., str. 174.

Ibid., str. 174.

82

83

84

85

86

87

88

a) počinjanie zahvalom ili slavljenjem Boga (الإستفتاح بالثناء) kao, npr., izrazi *Uzvišen je Onaj* (تبارك), *Hvala i slava Bogu* (الحمد لله), *Hvaljen neka je Onaj* (سبحان الذي), itd.,⁸⁹

b) počeci sura u obliku ovih "tajanstvenih glasova" (المقطعات),⁹⁰

c) počeci u obliku dozivanja (الإستفتاح بالنداء), kao, npr., *O, vjernici* (يا ايها الذين آمنوا), *O ti, pokriveni* (يا ايها المزمّل), *O ti, umotani* (يا ايها المدثر), *O, vjerovjesniče* (يا ايها النبي) itd.,⁹¹

d) počeci sura u obliku obavijesti (الإستفتاح بالجمال الخبرية), kao, npr., *Obznana od Allāha i Njegova Poslanika* (براعة من الله), *Bliži se Čas i Mjesec se raspolutio* (اقتربت الساعة وانشق القمر), *Mi ćemo ti dati sigurnu pobjedu* (انا فتحنا لك فتحا مبينا),⁹²

e) Počeci sura u obliku zakletvi (الإستفتاح بالقسم), kao, npr., *Tako mi Gore* (و الطور), *Tako mi zvijezde kada zapada* (و النجم), *Tako mi neba sazviježđima okičenog* (و السماء ذات البروج) itd.,⁹³

f) otpočinjanie sura uvjetom (بالشرط), npr., *Kada se Događaj dogodi* (اذا وقعت الواقعة), *Kada se nebo rascijepi* (اذا السماء انشقت) itd.,⁹⁴

g) počeci sura u obliku naredbi (بالأمر), kao, npr., *Čitaj u ime tvoga Gospodara* (اقرأ باسم ربك), *Reci: On, Allāh - jedan je* (قل هو الله أحد) itd.,⁹⁵

h) počeci sura u obliku pitanja (بالإستفهام), npr., *O čemu oni jedni druge pitaju?* (عم يتساءلون), *Zar grudi tvoje nismo prostranim učinili?* (الم نشرح لك صدرك) itd.,⁹⁶

i) počeci sura u obliku proklinjanja (بالدعاء على), kao, npr., *Neka propadne Ebū Leheb, i propao je* (تبت يدا ابي لهب), *Teško onima koji pri mjerenju zakidaju* (ويل للمطففين),⁹⁷

j) početak sure kao objašnjenje uzroka (بالتعليل). Zerkešī smatra da postoji samo jedan takav početak i to su riječi *Zbog navike Kurejšija* (لإيلاف قريش).⁹⁸

Zerkešī je, nesumnjivo, značajan islamski klasik koji je o ovim pitanjima progovorio originalno, što se da zapaziti jer nedostaju senedi/predanja.

Dželāludīn Sujutī u *El-Itkānu* također govori o počecima sura i o siglama. S obzirom na to da je Zerkešī njegov značajan izvor,

89

ibid., str. 164.

90

ibid., str. 165.

91

ibid., str. 178.

92

ibid., str. 179.

93

ibid., str. 179.

94

ibid., str. 180.

95

ibid., str. 180.

96

ibid., str. 180.

97

ibid., str. 180.

98

ibid., str. 180.



razumljivo je da u **El-Itkānu** nalazimo ponekad podudarna mišljenja sa mišljenjima iz **El-Burhāna**. Neka karakteristična mišljenja ovdje ćemo samo ukratko naznačiti.

Sujūtī, između ostalog, navodi brojna predanja o ovim glasovima. Jedno od njih jeste i mišljenje Ibn 'Abbāsa da su ti glasovi bili interesantni Jevrejima koji su živjeli u Medini i koji su pokušali odgonetnuti njihovo značenje. Tako su Božijem Poslaniku, a.s., rekli da ovi glasovi *svojom brojčanom vrijednošću ukazuju* na broj godina ili na period vremena koliko će Muhammedova, a.s., zajednica trajati. Tako *Elif Lām Mīm* (الم), čija brojčana vrijednost iznosi 71 (1+30+40=71), označava da će Muhammedova, a.s., zajednica postojati 71 godinu. Međutim, kako su se, uvođenjem novih glasova, brojčane vrijednosti povećavale, Jevreji su, na kraju, prema Sujūtiju,⁹⁹ rekli da je stvar nejasna i neodređena. Inače, Sujūtī je sklon mišljenju da su ti glasovi prvorazredan primjer *mutešābihāt* teksta Kur'āna.

Ovdje postoje još neke teorije koje ćemo sažeto navesti:

1) Prema **Alī Nāsuh Tāhiru** ovi glasovi svojom numeričkom vrijednošću ukazuju na prvobitni broj ajeta u izvjesnoj suri. Međutim, ovo mišljenje nije u skladu sa islamskim gledanjem da su glasovi objava. Ova teorija je, također, proizvoljna, jer ne nudi konzistentne zaključke za sve sure i jednim slučajem želi opravdati sve druge izuzetke.¹⁰⁰

2) Theodor Nöldeke tvrdi da "su ti glasovi inicijali ili monogrami vlasnika rukopisa koji su upotrebljavani od Zejda, kada je on prvi put kompilirao Kur'ān, npr. ELR(Z) za EZ-Zubejra, ELMR za EL-Mugīru i HM za 'Abdurrahmāna. Ovi monogrami, kaže Nöldeke, ušli su u tekst slučajno kada kasniji muslimani nisu više znali njihova značenja. Ovo je gledište bilo široko prihvaćeno od tada u Evropi, a iznova je bilo prihvaćeno i branjeno 1901. godine od H. Hirschfelda..."¹⁰¹ Teoriju Nöldekea i sami su orijentalisti odbacili kao naivnu, jer bi bilo apsurdno da se inicijali vlasnika rukopisa nađu u temeljnoj islamskoj knjizi. Pogotovo je ova teorija naivna ukoliko se na temelju hadisa Allāhova Pos-

99

Dželāluddīn Sujūtī o "tajanstvenim glasovima" raspravlja u okviru *mutešābihāt* ajeta (u drugom tomu *El-Itkana*, str. 11 i dalje). Sujūtī se koristi mnogim Zerkešijevim spoznajama. Na str. 13 Sujūtī govori o Jevrejima koji su pitali Muhammeda, a.s., o ovim glasovima i davali mu, po *kabalističkim* uzusima, brojčane vrijednosti tih glasova, govoreći da će toliko trajati njegova vjera, odnosno zajednica. O tome, također, govori i Welch (*ibid.*, str. 412).

100

El, V, str. 412.

101

ibid., str. 412.

lanika zna da je on u namazu ove glasove izgovarao kao integralni tekst Kur'ana.

3) Orijeentalista Loth smatra da su "glasovi kabalistički simboli koji stoje za naročite ključne riječi ili fraze u *surama* ispred kojih se nalaze."¹⁰² Ovaj orijentalista je podstakao Nöldekea da napusti svoje teorije i da o ovim glasovima razmišlja kao o cjelini koja ima neke veze s Kur'anom.

4) Hans Bauer je "ponudio jedan neobičan popis krilatica koje imaju glasovi za koje je rečeno da su stare kratice: JS za *jes'ā* (يسعى) u suri *Jāsīn*, 20., S (ص) za *Sāfināt* (صافنات), "bojni konji" u *Sād*, 31, K (ق) za *Kurīnuhū* (قرينه) "onaj koji je na njegovoj strani" u suri *Kāf*, 23, 27 itd."¹⁰³ Međutim, i ova teorija Hansa Bauera ne može naći potpuna rješenja za svaki slučaj pa se uzima kao proizvoljna. Uostalom, i neki islamski klasici znali su za ovakve mogućnosti (vidi naprijed o mišljenjima Ibn 'Ab-bāsa), ali nisu nikada tvrdili da je to i tačno.

5) Orijeentalista A. T. Welch smatra da su ovi glasovi u svakom slučaju integralni dio Kur'ana i da se odnose na neposredan kontekst (npr. iza tih glasova uglavnom se govori o KUR'ANU, o OBJAVLJIVANJU KUR'ANA, o KNJIZI, o AJETIMA, itd.¹⁰⁴ Welch također podržava i teorije koje su sklone tvrditi da su *sure* sa glasovima nekako zajedno "spojene" u Kur'anu (npr. tzv. HAMIMI - *sure* حواميم). Welch je, međutim, na kraju svoga pregleda najznačajnijih evropskih teorija o ovim glasovima ponudio jednu teoriju za koju izražava puno simpatije. On kaže:

"Jedna druga upadljiva činjenica, koja mora biti više negoli slučajna, jeste da tajnoviti glasovi predstavljaju svaki konsonantni oblik u arapskom jeziku, dok nema oblika koji ponavlja više od jednog glasa.

Na ovakav način imamo: J (ي), ali nemamo B (ب), T (ت) ili S (ث), imamo H (ح), ali nemamo DŽ (ج) ili H (خ), imamo R (ر), ali nemamo Z (ز), imamo S (س), ali nemamo Š (ش), imamo S (ص), ali nemamo D (ض), imamo T (ط), ali nemamo Z (ظ), imamo 'A (ع), ali nemamo G (غ),

¹⁰²
ibid., str. 412.

¹⁰³
ibid., str. 413.

¹⁰⁴
ibid., str. 413.



imamo K (ك), ali nemamo F (ف), ili V (و), imamo K (ك), ali nemamo D (د) ili Z (ز), zajedno sa formama koje predstavljaju samo jedno slovo (a ti harfovi su):

Elif (ا), Lam (ل),
Mim (م), Nun (ن),i

He (ه). ... Najprihvatljivije objašnjenje činjenice da se četrnaest ovih a ne drugih glasova ponavlja jeste da su ona bila namijenjena da predstave arapski alfabet. Ako je to tako, onda tvrdnje u uvodnim formulama koje govore da je objava bila spuštana/objavljena kao "jasna Knjiga" (*kitāb mubīn* كتاب مبين) na arapskom, uzimaju novo značenje; drugi pasaži (*Nahl*, 103, *Šu'arā*, 195) govore o objavi koja je na "jasnom arapskom jeziku" (*lisān 'arabijjin mubīn* لسان عربي مبين). Činjenica da literatura o različitim čitanjima nije zabilježila da su diferencije u načinu čitanja četrnaest konsonantskih formi bile recitirane, čini se da ukazuje da je postojala jaka usmena tradicija koja je podupirala tajanstvene glasove."¹⁰⁵

Među savremenim islamskim autorima o tefsīru o ovim slovima pisali su Subhī Sālih, Mahmūd Šeltūt, Bintuš-Šātī, a postoje i istraživanja pod uticajima matematičke i statističke lingvistike od Rešāda Halīfe. Naravno, svaki noviji *tefsīr* ovim glasovima poklanja prostora i razmatra ih na jedan od načina koje smo ovdje naveli. Naprimjer, Bintuš-Šātī u svojoj knjizi *Et Tefsīrul-bejāni lil-Kur'ānil-kerīm*¹⁰⁶ govori o mogućnosti da glasovi ukazuju na Božije sifate ili imena,¹⁰⁷ tako, npr., *nūn* (ن) može, prema Bintuš-Šātī, značiti Pomagač (ناصر), ili Svjetlost (نور), itd.¹⁰⁸ Ona, također, citira *El-Itkān* i spominje brojčane vrijednosti pomoću kojih se izračunavalo vrijeme eventualnog trajanja Muhammedove, a.s., zajednice.¹⁰⁹ Međutim, Bintuš-Šātī je sklona, kao što je to prije nekoliko vijekova učinio i Sujūtī, onom mišljenju koje tvrdi da su ti glasovi *tajna*. Ona citira i uvažava mišljenje *Ša'bija* (شعبي), koji kaže:

"Svaka Knjiga ima tajnu, a tajna Kur'ana jesu počeci sura."¹¹⁰

ان لكل كتاب سرا وان سر هذا القرآن فواتح السور

ibid., str. 414.

¹⁰⁶
Bintuš-Šātīn komentar, koga ovdje konsultiram, štampan je u Kairu, 1968.

¹⁰⁷
ibid., str. 41.

¹⁰⁸
ibid., str. 41.

¹⁰⁹
ibid., str. 42.

¹¹⁰
ibid., str. 42.

Ipak, glavni formalni argument da ovi glasovi pripadaju Kur'anu jeste neposredan kontekst početaka sura.

"ELIF LĀM MĪM. Ovo je Knjiga u kojoj nema sumnje nikakve.
الم * ذلك الكتاب لا ريب فيه

"ELIF LĀM MĪM. ... tebi Knjigu s Istinom objavljuje..."
الم * الله لا اله الا هو الحي القيوم * نزل عليك الكتاب بالحق

"ELIF LĀM MĪM SĀD. Objavljuje ti se Knjiga..."
المص * كتاب انزل اليك

"ELIF LĀM RĀ. Ovo su ajeti Knjige mudre."
الر تلك آيات الكتاب الحكيم

"ELIF LĀM RĀ. Ovo je Knjiga čiji se ajeti mudrim redom nižu..."
الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت

"ELIF LĀM RĀ. Ovo su ajeti Jasne Knjige..."
الر تلك آيات الكتاب المبين

"ELIF LĀM MĪM RĀ. Ovo su ajeti Knjige." المر تلك آيات الكتاب

"ELIF LĀM RĀ. Ovo je Knjiga koju tebi objavljujemo da svijet izvedeš iz tmina na svjetlost..."
الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس

"ELIF LĀM RĀ. Ovo su ajeti Knjige, Kur'ana jasnoga!"
الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين

"KAF HĀ JĀ 'AJĪN SĀD. Ovo je kazivanje o milosti Gospodara tvoga..."
كهيعص * ذكر رحمت ربك

"TĀ HĀ. Kur'an ti ne objavljujemo da se mučiš..."
طه * ما انزلنا عليك القرآن لتشقى

"TĀ SĪN MĪM. Ovo su ajeti Knjige Razgovijetne."
طسم تلك آيات الكتاب المبين

"TĀ SĪN. Ovo su ajeti Kur'ana i Knjige Razgovijetne."
طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين

"TĀ SĪN MĪM. Ovo su ajeti Knjige Jasne."
طسم تلك آيات الكتاب المبين

"ELIF LĀM MĪM. Zar misle ljudi da će biti ostavljeni ako kažu:
'Mi vjerujemo!' i da na kušnju stavljani neće biti?!"

الم * احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون *

"ELIF LĀM MĪM. Bizantinci su pobijeđeni..."
الم * غلبت الروم *



"ELIF LĀM MĪM. Ovo su ajeti Knjige Mudre..."

الم * تلك آيات الكتاب الحكيم *

"ELIF LĀM MĪM. Objavljivanje Knjige je, u to nema sumnje, od Gospodara svjetova..."

الم * تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين *

"JĀ SĪN. Tako Mi Kur'ana mudroga..."

يس * و القرآن الحكيم *

"SĀD. Tako Mi Kur'ana slavnoga..."

ص * و القرآن ذى الذكر *

"HĀ MĪM. Objavljivanje Knjige je od Allaha..."

حم * تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم *

"HĀ MĪM. Objava je od Svemilosnog, Samilosnog..."

حم * تنزيل من الرحمن الرحيم *

"HĀ MĪM 'AJĪN SĪN KĀF. Eto tako Allah, Silni i Mudri objavljuje tebi, kao i onima prije tebe!"

حم * عسق * كذلك يوحي إليك و الى الذين من قبلك

"HĀ MĪM. Tako Mi Jasne Knjige..."

حم * و الكتاب المبين *

"HĀ MĪM. Tako Mi Jasne Knjige..."

حم * و الكتاب المبين *

"HĀ MĪM. Objava Knjige od Allaha je, Silnoga i Mudroga"

حم * تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم *

"KĀF. Tako Mi Kur'ana veličanstvenoga!"

ق * و القرآن المجيد *

"NŪN. Tako Mi pera, i onoga što pišu oni..."

ن * و القلم و ما يسطرون *

111

M. Šeltūt, *Ibid.*, str. 64. (Ovdje neće biti riječi o teorijama Rešāda Halife ili nekih drugih protagonista matematičke i statističke lingvistike u pogledu ovih neodgonetljivih glasova. Smatramo da svako umjetničko djelo a i Kur'an kao Božiji govor sadržava određene glasovne zakonitosti ili neka "simetrična" ponavljanja konsonanata ili vokala. Slabost svih takvih teorija u tome je što u formi Kur'ana traže njegovu božanstvenost, a ne i u sadržini, to jest Poruci. Statistička lingvistika niti bilo šta drugo ne treba dokazivati Kur'anu da je Kur'an od Boga. Kur'an čiju božanstvenost treba tražiti u statističkoj lingvistici, dakle izvan Kur'ana, nije Objava već je obično umjetničko djelo. Radi se, dakle, o zamjeni teza i traženju u Kur'anu nečega što sam Kur'an ne traži od ljudi – to jest da ga ljudi proučavaju kao običan materijal statističke lingvistike)

Neposredan kontekst u kome se javljaju ovi glasovi nedvojbeno pokazuje da su to neki znaci Kur'ana. To što ih ljudi ne mogu dovesti do razuma, znak je njihovog vječnog karaktera. Mahmud Šeltūt imao je to na umu kada u svome tefsiru, govoreći o tim glasovima, kaže: "Što se tiče značenja ovih glasova, nisam u stanju reći o tome bilo šta osim tradicionalnih mišljenja koja izražavaju vjerovanje dobrih predaka koji su istinski vjerovali u Allāhovu veličinu i Božiju Knjigu: "Bog zna svoju nakanu!"¹¹¹

اما معناها فلا يستطيع ان اقول فيه سوى هذه الكلمة الماثورة التي تعبر عن ايمان سلف صالح يؤمن حق الإيمان بعظمته و كتاب الله: «الله اعلم بمراده»

HISTORIJA KUR'ĀNA

Pomalo je upitno govoriti o "historiji" Kur'āna jer je Kur'ān vječni govor Božiji, naravno prema islamskom ehli-sunnetskom učenju. Ipak se o historiji Kur'āna govori i pri tome se ne misli da se on kao *vječna* Božija Riječ podvodi pod sud čovjeka i vremena, već se obično podrazumijeva da Kur'an kao materijalizirana riječ, kao ispisan tekst, kao Poruka koja silazi u vrijeme ima svoju historiju. U ovom poglavlju o tome ćemo ukratko izložiti najznačajnija pitanja, slijedeći pritom uglavnom Subhī Sālihova mišljenja.

Tekstualna evidencija Kur'āna pokazuje da se u njemu govori o pismu, peru, papiru, desnoj ruci koja piše itd., - to jest o činjenicama da Arapima nije bilo strano *zapisivanje* određenih poruka ili pak poznavanje pisma općenito. Božiji poslanik Muhammed, a.s., bio je nepismen i to tvrde islamski klasici. Međutim, od početka objave Kur'ana, tačnije kada su u Meki pismeni ljudi prihvatili islam, on je brižljivo diktirao sve što bi mu se objavljivalo iz Kur'āna. To je nepobitna činjenica koju potvrđuju islamski klasici. Omer Ibn el-Hattāb je, naprimjer, prihvatio islam *čitajući* dijelove sure TĀ HĀ¹ i to se dogodilo u Meki. Uostalom, da je kojim slučajem ikada bilo koji *ashab* Muhammeda, a.s., vidio kako on piše Kur'an ili bilo šta drugo, on bi svakako ukazao na bespredmetnost kur'anskih tekstova koji govore o Poslaniku kao *nepismenom* (أُمِّي). Takvih predanja ipak nema. O činjenici da je Božiji poslanik Muhammed, a.s., zaista bio nepismen govorilo se na prethodnim stranicama.

Potrebu zapisivanja Kur'ana osjećao je i sam Božiji Poslanik jer se pojavio kao posljednji vjerovjesnik koji Božiju poruku mora tačno prenijeti i dostaviti. Otuda je od samih prvih objava, sa postepenim rastom svoje zajednice, uvodio dva načina *čuva-*

¹
Vidi: Osman Nuri Hadžić, *Omerov prelaz na islam* (Muhammed a.s. i Kur'an), Sarajevo, 1968.



nja Kur'ana: a) pamćenje i b) pisanje. U takvom obliku i takvom intenzivnom *čuwanju* Kur'ana muslimani su odiskona izgradili poštovanje prema Božijoj Riječi. To očuvanje Kur'ana priznaje i orijentalista **Arthur Jeffery**, govoreći u svojoj knjizi *The Qur'an as Scripture* da mi, naprimjer, imamo velikih problema sa ustanovljavanjem autorstva "drevnih Svetih tekstova" (*ancient Scriptures*), dok je sa Kur'anom slučaj očigledno različit od toga (*The case of the Qur'an is obviously very different from this.*)² Dok su mnoge prethodne svete knjige produkt zajednice i kolektivnog duha, Kur'ān to nije. (*It was not the product of the community...*)³ Također, kur'anski sadržaj je, prema Arthuru Jefferyu, "dat muslimanima kao Sveti tekst prije Muhammedove smrti (*its content had been given to them as Scripture before his death.*)"⁴ Dakako, teza Jefferya koja se iz ovih riječi nazire, to jest da je Poslanik već sabrao Kur'ān u *mushāf*, prema islamskom mišljenju nije tačna, o čemu će ovdje biti riječi. Kur'ān je za vrijeme Poslanika, a.s., bio zapisan na različitim predmetima: koži, kostima, drvenim tablama, listovima papira itd., ali nije bio u formi MUSHAF. Razlog tome je jednostavan – postojala je mogućnost nove objave dok god je Poslanik, a.s., bio živ!

Pamćenje Kur'āna je, rekli smo, bilo ravnopravan način očuvanja Kur'āna s *pisanjem* kao drugim načinom očuvanja Kur'āna. U početku objave nisu bile duge i bilo ih je lahko pamtiti, o čemu govori i Sujūti u **El-Itkānu**, naime da i sva muslimanska djeca uče kratke mekanske sure, koje su prve po objavljivanju, kao što su ih učili i prvi muslimani, te da je u tome veliko značenje Božije.⁵ Arapi su, inače, bili skloni pamćenju poezije pa im ni pamćenje mekanskih kratkih sura (u samom početku objavljivanja) nije bilo teško. Mnogi su redovito pamtili nove objave direktno od Poslanika i sami ih zapisivali, to jest imali su vlastite zbirke kur'anskih sura koje su čuli *direktno* iz njegovih usta. Pamćenje Kur'ana sve više se intenziviralo i proširivalo. Tako vidimo da je **Dža'fer ibn Ebī Tālib** pred Negusom napamet govorio odlomke iz Kur'āna u Abesiniji.⁶ Kada

²
Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, New York, 1952., str. 6.

³
Ibid., str. 6.

⁴
Ibid., str. 6.

⁵
Vidi 18., 19. i 20. poglavlja prvog dijela *El-Itkāna*.

⁶
Vidi: Hiti, *ibid.*, str. 97.

je uvedeno javno obavljanje namāza, tada se također još više intenziviralo pamćenje Kur'āna, a Poslanikovo, a.s., prisustvo je uvijek korišćeno da se objavljeni sadržaji ponove te da se otkloni mogućnost greške. Koliko je i sam Božiji Poslanik brinuo o Kur'ānu - svjedoči i sam Kur'ān. Naime, on bi žurio recitirati njegove ajete pa mu se skreće pažnja da to ne čini. "Ne izgovaraj Kur'ān jezikom svojim da bi ga što prije zapamtio", kaže se Poslaniku. لا تحرك به لسانك لتعجل به* ان علينا جمعه وقرآنه.

S *pisanjem* Kur'āna isto tako najodgovornije se postupalo. Poslanik je "imao naročite pisare. Neki od njih bili su za to da pišu pojedina kur'ānska ajeta i sure kada budu objavljeni. Ovi su se pisari zvali pisarima objave "kuttābul-vaḥj" (كُتَّابُ الْوَحْيِ). Neki su od njih pisali Alejhisselamu pisma koja je slao pojedinim osobama i stranim vladarima da ih pozove pravoj vjeri. Između Alejhisselamovih pisara koji su pisali i Kur'ān naročito se ističe Zejd b. Sābit koji je u ovom poslu bio najsposobniji. Kada bi koji ajet bio objavljen, Alejhisselām bi naredio kome od svojih pisara da taj ajet ili više njih zapiše na određenom mjestu iza toga i togā ajeta u toj i toj suri.⁸ S obzirom na pisanje Kur'ana i unapređenje njegove pisane forme, taj vrlo dugi period možemo podijeliti u nekoliko cjelina:

- a) pisanje Kur'āna za vrijeme Muhammeda, a.s.,
- b) nastanak *Mushāfa* za vrijeme Ebū Bekra,
- c) kodifikacija u vrijeme Osmāna ibn 'Affāna i umnožavanje *Mushāfa* u nekoliko primjeraka (استنساخ المصحف),
- d) ortografska poboljšanja za vrijeme Mu'āvije i rad Ebul-Es-ved ed-Duelija (p.n.a. 69. po H.),
- e) dijakritički znakovi Nasra ibn 'Āsima el-Lejsija (p.n.a. 89. po H.),
- f) ortografska poboljšanja Halīla ibn Ahmeda (p.n.a. 170. po H.).

a) Božiji Poslanik je, kao što smo rekli, imao naročite pisare Kur'āna, među kojima Subhī Sālih ističe prvu četvericu halifa, Mu'āviju, Zejda ibn Sabīta, 'Ubejja ibn Ka'ba, Hālid ibn Velīda i Sābita ibn Kajsa.⁹ Hakim u *Mustedreku* donosi predanje od Zejda ibn Sābita, koje je tradirano po uvjetima seneda

⁷
Kijame, 16.

⁸
Handžić, ibid, str. 30.

⁹
Mebahis, str. 69.

Buhārije i Muslima, da je on rekao: "Pisismo Kur'ān kod Božijeg Poslanika, a.s., na kožu".¹⁰

كنا عند رسول الله (صلعم) نؤلف القرآن من الرقاع

Osim ovog materijala pisari su se služili za tu svrhu i pločicama kamenja (الخاف),¹¹ granama palme (عسب),¹² plećkama ovce ili deve, to jest na njihovim kostima (اكتاف),¹³ te drvenim plohamama (اقطاب).¹⁴ Subhī Sālih također tvrdi da se riječi Zejda ibn Sābita o pisanju Kur'āna na kožu mogu shvatiti kao ustrojavanje sura i ajeta prema onome kako je kazao Božiji Poslanik.

Pisari nisu imali nikakvih kompetencija da izostavljaju derogirane ajete. Buhārī navodi da je Ibnuz-Zubejr rekao Osmānu ibn 'Affānu da je ajet: "Oni koji će između vas uskoro umrijeti i koji ostavljaju svoje žene..."¹⁵

والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً الى
الحول غير اخراج.

derogiran drugim ajetom, te zašto ga piše ako je derogiran? Nato mu je Osmān odgovorio: "Bratiću, ništa s njegova mjesta neću izmijeniti".¹⁶ Subhī Sālih, nadalje, tvrdi da Osmān nije htio bilo šta mijenjati jer nije njegovo da bilo šta unosi u Kur'ān ili da mijenja ustrojstvo Kur'ana.¹⁷ Također postoji i *sahīh* predanje od Osmana ibn Ebil-Āsa koje kaže da je sjedio u prisustvu Poslanika kad mu je došla objava o rasporedu ajeta: "Allah zahtijeva da se svačije pravo poštuje, dobro čini, i da se bližnjima udjeljuje",¹⁸ pa je Poslanik rekao: "Dođe mi Džibril i naredi mi da ovaj ajet stavim na ovo mjesto od ove sure."¹⁹

اتانى جبريل فأمرنى ان اضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة

Nije nikada postojala zabrana pisanja Kur'āna kao što je to u izvjesnim vremenima bio slučaj sa *hadīsom*. Time je Božiji Poslanik stavio do znanja da se Božija Riječ ima širiti nesmetano i da su svi pismeni muslimani mogli imati privatne zbirke Kur'āna. U literaturi se spominju zbirke Alije, Ibn Mes'ūda,

¹⁰ *Ibid.*, str. 69.

¹¹ *Ibid.*, str. 69.

¹² *Ibid.*, str. 69.

¹³ *Ibid.*, str. 69.-70.

¹⁴ *Ibid.*, str. 70.


¹⁵ Bekara, 240.

¹⁶ *Mebahis*, str. 70.

¹⁷ *Ibid.*, str. 70.

¹⁸ *Nahl*, 90.

¹⁹ *Mebahis*, str. 70.



‘Ubejja ibn Ka’ba i drugih istaknutih ashaba. Oni su pisali Kur’ān u svoje lične zbirke (المصاحف الشخصية) i to isključivo ono što su oni *lično* čuli od Allahova Poslanika iz Kur’ana. To je, nesumnjivo, bilo uzrokom što u nekim od tih privatnih zbirki nije bilo određenih cjelina iz Kur’āna uslijed privremene odsutnosti tih ashaba iz mjesta gdje je boravio Božiji Poslanik, a.s. Kao što smo i prije rekli, Subhī Sālih smatra da je Kur’an ustrojen tačno prema *tevkīfi* redu i *tevkīfi* principu, to jest od Boga. Takvo ustrojstvo brižljivo je njegovala usmena tradicija još u vrijeme Poslanika, a.s. Među najpoznatijim hāfizima i učačima Kur’āna u literaturi se navode Osmān ibn ‘Affān, Alī ibn Ebī Tālib, ‘Ubejj ibn Ka’b, Zejd ibn Sābit, Abdullāh ibn Mes‘ūd, Ebu Derdā, Ebū Mūsā el-Eš‘ārī i drugi.²⁰

Hāfizi su čuvali *tevkīfi* red poglavlja i ajeta u njima, i za vrijeme kasnijih kodifikacija Kur’ana ili ortografskih poboljšanja njegova teksta oni su bili čuvari tog reda. Zaista, kako je samo mudra bila odluka Allahova Poslanika da ljudi uporedo i pamte i pišu Kur’an! To nije bio slučaj sa prethodnim svetim tekstovima.

b) Nastanak Mushafa za vrijeme Ebū Bekra jedna je od najznačajnijih konstanti historije Kur’ana. Naime, malobrojne privatne zbirke Kur’āna (tzv. المصاحف الشخصية) nisu nikada fungirale kao službene zbirke za cijelu islamsku zajednicu. Kur’ān se u to prvo vrijeme poznavao u velikom obimu ili u cijelosti napamet i sve do početka znatnijeg internacionaliziranja islama nisu postojali dublji problemi recitiranja Kur’āna. Međutim, u prvo vrijeme problemi recitiranja nisu bili najodsudniji da bi se pokrenulo pitanje *službenog* Mushafa, već jedan drugi problem – raskolništvo mnogih arapskih beduinskih plemena koja su otkazala poslušnost vlastima u Medini. U bitkama koje je Medina vodila sa ovim raskolnicima ginuli su najiskreniji nosioci islama – hāfizi. Subhī Sālih govori o tim ozbiljnim opasnostima po Kur’an i njegovo sabiranje u Mushaf. *Dvanaeste* godine po Hidžri u bici sa otpadnicima od islama pod zastavom Musejlime Kezzaba, lažnog poslanika, poginulo je na Jemami sedamdeset ashaba



hafiza.²¹ Nesumnjivo je da je nastala opasna situacija i bojazan da se time ne dovede u pitanje autentičnost izvjesnih cjelina Kur'āna. **Omer ibn El-Hattāb** je, prema jednom Buhārījinom hadisu, skrenuo pažnju Ebū Bekru, prvom halifi, da se Kur'ān sabere u službenu zbirku kako bi se *pismenom* formom sačuvao Kur'ān. U tom Buhārījinom hadisu stoji da je Zejd ibn Sābit rekao:

"U vrijeme bitke na Jemami Ebū Bekr je poslao po mene, i kada sam došao, bio je Omer ibn el-Hattāb kod njega. Ebū Bekr, r.a., reče: "Omer mi je došao i rekao: boj na Jemāmi bijaše žestok po učače Kur'āna i ja se bojim da se rasplamsa boj po učače po pokrajinama pa će se izgubiti mnogo Kur'āna. Smatram da treba da narediš sabiranje Kur'āna". Pitao sam Omera: "Kako da učinim nešto što nije učinio Božiji Poslanik, s.a.u.s.?" Reče Omer:

"Tako mi Boga, to je dobro učiniti!" Omer nije prestao da to od mene traži dok mi Allāh nije raširio grudi za to i dok nisam o tome imao Omerov stav." Reče Zejd: "Ebu Bekr reče: "Ti (Zejde) mlad si i pametan čovjek i mi u tebe ne sumnjamo. Pisao si Objavu Poslaniku Božijem, s.a.u.s., rasporedi Kur'an i sakupi ga!" Boga mi, (kaže Zejd) da me je zadužio da prenesem jedno od brda, ne bi mi bilo teže od sakupljanja Kur'āna što mi ga je naredio! Pitah (Ebu Bekra): "Kako da učinite ono što nije učinio Božiji Poslanik, s.a.u.s.?" Reče (Ebu Bekr): "Tako mi Boga, to je dobro učiniti!" Ebū Bekr nije prestajao to od mene tražiti sve dok Allah nije raširio moje grudi za ono za što je raširio grudi Ebū Bekru i Omeru. Redom sam Kur'ān rasporedio i sakupljao sa palminih grana, kamenih pločica i iz pamćenja ljudi dok nisam našao kraj sure Tevbe kod Ebu Huzejme el-Ensarija, a ne nađoh ga i kod drugih – "Došao vam je Poslanik, jedan od vas"²² pa do kraja sure. Listovi su bili kod Ebū Bekra dok mu Allāh nije dao smrt, pa potom kod Omera za njegova života, zatim kod Hafse, kćerke Omerove.²³

21

Ibid., str. 74.

22

Ovdje se radi, kao što tvrdi i Subhi Salih, o tome da Zejd ibn Sabit nije ni kod koga drugog našao napisanu cjelinu Kur'āna o kojoj je riječ. Napamet su je, naravno, svi znali. (Vidi: *Mebahis*, str. 75.)

23

Mebahis, str. 74.-75.



Nesumnjivo je da ovdje imamo izvanredan primjer krajnje predostrožnosti i odgovornosti prema Božijoj Riječi i njenom potpunom i autentičnom očuvanju. Međutim, ovdje treba reći da je pismo kojim su pisane prve zbirke Kur'āna u vrijeme ashaba bilo bez *dijakritičkih* znakova. Ajet npr.:

Vi ste narod najbolji od svih koji se ikada pojavio... tada je bio napisan ovako: (كسّم حبر امه احرّح للباس) odnosno mogao se pročitati između ostalih načina i ovako:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ

pa bi u prijevodu na naš jezik bilo: "Vi ste najbolji imāmi koji su se ikada pojavili..."²⁴ U rano doba (dakle u vrijeme Muhammeda, a.s., i prvih halifa) Kur'ān se čitao na nekoliko dozvoljenih načina, što proističe i iz strukture arapskog jezika kao semitskog jezika. Vokalizaciju u recitiranju, koja je bila u granicama pravilnih kirāeta Kur'āna i od samog Poslanika opečaćenih, davao je sam čitalac Kur'ana, a on ju je primio slušanjem. Međutim, sa narastanjem sektaških borbi dolazilo je i do zloupotrebe *vokalizacije* kur'ānskog teksta pa, u vezi s tim, i do tzv. *ši'ijjskih čitanja* kao što je slučaj sa ovim što smo naveli iz sure *Āli 'Imrān*, 110. O svemu tome bit će riječi u poglavlju o *Sedam harfova* na kojima je objavljen Kur'ān.

Orijentalisti u novije vrijeme pokušavaju osporiti autentičnost izjava o Ebū Bekrovoj recenziji Kur'āna jer se, kako oni kažu, pojavljuje jedna žena, Hafsa, a to je naivan – kako kažu orijentalisti – način da se povežu dvije recenzije Kur'āna, Ebū Bekrova i Osmānova, r.a.²⁵ Međutim, Subhī Sālih tvrdi da orijentalisti nisu u pravu jer je Hafsa zaslužna da se kod nje pohrani *Mushaf*.²⁶ Drugo, Kur'ān se u to vrijeme znao uveliko napamet i nije bilo potrebe da se u *Mushaf* zagleda svaki dan, i treće, u to vrijeme nisu postojali dvorovi halifa niti neko službeno mjesto gdje bi se *Mushaf* pohranio. Jednostavno je nakon smrti Omera, r.a., predat njegovoj kćerki Hafi. Uostalom, zašto bi to predanje bilo slabog karaktera ukoliko se u njemu spominje jedna zaslužna i vrijedna žena, usto i supruga Allāhova Poslanika!?

24

Kao što ćemo vidjeti kasnije, rane ši'ijske sekte ovako su čitale ovu kur'ansku cjelinu da bi opravdale svoje učenje o imamologiji.

25

El, V, str. 405.

26

Mebahis, str. 77.



Sa postepenim internacionaliziranjem islama, sa ulaskom u islam perzijskih, iračkih, sirijskih itd. plemena osjetio se problem pravilnog recitiranja Kur'āna općenito, a u namāzu posebno. To je dovelo do umnožavanja Mushafa i recenzije, odnosno kodifikacije Kur'āna od trećeg pravovjernog halife, Osmana ibn 'Affāna.

c) Kodifikacija za vrijeme trećeg halife, Osmāna, r.a. Ova kodifikacija došla je u pravo vrijeme jer se širenje islama intenziviralo, a već su se obrazovali i mnogi islamski centri, kao Basra, Kufa, Damask, gdje su djelovali mnogobrojni poznavaoци Kur'āna napamet. Stalni priliv novog elementa u islam tražio je da se ljudi pravilno nauče islamskom recitiranju Kur'āna. Dolazilo je često do situacije kada su se ljudi pitali kako nešto treba pročitati i da li se smije Kur'ān prilagođavati svakom arapskom dijalektu. Priliv, dakle, novog pa često i nearapskog elementa u islam bio je neposredan povod da se pristupi jednom vrlo odgovornom poslu – kodificiranju i umnožavanju mushafa. "Za vrijeme halife h. Osmana osvojena je Armenija i Azerbejdžan (25. god. po H.). U toj vojni sudjelovao je i Huzejfe ibn Jemān, Alejhisselamov drug, koji je zapazio da se tamo mnogi ljudi razilaze u načinu čitanja Kur'āna, što često dovodi do prepiranja, svađe i nereda. To je potaklo Huzejfu, pa je, kada je došao u Medinu, rekao h. Osmanu:

ادرك هذه الأمة قبل ان يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى

'Priteci u pomoć ovome narodu prije negoli među njima nastane razdor o njihovoj vjerskoj knjizi kao što je nastao među jevrejima i kršćanima.' Tada je Osman zatražio od Hafse da mu pošalje onaj primjerak Kur'āna što je prepisan za vrijeme Ebū Bekra".²⁷

Treći halifa je tada odredio i komisiju za ovo umnožavanje i kodifikaciju, a sačinjavali su je:

1. Zejd ibn Sābit,
2. Abdullāh ibn Zubejn,
3. Seīd ibn Ās i
4. Abdurrahmān ibn Hāris ibn Hišām.²⁸

27

Handžić, n. d., str. 31.-32.

28

Mebahis, str. 78, Handžić, n. d., str. 32, Šihata, "Tarihul-Kur'ani vet-tefsiri". Kairo, 1972., str. 55.

Od ovih "prepisivača Zejd ibn Sābit bio je Ensārija, a ostala trojica su bili Kurejševici".²⁹ Razlog tome bilo je uvjerenje da je Kur'ān objavljen uglavnom na jeziku plemena Kurejš, a izričita naredba Osmanova i bila je da se riječi pišu (ukoliko bi došlo do različitih ili suprotnih mišljenja u komisiji) onako kako ih izgovaraju Kurejšije ili pak kako ih i oni pišu. Dr. Abdullāh Mahmūd Šihāta tvrdi da su predanja koja govore o Osmanovoj komisiji različite. Buhārījino predanje (po kojem mi postupamo) tvrdi da su bila četverica ljudi, dok Ibn Ebī Dāvūd tvrdi da su komisiju sačinjavala dvanaesterica ljudi.³⁰ Vjerovatno je ovdje posrijedi to da je u ovu kodifikaciju bilo uključeno mnogo znalaca Kur'ana kako bi se taj golemi posao za islamsku zajednicu što potpunije i urednije proveo.

Pri samoj kodifikaciji za vrijeme Osmāna izdato je službeno pravilo komisiji: "Kada se razidete (vi Kurejšije) i Zejd ibn Sabit oko nečega iz Kur'ana, pišite prema jeziku Kurejšija."³¹

إذا اختلفتم انتم و زيد ابن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش.

Ovdje se, nesumnjivo, radi samo o načinu pisanja nekih riječi, a ne o tome da postoje neke cjeline Kur'āna kod jednih a da kod drugih ne postoje. Također, prisustvo Kurejšija ovdje nije, kako to žele reći orijentalisti, naprimjer **Blachère**, rezultat mekanske aristokratije koja je htjela navodno da i u kodifikaciji Kur'āna ima glavnu riječ, već je rezultat želja halife Osmāna da se što vjernije riječi Kur'āna zapišu.³²

Ovaj posao je obavljen i prepisano je nekoliko primjeraka i poslano u pokrajine (أفاق ili امصار). Različita su predanja o tome u koliko je primjeraka Halifa naredio prepisivanje Kur'āna. **Ebū Amr ed-Dānī** u svome djelu "*El-Mukni*" tvrdi da većina uleme govori o četiri primjerka,³³ koji su poslani u Kufu, Basru, Siriju, a jedan primjerak ostaje kod njega u Medini. Druga predanja govore da je sedam primjeraka ovog Mushafa poslato u Meku, Basru, Kufu, Siriju, Jemen i Behrejn, a jedan primjerak

²⁹
Handžić, n. d., str. 32.

³⁰
Šihāta, str. 54.

³¹
Mebahis, str. 78.

³²
Ibid., str. 79.

³³
Ibid., str. 83.-84.



ostaje u Medini.³⁴ Kasnije se pisanje Kur'āna proširilo, a u svim centrima djelovali su i znalci Kur'āna napamet, tako da se u ovom ranom vremenu još nije u jačoj mjeri osjećala potreba za uvođenjem *vokala i dijakritičkih znakova*. S vremenom će se, kao što se govori u islamskim djelima, ukazati velika potreba za uvođenjem tih znakova.

Jedna od važnih odluka i *fetvi* halife Osmāna bila je i ta da se spale svi privatni primjerci i zbirke Kur'āna.³⁵ Halifa je znao do čega dovode religiozne relikvije, a privatne zbirke ashaba bi se mogle vremenom u to pretvoriti od budućih generacija muslimana. Subhī Sālih govori da je i primjerak koji je bio vraćen Hafsi, r.a., umejadski vladalac Mervan ibn Hakem od nje tražio, ali da je ona odbila da mu ga da. Nakon njene smrti on ga je oduzeo i uništio.³⁶ Neki ashabi, kao Abdullāh ibn Mes'ūd jedno su vrijeme oklijevali da unište svoje zbirke, ali su na kraju ipak postupili po Halifinoj naredbi. Oni to nisu odmah htjeli učiniti jer su svoje zbirke pisali od sadržajā Kur'āna koje su čuli direktno od Poslanika, a ne radi se o više verzija Kur'āna, kako to želi pokazati A. T. Welch.³⁷

Primjerci Kur'āna u ashāba, kako bilježe predanja, ponekad su sadržavali upisanu pokoju riječ više, ali se uvijek radi samo o *njihovom vlastitom tefsiru*, a ne o različitim riječima. Istina, postoje kiraeti koji, recimo, riječ SIRĀT (صراط) u suri *Fātihi* čitaju kao SIRĀT (سراط) ili kao ZIRĀT (ظرات), i uvijek se radi samo o različitim kiraetima, a nipošto o nekim viškovima. Dakako, pismo Osmanove kodifikacije Kur'ana također je bilo moguće zloupotrijebiti. Tako se riječi FETEBEJJENU (فتبينوا) u suri *Hužurāt* mogu čitati (ako nema dijakritičkih tačaka ili vokala) i kao FETESEBBETU (فتتبتوا), kao i riječi iz *Bekare* FETELEKKĀ ĀDEMU MIR-RABBIHĪ KELIMĀTIN (فتلقى آدم من ربه كلمات) mogu se, ako nema dijakritičkih tačaka, čitati i ovako: FETELEKKA ADEME MIR-RABBIHI KELIMĀTUN (فتلقى آدم من ربه كلمات). (U ovom ponjerm primjeru riječ je o dva kirāeta, a ne o zloupotrebi.)

Mogućnosti da se kur'ānski tekst bez vokala i dijakritičkih

Ibid., str. 84.

Ibid., str. 86.

Ibid., str. 82.-83.

El, V, str. 407.

³⁴

³⁵

³⁶

³⁷

tačaka zloupotrijebi bila je velika i samo su hāfizi i usmena tradicija bili štit koji je to branio. Međutim, ashabi su u svojim zbirkama, da bi otklonili moguće nedoumice oko čitanja kur'an-skog teksta, ponekad stavljali objašnjenja. Tako je pored riječi *ersele* u ajetu 48 sure *Furkān* Ibn Mes'ūd, da bi tu riječ pojasnio, stavio *dže'ale* (جعل). U ajetu 49 sure *Furkān* on je dao objašnjenje *li-nunšire* (لنشر) za riječ koja tamo stoji - *li-nuh-jije* (لنحيى), itd. Welch, Bergsträsser i drugi radikalni orijentalisti žele po svaku cijenu reći da se radi o višku riječi ili pak o izmjenama koje su, prema njima, subjektivne prirode.³⁸ Međutim, Subhī Sālih tvrdi, kao što smo naveli, da se tu može raditi samo o određenim pojašnjavajućim riječima ili pak *prvobitnom, primordijalnom tefsīru*.³⁹

Kada su primjerci Kur'āna koji su bili poslani u islamske pokrajine (امصار) stigli, došlo je do naglog širenja Kur'āna. "Iza toga, prepisivanje mushafa", veli Handžić, "se na sav mah širilo tako da je u bitki na Siffinu, kada je Muāvijina vojska napravila poznatu varku i digla mushafe na koplja vičući: 'Neka nam sudi Božija knjiga!' bilo oko pet stotina dignutih mushafa. Između bitke na Siffinu i prepisivanja mushafa za vrijeme h. Osmāna bilo je tek nekih sedam godina."⁴⁰ Možemo kazati da je od tog vremena pa do danas nastala posebna tradicija bavljenja Kur'anom uz uobičajenu religijsku funkciju koju njegov tekst ima u našem životu. Ta se tradicija ogleda u tri područja:

a) *umovanje* o Kur'ānu ili recepcija Kur'āna umom. Tu su nastali mnogobrojni tefsīri različitih provenijencija, ali su uglavnom svi imali cilj dosegnuti što dublje u smisao kur'anske poruke,

b) *učenje* ili recitiranje Kur'āna, to jest recepcija Kur'āna posredstvom ljudskog uha. Praktično već četrnaest vijekova postoje različite škole recitiranja Kur'āna;

c) *pisanje* Kur'āna je, s ove tačke gledišta, treći način recepcije Božije riječi. Postoje mnogobrojni rukopisi i posebna tradicija da se Kur'ān stalno piše. Očevi su taj polog davali sinovima, ovi opet svome potomstvu itd.

38

Vidi: El, V, str. 407.

39

Vidi: *Mebahis*, str. 84.-85.

40

Handžić, n. d., str 32.-33.



d) **Ortografska poboljšanja i rad Ebul-Esveda ed-Duelija.** Subhī Sālih tvrdi da je kur'ānski tekst Osmānove kodifikacije bio bez tačaka, crtica, znakova itd., dakle bili su samo konsonanti koji nisu bili označeni tačkama. Od novijih autora o tefsirskim naukama to također tvrdi i Ahmed von Denffer.⁴¹ Uslijed toga vokalizacija je bila "prepuštena" čitaocu, a ne i samom tekstu. Također su konsonanti, kao što je to mnogo puta ovdje rečeno, bili bez dijakritičkih tačaka. Tako se AJN (ع) nije razlikovao od GAJNA (غ), ZA (ظ) od TA (ط), BA (ب) od TA (ت), itd. itd. Sve je to pricinjavalo znatne teškoće u pravilnom čitanju Kur'āna.

Smatra se da se službeno rješenje za to nije našlo sve dok *Ebul-Esved ed-Duelī* nije izumio znakove za vokale. Dakle, i ortografska poboljšanja Ed-Duelija nisu riješila sve poteškoće jer je on ostavio nedirnutu konsonante kur'ānskog pisma. Naime, "na zahtjev Zijāda, Muāvijina namjesnika u Iraku, prvi je Ebul-Esved ed-Duelī (p.n.a. 69. god.) izumio znakove koji su u mus-hafima pisani tintom drugačije boje i zastupali današnja hareketa. Ti su znakovi bili tačke, i to: jedna tačka iznad harfa označavala je vokal "fetha", jedna tačka sa lijeve strane slova označavala je vokal "damme", jedna tačka ispod slova označavala je vokal "kesre", dva hareketa (tenvīn) označavala su se sa dvije tačke i to jedna pored druge..."⁴² Očito je da je *idžtihād* Ebul-Esveda ed-Duelija bio izuzetno korisno djelo i barem se donekle stranac mogao snaći u vokalizaciji teksta Kur'āna, odnosno jednoj od dozvoljenih vokalizacija (to jest, jednom od priznatih kiraeta).

e) **Proces usavršavanja kur'ānskog pisma** išao je, ipak, nekoliko koraka dalje. Učenik Ed-Duelija, izvjesni Nasr ibn 'Āsim el-Lejsī (p.n.a. 89. godine) praktično je prvi koji je reformirao pisanje kur'ānskih *konsonanata* a time i *konsonanata* u arapskom pismu općenito. Da bi se tačno razlikovalo slovo K (ك) od slova F (ف), El-Lejsī ih je, naprimjer, označio posebnim tačkama. Negdje je to bila tačka iznad slova, a negdje dvije ili tri tačke. Tako su se izdiferencirale forme harfova i nije dolazilo do

Vidi: "Ulum al-Qur'an, str. 59.

41

42

Handžić, n. d., str. 33.-34.

čestog griješanja u čitanju. Izvjesne zasluge za ovu reformu ima i Jahjā ibn Ja'mer (p.n.a. 129. god.)⁴³

Ovom reformom *konsonanti* Kur'āna će se preciznije pisati, a forma kur'anskog pisma promijeniti. Međutim, kao što ni promjene pisanja znakova za vokale neće izmijeniti sam Kur'an, tako ni ove promjene neće do toga dovesti. Radilo se samo o tome da se ovim dijakritičkim tačkama fiksira nekoliko dozvoljenih kiraeta, odnosno nekoliko dozvoljenih vokalizacija. Nije, dakle, posrijedi bilo kakvo mijenjanje Kur'āna ili iskrivljavanje Objave, *premda se može govoriti o fiksiranju njenih značenja.*

f) Ortografska poboljšanja Halīla ibn Ahmeda također su značajno poglavlje u historiji Kur'āna i značajan doprinos poboljšanja forme kur'anskog pisma. Naime, tačke u funkciji vokala koje je uveo **Ed-Duelī** i tačke u funkciji konsonantskih dijakritičkih znakova koje je uveo **Nasr ibn Āsim el-Lejsī** nisu, ipak, bile dovoljne da se u svakoj situaciji besprijekorno čita kur'ānski tekst. Razlog tome su, po svoj prilici, bile tačke same, jer su nevjешtom čitaocu Kur'āna i čitaocu koji nije hāfiz stvarali poteškoće da razlikuje koje su tačke u funkciji vokala, a koje u funkciji dijakritičkih konsonantskih znakova. Halīl ibn Ahmed je "proveo reorganizaciju u označavanju hareketa. On je odbacio dotadanju praksu, a izumio je osam novih znakova, koji sve do danas sa malom preinakom traju. Za fethu je uzeo malo položeni "elif", za damme mali "vav", za kesre - položenu crtu ispod harfa uzetu od slova (ي), za sākin je uzeo glavu od malog "ha" (ح) kao kraticu od riječi (خفيف), za tešdīd je uzeo početak slova "šin" kao kraticu od riječi (شديد), za medd je pisao sitno riječ (مد), za silu je sitno pisao riječ (صلة), za oznaku hemzeta uzeo je glavu slova "ajn" (ع)."⁴⁴

Dakle, ono što je kroz ove reforme urađeno moglo bi se sažeto prikazati ovako.

Tekst za vrijeme Poslanika, a.s., i njegovih pisara bio je bez tačkaka, vokala i drugih dijakritičkih pomagala. Takav tekst ostao je i u recenziji Kur'āna za vrijeme Ebū Bekra i u recenziji u doba

43

Vidi: Handžić, n. d., str. 35.

44

Handžić, n. d., str. 34. (Inače, Halīl ibn Ahmed napisao je i djelo posvećeno ovim problemima pod naslovom *Kitabun-nukati veš-šekli* (كتاب النقط و الشكل).



Osmāna ibn 'Affāna. Npr. 58. ajet iz sure *Jā Sīn* izgledao je ovako:

سلام قولا من رب رحيم

Nakon reforme koju je proveo **Ed-Duelī** taj tekst je izgledao ovako:

سلام قولا من رب رحيم

Nakon ponovne reforme, koju provodi **Nasr ibn Āsim el-Lejsī**, taj tekst Kur'āna izgledao je ovako:*

سلام قولا من رب رحيم

Nakon reformi Halīla ibn Ahmeda taj tekst, uglavnom, izgleda ovako:

سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ

Tako se uglavnom usavršilo kur'ānsko pismo koje omogućava da se što vjernije čitaju dozvoljeni *kiraeti* Kur'āna. Naravno, razlike među kirāetima i dalje su ostale, pa je to bilo uzrokom da se nikada nije dobilo *monolitno* pismo Kur'āna. Njega i nije moguće dobiti jer se Kur'ān od početka mogao čitati na nekoliko načina a da nijedan od njih ne povrijede njegovu Božansku narav. O tome će biti riječi u poglavlju *Sedam harfova*.

*

Naravno, ovdje treba dodati da se ni *El-Lejsi* nije odrekao tačaka ispod, iznad ili pored konsonanta koje su imale funkciju današnjih vokala. Ta dijakritička pomagala često su bila pisana drugačijom bojom od tačaka koje su diferencirale konsonante.

SEDAM HARFOVA KUR'ĀNA

U jednom vjerodostojnom hadisu stoji da je Muhammed, a.s., rekao da je Kur'ān "objavljen na 'sedam harfova'" ili na arapskom (انزل القرآن على سبعة احرف). Hadis je bez sumnje vjerodostojan (متواتر) jer ga prenose dvadeset i četiri Poslanikova druga.¹ Mnogi mufessiri su se pozabavili oko ove tvrdnje i pokušali da je odgonetnu. Složenost ove izreke leži i u činjenici što riječ *harf* (حرف) u arapskom jeziku "ima više značenja: slovo, riječ, strana, obala, kraj, način, itd."²

U svome djelu *Mebahisu fi 'Ulūmil-Kur'ān* Subhī Sālih ovoj problematici posvećuje jedno poglavlje. I on priznaje autentičnost hadisa o "sedam harfova" koji govori o tome da je Omer ibn El-Hattāb čuo nekog čovjeka kako recitira suru *Furkān* na način na koji je on nije naučio recitirati od Poslanika. Omerova energičnost i upornost išla je čak dotle da je dotičnog čovjeka doveo pred Poslanika i rekao mu o čemu se radi. Božiji Poslanik je tražio da dotični ponovi ono što je pred Omerom učio, pa je on to i učinio. Nato je Poslanik, a.s., rekao:

هكذا انزلت ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فاقروا ما تيسر منه.

"Ovako je objavljeno!" Zatim je Božiji Poslanik rekao: "Zaista, ovaj Kur'ān je objavljen na sedam harfova. Učite što vam je lahko od njega!"³ Subhī Sālih napominje da **Ebū Bekr ibn Tadjīb El-Bākillānī** misli da ovih sedam harfova vode svoje porijeklo od samog Poslanika i da su obje kodifikacije Kur'āna čuvale tih *sedam harfova*.⁴

I broj sedam ovdje je teško shvatiti jer je moguće da se radi o mnoštvu.⁵ Ipak, islamski su učenjaci dali nekoliko odgovora o tome šta je sedam harfova. Ovdje ćemo ukratko interpretirati

¹
Handžić, n. d., str. 15.

²
Ibid., str. 15.

³
Mebāhis, str. 101.

⁴
Ibid., str. 102.

⁵
Ibid., str. 103.



neka od tih mišljenja.

a) *Sedam harfova kao sedam kiraeta*. Smatra se da je **Halīl ibn Ahmed** mislio da se pod ovim hadisom Božijeg Poslanika, a.s., ukazuje na sedam kirāeta. Međutim, to mišljenje Subhī Sālih smatra nepouzdanim jer se ti harfovi ne nazivaju imenom *sedam kirāeta*.⁶ Izvore grješke oko određivanja šta zaista znači sedam harfova treba tražiti i u činjenici da su učenjaci željeli *tačno* odrediti šta ti harfovi znače, to jest da ostanu u okviru broja sedam.

I Subhī Sālih je mislio da se pod ovim brojem ne misli na nešto neodređeno. Pod izrazom *sedam* ne misli se, dakle, na mnoštvo već na ograničen broj nečega kako su to razumjeli većina učenjaka.⁷

و اذن فلفظ سبعة لا يراد به الكثرة، بل الحصر كما فهمه اكثر العلماء

b) *Sedam harfova kao sedam plemenskih narječja*. "Ovo mišljenje zastupa većina islamskih učenjaka, a naročito se njega drži veliki broj arapskih filologa. Zatim se opet razilaze u nabrojanju tih sedam arapskih narječja, pa kaže Ebī 'Ubejd: To su narječja ovih plemena: Kurejš, Huzejl, Sekīf, Hevāzin, Kināne, Temīm i Jemen."⁸ Drugi učenjaci, opet, s druge strane, ne slažu se oko ovih plemena i nabrajaju druga.⁹ To je neslaganje i navelo Subhī Sāliha da kaže da Kur'ān sadrži izraze i riječi iz jezika drugih plemena koja nisu spomenuta u ova dva mišljenja¹⁰

لأن في القرآن الكريم الفاظا من لغات قبائل اخرى غير التي ذكرت على كلا الرأيين

Ibid., str. 103.

6

Ibid., str. 104.

7

Handžić, n. d. str. 15.

8

Vidi: Handžić, n. d. str. 15.

9

Mebāhis, str. 105.

10

Vidi: Mebāhis, str. 105.

11

Čak je znanstvenik **Ebū Bekr el-Vāsītī** nabrojao četrdeset narječja u Kur'ānu,¹¹ te se otuda ne može ni u kom slučaju smatrati da Poslanikov hadīs ukazuje na nekih sedam plemena, odnosno sedam narječja.

c) *Sedam harfova kao sedam nauka Kur'āna*. Kada su se iscrpile sve mogućnosti oko sedam plemenskih narječja ili pak oko sedam kirāeta, mufessiri su – kako tvrdi Subhī Sālih – pristupili zadatku da pod ovim Poslanikovim hadisom legitimiraju *sedam nauka* koje, navodno, Kur'ān sadrži. O tome govori

i Sujūti u **El-Itkānu**.¹² Tih sedam nauka Kur'āna jesu:

1. o stvaranju i postanku (علم الإنشاء و الأيجاد),
2. o monoteizmu (علم التوحيد و التنزيه),
3. o karakteristikama Božijeg Bića (علم صفات الذات),
4. o karakteristikama Božijeg djela (علم صفات الفعل),
5. o karakteristikama oprosta i kazne (صفات العفو و العذاب),
6. o proživljenju i polaganju računa (علم الحشر و الحساب),
7. o poslanstvu i poslanicima (علم النبوات).¹³

Subhī Sālih, međutim, odbacuje i tu mogućnost i tvrdi da, ma koliko se radilo o dobroj namjeri mufessira Kur'āna da eventualno protumače ovaj hadīs, ipak se ne smije bježati u čiste proizvoljnosti i neosnovana mišljenja. Jer Kur'ān ne govori samo o ovih sedam "nauka", već govori i o drugim znamenjima koje neki broj ne može obuhvatiti.

d) *Sedam harfova kao sinonimne riječi u Kur'ānu.* "Pod 'sedam harfova' se podrazumijeva da je u početku objave Kur'āna bilo Alejhisselāmu dozvoljeno da mjesto jedne riječi upotrijebi njene sinonime, ali i to opet jedino prema objavi. Tako na primjer moglo se mjesto (انظرونا) upotrijebiti (امهلونا) ili (مروا فيه) ; mjesto (مشوا فيه) moglo se upotrijebiti (اخرونا) ; mjesto (فاسعوا الى ذكر الله) moglo se upotrijebiti (فامضوا الى ذكر الله) itd. To je bilo u početku islama dozvoljeno (رخصة) jer je mnogima bilo vrlo teško odmah tačno zapamtiti jedne te iste riječi, a naročito kada se uzme u obzir da je pismenost bila sasvim rijetka, a ljudi potpuno nevješti knjizi i ma kojoj nauci. Da se tome nađe nekog izlaza i stvar olakša, dozvoljeno je bilo Alejhisselamu da na temelju vahja na više načina uči Kur'ān i kako god je ko od Alejhisselama zapamtio, mogao je tako i učiti. Kasnije je prestao uzrok radi koga je to bilo dozvoljeno; pismenost se proširila, a svijet naučio pamćenje Kur'āna, tē je ta olakšica dokinuta. Ovo mišljenje zastupa glasoviti mufessir Ibnu Džerīr Taberīja. On na početku svoga tefsīra brani ovo mišljenje, a obara se na druga mišljenja."¹⁴ Vidjet ćemo u poglavlju o *kirāetima Kur'āna* da ovo mišljenje Ibn Džerīra

12

El-Itkan, I, str. 61 i dalje.

13

Mebāhis, str. 106.

14

Handžić, n. d., str. 16.-17.

et-Taberīja važi kao značajno ili jedno od značajnih rješenja tajne ovog hadisa (انزل القرآن على سبعة احرف).

e) *Sedam harfova kao sedam načina recitiranja Kur'āna*. Ovdje se ne misli na kirāete Kur'āna kao širu oblast već se, prema interpretaciji Subhī Sāliha, misli na određene promjene u nekim kur'ānskim izrazima koji neće dovesti do pronevjeravanja kur'ānske poruke, niti će, pak, prometnuti kur'ānsko značenje u nešto što nije od Boga dato. Ovdje ima dosta primjera kako veliki broj kur'ānskih tekstova mogu slijediti ovih "sedam harfova". Dakle, ti harfovi predstavljaju:

1) razlike u načinu vokalizacije kur'ānskog teksta

(سواء تغير المعنى ام لم يتغير),

bilo da one mijenjaju značenje ili da ga ne mijenjaju. Naprimjer, kur'ānski tekst (فتلقى آدم من ربه كلمات) moguće je sasvim legitimno čitati i ovako (فتلقى آدم من ربه كلمات) i pritom se promijenilo značenje, ali koje je opet u duhu Kur'āna. Primjer gdje se ne mijenja značenje jeste ajet (ولا يضار كاتب ولا شهيد) koji se može čitati i ovako: (ولا يضار...);

2) razlike u slovima, bilo da se mijenja značenje a ne i forma, kao npr. (يعلمون وتعلمون) ili da se mijenja forma a ne i značenje, kao npr. (الصراط و الصراط) te riječi (مصيطنون) i (مسيطرون);

3) razlike imenica s obzirom na jedninu, dvojinu, množinu, muški i ženski rod i sl. Naprimjer, ajet

(و الذين هم لأماناتهم و عهدهم راعون),

čiju je riječ (اماناتهم) moguće čitati i u jednini. Tada bi ajet glasio: (و الذين هم لأمانتهم...). Osmanova kodifikacija dala je mogućnost da se ovako čita jer je ta riječ tada bila napisana ovako (لاماسهم). Čitalac koji zna sedam harfova neće pogriješiti ako tu riječ bude čitao kao (لاماناتهم) ili (لامانتهم);

4) zamjenu riječi drugom riječju, njenim sinonimom. Primjerice, sintagma (كالعهن المنفوش) negdje se čitala kao

(كالصوف المنفوش).

Imamo takvih slučajeva još. Subhī Sālih govori, naprimjer, o

izrazu (طلع منضود) koji se čitao negdje kao (طلع منضود). Itd. Ovdje se treba čuvati tzv. nepriznatih izraza (*šazz*) kao npr. da se izraz فاقطعوا ايديهما, mijenja za izraz فاقطعوا ايمانهما jer to nije dozvoljeno i izlazi iz okvira islamskog propisa o kažnjavanju takve vrste. Također je i predanje koje o tome govori usamljeno;¹⁵

5) zamjena riječi Kur'āna po mjestu. Tako se npr. izraz (فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ) čitao i ovako: (فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ). Oba čitanja su ispravna i u njima nema nikakvog razilaženja glede islamskog svjetonazora. Za zamjenu riječi u kur'ānskom izrazu

(و جاءت سكرة الموت بالحق)

u izraz (و جاءت سكرة الحق بالموت), a što je kirāet – kako se misli – Ebū Bekrov, smatra se da nije vjerodostojan jer je to usamljeno čitanje (قراءة أحادية);¹⁶

6) određena dodavanja u nekim riječima ili konstrukcijama Kur'āna, ali sva ta dodavanja su opečaćena od Poslanika, a.s. Naprimjer, izraz (و اعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار) čitan je i ovako (و اعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار), što će reći da je dodato jedno (من). Oba čitanja su mutevātir i spadaju u *sedam harfova*. Ovdje se, također, treba čuvati mnogih neislamskih čitanja (شواذ) kao, npr., da se iz kur'ānskog izraza

(وما خلق الذكر والأنثى),

ispusti riječ (ما خلق), i sl. Takva predanja su usamljena i ne mogu fungirati kao islamska.¹⁷ Dakle, treba se držati osmanske kodifikacije;

7) sedam harfova zastupljeno je, kako se misli, i kod čitanja nekih kur'ānskih riječi shodno zahtjevima narječja arapskog jezika, to jest shodno razlikama tih narječja (اختلاف اللهجات). Tako se negdje riječi (الصلوة) i (الطلاق) izgovaraju na način da se glas LAM (ل) izgovori *krupno*.¹⁸ Neka narječja su osobena i po tome što često ispuštaju *hemze* kao u riječima (قَدْ أَفْلَحَ) koje se u tim narječjima izgovaraju bez hemzeta, kao npr. (قَدْ أَفْلَحَ).¹⁹ Tu je također prisutna i tendencija da se kod nekih arapskih narječja *fetha* pretvara u *kesru* kao u riječima Kur'āna (يَعْلَمُونَ - تَعْلَمُونَ), (نَعْلَمُ - نَعْلَمُ), ili, pak (يَعْلَمُونَ - يَعْلَمُونَ).²⁰ Neg-

¹⁵
Mebāhis, str. 110.

¹⁶
Ibid., str. 111.

¹⁷
Ibid., str. 111.

¹⁸
Ibid., str. 112.

¹⁹
Ibid., str. 113.

²⁰
Ibid., str. 113.

dje je, pak, prisutna tendencija da se izrazi Kur'āna (حتى حين) pretvaraju u (عتي عين), gdje značenje ostaje isto.²¹

Razloge proučavanja *sedam harfova* Subhī Sālih vidi i u tome što se sa širenjem islama među Arapima širi i jezik plemena Kurejš, na kojem je, uglavnom, objavljen Kur'ān. Kako god je jezik plemena Kurejš uticao na ostala narječja arapskog jezika, tako su i ova narječja uticala na jezik plemena Kurejš.²² Otuda se još za života Poslanika, a.s., javljaju težnje da se izvjesne riječi Kur'āna izgovaraju u skladu sa načinom njihova izgovora u okviru tih narječja. Kako Kur'ān za sebe svjedoči da je "na jasnom arapskom jeziku" (بلسان عربي مبين), onda je sasvim jasno da su ovih *sedam harfova* sankcionirani Objavom. Arapski jezik, kao jezik koji sadrži fenomen vokalizacije, nužno se mora suočavati sa različitim *kiraetima* svoga temeljnog teksta, Kur'āna. Premda se *sedam harfova* ne smije poistovjetiti sa *sedam kiraeta*, ipak su korespondencije između njih jasne i ne smiju se zanemarivati.

f) *Sedam harfova su tajna poznata samo Bogu*. Ovakvo mišljenje zastupa Sujūtī u svom komentaru Nesāijina "Sunena"²³ On, govoreći o ovom hadisu, doslovce kaže:

و المختار عندي انه من المتشابه الذي لا يدري تأويله

"Kod mene je odabrano mišljenje, da je ovaj hadīs od mutešābih hadīsa, čije se pravo značenje teško može spoznati."²⁴

Sva različita mišljenja o tzv. *sedam harfova* treba uvažavati i podjednako proučavati. Ona pokazuju samo to da je kur'ānski tekst neiscrpan i da kao tekst univerzalnog važenja ne može biti svođen na neku vremenom ograničenu dimenziju ljudskog shvaćanja. To pokazuje i fenomen *kiraeta* Kur'āna. Kad god se pokušalo ograničiti ljudskim mjerilima značenje Kur'āna, dolazilo je do nastanka tzv. krivih kirāeta Kur'āna (القرءات الشاذة). A sam Kur'ān sadrži svoj unutarnji otpor da se njegov tekst preinačuje u nešto drugo.

²¹ *Ibid.*, str. 113.

²² *Ibid.*, str. 113.

²³ Handžić, n. d., str. 18.

²⁴ *Ibid.*, str. 18.

VI.

KIRĀETI (ČITANJA) KUR'ĀNA

U ovom poglavlju bit će riječi o kirāetima Kur'āna isključivo sa stanovišta tefsirske znanosti, to jest, da kirāeti bitno utiču na značenje Kur'āna čime se, jasno, tefsir bavi prije svih drugih nauka koje opslužuju znanstvenike pri proučavanju Kur'āna.

Već iz razmatranja nekih pitanja o *sedam harfova* dâ se zapaziti da kirāeti nisu potpuno identični sa sedam harfova, premda se na neki način prožimaju. "Krupna je pogreška što neki, koji nijesu upućeni u samu stvar, smatraju da je sedam kirāeta isto što i sedam harfova, ali ipak nema sumnje u tome da i ovo sedam kirāeta pa i ono deset i više, već koliko ih ima, spadaju u ono sedam harfova i ako ta dva pojma nijesu identična."¹

Riječ kirāet (قراءة) u arapskom jeziku znači *čitanje*, i engleska orijentalistika tu riječ prevodi riječju *reading* (čitanje), što čine npr. A. T. Welch, Richard Bell i drugi.² U našem jeziku, s obzirom na to da muslimani prave razliku između čitanja Kur'āna i čitanja nečega drugog, za arapsku riječ *kirāet* (قراءة) obično se upotrebljava u narodu za to adekvatna riječ – *učenje*. Tako se kaže *učiti Kur'ān*, a ne *čitati Kur'ān* upravo iz razloga da bi se napravila razdioba između čitanja Svete Knjige i čitanja nečega što je *ljudsko*.

Konstatirali smo prije da kur'ānski tekst bez vokala ili bilo kojih drugih dijakritičkih tačaka daje priliku da čitalac sam vokalizira tekst Kur'āna. Vokalizirati Kur'ān znači fiksirati samo neka značenja. Međutim, nije u pitanju samo pisani Kur'ān, već je u pitanju inače *Kur'ān* kao štivo koje je, po svojoj naravi, moguće čitati na nekoliko dozvoljenih načina. To pokazuje i problematika *sedam harfova*, jer je upravo tu došla do izražaja univerzalna dimenzija Kur'āna. Drugačije rečeno, Kur'ān se nikada nije mogao svesti na samo jedno svoje značenje, već su

1

Handžić, n. d., str. 20.

2

Enciklopedijski članak o *kiraetima* (Kirā'a) u *The Encyclopaedia of Islam*, V, str. 127 govori o *čitanju* (ar. kirā'a) što pokazuje da je i autor Rudi Paret zagovornik *čitanja* Kur'āna, a ne recimo, *pojanja* (chanting) Kur'āna. U njegovom članku se redovito govori o čitanju (reading) ili čitanjima (readings) Kur'āna.



kirāeti od samih Poslanikovih, a.s., vremena opečatili više različitih značenja Kur'āna. Jasno je da se vokaliziranjem teksta Kur'āna dobijaju samo neka značenja Kur'āna. Vokaliziranje Kur'āna je, drugim riječima, jedan vid "prevođenja" Kur'āna, odnosno otkrivanja i fiksiranja jednog od sedam, deset ili više različitih, ali često ne i suprotnih značenja Kur'āna.

Navedimo nekoliko primjera.

Ajet (... اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ) ovakvom vokalizacijom u riječi *nūr* nudi značenje da je "Bog svjetlost nebesa i Zemlje". Međutim, ukoliko riječ *nūr* vokaliziramo ovako (اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ), značenje se mijenja i sada, otprilike, glasi: "Bog je osvijetlio (tj. osvijetljava) nebesa i Zemlju". Postoji, međutim, kako tvrdi Ibn Kesīr u svome *tefsīru* - odakle su ovi primjeri i uzeti - još jedan *kirāet* ovoga ajeta, a taj je da se umjesti riječi (نُورٌ) i (نُورٌ) upotrijebi particip (مُنَوَّرٌ), pa ćemo sada imati cjelinu:

(اللهُ مُنَوَّرُ السَّمَوَاتِ),

to jest, da je Bog "obasjavatelj nebesa i Zemlje".³ Praktično, ukoliko i zanemarimo ovaj treći *kirāet*, gdje je došlo do promjene konsonanata, uviđamo da je ovdje posrijedi samo fiksiranje različitih vokalizacija osnovnog *kur'ānskog teksta*.

Historijski razvoj kirāeta

Većina znanstvenika, među kojima i mnogi orijentalisti, slažu se da su kirāeti nastali sa vremenom Muhammeda, a.s.⁴ Praktično, i predanje o *sedam harfova* to uveliko potvrđuje, jer je problematika eksplicirana u njima vrlo bliska kirāetima, mada su *kirāeti* daleko širi pojam.

Kirāeti su se, međutim, kao praksa usavršavali, a pratila ih je i naročita teorija. Evo kako taj razvoj vidi Rudi Paret, jedan od značajnijih njemačkih orijentalista. "Recitiranje tekstova Kur'āna proklamirao je Muhammed kao objavu koja je od samog početka igrala značajnu ulogu u muslimanskoj zajednici. To je već vidljivo iz činjenice da je sabiranje ovih objava bilo označeno kao *kur'ān* - "recitiranje". Međutim, Kur'ān nije bio ipak kodificiran do

³
Vidi: *Tefsir Ibn Kesira (تفسير القرآن العظيم)*, tom III, str. 290.

⁴
Vidi: El, V, članak *KIRA* (autor Rudi Paret).

smrti Poslanika, a forma arapskih slova, koja su upotrebljavana da se označe pojedinačni dijelovi Kur'āna a kasnije i cijela zbirka, bila je vrlo nekompletna. U grupi nekih konsonanata izbor između dva ili više čitanja bio je moguć. (Naprimjer, riječi fetebejjenu (فتبينوا) i fetesebbetu (فتتبتو) ukoliko ne sadrže vokale i tačke, legitimno se mogu zamjenjivati, prim. E.K.). Konsekventno tome, pojavila su se ubrzo neslaganja upravo o tome kako čitati objavljeni tekst.⁵ Proglašenje "kanonske" redakcije Kur'āna pod trećim halifom Osmanom (ubrzo nakon 30./650.) htjelo je doskočiti ovom zlu. Kopije ove redakcije poslate su iz Medine u Kufu, Basru i Damask, najvažnije gradove Iraka i Sirije. Nakon relativno kratkog perioda, ova redakcija je, čini se, općenito prihvaćena kao službeni tekst, na kraju čak i u Kufi gdje je Ibn Mes'ūd (umro 33./653.), istaknuti Poslanikov drug, koji je održavao svoje vlastito "čitanje", isprva pozvao svoje pristalice da se odupru."⁶

Nesumnjivo je, međutim, da ni Osmanova kodifikacija Kur'āna - kao što je naprijed rečeno - nije vokalizirala kur'ānski tekst niti ga je obilježila dijakritičkim znakovima. To se desilo i zbog toga da se OČUVAJU kirāeti, jer ako vokaliziramo tekst Kur'āna, mi smo mu dali samo neka značenja. Drugi razlog što se vokalizacija nije provela počiva u jakoj usmenoj tradiciji. Kasnije, širenjem islama, dolazi do velikih problema kako očuvati i kiraete koji su MUTEVĀTIR naravi, s jedne strane, i, drugo, kako postići da se svugdje kurānsko štivo čita besprijekorno tačno unutar određenih kirāeta. To se moglo postići samo tako što su prihvaćene reforme Ed-Duelija, El-Lejsija i Hadždžādža, te Halila ibn Ahmeda, ali i izvjesnom slobodom da se čuvaju i njeguju *mutevātir* kiraeti. O tom očuvanju kirāetskih tradicija govori i Rudi Paret: "U cjelini uzevši, tekst Osmanove kodifikacije je imao jaki unificirajući uticaj. Međutim, istinski jednoobrazan kirāet time nije zagarantiran. Tokom recitiranja Kur'āna, koje je bilo bitno utemeljeno na usmenoj tradiciji, čitanja koja su se udaljavala od službenog izdanja Kur'āna nastavila su da slijede. U

5

Hafizi su uvijek pritali u pomoć da razriješe probleme kako čitati neki kur'ānski tekst ili neku njegovu riječ. Paret to ovdje ne ističe.

6

El, V, (Kira'a), str. 127.



onoj mjeri u kojoj su ovakva čitanja ostala priznata od autoriteta ranog doba i pouzdano posvjedočena, ona su u toj mjeri i zabilježena od komentatora Kur'āna i filologa i upotrebljavana u egzegetsku i lingvističku svrhu. Na ovaj su način različita čitanja Ibn Mes'ūda, Ubejja ibn Ka'ba (umro 29./649. ili 34./654.) i drugih ranih "recitatora Kur'āna", bila prenesena u ranu školsku literaturu i uslijed toga doprla do nas, u najmanju ruku u citatima. *Kirāet* Hasan Basrija (umro 110./728.) bio je kasnije čak uključen među "četрнаest čitanja".⁷

Kirāeti su, dakle, činjenica koja je inherentna Kur'ānu i nije nikakvo zlo, kako to maloprije reče Rudi Paret. Naprotiv, *šāzz*, to jest nepriznati kiraeti, zlo su koje je nastajalo pod uticajem sektaških borbi u islamskoj državi, ali i pod uticajem neislamske recepcije Kur'āna. Dakako, jedan *kirāet* je ipak najjačeg uticaja i radi se upravo o kirāetu Asimovu. "Kirāet Asimov prema "rivājetu Hafsovu" je najrašireniji. Po njemu uči većina muslimana na cijeloj zemlji."⁸ Nesumnjivo je da su tome doprinijele i brojne ortografske reforme kur'ānskog pisma koje su afirmirale Asimov *kirāet* koji je bio i tada najrašireniji. To, u neku ruku, primjećuje i Rudi Paret: "Značajan napredak u standardizaciji "čitanja" bio je postignut diferenciranjem slova b (ب), t (ت), th (ث), n (ن), j (ي), itd. pomoću crtica (kasnije tačaka) i uvođenjem znakova za vokale. Redakcija Osmāna, budući je službeno priznata, igrala je ulogu u ovom razjašnjenju.⁹ Tokom vremena i druge razlike su postepeno eliminirane. Takvo sravnjivanje čini se da je prvo bilo obavljeno u pojedinim gradovima (*emsār*), a kasnije kroz uticaj jednoga grada na drugi grad. Čitanja većine težila su da nadvladaju manjinska čitanja vodeći tako ka općem konsenzusu."¹⁰

⁷ *Ibid.*, str. 127.

⁸ Handžić, n. d., str. 25.

⁹ Ali ni ona nije ustanovila tačke niti vokale. U glavnim centrima usmena tradicija je afirmirala ovu Osmanovu kodifikaciju i tu se uvidjela mudrost Allahova Poslanika koji je ljude podsticao da Kur'an pamte.

¹⁰ *El*, V, str. 127.

Kur'ānski tekst u različitim kiraetima

Kirāeti se i danas njeguju kao pobožna praksa, ali i kao znanstvena disciplina koju sadrži tefsir. Ipak se može uočiti da se sa narastanjem tehničkih pomagala za štampanje Kur'āna kiraeti međusobno sve više približavaju i samo za to područje

stručni intelektualni krugovi i dobri recitatori poznaju sve varijante koje su nastale u rano doba islama. To pokazuje i djelo imama Abdurrahmāna ibn Muhammeda ibn Zendžela po imenu *Hudždžetul-kirā'ât*, koje je objavljeno u Bejrutu 1979. godine. To je najbolje djelo ovakve naravi koje se danas može naći i gotovo da predstavlja enciklopedijski pregled *kirāeta* Kur'āna.

Zendžele nam pokazuje da su se imami u kiraetu najčešće služili *metodom analogije*. Naprimjer, riječ (ملك) i riječ (مالك) u suri Fātihi predstavljaju dva *kirāeta*. Pristalice čitanja kraćeg oblika, pored ostalih argumenata, navode i druge kur'ānske ajete u kojima se spominje riječ (ملك), kao npr. u suri *Hašr*, 23: (الملك القدوس السلام). Međutim, i zagovornici *kirāeta* koji tu riječ čita kao (مالك) navode drugi kur'ānski ajet gdje je spomenuta ta riječ kao, npr., u suri *Āli 'Imrān*, 26.* I jedni i drugi imaju pravo. Dakako, u akāidskim raspravama vrlo je bitno koji će se *kirāet* prihvatiti kao primarni jer će se na temelju njega donositi konačni zaključci o islamskom svjetonazoru.¹¹ Ponekad se za *analogiju* koristi i predislamska poezija, pa i obične gramatičke poente iz arapskog jezika.

Metod *analogije* nije, međutim, jedini metod u kiraetima. Ponekad dolazi do zamjene harfova u jednoj istoj riječi, a da se u samom Kur'ānu ne može naći analogijski argument. Primjer je *kirāet* riječi (الصراط), koja se negdje čita i kao (السراط), pa čak i kao (الظراط). Kur'ān na drugim mjestima ne spominje riječ (الظراط) pa ovdje kao argumenti fungiraju predanja od islamskih autoriteta.¹²

Vrlo često se u *kirāetima* primjećuje da se pojedini glagoli kroz svoje vrste različito prihvataju. Tako u suri *Bekare* imamo *kirāet* (وما يخدمون الا انفسهم), međutim, drugi čitaju kao (وما يخادعون). Oboje je, naravno, valjano, ali su značenja različita po svom intenzitetu. Takav je slučaj sa riječima (وَأَوْصَى) i (وَوَصَّى), itd.¹³

U *kirāetima* su, također, prisutne i razlike u izgovoru imena Džebrāil (جبرائيل). Negdje se izgovara Džibrīl, a negdje Dže-

*

قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك

11

Vidi: Abdurrahman ibn Muhammed ibn Zendžele, *Hudždžetul-kirāât*, Bejrut, 1979., str. 77, 78, 79.

12

Ibid., str. 80.

13

Ibid., str. 87. Vidi i str. 115.

brāil, itd. itd.¹⁴ (جَبْرِيل - جِبْرِيل)

U mutevātir kiraetima *rijetko* dolazi do izmjene konsonanta, a ako dolazi, onda su to promjene koje se uglavnom odnose na drugo i treće lice množine nekih glagola. Npr. često se čita (تعلمون) ili (يعلمون), itd.

Nesumnjivo je da su kirāeti Kur'āna jedan od njegovih nedostižnih aspekata.

Šāzz (الشان) kirāeti i tefsir

Za tzv. *mutevatir* kiraete obično se traži veliki broj prenosilaca koji su autoritativni, to jest oni koji su dobri poznavaoi fikha, akāida, arapskog jezika itd. Također se traži od *mutevātir* kirāeta da sadrže *sedam harfova*, da su u skladu sa arapskim jezikom i kolokacijom* njegovih riječi, zatim da se slažu sa jednim od prijepisa Osmanove kodifikacije Kur'āna, koja je imala značajnu ulogu na unificiranju usmenih i pisanih tradicija glede Kur'āna. Ovi i još neki drugi manje važni uvjeti traže se da bi *mutevātir* kirāet dobio takav status.¹⁵

Glede *šāzz* kirāeta treba reći da neki od ovih važnih uvjeta izostaju. Obično su *šāzz* kirāeti slabih predanja, čitanja im se ne slažu sa islamskim mišljenjem o Kur'ānu, a mogu čak biti i *mevdū'*, to jest lažni. Pod ovim se smatra da se izvjesna osoba bavila namjernim iskrivljavanjem Kur'āna, a ne radi se, recimo, o grješkama zbog neznanja arapskog jezika i sl. Primjer lažnih *kiraeta*, to jest tzv. *šāzz kirāeta*, imamo u literaturi ranih i ekstremnih ši'ijjskih sekti. Te su sekte općenito poznate po izvrtanju kur'ānskog smisla (تحريف الكلم عن مواضعه). Drastičan primjer takvog izvrtanja nalazimo u ši'ijjskoj izmjeni vokala u suri *Āli Imrān*, 110, *ajet* koga ši'ije ovih ranih ekstremnih sekti čitaju ovako (كنتم خير ائمة اخرجت), a ne na *mutevatir* način (كنتم خير امة ...).¹⁶

Primjera *šāzz* kirāeta je mnogo. Ovdje ćemo navesti tek fragmentarno samo neke:

Ajet 128. sure *Āli Imrān* glasi (او يعذبهم فانهم ظالمون), a

¹⁴ *Ibid.*, str. 108.

14

*

Kolokacija je "leksičko-frazeološki uvjetovana spojenost riječi u govoru kao realizacija njihove polisemije". (Vidi: Rikard Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, Zagreb, 1969., str. 673.)

15

Vidi: *Mebahis*, poglavlje o *sedam harfova*.

16

Navedeno prema djelu Ihsana Ilahija Zahira, *EŠ-Ši'atu vel-Kur'an*, Lahore, 1983., str. 192.

rane šī'ijske sekte čitaju ga ovako:

(... او يعذبهم فانهم ظالمون لآل محمد)¹⁷

Također se u nekim šī'ijskim čitanjima dodaju riječi kao u 185. ajetu sure *Āli 'Imrān*, koji po mutevātir predaji glasi (كل نفس ذائقة الموت), a rane šī'ijske sekte su ga "proširile" (tj. ekstrapolirale) ovako (كل نفس ذائقة الموت و منشورة)¹⁸

Osim toga što se Kur'ān u ovim kiraetima želi prilagoditi šī'ijskim interesima (glorificira se, recimo, porodica Muhammeda, a.s. (آل محمد), česta su i glorificiranja **Alije ibn Ebī Tālība**). Primjer za to imamo u šī'ijskom kirāetu sure *Bekare*, ajet 41., koji ispravno glasi (وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ), a šī'ijske sekte ga čitaju ovako (وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ فِي عَلِيٍّ مُصَدِّقًا)¹⁹. Prema ovome, dakle, šāzz kirāeti "nemaju vjerodostojnu predaju i nisu saglasni sa Osmanovim Mushafom. Šāzz kirāetom se ne može učiti Kur'ān niti on može poslužiti kao dokaz o vjerovanju."²⁰

Osim šāzz kirāeta postoje i *āhad* kirāeti. "Āhad kirāeti imaju također vjerodostojan sened, ali nisu u saglasnosti sa Osmanovim Mushafom, odnosno sa pravilima arapskog jezika. Āhad kirāetom se ne može učiti Kur'ān, niti on može poslužiti kao dokaz u vjerovanju, jer se vjerovanje ('akīda) ne dokazuje āhad predajom."²¹ Osim ovih vrsta *kiraeta* Kur'āna postoje još i tzv. *mešhūr* kirāeti. Oni "imaju vjerodostojan sened, koji nema snagu mutevātira. Mešhūr kirāeti su, dalje, saglasni sa Osmanovim Mushafom i pravilima arapskog jezika. Neki islamski istraživači smatraju da se mešhūr kirāetom može učiti Kur'ān."²² Treba, također, navesti i jednu specifičnu vrstu kirāeta, tzv. *mudredž* kirāete. To su "kiraeti u koje su uključene pojedine riječi prilikom tumačenja Kur'āna kao npr. u kiraetu Sa'da ibn Ebi Vekāsa koji ajetu "Ve lehū ehun ve uhtun" (*en-Nisā*, 12) dodaje "min ummihi". Ovaj kiraet Sa'da ibn Ebī Vekāsa je šāzz iz dva razloga. Prvo, nije mutevātir, i drugo; ne slaže se sa Osmanovim korpusom."²³

U nauci *fikha* nužno je biti obazriv prema različitim kirāetima. Primjerice, ukoliko se fikhski propis o načinu uzimanja

17

Ibid., str. 196.

18

Ibid., str. 197.

19

Ibid., str. 201.

20

Jusuf Ramić, *Kiraeti i škole čitanja Kur'ana*, "Glasnik VIS-a", br. 5, Sarajevo, 1986., str. 470.

21

Ibid., str. 470.

22

Ibid., str. 470.

23

Ibid., str. 471.



abdesta koji je propisan u 6. ajetu sure *En-Nisā* donosi na temelju ovakvog kirāeta

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ
 onda se moraju prati i noge. Međutim, kirāet kao što je, npr., ovaj
 ... وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ traži da se noge i glava samo
 potaru.²⁴

Glavne škole kirāeta i njihovi utemeljitelji

Glavni autoriteti u kirāetima Kur'āna jesu:

- Ibn Kesīr el-Mekī (120./737.) (Meka),
- Nāfi' el-Medeni (169./785.) (Medina),
- Ebū Amr ibnul-A'lā' (148./770.) (Basra),
- Ibn Āmir (118./736.) (Damask),
- Āsim (127./744.) (Kufa),
- Hamza (156./772.) (Kufa),
- Kisāija (189./804.) (Kufa),
- Ebū Dža'fer (130./747.) (Medina),
- Ja'kūb (205./820.) (Basra), i
- Halef (229./843.) (Kufa).²⁵

Pet gradova, dakle, predstavljaju najznačajnije kirāetske centre: Kufa, Basra, Medina, Meka i Damask. Prema doksografskim podacima, utemeljitelji kirāeta živjeli su uglavnom u II stoljeću po Hidžri. Usmena tradicija očuvanja Kur'āna bila je, neosporno, vrlo jaka u doba utemeljivanja *kirāeta* kao nauke o pravilnom i islamskom recitiranju Kur'āna.

Kirāeti su se prenosili kao i *mutevātir* hadisi, to jest, postoji više saglasnih lanaca prenosilaca. Bez ispravnog lanca prenosilaca nije dozvoljeno prihvatiti *kirāet*. Sa širenjem štampe, *kirāet* literatura i sve moguće dozvoljene varijante postale su pristupačnije. "Poznavanje kur'ānskog čitanja (*'ilmul-kirā'a*) postalo je odvojena teološka disciplina i imala je mnogo praktičara. Međutim, malo njih je napisalo knjige o tome. U vezi s tim, postaje razumljivo da službeno egipatsko izdanje Kur'āna iz 1924. godine (koje slijedi čitanje Āsimovo u predaji Hafse) nije

Vidi: 'Ulumul-Kur'an, str: 118.

24

25

Ibid., str. 119-120.

zasnovano na ranim kur'ānskim rukopisima, nego je rezultat rekonstrukcija izvedenih iz literature o čitanjima Kur'āna.²⁶ Ovo je i razumljivo, jer literatura o kirāetima najpreciznije govori o kirāetskim varijantama. Dakako, egipatsko izdanje Kur'āna iz 1924. godine, kao i svako drugo islamsko izdanje Kur'āna, utemeljeno je na *hifzu*, tradiciji koja čuva Kur'an.

Sedam čitanja Kur'āna je "standardizirano u drugom (osmom) stoljeću. Ibn Mudžāhid, muslimanski učenjak iz IX vijeka, napisao je knjigu pod naslovom "Sedam čitanja" u kojoj je odabrao sedam preovlađujućih načina recitiranja kao one koji su najbolje preneseni i najpouzdaniji."²⁷

Kirāeti su ostali da žive i da se pažljivo njeguju u tzv. usmenom primanju ili usmenoj recepciji Kur'āna. Ovdje ne može biti riječi o tzv. *tedžvid* literaturi koja je dio *kirāet* literature, ali se može istaći da je npr. *idgām*, *kalkala*, *medd*, *terkīk*, *imāla*, *vakf*, *sila* itd. također i predmet tefsīra. Primjer za to imamo u 7. ajetu sure *Āli 'Imrān*.

هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات. فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله. وما يعلم تأويله الا الله. والراسخون فى العلم يقولون أمانا به كل من عند ربنا. وما يذكر الا اولو الالباب*

Ukoliko ne bi bilo *mima* (م) kao kiraetske dijakritičke oznake iza riječi (الا الله), dobili bismo tzv. racionalističko čitanje, to jest, da "i učeni znaju mutešābihāt ajete" iz Kur'āna. Otuda je neopodno da mufessiri paze na *kirāete*, da ih uvažavaju i njeguju. Time će se i dalje tačno širiti Kur'ān i njegova autentičnost.²⁸

26

El, V, str. 128.

27

'Ulum al-Qur'ān, str. 119.

28

Besim Korkut, zanemarujući ovaj znak (م), prevodi navedeni ajet ovako: "On tebi objavljuje Knjigu, u njoj su ajeti jasni, oni su glavnina Knjige, a drugi su manje jasni. Oni čija su srca pokvarena – željni smutnje i svog tumačenja – slijede one što su manje jasni. A tumačenje njihovo zna samo Allah i oni koji su dobro u nauku upućeni". Međutim, uglavnom se smatra da riječ (و) treba biti čitana kao rastavni veznik. Dakle: "a oni koji su dobro u nauku upućeni, kažu: 'Mi vjerujemo u njih...'" Vidi izdanje njegova prijevoda Kur'ana od *Orijentalnog instituta*, Sarajevo, 1977. godine.

Inače, tzv. *tedžvidski* znakovi se ne smiju zanemarivati pri prevodenju Kur'ana. Postoje i mišljenje da se vav ne čita kao rastavni veznik.



VII.

PODJELA KUR'ĀNA NA MEKANSKA I MEDINSKA AJETA I SURE

Iz prethodnih poglavlja (npr. cjelina o *redosljed*u objave *Kur'āna*) i literature koja se navodi u svrhu argumentacije, uočavamo da je Kur'ān jedna cjelina koja se ne može prema ljudskim kriterijima cijepati i dijeliti. Sve podjele su duboko uvjetnog karaktera. Takvo mišljenje zastupa Mūsā Šāhīn Lāšīn i drugi noviji istraživači tefsīrske literature.¹

Unatoč tome, vrlo rano su islamski učenjaci uveli podjelu kur'ānskih sura na medīnske i mekānske. Postoji za to nekoliko razloga:

a) teorija o derogaciji (نسخ) ājeta može se, ukoliko se derogacija uopće prihvaća, utvrditi samo ako se zna koji ajet je *ranije*, a koji *kasnije* objavljen. Drugim riječima, samo tekst koji je *kasniji* može derogirati neki tekst koji je *raniji*.

b) Teorija o *vjeronanju* i primjeni tog vjerovanja u *djelo* također je značajan podsticaj da se govori o podjeli kur'ānskih sura na medinske i mekanske. Mekanske sure su, dakle, pripremale vjerujućeg, a medinske mu stavljale u polog mnoge dužnosti.

c) Muhammed, a.s., u Meki nije stvorio svjetovnu zajednicu, nije istupao kao vojskovođa niti je s nekim sklapao ugovore od ovozemnog životnog značaja. Sa *Hidžrom* se stupa u novu ulogu, on tvori zajednicu, istupa kao snaga sa kojom se mora računati i koja se ima uvažavati. Kur'ān se, shodno, dakle, Hidžri koja ima dalekosežne pozitivne posljedice za islam, može podijeliti na mekanski i medinski dio.

Ove tri teze ne prihvataju mnogi istraživači tzv. mekanskih i medinskih sura. Oni kažu² da je diskutabilno da li derogacija uopće postoji, da islam ne zna za čovjeka vjere i čovjeka djelovanja kao, dakle, jedinku koja je raspolučena na dvoje. Također tvrde

¹
Vidi citirano djelo Musa Šahina Lašina, str. 20 i dalje.

²
Vidi o tome šire u *El-Burhan*, I, str. 195, 196 i dalje.

da je Muhammed, a.s., i u Meki bio vođa svojih pristalica, da je štitiio njihove interese i sl. Ovdje se između ova dva mišljenja ne treba ishitreno odlučivati ni za jedno. Treba slijediti i proučavati obje argumentacije kao što su činili klasični pisci.³

(السور المكية) Odlike mekanskih sura

Kriterij koji se uzima pri podjeli Kur'āna na mekanske i medinske sure, odnosno mekanske i medinske ajete, jedno je *historijsko* putovanje Muhammeda, a.s., -iz Meke u Medinu, to jest, Hidžra. *Mi'rādž*, kao putovanje koje je također vrlo značajno, nije od islamskih učenjaka uzeto kao kriterij podjele. Također treba istaći da nigdje nema hadīsa *mutevātir* naravi gdje bi Muhammed, a.s., rekao da je ta podjela Kur'āna eventualno *tevkīfī* naravi.

* اما رسول الله (صلعم) فلم يرد عنه شيء من هذا القبيل

Klasični pisac uvoda u tefsīrsku nauku, Zerkešī, govoreći o ovoj formalnoj podjeli Kur'āna na medinske i mekanske sure, odnosno na medinske i mekanske ajete, kao da želi proširiti kriterij podjele pa govori o ajetima koji su objavljeni:

- U Džuhfi (الجحفة),
- u Taifu (الطائف),
- u Jerusalemu (البيت المقدس),
- na Hudejbiji (الحديبية).

Prema Zerkešiju, u Džuhfi je objavljen 85. ajet sure *Kasas* (ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد)

وسئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا. اجعلنا من بون الرحمن آلهة يعبدون*

objavljen je, prema istom autoru, u Jerusalemu. U Taifu je, pak, objavljen 45. ajet sure *Furkān*, koji glasi:

الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا

a na Hudejbiji je objavljen 30. ajet sure *Ra'd*.⁴

..و هم يكفرون بالرحمن...

Literatura o *povodima objave* (اسباب النزول) iscrpno izvješ-

3

Vidi *El-Burhan*, I, str. 195 i dalje.

*

Vidi *Mebahis*, str. 178.

4

Ibid., str. 197.



tava gdje je šta i zašto objavljeno. Ta literatura, također, dovodi u pitanje podjelu Kur'āna na medinske i mekanske ajete.

Ipak, privremena boravljenja Muhammeda, a.s., nisu bila kriterij takve podjele. To je i razumljivo, jer se nijedan historijski događaj, kako je to rekao i Omer ibn El-Hattāb, po važnosti za islam ne može mjeriti s Hidžrom. Ali, ovdje još jednom treba napomenuti da ashābi nisu znali za bilo kakvo predanje koje bi govorilo o tome da je podjela kur'ānskih ajeta na mekanske i medinske *tevkīfī* naravi. Zato se, kao što to i Sujūti navodi u **El-Itkānu**, nalaze brojna predanja koja su različita i čak se nikada precizno ne zna ni u današnjim izdanjima Kur'āna koja grupa sura bez izuzetka pripada mekānskom, a koja medīnskom periodu objavljivanja. Odatle imamo ajeta koji su objavljeni u Meki a propis im je medinski i obratno, također imamo ajeta – kao što je prije rečeno – koja npr. nisu objavljena u Medīni, ali su svrstana u medīnske sure, itd. Uprkos, dakle, svemu ovome, većina mufessira slaže se da se "mekanskim ajetima zovu oni ajeti, što su Alejhisselamu objavljeni prije Hidžre, pa makar to bilo u kome drugom mjestu osim Meke. Medīnskim ajetima se zovu oni ajeti što su objavljeni poslije Hidžre makar i u drugom mjestu osim Medine. Ovo je najispravnije mišljenje u ovom pogledu."⁵ Postoje, međutim, i drugačija mišljenja. Subhī Sālih tvrdi da "onaj koji kaže da su mekanski ajeti oni što su objavljeni u Meki, a medīnski ajeti oni što su objavljeni u Medini, uzima u obzir **mjesto**. A koji kažu da su mekanski ajeti oni koji se obraćaju stanovnicima Meke, a medīnski ajeti oni koji se obraćaju stanovnicima Medine, uzima u obzir ličnosti i **slušaateljstvo** kojemu se govori."⁶ Može se uzimati u obzir i **vrijeme**, tvrdi Subhī Sālih. Ko npr. tvrdi da su "mekanski ajeti oni koji su objavljeni prije Poslanikove Hidžre premda su bili objavljeni izvan Meke, a da su medīnski ajeti oni koji su objavljeni nakon Hidžre premda su objavljeni izvan Medine," taj uzima u obzir vrijeme objavljivanja. Prema tome, diskutabilno je koji kriterij doista prihvatiti i da li osim ova tri parametra:

Handžić, n. d., str. 13.

Mebāhīs str. 167.

Ibid., str. 167-168.

- a) mjesto objavljivanja,
- b) slušateljstvo kome se objavljivalo i
- c) vrijeme objavljivanja

ima još neki, možda važniji, koji bi se mogao ovdje uključiti. Subhī Sālih smatra da bi taj četvrti kriterij bio nužan jer on objašnjava da ove parametre trebamo uzimati tek uvjetno. Taj četvrti kriterij jeste **tematika sūre**. Kao primjer može se navesti sura *Mumteherine*. Ona je od početka do kraja objavljena u Medīni ukoliko uzimamo u obzir *mjesto* njenog objavljivanja. Objavljena je nakon Hidžre ukoliko uzimamo u obzir *vrijeme*. Glede *slušateljstva* kome se ona obraća ona je pripadna stanovnicima Meke. Svojom *tematikom*, pak, ona je čisto mekanska sura jer se bavi učvršćivanjem srca vjernika i njegova očišćenja. Zato su islamski učenjaci za nju i rekli da je "objavljena u Medīni, ali da joj je propis/problematika mekanska".⁸ (ما نزل بالمدينة و حكمه مكي) .

Ta maksima, koju su ustanovili islamski klasici tefsīra, ovdje se odnosi u potpunosti na suru *Mumteherine*. Međutim, nisu samo sure te koje spadaju u polje te maksime. Tu također mogu biti i ajeti, tvrdi Subhī Sālih.⁹ Naprimjer, ajet iz sure *Hudžurāt*

يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوبيا و قبائل لتعارفوا. ان اكرمكم عند الله اتقاكم.

*nalazi se u medīnskoj suri, premda počinje uvodnom formulom (يا ايها الناس) koja je karakteristična za mekanske sure i premda je i sam taj ajet objavljen u Meki nakon osvojenja Meke.*¹⁰

Glede slušateljstva, ona je, kako tvrdi Subhī Sālih, namijenjena podjednako i stanovnicima Meke i stanovnicima Medine. Islamski klasici su propis/problematiku tog ajeta smatrali medinskim, a samo objavljivanje je bilo u Meki (ما نزل بمكة و حكمه مدني) .

Neki islamski učenjaci poznaju preciznije podjele Kur'āna po mjestu objavljivanja. Tako **Ebul-Kāsim en-Nejsabūrī** tvrdi da postoji rani mekanski, srednji mekanski i kasni mekanski dio Kur'āna, a isto tako i medīnski.¹¹ Orientalisti su, naravno, na temelju ovakvih podjela izvodili zaključke o postepenom razvoju

8

Ibid., str. 168.

9

Ibid., str. 168.

10

Ibid., str. 168.

11

Ibid., str. 169.



”fabule Kur’ana”, o ”postepenom razvoju ideja u Kur’ānu” i sl. Međutim, namjera En-Nejsabūrīja nije kao namjera orijentalista. On želi prije svega proučiti te ”dijelove” Kur’āna kako bi ustanovio i legitimirao oblast derogiranih i derogirajućih ajeta.

Podjele Kur’āna, naravno, mogu ići i dalje. Zerkeši u **El-Burhānu** navodi da je mufessiru neophodno da poznaje ajete ”koji su objavljeni u Meki o stanovnicima Medine i u Medini o stanovnicima Meke, zatim dijelove Kur’āna iz medinskih sūra koji nalikuju mekanskoj objavi i dijelove Kur’āna iz mekanskih sura koji nalikuju medinskoj objavi, zatim one dijelove koji su objavljeni u Džuhfi, u Jerusalemu, u Taifu, na Hudejbiji, zatim dijelove Kur’āna koji su objavljeni noću i one objavljene danju, zatim ono što je objavljeno u pratnji meleka¹² i ono što je objavljeno samo po Džibrilu samom, zatim ajete medinske u surama mekanskim i ajete mekanske u surama medinskim, zatim ono što je doneseno iz Meke u Medinu i ono što je doneseno iz Medine u Meku...”¹³

ما نزل بمكة في اهل المدينة، وما نزل بالمدينة في اهل مكة، ثم ما يشبه نزول المكي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكي، ثم ما نزل بالجحفة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف، وما نزل بالحديبية، ثم ما نزل ليلا وما نزل نهارا، وما نزل مشيعا، وما نزل مفردا، ثم الآيات المدنية في السور المكية، والآيات المكية في السور المدنية ثم ما حمل من مكة الى المدينة، وما حمل من المدينة الى مكة، وما حمل من المدينة الى ارض الحبش.

12

Zerkeši ovdje misli na to da su neke sure objavljene u pratnji velikog broja meleka, a neke su opet objavljene samo po Džibrilu. To je značenje riječi (مفرد) i (مشيعا).

13

El-Burhan, str. 192.

14

Mebahis, str. 170.

15

Ibid., str. 171.

16

Ibid., str. 171.

17

Ibid., str. 171.

I sam Subhī Sālih priznaje da je vrlo teško sve to poznavati u potpunosti i egzaktno. Pobožni preci nisu se zadovoljili da znaju tek prostu podjelu na mekanske i medinske sure i mekanske i medinske ajete već su išli do u detalje. Većina Kur’āna je objavljena danju,¹⁴ ali je npr. sura *Merjem* objavljena noću.¹⁵ Te večeri su, spomenimo i to, roditelji jednog ženskog djeteta – kada su rekli Poslaniku da im se ono rodilo – dali, na njegov prijedlog, toj djevojčici ime te sure.¹⁶ Također je i sura *Feth* objavljena noću.¹⁷ Čak se išlo dotle da se u predanjima spominje da li je neka sura objavljena početkom noći, ili u sredini, ili, pak, na

kraju, pred zoru.¹⁸ Naš glavni savremeni izvor, Subhī Sālih, tvrdi da u takvom detaljiziranju vidimo besprijekornu pažnju prema Allāhovoj knjizi. Jer, svaka sura u djelima klasika ima svoju povijest,¹⁹ pa čak i svaka riječ svoje tajne.

Teze orijentalista kao što su Grimme, Gustav Weil, William Muir, Nöldeke, Rodwell, Richard Bell, Blachère i drugi korisne su samo utoliko što možemo u djelima gdje su te teze eksplicirane vidjeti šta je *historijsko-kritički metod u proučavanju* Kur'āna. (Važniji dio tih teza i njihove glavne poente iznijeli smo u ranijim poglavljima.)

Unatoč spornim mišljenjima da li je, sa islamskog stanovišta, legitimno dijeliti Kur'ān na mekānske i medīnske ajete i sure, jer o tome nemamo ništa od Muhammeda, a.s., što bi za nas predstavljalo *tevkīfī* rješenje ili pak *tevkīfī* kvalifikaciju ove podjele,²⁰ islamski učenjaci su pristupili fiksiranju glavnih odlika mekanskih sura. Mekanske sure su, prema tom mišljenju, one koje:

1. imaju tzv. *sedždu* (سجدة),
2. sadrže riječ (كلا),
3. u njima se ponavlja formula (يا ايها الناس),
4. nemaju gotovo nikako formule (يا ايها الذين آمنوا),
5. sadrže kazivanja o vjerovjesnicima (قصص الأنبياء),
6. sadrže kazivanja o prošlim narodima (الأمم الغابرة),
7. sadrže kazivanja o Ādemu (قصة آدم),²¹
8. sadrže kazivanje o Iblisu (قصة ابليس),
9. sadrže tzv. slova kao početke (اوائل السور).²²

Mekanske su sure pretežno (ali ne i isključivo) posvećene vjerovanju, po stilu su preovlađujuće ritmične, jake, snažno djeluju na ljudska osjećanja, njihovo recitiranje kod pobožnih izaziva plač, ponekada im stil neupućenog čitatelja podsjeća na poeziju, itd. itd. U poglavlju *o stilu Kur'āna* govorit ćemo o vrstama "rime" u Kur'ānu, a gotovo sve "rime" Kur'āna zastupljene su u mekanskim ajetima i surama.

18

Ibid., str.171.

19

Ibid., str. 174.

20

Vidi: *Ibid.*, str. 178.

21

Sura *Bekare* sadrži i kazivanje o Ademu i Iblisu i kazivanje o minulim narodima.

22

Vidi šire: *Mebahis*, str. 182.

(مميزات السور المدنية) **Odlike medinskih sura**

Medinske su sure u tefsīru, kao i mekanske, pažljivo proučene. Obično se naglašava da Medina simbolizira svijet jer u njoj su stanovali kršćani, jevreji, muslimani, idolopoklonici, itd. Islam se u Medini, dakle, suočio u malom sa svojom potonjom historijom.

U Medini je, također, razvijen društveni život i na površini tih različitih interesa javlja se i grupa *munāfika*, farizejska skupina koja inače jedino opstoji u složenim zajednicama. Božija providnost je htjela da Muhammed, a.s., i muslimani imaju Hidžru, prije Hidžre Meku, a poslije Medinu. Mekanske sure kao *'Alek*, *Fedžr*, *Duhā*, *Šems* itd. nagovještaj su rađanja islama. *'Alek* (Ugrušak), *Fedžr* (Zora), *Duhā* (Jutro), *Šems* (Sunce) i samim svojim imenima govore o nečem što se rodilo, što treba da se razvije.

Medinske sure, pak, premda će i dalje insistirati na vjerovanju, više će biti posvećene *propisima i odredbama*. Ustanovljavaju se temeljne islamske dužnosti koje nisu bile ustanovljene u Meki, dolaze ajeti o nasljedstvu, razotkrivaju se naravi i ćud *munāfika*, govori se o braku i bračnoj zajednici, o oporuci, a nisu rijetki ni ajeti koji govore o stvarnosti medinske muslimanske zajednice, npr. borbi i ratovanju, intrigama *munāfika* prema Poslanikovoј porodici, potvorama itd. Zar sve to nije prisutno u bilo kojoj razvijenijoj ljudskoj zajednici? – odgovorit će mufessiri tako orijentalistima kad god ovi žele reći da je u "Medini Muhammed kao pragmatik unio dosta toga iz svog ličnog života".

Mufessiri se, uglavnom, opredjeljuju za ovih nekoliko glavnih karakteristika medinskih sura:

1. govor o ratu na Božijem putu i potrebi odbrane vjere, ljudske časti, morala, plemenitosti i mira,
2. ekspliciranje propisa, odredaba, vjerskih dužnosti te odredaba o pravima ljudi i odredaba o životu u zajednici,
3. govor o dvoličnjacima (izuzev sure *'Ankebūt* koja je mekanska),²³
4. polemiziranje sa Sljedbenicima Knjige (مجادلة اهل الكتاب)

²³

Prvih jedanaest ajeta sure *'Ankebūt* medinski su. (Vidi: *Mebāhis*, str. 183.)

i pozivanje na umjerenost u vjeri (عدم الغلو فى الدين).

Medinske sure dosta su duže od mekanskih, stil im je narativniji, tematika raznovrsnija. Ipak, sve to treba shvatiti, kao što tvrdi i Mūsā Šāhīn Lāšīn, samo uvjetno. Jer, sve podjele Kur'āna duboko su uvjetne izuzev onih podjela koje su *tevkīfī* naravi.

Međutim, ako bi se ukratko rezimirale glavne odlike mekanskih i medinskih sura, moglo bi se reći da su mekanske sure karakteristične po sljedećem:

- kratkoći, konciznosti izražavanja, žestokom i snažnom stilu;
- one pozivaju temeljnim vjerovanjima u Boga, govore o nagradi i kazni, džennetu i džehennemu,
- u njima se polemizira sa mnogobošcima;
- one zahtijevaju da se čovjek drži plemenita morala i da ustrajava za dobro;
- u njima je mnogo zakletvi što je, inače, u skladu sa arapskim načinom govorenja, dokazivanja i argumentiranja.²⁴

Medinske sure, pak, tvrdi Subhī Sālih, u cjelini karakterizira to da su:

a) preovlađujuće duge, dužih ajeta, opširan im je diskurs, a stil i način eksplikacije je zakonodavan, i

b) opširno i detaljno izlažu argumente u prilog vjerskih istina.²⁵

Poznavanje mekanskih i medinskih objava jedna je od značajnih oblasti *'ulūmul-Kur'āna*. Nije to samo zbog historijskog interesa već je posebno važno i za razumijevanje i interpretaciju dotičnih ajeta Kur'āna.²⁶

Neosporno je da su ovu disciplinu islamski naučnici ustanovili iz nekoliko razloga: "Poznavati porijeklo i red nekih objava važno je za razumijevanje njihova značenja koje se može lakše shvatiti ukoliko se zna vrijeme i poznaju okolnosti koje su u vezi s objavom. Naprimjer, mnogi ajeti iz mekanskog perioda mogu biti posebno značajni za muslimane koji žive u jakoj neislamskoj sredini, dok neki ajeti medinskog perioda mogu mnogo pomoći muslimanima koji su u procesu formiranja zajednice. U nekim slučajevima, čovjek koji ne zna koji su ajeti, od dva

24

Mebahis, str. 183.

25

Ibid., str. 184.

26

'Ulum al-Qur'an, str. 91.



ili više njih koji su u pitanju, objavljeni prije, ne može odrediti koje pravno pravilo je sada obavezujuće za muslimane. Ovdje je poznavanje hronologije Kur'āna direktno povezano sa temom *nāsīh i mensūh* ajeta. Također je važno poznavati hronologiju ajeta da bi se razumjelo i shvatilo postepeno uvođenje mnogih muslimanskih običaja, shvaćanja i propisa, npr. takvih kao što su običaji, shvaćanja i propisi glede zabrane alkohola.²⁷ Ahmad von Denffer nadalje kaže:

”Poznavanje mekanskih i medinskih sura izvedeno je od *ashāba i tabi'īna* i o tome nije ništa rekao Muhammed a.s.”²⁸ Dakle, značaj te oblasti počiva prvenstveno u faktitivnom prepoznavanju nekih odlika Kur'āna, kur'ānskog stila i jezika, te hronologije kur'ānskog teksta. Za islamske pravnike to znanje je neophodno da bi pravilno utemeljivali vjerske propise.

Nesumnjivo je da je teza Subhī Sāliha o tome da se mora voditi računa o slušateljstvu (مخاطبين) kome se pojedine sure obraćaju vrlo značajna. Ona nam razjašnjava bit svake sure u ovom pogledu.

27

Ibid., str. 89-90.

28

Ibid., str. 90.

JEZIK I STIL KUR'ĀNA

Islamske i orijentalističke teorije
o jeziku Kur'āna

Islamski klasici u tefsīru saglasni su da je Kur'ān objavljen uglavnom na jeziku plemena Kurejš, odnosno dijalektu arapskog jezika kojim je govorilo ovo pleme, po mnogo čemu najpoznatije u Arabiji u VII stoljeću.¹ Imajući ovu tvrdnju klasika u vidu, orijentalista A. T. Welch kaže: "Većina srednjovjekovnih muslimanskih naučnika vjeruje da je Kur'ān bio na govornom jeziku Poslanika, dijalektu Kurejša, koji je, također, bio jezik "klasične arapske" poezije Muhammedova doba. Pretpostavlja se da su pleme Kurejš i klasična poezija sačuvali čisti jezik beduina (el-E'arāb). Potvrda za ovo gledište, više teološku doktrinu nego lingvističku teoriju, nađena je u Kur'ānu u tvrdnjama da je objava bila na "čistom arapskom govoru" (وهذا لسان عربي مبين) - *Nahl*, 103, *Šu'arā*, 195, vidi i *Fussilet*, 44), koji je bio interpretiran kao "čisti arapski jezik".²

Kur'ānski je jezik blizak "pjesničkom koineu" pjesnika drevne Arabije i, bez sumnje, kada u Kur'ānu čitamo ājete protiv pjesnika (npr. *Šu'arā*, 224-227), možemo ih shvatiti i tako da se Kur'ān sâm suprotstavlja naivnoj kvalifikaciji Muhammeda, a.s., kao pjesnika. Posrijedi je, dakle, samo bliskost tih dvaju tipova jezika, ali nikako nije posrijedi identičnost. Kur'ān (XXVI, 224 i dalje) to, posredno, naznačava:

و الشعراء يتبعهم الغاوين* الم تر انهم في كل واد يهيمون* وانهم
يقولون ما لا يفعلون* الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و ذكروا الله
كثيرا و انتصروا من بعد ما ظلموا. و سيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون*

1

Vidi: *El-Burhan*, I, str. 283 i dalje.

2

El, V, str. 419.



"A pjesnike slijede zabludjeli!
Zar ne znaš da oni tumaraju po svakoj dolini,
i da zbilja govore ono što ne rade,
osim onih koji vjeruju, i rade dobra djela,
i mnogo se sjećaju Allaha,
i koji se suprotstavljaju kad im nanose nepravdu!
A silnici će zbilja znati
kakve će nevolje oni dopasti!"

Mnogi orijentalisti su, međutim, pokušali oboriti tezu klasičnih islamskih autora da je Kur'ān objavljen na jeziku Kurejš plemena. Karl Vollers je u svojim člancima iz 1894. godine (poslije je o tome i djelo napisao - *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, 1906. godine) tvrdio da je "Kur'ān u prvo vrijeme recitiran od Muhammeda na kolokvijalnom arapskom, bez padežnih nastavaka/završetka (i'rāb)",³ te se, dakle, po tome kur'ānski jezik razlikovao od jezika pjesnika tog doba. Teza **Vollersa** je, ukoliko je dovedemo do krajnjih konzekvenci, jasna: Kur'ān dakle kakvog ga "danas imamo fabrikacija je kasnijih filologa".⁴ Teško bi bilo Vollersu da danas opravda ovu tezu i pred samim orijentalistima. Jer, to što se on poziva na "ispuštanje elifa u nekim riječima Kur'āna"⁵, nije nikakav dokaz da je Kur'ān prvobitno bio objavljen na kolokvijalnom jeziku. Radi se samo o specifičnom pismu kojim je osmanska recenzija Kur'āna bila napisana. Naprotiv, kur'ānski jezik nije na kolokvijalnoj razini i to vidimo i iz "magije" koja izvire iz njega i koja je, recimo, jednu grubu narav Omera (II halife) navela da prihvati islam.⁶

Ibid., str. 419.

3

Ibid., 419.

4

Ibid., str. 419.

5

Vidi: Osman Nuri Hadžić, *Muhammed a.s. i Kur'an*, Sarajevo, 1968., str. 49. i dalje.

6

El, V, str. 419.

7

"Vollersova teorija dala je povoda velikoj diskusiji o jeziku Kur'āna, ali je našla malo potpore izvan Njemačke, izuzev nekoliko članaka Paula Kahlea (npr. *The Arabic readers of the Koran*, objavljen u JNES, VIII, (1949.), str. 65-71)...⁷ Drugi orijentalisti, kao npr. Nöldeke i Schwally u svome djelu *Historija Kur'āna (Geschichte des Qorans*, II, str. 59) "tvrde da jezik Kur'āna nije bio govorni jezik bilo kojeg plemena već je bio

ponešto umjetni *Hochsprache* ("nadjezik") koji se bio razumijevao diljem cijeloga Hidžaza. S druge strane, dospjelo se općenito do suglasja s tim da klasični arapski jezik poezije Muhammedova doba nije bio govorni jezik pjesnika niti dijalekt bilo kojeg plemena već književni jezik koga su razumijevala sva plemena. Ovaj jezik bio je nazvan "poetičkim koineom" ili 'arabijja'.⁸ Međutim, teza Nöldeke i Schwallya nije, opet, zadovoljila teze nekih drugih orijentalista pa su i dalje proučavali ovu oblast. "Jedan važan izuzetak je J. Wansbrough (*Qur'anic studies*, str. 85 - 118) koji odbija *koinê* ili 'arabijja' koncept, bez nuđenja bilo kakve jasne alternative. Wansbrough tvrdi da se vrlo malo može znati o tekstu Kur'āna ili o klasičnom arapskom jeziku 'prije njihove literarne stabilizacije' u 3/9. vijeku."⁹ Očito je da ovakve teze orijentalista idu za tim da pokažu da Kur'ān "nije autentičan" i da je nastao "tek u III stoljeću po Hidžri" nakon tzv. "literarnih stabilizacija". Međutim, da li bi se, zaista (ako i prihvatimo tezu da su sva usavršavanja kur'ānskog pisma trajala do III vijeka po Hidžri), Kur'ān mogao "iskriviti" uz vrlo jaku usmenu tradiciju, uz namāze koji čuvaju Kur'ān i uz *hifz* kao veliku islamsku tradiciju od samog početka islama?!

Danas je na snazi, među orijentalistima, teza koju su ustanovila trojica evropskih pisaca, H. Fleisch, R. Blachère i C. Rabin, koji su "došli do zaključka, po svemu sudeći nezavisno jedan od drugoga, da je jezik Kur'āna daleko od toga da bude govorni dijalekat Kurejša ili *Hochsprache* cijeloga Hidžāza, te da je jednostavno "pjesnički *koiné*" klasične arapske poezije, sa izvjesnim adaptiranjem mekanskom govoru..."¹⁰ Ova tvrdnja trojice evropskih orijentalista ne izmjenjuje mnogo islamsku tvrdnju o Kur'ānu na jeziku plemena Kurejš. Primjerice, Ibn 'Abbās je često tumačio neke kur'ānske riječi pomoću predislamske poezije. Dr. Muhamed Husejn Zehebī o tome piše u svom djelu *Et-Tefsīru vel-mufessirūn*.¹¹ Sasvim je izvjesno da Ibn 'Abbās to ne bi činio da nije bio siguran u sličnost i srodnost koja postoji između predislamske poezije i kur'ānskog jezika.

8

Ibid., str. 419.

9

Ibid., str. 419.

10

Ibid., str. 419.

11

Vidi: Dr. Muhammed Husejn Zehebī, *Et-Tefsīru vel-mufessirūn*, I, Kairo, 1976., str. 65. i dalje.

Odlike kur'ānskog stila

Stil Kur'āna specifičan je i u vrijeme njegova objavljivanja njegovim prvim recipijentima se činilo da je u tzv. *sedž'u*, ritmičnoj, rimovanoj rečenici koja kratkim izmjenama konsonanata i vokala stvara osoben zvučni utisak. Ipak, Kur'ān je po svome stilu "različit i distinktan kako od poezije, tako i od proze."¹²

Neke sure sadrže "prilično konzistentnu rimu".¹³

Sura Kevser se tako završava na ER i AR:

انا اعطيناك الكوثر* فصل لربك وانحر* ان شانئك هو الأبتري*

Sura Ihlās završava se na AD, ED i ID:

قل هو الله احد* الله الصمد* لم يلد ولم يولد* ولم يكن له كفوا احد*

Sura Fil završava se na ĪL i ŪL:

الم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل* الم يجعل كيدهم في تضليل* وارسل عليهم طيرا ابا بيل* ترميهم بحجارة من سجيل* فجعلهم كعصف مأكول*

Sura Leheb završava se na EB i ED:

تبت يدا ابي لهب وتب* ما اغنى عنه ماله وما كسب* سيصلى نارا ذات لهب* وامراته حمالة الحطب* فى جيدها حبل من مسد*

Karakteristične su u tom pogledu i sūre koje, jednim dijelom, održavaju vrlo čvrstu *rimu*. Npr. *sura Mu'minūn*:

قد افلح المؤمنون* الذين هم فى صلاتهم خاشعون* و الذين هم عن اللغو معرضون* و الذين هم للزكاة فاعلون* و الذين هم لفروجهم حافظون* الا على ازواجهم او ما ملكت ايماهم فانهم غير ملومين*

sura Vāki'a

اذا وقعت الواقعة* ليس لوقعتها كاذبة* حافضة رافعة...

sura Rahmān:

الرحمن* علم القرآن* خلق الإنسان* علمه البيان* الشمس والقمر بحسبان* والنجم والشجر يسجدان* و السماء رفعها ووضع الميزان* الا تطفوا فى الميزان* و اقيموا الوزن بالقسط و لا تخسروا الميزان*

El, V, str. 420.

Ibid., str. 420.

sura *Zilzāl*:

إذا زلزلت الأرض زلزالها* و أخرجت الأرض أثقالها* و قال الإنسان
ما لها* يومئذ تحدث أخبارها* بأن ربك أوحى لها*

Druge sure *rimu* najčešće imaju na ĪN, ŪN, ĪM, itd. Karakteristična je i rima na tzv. dugo Ā, kao, npr., u suri *ʿAdijāt*:

و العاديات ضبحا* فالموريات قدحا* فالمغيرات صباحا* و اثرن به
نقعا* فوسطن به جمعا*

Izuzev ovih oblika kur'anske *rime*, postoje još neki oblici koji su manje ili više zastupljeni kroz cijeli kur'anski tekst. "Poseban tip rima-formule koji se ponavlja u izvjesnom broju *sūra* je refren, tj. jedan cijeli ājet, ili više njih, češće ponavljan doslovno u manje-više pravilnim intervalima. Najupečatljiviji primjer je retoričko pitanje: 'Pa, koju blagodat Gospodara svoga poričete?!' (فبأي آلاء ربكما تكذبان), koje se ponavljaju kao trinaesti, šesnaesti, osamnaesti i dvadeset prvi ajet *sūre Rahmān*, a potom, uglavnom, kao svaki drugi ājet do kraja ove sure u ajetu 78. Jednostavan refren: "Teško toga dana onima koji ne vjeruju" (ويل يومئذ للمكذبين) ponavlja se u *sūri Murselāt* u petnaestom, devetnaestom, dvadeset četvrtom, dvadeset osmom itd. ājetu. U oba ova slučaja refren ima malo veze sa značenjem ostalih ājeta¹⁴ i teško je reći da li su ti ājeti mogli biti čitani kao neki uvod... ili zaključak..."¹⁵

W. Montgomery Watt će, međutim, s pravom prigovoriti teorijama koje protežiraju teze o postojanju rime u Kur'ānu. Budući da Kur'ān negativno govori o pjesnicima i da je Kur'ān uzrokom što riječ *šā'ir* mijenja svoje značenje od sedmog vijeka naovamo, kada pjesnik postaje značiti luđak, onda je, uslijed svega toga, u Kur'ānu nepotrebno tražiti rimu, ili neki njen oblik. W. M. Watt kaže: "Prvobitno, prema svjedočanstvu arapskog jezika, ... postojala je mala razlika između prorocatelja, pjesnika i luđaka; otuda vjerovatno nije čudno što Kur'ān sadrži odlučno odricanje da je Muhammed bio pjesnik i luđak (kao u poglavljima 69:41 i 52:29). Pjesnik ili *šā'ir* etimološki je bio onaj koji

14

Nije tačno da refren ima malo veze sa kontekstom. Zerkeši u *El-Burhānu* govori da svi ajeti sa svim drugim ajetima imaju vrlo jaku vezu i korespondentnost.

15

El, V, str. 420.



je trijezan, 'onaj koji zna', onaj koji proniče u stvar što je van domašaja svakidašnjih ljudi; ali, nakon 600. godina n.e., ovo sporedno značenje u dobroj se mjeri gubi, i pjesnik postaje, prema uvjerenju mnogih, upravo ono što i danas jeste, premda je nekada imao daleko snažnije javno priznanje. Otkako su prorocatej i pjesnik postali kadri spoznavati ono neopazljivo posredstvom nekog džina, tada su i mogli biti označavani kao 'medžnūn', 'onaj koji je potaknut ili nadahnut džinom'; ali je ova riječ već u sedmom stoljeću poprimila svoje novo značenje u smislu 'luđaka'.¹⁶

Prema W. M. Wattu, u Kur'ānu rijetko nailazimo na stvarne rimovane riječi iz tog razloga što su sve druge rime građene pomoću gramatičkih nastavaka (npr. *ūne, īne, an, in*, itd.). On tvrdi da "stvarne rimovane riječi"¹⁷ imamo u suri *Humeze*:

ويل لكل همزة لمزة* الذي جمع مالا و عدده* يحسب ان ماله اخلاده*
كلا لينبذن في الحطمة* وما ادراك ما الحطمة* نار الله الموقدة* التي
تطلع على الأفئدة* انها عليهم مؤصدة* في عمد ممددة*

Ova sura "ilustrira zadržavanje iste glasovne formacije sa različitim konsonantom, i čak sa različitim vokalom."¹⁸

Prema istom autoru, u Kur'ānu imamo često *asonance i parabole*. Kur'ānska se kazivanja, dakle, po stilu mogu podijeliti na kazivanja koja su u obliku:

- rima i strofa,
- raznovrsnih didaktičkih formi,
- slogana i maksima,
- svečanih izjava i "kada"-pasusa,
- dramskih prizora,
- kazivanja i parabola,
- poređenja i
- metafora.¹⁹

Ovo je vrlo prihvatljiva podjela kur'anskih kazivanja po stilu, a o nekima je već bilo riječi u ranijim poglavljima (npr. "kada"-pasusi, ili o *kazivanjima*, itd.).

16

W. M. Watt: *Bell's Introduction to the Qur'an*, str. 77-78.

17


Ibid., str. 70.

18

Ibid., str. 70.

19

Ibid., str. 69. i dalje.



Neosporno je da je kur'ānski stil izazovan i da se kur'ānska kazivanja po stilu ne mogu nikada dokraja i bez ostatka podijeliti i svrstati po nekim ljudskim shemama. Božija riječ sebi je odabrala najpogodnije forme da bi se prenijela poruka. Mufessiri kao Māverdi, Zamahšerī, a od novijih i prva žena koja je napisala tefsīr, Bintuš-Šātī, ovoj dimenziji Kur'āna, dakle, njegovom stilu, posvećuju izuzetno veliku pažnju. U perzijskoj poeziji je, nesumnjivo, najveće djelo koje je ikada napisano pod uticajem kur'ānskog stila, kur'ānskog načina kazivanja i ekspliciranja primjera, metafora, alegorija, itd. Rūmījeva "Mesneviya". Njegove riječi dovoljno svjedoče da je Kur'ān nemoguće oponašati, da je stil njegovih kazivanja nedostižan:

Rūmī kaže:

*"Kur'ān je poput mlade udate žene: čak i ako pokušate da joj dignete koprenu, ona vam se neće pokazati. Ako raspravljate o Kur'ānu, ništa nećete otkriti i nikakvu radost iskusiti. To je stoga što pokušavate da strgnete veo, a Kur'ān to ne dozvoljava; koristeći se lukavošću i čineći se ružnim u vašim očima i nepoželjnim, on vam govori: "Ja nisam ono što vi volite". I na taj način se može pokazati u bilo kojoj svjetlosti."*²⁰

Navedimo, na kraju ovog poglavlja, riječi savremenog islamiste Sejjida Huseina Nasra koji u svom eseju: *Kur'an, Božija riječ, izvor znanja i djela*, kaže:

"Kur'an sadrži različite tipove poglavlja i ajeta unutar njih. Neka od njih su didaktička i objašnjavajuća, mada ne u jednom opsežnom smislu, druga su poetska, obično kratka i konkretna. Kur'ān je sastavljen od preobilne i isprepletene biljke života kakva je vidljiva u šumi, često kombinirana neočekivano s geometrijom, simetrijom i kristalnošću mineralnog carstva, čija jasnoća prispijeva od kristala držanog ispred svjetlosti. Ključ za islamsku umjetnost, ustvari, jeste ova kombinacija biljnih i mineralnih formi koje su inspirirane formom izražavanja Kur'āna koji ovakav karakter jasno odražava. Neki stavci ili poglavlja

20

Vidi šire: Frithjof Schuon, *Understanding Islam*, str. 45.



prošireni su poput arabeski koje postaju kasnije formalizirane u materijalnom svijetu, kao dekoracija džamija, u kombinaciji sa konkretnim stavcima Kur'āna. Druga kazivanja su časoviti proplamsaji i bljesci velike jasnoće i konkretno izražene ideje jezikom koji je više nego geometričan i simetričan, kakav je djelomično vidljiv u posljednjim poglavljima Svete Knjige.”²¹



IMA LI NEARAPSKIH RIJEČI U KUR'ANU?

Klasična propedeutička djela *tefsīra* gotovo redovito sadrže poduže rasprave o stranim riječima Kur'ana, njihovoj etimološkoj srodnosti sa riječima i teološkim terminološkim instrumentarijem s područja drugih monoteističkih tradicija Bliskog istoka, te o razlogu njihova postojanja u Kur'anu. Očito je da klasični tefsīrski autoriteti nisu bili ometani onim što se danas naziva fenomenom *lingvističkog nacionalizma* i smatrali su da je legitimno proučavati i utvrđivati "strane", *nearapske* riječi u Kur'anu. Iz te perspektive ponikla su i posebna tumačenja kur'anskih ajeta u kojima se tvrdi da je Kur'an objavljen u "jasnom arapskom jeziku" (بلسان عربي مبين), tj. da je kur'anski "terminološki instrumentarij" *uglavnom* razumljiv Arapima iz doba njegova objavljivanja. Ibn Haldun u *Mukaddimi* tvrdi čak da su Arapi iz doba revelacije (objave) Kur'ana kur'anski jezik potpuno razgovijetno shvaćali,¹ iz čega se uočava da je slavni autor *Mukaddime* zanemario tradicije (أحاديث) u kojima se govori da su Poslanikovi Drugovi često tražili objašnjenje, bilo od samog njega ili od nekog ranog autoriteta između sebe, o izvjesnim riječima Kur'ana. Iz tog ranog doba, u kome se formirao prvobitni, primordijalni *tefsīr*, našem vremenu prispjelo je dosta predanja o najranijim pitanjima o Kur'anu. Poslanikova tradicija, zatim tradicija *Ashaba* i monoteistička tradicija jevreja (Kabala, Talmud itd.), kršćana (sinoptička evanđelja, ali i neobično brojna heretička i gnostička evanđelistička tradicija), Sabejaca, zoroastrejaca i njihove *Aveste* – te mnogo toga bliskoistočnog što je do ranih islamskih vijekova dospjelo živo iz ponora i dubina vremena – bilo je upotrijebljeno kao (تعميم) i (تخصيص) (tj. *poopćavanje* i *konkretiziranje*, "dedukcija" i "indukcija") velikog broja kur'anskih riječi², odnosno kao neza-

1

Ibn Haldun, *Mukaddima*, Kairo (bez godine izdanja), str. 438.

(Ibn Haldun kaže: فكانوا كلهم يفهمونه).

Treba također navesti i mišljenje da riječi *bi lisanin 'arebijjin mubin* i drugi slični ajeti ukazuju "da je Kur'an objavljen na jeziku koji je tada bio u upotrebi". Vidi: Jusuf Ramić, *Kiraeti i škole čitanja Kur'ana*, "Glasnik VIS-a" br. 5, Sarajevo, 1976., str. 466.

2

O hadisu u ulozi "dedukcije" ili "indukcije" za neku kur'ansku riječ vidi djelo Mansura 'Ali Nasifa *Et-Tādž*, IV, Istanbul, 1962.

bilazni *organon* u tumačenju Kur'ana.

Da je veliki broj pitanja o Kur'anu postavljen i s obzirom na strane riječi koje on sadrži, argumentirano govori pisac monumentalnog propedeutičko-tefsirskog djela *El-Burhān fi 'ulūm al-Kur'ān, Ez-Zerkeši* (umro 794./1391.). U Kur'anu postoje riječi, tvrdi ovaj klasik, koje su nerazumljive ne samo stanovnicima Hidžāza već i drugim Arapima. Dakako, može biti da je poneka riječ koja je nerazgovijetna stanovnicima Hidžāza razgovijetna i razumljiva drugim Arapima, međutim, *Ez-Zerkeši* stavlja akcenat na riječi Kur'ana koje su na Arabijskom poluotoku potpuno nerazumljive.³ On pritom donosi mišljenja svojih znamenitih prethodnika u *tefsīru* koja problematiziraju tezu o kur'anskom govoru kao jeziku plemena Kurejš. Pitanje je, naime, da li jezik jednog plemena, koje je hiljadu i više godina prakticiralo politeizam, može biti djelotvoran medij Božanske poruke, odnosno da li se saopćavanje te poruke ograničilo samo u jeziku tog plemena.

U prvih šest stoljeća, sudeći prema *Ez-Zerkešiju*, znanstvenici i specijalisti s područja jezika Kur'ana (kur'anski *lingua sacra* – sveti jezik) podijelili su se u dva žestoko suprotstavljena "serkla": zagovornike ideje da u Kur'anu postoje strane riječi (كلمات اجنبية وعجمية) i njene protivnike. Ovi posljednji su svoje teze temeljili na Kur'anu (kao, uostalom, i oni prvi, postupajući u znaku maksime Petera Werenfelsa, biblijskog teologa: *Jedermann sucht seine Dogmen in diesem heiligen Buche, Jedermann findet zumal was er gesucht darin*),⁴ – tvrdeći da je Kur'an samo onda Kur'an kada je u svom originalu, u arapskom jeziku, jer se u jednom ajetu (XLI, 44) izričito tvrdi da Kur'an nije "u stranom jeziku" (ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا...), iz čega slijedi da u njemu, tvrde araboidni mufessiri, ne može ni biti *stranih riječi*. Nadalje, u Kur'anu ima dosta sintagmi koje aludiraju na "Kur'an u arapskom jeziku" (بلسان عربي مبين), pa takvi i slični ajeti ne bi imali svoj *raison d'être* ukoliko bi u njemu bilo stranih riječi.⁵

Prema *Ez-Zerkešiju*, šafijski mezheb, a i autoriteti kao Ebu

³
Vidi: *Ez-Zerkeši, El-Burhan fi 'ulūm al-Kur'ān*, I, Kairo, 1975., str. 283. i dalje, te 287. i dalje.

⁴
"Svako traži svoje dogme u ovoj svetoj Knjzi, i svako i nalazi to što je tražio" – ova maksima poslužila je kao jedna od odredišnih i temeljnih stavki Ignazu Goldziheru u njegovom djelu posvećenom tefsiru: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.

⁵
Vidi: *Ez-Zerkeši, ibid.*, str. 287-288.

'Ubejde, Muhammad ibn Džerir et-Taberi, Kadi Ebu Bekr ibn et-Tajjib te drugi, tvrde da između dvije kur'anske korice ne postoji bilo šta na stranom jeziku. Šafi čak traži oprosta svima koji su tvrdili da u Kur'anu ima stranih riječi, dok je Ebu 'Ubejdin argument čisto racionalistički: "Da u Kur'anu ima nešto osim arapskog jezika, netko bi pomislio da su Arapi nesposobni da im on dođe ovakav, jer je došao na jezicima koje oni ne razumiju..."⁶

لو كان فيه من غير لغة العرب شيء لتوهم متوهم ان العرب انما
عجزت عن الإتيان بمثله ...

"Otac tefsira", kako za Ibn 'Abbasa kaže Ignaz Goldziher,⁷ tvrdio je da u Kur'anu ipak postoje strane, tj. nearapske riječi i nije smatrao grijehom da se one proučavaju. I rani autoritet 'Ikrima u ovom pogledu slijedio je Ibn 'Abbasa.⁸ Ez-Zerkeši donosi podužu raspravu utemeljenu na tekstualnoj evidenciji Kur'ana o *stranim* riječima koje *revelacija* sadržava, a za koje je Ibn 'Abbas ustanovio da su strane ili su kasniji znalci tefsira, posluživši se samo njegovim imenom kao garancijom da je mišljenje valjano, utvrdili da su dotične riječi stranog porijekla. Između ostalog, izdvajamo ove riječi i sintaksičke cjeline:

(طور) - sirska (*brdo*),

(قسطاس قسط) - grčka (*pravda*),

(سجل) - perzijska (*knjiga*),

(انا هدنا اليك) - u biti hebrejska sintaksička cjelina (a na-
pose riječ (هدنا) koja se na arapski može
prevesti riječima (تبنا اليك) "kajemo ti se"),

(رقيم) - grčka (*ploča*),

(سندس) - hindska (*fina svila, taft*), itd.⁹

Ez-Zerkeši navodi i druge riječi, grčke i nabatejske, hebrejske i abesinske, poziva se i na mišljenje Ez-Zamahšerija da su (توراة) i (انجيل) (Tora i Evanđelje) strane riječi u Objavi.¹⁰ Konsultirajući Ibn 'Atijja, on misli da su Arapi prije revelacije Kur'ana ostvarivali značajne kontakte sa narodima iz drugih

6

Ibid., str. 288.

7

Ignaz Goldziher u svome djelu *Die Richtungen...* o Ibn 'Abbasi govori kao "Vater des Tafsir" – *Ocu tefsira*. (Vidi p. 70.)

8

Ez-Zerkeši, *ibid.*, str. 288.

9

Ibid., str. 288-289.

10

Ibid., str. 289.

Kada Ez-Zamahšeri raspravlja o *prevodivosti Kur'ana*, on ima u vidu teološko-metafizičko polazište koje glasi da "Bog ne objavljuje na nepoznatom jeziku, već, naprotiv, jezikom koji je bitno ljudski", ili kako će sarkastično kazati Erich Rothacher: "A ako (Bog) hoće da se posluži nekim jezikom koji razumiju ljudi, On mora da se posluži jezikom jednog konkretnog, individualnog, živog naroda koji je taj jezik duhovno izbio u određenim prirodnim i istorijskim konstelacijama i u dugom slijedu moralnih i duhovnih djela stvaralačkih genija koji su otkrivali, razjašnjavali i osvajali" (E. Rothacher, *Filozofska antropologija*, Sarajevo, 1985., str. 207). Ez-Zamahšeri u El-Keššafu upravo i polazi s ovakvog stanovišta, naravno ukoliko izuzmemo Rothackerov politeistički akcenat dat u navedenom citatu. Podvrgavajući skalpelu svoga racija kur'anski stavak iz sure *Pjesnici* (xxvii 186): (وانه لى زبر الأولين), tj. "On (Kur'an) je u knjigama poslanika prijašnjih", Ez-Zamahšeri tvrdi da to znači dvojice:

- da je "Kur'an spomenut u knjigama poslanika prijašnjih",
- da su "značenja Kur'ana u njima te da je Ebu Hânifi to poslužio argumentom da dozvoli recitiranje Kur'ana na perzijskom..."

Ez-Zamahšeri dobro zna zašto želi istaknuti "ćirjenicu" da je Kur'an spomenut "u knjigama poslanika prijašnjih", tj. da se značenja Kur'ana u njima nalaze, budući da ima na umu teološko-metafizičku tezu "da je Bog govorio Jevrejima na *hebrejskom* šaljući im Toru", kao što je govorio i na *aramejskom* "šaljući" Evandjelje ili pak na arapskom "šaljući" Kur'an. Bog uvijek daje jedinstven smisao svojoj poruci koji je iskaziv i izraziv na svim jezicima za koje On odluču da ih učini *lingua sacra*. Bog se tu javlja, implicitno kaže Ez-Zamahšeri, preobražavateljem monoteističkih poruka iz jednog jezika u drugi, jer samo se tako može shvatiti sintagma iz poglavlja *Grom* (xlii 37) u kojoj se govori o "Kur'anu kao mudrosti objavljenoj na arapskom jeziku" (حكماً عربياً) a koja Ez-Zamahšeriju pruža mogućnost da deducira racionalistički zaključak koji glasi: "Kur'an je mudrost na arapskom jeziku prevadena jezikom Arapa"

(u originalu: *حكمة عربية مترجمة بلسان العرب*). Ako je, dakle, "Bog po naravi sličnu poruku monoteističkog nauka slao na različitim jezicima", onda iz toga slijedi da je legitimno i Kur'an prevoditi na drugi jezik. Razlika je samo u tome što se uloga prevodenja od Boga pomjera k čovjeku i njemu povjerava. Zamahšeri čak prevodenjem Kur'ana opravdava neke filozofske-teološke postavke islama o poslaniku Muhammedu, kao posljednjem profetu, i kaže: "Revelacija je mogla biti poslana kako na svim jezicima tako i na jednom od njih. Međutim, nije bilo potrebe da se objava šalje na svim jezicima budući da je pri-

jezičkih porodica ili pak sa narodima koji su govorili neki semitski jezik, što se prvenstveno ostvarivalo posredstvom trgovine. Arapi su stoljećima primali strane riječi, arabizirali ih, a tokom vremena zaboravljali na njihovo strano porijeklo. Iz dubina vječnoga vremena Kur'an je oživio neke strane riječi, a dobar dio njih bio je upotrijebljen i u predašnjim revelacijama, te se uslijed toga u hermeneutici Kur'ana aktualizirala specifična (pravovjerju ne tako draga) disciplina koja se bavi njihovim izučavanjem, etimologijskim fiksiranjem i komparativnim utvrđivanjem njihova porijekla. Zanimljivo je pratiti klasike tefsira kako o riječima Kur'ana stranog porijekla i monoteističkog duha i značenja raspravljaju prateći ih kroz historiju, ali i kroz različite religijske i kulturne krugove, fiksirajući na taj način precizno ono što je data riječ dobila npr. u hebrejskom, a izgubila u arapskom i obratno. Pratiti određeni pojam, termin, sintaksičku cjelinu, temeljni je zadatak tefsira klasičnog razdoblja.

Pogriješilo bi se, međutim, ukoliko bi se interes kur'anskih egzegeta sveo na puko leksikografsko i šire shvaćeno leksikološko propitivanje "stranih" riječi Kur'ana. Kao što će se pokušati pokazati malo kasnije, mufessiri o "stranim" riječima Kur'ana raspravljaju kao o vlastitoj, islamskoj tradiciji, budući da islam shvataju u smislu *religio perennis* (tj. vječne religije) tradicije, a ne u konfesionalnom smislu. Kur'anski ajeti kao što su (و لى قوم هاد) i (و لى لى امة رسول) , kao i (و انه لى زبر الأولين) , te (ما يقال لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك) njima pribavljaju *religijsku* argumentaciju da u Kur'anu postoje **strane** riječi. Bog nije nijednom narodu (u ovom smislu nijednoj zajednici koja ima **jezik** kao svoj zajednički imenitelj) uskratio revelaciju na tom datom konkretnom jeziku.¹¹ Tu je jedan od značajnih razloga zašto Ibn 'Abbas, Ez-Zerkešī, Es-Sujūtī i mnogi drugi hermeneutičari Kur'ana legitimno proučavaju ove strane riječi kao vlastitu tradiciju, kao jedinstveni supstrat *religio perennis* koji se očituje i u kur'anskoj maksimi: *ما يقال لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك*. To što je žarište posljednjih velikih objava bila *semitska jezička*

porodica i što je tragove revelacije u drugim jezičkim porodicama teže naći nije razlog za negiranje određenih tipova diskursa za koje su ljudi vjerovali da je revelacija koja je objavljena u jezicima izvan semitske grupe.¹² Međutim, to je pitanje koje prevazilazi okvire ove teme.

I Ez-Zerkeši i Es-Sujuti¹³ tvrde da se korijeni proučavanja stranih riječi Kur'ana raspoznaju još u predanjima iz Poslanikovo doba. Njegovi Drugovi ne znaju šta znači riječ (مهل) (sura *Me'aridž*) i za njezino značenje konsultiraju druga mišljenja, a često i Poslanika samog.¹⁴ Također, Ibn 'Abbas ne zna značenje riječi (فاطر) , ali mu se ono otkrilo kada je prisustvovao sukobu dvojice beduina oko nekog bunara i prava njegovog korišćenja, pri čemu je jedan od njih tvrdio da ga je *oblikovao* (فَطَرَ) i da, prema tome, njemu pripada.¹⁵ Arapsko uho iz VII vijeka zamjećivalo je sličnost između *hebrejske* riječi *pataru* i arapskog trilitera (فَطَرَ). Tako je Ibn 'Abbas ovu riječ, sasvim sigurno zajedničku hebrejskom i arapskom, protumačio u smislu *Stvoritelja* Koji je nebesima i Zemlji dao i oblik.¹⁶

Naravno, i u djelu Ez-Zerkešija kao i u djelu Es-Sujutija nalazimo tragove *popularne lingvistike*, budući da tradiraju predanja iz kojih se razumije da u Kur'anu *ne* postoje strane riječi; Kur'an je u arapskom jeziku, "jer je arapski najrasprostranjeniji jezik"¹⁷ (لأنها اوسع اللغات), to je čak "jezik sa najviše riječi"¹⁸ (اكثرها الفاظا), pa su drugi narodi preuzeli iz njega mnogo toga za što se, eto, sada tvrdi da su strane riječi u njegovom vokabularu! Ovim se obično uz pomoć lingvističkog apriorizma i nacionalizma pokušavalo objasniti i razložno opravdati univerzalno poslanstvo Muhammeda, a.s., premda on sam nije za to dao povoda. Poznato je i historijski utvrđeno da je *Selman El-Farisi* kao jedan od *ashaba* prevodio *suru Fatihu* na perzijski jezik.¹⁹ Očito je da to ovaj Perzijanac ne bi učinio da je postojalo opće uvjerenje u medinskoj zajednici sredinom VII vijeka da se Kur'an ne prevodi u strane jezike. Islam se od početka pojavio kao duboko nadnacionalan fenomen u kome participiraju i bijeli i žuti

jevod može nadoknaditi..." (Navodi u originalu citirani su prema El-Keššaf, II, Kairo, 1972, posljednji navod citiran je prema tekstu A.L. Tibawija, *Is The Qur'an translatable?*, "Muslim World", LII, 1962. godine, p. 10).

12

Težnja da se revelacijski tragovi pronađu i u drugim jezičkim porodicama uočljiva je naročito u sufijskim djelima. Tako se povozuju etimološki *Ibrahim* i *Brahma*, *Zul-Kifl* i *Kapilavasta* (rodno mjesto Bude), itd. Vidi šire: Sejjid Husein Nasr, *Islam and the Encounter of Religions*, "Living Sufism", London, 1980.

13

U Es-Sujutijevom djelu *إبتقان في علوم القرآن* nalazimo više poglavlja o neobičnim i stranim riječima Kur'ana. Kada u II svesku ovoga djela govori o ličnostima u Kur'anu, on redovito navodi mišljenja da li su neka imena strana, da li su hebrejskog, aramejskog ili nekog drugog korijena.

14

Vidi: Et-Tādž, VI, str. 273. (Poslanik je rekao da riječ (مهل) znači *كعكر الزيت*).

15

'Ali Hasan el-Arid, *Tārīh ilmil-tefsīr va menāhidž al-mufessirīn*, Kairo, 1980., str. 23.

16

Ibid., str. 23.

17

Ez-Zerkeši, str. 290.

18

Ibid., str. 290.

19

Rudi Paret, J. D. Pearson, *Translation on The Qur'an*, "The Encyclopaedia of Islam", vol. V, Leiden, 1981. p. 429.

i crni (u Kur'anu se govori da je različitost boja i jezika ljudskih bitan Božiji znak (*vestigia Dei* - ... *ومن آياته اختلاف السنتكم و الوانكم* ...)). Otuda i strane riječi u Kur'anu mnogi mufessiri proučavaju u kontekstu kur'anske univerzalnosti.

Arthur Jeffery je problemu stranih riječi u Kur'anu posvetio veliko djelo *The Foreign Vocabulary of The Qur'an* (izdanje Orijentalnog instituta iz Barode, 1938.), u kome navodi da se na temelju islamskih klasičnih tefsirskih studija dā fiksirati približan mozaik koga sačinjavaju jezici koji su se razvijali s arapskim i čija je uloga bila značajna kako u pjesništvu i religiji (perzijski) tako i u filozofiji (grčki), mistici (hindu), revelaciji (hebrejski), itd. On govori o stranim riječima Kur'ana poniklim u ovim jezicima:

- | | |
|----------------|----------------------------------|
| 1. etiopskom | (لسان الحبشة) |
| 2. perzijskom | (اللغة الفارسية) |
| 3. grčkom | (اللغة الرومية) |
| 4. hindu | (اللغة الهندية) |
| 5. sirskom | (اللغة السريانية) |
| 6. hebrejskom | (اللغة العبرانية) |
| 7. nabatejskom | (اللغة النبطية) |
| 8. koptskom | (اللغة القبطية) |
| 9. turskom | (اللغة التركية) |
| 10. "crnačkom" | (اللغة الزنجية) |
| 11. berberskom | (اللغة البربرية) ²⁰ |

Arthur Jeffery ipak ne kazuje ništa novo što već Sujuti nije kazao u *Itkanu*, pa je zbog toga nužno nakratko vratiti se ovom klasiku i barem sažeto navesti sržni dio njegovoga gledanja na strane riječi u Kur'anu. Tri su poglavlja u *Itkanu* u kojima Sujuti eksplicira svoje stavove o ovoj problematici: "O poznavanju čudnih, neobičnih riječi Kur'ana" - (في معرفة غريبه) ; "O tome što je u Kur'anu, a što nije na jeziku (dijalektu) Hidžāza" - (فيما وقع فيه بغير لغة الحجاز) ; "O tome što je u Kur'anu, a što nije na arapskom jeziku" - (فيما وقع فيه بغير لغة العرب) . Treće poglavlje za nas je, prirodno, najzanimljivije. Sujuti u njemu vrlo

²⁰

Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938., p. 12.

brzo pobraja imena mufessira koji negiraju "strano porijeklo" ma i najmanjeg dijela kur'anskog vokabulara. Sujutijeve simpatije na strani su onih koji potvrđuju postojanje "stranih" riječi u Kur'anu. On tradira mnoga predanja kao npr. "da u Kur'anu postoje riječi iz svakog jezika"²¹ (في القرآن من كل لسان), da je u tome dokaz "da Kur'an obuhvata znanja prijašnjih i potonjih naraštaja"²² (انه حوى علوم الأولين والآخرين), "da u osobenosti Kur'ana u odnosu na druge objavljene Božije knjige, a koje su revelirane na jeziku naroda kojima su objavljene te u njima nije ništa objavljeno na drugim jezicima, spada i to da Kur'an obuhvata sve dijalekte Arapa, i u njemu je objavljeno i na drugim jezicima osim arapskih dijalekata, na grčkom, perzijskom, etiopskom..."²³

من خصائص القرآن على سائر كتب الله تعالى المنزلة انها نزلت بلغة القوم الذين انزلت عليهم، لم ينزل فيها شيء بلغة غيرهم، و القرآن احتوى على جميع لغات العرب، و انزل فيه بلغات غيرهم من الروم والفرس و الحبشة شيء كثير...

"Također", nastavlja Sujuti, "Poslanik, Bog mu se smilovao i spasio ga, poslan je svim narodima"²⁴

(و ايضا فالتبى صلى الله عليه وسلم مرسل الى كل امة...);

Sujuti implicite ili izričito spominje i način kako su strane riječi ušle u arapski vokabular. "Arapi su npr. odjeću od svile upoznali od Perzijanaca"²⁵ (الحرير عرفها العرب من الفرس), pa su različite vrste riječi za svilene tkanine (kao što je, npr., *svileni brokat* – استبرق) Arapi mogli vjerovatno dobiti posredstvom svojih znamenitih istočnih susjeda. Slijedi zatim duga analiza kako su Arapi **poarabljivali** strane riječi **كلمات معربة**, kakvo dodatno značenje poprimaju unutar kolokacijskih lingvističkih zakonitosti u arapskom i sl. Kada se sve u cjelini sagleda, Sujuti znalacki "sistemizira" sve *strane riječi* Kur'ana u tri vrste (a što će Arthur Jeffery od njege samo preuzeti i uzglobiti u paleografska propitivanja bliskoistočnih i sredozemnih jezika).

1. U Kur'anu postoje riječi koje su *u biti* "strane" i nije moguće ni na koji način, pa ni posredstvom ma kojih paleograf-

21

Sujuti *El-Itkân fi 'ulûm ul-Kur'ân*, Kairo (bez godine izdanja), str. 178.

22

Ibid., str. 178-179.

23

Ibid., str. 179.

24

Ibid., str. 179.

25

Ibid., str. 179.



skih emendacija, pronaći im korijen u arapskom jeziku. Takve su npr. riječi *svileni brokat* (استبرق), *đumbir* (زنجبيل), *raj* (فردوس),²⁶ i mnoge druge. Tonalitet ovih riječi je "tuđi" i nije u skladu s arapskim riječima, one također ne "slijede razvoj prema arapskom korijenu"²⁷ i sl.

2. Druga vrsta riječi koje se mogu okarakterizirati kao strane jesu semitske riječi koje imaju trokonsonantni korijen, međutim, njihova upotreba i funkcija u kur'anskom diskursu potpuno je u duhu i smislu upotrijebljenom u drugom jeziku, npr. aramejskom, hebrejskom ili sirsom jer im Kur'an daje konotaciju koja u arapskom jeziku prije VII vijeka nije bila poznata. Takve riječi su npr. *stvaratelj, oblikovatelj* (فاطر), *samostani* (صوامع), *proučavati, učiti* (دَرَسَ), itd.²⁸

3. Treća vrsta riječi nisu u pravom smislu strane. To su uglavnom arapske riječi, ali je njihova specifičnost u tome što se u kur'anskom diskursu rabe u funkciji sličnoj ili istovjetnoj kakvu paralelne i odgovarajuće riječi imaju u svetim spisima hebrejskog, aramejskog, sirsog i drugih jezika koji su imali funkciju blisku funkciji *lingua sacra*. Obično se radi o tehničkim i teološkim značenjima dobijenim pod uticajem drugih jezika. Takav je slučaj sa riječima (الْأُور) (*svjetlo, svjetlost*) kada je upotrijebljena u smislu "vjere", zatim (رُوح) (*duh, napose (روح القدس) - Sveti Duh*), te (كَلِمَة) (*riječ, misli se na Isusa*).²⁹

Općenito se može ustanoviti na temelju raspoložive literature³⁰ da je *stranih riječi u Kur'anu oko tri stotine*, da samo manji dio pripada vlastitim imenima (većinom jevrejskim), te da su svi termini i nazivlje uglavnom imali izvjesnu funkciju u metapovijesti i povijesti monoteizma.

Prostor islama - područje najobilježenije čovjekom

Kada su, pak, posrijedi jezici koje smo naveli, a iz kojih potiču riječi stranog porijekla u Kur'anu, značajno je istaknuti da je arapski iz starog vijeka njihov značajan geografski i historijski susjed. Postoji, međutim, uz tu formalnu pretpostavku, jedna

26

Zanimljivo je pratiti riječ (فردوس) (u hebrejskom פֶּרְדִּיס) koja je u Kur'anu upotrijebljena u značenju *raja*. Engleska riječ *paradise*, francuska *paradis*, njemačka *Paradies* istog su korijena. Paleografi se ne slažu gdje je rodno mjesto ove riječi, da li od grčkog (παράδεισος) ili staroiranskog (𐎱𐎠𐎼𐎿) a što se može transkribirati kao *pairidaeza*. Sigurno je da je ova riječ, koja je tako česta u mnogim jezicima, ponikla u revelacijskim tekstovima, a Arapi su je primili od svojih monoteističkih susjeda jevreja ili je, pak, ona starosemitska riječ. (Vidi šire Jeffery, p. 223.-224.)

27

Alford T. Welch, *Al-Kur'an*, "The Encyclopaedia of Islam", V. Leiden, 1981., p. 419.

28

Vidi Itkan, str. 179-181. i dalje, također A. T. Welch, *ibid.*, p. 419-420.

29

Vidi A. T. Welch, *ibid.*, p. 419-420.

30

Evropska orijentalistička literatura, o riječima stranog porijekla u Kur'anu izuzetno je bogata i raznovrsna, a usto i izuzetno vrijedna s lingvističkog aspekta. Osim A. Jefferyevog djela *The Foreign vocabulary of The Qur'an* (Baroda, 1938), o riječima stranog porijekla u Kur'anu pisali su R. Dvorak (*Über die Fremdwörter im Koran*, Wien, 1885), J. Horowitz (*Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, "Hebrew Union College Annual", II, Cincinnati, 1925.), A. Sichler (*Studien über die persischen Fremdwörter im Klassischen Arabisch*, Göttingen, 1919.), i drugi.

daleko značajnija činjenica - Bliski istok i većina njegovih jezika u nama najpoznatijem i najbližem dijelu povijesti i u dijelu svijeta najobilježenijeg čovjekom, bili su kolijevka monoteizma koji je s Kur'anom dobio svoje završno obličje. Nijekati vezu između Kur'ana (osnih tema njegova diskursa) i svetih spisa (*scriptura sacra* - (الكتب المقدسة) nastalih ili reveliranih u hebrejskom ili aramejskom, znači *prvo*, ne poštovati tekstualnu evidenciju Kur'ana (... وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) zatim *Tradicije*³¹ (حديث), monumentalnih tefsirskih djela i značajnih orijentalističkih istraživanja obavljenih na ovom području; *drugo*, slijediti savremene arapske lingvističke nacionaliste³² koji araboidnim mišljenjem jevreje spomenute u Kur'anu "pretvaraju" u Arape, islam reduciraju na isključivo arapsku "nacionalnu" vjeru, arapskom jeziku pripisuju mesijansku ulogu, itd.,³³ i *treće*, zanemarivati bilo kakav značaj teološke teze islama o Muhammedu, a.s., kao univerzalnog navjestitelju vjere. Činjenica je da Kur'an govori više o jevrejima nego o Arapima ili Bizantincima. Također je činjenica da se islam vijekovima participirao i preko drugih jezika kao svojih medija, a prema tekstualnoj evidenciji Kur'ana da se ustanoviti da je medij islama bio i hebrejski (Musaova revelacija), aramejski (Isaova revelacija), i sl. Naravno, ovdje je riječ o islamu kao *religio perennis* (vječnoj religiji), a ne o islamu u "konfesionalnom" smislu, ili o islamu u značenju koga su mu dali veliki teološki sistemi "teologizirajući" ga. To je, međutim, tema koja izlazi iz okvira našeg razmatranja.

Jezici o kojima se u literaturi govori, a koji su zastupljeni u *rječniku stranih riječi Kur'ana* bili su, kako se ističe, s arapskim u bliskoj geografskoj i historijskoj vezi. *Abesinijski*, koji je, kako tvrdi A. Jeffery, filološki *etiopski*,³⁴ drevni je jezik Abesinije "i najčvršće povezan s arapskim od svih semitskih jezika".³⁵ Također, etiopski i arapski nalaze se zajedno u južno-semitskoj grupi jezika naspram sjeverno-semitske grupe. Čak i moderni jezici Abesinije odaju ovu sličnost. Argument da je ljudstvo koje je govorilo jezike Abesinije imalo značajne i permanentne veze s

31

Ez-Zerkeši navodi ovu Tradiciju (*El-Burhan*, I, str. 244.):

«أعطيت السبع الطُّولُ مكان التوراة، وأعطيت
المئين مكان الإنجيل، وأعطيت المئائتي مكان
الزُّبور، وفضلت بالفصل.»

32

Vidi S. H. Nasr, *The Quran – the Word of God, the source of knowledge and action*, "Ideals and Realities of Islam", London, 1979., p. 41. i dalje.

33

Arapski lingvistički nacionalizam izaziva slične odgovore *s perzijske, turske* ili, pak, *urdu* strane. Islam je, međutim, odlučujući faktor koji čuva arapski jezik kao *lingua sacra*, a ne sam arapski jezik po svojoj biti, "prednosti" nad drugim jezicima i sl. Vidi šire S. H. Nasr, *The Quran...*, p. 41. i dalje.

34

A. Jeffery, *Ibid.*, 12.

35

Ibid., p. 13.



Arabijskim poluotokom još prije Muhammeda, a.s. filolozi nalaze u samom Kur'anu, u suri *Fil* ("Slon"), u kojoj se spominje invazija na Hidžaz (čiji je cilj bio možda zauzeće Meke). Izvori također govore da su abesinijski robovi bili česta pojava u Meki i šire (legendarni *Bilal* poznat je kao spona abesinskog elementa i islama). Ovi i drugi faktori uvjetovali su pojavu abesinijsko-etioopskih riječi u arapskom jeziku i obratno. *Perzijski* jezik podario je veliki broj riječi arapskom jeziku posredstvom trgovačkih veza, ali i kroz višestoljetnu dominaciju ili barem uticaj Perzijske Imperije, napose u doba Sasanida, na istočne dijelove Arabijskog poluotoka. Perzijanci su, nesumnjivo, bili kulturno i civilizacijski superiorniji u odnosu na Arape koji su za njih važili kao nomadi. Smatra se da je kulturni uticaj na Arape Perzija vršila preko kraljevine *Hire*, ali i preko trgovačkih centara južne Arabije. Riječi perzijskog porijekla u Kur'anu poglavito potiču iz najvažnijeg i historijski najafirmiranijeg jezika Sasanidske Imperije, pahlavijskog jezika. Sinonimi za ovaj jezik u literaturi (Sujuti, Zerkeši i drugi) jesu *luga farisijja* ili *luga 'adžamijja*.

Kada Sujuti ili Zerkeši govore o *grčkom jeziku* i njegovim riječima u Kur'anu, obično ga imenuju riječima *luga rumijja* ili *junanijja*. Pod tim sintagmama redovito se misli na *klasični grčki koine*, ali i na jezik kojim se u VII vijeku govorilo u grčkim kolonijama na Sredozemlju ili u Konstantinopolu, odnosno bizantijskim centrima gdje je grčki nacionalni element bio dosta izražen. Prije rođenja Muhammeda, a.s., bizantijski uticaj bio je jak u Siriji i Palestini. Za predislamskog pjesnika *Imru l-Kajsa* govori se također da je posjetio bizantijski dvor,³⁶ što svjedoči o vezama Hidžaza i Bizantije. Naravno, veze su jačale i posredstvom Arapa kršćana koji su grčki jezik upoznawali pod uticajem religije a prevodilački pokret u VIII i IX vijeku pospješit će i do svojih prirodnih konsekvenci dovesti do plodnog susreta grčku i helenističku kulturu s islamom.

36

Ibid., p. 17.

37

Ibid., p. 18.

Postoje značajni problemi šta pojedini mufessiri misle pod sintagmom *el-luga al-hindijja* – doslovno "hindu jezik",³⁷ ali se

veze između Indije i Arabije ne mogu zanemariti. Postoji i mišljenje da se pod tom sintagmom mislilo u ranom arapskom na jezik južne Arabije,³⁸ međutim, bilo kako bilo, u Kur'anu se ne može sa sigurnošću fiksirati mnogo riječi iz tzv. *el-luga el-hindi-ffa*. Kad je posrijedi, međutim, *sirski* jezik, filološka istraživanja daju pouzdane podatke da u Kur'anu postoji dosta riječi iz njega, čak postoje i teze da je sama riječ Kur'an izvedena iz sirijske riječi *keryana* (naime, u Britanskom muzeju pod brojem 14, 432, nalazi se sirska rukopisna lista iz šestog stoljeća n.e. u kome se spominju riječi *keryana d-yom ba'awata* - učenje (čitanje za Dan zaklinjanja),³⁹ ili, pak, da je s njom u etimologijskoj srodnosti. Mufessiri se, naravno, radije opredjeljuju za *Kara'a* tezu ili, pak, za *karana* tezu o porijeklu riječi *Kur'an* koju do samoga Kur'ana⁴⁰ ne nalazimo bilo gdje zapisanu u arapskim tekstovima (na temelju čega se zaključuje da nije postojala ni u govoru Arapa). Sirska jezik do danas je preživio kao liturgijski jezik nekih kršćanskih zajednica u Siriji, Mesopotamiji i Perziji, a dobro je bio poznat Arapima iz VI, VII i VIII vijeka pa i kasnije. Naravno, prema Jefferyevim riječima, teško je precizno ustanoviti do koje mjere se ovim jezikom govorilo u Siriji iz doba Poslanika. Postoje i teze da je monah Bahira govorio tim jezikom, a s njim se Poslanik susreo za vrijeme jednog putovanja u Siriju, iz čega najradikalniji orijentalisti izvode argumente, svakako na brzu ruku, o "monoteističkim lekcijama", koje je ovaj držao Poslaniku. Uzroke postojanja sirske riječi u Kur'anu treba prvenstveno tražiti u monoteističkoj tradiciji koja je oblikovala taj jezik, u zajedničkom "baštinjenju" monoteističke tradicije koju dijele muslimani i kršćani različito je tumačeći, kao i u samom semitskom porijeklu tog jezika (filolozi su, naime, skloni mišljenju da je sirska jezik dijalekat aramejskog jezika).⁴¹

Hebrejski jezik (koga Sujuti naziva najčešće *luga 'ibranijja*, ali i *lugatul-jehud*)⁴² ima možda najdužu geografsku i historijsku korespondentnost s arapskim. Ukoliko su tačne teze Filipa Hittia o Arabiji kao kolijevci semita,⁴³ ta korespondentnost nam postaje

38

Ibid., p. 18.

39

T. Nöldeke *Geschichte des Qorans*, I, Leipzig, 1909., p. 33. (svezak je pisao Nöldeke s dopunama Schwallya; mišljenje o *keryana* porijeklu riječi Kur'an jeste Schwallyevo).

40

A. T. Welch, o. c., p. 400.

41

Vidi šire Rikard Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, II, Zagreb, 1969., str. 394.

42

Vidi šire: *Itkân*, 178. i dalje.

43

Vidi: Filip Hiti, *Historija Arapa*, Sarajevo, 1973. (poglavlje: *Arabija, kolijevka semitske rase*).



razgovjetnija. "Od muslimanskih povjesničara čitamo da su Jevreji bili poznati u predislamskoj zajednici u Medīni i da su bila, u stvari, tri značajna plemena Jevreja u tom području, Benū Kajnukā, Benū Kurejza i Benū Nadīr, koja su bila vlasnici zemlje i plantaža palminih stabala, te da su ostvarili ne tako mali uticaj na Arape oko sebe. Postojali su također i mnogi Jevreji trgovci u gradovima za koje se kaže da su bili posebno vješti kao draguljari i izrađivači oklopa".⁴⁴ Jesrib pa i drugi gradovi poznati kao tržišni centri Arabije prije islama nisu bili jedini zavičaj jevreja pa se može sa sigurnošću govoriti o značajnim jevrejskim koncentracijama stanovništva i na jugu Arabije, u Mesopotamiji i sl. Ovdje ostavljamo postrani problem da li su Jevreji Arabije bili genuini Jevreji ili Arapi prozeliti, ali nije dvojbeno da se u pojedinim dijelovima sjeverne Arabije govorilo određenim dijalektom hebrejskog jezika.⁴⁵ Teškoće se javljaju i tada kad se proučavaju imena jevrejskih plemena, budući da su sebe nazivala arapskim načinom - Benū Kurejza, naprimjer. Preovlađuje i mišljenje da su Jevreji Arabije bili više upoznati s rabinskom tradicijom negoli s Torom, međutim, u arapski jezik (pa tako i u Kur'ān) ušla su prije svega imena Božijih poslanika, zatim termini teološkog instrumentarija i nazivlja.

Joseph Horovitz u studiji *Jewish proper names and derivatives in the Koran*⁴⁶ pokazao je da mnoga vlastita imena u Kur'anu vode porijeklo iz hebrejskog, npr. Ādam, Ibrāhīm, Āzar, Imrān, Hārūn, Kārūn, Ejjūb, El-Jese', Uzeir, Džibrīl, itd.⁴⁷ Zanimljivo bi bilo usporediti simbolizam imena Biblije i Kur'āna (Ādam kao *biće od zemlje*, Džibrīl kao *biće snage, onaj koji je od Boga osnažen*).⁴⁸

Nabatejski, koptski i turski s arapskim su imali doticaja prvenstveno posredstvom trgovačkih veza. Nöldeke je također pokazao da npr. El-Me'sūdī u djelu *Murūdž...* često mijenja ovaj jezik za aramejski, međutim, mnogi natpisi sačuvani u Haranu, a koji datiraju iz 328. n.e., pisani su nabatejskim pismenima na klasičnom arapskom jeziku, što također svjedoči o intenzivnijim susretima ova dva jezika.⁴⁹

44 Jeffery, o. c., p. 23.

45 *Ibid.*, p. 23-26.

46 Objavljeno u *Hebrew Union College Annual*, II, Cincinnati, 1925. (Vidi p. 182.)

47 Joseph Horovitz, *ibid.*, 182.

48 Sujūti u Itkānu govori o značenjima jevrejskih vlastitih imena spomenutih u Kur'ānu. Jahjā je živi, Mūsā je *bačeni između vode i drveća* (Sujūti navodi da je to ime možda sirska, također tvrdi da se voda na koptskom kažu *mū*, a drvo *sā*), itd. Vidi *Itkān*, II, str. 177.

49 Jeffery, o. c., p. 27.

Koptski je jezik prije Poslanika i za njegovo vrijeme bio liturgijski jezik kršćanske zajednice u Egiptu (a on je to i danas). Trgovačke veze su prvi uzrok susreta ovog i arapskog jezika. Kada Sujūtī tvrdi da Šejzela, El-Vāsītī i drugi govore o pet-šest "pozajmljenih" riječi koptskog jezika, on pritom ne spominje i mogućnost da li su to grčke riječi (*lugatur-Rūm, luga jūnānijja*), budući da je u Egiptu dugo vremena grčki bio govorni jezik. Ostaje ipak uvjerenje da je veza Arapa i Kopta bila jaka, što se argumentira i činjenicom da je Poslanik oženio Miriam (Merjem) koja mu je rodila i sina.⁵⁰

Kad je posrijedi "*crnački*" jezik, sam Jeffery implicitno govori o teškoćama da sa sigurnošću odredimo šta znači ova riječ, preciznije, na koji narod se misli. Ovaj je paleograf sklon mišljenju da se radi o izvjesnom jeziku iz Zanzibara,⁵¹ međutim, rječnici arapskog jezika, npr. *El-Mu'džem El-Vesīt*, pružaju evidenciju da riječ *zendž* znači *džil mines-Sūdān* (جيل من السودان), "pleme, narod iz Sudana".⁵² Ne treba ni spominjati teškoće s kojima se filolozi susreću da bi jasnije fiksirali značenje tih riječi.

Jezik *Berbera* Sujūtī u *Itkānu* naziva (لسان اهل الغرب) ili (لسان اهل المغرب). Općenito se smatra da veliki kur'anolog pritom misli na jezik *Berbera* (لغة البربر), a ponegdje u literaturi susrećemo legendarna kazivanja o hamitskom karakteru tog jezika (što lingvistika prihvata), o njegovoj drevnoj povezanosti s arapskim (budući da su "Ham i Sam" bili "braća"), te o "ulasku berberskog vokabulara u arapski jezik još u predislamsko vrijeme ili prije kur'anskog perioda".⁵³

Ukoliko se sva predanja o *riječima stranog porijekla u Kur'ānu* eksplicirana u *Itkānu*, *Burhānu* i u tefsīrima kritički razmotre, uočava se da je u mnogo njih upregnuta mašta, popularna lingvistika i legendarni sadržaj. *Ignaz Goldziher* imao je to u vidu kad je rekao da "pokušavati objasniti sve to što su izložili (tefsīrski) autoriteti kao hebrejski, sirska, nabatejski, itd.

... jeste besplodan zadatak", budući da ti "jezici kao i narodi koji su ih govorili pripadaju tamnoj drevnosti"... a i same riječi

50

Hiti, o. c., str. 96.

51

Jeffery, o. c., p. 30.

52

Vidi *El-Mu'džem El-Vesīt*, I, Kairo, 1960., str. 404.
الزنج: جيل من السودان يسكن حول خط
الإستواء، و تمتد بلادهم من المغرب الى الحبشة،
و بعض بلادهم على نيل مصر.

53

Jeffery, o. c., p. 31.

predstavljaju nešto "misteriozno, ezoteričko i nerazumljivo".⁵⁴

Zanimljivo je konstatirati da bolji rječnici Kur'āna kakav je, po našem mišljenju, *A Dictionary and glossary of The Koran* (sastavljač John Penrice, London, 1976.) skoro redovito donose podatke o porijeklu izvjesnih riječi te knjige. Čitaoca je također korisno uputiti i na izvanrednu gramatiku arapskog jezika W. Wrighta (*A Grammar of the Arabic Language*, London, 1979.) koja daje uporedna objašnjenja (s hebrejskim, aramejskim, sirskim, etiopskim, itd. riječima i sintaksičkim cjelinama) za mnoge arapske riječi. Mnoga objašnjenja odnose se izravno na kur'anski vokabular.

"Strane riječi" kao zajednička monoteistička tradicija

Proučavanje riječi stranog porijekla u Kur'ānu može se iskoristiti na više načina glede samog islama. Orijentalisti, napose njihovi najradikalniji krugovi, koji po svaku cijenu islam reduciraju na ne tako "uspješnu" kopiju kršćanstva (vidi, npr., Richard Bell, *Origin of Islam in its Christian Environment*, London, 1926.) ili islam predstavljaju kao "pupoljak na stablu judaizma" (vidi, npr., A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Bonn, 1833.) riječi stranog porijekla u Kur'ānu koriste kao tekstualnu evidenciju u argumentaciji teze da islam nije vjera po sebi i za sebe, da je on blijeda sinteza kršćanskih, jevrejskih i grčkih tradicija, te da ga kao takvog treba proučavati tek kao reviziju prethodnih tradicija prilagođenih arapskom puritanizmu. Orijentalisti koji drugačije misle, koji islam proučavaju "iznutra" njega samog, svoje studije obično krunišu konvertiranjem u njega (Martin Lings, Toshihiko Izutsu, Titus Burckhardt, itd.). Konvertiranje u islam, naravno, nije i garancija da se posjeduje "konačno znanje" ove problematike.

54

Ignaz Goldziher, *Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik*, "Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXVI, p. 765.

Ipak, ukoliko apstrahiramo emocionalni pristup orijentalističkim studijima, *dugujemo im mnogo za ono što su sa staništa paleografije, uporedne lingvistike, komparativne re-*

ligije i sl. učinili u rasvjetljavanju teološkog nazivlja u islamu. Smatramo da se rezultati njihova proučavanja mogu drugačije tumačiti od načina kako to sama radikalna struja orijentalista čini. Problem je, dakle, čisto hermeneutički, sadržan je u načinu tumačenja rezultata do kojih se došlo.

Ovdje ćemo koncizno ponuditi Jefferyeva paleografska proučavanja riječi (الله) i pritom naznačiti da Kur'an njedri sržna učenja *religio perennis* koju su, prema islamskoj doktrini, svi vjerovjesnici u jeziku svoga naroda priopćavali. Nezamislivo je da jedan Bog šalje poruke politeističke sadržine. (Mircea Eliade će u svojim djelima pokazati da se iz politeizma ne evoluiru u monoteizam, proces je uvijek bio obratan, iz monoteizma ljudstvo je često "evoluiralo" u politeizam, što Kur'an u svim svojim "kasasima/kazivanjima" eksplicitno potvrđuje.)

Riječ (الله), prema predanjima koje donosi Rāzī u *Mafātīhu l-Gajbu*⁵⁵ kao i Ebū Hajjān u *Bahru l-'ulūmu*,⁵⁶ mnogi su rani muslimanski autoriteti smatrali sirsdom ili hebrejskom, tačnije da joj je porijeklo sirsdom ili hebrejsko. Oni pritom uglavnom nude tri mišljenja:

- da riječ (الله) nema derivacije (غير مشتق ili مرتجل),
- gramatičari Kufe, pak, smatraju da ova riječ ima derivaciju, izvedena je iz riječi (ألاؤه),
- gramatičari Basre također potvrđuju da je ova riječ izvedena, ali osporavaju tačnost kufanske teze i govore o sljedećoj derivaciji: riječ (الله) derivirana je iz riječi (ألاؤه), gdje se riječ (ألاؤه) uzima kao glagolska imenica od (ألاؤه), što znači *biti velik*, ili pak *biti skriven*.

Iz ovih potonjih mišljenja uočavamo da je ključna riječ (ألاؤه). Problem se dalje javlja u tome da se fiksira trilater iz koga je ta riječ izvedena. Obično se mufessiri opredjeljuju za (ألاؤه) (obožavati) (ألاؤه) (biti /pred nekim/ zbudjen), (ألاؤه) (obraćati se nekom za zaštitu), ili za (ألاؤه) (biti /pred nekim/zbudjen).

Riječ *ilah* obično se prevodi riječju *Božanstvo* (engl. *deity*, njem. *Gottheit*, franc. *divinite*, itd.), dok se riječ *Allah* prevodi

55

Vidi Rāzī, *Mafātīhu l-Gajb*, I, str. 84. (Vidi I tom bilo kojeg izdanja Ibn Kesirovog tefsira, kao i tefsira Māveridija, Zamahšerija i druge.)

56

Vidi Ebu Hajjān, *Bahru l-'ulūm*, I, str. 15.



rijeću Bog (budući da odgovara imenima za Nužnobivajuće Biće u njemačkom *Gott*, engleskom *God*, francuskom *Dieu*, itd.). Mnogi je smatraju i neprevodivom (Kračkovski, Korkut, itd., smatrajući da neprevođenjem ove riječi postižu bolji efekat prijevoda i njegov islamski duh), a i mufessiri su podijeljena mišljenja da li se ta riječ prevodi ili ne.

U semitskom području riječ (אלה) bila je općenito prihvaćena u značenju *Božanstvo*. U hebrejskom se ona piše ovako (אֱלֹהִים), aramejskom (ܐܠܗܐ), sirsksom (ܐܠܗܐ), sabejskom (𐩇𐩣𐩪) i u arapskom (الله).

Riječ (الله) bila je poznata Arapima i prije Muhammeda, a.s. Zamahšeri je uvjeren da su Arapi osim Muhammeda, a.s., na svom jeziku (بلسان عربي) revelacije primali i od Hūda, Šuajba, Sāliha i Ismāīla,⁵⁷ pa su odatle i mogli poznavati tu riječ u značenju imena za Nužnobivajuće Biće. Sličnost te riječi sa hebrejskim, aramejskim, sirsksim i sl. nazivima za Nužnobivajuće Biće dolazi nesumnjivo iz jedinstvene tradicije, iz *religio perennis*. Različita imena za Nužnobivajuće Biće dospijevaju u prvom redu iz različitih jezika za koje, teološki gledano, Kur'an tvrdi da su Božiji znak.

Evropska i američka orijentalistika dale su nesumnjivo veliki doprinos izučavanju odnosa predislamskih Arapa prema ovoj riječi. Arapi su imali dugu politeističku povijest (Mircea Eliade ih često navodi kao argument svoje teze o *Deus otiosus-u*) i ime (الله) tokom nje su dali jednom od svojih božanstava, a prema mišljenju Alforda T. Welcha to ime su dali "vrhovnom božanstvu".⁵⁸ U Kur'ānu je ono najdominantnije, a nesumnjivo je najviše spominjano vlastito ime općenito u Kur'ānu, budući da ga je i revelacija prihvatila kao ime Nužnobivajućeg Bića u arapskom jeziku. Bilo bi, naravno, bespredmetno da je bilo koji poslanik priopćavao revelaciju upućujući svoje sunarodnjake vjeri u Boga čije ime oni ne razumiju i koje u svojoj jezičkoj baštini nisu posjedovali, što potvrđuje i ajet:

وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه...

57

Keššāf, III, str. 128.

58

Iz analize A. T. Welcha, *Allāh and other supernatural beings: the emergence of the Qur'anic doctrine of tawhid* ("Journal of the American Academy of Religion", XLVII/4, 1984) uočava se da je ime *Allāh* u početnoj fazi revelacije Kur'ana bilo rjeđe upotrebljavano. Preferirani su termini gospodar (*rabb*), tvoj gospodar (*rabbu'ke*), a potom – prema Welchu – Milostivi (*Rahman*). Tek kasnije dolazi do frekventnije upotrebe imena *Allāh*.

Welchu je, nema sumnje, stalo do toga da pokaže razvoj ideja u Kur'anu (što je glavna preokupacija orijentalista kada dokazuju Poslanikovo "uplitanje" u raspored objave) koga oni dovode u vezu s "duhovnim napredovanjem" samoga Poslanika. Međutim, Kur'an se ne može uspješno čitati "hronološki", budući da ne slijedi klasični obrazac pripovijesti (uvod, razrada, vrhunac i kraj) ne romanizira svoj diskurs i teško ga je proučavati kroz standarde kritike koje je evropska teorija književnosti sebi postavila.

Sušтина imena *Allāh* nije u tome koliko se puta spomenulo u Kur'anu već u oživljavanju poruka *religio perennis* o jednom Bogu.

أب اباييل ابراهيم ابريق ابليس اجر احبار آدم ادريس اراك
ارم أزر اساطير اسباط استبرق اسحاق اسرائيل أسس اسلم
اسماعيل الأعراف الله اللهم إلياس اليسع امة امر امشاج أمن
انجيل آية ايوب باب بايل بارك برا برزخ برهان بروج بشر
بطل بعل بعير بغال بلد بناء بنيان بهتان بهيمة بور بيع تاب
تابوت تبع تتبير تجارة تجلى تسنيم تفسير تنور تواب توراة تين
جابية جالوت جب جبت جبريل جبين جزية جلابيب جناح جنة
جند جهنم جودي حبل حزب حصد حصن حطة حكمة حنان
حنيف حواريون حوب حور خاتم خبز خردل خزانة خطيء خلاق
خمر خنزير خيمة داود درس درهم دهاق دين دينار ذكي
راعنا رب رباني ربح ربيون رجز رجيم الرحمن رحيق رزق رق
زخرف زرابي زكريا زكي زكوة زنجبيل زوج زور زيت ساعة
السامري ساهرة سباء سبت سبج سبيل سجد سجل سجيل
سجين سحت سحر سراج سرادق سربال سرد سطر سفر
سفرة سفينة سكر سكن سكين سكينه سلام سلسله سلطان
سلم سلى سلوى سليمان سنبل سندس سوار سورة سوط سوق
سبيما سيناء شرك شعري شهر شهداء شيطان شيعة الصابون
صبغة صحف صدقة صديق صراط صرح صلب صلوات صلي
صنم صواع صوامع صورة صوم طاغوت طالوت طبع طبق طهر
طوبى طور طوفان طين عالم عبد عبقري عدن عروب عزر عزيز
عفريت عليون عماد عمران عنكبوت عيد عيسى فاجر فاطر فتح
فخار فرات فردوس فرعون فرقان قلقل فلك فيل قارون قدس
قرآن قربان قرطاس قرية قريش قسط قسطن قسيسون قصر
قط قطران قفل قلم قميص قنطار قيامة قيوم كأس كافر كاهن
كبرياء كتب كرسي كفر كنز كوب كيل لات لوح لوط مائدة
ماعون مالك مثاني مثقال مثل المجوس مدين مدينة مرجان
مرسى مريم مزاج مسجد مسك مسكين مسيح مشكاة مصر
مصور معين مقلاد مله ملك ملكوت من منافقون منقوش
منهاج مهيمن مواخر مؤتفكة موسى ميكيال نبي نبوة نحاس
نذر نسخة نصارى نمارق نوح نون هاروت وماروت هارون
هامان هاوية وثن وردة وزير ياجوج و ماجوج ياقوت يحيى يعقوب
يفوث يقطين يقين يم يوسف يونس

Riječi "stranog" porijekla u Kur'anu (prema mišljenju orijentaliste Arhura Jefferya)



Riječi kao što su ove (čitaočevu pozornost svraćamo napose na vlastita imena za koje Sujuti često tvrdi da su "arabizirana" - (كلمات معربة):

اليسع آمن انجيل آية ايوب بابل برأ
يأجوج وماجوج ياقوت يحيى يم يهود برزخ مدين مرجان
مسجد يوسف يونس


nesumnjivo su zajedničke semitskoj jezičkoj porodici. Budući da neke imaju religijsku konotaciju napose u hebrejskom, arapskom, aramejskom i sl., pojedini narodi su im različitim vrstama ekstrapolacija ili interpolacija davali značenja koja prvotno nisu postojala. Iz jedinstvenog *arhetipa*, iz *religio perennis* (za koju islamski mufessiri smatraju da je u svojim glavnim principima sadržana u Kur'anu) svi recipijenti semitskog oblika monoteizma crpili su kroz ekstrapolacije ili interpolacije religijsku poruku.

(الله) nije arapski Bog naspram jevrejskog (אלה). Allah je, prema islamskoj koncepciji Boga, *jedan jedini Bog* koji je dopuštao da Ga iz svakog jezika nazovu onim imenom koje se odnosi na Nužnobivajuće Biće. To je Bog i istoka i zapada, Bog ponad jezika, Bog i na nebesima i na Zemlji (Kur'an).

Riječi "stranog" porijekla u Kur'ānu predstavljaju značajan argument o islamu kao univerzalnoj religiji koja je baštinila izvorna monoteistička učenja priopćavana, prema islamskoj doktrini, od Božijih glasnika tokom povijesti. Kada mufessiri govore o stranim riječima Kur'ana, zapaža se diskurs bliskosti i simpatije - za njih su svi jezici na kojima je govorio Božiji glasnik Božanski jezici, i hebrejski i aramejski i drugi, koje zbog vremenskih prostranstava ne možemo pobliže fiksirati. Arapski jezik samo je jezik *pored* drugih svetih jezika, a ne jezik *iznad* drugih svetih jezika. To što je arapski jezik medij posljednje Božije objave razlog je, prema Zamahšeriju, isključivo taj što je taj jezik u blizini mnogih drugih jezika pa će se permanentnim prevodeњem Kur'ana svi narodi s njim upoznati.⁵⁹

59

Zamahšerijeva teza o prevođenju Kur'ana (ukoliko bismo do srži uprostili stvari) glasi: Kur'an se ne može prevesti, Kur'an se mora *prevoditi*. Zameniti Perzijanac ovim želi ukazati na široke ekstrapolacije Kur'āna i na neiscrpnost kur'anskoga kursa. Zato svako vrijeme mora pisati komentare i prijevode Kur'ana.



”Strani” vokabular Kur’āna pokazuje koliko je islam naslonjen na izvorna monoteistička učenja koja su mu prethodila. Tu je i argument vitalnosti islama, jedne nepresušne i moćne tenzije, da se u svakoj tradiciji pronađe onaj sržni, monoteistički sadržaj, i da se on apsorpira.

Kur’an nije samo sveta knjiga Arapa muslimana, kako ga žele prikazati neki mufessiri, niječući postojanje riječi stranog porijekla u njemu. Kur’an pripada čovječanstvu u cjelini pa je jedan od argumenata njegove univerzalnosti i ”strani” vokabular (oko tri stotine riječi ”stranog” porijekla).

Pogrešno je, međutim, ovu tematiku elaborirati jednostrano i bez navođenja valjanih razloga odbacivati argumente bilo mufessira koji tvrde da ima nearapskih riječi ili onih koji misle suprotno, da ih nema. Dokaz da je tako počiva i u obimnim klasičnim studijama islamskih znanstvenika u kojima gotovo redovito čitamo i mišljenja sa kojima se oni ne slažu.



X.

POVODI OBJAVE KUR'ĀNA

Poseban žanr tefsirske literature sačinjavaju djela i rasprave o povodima objave nekih ajeta Kur'āna (اسباب النزول). Do formiranja ove vrste tefsirske književnosti došlo je vrlo rano, a njen usmeni oblik, nesumnjivo, prethodi kasnijim velikim klasičnim djelima iz te oblasti. Prvo poznatije djelo napisao je Vāhidī (p.n.a. 1075.) pod naslovom *Kitābu esbābin-nuzūl* (štampano u Kairu, 1315. po H.). Kasnije, nakon gotovo punih pet vijekova, enciklopedijski erudita, Dželāluddīn Sujūtī, kompletirao je ovo Vāhidijevo djelo i napisao novu knjigu pod naslovom *Lubābun-nukūli fī esabābin-nuzūli* (objavljeno u novije vrijeme u Kairu i Bejrutu). Sretna je okolnost što i u našem jeziku imamo djelo takve vrste od dr. Jusufa Ramića, koje je objavljeno pod naslovom *Povodi objave Kur'ana* (Sarajevo, 1984.).

Značaj poznavanja povoda Objave

Prije svega, treba reći da se problematika *povoda Objave* ne treba grubo i bukvalno shvaćati, naime da je, npr., neki čovjek ili neka situacija ograničila ājet i njegov značenjski domašaj i da taj ājet više nije aktuelan, odnosno da ne može biti aktuelan ukoliko se u vremenu pojavi situacija slična toj o kojoj ājet "govori". Lijepo je to jedan vjerski autoritet izrazio kada je rekao:

*"Ako su mrtvi oni zbog kojih je bio objavljen ovaj ili onaj ajet, da li to znači da je tada i taj ajet mrtav! Ako jest, danas od Kur'āna nije ništa preostalo. Ne, Kur'ān živi. On će slijediti svoj tok dok traju Nebesa i Zemlja, jer on krije znak i vodiča za svakog čovjeka..."*¹

Prema islamskom učenju, dakle, Kur'ān je objavljen da upućuje u svim vremenima i svim okolnostima. Međutim, "različiti ājeti Kur'āna bili su objavljeni u određenom vremenu u historiji

¹ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, Sarajevo, 1977, str. 78.

i u posebnim okolnostima. Arapska riječ *sebeb* (plural *esbāb*) znači razlog, povod, a *ma'rifetu esbābin-nuzūl* je znanje povoda Objave, to jest, znanje o posebnim događajima i okolnostima u povijesti koji su povezani sa objavljivanjem nekih pasaža iz Kur'āna.² Neosporno je da ovim Ahmed von Denffer razjašnjava da nije isto ako se shvati da je tamo neki događaj na zemlji prouzrokovao "objavljivanje" neke sure, ajeta ili neke cjeline Kur'āna i da se shvati *povezanost* između njih. Dakle, treba praviti razliku između *uzroka* da nešto bude objavljeno i povezanosti Objave i historijskih okolnosti o kojima ona govori ili u kojima je ona objavljena. Tefsirska disciplina *povoda Objave* nesumnjivo govori o okolnostima objavljivanja Kur'āna, i to u prvom planu. Sva druga zaključivanja, kao, npr., to da je neki zemaljski događaj "primorao nebesa" da se to i to objavi, nisu konzistentna. Ona su, također, u suprotnosti i sa doktrinom o vječnosti Kur'āna.

Vāhidī, jedan od najboljih klasičnih naučnika na ovom području, piše: "Poznavanje tumačenja (tefsira) ājeta Kur'āna nije moguće bez toga da se i sami pozabavimo njihovim kazivanjima i objašnjenjem (razloga) njihovog objavljivanja."³ Očito je da poznati klasik misli da ćemo sa znanjem *sebebi nuzūla* pojedinih ājeta pravilnije shvatiti *jezik ājeta, historijske* okolnosti o kojima on govori, te primjenu tog ajeta na druge slične situacije, odnosno *apliciranje* ajeta na druga slična vremena.⁴

Znanje *povoda Objave*, dakle, prema Ahmedu von Denfferu, pomaže da se shvati:

1. direktno i neposredno značenje i implikacija izvjesnog ājeta kako bi se taj ājet mogao sagledati u svom prvobitnom kontekstu,
2. neminovni razlog koji počiva ispod pravnog propisa,
3. izvorna nakana i namjera ājeta,
4. da li je značenje nekog ājeta specifične, posebne ili je općenite aplikacije (primjene), i ako je takvo, pod kojim okolnostima je bilo primjenjivano,

2

'Ulūm al-Qur'ān, str. 92.

3

Vahidī, *Kitābu esbābin-nuzūl*, Kairo, 1968., str. 4.
(Citirano prema: 'Ulum al-Qur'ān, str. 92.)

4

'Ulum al-Qur'ān, str. 92.



5. historijska situacija u vrijeme Poslanika, a.s., i razvoj rane muslimanske zajednice.⁵

Primjera za ovo ima dosta. Navedimo ovaj: ko ne poznaje *povode i okolnosti* objavljivanja, pogriješit će, npr., ako ajet:

والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله. ان الله واسع عليم*

"Allāhu i Istok i Zapad pripada! Gdje god da se vi okrenete, tamo Allāhovo Lice je! Allāh je doista, neizmjerni darovatelj i znalac!" (*Bekare*, 115) shvati tako da je dozvoljeno u namāzu da se okreće kud mu je volja. Intencija ajeta nije, međutim, takva. Vāhidī o tome kaže (ovdje ga parafraziramo) da je jedna grupa muslimana putovala po mrkloj noći i nisu znali gdje je bila *kibla*, tako da su se kasnije, kad su saznali, okrenuli u namazu u pogrešnom pravcu. Pitali su Poslanika, a.s., o tome i on je šutio dok mu nije objavljen gornji ajet.⁶ Uzimajući u obzir ovaj razlog objavljivanja, "izvjesna osoba ne može doći do pogrešnog zaključka da nije važno gdje će se okrenuti za vrijeme namāza."⁷

Upravo iz istih razloga i Subhī Sālih smatra da je nužno mufessiru poznavati povode Objave, posebno onih ajeta koji su važni za donošenje izvjesnih vjerskih i drugih propisa. On tu svoju tvrdnju ilustrira s nekoliko primjera. Tako se onaj ko ne poznaje okolnosti objave 93. ajeta sure *Maide*, koji glasi:

ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و احسنوا. و الله يحب المحسنين*

"Nije vjernicima ni dobročiniteljima grijeh da nešto pojedju i popiju..." može prevariti i pogrešno zaključivati da su, npr., alkohol, svinjsko meso, krepanō ili krv, te drugo što je islam muslimanima zabranio jesti ili piti, dozvoljeni. Međutim, Subhī Sālih tvrdi da je ajet objavljen u okolnostima koje su uslijedile nakon objavljivanja definitivne zabrane alkohola (*Māide*, 90). Tada su neki ljudi pitali šta će biti sa onim ljudima koji su umrli kao muslimani, ali su pili vino dok još nije bio objavljen ājet o njegovoj zabrani. Na te upite objavljen je 93. ajet sure *Māide*.⁸

⁵ *Ibid.*, str. 92.

⁶ *Ibid.*, str. 93.

⁷ *Ibid.*, str. 93.

⁸ Vidi: *Mebahis*, str. 131.



Na temelju ovog ājeta ne može se govoriti da je zabranjenō jelo i piće dozvoljeno. Ipak, mnogo je ājeta koji nemaju *sebebi nuzūl* u uobičajenom smislu riječi. Sujūtī je tako prigovarao svima onima koji su smatrali da, recimo, sura *Fil* ima *sebebi nuzūl* u uobičajenom smislu riječi. On kaže da ta sura govori o "prošlom događaju i ona predstavlja vijest o njemu"

فإن ذلك ليس من اسباب النزول في شيء بل هو من باب الأخبار عن
الوقائع الماضية.

Također se usprotivio mišljenjima da se u Muhammedovom, a.s., vremenu može naći *sebebi nuzūl* za ajet: "A Ibrāhīma je Allāh uzeo za prijatelja" (*Nisā*, 125) (*واتخذ الله ابراهيم خليلاً**)⁹

Ovdje je, dakle, nužno lučiti kazivanja Kur'āna čiji mnogi detalji nisu objavljeni uslijed konkretnog povoda niti ih je zemaljski događaj "izazvao". Pa ipak, i tada je važno rekonstruirati tu prvobitnu recepciju Kur'āna, kako bi se znalo na koji način su razumijevane njegove riječi i na koji način su se ticale prvih recipijenata Kur'āna, što ne znači da će se i nas na isti način ticati. Važan razlog razumijevanja te prvobitne recepcije Kur'āna počiva još i u tome što se posredstvom nje mogu približno fiksirati mnogobrojna značenja kur'ānskih riječi.

Sebebi nuzūl kao predanje

U islamskim djelima predanja *sebebi nuzūla* pažljivo su prenošena i poklanjana im je velika briga. Najpoznatija predanja *sebebi* – *esbābi nuzūla* vezuju se, kako kaže Ahmed von Denffer, za Poslanikove, a.s., drugove. "Samo izjave koje su *sahīh* mogu biti u potpunosti uzete kao pouzdane, kao što je slučaj o hadīsu općenito. Poseban je uvjet za *sebebi nuzūl* i taj da ličnost koja prenosi predanje mora biti prisutna u vremenu i zgodi događaja o kome je riječ u objavi. Predanja samo od *tabī'ina*, ne idući dalje do Poslanika i ashaba, uzimaju se kao slaba (*da'īf*). Zbog toga se ne može prihvatiti puko mišljenje pisaca ili ljudi da je taj i taj ajet mogao biti objavljen o toj i toj zgodi. Prije svega, nužno



je znati tačno ko prenosi slučaj, da li je on bio prisutan i ko ga je transmitirao do nas.¹⁰

Zato pisac *'Ulūmul-Kur'āna* govori o dvjema vrstama predanja, naime, o onima koja su *definitivno jasna* i onima koja su *vjerovatna*. U predanjima prve vrste "narator jasno i nedvosmisleno ukazuje da je događaj koga on prenosi *sebebi nuzūl*".¹¹ Primjer toga imamo u predanju Ibn 'Abbāsa da je ajet:

يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم.
فإن تنازعتم فى شىء فردوه الى الله و الرسول ان كنتم تؤمنون بالله
و اليوم الآخر. ذلك خير و أحسن تأويلا*

iz sure *Nisā*, 59 (O vjernici! Pokoravajte se Allahu, i pokoravajte se Poslaniku, i onima vašim ljudima koji vam zapovijedaju!) objavljen u vezi sa Abdullāhom ibn Huzejfom ibn Kajsom ibn 'Adijem, kada ga je Poslanik odredio kao komandanta vojnog odreda.¹²

Predanja druge vrste jasno naglašavaju da narator ne ukazuje da je izvjesni događaj *sebebi nuzūl*, ali sugerira tu vjerovatnoću. Primjer takvih predanja imamo u priči *'Urve*, da se izvjesni Zubejr posvađao sa nekim ensārijom zbog prirodne planinske rječice u mjestu el-Harra. Poslanik je Zubejru rekao da navodnjava svoju zemlju i da pusti vodu da teče i njegovom susjedu. Ensārija je potom primijetio: "O Allāhov poslaniče, (to je zbog toga) što je on tvoj rođak?" Nato je Poslanikovo lice postalo crveno (od ljutnje) i rekao je da Zubejr natapa svoju zemlju sve dotle dok voda ne stigne do zidova, odnosno kamene ograde, a što preostane neka teče njegovu susjedu.¹³ "Tako je Zubejru (Božiji Poslanik, a.s. – prim. E.K.) sačuvao njegovo pravo."¹⁴

Nakon ovog nesporazuma između Zubejra i ensārije objavljen je ājet sure *Nisā*, 65:

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى
انفسهم حرجا فيما قضيت و يسلموا تسليما*

"Ne! Tako mi Gospodara tvoga oni neće vjerovati sve dok tebe za sudiju svoga ne budu uzeli u međusobnoj neslozi, i tada u sebi

¹⁰ *'Ulum al-Quran*, str. 94.

¹¹ *Ibid.*, str. 94.

¹² *Ibid.*, str. 94.

¹³ Vidi: *ibid.*, str. 94-95.

¹⁴ Dr. Jusuf Ramić, *Povodi objave Kur'ana*, Sarajevo, 1984., str. 63.

ne bi našli nikoje zapreke onom što si presudio ti i sasvim bi se pokorili!"

Imajući upravo na umu prirodu predanja, Ahmad von Denffer govori da je potrebno razlikovati njihovu osebnost i uvijek dobro proučiti o čemu je riječ. On razlikuje, prema predanjima *sebebi nuzūla*, tri vrste objava u Kur'ānu:

- a) objava u odgovoru na neki događaj ili općenitu situaciju,
- b) objava kao odgovor za posebno pitanje koje je neko postavio, i
- c) objava zbog drugih razloga, nama poznatih ili nepoznatih.¹⁵

I dr. Jusuf Ramić govorio o istom pitanju kada, nešto općenitije nego Ahmad von Denffer, u Kur'ānu prepoznaje dvije vrste ajeta s obzirom na povode objave: On o tome kaže: "Kur'ān se u odnosu na povode objave može podijeliti u dva dijela:

1. Dio koji je objavljen bez posebnih povoda, a to je veći dio kur'ānskog teksta, obuhvaća ajete koji se odnose na vjerovanje, događaje iz prošlosti, priče o Božijim poslanicima itd. Ovaj dio Kur'āna nema posebnih povoda objave osim onih općih zbog kojih je objavljen Kur'ān kao posljednja Božija knjiga, posljednjem Božijem poslaniku Muhammedu, alejhisselām.

2. Dio koji je vezan za posebne povode, a koji je predmet ovog rada (tj. knjige "Povodi objave Kur'āna", prim. E.K.), obuhvaća ajete koji se odnose na 'ibādet, ophođenje i poslovanje, halāl i harām, lično i građansko pravo, međunarodne ugovore... Poznavanje toga je nužno za pravilno shvaćanje i interpretiranje kur'ānskog teksta."¹⁶

1. Shodno, dakle, trima odrednicama koje je postavio Ahmad von Denffer, možemo reći da je objavljivanje sure *Leheb* odgovor objave na poseban *događaj*.¹⁷ Objavljivanje 158. ajeta sure *Bekare*:

ان الصفا و المروة من شعائر الله. فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما. و من تطوع خيرا فإن الله شاكر عليم*

"Doista su Safa i Merva Allahovi znaci. Ko hodočasti Kabu, ili umru učini, nije mu grijeh da i njih ophodi," predstavlja

15

'Ulum al-Qur'an, str. 95.

16

Dr. Jusuf Ramić, "Povodi...", str. 5.

17

'Ulum al-Qur'an, str. 95.-96.



odgovor na posebnu, *jedinstvenu situaciju*, to jest odnosi se na one "koji su još u preislamskom dobu na Safi i Mervi hodočastili kipove Isaf i Nailu".¹⁸ Naime, "u islamskom periodu neki od njih su izbjegavali, kada bi došli na hadž, da obiđu Safu i Mervu, čuvajući se grijeha, pa je tim povodom objavljen ovaj ajet."¹⁹ Drugim riječima, ajet legitimizira obilaženje Safe i Merve i udahnjuje mu islamski duh.

2. U drugu grupu predanja *sebebi-nuzūla* autor *'Ulūmul-Qur'āna* navodi pitanje Poslaniku ili Poslanikovo pitanje svojim slušateljima. Primjerice, u literaturi *sebebi nuzūla* navodi se predanje da je izvjesna osoba na samrti pitala Muhammeda, a.s., šta da uradi glede svoga zdravlja. Na to pitanje stigla je objava 11. ajeta sure *Nisā*:²⁰

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلزَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَىٰ. فَإِن كُن نِسَاءً فَوْقَ
إِثْنَتَيْنِ فَلِهِنَّ ثَلَاثًا مَا تَرَكَ. وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ. وَأَبْوَاهُ لِكُلِّ
وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ. فَإِن لَمْ يَكُن لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ
أَبَوَاهُ فَلِلْأُمِّهِ الثَّلَاثُ.

"Allāh vam oporuku za djecu vašu naređuje: mušku dio koliko dvjema ženskima! A ako je ženske djece više od dvije, onda njima dvije trećine od toga što ostavio je! A ako je samo jedno žensko dijete, njoj tada jedna polovina."

Poslanikovo pitanje, rekli smo, može biti postavljeno Kur'ānom, ali može biti i nezabilježeno u Kur'anu. Primjer je ovog drugog pitanje Muhammeda, a.s., koje je on postavio, kako se tvrdi u literaturi, Džibrilu, a.s., želeći da zna šta ga sprečava da ih češće posjećuje. Nato je objavljen 64. ajet sure *Merjem*:

وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ. لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ.
وَمَا كَانَ رَبِّكَ نَسِيًّا*

¹⁸ *"A Mi silazimo samo s naredbom tvoga Gospodara! Njemu pripada ono što je pred nama i što je iza nas, i ono što je između toga. A zaboravan nije tvoj Gospodar!"*

¹⁹

²⁰ 3. Ajeti koji ne spadaju u ove naprijed naznačene kategorije objavljeni su također s povodom koji je nama poznat ili ne-

Dr. J. Ramić, "Povodi...", str. 7.

Ibid., str. 7.

'Ulum al-Qur'an, str. 96.-97.

poznat, a najviše ih je objavljeno kao odgovor na opća pitanja.²¹
Npr. ajet koji govori o menstruaciji (*Bekare*, 222):

(*"Pitaju te o mjesečnom pranju. Ti reci: To je gadljivo!"*)
(و يسئلونك عن الحيض . قل), objavljen je kao odgovor na mnoga
takva pitanja postavljana Muhammedu, a.s.

Ovdje je nužno dovesti do riječi i nekoliko problema koji se postavljaju a koji se odnose na različite aktere predanja *sebebi nuzūla*, to jest, da više osoba tvrdi da je taj i taj ajet "zbog" njih objavljen. *Temeljitiye analize pokazuju da su mnogi ajeti općeniti odgovori, a da su se akteri predanja kasnije sami favorizirali prenosiocima*. Nesumnjivo je da je većina literature *sebebi nuzūla* autentična, ali ima mnogo predanja koja potvrđuju našu prethodnu konstataciju. 'Āiša, r.a., prenosiocima je sasvim iskreno izjavljivala da u Kur'ānu nema ništa što se odnosi na Ebū Bekrovu porodicu izuzev "ajeta koji govore o njenoj nedužnosti."²² Dakle, ona je i sama uviđala tendenciju širenja predanja o *sebebi nuzūlu* u jednom pogrešnom pravcu. To se moglo realno i dogoditi. Primjerice, ako je pet ili deset ljudi pilo u Medini onoga dana kada je zabranjeno vino, (alkoholna) opojna pića, realno je pretpostaviti da će njih nekoliko tvrditi da je zabrana uslijedila "zbog" njih. Kod mnogih istraživača zbog toga je primjetan obzir prema literaturi o *sebebi nuzūlu*. Dr. Jusuf Ramić navodi predanje **Ibn Sīrina** koji prenosi da je izvjesni pobožni čovjek, 'Abīda ibn Kajs, "kada su ga upitali za povod objave jednog ajeta, rekao: "Budi samo bogobožan i čvrst u vjeri. Otišli su oni koji su poznavali povode objave pojedinih kur'ānskih ajeta."²³ Nesumnjivo je da se u ovim riječima krije oprez ovog vjerskog autoriteta od nagomilavanja predanja o *sebebi nuzūlu*, odnosno suprotstavljanje *mitologizaciji* vremena u kojima je objavljen Kur'ān. Rane širijske sekte u tom su prelazile svaku granicu kada su u same kur'ānske tekstove unosile imena *ashāba* koje oni posebno glorificiraju, kao npr. 'Alīja ibn Ebi Taliba. Otuda je ovdje, napomenimo još jednom, nužan oprez i daljnje proučavanje klasičnih izvora.²⁴

21

Ibid., str. 97-98.

22

Dr. Jusuf Ramić, "Povodi...", str. 8.

23

Ibid., str. 8.

24

Treba ukazati da postoji važno pitanje *sebebi nuzula*, i tefsirski metodolozi određuju ga ovako: da li postoji više ajeta a jedan povod i više povoda a jedan ajet? Uglavnom se na ovaj upit odgovara potvrdno. Primjerice, sva kur'ānska kazivanja o poslanicima (*kasas*) mogu se svrstati pod jedan opći povod – kada su neki ashabi tražili da im se objavi neko kazivanje, pa je objavljena sura *Jusuf*. Može, opet, biti i više povoda a samo jedan ajet, kao, npr., *Nur*, 6, koji je donio regulativu o potvaranjima žena od njihovih muževa.

**Tzv. problem prioriteta.
Odnos teksta i povoda objave**

Temeljno je pitanje *sebebi nuzūla*, o čemu i Sujūti raspravlja, ipak, *odnos* teksta i povoda Objave. Odnos između toga dvoga rješava, zapravo, krucijalna pitanja cjelokupne problematike *sebebi nuzūla*. Dakle, "ostaje jedno od najvažnijih pitanja ovoga rada; pitanje odnosa povoda i značenja teksta. Šta je u shvaćanju kur'ānskog teksta prioritetnije: određenost povoda ili opće značenje riječi (*helil ibretu bi umūmil lafzi em bi husūsis sebebi*). Drugim riječima, hoće li se značenje teksta ograničiti samo na pitanje koje ga je takoreći izazvalo ili će se odnositi na sve ono što prema svom bukvalnom značenju obuhvaća? Islamski učenjaci se u ovome pitanju razilaze."²⁵ Ovdje se mogu uspostaviti četiri vrste odnosa između teksta i povoda objave:

1. posebnost i jednog i drugog,
2. općenitost i jednog i drugog,
3. općenitost povoda i posebnost teksta, i
4. posebnost povoda i općenitost teksta.²⁶

Praktično, problem se u tefsīrskoj nauci naglašenije svodi na ovu četvrtu tezu, to jest da je ovdje bitno odrediti čemu treba dati prioritet. Tu postoje dva pravila, odnosno dvije mogućnosti.

العبرة بعموم اللفظ
العبرة بخصوص السبب

Po prvom pravilu, prednost se daje *općenitosti teksta*, a po drugom pravilu prednost je na strani *posebnosti povoda*.

Islamski učenjaci u tefsīru i ovdje su se, kao i u mnogim drugim pitanjima u tefsīru, podijelili. Znanstvenici koji daju prednost općenitosti teksta obično navode i svoje argumente. "Objavljena Riječ, tekst, ima općenito značenje. Ona nije ničim ograničena. U odbranu svoga mišljenja oni kao argument navode ashābe koji su prednost, kada je riječ o prioritetu, uvijek davali tekstu (*el-ibretu bi umūmil-lafzi lā bi husūsis-sebebi*). Oni nikada nisu ograničavali tekst samo na pitanje koje ga je provociralo."²⁷

Međutim, ukoliko bi se uvijek davala prednost tekstu, i kada

Dr. Jusuf Ramić, "Povodi...", str. 12.

Id. *ibid.*, str. 12.

ibid., str. 13.



se ne bi gledalo na povod, hermeneutika Kur'āna zapala bi u kontradiktornost, što – na jedan drugačiji način – pokazuju i mnogi drugi autori. Zato su mnogi mufessiri davali prednost povodu (*el-ibretu bi husūsis-sebebi lā bi umumil-lafzi*), "što znači da objavljena Riječ, tekst, ne može imati općenito značenje. Ona se odnosi samo na one zbog kojih je i objavljena. Ajeti koji govore o "zihāru", puštanju žene, odnose se samo na Havlu binti Sa'leb, a oni koji govore o "liānu", prokletstvu, odnose se samo na Hilala ibn Umejja. Drugi njima slični slučajevi rješavaju se putem *kijāsa*, pravne analogije, odnosno putem "idžtihāda", zbog toga što podliježu pod pravilo: "Hukmī alel-vāhidi hukmī alel džemā'ati – Moja naredba za jednog ima se smatrati kao moja naredba za cijelu zajednicu."²⁸

Ova se problematika izravno nadovezuje na pitanja općenitih (عام) i posebnih (خاص) značenja teksta. Za to imamo dosta primjera u Kur'ānu. Postoje farzovi koji su isključivo bili npr. Mūsāovi, a.s., kao, npr., kada se njemu i njegovom bratu Hārūnu reklo

اذهبا الى فرعون انه طغى* فقولا له قولنا لعلنا يتذكر او يخشى*
"Idite vas dvojica faraonu, on je u zlu prevršio mjeru, i riječima blagim govorite mu, možda će opomenu prihvatiti ili se pobožati!" (Tā Hā, 43 - 44). Također se u Kur'ānu nalazi tekstualna evidencija i za druge farzove posebne (خاص) naravi.*

Upravo se to imalo u vidu kada su tefsirski metodolozi davali prednost povodu pred sadržajem teksta. Pogrešno je, naime, neke tekstove Kur'āna uopćavati (تعميم = poopćavanje, uopćavanje). Primjer toga pogrešnog uopćavanja nalazimo u ekstremnim tumačenjima nekih kur'ānskih ajeta koja su – ukoliko se ne bi gledalo na njihov povod – tekstualno okrenuta protiv jevreja, kršćana, itd. O tome dr. Jusuf Ramić s pravom piše:

"Pogrešno bi bilo ako bi se npr. kod kur'ānskog ajeta u kome stoji: "O vjernici! Ne uzimajte za zaštitnike jevreje i kršćane! Oni su jedni drugima zaštitnici! A ko ih od vas za zaštitnike uzme, njihov je! Allāh doista neće na Pravu Stazu uputiti

narod silnički." (*el-Māide*, 51), usvojio princip "el-ibretu bi umūmil-lafzi".

Ovdje je potrebno ispitati povode objave ovog ājeta. Zna se tačno da je ājet objavljen neposredno poslije bitke na Uhudu. Njime je regulisana jedna konkretna, vremenski uslovljena situacija, situacija u konfrontaciji, sukobu i ratu. Ovaj ajet ne propisuje načelan odnos i stav islama prema drugima. Ako bi se kod ovog ajeta usvojio princip "el-ibretu bi umūmil-lafzi", pogrešno bi se shvatio taj odnos. Ovdje se prioritet mora dati "husūsi sebebu". Riječ je o određenom odnosu u određenoj situaciji. Takav odnos važi samo u takvoj i sličnoj situaciji.²⁹

Također se i drugi ājeti koji govore o izričitim zabranama uzimanja nevjernika za prijatelje odnose samo na situacije koje su konkretne, uvjetovane i koje nisu principijelne i načelne naravi. (Vidi npr. *Āli' Imrān*, 28.) Da, npr., ājet:

لايتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين. ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان يتقوا منهم تقية. ويحذركم الله نفسه .
و الى الله المصير*

"Neka vjernici ne uzimaju za prijatelje nevjernike mimo vjernika! A onaj ko tako čini, ni na čemu je kod Allaha! I uzimati ih prijateljima smijete samo da biste od njih sačuvali se. Allah vas opominje Sobom i kod Allaha je svemu povratak." – nije principijelne naravi pokazuje i praksa Muhammeda, a.s., koji je sklapao ugovore sa mušricima. Također je sklapao sporazume sa jevrejima, kršćanima, obavljao korespondenciju sa mnogim svojim značajnim savremeniciima.³⁰ U svim ovim ajetima "riječ je o zabrani izdaje, a ne o zabrani koegzistencije i snošljivosti".³¹ Kako onda, ako bi bila principijelna narav ovih ājeta, shvatiti – sa stanovišta *sebebi nuzūla* – ajete koji potiču prijateljstvo sa kršćanima. Primjerice, ajet 82 sure *el-Māide*, prema našem mišljenju, ima općeniti karakter (عام), jer je u skladu i sa samim imenom *islama*:

²⁹ *Ibid.*, str. 14.-15.

³⁰ Vidi: Muhammed Hamidullah, *Muhammed a.s. (život)*, Zagreb, 1977. (Poglavlje: Odnos sa Židovima, Odnosi sa kršćanima.)

³¹ Dr. Jusuf Ramić, "Povodi...", str. 15.

ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى. ذلك بان
منهم قسيسين و رهبانا و انهم لا يستكبرون*

"... a sigurno ćeš još naći da su vjernicima najbliži oni koji
vele: *Mi smo kršćani! To je zato jer među njima svećenika ima
i monaha i zato jer se oni ne ohole.*" Dakle, ovaj je ājet općenite
naravi i u tumačenju Kur'ana on svim ājetima u kojima se govori
o "neuzimanju kršćana za prijatelja" oduzima "apsolutni i opći
karakter".³²

Konkretnije rečeno, "Kur'ān u tom pravcu ide još dalje, jer ne
isključuje mogućnost zasnivanja dobrih odnosa čak i sa mnogo-
bošcima i to u vrijeme kada je islam bio u punom konfliktu s
arapskim idolopoklonicima. Obraćajući se muslimanima, Kur'ān
kaže:

لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من
دياركم ان تبروهم و تقسطوا اليهم. ان الله يحب المقسطين* انما
ينهيكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين و أخرجوكم من دياركم و
ظاهروا على اخراجكم ان تولوهم. و من يتولهم فاولئك هم الظالمون*

"*Allāh vam ne zabranjuje da dobročinstvo činite i pravedni
budete onima koji se protiv vas zbog vjere ne bore, niti vas iz
staništa vaših izgone! Allāh doista voli pravedne! Ali vam
Allāh zabranjuje da prijateljujete sa onima koji se protiv vas
bore zbog vjere, i iz vaših staništa vas izgone i pomažu da vas
protjeraju, da bi s njima prijateljevali! A koji s njima bude
prijateljevao takvi su zločinitelji pravi!*" (El-Mumtehine, 8-9).

Prednost se, dakle, daje "husūsi sebebu", a potom se u
sličnim historijskim stanjima postupa po analogiji odnosno
idžtihādu. Ukoliko se da prednost povodu nad tekstem objave,
tim se nije ājet učinio "mrtvim". Radi se, zapravo, o tome da
Kur'ān nije na isti način aktuelan Arapima i ljudima potonjih
generacija, jer je on neiscrpna Božija Riječ i svakoj generaciji
nudi samo ono što ona u njemu može otkriti. U našem vremenu
različitih fetišiziranja ljudskih ideologija naš je zadatak da se



Kur'ān tumači u suglasju sa Muhammedovim, a.s., postupcima koji su, kako smo vidjeli, u skladu sa *sebebi nuzūlom*. Neosporno je da njegovo praktično "tumačenje" Kur'āna pokazuje da se prednost u *čitanju* poruke teksta mora dati *povodu*. Da nije tako, Muhammed, a.s., ne bi za učitelje muslimana uzimao pismene idolopoklonike, ne bi zaključivao ugovore sa kršćanima i jevrejima, ne bi sklapao sporazume sa idolopoklonicima, itd. itd. Istina, nema predanja ili vjerodostojnog hadisa da je Božiji Poslanik, a.s., išta rekao o *povodima objave*, ali se da zaključiti da je po njima postupao. Primjerice, kada je objavljen tekst Kur'ana: (عيس و تولى * ان جاءه الأعمى)

"Namrštio se i okrenuo zato što mu je slijepac prišao..." (*Abese*, 1-2), Muhammedu, a.s., bilo je jasno da se poruka odnosila na njega i **Ummi Mektūma**, pa mu je često govorio da ga je Allāh ukorio zbog okretanja. U pravu je Ahmad von Denffer kada tvrdi da posredstvom *sebebi nuzūla* dokučujemo i tačna značenja kur'ānskih riječi. Riječ *Abese* ovdje se ne može drugačije promišljati nego isključivo uz ovaj događaj. Naravno, svi muslimani u njemu imaju pouku i trajno značenje. Dakle, *sebebi nuzūl* ne okamenjuje tekst s prvim recipijentima Kur'āna "zbog" kojih je bio objavljen, ali isto tako ne daje priliku proizvoljnih tumačenja i interpretacije teksta. *Sebebi nuzūl i tekst* u istom su odnosu kao forma i sadržaj, jedno bez drugog ne može. Otuda je nužno pristupiti izučavanju historije prvih recipijenata Kur'āna. Kroz nju će se tačnije sagledati okolnosti primanja objave, njeno prvobitno značenje i postupci Muhammeda, a.s.

TEFSIRSKA PODJELA KUR'ĀNSKIH AJETA

Pored podjele Kur'āna na mekanske i medinske sure, odnosno ajete, te podjele kur'ānskih ajeta na derogirane i derogirajuće (vidi XII poglavlje), u tefsīru postoji još i podjela kur'ānskih ajeta na:

1. mutešābih i muhkem (متشابه و محکم)
2. 'ām i hāss (عام و خاص)
3. mudžmel i mubejjen (مجمل و مبين).

Dakako, postoji u tefsīru tendencija da se ove podjele prošire pa se govori o tzv. *mubhem* ajetima, zatim *muškil* ajetima itd. U tefsīru se sve ove podjele uvode isključivo iz razloga da se Kur'ān pravilno shvaća i razumijeva. U nauci fikha ove podjele igraju važnu ulogu pri donošenju vjerskih objašnjenja, vjerskih decizija (*fetvi*) te u primjeni šerijatskog prava.

Mutešābih i muhkem (متشابه و محکم) ājeti

Zerkešī, Sujūtī i Subhī Sālih, svaki iz svog vremena, govore o *mutešābih i muhkem* ājetima u Kur'ānu. Ovdje ćemo ukratko donijeti mišljenja Subhī Sāliha.

Subhī Sālih na prvom mjestu odlučno tvrdi da možemo reći da je Kur'ān u cjelini *muhkem*, to jest jasan, razgovijetan i shvatljiv. U suri *Hūd*, 1, tvrdi se da je Kur'ān knjiga "čiji se ajeti mudrim redom nižu" (كتاب احکمت آیاته), to jest, ajeti jedni druge objašnjavaju, nadopunjuju i osvjetljavaju. Također se može reći da je cijeli Kur'ān, tvrdi Subhī Sālih,¹ *mutešābih*, naravno ukoliko ovu riječ shvatimo da se odnosi na sličnost kur'ānskih ajeta jednih s drugima. U suri *Zumer*, 23 sām Kur'ān rābī riječ *mutešābih* u značenju *sličnosti*:

1

Vidi: *Mebāhis*, str. 281.

الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني. تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم.

"Allāh objavljuje Govor Najljepši, Knjigu naličnu po smislu, poruku ponavljaju. Od nje se koža ježi u onih koji se svoga Gospodara boje!"

Međutim, u ovom smislu ova se dva važna tefsirska termina u tumačenju Kur'āna ne upotrebljavaju već su oni u tefsirskoj terminologiji *opozitni* termini. Metodolozi tefsirske nauke takvu upotrebu ova dva termina nalaze u 7. ajetu sure *Āli 'Imrān*:

هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب و اخر متشابهات. فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله. و ما يعلم تأويله الا الله. و الراسخون فى العلم يقولون أمانا به كل من عند ربنا. و ما يذكر الا اولو الالباب*

On je taj Koji tebi Knjigu objavljuje, u njoj ima razgovijetnih ajeta i oni su matica Knjige, a drugi ajeti su nejasni! Oni u čijim srcima je zastrana slijede one nejasne iz nje, željni smutnje i željni svoga tumačenja! A tumačenje njihovo samo Allāh zna! Oni koji su duboko u nauku zaronili govore: "Mi vjerujemo u njih, sve je od našega Gospodara!" A samo oni umni opomenu prihvaćaju!

Jasno je iz ovog ajeta da riječ *muhkem* stoji naspram riječi *mutešābih*, to jest da su ti termini jedan drugom oprečni. Također je poenta u ājetu da ljudi "pokvarenih srca" posežu za *mutešābihāt* ājetima tumačeći ih u svrhu smutnje i sumnjivih zaključaka.

Ovaj je ajet, dakle, poslužio mufessirima da u kur'ānskim tekstovima fiksiraju nejasne, nerazumljive i jasne i shvatljive cjeline. O tome, može se reći, ima onoliko mišljenja koliko ima originalnih duhova u tefsiru. Ipak, prema onome kako piše Subhī Sālih, sve njihove tvrdnje možemo svesti na dvoje:

1. *muhkem* je ājet koji, po svom tekstu, ne dozvoljava oprečna tumačenja. Sam tekst (نص) i vanjski smisao koji on nudi (ظاهر) jasni su, nedvosmisleni i shvatljivi.

2. *Mutešābih* je onaj ājet koji nije jasan, nije iz teksta shvatljiv i on može biti *mudžmel* (مجمّل) *muevvel* (مؤول) i *muškil* (مشكل). *Mudžmel* (sažet) iz tog je razloga što ga treba (u tefsīru) detaljizirati, *muevvel* je jer ne ukazuje na svoje značenje izuzev nakon *te'vīla* (تأويل), to jest "vraćanja prvotnom značenju", a *muškil* (težak, problematičan) zbog toga je što je "táman" i dvosmislen.² Većina znanstvenika ide za tim da značenje *mutešābih* ajeta zna samo Bog

ان أكثر العلماء يذهبون الى ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله!

Rāgib Isfahānī, ipak, smatra da postoje tri vrste *mutešābih* ajeta:

1. neki ājeti koji se ne mogu objasniti kao, npr., vrijeme Sudnjega Dana, dolaska Životinje i tome slično,
2. ājeti za čije razumijevanje treba poznavati rijetke i osobene riječi i zakučaste konstrukcije Kur'āna, i
3. ājeti gdje se mufessiri kolebaju između dva ili više njihovih značenja, odnosno, oni koji su "dobro u nauku upućeni" (الراسخون في العلم) znaju ih, a drugi ih ne znaju. Smatra se da je Muhammed, a.s., na to aludirao svojom izrekom u pogledu Ibn 'Abbāsa da ga Bog nauči vjeri i tumačenju Kur'āna, a koja glasi: (اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل).³

Nema sumnje da je Rāgib Isfahānī, prema riječima Subhī Sāliha, zauzeo središnju i umjerenu poziciju u definiranju *mutešābih* ajeta. U ajetu 34 sure *Lukmān* to se i potvrđuje:

ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام وما تدرى نفس ما ذا تكسب غدا. وما تدرى نفس بأى ارض تموت. ان الله عليم خبير*

"Zbilja, samo je u Allāha znanje o Smaku svijeta, i On spušta kišu, i zna šta je u matericama! A ne zna nijedna duša šta će sutra steći! I ne zna nijedno žiće u kojoj zemlji umrijet će. Doista, Allāh sve zna i o svemu je obaviješten."

Mūsā Šāhīn Lāšīn je nešto određenije sistematizirao ājete *mutešābih* značenja i tvrdi da su najznačajniji oni ājeti koji govore o Bogu i Njegovim svojstvima (صفات الله).⁴

²
Vidi: *Mebahis*, str. 282.

³
Ibid., str. 282.

⁴
Ibid., str. 282.-283.

⁵
El-Lealiul-Hisan, str. 181.

On izdvaja ove *mutešābih* ajete:

"Božije lice" (وجه الله)

كل من عليها فان* ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام*
وما أتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون*

"Božija ruka i desnica" (يد الله ويمينه)

يد الله فوق أيديهم* وما قدروا الله حق قدره. و الأرض جميعا
قبضته يوم القيامة و السماوات مطويات بيمينه. سبحانه و تعالى عما
يشركون*

"Božije oko" (عين الله)

و القيت عليك محبة منى. و لتصنع على عيني*
فأوحينا اليه ان اصنع الفلك بأعيننا ووحينا

"Božija strana" (جنب الله)

ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله ...

"Božija noga" (ساق الله)

يوم يكشف عن ساق و يدعو الى السجود فلا يستطيعون*

"Božija duša/osoba" (نفس الله*)

تعلم ما فى نفسى و لا اعلم ما فى نفسك.

"Božije idenje, dolazak, odlazak" (مجيئة الله ذهابه و اتيانه)

و جاء ربك و الملك صفا صفا*

هل ينظرون الا ان يأتيتهم الملكة او يأتى ربك او يأتى بعض آيات ربك.
يوم يأتى بعض آيات ربك

"Bog je iznad" (فوقية الله)

و هو القاهر فوق عباده و يرسل على نفسه الرحمة يخافون ربهم من
فوقهم و يفعلون ما يؤمرون.

"Božija blizina" (قرب الله)

و اذا سألك عبادى عنى فإنى قريب. اجيب دعوة الداع اذا دعان...
و نحن اقرب اليه من حبل الوريد*

"Uz Boga i kod Njega" (معية الله و عنديته)

و هو معكم اينما كنتم. و الله بما تعملون بصير*
فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل و النهار و هو الله فى
السمرات و فى الأرض. يعلم سركم و جهركم و يعلم ما تكسبون.

"Božije ovladavanje Aršom" (استواءه على العرش)

الرحمن على العرش استوى*

"Božija ljubav" (حب الله)

فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه.

"Božija mržnja" (كره الله)

ولكن كره الله انبياعهم فثبطهم

"Božija srdžba" (غضب الله)

والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين*

Mūsā Šāhīn Lāšīn tvrdi, također, da mi ne možemo protumačiti ni ājet: ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها.

"Allāh se zbilja ne stidi da kao primjer komarca navede, ili nešto od njegov sličnije!" (Bekāre, 26). Tu se radi o Božijem svojstvu koje je nama nedokučivo, jer ne znamo šta je "Božiji stid". Teza da se u gornjim ajetima radi o metaforičnim iskazima racionalistička je i afirmirao ju je Zamahšerī. Učitavanje, međutim, metafore ili alegorije (tj. da "Božija ruka" znači moć ili, pak, snagu, da "Božije oko" znači pažnju, da "Božije lice" znači osobu, itd.), nije bilo omiljeno klasičnim, pobožnim mufessirima, niti im je bilo blisko antropomorfističko čitanje ovih ajeta. Oni su govorili da vole da ih ne tumače kako bi se izbjegla greška. Subhī Sālih navodi i kur'ānsku maksimu:

قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا. انك انت العليم الحكيم.

"Slavljen nek' si!" – povikaše meleki. "Nemamo drugoga znanja osim onog kome si nas poučio Ti..." (Bekāre, 32), koja je bila čest odgovor starijih mufessira.

Ovi i drugi *mutešābih* ājeti (za Sujūtija su to još i počeci sura, odnosno glasovi koji se tačno izgovaraju, tzv. *hurūf tehedždžī*), prema ehli-sunnetskom mišljenju, ne služe za ustanovljavanje akāidskih vjerovanja. Za tu svrhu najčešće se koriste tzv. jasni i nedvojbni ajeti za koje Mūsā Šāhīn Lāšīn tvrdi da ih ehli-sunnet prihvaća kao izvor akāidskih doktrina.⁶

وقد اتفق اهل السنة على ان العقائد انما تؤخذ من الآيات المحكمات والبراهين العقلية اليقينية ...



Muhkemāt ili jasni ajeti u Kur'ānu su zastupljeni u većini i iz samog teksta znamo šta je nakana i na čemu je poenta. Dakako, *muhkemāt* ajeti u okviru različitih kirāeta mogu mijenjati svoje značenje, a u kiraetima neislamskog karaktera čak dobiti i suprotna značenja. Međutim, u islamskim *kirāetima* Kur'āna *muhkemāt* ajeti su jasni, nedvosmisleni i razgovijetni.

Postavlja se, dakako, i pitanje zašto u Kur'ānu postoje *muteshābihāt* ajeti. Lāšīn navodi da se time htjelo:

- podstaći ljude da razmišljaju o Kur'ānu,
- pokazati da između umnih ljudi postoji hijerarhija i razlika u stepenu njihove obrazovanosti i talenta,
- otvoriti vrata idžtihādu i osobnom razmišljanju o Kur'ānu i znanostima koje opslužuju naše razumijevanje Kur'āna,
- iskušati ljude u njihovom vjerovanju, itd.⁷

'Āmm i Hāss (عام و خاص) u Kur'ānu

Riječ *'āmm* znači *opće*, *općenito* i u tefsiru označava kur'ānske ajete koji obuhvataju opće naredbe, moralne upute i tome slično. Naime, postoje kur'ānski ajeti koji se odnose na sve ljude, odnosno sve jedinke na koje se aludira. To su, zapravo, univerzalni iskazi, generalni i opći po svojoj prirodi. Takvih ājeta ima dosta i neobično je važno naučiti metod njihova upoznavanja, a kad se ti ājeti upoznaju, paziti da se neki ājet specifičnog karaktera ne pretpostavi ājetu koji je općenitog karaktera. J.J.G. Jansen, govoreći o tome, kaže: "Kao i u svim religijama koje imaju svetu knjigu, tako se i u islamu pojavljuje prijeporna tačka da li je Sveti Tekst (Kur'an) "općenit" (*'āmm*) ili "specifičan", poseban (*hāss*). Ako je tekst *hāss*, on je bio objavljen s obzirom na jednu posebnu priliku, i nema univerzalnu važnost. Najjednostavniji primjer takvog teksta je nesumnjivo *hāss* kojim je naređeno Mūsāu "Idi Faraonu!", budući da se ova naredba ne tiče bilo koga drugog do Mūsāa. Ona nije upućena cijelom čovječanstvu. Ako je tekst *hāss*, specifičan, egzegeti su pokušali deducirati generalno pravilo iza tog teksta (arapski *ta'mīm* = تعميم =

⁷ *Ibid.*, str. 188.-189.

"učiniti općenitim") i saznati kako se takvo generalno pravilo može učiniti primjenljivim na ostale situacije (arapski *taḥsīs taḥṣīṣ* "učiniti specifičnim"). Ako je, drugačije rečeno, tekst općenit, *ʿamm*, poput biblijske naredbe - voli svoga bližnjeg!, bilo bi pogrešno misliti da je ova naredba bila jedino upućena nekom farizeju koji se slučajno zadesio u prepiranju s jevrejima. Takva generalna, općenita naredba upućena je također i ostalim ljudima.⁸ U *tefsīru* se prihvaća, kako smo to uočili iz poglavlja o *sebebi nuzūlu*, da u Kur'ānu postoje opći iskazi (*ʿamm*) i posebni, specifični iskazi (*hāss*). Subhī Sālih navodi da nam je ajet *وجاء من اقصى المدينة رجل يسعى* "I s kraja grada žureći dođe čovjek neki..." (*Jā Sīn*, 20) upečatljiv primjer *hāss* iskaza, jer riječ "čovjek" nije opća i ukazuje na jednu neodređenu osobu.⁹ Također i ajet:

فوجدَ فيها رجلين يقتتلان. هذا من شيعته و هذا من عدوه.

"... i u njemu dva čovjeka kako se biju nađe, jedan iz naroda njegova, a drugi iz neprijateljskoga..." (*Kasas*, 15) po svojoj naravi nije općenit jer ukazuje na dvije određene osobe.¹⁰ Drugim riječima, kad god je iskaz Kur'āna određen ili brojem fiksiran, radi se o ajetu *hāss* naravi i, da bi se na temelju takvih ajeta donosile vjerske odluke, potrebno je posegnuti za *idž-tihād*om, ili, pak, nekom vrstom *analogije*.

Riječi Kur'āna kao što su "sve", "svi", "svaki", "svi zajedno", itd. (كل، جميع، كافة) ponajbolje nam pokazuju koji su ājeti *ʿamm* naravi.¹¹ Primjerice, ājet *كل من عليها فان* "Sve što je na Zemlji prolazno je" pravi je primjer *ʿamm* iskaza u Kur'ānu. Osim tog ājeta imamo dosta drugih primjera:

"On je taj koji vam je sve na Zemlji stvorio..." (*Bekare*, 29)

هو الذي خلق لكم ما فى الأرض جميعا

"O vjernici! Svi u vjeru mira udite!" (*Bekare*, 208)

يا ايها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة.

ʿAmm ajeti svoju općenitost mogu iskazati i posredstvom određenog člana. Tako je 38. ajet sure *Māide* opći (*ʿamm*) jer određenim članom na riječima "onaj koji ukrade" i "ona koja

8

J. J. G. Jansen. *The interpretation of the Koran in modern Egypt*, Leiden, 1980., str. 28.

9

Mebahis, str. 304.

10

Ibid., str. 304.

11

Ibid., str. 304.



ukrade" ukazuje da se ne radi o neodređenim licima. Npr.

"Onome koji ukrade i onoj koja ukrade odsijecite ruke njihove!"
و السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما

Općeniti se iskazi uočavaju i kada nije u ajetu imenovan izvršitelj radnje, kao i u uvjetnim rečenicama, npr.

و من يفعل ذلك يلق اثاما*

"A ko to radi, kaznu susrest će!" (*Furkân*, 68). Osim toga, opće iskaze Kur'āna prepoznamo i u niječnim kontekstima, kao, npr.:

"Nema stvari nijedne a da joj kod Nas nisu riznice!"
و ان من شيء الا عندنا خزائنه.
(*Hidžr*, 21)

Subhī Sālīh upozorava da se 'āmm iskazi ne smiju razumijevati van njihovog konteksta. Samo kada nam kontekst potvrđuje da je taj i taj 'āmm iskaz zaista takav, onda ga prihvatamo. Kur'ān često svojim uvodnim formulama u ajetima govori o karakteru samih ajeta. Naprimjer, izraz *O ljudi* (يا ايها الناس) općenitiji je od izraza *O, vjernici* (يا ايها الذين آمنوا) ili izraza *O, nevjernici* (يا ايها الكافرون). Ova dva potonja izraza su na istoj razini, jer su glede vjerovanja po svojoj općenitosti i u svom semantičkom polju najširi. Podvrste onih koji vjeruju iskazane su u ajetu:

التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله. وبشر المؤمنين.

"A oni se kaju, i Njemu robuju, Njega hvale, i poste, i u namazu naklon čine, i ničice padaju, i da se dobro čini naređuju, a da se zlo čini oni zabranjuju, i Allahovih granica se čuvaju! A vjernike obraduj!" (*Tevba*, 112.)

U Kur'ānu je također mnogo izraza u sklopu semantičkog polja nevjerovanja. Japanski naučnik Toshihiko Izutsu proučavao je semantička polja u Kur'ānu i na temelju toga došao do važnih otkrića o frekventnosti i važnosti mnogih ključnih riječi Kur'āna. Drugačije posmatrana, njegova su djela i rasprave o 'āmm i hāss ajetima iskazana u modernom jeziku i na baštini najboljih lingvističkih istraživanja.¹²

Hâss ajeti u Kur'ānu su prepoznatljivi po tome što se u njima spominje osoba (Muhammed, a.s., Mūsā, a.s., faraon itd.) a često se u njima spominje i broj, količina, kakvoća nečega i tome slično.¹³ *Hâss* ajeti mogu u međusobnom odnosu biti općenitiji ili specifičniji. Primjerice, ajet 145 u suri *En'ām* ograničio je i odredio riječ *krv* iz ajeta 3 sure *Maide*:

حرمت عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير...

"Zabranjena vam je strvina, i krv, i svinjsko meso..." Riječ *krv* u suri *En'ām*, (145) opisana je nešto određenije nego što je slučaj u trećem ajetu sure *Māide*, te se naglašava da je to krv koja ističe

قل لا اجد فى ما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير

Ti reci: "Ja u ovome što mi se objavljuje ne nalazim da je zabranjeno jesti bilo šta drugo osim strvi i lešine, ili krvi koja šiklja, ili mesa svinjskoga..." Dakle, krv koja nakon šerijatskog klanja ostane u mesnom tkivu nije zabranjena. Na ovakav način je usklađivanje *'amm* i *hâss* ajeta naročito značajno u fikhu. Zato se ovdje o tome ne može šire govoriti. Potrebno je samo napomenuti da je pronalaženje *'amm* i *hâss* ajeta u Kur'ānu na jedan određen način i tefsirski problem.

Mudžmel i mubejjen (مجمّل و مبيّن)

Mudžmel je onaj ājet koji sadrži neku tešku i sažetu riječ koju ne bi bilo moguće objasniti da nije drugih ājeta Kur'āna ili, pak, da se nekada i hadīs ne stavlja u funkciju *mubejjena*, to jest iskaza koji objašnjava šta *mudžmel* riječ znači u izvjesnom ajetu.¹⁴ Npr. riječ *هلوعا* bit će objašnjena iz samog kur'ānskog konteksta, pomoću riječi *جزوعا* i *منوعا*. Tako ājeti 19-21 sure *Me'āridž* zajedno tvore jednu jasnu cjelinu:

ان الإنسان خلق هلوعا * اذا مسه الشر جزوعا * و اذا مسه الخير
منوعا * الا المصلين *

13

Vidi: *Mebahis*, str. 307.

14

Vidi: *Mebahis*, str. 308. – 309.

"Doista, čovjek je stvoren lahkomim, jada se kad ga nesreća



zadesi, nepristupačan je kad ga dobro pohodi, a klanjači nisu takvi..." Ovdje je očito da potonji ājeti objašnjavaju izraz *malodušan, lahkom*. Cijeli Kur'ān služi kao *mubejjen* onim ajetima koji su *mudžmel*, o čemu će biti rečeno više riječi u poglavlju o nekim metodama u tefsīru.

Rečeno je da *mutešābih* ājet može biti *mudžmel*, *mubhem* i sl., ali da se *mubejjen* ājetima mnogi *mudžmel* ili *mubhem* ājeti dobro objašnjavaju.

Poslanikov hadīs jednim svojim dijelom ima ulogu *mubejjena* i *mufessala*, to jest, hadīs objašnjava i konkretizira neka kur'anska kazivanja. Riječ *namaz* i način obavljanja namaza objašnjeni su u hadīsu. Također je isti slučaj i sa mnogim vjerskim propisima i obredima hadža (مناسك الحج) itd.

Mutešābih ajeti mogu također biti i *muškil* ajeti, to jest teški za razumijevanje i *problematični* u pogledu tačnog određivanja njihova smisla. O *muškil* ajetima napisano je mnoštvo djela. Poznato djelo *El-Fevāidu fi muškilil-Kur'ān* autora **Izzuddīna Abdulazīza ibn Abdusselāma** (p.n.a. 660. po H.)¹⁵ enciklopedijskog je karaktera i razmatra sve riječi Kur'āna za koje su klasična djela ustanovila da su *muškil*. Naravno, nekada i čitave kur'anske konstrukcije mogu biti *muškil* karaktera. Spomenuti autor proučava sve sure u Kur'ānu i sve njihove *muškil* riječi ili *muškil* konstrukcije i objašnjava ih. Tako spomenuti autor smatra da je početak sure *Vākī'a muškil* jer je riječ الواقعة nejasna i problematična. On kaže nadalje da ta riječ znači الساعة, to jest Sudnji Dan.¹⁶

Nass (نص) i zāhir (ظاهر) u tefsīru označavaju dva također važna termina koji su u srži hermeneutike Kur'āna. Oni pokazuju koji tekstovi Kur'āna znače doslovno ono što u samom tekstu stoji, odnosno bez *te'vīla* (تأويل) oni znače to što iz njih čitamo. Npr. fragment 275. ajeta sure *Bekare* glasi:

واحل الله البيع وحرم الربوا...

"A Allah je dopustio trgovinu, a zabranio kamatu..." i on je po svom tekstu jasan i po svom vanjskom značenju (ظاهر) razumljiv.

Naravno, prilikom tumačenja svih pa i ovih ajeta mora se

15

Pisac je po vokaciji filolog i često se poziva na druge kur'anske riječi (tumačenja Kur'āna Kur'anom) da bi što jasnije fiksirao značenje.

16

El-Fevāidu fi muškilil-Kur'ān, Kuvajt, 1982., str. 165.

proučiti *sebebi nuzūl*, zatim da li postoji derogacija ajeta ili ne, da li je na drugim mjestima šire rečeno ili ne, i sl.

Termin *te'vīl* (تَوِيل) doslovno znači "povratak ili vraćanje prvobitnom značenju" neke riječi Kur'āna. Ta riječ označava ujedno i duhovnu praksu *sufija*, a u tefsīru je izuzetno značajna jer se tom riječju označava traganje za simboličkim značenjima kur'anskog teksta. "Te'vīl za sufizam ili ši'izam nema isto značenje kakvo ima u mu'tezilijskoj teologiji ili jurisprudenciji. Te'vīl nema bilo kakvu vezu sa raspravama između eš'arija i mu'tezilija o doslovnom značenju kur'anskih tekstova i njihovom racionalnom interpretiranju. Te'vīl u značenju rabljenom od sufijskih i ši'ijskih mudraca prodiranje je u simboličko - a ne alegorijsko - značenje teksta, značenje koje nije ljudska interpretacija, već je doseganje do Božanski predisponiranog smisla postavljenog u Sveti Tekst posredstvom kojeg i sam postaje transformiran. Simbol posjeduje izvjesni ontološki realitet kojih počiva ponad bilo koji umnih konstrukcija. Čovjek ne stvara simbole. On se pomoću njih transformira. Upravo na takav način Kur'ān, posredstvom svjetova značenja što počivaju skroviti u svakoj njegovoj frazi, transformira i preobražava dušu čovjeka."¹⁷

Te'vīl se, kao termin, često koristi naporedo sa *tefsīrom* (تفسير) pa se tako tvrdi da je *tefsīr* vanjsko ili jezičko ili tekstualno tumačenje Kur'ana, a da je *te'vīl* poniranje u dubine kur'anskog smisla i kur'anskih slojeva.

DEROGIRANI I DEROGIRAJUĆI ĀJETI KUR'ĀNA

Svaki uvod u tefsīrsku nauku raspravlja o važnom problemu tefsīra – o nāsih i mensūh (ناسخ و منسوخ) ajetima. Na samom početku ovog poglavlja treba reći da je mnogo autora danas koji odbacuju bilo kakvu pomisao o postojanju derogiranih (منسوخ) i derogirajućih (ناسخ) ajeta u Kur'ānu. Naš zadatak ovdje, međutim, nije da se opredjelujemo za to ima li ili nema derogacije (نسخ) u Kur'ānu, već da pokažemo, na temelju nekih klasičnih i novijih uvoda u *tefsīr*, svu raznolikost promišljanja ove važne teme.

U srži rasprava o ovome počiva ajet 106. sure *Bekare*:

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها . ألم تعلم ان الله
على كل شيء قدير*

"Mi nijedan propis ne dokinemo niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji ili njemu nalik ne donesemo! Zar ne znaš da Allāh sve može?"

Ovaj prijevod Besima Korkuta ide naruku upravo novijim autorima u tefsīru koji smatraju da derogacije u Kur'ānu nema, već da postoji potiskivanje propisa, njihovo uklanjanje, odstranjenje ili svrgnuće (ازالة). Besim Korkut je zato i preveo riječ *ājet* sa *propis* aludirajući upravo time da se radi o derogiranju *propisa*, a ne *ājeta*.

Zerkeši u drugom svesku **El-Burhāna** raspravlja o derogaciji u Kur'ānu i tvrdi da su mnogi klasici napisali o tome zasebna djela. On također tvrdi da se imāmi u tefsīru slažu da nikome nije dopušteno tumačiti Kur'ān bez poznavanja derogiranih i derogirajućih ājeta.¹

ولا يجوز لأحد ان يفسر كتاب الله الا بعد ان يعرف منه الناسخ
والمنسوخ.

Isti pisac također tvrdi da riječ derogacija (نسخ) znači (إزالة) to jest odstranjenje, uklanjanje, svrgnuće. Pritom se poziva na tekstualnu evidenciju Kur'āna, na 52. ajet sure *Hadž*:
 وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان
 فى امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته. والله
 عليم حكيم*

"A prije tebe Mi nismo poslali nijednog poslanika, niti vjerovjesnika a da šejtan nije, kad bi on što kazivao, u kazivanje njegovo nešto ubacio, a Allāh bi uklanjao to što bi šejtan ubacivao, a potom bi Allah Svoje Znake učvrstio! – A Allāh sve zna i mudar je."

Zerkeši, također, smatra da je sinonimna riječ *neshu* dokidanje (تبديل). I za tu tezu on nalazi potvrdu u tekstu Kur'āna:
 واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر. بل
 اكثرهم لا يعلمون*

A kad Mi ajet nekim ajetom zamijenimo – a Allāh zna najbolje ono šta objavljuje, oni tad vele: "Ti si samo patvo-ritelj!" Nisi! Nego, njih većina ništa ne zna!" (*Nahl*, 101).

Također riječ *nesh* ima svoje sinonimno značenje u riječi *nakl*, što znači *prijenos, premještanje*.² Zerkeši, potom, navodi brojna mišljenja o vrstama derogacije, o tome da li postoji samo derogacija Kur'āna Kur'ānom ili Kur'ān može derogirati sunnet i obratno. Postupajući kao i mnogi drugi islamski klasici, Zerkeši navodi i mišljenje da su ajeti i sure objavljeni u Medini derogirali ajete i sure objavljene u Meki, itd.³

Nesh nije isto što i objašnjenje ili objelodanjenje (بيان) nekog propisa, jer *nesh* dolazi uvijek u vezi s nekim prethodnim važećim propisom. Također *nesh* nije ni *tahsīs* (učiniti posebnim (تخصيص), jer derogirajući ajeti uspostavljaju iznova propise koji su od općeg značaja i važenja.⁴ Također, *nesh* se ustanovljava samo mutevātir predanjima, dok se tzv. *tahsīs* može ustanovljavati i racionalno.⁵ *Nesh* se također razlikuje od *nes'a* (نسيء). Riječ *nes'*, naime, znači *odgoditi, odgoda* nečega zbog toga što

²
Ibid., str. 29.

³
Ibid., str. 31.

⁴
El-Leāliul-Hisān, str. 201.

⁵
Ibid., str. 203.



su minuli razlozi njegovog postojanja. Naravno, i *nesh* i *nes'* ustanovljavaju se izričajem Zakonodavca.⁶

Protivnici *nesha* obično kao svoje argumente za to da nema derogacije u Kur'ānu, odnosno svetim tekstovima, navode Božiju svemoć i sveznanje. Naime, ako Bog sam Svoje riječi opoziva, čemu onda govor o Njegovom sveznanju, pitaju se oni. Lāšīn navodi da *nesh* nije radi ili zbog Boga, već da je zbog ljudi i njihova nesavršenstva.⁷ Bog postupa "kao ljekar" kada daje lijekove postepeno i samo je njemu poznat krajnji cilj takva postupka. Prema tome, tvrdi Lāšīn, opozvani tekst nije "ružan" ili "nevaljao" tekst, već se radi o postepenom uvođenju različitih propisa.⁸

Pravi smisao *nesha* Lāšīn vidi u Božijoj nakani da ljudima olakša. Tako je na *mi'rādžu* bilo naređeno *pedeset* namaza pa je došlo do neke vrste *nesha* i svođenja na pet namaza. Sve to nije učinjeno ni radi čega drugog do radi olakšanja ljudima. Također je i naredba Ibrāhīmu, a.s., da kao *kurban* zakolje sina bila opozvana isključivo radi toga da se ljudima olakša i da se *postepeno* uvedu propisi vjere.⁹

Načini upoznavanja derogiranih i derogirajućih ajeta

Smatra se da se derogacija može utvrditi na jedan od tri načina:

- a) kur'anskim tekstom ili izričito vjerodostojnim predanjem od Božijeg Poslanika, a.s., ili ashaba,
- b) konsenzusom (idžmāom), to jest da postoji među znanstvenicima jednog vremena potpuna saglasnost koji su ajeti derogirani a koji derogirajući, i
- c) poznavanjem onog dijela Kur'āna koji je objavljen ranije od onog dijela Kur'āna koji je objavljen kasnije, i to znanje mora biti utemeljeno na vjerodostojnim predanjima.¹⁰

Idžtihādōm se ne može ustanoviti derogacija,¹¹ ali se nesumnjivo mora uložiti veliki trud i znanje da bi se utvrdili tekstovi koji su derogirani. Jednim dijelom to znanje se postiže posredstvom klasičnih tefsīrskih djela. Tako imamo čuvenu Zerkešījevu

⁶ *Ibid.*, str. 204.

⁷ *Ibid.*, str. 210.-211.

⁸ *Ibid.*, str. 210.-211.

⁹ *Ibid.*, str. 218.

¹⁰ *Ibid.*, str. 217. (Vidi: 'Ulum al-Qur'ān, str. 106.)

¹¹ *Ibid.*, str. 217.

podjelu Kur'āna glede derogacije na nekoliko cjelina.

a) U četrdeset i tri sure ne postoji ni derogiranih ni derogirajućih ājeta. To su:

- | | | |
|---------------|-----------------|------------------------|
| 1. Fātiha, | 16. Nāzi'āt, | 31. 'Adijat, |
| 2. Jūsuf, | 17. Infitār, | 32. Kāri'a, |
| 3. Jāsīn, | 18. Mutaffifīn, | 33. Tekāsur, |
| 4. Hudžurāt, | 19. Inšikāk, | 34. Humeze, |
| 5. Rahmān, | 20. Burūdž, | 35. Fil, |
| 6. Hadīd, | 21. Fedžr, | 36. Kurejš, |
| 7. Saff, | 22. Beled, | 37. Mā'ūn, |
| 8. Džumu'a | 23. Šems, | 38. Kevser, |
| 9. Tahrīm, | 24. Lejl, | 39. Nasr, |
| 10. Mulk, | 25. Duhā, | 40. Tebbet, |
| 11. Hākkah, | 26. Inširāh, | 41. Ihlās, |
| 12. Nūh, | 27. Kalem, | 42. Felek, |
| 13. Džinn, | 28. Kadr, | 43. Nās. ¹² |
| 14. Murselāt, | 29. Bejjine, | |
| 15. Nebe', | 30. Zilzāl, | |

Prema Zerkešiju, postoji šest sura u kojima postoji derogirajući ājet ili više takvih ājeta, ali u kojima nemamo derogiranih ājeta:

- | | | |
|----------|---------------|-------------------------|
| 1. Feth, | 3. Munāfikun, | 5. Talak, |
| 2. Hašr, | 4. Tegābun, | 6. E'alā. ¹³ |

Četrdeset sūra, prema istom izvoru, posjeduje derogirane ājete, međutim, u njima nemamo derogirajućih ājeta. To su:

- | | | |
|------------|---------------|---------------|
| 1. En'ām, | 11. Mu'minūn, | 21. Zumer, |
| 2. E'rāf, | 12. Neml, | 22. Fussilet, |
| 3. Jūnus, | 13. Kasas, | 23. Zuhruf, |
| 4. Hūd, | 14. 'Ankebūt, | 24. Duhān, |
| 5. Ra'd, | 15. Rūm, | 25. Džāsije, |
| 6. Hidžr, | 16. Lukmān, | 26. Ahkāf, |
| 7. Nahl, | 17. Sedžde, | 27. Muhammed, |
| 8. Isrā, | 18. Fātir, | 28. Kāf, |
| 9. Kehf, | 19. Sāffāt, | 29. Nedžm, |
| 10. Tā Hā, | 20. Sād, | 30. Kamer, |

¹²
El-Burhan, II, str. 33.

¹³
Ibid., str. 34.



- | | | |
|---------------|-----------------|----------------------------|
| 31. Rahmān, | 35. Dehr/Insān, | 39. Tīn, |
| 32. Me‘āridž, | 36. ‘Abese, | 40. Kāfirūn. ¹⁴ |
| 33. Muddesir, | 37. Tārik, | |
| 34. Kijāme, | 38. Gāšije, | |

Zerkeši, nadalje, tvrdi da postoje i sure koje sadrže kako *nāsih* tako i *mensūh* ājete, ali da se mišljenja islamskih znanstvenika u tefsīru razlikuju koje su to sūre. Slažu se da tu spadaju Bekare, Āli ‘Imrān, Merjem itd. U svakom slučaju, medīnske sure uglavnom sadrže i *nāsih* i *mensūh* ajete. Zerkeši potom govori da je u Kur’ānu *trovsna* derogacija:

- a) tekst (čitanje) je derogiran, a propis važi
(نسخ التلاوة وبقية الحكم).

Primjer je s "ājetom" koga je, navodno, Objava izostavila a koji je glasio "kada starac i starica počine blud da se kamenuju kao opomena od Allāha"

(الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجِمُوهُمَا الْبَيْتَةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ).

Prema Zerkešiju, propis vrijedi, ali je tekst derogiran.

- b) Propis je derogiran, a čitanje (tekst) je ostalo
(نسخ الحكم وبقية التلاوة).

Pisac *El-Burhāna* tvrdi da takav primjer derogacije imamo u šezdeset i tri sūre. On navodi primjer da je 234. ājet sure *Bekare* derogirao 240. ājet.¹⁵ Također Zerkeši tvrdi da ovdje derogirajući ājet po redoslijedu prethodi derogiranom ajetu, a to je rijetkost.¹⁷

c) Derogirani i jedno i drugo (نسخ الحكم و التلاوة). "Nije dozvoljeno ni da se uče niti da se po njima izvode vjerski propisi", veli Zerkeši.¹⁸ S obzirom na to da se radi o usamljenim predanjima o ovakvoj vrsti derogacije, ovdje nećemo donositi primjere. Glede ove vrste derogacije i Zerkeši izražava sumnju.¹⁹ Ponekad se može u ovim raspravama otkriti besplodna kazuisitika tefsīrske prirode. Naprimjer, govori se da su početak i kraj nekog ajeta derogirani a da sredina nije, ili pak da su neki ājeti objavljeni pa potom opet podignuti sa zemlje itd. Sve to će modernistički interpretatori Kur’āna strogo odbacivati kao neautentična predanja u tefsīru.²⁰

¹⁴ *Ibid.*, str. 34.

¹⁵ *Ibid.*, str. 35.

¹⁶ *Ibid.*, str. 37.

¹⁷ *Ibid.*, str. 38.

¹⁸ *Ibid.*, str. 39.

¹⁹ *Ibid.*, str. 40.

²⁰ Vidi studij J. J. G. Jansena, *Tumačenje Kur’ana Muhammeda Abduh*, "Glasnik VIS-a", br. 4, Sarajevo, 1986.

Derogacija se također može proučavati i po svojim vrstama. Mūsā Šāhīn Lāšīn govori o nekoliko vrsta derogacije (o čemu šire govori i Zerkešī), među koje spadaju i takve vrste *nesha* kao što su:

1. derogiranje onoga što je bilo naređeno prije negoli što se naredbi i pokorilo (نسخ المأمور به قبل امتثاله). Primjer takve vrste derogacije imamo u Božijoj naredbi Ibrāhīmu, a.s., da žrtvuje sina i uzdignuće te naredbe pred sam čin izvršenja.²¹ Isto je i sa pedeset namaza koji su naređeni na *mi'rādžu* od kojih je odstupljeno da bi se propisalo njih pet,

2. derogiranje onoga što je Bog naredio i stavio u dužnost onima prije nas, a istovremeno nam tom derogacijom i olakšao (نسخ ما أوجبه الله تعالى على من قبلنا و خففه عنا).

Primjer je 178. ajet sure *Bekare*:

يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى. الحر بالحر والعبد بالعبد و الأنتى بالآنتى. فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف و أداء اليه بإحسان. ذلك تخفيف من ربكم و رحمة. فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم*

"O vjernici! Propisuje vam se odmazda za ubijene! Slobodan - za slobodna, i rob - za roba, i žensko - za žensko! A onaj kome život oprostjen bude od onog ko na odmazdu pravo ima, nek' se prema njemu velikodušno postupa, a i on nek' pokaže dobročinstvo! To vam je olakšanje od Gospodara vašega i milost! A onome koji nakon svega neprijateljstvo pokaže, njemu - kazna bolna je!"

3. Treća vrsta *nesha* postoji u onome što je Bog naredio s razlogom i povodom (نسخ ما امر الله به لسبب), a zatim dokinuo povod ثم ينزل السبب kao, npr., kada je naredio i kada naređuje strpljivost kada se je slabo i borbu i angažiranje kad se je u snazi. Lāšīn ne propušta priliku da kaže da ova treća vrsta *nesha* (derogacije) i nije prava derogacija već odgoda (النسيء).²²

Derogacija nam ponekad olakšava, ponekad mijenja istu dužnost za drugu ne mnogo različitu dužnost, a nekada - ali vrlo rijetko - stavlja u dužnost teži propis.²³ U prvu ovakvu vrstu

21

El-Lealiul-Hisan, str. 218.

22

Ibid., str. 218.-219.

23

Ibid., str. 219.

nesha spadaju mnoge koje smo prije naveli. Zaista je teško Ibrāhīmu da žrtvuje sina pa mu se olakšalo. Također je, smatra se, teško klanjati pedeset namaza pa se olakšalo. Ponekad se mijenja isti propis za drugi njemu sličan. Npr. okretanje u namazu prema Jerusalemu zamijenjeno je okretanjem prema Ka'bi, itd.

Situacija kada se lakši propis derogira, a teži uspostavlja također je vidljiva, ali se nakana Zakonodavca nije usmjerila ka tome da ljudima bude teže, već da se neko zlo spriječi jer je bolje za ljude da ga se klone (ili, ako se radi o dobru, da ga čine) makar i na dosta teži način. Primjera je, tvrdi Lāšīn, dosta. Post *'ašūra* zamijenjen je ramazanom (i ovo je primjer kada se jedno dobro djelo "derogira" da bi se intenziviralo i kvalitetno promijenilo). Ili, pak, u prvo vrijeme bludnici su zatvarani, a kasnije je propisano kamenovanje. *Nesh* ovdje, dakle, ide u pravcu mijenjanja lakšeg za teže u cilju iskorjenjivanja zla. Lāšīn ove tri vrste *nesha* na arapskom naziva ovako:²⁴

(١) نسخ الأثقل بالأخف، وهو الغالب و الكثير

(٢) نسخ المساوي بالمساوي

(٣) نسخ الأخف بالأثقل، وهو قليل

Derogaciju u Kur'ānu također možemo podijeliti na ukidanje propisa nadomještanjem drugog propisa (نسخ بالبدل) i ukidanje nekog propisa bez nadomještanja drugog propisa (نسخ من غير بدل). Smatra se da je uglavnom u Kur'ānu riječ o ovoj prvoj vrsti derogacije, jer i Kur'ān to potvrđuje:

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها

"Mi nijedan ajet ne dokinemo niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji ili njemu nalik ne donesemo..." (Bekare, 106).

Vidovi nesh

Prema Ahmadu von Denfferu, postoji nekoliko vidova derogacije:

- a) Kur'ān derogira Kur'ān, نسخ القرآن بالقرآن
- b) Kur'ān derogira sunnet, نسخ السنة بالقرآن
- c) sunnet derogira Kur'ān, نسخ القرآن بالسنة

Ibid., str. 219.-220.

d) sunnet derogira sunnet.²⁵ نسخ السنة بالسنة

Ovdje je od najbitnijeg značaja utvrditi da se Kur'ān derogira Kur'ānom, a što smo vidjeli posredstvom nekoliko primjera. Također je jasno da Kur'ān može derogirati sunnet zato što je Kur'ān njemu nadređen, a mufesiri obično navode da je sama Objava nekoliko puta Muhammedu, a.s., bila direktno upućena zbog nekih njegovih postupaka, kao npr. sūra 'Abese. Sunnet također može derogirati sunnet i tu nema nikakve dvojbe. Poznato je da je Muhammed, a.s., govorio da je bio ashabima nešto zabranio pa im to zatim dopustio. U mnogim hadisima se često kaže (كُتِبَ نَهَيْتُمْ). Pravi problem ovdje iskrsava oko trećeg vida derogacije, odnosno da li sunnet može derogirati Kur'ān. Mūsā Šāhīn Lāšīn tvrdi da oko tog pitanja ima dosta različitih pristupa i velikog neslaganja. Većina eš'arija i mu'tezilija, zatim Mālik i pristalice Ebū Hanīfe smatraju da sunnet koji je mutevātir može derogirati Kur'ān, jer i jedno i drugo je Objava. Lāšīn kaže da su ti autoriteti argument nalazili u Božijim riječima da Muhammed, a.s., ne govori po svom hiru već da ono što on govori predstavlja Objavu.²⁶

فالسنة الثابتة بالتواتر اِجَازَ نَسْخَهَا لِلْقُرْآنِ جَمْهُورُ الْأَشَاعِرَةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ
وَمَالِكٍ وَأَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ وَاسْتَدَلُّوا بِأَنَّ الْكِتَابَ وَالسَّنَةَ كِلَاهُمَا
وَحْيٌ مِنَ اللَّهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي شَأْنِ الرَّسُولِ (صَلِّمْ) : وَمَا يَنْطِقُ عَنِ
الْهَوَى ...

Lāšīn, nadalje, napominje da je razlika između Kur'āna i Sunneta ta što je Kur'ān i po slovu Božija Objava

(وحي الله معنى ولفظا),

a hadīs to nije (والحديث ليس بذلك).²⁷ S druge strane, Šāfiija i većina njegovih pristalica te Ahmed ibn Hanbel (po jednom predanju) zabranjuju bilo kakvu pomisao o tome da Sunnet može derogirati Kur'ān. Između ostalih, oni su naveli i ove dokaze protiv derogacije Kur'āna Sunnetom:

a) Kur'an u 106. ajetu sure *Bekare* izričito je jasan, radi se o tome da jedino Bog zamjenjuje jedan propis (ajet) drugim,

25

'Ujum al-Qur'an, str. 107-108.

26

El-Lealiul-Hisan, str. 224.

27

ibid., str. 224.

boljim ājetom, ili istim ājetom;

- b) mnogi kur'ānski tekstovi govore da Muhammed, a.s., samo prenosi Kur'ān i da ga on ne može mijenjati. U suri *Jūnus*, 15 izričito se kaže: *قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى.*

Ti reci: "Ne može biti da ja sam Kur'ān mijenjam..."

Ovdje se, dakle, radi o zamjeni (تبدیل), a ni to nije Muhammedu, a.s., dozvoljeno iako je zamjena jedan vid derogacije,

- c) Muhammed, a.s., svojim je sljedbenicima mogao samo objašnjavati Kur'ān, kao što se i kaže u suri *Nahl*, 44:

وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم

*"A i tebi Kur'ān objavljujemo da bi ljudima objasnio to što im se objavljuje..."*²⁸

Oni autori koji smatraju da je derogacija Kur'āna Sunnetom legitimna navode da je *nesh* neka vrsta objašnjenja pa, prema tome, sam Sunnet u širem se kontekstu - prema njihovom mišljenju - može shvatiti kao "nāsih" Kur'āna. Međutim, očito je da se tu radi o ishitrenim, a ponekad i nategnutim tumačenjima i bezvrijednoj tefsirskoj kazuistici. Sam Sunnet je drugi izvor islamskog vjerovanja i samo kao podređen Kur'ānu može islamski obavljati svoju ulogu.

Lāših, nadalje, navodi da se usamljena predanja koja nisu mutevātir ne smiju nipošto uzimati kao argument da je derogacija Kur'āna Sunnetom dozvoljena.²⁹ Pred stručnjacima hadīsa je, također, zadatak da tačno utvrde kada je Muhammed a.s., izgovorio određene hadise koji se danas u literaturi dovode u vezu sa predanjima o derogaciji Kur'āna Sunnetom.

Ipak, iz Sujūtījeva *El-Itkāna* doznajemo da je veliki broj islamskih učenjaka vjerovao da se ājet iz sure *Nedžm* proteže upravo na Sunnet, pa se - ukoliko se tako shvati - može govoriti o derogaciji između dvije vrste objave. Međutim, ovdje je nužna opreznost i proučavanje klasičnih djela i rane islamske literature.

²⁸ *Ibid.*, str. 224.-225.

²⁹ *Ibid.*, str. 226.

Primjeri derogacije prema Sujūtiju

U *El-Itkānu* se (decidnije) ističe koji su to ājeti u Kur'ānu koji su derogirani, a koji su ih derogirali. Ovdje ćemo ukratko navesti tri cjeline, napominjući pritom da za iste tekstove Mūsā Šāhīn Lāšīn često kaže, kao i Sujūtī, da se "veli" (يقال) da su ovi ājeti derogirani i da se, također, "veli" da su ih izvjesni ājeti derogirali. Ājet 180. sure *Bekare* koji glasi:

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا. الوصية للوالدين
والأقربين بالمعروف. حقا على المتقين*

"Kad nekom od vas smrt dođe, a on imetak ostavlja, njemu se propisuje da na lijep način oporuci roditeljima i rodbini..", derogiran je hadīsom da nema oporuke nasljednicima (لا وصية للوارث), a smatra se da je derogiran i ājetima o oporuci.³⁰ Ājet 184. sure *Bekare*:
و على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين.

"A oni koji s mukom velikom poste, otkup je da siromaha nahrane", prema istim izvorima, derogiran je 185. ājetom sure *Bekare*.

Također se navodi da je 3. ājet sure *Nūr*:

الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة. و الزانية لا ينكحها الا زان او
مشرك. و حرم ذلك على المؤمنین*

"Bludnik ne treba da se ženi osim bludnicom ili mnogoboškinjom, a ni bludnicu ne treba da ženi osim bludnik ili mnogobožac..." derogiran 32. ajetom sure *Nūr*:

و انكحوا الأيامى منكم و الصالحين من عبادكم و اماتكم.

*"I udavajite i ženite svoje neudate i neoženjene..."*³¹

Zanimljivo je da se u udžbenicima tefsīra nalaze oko 23 ovakve "derogacije",³² ali se obično napominje da se ovdje može raditi o ājetima koji su *mudžmel i mubejjen*, pa ukoliko se primijeni tefsirska analiza za te ājete, onda, zapravo, derogacije i nema.

Subhī Sālih problematiku derogiranih i derogirajućih ajeta razviđa unutar teme postepenog objavljivanja Kur'āna. Kaže se da Objava prati ljudsko društvo, da mu etapno pruža ono što mu

30

Ibid., str. 231. (Vidi *Itkan*, II, str. 29.)

31

Ibid., str. 233.

32

Ibid., str. 231-233.



treba i da je tako bilo sa svim drugim objavama koje su obimom bile kraće od Kur'āna. I Kur'ān je pratio arapsku i ranu islamsku zajednicu i bio je postepeno objavljivani, kako bi se mogao primijeniti. *Nāsih i mensūh* ājete, tvrdi on, možemo ubrojati među primjere postepenog objavljivanja Kur'āna i to kao jedan od načina olakšanja u prihvatanju onoga što je slijedilo i onoga što slijedi.³³

Subhī Sālih potom tvrdi da je veliki broj islamskih znanstvenika promišljao *nāsih i mensūh* ājete u kontekstu općenitih i posebnih ājeta (عام وخاص). Nekada je *nāsih* ājet općenit, a nekada je *mensūh* ājet posebnog značenja. Takav pokušaj objašnjenja vidljiv je kod Ebū Muslima el-Isfahānija.³⁴ Međutim, kao što je rečeno, razlika između tzv. posebnosti ājeta (تخصيص) i derogacije ājeta u tome je što je *nesh* imun od bilo kakvih racionalnih i umnih argumenata i njega potvrđuju samo šerijatski argumenti iz Sunneta ili, pak, iz Kur'āna. Međutim, pisac **Mebāhisa** uočava da su mnogi mufessiri pretjerivali u svom nabranjanju *nāsih i mensūh* ājeta. Ponekad su čak, tvrdi on, jedan isti ājet dijelili tako što su govorili da mu je početak derogiran, a kraj derogirajući:³⁵

فمن المبالغة انهم قطعوا اوصال الآية الواحدة فرزعموا ان اولها
منسوخ و آخرها ناسخ...

Također se ne može tvrditi da je Kur'ān u ulozi teksta koji derogira pređašnje običaje Arapa npr. sa maćehama, dvjema sestrama kao suprugama itd., jer Kur'ān te običaje nije ni ustanovio. *Derogacija se javlja samo onda kada je posrijedi kur'ānski tekst iza koga slijedi drugi kur'ānski tekst koji ga derogira, odnosno mutevātir sunnet (ukoliko se Sunnet uzima kao nāsih Kur'ānu u pojedinim stvarima)* koji derogira izvjesni ājet ili dio ājeta. Jer, ukoliko se Kur'ān uzima kao derogirajući spram cjelokupnog sebi prethodećeg vremena, onda ga cjelokupnog moramo posmatrati kao *nāsih*, a to je opet jedan vid pretjerivanja.

33

Vidi: *Mebahis*, *ibid.*

34

Vidi: *Mebahis* str. 262.

35

Mebahis, str. 264.

Autor **Mebāhisa** podvrgava kritici mnogobrojna predanja za

koja se tvrdi da su usamljena, što je naglašavao i **Kādī Ebū Bekr**, na koga se poziva Subhī Sālih.³⁶ Također, Subhī Sālih tvrdi da nije valjano mišljenje po kome i *nāsīh* ajet može postati *mensūh* i naglašava da je to jedan vid pretjerivanja, odnosno tefsirske kazuistike.

Također se mnogi ājeti koji, ustvari, predstavljaju odgodu (آيات النسيء) nekog propisa pogrešno uvrstavaju u polje derogacije.³⁷ Radi se zapravo o tome da su mnogi ājeti o nekoj temi na jednom mjestu koncizniji, a na drugom opširniji. To je navelo mnoge da pretjeruju u isuviše velikom broju derogiranih i derogirajućih ājeta. Najviše se, ipak, pretjeralo kada su se čak i neki ājeti koji spadaju u čista kazivanja (قصص) uzimali kao *nāsīh* ili *mensūh*, a to je i te kako oprečno razumu.

Čini se da Subhī Sālih u svojoj studiji o derogiranim i derogirajućim ajetima pribjegava jednoj sredini. Nije tako mnogo *mensūh* i *nāsīh* ajeta, ali ih ne treba potpuno ni nijekati. Treba, prije svega, znati da je Allāh, dž.š., htio olakšati ljudima; drugo, okolnosti recepcije Objave mijenjaju se, pa će nekada biti aktuelan jedan, a nekada drugi ājet. Bogu je sve to oduvijek i zauvijek poznato, tvrdi Subhī Sālih, pozivajući se na Ez-Zerkānija, pa je dao Svoje propise postepeno, a i drugi će ih usvajati postepeno. Mnogi su uvidjeli, tvrdi Subhī Sālih, da se mnoštvo ājeta za koje se smatralo da su derogirani ili da su derogirajući svode, ustvari, na odgodu.³⁸

وقد صرح المحققون من العلماء بأن كثيرا مما ظنه المفسرون نسخا
ليس به وإنما هو نسيء وتأخير

Svi su ājeti punovažni ali svi nisu u isto vrijeme aktuelni. Otuda Subhī Sālih spominje jednu važnu sintagmu: "vrijeme potrebe" (لوقت حاجته), da se neki ājet zaista primijeni kao aktuelan i zakonski punovažan.

Ukoliko se, dakle, prihvati mišljenje Subhī Sāliha da je kategorija *vremena* primijene nekog ājeta važna, onda nam tematika o *derogiranim* i *derogirajućim* ājetima postaje jasnija. Nije

36

Virdi šire: *Mebahis*, str. 265.-266.

37

Ibid., str. 268.

38

Ibid., str. 273.



nesh, prema tome, potpuno poništenje ājeta kao što su tvrdili stari autoriteti, već se radi o postepenoj primjeni Kur'āna u svakom vremenu i svakom mjestu. U svjetlu ovog objašnjenja kome, čini se, pribjegava Subhī Sālih, ājeti npr. o alkoholu ne pojavljuju se kao međusobno derogirani (u smislu vremenskog slijeda), već se pojavljuju kao ājeti koji su uvijek aktuelni. Sa nekim ljudima će očito biti potrebno razgovarati da ne pristupaju pijani u namaz sve dok se potpuno ne odreknu alkohola. Ako se, dakle, kategorije vremena i mjesta primjene Kur'āna uzmu u obzir, onda nam se *nāsīh* i *mensūh* ājeti pojavljuju u drugačijem svjetlu – u svjetlu primjene Kur'āna postepeno – kao što je to radio i Muhammed, a.s., zajedno sa ashābima.

Sami ashābi, međutim, često se razilaze oko toga što je bilo *nāsīh*, a šta *mensūh*. Tako nalazimo da su 'Alī ibn Ebī Tālib i Ibn 'Umer različito promišljali derogaciju ājetima o naslijeđu. U literaturi se nalaze tvrdnje da su Ibn 'Abbās, Ibnuz-Zubejr i Mudžāhid različitog mišljenja glede mnogih *mensūh* i *nāsīh* ājeta.³⁹ Radi se vjerovatno o tome da su oni davali različit dignitet pojedinim ājetima u različitim vremenima i slučajevima. Jer, nesumnjivo je da su i ashābi vodili računa o mjestu i vremenu primjene određenog ājeta koji je u temelju šerijatske odluke.

METODE TUMAČENJA KUR'ĀNA*

Tokom četrnaestovjekovnog tumačenja Kur'āna mufessiri su ustanovili različite metode posredstvom kojih su tumačili njegova značenja i u svom vremenu objašnjavali njegovu poruku. U jednom širem kontekstu može se reći da su metode tumačenja Kur'āna u biti načini prevođenja Kur'āna svome dobu i iz svog doba. Vječni Kur'ān neprestano se otkriva mnogim vremenima.

Prije negoli se ukaže na najvažnije metode tumačenja Kur'āna, nužno je reći da kur'ānski stil nije pogodan za mnoge načine istraživanja. Historičar u njemu ne može naći datume ili ere, stručnjak za predislamsku poeziju ne nalazi u Kur'ānu metar ili rimu predislamske poezije, paleograf će imati dosta neprilika jer su mnoge "strane" riječi u Kur'ānu u dobroj mjeri arabizirane, a i samo kur'ānsko pismo prošlo je kroz nekoliko etapa svoga razvoja. Unatoč svim tim teškoćama, u tefsirskoj literaturi nalazimo da su se još od samih početaka tumačenja Kur'āna izdiferencirale različite metode tumačenja i različiti tretmani Teksta.

S obzirom na to da je kur'ānski stil neuobičajen, a sama kazivanja poput blijeskova munja, i s obzirom na to da Kur'ān rijetko objašnjava riječi "horizontalno", prvi se njegovi recipijenti pitaju kakva je nakana nekih njegovih kazivanja. Poznato je da su mekanski idolopoklonici govorili da je Poslanik vrač ili luđak (كاهن او مجنون) jer su im se u početku ājeti doimali kao stihovi arapskih proricatelja. Međutim, očito je da jezik nekog *kāhina* nikada ne nudi *bereket* kakav je sadržan u jeziku Kur'āna. Može se kazati da je jezik Kur'āna od samog početka pa sve do danas bio glavna determinanta svih metoda u tumačenju njegovog Teksta.

Prema literaturi kojom raspolažemo, uočavamo da je do danas postojalo mnoštvo metoda u tumačenju Kur'āna i da su se

* Ovdje ćemo samo u najkraćem naznačiti glavne tefsirske metode ne ulazeći u njihovo historijsko ekspliciranje, što je predmet historije tefsira.

posebno izdiferencirala ova tumačenja:

1. tumačenje Kur'āna Kur'ānom (المنهج القرآني),
2. tumačenje Kur'āna Tradicijom (المنهج الأثري),
3. racionalno tumačenje Kur'āna (المنهج الرأى),
4. lingvističko tumačenje (المنهج اللغوي),
5. stilističko tumačenje (المنهج البياني),
6. sufijsko ili ezoteričko tumačenje (المنهج الصوفي أو الباطني),
7. znanstveno tumačenje (المنهج العلمي),
8. historijsko tumačenje (المنهج التاريخي),
9. tematsko tumačenje (المنهج الموضوعي) i
10. ostala tumačenja (مناهج أخرى)

Historijski je najstarija prva metoda u tumačenju Kur'āna, dok se historijsko tumačenje, kao i znanstveno, smatraju mlađim i skorašnjim. Između drugih metoda koje nismo spomenuli izdvaja se i orijentalističko kritičko-historijsko, koje je među novijim pokušajima tumačenja Kur'āna.

Tumačenje Kur'āna Kur'ānom

Rečeno je na prethodnim stranicama da kur'ānska fabula u mnogobrojnim kazivanjima nije niti u formi pripovijesti, niti drame, niti mudrih maksima, itd., već da se Kur'ān odlikuje posebnim stilom. Česta su ponavljanja koja to u biti i nisu – nekada Kur'ān na jednom mjestu, kao što tvrdi Muhammed Husejn Zehebī,¹ iznosi opširno (بالإطناب) pojedinosti koje su na drugim mjestima koncizno (بالإيجاز) rečene. Primjerice, od mnogobrojnih kazivanja o čovjeku i njegovom padu na Zemlju ponekad se najviše govori o Iblisu i njegovoj "drami", nekada se ističu meleki i njihovo pitanje koje su uputili Bogu, a često je u centru sam čovjek i njegova "drama". Otuda će mnogi metodolozi tefsirske nauke primijetiti da u Kur'ānu, zapravo, i nema opetovanja, već da se uvijek iznosi neki novi momenat, nešto što na drugim mjestima nije istaknuto u prvom planu. Stil Kur'āna je zato pričinjavao teškoće kako islamskim tako i neislamskim znanstvenicima, jer čovjek je sklon da u Kur'ānu prepoznaje

¹
Vidi: Dr. Muhammed Husejn ez-Zehebī, *Et-Tefsiru vel-mufessirun*, I, Kairo, 1976., str. 37.

"kontradiktornost" ukoliko ne prouči sve o čemu Kur'ān u različitim kontekstima govori. Zbog toga je bilo nužno da se kao primarni metod u tumačenju Kur'āna ustanovi tumačenje Teksta samim Tekstom. Jer, "ono što je Kur'ān iznio na jednom mjestu sažeto, na drugom je prošireno, što je na nekom mjestu nejasno rečeno, na drugom je objašnjeno."²

وما اوجز في مكان قد يبسط في مكان آخر وما اجمل في موضوع
قد يبين في موضوع آخر...

Problematika općenitih i posebnih ajeta (عام وخاص) te problematika poopćavanja (تعميم) i postupak gdje se tekst smatra specifičnim (تخصيص) jedan je od načina tumačenja Kur'āna samim Kur'ānom.

Kao klasičan primjer gdje sam Kur'ān tumači sebe uzimaju se mnogi ajeti. Tako 37. ajet sūre *Bekare* govori da je Ādem primio "neke riječi od Gospodara svoga, i On mu oprostí",

فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه. انه هو التواب الرحيم*

a Ādemove riječi nalazimo u 23. ajetu sure *E'rāf*:

قالا ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من
الخاسرين

I oni rekoše: "Gospodaru naš! Sami smo sebi zlo nanijeli, a ako nam Ti ne oprostiš i ako nam se ne smiluješ, bit ćemo tad među stradalnicima mi!". Smatra se da se ova dva ajeta međusobno nadopunjuju i da se razgovijetno zna da su tada Ādem, a.s., i njegova žena izgovorili riječi pokajanja. Isto tako se uzima da je prvi ajet sure *Māide* jasniji ukoliko se pročita i treći ajet iste sure. Također bi se iz 254. ajeta *Bekare* shvatilo da uopće nema prijateljstva niti posredništva na Sudnjem Danu:

يا ايها الذين آمنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه
و لا خلة ولا شفاعة. و الكافرون هم الظالمون*

"O vjernici, dijelite iz onoga čime smo vas Mi opskrbili, prije negoli dođe Dan i kome nema ni trgovine, ni jaranstva, ni posredništva!", ukoliko se ne bi znalo za 67. ajet sūre *Zuhruf*:

الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين*

"Toga Dana prijatelji će biti jedni drugima neprijatelji, osim bogobojažnih ljudi!"

Spomenimo, između mnogih drugih primjera, kur'ansko objašnjenje riječi iz *Fâtihe* مالك يوم الدين (Vladar(u) Dana Sudnjega) izvjesnim cjelinama sure *Infitār*, u kojoj se kaže:

يصلونها يوم الدين* وما هم عنها بغائبين* وما ادراك ما يوم الدين* ثم ما ادراك ما يوم الدين* يوم لا تملك نفس لنفس شيئا. والأمر يومئذ لله*

"Na Sudnjem danu gorjet će u njemu, i iz njega više oni nikada neće biti izvedeni! Znadeš li ti šta je Dan Sudnji? I opet, znadeš li ti šta je Dan Sudnji? Dan kada duša duši neće moći nimalo pomoći, toga dana će vlast samo Allāh imati." Metod tumačenja Kur'āna Kur'ānom vrlo rano je primijenjen u klasičnim tefsirima; Taberī i Ibn Kesīr ga obilato koriste, a od novijih autora afirmiraju ga Subhī Sālih,³ Muhammed Husejn ez-Zehebī, Muhammed Husejn 'Alī es-Sagīr,⁴ a donekle je vidljivo da ga koristi i Bintuš-Šātī. Zanimljivo je da je njemački orijentalista, profesor u Tübingenu, Rudi Paret, napisao opsežan komentar Kur'āna primjenjujući upravo ovaj metod.⁵ On je iza svake kur'anske sintagme koja se ponavlja i na drugim mjestima u Kur'ānu dao biljeske, a često donosi i kompletne tekstove. Na taj način tačno se zna u kojim kontekstima Kur'ān upotrebljava neke riječi.

Nesumnjivo je da se posredstvom savremenih kur'anskih indeksa i glosara ovaj metod može unaprijediti i čak dovesti do savršenstva.

Tumačenje Kur'āna Tradicijom

Pod Tradicijom (الأثر) u tefsīru se podrazumijeva hadīs Poslanika, s.a.v.s., vijesti od ashāba, tabi'ina i tabei-tabi'ina, odnosno od ljudi prve i druge generacije muslimana, a do izvjesne mjere i drugih ranih generacija u historiji islama. Nužno je reći da se termin التفسير النقلي, tumačenje Kur'āna znanjem koje se prenosi od prvih generacija, u dobroj mjeri odnosi na

³
U *Mebahisu* postoji i poglavlje:
القرآن يفسر بعضه بعضاً

⁴
Vidi njegovo djelo: *El-Mebadiul - 'amme lil-tefsiriil-Kur'ānil-kerim*, Bejrut, 1983.

⁵
Vidi: Rudi Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, 1971.

tumačenje Kur'āna Tradicijom. Riječ *znanje* (علم) u tradicionalnom tefsīru označava znanje od Boga koje su prenijele starije generacije, dobivši ga od Poslanika, s.a.v.s. S druge strane, riječ *mišljenje* (رأي) označava osobni stav koji se dobio *idžtihād*om ili drugim sredstvima otkrivanja Poruke i njenih aspekata. Sintagma التفسير بالرأي odnosi se na tumačenje Kur'āna razumom i stoji naspram sintagme التفسير بالنقل. Naravno, *tefsīr naklī* nema ništa sa eklekticizmom gdje se nekritički gomilaju tekstovi bez stvarne i sadržinske veze među njima.

Poslanikov hadīs je glavno sredstvo tradicionalnog metoda u tumačenju Kur'āna i obično je u ulozi specificiranja (تخصيص). Kur'an, naime, rijetko donosi *horizontalna* objašnjenja svojih riječi, pa su ashabi pribjegavali pitanjima koja su postavljali Muhammedu, a.s. Tako je Poslanik, a.s., objasnio da je "središnji namaz" (الصلوة الوسطى) ustvari ikindijski namāz (صلاة العصر).⁶ Nesumnjivo je da je riječ "središnji namāz" općenita (عام) jer, praktično, svaki namāz može biti "središnji". Poslanikova izreka da je to ikindijski namāz ima ulogu specificiranja (تخصيص) i mufessiri se toga drže. U tefsīrskim djelima se također navodi da termin المفضوب عليهم označava neke jevreje, a termin الضالون označava neke kršćane.⁷ Zehebī, dakako, ne isključuje ni mogućnosti laganja na Poslanika, a.s., da je nešto rekao, jer u samom Kur'anu ima pomirljivijih stavova o kršćanima i jevrejima negoli u nekim hadīsima koji se pripisuju Poslaniku, a to je pokazatelj da je postojala težnja da se na Poslanika laže (الوضع على الرسول).⁸ Poslanik je također objasnio i riječi "mnogo dobro" (الكوثر). Rekao je da je to rijeka "koju mi je dao moj Gospodar u džennetu" (الكوثر نهر اعطانيه ربي في الجنة).⁹

I mnogi *ashābi*, pa i *tabi'īni* objašnjavali su kur'ānske riječi posredstvom specificiranja, odnosno svođenja nekog termina ili poruke iz njene općenitosti u posebnost (تخصيص). Ime *Ibn 'Abbāsa*, nesumnjivo, fungira kao najznačajnije među imenima ashaba u tefsīrskoj nauci. Šāfi'ja je čak izrazio sumnje glede mnogih predanja koje mu se pripisuju i glede frekventnosti

⁶
Zehebī, *ibid.*, str. 45.

⁷
ibid., str. 45.

⁸
ibid., str. 46.

⁹
ibid., str. 46.

njegova imena u tradicionalnom tefsīru, rekavši: "Od Ibn 'Abbāsa u tefsīru pouzdano je samo oko stotinu predanja".¹⁰

لم يثبت عن ابن عباس في التفسير الا شبيه بمائة حديث

U tefsīrskim djelima klasičnog perioda Ibn 'Abbās se javlja kao mufessir koji je o svakom ājetu ponešto rekao na način konkretizacije nekog kur'ānskog termina (تخصيص اللفظ القرآني). Osim imena Ibn 'Abbāsa u tradicionalnom tefsīru česta su i imena Ibn Mes'ūda, Ubejja ibn K'aba, 'Alija ibn Ebī Tāliba i drugih. Tradicionalni metod mnogo koristi i predislamsku poeziju uslijed njene sličnosti sa jezikom iz vremena objavljivanja Kur'āna. Rijetko se u tradicionalnoj metodi tumačenja nailazi na osobno mišljenje u smislu *re'ja* (رأي). Smatra se da je grijeh tumačiti Kur'ān izrekama koje nisu u vezi s Poslanikom, a.s., ili ashabima i tabi'inima. Ahmed ibn Hanbel će, uslijed profaniranja tradicionalne metode u tumačenju Kur'āna, reći da tri stvari nemaju uopće osnova i razloga da postoje: tefsir, legendarne priče i pripovijesti o bojevima.¹¹

Racionalno tumačenje Kur'āna

Pod racionalnim tumačenjem Kur'āna (التفسير بالرأي) podrazumijevamo metod kojim se specificiraju neke riječi Kur'āna na temelju vlastitog mišljenja. Primjerice, reći za džine da su jedna vrsta *mikroba*, ili reći za kur'ānske izraze koji se odnose na stvaranje čovjeka:

1. من حمأ مسنون
2. من صلصال
3. من سلالة من طين
4. من تراب
5. من طين

da potvrđuju evoluciju itd., znači tumačiti Kur'ān osobnim mišljenjem. Racionalno tumačenje Kur'āna kao metod osobeno je po tome što se obilato koristi ljudskim povijesnim spoznajama: filozofijom, teologijom, naukom i sl. Racionalno tumačenje ne znači *idžtihād* (jer u idžtihādu mudžtehid je i dalje nužno obazriv

¹⁰

Muhammed Husejin 'Ali es-Sagir, *El-Mebadiul-amme...* str. 135.

¹¹

Zehebi, str. 47.

prema Kur'ānu i Sunnetu i respektira ih), već znači priznavanje razuma za izvor istine, a da se pritom respektira i Kur'ān kao istina. Poslanik je prema racionalnom tumačenju bio kritičan pa je rekao: "Ko tumači Kur'an po svome mišljenju pa i pogodi, pogriješio je".¹²

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من فسر القرآن برأيه و اصاب الحق فقد اخطأ

Tako se tvrdi da je i **Ibn Tejmije** bio obazriv prema ovom metodi u tumačenju Kur'āna. Rekao je: "Što se tiče tefsīra čistim mišljenjem, on je haram". فأما تفسير القرآن مجرد الرأي فحرام. Također se prenosi i predanje od Ibn 'Abbāsa da je rekao da onoga ko o Kur'ānu nešto tvrdi bez znanja od Poslanika (علم) čeka džehennem.¹³ من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار

Komentari Kur'āna pisani racionalističkom metodom rijetko sadrže lance predanja (اسناد) i rijetko se pozivaju na Poslanikovu tradiciju, a ako toga i ima, onda se koristi u subjektivne svrhe i van prvobitne Poslanikove nakane kakva je vidljiva u komentarima pisanim tradicionalnom metodom. U racionalnom tumačenju Kur'āna česta su zanemarivanja povoda objave, kirāeta, hadīsa, drugih tekstova Kur'āna i sl., pa je to navelo mnoge mufessire da daju uvjete koje mora ispunjavati svaki egzegeta koji želi racionalistički tumačiti Kur'ān.

To su:

1. poznavanje arapskog jezika (علم اللغة العربية),
2. poznavanje gramatike (علم النحو),
3. poznavanje morfologije (علم الصرف),
4. poznavanje semantike (علم المعاني),
5. poznavanje stilistike i retorike (علم البيان و البديع),
6. znati kirāete (علم القراءات),
7. poznavanje povoda objave (علم اسباب النزول),
8. poznavanje derogiranih i derogirajućih ājeta (علم الناسخ و المنسوخ),
9. poznavanje Poslanikova hadīsa (علم حديث الرسول).

12

Muhammed Husejn 'Ali es-Sagir, str. 91.

13

ibid., str.91.

Osim toga, racionalistički komentator Kur'āna mora biti po-
božan, čvrst u vjeri, te dobrih i plemenitih namjera prema islamu.

Lingvističko tumačenje Kur'āna

Metod lingvističkog tumačenja Kur'āna polazi s područja jezika Kur'āna i njegovu poruku propituje kroz njegov jezik. Riječi Kur'āna proučavaju se prvenstveno kroz svoju etimologiju, moraju se zatim znati u jednini, dvojini i množini. Dosta pažnje posvećuje se i kolokaciji kur'ānskih riječi, zatim vlastitim imenima ljudi, krajeva, naroda itd. koja su spomenuta u Kur'ānu. Ovaj metod dosta pažnje posvećuje i "stranim" riječima u Kur'ānu, premda se i u klasičnim i u novijim arapskim djelima govori da Kur'ān ne sadrži strane riječi uopće.

Lingvistički metod u tumačenju Kur'āna često koristi i predislamsku i islamsku poeziju (onu ranog perioda u islamu) kako bi se objasnile teške ili rijetke riječi u Kur'ānu. Tako su nastala mnogobrojna djela s područja lingvističkog tumačenja Kur'āna koja su poznata pod naslovom garībul-Kur'ān.

Lingvistički metod tumačenja Kur'āna je, također, racionalistički, ali je dozvoljen ukoliko se komentator koristi znanjem kiraeta, sebebi-nuzūla, hadīsa itd., kako bi njegovo tumačenje bilo u skladu sa islamskim gledanjem na Kur'ān.

Stilističko tumačenje Kur'āna

Ovaj metod blizak je lingvističkom metodi u tumačenju Kur'āna i, zapravo, predstavlja njegov ogranak. Ovdje se prvenstveno istražuje stil Kur'āna i nadnaravnost njegove poruke sa stanovišta samog stila. Stilske figure kao što su metafora (مجاز), metonimija (كناية) i druge (poređenje, parabola, asonanca) naširoko se proučavaju i porede sa predislamskom poezijom i odgovarajućim stilskim figurama. Nesumnjivo je da je Perzijanac Zamahšerī (الزمخشري) usavršio kako lingvističko tako i stilističko tumačenje Kur'āna. Ovaj metod tumačenja Kur'āna urodio je plodom brojnih djela o "metafori" u Kur'ānu

(مجاز القرآن), te teškim i problematičnim riječima Kur'āna (مشكل القرآن). Ibn 'Abbās i Ebū 'Ubejde uzimaju se kao utemeljitelji kako lingvističkog tako i stilističkog tumačenja Kur'āna.

Često se ukazuje da je stilističko tumačenje Kur'āna ipak stavilo u sjenu glavnu nakanu Kur'āna: vjersku poruku o jednom, jedinom Bogu. Smatra se da su se ove stilističke i lingvističke egzegeze iscrpile same u sebi, dok se tradicionalno tumačenje Kur'āna nije iscrpilo jer je priopćavalo ovu poruku Kur'āna. Stil Kur'āna ne smije biti predmet obožavanja, bezgraničnog glorificiranja nauštrb objašnjavanja glavne poruke Kur'āna, vjere u jednog Boga.

Sūfijsko ili ezoteričko tumačenje Kur'āna

Ukoliko se tefsīrom smatra vanjsko proučavanje Kur'āna, proučavanje njegova jezika, stila, povoda objave, kirāeta itd., a *te'vīl* (تأويل) tzv. unutarnjim (باطن) tumačenjem, tada se je na tlu ezoteričkog (باطن) ili sūfijskog tumačenja Kur'āna (التفسير الصوفي).

Sūfijsko tumačenje Kur'āna rijetko poseže za nečim izvan teksta Kur'āna, a ukoliko se to i čini, onda su u pitanju tzv. hadīsī kudsī (الحديث القدسي). Tekst Kur'āna promišlja se u njegovoj slojevitosti, a mufessir "ponire" u njegove dubine tražeći prvotno značenje riječi (تأويل). Dakle, seneda i predanja uglavnom nema i nastoji se, uvođenjem ili otkrivanjem metafore i alegorije, proniknuti u dubine Teksta. Sūfijsko tumačenje Kur'āna obično je vezano i za mističnu praksu i pobožnost. Zerkešī čak sufijsko tumačenje Kur'āna i ne smatra tefsīrom već tvrdi (El-Burhān, II, str. 170) da se tu radi o inspiraciji koju je sūfija ili mistik dobio nakon čitanja kur'ānskog teksta.

Osnovno je pravilo sūfijskog tumačenja Kur'āna da Kur'ān ima svoje dubine. U brojnim sufijskim tefsīrima kaže se:



ما من آية من القرآن الا ولها اربعة معان: ظاهر و باطن و حد و مطلع فالظاهر التلاوة و الباطن الفهم و الحد حلالها و حرامها و المطلع اشراف القلب على المراد بها فقها من الله

"Ne postoji kur'anski redak koji nema četiri smisla: egzoterički (*zâhir*), ezoterički (*bâtin*), granicu (*hadd*), Božansku nakanu (*muttala'*).¹⁴ U širem objašnjenju ovog pravila, koje je u temelju sūfijske i ezoteričke metode tumačenja Kur'āna, naglašava se da je egzoterički nivo za usmeno predanje; ezoterički za "unutarnje shvaćanje"; granicu predstavljaju iskazi koji određuju dozvoljeno i nedozvoljeno; Božanska je nakana ono što Bog namjerava ostvariti u čovjeku svakim retkom".¹⁵

Sūfijski metod također je urodio plodom brojnih komentara Kur'āna koji su često pisani i pod uticajem neoplatonizma, gnostičkih ideja i helenizma, ali je njihova glavna inspiracija ipak Kur'ān. Komentari ovakve vrste napisani su često i u poeziji (kao npr. Rūmījeva *Mesnevija*) i predstavljaju vrhunski djela u svjetskoj literaturi.


Znanstveno tumačenje Kur'āna

Znanstveno tumačenje Kur'āna ogranak je racionalističkog tumačenja Kur'āna, a kao metod tumačenja osobeno je po tom što kur'anski tekst čita pod uticajem uvijek rastućih znanstvenih otkrića i spoznaja. U *El-Itkānu* se govori da je izvjesni *El-Mursī* već pokušao (prije pet ili šest vijekova) znanstveno tumačiti Kur'ān i, zapravo, zasnovati ga. Naravno, od samih početaka tumačenja Kur'āna uočava se da postoje tendencije da se neki kur'anski tekst čita i tumači u skladu sa grčkom (ili ptolomejskom) kosmologijom, grčkom geografijom itd. Fahrudīn Rāzī je u tome značajan primjer.

Znanstveno tumačenje Kur'āna kao metod naročito oživljava u XIX. i XX. stoljeću, kada je islamski svijet u dekadenci, a evropski u epohi sveopćeg racionaliziranja. Pod uticajem zapadnih (evolucionističkih, fizikalnih i drugih) spoznaja mufessiri su

Henry Corbin, n. d., str. 18.

Ibid., str. 18.



tumačili sve što je spomenuto u Kur'ānu. Dakle, za specificiranje nekog kur'ānskog termina (تخصيم) ne služi više hadīs ili izreka ashāba ili tabi'īna, već se koristi nauka. Kur'ānske riječi se često, nategnutim lingvističkim analizama, trgaju iz svoga konteksta (سياق) i mufesir, sa znanstvenim spoznajama, učitava u njih svoja, često proizvoljna, tumačenja. Protivnici znanstvenog metoda u tumačenju Kur'āna tako prigovaraju da je osnovna njegova slabost *nepoštvivanje* konteksta Kur'āna. Ne može se u kur'ānske riječi pohraniti sve što naučnici "otkriju", pa je to i glavni razlog što je ovaj metod tumačenja Kur'āna u ozbiljnoj krizi.

Historijsko tumačenje Kur'āna

Ovaj metod zasnovan je u nekim svojim primordijalnim oblicima već u doba ashāba i tabi'īna. Poznato je da je četvrti halifa 'Alī ibn Ebī Tālib posjedovao zbirku Kur'āna koja je ustrojena po redoslijedu objavljivanja, a i on i Ibn Mes'ūd, kako bilježi Tradicija, govorili su da ne postoji kur'ānski ajet a da oni ne bi znali gdje je objavljen, kada je objavljen, "zbog čega" je objavljen, i tome slično. Takav način poznavanja Kur'āna u izvjesnoj je mjeri *historijski*.

Nadalje, cjelokupna nauka *sebebi-nuzūla* dā se shvatiti kao *historijsko* proučavanje Kur'āna, jer *sebebi-nuzūl* specifičnije određuje šta u Kur'ānu označavaju neke riječi s obzirom na vrijeme objavljivanja kur'ānskih cjelina.

Međutim, historijski metod u tumačenju Kur'āna u pravom smislu te riječi sastoji se u tačnom utvrđivanju gdje i kada su živjeli ljudi spomenuti u Kur'ānu (Božiji poslanici, Je'džūdž i Me'džūdž, faraon, Merjema, Musāova, a.s., majka itd.), gdje su i kada živjeli narodi koje Kur'ān spominje ('Ād, Semūd, Ejka, Irem itd.), te da li i danas postoje tragovi (pećine, stijene, natpisi, građevine itd.) na temelju kojih bi se moglo utvrditi konkretnije o čemu Kur'ān govori, na šta aludira, odnosno da se iznađe *historijska specifikacija* kur'ānskog kazivanja. Paleografija (na-

uka o pismima u starom i srednjem vijeku) igra vidnu ulogu u historijskom metodu tumačenja Kur'āna. Tako se upoređuju rani kur'ānski rukopisi i natpisi na pojedinim stijenama u Arabiji, iznalaze se sličnosti između arapskog pisma te drugih pisama semitskih jezika (hebrejskog, aramejskog, sirskeg) a sve te spoznaje koriste da se tačno specificira šta pojedine kur'ānske riječi znače, da se odgonetne bar približno značenje socionima koje Kur'ān spominje, itd. Također se koriste drugi izvori koji govore o tim narodima (a koji su pisani u kršćanskim samostanima zemalja Šama, u hebrejskim sinagogama Bliskog istoka, u Perziji) te se upoređuju s Kur'ānom i "informacijama" datim u njemu. Metod historijskog proučavanja i tumačenja Kur'āna značajan je i glede uporednog proučavanja Kur'āna i Biblije, njihova jezika, tematike općenito, pa i "historijskih" navoda koje te knjige sadrže.

Tematsko tumačenje Kur'āna

U novije vrijeme izdiferencirao se još jedan metod tumačenja Kur'āna - tematski (التفسير الموضوعي). Sastoji se u tome da se na jednom mjestu proučavaju svi ajeti Kur'āna koje objedinjava ista tema. Tako imamo tefsīre koji govore samo o položaju npr. *žene u islamu, o islamu i kamati, o islamu i idolopoklonstvu*, itd. itd. Također se proučavaju ājeti koji govore o poslanicima i poslanstvu, o eshatologiji, o ovom svijetu, i sl.

Naravno, ovaj metod tumačenja Kur'āna ne smije zaboraviti na derogirane i derogirajuće ajete, postepenost objave Kur'āna, povode objave Kur'āna i sl., odnosno, ne smije se samo kompilirati kur'ānski tekst bez unutarnjeg ustrojstva kur'ānskih ajeta u skladu sa islamskim učenjem i islamskim naslijeđem koje se razvilo u okrilju fundamentalnih tokova tefsīra.

U ovom metodu uviđa se i jedna čisto ljudska i historijska težnja da se u kur'ānskim kazivanjima otkriju teme, jer, kao što je više puta na prethodnim stranicama rečeno, Kur'ān nije knjiga koja sadrži poglavlja po "temama". Otuda će kritičari ovog metoda u tumačenju Kur'āna primijetiti da se ovdje zanemaruje

tevkīfī redosljed kur'ānskih poglavlja, to jest, ustrojstvo Kur'āna kakvo je došlo Muhammedu, a.s., diktatom Objave. S druge strane, uočavat će se da ovaj metod nudi mnogobrojne prednosti u odnosu na ostale metode u tumačenju Kur'āna jer uzima u obzir *tekstualnu evidenciju* Kur'āna, a to je nužno u tumačenju svakog temeljnog vjerskog teksta.

Danas se, uglavnom, pišu ovakvi tefsīri, tj. kraći ogledi o važnijim "temama" Kur'āna. Ovaj metod često se i zloupotrebljava i, sudeći po knjigama koje su napisane po njegovim uzusima, uočava se da se često ne poštuju sebebi-nuzūl, derogirani i derogirajući ajeti, niti prvobitno značenje kur'ānskih riječi. Očito je da se radi o nezrelim sintezama i nasilnim konstrukcijama sačinjenim od kur'ānskih ajeta kako bi se moglo sve dokazati Kur'ānom, premda Kur'ān nije o mnogo čemu tome rekao ni riječi.

Ostale metode tumačenja

Na kraju treba naznačiti da se ovdje ni izdaleka nisu obuhvatili svi metodi u tumačenju Kur'āna. Tako se može govoriti o *ultra-šī'itskom* metodi koji Kur'ān čita kao knjigu o porođici Muhammeda, a.s., (آل محمد), o filozofskim čitanjima Kur'āna gdje se u Kur'ān učitavaju filozofska značenja iz tradicije antičke Grčke, helenizma, stare Perzije, kršćanske skolastike, i sl. Važan metod u proučavanju Kur'āna predstavlja i orijentalistički kritičko-historijski pristup Kur'ānu. On negira hadīs i Muhammedove, a.s., izreke o Kur'ānu, negira često autentičnost Kur'āna, proglašava kirāete za posebne zbirke Kur'āna, itd. Poseban metod tumačenja Kur'āna danas može se uočiti u tzv. *političkim* tumačenjima Kur'āna. Nastala su brojna djela o Kur'ānu i državi, Kur'ānu i revoluciji, kur'ānskom konceptu zajednice, Kur'ānu i pravu, itd., itd. Političko tumačenje Kur'āna ne treba brkati sa pravnim ili fikhskim tumačenjem Kur'āna. U ovom posljednjem mufessir se kreće isključivo u polju kur'ānskih tema kao što su post, zekat, nasljedstvo, testament, brak, itd. *Fikhsko* tumačenje



Kur'āna je, također, pravo klasično tumačenje kojem se posvetila velika pažnja, a neki mufessiri (kao npr. Kurtubī) posvetili su mu mnoge stranice svoga komentara Kur'āna.

Svi metodi u tumačenju Kur'āna pokazuju da je Kur'ān neiscrpnna Božija Riječ koja će se uvijek *prevoditi* kroz tefsīre, ali neće nikada biti iscrpljena. Otuda su klasični komentatori Kur'āna govorili da nakon svega, nakon bilo kojeg tumačenja, ostaje čovjekova dužnost da kaže da "Bog najbolje zna" (الله اعلم) šta je rekao.

HISTORIJSKO-CIVILIZACIJSKI ZNAČAJ MISTIČKOG TUMAČENJA KUR'ĀNA*

Vrijeme je otok u moru vječnosti, vele islamski mistici. Ali, to je značajan otok, budući da na njemu obavljamo pripreme za vječnost, iz njega i kroz njega zahvaćamo dubine vječnosti, dubine i prostranstva tog okeana koji okružuje otok.¹

Moglo bi se kazati, bez bojazni od pogreške, da **sharī'ah** regulira primjenu i provedbu vječne Božije volje u vremenu, ovdje "podno Mjesečeve sfere", kako bi kazali islamski mistici.² **Sharī'ah**, shvaćen na takav način, jeste vanjski zakon i norma koja normira život i postupke muslimana od njegova začeća do smrti, a u nekim slučajevima i nakon smrti.³ Sufizam u svojim glavnim tokovima smatra da je **sharī'ah** vanjski aspekt islama, egzoterički plan koji svojim načelima normira, na vanjskoj ravni, odnose muslimana spram Boga, zatim odnose muslimana između sebe i spram drugih ljudi, spram Prirode i, dakako, spram historije.

Islam, međutim, sadrži i **ḥaqīqah**, svoj ezoterički plan, unutarnju **suštinu** koja je transvremena i transhistorijska. Sufizam je, uz shī'izam, naročito bio u islamu zainteresiran na ovakvom pristupu islamu, u njemu, islamu, su očitavali **jedinstvo** posredstvom dva njegova važna aspekta, **sharī'ah** i **ḥaqīqah**.

Ali, naravno, sve to ne bi moglo bez jednog posebnog načina **čitanja Kur'ana**, zahvaćanja njegove Poruke i uranjanja u njegovu riječ po principu unutarnjih slojeva Teksta. Naime, od samog početka sufizam je insistirao da se u čitanju i hermeneutici Kur'ana (**ta'wīl**) razlikuju dva smisla: vanjski (**zāhir**) i unutarnji (**bāṭin**). K tome, bilo je to i insistiranje na simboličkom čitanju Teksta. Da bismo barem ovlašno objasnili šta u sufizmu (i gotovo na isti način u shī'izmu) znači simboličko čitanje, razumijevanje i zahvatanje Teksta, moramo poći od jednog drugog objašnjenja.

*

Transkripcija arapskih termina u ovom poglavlju provedena je u skladu sa engleskim originalom ovoga moga teksta.

1.

Ibn 'Arabī u svome djelu *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* veli za Kur'an, za taj posljednji Testament Vječnosti upućen čovječanstvu, da je more bez obala (*al-baḥr lā sāḥila lahū* – البحر لا ساحل له) Usp. izdanje iz Kaira, 1329. po H., na više mjesta.

2.

Ikhwān al-Ṣafā' upotrebljavaju ovu sintagmu na više mjesta u svojoj Enciklopediji (*al-RASĀ'IL*).

3.

Mislimo na propise o nasljedstvu, zavještanju, itd.

4.

Al-Futūḥāt, II, p. 163.



Svijet je potekao sa stranica Božijih Riječi. I premda je i sam čovjek jedna velika Božija Riječ – tačnije, jedan veliki znak na horizontima svijeta – jedini je on u poziciji da "podno Mjesečeve sfere" tumači i Božiju Knjigu, Kur'an, ali da tumači i drugu Božiju rasklopljenu knjigu – svijet. Ibn 'Arabî veli da je "svijet ispisana Božija Knjiga" (فإن العالم كتاب مسطور إلهي),⁵ koju treba tumačiti baš kao što i sam Kur'an treba tumačiti.

Sufizam insistira upravo na tome da se i Kur'an i Svijet tumače jednom jedinstvenom hermeneutikom (*ta'wîl*), transhistorijskom hermeneutikom. Sam sufizam ne negira i ne zatire historijska tumačenja Kur'ana, ali ih smatra prekratkim i nedostatnim u pogledu čitanja **vječnih intencija uznačenih u tekst** Kur'ana i "tekst" (odnosno kontekst) svijeta! Naime, historijska tumačenja i Kur'ana i Svijeta tačna su i opravdana ali na svojoj razini. Kako sufizam ne traga za vremenskim smislom Kur'ana i Svijeta, odnosno ne stavlja prvenstveni akcent na njega, to njegova učenja razvijaju specifičnu metodologiju potrage za vječnim smislom Kur'ana, ali i tragovima Vječnosti koji nam se nađu i koji nam pritiču iz samih znakova svijeta na horizontima posmatranja.⁵

Šta je, onda, ta sufijska "metodologija" koja je utkana u sufijsku hermeneutiku i koje zahtjeve ona stavlja pred čitatelja Kur'ana odnosno čitatelja Svijeta?

II.

Sufizam veli da je potraga za vječnim u svome startu valjana samo onda ukoliko se "osluškuje Kur'an iz Bitka i vidi, posmatra, Bitak u Tekstu Kur'ana!"⁶

... يسمع القرآن من الوجود ويرى الوجود في النص

Ali, da bi se to moglo provesti, potrebno je obaviti važnu radnju, čin "prelaženja" (*al-I'tibâr*). Ibn 'Arabî ovu radnju smatra jednim **conditio sine qua non** u započinjanju potrage za vječnim smislom Kur'ana i vječnim smislom i znamenjem svijeta, također! Kur'anski ajet: "Uzmite pouku", o vi što **uvid**

5.

O ovome šire u tekstu Seyyeda Hosseina Nasra, *Sufism and the Perennity of the mystical quest*, u djelu *Living Sufism*. Allen and Unwin, London, 1980., p. 13. i dalje.

6.

Nasr Hämîd Abu Zayd, *Falsafat al-Ta'wîl*, ed. by Allen and Unwin, 1956., p. 393., nudi ovo prijevodno rješenje gornjeg ajeta: *So learn a lesson. O ye who have eyes!* Taj prijevod ne pogađa sufijsku nakanu "PRELAZENJA".

7.

M. M. Pickthall u svome prijevodu Kur'ana *The Meaning of the Glorious Koran*, ed. by Allen and Unwin, 1956., p. 393., nudi ovo prijevodno rješenje gornjeg ajeta: *So learn a lesson. O ye who have eyes!* Taj prijevod ne pogađa sufijsku nakanu "PRELAZENJA".

posjedujete!" - فاعتبروا يا أولى الأبصار , - Ibn 'Arabî tumači na sebi svojstven način, inherentan sufijskoj metodologiji ophođenja sa Tekstom i, naravno, svijetom. Ibn 'Arabî u Futūhāt-u kaže:

أى جوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعانى ...

"Prijeđite od formi što ih vidite svojim očima ka suštinama koje vam nude te forme...!"

To znači mnoge stvari, ali bi se moglo s pravom istaći da je ova Ibn 'Arabîjeva rečenica potvrda islamskog simboličkog čitanja svijetova Kur'ana i svijeta inače, simboličkog čitanja koje promiče i za koje se zalaže sufizam. Svjetovi Kur'ana i svijet inače prebogati su simbolima (rumûz) i aluzijama ('ishârât). U krajnjemu bi se moglo kazati da je sufizam i "nastao"⁸ kao učenje koje traži simboličko čitanje i Kur'ana i svijeta, simboličko čitanje tokom kojeg čovjek ne stvara simbole po svojoj volji,⁹ već samo podastrte simbole Kur'ana i svijeta tumači! To je taj 'ubûr, odnosno i'tibâr (prelaženje od pukog vanjskog do simbola i od simbola do Simboliziranog! A Taj Simbolizirani jeste On, Vječni, Svemogućí Bog! Vječnost Sama!)

U načelu je, naravno, tako, no to načelo je potrebno objasniti, objasniti ga na način sukladan sufizmu.

Sam je jezik, prema glavnim tokovima sufizma, skup simbola. Običan ljudski jezik, svaki ljudski jezik nije ništa drugo doli jeka, to jest odjek Božanskoga jezika, odnosno očitavanje Božanskog jezika na ravni Bivstvovanja!¹⁰

فليست اللغة العادية إلا صدى للغة الالهية او مظهرها لها على المستوى الوجودى ...

Običan ljudski jezik ukazuje na Božanski jezik, a Božanski jezik na Stvarnost, na Apsoluta. Božanski jezik, Kur'an, npr., sadrži simbole koje razumiju samo odabrani Božiji štovatelji.¹¹

ولكنه يتضمن الاشارات التى لا يفهمها الا أهل الله خاصة ...

Ti odabrani jesu, naravno, prije svih sufije same. Oni u svemu što vide, u svemu što čuju, u svemu u šta mišljenjem i

8.

Sufizam se samo *historijski pojavio*, to nije učenje koje je "nastalo". *Al-Hikmatu al-ladunniyyah* je vječna mudrost, nešto što nije nastalo već je samo podareno ljudima (sufijama, prije svih drugih).

9.

O simboličkom čitanju Kur'ana vidi Šire u Nasrovoj knjizi *Ideals and Realities of Islam*, London, 1966., u poglavlju posvećenom Kur'anu.

10.

Usp. *Al-Futūhāt*, II, pp. 86, 219-220., itd.

11.

Našr Hämîd Abu Zayd, *ibid.*, p. 269.



kontempliranjem uranjaju – raspoznaju simbole i posredstvom simbola naziru Simbolizirano!

U samoj hermeneutici Kur'ana sufijske provenijencije, koja je odigrala i igra sjajnu ulogu u historiji islamske civilizacije, sadržani su principi unutarnjeg (**bâtin**) i vanjskog (**zâhir**) tumačenja Teksta. Odnos između same riječi i onoga na šta ona ukazuje isti je kao i odnos između vanjskog i unutarnjeg,¹² odnosno, sufija čita u Kur'anu samu Stvarnost kao takvu.

إن العارف يقرأ في القرآن الوجود بأسره ...

Sufizam je, da bi to objasnio, posezao najčešće za samim kur'anskim primjerima. Baš kao što se međusobno prožimaju i jedno drugom otvaraju staklo i svjetlost u ajetu o svjetlosti (**âyat al-nûr**),¹³ tako se međusobno prožimaju **zâhir** i **bâtin**, s tim što se **zâhir**-om nikada ne može objašnjavati **bâtin**, ali se mora **bâtin**-om objašnjavati **zâhir**!

U sufizmu je ovakvo naučavanje budno pazilo i čuvalo hijerarhiju znanja i hijerarhiju spoznavanja i podarilo tu hijerarhiju islamskoj civilizaciji.¹⁴

III.

Prema tome, sufizam je u islamu uvijek držao visoko uspravljenu baklju kojom se po širini, ali i po dubini, čitao i tumačio Kur'an i svijet. U prethodna dva odjeljka samo smo načelno iznijeli neke od glavnih i temeljnih tvrdnji sufizma.

Ipak, ovdje je nužno istaći kako je sufizam ubrizgao, na vidljiv i nevidljiv način, svoja načela u bogate sadržaje islamske civilizacije.


Prije svega, sufizam je u islamsku civilizaciju ubrizgao veliko sjećanje, sjećanje o Vječnosti. Sam islam jeste jedno veliko, permanentno podsjećanje na Vječnost. Naime, osnovni princip islama: **lâ ilâha illa 'Allâh** ("Nema božanstva osim Boga!"), znači da su sve pojave i manifestacije ovoga svijeta, i zapravo i sam svijet, samo očitovanja Apsoluta. Istinske Stvarnosti, Vječnosti. Sufije vole te manifestacije nazvati arapskom riječju **tajalliyât**.

Tu islamsku sufijsku postavku mi svugdje naziremo, ali i očito

^{12.} *Ibid.*, str. 278.

^{13.} Usp. Qur'an, XXIV, 35.

^{14.} Posredstvom islamske civilizacije ta je hijerarhija znanja podarena cijelome čovječanstvu, odnosno sam je sufizam i po tome stao rame uz rame sa tradicionalnim naučenjima svijeta. Sufizmom npr. Vidi o tome Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, Leiden, 1984. Vidi, također, René Guénon, *Aperçus sur l'esotérisme islamique et le taoïsme*, Gollimond, Paris, 1973.



vidimo, u onome što je stvorila i što stvara islamska civilizacija. Jer, naime, i ona je jedno veliko podsjećanje na Vječnost.

Prisjetimo se onog *âyata* od maloprije o svjetlosti i staklu i dopustimo sebi slobodu čitanja cijele islamske civilizacije u kontekstu poruke tog *âyata*. Muslimanske kuće od Bosne do Indonezije pravljene su s težnjom da zahvate svjetlost na način zahvatanja vode dlanom. Te su kuće za stanovanje okrenute prema suncu, sa izmetnutim doksatima i svijetlim prostorijama. Zapravo, te građevine nastoje postati lagahne, i otklanjaju i pomisao o **masivnosti**, masivnosti koja bi eventualno podsticala čovjekove prometejske nakane na Zemlji i zaborav Vječnosti.

Sufizam je u svakoj ljudskoj civilizaciji, a naročito u islamskoj, čijem je nastanku i oblikovanju dobrahno doprinio, čitao **pješčane dine** iz onog kur'anskog *âyata* o pješčanim dinama.¹⁵ U toj civilizaciji, islamskoj, sve što je građeno u skladu sa tradicionalnim islamskim principima gradnje, podsjećalo je na **tajalliyât-e** iz sufijskih učenja, na manifestacije **al-Ĥaqq-a** u ovome svijetu.

Arhitektura to pokazuje, ma šta da iz nje navedemo kao primjer. Mostovi građeni u vrijeme Osmanskog Carstva u Bosni, Srbiji, Makedoniji i dalje na istok obično su bili od bijele sedre i bijelog kamena. Kad sunce prosipa svoje zrake na vodu ispod mosta i na sam most, dobija se dojam veza, čipkastolikog veza, i čudne kombinacije svjetlosti, vode, bjeline kamena, stvarnog i nestvarnog... Neobično je važno da se pritom zamjećuje prijatna lahkoća.

Kad se za vrijeme sunčanog dana prelazi rijeka Drina mostom Mehmed-paše Sokolovića u Višegradu, dobija se utisak prelaska preko onog eshatološkog mosta, tzv. Sirat-ćuprije, na Danu Sudnjem. Naime, svi su mostovi, čiji su graditelji bili redovito pripadnici tradicionalnih sufijskih bratstava, kao Mimar Sinan, naprimjer, simboli i vječnog i privremenog aspekta Stvarnosti. Iz igre svjetlosti, vode, bjeline kamena i odslika mosta u vodi sasvim se nazire glavna kontura islamskog pogleda na svijet, te razlučivanje **pokretnog** od **nepokretnog** dijela Vječnosti, raz-

15.

Jedna sura Kur'ana (XLVI) nosi naziv *al-Aĥqâf*, odnosno *pješčane dine oblikovane vjetrovima*". Pickthall (p. 357) to i naglašava u svom prijevodu riječima "*The wind-curved Sandhills*". Naime, sura *al-Aĥqâf* nosi poruku da su ljudske civilizacije nestalne, da su kao pješčane dine koje vjetrovi prenose s jednog mjesta na drugo. Stoga treba graditi zdanja sa sjećanjem na Allaha, na Vječnost.



dioba vanjskog od unutarnjeg, iluzije i pričina od Istine!¹⁶

Taj princip **unutarnjeg** i **vanjskog** u arhitekturi vidi se i iz običnih kuća za stanovanje, naročito u svijetu Mediterana koji je prigrlio islam, zatim diljem turske, arapske i iranske kulturne zone islama.¹⁷ Mnoge muslimanske kuće u Sarajevu ili, pak, što se toga tiče, Bursi, mogu biti u isti mah i **tekije** i **zavije**. Naime, muslimanske kuće i prostori za stanovanje koji su građeni u sukladnosti sa tradicionalnim islamom, sa postavkama razlučivanja **unutarnjeg** i **vanjskog**, koje naročito snažno elaborira sufizam, predstavljaju sakralne prostore u naročitom smislu. Kuća je dio džennetskog smiraja (**sakīnah**), ali i ovozemaljska potreba, zaštita od čudi klime i prirode. Tekije i zavije su, s jedne strane, zdanja sakralna, ali, istovremeno i zdanja za stanovanje.¹⁸

IV.

U islamskoj civilizaciji svijet Prirode i svijet historije nisu, zahvaljujući sufizmu i ezoteričkim učenjima islama, postali razdvojeni.¹⁹ Priroda nije neprijatelj čovjekov, ona je također područje recepcije Božije Milosti, štaviše, Priroda je sa svojim divljinama, planinama, silnim rijekama, cvijećem i drvećem velika inspiracija za duhovnom potragom. K tome, Priroda je moćna emanacija Božijih lijepih Imena. Najveća sufijska djela nose **prirodne naslove**, tj. nazive iz Prirode.²⁰

Naravno, Priroda ne uživa takav status zbog svoje vječnosti; Priroda nije vječna nego je Vječan onaj na Koga Priroda ukazuje, Koga priroda svojim mnogobrojnim znakovljem simbolizira. I kao što je vrijeme i povijest pokretni dio vječnosti, tako je i Priroda vidljivi i promjenjivi aspekt Apsolutnog, Vječnog.

Sufizam je na tome insistirao i Prirodi priskrbio, iz njedara neiscrpnog islama, status jednog anđela (**malak**). Ako nekad možemo pročitati da se sufije odriču ovoga svijeta, onda tome treba pridodati da ga se sufije "odriču" tako što borave godinama na mjestima gdje je Priroda najljepša! U Bosni, npr., vi zapažate da su tekije građene na prekrasnim brežuljcima, kraj izvora

16.

Sjenka i svjetlost česti su motivi Kur'ana. Posmatrati kako Allah rasprostire sjenu, tj. razlučivati pričin od Stvarnosti, dužnost je svakoga umnog muslimana.

17.

Naravno, diljem svijeta islama osjeća se jedinstveni duhovni tonalitet u arhitekturi i kulturi stanovanja.

18.


Riječ *sakīnah* i riječ *sakan* derivirani su iz istog korijena. Prva znači *smiraj* a druga *stan(ište)*.

19.

O statusu prirode u islamu vidi djelo S. H. Nasra, *The Encounter of Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*, Allen and Unwin, London, 1968.

20.

Npr. *Gulistan* (Rose Garden) ili pak *Gulshan-i-Râz* jesu česti naslovi sufijskih djela u kojima se Priroda stavi kao veliki znak Božiji.



rijeka, ukratko – usred divnih krajolika!

Upravo na ovom mjestu nudi nam se prilika da istaknemo ulogu sufizma u islamskoj kulturi, odnosno "prevođenju" Prirode u kulturu.

Prisjetimo se, u ovom kontekstu, jedne Rûmîjeve pripovijesti iz Mesneville (**Mathnâwî**). Bio jedan majstor koji je imao razrokoška šegrta. I premda je na polici bila jedna boca, šegrt bi, na traženje majstora da mu doda tu bocu, pitao: "Koju da ti dodam, lijevu ili desnu?" Majstoru to dojadi, pa mu jednog dana reče: "Deder, šegrte, razbij bilo koju od njih "dvije"!" Kad šegrt razbi "desnu", nestade i "lijeve" boce.

Ovo je jedna sufijska parabola koja mnogo kazuje o statusu **ovoga i Onoga** svijeta u islamu, o odnosu **vanjskog i unutar-njeg**, o odnosu, ako hoćemo, **Prirode i kulture** u sufizmu inače. Islam, naime, u svojim glavnim duhovnim tokovima ne poznaje nikakav radikalni **rascjep**, ne poznaje regionaliziranje **Bitka** na zasebne i strogo odijeljene cjeline. Svijet je sa svojom razinom bivstvovanja uključen u jednu višu razinu postojanja; bolje reći, mnogo je razina postojanja koje su skladno uključene u Jedinstvo (**tawhîd**).²¹

Gdje god je sufizam imao jačeg uticaja u islamskom svijetu, zapaža se uključivanje Prirode u kulturu islama na skladan način. Na Prirodu i na kulturu nikad se nije gledalo razroko! Treba samo vidjeti kako se džamije građene turskim stilom uklapaju u krajolike gdje se nalaze, i to na takav način da se ne zna **crta razdvajanja**, gotovo se i ne primjećuje šta u šta prelazi, Priroda u kulturu ili kultura u Prirodu! Sufizam je uvijek podržavao jedinstvo toga dvojega, preko tog jedinstva muslimani su vijekovima pronalazili puteve duhovnog pronicanja i duhovne potrage.

Upravo zahvaljujući promicanju koncepcije kulturne Prirode i prirodne Kulture, islam je općenito, i sufizam posebno, zadobio velike prostore svijeta i u geografskom i u duhovnom smislu.

21.

Rûmîjevu *Mesneviju* islamski mistici nazivaju "kovačnicom Jedinstva". To je djelo koje je, po svoj prilici, najbolji sufijski komentar Kur'ana u poeziji.



V.

Razmotrimo sada zakratko kakva je uloga sufizma u islamskoj civilizaciji u pogledu tokova vječne mudrosti, perenijalnog mišljenja i duha.²²

Sufizam je prije svega u Kur'anu i islamskoj Tradiciji pronalazio prostore i zavičajnost pradavnog učenja, pradavne mudrosti. Jer, kako god čovjek na Zemlji nije imao tjelesne evolucije ma šta da se desilo prije negoli je došao na Zemlju, tako on nije imao, prema perenijalnoj filozofiji, radikalnih mentalnih niti duhovnih promjena i skokova. Čovjek je, naime, predisponiran u pogledu perenijalne mudrosti, ona je u njega pohranjena kao neko sjeme, kao neka iskra. Tu iskru čovjek može zanemarivati, ali ne i zagasnuti. Islam, i u okviru islama naročito sufizam, insistiraju na **fiṭrah** u čovjeku, ukazuju na **nepromjenljivi aspekt ljudske** prirode.

Sufizam, naime, kao takav u islamu ne gleda novu vjeru već kontinuirano pritanje vjere u jednog Boga, vjere u čisti monoteizam po kojemu je samo Apsolut apsolutan! U drugim vjerama i tradicijama, ukoliko su istinski tradicionalne, perenijalna filozofija i mudrost (*sophia perennis*) zadržale su se u obličju nezasgasih iskri. Sufizam je oduvijek mogao prepoznati te iskre u hinduizmu, šintoizmu, budizmu, judaizmu, kršćanstvu... Naravno, sufizam pritom ne prihvata njihove spoljne i institucionalne nadgradnje, trojstva različitih vrsta, ali prihvata i podstiče dijalog među različitim tradicijama. Ne radi se tu o dijalogu jeftinih ekumenskih namjera, radi se o dijalogu metahistorijske naravi, dijalogu koji je danas prijeko potreban čovječanstvu.

Sufijsko perenijalno mišljenje i duhovnost priskrbili su u islamu prije svega sufijskim bratstvima, ali i običnim muslimanskim vjernicima, oštar pravedni perenijalni instinkt za Istinom. Kako god šegrt i majstor nekog cehovskog udruženja, na čijem je čelu sufijski šejh, znadu da se od željeza može napraviti kip, ali od magnetne sile, nevidljive ljudskom oku, ne može, tako i

^{22.}

Usp. Frithjof Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, London, World of Islam Festival Publishing Company, 1976.



običan vjernik znade od svoga mjesnog imama da je " od vode stvoreno sve živo"²³ i da se ni od vode ne daju praviti kipovi.²⁴ Njeno čvrsto stanje, tj. led i njegovo otapanje pokazuje svu sudbinu nepoznavanja istinske vjere u Jednoga, u Apsoluta. Sufizam je, upravo, ona blaga toplina u islamu koja priskrblijuje muslimanima snagu topljenja kumira mišljenja i idola stvarnosti. Sufizam je svjetlost kojom se sve stvari vide na njihovoj pravoj razini i u sklopovima Jedinstva. Sržnô te svjetlosti predstavljaju njegova perenijalna učenja.

Danas, u dobu koga pretežno nazivaju modernim ili, čak još morbidijske, postmodernim, perenijalna učenja sufizma i sagledavanje stvari na prastari način viđenja Jedinstva u mnoštvu i mnoštva u Jedinstvu, mogu dosta pomoći u podsjećanju čovjeka na njegovu iskonsku ulogu posvjedočitelja Božijeg.

Kad su, pak, sâm islam i njegova civilizacija danas posrijedi, sufizam im osigurava uvijek dodatnu svježinu i umiva islamske teološke sisteme spolja i jača ih živim sokovima iznutra. Sufizam je teološkom umu u islamu podario srce i Intelekt i tako spasio islam od torture teološkog Boga i nasilja teologije bezdušja!

K tome, sufizam je tokom vijekova pomogao da se glavne istine islama, islamske perenijalne mudrosti i filozofije izgovaraju u lijepim baščama, kakve su one bosanske ili anadolske. Islamu je sufizam pomogao da njegovi misleći ljudi ne izgovaraju svoje spoznaje na lomačama, vješalima i ispod giljotine, kakav je slučaj bio vijekovima u Evropi!

Stoga će sufizam i u budućnosti islamske civilizacije pomoći širenju i cvjetanju ružičnjaka sapijentalnog mišljenja.

23.

Usp. Kur'an XXI, 30.

24.

Naime, samo je Božije stvaranje, samo to Njemu pripada, ne i Njegovim stvorenjima. Idolopoklonici ne mogu od vode praviti kipove, iz čega sufizam preporučuje uzimanje pouke.



XV.

**NEKA VLASTITA IMENA
U KUR'ĀNU I TEFSĪRU**

Kur'ānska kazivanja ne poklanjaju vrlo često nikakvu pažnju *imenima* osoba, mjesta, naroda i sl. Iz Kur'āna ne znamo kako je ime Ādemovoj, a.s., ženi, niti znamo imena faraonove, Jūsofove, Nūhove itd. supruge. Vrlo često su sve te osobe spomenute posredstvom spojene lične zamjenice uz prijedloge ili glagole, ili u genitivnim vezama uz imenice. Također je vrlo malo pažnje posvećeno *imenima* mjesta, rijeka, zemalja i krajeva "gdje se radnja odvija". Sve je to rezultat glavne, osne kur'ānske fabule oko koje se sve kreće – učenja o monoteizmu, vjeri u jednog jedinog Boga. Smatra se da je u Kur'ānu sve, pa i "najefemernije" kazivanje, posvećeno toj vrhunskoj istini. Otuda za kur'ānsku naraciju nisu važna imena koliko *karakter* ličnosti o kojima se govori. Tipološka egzegeza Kur'āna to je uvijek isticala. Npr. faraon nije u Kur'ānu imenovan jer se karakter faraonov ponavlja kroz povijest pa je, uslijed toga, kur'ānsko kazivanje permanentno aktuelno.

U ovom odjeljku ćemo, međutim, navesti većinu vlastitih imena u Kur'ānu kao i vlastita imena ličnosti Kur'āna kojima je duga tefsirska tradicija dala imena. Tefsir se zapravo često i bavio imenovanjem neimenovanog u Kur'ānu, određivanjem lokacija gdje se "zbivao" događaj, određivanjem čak i *vremena* kada se on "zbio". Napomenimo da Kur'ān nigdje u svojim kazivanjima ne navodi *eru*, pa je, otuda, sizifovski posao utvrđivati u tefsirskoj nauci kada se neko događanje o kome govori Kur'ān zbilo. *Ta'mīm i tahsīs* i ovdje igraju vrlo značajnu ulogu i u svakom tefsiru se mogu prepoznati.

Kada Kur'ān govori o ličnostima ili narodima ili mjestima (krajevima), uvijek treba imati na umu karakter njegovog kaziva-

nja. *Īdžāz* (konciznost) u kazivanjima je često prisutan, ali, s druge strane, isto tako je nužno obratiti pažnju da li je Kur'ān na drugim mjestima opširniji (*itnāb*). Ukoliko jeste, onda se sva kur'ānska kazivanja moraju međusobno uporediti da bi se došlo do cjelovite informacije koju ta kazivanja nude.

Ovdje ćemo navesti imena ličnosti, naroda, mjesta, zemalja i sl. u Kur'ānu (ili vlastita imena kojih nema u Kur'ānu, ali su frekventna u tefsīru u uskoj vezi s Kur'ānom) prema knjizi *Koranische Untersuchungen* (Kur'ānska istraživanja) od Josefa Horovitz.¹ Sva druga objašnjenja data su bilo po tom djelu, bilo po II tomu Sujūtījeva *El-Itkāna*.² Imena koja su data u zagradama ne spominju se u Kur'ānu izuzev u daljem kontekstu, ili pod spojenom ličnom zamjenicom, ili su, pak, imenovana u tefsīru od mufessira prema principima *ta'mīma* ili *tahsīsa*.

Interesantno je primijetiti da Josef Horovitz smatra da se u prvom mekanskom periodu Objave spominje manji broj ličnosti, u drugom mekanskom periodu spominje se najviše ličnosti i vlastitih imena, dok se u trećem mekanskom periodu Objave i u medinskom periodu Objave spominje također manje ličnosti nego u drugom mekanskom periodu. On daje ovaj pregled:

- 1) I mekanski period: Ibrāhīm, Sīnīn, Sāhibul-Hūt, Fir'avn, El-Mu'tefika (El-Mu'tefikāt), Mūsā, Nūh;
- 2) II mekanski period: Ādem, Iblīs, Idrīs, Ishāk, Isrā'īl, Ismā'īl, Ashābul-Kehf, Iljās, Ejjūb, Ba'1, Dāvūd, Zul-Kernejn, Zekerijjā, Sāmīrijj, Sebe', Sulejmān, 'Īsā, Lūt, Me'džūdž, Medjen, Merjem, Harun, Haman, Hud, Je'džūdž, Jahjā, El-Jese', Ja'kūb, Jūnus;
- 3) III mekanski period: Āzer, Kārun, Jūsuf;
- 4) medinski period: Ashābus-Sebt, Bābil, Džālut, Džibrīl, Tālut, 'Uzejr, 'Imrān, Mārut, Mikāil, Hārūt.³

Horovitz, međutim, nije dosljedan u nabrananju vlastitih imena jer izostavlja, recimo, *Ashābul-Mejmene*, *Ashābul-Meš'eme*, te tzv. *Es-Sābikūn* (vidi sūru *Vāki'a*), dok ovdje navodi *Ashābus-Sebt* (sura *Nisa*, 47). Kada se u Kur'ānu navode imena, onda se

¹
Vidi: Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin/Leipzig, 1926. *Die koranischen Eigennamen*.

²
Vidi: *El-Itkan*, II, str. 175.

³
Vidi: Josef Horovitz, *ibid.*, str. 82.-83.



moraju navoditi i imena iz eshatologijske oblasti, a ne samo težiti da se ponude imena iz tzv. historijske ravni. (Istina, Horovitz navodi imena Džibrīla, Mikāila itd., ali je u navođenju tzv. eshatologijskih imena morao biti dosljedniji.)

Vlastita imena u Kur'ānu, dakle, mogu se između ostalih načina pokazati i ovakvim redom:

'ĀDEM. Prema ehli-sunnetu prvi čovjek i ujedno prvi Božiji poslanik. Kur'ān ovu riječ upotrebljava i kao vlastito ime, naime da je to određena osoba, prvi čovjek, ali i kao ime koje znači ljudsko biće stvoreno od zemlje (u tefsīrima se kaže da postoji etimološka srodnost između riječi **Ādem** i riječi **Edīm**, npr. *Edīmūl-Erdī – površina zemlje*). *Sujuti ga naziva ocem čovječanstva (Ebul-Bešer)*⁴ i tvrdi da je to ime derivirano iz riječi *el-edemetu* (površina). Pritom Sujūtī spominje da su, prema nekim mišljenjima, sva imena Božijih poslanika strana izuzev ova četiri: Ādem, Sālih, Šu'ajb, Muhammed.⁵ Kur'ān o **Ādemu** govori na više mjesta: u kontekstu sa melekima, Iblīsom, kazivanjima o stvaranju prvog čovjeka i sl. Za potpuniju sliku o **Ādemu** u Kur'ānu treba uvijek uzimati u obzir i kur'ānska kazivanja o *Insānu, bešeru, redžulu i imru'u*, odnosno saobražavati sve kontekste i tekstove koji govore o čovjeku uopće.

ĀZER. Ova se ličnost spominje u suri *En'ām*, 74-i prema tom tekstu radi se o pretku Ibrahima, Božijeg poslanika. Postoje u literaturi i mišljenja da se možda ne radi o ocu Ibrāhīma, a.s., već da je posrijedi općenitost riječi "eb". "Je li Azer otac, djed, ili stric Ibrāhīmov? U ovom pitanju ima nesuglasica. Riječ "eb", koja je u ovom uzvišenom tekstu upotrijebljena, znači otac, ili starješina u porodici. U Kur'ānu (2:134) ova riječ je upotrijebljena u značenju "amidža" i kaže se da je Isma'īl Jakubov otac (amidža). Glavni uzrok, da ovdje postoji nesuglasica, nastao je iz ova dva razloga: prema Zedždžādžu, ako se uzme u obzir rodoslovlje, Ibrāhīmov otac je Tāreh. Ovako je ime Ibrāhīmova oca spomenuto i u prvoj knjizi Staroga zavjeta. Zerkānija također kaže da je Ibrāhīmov otac Tāreh. Ovu nesuglasicu je vrlo lahko

⁴ *El-Itkāf*, II, str. 175.

⁵ *Ibid.*, str. 175.



odstraniti. U Talmudu se spominje da je Ibrahimovu ocu ime Tareh, a Eusebius ga istovremeno naziva "Athar-Asar". Ova bi riječ potpuno odgovarala riječi Azer.

Druga je tačka koju treba uzeti u obzir: u Kur'anu se (14:41) govori o Ibrāhīmovim roditeljima kao pravovjernima, dok se ovdje govori o "ebu", koji ima više značenja i kaže se da je bio paganin i da je kao takav ostao sve do kraja svoga života.

Prema ovom izlaganju pogrešno je riječ "ebun" u ovom ajetu prevesti u značenju "otac", nego je treba prevesti u značenju "porodični starješina".

Veliki komentatori Kur'āna kažu da je Āzer ime svetišta jednog idola, a neki kažu da to uopće nije vlastito ime, nego znači onoga koji je u pogrešku zapao (Rāzi).⁶

IBRĀHĪM. Božiji poslanik, praotac mnogih monoteista. Sujūti tvrdi da ovo ime nije arapsko, da je staro, a Arapi ga izgovaraju najčešće kao Ibrāhīm. Postoji, međutim, prema istom izvoru, i izgovaranja tog imena kao Ibrāhām, Ibrāhim, Ibrehem.⁷ Sujūti tvrdi da je to ime iz sirijskog (sirskog) jezika (luga surjānijiye). Spominje se u mnogim kur'ānskim kazivanjima.

IBLĪS. Šejtān, satana (biće koje je po mnogim komentarima Kur'āna prvo nevjerujuće biće uopće). Iblīs zavodi Ādema i njegovu ženu (sūra *Bekara*, 36), a spominje se i u nekim drugim kazivanjima o čovjeku.

EBŪ LEHEB. Amidža Muhammeda, a.s., spominje se po zlu koje je sa svojom ženom nanosio Poslaniku, a.s. (sura *Leheb*).

AHMED. Jedno od imena za Muhammeda, a.s., koje u kur'ānskom tekstu izgovara 'Isā, a.s., navješćujući njegov dolazak (sura *Saff*, 6).

IDRĪS. Božiji poslanik. U tefsīrima se spominje kao učen čovjek, a u mnogim islamskim djelima poistovjećen je sa Hermesom, donosiocem mudrosti i nauka čovječanstvu. Ima mišljenja da je nakon Ādema prvi primalac poslanstva i da je bio prije Nūha.⁸ Također se smatra da mu je i samo ime sirijsko, a drugi opet misle da je arapsko i da je derivirano iz riječi "dirāse".⁹

6

Kur'an Časni, prevod i tumač (preveli i sredili: Hafiz Muhammed Pandža i Džemaluddin Čaušević), Sarajevo, 1937, str. 201.-202. Besim Korkut riječ *eb* na istom mjestu prevodi kao *predak* te i njegovo mišljenje treba uvažavati.

7

El-Itkan, II, str. 176.

8

Ibid., str. 175.

9

Ibid., str. 175.



IREM. Vjerovatno ime mjesta ili, što je slabo vjerovatno, ime plemena. Spominje se u sūri *el-Fedžr*, 7, a iz samog ajeta kao i konteksta razumije se da je to mjesto (ili pak pleme) uništeno Božijom kaznom.

ISHĀK. Sin Ibrāhīma, a.s. U tefsīrima su obično poduže rasprave da li je on tzv. "*zebīh*" tj. onaj koji je trebao biti žrtvovan, ili je to Ismā'īl. Većina mufessira tvrdi da je ipak Ismā'īl bio stariji (on se često i u kur'ānskom tekstu prvi spominje), a bio je i tzv. "*zebīh*".

ISRĀĪL. Iz konteksta (Bekare, 47) razumije se da je to predak jevreja, možda sam Jakub. **Benū Isrāīl** je kur'anska sintagma/sinonim za ime jevreja u Kur'ānu.

ISMĀ'ĪL. Stariji sin Ibrāhīma, a.s. Obnovitelj Ka'be, a u tefsīru glorificiran i kao praotac Arapa. Ibn Kesīr tvrdi da postoji u tumačenju svetih spisa spor da li je Ishāk ili Ismā'īl stariji i da muslimani vjeruju da je, ipak, Ishāk mlađi. Māverdī, pak, smatra da ime Ismā'īl nije arapsko već sirijsko (surjanijje) i znači "Čuj, o Bože" (*Isma' jā Allāh*).¹⁰

ASHĀBUL-UHDŪD. Vjerovatno je da se radi o "onima koji su iskopali rovove" (vidi: *Burūdž*, 4).

ASHĀBUL-EJKE. Ovaj narod, "stanovnici Ejke", spominje se zajedno sa narodima Nūha, 'Āda, faraona. Po svemu sudeći, radi se o grješnom narodu iz mjesta Ejke koga mufessiri različito lociraju.

ASHĀBUL-HIDŽR. Narod Hidžra, mjesta koje je spomenuto u drugom mekanskom periodu Kur'āna. Također se različito locira u pojedinim tefsīrima, ali se iz kur'ānskog teksta razumijeva da se radi o grješnom narodu.

ASHĀBUR-RESS. Ovaj se narod također spominje u kazivanjima o grješnim narodima, uz narod 'Ād, Semūd, faraonov narod, itd.

ASHĀBUR-REKIM. U suri *Kehf*, 9 spominju se *ashābul-kehfi ver-rekīmi* – "stanovnici pećine čija su imena na ploči napisana". "Ne zna se pouzdano ko su bili ljudi koji su se zbog vjerskih progona sklonili u pećinu, čija su imena poslije njihove smrti bila

¹⁰

Vidi šire: *Tefsīrul-Maverdī*, str. 109. (I tom).

uklesana na ploči uzidanoj više pećine. Ne zna se mjesto gdje je pećina, a ni vrijeme kad su se sklonili i u njoj zaspali. Prema mišljenju islamskih teologa, ti mladi ljudi su bili jevreji, koji su se ispred rimskih progona povukli u pećinu jedno stoljeće prije naše ere."¹¹

ASHĀBUS-SEBT U tekstu Kur'āna (*Nisā*, 47) govori se o ljudima koji su bili prokleti jer nisu "poštovali subotu".

ASHĀBUL-FĪL. Invaziona vojska, vjerovatno abesinska, pod vođstvom Ebrehe, koja je koristila slonove i napala Meku 543. godine nove ere.

ASHĀBUL-KEHE. (Vidi *Ashābur-rekīm*.)

IIJĀS. Božiji poslanik. (Vidi suru *En'am*, 85.)

EL-ENSĀR. Stanovnici Medīne koji su pomagali muslimane, muhādžire iz Meke. Općenito rečeno, medīnski muslimani iz plemena Evs i Hazredž, koji su pomagali muslimane muhādžire iz Meke. Spominju se u više kur'ānskih kazivanja.

EJJŪB. Božiji poslanik. Spominje se u više kur'ānskih kazivanja.

BĀBIL. Kur'ānski naziv za Babilon. Spominje se u sūri *Be-kare*, 102., u vezi sa dvojicom meleka, Hārūtom i Mārūtom.

BEDR. Mjesto kraj Medine. Spominje se u suri *Āli Imrān*, 123.

BA'L. Božanstvo, kumīr Il'jāsova naroda. Spominje se u suri *Saffāt*, 125.

(BILKĪS, BELKSĪS). Tefsirsko ime kraljice od Sabe, u kur'ānskim kazivanjima poimenice se ne spominje. Obavljala korespondenciju sa Sulejmānom, a.s., i posjetila Jerusalem. (Vidi *Neml*, 27-35.)

EL-BEJTUL-HARĀM. Ovu sintagmu Besīm Korkut prevodi sa "sveti hram" (vidi *Mā'ide*, 2). Misli se na sveta mjesta (*das mekkanische Heiligtum*)¹²; tj. Safu, Mervu, Mekāmi-Ibrāhīm, Ka'bu i sl.

TUBBA'. U Kur'ānu se spominje *kavmu tubbein* (sura *Kāf*, 14) tj. "narod Tubbe". Radi se o imenu mjesta ili plemena.

SEMŪD. Pleme ili narod koji nije vjerovao. Poslan mu je poslanik Sālih, a.s. (Vidi *Hākka*, 5, *Fedžr*, 9, itd.)

DŽĀLŪT. Vojskovođa (biblijski Golijat) koga je ubio Dāvūd,

11

Napomene Besima Korkuta Prevodu značenja Kur'āna, Sarajevo, 1984., str. 629.

12

J. Horovitz, *ibid.*, str. 102.

a.s., i koji se spominje u *Bekari*, 249-251.

DŽIBRĪL. Melek, donosilac Božije objave svim poslanicima. Postoji u tefsīru mišljenje da je kur'ānska sintagma *Rūhul-Kudus* primjenjiva na Džibrīla. Spominje se u više kur'ānskih kazivanja (*Bekare*, 97, 98, i *Tahrim*, 4).

EL-DŽŪDIJ. Brdo na kome je zastala Nūhova lađa. (Vidi *Hūd*, 44.)

(HĀM). U nekim tefsirima o ovoj ličnosti se govori kao o sinu Nūha, a.s. U Kur'ānu nijedan Nuhov sin imenom nije spomenut. Vjeruje se da su od Hāma (prema svetačkoj genealogiji naroda) nastali Hamiti.

HUNEJN. Mjesto u Hidžazu spomenuto u Kur'ānu (*Tevba*, 25). Muslimani su bili napadnuti od dva arapska plemena u tom mjestu i gotovo bi bili poraženi da nije bilo prisebnosti njih nekolicine.

EL-HAVĀRIJŪN. Sljedbenici 'Īsāa, a.s., njegovi učenici. U kršćanstvu apostoli.

(HAVVA). Žena Adema, a.s., koja se u Kur'ānu poimenice ne spominje. U tefsirima joj je općenito dato ime Havvā.

(HIDR). Saputnik Musāa, a.s. (Vidi sūru *Kehf*, 62 i dalje.) Nosilac ezoteričkog tumačenja i njegov simbol. Imenovan je imenom Hidr u tefsīru.

DĀVŪD. Božiji poslanik, otac Sulejmānov, a.s. Borio se sa Džālūtom (Golijatom) i porazio ga.

ZUL-EVTĀD. Tzv. "vlasnik šatora", tj. faraon (*Fedžr*, 10).

ZUL-KARNEJN. Tzv. "dvorogi", prema kur'ānskim tekstovima može se zaključiti da je bio Božiji poslanik, vladar velike moći i vojske. (Vidi *Kehf*, 83 i dalje.)

ZUL-KIFL. Božiji poslanik, spominje se u Kur'ānu sa Isma'īlom i Idrīsom kao strpljiv čovjek. (Vidi *Enbijā*, 85.)

ZUN-NŪN. Vidi Jūnus.

RŪM. U Kur'ānu se ovaj termin odnosi na Bizantince, kršćansku vojsku koja je bila poražena od Perzijanaca, tada vatropoklonika. Simpatije Kur'āna na strani su Bizantinaca kao mono-teista. (Vidi suru *Rūm*.)

ZEKERIJĀ. Božiji poslanik, otac Jahjāa, također Božijeg poslanika (Vidi suru *Merjem*.)

(ZULEJHA). Ime žene *'azīza* (upravnika faraonova) u Egiptu, čije se ime u tefsīru često spominje kao **Būtīfār**/Potifar. (Vidi suru *Jūsuf*, 23 i dalje.)

ZEJD. Ime ashaba, posinka Muhammeda, a.s. Spominje se u vezi s jednom epizodom o ženidbi Muhammeda, a.s., Zejnebom, Zejdovom bivšom ženom, u suri *Ahzāb*, 37.

(SARA). Tefsīrsko ime za jednu od žena Ibrahima, a.s. Ne zna se sa sigurnošću da li se na nju odnose kur'ānske riječi *Ve kalet 'adžūzun akīmun* "Zar ja, stara, nerotkinja?!" (*Zārijāt*, 29.)

SĀMIRIJJ. U Kur'ānu, sura *Tā Hā*, 87-88 spominje se ova ličnost koja nije vjerovala i koja je jevrejima od nakita izlila tele koje je rikalo.

SEBE' (ili **Saba'**). Ime mjesta, vjerovatno kraljevina na jugu Arabije. Ovaj toponim se spominje u Kur'ānu u vezi s kraljicom od Sabe, kao i u kazivanjima o Sulejmānu i Dāvūdu, a.s. (Vidi suru *Sebe'*.)

(SADŪM). Tefsīrsko ime za biblijsku Sodomu. U Kur'ānu se to ime ne spominje osim pod imenicom "*Mu'tefikāt*".

SULEJMĀN. Božiji poslanik, sin Dāvūdov. U Kur'ānu se često spominje.

ŠI'RĀ (**Eš-Ši'rā**), spominje se u Kur'ānu u suri *Nedžm*, 49, a znači *Sirijus*; Allāh je "Rabbuš-Ši'rā" - "Gospodar Sirijusa".

ŠU'AJB. Božiji poslanik, punac Musāa, a.s. Djelovao u Medjenu.

ŠEJTĀN. (Vidi *Iblīs*.)

SĀBI'ŪN (*Es-Sābi'ūn*). Narod Sabejci koji se u Kur'ānu spominju u suri *Bekare*, 62. Iz tog ajeta kao i sure *Māide*, 69 dā se zaključiti da se radi o monoteistima. U tefsīru se govori da su nastanjivali mjesto Harrān, u Mesopotamiji.

SĀLIH. Božiji poslanik, poslan Semūdu, nevjerničkom i grješničkom narodu. (Vidi *A'rāf*, 73 i dalje.)

SAFA I MERVA. Dva mjesta značajna u obredima hadža u Meki. (Vidi *Bekare*, 158.)



TĀLUT. Vojskovođa pravovjerne vojske (vidi: *Bekare*, 249) koja se suočila sa **Džālūtom**, (Golijatom).

TŪR. TŪRI SĪNĀ. Sinajska gora, brdo. (Vidi *et-Tin*, 2.) Postoje indicije da je to mjesto gdje je Musa, a.s., primio Tevrat.

TUVĀ. Dolina gdje je Mūsā, a.s., bio pozvan od svoga Gospodara da ide faraonu. (Vidi: *en-Nāzi'āt*, 16.)

‘Ād. Narod "parnjak" Semūda, uništen zbog nevjerovanja. (Vidi *Nedžm*, 50.)

EL-A‘RĀB. Kur'anski naziv za beduine. Prema suri *Hudžurāt*, 14, moglo bi se čak protumačiti da se radi o onima koji su primili islam, ali ne čvrsto.

‘ARABIJJ. Arapski jezik, naspram *E‘adžemija* kao "stranog" jezika. Vidi *Jūsuf*, 2 te druge ājete gdje se to spominje.

‘UZEJR. Sujūtī navodi mišljenja da je ovaj čovjek bio Božiji poslanik, ali i mišljenje da je bio *redžulen sālihan* "dobra čovjek".¹³ (Vidi: *et-Tevba*, 30.)

EL-‘UZZĀ. Staroarapsko plemensko božanstvo. (Vidi: *en-Nedžm*, 19.)

‘IMRĀN. U Kur'ānu mu se spominje porodica kojoj pripada i Merjema. Na temelju Kur'āna ne možemo bez ostatka ustanoviti njenu genealogiju. Radi se o dobrom čovjeku, a prema suri *Tahrīm*, on je otac Merjemin. Sujūtī donosi mišljenja da se možda radi i o pretku Mūsāa, a.s., odnosno ocu.¹⁴

‘ĪSĀ. Božiji poslanik, sin Merjemin. U Kur'ānu se još naziva **Mesīh**, sin Merjemin, te Božija Riječ (*Kelimetuhū*).

FIR‘AVN. Vladar za vrijeme Mūsāa, a.s. Firavn (faraon) u Kur'ānu je najviše osvijetljena ličnost vlasti. (Vidi sure *Tā Hā i Kasas*.)

(KĀBIL). Tefsīrsko ime za starijeg sina Ādema, a.s. Biblijski Kāin koji je ubio Avelja (Hābila).

KARŪN. Faraonov velikaš. (Vidi *el-Ankebūt*, 39.)

KUREJŠ. Pleme iz koga je potekao Muhammed, a.s., i na čijem jeziku je, prema islamskim klasicima, objavljen Kur'ān. (Vidi suru *Kurejš*.)

Et-İlk.ın, II, str. 180.

Vidi: *ibid.*, str. 180.

¹³

¹⁴

EL-KA'BA (Ka'ba). Sveto zdanje u Meki, građevina u obliku kocke. (Vidi *el-Mā'ide*, 79.)

EL-LĀT. Arapsko predislamsko božanstvo. (Vidi *en-Nedžm*, 19.)

LUKMĀN. Prema tefsīrima nije sigurno da li je bio Božiji poslanik. U literaturi se za njega kaže da je bio arapski mudrac, zatim da je bio abesinski mudrac i sl. (Vidi suru *Lukmān*.)

LŪT. Božiji poslanik. Kur'ān ne navodi mjesto gdje je bio upućen, ali se navodi da su ta mjesta uništena, "prevrnuta" – *el-mu'tefikāt*. (Vidi: *et-Tevbe*, 70.)

MĀLIK. Radi se po svoj prilici o glavnom meleku čuvaru džehennema. (Vidi *ez-Zuhruf*, 77.)

EL-MU'TEFIKA. (Vidi *Lūt*.)

EL-MEDŽŪS. Poklonici vatre. (Vidi *el-Hadždž*, 17.)

MUHAMMED. Posljednji Božiji poslanik. Spominje se poime-nice više puta u Kur'ānu. (Vidi suru *Muhammed*.)

EL-MEDĪNA. "Grad", a u suri *Jā Sīn*, 20 govori se o gradu u neodređenom smislu. (Vidi također *en-Neml*, 48.) Vidi **JESRIB**.

MEDJEN. Mjesto gdje je boravio Šu'ajb, a.s. (Vidi *Tā Hā*, 40.)

MERJEM. Majka 'Īsāa, a.s. (Vidi suru *Merjem*.)

EL-MESDŽIDUL-AKSĀ. Sveti hram u Jerusalimu. (Vidi *el-Isrā'*, 1.)

EL-MESDŽIDUL-HARĀM. Mekansko svetište. (Vidi: *el-Isrā'*, 1.)

MISR. Egipat. (Vidi *ez-Zuhruf*, 51.)

MEKA. Meka, grad u Hidžāzu. (Vidi *En'ām*, 92.)

MENĀT. Arapsko predislamsko božanstvo. (Vidi *en-Nedžm*, 20.)

MŪSĀ. Božiji poslanik. (Vidi sure *Tā Hā* i *el-Kasas*.)

MĪKĀL. Melek. (Vidi *el-Bekare*, 98.)

NESR. Predislamsko božanstvo (Vidi *Nūh*, 23.)

EN-NESĀRĀ. Kršćani. (*Bekare*, 62.)

HĀRŪT I MĀRŪT. Prema Kur'ānu (*el-Bekare*, 102), dva meleka kojima je nadahnuto znanje o vradžbini.

HĀRŪN. Brat Mūsāa, a.s., Božiji poslanik. (Vidi *es-Sāffāt*, 114.)

HĀMĀN. Faraonov velikaš, spominje se u više sura. (Vidi *el-Kasas*, 8.)

HŪD. Božiji poslanik. (Vidi suru *Hūd*.)

VEDD. Predislamsko božanstvo. (Vidi *Nūh*, 23.)

JE'DŽŪDŽ I ME'DŽŪDŽ. Najvjerovatnije ličnosti, predvodnici naroda koji su činili nered na zemlji. (Vidi *el-Kehf*, 94.) Vjerovatno se radi i o biblijskim ličnostima Gogu i Magogu.

JESRIB. Predislamsko ime za Međinu. (Vidi *el-Ahzāb*, 13.)

JAHJĀ. Zekerijāov sin, Božiji poslanik. (Vidi *Merjem*, 7.)

EL-JESE'. Božiji poslanik, (Vidi *el-En'ām*, 86.)

JA'KŪB. Božiji poslanik, otac Jūsufa, a.s. (Vidi suru *Jūsuf*.)

JE'ŪK. Predislamsko božanstvo. (Vidi *Nūh*, 23.)

JEGŪS. Predislamsko božanstvo. (Vidi *Nūh*, 23.)

EL-JEHŪD. Jevreji.

JŪSUF. Božiji poslanik. (Vidi suru *Jūsuf*.)

JŪNUS. Božiji poslanik. (Vidi *es-Sāffat*, 139.)

U tefsīru se često susrećemo sa genealogijama ovih Božijih poslanika, kao i sa mišljenjima ko su oni bili, odnosno ko su bila plemenska božanstva ako je o njima riječ. Biblija i Talmud imaju važnu ulogu u ovim genealogijama i stariji mufessiri su ih obilno koristili. U klasičnim tefsirima ćemo naći imena i Nūhove, a.s., žene, kao i Faraonove žene. Također ćemo naći ime Mūsāove, a.s., majke, kao i žene koja je zavodila Jūsufa, a.s.

Uvijek treba imati na umu da se radi o tumačenju Kur'āna, o *ta'mīmu i tahsīsu*, tj. poopćavanju i konkretiziranju pojedinih kur'anskih izraza ili ličnosti koje nisu u Kur'ānu spomenute imenom.

O I'DŽĀZU KUR'ĀNA

Među najznačajnijim je odlikama Kur'āna, u svakom slučaju, njegov *i'džāz*. U svom djelu *El-Leāliul-hisān fi 'ulūmil-Kur'ān* Mūsā ŠāHīn Lāšīn tvrdi da se *hadīs* kao i *hadīs-kudsī* ne odlikuju i 'džāzom i da je to samo osobina kur'ānskog govora.¹

Značenja riječi *i'džāz* kao i riječi koja je s njom u uskoj vezi - *tehaddī* i u islamskim i u evropskim orijentalističkim djelima pažljivo su i precizno proučene. Rječnici se, također, ne udaljavaju mnogo u fiksiranju značenja *i'džāza*. Teufik Muftić² tu riječ prevodi sintagmom "nemogućnost oponašanja (Kur'āna)", a Hans Wehr³ kaže da riječ *i'džāz* znači "inimitability, wondrous nature (of the Koran)" - dakle, "nemogućnost oponašanja, divna, čudesna priroda (Kur'āna)". Riječ *tehaddī* označava, s druge strane, *izazov* da se dā nešto slično Kur'ānu, ali se u islamskim djelima pritom redovito ističe da to nije moguće. Aktualnost Kur'āna i islama dobrim dijelom počivaju i u prirodi Kur'āna, njegovom nadmoćnom stilu, sukcesivnim ponavljanjima i, kao što će se pokazati, muzikalnosti njegova jezika.

Historijski gledano, pristup riječima *i'džāz* i *tehaddī* mijenjao se, ali su glavne konstante ostale. G. E. von Grünebaum na to nas upozorava u svom članku o *i'džāzu* u *The Encyclopaedia of Islam*.⁴ Njegova definicija *i'džāza* značajna je jer uvažava historijski momenat i praćenje riječi *i'džāz* kroz vrijeme. On kaže da riječ *i'džāz* "od druge polovine trećeg/devetog vijeka postaje *tehnički termin za nemogućnost oponašanja ili jedinstvenost Kur'āna po sadržaju i formi*. Brojne opisne definicije riječi *i'džāz* ne pokazuju, nakon 4/10. vijeka, značajnije razlike."⁵ Isti pisac tvrdi da autor djela *Keššāfu istilāhāt-il-funūn*, Tahanāvī (djelo je štampano u Kalkuti, 1854.-1862., a napisano oko 1158./1745.), nije uvrstio ovu riječ u njegov sadržaj, premda ga

¹
Vidi: *El-Leāliul-hisān*, str. 9. i 10.

²
Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, II, Sarajevo, 1973., str. 2171.

³
Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Bejrut/London, 1980., str. 592.

⁴
Vidi: EI, III, str. 1018. i dalje.

⁵
Ibid., str. 1018.



je donekle eksplicirao pod odrednicom *mu'džiza*.⁶ Naravno, o *i'džāzu* Kur'āna napisana su mnoga djela, a nedavno je u Kairu (1961.) iznova štampano djelo *I'džāzul-Kur'āni vel-belāgatun-nebevijje* autora Mustafe Sādika er-Rifā'ija (p.n.a. 1937. godine). Za tog autora riječ *i'džāz* označava dvije stvari istovremeno: manjkavost ljudske moći da se odvaži na to da dā *mu'džizu*, čudo, i trajnost te manjkavosti kroz vijekove.⁷

U teološkim djelima obično ćemo naći da je *i'džāz* Kur'āna i tzv. *tehaddī* najveća potvrda poslanstva Muhammeda, a.s. Pored toga, Muhammed, a.s. – prema ehli sunnetskom, a i šī'ijском učenju – bio je nepismen u tom smislu da nije znao čitati niti pisati,⁸ pa je kur'ānski *i'džāz* argument kojim se moćno pokazuje da je Kur'ān objavljena Božija riječ. Obično se ističe da je neprirodno da riječi pjesnika djeluju na ljudsku dušu kao što je ganu kazivanja Kur'āna.

Ipak, zapažamo da kur'ānski tekstovi daju, uporedo sa tzv. ajetima *tehaddī* naravi, i evidenciju da su prvi slušaoci Kur'āna (posebno slušaoci mekanskih ranih sūra) uočavali sličnost između tzv. *sedž'ā* (a što se obično prevodi kao "rimovana proza") i Kur'āna. Karakteristična je u tom pogledu kur'ānska tvrdnja iz sure *el-Hākkah*, 40–43, koja glasi:


"Doista je Kur'ān govor objavljen Poslaniku plemenitome! A nije to govor nekog pjesnika kako vi malo vjerujete! Niti je govor nekog prorocatelja, kako se vi malo opominjete! Objava je to od Gospodara svjetova!"

Kur'ānske riječi, dakle, niječu srodnost Objave i poezije jer Kur'ān se nikada ne može ni porediti sa poezijom koja je aktivnost čisto ljudskoga duha. Tvrdnja kao *ve mā huve bi kavli šā'irin i ve lā bi kavli kāhinin* pomaže da se govor Kur'āna shvati kao diskurs Objave koji nadmašuje poeziju i koji se s njom ne može porediti jer je Bog (pa time i Božiji govor) neusporediv. U kontekstu toga pogrešne su i širku nalik sve zlonamjerne usporedbe između Kur'āna i poezije jer se time nije na tlu kur'ānskih zahtjeva kako da se o Kur'ānu raspravlja i govori.

Vidi: *ibid.*, str. 1018.

Vidi: *ibid.*, str. 1018.

Vidi to me šire: S. H. Nasr: *The Quran – the Word of God, the source of knowledge and action* (Ideals and Realities of Islam, London, 1979).



Otuda će mnogi zapadni autori uočiti da je "analiza" Kur'āna od islamskih klasika duboko različita od biblijske analize koju su obavili zapadni filolozi. Malo je djela u islamskoj kulturi koja bi kritizirala Kur'ān čak i sa stanovišta njegovog stila.⁹ "Muslimanska tradicija prepoznaje razmjerno mali broj izrazitijih kritika Knjige", kaže G. E. von Grünebaum.¹⁰ Nesumnjivo je da je *i'džāz* odvrtao ljude od takva postupka kao i *bereket* kur'ānskog jezika. Logično je da se ne može kritizirati ono što čovjeka nadilazi, nadmašuje i zadivljuje. Prvi slušaoci Kur'āna uočili su to i prihvatili islam ne zbog "rime" Kur'āna već zbog poruke koju ona nosi, ne zbog metra njegovih kratkih sūra već zbog dubokih, iskonskih istina koje njedri Kur'ān. U takvom se sklopu mora razumijevati *i'džāz* Kur'āna, i pritom se ne smije zanemariti činjenica da Kur'ān saopćava velike istine u velikom jeziku.

Sličnost koju su, dakle, prvi slušaoci Kur'āna zapažali između Kur'āna i rimovane proze *kāhina* bila je tek prividna, jer su zbog istina koje je saopćavao Kur'ān mijenjali svoj život i svjetonazor, a spram "istina" koje je *kāhin* iznosio ostajali su vijekovima ravnodušni. Otuda postaje jasno zašto lažni poslanik Musejlma nije mogao (kao *kāhin*) uspjeti. Njegova pobuna protiv Kur'āna i islāma stihovanom rimom (*sedž'om*) unaprijed je bila osuđena na neuspjeh.

Prema izloženom materijalu u islamskim djelima o *i'džāzu* može se zaključiti da prema tom važnom tefsirskom terminu imamo dvojak odnos:

- a) klasični i
- b) savremeni, modernistički.

Klasični su islamski mufessiri *i'džāz* Kur'āna tražili prvenstveno u njegovom stilu, stilskim figurama koje upotrebljava, kratkoći i bljeskovitosti svojih kazivanja koja su, poput pustinskih munja, upečatljiva, snažna, na čitaoce ostavljaju dubok trag. Međutim, modernistički islamski mufessiri skloni su da, pod uticajem naučnog tumačenja Kur'āna, *i'džāz* Objave vide u anticipiranju naučnih otkrića, u onom što oni nazivaju podu-

⁹
EI, III, str. 1019.-1020.

¹⁰
Ibid., str. 1019.



darnošću između kur'ānske kosmologije i važećih savremenih kosmologija, te podudarnošću između nekih drugih kur'ānskih kazivanja (recimo onih o faraonovu tijelu) i "savremenih" naučnih otkrića.

Upravo je sve to imao na umu orijentalista J. J. G. Jansen kada je u svome djelu posvećenom tumačenju Kur'āna u modernom Egiptu naznačio ovaj dvostruki odnos prema *i'džāzu* Kur'āna. "Moderni naučni egzegeti imaju običaj reći zanimljive stvari o "nedostižnosti i izvrsnosti" kur'ānske naravi. Njihova mišljenja o ovome primjetno se razlikuju od klasičnih teorija o *i'džāzu*, kako je to izložio dr. G. Von Grünebaum u članku "I'džāz" u *Enciklopediji Islama*. Ortodoksno gledište priznaje "nenadmašivu jedinstvenost" Kur'āna u njegovoj "izvanrednoj kompoziciji i visokom stupnju elokvencije", u savršenstvu koje čovječanstvo ne može imitirati. Mnogi savremeni kur'ānski interpretatori, ne samo naučni egzegeti, imaju izvjesne poteškoće sa ovom idejom. Ne-Arapi, tvrde neki pisci, nisu u stanju dijeliti ovakvo mišljenje o Kur'ānu, budući da samo Arapi mogu ocijeniti suptilnosti kur'ānske retorike. Egipćanin, dr. Salāhuddīn Hattāb, ide dalje i čak uključuje Arape same u grupu ljudi koji ne mogu (bilo šta više) prepoznati ili pak ocjenjivati Božansku elokventnost Kur'āna. "Većina naše generacije", piše on, "nije u stanju ocijeniti stil Kur'āna zbog toga što ona nije temeljita u znanju klasičnog arapskog jezika. Zbog toga imperativ je da teolozi predstavljaju čudesnu i divnu narav Kur'āna u drugim sferama."¹¹

Te "druge sfere", kao što smo naznačili, uočene su u sferi "suglasja Kur'āna i nauke", naravno, za mnoge moderniste, napose u Egiptu i nekim drugim arapskim zemljama. "Moderni naučnici egzegeti priznaju čudesnu narav Kur'āna u činjenici što Kur'ān - ako je interpretiran na njihov način - aludira na "naučne" fakte koji su bili nepoznati u vrijeme poslanika Muhammeda i koji su otkriveni nakon više od hiljadu godina. Mufessir kao što je Muhammed Kāmil Devv piše u svom djelu *El-Kur'ānul-kerīm vel-ulūmul-hadīse* (Časni Kur'ān i moderne

¹¹

J. J. G. Jansen, op. cit., str. 51. i 52. (Vidi naš prijevod: "Glasnik VIS-a" br. 6, Sarajevo, 1986., str. 699-700.

nauke) da je čudo "naučnih" sadržaja Kur'āna veće od čuda njegove neusporedive elokvencije. Sklad između Kur'āna i nauke sačinjava za moderne naučne egzegete uvjerljiv dokaz Muhammedove istinitosti i odatle dokaz korektnosti svih izjava i tvrdnji Kur'āna, uključujući one koje govore o Bogu, Posljednjem danu, Proživljenju, itd. Moderni interpretatori nikada se nisu zasitili ponavljanja da je veliko čudo uistinu to da je na početku sedmog stoljeća Poslanik donio poruku koja, čini se, sadrži aluzije o naukama koje se nisu razvile sve do devetnaestog vijeka.¹²

Vremenom se međutim i u djelima savremenih islamskih teoretičara kur'ānskog *i'džāza* primjećuju znatne razlike u interpretiranju ove važne tefsirske teme. Sejjid Kutb u svome će djelu, posvećenom upravo jeziku i stilu Kur'āna, pod naslovom *Et-Tasvirul-fenni fil-Kur'ānil-kerim*, navesti tri izvanredne osobine Kur'āna:

- a) *ispravno zakonodavstvo za svako vrijeme (tešrī'un sālihun li kulli zemānin)*,
- b) *obavijest o onostranom (ihbār 'ānil-gajbi)*,
- c) *sadrži kosmološke znanosti o stvaranju svemira ('ulūm kevnijje fi halkil-kevni)*.¹³

Jedan drugi egipatski stručnjak za Kur'ān i njegov jezik, Halefullāh Ahmed, objavio je pod mentorstvom Emīna Hūlija djelo *El-Fenn el-kasāsī fil-Kur'ānil-kerim*. Sudeći prema ocjenama koje je to djelo dobilo, za Halefullāha je *i'džāz* Kur'āna prvenstveno sadržan u porukama njegovih kazivanja, a ne primarno u istinitosti tih kazivanja. Svako kazivanje treba, prema tom djelu, dovoditi u vezu s Muhammedom, a.s., jer ona su u tom slučaju razumljivija i podaruju svoju *pedagošku* poruku.¹⁴

Mūsā Šāhīn Lāšīn također govori o *i'džāzu* Kur'āna i tvrdi da se toj problematici mora posvetiti pažnja u kontekstu govora o *mu'džizama*. Mu'džize, naime, mogu biti osjetilne (*hissijje*) i racionalne/duhovne (*'aklijje*).¹⁵ Prethodni Božiji poslanici pretežno su bili obdareni *osjetilnim mu'džizama* (gdje je uglavnom u središtu pažnje oko ili uho recipijentata). Muhammed,

12

Ibid., str. 52. (U "Glasniku VIS-a", str. 700.)

13

Sejjid Kutb, *Et-Tasvirul-fenni fil-Kur'an*, Kairo, 1966., str. 17.

14

Vidi Šire: J. J. G. Jansen, *op. cit.*, str. 67, 68. i dalje.

15

Vidi: *El-Le'aliul-hisan*, str. 243.



a.s., u *i'džāzu* Kur'āna dobio je mu'džizu koja je, ujedno, *'aklī* naravi. Kao što su drugi Božiji poslanici nadvladavali svoje protivnike svojim mu'džizama, tako je i Muhammedu, a.s., Kur'ān uvijek pribavljao pobjedu. Ako bi se postavilo pitanje zašto je Muhammed, a.s., obdaren *'aklī* mu'džizom, odgovor je u tome što je on poslanik svim svjetovima, pa i onima iza sebe. *Hissī* mu'džize vide samo oni koji su prisutni u trenutku njihovog događanja, dok je *'aklī* mu'džiza prisutna i nakon Muhammeda, a.s. U tzv. kur'ānskim *tehaddīma* (ili izazovima da Muhammedovi, a.s., savremenici daju nešto slično Kur'ānu) posredno je sadržano da to njegovi protivnici neće moći učiniti "pa čak i kada bi jedni drugima pomagali" (*Lā je'tūne bi mislihī ve lev kāne ba'duhum li ba'din zahīrā! Isrā*, 88). Nesumnjivo je da ta kur'ānska odlika neponovljivosti i savršenstva traje i vječna je, kao što su trajni i vječni svi Božiji sifati.

Mūsā Šāhīn Lāšīn daje nekoliko mišljenja o tome šta bi u Kur'ānu bilo najizrazitije svjedočanstvo njegovog *i'džāza*. Pritom navodi sljedeće:

1) *I'džāz* Kur'āna sadržan je u kazivanjima o nepoznatom koje se zbilo u prošlosti, sadašnjosti i koje će se zbiti u budućnosti. Nepoznato (*gajb*) prošlosti jesu, npr., kazivanja o minulim Božijim poslanicima, faraonu, Hāmānu itd. Tu se ne može zapaziti ni najmanja greška ili netačnost. Tu je također stvaranje Ādema, a.s., i kazivanja o tome, te o minulim narodima i pobunjenim plemenima (pobune su uvijek bile protiv Božijih naredbi). Kazivanja o nepoznatom iz sadašnjosti jesu, npr., ona o čovjeku u majčinoj utrobi (vidi suru *Mu'minūn*, 12 i dalje). Od kazivanja o nepoznatom koje će se obistinuti u budućnosti karakteristično je, npr., kur'ānsko izvještavanje da će Bizantinci ipak biti pobjednici kroz nekoliko godina protiv svojih neprijatelja Perzijanaca (vidi početak sure *Rīm*).

2) Prema drugom mišljenju (onom **Bakillānījevom**)*, *i'džāz* Kur'āna počiva u ustrojstvu Kur'āna, njegovom "sistemu", redu i nečem što je neuobičajeno za govor Arapa. Mišljenja Fahrudīna

*To Bakillani ističe u svome djelu *I'DŽAZU L-KUR'AN*

Rāzija i Ibn 'Atijja, također su bliska tome. Kur'ān je, naime, elokventan, jasan, snažno djeluje na slušaoce i praktički ga je nemoguće oponašati.¹⁶

Subhī Sālih, nakon historijskog pregleda eksplikacije ove teme, stavlja glavno težište na *stilske figure* koje su upotrijebljene u Kur'ānu. On razlikuje četiri vrste stilskih figura u Kur'ānu čije je prisustvo najizraženije. To su:

- poređenje (*tešbīhul-Kur'āni*),
- metafora (*Isti'āretul-Kur'āni*),
- metafora u užem smislu (*medžāzul-Kur'ān*) i
- metonimija (*kinājetul-Kur'āni*).¹⁷

On potom navodi primjere koji se valjano mogu shvatiti samo u originalnom kur'ānskom tekstu, budući da im svaki prijevod oduzme dosta od njihove izražajnosti i intenziteta.

Međutim, ono što plijeni pažnju kod razmatranja Subhī Sāliha jeste poglavlje o muzikalnosti, tonalnosti kur'ānskog diskursa. To kratko poglavlje naslovio je kao *El-I'džāzu fi negamil-Kur'ān* (riječ *negam* može se čitati i kao *nagm*), tj. nedostižnost i nemogućnost oponašanja Kur'āna u njegovoj tonalnosti i melodiji. Ovdje ćemo ukratko interpretirati glavne tvrdnje Subhī Sāliha.¹⁸

Subhī Sālih u tom odjeljku, između ostalog, ukazuje da muzikalnost kur'ānskog izraza nužno biva povezana s tematikom. Tako riječi *Jurselu alejkumā šuvāzun min nārin ve nuhāsun fe lā tentesirān* i samom svojom muzikalnošću govore o mucu, jadu i nevolji grješnih ljudi i džina. Inače, cijela sura *Rahmān* nosi unutar svojih tonova aluziju na tematiku kojom se bavi. Također se može pratiti i rima sūre koja je građena u skladu sa imenom Božijeg poslanika o kome je riječ. Tako se riječ, odnosno ime *Zekerijjā*, završava na *ijjā* pa se i druge riječi u ajetima tako završavaju:

- Šekijjā,
- Velijjā,
- Radijjā,
- Hafijjā itd.¹⁹

16

Vidi *El-Le'ālul-hisān*, str. 245., 246. i dalje. Ovdje treba svakako spomenuti i mišljenje Frithjofa Schuona o nadmoćnosti kur'ānskog stila. "Neki arapski pjesnik tvrdio je da može napisati knjigu koja će nadmašiti Kur'ān čak i sa stanovišta stila. Takvo mišljenje, koje je jasno suprotno tradicionalnoj tezi islama, može se objasniti neupućenošću u činjenicu da se savršenstvo svete knjige ne cijeni a priori na temelju njenih literarnih vrijednosti; ima mnogo tekstova s duhovnom porukom u kojima je logička jasnoća nerazdvojna od snažnog izražavanja ili dotjeranosti izraza, pa ipak zbog toga nemaju karakter svetosti. Naime, sveta pisma nisu sveta zbog tematike kojom se bave ili načina na koji je obrađuju nego zbog nivoa nadahnuća, tj. zbog svog Božanskog porijekla. Kao i Biblija, Kur'ān može, osim o Bogu, govoriti o mnogim drugim stvarima; on govori o šejtanu, svetom ratu, zakonima nasljeđivanja i drugom, a da pritom ne gubi ništa od svoje svetosti, dok se druga djela mogu baviti Bogom i uzvišenim stvarima a da zbog toga, ipak, nisu Riječ Božija.

Za ortodokсно islamsko mišljenje Kur'ān nije samo nestvorena tj. vječna Božija Riječ – nestvorena, premda se izražava kroz stvorene elemente kao što su riječi, zvuci i slova – nego je uzor *par excellence* jezičkog savršenstva. Međutim, posmatrana izvana, ova knjiga se doima (izuzev posljednje četvrtine koja je visoko poetična premda nije poezija) kao zbirka manje ili više nepovezanih izreka i kazivanja, koja su na prvi pogled mjestimično nerazumljiva..." (Frithjof Schuon, *ibid.*, str. 43.-44.)

17


Vidi *Mebāhis*, str. 322.-329.

18

Vidi: *ibid.*, str. 334. i dalje.

19

Vidi: *ibid.*, str. 338.




Svi prizori o kojima govori Kur'ān (*Mešāhidul-kur'ānīje*) karakteristični su po osobenoj muzikalnosti riječi koje ih opisuju. Tzv. teški glasovi **d**, **t**, **z** i slično učestvuju u opisivanju džehenemskih muka, teških patnji i sl. Očito je da je posrijedi vrhunaravni stil koji na takav način organizira glasove, riječi i ajete, te slušalac Kur'āna ostaje pažljiv čak i onda kada ne razumije kur'ānski arapski jezik.

Slušna sposobnost čovjeka prvenstveno je implicate "spomenuta" i u riječi "Kur'ān" – knjiga koja se recitira, tj. s druge strane posmatrano – *knjiga koja se sluša*. Sluh se, inače, u Kur'ānu najčešće spominje prije vida, o čemu klasici mnogo govore.

I'džāz Kur'āna, međutim, ne otkriva se samo u onom vanjskom, simetričnosti njegovih kazivanja i proporcionalnosti između semantičkih polja o kojima se danas na Zapadu mnogo piše a koja Kur'ān danas predstavljaju u novom svjetlu, već i u unutrašnjim odnosima kur'ānskih kazivanja. Tako ćemo uočiti da se govori o Mūsāu, a.s., kao "grubom" čovjeku, koji čak i ubija jednog protivnika svog naroda. Na drugoj strani, Kur'ān govori o Ibrāhīmu kao "milostivom" Božijem prijatelju. Sulejmān, a.s., u Kur'ānu je prikazan kao vladar, dok je Jūsuf, a.s., jednim dijelom svoga života bio sužanj.

Ovu "ravnomyjnost" uočavamo i kod govora o "glavnim ličnostima" Kur'āna. Tako imamo faraona kao obijesnog i velikog grješnika i njegovu ženu koja je plemenita i skrušena vjernica. Nūh, a.s., Božiji je poslanik, ali mu je žena nevjernica i grješnica. Smatra se da te raznolike prirode "ličnosti" o kojima govori Kur'ān daju Kur'ānu stalnu svježinu i aktualnost.

I'džāz Kur'āna je, nesumnjivo, tema o kojoj se mnogo raspravlja i piše u savremenom dobu. Treba se samo podsjetiti da je djelo o metafori u Kur'ānu (T. Sabbagh, *La Metaphore dans le Coran*, Paris, 1943.) privuklo veliku pažnju orijentalista. S druge strane, Toshihiko Izutsu objavio je više studija o Kur'ānu koje se, ako se šire shvate, nadovezuju na problematiku *i'džaza* Kur'āna. Svu tu ogromnu literaturu o *i'džazu* Kur'āna potrebno je čitati



kako bi se Božija riječ iz svakog vremena jasnije shvaćala i kako bi njezina aktuelnost dolazila do punog izražaja.

Muhammed 'Ali es-Sabuni u svome će djelu *Et-Tibjanu fi 'ulumil-Kur'ani* (objavljenom u Meki 1390. po H.) ovoj temi pokloniti veliku pažnju. On smatra da postoji deset oblasti koje svjedoče o i'džazu Kur'ana i među njima on navodi sljedeće:

- zadivljujuće ustrojstvo Kur'ana (*en-nazmul-bedī'u*),
- potpuno savršeno i precizno zakonodavstvo (*et-tešrī'u ed-dekīk el-kāmil*),
- obavijesti o nepoznatom (*el-ihbāru'anil-mugajjibāt*),
- sklad sa modernim kosmološkim naukama (*'ademut-te'ārudi me'al-'ulūmil-kevnijeti...*),
- ispunjenje svega što je Kur'an predvidio (*el-vefā'u bi kulli mā ahbere 'anhul-Kur'an...*),
- sadržavanje znanosti i spoznaja (*el-'ulūmu vel-me'ārifu elleti ištemele 'alejhā*) itd.

Mnogi savremeni arapski autori studija o i'džazu Kur'āna slijede Sābūnija ili su, kad su posrijedi studije koje su pisane ranije, ovoj temi prišli na sličan način. Nesumnjivo je da svako vrijeme u Kur'ānu otkriva određeni aspekt i'džāza.

**O PREVOĐENJU KUR'ANA KOD NAS
- OD PRIJEVODA MIĆE LJUBIBRATIĆA
DO PRIJEVODA BESIMA KORKUTA***

Nužno je na početku ovog teksta kazati sljedeće: *islam ne poznaje lingvistički nacionalizam, u Kur'ānu čitamo o Bogu koji Svoju poruku upućuje svim narodima na njihovim jezicima.*¹ Međutim, islamska teologija nije bez takvog nacionalizma kojeg možemo pronaći u svim epohama njezina razvoja.

Ez-Zarkaši, kur'ānolog iz XIV. vijeka, bilježi mišljenja da je "arapski jezik najrasprostranjeniji i da ima najviše riječi",² da u Kur'ānu ne postoji niti jedna strana riječ, jer u protivnom bi "neko pomislio kako su Arapi nesposobni primiti Kur'ān kakav je ovaj",³ da se Kur'ān ne smije u obredoslovlju recitirati osim na arapskom jeziku, budući da "prijevod Kur'ana nije čudo"⁴ već je poput svake ljudske stvari u svijetu.

Vremenom su se, međutim, javila pitanja kako shvaćati kur'anske iskaze o jeziku kao što su npr. ovi: "I jedan od dokaza Božijih je stvaranje nebesa i Zemlje, i raznovrsnost jezika vaših i boja vaših...",⁵ kao i: "Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio",⁶ a koji nedvosmisleno promiču lingvistički pluralizam, jednakost jezika "pred Bogom" i govore o jeziku kao jednoj od bitnih čovjekovih karakteristika. Nesumnjivo je da se iz kazivanja Kur'āna (ukoliko se npr. za tekstualnu evidenciju uzmu samo dva naprijed citirana stavka) dā zaključiti "da je Mojsije/Mūsā s Bogom korespondirao na hebrejskom", *Dū al-Kifl/Ezekijel* (ili pak Buda)⁷ sa svojim narodima na njihovom jeziku, i tome slično. Prema kur'anskoj metafizici, Bog je "sveznajući" i konsekventno tome "zna sve jezike" i tokom povijesti "obraćao se svim zajednicama" ... *و لكل امة رسول* i "slao uputitelje svim narodima" *لكل قوم هاد*.⁸ Prema istoj metafizici,

*
Transkripcija u ovom tekstu nije fonetska već uglavnom po DMG sistemu.

¹
"Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio."
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم.

²
Badr ad-Din az-Zarkaši, *Al-Burhān fī'ulūm al-Kur'ān*, I, Kairo 1957., str. 290. ...
لأنها اوسع اللغات وأكثرها الفاظا ...

³
Ibid., str. 288.
لتوهم متوهم ان العرب انما عجزت عن الاتيان بمثلها.

⁴
Ibid., str. 288. ... لأنها ترجمة غير معجزة ...

⁵
Kur'ān, XXX, 22.

⁶
Kur'ān, XIV, 4.

⁷
Prema S.H.Nasru (*Living sufism*, London, 1930., p. 155), mnogi indijski komentatori Kur'āna tvrdili su da je *Dū al-Kifl* kur'anski naziv za *Budu*.

⁸
Kur'ān, XIII, 7. i *Kur'ān*, X, 47.

jezik je najpogodniji za komunikaciju, a čulo sluha općenito se glorificira i daje mu se prednost pred čulom vida.⁹ To što je Kur'an na arapskom jeziku razlog je, prema tekstualnoj evidenciji Kur'ana, isključivo taj što je Muhammed, a.s., Arap a njegovo sluhateljstvo većinom Arapi. Stavci kao što su ovi to nedvosmisleno potvrđuju, što primjećuje i *Ez-Zamahšerī* (p.n.a. 1144.).

a) Mi dobro znamo da oni govore: "Poučava ga jedan čovjek!" Jezik onoga zbog koga oni krivo govore je jezik tuđina, a ovaj Kur'an je na jasnom arapskom jeziku". (*Kur'an*, XVI, 103.)

ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر . لسان الذي يلحدون اليه اعجمى وهذا لسان عربى مبين .

b) "Ovo su znakovi Knjige jasne! Objavljujemo je kao Kur'an na arapskom jeziku da biste razumjeli." (*Kur'an*, XII, 1-2.)

الر تلك آيات الكتاب المبين .. انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون .

c) "Donosi ga (Kur'an) povjerljivi Džibril, na srce tvoje, da opominješ na jasnom arapskom jeziku." (*Kur'an*, XXVI, 193-195.)

نزل به روح الامين .. على قلبك لتكون من المنذرين .. بلسان عربى مبين .

U Kur'anu se ipak ne preferira nijedan jezik pred drugim jezikom, "jer svi su potencijalno *lingua Dei* ili su to bili", također se ističe da je sposobnost govora البيان¹⁰ – bitna karakteristika ljudskog bića (usporedi sa de *Saussureovim le langage* – "ljudska moć ili dar govora"¹¹); konkretni jezici u Kur'anu nazivaju se terminom *lisān* (لسان – السنة) usp. sa de *Saussureovim la langue*) a "govornu riječ ili pojedinačno ostvarenje jezika"¹² u kur'anskom diskursu nalazimo u terminu (*qawl* قول usp. sa *la parole*). U Kur'anu se, dakle, uopće ne zapaža glorifikacija Arapa iz čega bi kasniji teolozi, leksikografi i lingvisti mogli deducirati "prednosti" arapskog jezika u odnosu na druge jezike. Štaviše, prisutan je izvjestan prijekorni odnos prema arapsko-beduinskoj sirovosti, duhovnoj nekultiviranosti i neprijateljskom odnosu prema islāmu.¹³

Osnovni razlog za ono što se kasnije dogodilo u okrilju

9

Skoro redovito u Kur'anu se prije spominje sluh negoli vid.

10

Vidi Kur'an, LV.4. (gdje se tvrdi "da Bog čovjeka uči govoru") خلق الانسان علمه البيان

11

Danilo Pejović, Hermeneutika, znanost i praktična filozofija. Sarajevo, 1982., str.9.

12

Ibid., str.9.

13

Vidi Kur'an, XLIX, 14. kao i IX, 97.

("Beduini su najveći nevjernici i najgori licemjeri..." ("Beiduni su najbolji od svih koji se ikada pojavio..." (الاعراب اشد كفرا وثقافا). Kur'anska tvrdnja "Vi ste narod najbolji od svih koji se ikada pojavio..." كنتم خير امة اخرجت للناس. Njome Kur'an bodri svoje prve recipijente i pripisuje im ulogu sličnu onoj koju Stari zavjet pripisuje Jevrejima.



arapske filologije i uzroke beskrajnog glorificiranja arapskog jezika nalazimo u *Tradiciji* حديث – احاديث i njenim različitim korpusima, ali i u zamjeni teza: činjenica da Kur'ān svoj diskurs naziva "nenadmašnim", "istinitim" i "djelotvornim" iskorišćena je od filologa za glorifikaciju arapskog jezika kao "materijala" u kome je kur'ānska poruka izražena. Time se "nenadmašnost", "istinitost" i "djelotvornost" kur'ānskog diskursa zamijenila sa *nenadmašnošću* i *izuzetnošću* arapskog jezika.¹⁴ Kako se, dakle, iz Kur'āna ne dā deducirati argument da je arapski jezik najbolji jezik, već se, štaviše, tvrdi "da je Bog svoje poruke slao u/na jeziku kojim je govorio narod kome je poruka bila namijenjena", što unutar kur'ānskog *Weltanschauunga* znači da arapski jezik nije nikakva iznimka u funkciji medija revelacije već dijeli sličnu sudbinu s hebrejskim, aramejskim i drugim "revelacijskim jezicima", pristupilo se *Tradiciji* حديث u kojoj se zapažaju iskazi o izuzetnosti i nadmoćnosti arapskog jezika pred drugim jezicima. Bilo da je te *tradicije* zaista izgovorio Muhammed, a.s., ili da su mu one pripisane, za nas je bitno da one počivaju i u lingvističkom apriorizmu gajenom spram arapskog (a ne samo kur'ānskog arapskog) jezika sve do današnjeg doba.¹⁵

Izgleda da se sve takve *tradicije* svode na tvrdnju da je Muhammed, a.s., rekao da je arapski jezik "rajski jezik"!

Naime, u jednome predanju, koje u predgovoru za svoj rječnik navodi i Ibn Manzūr, stoji: "Volite Arape zbog tri stvari: zbog toga što sam ja Arap, zbog toga što je Kur'ān na arapskom i zbog toga što je rajski jezik arapski".¹⁶

احبوا العرب لثلاث : لأنى عربى والقرآن عربى وكلام اهل الجنة عربى

Pogriješilo bi se, međutim, ukoliko bi se glorificiranje i apriorizam spram arapskog jezika pripisalo *samo* nekoj vrsti lingvističkog nacionalizma. Uloga arapskog jezika kao *lingua sacra* ili "*lingua sacra*", zavisno od toga iz kakvog *Weltanschauunga* ocjenjujemo tu važnu sintagmu, komparabilna je s ulogom latinskog i sanskrita u mnogim epohama njihove povijesti.¹⁷ Postoji

14

Usp. Bakrī Šayh Amin, At-Ta'bir al-Fannī fī l-Kur'ān, Bejrut, 1979., (posebno vidi poglavlje l'gāz al-Kur'ān, str. 144).

15

Islamski modernizam odbacuje sve Poslanikove tradicije koje su u suprotnosti s Kur'ānom, jer smatra da su mu one pripisane i da nisu autentične.

16

Ibn Manzūr, Lisān al-'Arab, I, Bejrut (bez datuma izdanja), str. 11.

17

Ipak, treba napomenuti da Kur'ān ne sadrži sintagmu "sveti jezik".



minimalni dio Kur'āna koji znaju napamet indonežanski, pakistanski, sirijski, azerbejdžanski ili pak bosanski muslimani, bez obzira na to da li znaju šta on doista znači. Islam, ne samo kao religija već kao kultura i civilizacija, nije isključivi baštinik *lingua sacra*, za njega znaju mnoge kulture i civilizacije koje je jednim dijelom utemeljila *knjiga*, ali se u islamu najizravnije otkriva fenomen da jezik *scriptura sacra* "saodređuje svest čovekovu, njegovo mišljenje i njegov pojam sveta".¹⁸ Budući da se islam, kulturno i civilizacijski posmatrano, pojavio u "prostorima koje su tokom poznate povijesti čovječanstva ... najobilježeniji čovjekom",¹⁹ u prostorima koji su baštinili *Toru* u hebrejskom, *Evanđelja* u aramejskom, *Avestu* u staro-iranskom i sl., u jezicima koji su, dakle, u svome kulturnom krugu *sveti*, i to uvjetuje da se i arapskom jeziku kao jeziku Kur'āna dâ uloga svetog jezika,²⁰ čak dovodi i do *sakraliziranja* samih pismena Kur'āna.²¹

Od početka, u *formativnom* dobu islama, zapaža se izuzetno značajan i sa kulturološkog stajališta zanimljiv disput da li se kur'ānski *lingua sacra* može prevesti. Svojevrsna teorija o (ne)prevodivosti Kur'āna obogaćivala se još od VII. vijeka, a njene odjeke djelimično nalazimo i u raspravama na našem jeziku. Njima dakle prethodi bogata i raznovrsna lingvističko-teološka apologija kur'ānskog arapskog i arapskog općenito čije glavne međaše nalazimo u klasičnoj hermeneutici Kur'āna, ali i u kasnijem periodu. Ukratko ih možemo predstaviti tako što ćemo slijediti klasične pokušaje prevođenja Kur'āna i otpore koji su se paralelno javljali.

U prvoj polovini VII. stoljeća (kada je i "nastao" kur'ānski arhetip), prvi musliman Perzijanac, po imenu Salmān al-Fārisī, prevodi suru *Fatihū* (الفاتحة) na perzijski jezik²². Prema klasičnoj literaturi, ovom pokušaju da se kur'ānska poruka čita u jednom indoevropskom jeziku nije bilo značajnijih otpora. Međutim, ne može se sa sigurnošću utvrditi da li al-Fārisījev prijevod sure *Fatihe* nastaje za vrijeme Muhammeda, a.s., ili nakon njegove smrti. Za historijsku nauku ostat će nerazjašnjen prob-

18

Milan Darnjanović, Poreklo književnih rodova iz suštine jezika, "Izraz", br.6., Sarajevo, 1987., str. 640.

19

Vidi Islam i Evropa (Intervju Dragoša Kalajića Hilmi Neimarliji), "Takvim", Sarajevo, 1979., str. 306.

20

Judaizam, islam i hinduizam najistaknutiji su baštinici svetih jezika: hebrejskog, arapskog i sanskrita, koji su direktno uticali da se civilizacije rodene unutar prostora gdje se tim jezicima artikulirao Weltanschauung mnogome religijski odrede. Majmonid je pisao na arapskom a Filon na grčkom, ali su i jedan i drugi "Božansku prisutnost" tražili u Torinom hebrejskom. Mnogi perzijski mistici i filozofi teolozi pisali su na perzijskom, ali *lingua sacra* za njih i dalje ostaje arapski. "U hinduizmu čovjek može čitati vede stotinu puta na bengalskom, međutim, u religijskim ritualima brahman mora vede pjevati i pojeti na sanskritu". (S.H.Nasr, IDEALS AND REALITIES OF ISLAM, LONDON, 1966., p.46.)

21

Arapsko pismo الكتابة العربية služilo je ili služilo kao pismo perzijskog, turskog, urdu, kanuri, hausa, fulbe, bosanskog i drugih jezika. Pored praktičnih postojali su i sakralni razlozi preuzimanja i neznatnog modificiranja arapskog alfabeta u mnogim jezicima.

22

R.Paret, J.D.Pearson, ibid., p.430. (Također se u djelu Muhammeda Mustafe aš-Sātira- al-Qawl as-Sadid fi Hukm tarġamah al-Kur'ān al-Maġid, Kairo, 1936. govori da je... Poslanik (Muhammed) odobrio Salmānu al-Fārisiju prevesti suru Pristup na perzijski kako bi obavljali namaz posredstvom prijevoda oni koji su primili islam iz Perzije..." (str.42.)

... اقر النبي (صلم) سلمان الفارسي على ترجمة الفاتحة الى الفارسية.



lem da li je Muhammed, a.s., dozvoljavao prevođenje Kur'āna, budući da ne postoje primarni izvori da se takvo nešto utvrdi. Sekundarni izvori pokazuju da je Muhammed, a.s., upućivao poneke dijelove Kur'āna stranim vladarima u pismima²³, posredstvom kojih ih je htio upoznati sa islāmom, predstaviti im ga kao novu vjeru ili ih pozvati da konvertiraju. Pristalice prevođenja Kur'āna te Muhammedove, a.s., postupke uzimaju argumentom dozvole i legitimnosti prevođenja ne samo kur'ānske poruke već i *Tradicije* (حديث) i tvrde da je Muhammed, a.s., bio svjestan da vladari sa kojima obavlja korespondenciju ne govore arapskim već perzijskim, grčkim, koptskim ili nekim drugim jezikom i da će dvorski prevodilac biti u prilici **prevoditi** neke fragmente Kur'āna. Ukoliko je sve to zaista bilo tako, i Muhammed, a.s., dozvoljavao je prevođenje Kur'āna.

S druge strane, naponi koje je rana muslimanska zajednica ulagala pri **kodifikaciji** kur'ānskog teksta nesumnjivo pokazuju da je već za života Muhammedova, a.s., i neposredno nakon njegove smrti kur'ānski arapski postao *lingua sacra* i imao tu funkciju u svakodnevnim obredima islamskog bogoštovlja (nadijevanje imena, sklapanje braka, namaz, sahrana, itd.). Dželaluddin Sujuti tradira predanje²⁴ da je neposredni povod za konačno ustanovljenje teksta Kur'āna (jasno, bez dijakritičkih znakova za konsonante i vokale) bio sukob vojnika, učesnika u osvajanju Armenije i Azerbejdžana, oko 'pravilnog' **čitanja** kur'ānskog arhetipa. Nisu bili posrijedi samo problemi da li u 'tehnič' recitiranja slijediti Međinu, Meku, Basru, Kūfu i druge manje centre, već se radilo o različitim individualnim vokalizacijama, to jest o različitom **razumijevanju** kur'ānskog arhetipa. Naravno, 'ulamā' nisu dozvoljavali da se samo *jednom vokalizacijom* i monolitnim označavanjem kur'ānskih konsonanata riješe problemi koji su se javljali sve oštrije i čak izazivali krvoprolića.²⁵ Za naš neposredni zadatak ove činjenice su značajne budući da fungiraju kao argument koji baca više svjetla na otpore koji su se pojavljivali kad god se htjelo vokalizacijom (dakle, jednom

23

O korespondenciji Muhammedovoj vidi Muhammed Hamidullah, Vođenje diplomacije i Muhammedov ured, "Muhammed a.s. - djelo", Sarajevo, 1983. (Preveo Nerkez Smalagić).

24

As-Suyūṭī tvrdi da je kodifikacija Kur'āna u doba III nalife 'Utmāna provedena zbog toga što su se množila različita čitanja i dijalekti arapskog jezika. (Vidi šire al-Itqān..., I, str. 79.)

وجمع عثمان كان لما كثر الاختلاف في وجوه القراءة حتى قرؤوه بلغاتهم على اتساع اللغات...

25

U djelu Uvod u tefsir i hadisku nauku (Sarajevo, 1972.) Handžić i Muhammed tvrdi da su se muslimani razilazili u načinu čitanja Kur'āna "što često dovodi do prepirlanja, svađe i nereda" (str. 31.).

vrstom **prijevoda**) *fiksirati* određen broj značenja (u) kur'ān-
skom arhetipu.

Zašto se nearapskim narodima koji su prihvatili islam u tom ranom dobu a i kasnije nije od '*ulamā*' dozvoljavala upotreba prijevoda Kur'āna u bogoštovlju? Zašto Kur'ān nije imao istu sudbinu kao i Stari odnosno Novi zavjet? Zašto nije nikada došlo do "dearabizacije" 'liturgije islama' kao što je došlo do "delatinizacije" kršćanske liturgije na Zapadu?

Na ova pitanja *Arthur Jeffery*, nesumnjivo najveći kur'ānolog među orijentalistima i pisac poznatih djela iz sfere paleografije, dao je višestruko zanimljive i značajne odgovore. U djelu *The Qur'ān as Scripture*²⁶ on tvrdi da se uloga Zajednice kojoj je Muhammed a.s. ostavio Kur'ān razlikovala od uloge **zajednicā** koje su same imale zadatak konstituirati svoju *scriptura sacra*. – "Kršćanska zajednica je bila ta koja je odabrala četiri Evanđelja od mnogih, sabrala korpus od dvadeset i jedne poslanice i sastavila ih sa djelima Apostolskim i Apokalipsom u formu Novog zavjeta. Zoroasterska zajednica je bila ta koja je sakupila Yasnu i Yašt, Vendidad i Visparad u formu starije Aveste. Ovi odvojeni spisi nisu bili prvobitno napisani s idejom da bi ušli u sastav Svete Knjige..."²⁷ Arthur Jeffery tvrdi dalje da ni taoistički Kanon ili različiti budistički kanoni nisu prvobitno bili pisani s ciljem da budu uključeni u kanone svete knjige. "Pisci Veda i Purana nisu bili nimalo svjesniji od profeta Amosa ili apostola Pavla toga da bi jednoga dana materijal koji su napisali mogao sačinjavati dio Svete Knjige i poslužiti kao sveti tekst religijske zajednice. Zajednica je ta koja je određivala to šta jeste a šta nije sveti tekst."²⁸ Jeffery, međutim, izdvaja Kur'ān kao sveti tekst koji zajednica nije, kao većinu drugih religijski relevantnih i značajnih svetih tekstova, formirala. Ona ga je samo tradicionalno **vokalizirala**, podarila mu dijakritičke znakove i tako čitala kur'ānski arhetip iz svog vremena. Činjenica da Muhammed, a.s., nije dozvolio pisano **vokalizirati** i unificirati Kur'ān kao i činjenica da arapska pismena iz VII. vijeka nisu posjedovala

26

Djelo je objavljeno u New Yorku 1980.

27

ibid., p. 5.

28

ibid., p. 5.



dijakritičke znakove otvara problem: koji je, između ostalog, značajnim dijelom **hermeneutički**, tj. kako ćemo iz svog vremena vokalizirati kur'anski arhetip, kakvo ćemo sporazumijevanje ostvariti s tim tekstom. Prema Arthuru Jefferyju, – "Kur'an je od početka do kraja produkt jednog čovjeka i jednog doba." Zajednica je ta koja je formalno sakupila materijal nakon osnivačeve smrti i pripremila ga za upotrebu od zajednice, međutim, njegov sadržaj bio im je dat kao sveti tekst prije njegove smrti. Kur'an nije produkt zajednice..."²⁹

Budući da zajednica nije utjecala na opseg kur'anskog arhetipa, na njegov tekst u smislu *Urtexta* već ga je samo "pripremila za svoju upotrebu",³⁰ od samog formativnog doba u islamu se stvara naročito podozrenje da se kur'anski arhetip prevodi u strani jezik. Čak se javljaju otpori egzegezi Kur'ana. Ignaz Goldziher je u evropskoj kur'anologiji prvi ukazao na takve otpore. "Na temelju tradicionalnih muslimanskih izjava u vezi halife 'Umara (p.n.a. 664.) i njegovog kažnjavanja nekog čovjeka (koga različito identificiraju) zbog toga što je tumačio nejasne pasaže iz Kur'ana, Goldziher zaključuje da nije bilo dozvoljeno tumačenje kur'anskih stavaka koji se bave historijskim legendama i eshatologijom. Harris Birkeland u studiji *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran*, Oslo, 1955., odbio je ovu tvrdnju na temelju vlastite procjene tradicionalnih izjava koje su ga navele na misao o nekim kontradikcijama napose o išibanoj žrtvi i o tome da li je takvo kažnjavanje bilo u skladu sa 'Umarovim karakterom. Birkeland je tvrdio da, umjesto općeg suprotstavljanja tumačenju Kur'ana (*tefsīr*), uopće nije bilo suprotstavljanja u prvom muslimanskom stoljeću, te da se jaka opozicija *tefsīru* javila u drugom vijeku i da se nakon tog vremena aktivnost *tefsīra* uvela u sferu i pod uticaj ortodoksnog učenja i njegovih zahtjeva. Napose su bili uvedeni striktni metodi za transmisiju informacije, što je formiralo jezgro interpretativne procedure i na takav način *tefsīr* je zadobio potpuno uvažavanje."³¹ Ipak, Birkelandovo mišljenje nije danas prihvaćeno³² i

*

Ovaj stav ovog orijentaliste nije, naravno, spojiv sa islamskim gledanjem na Kur'an kao Božiju riječ. Treba, također, imati u vidu i kontekst u kojem ovaj orijentalista govori (historijski).

29

Ibid., p.6.

30

Skorija istraživanja (A.T.Welch, Subhī Sālih, J.Wansbrough, Arthur Jeffery, J.J.G.Jansen) pokazuju da je tokom prva dva ili tri vijeka (VII-IX) fiksirano deset odnosno četrnaest islamski priznatih vokalizacija Kur'ana odnosno dijakritičkih označavanja njegovih konsonanata. O tome govore Ibn Katir, Zamahšari, Zarkaši, Suyūti i drugi klasični muslimanski kur'analozi.

31

Andrew Rippin, Tafsir, "The Encyclopedia of Religion", XIV (edited by Mircea Eliade), New York/London, 1987., p.237.

32

Kritikovala ga je Nabia Abbott u jednom ekskursu svome djelu *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago, 1967.). "Ona je iznova potvrdila Goldziherovo izdvajanje ranog protivljenja tafsiru... Za Nabiu Abbott, međutim, protivljenje tumačenju Kur'ana bilo je ograničeno na interpretaciju specifične kategorije nejasnih stavaka (mutashabihata)..." (A.Rippin, ibid., p.237.)

općenito se smatra da se muslimanska zajednica iz ranog doba suprotstavljala svakovrsnim tumačenjskim eksteriorizacijama i interiorizacijama *Urtexta* Kur'āna, što potvrđuje i činjenica da se prvi značajni kompendijum *tefsirske* literature javlja tek u III. muslimanskom vijeku (IX. vijek n.e.).³³ Zapaža se, dakle, da se otpori prevođenju Kur'āna javljaju u sferi egzegeze i odatle prenose u sferu prevođenja (ترجمة) kur'ānskog arhetipa na drugi jezik. Najkonzervativniji među 'ulamom tvrdili su da je *Bog odabrao arapski jezik i na njemu saopćio objavu*, da je Kur'ān samo onda i samo tada Kur'ān kada je u arapskom originalu. Na liniji takvog mišljenja i na temelju literature koja ga njedri A.L.Tibawi na XXV. *Internacionalnom kongresu orientalista* (održanom u Moskvi 12. avgusta 1960.) izjavljuje:

"Svaki prijevod Kur'āna proglašava svoju vlastitu nedovoljnost. Jer, prijevod mora nužno obuhvaćati one stavke Kur'āna koji jasno u sebi naglašavaju da je Riječ Božija objavljena Muhammedu u arapskom jeziku. "Mi je objavljujemo kao Kur'ān u arapskom jeziku, da biste razumjeli" (XLIII,3.). Svaki prijevod u bilo kom jeziku, klasičnom ili modernom, stranom ili islamskom, obuhvata tuce ili toliko ajeta (stavaka Kur'āna) u različitim poglavljima koji dragocjeno čuvaju istu ili sličnu tvrdnju. Njihov potpuni značaj u tome je da bilo koji prijevod, kao i bilo koji komentar Kur'āna u arapskom ili bilo kom drugom jeziku, nije ništa više do približno značenje Kur'āna, ali ne i sam Kur'ān".³⁴

Značajni znanstveni i religijski autoriteti će, međutim, **dozvoliti** prevođenje Kur'āna na "strane" jezike argumentirajući svoje stavove samim Kur'ānom, Muhammedom, a.s., koji je, prema islamskoj teološkoj doktrini, "profet svim svjetovima" (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين)³⁵ pa se kur'ānska poruka mora i suočiti sa jezicima tih svjetova.

Abū Hanīfa (p.n.a. 767.god.), utemeljitelj značajne pravne razrade islamskog učenja, zastupao je teološku decizivu po kojoj je legitimno recitirati Kur'ān na *perzijskom* jeziku onim participatorima islāma koji nisu kadri da to čine na arapskom.³⁶

33

Radi se o komentaru Kur'āna autora Ibn Ğarir al-Tabarija (umro 923.).

34

A.L.Tibawi, Is The Qur'an translatable?, "Muslim World", LII, 1962., p.4.

35

Kur'an, XXI, 107.

36

A.L.Tibawi smatra da su još neki rani autoriteti dopuštali recitiranje Kur'āna na perzijskom u bogoštovne svrhe. "Prenosi se da je al-Habib al-Aġami, drug al-Hasana al-Basrija (rođen 21. po H.) uobičajio recitirati Kur'ān na perzijskom u namazu "zbog toga što je teško govorio na arapskom jeziku".

(لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية)

Vidi šira: ibid., p.7.



Al-Buhārī (p.n.a. 870.) i njegov komentator *ʿAsqalānī* (p.n.a. 1448.), obojica značajni autoriteti u nauci Tradicije (حديث), također su dozvoljavali prevođenje Kur'āna na sve "strane" jezike اللغات الاجنبية. *Rashid Ahmad Jullandri* smatra da su ova dva autoriteta koristila analogiju; budući da je Muhammed a.s. dozvoljavao da mu čitaju Toru na arapskom (a znao je da je "objavljena" na hebrejskom), to je argument da je legitimno svako prevođenje Kur'āna u drugi jezik. "S obzirom na doslovan prijevod Kur'āna, mišljenja su podijeljena. Protivnici doslovnog prijevoda tvrde da je Kur'ān, po svome stilu i kompoziciji, jedinstvena knjiga koja ne može biti prevedena na strani jezik. Doslovan prijevod, tvrde oni, lišen je retoričkog osjećanja kur'ānskog teksta. Oni, dakle, ne dozvoljavaju da se Kur'ān prevede na druge jezike. Istina je da se u prijevodu ne može sačuvati kur'ānski stil, ali to ne znači da je doslovan prijevod nezakonit i bogohulan. Ako Tora može biti prevedena u arapski, onda treba biti dopustivo prevoditi Kur'ān u druge jezike, napose jer je Kur'ān Božanska knjiga, namijenjena tome da je zna cijelo čovječanstvo. Tradicija kaže da je Poslanikovo pismo upućeno imperatoru Vizantije bilo prevedeno od dvorskog tumača. Pismo je sadržavalo i stavak iz Kur'āna (3/64):

قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله . فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون .

"Reci, Muhammede": "O jevreji i kršćani, dođite da se okupimo oko jedne riječi i nama i vama zajedničke: da se nikome osim Bogu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Boga, bogovima ne držimo!"

Jedna druga tradicija kaže da su jevreji i kršćani ("Narodi Knjige") usprkos činjenici što su čitali Toru u hebrejskom, uobičajili da je prevode u arapski zbog muslimana. Tako se *Buhārī* i njegov komentator *ʿAsqalānī* slažu da je dozvoljeno prevoditi Kur'ān.³⁷

³⁷
Rashid Ahmad Jullandri, *Qur'ānic Exegeses and Classical Tafsīr*, "Islamic Quartely", n. 12., p. 74. (Kur'ānski stavak III/64. naveli smo u cjelini.)
U literaturi Tradicije (al-Hadīth) nailazimo na mnoga predanja o susretima jevreja i Muhammeda a.s. Poznata su predanja o deset zapovijedi koje Muhammed a.s. izgovara na arapskom. Za nas odlike one su od interesa kao traditio constitutiva jedne rane "teorije" prevođenja svetih sadržaja iz jednog u drugi jezik.

I Abū Hanīfīni učenici, Abū Yūsuf i Aš-Šaybānī, smatrali su da je dozvoljeno prevoditi Kur'ān,³⁸ pa su čak tragom svoga učitelja prevrednovali mišljenja o kur'ānskom arapskom kao *lingua sacra*, zastupajući tezu da je islamsku "liturgiju" legitimno obavljati i na perzijskom jeziku onom participatoru islama kome je arapski težak, nepoznat ili ga ne može naučiti.

Doba Abū Hanīfe i njegovih učenika obilježeno je postepenim jačanjem perzijskog elementa u islamu, afirmacijom perzijskog jezika i poezije. Stavovi Abū Hanīfe, inače Perzijanca, mogu se tumačiti i iz takvih historijsko-kulturnih i civilizacijskih tendencija. Međutim, mišljenje Abū Hanīfe, i njegovih učenika više je praktične ili ortopraktične naravi a manje teorijski obrazloženo ili utemeljeno da bi moglo zainteresirati lingvističku nauku. To što je propustio učiniti Abū Hanīfa izvršio je jedan drugi Perzijanac, možda najznačajniji kur'ānski filolog uopće, az-Zamahšari.³⁹ Ne gledajući na ljutnju ortodoksnih teologa kao što su baštinci stavova Ahmada ibn Hanbala⁴⁰ ili al-Bāqillānija,⁴¹ ovaj *mu'tazilija*, racionalista, zastupnik teze da je Kur'ān stvorena (مخلوق), dakle vremenski uvjetovana a ne vječna riječ Božija (njegov komentar Kur'āna, *al-Kaššāf* počinje riječima: "Hvala i slava Bogu koji je stvorio Kur'ān" الحمد لله الذي خلق القرآن),⁴² smatrao je da je Kur'ān legitimno prevoditi. Az-Zamahšarija kao *mu'tazilija* moguće je shvatiti samo u okviru teološko-metafizičkog polazišta koje glasi da "Bog ne govori jezikom nepoznatim ljudima, već naprotiv - jezikom koji je bitno ljudski" ili kako će sarkastično kazati Erich Rothacker - "A ako (Bog) hoće da se posluži nekim jezikom koji razumiju ljudi, On mora da se posluži jezikom jednog konkretnog, individualnog, živog naroda koji je taj jezik duhovno izborio u određenim prirodnim i istorijskim konstelacijama i u dugom slijedu moralnih i duhovnih djela stvaralačkih genija koji su otkrivali, razjašnjavali i osvajali".⁴³ Zamahšari u *al-Kaššāfu* upravo i polazi s ovakvog stanovišta. Podvrgavajući skalpelu svoga racija kur'ānski stavak iz sure *Pjesnici* (XXVI., 196.) وانه لفي زير الاولين tj. "On

38

A.L.Tibawi, o. c., p.9.

39

Prema ortodoksnim kur'analozima kritikuju Zamahšarija, a ni hereziografi ne propuštaju spomenuti i njegovo ime u svojim djelima, svi će se koristiti njegovim analizama kur'ānskog jezika. U stvari, osnovna zadaća koju je Zamahšari dobro izvršio jeste proučavanje sintaksičkih struktura Kur'āna. Prema njegovom komentaru Kur'āna, ljepota i "nenadmašnost" (اعجاز) kur'ānskog stila ne leži a priori u tome o čemu Kur'ān govori već kako govori, koje metafore upotrebljava, kakva mu je rima. Zamahšari ne propušta upoređivati predislamsku poeziju i Kur'ān, ocjenjivati sudbinu pojedinih riječi u ta dva diskursa i dati svoj sud o emocionalnosti, konkretnosti, nenadmašnosti i sintaksičkim strukturama kur'ānskog jezika.

40

Prema doktorskoj dizertaciji Waltera M. Pattona (Ahmed ibn Hanbal and The Mihna, a contribution to a biography of the imam and to the mohammedan incuision called the mihna, 218.-234. AH., štampanoj u Leidenu, 1897.), Ahmad ibn Hanbal je najveći protivnik *mu'tazilija* i njihove teologije koju je jedno vrijeme i zvanična vlast podržala.

41

Al-Bāqillāni (p.n.a. 1013.), pisac djela *I'gāz al-Kur'ān* (Nemogućnost oponašanja Kur'āna), također je protivnik *mu'tazila* i tvorac svojevrsne teorije "islamskog atomizma" u teologiji.

42

Mnoga savremena izdanja Zamahšarijeva *Kaššāfa*, naravno, ne sadrže ovu početnu invokaciju, jer mnogi priređivači je brišu.

43

Erich Rothacker, Filozofska antropologija. Sarajevo, 1985., str. 207.

(Kur'ān) je u knjigama poslanika prijašnjih", Zamahšari tvrdi da to znači dvoje:

a) da je "Kur'ān *spomenut*" u knjigama poslanika prijašnjih",

نكره مثبت في سائر الكتب السماوية

b) da su "značenja Kur'āna u njima te da je Abū Hanīfi to poslužilo argumentom da dozvoli recitiranje Kur'āna na perzijskom..."⁴⁴

ان معانيه فيها وبه يحتج لابي حنيفة في جواز القراءة بالفارسية

Zamahšari dobro zna zašto želi istaknuti "činjenicu" da je Kur'ān spomenut "u knjigama poslanika prijašnjih", tj. da se značenja Kur'āna "u njima nalaze", budući da ima na umu teološko-metafizičku tezu da je "Bog 'progovorio' jevrejima na hebrejskom šaljući im Toru", kao što je 'progovorio' i na aramejskom "šaljući" Evanđelje ili pak na arapskom "šaljući" Kur'ān. Bog se tu javlja, implicitno kaže Zamahšari, "prevodiocem" tih drevnih monoteističkih poruka iz jednog jezika u drugi, jer samo se tako može shvatiti sintagma iz poglavlja *Grom* (XIII., 37.) u kojoj se govori o "Kur'ānu kao mudrosti objavljenoj na arapskom jeziku" (حكما عربيا) a koja Zamahšariju pruža priliku da deducira racionalistički zaključak koji glasi "da je Kur'ān mudrost na arapskom jeziku prevedena jezikom Arapa" (u originalu:

حكمة عربية مترجمة بلسان العرب)⁴⁵

Ako je dakle "Bog po naravi sličnu poruku monoteističkog nauka slao na različitim jezicima", onda iz toga slijedi da je legitimno i Kur'ān prevoditi na druge jezike. Razlika je samo u tome što se uloga prevođenja od Boga pomjera k čovjeku i njemu povjerava. Zamahšari čak prevođenjem Kur'āna opravdava neke filozofsko-teološke postavke islama o Muhammedu, a.s., kao posljednjem poslaniku i kaže: "Revelacija je mogla biti poslana kako na svim jezicima tako i na jednom od njih. Međutim, nije bilo potrebe da se objava šalje na svim jezicima budući da je prijevod njen može nadomjestiti..."⁴⁶

⁴⁴ Zamahšari, *Kaššāf*, III, Bejrut, (bez datuma izdanja), str. 127. Zamahšari tvrdi na istom mjestu da je ovaj stavak poslužilo Abū Hanīfi da utvrdi da je Kur'ān – Kur'ān, pa makar bio i preveden na drugi jezik.

وقيل ان معانيه فيها وبه يحتج لابي حنيفة في جواز القراءة بالفارسية في الصلاة على ان القرآن قرآن اذا ترجم بغير العربية حيث قيل «وانه لفي زبر الاولين» لكون معانيه فيها...

⁴⁵ Zamahšari, II, str. 290.

⁴⁶ ibid., II, str. 293.

قلت) لا يخلو اما أن ينزل بجميع الالسنه او بواحد منها فلا حاجة الى نزوله بجميع الالسنه لأن الترجمة تنوب عن ذلك وتكفي التطويل فبقي أن ينزل بلسان واحد

U svom komentaru Kur'āna ovaj Perzijanac je, što je paradoksalno za njegovo doba, kur'ānski koine prevodio u arapski jezik svakodnevnih znanstvenih komunikacija, pazeći pritom da arapska poezija dobije istaknuto mjesto. J.J.G. Jansen zato s pravom tvrdi da se Zamahšarijev komentar Kur'āna treba prvenstveno proučavati kao filološko, a ne dogmatsko (i teološko) djelo. Jansen, nadalje, tvrdi:

"Zamahšarijev komentar Kur'āna, napisan u Meki između 1131. i 1133. po Hristu, predstavlja krajnji razvoj sintaksičke analize Kur'āna, čiji se počeci mogu zamijetiti u Abū 'Ubaydinom uvodu za svoj kur'ānski rječnik, Zamahšarī je analizirao stilističke osobnosti Kur'āna i naveo razloge za očigledne neobičajenosti u tekstu; to je doprinijelo da njegov komentar bude poznat i cijenjen. Također je uključio i materijale Tradicije i predislamske stihove, obično upotrijebljene da se potvrdi značenje nekih riječi. Zapadni čitalac mora biti impresioniran Zamahšarijevim djelom čim nauči kako da se njima koristi."⁴⁷

Islamska ortopraksija i ortodoksija Zamahšarija ubraja u "nekanonske" komentatore Kur'āna, ali je, zaista, teško naći bilo kojeg značajnijeg komentatora Kur'āna iz vremena nakon Zamahšarija koji se ne koristi njegovim virtuoznim analizama kur'ānskog diskursa, napose analizama sintaksičkih struktura te knjige. Budući da ćemo u posebnome poglavlju govoriti o nekim problemima čitanja kur'ānskog arhetipa prvenstveno iz perspektive kakvu nudi ovaj mu'tazilija,⁴⁸ jer se bez njega tu ne može valjano vrednovati šta je kur'ānski arhetip a šta ono povijesno i vremenski Kur'āna, zakratko je potrebno posvetiti se islamsko-muslimanskom modernizmu i njegovom odnosu prema problemu prevodenja Kur'āna.

Klasične egzegetske rasprave⁴⁹ da li se Kur'an može ili ne

47

J.J.G. Jansen, o.c., p.63.

48

Prema Ignazu Goldziheru tri pojma u Zamahšarijevom komentaru Kur'āna dovoljna su da rasvijetle namjere ovog Perzijanca. To su تخييل ili maštovati iskazi Kur'āna تصوير ili obraćanje kur'ānskog diskursa kroz primjere, i تمثيل tj. slikovito pripočavanje kur'ānske poruke.

Posredstvom ova tri pojma moguće je objasniti Zamahšarijev bijeg od literalističkog čitanja kur'ānskog arhetipa kao i njegovih mnogobrojnih vokalizacija prema metaforičkom čitanju diskursa koji Kur'an sadržava. Pritom je nužno imati u vidu da se pristupi metaforičkom čitanju Kur'āna razlikuju u zavisnosti od teološko-filozofske tradicije u islamu. Metafora koju ima na umu mu'tazilija nije istovjetnog značenja koje posjeduje metafora duodecimalne ili septimalne šir'ijske tradicije. O Zamahšarijevoj egzegzi Kur'āna vidi šire u knjizi Nerkeza Smailagića Uvod u Kur'an, Zagreb 1975. (prijevod Goldziherovog teksta Dogmatische Koranauslegung (III. poglavlje djela Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung, Leiden, 1920.)

49

Prema A.L. Tibawiju, osim Abū Hanifinih teoloških deciziva o legitimnosti prevodenja Kur'āna i Zamahšarijevih spekulacija o ovom problemu, značajno je spomenuti još mnoga imena arapsko-islamske klasične filozofije u čijim spisima nalazimo konkretne napomene u prilog gloričiranju kur'ānskog jezika i arapskog jezika općenito. Tako Teološko-filozofsko tajno društvo

الجمعية السرية

Ihwān as-Safā' (X. vijek po Kristu) u svojoj Enciklopediji o svom jeziku i vjeri govore kao o naj-savršenijima:

ظهر دين الاسلام على جميع الاديان واللغة العربية على جميع اللغات...

Štaviše, ukoliko se cjelovito pročita njihova poslanica o jeziku, uočava se da bez argumenata tvrde da "nijedan od svih naroda, sa svojim različitim jezicima, nije u stanju prevesti Kur'an s arapskog u neki drugi jezik..."

ولغته على سائر اللغات من اجل ان القرآن اكرم قرآن انزله الله... وانه لا يقدر احد من الامم على اختلافهم في لغاتهم ان يخيله عما هو به من اللغة العربية الى لغة غيرها، لأنه لا يمكن ان ينقل البتة الى لغة على ما هو به من الاختصار والايجاز...

(Vidi Rasā'il, III, str. 164.-165.)

Al-Gazālī (latinski Algazel) tvrdi da je valjano pretpostaviti da "Kur'an nije prevodiv ili čak da ga musliman ne smije prevoditi". U svom djelu Il-gam al-Awwām (Kairo, 1970. godine) on svoju

tvrdnju argumentira *tezama* "da neke arapske riječi nemaju ekvivalenta u perzijskim riječima, a neke imaju ali se Perzijanci nisu navikli da ih upotrebljavaju metaforički kao što čine Arapi..."

... التفسير واعني به تبديل اللفظ بلغة اخرى يقوم مقامها في العربية او معناها بالفارسية او التركية بل لا يجوز النطق الا باللفظ الوارد لان من الالفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقه. ومنها ما يوجد لها فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها منها ...

(Vidi: Ilgām al-Awwām. str. 71.)

U klasičnoj egzegetskoj kur'anoškoj literaturi nalazimo čak tvrdnje da u "Kur'ānu postoji pedeset stranih jezika, jezik plemena Quraysh, Hudayl..."

في القرآن من اللغات خمسون لغة: لغة قريش وهذيل...

pa odatle i zaključak da se Kur'an i ne treba prevoditi jer u njemu "postoje riječi iz svakog jezika" (في القرآن من كل لسان) Vidi *Suyūṭījev al-Itqān*, I, str. 175. i dalje, posebno poglavlje o kur'anskom vokabularu izvan Higāza

(فيما وقع فيه بغير لغة الحجاز)

i vokabularu Kur'āna koji je porijeklom iz nekih drugih semitskih i indoevropskih jezika.

(فيما وقع فيه بغير لغة العرب)

Glorifikovanju kur'anskog arapskog jezika i arapskog jezika općenito i utemeljivanju i razradi doktrine o neprevodivosti Kur'āna posebno su se posvetili Perzijanci. "Filolog Ibn Quatayba (p.n.a. 889. god.), usprkos svom perzijskom porijeklu, tvrdi da je arapski jezik jedinstven među jezicima drugih naroda i sve ih nadmašuje baš po karakteristikama kojima se odlikuje jezik Kur'āna. "Zbog toga", piše Ibn Qutayba, "nema prevodioca koji je u stanju izraziti taj jezik u bilo kom drugom jeziku na način sličan prevodenju Evanđelja sa sirskeg u etiopski i grčki, te na način sličan prevodenju Tore i Psalama i drugih Božanskih knjiga u arapski, zbog toga što jezici ne-Arapa nisu toliko bogati metaforama kao jezik Arapa". (A.L. Tibawi, *ibid.*, p. 12-13.) Trebamo se, međutim, zajedno sa A.L. Tibawijem, zapitati da li se sve ove tvrdnje klasičnih arapsko-islamskih kur'anologa zasnivaju na dovoljno dobrom poznavanju drugih jezika. "Da li su oni, i drugi poput njih, dovoljno upoznali nearapske jezike da bi izricali svoje mišljenje o superiornosti arapskog jezika nad svim ovim jezicima? S mogućim izuzetkom perzijskog jezika, postoji mali razlog da se pretpostavi dublje lingvističko znanje. Ali, svi oni, čini se, toliko su opčinjeni nesumnjivom mnogostranošću arapskog jezika koji je svoj vrhunac dostigao u Kur'ānu, da to prihvataju kao gotovu činjenicu i pružaju malo ili nimalo argumenata u podršku svojih tvrdnji". (A.L. Tibawi, *ibid.*, p. 14.)

može prevesti u drugi jezik bile su, kad je posrijedi debata o prevodenju Kur'āna u bosanski jezik, od drugorazrednog značaja jer ovdje se rasprave o legitimnosti ove aktivnosti oslanjaju uglavnom na pojavu koja se u islamistici XX. vijeka označava sintagmom "islamski modernizam". Međutim, to je samo jedan od razloga "kašnjenja" ove debate u literaturi koja o islamu i Kur'ānu postoji na bosanskome jeziku. Dublji razlozi počinjavu u činjenici koja potvrđuje da se o prijevodu Kur'āna na bosanski jezik nije razmišljalo prije XIX. vijeka (ili barem ne u zamjetljivijem vidu) uslijed konstantne bojazni da bosanski ne zamijeni kur'anski arapski u muslimanskom bogoštovlju. U islamskoj bogoštovnoj literaturi primjećuje se dosta kasno (kraj XIX. i početak XX. vijeka) uvođenje bosanskoga jezika, posredstvom čega su vjerski reformatori u Bosni, Sandžaku, Crnoj Gori i drugdje nastojali pratiti promjene i prilagoditi se novim zahtjevima vremena.⁵⁰ Konzervativni je dio *uleme* u upotrebi homiletičke literature na bosanskome jeziku uviđao isključivo antiislamski i krajnje sekularistički poduhvat.⁵¹ Čak se smatralo da zamjena arapskih pismena (tzv. *arebica*) latiničkim ili ćiriličkim pismenima u tekstovima i knjigama koje i ne sadržavaju sakralnu tematiku nije dozvoljena.⁵² Tek se sa *Mahmed-begom Kapetanovićem Ljubušakom* (1839.-1902.) pojavljuju latinicom štampani tekstovi o sakralnoj tematici s područja islama.⁵³ Bosanski jezik također se izbjegavao od *uleme* prigodom hutbi, pa je reisu-l-ulema Džemaluddin Čaušević imao dosta poteškoća uvođeći običaj da se te besjede drže na maternjem jeziku.

Vremenom je, međutim, Ljubušakov poduhvat prihvaćen. Iz njegovih riječi da "današnji naši mladići bar ponešto na svome milome materinskome jeziku pišu, da sabiru naše narodno blago, narodne pjesme, poslovice, običaje i ostale narodne umotvorine, *da prevode pokoju knjižicu iz arapskog, turskog i perzijskog jezika...*" razumijemo da se nije protivio ni prevodenju Kur'āna u "mili materinski jezik".

Pa ipak, muslimani nisu prvi podarili prijevod Kur'āna na

bosanskome jeziku. Žestoki otpori javljali su se kako u periodu austrougarske vladavine Bosnom i Hercegovinom tako i u dobu nakon I svjetskog rata, a djelimice i do današnjih dana.

Postoje relevantni historijski izvori koji svjedoče da je izvjesni Herman Dalmata (*Hermannus Dalmata Slavus de Carinthia*), koji je živio u XII. vijeku i rodom je iz naših krajeva, radio u Španiji i Francuskoj na prevođenju jednog dijela Kur'āna na latinski jezik.⁵⁴

Hadžijahić tvrdi da je ovaj prijevod "zapravo uopće prvi prevod Kur'āna na zapadu". Prema istom autoru, postoje izvjesni znaci da je "tekst namjerno iskrivljavan i podešavan u svrhu pobijanja islama".⁵⁵ Razloge zašto muslimani nisu dugo vremena pristupili poduhvatu prevođenja Kur'āna u bosanski jezik dr. Muhamed Hadžijahić vidi, osim u "nemogućnosti adekvatnog prevođenja Kur'āna na druge jezike", i u tome "da *Kur'anski tekst prijevodom gubi svoj mistički značaj*".⁵⁶ Isti autor smatra da su se hodže suprotstavljale prevođenju Kur'āna budući da su "smatrale prevođenje i tumačenje Kur'āna skoro isključivo svojim monopolom".⁵⁷

Kada se pojavio prijevod Kur'āna *Miće Ljubibratića Hercegovca*,⁵⁸ mnogi ulemanski krugovi iz Bosne i Hercegovine, Sandžaka i Crne Gore žestoko su se suprotstavili. Nije isključeno da je neko iz tih konzervativnih krugova u "zvaničnom glasilu skadarskog vilajeta", kako kaže Hadžijahić, popratio pojavu Ljubibratićeva prijevoda bilješkom iz koje se razumije "da *Kur'an na srpskom jeziku što je izašao u Beogradu ne može biti ni u najmanjoj mjeri adekvatan originalu*. Istom prilikom se navodi kako su saznali da je prijevod "poslat knjižarama u Podgorici", "i tamo se u prodaji nalazi", pa se *smatra potrebnim da iznese ovo upozorenje ako bi taj prevod došao do ruku i ako bi ga čitalo muslimansko građanstvo, bilo da taj prijevod dobiju besplatno, bilo da im se ustupi za novac.*"⁵⁹

Dakle, prijevod Kur'āna Miće Ljubibratića, vođe hercegovačkog ustanka, ličnosti koja je bila "zagovornik bratske suradnje

50

U književnosti se, naprimjer, u upotrebi latinice ističu Musa Čazim Čatić i Safvet-beg Bašagić, kao i Riza-beg Kapetanović, Avdo Karabegović Hasanbegov i Osman Đikić.

51

Kao što ćemo kasnije vidjeti, reis-ul-ulema Čaušević među svoje zasluge ubraja i to što je za vrijeme svoje službe učinio da latinica i cirilica ne budu "vlaško pismo".

52

Štaviše, i danas postoje rasprave da li se smije snimati Kur'ān na magnetofonsku traku. (Usp. Denffer, 'Ulūm al-Qur'ān, London, 1983., p. 177)

53

Ljubušakovo djelo *Risalei ahlak* (Pouka o lijepom i ružnom ponašanju) štampano je latinicom 1883. u Sarajevu po odobrenju Reis-ul-uleme.

"Na poticaj Čauševića muallimi prvi osnivaju svoje udruženje (Udruženje imama i muallima Bosne i Hercegovine) 1909. godine. Cilj je društva bio, između ostalog, boriti se za bolji materijalni položaj svojih članova, reforma mektebske nastave i uvođenje udžbenika na materinskom jeziku." Mahmud Traljić, Dvije značajne stogodišnjice, "Takvim", Sarajevo, 1917. str. 96. (Podvlačenje naše.)

54

O ovome više dr. Kruno Krstić, članak *Latinitet kod Južnih Slavena*, Enciklopedija Jugoslavije, 5, Zagreb, MCMLXII, str. 480. O Harmanu Dalmatincu (Opća Enciklopedija JLZ, svezak 3, Zagreb, 1977., str. 400.) tvrdi se da je prvi "započeo prijevod Kurana na latinski".

55

Dr. Muhamed Hadžijahić, *Bibliografske bilješke o prijevodima Kur'ana kod nas*, "Bibliotekarstvo", XIII./3, Sarajevo, 1967., str. 39.

56

Ibid., str. 41.

57

Ibid., str. 41.

58

Koran, preveo Mičo Ljubibratić (Hercegovac), Biograd, 1895. (Ovaj prijevod Kur'ana je, prema Darku Tanaskoviću, "jezički i stilski najbolji, a značenjski zadovoljavajući". Vidi Darko Tanasković, "Kur'an", "Mogućnosti" (časopis), br. 8-9, Split 1979., str. 882.

59

Hadžijahić, *ibid.*, str. 41. (Podvlačenja naša). Hadžijahić spominje da mu nije poznato ime lista u kome se nalaze ova upozorenja. Bilješku je, kako tvrdi, našao naljepljenu na primjerku Ljubibratićeva prijevoda čiji je vlasnik bio Hafiz Ajni Bušatić. (*Ibid.*, str. 41.)



Srba i Bosanskih muslimana”,⁶⁰ dočekan je od *uleme* kao antiislamski potez par excellence. U listu “*Bošnjak*”⁶¹ čitaoci su više upozoravani nego li obavještavani o novom prijevodu Kur’ana ovako:

“Carigradski glasnik” u zadnjem broju, donosi vijest da je Ćupićeva zaklada u Biogradu, dala iznesti na javnost prijevod Kurana, te da se na to zvanični list skadarskog vilajeta ljuti govoreći, da prijevod neće biti prav, jer da nije svači poso Kuran prevesti i njegove temeljite navode ustanoviti”.⁶²

Simpatije “Bošnjaka” stoje na strani lista Skadarskog Vilajeta, a djelimično se mogu tumačiti i prohrvatskom politikom koju je taj list uglavnom vodio.

Međutim, ideja da se Kur’an prevedu na bosanski jezik, prema Hadžijahiću, ima svoje korijene još 1868. godine. “Po svemu se čini da je ovaj poduhvat bio motiviran prije svega političkim razlozima s tendencijom da se izdanjem prijevoda Kur’ana postignu kod Bosanskih muslimana određeni nacionalno-politički efekti...”⁶³ Prema istom autoru, listovi “Srbija” i “Vila” obavještavali su svoje čitaoce o tom poduhvatu. Skerlić u svome djelu *Omladina i njena književnost*⁶⁴ poziva se na “Srbiju” u kojoj je pisalo da neki “učen i čestit srpski sveštenik prevodi Koran na srpski”. “Vila” se pak zalagala da “Ujedinjena Omladina Srpska” izda taj prijevod i “ona bi tim putem najjasnije pokazala svoje mišljenje o svojoj isturčenoj braći”.⁶⁵

Ljubibratić je, čini se, prvi konkretnije izložio svoju zamisao o prevođenju Kur’ana “na srpski” u sklopu svojih ustaničkih aktivnosti, a također je radio i na izmirenju Srba “s muhamedancima srpske narodnosti”.⁶⁶ Međutim, unatoč dobrim namjerama Miće Ljubibratića, tuzlanski “ultrakonzervativni”⁶⁷ časopis *Hikjmet* u seriji oštrih članaka protiv prevođenja Kur’ana za njegov prijevod krajnje bizarno tvrdi da je “čorbine čorbe čorba”.⁶⁸ Urednici *Hikjmeta* su se strogo protivili bilo kojem prijevodu Kur’ana, bio on s originala ili nekog drugog prijevoda, pa u sklopu svojih frontalnih napada na takvu vrstu aktivnosti kažu:

“Kad tako mogu biti mršavi, prazni pa i skroz i skroz sakati i

Ibid., str. 43.

60

Vidi broj ovog lista od 10. decembra 1896. (List Bošnjak izlazio je u Sarajevu od 1891. do 1910.)

61

Hadžijahićev navod ove vijesti nije potpun jer ne sadrži riječi “...govoreći, da prijevod neće biti prav...” koje su vjerovatno izostale uslijed štamparske greške.

62

Hadžijahić, *ibid.*, str. 44.

63

Navedeno prema Hadžijahić, *ibid.*, str. 44.

64

Ibid., str. 44.

65

Vidi Godišnjak Istoriskog društva Bosne i Hercegovine, god. VII., Sarajevo, 1956., str. 185. i dalje. Također vidi Hadžijahić, *ibid.*, str. 44.

66

Hadžijahić, *ibid.*, str. 46.

67

Hikjmet, god. II., broj. 23-24. Tuzla, 1931., str. 323.

68

krivi direktni prevodi sa arapskog jezika, onda šta da reknemo za Ljubibratićev na našem jeziku, koji je, kakono naš narod rekne: "čorbine čorbe čorba", jer je preveden sa ruskog, a na ruski sa francuskog jezika, i na koji se često opiru i pozivaju naši tzv. naprednjaci..."⁶⁹

Od svih bosanskohercegovačkih časopisa muslimanske provenijencije, časopis *Hikjmet* je, čini se, najangažiranije pratio problematiku prevođenja Kur'āna. Naravno, to je često činio na grub način. Prema piscima u ovom časopisu:

"... prevodi Kur'ana, radi svoje mršavosti, manje ili više praznine i jednostranosti, ne djeluju na dušu čitaoca ni iz daleka kao original, koje uči (to jest, čita - prim. E.K.) vrlo često sa punim poštovanjem i onaj, koji ga ne razumije..."⁷⁰

Usljed ovakve pretpostavke, *Hikjmet* nije mogao izreći pohvale stilu Ljubibratićeva prijevoda, a što su učinili i najkonzervativniji bosanskohercegovački ulemanski krugovi između dva rata. Primjerice, svršeni El-Azhara, hadži Mehmed Handžić, uočava da je Ljubibratićev prijevod stilski lijep: "Ljubibratića prijevod štampan je prije četrdeset godina⁷¹ i pored lijepog našeg jezika kojim je taj prijevod pisan u njemu ima dosta pogrešaka i krivo prevedenih ajeta. Osim toga taj prijevod nije sa originala, nego je prijevod prijevoda."⁷² Handžić u tekstu dalje tvrdi da "Dragutin J. Ilić u svome djelu "Poslednji prorok" piše u notici na str. 91., da je Ljubibratić prevodio sa francuskog."⁷³

Hikjmet se ne protivi samo prijevodu Kur'āna na naš jezik, već i drugim prijevodima: "I turski su prevodi mršavi i jednostrani, pa i ako taj jezik - naročito književni - vrvi arapskim i perzijskim riječima, pa tako i ti prevodi i istim Kur'anskim, jer Turci ne upotrebljavaju arapskih riječi u njihovom punom značenju, koje imaju u arapskom jeziku. Stog i Turčin, koji zna samo turski književni jezik, *razumije prevod samo u onom pravcu, u kome mu to omogućuje duh turskog književnog jezika*, a to će reći manje ili više jednostrano."⁷⁴ *Hikjmet* se također plaši "Kur'ana na latinicu",⁷⁵ a ponekada njegove rasprave prelaze u

69

ibid., str. 323.

70

ibid., str. 323.

71

Handžić je ove riječi pisao 1937.

72

H.M.Handžić, Prevod Kur'ana od Hadži Ali Riza Karabega, "El-Hidaje", god. II., br. 9., Sarajevo, 1937, str. 141.

73

Djelo na koje Handžić svraća pozornost napisao je Dragutin J. Ilić (kako stoji na prvom listu) a izašlo je u izdanju Knjižare Mite Stajića, Bograd, 1896. god. Dragutin J. Ilić (brat Vojislava Ilića) kritički se osvrće na Ljubibratićev prijevod: "Ljubibratićev prevod Korana, valjalo je pre svega uporediti sa arapskim tekstom, jer nije preveden sa originala. U gl. 2., str. 209. i gl. 35., str. 9. Ljubibratić prevodi: Bog upućuje koga hoće a ostavlja u zabludi koga hoće. dok znalci arapskog jezika tvrde, da tamo ne stoji koga nego ko. U prvome slučaju određena bi bila apsolutno Slobodna Volja, a u drugome bi bila apsolutno priznata". (ibid., str. 91., bilješka 1)

74

Hikjmet, god. II., br.23.-24., str. 324.

75

ibid., str. 322.



grozničava "upozorenja" na opasnosti koje prevođenje Kur'ana sobom donosi. Tako se u jednom broju *Ahmed Lutfi Čokić* opredjeljuje za tumačenje Kur'ana u drugom jeziku ali je odlučno protiv prevođenja. Prema ovom autoru, prevodilac tumačenja Kur'ana treba upozoriti muslimane "da se ne mogu i nesmiju držati tog njegova prevoda i po njem se ravnati i uzimati ga mjesto originala ma u kojem pravcu osim kao neko pomoćno sretstvo za pravilno shvaćanje i razumijevanje originala." Isti autor također govori i o uspjelosti prevođenja kur'anskog tumačenja koja ovisi o "sposobnosti jezika da se može prenositi na njega Kur-ansko značenje".⁷⁶ Zanimljivo je istaći da A.L.Čokić u Kur'anu prepoznaje i razlikuje dva "značenja": tekstualno i idejno. Pritom je skeptik da se može "prenijeti" bilo koje od ta dva značenja Kur'ana u drugi jezik pa tvrdi: "...da je stvarno iznošenje Kur-anskog tekstualnog značenja nemoguće prenijeti na drugi jezik, pa ni idejno".⁷⁷ Ovdje ostavljamo postrani teškoće koje se javljaju pri dešifriranju Čokićevih tvrdnji o "tekstualnom" i "idejnom" značenju Kur'ana.

U najkonzervativnije ideje ovog lista u pogledu prevođenja Kur'ana spada ipak araboidna teza o "dužnosti mlađih muslimanskih naraštaja da uče arapski jezik kako bi razumijevali i shvatali Kur'an". Pisci *Hikjmetovih* članaka o prevođenju Kur'ana u tom smislu govore "kako postupiti s konvertitom u islam".⁷⁸ Jedna od njihovih ideja jeste i ta da se upozori da prijevod Kur'ana nije Kur'an. "Istovremeno dužni smo narediti mu da naučava i poučava svoju djecu u arapskom jeziku..."⁷⁹, izjavljuju urednici ovog časopisa, čije se *panislamističke* ideje jasno raspoznaju u svakom pasusu.⁸⁰ Posebno se *Hikjmetov* panislamizam u svom grubom obliku izražava u ovoj tvrdnji: "Oni pako narodi koji se odriču originalnog Kur-ana i napuštaju jezik na kome je On objavljen, nesporno je da se odriču i odreći žele Islama i islamskog napredka. Šta čeka ovake narode, nije potrebno naročito isticati".⁸¹ Konstatacija Muhameda Hadžijahića da "zvuči više hipokrizijski kada se ističe potreba da mladi svijet uči arapski

	76
Hikjmet, god. VI., br. 2., str. 43.	
	77
Ibid., str. 43.	
	78
Ibid., str. 44.	
	79
Ibid., str. 44.	
	80

Poznati komentator Kur'ana, Sirijac Muhammad Rašid Ridā' (učenik Muhammada Abduhūa, jednog od ideologa islamskog modernizma i panislamizma) najoštrije se suprotstavljao prevođenju Kur'ana in stricto sensu. Djelovanje ovog Sirijca posebno se osjeća na planu borbe protiv mladoturske revolucije, odnosno njenog nacionalizma. Budući da se Hikjmet oslanjao na panislamističke ideje Rašid Ridāa (na koga se, kao što ćemo dalje vidjeti, pozivaju i Mehmed Handžić, Ahmed Burek, i drugi iz ulemskog kruga vezanog za časopis El-Hidaje, ali čiji se panislamizam ne vidi tako eksplicitno kao u slučaju tuzlanskog časopisa i koji dopuštaju prevođenje Kur'ana na bosanski jezik), u potpunosti je moguće objasniti zašto se njegovi urednici ne bave teorijskim problemima prevođenja Kur'ana. Rašid Ridā' se nije bavio in lingua sensu problemom prevođenja Kur'ana već se zalagao za apsurdnu ideju da je arapski jezik jezik svih muslimana, a ne samo lingua sacra u islamu. (O ovome šire J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manār - tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, 1954. Vidi posebno poglavlje XI. *Le Problème de la traduction du Coran d'après le commentaire du Manār*). Poznate su Ridāove polemike protiv jednog staja turske uleme, simpatizera Atatürk, koji su poziv na namaz dozvoljavali prevoditi na turski jezik.

	81
Hikjmet, o.c., str. 44.	

jezik, kako bi mu tako kur'anski tekst bio dostupan",⁸² u dovoljnoj mjeri rasvjetljava puteve kritike *Hikmetovih* teza o prevođenju Kur'āna. Hadžijahić se, također, osvrće i na anahronu i zaista ni na čemu utemeljenu tezu *Hikmeta* o "prevođenju Kur'āna kao činu kolonizatora", pa kritički kaže: "Ovaj časopis se nije ženirao da ustvrdi da je uvođenje prijevoda Kur'ana "u svaki islamski narod...skrajna i najviša želja svih kolonizatora". U istom duhu je tvrdnja da i turski prijevod Kur'ana "današnje turske vlade ide očito i namjerno za otuđenjem muslimana iz islama".⁸³

Urednici *Hikmeta* ipak nisu svoja ultrakonzervativna mišljenja nametnuli sarajevskom ulemanskom krugu i vrlo su malo uticali na njihove stavove o prevođenju Kur'āna na naš jezik. Međutim, ni u sarajevskom krugu ne nalazimo jednoglasan stav niti oduševljenje prema prevođenju Kur'āna.

U četvrtoj deceniji XX. vijeka u Bosni i Hercegovini izlaze dva kompletna prijevoda Kur'āna. Godine 1937. u Sarajevu se pojavilo dosta luksuzno izdanje prijevoda Kur'āna pod naslovom *Kur'an časni, prevod i tumač*. Prevodioci su bili Džemaludin Čaušević i Muhamed Pandža. Drugi prijevod Kur'āna izdao je Ali Riza Karabeg 1937. godine (djelo je štampano u izdanju *Pros-vjete*, izdavač J.Karić, Sarajevo).⁸⁴ Oba prijevoda štampana su latinicom, a Pandžinom i Čauševićevom pridodat je paralelno i originalni arapski tekst u vokalizaciji uobičajenoj za kulturnu zonu koja je bila pod uticajem Turaka. Polemike koje su se tih godina pojavile u muslimanskoj štampi odlikovale su se prije svega oštrinom, svađalačkim tonom, optuživanjima za izbjegavanje "pravog" smisla Kur'āna i denuncijacijama protiv nekih prevodilaca jer su, kako stoji u polemikama, prevodili Kur'ān u skladu s učenjima 'heretičkih' islamskih sekti.

To pokazuje da su prvi prijevodi Kur'āna koje su sačinili muslimani u našim krajevima nepovoljno ocijenjeni od najkonzervativnijih krugova uleme i njihovog jezgra okupljenog oko *El-Hidaje*.

Prijevod Kur'āna od bivšeg *reisu-l-uleme* Džemaludina

82

Hadžijahić, *ibid.*, str. 41.

83

Vidi Hadžijahić, *ibid.*, str. 42.

84

Karabegov prijevod štampan je pod naslovom Kur'an. Preveo s arapskog Hadži Ali Riza Karabeg (Mostar, 1937).



Čauševića⁸⁵ i uglednog hafiza Muhameda Pandže pojavio se kao rezultat njihove saradnje, 1937. godine.⁸⁶ Prema muslimanskoj štampi vjerske orijentacije, ovaj prijevod je, kao što ćemo vidjeti, izbjegavao "pravo" značenje i smisao Kur'ana budući da je u njemu ugrađeno "ahmedijsko učenje". Glavni 'ideolog' uleman-skog serkla oko *El-Hidaje*, hadži Mehmed Handžić, inicirao je konstituiranje neke vrste komisije kojoj je stavljeno u zadatak da ocijeni 'stepen ortodoksije' Čauševićevog i Pandžinog prijevoda. Prema *El-Hidaji* (broj 9.), komisiju su sačinjavali članovi *Glavnog odbora El-Hidaje* iz Sarajeva: Ahmed Burek, Muhamed Dizdar, Muhamed Tufo, Munib Cerić, Ali Aganović, Mehmed Hadžić, Omer Mušić, Mustafa Mujezinović, Muhamed Fočak, Mustafa Varešanović, Mustafa Tulić i Fejzulah Hadžibajrić.⁸⁷ Pandža kao prevodilac odbio je učestvovati u ovoj komisiji budući da se distancirao od njenog rada, premda je bio član Glavnog odbora. Nekolicina članova ovog odbora zbog odsutnosti nije učestvovala u radu komisije. Značajno je napomenuti da je i dr.Šaćir Sikirić, jedan od doajena sarajevske katedre za orijentalistiku te glavni autor *Gramatike arapskog jezika* (u dva sveska), radio na ocjeni 'ortodoksnosti' Pandžinog i Čauševićevog prijevoda.⁸⁸

85

Čaušević je ustoličen za reisu-l-ulemu 26. marta 1914. (primivši iz Carigrada tzv. menšuru ili dekret o postavljenju). Ostaje reisu-l-ulema do 1930., kada na vlastiti zahtjev odlazi u penziju. "Bio je cijenjen i poštovan od svih muslimana Bosne i Hercegovine kao i brojnih drugih prijatelja", napominje M. Traljić, *ibid.*, str. 95.

86

U eminentnoj *The Encyclopaedia of Islam* koju ovdje konsultiramo stoji da se ovaj prijevod pojavio 1936. godine, što je pogrešno. (Vjerovatno se radi o štamparskoj grešci.) Vidi: *ibid.*, svezak V, Leiden, 1981.

87

Ahmedije su pristalice sekte Gulama Ahmeda iz Pendžaba.

88

"Povodom odgovora na prikaz prijevoda Kur'ana od Hafiza M. Pandže i Džemaludina Čauševića", *"El-Hidaje"*, br. 9, str. 142.

89

Vidi *El-Hidaje*, br. 7-8, str. 113.

90

ibid., str. 113.

91

ibid., str. 113.

ibid., str. 113.

"El-Hidaje" kao "Organizacija ilmije Kraljevine Jugoslavije"⁸⁹ opunomoćila je navedenu komisiju da pristupi ocjeni prijevoda iz još jednog razloga: "Svijet se je obraćao na pojedine članove" ove organizacije "da pregleda djelo i ustanovi, da li se njegov sadržaj slaže sa opće priznatim islamskim učenjem".⁹⁰ Komisija u svome prikazu već na početku kaže: "Nakon što je pregled obavljen konstatovano je da se djelo na mnogo mjesta ne slaže s tumačenjima poznatih mufesira i opće priznatim učenjem islama".⁹¹

Karakteristično je da se komisija izravno suočava sa hermeneutičkim problemom prevođenja i tumačenja Kur'ana. Očito je da su prevodioci Čaušević i Pandža imali različite polazišne principe od principa kojima se rukovodila komisija pri ocjeni 'ortodoksije' njihova prijevoda. Činjenica da se većina primjedbi i zamjerki *odnosila na tumačenje a ne na prijevod*, potiče nas



da citiramo italijanskog orijentalistu Alessandra Bausanija koji kaže: "Uistinu, kur'ānska filologija ne predstavlja one komplicirane probleme sadržane u tumačenju npr. Aveste ili drugih religijskih Knjiga antike. Možemo slobodno kazati da – s nekim manjim izuzecima – mi stvarno znamo gotovo dobro šta Kur'ān znači, odnosno, u najmanju ruku uzev šta je značio vijekovima za muslimanski svijet. Jedina originalnost koju novi prijevod može ponuditi jeste originalnost pristupa".⁹²

Pandžin i Čauševićev pristup razlikovao se od pristupa kakvog su načelno pretpostavljali članovi komisije "El-Hidaje" i u tome je njihov glavni nesporazum. Sa stanovišta hermeneutike Kur'āna (čije su tradicije mnogobrojne) moguće je kur'ānski arhetip ne samo različito vokalizirati već i različito "konsonantizirati" a što nije bez posljedica u prijevodu ili tumačenju Kur'āna. Budući da se među članovima komisije nalaze i stručnjaci za "čitanja" Kur'āna, njima je bilo sasvim jasno da su prevodioci Pandža i Čaušević mogli da se opravdaju i valjano odgovore na njihove primjedbe. Komisija to ima na umu kad kaže: "Mnogi koji nisu dovoljno upućeni u poznavanje islamskih propisa i izvora pitali su se kako je moguće da se u Kur'ānu nalaze stvari koje smo *do sada sasvim drukčije znali i učili*".⁹³ Šta se drugo iz ovog *El-Hidajinog* iskaza može shvatiti osim da oni koji znaju *izvore islama* (tradicije vokalizacije, kako 'kanonske' tako i 'nekanonske' itd.) neće pitati za prijevodna rješenja koja su ponudili Čaušević i Pandža, bilo iz razloga što ne žele remetiti bosansko-hercegovačku verziju 'islamske ortodoksije' ili, pak, što ne žele aktuelizirati multiinterpretabilnost Kur'ānskog arhetipa.

'Originalnost pristupa' prevodilaca Čauševića i Pandže ogledala se u prevođenju širokih stilizacija Kur'āna na dotada nepoznat način u prevodnoj tradiciji kod nas. Ovdje ćemo zane-mariti opće teološke rasprave koje su umnogome posljedica nesporazuma oko pristupa i legitimiziranja multiinterpretabilnosti i multiprevodivosti Kur'āna.

Organizacija ilmije Kraljevine Jugoslavije nije bila blago-

92

Alessandro Bausani, Shorter notes on some recent translations of the Qur'ān, "Nemen", IV, 1957, p. 75-76.

93

El-Hidaje, 7-8, str. 113.



naklona ni prema prijevodu Kur'ana Ali Riza Karabega, inače dobrog poznavaoaca arapskog jezika.⁹⁴ Mehmed Handžić je u tekstu *Prevod Kur'ana od Hadži Ali Riza Karabega* prvo ukazao da je djelo tog Mostarca "površna prerada Ljubibratićeva prijevoda".⁹⁵ U štampi tog vremena govorilo se da je Karabeg Ljubibratićev "Koran" preveo "sa ćirilice na latinicu"⁹⁶, čak i to da je "85-90% riječi doslovno bez ikakve promjene..."⁹⁷ Karabeg je "Organizaciju ilmije Kraljevine Jugoslavije" posebno naljutio izjavom "da prije Čauševića prevoda nije bio ni jedan prevod Kur'ana na našem jeziku"⁹⁸, potiskujući na taj način Ljubibratićevo djelo iz kojeg je, navodno, preuzeo glavninu prijevodnih rješenja. Karabegu se također zamjerilo što je nekritički prihvaćao i prisvajao Ljubibratićeva rješenja, npr. *prorok* umjesto *pejgambera*, *Gospod* umjesto *Boga*, ili pak *vaskrsnuti*, *desnica Božja*, itd.⁹⁹ (O totalnom nerazumijevanju korijena glagola *vaskrsnuti*, *uskrsnuti* /u arapskom jeziku *BE'ASE*/ kojeg muslimanski teolozi u našim krajevima izbjegavaju uslijed njegove prividne sličnosti s glagolom *krstiti*, treba posebno pisati). Karabegu se također prebacuje da ne poznaje njemački jezik, premda je naveo kako je tobože koristio prijevod Kur'ana od *Ullmana*.¹⁰⁰

Ovdje treba konstatirati da *Organizacija ilmije Kraljevine Jugoslavije* kritikuje redom sve prijevode Kur'ana prvenstveno s teološkog aspekta, prisvajajući pritom sebi pravo na određivanje najmanjeg zajedničkog nazivnika "pravog" smisla Kur'ana. Zanimajući fakte da se teološki sistemi u islamu jednim dijelom zasnivaju i na **specifičnim i zasebnim čitanjima** Kur'ana, na zasebnim hermeneutikama kur'anskog arhetipa (što je dobrim djelom i područje jezične nauke), *Organizacija ilmije Kraljevine Jugoslavije* u svojim kritikama prijevodnih rješenja nesvjesno je zastupala *redukcionizam* glede širokih stilizacija Kur'ana i njihovih zasebnih čitanja.

Budući da su prevodioci Kur'ana, Pandža, Čaušević i Karabeg to primijetili, polemika se nastavila i na stranicama *El-Hidaje* ali i na stranicama nekih drugih promuslimanskih i religijskih listova.

Hadžijahić, o.c., str. 49.

Handžić, *Prevod Kur'ana...*, o.c., str. 141.

Muhamed Pašić, *Moje mišljenje o prevodu Kur'ana od g.H. Ali Riza ef. Karabega*, "El-Hidaje", br. 11-12. Sarajevo, 1938., str. 173.

Ibid., str. 173.

Ibid., str. 173.

Ibid., str. 173.

Ibid., str. 173.



Pandža i Čaušević svoj su odgovor *El-Hidaji* objavili u listu "Naša budućnost" (list za privredna i politička pitanja). U podužem tekstu prevodioci se uspješno brane "jer Kur'ān je isto toliko njihov koliko i Organizacije ilmije Kraljevine Jugoslavije", te zahvaljujući širokim stilizacijama Kur'āna nude relativno razgovijetna objašnjenja da li npr. nešto može u našem jeziku bolje pristajati u perfektu ili prezentu.¹⁰¹ Pandža i Čaušević se također slažu da ima poneka tiskarska greška koju je lahko otkloniti ili uočiti.¹⁰² Prava polemika, međutim, počinje oko 'strateških' problema prevođenja Kur'āna koji svojim rubnim dijelovima prelaze u područje tumačenja te knjige. Naprimjer, teolozi *Organizacije ilmije Kraljevine Jugoslavije*, svi odreda, slažu se da će "život na budućem svijetu biti i duhovni i tjelesni", (pa zahtijevaju da se široke stilizacije Kur'āna o tom pitanju tako i prevode, tj. da se u prijevodu **interpoliraju** ili **ekstrapoliraju** vjerujući stavovi prevodioca). Pandža i Čaušević, s druge strane, na optužbe da su nedosljedni, kažu: "... za nas ne postoji nikakva nedosljednost. To se je moglo poroditi u mozgu pisca prikaza (*El-Hidajinog*, prim. E.K.), koji miješa tumač sa prevodom..."¹⁰³

Prevodioci potom apostrofiraju da je nužno kur'ānski tekst u različitim vremenima **različito** razumijevati, pa se zato i pozivaju na ideologe islamskog modernizma:

"Ustazi-muhterem (uvaženi profesor, prim. E.K.) merhum Muhamed Abduhu kad je počeo izrađivati svoj tumač Kur'ana, stavio je sebi ovakav upit: "Muhammede, što hoćeš sa ovim tumačem kad ima na stotine i hiljade tumača Kur'ana?" Ali je odmah odgovorio: "da će se uzvišeni Kur'an uvijek tumačiti dok je svijeta i ljudi. Kako se ljudi umno razvijaju, tako će se i tumači mijenjati i usavršavati. Ali ipak neće moći dokučiti one skrivene mudrosti, koje Kur'an sadrži".¹⁰⁴

Prevodioci se u prilog svoje odbrane pozivaju na arapsko-islamska filozofska i hermeneutička djela u kojima se legitimizira multiinterpretabilnost kur'ānskog diskursa. Komentari al-Farābija, al-Gazālija, Ibn Hazma, al-Rāzija, al-Māwardija, al-Kāšānija,

101

Džemaludin Čaušević i Hafiz Muhamed Pandža, Kuran časni i prikaz glavnog odbora "El-Hidaje", "Naša budućnost", br. 4, Sarajevo, (15. jula), 1937, str. 9.

102

Ibid., str. 9.

103

Ibid., str. 9. (Podvlačenja naša.)

104

Ibid., str. 9.



Ibn Sināa i drugih umnih ljudi arapsko-islamske civilizacije različito su interpretirali mnoge kur'anske riječi kao što je, primjerice, *al-ġinn* (جِنّ) - džin.¹⁰⁵ Prevodioci kažu da je izvjesni *al-Qāsimī* o tome napisao i djelo *Shvatanja Arapa i islamskih filozofa o džinima* (مذاهب العرب وفلاسفة الاسلام في الجنّ), čime žele da se opravdaju **različita prijevodna rješenja u različitim kontekstima**, premda su bile posrijedi iste riječi.

Međutim, Čaušević je u svom odgovoru *El-Hidaji* ponudio i neka zanimljiva opća teorijska rješenja za prevođenje Kur'āna, a što je moguće sagledati samo u kontekstu njegove otvorenosti prema **drugima**. Tako Čaušević za sebe kaže "da je i prije trideset godina imao ovako nešto (napadi na njegovu ličnost, prim. E.K.) kad je počeo prevadati na naš jezik ono što je najpotrebnije, u čemu je imao velikih poteškoća. *Sad se u tom pravcu lahko radi jer sad ćirilica i latinica nije više vlaško pismo, koje se ne smije učiti u vjerskim zavodima.*"¹⁰⁶ Isti autor nadalje izražava nadu da će njegov prijevod imati lijepu budućnost i da će ga buduće generacije koristiti i cijeniti. Potom nastavlja i tvrdi da je legitimno u jednom jeziku imati više prijevoda Kur'āna ("Za muslimane u Jugoslaviji nije mnogo ni dvadeset prevoda"),¹⁰⁷ poziva zatim i *Organizaciju ilmije Kraljevine Jugoslavije* da i ona "izradi jedan prevod i tumač s kojim će pokazati i dokazati sve netačne prevode i tumače Čauševića Kur'āna..."¹⁰⁸ Čaušević, također, aktuelizira postupke u prevođenju Kur'āna kojima se legitimira korišćenje spoznaja različitih komentatora, od kojih je i on "uzimao što mu treba"¹⁰⁹ u svrhu što razgovjetnijeg prijevoda. *Organizacija ilmije* griješi kad optužuje Čauševića zbog korišćenja spoznaja indijskih i turskih hermeneutičara Kur'āna, jer, prema Čauševićevom mišljenju, Muhamed Alija i Omer Riza, autoriteti čijim se djelima mnogo koristio prilikom pronalaženja najpogodnijih prijevodnih rješenja, poznati su i priznati u svijetu, i uradili su mnogo više nego "šezdeset časniĝ glavniĝ odbora naše ilmije".¹¹⁰ Čauševićeva ljutnja potom kulminira u riječima:

Ibid., str. 9.

Ibid., str. 11. (Podvlačenja naša.)

Ibid., str. 11.

Ibid., str. 11.

Ibid., str. 11.

Ibid., str. 11.

105

106

107

108

109

110

”Prikazivači (Čauševićeva prijevoda, tj. ilmija, prim. E.K.) misle da se ne smije drukčije tumačiti nego onako kako su oni naučili”.¹¹¹

Nema sumnje da je izuzetno velika uloga Džemaludina Čauševića bila i u legitimiziranju *višesmislenosti* široko stiliziranog kur’anskog diskursa. Budući da Čaušević i Pandža priznaju metaforu i općenito prenesena značenja u većem dijelu kur’anskog štiva, više puta tvrde da su takva mjesta pogodna za različita prevođenja i tumačenja. ”Tumači se mijenjaju u različitim pravcima...”¹¹² tvrdi Čaušević i apostrofira: ”Ako jedno tumačenje pamet prima mi bi ga uzeli iz svih jezika kad bi ih poznavali”,¹¹³ a ne samo iz engleskog, za što ih Organizacija ilmije optužuje. Čaušević često ističe da je prijevod Kur’ana determiniran prevodiočevim **razumijevanjem** (”Mi smo u prevodu Kur’ana zastupali ono što se iz Kur’ana razumi...”),¹¹⁴ ali pokazuje i svoju otvorenost prema drugim prijevodima i prevodiocima. Štaviše, on ukazuje da je nužno uputiti se u druge prijevode i naglašava da su se on i Pandža koristili uz ostale dvama perzijskim i jednim tatarskim prijevodom.¹¹⁵ Braneći se od napadaja i optužbi ”za herezu” od ilmije Kraljevine Jugoslavije, prevodioci otvoreno kažu:

”Kad se nešto slaže sa Kur’anom mi bismo uzeli i od tibetskog Dalaj Lame...”¹¹⁶

Čaušević, potom, zamjera zbog nepreciznog korišćenja sintagme ”islamsko učenje”. *Islamsko učenje*, prema Čauševiću, dosta je široka sintagma i on predlaže da se ona uvijek konkretizira i odredi imenom nekog islamskog hermeneutika ili pak povijesnim trenutkom. Kad *Organizacija ilmije* ukazuje da su Pandža i Čaušević pogrešno interpretirali (i u prijevodu i u komentaru) kur’ansko kazivanje o Ya’ğūgu i Ma’ğūgu (Gogu i Magogu) i, navodno, ponudili tumač ”koji se ne slaže sa islamskim učenjem”,¹¹⁷ Čaušević i njegov kolega brane se na taj način što pitaju *Organizaciju ilmije* da im odgovori ”kakvo je to islamsko učenje o Jedžudžu i Medžudžu”,¹¹⁸ što ga zastupaju njeni

111

ibid., str. 11. (Podvlačenja naša.)

112

ibid., str. 10.

113

ibid., str. 10.

114

ibid., str. 10.

115

ibid., str. 11.

116

ibid., str. 10.

117

ibid., str. 10.

118

ibid., str. 10.



članovi. Svaki prevodilac, praktički, tekstu pristupa sa svojim horizontom razumijevanja i Čaušević to implicitno ističe oslanjajući se kako na literalističke koncepcije prevođenja, tako i na sufijske, filozofske, pravne i druge. *Organizacija ilmije* "nema pojma ni o batinijama ni o zahirijama, nego srlja u ćoravo"¹¹⁹ kad optužuje Čauševića da je odstupao od "opće priznatog islamskog učenja"¹²⁰. On, međutim, negira postojanje "opće priznatog islamskog učenja" i to čini implicitno, govoreći: "... koliko smo mi tumača pročitali, pa nismo nikada rekli da ti tumači svode kur'ansko značenje isključivo na jedan događaj. Svaki tumač ima svoj pravac, sufijjuni drukčije tumače, a akljijuni drukčije"¹²¹. Naravno, Čaušević kao teolog i bivši *reisu-l-ulema* oštro razlučuje tekst od prevođenja/tumačenja, govoreći da Kur'ān 'ostaje vazda pravedni sudija' kako nad 'sufijjunima tako i nad akljijunima'¹²², to jest, svim prevodilačkim provenijencijama.

119

Ibid., str. 10.

120

Ibid., str. 9.

121

Ibid., str. 9.

122

Ibid., str. 9.

123

El-Hidaje, br. 9, str. 142.

124

O problemu kadijanizma i ahmedizma u to vrijeme pisao je u El-Hidaji Kasim Dobrača. Njegovi članci imali su za cilj da pokažu koliko su "opasne" ideje i vjerovanja tih sekta. Inače, kadijanizam i ahmedizam su moderni islamski "izmi", koji su vrlo frekventni u današnjoj hereziografskoj literaturi. Prvi je dobio ime po mjestu Qadyanu (Kadijan) u Pendžabu, a drugi po Mirza Gulam Ahmadu rodom iz tog mjesta: Više o "kadijanizmu" vidi Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, New Jersey, 1981., pp. 264. i dalje.

125

Tj., islamsko jedinstvo.

126

Tj., za ljubav islamskog jedinstva.

127

El-Hidaje, br. 9, str. 143.

128

Ibid., str. 143.

Pandžin i Čauševićev odgovor objavljen u "Našoj budućnosti" *Organizacija ilmije Kraljevine Jugoslavije* dočekala je novim napadima na prevodiocima i prijevod Kur'āna. Tekst *Povodom odgovora na prikaz prijevoda Kur'āna od Hfz. M. Pandže i Džemaludina Čauševića*¹²⁵ predstavlja redakcijski komentar u čijem sržnom dijelu počiva misao o **heretičkom** karakteru ovog prijevoda Kur'āna. *Organizacija ilmije* u to vrijeme je inače bila zauzeta "problemom" kadijanizma i ahmedizma¹²⁴, koji se širio Evropom, pa nekoliko studija posvećuje tom pokretu. Uredništvo *El-Hidaje* izjavljuje: "Nama je na veliko čudo, da gg. prevodioci tvrde da rade za vahdeti-islamiju¹²⁵ i da za hater vahdeti islamije¹²⁶ ne trpe ni podjele na mezhebe, unose među muslimane nastrana učenja koja se kose sa opće poznatim islamskim vjerovanjem i da između tolikih stotina pa i hiljada dobrih tefsira odabiru tumač Muhamed Alije Kadijanije..."¹²⁷ *El-Hidaje* autoritativno traži da "tumač odgovara prijevodu i da se potpuno sa njim slaže"¹²⁸,¹²⁸ ukazujući time da su prevodioci dopuštali da se u prijevodu i komentaru ne iznose uvijek saglasna mišljenja.

Čaušević i Pandža su se oštro suprotstavili ovom *El-Hidaji-*

nom komentaru, nazivajući ga "napadajem"¹²⁹ i tražeći od njezinih teologa da već jednom daju svoj prijevod Kur'ana kako bi svijetu konačno bilo jasno "opće poznato islamsko učenje". "Mi držimo da bi za njih (teologe *El-Hidaje*, prim. E.K.) lakše i dostojnije, a i za naše muslimane korisnije bilo da izrade jedan prijevod Kur'ana sa takovim tumačima koji se slažu sa "opće priznatim islamskim propisima", kako to oni često naglašavaju. Muslimani bi istom onda mogli vidjeti o čemu se radi. Istom bi onda svijet mogao utvrditi pravo stanje. A ovako niti mi možemo razumjeti što hoće sa ovim praznim riječima, niti svijet može da shvati šta se upravo želi sa ovim njihovim nabacivanjem".¹³⁰ Čaušević i njegov kolega Pandža traže *slobodu* prevodioca i komentatora u odnosu na "multiinterpretabilnost" kur'anskog štiva:

"Ako komentator na temelju nekih jezičkih pravila i leksikonskog značenja doda jedno tumačenje, koje se kosi sa ajetom i prevodom, to je onda samo njegovo mišljenje, to nikako ne može djelovati na ono što original i prevod jasno opisuju".¹³¹

Prevodioci odbacuju *El-Hidajine* "napadaje" zbog toga što su se koristili komentarom Indijca Muhameda Alije, jer svaki komentator Kur'ana izložen je napadima. "Dobro nam je poznato šta su sve govorili i pisali o ustazi-muhteremu šejh Muhammed Abduhu. Pravili su mu razne karikature i nazivali ga zindikom¹³² i odmetnikom od vjere. Ali su svi ti na koncu došli do sebe i počeli se služiti sa njegovim djelima i njegovim argumentima i sada ga već slave kao najzaslužnijeg muža zadnjih vremena".¹³³ Nesumnjivo je da se ovim navodom Čaušević poslužio da bi anticipirao bolju budućnost svome prijevodu Kur'ana.

Rezimirajući Čauševićev i Pandžin tekst *Odgovor na ponovni napadaj El-Hidaje*, nesumnjivo je od sržnog značaja istaknuti činjenicu da Čaušević i Pandža traže kako *dijahronijsko* tako i *sinhronijsko* čitanje Kur'ana i, konsekventno tome, primjenu oba čitanja u sačinjavanju prijevoda. "Kako je Kur'an za ... sva vremena, a kako opet ljudi umno napreduju i znanstveno se usavršavaju, to će se i tumačenje kod svih ajeta mijenjati onako

129

"Naša budućnost", br. 6, Sarajevo, (15. septembra) 1937, str. 3.

130

Ibid., str. 3.

131

Ibid., str. 3.

132

Tj. raskolnikom, heretikom.

133

"Naša budućnost", br. 6, str. 3.

Zanimljivo je da Čaušević i Pandža u fusnoti 1. govore o ulemi, aludirajući pritom na svoje protivnike u ovoj polemici. Oni se pozivaju na Šekiba Arslana, "velikog muslimanskog učenjaka i pisca". Citirajući ga, kažu: U četvrtom svesku svog velikog djela "Hadirul-alemil-islami" na str. 44. doslovno piše: "Najveću odgovornost za propadanje i nazadovanje Islama pred Bogom i ljudima nosi stalež koji se naziva "ulema". Oni su osim rijetkih izuzetaka uzeli vjeru kao sredstvo da se domognu zemaljskih dobara, a postavili su kao pravilo približavanje i udvaranje vladarima da im olakšaju sve njihove podhvate služeći se pri tome raznim šerijatskim dokazima i fetvama. Kadgod se prohtjelo kojem apsolutističkom vladaru ili državniku da počini kakvo nasilno djelo, oni bi iznosili fetve nastojeći da time utvrde zakonitost tog djela. Pri tome su izvrtali značenje časnih kur'anskih ajeta služeći se slabim dokazima, da bi na taj način stekli naklonost i nagradu od vladodržaca. Oni su ustrajali u ovoj zabludi dok su muslimani bili neobaviješteni u ovoj igri, pa su se sa ovakvim stvarima počeli približavati i nemuslimanskim vlastima u raznim pitanjima koje su dovele do propasti i uništavanja Islama. Kad god bi pala koja muslimanska zemlja u ruke koje strane države ili kad bi se podigao jedan muslimanski narod da se odbrani od stranog napadača i uzurpatora, strana vlast bi našla među ovom ulemom najbliže slugu, koji će poslužiti njenim ciljevima i po njenoj želji izdavati fetve. Dosta će biti ako između mnogih slučajeva navedemo primjer sirijske uleme, koja je za vrijeme rata izdala fetvu da se mekanski emir Šerif Husejin ima proglasiti odmetnikom samo za to da se dodvore Džemal pašić, tadašnjem vojnom zapovjedniku u Siriji. Pošto su u ratu pobijedili saveznici i okupirali Siriju, ista ova ulema je kasnije izrazila podaničku vjernost šerifu Husejinu koga je do juče smatrala odmetnikom od halife. Kada su Francuzi uništili u Damask, oni su se odrekli po drugi put Husejina, izdali su fetvu po želji Francuza i Husejina proglasili strancem. Većina ove uleme mijenja prema prilikama svoje mišljenje, a kada se radi toga prekori onda odgo-

varaju: Ovo je opreznost sa kojom želimo da se spasimo od nasilja. Uistinu ova njihova isprika se ne može primiti i ovaj njihov postupak je protiv serijata i oprečan je Kur'anu i sunnetu.

Lažna je ova njihova tvrdnja da žele nasilje odstraniti. Za ovim se kriju prikrivene želje. Ovaj bi htio da bude kadija, onaj muftija, a neki reis-ul-ulema. Između njih opet neki žele da svoj potpis naplate sa dobrim novčanim iznosom. Ne znamo dokle će Sirija trpiti ove nezalnice sa sarucima i kada će jedanput pogledati u ljude sa čvrstom voljom a ne u **čalme**.

Dakle, kako se vidi iz ovog izlaganja Šekib Arslanova, jedan od glavnih krivaca za nazadovanje islama je "ulema-su" ("ulema zla"), kako je ovakvu ulemu još prije devet stoljeća nazvao veliki i poznati učenjak Zamahšerija. (Ibid., str. 3).

kako bude utvrđeno preciznim istraživanjem i naučno utvrđenim dokazima. Naš najpopularniji tumač – Fahrudini Razija ima jedno tumačenje kod 'ev kesajjibin minsesemai fihi zulumatun ve ra'dun..."¹³⁴ koje kad bi preveli, ne bi odgovaralo našoj sredini i savremenoj obrazovanosti. A ovakovih načina tumačenja koji nijesu u skladu sa naučno utvrđenim činjenicama ima vrlo mnogo kako kod Razije tako i kod drugih komentatora".¹³⁵

Polemika se, međutim, nije okončala ovim tekstom iz "Naše budućnosti".

El-Hidaje je krajem 1937. i početkom 1938. objavila tekstove Muhameda Pašića iz kojih se zapaža da je ova ličnost i u prethodnim polemikama imala centralnu ulogu u kritičkim napadima na Čauševića i Pandžu. Iz njih prvenstveno razbiremo tzv. teološki literalizam u pristupu vrelima vjere i velikim književnim spomenicima islamske kulture. Pašić upozorava čitaoce da Čauševićev prijevod nije 'ortodoksan' i optužuje prevodiocima za "kidanje vahdeti-islamije (islamskog jedinstva, prim. E.K.) i unošenje kadijanijskog mezheba u naše krajeve".¹³⁶ *Glavni odbor El-Hidaje*, prema Pašićevim tvrdnjama, nije se više htio upuštati u polemiku sa prevodiocima i "kad to nije htio učiniti Gl. odbor, odlučio sam se sâm ja da to izvedem u ovom radu prema svojim skromnim silama..."¹³⁷ Pašić se pribojava Čauševića, on je "svjestan kolikim i kakvim se napadajima izlaže",¹³⁸ jer kad su prevodioci "mogli onako istupiti prema cijelom Glavnom odboru El-Hidaje u kom se nalaze naši najbolji alimi (vjerski učenjaci, prim. E.K.) i najveći autoriteti, kako će onda istupiti prema njegovu jednom mlađem članu".¹³⁹ Mlađi član El-Hidaje dalje ukazuje "da mu je glavni cilj neupućenom svijetu svratiti pažnju da malo razmisli te da ne nasjeda kadijanijskim tumačenjima vjere kojim se potkopavaju čak i imanski šartovi (tj. principi/načela vjerovanja, prim. E.K.)".¹⁴⁰ Pašić još napominje da ni on niti Organizacija ilmije Kraljevine Jugoslavije, ne zavide Čauševiću na **prijevodu**. "Ta, zaboga čemu se ima zavidjeti? Zar na plagijatu?"¹⁴¹ U svom prvom tekstu Pašić kritikuje šire stilizi-

134

"Ili, oni su nalik na one koji, za vrijeme silnog pijuska s neba, u punom mraku, usred gmljavine..." (Q.II, 19.):

أو كصيبٍ من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق...

135

Ibid., str. 3.

136

El-Hidaje, br. 1, Sarajevo, 1937., str. 9.

137

Ibid., str. 10.

138

Ibid., str. 10.

139

Ibid., str. 10.

140

Ibid., str. 10.

141

Ibid., str. 10.

rane prijevodne fragmente i zalaže se za preciznije i *doslovnije* prevođenje. Nakon uvida u Čaušević i Pandžin prijevod i njegove primjedbe razgovijetno se očituju dva koncepta u prevođenju, teološki literalizam s jedne, i sufijski simbolizam s druge strane. Za Čauševića kur'ānska riječ *Sunce* شَمْسٌ može biti i nebesko tijelo ali i 'svjetlo vjere', dok je Pašić skloniji literalizmu. Primjerice, Pašić oštro kritikuje Čauševića i Pandžu što za kur'ānsku verziju o uskrснуću kažu da je to "duhovno proživljenje nakon duhovne obamrlosti"¹⁴² a ne "priznaju", prema mišljenju Pašića, tzv. tjelesno proživljenje.¹⁴³ Pašić ne dozvoljava da se kur'ānski meleki /anđeli/ tumače u skladu sa scijentizirajućim umom tridesetih godina XX. vijeka i prema njegovu mišljenju to nisu "posrednici da prirodni zakoni dođu do izražaja".¹⁴⁴ Štaviše, "greška" Čauševića je i to što teži biti bātinijski (ezoterički) čitalac Kur'āna pa zbog toga Pašić navodi ocjene znamenitog hereziografa el-Bagdādija koji u svome djelu¹⁴⁵ tvrdi "da je šteta, koju su batinije nanijele muslimanima, veća od one koju su im nanijeli židovi, kršćani i međžusije, da, veća je i od štete, koju su im učinili prirodnjaci (tj. oni koji vjeruju u prirodu) i ostali nevjernici, pa čak je veća i od štete koju će učiniti Dedždžal,¹⁴⁶ jer će se on pojaviti u zadnje vrijeme i jer je broj onih koje su batinije od svoje pojave do danas zaveli veći od onih koje će u svoje vrijeme zavesti Dedždžal, čije iskušenje neće trajati više od 40 dana".¹⁴⁷ Pašić, nadalje, optužuje bivšeg reisu l-ulemu Čauševića da je zajedno sa Pandžom povrijedio islamske doktrine tumačeći u prenesenom značenju vatru u kojoj je, prema kur'ānskom kazivanju, bačen Ibrāhīm /Abraham/. Reći da vatra nije 'prava vatra' već da je narodni bijes i mržnja,¹⁴⁸ za Pašića je primjer odstupanja od teksta i iznevjeravanje literalizma u metodici prevođenja Kur'āna. Pašić ni za dlaku ne odstupi u navođenju argumenata da je "bivši naš poglavar Čaušević" batinija (ezoteričar), jer stoji iza tvrdnji kao što je, naprimjer, ova: "Musaov (Mojsijev, prim. E.K.) štap, to je njegov narod. Musaov narod zbog nasilja Firavnova je bio došao skoro u jedno stanje, u kome nije

142

El-Hidaje, br. 2-3, Sarajevo, 1938., str. 28.

143

Ibid., str. 28. i dalje.

144

Ibid., str.28.

145

Djelo al-Bagdādija (preselio na ahiret 1037) iz kojeg Pašić preuzima navod zove se (كتاب الفرق بين الفرق)
(*Razlike među islamskim sektama*).

146

Dedždžal je neka vrsta antihrista u islamskoj varziji.

147

El-Hidaje, br. 2-3, str. 27-28.

148

Ibid., str. 29.



nikakva života osjećao, Oživljavanje njegovog štapa simboliše oživljavanje njegovog naroda".¹⁴⁹ Mlađi član Glavnog odbora Organizacije ilmije Kraljevine Jugoslavije, Pašić, nakon što je naveo gornji citat, pita se: "Ne znamo šta oni (tj. prevodioci, prim. E.K.) zastupaju: ili da se Musaov štap ili njegov narod pretvarao u zmiju ili nije ni jedno ni drugo, nego je njegov narod nanovo oživio. S ovakvim tumačenjem Kur'ān nije ni najmanje objašnjen nego je napravljena samo *zbrka pojmova*".¹⁵⁰ Pašić sugerira čitaocu da zaključi da je Čauševićeva metoda u prevođenju zapravo simbolička, a simbolizam u hermeneutici i prevođenju Kur'āna teologija ne dopušta, barem ne u takvom obimu.

Da se Pašić ozbiljno pozabavio problemom prevođenja Kur'āna, pokazuju i njegove reference o historicizmu u prevođenju kao i planovima prevođenja ne samo Kur'āna već **tekstova** općenito. Značajno je za Pašića konstatirati da je uočio kako je i prijevod izvjesna forma tumačenja. Na Čauševićevu tvrdnju: "Tumači se mijenjaju u različitim pravcima, a *tekst i prevod ostaju onako kako jesu*", Pašić dodaje sljedeće: "Ja velim, a mislim da će to usvojiti svako ko poznaje šta je prevod, da sve ono što su prevodioci u ovom predzadnjem pasusu rekli za tumač, da to isto u cjelosti vrijedi i za prevod. Prevod je samo shvatanje i razumijevanje samog prevodioca koje može biti *različito i kod istog prevodioca na različitim mjestima, a pogotovu kod različitih prevodilaca i u raznim vremenima*".¹⁵¹ Pašić se ipak ne opredjeljuje za veliku slobodu prevodioca već mu u zadatak stavlja da razluči filološko od logičkog u svom poslu. On se pritom poziva na Feodora Taranovskog, profesora Beogradskog univerziteta između dva rata, koji u članku "Vještina za primjenjivanje prava ili pravnička tehnika"¹⁵² precizira u čemu se sastoji filološki, a u čemu logički dio tog posla. Za Pašića je, očito, primjena zakona **provođenje** zakona u praksu, i, budući da ispoljava teološko-literalistički pristup u prevođenju i tumačenju Kur'āna, njemu se dopadaju Taranovskijevi stavovi. Citati kao što su ovi:

Ibid., str. 29.

Ibid., str. 29. (Podvlačenje Pašićevo.)

Ibid., str. 24.

Muhamad Pašić citira dr. Feodora Taranovskog iz Enciklopedije prava, Beograd, 1923.

- "Tumačenje ima da objasni smisao postojećeg zakona i *ne smije da ma kako mijenja sadržinu od njega ustanovljene pravne norme*."¹⁵³
- "*Treba da tumač pazi da se tumačenje ne pretvori u preinačenje smisla zakona*."¹⁵⁴
- "Filološko tumačenje postaje naročito važno kad se tiče primjene starih zakona, izdatih u davno doba kad su iste riječi imale drugi smisao i konstrukcija rečenice bila je druga nego sada."¹⁵⁵
- "Kad tumačimo jedan stari odavno postojeći zakon, treba da se obaziremo na istoriju njegovog sopstvenog života",¹⁵⁶ služe Pašićevom historicizmu.

Pašić kao ličnost sklona teologiziranju kur'ānskog diskursa zauzima se za rekonstrukciju razumijevanja Kur'āna iz VII. vijeka; on vjeruje da se to može postići, da može doći do spajanja horizonata razumijevanja koji su opstojali u VII. i koji opstoje u XX. vijeku. Čaušević i Pandža su, može se reći, suprotnog mišljenja i iz svakog vijeka i od svakog "tumača i prevodioca uzimaju ono što im treba", kako smo to prije naveli. Praktički, oni čitaju Kur'ān kakav im treba u XX. vijeku, što Pašiću smeta jer time odstupaju, smatra on, od kolokacijskih zakonitosti kur'ānskog štiva, učitavaju u njegove riječi značenja "pretpostavljena samom originalu" i "ispoređuju prevod s originalom".¹⁵⁷ Naravno, ni Pašić a ni prevodioci koje on kritizira ne zastupaju svoje stavove 'bez ostatka'. Oni se često ne shvataju, ne uočavaju mišljenja koja su im gotovo identična. Na primjer, Pašić smatra da je kur'ānska riječ (علق)¹⁵⁸ /po našem mišljenju vjerovatno znači *spermatozoid*, naravno uz svoja druga značenja/, **bizarno** prevedena od Pandže i Čauševića sintagmom *usirena krv*. Pašić je, navodno, čuo nekog medicinara toga vremena kako je ovu "neumjesnu" sintagmu u prijevodu ovako prokomentirao: "Za me kao medicinara reći da je Bog čovjeka stvorio od usirene krvi, isto je kao kad bi rekao da ga je stvorio od kamena ili komada džona". Jedan drugi medicinar, također musliman, izja-

153

El-Hidaje, br. 2-3, str. 23.

154

ibid., str. 23.

155

ibid., str. 23.

156

ibid., str. 23.

157

ibid., str. 31.

158

Riječ (علق), derivirana iz trilitera (علق), ima vrlo široko značenje. Jedno od značenja je i zakvačiti se, objesiti se (u smislu uhvatiti se) i slično. Polemike u sarajevskoj štampi o ovoj riječi javile su se zbog toga što je 'medicina dokazala' da se po koitusu i ejakulaciji spermatozoidi nastoje zakvačiti za zidove materice. Pašić je pomalo i moderan, on usaglašava Kur'ān i medicinsku znanost posredstvom koje dokazuje "ispravnost" Kur'āna i aktualizira ga u XX. vijeku. Otuda njegov zahtjev da se ta riječ prevodi u suglasju sa 'medicinskim otkrićima'. (Vidi šire: ibid., 30-31)



vio je, da ni jedna bolja muslimanska kuća ne bi smjela imati taj prijevod zbog nekih trivijalnih izraza u njemu.¹⁵⁹ Gotovo na isti način i Pandža i Čaušević "pozdravljaju" moderna naučna otkrića i često u svojim tekstovima priznaju korespondentnost između Kur'āna i nauke. Pašić je od prevodilaca precizniji jer deciderano tvrdi da bi za posao prevođenja Kur'āna "trebala jedna veća anketa koja bi bila sastavljena od raznih stručnjaka: filologa za naš i arapski jezik, filozofa, pravnika, državnika, prirodoslovaca, teologa, geologa, pedagoga, psihologa, astronoma, fizičara, medicinara i istoričara, jer Kur'an zasijeca u sve te struke".¹⁶⁰ Pašić ovim implicitno kaže da je Kur'an filozofsko, prirodoslovno, historijsko, teološko, astronomsko, psihološko, fizičko, medicinsko, itd. štivo, a što je bila vrlo frekventna teza muslimanskih prosvjetitelja u prvoj polovini XX. vijeka.

Muhamed Pašić svoju polemiku zaključuje pozivom sarajevskoj i bosanskohercegovačkoj ulemi da se 'prihvate kur'an-skog originala' i da ga ljubomorno čuvaju 'kao što i Pravoslavna crkva čuva original Svetog pisma', o čemu on kaže sljedeće:

"Mi znamo da je naš najbolji filolog Vuk Karadžić preveo Novi zavjet, a Đura Daničić Stari zavjet, ali taj njihov prevod ni do danas nije dobio sankcije od pravoslavne crkve. Isto tako znamo da je na engleskom prevodu Svetog pisma dulje vremena sarađivalo 600 najboljih stručnjaka, pa i opet kad dođe do kakva razmimoilaženja u tumačenju obraćaju se na original, a u nas pojedinci koji se usude i na *brzu ruku prevedu* Kur'an odmah svoj prevod isporođuju s originalom ili čak svoj tumač pretpostavljaju i samom originalu, jer otvoreno vele, da se tumač koji se kosi s ajetom i prevodom, može uzimati za podlogu..."¹⁶¹

Polemika između *Organizacije ilmije Kraljevine Jugoslavije* i prevodilaca Kur'āna, Pandže, Čauševića i njihovog mostarskog kolege Karabega okončala se bez nekih značajnih rezultata u području teorije prevođenja Kur'āna na naš jezik. Ipak, ona je ostala svjedokom žestokih suprotstavljanja kako prevođenju Kur'āna tako i posebnim pristupima toj aktivnosti.

Ibid., str. 30-31.

159

Ibid., str. 30.

160

Ibid., str. 31.

161

Ovdje bi svakako bilo interesantno vidjeti stav *Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije* spram ove polemike, kao i pitanja prevođenja Kur'āna na bosanski jezik. Može se uvjetno reći da se *Islamska zajednica* uključila u raspravu o prevođenju Kur'āna posredstvom svog časopisa "Glasnik". Rasprava Muhameda Tufo, "Može li se Kur-an-azimuššān prevoditi? (ترجمة) na druge jezike, i je li to dozvoljeno sa šerijatskog gledišta?", pojavila se u proljeće 1937. godine. Tematika kojom se Tufo bavi pokazuje da je u vezi s polemikom koja se te i naredne godine vodila u Sarajevu.

Muhamed Tufo, inače član komisije *El-Hidaje* za ocjenu 'ortodoksnosti' Čauševićeva i Pandžina prijevoda, u svojoj raspravi ističe da je ovo "pitanje u Egiptu uzdiglo veliku prašinu, tako da je došlo i pred parlament, a egipatska se ulema u tom pogledu razdijelila u dvije grupe: jedni su za prijevod, a drugi protiv prevođenja. Na čelu onih koji dozvoljavaju prevođenje stoji i sami Šejhul-Ezher i uz njega mnoga ezherska ulema (oko 20), a na protivnoj strani stoji merhum Muhamed Behit, (bivši egipatski muftija; prozvat Ebu Hanife današnjeg vremena), Muhamed Adevi, Mustafa Sabri, (bivši Šejhul Islam), Muhamed Šakir, i merhum Muhamed Ebu-ul-Fadl (bivši šejhul-ezher)".*

Tufo nadalje konstatira da je bilo i do sada mnogo pokušaja da se Kur'ān prevede na strane jezike. Do sada je to učinjeno, prema njegovim riječima, "puno puta", pa su tu načinjene velike greške koje bi "trebalo ispraviti jednim potpuno ispravnim prijevodom". Tufo, kao što je i uobičajeno za sve učesnike u ovoj polemici, nigdje ne kaže kakav bi trebao biti "potpuno ispravan prijevod Kur'āna", već samo naglašava u istom članku da bi takav prijevod "mnogo pomogao širenju islama među onim nemuslimanskim narodima, koji arapski ne znaju... "Ovakve romantičarske ideje nisu rijetke u Bosni XX vijeka i odjek su apriorističkih ideja i učenja iz islamskog svijeta.

Muhamed Tufo u spomenutom tekstu navodi razloge protiv prevođenja Kur'āna općenito, iz čega se razumije da ovaj pro-

*

Napominjemo da su razlike u pisanju sintagmi kao šejhul-ezher ili pak Šejhul-Ezher od samog pisca Tufo. (Usp. "Glasnik" IVZ, br. 3, Sarajevo 1937, str. 73.)



fesor nije blagonaklon prema prevodenju na bosanski jezik. Ovdje ćemo ukratko parafrazirati njegove razloge protiv prevodenja Kur'āna.

- a) Termin *Kur'ān* imanentno upućuje i na tekst i na značenje. Prijevod Kur'āna, na bilo kom jeziku, predstavlja samo prijevod Kur'āna i ništa više. Čak kada se Kur'ān prevede s klasičnog arapskog u arapski (savremen prevodiocu), ni tada se neće dobiti ništa drugo do *prijevod Kur'āna*.
- b) Argumente da se Kur'ān ne može prevesti Tufo nalazi i u činjenici da se u prijevodu gubi "poezija i klasičnost" Kur'āna. Prijevod, dakle, nije po ljepoti ravan originalu.
- c) Ako bi se, ipak, Kur'ān prevodio, treba da se nastoji da se to uradi korektno i ispravno. Tufo, naravno, ne kaže šta je *korektan i ispravan* prijevod.
- d) Prevodioci Kur'āna moraju biti specijalisti kako u arapskom jeziku, tako i u jeziku na koji treba prevesti Kur'ān. Da bi se izbjegle "griješke i omaške", najuputnije je da se obrazuje jedna komisija koja će Kur'ān prevesti "na najoprezniji način".
- e) Čak i kada se Kur'ān prevede, prijevod nema "niti uživa onih presuda" koje ima original Kur'āna. Tufo podvlači da se značenja Kur'āna "koje je Ulema razumjela" razlikuje od značenja prijevoda Kur'āna.

Kako se iz Tufine rasprave u cjelini razabire, on govori o izvjesnoj komisiji koju su imali na umu i profesori Azhara. Nije poznato da li se Tufo upoznao s manjkavostima i "greškama" dosadašnjih prijevoda Kur'āna, budući da ih samo spominje bez horizontalnih objašnjenja ili činjenica. Ovaj teolog konstatira da prevodenje Kur'āna "vodi do zlih posljedica, jer bi moglo doći jedno vrijeme, kad bi se istiskao, zagubio i zaboravio, pa i zanemario pravi Kur'anski tekst, a zadovoljilo bi se samo prijevodom".¹⁶² Tufo je, također, dosta skeptičan prema transkripciji arapskog originala u pismena ćirilice ili latinice. U istom tekstu (str. 80) on kaže: "Kad bi se u ćirilici i latinici postavili posebni

Muhamed Tufo *ibid.*, str. 75. (Napominjemo da se Tufine kvalifikacije u ovom tekstu kao što su "nadni fakih" (kvazi-pravnik), te oni "koji ne razlikuju tumačenje od prevođa", i druge, zasigurno odnose na Pandžu i Čauševića, premda se to ne navodi. (Usp. *ibid.*, str. 78.)

znakovi, možda bi se onda moglo dozvoliti pisanje kuranskog teksta sa gornjim pismenima”.

U novije doba, posebno u vrijeme objavljivanja Korkutovog prijevoda Kur’āna (njegovo prvo izdanje pojavilo se 1977. godine, izdavač Orijentalni institut u Sarajevu), uočavaju se polemički tragovi u islamskoj štampi ali i u nekim drugim listovima. Sarajevski orijentalista, dr. Sulejman Grozdanić, u svom pogovoru *Prevod Kur’āna*¹⁶³ odlučuje se da ostavi ”po strani, ne pitanje no činjenicu o neprevodljivosti književno-umjetničkih djela...”¹⁶⁴ Grozdanić, međutim, posredno govori o teškoćama prevođenja Kur’āna koje su rezultat slojevitosti njegova diskursa. ”Obraćanje ljudima je često puno teoretskih pitanja, odgovora, prijatni, zahtjeva, replika, zatim nagovještaja, aluzija, čak samo dalekih migova”.¹⁶⁵ On nadalje tvrdi da se neke sure ”doimaju slušaoca prije svega kao neki tajnoviti, mutno duboki, daleki odjek kakvog drugog, nebeskog ili podzemnog svijeta”.¹⁶⁶ Slojevitost Kur’āna, specifična organizacija njegove fabule, mnoštvo asonanci, igri riječima i sl., nalažu prevodiocu, prema Grozdaniću, ”da prevodi više vrsta tekstova u jednom djelu”.¹⁶⁷ Na tragu toga Grozdanić zaključuje:

”Kad se sva ta raznovrsnost materije i pristupa, ritma i intenziteta uzme u obzir, uz odsustvo logičke sistematizovanosti djela i njegovog tematskog redoslijeda, onda će biti sasvim vidljivo koliko su ti tekstovi u Kur’ānu stilski i jezički različito artikulisani. To znači da je na prevodiocu bilo da prevodi više vrsta tekstova u jednom djelu. Prevodilac je, dalje, morao pokazati stvarno poznavanje arapske istorije, tradicije, običaja, načina života, međusobnih odnosa kao i istorije i religija drugih naroda ovog područja. To je zahtijevala potreba da se djelo adekvatno prevede, a to znači da prevod ne zahvati samo vidljivi, egzoterički sloj djela, nego i one sve dublje i dublje slojeve: stilsko-jezički, književno-estetski, kulturni, psihološko-moralni, misaoni, socijalno-istorijski”.¹⁶⁸

Grozdanić s pravom ukazuje na problematiku sinhronijskog i

163

Vidi S(ulejman) G(rozdanic), *Prevod Kur'ana (pogovor prevodu Kur'ana Besima Korkuta, Sarajevo, 1977., str. 707-711).*

164

Ibid., str. 708.

165

Ibid., str. 709.

166

Ibid., str. 709.

167

Ibid., str. 709.

168

Ibid., str. 709.



dijahronijskog razumijevanja, tumačenja i **prevođenja** kur'anskog diskursa. Prema Grozdaniću, Kur'an je "stalno u žiži interesovanja svoje a i drugih javnosti",¹⁶⁶ nadalje, ta knjiga "predstavlja jedno programsko misaono djelo",¹⁷⁰ koje je također "izraz jedne ideologije u rađanju, što je posebno značajno, a takva se djela uvijek tokom vremena, a često i jednovremeno ali na različitim mjestima sasvim različito shvataju i tumače, već prema intencijama tumača..."¹⁷¹ Prevodilac je smatra Grozdanić, u iskushenju da preferira jedna tumačenja pred drugim tumačenjima Kur'ana, pa je i pred Besimom Korkutom "bila ne mala opasnost da podleigne određenom pristupu tekstu Kur'ana, odnosno nekom određenom tumačenju".¹⁷² Grozdanić, nadalje, kaže: "Prevodilac je izbjegao ne samo tu opasnost, nego se ni sam, ni u interpretiranju teksta ni u svojim napomenama, nije upuštao u neko eksplicitnije tumačenje. Jedino što je činio, a to je i morao i bio dužan da čini, jeste da se u prevodilačkoj interpretaciji teksta služio brojnim prevodima ali i također brojnim tumačenjima i komentarima."¹⁷³ Nužno je ovdje istaći da prijevod Kur'ana Besima Korkuta nije izbjegao opasnost" da podleigne određenom pristupu tekstu Kur'ana", kako to smatra Grozdanić, već je pod snažnim uticajem az-Zamahšarija i njegovog egzegetskog djela *al-Kaššafa*. Čak su mnogi pasaži koji njedre sržna učenja Kur'ana prevođeni u skladu sa propozicijama az-Zamahšarijeva mu'tazilitizma. Naravno, značajno je da u prevodilačkoj tradiciji Kur'ana u našem jeziku posjedujemo i mu'tazilitsku provenijenciju koju je, u mnogim pasažima, s velikim umijećem ponudio Besim Korkut.

Karakteristično je da su se najnovije rasprave o prevođenju Kur'ana vodile, barem kada je posrijedi jezik, između teologa s jedne i orijentalista s druge strane. Hasan Kaleši (p.n.a. 1976.) sa "strane orijentalista" podvrgao je oštroj kritici *prijevod Kur'ana s komentarom* (prevedeno samo tri tridesetine kur'anskog teksta) u izdanju Vrhovnog islamskog starješinstva u SFR Jugoslaviji.¹⁷⁴ Kaleši je u prvom redu kritizirao pretencioznost pisaca ovog prijevoda i komentara, "Iako je izašlo svega dve sveske (od

Ibid., str. 709.

Ibid., str. 709.

Ibid., str. 709-710.

Ibid., str. 710.

Ibid., str. 710.

Zanimljivo je konstatirati da se Vrhovno islamsko starješinstvo u SFRJ odlučilo na štampanje ovog Prijevoda Kur'ana s komentarom u vrlo velikom tiražu (prvi svezak objavljen je 1966. u 70.000 primjeraka, drugi 1967. u 60.000, a treći, koji se pojavio 1967., u 50.000 primjeraka). Prevodioci nisu naznačeni, ali se vjerovatno radi o rev. Mulemi Sulejmanu Kemuri, zatim savjetniku VŠ-a, Husainu Dozi i tadašnjem direktoru Gazi Husrev begove biblioteke Abdurahmanu Hukicu. (Vidi Hadžijahic, ibid., str. 52.)

30 koliko će ih biti), ipak se može dati izvestan sud o ovom vrlo pretencioznom radu. Anonimni sastavljači su u uvodnoj belešci (Umjesto predgovora) preuzeli na sebe vrlo veliku, gotovo misionarsku dužnost"....da islamskim koncepcijama daju noviju i savremeniju interpretaciju...". Istovremeno oni su sa izvesnim nipodaštavanjem prešli preko svega onoga što je urađeno u Evropi i u celom islamskom svetu u poslednje vreme na izučavanju Kur'ana, njegove interpretacije, uporednim filološkim i teološkim ispitivanjima, kuranskoj egzezezi, usklađivanju slova Kur'ana sa duhom vremena itd. Sva dostignuća islamologije oni odbacuju govoreći: "Njenu raniju interpretaciju, ogledala se ona kroz tefsire, fikh ili koju drugu islamsku naučnu disciplinu, mi smo bili prihvatili i kao konačnu i vrtjeli se u tom krugu, sve do danas nastojeći da naš život svedemo i uokvirimo u granice koje su prije hiljadu godina postavili Ebu Hanife, imami Šafija, Malik i Ahmed ibn Hanbel. Bio je to zaista čudan i apsurdan pokušaj". Jednom reči - kaže kritički Kaleši - čekalo se hiljadu godina da dođu naši anonimni prevodioci i komentatori sa "novijom savremenom interpretacijom".¹⁷⁵ Hasan Kaleši ovom kritikom otvara i raspravu o tome da li je legitimno u prevođenju i hermeneutici Kur'ana promicati prožimanje sinhronijskog i dijahronijskog elementa ili pak postupiti samo po jednom od njih. Kalešijeva kritika značajna je i zbog toga što aktuelizira potrebu proučavanja i upoznavanja **neislamskih** hermeneutika Kur'ana, konkretnije kazano orijentalistike koja se bavi islamskim istokom. To su uočili i mnogi drugi orijentalisti, primjerice Alessandro Bausani koji tvrdi da "smo danas vrlo daleko od vremena kada je Kur'an bio knjiga koja je pečaćena sa sedam pečata u kršćanskom svijetu!"¹⁷⁶

Kaleši ima nekoliko zamjerki prijevodu Kur'ana Vrhovnog islamskog starješinstva i to "s obzirom na metodologiju rada", zatim "greške u prevodu", pa "tehničke greške" i slično tome.¹⁷⁷ Samo tumačenje koje su ponudili anonimni prevodioci "više liči na propovijedi a ne na naučne komentare",¹⁷⁸ tvrdi Kaleši. Ovaj prijevod će "biti vrlo koristan rad za verske službenike, kojima

175

Hasan Kaleši, ibid., str.32.-33.

176

Alessandro Bausani, ibid., str. 75.

177

Vidi Hasan Kaleši, ibid., str.33.

178

ibid., str. 33



je valjda i namenjen, ali neće zadovoljiti potrebe za jednim naučnim prevodom. Ali o svemu ovome biće opširnije reći u jednom posebnom osvrtu na ovaj prevod".¹⁷⁹ Rana smrt spriječila je ovog orijentalistu da napiše svoj osvrt i pokaže šta bi bio "jedan naučni prevod" Kur'āna.

Napomenimo da ne raspolažemo podacima niti literaturom iz koje bismo saznali da li je bilo odgovora Kalešiju "s teološke strane". "Teološka strana" ponudila je, međutim, odgovore Sulejmanu Grozdaniću i polemizirala s njegovim stavovima o Kur'ānu,¹⁸⁰ ali ne i s njegovim stavovima o prevođenju Kur'āna ili o vrednotama Korkutova prijevoda. Grozdanić sasvim jasno i neočekivano tvrdi da Kur'ān predstavlja "zbirku propovijedi i govora jedne krupne istorijske ličnosti koja je obilježila epohu, vizionara koji je vidio unaprijed više i dalje od drugih, mislioca koji je proniknuo u najtamnije dubine duha svoga naroda i to ne samo u svojoj savremenosti nego i u prošlosti mnogih generacija i mutnih, mitskih ciklusa arapskog i uopšte semitskog postojanja, vođe i političara koji je pokrenuo zapretane energije jednog vitalnog življa, čovjeka koji je snagom svoga poniranja u stvarnost, otkrio i prihvatio njen socijalni i kulturni izazov".¹⁸¹ Time je, negirajući islamska teološka vjerovanja o Kur'ānu, izazvao i jednog drugog sarajevskog teologa, Ahmeda Smajlovića, koji mu je i sam kratko ponudio odgovor. Naime, Starješinstvo islamske zajednice u SRBiH, Hrvatskoj i Sloveniji otkupilo je prava na štampanje Korkutova prijevoda Kur'āna. Naravno, ispušten je Grozdanićev pogovor, vršene su i neke intervencije u prijevodom tekstu,¹⁸² a Ahmed Smajlović je napisao i predgovor na čijem početku stoji da je Kur'ān "Božija Objava, Riječ i Uputa. Objavljivan je Muhammedu a.s. u razdoblju od 23 godine njegove poslaničke misije".¹⁸³ Ukoliko se ova tvrdnja razviđa u korelaciji sa Grozdanićevim tvrdnjama, jasno je da Smajlović aludira na njih želeći ih opovrgnuti. Prema njegovom mišljenju, "jezik Kur'āna je nadnaravan po svom stilu, strukturi i izražajnim mogućnostima. Zbog toga je Kur'ān nemoguće u potpunosti

179

Ibid., str. 33.

180

Glavni urednik "Preporoda" (islamske informativne novine) iz tog vremena, Hilmo Neimarlija, podvrgao je kritički mnoge stavove o Kur'ānu iz Grozdanićeva pogovora. "Grozdanićev tekst nema osnovnih pretpostavki - teorijskog utemeljenja, misaone koherencije i jezičke izgrađenosti, za bilo kakvo pozvanje i zadatak u literaturi. Pogotovo ih nema za ulogu predgovora ili pogovora Korkutovom prijevodu Kur'āna, jer bi, povrh svih drugih implikacija po ovo izdanje koje predstavlja realizaciju jednog od najkrupnijih rezultata, u njemu objavljen značio krajnji (teorijski) doseg same te discipline u tematiziranju Kur'āna". (H. Neimarlija, "Misaono-moralne propovijedi" jednog napisa o Kur'ānu, "Preporod", 19-20, (170-171), Sarajevo, 1977. str.9.) Neimarlija također tvrdi da je Grozdanićevo mišljenje o Muhammedu kao autoru Kur'āna "direktno suprotno mišljenju i osjećanju muslimana" (Ibid., str.9.)

181

Sulejman Grozdanić, o. c., str.708.

182

Usporedba pokazuje da se izdanja Orijentalnog instituta u Sarajevu i izdanja Starješinstva IZ u SRBiH, Hrvatskoj i Sloveniji znatno razlikuju, posebno ako je riječ o poštovanju tzv. "pravovjerne interpunkcije kur'ānskog originala. (Usporedi napr. prijevod 7. stavka u suri III u ovim izdanjima.) Prirодно je da različite interpunkcije kur'ānskog originalnog teksta utiču i na različita prijevodna rješenja.

183

Ahmed Smajlović, Predgovor "Prevodu značenja Kur'āna", Sarajevo, 1983., str.5.

doslovno prevesti na bilo koji drugi jezik. Svi dosadašnji napori na tom planu predstavljaju, u stvari, samo ljudske pokušaje prezentovanja značenja Kur'āna i ništa više".¹⁸⁴ Nije jasno da li dr. Smajlović pod sintagmom "prezentovanje značenja" Kur'āna misli na "posadašnjivanje" tih značenja ili je tu sintagmu upotrijebio u konvencionalnom smislu. Isto tako nije jasno da li je zadatak prevodioca Kur'āna da 'prenese' i stil, rimu, stilske figure, itd., kur'ānskog originala ili se mora samo zadovoljiti "pokušajima prezentovanja značenja Kur'āna i ništa više".

Sam naslov Korkutovog prijevoda Kur'āna u izdanju Starješinstva islamske zajednice dosta je upitan, pretenciozan i dvosmislen; *Prevod značenja Kur'āna*, kao naslov, može čitaoca podstaknuti na niz pitanja, da je, npr. taj prijevod Kur'āna bez ostatka obuhvatio *sva* značenja Kur'āna, da je on prvenstveno usresređen na značenja, a ne i stil, poruku, i.sl.¹⁸⁵

Polemika između orijentalista i "teološke strane" vremenom je minula. Iz rasprava, polemika, članaka, prikaza i osvrt na pojedine prijevode Kur'āna ili problematiku prevođenja te knjige na druge jezike¹⁸⁶ uočava se različitost stanovišta, pogleda i prijevodnih rješenja. Težili smo pokazati samo središnje probleme oko kojih se naši prevodioci i teoretičari prevođenja Kur'āna najviše sukobljavaju. Ako se prethodne napomene i citati pažljivije razviđaju, iskrsava niz pitanja o prevođenju Kur'āna na bosanski jezik. Većina ličnosti koje smo spomenuli, i iz klasičnog i iz savremenog perioda, imaju manje ili više na pameti ove probleme:

1. Da li je prijevod Kur'āna obavezan prenijeti riječi originala?
2. Da li je prijevod Kur'āna obavezan prenijeti ideje originala?
3. Da li prijevod Kur'āna valja čitati kao i original?
4. Da li prijevod Kur'āna valja čitati kao prijevod?
5. Da li prijevod Kur'āna mora odražavati i da li može odražavati stil Kur'āna?
6. Da li prijevod Kur'āna mora izraziti stil prevodioca?
7. Da li prijevod Kur'āna valja čitati kao savremen originalu?

184

ibid., str.6.

185

Zanimljivo je ukazati na genezu ovakvog naslova Korkutovog prijevoda Kur'āna. Naime, engleski konvertit u islam Muhammad M. Pickthall svom prijevodu Kur'āna dao je sljedeći naslov: *The Meaning of The Glorious Qur'an*. Iz ovakvog naslova razumije se da su sva značenja bez ostatka prenesena u prijevod, da Kur'an ne posjeduje druga značenja osim ona koja su u tom prijevodu, itd. (Vidi izdanje od ovog prijevoda od The Muslim World League, U.N. Office, New York, 1977.) Evropom je kasnije uslijedila poplava ovakvih ili sličnih naslova za prijevod Kur'āna. Muhammad Ahmad Rassoul izdaje prijevod Kur'āna na njemački pod naslovom: *Die ungefähre Bedeutung des Qur'an al-Karim in deutscher Sprache*, Keln, 1986. Nije isključeno da je izdavače Starješinstva islamske zajednice u SRBiH, Hrvatskoj i Sloveniji ova pojava navela na sličan postupak, te su dali naslov *Prevod značenja Kur'āna*. Nešto kasnije, Korkutov prijevod Kur'āna u izdanju ovog istog Starješinstva opet mijenja svoj naslov i sada se zove Kur'an s prevodom (vjероватно zbog arapskog teksta). (Vidi izdanje Kur'āna s prevodom iz 1984.) Hilmo Neimarija ("Kur'an i naše islamsko mišljenje", Glasnik VIS-a, br. 5, Sarajevo, 1985. str. 494.) kritički se osvrće na naslov ovog prijevoda. "Naslov izdanja, *Prevod značenja Kur'āna*, rješava jednu a izaziva drugu nedoumicu, jer svaki je prevod Kur'āna zatvaranje jednog značenjskog kruga, fiksiranje jednog značenja kur'ānskog teksta". Mnogi arapski autori slijepo se drže ove upitne sintagme *prijevod značenja Kur'āna* (ترجمة معاني القرآن). U svom pogledu novijih pravaca u tumačenju Kur'āna u modernom dobu,

دراسة تطيلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث

'Ifat M. Šarqāwī nekritički je koristi. Usp. Šarqāwī, Al-Fikr ad-Dīnī fi muwāḡahati l-'Asr, Bejrut, 1979.

186

Većina sudionika ove dugotrajne polemike najčešće kratko tvrdi da Kur'an nije prevodiv, ne nudeći bilo kakvo horizontalno objašnjenje ili argument i ne obzirujući se na izvanredno veliki broj prijevoda Kur'āna u svijetu koji pokazuje da je ta knjiga ipak na neki način prevodiva.

U ovim cjelinama nastojali smo pokazati neke od rezultata s područja teorije o prevodivosti Kur'āna.



8. Da li prijevod Kur'āna valja čitati kao savremen prevodiocu?
9. Da li Kur'ān prevoditi prozom?
10. Da li Kur'ān prevoditi poezijom?¹⁸⁷

Ova pitanja izravno su u vezi sa *razumijevanjem* kur'ānskog teksta (نص), dakle hermeneutikom Kur'āna (تفسير - تأويل). Hermeneutički problemi prevođenja Kur'āna o kojima se govori postavljeni su tokom četrnaeststoljetne historije Kur'āna, a u korelaciji su sa islamskom teologijom, filozofijom, kur'ānskom filologijom, hereziografijom, ortodoksijom, ortopraksijom, itd.

Kur'ān je multiinterpretabilno štivo, tekst "s mnogo lica" za koga je i Muhammed, a.s., kazao da "posjeduje mnoge strane"¹⁸⁸ i da će čovjek potpuno shvatiti njegov diskurs tek kad sve te "strane" upozna. Na probleme *razumijevanja* Kur'āna utiču problemi čitanja vokala, konsonanata, pa i problemi interpunkcije kur'ānskog teksta. Svi zajedno utiču, opet, na *probleme prevođenja Kur'āna u drugi jezik* (ili, pak, u arapski jezik savremen arapskom komentatoru). S druge strane, postoji i izvjesni simbolizam kur'ānskog jezika koji je u najizravnijoj vezi sa kur'ānskim *Weltanschauungom* i koji nije moguće uvijek prenijeti a da ne dobijemo "nešto drugo".

Svi problemi o kojima je riječ opravdavaju našu generalnu tezu koja glasi: *Kur'ān nije moguće prevesti, Kur'ān se mora prevoditi*. Ovu tezu ne upotrebljavamo u modernističkom smislu (u smislu islamskog modernizma) po kome **prošla** razumijevanja Kur'āna za nas nisu dokraja relevantna, čime se dovodi u pitanje kontinuitet tradicije iskustva Kur'āna i vremena u kome se to iskustvo događalo. Upotrebljavamo je u *tradicionalnom* smislu, u znaku maksime prema kojoj islam započinje s Kur'ānom ali se s njim ne završava. Jer, sva tumačenja Kur'āna, koliko god su inherentna Kur'ānu, još više pripadaju historiji, ljudima, vremenu i iskustvu.

Kur'an ne ostaje za nama u tamo nekom prošlom vremenu; naprotiv, tradicija ga uvijek nudi u kontinuitetu, a Kur'an tradiciji priskrbiljuje taj kontinuitet.

187

Vidi vrlo slična pitanja postavljena u raspravi Jiržija Levija, Umjetnost prevođenja, Sarajevo, 1982., str. 15.-16.

188

Muhammedovu, a.s., maksimu

لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة

u kojoj se izričito govori o "mnogim stranama (licima) Kur'āna", moderni kur'anolozi navode kao argument visoke polisemnosti ove knjige. Međutim, problem se javlja onda kada se želi otkriti prava intencija ove Muhammedove, a.s., izreke.

ZAMAHŠARIJEV KOMENTAR KUR'ANA - GLAVNA ODREDNICA KORKUTOVOG PRIJEVODA KUR'ANA

Prema A. L. Tibāwīju svaki prijevod Kur'ana proglašava svoju vlastitu nedovoljnost; naime, u Kur'anu se često tvrdi da je Kur'an objavljen "na arapskom jeziku" (بلسان عربي مبين) te da, prema tome, prevedeni Kur'an nije Kur'an već prevodiočevo djelo, rezultat njegove imaginacije, vjerskih, filozofskih, ideoloških, te drugih "konstanti" prevodiočeva svjetonazora. Amīn Hūlī ovakvo mišljenje radikalizira: tvrdi da je Kur'an nužno potrebno proučavati u njegovom "arapskom ruhu"² (فى ثوبه العربي) koje je neodvojivo od Objave. Slična mišljenja iznosi i Rašid Ridā u Al-Manāru;³ premda je sam Muhammad Abduhu imao drugačije nazore o Kur'anu od Amīna Hūlīja, napose o metodu tumačenja (Abduhu je inaugurator sinhronije, Hūlī hoće da restaurira VII vijek i oživi i (u) našem vremenu ono što je Kur'an značio u tom davnom dobu), čini se da su glede prevođenja Kur'ana njihova mišljenja jednaka.

Za razliku od tzv. *Al-Manār* škole, koja je čak svaki prijevod Kur'ana proglašavala podrivanjem islama,⁴ kasniji egipatski komentatori Kur'ana, kao što su Al-Marāgi⁵ i Šaltūt⁶ bili su pomirljivijega stava. Prvi je čak tvrdio da je prijevod Kur'ana još nekako s Božijim nadahnućem, a drugi misli da muslimani ne-Arapi mogu obavljati bogoštovlje u prijevodu Kur'ana na maternjem jeziku, štaviše obavezni su to činiti.⁷

Ovakvih ili drugačijih mišljenja mogli bismo navoditi još, ali ćemo se zadovoljiti samo navedenim, zbog njihove paradigmatičnosti za svu teoriju prevođenja. Jer, komentatori (mufesirūn) najčešće su bili ili za ili protiv prevođenja Kur'ana.⁸ Dakako, postoji i *modus vivendi* u tzv. "komentar-prijevodu". Ali, o takvoj vrsti recepcije Kur'ana pisat ćemo drugom prilikom.⁹

1

Usp. A. L. Tibāwī, *Is The Qur'an translatable*, "Arabic and Islamic themes", London, 1974., p. 72.

2

Amin Al-Hūlī, *Manāhig al-Tagdīd*, Kairo, 1961., str. 310.

3

U prvom svesku *Al-Manāra* (Kairo, 1346. po Hidžri, str. 30. i 31.) autor govori o "pojavi šovinizma u modernom dobu kojeg islam zabranjuje. On slabi ne samo vjeru već i arapski jezik. Štaviše, došlo se do toga da su uslijedili i pozivi na prevođenje Kur'ana gdje se "smatra da je islam vjera koja nema jezika". Kako se vidi iz ovog fragmenta, Ridā aludira na turski nacionalizam početkom XX. vijeka gdje se težilo prevesti i ezan na turski jezik...

ثم حدثت في الإسلام عصبية الجنسية الجاهلية التي حرمها الإسلام وشدت في منعها بعد ان ضعف العلم والدين في المسلمين بضعف اللغة العربية فيهم حتى قام بعض الأعاجم في هذه السنين الأخيرة يدعون قومهم الى ترجمة القرآن بلغتهم والإستغناء عن القرآن العربي زاعما ان الإسلام دين ليس له لغة وغلا بعض هؤلاء في بغض العربية فدعا مسلمي قومه الى الأذان و الصلاة و الخطبة بلغتهم و قد اجمع المسلمون بالعمل على اقامة هذه الشعائر الإسلامية بلغة الإسلام العربية الى اليوم

4

Kao što se vidi i iz bilješke br. 3., *Al-Manār* je doprinio mnogo raspravi o prevođenju Kur'ana. Na str. 31. prvog sveska Ridā govori da se Kur'an može valjano proučavati i pomoću njega uputiti samo posredstvom razumijevanja čistog arapskog jezika. Kur'an se ne može shvatiti ako se ne razumije čisti arapski jezik...

امرنا الله تعالى ان نتدبر القرآن و نعتبر به و نتذكر و نهتدي و ان نعلم ما نقوله في صلاتنا من آياته و أذكاره و أكد هذه المسائل في آيات كثيرة و الإمتثال لها و العمل بها لا يكن الا بفهم العربية الفصحى و ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب. و جعل الله تعالى القرآن معجزا للبشر و لا تقوم حجته في هذا عليهم الا بفهمه و لا يمكن فهمه الا بفهم العربية الفصحى، فمعرفة العربية من ضروريات دين الإسلام ندعو اليها جميع المسلمين بدعائهم الى القرآن

R. Paret i J.D. Pearson, *Translation of The Kur'an*, "The Encyclopaedia of Islam", V, Leiden, 1981., p. 429.

Ibid., p. 429.

Ibid., p. 429.

Zamahšari je npr. za prevodenje Kur'ana. U *Al-Kaššāfu* (II, Bejrut, bez god. izd., str. 293) on kaže da je Objava (Kur'an) mogla biti poslana kako na svim jezicima tako i na jednom od njih. Međutim, nije bilo potrebe da se objava šalje na svim jezicima budući da to prijevod može nadomjestiti...

(قلت) لا يخلو اما ان ينزل بجميع الالسنه او بواحد منها فلا حاجة الى نزوله بجميع الالسنه لان الترجمة تنوب عن ذلك وتكفي التطويل فبقي ان ينزل بلسان واحد فكان اولى الالسنه لسان قوم الرسول لانهم اقرب اليه...

Dvojica savremenih mufessira, Sābūnī i Šarqāwī govore i o takvoj vrsti tumačenja Kur'ana koje može nadomjestiti prijevod. Međutim, Muhammad Mustafa Aš-Šātīr (u djelu *Al-Qawī As-Sadīd fi Hukmī targamati l-Qur'ānī l-Magīd*, Kairo, 1936., str. 178) smatra da je zabranjeno (haram!) prevoditi Kur'an. Evo šta kaže:

اولا - ان ترجمة القرآن الكريم الى اللغات الأخرى حرام بإجماع الفقهاء وأئمة الدين المجتهدين
ثانيا - ان قراءة القرآن بغير اللغة العربية حرام بإجماع الفقهاء وأئمة الدين المجتهدين
ثالثا - ان كتابة المصاحف بلغة أخرى غير اللغة العربية حرام بإجماع الفقهاء وأئمة الدين المجتهدين

O podudarnosti Kur'ana i svijeta usp. S. H. Nasr, *The Qur'an - the Word of God, the Source of knowledge and action*, "Ideals and realities of Islam", London, 1979.

Besim Korkut (Travnik, 1904. - Sarajevo, 1975.) značajno je ime naše arabistike i orijentalistike. Osnovno obrazovanje stekao je u Travniku, a srednje u Sarajevu. Godine 1931. diplomirao je na El-Azharu u Kairu s odličnim uspjehom. Prema mnogim ocjenama, bio je izvanredan poznavatelj klasičnog arapskog jezika i mnogih islamskih disciplina. Napisao je *Istoriju islama*, zatim *Gramatiku arapskog jezika*, a u tri knjige obradio je *Arapske dokumente u Državnom arhivu u Dub-*

Nema sumnje da je dobro u jednom jeziku imati više prijevoda Kur'ana. To je, s druge strane, i nužno. Jer, ne postoji savršen (završen) prijevod Kur'ana, budući da se to štivo "otima" i "ne da" podvesti pod konvencije (teološke, filozofske, naučne). Kad god Kur'an prevodimo (i u životu provodimo), uvijek se pojavljuje ostatak neprevedenog i neprovedenog. Kur'ansko štivo je poput nebeskog svoda, nikad ga jednim pogledom ne možemo obuhvatiti.¹⁰ Manjkavo je i ono promatranje s više pogleda: naime, isuviše je mnogo treptaja koji nam remete kontinuitet gledanja i čuđenja pred prizorom prostranstva čije se dubine nikada ne dadu do dna prozrijeti.

Besim Korkut¹¹ upravo je primjer prevodioca koji je to znao. Pred brojnim alternativama koje su se pred njim ukazivale (da Kur'an prevodi iz svoga vremena, ili da ga prevodi uz pomoć tefsira iz različitog doba (dijahronijski), ili da se preda spoznajama o Kur'anu iz najrazličitijih filozofskih, naučnih, dogmatskih, itd. polja XX. vijeka (sinhronijski metod), ili da pribjegne samo svom dobrom poznavanju arapskog jezika te da podari razumljiv ali nedovoljno "dogmatski" usmjeren prijevod..., dakle, pred svim tim i drugim nespomenutim alternativama Besim Korkut se odlučio za komentar Kur'ana Az-Zamahšarija (p.n.a. 1144.) - *Al-Kaššāf* i uglavnom u prijevodu koristio interpretacijska rješenja ovog Perzijanca. Nama ovdje, prema tome, predstoji da dokažemo sljedeće teze:

- da je Besim Korkut glavninu *tamnih* (مبهم و مشکل) mjesta u Kur'anu preveo u suglasju sa Zamahšarijevim komentarima,
- da je većina interpolacija ili ekstrapolacija u prijevodu rezultat Zamahšarijevog uticaja na Korkuta,
- da su, uglavnom, sva interpunkcijska rješenja i determinante kur'anskog teksta preuzete od Zamahšarija,
- da su dogmatske karakteristike (الخصائص العقائدية) Korkutova prijevoda Kur'ana vrlo bliske Zamahšarijevim mu'tazilitskim nazorima,

- da su gotovo sve napomene, komentatorske bilješke i objašnjenja preuzeti iz *Al-Kaššafa*.



Prije negoli ove teze pokušamo dokazati, recimo i to da je Besim Korkut imao u vidu "nedostatke" naših prethodnih štampanih prijevoda Kur'ana kad se odlučio za svoje vlastite doprinose na ovom području. U jednom kraćem članku, objavljenom u "Glasniku VIS-a", Besim Korkut žestoko kritizira Čauševićev i Pandžin prijevod Kur'ana koji se pojavio u izdanju zagrebačke "Stvarnosti".¹² Premda je zagrebački izdavač angažirao hafiza Omera Mušića i književnika Aliju Nametka, u prijevodu je, po mišljenju Korkuta, ostalo mnogo "nejasnih mjesta". Korkut, također, oštro polemizira sa nepotpisanim autorom predgovora ovog izdanja:

"U predgovoru se kaže: 'Odlučivši se za tiskanje novog izdanja, izdavač je ocijenio da je kraj postojećeg dobrog prijevoda M. Pandže i Dž. Čauševića zaista nepotrebno pripremati sasvim nov prijevod'. Naprotiv, upravo se sada nameće potreba izdavanja sasvim novog i tačnog prijevoda Kur'ana baš zato što je Pandžin i Čauševićev prevod Kur'ana i *neautentičan i nepouzdan*. Brigu o izdavanju tačnog prevoda Kur'ana trebalo bi da preuzme Vrhovno islamsko starješinstvo u SFRJ".¹³

Iz ovih redaka dā se zaključiti da je Korkut već 1969. godine uveliko radio na svom prijevodu Kur'ana. Postoje o tome i brojna svjedočanstva. Osim toga, obavljao je i konsultacije u Vrhovnom islamskom starješinstvu u vezi sa izdavanjem ovog djela.¹⁴ Kad Korkut spominje riječi *neautentičan i nepouzdan*, a koje rezervira za Pandžin i Čauševićev prijevod Kur'ana, onda te riječi treba vjerovatno shvatiti kao promicanje vlastitog prijevoda koji će biti "pouzdan" i "autentičan". Također, postoje mnogobrojne indicije da se Korkut zalagao za to da njegov prijevod štampa Vrhovno islamsko starješinstvo, koje bi mu dalo "službene pre-

rovniku. Preveo je izbor priča iz *Hiljadu i jedne noći*, *Kelilu i Dimnu* i mnoge druge kraće eseje i članke s arapskog jezika. Glavni plod njegovog prevodilačkog rada je *Prevod Kur'ana* (prvi put štampan u izdanju Orijentalnog instituta u Sarajevu, 1977). Islamska zajednica Korkutov prevod štampala je, uz neke izmjene! više puta.

¹²

Besim Korkut, *Kur'an Časni*, "Glasnik VIS-a", XXXII, 10.-12, Sarajevo, 1969., str. 487.

¹³

ibid., str. 487.

¹⁴

Moj profesor, rahmetli Kasim Hadžić pričao mi je o tome i jedan je od svjedoka Korkutovih nastojanja da VIS štampa njegov prijevod.



rogative i attribute".¹⁵ Ipak, do toga nije došlo, a VIS nikada nije bilo ni izdavač Korkutovog prijevoda Kur'ana.

Po svom izlasku u izdanju Orijentalnog instituta 1977. godine, Korkutov prijevod Kur'ana dobio je niz pohvala. Tako *Daniel Bučan* tvrdi da, za razliku od Korkutova prijevoda, Čauševićev prijevod ističe "poglavito vjersku dimenziju Kur'ana", a zapostavlja "druge njegove dimenzije".¹⁶ Prema Bučanu, Korkutov prijevod je bolji "zahvaljujući tečnosti i cjelovitosti prenošenja iz arapskog u hrvatskosrpski (odnosno srpskohrvatski jezik)", a sam prevodilac time je "učinio Kur'an čitkijim i za čitatelja kojemu interes nije samo religiozne naravi".¹⁷ Pohvale Korkutovom prijevodu uputili su u svojim tekstovima prigodne naravi i književnik *Ibrahim Kajan*,¹⁸ orijentalista *Sulejman Grozdanić*,¹⁹ novinar *Radovan Popović*,²⁰ a u štampi Islamske zajednice o ovom djelu pisali su mnogi autori.

Za Korkutov prijevod Kur'ana vrijedi u potpunosti mišljenje Alessandra Bausanija koji tvrdi da mi "dobro znamo šta Kur'an znači" ili pak "šta je značio za islamski svijet" a svaka novina u tumačenju ili prevođenju može se naći samo u drugačijem pristupu Kur'anu.²¹

Besim Korkut upravo ima izrazito nov pristup u prevođenju Kur'ana, barem kad je posrijedi naša prevodilačka tradicija ove Knjige. Njegova rečenica je jasna, "naša", bez zagrada za pomoćni glagol *biti* (što je slučaj s Pandžinim i Čauševićevim prijevodom). Također, Korkut postiže mjestimično, u prijevodima kratkih sura, izuzetan, poetski dobro zasnovan i tečan stil. Težio je, moglo bi se reći, da neke značenjske razine Kur'ana prenese u jedan "srpskohrvatski općenito shvatljiv i čitljiv jezik". Nastojao je da mu dā kulturološki neutralnu "nijansu" (te je zanemarivao islamsku tradiciju upotrebe nekih orijentalizama u Bosni i Hercegovini, Sandžaku, Crnoj Gori i drugdje). Zato Korkut ne prevodi kur'ansku riječ salāt (صلاة) perzijskom riječju *namāz*, već pribjegava *molitva* – rješenju, što je pomalo sporno glede kulturoloških karakteristika bogoštovnog jezika muslimana na-

15

Riječi Besima Korkuta "Brigu o izdavanju tačnog prevoda Kur'ana trebalo bi da preuzme Vrhovno islamsko starješinstvo u SFRJ" o tome dovoljno govore.

16

Vidi tekst Daniela Bučana, *Novi stari Kur'an*, "Start", br. 4, Zagreb, 1977.

17

Ibidem...

18

Vidi "Oko", VI, br. 159, Zagreb, 1978.

19

Vidi "Odjek", br. XXVIII/21, Sarajevo, 1975. (Ovdje Grozdanić obavještava čitaoce o poduhvatu Orijentalnog instituta da štampa Korkutov prijevod Kur'ana).

20

Vidi "NIN" br. 1409, od 8. januara 1978. godine.

21

Alessandro Bausani, *Shorter notes on some recent translations of the Qur'an*, "Numen", br. IV, 1957. A. Bausani također je preveo Kur'an na italijanski jezik.

ših krajeva. Osim toga, Korkut prevodi kur'ansku riječ *zakāt* riječju *milostinja*, što je neprimjerena redukcija s obzirom na odomaćenu i široko poznatu riječ *zekāt*.

S druge strane, Korkut nije dosljedan jer ostavlja ime *Allāh* neprevedeno, a trebalo ga je prevoditi ako je prevodio riječi *zakāt*, *salāt*, i sl., tim prije budući da je naš ekvivalent "Bog" u upotrebi kod muslimana naših krajeva gotovo ravnopravan kao i imenica *Allāh*.²² Ovaj prevodilac je, isto tako, imao na raspolaganju mnogo jezičkog blaga bosanskohercegovačkih muslimana, a koje uopće nije koristio. Rečenice (أقم الصلاة) *klančaj namaz!* i (أقيموا الصلاة) *klančajte namaz!* prevodio je sklopom, "srpskohrvatski uopće razumljivim", *obavljaj(te) molitvu!* Nije prihvatio vrlo frekventno *klanjati*, koji glagol muslimani ovdje koriste bez povratne zamjenice *se* i daju mu čistu *terminus technicus* namjenu i značenje *klanjati*, a ne *klanjati se*.²³ Sociolingvističke studije o jeziku bosanskohercegovačkih muslimana pokazuju da mu je islam dao zamjetljiv pečat i ta komponenta se mora imati u vidu pri prevođenju Kur'ana.²⁴ Ali o kulturološkim karakteristikama Korkutova prijevoda mora se napisati šira studija a ovdje je mnogo zanimljivije pogledati tefsirske osnove koje su, smatramo, glavna determinanta njegovih prijevodnih rješenja.

IV

Premda je nemoguće da se u ovako kratkom tekstu šire pobroje *sva* mjesta gdje je uticaj Zamahšarijeva *Kaššāfa* očit i nedvojben, i iz ovih nekoliko primjera moći će se, nadamo se, steći uvid u odnos koji postoji između Korkutova prijevoda i ovog znamenitog egzegetskog djela iz 12. stoljeća po Isau, a.s.

Prevođenje tamnih, nejasnih mjesta. Kur'ansko štivo je često široko stilizirano. Tefsir ovu kur'ansku konstantu imenuje terminom (إطناب). Naime, često se iz konteksta ne zna na šta se pojedina spojena lična zamjenica (الضمير المتصل) odnosi (راجع الى), te ju je moguće prevesti različito a time se mijenja i shvatanje izvornika. Na primjer kur'ansku sentencu

22

Smatramo da se riječ *Allah* može prevoditi riječju *Bog* budući da suština islamske koncepcije Boga nije u imenu već u sadržaju (naime u tome da je Bog jedan, da nije rođen niti je rodio, itd.). Suyūti u *Et-Itkanu* (إلتقان) tvrdi da je riječ *Allah* prevodiva na hebrejski.

عن ابن عباس قال: جبريل عبد الله، وميكائيل عبد الله وكل اسم فيه ايل فهو عبد الله . وأخرج عن عبد الله بن الحارث قال: ايل: الله بالعبرانية ، وأخرج ابن ابي حاتم عن عبد العزيز بن عمير قال: اسم جبريل في الملائكة خادم الله

(*Itqan*, II, bez mjesta i godine izd., str. 180.)

23

Bosanski jezik ima ovo *klanjati* koje je nastalo pod uticajem islama.

24

Logično je da bi trebalo praviti razliku između prijevodnog jezika određenog prijevoda Kur'ana koji je namijenjen *vjerskoj* upotrebi i prijevodnog jezika u prijevodu Kur'ana koji je namijenjen široj, pa i nemuslimanskoj, čitalačkoj publici. Otuda ne bi trebalo na brzu ruku kritizirati Korkutovo odustajanje od *namaz*, *zakaat*, itd. prijevodnih rješenja.



(وانه لعلم للساعة فلا تمترن بها ...) (doslovno) *on je (pred)znak Sudnjeg Dana* naši prevodioci različito prevode. Ličnu zamjenu *on* iz konteksta je moguće shvatiti i kao *Isa* ("Isa je predznak Sudnjeg Dana...") i kao *Kur'an* ("Kur'an je predznak Sudnjeg Dana...").²⁵ Korkut se odlučuje za *Kur'an* – rješenje, budući da Zamahšari kaže:

(*Od Al-Hasana se prenosi da se ova lična zamjenica odnosi na Kur'an i da s Kur'anom dolazi predznak Sudnjeg dana...*).²⁶

Sličan primjer imamo i u prevođenju izuzetno teškog i nejasnog eshatološkog iskaza Kur'ana)²⁷

(*يَوْمُ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ*)

(doslovno: *Na dan kad se otkrije noga i budu pozvani da ničice padnu, pa ne budu mogli*). Korkut ne slijedi doslovnost već pribjegava Zamahšarijevom *metafora*–rješenju koje glasi:

اي يوم تشدت الحال او الساعة كما تقول كشفت الحرب ساقها على المجاز

("Tj. kada bude teško tj. kad bude Sudnji dan kao što i Arapi kažu metaforički: rat je otkrio svoju nogu, tj. zaoštrio se.")²⁸ Saglasno sa ovim Zamahšarijevim egzegetskim objašnjenjem, Korkutov prijevod ovog ajeta glasi: *Na dan kada bude nepodnošljivo...*²⁹ Objašnjenje ovom prijevodnom rješenju treba tražiti u mu'tazilitskom učenju koje dopušta da se kur'anski iskazi o Bogu shvataju ne doslovno već metaforički. Dakle, riječ (*سَاقٍ*) (noga) u gornjem primjeru treba shvatiti ne kao *Božija noga*, jer bi to vodilo u tzv. antropomorfizam (*تشبيهه*), već kao slikovito prikazivanje čije riječi ne znače doista to šta kazuju u svojoj doslovnosti!

Korkut slijedi Zamahšarija s ciljem da izbjegne antropomorfistička shvatanja ovog ajeta i eshatološku viziju "Božije otkrivene noge", o čemu se nerijetko govori u tzv. tradicionalističkim tumačenjima Kur'aña. Korkutov odnos prema Zamahšariju posebno je vidljiv i u prevođenju ovog ajeta:

وما قدروا الله حق قدره و الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ...

²⁵
Kur'an, XLIII, 61.

²⁶
Az-Zamahšari, *Al-Kaššaf*, III, str. 424.-425.

²⁷
Kur'an, LXVIII, 42.

²⁸
Az-Zamahšari, IV, str. 131. Az-Zamahšari još navodi i predanje Ibn Mas'uda iz kojeg se razabire *tradicionalno* shvatanje (Bog otkriva svoju nogu, vjernici mogu učiniti sedždu, a licemjeri ne mogu... itd.).

²⁹
Dakle, kur'anska cjelina (*يَوْمُ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ*) prevedena je u Korkutovom prijevodu Zamahšarijevim iskazom (*يَوْمُ تَشْدُ الْحَالُ*). Slično postupaju i Pandža/Čaušević (usp. Kur'an Časni, Sarajevo, 1937. str. 876), gdje se cjelini (*يَوْمُ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ*)

daje prijevod *Toga dana će poslovi otežati... Ljubibratić daje prijevod: Na dan kada noge budu baze...* (Usp. Koran, Biograd, 1895., str. 429).

Ljubibratić je najbliži doslovnom značenju: *Ali oni Boga ne umiju ocijeniti kako bi trebalo. Na dan vaskrsa, sva zemlja biće šaka prašine u njegovijem rukama, i nebesa će biti savijena kao zavoj u njegovoj desnici...*³⁰ Korkut, pak, slijedi Zamahšarijevo egzegetsko objašnjenje za ovaj ajet, odstupa od doslovnosti i njegov prijevod glasi: *Oni ne veličaju Allaha onako kako Ga treba veličati; a čitava Zemlja će na Sudnjem danu u vlasti Njegovoj biti, a nebesa će u moći Njegovoj smotana ostati...*³¹ Kur'anske cjeline iz ovog ajeta (قبضته) i (بيمينه) Korkut prevodi opisno, mu'tezilijski – jer slijedi Zamahšarijevo objašnjenje,

و الغرض من هذا الكلام اذا اخذته كما هو بجملته و مجموعه تصوير
عظمته و التوفيق على كنه جلاله ...

a koje znači: *Intencija ovoga govora (ajeta), kad se uzme u cjelini, jeste slikovito prikazivanje Božije veličine i prilagođavanje (diskursa) u skladu sa suštinom Božije veličine...*³²

V

Prijevodne interpolacije (حشو) i ekstrapolacije (تطويل). Kao što i sama arapska riječ (حشو) pokazuje, interpolacija znači *umetanje* egzegetskog objašnjenja u prijevod (u našem slučaju u prijevod Kur'ana), a ekstrapolacija (تطويل) je egzegetsko dodavanje objašnjenja, obično na kraju ajeta.

I jedno i drugo prijevodno sredstvo Korkut koristi najčešće pod uticajem Zamahšarija. Navedimo nekoliko primjera. U kur'anskoj cjelini: (و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ...) (Mi smo u Zeburu, poslije *Opomene*, napisali...)³³ očito je da je riječ *opomena* širokog značenja. I sam Zamahšari se kolebao kako da protumači riječ (الذکر). On kaže:

و الذكر التوراة و قيل اسم الجنس ما انزل على الأنبياء من الكتب و
الذکر ام الكتاب ...

*Opomena je Tevrat, a kažu da je to zbirna imenica za sve što je objavljeno poslanicima od knjiga, a zikr je i Majka Knjige...*³⁴

30

LJUBIBRATIĆ, str. 341.

Zašto Mićo Ljubibratić pribjegava doslovnom prijevodu – ovdje ne možemo odgovoriti. Trebalo bi ustanoviti iz kojeg prijevoda je prevodio svoj prijevod Kur'ana.

31

Kad god je riječ o *tamnim*, nejasnim ajetima, Besim Korkut dobro pazi na tri glavne egzegetske riječi u *Kaššafu*:

- 1) *slikovito prikazivanje Kur'ana* (تصوير),
- 2) *navođenje primjera u Kur'anu* (تمثيل) i
- 3) *priopćavanje kur'anske Poruke kroz maštovito prikazivanje* (تخييل).

Naime, da bi se Kur'an valjano čitao i valjano prevodio (recipirao), Zamahšari predlaže da se kroz ta tri termina dobro razluči šta je u Kur'anu doslovno a šta preneseno rečeno. Time se Zamahšari kao mu'tezilija brani od antropomorfističkih (تشبيه) i grubo apstraktnih (تعطيل) čitanja Kur'ana. Korkut ga u tome često slijedi i umjesto doslovnog prevođenja prepisuje Zamahšarijevo tumačenje.

32

Zamahšari, III, str. 355.

33

Kur'an, *al-Anbiya*, 105.

34

Zamahšari, III, str. 22.



Besim Korkut se opredjeljuje za prvo Zamahšarijevo mišljenje i njegov prijevod gornje kur'anske cjeline glasi: *Mi smo u Zeburu, poslije Tevrata, napisali...*

Korkut gotovo istovjetno postupa i kod prevođenja ajeta, ... *إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ* doslovno, *Safa i Merva su Božiji znakovi*. Korkutov prijevod, međutim, nije doslovan, već on riječ (شعائر) prevodi pod uticajem Zamahšarija kao *sveta mjesta*. Zamahšari kaže:

وَالشَّعَائِرُ جَمْعُ شَعِيرَةٍ وَهِيَ الْعَلَامَةُ أَيُّ مِنْ أَعْلَامٍ مَنَاسِكِهِ وَمَتَعْبَدَاتِهِ
iz čega se razumije da je slavni Perzijanac naveo i izvorno značenje riječi (شعائر), ali njegovo egzegetsko objašnjenje koje dalje slijedi jasno pokazuje da je bilo odlučujuće za Korkutovo prijevodno rješenje - *sveta mjesta* (متعبدات)

Ovakvih mjesta gdje se u prevođenju ajeta interpolira ili ekstrapolira Zamahšarijev tefsir u prijevodu Kur'ana Besima Korkuta ima gotovo na svakoj stranici.

VI

Interpunkcijska osobenost Korkutova prijevoda umnogome je ovisna o Zamahšarijevu *Kaššāfu*. Ovdje ćemo navesti možda najvažniju interpunkcijsku dvojbu koju su mufessiri pronašli u suri *Ali Imrān*, sedmi ajet. U Korkutovom prijevodu Kur'ana u izdanju Orijentalnog instituta u Sarajevu ovaj ajet glasi:

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. وما يعلم تأويله إلا الله. والراسخون في العلم يقولون أمانا به كل من عند ربنا. وما يذكر إلا أولو الأبواب*

"On tebi objavljuje Knjigu, u njoj su ajeti jasni, oni su glavnina Knjige, a drugi su manje jasni. Oni čija su srca pokvarena - željni smutnje i svog tumačenja - slijede one što su manje jasni. A tumačenje njihovo zna samo Allah i oni koji su dobro u nauku upućeni. "Mi vjerujemo u njih, sve je od Gospodara našeg!" - govore oni. - A samo razumom obdareni shvaćaju."

Očito je da je vrlo teško prevesti dio iz navedenog ajeta

(وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون ...)

pa Korkut pribjegava mu'tezilijskom rješenju (gdje nema pauze iza riječi (الله), već se ta cjelina vezuje za daljnju cjelinu (الراسخون في العلم). S tim u vezi, mu'tezile smatraju da i učeni znaju značenje tamnih ajeta, a ne samo Bog! Zamahšari kaže:

ومنهم من يقف على قوله «إلا الله» ويبدىء «والراسخون في العلم يقولون» ويفسرون المتشابه بما استتار الله بعلمه

Ima ih koji prave pauzu iza riječi (إلا الله) i započinju s riječima (الراسخون في العلم يقولون), te tumače da je značenje tamnih ajeta Allah ostavio za svoje znanje...³⁵

Sam Zamahšari već na sljedećoj stranici kaže da se on s takvim načinom interpunkcije (po kojoj samo Bog, a ne i učeni ljudi, zna značenje *mutašābihāt* ajeta) ne slaže, već predlaže prvi način (bez stanke iza riječi (الله)). Njegove riječi: (والأول هو الوجه ..). to jasno kazuju,³⁶ a Besim Korkut ih prihvaća i prevodi sedmi ajet sure Ali 'Imrān u skladu sa mu'tezilizmom! (U izdanjima Islamske zajednice, npr. iz godine 1984. Korkutova interpunkcija je, bez ikakve napomene, promijenjena. Tako prijevod ovdje raspravljane cjeline glasi: *A tumačenje njihovo zna Allah. Oni koji su dobro u nauku upućeni govore: "Mi vjerujemo u njih, sve je od Gospodara našeg!"* Očito je da su akaiidske karakteristike ova dva prijevodna rješenja različite, štaviše suprotne.³⁷

Interpunkcija Kur'ana hermeneutički je problem od prvorazrednog značaja za dogmatski i normativni islam. Budući da samo od jedne logičke pauze u čitanju Kur'ana zavisi *fiksiranje* npr. koncepcije Boga (ili, pak, čovjeka, svijeta, života) u islamu, interpunkciji Kur'ana se uvijek poklanjala velika pažnja.³⁸ Taj problem vidimo i u prevodenju sljedećeg ajeta:

وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون.
ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون .

Besim Korkut, budući da slijedi Zamahšarija, ovaj ajet prevodi tako što afirmira čovjekov trud i rad i, slijedeći to, prevodi

35

Zamahšari, I, str. 175.

36

Ibid, str. 176.

37

Nije ovo jedina izmjena koju je Korkutov prijevod Kur'ana pretrpio u izdanjima Islamske zajednice. Vidi Šire: Kasim Hadžić, *Još neka zapažanja o Korkutovom prevodu Kur'ana*, "Islamska misao", br. 119, Sarajevo, 1988. god.

38

U Suyūfijevom *Itqānu* ima jedno poglavlje "O pazama i počecima recitiranja Kur'ana"

(في معرفة الوقف والإبداء)



veznik (و) u cjelini (لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ ...) kao *sastavni veznik*. Korkutov prijevod glasi:

*Mi po njoj (Zemlji, prim. E.K.) stvaramo bašče, palmike i vinograde, – i činimo da iz nje izvori izviru, – da oni jedu plodove njihove i od onoga što ruke njihove privrijede, pa zašto neće da budu zahvalni?*³⁹

Navedimo odmah i Zamahšarijevo objašnjenje koje je Besima Korkuta opredijelilo za ovakav prijevod:

والمعنى لِيَأْكُلُوا مِمَّا خَلَقَهُ اللهُ مِنَ الثَّمَرِ (و) مِنْ (مَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ) مِنَ الْغَرَسِ وَالسَّقِيِّ وَالْآبَارِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَعْمَالِ الَّتِي أَنْ يَبْلُغَ الثَّمَرُ مِنْتَهَاهُ ...

Dakle, Zamahšari kaže da je značenje ovog ajeta sljedeće: Neka ljudi jedu od onoga što je Bog stvorio i od onoga što su ljudske ruke privrijedile kroz zasađivanje, navodnjavanje i oprašivanje i oplodnju palmi, te druge poslove sve dok plodovi ne dozriju...⁴⁰

Sam Zamahšari kaže da su plodovi po sebi Božije djelo, ali da na njima ima i tragova čovjekova truda...⁴¹

يعنى ان الثمر فى نفسه فعل الله و خلقه و فيه آثار من كدّ بنى آدم...

Međutim, da u našoj prevodilačkoj tradiciji Kur'ana ima i drugačijih pristupa u prevođenju ovog i drugih sličnih ajeta - u to nema sumnje. Tako moj profesor, rahmetli Nijaz Šukrić ovaj ajet prevodi suprotno Zamahšarijevim zahtjevima. Cjelina (لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ) prevedena je u brošuri *Jasin*⁴² ovako: ...*da oni jedu plodove voća koje nisu stvorile njihove ruke...*

Dakle, u prijevodu Besima Korkuta imamo tragove *indeterminizma*, u prijevodu Nijaza Šukrića imamo tragove *determinizma*. Očito je da je tome razlog i mnogostranost kur'anskog smisla koji se ne da podvesti niti omeđiti samo jednom interpunkcijom koja bi zagatila bogatstvo kur'anske polisemije.

VII

U prijevodu Kur'ana Besima Korkuta mnogo je ajeta označeno zvjezdicama, čime se čitalac upućuje na objašnjenja koja su data

Kur'an, XXXVI, 34., 35.

Zamahšari, III, str. 286.

Ibidem.

Usp. prijevod sure *Jasin* od Nijaza Šukrića, Sarajevo, 1988., str. 23.

na kraju prijevoda. Moglo bi se reći da je to kratki tefsir koji Korkut nudi kao dodatak svom prijevodu Kur'ana. Osim toga, bilješke uz prijevod jesu i znak nemoći da se Kur'an *prevede samo prijevodom*, već se mora pristupiti i pojašnjavajućim dodacima.

Rekli smo već da je gotovo sve napomene uz svoj prijevod Kur'ana Besim Korkut napisao pod uticajem Zamahšarijeva *Kaš-šāfa*. Tako uz prijevod 78. i 79. ajeta sure al-Anbiyā, koji u izvorniku glase:

و داوُد و سليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم. و كنّا
لحكمهم شاهدين. ففهمنا سليمان. و كلا آتينا حكما و علما. و سخرنا
مع داوُد الجبال يسبحن و الطيور. و كنّا فاعلين.

Korkut daje sljedeće objašnjenje:

"Davud i Sulejman su sudili u sporu kad su nečije ovce noću ušle u njivu nekog seljaka i opasle je tako da nije ostalo ništa od usjeva. Davud je presudio da ovce koje su opasle usjev pripadnu vlasniku usjeva, da mu se tako namiri šteta. Sulejman je pak presudio: da se ovce, koje su opasle usjev, predaju vlasniku usjeva da ih on muze sve dok mu ne izraste novi usjev, i da potom jedan drugom vrate ovce i usjev."⁴³

Ako se, međutim, pročita Zamahšarijevo objašnjenje uz ajete 78. i 79. sure *al-Anbiyā*, jasno je odakle je Korkut crpio svoja egzegetska pojašnjenja. Zamahšarijevo objašnjenje glasi:⁴⁴

و الضمير في (ففهمناها) للحركة او الفتوى قرىء فافهمناها حكم
داوُد بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام و هو ابن
احدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين فعزم عليه ليحكم فقال
أرى ان تدفع الغنم الى أهل الحرث ينتفعون بأبائنا و أولادنا
وأصوافها و الحرث الى أرباب الشاء يقومون عليه حتى يعود كهيئته
يوم أفسد ثم يترادأن فقال القضاء ما قضيت و أمضى الحكم بذلك

Drugi primjer koji ćemo navesti tiče se prijevoda 4. ajeta sure *Takvīr*: (و اذا العشار عطلت) tj. *kada steone kamile bez pastira ostanu*. Sintagma *steone kamile* u *Napomenama* je objašnjenja ovako: "Steone kamile su bile predislamskim Arapima najdraži imetak."⁴⁵ Zamahšarijevo objašnjenje glasi:⁴⁶

43

Usp. *Napomene* uz prijevod Kur'ana Besima Korkuta, izdanje Orijentalnog instituta, str. 684.

44

Zamahšari, III, str. 17.

45

Napomene..., str. 696.

46

Zamahšari, IV, str. 188.

و العشار فى جمع عشراء كالنفاس فى جمع نفساء و هي التى أتى على حملها عشرة أشهر ثم هو إسمها الى ان تضع لتمام السنة و هي أنفوس ما تكون عند أهلها و أعزها عليهم (عطلت) تركت مسية مهملة و قبل عطلها أهلها عن الحلب و الصر لإشتغالهم بأنفسهم

Podudarnost tumačenja očigledna je i uopće je ne treba dovoditi u pitanje.

Treći primjer tiče se objašnjenja 19. ajeta sure an-Nadžm: "Šta kažete o Lātu i Uzzāu..." (أفرايتم اللات والعزى...)

U objašnjenju se kaže:

"Lāt, Uzzā i Menāt su tri najpoznatija božanstva predislamskih Arapa-mnogobožaca. Lat je bilo božanstvo stanovnika grada Taifa..."⁴⁷

Zamahšarī, pak, kaže:

... اللات والعزى والمناة اصنام كانت لهم و هي مؤنثات: فاللات كانت لتثيف بالطائف و قبل كانت بنحلة تعبدها قريش و هي فعلة من لوى لأنهم كانوا يلون عليها و يعفون للعبادة أو يلتون عليها اي يطوفون و قرىء اللات بالتشديد و زعموا أنه سمي برجل كان يلبث عنده السمن بالزيت و يطعمه الحاج و عن مجاهد كان رجل يلبث السويق بالطائف و كانوا يعفون على قبره فجعلوه وثنا و العزى كانت لغطفان و هي سمرة و أصلها تانيس الأعز ...

Očito je da je i ovdje korespondentnost između Korkutovih *Napomena* i Zamahšarijeva tefsira neosporna.

Mogli bismo navoditi još mnogo ovakvih primjera gdje je Korkut u svoj prijevod učitavao Zamahšarijeva tumačenja. Tako bi se moglo pokazati da je Korkutov prijevod vrijedan i zbog činjenice što se najčešće poziva na tumačenja Zamahšarija, a to je samo po sebi dobro jer obogaćuje našu prevodilačku tradiciju Kur'ana. Prirodno je da će proteći još mnogo vremena dok budemo u našem jeziku imali eš'arijske, mu'tazilijske, sufijske, književne, filozofske i druge prijevode Kur'ana. Jer, uzaludno je očekivati da jedan prijevod, ma kako on mogao biti dobar, zadovolji sve koji Kur'an poznaju u izvorniku. (Treba napomenuti da u okrilju urdu jezika postoji preko tri stotine prijevoda i

komentara Kur'ana,⁴⁸ a oni su i rezultat neslaganja prevodilaca i tumačenja oko toga kako prenijeti mnogobrojne *intencije* (معاني) koje Kur'an sadrži unutar svojih mnogobrojnih čitanja i značenjskih dubina.)

Besim Korkut je imao povjerenje u Zamahšarija zbog jasnoće i odsječnosti tefsirskih objašnjenja tog znamenitog Perzijanca. Čitljivost Korkutova prijevoda Kur'ana umnogome je posljedica Zamahšarijeva uticaja. Mnoge tefsirske probleme kao što su *Božija noga* (ساق الله), *Božije lice* (وجه الله), *Božije "idenje"* (نهابه و اتيانه), *Božiji vid* (عين الله), *Božija ruka* (يد الله), te druga pitanja (معيته ، عنديته itd.) Besim Korkut *najčešće rješava* po uputama Zamahšarija. Stoga treba pažljivo pratiti *neantropomorfnost* Korkutova prijevoda (تعطيل) i pristupiti temeljitom proučavanju prevodilačkih principa kako Korkutovog, tako i naših drugih prijevoda Kur'ana.

TUMAČENJE KUR'ANA I SUDBINA ISLAMSKOG SVIJETA -SKICA-

Potkraj XIX. stoljeća Muhammed 'Abduhû (Muhammad 'Abduhu) napisao je jednu značajnu maksimu novijeg tumačenja Kur'ana, koja je kasnije od mnogih njegovih sljedbenika prihvaćena kao poklič: *"Bog veličanstveni nas neće na Danu Sudnjem pitati o mišljenjima ljudi i tome kako su oni razumjeli Kur'an, nego će nas pitati o Svojoj Knjizi koju je objavio zarad našeg naputka i naše Prave Staze!"*.¹ Kako cilj ovog teksta nije onaj koji na pameti imaju reformisti ili modernisti u savremenim islamskim tokovima mišljenja, to ćemo ovoj 'Abduhuovoj misli prići na vlastiti način i u njezinom svjetlu razmotriti pitanja odnosa tumačenja Kur'ana i današnje sudbine islamskog svijeta.

Muhammed 'Abduhû izgovorio je ovu rečenicu u vremenima bolnog shvatanja da komentari Kur'ana napisani od muslimana XVII, XVIII. i XIX. stoljeća evropske ere, ne prate niti propitivaju sudbinu islamskog svijeta. Ti se komentari ne bave ovosvjetovnom i ovovremenom sudbinom muslimana. Štaviše, javilo se tu i tamo poneko vrlo glasno mišljenje, da zapravo, muslimanima tih stoljeća i ne trebaju novi komentari Kur'ana. Sam 'Abduhû imao je nepravilno kad je obznanio prve dijelove svoga komentara Kur'ana *el-Menâra* (al-Manâr).² Kako je samo (bilo) bolno saznanje da je došlo vrijeme kad većina islamskih znalaca *-ulamâ'* smatra da im više nije potreban novi komentar Kur'ana! Ta činjenica pokazuje barem nekoliko nespornih stvari:

- u duhovnom raspoloženju muslimanskog osjećanja vremena dogodila se jedna krupna promjena: u neimanju želje niti podsticaja da se pišu "novi komentari Kur'ana" dokaz je

Na arapskom:

1

إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا...

Tafsîru l-Manâr, I, Kairo, 1346. (H), str. 26. (Ova rečenica navedena je prema zabilješkama 'Abduhuova učenika i vjernog sljedbenika Rašida Ridâa koju je on, kao i cijeli predgovor *al-Manâru* zapisao po čuvenju.

2

'Abduhu veli:

ويمكن أن يقول بعض أهل هذا العصر لا حاجة إلى التفسير والنظر في القرآن لأن الأئمة السابقين نظروا في الكتاب والسنة واستنبطوا الأحكام منهما فما علينا إلا أن ننظر في كتبهم!

"Reći se, možda, neki savremenici naši da ne postoji nikakve potrebe za *Menârom* ('Abduhu-ovim tumačenjem) i za razmatranjem o Kur'anu, jer su, eto, prethodni vjerski autoriteti promislili i Kur'an i Sunnet - derivirali propise! Nama preostaje samo da gledamo u njihove knjige..."

bijednog i prezrenog stanja muslimanskog svijeta tokom nekoliko potonjih stoljeća;

prvih deset stoljeća islamske kulture i civilizacije obilježeno je ne samo novim "komentarima Kur'ana" već i permanentnim proučavanjem i "tumačenjem svijeta". Sasvim se jasno razaznao princip tzv. "pisanog Kur'ana" (*al-Kur'ānu t-tadwīnī*) i "kosmičkog Kur'ana" (*al-Kur'ānu t-takwīnī*); jer, naime, pisati komentar Kur'ana kako valja može samo ono vrijeme koje muslimanski moćno zahvaća svijet u njegovoj punini.

Također, samo ono vrijeme unutar muslimanske kulture koje je poniralo u kur'anske dubine i širine moglo je osigurati suvereno stanje muslimana u svijetu i islamsko tumačenje svijeta!

II.

Nema sumnje da je duhovno raspoloženje muslimanskih komentatora Kur'ana u prvim velikim komentarima Kur'ana bilo obilježeno moćnim zahvatanjem u kur'ansku cjelinu. Kur'an je vrelo vjerske, političke, ekonomske, pravne, mističke... inspiracije. Iz tadašnjih komentara islamske svete knjige pomalja se moćna i, što je još važnije, višestruka snaga i erudicija. Ta nam moć govori o muslimanskom oduševljenju kako Kur'anom tako i svijetom: planine Hindukuša npr. sagledavane su, baš kao i kur'anske sure, i vjerski, i politički, i mistički... Prostor muslimanske vladavine bio je u istoj srazmjeri sa obimnošću i opsežnošću komentara Kur'ana. Vrijedio je princip uporednog tumačenja Kur'ana i svijeta,³ naprosto zbog toga što je i jedno i drugo riječ Božija i iz istog izvora. Ukratko, i jedno i drugo je znak Božiji ili beskrajni skup znakova Božijih na njegovim mnogobrojnim horizontima.

Ne možeš biti "islamski moćan" u svijetu a nemati uvijek "novo, a zapravo duboko tradicionalno" i na Tradiciji islama utemeljeno tumačenje Kur'ana. To jest, i svijet i Kur'an pritiču nam i dotiču do nas poput brizgajućeg izvora neke rijeke, ili poput moćnih valova mora - uvijek su to vode i valovi koji su "isti, ali nam se pomaljaju kao različiti". Također, u različitim

3

Islamski klasici su često ponavljali: "Kur'an je kosmos koji zbori, kosmos je Kur'an koji šuti!"

القرآن كونه ناطق والكون قرآن صامت!

Potrebno je naporedno slušati i govor Kur'ana i tišinu kosmosa, istovremeno i komplementarno tumačiti i jedno i drugo.



vremenima nužno je uvijek novo i na tradicionalnim metodama utemeljeno tumačenje i Kur'ana i svijeta.⁴

Ovdje se moramo prisjetiti, iako nakratko, da su muslimani imali najveće mistike baš onda kad su bili politički, ekonomski i vojno najsnažniji! Mistički komentari Kur'ana, npr. jednog Ibn 'Arabija (*Ibn 'Arabī*) isto tako odražavaju snagu tadašnjeg muslimanskog bivstvovanja u svijetu kao i pravni komentari el-Kurtubija (*al-Kurtubī*). Ili pak, što se toga tiče, jezički komentari Kur'ana od Zamahšerija (*az-Zamahšarī*) pokazuju nam Kur'an kao mnogosmisleni knjigu, kao knjigu sa dubinama čak i vanjskih, jezičkih, smislova, na isti način kao što nam se i Ibn Sînâovo djelo *Šifâ* (aš-Šifâ) pomalja kao izvanredan komentar dubina Prirode.

Kao što Zamahšerī ne dozvoljava da se smisao Kur'ana zatvori u standarde isključivih dogmatskih čitanja Teksta,⁵ tako ni Ibn Sînâ ne dozvoljava jednostrani niti ogoljeni pogled na Prirodu. U njegovom *Šifâu* raspoznajemo imperijalni muslimanski duh, muslimansku dušu i muslimansko srce koje se oduševljava i Bogom i Njegovim stvorenjima. Nažalost, gotovo da je nemoguće naći današnjeg muslimanskog znanstvenika koji se na takav način, tradicionalno utemeljen, bavi Prirodom. Kao da je Ibn Sînâ imao drugačije oči i drugačije uši za viđenje i slušanje dubina svijeta. Ne možemo a da ne navedemo jedan fragment gdje ovaj komentator Prirode, Ibn Sînâ (ne zaboravimo da je on pisao i visokovrijedne komentare kraćih kur'anskih sura), govori o ribama koje slušaju muziku:

"Tvrđimo: čak sam vidio ribe koje poronjavaju za mjehurićima u koje su ubačeni mliječni proizvodi, pa se onda one s lahkoćom love. A vidio sam i ribe koje su upravljaju ka pjesmi, svirki lutnje i cimbalu. Pa kad bi se primakle mjestu gdje se sjedi i svira, zauzele bi položaj slušatelja i ne bi odlazile. A kad bi prestao zvuk muzike, ribe bi se razilazile. Ako bi se iznova zaszviralo, vraćale bi se.


(...) Delfini i neke vrste riba bivaju zbunjene zvukom posuđa

4

O islamskom pogledu na tradiciju vidi Seyyed Hossen Nasr, *Traditional islam in the Modern World*, London, 1990. Također, vidi Nasrovu studiju *What is Tradition?* objavljenu u njegovom djelu *Knowledge and the Sacred*, Lahore, 1988.

5

Kur'an ima svoja lica, on je s mnogo dubina i mnogostran. Termin (نوا وجوه) za Zamahšerija znači, na vanjskom planu Kur'ana, isto što i unutarne dubine (al-bawātin) Kur'ana u islamskom misticizmu. Treba znati da se i za islamske jezikoslovce i za islamske mistike termini (نوا وجوه) i (بواطن) odnose podjednako i na Kur'an i na svijet.



i tutnjavom grmljavine, i bježe na dno, pa se onda love kao da su pijane.

K tome, ribe mirišu, pa se neke pecaju na smrdljivi zadah, a neke opet kiselkastim smradom, neke slankastim a neke ljutim mirisom...”⁶

Ovaj fragment je jedan od hiljada Ibn Sînâovih tumačenja, tačnije *tefsîra* (tafsîr) Prirode. RIBE se ne posmatraju samo kao ekonomski resurs, gdje je posmatrač lišen bilo kakvog ”čudjenja” o ribi kao znaku! K tome, Ibn Sînâ je pripadao stoljećima muslimanske svestranosti: u njegovim djelima i djelima mnogih njegovih savremenika od Maroka do krajnjih graničja Perzije, a kasnije i dalje na Istok, kuša se odnos umjetnosti i životinja (muzika i riba u navedenom fragmentu). To je bilo moguće ne samo kad su životinje u pitanju, već i minerali, metali i druge tvari.

Bilo je to moguće stoga što je islam baš kao islam pobudio najveće oduševljenje Bogom koje se ikada dotada pojavilo na Zemlji! Međutim, to ”oduvešljenje Bogom” rezultiralo je i ”oduvešljenjem svijetom”, Prirodom, širokim zemaljskim prostranstvima. Široko i duboko zahvatanje kur’anske riječi rezultiralo je, isto tako, širokim i dubokim zahvatanjem svijeta.

Ovdje često spominjemo riječ ”tumačenje” u vezi sa tumačenjem svijeta i tumačenjem Kur’ana. Može se sa sigurnošću kazati da je jedna važna pozicija, koju je musliman imao u svijetu, i koju bi danas u svojim genetskim pamćenjima morao probuditi s najvećom razinom hitnosti, ”pozicija tumačenja”. Ma šta da čitamo iz klasičnog doba islama – mi susrećemo tu poziciju.

Uzmimo za primjer putopis Ibn Battûte (*Ibn Battûtah*). Taj možda najznačajniji putnik islama putuje s pozicijom tumačenja. On tumači svijet, on ga ne kritikuje. Njemu je svijet raznolik u Jedinstvu, i sam svijet islama mu je dražesno raznolik u takvom Jedinstvu. Oko Ibn Battûte se raduje svijetu biljaka, životinja, ljudi. K tome, Ibn Battûta putuje s ”imperijalnom” sviješću širokim stranama islamskog svijeta koji je u sebi islamski, kažemo islamski, apsorbirao cjelokupno preživjelo naslijeđe starih civilizacija Bliskog i Srednjeg istoka koje su islamu prethodile.

⁶
Ibn Sîna, *aš-Šifa’ (at-Tabî’iyyât), (al-Hayawân)*, 1-8, Kairo, 1970, str. 61.



Prisjetimo se samo kako Ibn Buttûta tuguje zbog ruševnog i jadnog stanja onog drevnog aleksandrijskog svjetionika koji se nekoliko desetljeća iza Ibn Battûtine smrti doista i srušio.

Danas, nažalost, ne samo da muslimanski svijet ne posjeduje "imperijalno" raspoloženje duha, već ne posjeduje ni puko duhovno raspoloženje koje bi kvalitativno usporedilo Ibn Battûtina "putovanja" i Odisejeva "lutanja"!

III.

Ibn Sînâ je mogao sasvim dobro islamski tumačiti prirodu zbog postojanja dobrog intelektualnog zaleđa u tumačenju Kur'ana. U to vrijeme diljem islamskog svijeta putnik bi naišao na mnoge škole tumačenja Kur'ana koje djeluju sasvim komplementarno. Muslimanski intelektualni centri i njihovi krugovi radovali su se raznolikim tumačenjima Kur'ana. Sam Zamahšerî (p.n.a. 1144. po Isâ a.s.) bio je Perzijanac i mu'tezila, ali to nije smetalo kur'anolozima u Meki da ga pozovu kako bi im izložio svoja jezička tumačenja Kur'ana. Štaviše, prozvan je počasnim nadimkom "Božiji susjed" – *džâru'llâh* (ġârullâh)!

Danas ne možemo ni zamisliti situaciju u kojoj bi ne samo mekanski univerzitet, već ni bilo koji drugi na tom području, pa ni sam al-Azhar, pozvao jednog šiitskog autoriteta iz Koma ili, što se toga tiče, mufesira iz Sarajeva, da im drži predavanja iz tumačenja Kur'ana ili neke druge islamske discipline. Isto vrijedi i obratno. Bolje reći, i sami muslimanski intelektualci različitih zemalja današnjeg islamskog svijeta imaju najčešće priliku sastati se na nekom simpozijumu priređenom na Zapadu!

To je samo jedna od mnogih posljedica "islamskog povlačenja u orijentalni mir"⁷ tokom nekoliko posljednjih stoljeća.

To se povlačenje dosta i dogodilo i to raspoznamo i po samim komentarima Kur'ana.

Komentari Kur'ana nastali u doba "povlačenja islama u orijentalni mir" prestali su biti bujni i višedimenzionalni, izuzimajući, naravno, rijetke gdje se moćna tradicija klasičnog tumačenja

7

Vidi S.H. Nasrovo djelo *An Introduction to Islamic cosmological Doctrines*, London, 1978. Ova knjiga na najbolji način govori o islamskom tumačenju Prirode u djelima Ihwânu s-Safâ', Birunija i Ibn Sînâa. Sigurno je da su ova djela imala svoje pandane u moćnim komentarima Kur'ana iz tog doba.

8

Ovi Hegelovu rečenicu nalazimo u njegovoj *Filozofiji povijesti*. Također, ona je nagoviještena i u njegovoj "Povijesti filozofije".

Kur'ana ipak sačuvala. To je izravna posljedica muslimanskog gubitka moći u ovome svijetu, ali i gubitka moći u djelotvornom tumačenju Knjige. Tumačenje Kur'ana mora imati vezu sa aktualnim stanjem muslimana, tj. samo aktualno stanje muslimana mora biti, i dosta i jeste uvijek bilo, stvarni komentar Kur'ana.

Muhammed 'Abduhū zapaža da je stanje muslimana u potonjih nekoliko stoljeća takvo da se čak može govoriti o tome kako je "doba neznanja vjere u Jednoga Boga danas intenzivnije negoli u doba Poslanika Muhammeda a.s."

يمكننا أن نقول أن الجاهلية اليوم أشد من الجاهلية والضالين في زمن
النبي ...

Muhammed 'Abduhū misli na sam islamski svijet, bez obzira na to što se milioni primjeraka Kur'ana nalaze na policama njihovih kuća i biblioteka! Ne može se, naime, biti prezrenog položaja u svijetu i pritom imati snažnu i moćnu vjeru, odnosno, ne možeš imati Onaj svijet bez valjane i djelotvorne uloge na Ovom svijetu.

IV.

Ovdje smo nekoliko puta izrekli sintagme "islamski tumačiti prirodu", biti "islamski moćan u svijetu", "islamsko apsorbi-ranje naslijeđa starih civilizacija", itd. Nužno je, naravno, svratiti pozornost na šta se ovdje pod tim sintagmama misli.

Prvih deset stoljeća islamske kulture i civilizacije posjedovalo je "islamsku" nauku, "islamsko" pjesništvo, "islamsku" književnost, "islamsko" tumačenje Kur'ana, "islamsku" filozofiju, "islamsku" hereziografiju, itd. Sve to islam je imao naporedo i komplementarno. U mišljenju i duhu muslimani su imali ono što su imali u samom svijetu povijesti i svijetu prirode - svestranost i svestrano zahvatanje svih dimenzija svijeta. Praktički, glavni damari cijeloga čovječanstva otkucavali su ondje gdje je bio moćni islam.

Mislimo da je tako bilo zahvaljujući višeslojnom i komplementarnom tumačenju Kur'ana. Svaki stavak (*âyah*) bio je tumačen svestranim ljudskim potencijalima, štaviše, svaka je riječ u



Kur'anu bila tumačena u zadivljujućem spektru različitih mogućnosti. Uzmimo ovdje za primjer kako su klasični komentatori Kur'ana tumačili riječ *ar-raqîm* (sura al-Kahf, 9). Čuveni al-Mâwardî (p.n.a. 450. po Hidžri) u svome komentaru Kur'ana navodi sljedeća mišljenja:

"Imade sedam mišljenja što znači *ar-raqîm*: **prvo**: Označava ime sela odakle su Spavači Pećinski (mišljenje Ibn 'Abbasa); **drugo**: Ime brda, to mišljenje zastupa el-Hasan (al-Hasan); **treće**: To ime označava ime doline (gdje se nalazi Pećina), i to je mišljenje komentatora ad-Dahkâka; **četvrto**: To je ime njihova psa, misli Sa'id b. Džubajr; **peto**: *Raqîm* je knjiga koja piše o Spavačima Pećina....**šesto**: *raqîm* je jedan narod..."¹⁰

Osnovno što se kod Mawardija zapaža jeste transparentno tumačenje, "otvaranje već sadržanih mogućnosti u Božijoj Riječi", kretanje koje nije pravolinijsko već mnogolinijsko.

Al-Mâwardî s Kur'anom postupa onako kako Ibn Sînâ postupa s Prirodom, sagledava je višeslojno, po dubinama, uspoređuje različite slojeve međusobno. Otvara joj se prijateljski i svim srcem. Njihovo je vrijeme bilo vrijeme "moćnoga islama", vrijeme kad nije bio *tefsîr* islamski a fizika zapadna. Upravo, kad fizika u islamskom svijetu prestaje biti islamska i sam *tefsîr* postaje ili puka kompilacija ili puki kompendijum mnoštva jednosmjernih mišljenja i nekomunikativnih sadržaja.

U "tefsirima" klasičnog doba vidi se sasvim jasno otvorenost islamske civilizacije i kulture, otvorenost na način "islamskog pretumačenja" svih tradicija koje su ka islamskom kulturnom imperiju nadirale. Sjetimo se da u djelima islamskih filozofa "Aristotel postaje musliman"¹¹, on dobija takvo pretumačenje koje je u suglasju sa islamskim svjetonazorom, koje je funkcionalno, i njegova djela, u takvom kontekstu stvari, nisu mogla djelovati rušilački na muslimansku dušu. Takvo moćno domaće zaleđe bilo je u stanju provesti pretumačenje grčke, perzijske, indijske i drugih kulturnih baština naprosto i zbog toga što su tadašnji komentari Kur'ana osiguravali moćno svjetonazorno zaleđe.

10

وأما الرقيم ففيه سبعة أقاويل: أحدها أنه إسم القرية كانوا منها، قاله ابن عباس. الثاني أنه اسم الجبل، قاله الحسن. الثالث أنه اسم الرادي، قاله الضحاك. الرابع أنه إسم كلبهم، قاله سعيد ابن جبیر. الخامس أن الرقيم الكتاب الذي كتب فيه شأنهم. السادس الرقيم النودة بالرومية... السابع أن الرقيم قوم...

Al-Mawardi, Tafsir II, Kuwait, 1982, str. 467-468.

11

Minogi muslimanski filozofi, među kojima spominjemo al-Farâbija i udruženje Ihwânu s-Safâ, navode kako je Aristotel sanjao Božijeg poslanika Muhammeda i kako mu Poslanik veli da bi on bio postao musliman da je živio u vrijeme islama. Premda ovaj podatak trebamo shvatiti metaforički, on ipak govori o otvorenosti, a ne uskoogrudosti i tjeskobi, muslimanskog duha.

Druga važna činjenica koja se ne smije gubiti iz vida jeste muslimanska superiornost u domenu svjetovne moći. Iza Aristotelovih djela, kad su ih muslimani prevodili, nisu stajale grčke armije. Muslimani klasičnog doba nisu znali šta je duhovno raspoloženje inferiornosti. Islam klasičnog doba, islam i kao vjera, i kao civilizacija, i kao kultura, i kao zaleđe višem pjesništvu, veličanstvenoj arhitekturi, itd. bio je jedan *široki islam, moćni tradicionalni islam*,¹² u kome nije participirala jedna uskogruda i inferiorna duša. Štaviše, čak se i *Hiljadu i jedna noć* može sasvim pouzdano, u jednom širem smislu uzeti kao svojevrsni komentar Kur'ana, odnosno kao štivo koje govori o psihologiji, vjerovanju, standardu, eminentnosti jednog društva čija je matrica bio Kur'an!

Hiljadu i jedna noć, zapravo, govori o društvu gdje je islam totalno, ali ne i totalitaristički, prisutan; u muslimanskom društvu *Hiljadu i jedne noći* meleki (malâ'ikah) i šejtani se, kao uostalom i džini, pojavljuju u okviru islamskog pogleda na svijet, islamskog *Weltanschauunga*, koji nije pomjeren iz svog ležišta ni babilonskom astronomijom i matematikom, ni perzijskim zoroastrizmom, ni bilo kojim uticajima Indije, niti grčkom filozofijom. Naime, sve je to prisutno u tadašnjem muslimanskom društvu, ali je prisutno na način koji je saglasan sa glavnim koordinatama islamskog pogleda na svijet. Ukratko kazano, sami su muslimani doprinijeli da svi spoljni uticaji na izvjestan način "prime islam"!

Samo ona vremena kad je islam imao islamsku književnost, islamsku fiziku i kozmologiju, islamsko pjesništvo, itd., mogao se moćno suočiti (i, naravno, plodotvorno susresti) sa spoljnim uticajima. To se moglo zbog širokog i otvorenog tumačenja Kur'ana koje je priskrbljivalo, kako smo više puta ovdje istakli, moćno zaleđe koje je oboružalo muslimane duhom moći i superiornosti.

Dakle, iako je islam kao kultura apsorbirao grčku peripatetičku i platonističku tradiciju, islam nije postao "grčki islam"! Nadalje, iako su muslimani prevodili indijska djela, nisu

12

Vidi o ovom važnom problemu Nasrova djela *Traditional islam in the Modern World*, zatim *Islamic Studies*, Bejrut, 1967, *The Encounter of Man and Nature*, London, 1968. Inače, sva njegova djela bave se i ovim pitanjima.

postali duhovno Hindusi! Isto vrijedi i za primanje staroperzijskog naslijeđa; muslimani su, naime, ostali muslimanima unatoč kulturnoj superiornosti stare Perzije i suočenja s njezinom baštinom. To znači samo jedno: muslimani su bili ovosvjetski moćni na "islamski način". Ne može se biti ovosvjetski inferiorno, a duhovno superiorno, odnosno, ne može se posredstvom grčke filozofije ostati "islamski moćan" i djelotvoran u svijetu! Niti pak biti islamski moćan a podleći grčkom duhu!

Osnovni problemi današnjeg islamskog svijeta pomaljaju se upravo otuda što muslimani hoće biti moćni uz tuđu tehnologiju, uz tuđu fiziku, uz tuđu vojnu industriju. Umjesto moći zadobili su inferiornost, umjesto moćne i čiste industrije sve više imaju problema ekološke naravi, umjesto više svijeta i participiranja u njemu, muslimani savremenog doba često gube i ovaj, a u velikoj mjeri, i Onaj svijet!

No, na ove probleme vratit ćemo se domalo kasnije.

V.

Ovdje smo, isto tako, više puta spomenuli sintagmu "klasično tumačenje Kur'ana". To je potrebno i objasniti, prije svega zbog toga što mi pod sintagmom "klasično tumačenje Kur'ana" ne mislimo samo na klasične tefsire, komentare Kur'ana obično višetomne i opsežne, već mislimo, prije svega, "na duh tumačenja Kur'ana iz doba civilizacijski moćnoga islama".

Ibn Battūtin *Putopis* pisan je kao izvanredni živi komentar Kur'ana, tačnije, komentar onih njegovih stavaka o putovanjima sa znamenjima i poukom i stavaka o *drugom*, drugim vjerama, kršćanima, Sabejcima, politeistima... Ibn Haldunova *Mukaddima* (al-Muqaddimah) je, također, svojevrсни komentar Kur'ana o propadanju i nastajanju društvenih organizama, o tome kako "Bog zamjenjuje jedne narode drugim narodima" na Zemlji. Ibn Hazmova *Golubičina ogrlica* jeste, pouzdano, suptilni komentar Kur'ana i Poslanikovih *hadisa* o odnosima između supružnika, o zagledanju, ašikluku i čednoj ljubavi. Ibn Manzurov rječnik

Lisânu l-'arab jeste, također, široki jezički komentar Kur'ana, pisan dijahronijskom i sinhronijskom metodom, komentar iz koga vidimo kakva značenja poprimaju riječi u širokim vremenskim rasponima... Sve ove i druge knjige pisane su s erudicijom "moćnoga islama" koji je u cjelokupnoj duhovnoj sferi, koju danas imamo zabilježenu u knjigama, bio - komentar Kur'ana, *prevođenje* i *privođenje* Kur'ana u vrijeme i za vrijeme.

Ali, naravno, moramo se prisjetiti da je i arhitektura tadašnjeg doba, i kultura stanovanja, ishrane, itd., da je sve to bilo, na izvjestan način, komentar Kur'ana. I sve to i jeste u islamu komentar Kur'ana. Izlišno je ovdje navoditi da je i hortikultura bila komentar kur'anskih stavaka o džennetskim perivojima. K tome, islamska minijatura izravni je komentar Kur'ana, njegovih stavaka o stvaranju, povezanosti svijeta, prostora i vremena. Ništa djelotvornije ne prevodi kur'ansku ideju lijepog od same islamske civilizacije, njezine muzike, šadrvana, zelenila, džamij-skih svodova u Isfahanu...

U ovom smjeru moglo bi se još mnogo toga kazati, ali nema potrebe dalje pojašnjavati našu već sasvim jasnu nakanu: komentar Kur'ana nije samo ono što se napisano stavi između dviju korica, islamski komentar Kur'ana je i ono što muslimani privedu na islamski način civilizaciji, kulturi, naprosto sve ono što vidimo od kur'anskih ajeta "ostvareno" ili "protumačeno" u sferama ovog svijeta, ili pak u područjima imaginacije, iluminacije, kontemplacije. To vidimo po izreci Hafiza: "Sve što sam postigao zahvaljujem Kur'anu"; kao što je poznato, Hafiz je bio, između ostalog, sjajan pjesnik a ne komentator Kur'ana u užem značenju te riječi. Također, Mimar Sinan je bio veličanstveni graditelj, pa ipak, u njegovim lukovima i svodovima što ih je podario građevinama, koje je, zapravo, uklesao u kamen i zemne tvari, mi vidimo komentar kur'anskih ajeta u svijetu, odnosno u svijetu moćnoga islama.

Očito je da je svemu tome prethodilo jedno duhovno zaleđe, ono zaleđe koje je sve prožimalo, sve pokrivalo na totalan, ne i totalitarističan, način! Kad to kažemo, mislimo prije svega na



opstojanje tradicionalnih razlika među tradicionalnim islamskim školama mišljenja, njihov međusobni najčešće tolerantni odnos. K tome, i drugi su u islamskoj civilizaciji i kulturi našli svoje mjesto, nisu bili poništeni, pobrisani. Nije potrebno naglašavati da je Jevrejima najbolje bilo živjeti s muslimanima, da su u tim dugim periodima imali procvat svoje kulture i judaizma općenito. To su bili periodi "Jevreja islama", da se poslužimo riječima Bernarda Lewisa.¹³ Također, kršćanske patrijaršije ostale su tu gdje jesu, dolazak islama u krajeve njihove jurisdikcije nije potrao kršćanski istok! No, to je tema za drugo mjesto.

Sada se postavlja pitanje koji je to bio kôd koji je davao jedan jedinstveni duhovni tonaliteta svim područjima života u doba civilizacijski moćnoga islama. Prije svega, odgovor na to pitanje mora se tražiti u "dinamičkom tumačenju Kur'ana". U isto vrijeme Kur'an je tumačen i pravno, i politički, i estetski, i mistički... K tome, Kur'an je uvijek tumačen, neprestance je tumačen, svaki dan! Nadalje, Kur'an je u različitim vremenima i mjestima "različito tumačen".

Ovdje je, mislimo, potrebno ukazati da je glavni problem u tumačenju Kur'ana danas neprecizno razumijevanje ove tvrdnje koja kaže "da se Kur'an u različitim vremenima ne recipira na isti način", naime, ta tvrdnja nije nikakva blasfemija naprosto zbog toga što svaka generacija muslimana mora imati svoje tumačenje Kur'ana utemeljeno na Tradiciji, mora imati svoj prijevod Kur'ana utemeljen na Tradiciji! Sve to mora, naprosto mora, ukoliko želi imati svoje primanje islama, ukoliko ne želi biti puki parazit na bivšim tumačenjima Kur'ana!

Danas je to glavni problem muslimana, problem njihovih institucija, njihova racija, njihova razmišljanja. Oni nisu, globalno gledano, ostvarili svoje vlastito zahvatanje na kur'anskom vrelu, nisu time osigurali duhovno zaleđe koje je u klasičnom dobu bilo osigurano na uvijek svjež način.¹⁴

K tome, i bogatstvo koje imaju neki muslimanski krugovi nije bogatstvo kao proizvod rada, već naprosto posljedica Božije

¹³

Bernard Lewis, *The jews of islam*, Princeton, 1984.

¹⁴

Vidi djelo: 'Abu l-Hamid Ahmad Abu Sulayman, *Azmatu l-'aqli l-muslimi*, Herndon, Virginia, 1981. Vidi posebno poglavlje o krizi muslimanskih institucija danas.

milosti zvane nafta. Naravno, i sam Bog ima milosti koje su trajne, ali i one milosti koje ograničeno traju. Nafta će, naime, kad-tad nestati a islama neće nikada! I muslimani bi se nad tom činjenicom trebali duboko zamisliti!¹⁵ Ali, i to je tema koja zahtijeva posebnu elaboraciju.

VI.

Sudbina islamskih naroda izravno je povezana sa tumačenjem Kur'ana, onim tumačenjem Kur'ana na koje smo ovdje svratili pozornost.

Poslužimo se sada primjerima, dijahronijski i sinhronijski, koji pokazuju zašto je klasično tumačenje Kur'ana bilo dinamičko i zašto je mnogo toga u savremenom tumačenju Kur'ana karikaturalno i, u najmanju ruku, nefunkcionalno za potrebe današnjih muslimana. Pođimo, prije svega od nekoliko teza:

a) Klasični islam imao je vlastitu islamsku znanost o društvu i prirodi. Sljedstveno tome, mogao je imati intelektualne potencijale koji su komentarima Kur'ana osigurali prostor primjene, tačnije društvo sa standardom. (Vjera islam podrazumijeva i standarde življenja. Sam Kur'an njedri sliku dostojanstvenih ljudi, koji piju napitke iz pehara, koji sjede u lijepo uređenim prostorima itd.). I premda na zemlji ne može biti raja, može barem biti blijedih prijevoda rajskih slika kojih je Kur'an prepun.

b) Muslimani savremenog doba ne posjeduju svoju vlastitu znanost niti svoju vlastitu tehnologiju. Posjeduju ono što je tehnološki otpadak ili trećerazredni izum Zapada. Na temelju takvih sredstava oni ne mogu priskrbiti društvene, a ni duhovne, pretpostavke u kojima će imati šansu, barem šansu za svoje na Tradiciji utemeljeno tumačenje Kur'ana.

Ovdje je ove dvije teze, koje se među se dopunjuju, nužno konkretizirati u samim klasičnim i novijim komentarima Kur'ana.

Uzmimo za primjer Gazalijevo djelo *Znamenje u Božijim stvorenjima*¹⁶ i tefsir Tantâvija Dževherija (Tantâwî Ğawharî).¹⁷

I jedno i drugo djelo mogu se okarakterizirati kao tumačenja Kur'ana vanjskim fenomenima, dakle fenomenima koji, prije

15

Ovu rečenicu Fazlur Rahman ponavlja u nekoliko svojih djela, kao npr. u *Duhu Islama* (na Engleskom *Islam*), Chicago, 1987.

16

Na arapskom: *Al-Hikmatu fi mahilûqâtillâhi*, izd. Bejrut, 1986.

17

Umjesto tafsira Tantâwija Gawharija mogli smo navesti i neki svježiji primjer takve vrste. Produkcija jeftinog znanstvenog tumačenja Kur'ana naročito je popularna u Egiptu. Zaboravlja se da se "znanstvenim tumačenjem" Kur'ana ne mogu nipošto zaliječiti psihološke posljedice Napoleonovog osvojenja Egipta!

svoga, interesiraju znanost.

U Gazalijevom slučaju način na koji se govori o tim fenomenima sasvim je islamski, u okvirima prostranog islamskog univerzuma. Čuđenje koje otčitavamo iz Gazalijeva pera jeste čuđenje na svoj vlastiti način. Gazâlî je "kod kuće" i kad govori o anatomiji oka ali i kad govori o ajetima koji zборе o ljudskom viđenju, o oku naprosto! Ovdje se ne postavlja pitanje tačnosti; ljudske spoznaje, naročito one znanstvene, evoluiraju, mijenjaju se i smjenjuju. Što je važnije, postavlja se pitanje funkcionalnosti i shvatljivosti. I funkcionalnost i shvatljivost Gazali je osiguravao unutar prostranog okeana Tradicije, tradicionalnog, tj. svoga, tumačenja i svijeta i Kur'ana. Navedimo ovdje jedan Gazalijev fragment koji potvrđuje posjedovanje tradicionalnog islamskog okrilja u tumačenju Kur'ana:

Od (oplodne) tekućine veličanstveni Allâh stvara muško i žensko, i to nakon njezine preinake u zgusnutu kaplju, pa potom preinake te kaplje u zametak, pa potom zametka u meso, pa zatim mesa u kosti, a onda kosti oblaže mesom i ojačava ga živcima i žilama i povezuje ga sa venama. Onda stvara organe i udove, i sklapa ih, zatim On, veličanstveni, zaokružuje glavu, na njoj prorezuje i stvara otvore za sluh, vid, nos i usta, te stvara i druge otvore.

Oko je dao za vid, u čuda oka spada tajna njegove biti, naime da ono vidi stvari – a to je stvar čija se tajna ne može ni objasniti. Oko je, naime, Bog veličanstveni sastavio iz sedam slojeva, svaki sloj imade karakteristiku i obličje svojstveno samo njemu. Pa, ako se izgubi jedan sloj oka ili iščezne, oko tada ne može da gleda!

Posmotri samo oblik trepavica koje obujmljuju oko, te kako je Bog veličanstveni stvorio trepavice i očne kapke brza pokreta e da bi zaštitili oko od nečeg što u nj može upasti i što ga može uznemiriti, kao npr. prašina ili što drugo. Tako su očni kapci i trepavice poput vratâ koja se otvaraju u vrijeme kad je to potrebno i zatvaraju u vrijeme kad nema potrebe za gledanjem. A kako je bio cilj Stvori-

telja da očnim kapcima uljepša i oko i lice, On je stvorio trepavice baš po mjeri, da ne prekoračuju duljinu koja bi štetila oku, a također, nije ih stvorio kratke pa da i tako ne bi naštetile oku. Također je u vlažnosti i tekućini oka stvorio nešto što briše i odstranjuje sve ono što u njega upadne.

K tome, posmotri kako je krajeve očnih kapaka stvorio malo niže i spuštene u odnosu na središte oka e da bi ono što upadne u njega izašlo na jednu od dvije strane. Također je On učinio da dvije obrve budu ures i ukras lica a i pokrivka očima...".¹⁸

Vidimo, dakle, da je u Gazalijevom mišljenju prisutno i čuđenje i divljenje u isti mah, oduševljenje ljepotom kao koprenom iza koje se krije Božija Ljepota. Iz svake rečenice šiklja islamska superiornost i ukotvljenost.

S druge strane, za Dževherijev su tefsir kazali da sadrži svega više negoli komentara Kur'ana.¹⁹ Ovaj "komentar Kur'ana" odaje poraženi muslimanski duh, iščašenost, prekid sa vlastitom pupčanom vrpcom (Tradicijom). Gotovo na svakoj stranici autor neislamski i netradicionalno "tumači" kur'anske stavke. Sasvim se vidi tendencija trpanja tradicionalnih islamskih termina i pojmova kao što su meleki (*malā'ikah*), džini, itd. u sklop jednog tuđeg univerzuma, zapadnog neba koga Dževherī nije u stanju shvatiti. I u njegovo vrijeme izgledale su karikaturno sve one rasprave o telegrafu, električnoj struji, parobrodima., koje su ušle kao "komentar" Kur'ana. Jer, električna energija nije tradicionalni islamski džin! Naime, ako jeste, kako to da islamski svijet sve do Tantawija Dževherija nije znao pouzdano šta jeste džin! Istom logikom mogu se osporiti i svi njegovi drugi "egzegetske" napori.

I ovdje, opet, dolazimo do one tvrdnje da se tuđom znanošću, ma kako da se ona prenijela i poznavala - autentično ili površno, kao u Dževherijevom slučaju - ne može tumačiti Kur'an, odnosno, tim se tumačenjem ne može donijeti ni ekonomski, ni vjerski, ni politički., boljitak muslimanskom svijetu. Kao što je poznato, Dževherijev komentar Kur'ana nije podstaknuo nastanak nijedne društvene snage u islamskom svijetu koja bi makar

¹⁸

Al-Hikmatu fi mahlūqātillāhi..., str. 26

¹⁹

Vidi prikaz Tantāwījeva tefsira Al-Ġawāhiru fi taf-sīri l-Kurāni l-Karīm, u djelu dra Muhammada Husayna Dahabija, At-tafsīr wa l-mufasssīrūn, Kairo. 1976, II. str. 505. i dalje.



pokušala promijeniti jedno stanje letargije u njegovom vremenu.

Kao što se ni svaka biljka ne može nakalemiti na svaku drugu, tako se ni duhovna naslijeđa ne daju presađivati na druga duhovna naslijeđa, usprkos plemenitim namjerama i ciljevima.

Izlaz je, prije svega, u razvijanju vlastite znanosti, a da bi se to postiglo mora se poznavati i zapadna znanost – ne stoga što je ona superiorna danas, već radi toga da se spoznaju njezini praktični učinci. Mora se poznavati naprosto na isti način kao što i Gazali tvrdi u Munkizu (*al-Manqid*) da imaju ljudi koji su oboružani znanjem, koji su ukrotitelji zmija i za njih zmije nisu ni najmanja opasnost. Ukrotitelji i opčinitelji zmija ne mogu biti svi ljudi!

I upravo na tom polju danas u islamskom svijetu vlada poprilična zbrka. U Kairu već godinama jedan ljekar tumači Kur'an,²⁰ a opet, mnogi komentatori Kur'ana pišu o medicini.²¹ Klasični islam poznao je u strogoj praksi podjelu rada. Postojala je svijest o Cjelini, i u klasičnom islamskom periodu toj je Cjelini svaki umnik po nekom dobrom "automatizmu" doprinosio.

VII

Islamski svijet danas je politički opkoljen, upravo poput grada Sarajeva na mikro planu. To je, k tome, dodatni razlog dubokoj rezignaciji koja se vidi u današnjem tumačenju Kur'ana, ili je pak razlog emocionalnoj, eruptivnoj vrsti tumačenja Kur'ana. O tome će sada, u završnom dijelu ovog eseja, biti riječi.

Kao što je iza one moćne klasične islamske mistike postojala jaka politička moć, i obrnuto, iza jake političke moći islama postojao je, eto, između ostalog i moćan misticizam, na sličan način i danas iza muslimanskih misaonih ostvarenja moralo bi postojati neko svjetovno, sasvim svjetovno pokriće u snažnoj i moćnoj organizaciji koja bi bila respektirana kako od drugih, tako – što je još važnije – i od samih muslimana.


Nije potrebno poimence navoditi, ali ima komentara Kur'ana koji su pisani iz rezignacije, pa se, sljedstveno tome, uopće ne bave savremenim problemima muslimana.

20

Mislimo na brojne pamflete Mustafe Mahmuda (Mustafa Mahmūd).

21

Brojna su djela o tome, pisana na brzu ruku, kao npr. *Fi Sijā'at-Tibbī fi l-Kur'ānī l-Karīm*, od dr. Sayyida al-Gamīlīja, Bejrut, 1975.



Štaviše, primjećuje se i strah da se o tim problemima progovori primjereno mjestu i vremenu, a to opet ima za posljedicu eruptivne izljeve emocija ili pak pokušaj da se na zastarjeli i preživjeli način rješavaju sasvim urgentni problemi današnjice.

Odmah treba kazati da se rješenja savremenih muslimanskih problema ne mogu naći zgotovljena u klasičnim komentarima Kur'ana, ali se u njima može naći trag jedne moćne erudicije koja je nastojala protumačiti cijeli ljudski život u sjenama Kur'ana. Iz klasičnih komentara Kur'ana treba uzimati egzegetske i hermeneutičke principe, ne i njihova konkretna rješenja! To je naprosto tako zbog toga što svaka generacija muslimana treba da ima odgovoran odnos spram Kur'ana i svoga vremena.

Rješenja problema muslimana savremenog doba moraju poticati od samih muslimana, od njihova tumačenja Kur'ana i njihova tumačenja svijeta u kome žive.

K tome, muslimani su i danas jako pobožan svijet. Ali nikada kao danas muslimani nisu imali pobožnost bez pokrića, bez moćnog udjela u ovosvjetskoj moći. Diljem islamskog svijeta zamjećuje se i pobožnost iz rezignacije, ali i manifestiranje erupcija i golorukog mahanja pred moćnim Zapadom. Valjalo bi što prije spojiti energiju pobožnosti i energiju takve erupcije u jednu snagu koja će se služiti lukavstvom uma i prefinjenošću duha. Lukavstvo uma trebalo bi pridonijeti jednom islamskom konceptu znanosti zasnovanom na još uvijek živoj islamskoj Tradiciji. Prefinjenost duha trebala bi pridonijeti novim komentarima Kur'ana čija će "osnova" biti Tradicija, a "potka" rješenja muslimanskih problema u savremenom dobu.

Džihad muslimana savremenog doba nije u obaranju zapadnih džambo-džetova, istinski džihad današnjih muslimana trebao bi biti pravljenje i proizvodjenje takvih i drugačijih moćnih aviona u muslimanskim fabrikama. K tome, bolje je da muslimani imaju pokriće svoje iskrene pobožnosti u vlastitoj moći, a ne u kritici tuđe moći. I sam Muhammed a.s. veli da su Bogu draži jači muslimani od onih slabijih!


NEKE KARAKTERISTIKE KUR'ĀNSKE ORTOGRAFIJE

Ortografija Mushafa razlikuje se od ortografije današnjeg standardnog arapskog pisma, odnosno pravopisa arapskog jezika. Propedeutička tefsirska djela donose često posebne tabele gdje se navode razlike u pisanju Mushafa i pisanja istih riječi u današnjem arapskom pismu. Obično se govori o sljedećem:

- ispuštanju elifa u vokativnim česticama (jā'un-nidāi),
- ispuštanju elifa u sredini nekih riječi,
- ispuštanju elifa između dva "lama",
- ispuštanju elifa iz pravilne množine,
- ispuštanju "vāva" u nekim riječima,
- dodavanju elifa, itd.¹

Mūsā Šāhīn Lāšīn na ovakav je način pokazao razliku između dvije spomenute ortografije:

نقطة الاختلاف	الرسم الإملائي	الرسم العثماني
حذف الف ياء النداء	يا أيها الناس	يا أيها الناس
حذف الف «نا»	انجيئكم / زينها	انجيئكم / زينها
حذف الألف	سبحان / خلئف	سبحن / خلئف
حذف الألف بين اللامين	الكلالة	الكلالة
حذف الألف من جمع التصحيح	سماعون / المؤمنات	سمعون / المؤمنت
حذف الف الفاعل	المساجد / التصارى	المسجد / النصرى
حذف الألف من العدد	ثلاث / رباع	ثلت / ربع
حذف الألف للقراءة	مالك / يخادعون	ملك / يخدعون
حذف ياء المتكلم فى الأمر غالباً	أطيعونى / خافونى	أطيعون / خافون
حذف الواو	لا يستون / فأووا	لا يستون / فأوا
حذف الواو	ويدعو الإنسان	ويدع الإنسان
زيادة الألف	ملاقو ربهم	ملاقوا ربهم
زيادة الألف بعد الهمزة المرسومة أو الواو	تفتأ تذكر	تفتؤا تذكر
زيادة الألف	الظنون / الرسول	الظنون / الرسول
زيادة الياء	بأيكم / بأيد	بأيكم المفتون / بيناها بأيد
كتابة الألف أو الواو	الصلوة / الحياة	الصلوة / الحياة
كتابة الياء الفاء	لدى الباب	لدا الباب
كتابة هاء التانيث تاء مفتوحة	رحمة ربك	رحمت ربك



Prema mišljenju Mūsā Šāhīn Lāšīna ne radi se nipošto o greškama pisara osmanske kodifikacije Kur'āna već ona ima svojih prednosti glede kirāeta Kur'āna. Tako, npr., ako napišemo "māliki jevmid-din", mi smo riječ "mālik" determinirali u jednom čitanju i time onemogućili da sljedbenik kirāeta koji tu riječ izgovara sa "meliki" (dakle, radi se o ispuštanju elifa) realizira svoje čitanje. Pismo osmanske kodifikacije Kur'āna išlo je, dakle, za tim da sačuva mogućnosti koje različiti kirāeti mogu realizirati.

Mehmed Handžić tvrdi da se islamski učenjaci "u ovom pogledu razilaze na dva mišljenja. Jedni kažu, da pismo za vrijeme Osmana, a tako isto i prije, kod Arapa nije bilo kako treba usavršeno niti razvijeno. Zato su ashābi koji su prepisivali Mushaf po naredbi Osmanovoj pored sve pažnje na nekim mjestima u pravopisu pogriješili. Kasniji islamski učenjaci, kada se pismo bilo razvilo i usavršilo, nijesu dozvolili da se i u čemu odstupa od pravopisa kojim je Kur'an u početku bio napisan. To su činili zato da se omete put makar i najmanjoj promjeni u Mushafu. Ovo mišljenje zastupa i Ibn Haldūn te se za njega zalaže i opravdava ga u svojoj "Mukaddimi". Kao potkrepa ovom mišljenju može poslužiti i to što se priča za Osmana, kada su mu prepisivači podnijeli gotove mushafe da ih pregleda, te nakon što ih je pregledao i zapazio na nekoliko mjesta male nepravilnosti u pogledu pravopisa, što su prepisivači na njegovu napomenu htjeli da isprave, on nije dozvolio, nego je rekao: "Utrukūhā fe innel-'Arebe setukīmuḥā bi elsinetihā - Ostavite tako ta mjesta, jer će Arapi kod čitanja pravo pročitati i to ispraviti."²

Razloga ispuštanja *elifa*, *vāva* i slično treba, dakle, prema jednima, tražiti u nesavršenosti onovremenog arapskog pisma.

Dr. Jusuf Ramić analizirao je pravopis Mushafa i izvršio sljedeću sistematizaciju:

- 1) ispuštanje slova (*elifa*, *lāma*, *vāva* i slova *jā*),
- 2) dodavanje slova (*elifa*, *vāva*, *jā*),
- 3) međusobno zamjenjivanje slova (*vāv* umjesto *elifa*, *jā* umjesto *elifa* itd.),



4) rastavljeno i sastavljeno pisanje riječi (npr. *enne* se spaja sa *mā* te dobivamo *ennemā*, itd.).³

Nakon toga on raspravlja o vrlo važnom pitanju: da li je mushafsko pismo *tevkīfī* naravi. "Ostaje jedno veoma značajno pitanje, a to je da li je ortografija Mushafa određena od strane Poslanika, odnosno Objave ili nije? Islamska ulema se u ovom pitanju razilazi.

Jedni kažu (Abdulazīz Debbāg, Ibn Mubārek i dr.) da je pravopis Mushafa "tevkīfī" i da je Muhammed (a.s.) osobno odredio ovakav način pisanja Mushafa.

Ebū 'Amr ed-Dānī prenosi da je Mālik, kada su ga upitali da li se Kur'ān može pisati uobičajenim pravopisom arapskog jezika, odgovorio: "Ne! Osim ortografijom kojom je napisan u vremenu halife Osmana". U ovome je, nastavlja Ed-Dānī, suglasna sva islamska ulema.

Drugi smatraju (Ebu Bekr el-Bākilāni, Ibn Haldūn, Izudīn b. Abdusselām) da je ortografija Mushafa stvar idžtihāda, da je Selefi Sālih slijedio Osmanovu ortografiju samo zbog tebrīka, blagoslova, što znači da ta ortografija kojom su napisani prvi mushafi u vremenu halife Osmana nije obavezujuća, odnosno da nije određena (farz) nikakva vrsta kur'anske ortografije. U Kur'ānu, sunnetu, idžmāu i kijāsu nema nikakva dokaza da je propisan određeni način pisanja kur'anskog teksta.⁴

Dr. Jusuf Ramić potom, kao i Mūsā Šāhīn Lāšīn, donosi tabelu "ispuštenih, dodatih i međusobno zamijenjenih slova, te sastavljeno i rastavljeno pisanih riječi u Mushafu".⁵ Ta tabela se može i proširiti, ali su doneseni najkarakterističniji primjeri i u tome je njen značaj.

3

Jusuf Ramić, *Ortografija Mushafa*, "Glasnik VIS-a", br. 2, Sarajevo, 1986., str. 132.-135.

4

Isto, str. 137-138.

5

Isto, str. 140.

TABELARNI PREGLED

ispuštenih, dodatih i međusobno zamijenjenih slova,
te sastavljeno i rastavljeno pisanih riječi u Mushafu.

Pravopis Mushafa		Kur'ansko poglavlje i broj ajeta	Pravopis arapskog jezika
Mushafi štampani u arapskom svijetu	Mushafi štampani u Turskoj i kod nas		
يَا أَيُّهَا النَّاسُ يَلِيْتَنِي كُنْتُ تَرَابًا قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ سَلْسَلٍ وَلَاؤَضَعُوا أَوْ لَاذْبَحْتَهُ سَأْرِيكُمْ بِأَيْدٍ بِأَيْكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ الصَّلَاةِ إِنْ رَحِمَتِ اللَّهُ عَمَّا نُهُوا كَلِمًا رَدُّوا أَلَّا أَقُولَ فَمَّا لَهَؤُلَاءِ يَتَّقِيَا يَدْرَأُ قَالَ بَيِّنُومُ إِصْلَاحُ إِحْسَانًا مِنْ نَبَأِي شَأْيٍ جَزَأُ الْأَيْكَةِ رَوِّيَاكَ إِنْ أَمْرُؤُ أَقْبَانَ مَاتَ أَنْجِينَاكُمْ لَا يَسْتَوُونَ قَلُؤُوا بِأَيْهِ السَّاحِرِ أَيْهِ الثَّقَلَانِ	يَا أَيُّهَا النَّاسُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تَرَابًا قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ سَلْسَلٍ وَلَاؤَضَعُوا أَوْ لَاذْبَحْتَهُ سَأْرِيكُمْ بِأَيْدٍ بِأَيْكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ الصَّلَاةِ إِنْ رَحِمَتِ اللَّهُ عَمَّا نُهُوا كَلِمًا رَدُّوا أَنْ لَا أَقُولَ فَمَالَ هَؤُلَاءِ يَتَّقِيَا يَدْرَأُ قَالَ بَيِّنُومُ إِصْلَاحُ إِحْسَانًا مِنْ نَبَأِي شَأْيٍ جَزَأُ النَّبِيَّةِ رَعِيَاكَ إِنْ أَمْرُؤُ أَقْبَانَ مَاتَ أَنْجِينَاكُمْ لَا يَسْتَوُونَ قَارُوا يَا أَيُّهُ السَّاحِرِ أَيْهُ الثَّقَلَانِ	البقرة ٥٦ عم ٤٠ الإنسان ١٦ التوبة ٤٧ النمل ٢١ الأعراف ١٤٥ الذاريات ٤٧ القلم ٦ الروم ٨ الروم ١٦ البقرة ٣ الأعراف ٥٦ الأعراف ١٦٦ النساء ٩١ الأعراف ١٠٥ النساء ٧٨ التحل ٤٨ النور ٨ طه ٤٤ النساء ١١٤ النساء ٣٦ الأنعام ٣٤ الكهف ٢٣ المائدة ٢٩ الشعراء ١٧٦ يوسف ٥٣ النساء ١٧٦ آل عمران ١٤٤ البقرة ٥٠ التوبة ١٩ الكهف ١٦ الزخرف ٤٩ الرحمن ٣١	يَا أَيُّهَا النَّاسُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تَرَابًا قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ سَلْسَلٍ وَلَاؤَضَعُوا أَوْ لَاذْبَحْتَهُ سَأْرِيكُمْ بِأَيْدٍ بِأَيْكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ الصَّلَاةِ إِنْ رَحِمَتِ اللَّهُ عَمَّا نُهُوا كَلِمًا رَدُّوا أَلَّا أَقُولَ فَمَّا لَهَؤُلَاءِ يَتَّقِيَا يَدْرَأُ قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ إِصْلَاحُ إِحْسَانًا مِنْ نَبَأِي شَيْءٍ جَزَاءُ الْأَيْكَةِ رَوِّيَاكَ إِنْ أَمْرُؤُ أَقْبَانَ مَاتَ أَنْجِينَاكُمْ لَا يَسْتَوُونَ قَلُؤُوا يَا أَيُّهَا السَّاحِرِ أَيْهَا الثَّقَلَانِ

KRATAK HISTORIJAT TEFSĪRA I NAPOMENE O ZNAČAJNIM MUFESSIRIMA

Sve vjerske knjige bez izuzetka podložne su u kasnijim vremenima procesu *tumačenja*, što je slučaj i s Kur'ānom. Jedan od razloga konstantne potrebe za tumačenjem svetih knjiga počiva i u usložnjavanju životnih situacija na koje treba dati nove odgovore koji nisu izravno dati u svetoj knjizi. Drugi razlog je, bez sumnje, jezik svetih knjiga koji se povremeno gubi iz narodnog govora i ostaje ili književni jezik ili jezik obredoslovlja i bogoslužja. Kur'ānski jezik, čak i nakon četrnaest vijekova svoga postojanja na Zemlji, ostao je književnim jezikom unutar arapskog govornog područja, a tokom historije i drugdje. On je također i *sveti jezik* jer se, prema većini pravnih škola u islamu, namāz i bogoštovlje obavljaju na kur'ānskom arapskom jeziku.

Tumačenje Kur'āna proces je koji traje od Muhammeda, a.s., pa do danas. Hadīs Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., također je u izvjesnom smislu *tefsīr*, budući da postoji korelacija između Kur'āna i onoga što je Muhammed, a.s., rekao kao Božiji poslanik. Prema tome, Hadīs (a šire shvaćeno i Sunnet) predstavljaju jedno vrlo značajno tumačenje i *razradu* Kur'āna.¹

U tefsīrskom *predanju*, nadalje, značajno mjesto zauzimaju *ashābi*, *tabi'īni* i *tabei-tabi'īni* koji su brižljivo čuvali i Kur'ān i Hadīs i svojim idžtihādnom, istinbātom (اجتهاد i استنباط) itd. dali značajno poglavlje u tefsīru. Sama, pak, riječ tefsīr javlja se jednom i u Kur'ānu (*Furkān*, 33):

و لا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق و احسن تفسيراً*

ali će svoje tehničko značenje poprimiti tek s prvim, drugim i konačno trećim stoljećem po Hidžri. Srodni termini tefsīra jesu *te'vīl* (تأويل) što znači "tragati za prvotnim značenjem", "vratiti riječ njezinom početku, izvoru", zatim *šerh* (شرح) što znači

¹
Vidi: Mensur Ali Nasif, ET-TĀDŽ, IV, Istanbul, 1962. (Napomena do IV sveska posvećen je hadīsima Božijeg Poslanika, a.s., koji su u funkciji tefsīra.)

"interpretacija", "tumačenje", "objašnjenje". *Šerh* je termin koji je rezerviran u prvom redu za profane svrhe kao što su komentari poezije, ali je također primjenjivan i za natkomentare Kur'āna.² Jedan od daljnjih sinonima za *tefsīr* jeste i riječ *me'ānī* (المعاني), budući da se u ranim vijekovima pod tom riječju u tehničkom smislu htjelo označiti djelo koje se bavi *značenjima* Kur'āna. Ova četiri termina (تأويل، شرح، تفسير، معاني) u zapadnoj tradiciji odgovaraju terminima *egzegeza*, *hermeneutika*, *traditio interpretativa*.

Prema 'Alī es-Sagīru, *tefsīr* se jezički (لغة) može ovako fiksirati: "Tefsīr" je na oblik "tefīl" od riječi "fesr" ili izvedeno od "sefr", i kao takva podliježe dvjema vrstama mišljenja:

- prva, odnosi se na istu riječ čiji je korijen "fesr" (Ovdje navodimo samo neka mišljenja, prim. E.K.):

a) riječ "fesr" kao infinitiv znači nešto objasniti, otkriti pokriveno. Glagol dolazi na oblike kao "darebe" i "nasare". Kaže se: "Fessereš-šej'e, jefsiruhū" (sa kesrom na drugom korjenitom suglasniku) i "jufsuruhū" (sa dammom na spomenutom suglasniku), a znači: Objasnio je to.* Halīl ibn Ahmed el-Farāhīdī (p.n.a. 175. po H.) smatra da je riječ "tefsīr" od korijena "fesr" u značenju objašnjenje. Halīl ibn Ahmed autoritet je u jeziku i Hadīsu i na njega se pozivaju u vezi s ovom materijom.

b) Ez-Zerkešī (p.n.a. 794. po H.) smatra, a u tome ga podržava i Sujūtī (p.n.a. 911. po H.) da riječ "fesr" dolazi od riječi "tefsiretun", koja znači manju količinu mokraće (urina) pomoću koje liječnik otkriva simptome bolesti, tako isto je zadaća tefsīra da otkriva ājet, njegov sadržaj i značenje.³

'Alī es-Sagīr nadalje tvrdi da Rāgib el-Isfahānī (p.n.a. 502. po H.) smatra da su riječi "fesr" i "sefr" slične. "Fesr" se upotrebljava kada se želi neko racionalno značenje, a "sefr" kada se želi čulno-fizičko značenje. Tako prva riječ odslikava umni čin, a druga iskazuje čulno predočenje. Rāgib el-Isfahānī tvrdi: Riječi "fesr" i "sefr" imaju bliska značenja baš kao što su i one same međusobno bliske. Međutim, "fesr" se uzima da bi se iskazalo neko racionalno

2

Andrew Rippin, "TAFSĪR", The Encyclopedia of Religion", svezak XIV, New York/London, 1987, str. 236.

*

Prema Ibn Manzurovom *Lisānūl-'Arebu* (6./361), na koga se Es-Sagīr poziva, postoji između ostalih i ovakva mogućnost derivacije riječi "tefsir".

3

'Alī es-Sagīr, *ibid.*, str. 13.-14.



značenje, a "sefr" da bi se nešto predočilo pogledu. Kaže se "seferetil-mer'etu an vedžhihā"* i "esferes-subhu".**

Emīn el-Hūlī potvrđuje ispravnost ovog tumačenja, potvrđujući, sa svoje strane, da se obje riječi međusobno susreću kod značenja "otkrivanje". On kaže da "sefr" znači materijalno-fizičko otkrivanje i pojavu, a "fesr" apstraktno, unutarnje značenje.⁴

Sve ovakve ili slične derivacije ukazuju na to da riječ *tefsīr* u vezi s Kur'ānom znači *otkrivanje, izlaganje, tumačenje i pojašnjavanje* Kur'āna, njegovih riječi, njihova značenja. Tefsīr također obuhvata i tokom svoga razvoja dobio je i sljedeće konotacije:

- a) poznavanje metoda za usklađivanje ajeta različitog značenja (توافق الآيات التي تتضمن معاني مختلفة),
- b) ovladavanje vještinom usklađivanja kur'ānskih kazivanja iz različitog vremena (mekanski i medīnski ājeti, itd.),
- c) poznavanje povoda objave sūra i ājeta,
- d) upućenost u stilistiku, semantiku i retoriku na polju arapskog jezika, kao i u gramatiku u užem smislu,
- e) upućenost u kirāete, derogirane i derogirajuće ajete, hadīs Božijeg poslanika Muhammeda, a.s.

Kroz historiju, značenjski opseg tefsīra širio se, pa se ne mogu u konačnom smislu nikada odrediti sve konotacije te riječi. (Npr. savremeni modernistički mufessiri smatraju da se *tefsīr* mora baviti, između ostalog, i znanostima koje je Kur'ān "anticipirao" pa biti mufessir znači još i poznavati te znanosti.)

II.

Tefsīr između ostalog može biti:

- a) tradicionalni (التفسير بالمأثور) i
- b) racionalni (التفسير بالرأي).

Ovo je osnovna podjela u tefsīru sa stanovišta metoda kojim se mufessiri služe. Tradicionalni tefsīr prvenstveno označava takvu vrstu tumačenja Kur'āna gdje se koristi Poslanikov Hadīs, tradicija ashaba, tabi'īna i tabe'i'tabi'īna, kao i sam Kur'ān u smislu sredstva za tumačenje Kur'āna. Kod racionalnog tefsīra

*Žena otkri svoje lice!"

**Svemu zora!"

⁴Ibid., str. 14. i dalje.

svoga toga najčešće nema, a ako postoji – podređeno je arbitraži mufessirova razuma.

Dr. Muhammed Husejn ez-Zehebī u tradicionalne tefsīre ubraja ovih devet epohalnih djela:

- 1) جامع البيان في تفسير القرآن od Ibn Džerīr Taberīja,
- 2) بحر العلوم Ebū Lejs Samerkandīja,
- 3) الكشف والبيان عن تفسير القرآن Ebū Ishāk Sa'lebīja,
- 4) معالم التنزيل Ibn Mes'ūd Bagdādīja,
- 5) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز Ibn 'Atije el-Endelūsīja,
- 6) تفسير القرآن العظيم لابن كثير Ibn Kesīra,
- 7) الجواهر الحسان Abdurahmāna Se'ālibīja,
- 8) الدر المنثور Dželaluddīna Sujūtīja i
- 9) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس Ebu Tāhira Fejrūzābādīja.

U racionalne tefsīre ubraja ovih deset djela:

- 1) مفاتيح الغيب Fahrudđīna Rāzīja,
- 2) انوار التنزيل و اسرار التأويل Bejdāvīja,
- 3) مدارك التنزيل و حقائق التأويل Nesefīja,
- 4) لباب التأويل في معاني التنزيل El-Hāzina,
- 5) البحر المحيط Ebu Hajjāna,
- 6) تفسير الجلالين Dželaluddīna Mehalija i Dželaluddīna Sujūtīja,
- 7) غرائب القرآن و رغائب الفرقان Nejsābūrīja,
- 8) السراج المنير Šerbajnīja,
- 9) ارشاد العقل السليم Ebu Su'ūda i
- 10) روح المعاني El-Ālūsīja.

Racionalnoj vrsti tefsira, s punim pravom, može se pridodati i tefsir mu'tezilīja. Zehebī govori o ova tri djela:

- 1) تنزيه القرآن عن المطاعين El-Kādī Abdul-Džebbāra,
- 2) أمالي الشريف المرتضى Šerīfa el-Murteḏā i
- 3) الكشاف Zamahšerīja.

Tradicionalni tefsīr i umjereni racionalni tefsīr obično pripadaju ehli-sunnetskoj provenijenciji. Ovdje već ulazimo u jednu drugačiju podjelu tefsira prema *sljedbama* (فرق) u islamu. Tako imamo osim ehli-sunnetskog i mu'tezilījskog tefsira (čija su glavna djela navedena) još i:



- a) duodecimalističke šiijske u koje, između ostalih, spadaju:
- 1) مقدمة مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار Abdullatīf el-Kazerānija,
 - 2) تفسير العسكري El-Hasan Askerija,
 - 3) مجمع البيان Ebū 'Alī et-Taberīsija,
 - 4) الصافي Mulla Muhsin el-Kāšija,
 - 5) تفسير القرآن Sejjida Abdullāha el-'Alevija i
 - 6) بيان السعادة Sultāna el-Hurasānija;
- b) šiijske zejdijske (gdje spada tefsīr فتح القدير od Ševkānija),
- c) haridžijske (među tom vrstom tefsira najznačajniji je هميان الزاد الى دار المعاد Muhammeda Isfejjiša).

Tefsiri se po tematici i unutrašnjoj usmjerenosti mogu podijeliti još i na:

- 1) pravne, fikhske,
- 2) mističke, sūfijske,*
- 3) filozofske,
- 4) naučne itd.

Pravni, fikhski tefsir bavi se pretežno šerijatskim propisima koji su ustanovljeni Kur'ānom ili se iz njegovih kazivanja daju derivirati. Sve drugo što čini mufessir (gramatičke analize, etimološka ispitivanja pojedinih riječi, i sl.) podređeno je glavnom cilju – pravnom objašnjavanju Kur'āna. Poznati tefsiri pravne provenijencije jesu:

- 1) احكام القرآن (حنفي) od Džessāsa,
- 2) احكام القرآن (شافعي) El-Hurāsija,
- 3) الإكليل في استنباط التنزيل (شافعي) Dželāluddīna Sujūtija,
- 4) احكام القرآن (مالكي) Ebu Bekr ibn 'Arebija,
- 5) الجامع لأحكام القرآن (مالكي) Kurtubija,
- 6) كنز العرفان في فقه القرآن (اثنا عشري) Es-Sujūrija i
- 7) الثمرات اليانعة (زيدية) Jūsufa Es-Sulāsija.

Mistički tefsiri التفاسير الصوفية također su značajna tefsirska vrsta, kako po svome kvantitetu tako i po kvalitetu i današnjoj relevantnosti. Pisci takvih tefsira obično proklamiraju da se koriste *te'vilom*, što u njihovom tefsirskom terminološkom instrumentariju znači "vraćanje značenja riječi njihovom izvor-

* O jednom od najranijih mističkih tefsira vidi djelo *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, autora Gerharda Böweringa (Berlin, New York, 1980). Djelo se bavi tefsirom Sehla Tustarija i na najbolji način raspravlja o ranoj tefsirsko-mističkoj terminologiji.

nom značenju". Mufessir sūfija obično želi do tih značenja doći iluminacijom a ne racionalističkim sredstvima. U takvim tefsīrima rijetko se susreću gramatičke rasprave ili su one određene mističkom cilju, a ne uže filološkom. Sūfijski tefsīri također su krcati pripovijestima (*hikāja*) koje obično sadržavaju kazivanja o "mističkim putovanjima". Poznati sūfijski tefsīri su:

- 1) تفسير القرآن الكريم Sehla Tustārīja,
- 2) حقائق التفسير Abdurahmāna Sulemīja,
- 3) عرائس البيان فى حقائق القرآن Ebū Muhammed Ruzbehānīja,
- 4) التاويلات النجمية Alāuddevle el-Bejananīkīja i
- 5) تفسير ابن عربي (تأويلات القاشاني) Abdurrezzāka el-Kāšānīja.

Filozofski tefsīr ne postoji u pravom smislu te riječi, budući da historija tefsīra ne poznaje niti jedan tefsīr koji je "filozofski" protumačio Kur'ān od sure *Fātihe* do sure *Nās*.^{*} Samo se, dakle, može uvjetno govoriti da su pojedini fragmenti u djelima Ibn Sīnāa, Farābīja, Ihvānus-Safā i drugih islamskih filozofa filozofsko tumačenje i filozofski tefsīr Kur'āna.

Naučno tumačenje Kur'āna poznato je od prije nekoliko vjekova, o čemu govori i Sujūtī u *El-Itkānu*. Međutim, naučno tumačenje Kur'āna u pravom smislu javlja se u XIX. i XX. vijeku. Najbolji je primjer takvog tumačenja tefsīr *الجواهر فى تفسير القرآن الكريم* od Tantāvī Dževherīja. Od novijih naučnih tumačenja Kur'āna značajno je navesti djelo Mustafe Mahmuda *El-Kur'ānu, Muhāveletun li fehmin asrijin*.⁵ Naučno tumačenje Kur'āna činjenica je na temelju koje se dā uočiti multiinterpretabilnost kur'ānskog štiva. Kao takvo, ono je značajno i kao civilizacijska pojava velikih razmjera u XX. vijeku. Ponekad se takvo tumačenje pretvara u kvazi-nauku i kvazi tefsīr.

Prethodna klasifikacija tefsīra nije i jedina moguća klasifikacija te značajne oblasti ljudskog duha u islamu. U Evropi su mnogi znanstvenici pokazali da mogu drugačije klasificirati četrnaest stoljeća dugu tradiciju tumačenja Kur'āna. Ignaz Goldziher u svome djelu *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1920.) govori o ovim tipovima tefsīra:

*

Zehbi, II, str. 419.

5

Ovo djelo na naš jezik preveo je dr. Jusuf Ramić (izdanje Starješinstva IZ BiH, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1981.) pod naslovom *Kur'an, savremeni pokušaj razumijevanja*.



- a) tumačenje Kur'āna Tradicijom,
- b) dogmatsko tumačenje Kur'āna,
- c) mističko tumačenje Kur'āna,
- d) sektaško tumačenje Kur'āna i
- e) modernističko tumačenje Kur'āna.⁶

Poznati savremeni proučavalac metodologije tefsīra, John Wansbrough, koji je svoju knjigu *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977.) posvetio tipologizaciji i metodologiji tefsira, govori o sljedećim vrstama:

- a) narativni tefsīr (haggadički),
- b) pravni tefsīr (halahički),
- c) tekstualni tefsīr (tekstualno tumačenje Kur'āna ili masoretičko tumačenje),
- d) retorički i
- e) alegorijski tefsīr Kur'ana.

Uočava se da je John Wansbrough težio tefsīr objasniti u kategorijama biblijske hermeneutike judeo-kršćanske tradicije. Osim Goldzihera i Wansbrougaha ovdje treba spomenuti i J. J. G. Jansena čija je doktorska disertacija posvećena tumačenju Kur'āna u modernom Egiptu (*The Interpretation of The Koran in modern Egypt*, Leiden, 1980.) Ovaj autor govori o sljedećim tipovima tefsira u modernom Egiptu:

- a) tumačenje Kur'āna i prirodna historija,
- b) tumačenje Kur'āna i filologija i
- c) praktično tumačenje Kur'āna.⁷

J. J. G. Jansen je svjestan da time ne obuhvaća svu raznovrsnost tumačenja Kur'āna u modernom Egiptu pa u mnogobrojnim napomenama govori i o drugim vrstama tumačenja.

Svaki tefsīr "vrsta" je tumačenja Kur'āna za sebe i ne postoji, kao što je rečeno naprijed, mogućnost da se jednom tipologizacijom ili klasifikacijom ponudi rješenje bez ostatka, jer je tefsīr bogata i moćna islamska naučna disciplina koja je živa i permanentno se razvija.

Brojne klasifikacije i tipologizacije samo su pokušaj da se

6

Najvažniji dijelovi Goldziherova djela *Pravci islamskog tumačenja Kur'ana* prevedeni su u hrestomatiji Nerkeza Smalagića *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975.

7

Ova zanimljiva i detaljno pisana studija prevedena je u cjelini u *Glasniku VŠ-a* (brojevi 3, 4, 5, 6, 1986. i 1 i 2, 1987).

fiksiraju glavni tokovi tefsīra u jednoj izuzetno moćnoj tradiciji dugoj četrnaest vijekova.

III.

Ovdje donosimo kratke napomene o značajnijim mufessirima ili pak filozofima koji su značajnije uticali na razvoj tefsīra. Ovdje nisu ponuđene i napomene o ši'itskim mufessirima koji se moraju zasebno obraditi. Također se ne nalaze ni napomene o savremenim mufessirima, što, također, zahtijeva posebnu obradu.

Potpunije podatke čitalac može naći u literaturi navedenoj u fusnotama ili na kraju ovoga uvoda u tefsir.

Ibn 'ABBĀS (p.n.a. 68. po H. ili 686./7. n.e.). Jedan je od najznačajnijih ranih mufessira (puno ime 'Abdullāh ibn 'Abbās). Tefsirska djela bilježe predanje da je Muhammed, a.s., prilikom njegova rođenja uputio dovu Allahu dž.š.: "Bože, uputi ga u vjeru i pouči ga tumačenju Kur'āna" (اللهم فقهه في الدين و علمه التوويل). Od ranih islamskih znanstvenika nazvan je *el-Hibr* (stručnjak, znalac) i *el-Bahr* (more/znanja). Orijentalisti kao Ignaz Goldziher zovu ga "ocem kur'anske egzezeze (Vater des Tefsir)."

Općenito se smatra da je Ibn 'Abbās mnogo pamtiio iz svojih susreta s Poslanikom, a.s., te je otuda postao autoritet u tefsīru. Brojna predanja u čijim isnadima ima ime Ibn 'Abbāsa svjedoče o njegovom autoritetu. U Taberījevom tefsīru Ibn 'Abbās stoji kao ličnost od prvorazrednog značaja u predanjima koja su "poopćavajuća" ili "konkretizirajuća" (تعميم ili تخصيص) što se tiče kur'ānskih ajeta. Osim hadīsa Muhammeda, a.s., i predanja od drugih ashaba, Ibn 'Abbās se koristio i predislamskom i islamskom poezijom u tumačenju Kur'āna. U predanjima ga vidimo često u društvu II. halife Omera, r.a., veterana s Bedra ili Uhuda, a zabilježeno je i jedno predanje gdje se on recitiranjem predislamske poezije ističe kao vrstan poznavalac kur'ānskih značenja.⁸

Premda se u tefsirskim djelima govori o kamiljem tovaru spisa koje je on iza sebe ostavio, ipak se ne može sa sigurnošću fiksirati niti jedno njegovo djelo. Čuveni filolog El-Fejrūzābādī sabrao je mno-



gobrojna predanja iz klasičnog tefsīra koja su Ibn 'Abbāsova ili mu se pripisuju i tako je nastao tefsīr pod imenom *Tenvīrul-mikbās min tefsīri ibn 'Abbās* (تنوير المقباس من تفسير ابن عباس), koji je štampan u Kairu 1316. po H. Iz tog tefsīra uočavamo da se Ibn 'Abbās također služio i umjerenim isra'ilijjātom, legendarnim materijalom i mitskim sadržajima, što daje posebnu draž ovom djelu. Orijentalisti (Richard Bell i Alford T. Welch) dovode u sumnju mnoga predanja Ibn 'Abbāsa, tvrdeći da su se potonje generacije oslanjale samo na popularnost njegova imena, pripisujući mu brojna predanja kasnijeg doba. Unatoč tim sumnjama, Ibn 'Abbās ostaje kao alfa i omega ranog tefsīra.

Ebul-Esved ed-DUELĪ (p.n.a. 688. n.e.) nezaobilazna je ličnost u tefsīru zbog toga što je učestvovao u reformama arapskog i posebno kur'ānskog pisma. Rođen je izvjesno vrijeme prije Hidžre u plemenu Benū Kināne. U vrijeme hilafeta IV halife 'Alija uzima učešća u nekoliko vojni na njegovoj strani. Također je bio i sudac za vrijeme Ibn 'Abbāsovog upravljanja Basrom a smatra se da je zapovijedao i vojskom protiv haridžija.⁹

Ebul-Esved ed-Duelī pisao je i poeziju, ali je njegova najveća zasluga u izumljivanju znakova za vokalizaciju Kur'āna. Znakovi su se sastojali iz tačkica koje su u to vrijeme pisane drugačijom bojom od konsonanata odnosno od boje kojom su pisani drugi vokali. Jedna tačka iznad slova za Ebul-Esveda ed-Duelija označavala je vokal "fethu", sa lijeve strane slova tačka je označavala vokal "damme", a tačka ispod vokal "kesre". Izum Ebul-Esveda ed-Duelija bio je ne samo značajan nego i smion, jer je predstavljao idžtihād od prvorazrednog značaja budući da se time rješavalo veliko pitanje pravilnih vokalizacija Kur'āna i sprečavala zloupotreba različitih vokalizacija Kur'āna.

Basrijska škola, kojoj je pripadao Ebul-Esved ed-Duelī, po takla je značajne reforme u pogledu kur'ānskog pisma. Jednim dijelom one će biti okončane kada je Halil ibn Ahmed napisao djelo *O tačkama i oblicima slova* (كتاب النقط والشكل).¹⁰

Ma'mer el-Musennā Ebū 'UBEJDE (728. - 824.) značajni je

⁹
O Ebul-Esvedu ed-Dueliju vidi šire u El, I, str. 106. i dalje.

¹⁰
Halil ibn Ahmed el-Farāhīdī (p.n.a. 170. po H.) značajan je kao reorganizator znakovlja koje se upotrebljava u označavanju vokala. Također je odredio i posebne znakove za geminirane glasove, za dužine, itd.

filolog koji je svoju slavu stekao izučavajući riječi Kur'āna. Živio je u Basri i pripadao basrijskoj filološkoj školi (koja je različito razvijala svoje teorije o jeziku u odnosu na školu u Kufi).

Njegovo najpoznatije tefsirsko djelo u širem smislu jeste *Medžāzul-Kur'ān* (مجاز القرآن). Pored toga što riječ *medžāz* znači metafora, odnosno preneseni smisao neke riječi ili sintaktičke cjeline, prema H.A.R. Gibbu "u ovom slučaju riječ *medžāz* znači "interpretacija" ili "perifraza" Kur'āna. *Medžāzul-Kur'ān* se "sastoji od kratkih napomena o značenju odabranih riječi ili fraza Kur'āna u skladu sa redosljedom sūrā. Ovo djelo, koje je preneseno posredstvom Ebū 'Ubejdinog učenika 'Alī ibn el-Mugīre el-Esrāma, preživjelo je u dva rukopisa..."¹¹

Ebu 'Ubejdino djelo može se samo uvjetno shvatiti i kao rječnik Kur'āna, budući da od prve do posljednje sure razmatra kur'ānske riječi, i ono je bilo među prvim pokušajima da se dā cjelovitiji pregled kur'ānskog leksičkog fonda. Prvi rječnik Kur'āna, smatra se, napisao je **Es-Sidžistānī** (p.n.a. 942.), ali je ovo djelo napisano u potpunoj zavisnosti od Ebū 'Ubejdinog djela.

Ebu 'Ubejda je napisao još i *Garibul-hadīs*, za koga H.A.R. Gibb tvrdi da je "kratko djelo koje ne sadrži isnād", te da je to djelo prvo takve vrste.

Nesumnjivo je da je Ebū 'Ubejda utrao put filološkim izučavanjima Kur'āna koja će posredstvom Es-Sidžistānija, Ibn Manzūra (djelo mu se zove لسان العرب) te Ez-Zamahšerija doživjeti svoj zenit.

Ebū Dža'fer Muhammed ibn Jezīd ibn Džerīr ET-TABERĪ (p.n.a. 923. n.e.) prvi je značajni kompilator velikog tefsīrskog naslijeđa koje je ostalo iza ashāba, tabi'ina i potonjih generacija muslimana. U njegovo vrijeme još se nije do kraja izdiferencirala razlika između *tefsīra* i *te'vīla*¹² pa on upotrebljava riječ *te'vīl* u naslovu svoga komentatorskog djela u smislu *tefsīra*. Njegov tefsīr obično nosi naslov *Skup objašnjenja u tumačenju Kur'āna* (جامع البيان في تفسير القرآن), ali nekā izdanja nose i ovakav naslov: جامع البيان في تأويل أي القرآن

Ibn Džerīr et-Taberī pravi je enciklopedijski duh. Upućen je u

11

H. A. R. Gibb, *Abu 'Ubayda*, El, I, str. 158. (Za širu informaciju o ovom filologu vidjeti ovaj enciklopedijski prilog.)

12

Riječ *te'vīl* upotrebljavaju ši'ijjski teozofi u smislu ši'ijske hermeneutike kroz koju se "imami javljaju inspirativno ši'ijjskim vjernicima". Značenje Kur'āna imamologija vraća "izvoru", a taj se postupak u ši'ijjskom tefsiru zove *te'vīl* (vraćanje početku, izvoru).

Te'vīl upotrebljavaju i mu'tezilije, ali različito od ši'ija. Za mu'tezilije *te'vīl* prvenstveno znači čitati Kur'an a da se pri tome njegovi iskazi ne misle antropomorfistički.

Ibn Džerīr et-Taberī riječ *te'vīl* upotrebljava u "konvencionalnom značenju" tumačenja Kur'āna posredstvom tradicije. Ove različite dimenzije riječi *te'vīl* treba imati u vidu kada se čitaju tefsiri različitih provenijencija. (O ovome šire vidi: ER, svezak 14., članak *TEFSIR*.)

fikh, hadis, historiju, kirāete Kur'āna i tefsīr. Osniva i svoju pravnu školu, koja nije dugo živjela, uslijed svoje naglašenosti na intelektualizmu pa su je slijedili tek neki umni ljudi.

Glavna je odlika Taberījevog tefsira njegova tradicionalna crta (التفسير بالمأثور). Takvi tefsiri imaju u zadatku da navode što je moguće više predanja (hadīsi Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., izreke ashaba, tabi'ina i *selefa* općenito), da navedu sve kirāetske finese, a svoje mišljenje pisac takvog tefsira tek na kraju iskazuje. Taberī najčešće tako postupa, a za glavnog autoriteta osim Poslanikova hadīsa on uzima Ibn 'Abbāsa i njegova predanja.

Mahmud ibn 'Umar ez-ZAMAHŠERĪ (468. -538. po H./1075. - 1144.) jedan je od najpoznatijih kur'anskih filologa. Rođen je u mjestu Zamahšeru, u pokrajini Horezm u sjevernoj Perziji. Kao i mnogi ućeni ljudi svoga doba, i Zamahšerī putuje po znanstvenim centrima islamskog svijeta. Blizu tri godine provodi u Meki, gdje je, prema svjedočenjima, napisao svoj tefsīr pod imenom:

الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل

Maternji jezik bio mu je perzijski, "međutim, on je vjerovao u nadmoćnost i superiornost arapskog jezika" pa se i posvetio izučavanju arapske filologije, ali prvenstveno na temelju kur'anskih tekstova. "Prema različitim historijskim izjavama Zamahšerī je napisao oko pedeset djela... većina ih je objavljena na arapskom jeziku. Glavni dio ovih djela bavi se Kur'anom ili arapskim jezikom općenito".¹²

Svoj tefsīr *Keššāf* Zamahšerī¹³ je dovršio 1134. godine u Meki. Tefsīr je pisan koncizno, često bez predanja koja se vezuju za ranije autoritete. Često donosi različite kirāete i raspravlja o sintaktičkim strukturama i cjelinama Kur'āna. Također mu je jedan od glavnih zadataka pokazati nadnaravnost i nedostižnost kur'anskog diskursa (i'džāz). "Distinktivnost Zamahšerijeva komentara Kur'āna počiva u njegovim mu'tezilijским teološkim ućenjima. Početkom desetog stoljeća mu'tezilije su bile najjača teološka snaga u Zamahšerijevom rodnom mjestu. On ekspli-

13

O Zamahšeriju Šire: Zehebi, n. d., I, str. 429.

citno izjavljuje da je *Keššāf* napisan da bi se osigurao jedan potreban i iscrpan mu'tezilijski komentar Kur'ana." Otuda su temeljne teme *Keššāfa* Božija pravda i jedinstvo, ljudska slobodna volja, deantropomorfizacija Božijeg bića itd. Ipak je Zamahšerijev komentar, uprkos svojoj mu'tezilijskoj provenijenciji, ostao poznat u islamskom svijetu, pa i među ehli-sunnedom. Smatra se da je glavni razlog takvoj reputaciji filološka vrijednost *Keššāfa*.

Fahrudīn ER-RĀZĪ (543. – 606. po H./1148 – 1210.), puno ime 'Abdullāh Muhammed ibn 'Umar ibn Husejn, poznati je islamski filozof, pisac i teolog. Potiče iz ugledne porodice iz grada Rejja. Studirao osim u rodnom mjestu još i u Meragi kod učenog filozofa Medžduddīna el-Džilija. Potom putuje po raznim krajevima i produbljuje znanje kroz kontakte sa učenim ljudima svoga doba. Poznati su mu dispući sa mu'tezilijama u gradu Harezm. Zbog toga je u mnogim mjestima Transoksijane naišao na veliki otpor teologa tada preovlađujućeg mu'tezilizma. Po povratku u Horasan pod zaštitom je 'Alāuddīna Havarizm-šaha Muhammeda, te je u njegovo vrijeme bio vrlo uticajan. Spominje se da je za Rāzija sagrađena i jedna medresa gdje je predavao.

Rāzijeve prava aktivnost ipak se ogleda u pisanju znamenitih djela, prvenstveno iz filozofije i tefsīra. Njegov veliki tefsīr *Ključevi onostranog* (مفاتيح الغيب) ubraja se u najopsežnija djela takve vrste. Ovaj tefsīr se ponekada štampa i pod naslovom *Veliki tefsīr* (تفسير الكبير). Na stranicama Rāzijevih tumačenja Kur'ana nalazimo najrazličitije filozofske i teološke rasprave, što je i uticalo da se njegov tefsīr svrstava u racionalistička djela. Polazeći sa stanovišta ehli-sunneta, Rāzī se žestoko suprotstavlja mu'tezilijama, kaderijama i drugim tada aktuelnim islamskim sljedbama.

Rāzī, dakle, sa pozicija eš'arijske teologije brani ehli-sunnetsko učenje, suprotstavljajući se mu'tezilijama, ali i strogosti i ukočenosti hanbelijskog mezheba. U svom tefsīru on često osuđuje herezu kerramija i drugih sektaških grupa, pa se njegov tefsīr može čitati i kao svojevršno "hereziografsko" djelo.¹⁴

Ebū Bekr ibn Ferh el-Ensārī EL-KURTUBĪ (p.n.a. u Gor-

14

O Raziju šire: Eftat al-Sharqāwi (Šerkavi), *Rāzī, Fakhr al-Dīn*, ER, svezak 12, str. 221.

njem Egiptu 1272. n.e.), puno ime: Ebū Abdullāh Muhammed ibn Ahmed ibn Ebi Bekr ibn Feredž el-Ensārī el-Hazredžī el-Endelūsī, čuveni je mufessir islamske Španije. Pripadao je *malikijskoj* pravnoj školi, bio je ekspert za hadīs i za tefsīr. Puni naziv njegova tefsira je:

الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمن من السنة وآيات الفرقان

Kurtubījev tefsīr je, prije svega, *fikhške* prirode i središnje je zanimanje njegova pisca da tačno objasni šerijatske propise Kur'āna i propise koji potiču iz Hadīsa, a u vezi su sa tzv. *ahkām* temama u Kur'āna. Sve što Kurtubī navodi u svome tefsīru podređeno je njegovom *fikhskom* tumačenju Kur'āna. Otuda je prirodno što ovaj tefsīr sadrži rasprave o kirāetima koji utiču na obredoslovlje ili ortopraksiju, rasprave o *nāsihu i mensūhu* i slično. "Njegov komentar je velikog bogatstva i od velike koristi. Svi autori koji govore o Kurtubiju to priznaju i uporno ukazuju na korist koja se može izvesti iz ovog komentara."¹⁵ Kurtubī se koristi *idžtihādom*, *istinbātom* i drugim sredstvima derivacije šerijatskih rješenja.

Handžić hvali Kurtubija i za njega kaže da je "mjesto raznih beskorisnih priča... u svoj tefsīr unio rasprave o šeriatskim odredbama i načinu kako se one izvode iz Kur'ana, a uz to je još spomenuo kirāete, i'rāb i nāsih i mensūh".¹⁶

Nasiruddīn EL-BEJDĀVĪ (p.n.a. između 1286. i 1316.), puno ime mu je 'Umer ibn Muhammed ibn 'Alī Ebul-Hajr Nasiruddīn el-Bejdāvī. Rođen je u Bejdi, mjestu u blizini Širaza u Perziji. Pripadao je šafijskoj pravnoj školi, a u akāidu je sljedbenik eš'arijske teologije. "Napisao je nekih dvadeset djela iz različitih oblasti, uključujući pravo, gramatiku, teologiju i kur'anske znanosti. Dok su mu sva djela o ovim temama pisana na arapskom, historiju svijeta pisao je na svom maternjem, perzijskom jeziku."¹⁷

El-Bejdāvī je svoju slavu stekao ponajviše zahvaljujući svome tefsīru *Svetila objave i tajne tumačenja*

(انوار التنزيل واسرار التأويل).

¹⁵ El, (svezak V), str. 512.

¹⁶ Handžić, n. d., str. 55.

¹⁷ Bibliografske podatke o Bejdāviju vidi u članku Andrewa Rippina, *Al-Baydāwī*, ER, II, str. 85.

Ovaj tefsīr objašnjava Kur'ān, riječ po riječ, nastojeći pribaviti ehli-sunnetsko tumačenje Kur'āna za svoje vrijeme. Savremeni poznavaooci tefsīra slažu se da je najviše koristio tefsīr Fahrudđīna Rāzija i Zamahšerija, težeći pri tome da ostane na stanovištu ehli-sunneta. Bejdāvijeva umjerenost vidljiva je i po osrednjoj veličini njegova tefsīra (u modernim izdanjima obično se štampaju dva sveska), po kratkim i preciznim objašnjenjima, konciznosti i jasnoći.

El-Bejdāvī je jedan od najpopularnijih mufessira na Zapadu. F.F. Bishop i Muhammed Kaddal preveli su na engleski jezik Bejdavijino tumačenje sure *Jusuf* (*The Light of Inspiration and the Secrets of Interpretation, Chrestomatia Baidawiana: Translation of Surat Yusuf with Baidāwī's Commentary*), koje se pojavilo u Glasgowu 1957. godine. D. S. Margoliouth je preveo suru *Āli Imrān* sa njegovim tefsīrom (London, 1984.). Lutpi Ibrahim je na engleskom jeziku u mnogim zapadnim orijentalističkim časopisima (npr. *Arabica*) objašnjavao relacije između Bejdāvija i Zamahšerija.

‘Imādudđīn Ismā‘il ibn ‘Umer Ibn KESĪR (1301. – 1373.). Pisac jednog od najpopularnijih tefsīra uopće, Ibn Kesīr, rođen je u Damasku gdje se obrazovao i postao izuzetno sposoban i upućen profesor tefsīrskih disciplina. Napisao je tefsīr pod naslovom: تفسير القرآن العظيم a u njemu slijedi tradicionalni metod. Ibn Kesīrov tefsīr pisan je na temelju uvida u Zamahšerijev *Keššāf*, Kurtubijev *Džāmi‘ul-ahkām*... Rāzijev *Mefātihul-gajb* i druge tefsīre zrelog klasičnog razdoblja, ali se osjeća i velika sloboda i samostalnost njegova autora. Zapaža se da Ibn Kesīr izuzetno mnogo koristi Hadīs, što je za njega prvo sredstvo (u vidu (تعميم ili تخصيص)) u tumačenju Kur'āna. Osim Hadīsa, autor *Tefsīrul-Kur'ānil-azīma* koristi i relevantne kur'ānske ajete za određenu temu (tumačenje Kur'āna Kur'ānom), tako da Ibn Kesīrov tefsīr predstavlja svojevrsnu *konkordancu* Kur'āna.¹⁸

Čini se, ipak, da je Taberijev tefsīr *Džāmi‘ul-bejān*... najpri-
sutniji na stranicama Ibn Kesīrova tefsīra. Upoređivanja između

Praktično, svi mufessiri manje ili više koriste Kur'ān u tumačenju Kur'āna. Poznat primjer na Zapadu jeste djelo Rudi Pareta, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart, 1971.). Riječ *konkordanca* u vezi s hermeneutičkim postupcima znači međusobno usklađivanje tekstova neke knjige (poglavito Biblije ili Kur'āna), upoređivanje njenih istih ili sličnih izreka, fraza i sl.; time se dolazi do jasnijeg značenja dotične knjige, do temeljitijeg uvida u frekventnost nekih njenih riječi, maksima i sl.

seneda *Džāmi'ul-bejāna* i Ibn Kesīrova tefsīra daju potvrđan odgovor na pitanje da li je Taberijev tefsīr u osnovi fabula *Tefsīrul-Kur'ānil-azīma*.

Dželāluddīn ES-SUJŪTĪ (p.n.a. 911. po H., 1505. n.e.) poznati je mufessir i jedan je od posljednjih značajnijih klasičnih poznavalaca tefsīra i pisaca iz te oblasti. Plodan životni vijek ponajprije se ogleda u velikom broju tefsīrskih djela koja možemo označiti kao nezabilaznu lektiru za svako ozbiljnije bavljenje tefsīrom. Iz tefsīrske propedeutike napisao je djelo (الاتقان فى علوم القرآن), a iz područja povoda objave (لباب القول فى اسباب النزول).

Poznato je da je napisao dva tefsīra, jedan samostalno pod naslovom (الدر المنثور فى التفسير المأثور), a drugi, koji se popularno zove (تفسير الجلالين), napisao je u saradnji sa svojim učiteljem Dželāluddīnom el-Mehallījem, tačnije rečeno, Sujūtī je nakon smrti svoga učitelja dovršio njegovo tumačenje Kur'āna.

Za tefsīrsku nauku najznačajnije djelo Dželāluddīna Sujūtīja ipak je *El-Itkān*. Autor ga je podijelio u dva dijela: u prvom pretežno govori o historiji Kur'āna i kodifikacijama njegova teksta, dok u drugom dijelu nailazimo na prave tefsīrske teme. Djelo *El-Itkān* mnogo je sažetije od Ez-Zerkešijevog (ranije napisanog) propedeutičkog djela pod naslovom (البرهان فى علوم القرآن).

Sujūtī je pisao i hadiska i historijska djela, ali je njegov pravi doprinos najznačajniji u tefsīru.

Mahmūd Šihābuddīn EL-ĀLŪSĪ (1802. - 1854.) potiče iz čuvene porodice Ālūsī, porijeklom iz Bagdada. (To ime vezuje se za mjesto Ālūs na zapadnoj obali Eufrata.) Ova porodica dala je mnoge učene ličnosti i dostojanstvenike u javnom životu Bagdada kroz mnoga stoljeća.

Šihābuddīn el-Ālūsī prvenstveno je poznat po svome tefsīru pod imenom (روح المعانى), koji je u devet svezaka štampan u Bulaku u periodu 1883. - 1892. Ālūsī se pored komentatorskog rada istakao i na području gramatike, prozodije, a bio je i istaknuti profesor tefsīra i spomenutih naučnih oblasti na odgovarajućim školama u Bagdadu.

Tefsīr Šihabuddīna el-Ālūsija (روح المعانى), prema mišljenju dr. Muhammeda Husejna ez-Zehebija, može se svrstati u racionalistička umjerena i dozvoljena tumačenja Kur'āna. Njegov tefsīr predstavlja spregu *rivājeta i dirājeta*, usklađivanje mišljenja *selefa* sa mišljenjima *halefa*. Otuda se na stranicama ovog tefsira zapaža i svojevrstan sufijski i mistički duh, a česte su i odbrane znamenitih sūfija.¹⁹

Muhammed 'ABDUHŪ (1849. – 1905.) smatra se začetnikom islamskog modernizma i ujedno s tim modernizma i u tumačenju Kur'āna. Rođen je u mjestu Tanti (delta Nila, Egipat) gdje u tzv. Ahmedī džamiji stiče prvo obrazovanje. Potom studira na El-Azharu, polučuje zapažene rezultate, a učestvuje i u političkim kretanjima svoga vremena (poznato je njegovo učešće u 'Urābijevoj pobuni protiv Britanaca 1881. – 1882., nakon čega je protjeran i u egzilu provodi šest godina). Tokom tog vremena boravio je u Libanu, a tada saraduje i sa velikim vjerskim reformatorom, Džemāluddīnom el-Afgānijem (1838./9. – 1897.). S njim 'Abduhū u Parizu radi na izdavanju časopisa *Najčvršća spona* (العروة الوثقى). U međuvremenu se vraća u Egipat i kao i mnogi drugi reformatori radi kao novinar, predavač na El-Azharu, a godine 1899. postaje *muftija* Egipta. Do tog vremena bio je i urednik službenog lista *El-Vekā'i' el-misrije*.

Tokom njegovog rada na El-Azharu upoznaje ga i pridružuje mu se Sirijac Rešid Ridā (رشيد رضا), koji bilježi njegova predavanja (dobar dio ih je u izmijenjenoj formi objavljen i u časopisu *el-Menār*), a kasnije će ih, sa svojim dopunama, štampati kao *Tefsīrul-menār* (تفسير المنار). Osim ovog tefsira (protumačeno je samo oko *dvanaest* džuzova Kur'āna) 'Abduhū ima i djelo pod naslovom *Tefsīru džuz'i 'amme* (تفسير جزء عم), kao i neka druga akadska djela.

'Abduhūov tefsirski rad stavlja akcenat na Kur'ān kao Knjigu *upute* (hidajeta), a ne na kur'ānske stilističke, lingvističke, fikhske i druge konstante. On se bori protiv fikhske kazuistike i smatra da je svaki fikh iz prošlosti samo *bivša* razrada kur'ānske

19

Vidi: Muhsin 'Abdul-Hamid, *El-Atusi Mufessirenn*, Bagdad, 1969.



poruke. Svako vrijeme mora imati svoju vlastitu razradu te poruke i ovim zahtjevom 'Abduhū stavlja akcenat na *idžtihād*. Smatra da su vrata *idžtihāda* otvorena i da se cjelokupno islamsko naslijeđe mora interpretirati u svjetlu modernih vremena. Prema njegovom mišljenju, nužno je odbacivati imitaciju, fatalizam i robovanje autoritetima fikha, kako bi se ponudila nova razrada kur'ānske poruke. Osim *idžtihāda*, 'Abduhū protežira i *maslehatul-'āimme* * المصلحة العامة, kao i *šûrâ*** Smatra da *razum* nije u sukobu s vjerom, a u svojim raspravama protiv oponašanja, *taklida*, 'Abduhu je kategoričan u tvrdnji da je islam vjera razuma i da svaka generacija ima da se oslanja na njega.

Ali E. Hilal Dessouki, J. J. G. Jansen i neki drugi istraživači 'Abduhuova mišljenja smatraju da je njegov *Tefsirul-menar* primjer neomu'tezilijskog mišljenja. Uticaj 'Abduhuova mišljenja nesumnjivo je veliki, posebno na nove razrade šerijatskog prava, tefsir i islamski modernizam u njima, ali i u drugim oblastima islamskog mišljenja.

Tj. društveni interes.

*

**

Šûrâ, zapravo, znači islamski usmjeren parlament. To je tijelo u kojemu se ima raspraviti sve ono što doprinosi boljitku sljedbenika islama.

POPIS OSNOVNIH POJMOVA

- 'abd* Rob, sluga, štovatelj. Stanje u kome čovjek, prema učenjima islama, samo treba da bude pred Bogom. Biti "rob Božiji" znači ne biti prezreno biće, znači biti najslobodnije biće. Islamski 'abd nema ljudskog gospodara iznad sebe. Biti "rob Božiji" jeste najviša forma ljudske slobode.
- abdest* Islamsko pranje pred namaz, pred "islamsku molitvu". Obavezno je prati ruke do iza lakata, umiti lice, potirati tjeme mokrom rukom i oprati noge do iznad članaka.
- 'abdullāh* Rob, štovatelj Božiji. Takođe je to jedno od imena Božijeg Poslanika a.s.
- 'adālet* Pravda, pravednost
- ādami rūhāni* Duhovni Adem, čovjek arhetip, prema isma'ilijskom učenju
- 'ādil, el-'ādil* Pravedan, jedno od lijepih imena Božijih je *el-'ādil*
- Afuwv, el-'Afuwv* Oprostitelj, onaj koji prašta (Bog je *el-'Afuwv*)
- 'ahd* Ugovor, zavjet, obećanje
- āhiret* Budući svijet, svijet proživljenja, onaj svijet
- ahlāk* Karakter, etika, ponašanje
- el-a'janu s-sābitah* *Nepromjenjivi arhetipi* ili određeni *entiteti*. Esencije svih stvari koje posjeduju stvarnost u Božanskom Znanju čak i prije nego su izvedene u egzistenciju. Ova sintagma je značajna u mističkim komentarima Kur'āna.
- āje, ājet (mn. ājāt)* Znak, simbol, stavak u Kur'ānu, takođe znak Božiji u fenomenalnom svijetu. U osnovi, dvije su vrste ājeta (znakova), ājeti Kur'āna i ājeti u prirodi i svijetu.
- ājetu-llāh (mn. ājātu-llāh)* Znak Božiji. U šiizmu od devetnaestog stoljeća (trinaestog stoljeća po *hidžri*) taj se naziv daje kao počasno ime za najviše vjerske znalce i odličnike.
- 'ajnu l-jekīn* Doslovno oko jamstva, oko sigurnosti. U islamskoj filozofiji ova sintagma označava općenito osjetilnu spoznaju
- 'akl* Intelekt, razum. U islamskoj filozofiji i u sufizmu ovaj termin označava metakosmički, kosmički i ljudski mikrokosmički razum.
- el-'aklu l-evveī* Prvi intelekt.



<i>el-'aklu l-fe'āl</i>	Djelatni Intelekt.
<i>'ālemu l-gajb</i>	Nevidljivi svijet, duhovni svijet
<i>'ālemu l-ibdā'</i>	Svijet stvaranja, termin se koristi u isma'ilijskoj teologiji i kosmologiji, a ukazuje na najvišu razinu kosmosa
<i>'ālemu l-misāl</i>	Svijet naličnosti, imaginarni svijet. U sufizmu ovaj termin se koristi za označavanje svijeta iz koga likovi dospijevaju u ovaj svijet
<i>'ālemu l-tehajjul</i>	Imaginarni svijet, svijet koji (u učenju sufizma) stoji između fizičkog svijeta i čisto inteligibilnih svijetova
<i>el-'Alīm</i>	Znalac, Onaj koji istinski zna. Jedno od Božijih imena.
<i>Allāhu ekber</i>	<i>Bog je najveći!</i> Jedna od glavnih maksima islama.
<i>'amel (mn. e'amāl)</i>	Djelo, čin (u uobičajenom i u vjerskom smislu)
<i>'ām</i>	Kur'ānski stavak, ājet Kur'āna, koji njedri općenito značenje. Npr. "Svaka je duša iskusteljica smrti", odnosno "Svaka će duša biti iskusteljica smrti". Znalci Zakona islama smatraju da se uz ovakvu vrstu ājeta treba da poznaju i tzv. konkretizirajući ājeti (<i>hāss</i> , vidi).
<i>'Arefāt</i>	Brdo blizu Meke gdje se hadžije skupljaju prije završnog hadžskog obreda.
<i>el-'Arif bi-llāh</i>	Gnostik, onaj koji spoznaje Boga.
<i>'Arš</i>	Božansko Prijestolje, Božanski Tron.
<i>ashābi</i>	Drugovi Božijeg Poslanika Muhammeda, a.s.
<i>ashābu l-halli ve l-'akdi</i>	<i>Ljudi koji odvezuju i zavezuju.</i> Naziv se daje vjerskim znalcima (<i>'ule-mā'</i>) koji posjeduju autoritet da tumače Božanski Zakon.
<i>'asr</i>	Treći po redu dnevni namaz od pet vakata namaza (uslovno kazano "molitvi") u islamu
<i>'ašūrā'</i>	Deseti dan mjeseca <i>muharrema</i> . (Dan pogibije Husejna sina Alije ibn Ebi Tāliba koji posebno obilježavaju šiije.)
<i>'azāb</i>	Trpljenje, kazna koja se obično dovodi u vezu sa posmrtnim i onosvjetskim stanjima patnje onih ljudi koji su počinili grijeha.
<i>'azm</i>	Određenje, odluka. Za neke Božije poslanike veli se da su bili "Ljudi odluke" - <i>'Ulu l-'azm</i> .
<i>'Azrā'il</i>	Melek smrti, Azrail (U literaturi ponegdje i <i>'Izrā'il</i>)
<i>bast</i>	Proširenje, širenje. Stanje u duši sufije koja sa spoznajom (Boga) sve više spoznaje sebe i svijet.
<i>bātin</i>	Unutarnje, nutarnje, ezoteričko, također skriveni aspekt bića, nekog učenja ili religije, svete knjige, svetog teksta.



- bātinije* Islamski ezoterici, ima ih mnogo vrsta naročito u sufizmu i šiizmu.
- bej'ah* Ugovor koji sklopi vođa islamske zajednice i ostali njeni prvaci. *prisega* koju mu oni iskažu. U sufizmu to je prisega koju iskaže učenik svome učitelju.
- bekā'* Opstojanje, odnosno najviše stanje u sufijskim postajama. U tom stanju duša čovjekova opstoji u Bogu nakon što je iskusila iščeznuće (*fenā'*)
- beledu l-emīn* Grad sigurnosti, zemlja sigurnosti i spokoja. (U komentarima Kur'āna to je Mekka sa njezinom okolicom.)
- bereket* Blagodat, odnosno Božansko prisustvo koje prožima univerzum. Također *bereket* prožima cijeli Kur'ān i vodi kur'ānsko čitateljstvo i slušateljstvo ka Bogu.
- berzah* Posredno stanje, *istmus*, period između smrti i proživljenja.
- da'i* Isma'ilijski misionar (misionar inače).
- dāru l-Islām* Kuća ili dom(ovina) islama.
- da'va* Poziv da se primi vjera (islam), ili poziv da se prihvati jedna od škola unutar vjere islama. Također, misionarska aktivnost koju se u klasičnom dobu obično povezivalo sa isma'ilijama.
- ed-Dedždžāl* Islamska verzija Antihrista.
- delīl* (mn. *dalā'il*) Dokaz, argument, potkrepa.
- dīn* Religija, tradicija. U kombinaciji sa drugim riječima poprima druga značenja, npr. *jevmu d-dīn* znači "dan suda", Sudnji dan).
- dīnu l-fitreh* Prirodna vjera, izvorna vjera, primordijalna vjera koju čovjek nosi u nutrini svoje duše. Islam sebe poistovjećuje sa *dīnu l-fitreh*.
- el-dīnu l-hanīf* Prvotna ili primordijalna vjera monoteizma. Ibrahim a.s. je bio *hanīf*, tj. čovjek čiste vjere, istinski monoteista. Islam se također poistovjećuje sa *el-dīnu l-hanīf*.
- el-džeberūt* Anđeoski svijet.
- džebr* Predodređivanje, predestinacija.
- džeifr* Nauka o simboličkom, numeričkom značenju slova Kur'āna. Šiijske knjige tvrde da je tu nauku naučavao prvi Alija ibn Ebi Talib, a široko je korišćena u mnogim tradicionalnim naukama, posebno u tumačenju Kur'āna.
- džehennem* Pakao. Obično se smatra da je to stanište vatre gdje se stanovnici pakla kažnjavaju vatrom. Međutim, u islamskim djelima govori se o raznim stupnjevima pakla (kažnjavanje, recimo u paklu i hladnoćom).

<i>dželāl</i>	Veličanstvenost, također i <i>el-dželil</i> , Veličanstveni. Jedno od Božijih imena.
<i>džem‘</i>	Sabiranje, u sufizmu ponovno sjedinjenje s Bogom.
<i>džemāl</i>	Ljepota, dok <i>el-Džemil</i> znači Lijepi (Bog). Jedno od imena Božijih.
<i>džennet</i>	Raj, džennet, bašča, (na budućem, vječitom, vječnom svijetu).
<i>džihād</i>	Doslovno "napor", "naprezanje", "trud". Na Zapadu se obično prevodi kao "sveti rat". <i>Džihād</i> u najširem smislu znači svaku akciju, svako djelovanje zarad uspostavljanja ravnoteže u životu u skladu sa normama islama.
<i>el-džihādu l-ekber</i>	Veliki <i>džihād</i> , odnosi se na borbu unutar čovjeka kako bi prevladao svoje strasti, nagone i kako bi potčinio svoju nižu prirodu.
<i>el-džihādu l-esgar</i>	Tzv. "mali sveti rat", tj. borba u odbrani vjere i njenoga očuvanja. Vanjski napor na Božijem putu.
<i>džihādu n-nefs</i>	Borba protiv svojih strasti.
<i>džism</i> (mn. <i>edžsām</i>)	Tijelo.
<i>džuz‘</i>	Jedna tridesetina Kur‘āna. Cijeli Kur‘ān ima 30 džuzova. Svaki džuz sadrži četiri <i>hizba</i> . (Vidi <i>hizb</i> .)
<i>edeb</i>	Odgoj, lijepo ponašanje, lijepo ophođenje.
<i>el-ehad‘</i>	Jedan Jedini. (Božije ime).
<i>ehadijjet</i>	Jedinost, jedinstvo. U sufizmu stanje u kome su sva Božija imena i svojstva jedno s Njegovom Biti.
<i>ehlu-l-bejt</i>	Termin koji se koristi u šiitskoj teologiji i pravu a doslovno znači "Pripadnici Kuće" (Muhammeda a.s.). Tu prije svega spadaju Alija, Fatima, njihovi sinovi Hasan i Husein, te njihovi nasljednici.
<i>ehlu-s-sunneh</i>	Ljudi koji slijede običaj/tradiciju Božijeg Poslanika Muhammeda a.s. U literaturi ovaj termin označava većinski dio muslimana, sunnije.
<i>emānet</i>	Povjerenje koje je Bog, prema islamu, ukazao čovjeku stvarajući ga i dajući mu polog namjesnika na Zemlji.
<i>emīru l-mu‘minīn</i>	Zapovjednik pravovjernih, ime koje se davalo u sunnizmu halifama, a u šiizmu samo Aliji ibn Ebi Talibu.
<i>emr</i>	Naredba, naređenje, odredba, zapovijed.
<i>el-emru bi l-ma‘rūfi ve n-nehju ‘ani l-munker</i>	Naređivati dobro a zabranjivati zlo. U ranim teološkim školama islama jedno od glavnih načela islama na kome se posebno insistiralo.



<i>ensār, ensārije</i>	Pomagatelji. Oni koji su u Medini pomagali Božijem Poslaniku da uspostavi prvu islamsku zajednicu nakon što je doselio iz Mekke sa nekoliko muslimana.
<i>esās</i>	Temelj. Onaj koji temeljito tumači unutarnje značenje Objave. Naziv koji je dat Aliji ibn Ebi Talibu od strane nekih škola šiizma.
<i>el-Esmā' ve s-sifāt</i>	Imena i svojstva (atributi) Boga.
<i>fakr</i>	Siromaštvo. U kontekstu vjere i sufizma <i>fakr</i> je duhovno siromaštvo. Sufijska praksa kaže: "Nastoj da tebe ništa ne posjeduje, pa ćeš sve posjedovati".
<i>fard, farz</i>	Stroga vjerska dužnost prema šerijatskom pravu.
<i>fedžr</i>	Zora, svitanje. Prvi namaz od pet dnevnih namaza u islamu. Takođe sura u Kur'ānu.
<i>fekih (mn. fukahā')</i>	Pravnik, vjerski znalac prava, šerijata, znalac svetog prava.
<i>fekīr</i>	U sufijskoj literaturi obično muški sufijski učenik.
<i>fekīreh</i>	Ženski sufijski pripadnik, učenica u sufizmu.
<i>felāh</i>	Spasenje, izbavljenje.
<i>felek (mn. eflāk)</i>	Nebeska sfera, nebo, kat neba.
<i>felsefeh</i>	Filozofija.
<i>fenā'</i>	Iščeknuće, utonuće. Stanje u sufizmu u kome duša postaje poništena pred Bogom.
<i>el-fenā' fi š-šejh</i>	Uništenje u sufijskom učitelju, šejhu.
<i>el-fenā' fi z-zāt</i>	Uništenje u Božanskoj Esenciji, Biti.
<i>fērķ</i>	Prema sufizmu odvajanje od Boga.
<i>fevātihu s-suver</i>	Slova kojima započinju neke sure u Kur'ānu.
<i>fi'l (mn. ef'āl)</i>	Djelo, čin.
<i>fitreh</i>	Prvotna priroda, primordijalna narav, praispravno savršenstvo.
<i>el-Furkān</i>	Jedno od imena Kur'āna, znači <i>razdjeljivanje, razlučivanje</i> , "kriterij", <i>mjerilo</i> . Kur'ān razlučuje istinu od neistine, opsjenu od stvarnog.
<i>Gādir Hum</i>	Vodena mlaka blizu Mekke gdje je, prema šijskom vjerovanju, nastao nakon što je obavio posljednje svoje hodočašće i, kako šiije vjeruju, odabrao Aliju ibn Ebi Taliba za svoga nasljednika. Motiv <i>Gādir Huma</i> je vrlo čest u šijskim komentarima Kur'āna.
<i>el-Gafūr</i>	Oprostitelj. Jedno od Božijih imena.
<i>el-Gālib</i>	Pobjednik. Ime Božije.



- el-Ganijj* Bogati. Ime Božije.
- ginān* Isma'ilijska vjerska literatura, često u obliku poezije popularne naravi. Često koristi lokalne indijske jezike miješajući hiduističku mitologiju sa islamskim učenjima. Tragovi *ginān* književnosti vidljivi su u isma'ilijskom tumačenju Kur'āna.
- gulām* (mn. *gilmān*) Dječak. Mladić. U suri *Jūsuf* za Jusufa se veli da je *gulām*.
- habīb* Prijatelj. Jedno od imena Božijeg Poslanika Muhammeda a.s.
- habibu-llāh* Prijatelj Božiji jeste čest naziv za Muhammeda a.s., u islamskoj literaturi.
- el-hadarātu l-ilāhijje el-hams* Pet "Božijih prisustava" za koje Ibn 'Arabi i sljedbenici njegove škole tvrde da sačinjavaju cijelu stvarnost kao takvu.
- el-Hādī* Uputitelj. Ime Božije.
- hadīs* (mn. *ehādīs*) Izreka Božijeg Poslanika Muhammeda a.s. U šiitskoj literaturi riječ *hadīs* koristi se i za izreke dvanaest imama, ali se pravi oštra razlika između izreka Muhammeda a.s. i izreka imama.
- hadīs kudsī* Sveti hadis, tj. Poslanikova a.s. izreka u kojoj Bog dž.š. govori u prvom licu.
- hadretu z-zikr* Glasno zazivanje Božijih imena na sufijskim skupovima. Zazivanje je obično popraćeno ritmičkim pokretima tijela. Posebno se prakticira kod mevlevijskih sufijskih udruženja.
- hadždž* Hodočašće u Mekku. Jedna od pet temeljnih islamskih dužnosti.
- hāfiz* Osoba koja znade Kur'ān napamet.
- el-hāhūt* Božanska Esencija. Čest termin u sufizmu Ibn 'Arebijeve provenijencije.
- el-Hajj* Živi. Ime Božije.
- hakīm* (mn. *hukamā'*) Mudrac, mudri čovjek, teozof, filozof, ljekar. U jednini - ime Božije.
- hakīkah* (mn. *hakā'ik*) Istina, nutarnja istina, duhovna stvarnost, srž, srčika (svetog Teksta i slično).
- el-hakīkatu l-muhammedijjah* "Muhammedovska zbilja", tj. nutarnja zbilja Muhammeda a.s. kao Logosa. Termin se koristi u sufizmu i islamskoj teozofskoj književnosti.
- el-hakīmu l-mute'ellih* Teozof, mudrac teomorfičkog smjera.
- el-Hakk* Istina. Stvarnost. Ime Božije.
- hakku l-jekīn* Istina jamstva, neporeciva istina i osvjedočenje, spoznaja u koju nema sumnje.
- hāl* (mn. *ahvāl*) Stanje, stanje duše, nutarnje raspoloženje. U sufizmu to je duhovno stanje ili spremnost i pripravnost koju učenik iskušava na putu. *Hāl* je



- takođe stanje ekstaze u zikru, zatim pri slušanju muzike, poezije ili bilo kojeg drugog obilja ljepote.
- halifa* Čovjek je *halifa* (namjesnik) na Zemlji. Neki tefsiri, komentari Kur'ana, vele da je čovjek *halifetu-llāh* tj. *Božiji namjesnik* na Zemlji. U Kur'anu te sintagme nema. Prema svjetogledu islama, čovjek je gospodar *na Zemlji* (ne *gospodar Zemlje*) u ime Boga.
- halifetu resūli-llāh* Namjesnik Božijeg Poslanika. Ovaj se naziv daje halifama koji su počeli rukovoditi Islamskom zajednicom nakon Poslanikove a.s. smrti.
- el-Hālik* Stvoritelj. Tvorac. Ime Božije.
- halveh* Duhovno utočište, sklonište (sufizam).
- hānikāh* Sufijski centar.
- hāss* Kur'anski stavak ili cjelina koja je konkretizirajuća, izuzimajuće naravi. Npr. "A koji čovjek bude bolestan ili na putovanju, nek naposti isti broj drugih dana (broj dana koji nije postio)" Za razliku od *hāss ājeta* postoje i *ām ājeti* (vidi). Npr. *Propisuje vam se post!*
- havf* Strah (u uobičajenom smislu) kao i strah od Boga.
- hazīnah* (mn. *hazā'in*) Riznica. Nevidljivi svijet je riznica gdje se nalazi esencijalni realitet, esencijalna stvarnost svih stvari.
- el-Hidr* Misteriozna osoba koja se spominje (ne poimenice) u Kur'anu. Prema islamskoj literaturi mistične provenijencije *Hidr* je uvijek živ. Poistovjećen je sa ezoteričkom stranom vjere. Porede ga sa Elijahom iz judaizma.
- hidžra* Preseljenje Muhammeda a.s. iz Meke u Medinu (622. godine po 'Isā a.s.) Od tog vremena računa se islamska era.
- hifz* Učenje Kur'ana napamet, znanje Kur'ana napamet. Ova veličanstvena tradicija islama očuvala je, uz pisanje Kur'ana, autentičnost ove svete knjige. U islamskom svijetu ima na stotine hiljada hafiza.
- hikmah* Mudrost, teozofija, filozofija.
- el-hikmetu l-mašrikijeh* "Istočna filozofija", odnosno filozofija koja više inklinira iluminaciji i intuiciji negoli racioniranju. Ovu je vrstu filozofije pokušao razviti Ibn Sīnā u kasnim godinama svog života. Taj je pokušaj dopunio Suhraverdi u svojoj školi *išrāka* (iluminacije).
- himmeh* Duhovna volja, duhovna "čežnja".
- hirkah* Vuneni plašt kod sufija.
- hizb* Dio (teksta, pjesme, kaside) koji se zasniva na sufijskom zikru, također *hizb* znači još četvrtina džuzua (vidi). *Džuz'* ni *hizb* ne posjeduju temat-

	sku koherenciju. To su više podjele Kur'āna koje imaju ulogu u <i>hifzu</i> - učenju Kur'āna napamet.
<i>hubbu-llāh</i>	Ljubav Božija.
<i>el-Hudā</i>	Uputa, jedno od imena Kur'āna.
<i>hudždžeh</i>	Dokaz, Jamstvo. U šiizmu, <i>imām</i> .
<i>el-hulefā'u r-rāšidūn</i>	Četvorica halifa na pravom putu: Ebu Bekr, Omer, Osman i Alija.
<i>hums</i>	Jedna petina, tj. vjerski porez u šiizmu. Plaćao se vjerskim vlastima i predstavnicima <i>imāma</i> .
<i>Huve</i>	"On". Riječ se odnosi na Esenciju Božiju. Takođe i na zadnji slog riječi <i>Allāh</i> .
<i>'ibādet</i>	Bogoštovanje.
<i>el-'ibādetu l-'amelijje</i>	Bogoštovanje zasnovano na djelovanju.
<i>el-'ibādetu l-'ilmijje</i>	Bogoštovanje zasnovano na znanju.
<i>ibdā'</i>	Stvaranje iz ništa (stvarnije <i>ex nihilo</i>).
<i>Iblīs</i>	Đavo, šejtan, sotona.
<i>ibnu l-vakt</i>	Doslovno "sin trenutka", "sin trenu". Ova se sintagma daje sufijama jer oni nastoje da žive u sadašnjosti, tj. u vječnom sada.
<i>'id</i>	Praznik, dan proslave. U islamskom kalendaru dva su <i>'ida</i> najvažnija, ramazanski i kurban Bajram.
<i>i'džāzu l-Kur'ān</i>	Nenadmašna narav Kur'āna. Kur'ān je nedostižan i po slovu, i po smislu, značenju, i transvremenskoj aktualnosti. Stil i organiziranje Kur'ānskog Rijeka i diskursa čovjeku, džinu, nebesima i Zemlji, svemu, svim stvorenjima jesu nedostižni. Kur'ān je i po svome <i>i'džāzu</i> neiscrpan.
<i>idžmā'</i>	Konsenzus ili slaganje. Princip nekih škola u islamskom pravu, obično konsenzus vjerskih znalaca (<i>'ulemā'</i>) glede pravnih pitanja koja nisu strogo specificirana u Kur'ānu i <i>hadīsu</i> .
<i>idžtihād</i>	Iskazivanje nezavisnog pravnog mišljenja koje je utemeljeno na intelektualnim i moralnim kvalifikacijama vjerskog znalca.
<i>iftār</i>	Obrok koji se uzima na kraju dana posta uz ramazan ili za vrijeme posta izvan mjeseca ramazana.
<i>ihlās</i>	Iskrenost. U komentarima Kur'āna iskreno očitovanje islama.
<i>ihrām</i>	Posebna odjeća koja se sastoji od dva platna bijele boje. Hodočasnici nose ihrāme za vrijeme <i>hadždža</i> i <i>'umre</i> .
<i>ihsān</i>	Dobročinstvo, ljepota. <i>Ihsān</i> je unutarnja dimenzija vjere islama.



- ihvān* Braća, bratstvo, prijatelji. Termin se obično koristi za sufije i sufijski red, članove posebnog reda i slično.
- 'ilm* Znanje, nauka. Obično ono znanje koje ima potporu u Svetom Tekstu ili je iz njega izvedeno. Znanje koje je zasnovano na predajnom lancu koji se vezuje za Sveti Tekst.
- 'ilmu l-jekīn* Pouzdano znanje, znanje sa jamstvom. Sintagma se obično koristi u sufizmu i islamskoj filozofiji i gnoseologiji a označava neporecivo znanje do koga se dopijeva kroz Svete Tekstove.
- imām* Imām. Doslovno "onaj koji stoji ispred", "koji predvodi". *Imām* je osoba koja u namazu što se obavlja skupno predvodi druge vjernike. Osim toga *imām* je i titula koja se daje najvišem vjerskom znalcu, halifi i slično. U šiizmu *imām* je nasljednik Poslanika a.s. glede muslimanske zajednice.
- īmān* Vjerovanje, vjera.
- 'imāreh* U sufizmu vrsta plesa prilikom kojeg se izgovaraju Božija imena s ciljem da sasvim ispune čovjeka, da ih čovjek prihvati u cijelosti.
- insān* Čovjek, ljudsko biće.
- el-insānu l-kāmil* Univerzalni čovjek, savršen čovjek. Ljudsko biće koje je postiglo puninu ljudskog stanja i postalo savršeno ogledalo u kojem se ogledaju Božija imena i svojstva.
- inšād* (mn. *enāšīd*) Recitovanje poema i kasida na sufijskim skupovima.
- inširāh* Širenje. Sintagma *inširāhu s-sadr* označava stanje kad islam čovjeku olakša i pruži spokoj. To je, drugim riječima, duhovno ostvarenje koje je islam postigao u čovjeku koje mu je islam vjera.
- isbāt* Potvrda, spoznaja za potvrdom.
- islām* Predanost Bogu, predanost Božijoj volji.
- 'ismet* Negrješnost, bezgrješnost. Kvalitet Božijih poslanika. Glavne škole šiizma smatraju bezgrješnim Božije poslanike, ali i svoje imame.
- el-ismu l-dželāleh* "Vrhovno ime" Božije, tj. *Allāh*.
- el-ismu l-e'azam* Najveće, najuzvišenije Božije ime.
- el-ismu l-mufyed* "Jedinstveno ime" Božije, tj. *Allāh*.
- ismu z-Zāt* Ime Božije Esencije, Božije biti. To je svako Božije ime koje se odnosi na Božiju Bit a ne na Božije svojstvo.
- isnā 'ašerifjeh* Dvanaesterci, duodecimalisti. Najbrojnije škole u šiizmu. Njezini sljedbenici vjeruju da iza Poslanika a.s. slijedi dvanaest imama.

<i>isti'dād</i>	Pripravnost, sposobnost, potencijalnost.
<i>istigfār</i>	Traženje oprostā od Boga.
<i>'išā'</i>	Peti namaz, jacija. Obavlja se nakon nestanka sunčeva traga (rumenila) na nebeskom svodu pa sve do ponoći a i kasnije, do pred samu zoru.
<i>išāreh, išāret (mn. išārāt)</i>	Aluzija, naznaka, mig. U mističkim komentarima Kur'āna <i>išārah</i> je obično prvi dojam koji na čitatelja ostavlja Sveti Tekst.
<i>'iški ilāhī</i>	Božanska ljubav.
<i>išrāk</i>	Iluminacija, prosvjetljenje.
<i>i'tikāf</i>	Osamljenje, povlačenje u osamu od ostalog svijeta radi duhovne prakse i bogoštovnih razloga.
<i>ittihād</i>	Jedinstvo.
<i>ittihādu l-vakt</i>	Dovođenje u vezu svih momenata, svih trenutaka jednog dana, u istovrsnu vezu, kako bi se te trenutke procijenilo. (Sufizam)
<i>ka'ba (kjaba, kaba)</i>	Hram Božiji u Mekki izgrađen, po vjerovanju islama, još od strane Adema a.s., a potom obnovljen od strane Ibrahima a.s. Ka'ba određuje pravac u namazu. U smjeru Ka'be muslimani se okreću te se oko nje formira bezbroj koncentričnih krugova.
<i>kabd</i>	Stezanje, skraćivanje, sažimanje.
<i>kadā'</i>	Božanski Sud ili Odluka, ono što je namjereno čovjeku.
<i>kadar el-kadar</i>	Predodređenje, predestinacija, udio koji je čovjeku namijenjen u životu.
<i>kāfir</i>	Nevjernik, čovjek koji prekriva, zakriva istinu te time stoji protiv vjere.
<i>kahhār, el-kahhār</i>	Božije ime koje znači Svemogućī, Bdijućī, Onaj koji vlada (nad svima).
<i>kajjūm el-Kajjūm</i>	Onaj Sebi Dostatni, Sebi dovoljni. Ime Božije.
<i>kalām</i>	Doslovno "govor", "riječ". <i>Kalām</i> je jedno od imena Kur'āna. U kasnijim desetljećima razvoja teologije islama <i>kalām</i> postaje teologija sama, odnosno disciplina koja uči odbrani vjerskih načela intelektualnim sredstvima (razumom i slično).
<i>Kalb, el-Kalb</i>	Srce (i u duhovnom smislu), također središte mikrokosmosa a k tome i sjedište inteligencije.
<i>Kalem, el-Kalem</i>	Pero, obično se koristi kao simbol Božanskog Intelektā, odnosno simbol instrumenta Božijeg djelatnog čina.
<i>el-kalimeh</i>	Riječ Božija. Odnosi se takođe na Kur'an.
<i>Karib el-Karib</i>	Onaj koji je blizu, Bliski. Ime Božije koje znači da je Bog bliže čovjeku negoli čovjek samome sebi.



<i>el-Karīm</i>	Časni. Ime Božije.
<i>kemāl</i>	Savršenstvo
<i>kerem</i>	Čast. Plemenitost.
<i>kešf</i>	Raskrivanje. Otkrivanje, Otkrovenje.
<i>kiblah, kibla</i>	Pravac ka kojem se muslimani okreću u namazu, tj. pravac Ka'be.
<i>kijām</i>	Stajanje u namazu (dio namaza kad se tekstovi Kur'āna izgovaraju stojeći, odnosno kad se dove /molbe/ molitve izgovaraju stojeći). <i>Kijām u šiizmu označava religijski pokret koji se javio u potporu imama i njihovih predstavnika.</i>
<i>kijāmeh, kijāmet</i>	Sudnji Dan, Proživljenje, Ustajanje iz grobova i mezarja.
<i>kijās</i>	Analogija, tj. u fikhu (islamskom pravu) metod dospijevanja do pravnih rješenja analogijom.
<i>kirāeti</i>	Tefsirska disciplina koja se bavi različitim čitanjima Kur'āna. Postoje dozvoljeni i nedopušteni kiraeti Kur'āna. Bez poznavanja ove oblasti ne može se tumačiti Kur'ān.
<i>kitāb</i>	Knjiga. El-kitāb jeste Knjiga, tj. Kur'ān. Samo je jedna knjiga uistinu, tj. samo je Božija objava (Kur'ān, Tevrāt, Zebūr i Indžil) - istinska knjiga! Sve druge knjige jesu tek crtice na malome djeliću margine Božije knjige! Obično se koristi u značenju svete knjige Kur'āna, ali također i za sve objavljene knjige, kitābe kao što su Tevrāt, Zebūr, Indžil.
<i>kudrah, kudret</i>	Snaga, moć.
<i>kufṛ</i>	Nevjerstvo, nevjerovanje.
<i>Kur'ān, el-Kur'ān et-Takvīnī</i>	Kosmički Kur'ān, odnosno skup znakova/ājeta koji ukazuju na Tvorca. U islamu se kosmos smatra primordijalnom objavom, na čijim su stranicama upisana znamenja Božija.
<i>Kur'ān, el-Kur'ān et-Tedvīnī</i>	Pisani Kur'ān koji je na arapskom jeziku u koji je objavljen od Boga dž.š. Muhammedu a.s. također, sintagma <i>el-Kur'ān et-Tedvīnī</i> znači i pamćeni Kur'ān, upamćeni Kur'ān.
<i>kurb</i>	Blizina (u sufizmu blizina Boga čovjeku i obratno).
<i>el-Kursī</i>	Prema kur'ānskom simbolizmu Stalak Prijestolja (<i>Arša</i>) Božijeg. Također <i>el-Kursī</i> znači često i Prijestolje.
<i>al-lāhūt</i>	Svijet Božijih Imena i Svojtava.
<i>Lejletu i Kadr</i>	"Noć Snage" ili "Noć Silaska". Jedna od noći u posljednoj trećini posta, ramazana, kad je počelo objavljivanje Kur'āna.

<i>Lejletu l-mi'rādž</i>	"Noć Uspona" kada je, prema Kur'ānu i komentrima Kur'āna melek Džibril prenio Poslanika Muhammeda, a.s. iz Meke u Jerusalem, a odatle je bio uznesen na najviše nebo gdje je proveo izvjesno vrijeme u Božanskom Prisustvu.
<i>el-Levh</i>	Ploča, Ploča Pomno čuvana.
<i>el-Levhu l-Mahfūz</i>	"Ploča Pomno Čuvana", prema komentarima Kur'āna na ovoj Ploči su od strane Boga zapisani svi realiteti stvari prije negoli što ih je Bog stvorio izvanjski i postavio ih u objektivnu stvarnost.
<i>magrib</i>	Zalaz sunca, večer. Večernji namaz (četvrti po redu tokom dana).
<i>el-Mahdī</i>	"Onaj koji je na pravom putu", "onaj koji je ispravno vođen". Onaj koji se očekuje da spasi čovječanstvo od tlačenja i nepravde, i da ustanovi vladavinu mira kao dijela eshatoloških događanja koji su u vezi sa drugim dolaskom 'Isā, a.s. (pred kraj svijeta). Literatura o <i>el-Mehdiju</i> posebno je bogata u kontekstu šiizma.
<i>ma'nā</i>	Značenje, suština, srž, unutrašnje značenje Svetog Teksta. Također, unutarnji aspekt naspram vanjskog aspekta stvari.
<i>ma'nevijeh</i>	Duhovnost, ono što je u vezi s svijetom značenja (<i>ma'nā</i>).
<i>ma'rifah</i>	Znanje, spoznaja.
<i>ma siva'llāh</i>	Sve što nije Bog, sve drugo osim Boga.
<i>ma'sūm</i>	Negrješan, bezgrješan. Osoba koja posjeduje kvalitet <i>'ismetā</i> , tj. negrješnosti.
<i>ma'sūk</i>	Ljubljeni, voljeni.
<i>mazhar</i>	U sufizmu mjesto (locus) Božijeg očitovanja, mjesto pojave Božanskog Kvaliteta.
<i>mazkūr</i>	Ono što je spomenuto (u zikru ili inače).
<i>me'ād</i>	Povratak (k Bogu), odnosno eshatologija i također proživljenje kako pojedinačno (individualno) tako i kosmičko.
<i>mebde'</i>	Početak, Izvor, Princip. U literaturi se koristi kao jedno od imena Božijih.
<i>medresa</i>	Škola, tradicionalna islamska škola srednjeg ili višeg ranga.
<i>medžālisī e'azā'</i>	Popularni vjerski skupovi u šiizmu posvećeni sjećanju na Husejna (unuka Muhammeda a.s.). Održavaju se u mjesecu muharremu.
<i>medžlis (mn. medžālis)</i>	Skupovi. U sufizmu obično skupovi šiija.
<i>medžlisu z-zikr</i>	Skupovi sufija na kojima se spominje Božije ime ili Božija imena (te druge kaside i pjesme koje su u vezi sa slavljenjem Boga).

<i>medžūsije</i>	Islamski naziv za vatropoklonike.
<i>mehabbeh</i>	Ljubav. U sufizmu posebno ljubav prema Bogu i ljubav Boga spram stvorenja.
<i>mehāfah</i>	Strah, u sufizmu taj termin znači "strah od Boga", a to je prvi stupanj duhovnoga savršenstva.
<i>mekām (mekāmāt)</i>	Duhovna postaja, u šiizmu duhovna razina.
<i>melek (mn. melā'ikeh)</i>	Melek, anđeo.
<i>el-melekūt</i>	Anđeoski ili duhovni svijet.
<i>mersijah</i>	Elegija, tužbalica, popularna u šiizmu u vezi sa smrću imama.
<i>mertebeh (mn. merātib)</i>	Razina, postaja duhovnih stanja u sufizmu).
<i>mesnevi</i>	Rimovana strofa poezije. To je također naziv koji označava Rūmijevo poznato djelo, komentar Kur'āna u poeziji.
<i>meššā'ī</i>	Peripatetički, termin se odnosi na školu islamske filozofije koju je osnovao el-Kindī, razvio ju je el-Fārābī, a svoj vrhunac dosegla je za vrijeme Ibn Sīnāa. U toj školi aristotelijanska filozofija u svojoj neoplatonističkoj interpretaciji bila je kombinirana sa načelima islama, te izrasla u važnu filozofsku školu islama.
<i>mevlā</i>	Gospodar, zaštitnik, također i štićenik, klijent.
<i>mevlid (mn. mevlidāt)</i>	Rođendan Božijeg Poslanika Muhammeda a.s. ili pak druge važne osobe (npr. u sufizmu). Rođendan se obično obilježava pobožnim proslavama i svetkovinama.
<i>mevlidu n-nebī</i>	Rođendan Vjerovjesnika (Muhammeda a.s.).
<i>mihrāb</i>	Niša u džamiji uvijek sagrađena u pravcu Meke. Prema niši (<i>mihrābu</i>) vjernici su okrenuti za vrijeme <i>namāza</i> .
<i>mi'rādž</i>	Uspon Božijeg Poslanika Muhammeda a.s. na nebo za vrijeme noćnog putovanja (<i>'isrā</i>).
<i>misāk</i>	Ugovor, savez. Posebno ugovor (<i>misāk</i>) koji je sklopljen između Boga i čovjeka u predegzistentnom stanju.
<i>misāl</i>	Simbol, lik, predstava, parabola.
<i>miškāt</i>	Udubina, niša. Poznato je el-Gazālijevo djelo "Niša svjetlosti" (<i>Miškātu l-Envār</i>).
<i>mubejijn, mubejjen</i>	Ājet koji pojašnjava drugi ājet, odnosno ājet koji je pojašnjen drugim ājetom. Postupak <i>Tibjāna</i> (Vidi) jeste vrlo čest u Kur'ānskoj hermeneutici i Egzegezi.

<i>mudžāhedeh</i>	Asketska disciplina i duhovna borba na sufijskom putu. Ovaj je termin sinoniman sa terminom <i>el-džihādu l-ekber</i> .
<i>mudžāhid</i>	Osoba koja se trudi na Božijem putu.
<i>mudžerred</i>	Čist od materije, neumiješan u materiju, u tvar. Potencijalnost, također nesavršenstvo.
<i>mu'džiza</i>	Nadnaravno djelo, čudo. Kur'an je <i>mu'džiza</i> , nedostižna Riječ Božija, Govor Božiji. (Vidi <i>i'džāz</i> .)
<i>mudžtehid</i>	Autoritet koji je u stanju dati nezavisno mišljenje u šerijatskom pravu, to jest, osoba koja može prakticirati <i>idžtihād</i> . U šiizmu se taj naziv danas koristi isključivo, ili gotovo isključivo, a odnosi se na aktivnost imama duodecimalnog šiizma.
<i>muhādžiri (ar. muhādžirūn)</i>	Doseljenici iz Mekke u Medinu, iseljenici koji su se iz Mekke radi islama iselili u Medinu sa Muhammedom a.s.
<i>muharrem</i>	Prvi mjesec islamskog mjesečevog kalendara.
<i>muhāsebah</i>	Iskušavanje (kod sufija). Pri ovim duhovim vježbama sufija propituje da li su mu djela u skladu s vjerskim zahtjevima.
<i>el-Muhjī</i>	Podaritelj života, Onaj koji oživljuje. Ime Božije.
<i>muhsin</i>	Osoba koja posjeduje svojstvo <i>ihsana</i> , dobročinstva.
<i>el-mulk</i>	Vlast, moć. U sufizmu, međutim, taj termin znači tjelesni i vidljivi svijet koji se sastoji od tri carstva (mineralni, vegetativni, animalni svijet).
<i>mu'min</i>	Vjernik, osoba vjere, musliman koji ne samo da je potčinio svoju volju Bogu, te slijedi islamske odredbe, već takode posjeduje žarku vjeru u svom srcu.
<i>Mumīt, el-Mumīt</i>	Usmrtitelj ili Darovatelj smrti, Podaritelj smrti. Ime Božije.
<i>munādžāt</i>	Molitve, usrdna zaklinjanja.
<i>murākabeh</i>	Budnost na duhovnom putu, meditacija, samorefleksija.
<i>murākka'ah</i>	Zakrpljen kaput koji nose sufije.
<i>murīd</i>	Učenik u sufijskom redu. U značenju <i>Onaj koji želi</i> (Murīd). Termin <i>Murīd</i> označava Božije ime.
<i>muršid</i>	Duhovni voditelj ili učitelj.
<i>musāfahah</i>	Pljeskanje rukama (kod nekih sufijskih redova za vrijeme <i>zikra</i>)
<i>musavvir (El-Musavvir)</i>	"Podaritelj formi", tj. "Oblikovatelj". Jedno od Božijih imena.
<i>mušāretah</i>	"Postavljanje uvjeta" da bi se stekla pažnja nekog da se sasvim posveti Bogu.



<i>mut'ah</i>	Privremeni brak dozvoljen u određenim uvjetima u šiizmu, a zabranjen u sunnizmu.
<i>muleberrek</i>	Blagoslovljeni, osoba koja je primila blagoslov(e) od nekog sufijskog reda, bez toga da se aktivno bavi sufijskim putem.
<i>mutteki</i>	Bogobožna osoba, čovjek koji posjeduje uzvišeni strah štovanja Boga.
<i>muvehhid</i>	Monoteista, osoba koja ispovijeda u svojoj vjeri da je Bog jedan jedini i koji živi u skladu s tim vjerovanjem.
<i>muzākerah</i>	Duhovne opomene svjetovanja koja sufijski učitelj daje svojim učenicima (obično na sufijskim skupovima).
<i>nāfilah</i> (mn. <i>navāfil</i>)	Neobavezni namazi, "molitve" u islamu.
<i>namāz</i>	Uvjetno kazano, "islamska molitva". Pet je obaveznih dnevnih i noćnih namaza u islamskom bogoštovlju.
<i>nass</i>	Tekst, argument iz Kur'āna (Teksta).
<i>nātik</i>	Onaj koji govori. Isma'ilije koriste ovaj termin da bi označili Božije poslanike i imame koji moraju otvoreno govoriti ono što im se objavljuje (poslanici) i što dobiju inspiracijom (imami).
<i>nebī, en-nebīij el-ummīij</i>	"Nepismeni Vjerovjesnik", jedan od naziva za Muhammeda a.s. Prema učenjima islama, Muhammed a.s. nije pisao niti je čitao, njegova je duša bila sasvim pripravna da primi Poruku Kur'āna. Ujedno, nepismena narav Poslanika Muhammeda, a.s., jeste klasični argument da on nije autor Kur'āna.
<i>nebīij</i>	Vjerovjesnik, tj. Božiji Poslanik, onaj ko je određen od strane Boga da priopći Pouku od Njega (Boga) čovjeku. Općenito je prihvaćeno slijedeće: Ako je <i>nebīij</i> dobio knjigu od Boga onda se on naziva i <i>resūl</i> (Poslanik).
<i>nefesur-Rahmān</i>	Dah Svemilosnog (Boga). U sufizmu ova sintagma je u temelju teorije koja tvrdi da je "Dah Svemilosnog" izvoditelj svijeta u bivstvovanje.
<i>neff</i>	Negiranje, opovrgavanje.
<i>nefs</i> (mn. <i>enfus</i>)	Duša, takođe sopstvo.
<i>en-nefsu l-emmāreh</i>	Duša koja nagoni čovjeka na zlo.
<i>en-nefsu l-hajevānijeh</i>	Životinjska duša (animalna razina, duša).
<i>en-nefsu l-levvāmeḥ</i>	Duša koja samu sebe kori. U sufizmu obično postaja na putu učenikova razvoja, kada duša počinje da shvaća dobro i zlo i kada sama sebe kori za djela nedostojna čovjeka.

<i>en-nefsu l-mutme'inneh</i>	Duša smiraja, smirena duša, sigurna duša (koja je svoj smiraj našla u vjeri).
<i>nesh</i>	Derogacija ājeta ājetom, propisa propisom itd. Nesh je zapravo, egzegetski postupak u tumačenju Kur'āna i u traganju za nekim pravnim, političkim, dogmatskim rješenjem. Islamski modernizam odbacuje <i>nesh</i> u grubom obliku - tj. ne zagovara teoriju o vansnažnosti nekih dijelova Kur'āna.
<i>nifāk</i>	Dvoličnjaštvo, licemjerstvo, hipokrizija.
<i>nijjet</i>	Nakana, cilj svrha, odluka (u ime koje se radi neko djelo ili čin).
<i>nubuvvet, nubuvveh</i>	Poslanstvo. Božiji poslanici posjeduju svojstvo nubuvveta.
<i>nūr</i>	Svjetlost.
<i>nūru l-envār</i>	"Svjetlo svjetlosti". U Suhreverdijevim tekstovima to je sintagma koja ukazuje na Boga kao vrhovnu svjetlost. Bog je izvor svih svjetlosti koje sačinjavaju univerzum.
<i>en-nūru l-muhammedī</i>	"Muhammedovo svjetlo", tj. u sufizmu unutrašnja stvarnost Poslanika a.s. Duhovna funkcija te svjetlosti sastoji se u prožimanju, na ovaj ili onaj način, imama (šiizam) i istaknutih sufija i ljudi islama (sufizam).
<i>pīr</i>	Duhovni učitelj, šejh. U isma'ilizmu se on naziva <i>dā'ī</i> .
<i>rabb, el-Rabb</i>	Božije ime koje znači Gospodar ili Odgajatelj, Uzdržitelj. Onaj koji vodi nešto ili nekoga od postanka pa dalje.
<i>Rabbu l-'ālemīn</i>	Gospodar svjetova, tj. Bog.
<i>Rahīm, er-Rahīm</i>	Milostivi, milosni. Ime Božije. (Za ovu vrstu Milosti Božije trvdi se da se tiče bića kao pojedinačnih primalaca Božijeg kvaliteta Milosti).
<i>Rahmān, er-Rahmān</i>	Svemilosni. Ime Božije koje sadrži značenje sveobuhvatne Božije Milosti.
<i>rahmet(un) li i-'ālemīn</i>	Milost za sve svijetove. Naziv za Poslanika Muhammeda a.s.
<i>Ramadān, Ramazān</i>	Sveti mjesec posta u islamskom lunarnom kalendaru. Tokom Ramazana muslimani poste odričući se od zore do zalaska sunca jela, pića, pušenja, spolnog općenja, i slično. To je tzv. vanjski aspekt posta ili posta tijela. Duhovni post se sastoji u postu očiju, misli, jezika, ruku, nogu i slično, tj. u smjernom ponašanju ljudske duše i duha u skladu sa uzvišenim zahtjevima posta u islamu.
<i>rebbāni</i>	Božanstveno, Božansko, Božije. Ono što se odnosi na Boga kao Rabba.
<i>redžā'</i>	Nada u Božiju Milost i dobrotu. (<i>Redžā'</i> u sufizmu označava duhovnu postaju sufije, nada u oprost grijehova i dobrotu Božiju).
<i>Rekīb, er-Rekīb</i>	Budni, Oprezni, Koji je na oprezu. Ime Božije.

<i>Resūl, er-Resūl</i>	Poslanik. Sintagma <i>resūlu-llāh</i> znači Božiji Poslanik.
<i>Rešīd, er-Rešīd</i>	Onaj koji vodi, koji upućuje na Pravi Put; jedno od imena Božijih.
<i>ridā'</i>	Zadovoljstvo, zadovoljstvo onim što je Bog podario.
<i>ridvān</i>	Najviši dio dženneta.
<i>rūh</i>	Duh u značenju Vrhovnog Duha i duha unutar čovjeka.
<i>rūhānijjah</i>	Duhovnost, ono što je u vezi, što se odnosi na Duha (<i>rūh</i>).
<i>rūhu l-Kuds, rūhu l-Kudus</i>	Sveti Duh, Džibril.
<i>rukū'</i>	Pregibanje u namazima, klanjanje tijelom naprijed.
<i>sabr</i>	Strpljivost.
<i>sahābah</i>	Drugovi Božijeg Poslanika.
<i>sāhibu t-Tenzil</i>	Onaj koji posjeduje autoritet i znanje tumačenja vanjskog značenja Kur'āna.
<i>sāhibu t-Te'vil</i>	Onaj koji posjeduje autoritet i znanje tumačenja unutrašnjeg značenja Kur'āna.
<i>sahih</i> (mn. <i>sihāh</i>)	Doslovno "tačna knjiga", "ispravna knjiga". Ovaj se naziv daje zbirkama vjerodostojnih predaja, <i>hadīsa</i> .
<i>salāt</i> (mn. <i>salavāt</i>)	Namaz, temeljni obred u islamskim dužnostima, uslovno kazano "molitva" muslimana. Namaz se klanja pet puta dnevno.
<i>salāt 'ale n-nebijji</i>	Zazivanje blagoslova Poslaniku a.s. Kad se pred muslimanom spomene ime Muhammeda a.s. ili kad sam musliman spomene to ime, onda je dužan "donijeti salavāt", tj. kazati barem <i>'alejhis-selām</i> (Neka je na njega spas i mir), odnosno kazati <i>salla 'llāhu 'alejhi ve sellem</i> (<i>Bog ga blagoslovio i podario mu mir</i>).
<i>salātu l-džumu'a</i>	Namaz koji se obavlja petkom, džuma petkom u podne. Ovaj se namaz klanja uvijek u okviru zajednice vjernika, tj. <i>džemā'atu</i> (odatle naziv <i>džumu'a</i>)
<i>salātu t-Tarikah</i>	Namaz obavljen zorno, pažljivo, u skladu sa unutrašnjim značenjem <i>namāza</i> (sufizam).
<i>Samed, es-Samed</i>	Posvudašnja Stvarnost koja ne potrebuje ništa i koju sve potrebuje. Ime Božije.
<i>sālik</i>	Onaj koji putuje duhovnim Putem na djelatan način, odatle je <i>sālik</i> sinonim za učenika koji je na sufijskom Putu marljiv, djelatan.

<i>savm, saūm</i>	Post, obavezni post za vrijeme mjeseca ramazana. Savm je takođe jedna od duhovnih postaja u sufizmu (kad <i>sālik</i> ili <i>murīd</i> ima u zadatku dodatni post).
<i>sebebi nuzūl</i>	Disciplina, znanost u komentiranju Kur'āna koja se bavi povodima, tj. okolnostima objavljivanja pojedinih cjelina i ājeta Kur'āna. (Ova je disciplina u tefsiru poznata i pod naslovom <i>Esbābu nuzūl</i> .) Ukratko rečeno <i>sebebi nuzūl</i> nastoji reastaurirati ona značenja Kur'āna koja su imali na umu njegovi prvi recipijenti iz VII. stoljeća po Isā. a.s.
<i>seb'ijjah</i>	Krvoločni, tj. naziv koji je pogrešno pripisan isma'ilijama.
<i>sebīl</i>	Put, staza.
<i>sedžda</i>	Položaj u namazu kad je klanjač ničice. Sedžda je također najuzvišeniji čin "islamske molitve". Sedžda se čini samo pred Bogom, Jedinim, Jedinim.
<i>sekīneh, sekīnah</i>	Božanski smiraj, mir, koji Bog šalje vjerniku u srce.
<i>selām, es-selām</i>	Pozdrav (u islamu), mir, <i>selāmun 'alejkum!</i> (<i>Mir vama!</i>). <i>Selām</i> je takođe i Božije ime.
<i>semā</i>	Duhovni koncept sufija.
<i>semā'</i>	Nebo.
<i>semāhanah, semāhana</i>	Mjesto gdje se sluša sufijska muzika i gdje sufije održavaju svoj duhovni ples.
<i>sibhah, sibha</i>	Krunica, brojanica, tj. tespih (u perzijskoj i u turskoj kulturnoj zoni).
<i>sifah</i> (mn. <i>sifāt</i>)	Svojstvo.
<i>sifātu'llāh</i>	Božija svojstva.
<i>silsilah, silsila</i>	Lanac. U vjerskim naukama npr. lanac prenosilaca određene predaje ili <i>hadīsa</i> , odnosno neke izreke, ideje, pogleda, naučavanja. U sufizmu to je inicijacijski lanac koji povezuje određenog učitelja (njegova učenja) sa generacijama njegovih učenika s jedne strane, i sa Poslanikom a.s. kao izvorom znanja s druge strane.
<i>sīrah, sīra</i>	Životopis, biografija, historija neke osobe. Uglavnom se koristi kao <i>sīretu r-Resūl</i> , tj. životopis Božijeg Poslanika a.s.
<i>sirāt, es-sirātu l-mustekīm</i>	Put, Pravi Put (tj. <i>islām</i>). Pravi Put određuje život u islamu općenito i duhovni život posebno.
<i>sirr</i>	Tajna, takođe dubina srca, najdublja svijest.
<i>sitr</i>	Stanje skrivenosti (npr. imāmā u isma'ilijском učenju).



<i>sudžūd</i>	Pozicija spuštanja čela na tle u namazu. Najuzvišeniji čin u namazu, <i>padanje ničice</i> .
<i>sūfi</i>	Mistik, sufija. Sufizam je cjelokupna praksa i teorija islamskog mističkog puta. Veliki mistici islama jesu istovremeno i veliki mistici univerzalnog mističkog iskustva čovječanstva.
<i>suhbah, suhba</i>	"Druženje s Bogom", tj. biti u društvu sufija koji se, inače, "druže" s Bogom. Također, <i>suhba</i> označava druženje učenika jednog s drugim.
<i>sunneh, sunnet</i>	Tradicija Božijeg Poslanika Muhammeda a.s. koja obuhvata sve što je on radio i činio u različitim okolnostima svoga života. (Usp. <i>hadīs kao verbalni aspekt sunneta</i>).
<i>sūrah</i> (mn. <i>suver</i>)	Forma, lik, oblik, obličje, odnosno u sufizmu vanjski oblik stvari.
<i>sūrah, sūra, sūre</i>	Poglavlje Kur'āna.
<i>sūretu l-Fātihah, sūre Fātiha</i>	Prvo poglavlje Kur'āna, <i>el-Hamd</i> (odnosno <i>elham</i> u bosanskom).
<i>šafa'ah, šefā'at</i>	Zagovorništvo, zagovaranje i na ovom i na onom svijetu. Zagovorništvo Muhammeda a.s. jeste temeljno zagovorništvo.
<i>šahādah, šahādet</i>	Doslovno "svjedočanstvo", "iznošenje na vidjelo". Također vidljivi svijet (<i>'ālemu š-šahādeh</i>). U islamu <i>šahādet</i> znači svjedočenje da je samo jedan Bog (tj. samo je Bog - Bog!) i da je Muhamed Božiji Poslanik.
<i>šāhid</i>	Svjedok, onaj koji svjedoči (također onaj koji svjedoči i izgovara <i>šahādet</i>).
<i>šehīd</i> (mn. <i>šuhedā'</i>)	Šehid, šehit, umrli ili poginuli na Božijem putu, odnosno (u najširem smislu) osoba koja je izgubila svoj život u ime ciljeva koji su hvaljeni od strane Boga.
<i>šehveh, šehvet</i>	Požuda, nagon, nagon niskih strasti za zlom.
<i>še'nu n-nuzūl</i>	Uvjeti i okolnosti pod kojima je objavljen određeni kur'ānski ājet.
<i>šejh</i>	Stariji, starješina, učen čovjek, učitelj. U određenom smislu duhovni učitelj (naročito u sufizmu).
<i>šejtān</i>	Đavo, šejtan, sotona.
<i>šeri'ah, šerijat</i>	Božanski Zakon utemeljen na Kur'ānu i <i>hadīsu</i> . Muslimani smatraju svete zakone objavljene u Tevrātu, Zebūru, Indžilu itd. također šerijatom (bivših pokoljenja).
<i>šerīk</i>	Partner, drug. (Ko Bogu pripisuje <i>šerīka</i> taj je nevjernik, odnosno <i>mušrik</i>).
<i>širk</i>	Idolatrija, pridruživanje Bogu druga, najveći grijeh u islamu (uporedi <i>mušrik</i> , <i>šerik</i>).

<i>šuhūd</i>	Vizija, kontemplacija (u teozofiji i sufizmu).
<i>šūrā</i>	Dogovaranje, zborovanje, savjetovanje. Šrincip šūrā spomenut je u Kur'ānu i muslimani se obavezuju da se savjetuju o svojim stvarima.
<i>tabi'ah</i>	Priroda u doslovnom kao i u psihološkom značenju.
<i>tabi'ūn</i>	Sljedbenici Drugova Božijeg Poslanika, generacija koja slijedi iza <i>ashāba</i> , Drugova Božijeg Poslanika.
<i>tahārah, tahāret</i>	Čistoća, obredna čistoća postignuta obrednim čišćenjem prije negoli se obave islamski obredi.
<i>tahlijeh, tahlija</i>	U sufizmu i islamu općenito ukrašavanje duše moralnim vrijednostima.
<i>tahljeh, tahlja</i>	Ispražnjenje, pražnjenje duše od svih nesavršenstava.
<i>Tahsis</i>	Postupak u tefsirskoj znanosti kojom prilikom se iz općenitih propisa deriviraju, izvode posebni propisi i odredbe izuzimajućeg karaktera. Usp. <i>ta'mīm</i> , tj. obrnut postupak <i>Tahsisu</i> kad se iz posebnog i konkretnog izvodi opće i generalno.
<i>taklid</i>	Slijedenje naslijepo, imitacija, oponašanje nekog religijskog autoriteta ili oblika mišljenja.
<i>takvā</i>	Bogobojaznost, tj. pobožnost.
<i>tālib (mn. tullāb)</i>	Tragatelj za znanjem ili duhovnim putem.
<i>tarikah, tarikat</i>	Duhovni put ili način življenja koji je protežiran od sufizma. Takođe, <i>tarikat</i> znači i sufijski red.
<i>ta'til</i>	U islamskoj teologiji <i>ta'til</i> znači naprosto odbijanje da ljudski razum ili išta ljudsko razumno može objasniti kvalitete, tj. svojstva Božija. <i>Ta'til</i> se javlja kao reakcija na antropomorfistička tumačenja Božijih svojstava.
<i>tavāf</i>	Obilaženje, ophodnja okolo Ka'be za vrijeme obreda hadža.
<i>tedžvīd</i>	Lijepo recitiranje Kur'āna; Pravilno recitiranje Kur'āna.
<i>tedžellī (mn. tedžellijāt)</i>	Teofanije, emanacije Božije u svijetu, refleksije nekog Božijeg imena u svijetu, na ogledalu kosmičke egzistencije.
<i>tefekkur</i>	Razmišljanje, primišljanje, takođe meditiranje.
<i>tefsīr</i>	Tumačenje Kur'āna (i kao nauka i kao postupak). Tumačenje vanjskih aspekata Kur'āna.
<i>tekbīr</i>	Izgovaraje više puta i u različitim formama riječi: "Allāhu ekber! Allāhu ekber" (Allāh je velik!)
<i>tekija, tekija</i>	Sufijsko središte, mjesto okupljanja sūfija.
<i>tekijjah, tekijja</i>	U šiizmu skrivanje vjerske pripadnosti u vrijeme vjerskih progona i slično.



- tenāsuh* Seljenje, preseljavanje.
- tenzil* Silaženje, spuštanje. Objava Kur'āna Muhammedu a.s. tj. "spuštanje" Kur'āna, prema komentarima Kur'āna ova Božija Riječ je iz *Levhi Mahfuza* spuštena na Zemlji najbliže nebo, a potom sukcesivno Muhammedu a.s.
- tesavvuf* Sufizam, islamski ezoterizam i misticizam.
- tešbih* U islamskoj teologiji *tešbih* znači "prisposobljavanje" tj. uspoređivanje nekog Božijeg svojstva sa kosmičkim fenomenom ili ljudskom osobinom (zarad razumljivosti dotičnog Božijeg svojstva). *Tešbih* je poistovjetljiv i sa antropomorfizmom, također i sa simboličkom interpretacijom.
- tevba, teoba* Pokajanje pred Bogom za svoje grijehе.
- tevekkul* Oslanjanje na Boga.
- tevhīd* Monoteizam, jednoboštvo, također ujedinjavanje (mnoštva sa Jednim i Jednog s mnoštvom, npr. u sufizmu). Mnogi komentatori Kur'āna vele da je islam *tevhīd*, tj. vjerovanje da je samo jedan Bog, da je samo Bog – Bog!
- tevhīdu s-sifāt* Jedinstvo Božijih svojstava.
- te'vīl* Tumačenje Kur'āna na ezoterički način, hermeneutika svetih knjiga. Simboličko tumačenje "stranica Kosmosa" pod uticajem simboličkog čitanja i tumačenja svetih knjiga.
- te'vīli bātin* Ezoteričko tumačenje onog etoteričkog.
- tevkifī* U tefsīru ovaj termin označava sve ono što je ustanovljeno od Boga ili od Božijeg Poslanika u tumačenju Kur'āna.
- tezkijjetu n-nefs* Očišćenje duše (od grijega, strasti i slično).
- Tibjān* Jedna vrsta tumačenja Kur'āna Kur'ānom. Ājeti koji se nedvojbeno jasni tumače one ājete koji su zakučasti i teški za razumijevanje. Kur'ān tako tumači samoga sebe!
- 'ubūdiyyah, 'ubūdiyyet* Stanje štovanja pred Bogom, "robovanje" pred Bogom.
- 'ufuk* (mn. *'āfāk*) Horizont.
- uhuvvetu l-islāmijje* Islamsko bratstvo.
- 'ulemā'* (jed. *'ālim*) Vjerski znalci, klasa učenih ljudi u islamskom društvu koju se gotovo redovito poistovjećuje sa ljudima koji su obrazovani u vjerskim znanostima, napose *fiḳhu* (islamskom pravu).
- ummah, ummet* Zajednica, zajednica muslimana u vjeri islamu. Riječ *ummet* upotrebljava se takođe i za sljedbenike nekog Božijeg Poslanika, te takođe i za druge religijske zajednice.



<i>ummu l-Kitāb</i>	Doslovno "Majka Knjiga", "Matica Knjiga", odnosno Glavna Knjiga. Obično se ovom sintagmom ukazuje na Kur'ān, ali i na <i>Levhi Mahfūz</i> . Kur'ān je <i>ummu l-Kitāb</i> zbog toga jer je cjelokupno znanje u njemu, u principu, pohranjeno.
<i>ummu l-mu'minin</i>	Majka vjernih, Majka vjernika. Ovaj se naslov obično daje ženama Božijeg Poslanika, posebno Hatidži i Aiši.
<i>usūlu d-dīn</i>	Princip vjere, princip religije.
<i>usveh haseneh, usvetun haseneh</i>	Dobar, ili pak, savršen primjer za slijedenje. Ova sintagma sadržana je u Kur'ānu i odnosi se na Muhammeda, a.s.
<i>vādžīb</i>	Obavezna dužnost u islāmu, strogo naredena dužnost. Ovaj se termin uglavnom, ali ne isključivo, koristi u šerijatskom pravu.
<i>vahdānijjet</i>	Stanje jedinstva u mnoštvu. Također, stanje kad Božija imena jesu odjelita jedna od drugog, ali nisu još manifestna.
<i>vahdetu l-vadžūd</i>	"Transcendentno jedinstvo bića i bitka", odnosno učenje do kojeg drže mnoge sufije a koje ukratko glasi: Samo Bog posjeduje istinski bitak, sve drugo što egzistira svoje bivstvovanje zahvaljuje Bogu i od Boga to egzistiranje prima.
<i>Vāhid, el-Vāhid</i>	Jedan. Božije ime.
<i>vāsi</i>	Nasljednik, u šiizmu se taj termin obično odnosi na Aliju ibn Ebi Taliba koji je "nasljednik neposlaničkih funkcija Muhammeda, a.s."
<i>vāsil</i>	Onaj koji je dosegao vrhunac duhovnoga putovanja (puta), onaj koji je iskusio jedinstvo tj. <i>tevhīd</i> .
<i>vāsitat</i>	Veza, spoj, ono što posreduje.
<i>Vedūd, el-Vedūd</i>	Onaj koji voli. Jedno od Božijih imena.
<i>vedžh (mn. vudžūh)</i>	Lice, (<i>vedžhu-llāh</i> znači <i>Božije lice</i> , tj. Bog). U sufizmu onaj aspekt Božije Pažnje koji je okrenut ka stvorenjima, stvorenom svijetu.
<i>Vehhāb, el-Vehhāb</i>	Podaritelj, Onaj koji neizmjerljivo dariva. Ime Božije.
<i>Vekīl, el-Vekīl</i>	Povjerljivi, Onaj kome se sve povjerava. Ime Božije.
<i>veliju-llāh (mn. evlijāu-llāh)</i>	Doslovno "Božiji prijatelj". Ovaj se termin koristi da se označi dobri čovjek, tj. islamska verzija sveca.
<i>vilājah</i>	Vladavina, vlast. U šiizmu unutrašnja i ezoterička uloga Poslanika a.s. koja je, prema šiizmu, transponirana na imame. U sufizmu <i>vilājah</i> se povezuje sa ezoterizmom kao takvim.
<i>vird</i>	Dova koja se uči/recitira dvaput dnevno (obično) u nekim sufijskim redovima).

<i>visāl</i>	Jedinstvo, ujedinjenje, stizanje (do <i>tevhīda</i>) u sufizmu.
<i>vudū'</i>	Vidi <i>abdest</i> . Čišćenje, obredno pranje prije dnevnih namaza, te prije prihvatanja Kur'āna, ulaska u džamiju i slično.
<i>Zāhir, ez-Zāhir</i>	Vanjsko, ono što je manifestno, što se vidi. Također, ime Božije, Onaj koji je Vidljivi, Vanjski.
<i>zākir</i>	Opominjatelj, onaj koji opominje na vjerske dužnosti ili na Božije postojanje.
<i>ez-Zāt</i>	Božanska bit. Esencija.
<i>zāvijah</i>	Sufijsko središte.
<i>zekāt</i>	Vjerski porez koji je obavezan i jedan od stubova islama.
<i>Zemzem</i>	Izvor vode blizu Ka'be. Prema tradiciji taj je izvor provrio kad je Hadžera, majka Ismā'ila, a.s., tragala za vodom.
<i>zevk</i>	Okus, iskušano znanje, intuicija (u sufizmu).
<i>zikru-llāh</i>	Zazivanje, spominjanje imena Božijeg. U sufizmu također istoimeni obred.
<i>zikru l-kalb</i>	Spominjanje (Božijeg imena) srcem.
<i>zikru l-lisān</i>	Spominjanje (Božijeg imena) jezikom.
<i>zikru s-sadr</i>	Spominjanje (Božijeg imena) prsima, kad se ono ritmički izgovara, najčešće sa kretnjama tijela.
<i>zikru s-sirr</i>	Spominjanje čovjekove (ili Božanske) tajne.
<i>zuhd</i>	Asketizam.
<i>zuhr</i>	Podne, drugi po redu <i>namāz</i> od pet dnevnih <i>namāza</i> .

NAPOMENA:

Definicije termina date ovdje uglavnom su preuzete iz djela Seyyeda Hosseina Nasra, profesora islamskih studija na sveučilištu The George Washington (U.S.A.)

LITERATURA

1. Vāhidi: *Kitābu esbābin-nuzūl*; Kairo, 1315. (h)
2. Sidžistāni: *Kitābul-mesāhif*; Kairo, 1936.
3. 'Abdul-'Azīz ibn 'Abdus-Selām: *El-Fevāidu fi muškilil-Kur'ān*; Kuvajt, 1982.
4. Džurdžānī: *Esrārul-belāga*; Istanbul, 1954.
5. Wansbrough: *Quranic Studies*; Oxford, 1977.
6. Zerkeši: *El-Burhānu fi 'Ulūmil-Kur'ān*; Kairo, 1957.
7. Sujūti: *El-Itkānu fi 'Ulūmil-Kur'ān*; Kairo, 1967.
8. Sujūti: *El-Muzhīru fi 'Ulūmil-Lugati*; Kairo, 1958.
9. Subhī Sālih: *Mebāhis fi 'Ulūmil-Kur'ān*; Bejrut, 1968.
10. *The Encyclopaedia of Islam*; New edition, Leiden, 1981. (tekst o Kur'ānu, A. T. Welcha, o kiraetima Rudija Pareta).
11. Muhamed Arkun: *Kako čitati Kur'ān*; "Argumenti", br. 2, Rijeka 1982. godine (prevod: Tarik Haverić),
12. Bell/Watt: *Bell's Introduction to the Qur'an*; Edinburgh, 1970.
13. J. Barth: *Studien zur Kritik und Exegese des Qorans*; Der Islam, VI, Berlin, 1915/16.
14. Rudi Paret: *Der Koran als Geschichtsquelle*; Der Islam, XXXVII, Berlin, 1961.
15. Arthur Jeffery: *Materials for the history of the text of the Qur'an*; Leiden, 1937.
16. Abdullāh Mahmūd Šihāta: *Tārīhul-Kur'āni vet-tefsiri*; Kairo, 1972.
17. Sejjid Muhammed Husejn et-Tabātabāi: *El-Kur'ānu fil-islām*; Teheran, 1404. (h).
18. H. Mehmed Handžić: *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*; Sarajevo, 1972.
19. Nerkez Smailagić: *Uvod u Kur'ān*; Zagreb, 1975.
20. Muhammed Tufo: *Temelji tefsirske nauke (Usūli-Tefsir)*; "Glasnik IVZ", br. 8, Sarajevo 1936. (i drugi nastavci),
21. Ahmed von Denffer: *Ulūm al-Qur'ān*; London, 1983.
22. Mūsā Šāhīn Lāšin: *El-Leāliul-hisān fi 'Ulūmil-Kur'ān*; Bejda, 1968,
23. Dr. 'Ali Hasan el-'Arid: *Tārīhu 'ilmil-tefsir ve menāhidžul-mufessirīn*; Kairo, 1980.
24. Māverdi: *Tefsīrul-Māverdi En-Nuketu vel-'ujūnu*; Kuvajt, 1982.
25. F. Schwally: *Geschichte des Qorans*; I-II, 1909-1919.
26. A. Jeffery: *Foreign vocabulary of the Qur'an*; Baroda, 1938.
27. Richard Bell: *The Origin of Islam in its Christian Environment*; London, 1926.
28. Dr. Omer Nakičević: *Uvod u hadiske znanosti*; Sarajevo, 1986.
29. Ebā-l-'Alā el-Mevdūdi: *Osnovne pretpostavke za razumijevanje Kur'āna*; Sarajevo, 1984.

30. W. A. Bijlefeld: *Some recent contributions to qur'anic studies selected publications in English, French, and German; 1964-1973.*, "The Muslim World" (april, avgust i oktobar), 1974.
31. J. J. G. Jansen: *The Interpretation of the Koran in modern Egypt*; Leiden, 1980.
32. Seyyed Hossein Nasr: *Islam i susret religija*; "Takvim", Sarajevo, 1985.
33. Daniel Bučan: *Poimanje arabizma*; Zagreb, 1980.
34. Frančesko Gabrijele: *Istorija arapske književnosti*; Sarajevo, 1985.
35. Ignjat Goldziher: *Kratka povijest arapske književnosti*; Sarajevo, 1909.
36. S(ufejman) G(rozdanić): *Prevod Kur'āna (pogovor prevodu Kur'āna Besima Korkuta)*; Sarajevo, 1977.
37. Darko Tanasković: *Kur'an*; "Mogućnosti", br. 8-9, Split, 1979.
38. Hasan Kaleši: *Predgovor (publikacija Iz Kur'āna Časnog, Svetu celom opomena)*; Beograd, 1967.
39. Seyyed Hossein Nasr: *The Quran, The Word of God, The Source of Knowledge and Action*; "Ideals and realities of islam", London, 1979.
40. Filip Hiti: *Istorija Arapa*; Sarajevo, 1973.
41. Mustafa Mahmud: *Kur'an - savremeni pokušaj razumijevanja*; Sarajevo, 1981.
42. *Sahihul-Buhārī*; I (prevod i komentar Hasan Škapur), Prijedor, 1974.
43. Ibn Kesir: *Tefsirul-Kur'anil-'azim*; Kairo, (bez god. izdanja).
44. Zamahšeri: *Keššaf*; Kairo, 1972.
45. Ibn 'Arebi: *Tefsirul-Kur'anil-kerim*; Bejrut, 1981.
46. Mehmed Handžić: *Vazovi*; Sarajevo, 1943.
47. *Tādž*; Istanbul, 1962.
48. Hirschfeld: *New researches into the composition and exegesis of the Quran*; London, 1902.
49. J. M. Rodwell: *The Koran translated from the Arabic*; London, 1929.
50. Eva de Vitrej-Mejerović: *Poetika Islama (zbornik Julije Kristeve) Prelaženje znakova*; Sarajevo, 1979.
51. Nerkez Smailagić: *Klasična kultura islama*; 1, Zagreb, 1973.
52. Hans Wehr: *A Dictionary of Modern Written Arabic*; London/Bejrut, 1980.
53. Jusuf Ramić: *Podjela Kur'āna*; "Glasnik VIS-a", br. 3, Sarajevo, 1986.
54. Ibn Džerir Taberi: *Muhtesaru tefsirit-Taberi (priređio M. A. Sabuni)*; Bejrut, 1983.
55. Mahmūd Šeltūt: *Tefsirul-Kur'anil-kerim*; Bejrut/Kairo, 1981.
56. Frithjof Schuon: *Understanding Islam*; London, 1976.
57. Bintuš Šati: *Ef-Tefsirul-bejāni lil-Kur'anil-kerim*; Kairo, 1968.
58. Osman Nuri Hadžić: *Muhammed a.s. i Kur'an*; Sarajevo, 1968.
59. Arthur Jeffery: *The Qur'an as Scripture*; New York, 152.
60. Abdurrahmān ibn Muhammed ibn Zendzele: *Hudždžetul-kirā'at*; Bejrut, 1979.
61. Rikard Simeon: *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*; Zagreb, 1969.
62. Ihsān Ilāhi Zahir: *Eš-Ši'atu vel-Kur'an*; Lahore, 1983.

63. Jusuf Ramić: *Kiraeti i škole čitanja Kur'āna*; "Glasnik VIS-a", br. 5, Sarajevo, 1986.
64. Dr. Muhammed Husejn Zehebī: *El-Tefsīru vel-mufessirūn*; Kairo, 1976.
65. Dr. Jusuf Ramić: *Povodi objave Kur'āna*; Sarajevo, 1984.
66. Henry Corbin: *Historija islamske filozofije*; Sarajevo, 1977.
67. Muhammed Hamidullah: *Muhammed a.s. I, II*; Zagreb, 1977.
68. Toshihiko Izutsu: *God and Man in the Koran: a Semantical Analysis of the Koranic Weltanschauung*; Tokyo, 1965.
69. 'Izzuddin 'Abdulaziz ibn Abdusselām: *El-Fevā'idu fi muškilil-Kur'ān*; Kuvajt, 1982.
70. Muhammed Husejn 'Ali es-Sagīr: *El-Mebādi'ul-'amme li-t-tefsīril-Kur'ānil-kerīm*; Bejrut, 1983.
71. Rudi Paret: *Der Koran Kommentar und Konkordanz*; Stuttgart, 1971.
72. Josef Horowitz: *Koranische Untersuchungen*; Berlin/Leipzig, 1926.
73. Sejjid Kutb: *El-Tasvīrul-fennī fil-Kur'ān*; Kairo, 1966.
74. Muhammed 'Ali es-Sābūni: *El-Tibjānu fi 'Ulūmil-Kur'āni*; Meka, 1390. (h)
75. Jusuf Ramić: *Ortografija Mushafa*; "Glasnik VIS-a", br. 2, Sarajevo, 1986.