



Ali Suleiman Ali

KRATKI UVOD U  
TUMAČENJE KUR'ANA



KRATKI UVOD U  
TUMAČENJE KUR'ANA

Ali Suleiman Ali  
*Kratki uvod u tumačenje Kur'ana*

Naslov izvornika:  
*A Brief Introduction to Qur'anic Exegesis*, The International Institute of Islamic Thought, 2017.

Copyright © 2017 The International Institute of Islamic Thought

Prvo izdanje na bosanskom jeziku. Copyright © 2020 Centar za napredne studije

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

S ENGLESKOG PREVEO: Almir Fatić

IZDAVAČ: Centar za napredne studije, [www.cns.ba](http://www.cns.ba)

LEKTORICA: Hurija Imamović

DTP I DIZAJN: Suhejb Djemailji

ŠTAMPA: Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo

---

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

28-277.2

ALI, Suleiman Ali  
Kratki uvod u tumačenje Kur'ana / Ali Suleiman Ali ; s engleskog preveo  
Almir Fatić. - Sarajevo : Centar za napredne studije, 2020. - 208 str. ; 22 cm

Prijevod djela: *A brief introduction to Qur'anic exegesis*. - Bibliografija:  
str. 203-208 ; Bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-19-4

COBISS.BH-ID 28887302

---

Ali Suleiman Ali

# KRATKI UVOD U TUMAČENJE KUR'ANA

S engleskog preveo:  
Almir Fatić



CENTAR ZA NAIPREDNE STUDIJE  
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2020.



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



## Sadržaj

Predgovor .....	7
Poglavlje 1 / Historijski pregled .....	11
Poglavlje 2 / Tefsir u trećem i četvrtom stoljeću (poslije Hidžre) .....	31
Poglavlje 3 / Tefsir utemeljen na tradiciji: <i>et-tefsīr bi l-me'thūr</i> .....	63
Poglavlje 4 / Tefsir i fetve Poslanikovih ashaba ( <i>sahābe</i> ) .....	77
Poglavlje 5 / Tefsir i fetve tabi'ina .....	121
Poglavlje 6 / Tefsir utemeljen na mišljenju: <i>et-tefsīr bi r-re'j</i> .....	147
Poglavlje 7 / Trendovi u modernom tumačenju Kur'ana .....	181
Pojmovnik .....	199
Bibliografija .....	204





## Predgovor

*U ime Boga, Svemilosnog, Samilosnog*

*(...) A tebe smo [isto tako] obdarili svisoka ovim podsjećanjem kako bi mogao objasniti ljudima sve čime su oni ikad tako bili obdareni, i da bi oni mogli razmisliti. (en-Nahl, 16:44)*

Kur'an je konačna Objava čovječanstvu. On je prvi izvor islamskog prava (*šer'ī*). Kur'an se, prije svega, obraća ljudima radi upute u svim aspektima života, duhovnom, političkom, ekonomskom, društvenom itd. On je svjetlo koje osvjetljava ljudsku stazu i Pravi put. Zato, od vremena poslanika Muhammeda, s.a.v.s.,<sup>1</sup> pa do danas, muslimani svoje živote posvećuju izučavanju Kur'ana, razmišljaju o njegovim učenjima, izvode korisne lekcije, analiziraju događaje koji se odvijaju na Zemlji u svjetlu ove vječne Božanske fontane. Kao rezultat ovih napora, naslijedili su impresivni korpus znanja o islamu.

---

1 S.a.v.s. – *sallālahu 'alejhi ve sellem* – 'neka su mir i blagoslovi Allahovi na njega'; kaže se kad god se spomene ime poslanika Muhammeda ili kad god se on spominje kao Allahov poslanik.



Kur'an je, zbilja, majka svih islamskih nauka. Bilo bi ispravno i pravedno reći da sve islamske nauke, od hadisa (riječi, djela i prešutna odobrenja poslanika Muhammeda) i principa islamske jurisprudencije (*usūl-i fiqh*) pa do arapske gramatike (*nahv*) i retorike (*belāga*), nose pečat Kur'ana. Prema tome, znanje o razvoju *tefsīra* kao nauke o tumačenju Kur'ana (ili egzegeze Kur'ana) jeste veoma važno i korisno ne samo za muslimane već i za nemuslimane.

Ova knjiga ima za cilj uvesti studente nauke *tefsīra* u historijski razvoj tumačenja Kur'ana od vremena poslanika Muhammeda do današnjih dana. Rad ističe narav, karakteristike i metodologiju Poslanikovog *tefsīra*. Također, diskutira o *tefsīru* Poslanikovih ashaba kao i o *tefsīru* tabi'ina, tj. generacije koja je slijedila ashabe, uključujući status, karakteristike i metodologiju njihova *tefsīra*.

U ovaj rad uključene su različite kompilacije različitih vrsta tefsira koje su se pojavile kao i njihovi autori. Obradene su dvije glavne vrste *tefsira*: *et-tefsīr bi l-me'thūr* i *et-tefsīr bi r-re'j*. Knjiga također osvjetljava neke nove trendove u *tefsīru* i savremenom svijetu ističući neke razlike između klasičnih i modernih djela.

Nadalje, rad je osmišljen da bude kratak i deskriptivan, a ne analitičan. Ovo je zbog toga što je glavni cilj pružiti čitaocima osnovnu informaciju o razvoju *tefsīra*, o nekim glavnim tumačima Kur'ana (*mufessirūn*) i njihovim djelima. Nadamo se da će ovaj kratki uvod biti od velikog interesa za studente i da će ih ohrabriti da nastave istraživanja o temi kojom se bavi.

Tamo gdje se datumi navode prema islamskom kalendaru (Hidžra), označeni su sa AH (poslije Hidžre), a u suprotnom navedeni su prema gregorijanskom kalendaru i označeni su, tamo gdje je potrebno, sa CE (opća ili tekuća era). Arapske riječi su u *italiku* izuzev onih koje su ušle u upotrebu. Dijakritički znakovi dodati su samo onim arapskim imenima koja se ne smatraju

modernim. Engleske prijevode iz arapskih referenci preuzeo je prevodilac.<sup>2</sup>

Još od svog osnivanja, 1981. godine, IIIT služi kao centar za olakšavanje ozbiljnih učenjačkih napora. Shodno tome, i tokom proteklih deset godina proveo je brojne programe istraživanja, seminara i konferencije i objavio naučna djela specijalizirana u društvenim naukama i na području teologije, i do danas ima više od četiri stotine naslova na arapskom i engleskom, a mnogi su prevedeni na druge glavne jezike.

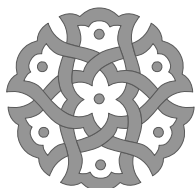
Želimo zahvaliti autoru, prevodiocu kao i uređivačkom timu IIIT ureda u Londonu i svima onima koji su direktno ili indirektno bili uključeni u objavljivanje ove knjige. Neka ih Bog nagradi za njihove napore.

*Januar 2017.*

---

2 U prijevodu kur'anskih ajeta na bosanski jezik služili smo se prijevodom Muhammeda Asada *Poruka Kur'ana* (s engleskog preveo Hilmo Čerimović [Sarajevo: El-Kalem, 2004]) uz mjestimična kontekstualna prilagođavanja (nap. prev.).





**POGLAVLJE 1**  
**Historijski pregled**





## Sažetak

1. Kur'anska egzegeza u cjelini bavi se osnovnim definicijama termina, njihovim značenjem i razvojem tokom stoljeća.
2. Uvođenjem u najistaknutiju egzegezu i njezina djela data je lista ključnih naslova *tefsira*.
3. Jasno je da Kur'an ima mnoge slojeve značenja i druge velike elemente. Ajat 59:21 glasi: *Da smo mi ovaj Kur'an sa Plemenitih Visina predali nekom brdu, ti bi vidio kako je ono ponizno i kako se raspada od strahopoštovanja pred Allahom.* Ali pitanje je da li mi kao ljudska bića imamo pristup tim značenjima? Tumačenje Kur'ana uključuje razumijevanje/ objašnjavanje/interpretiranje svakog ajeta. Da li uzimamo jasno, očigledno značenje ili nastojimo pogledati ispod površine i otkriti još skrivenih značenja? Da li imamo sposobnost da to uradimo, i ako to uradimo s obzirom na naše ograničene sposobnosti, treba li da se pridržavamo onoga što znamo iz Poslanikove tradicije?
4. Koje metodološke standarde treba usvojiti u tumačenju Kur'ana? Treba li da se oslonimo samo na hadis i komentare ashaba ili, uzimajući u obzir vremensko-prostorni faktor, da usvojimo određeni nivo obrazloženja i/ili racionalnog razumijevanja u tumačenju Teksta?

Ova i druga pitanja koja su sastavni dio kur'anske egzegeze pratila su muslimane kroz stoljeća. To je dovelo do toga da egzegete hvale i kritikuju jedni druge, i čak da se jedni drugima suprotstavljaju.

Nauka *tefsīra* ima za cilj da objasni značenja Allahove riječi onako kako je ona objavljena u Njegovoj svetoj knjizi, Kur'anu, Njegovom poslaniku Muhammedu, i obično se prevodi kao kur'anska 'interpretacija' ili tumačenje. Arapski korijen *f - s - r* znači 'razotkriti, otkriti',<sup>3</sup> a tradicionalni ili klasični muslimanski učenjaci kažu da se glagolska imenica *tefsīr* derivira iz *fessere*, što znači 'objasniti'. Termin *fessere*, *tefsire* i *tefsīr* označavaju objašnjenje, razjašnjenje, izlaganje i otkrivanje.

*Tefsīr*, čije je doslovno značenje 'objašnjenje', i *te'vīl*, interpretacija, dva su termina koja učenjaci obično koriste kao sinonime ili međusobno zamjenjive za označavanje tumačenja/interpretacije ili egzegeze Kur'ana. Oba ova termina deriviraju se iz prijelaznih glagola, iako se termin *tefsīr* više koristi u intenzivnom značenju.<sup>4</sup> Prema arapskim leksikografima, riječ *te'vīl* derivira se ili iz *evvele* (vratiti se ili doći do konačnog kraja) i/ili iz *ijāle* (*masdar*, glagolska imenica od *āle*: organizirati ili oblikovati).

---

3 Al-Suyūṭī, Jalāl-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, 1. izd. (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987/1407).

4 Ibn Ašūr, Muhammad, al-Tahir, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: al-Dār al-tūnisiyya li al-tibā'a wa al-našr; bez god. izd.), vol. 1., 5.



## Razlika između *tefsīra* i *te'vīla*

Prema Muhammedu ibn Muhammedu el-Māturidiju (u. 333.), *tefsīr* je objašnjenje konačnog značenja Teksta koje otkriva ono što je Bog posebno intendirao Tekstom, dok se *te'vīl* primjenjuje na potvrđivanje vjerovatnijeg tumačenja onda kada Tekst ima više od jednog mogućeg značenja.<sup>5</sup> Husein ibn Muhammed er-Rāgib el-Isfahānī (u. 502) kazao je da je *tefsīr* obuhvatniji od *te'vīla*, i najčešće se koristi u smislu objašnjenja riječi i izolovanih izraza. *Te'vīl* se često koristi za razjašnjenje značenja i rečenica, a najčešće u teološkim tekstovima i knjigama, dok se *tefsīr* koristi u teološkim tekstovima i drugim područjima (kao što su nauka Kur'ana i islamska jurisprudencija).<sup>6</sup> Es-Sujūtī je izjavio da je *te'vīl* informacija o stvarno intendiranom značenju, a *tefsīr* informacija o indikaciji značenja.<sup>7</sup> Drugi učenjaci *tefsīr* razumijevaju kao objašnjenje Kur'ana utemeljeno na prenesenim tradicijama od Poslanika, njegovih ashaba i tabi'ina, dok *te'vīl* promatraju kao lično znanje koje prevazilazi očigledno značenje. Sljedeći primjer može pomoći u objašnjenju ove tačke. U ajetima 110:1–3 čitamo:

5 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 382.

6 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 381.

7 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 439.



*Kada Allahova pomoć i pobjeda dođu, i vidiš ljude kako u skupinama u Allahovu vjeru ulaze, ti uzdiži bezgraničnu veličinu Uzdržavatelja svoga, i hvali ga, i moli za oprost; jer, znaj, On uvijek pokazuje prima!<sup>8</sup>*

*Tefsīr*, ili značenje ovih ajeta, jeste očigledno značenje, kako je indicirano u prijevodu. *Te'vīl* ovih ajeta, međutim, jeste način na koji ih je interpretirao 'Abdullāh ibn 'Abbās. On je rekao da je ova sura, ili ajeti, predvidjela predstojeće preseljenje poslanika Muhammeda. Prema ovoj ličnoj interpretaciji, Poslanik je izaslanik i njegov poziv je, zajedno s prihvatanjem islama od ljudi Arabije, došao svome kraju. Otuda, on se morao vratiti Bogu, Koji ga je poslao.

Međutim, Ebū 'Ubejjde Mua'mmer ibn el-Muthennā (u. 210) i et-Taberī imaju drugačije mišljenje u odnosu na navedene definicije *tefsīra* i *te'vīla*. Prema njima, ne postoji razlika između ovih dvaju termina, koje oni smatraju sinonimima.<sup>9</sup> Termin *tefsīr* – prema mojim vlastitim nalazima – kada se koristi u smislu objašnjenja Kur'ana, nastaje u drugoj polovini ili krajem prvog islamskog stoljeća. 'Abdullāh ibn Omer je, možda, bio prva osoba za koju se zna da je počela koristiti riječ *tefsīr* u značenju tumačenja Kur'ana, kada je rekao: *Mā ju'džibuni džerā'et Ibn 'Abbās 'alā tefsīri l-Qur'ān fel ān qad 'alemtu ennehu ūtije 'ilm* ('Ne volim ili ne divim se Ibn 'Abbāsovoj odvažnosti u tumačenju Kur'ana, ali sada ja znam da mu je dato znanje').<sup>10</sup> Zaista, ne vidimo da se ovaj termin spominje u Kur'anu i hadisu u smislu objašnjenja značenja Kur'ana. Kur'an, s druge strane, riječ *tefsīr* koristi na jednom mjestu (25:33) u značenju 'objašnjenje': *Ve lā je'tūneke bimethelin illā džī'nāke bi l-haqqi ve ahsene tefsīra* ('Oni ti neće nijedno pitanje ili primjer postaviti, a da ti Mi nećemo objaviti

8 Ibn Kathīr, al-Imām al-Hāfiz al-Qurašī, al-Dimašqī, *Mukhtasar Tafsīr Ibn Kathīr*, ed. Muhammad Ali el-Sabuni, novo izd. (Dār al-ma'rifa, 1994), vol. 2, 438.

9 Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān 'an tawīl āy al-Qur'ān*, ed. Mahmud Muhammad Šakir i Ahmed Muhammad Šakir (Cairo: Dār al-ma'ārif, bez god. izd.), vol. 1., 204.

10 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 413.

istinu i najbolje objašenje [o tome]’). Termini koje i Kur’an i hadisi koriste za interpretaciju Kur’ana jesu *bejān*, *tebjīn*, *te’vīl* i *qavl*. Sljedeći pasusi Kur’ana i hadisa podupiru moj iskaz:

*Jer, zaista, Naše je da je sakupimo i kazujemo. I kada ti je kazujemo, slijedi njezin izraz (onako kako je kazano), a onda će biti Naša obaveza da je objasnimo (i učinimo jasnom), bejāneh (Kur’an, 75:17–19).*

Riječ *bejāneh* koristi se u značenju objašnjavanja ili pojašnjavanja.

*A tebe smo [isto tako] obdarili visoka ovim podsjećanjem kako bi mogao objasniti (litubejjine) ljudima sve čime su oni ikad tako bili obdareni... (Kur’an, 16:44)*

U ovom ajetu, riječ *litubejjine*, čija je glagolska imenica (*masdar*) *tebjīn*, odnosi se na objašnjenje ili razjašnjenje kur’anskih ajeta.

Kur’anski ajet 3:7 kaže: *Ali samo Bog zna njezina skrivena značenja (te’vīl)*. Riječ *te’vīl* znači ‘stvarno značenje ili tumačenje’. U popularnom hadisu poslanik Muhammed moli Allaha da Ibn ‘Abbāsu podari znanje razumijevanja *dīna* (religije, islama) i Kur’ana: *Allahumme feqqihhu fi d-dīn ve allimhu t-te’vīl*, što znači: ‘Bože, daj mu znanje o islamu i poduči ga objašnjavanju ili tumačenju Kur’ana’.<sup>11</sup>

U Tirmizijevoj zbirci hadisa jedna predaja glasi: *Men qāle fi l-Qur’āni bi re’jhi fel jetebevve’e maq’adehu mine n-nār*, tj. ‘Ko tumači Kur’an koristeći svoje vlastito mišljenje, neka sebi pripremi mjesto u džehennemskoj vatri’.<sup>12</sup> Termin *qāle* (koji znači ‘reći’) u kontekstu ovog hadisa odnosi se na tumačenje Kur’ana. Nadalje, Poslanik i njegovi ashabi neke kur’anske ajete protumačili su alegorijski. I, da, njihovo tumačenje naziva se *tefsīr*, a ne *te’vīl*. Ovo je, pretpostavljam, zbog toga što mnogi učenjaci *tefsīra*, ako ne i veći na njih, nisu vidjeli nikakvu razliku između tih dvaju termina.

11 Ibn Hajar al-‘Asqālānī, *Fath al-Bārī fi Šarh Sahīh al-Bukhārī* (Cairo: al-Matba‘a al-salafijja, bez god. izd.), vol. 8, 265.

12 Al-Tirmidhī, Abū ‘Īsā Muhammad ibn Sūra, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Abd al-Rahman Muhammad Uthman, 1. izd. (Cairo: Dār al-fikr, 1964/1384), vol. 2, 397.

Upotreba ovih termina u Kur'anu i hadisu vodi nas do postavke da brojni tumači Kur'ana (*mufessirūn*), uključujući takve učenjake poput et-Taberija, ez-Zamahšerija i dr., koriste riječi *bejān*, *te'vīl* i *qavl* u naslovima svojih knjiga zato što su ovi termini povezani s objašnjenjem Kur'ana. Et-Taberijevo opsežno djelo naslovljeno je riječima *Džāmi'u l-bejān 'an te'vīli āji l-Qur'ān*, a poznata ez-Zamahšerijeva knjiga naziva se *el-Keššāf 'an haqā'iqi t-Tenzīl ve 'ujūni l-eqāvīl fī vudžūhi t-te'vīl*.

## POSLANIK MUHAMMED I TEFSĪR

Poslanik Muhammed bio je prvi egzegeta ili tumač Kur'ana (*mufessir*). Ali on, ipak, nije objasnio cijeli Kur'an riječ za riječ zato što su mnogi ajeti bili jasni ljudima njegova vremena, jer su oni bili Arapi koji su razumjeli svoj vlastiti jezik. Općenito, njegovo objašnjenje kur'anskog pisma događalo se u jednoj od triju okolnosti: kada se specifičan pasus nije mogao razumjeti putem tipičnog razumijevanja arapskog jezika; kada Bog, prema muslimanskim učenjacima, nije upotrijebio doslovno značenje nekog ajeta; ili kada su ashabi pitali za pojašnjenje određenih ajeta. Naprimjer, 'Ubāde ibn es-Sāmit upitao je Poslanika o značenju riječi *bušrā* (radosna vijest) u kur'anskom ajetu 10:63–64, koji glasi: *Oni koji su dosegli vjerovanje i Njega stalno imaju na umu (oni koji imaju taqva) – za njih je radosna vijest (bušrā) u životu na ovom svijetu i u životu na onom svijetu; [i pošto] ne može ništa promijeniti ishod Allahovih obećanja, to je vrhunski pobjeda!*" Poslanik je odgovorio: „Pitao si me o nečemu o čemu me niko iz moga ummeta (muslimanska zajednica) prije tebe nikada nije upitao.“ *Bušrā*, objasnio je Poslanik, u ovom ajetu označava dobar san koji čovjek vidi ili koji se vidi u njegovo ime.<sup>13</sup>

---

13 Ahmad ibn Hanbal, *al-Fath al-Rabbāni li tartīb Musnad al-Imām Ahmad ibn Hanbal al-Šaybāni*, ed. Abd al-Rahman al-Banna (Cairo: Dār al-Šihāb), vol. 18, 175–176.

Kur'anska naredba koja se tiče vremena prekida posta tokom mjeseca ramazana glasi: *i jesti i piti dok ne budete mogli razlikovati bijeli trak zore od tamne noći* (2:187). U skladu s ovom regulativom, 'Udaj ibn Hātim, koji nije razumio ovu govornu figuru, držao je posebno bijelu i crnu nit da vidi kada bi mu rano svjetlo omogućilo da razlikuje niti, kako bi započeo postiti taj dan. Poslanik Muhammed objasnio mu je da se bijela i crna nit spomenute u kur'anskom ajetu odnose na ranu jutarnju svjetlost na horizontu nasuprot tami neba.<sup>14</sup>

## TEFSĪR NAKON PRESELJENJA POSLANIKA MUHAMMEDA

Muslimani koji su živjeli neposredno nakon smrti Poslanika prepoznali su određene vještine i sposobnosti ashaba u vezi s kur'anskim znanjem. Prije nego što je umro, Poslanik je obznačio njihov superiorni status u pogledu Kur'ana na tri načina. Prvo, nekada ih je slao u druge gradove da podučavaju Kur'anu i islamu. Naprimjer, Mus'aba ibn 'Umejra poslao je u Medinu prije opće Hidžre ili 'seobe' muslimana iz Mekke u Medinu.<sup>15</sup> Isto tako, Alija ibn Ebī Tālib (u. 39) i Mu'āz ibn Džebel (u. 18) bili su poslanici u Jemen u različito vrijeme kako bi novim muslimanima dali instrukcije o islamu i pozvali nemuslimane da ga prihvate.<sup>16</sup>

Drugo, Poslanik bi pohvalio određene ashabe, kakvi su 'Abdullāh ibn Mes'ūd (u. 32), Ubejj ibn Ka'b el-Hazredžī el-Ensārī (u. 21), Zejd ibn Sabit (u. 54) i Mu'āz ibn Džebel, zbog toga što su bili vješti u ispravnom i temeljitom recitiranju/učenju Kur'ana.<sup>17</sup>

14 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1., 204.

15 Mus'ab ibn 'Umayr bio je prvi ambasador u islamu. Poslanik ga je poslao u Medinu da stanovnike Medine podučava Kur'ana. Umro je u Bitki na Uhudu.

16 'Alī ibn Abī Tālib bio je rođak i zet poslanika Muhammeda. Također je bio četvrti halifa.

17 Ibn Sa'd, Muhammad ibn Sa'd ibn Manī' el-Zuhrī, *al-Tabaqāt al-kubrā* (Beirut: Dār Sādir, 1957), vol. 2, 107-110.

Treće, Poslanik bi od nekih ashaba tražio da daju fetve (pravna mišljenja) u njegovom prisustvu.<sup>18</sup> Naprimjer, u različitim okolnostima, tražio je od Ebū Bekra es-Siddīka (u. 13), Omera ibn el-Hattāba (u. 23), Osmana ibn 'Affāna (u. 34) i Alija ibn Tālība da to učine u njegovom prisustvu. Nakon Poslanikove smrti, muslimani su se obraćali ovim i drugim ashabima u vezi s Kur'anom i njegovim *tefsīrom*. Drugi ashabi koji su se isticali u svojoj sposobnosti tumačenja bili su Ebū Mūsā el-Eš'arī (u. 44), Aiša bint Ebi Bekr es-Siddīq (u. 58), Ebū Derdā 'Uvejmīr ibn Zījād (u. 32) i 'Abdullāh ibn Zubejr (u. 73).

Nakon smrti Poslanika i širenjem islama, muslimani su se naselili u ranije nemuslimanske zemlje i preuzeli na sebe odgovornost za širenje vjere i podučavanje učenju i tumačenju Kur'ana. Posljedično tome, nastale su četiri različite škole tumačenja i učenja (*qirā'e*) Kur'ana, a identificirane su po oblastima u kojima su postali istaknute kao mekanska, medinska, kufska (u području današnjeg Iraka) i šamska (današnja Palestina, Sirija i Liban).

## MEKANSKA ŠKOLA

Prema Ibn Tejmijji (u. 728), tumačenje Kur'ana mekanske škole bilo je najbolje zato što su njezini protagonisti bili učenici Ibn 'Abbāsa, glavnog učitelja mekanske škole *tefsīra*.<sup>19</sup> Većina znanja koje je on stekao u vezi s tumačenjem Kur'ana, hadisa i drugih nauka došla je preko istaknutih ashaba. To je bilo zbog toga što je imao samo trinaest godina kada je Poslanik umro. Njegovi učitelji bili su Alī ibn Ebi Tālīb, Ubejj ibn Ka'b, Zejd ibn Sābit i Omer ibn el-Hattāb. Obimne su pohvale u islamskoj literaturi za Ibn 'Abbāsa od različitih savremenika Poslanika, te je dobio časne nazive kao

18 el-Zuhrī, *al-Tabaqāt al-kubrā*, vol. 2, 98–99.

19 Taqiy al-Dīn Ahmad ibn'Abd al-Halīm Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, ed. Adnan Zirzo (Beirut: Dār al-Qur'ān al-karīm, 1979/1399), 61.

što su *re'su l-mufessirīn* (vodeći tumač Kur'ana) i *habr hādhihi l-ummet* (učenjak ili glavni učenjak muslimanske zajednice).

Nakon ubistva Alija ibn Ebī Tāliba, koga je Ibn 'Abbās podržavao i s kojim se borio u toku burnog vremena njegovog hilafeta, Ibn 'Abbās se vratio u Mekku, svoje mjesto rođenja. Posvetio se, sve do smrti u Taifu nekih dvadeset godina kasnije, učenju Kur'ana i njegovom tumačenju, historiji, jurisprudenciji (fikhu), hadisu, arapskom jeziku i poeziji. Njegove učionice bile su džamija i njegova kuća, a po svemu sudeći njegova elokventnost bila je izvrsna i ubjedljiva. Zapravo, studenti iz različitih gradova putovali bi u Mekku da pred njim studiraju; njegovi učiteljski kružoci uvijek su bili puni, a njegovi brojni učenici nastavljali su prenositi njegovo znanje poslije njega. Najistaknutiji među njima su Ikrima l-Berberī (u. 105), Se'īd ibn Džubejr (u. 95) i Mudžāhid ibn Džebr (u. 104). Mudžāhid je dobio najviše priznanje, jer se prenosi da je sa Ibn 'Abbāsom prešao tri puta Kur'an ajet po ajet,<sup>20</sup> premda ovo ne znači da on nije proturječio učiteljevom tumačenju i da nije imao svoje vlastito mišljenje u vezi s tumačenjem nekih ajeta.

## IRAČKA ŠKOLA

Prema Ibn Tejmijji, es-Sujūtiju i drugima, utemeljitelj iračke škole *tefsīra* bio je 'Abdullāh ibn Mes'ūd (u. 32).<sup>21</sup> 'Abdullāh, šesta osoba koja je primila islam i jedan od prvih pisara Kur'ana, rođen je u Mekki, a umro u Medini. Bio je jedan od četiri ashaba kojima je Poslanik odao priznanje za izvrsno učenje Kur'ana. Ibn Mes'ūd je tvrdio da je sedamdeset sura Kur'ana naučio direktno od Poslanika.<sup>22</sup> Njegovi savremenici visoko su cijenili njegovo znanje *tefsīra*, hadisa i kiraeta, u toj mjeri da je Ebū Mūsā el-Eš'arī (u. 52), onima koji su mu došli da ga nešto upitaju, rekao:

20 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 413.

21 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 61.

22 Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-kubrā*, vol. 2, 164.

„Ništa me ne pitajte sve dok je Ibn Me'sūd među vama.“ Nakon Poslanikove smrti i prije nego što je Ibn 'Abbās prepoznat kao najučćeniji u *tefsīru*, niko se nije uvrijedio na Ibn Mes'ūdovu tvrdnju da je on islamski najobrazovaniji u Kufi. Poznat je po izjavi: „Da znam bilo koga sa većim znanjem o Božijoj Knjizi od mene, otišao bih mu; nema nijednog ajeta a da ja ne znam gdje je i kada objavljen.“<sup>23</sup> Ibn Me'sūd je postao utemeljitelj škole u Kufi onda kada ga je halifa Omer poslao tamo kao savjetnika upravitelja Kufe i da islamu podučava opću populaciju. Među njegovim brojnim studentima najistaknutiji su bili Mesrūq ibn el-Eddže' (u. 63), 'Alqama ibn Qajs (u. 63) i Hasan el-Basrī (u. 110).

## MEDINSKA ŠKOLA

Glavni učitelj ove škole bio je Ubejj ibn Ka'b ibn Qajs el-Hazredžī el-Ensārī (u. 21), koji je bio jevrejskog porijekla, a rođen je u Medini, gdje je i umro. Ubejj je bio jedan od prvih ljudi Medine koji je primio islam prije seobe Poslanika u Medinu. Učestvovao je u svim Poslanikovim bitkama. Ubejj je bio jedan od ashaba čije je učenje Kur'ana Poslanik pohvalio, i preporučio je ashabima da Kur'an nauče od njega. Također je čitav Kur'an znao napamet i davao je fetve za života Poslanika. Prema Ibn Sa'du, Poslanik je rekao Ibn Ubejju da je najbolji učaj Kur'ana u Poslanikovoj zajednici.<sup>24</sup>

Ubejjovi savremenici kao što su Ebū Bekr es-Siddīq, Omer ibn el-Hattāb i Osman ibn 'Affān priznali su njegovo kur'ansko znanje. I Ebū Bekr i Osmān imenovali su Ubejja u odbor koji je kodificirao Kur'an.<sup>25</sup> Bilježi se da je Omer ibn el-Hattāb rekao: „Ko god želi da nauči Kur'an neka ide Ubejju.“<sup>26</sup>

23 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 413.

24 Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-kubrā*, vol. 2, 164.

25 Šahata al-Sayyid Zaglul, *Ubay ibn Ka'b wa al-Mushaf*, 1. izd. (Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kitāb, 1878), 33–36.

26 Zaglul, *Ubay ibn Ka'b wa al-Mushaf*, 28.

Nakon smrti poslanika Muhammeda, Ubejj se posvetio podučavanju Kur'anu i njegovom tumačenju u Medini. Studenti iz Šama i drugih gradova posebno su dolazili u Medinu kako bi učili od njega.<sup>27</sup> Ubejj je nastavio podučavati Kur'anu i *tefsīru* sve do smrti. Među istaknutim studentima koji su prenijeli Ubejjovo znanje bio je njegov sin Tufejl ibn Ubejj (u. 85).

## ŠKOLA U ŠAMU

Glavni učitelj ove škole bio je 'Uvejmir ibn Zejd ibn Qajs el-Hazredži (u. 32), koji je na islam prešao u trećoj godini nakon Hidžre, a poznat je kao Ebū Derdā'. Tokom njegova mandata u Šamu, gdje je kasnije umro, podučavao je Kur'anu u Emevijskoj džamiji. Ebū Derdā' je bio poznati učenjak i asketa (*zāhid*). Bio je jedan od nekoliko ashaba koji su sastavili kompletan rukom napisan prijepis Kur'ana tokom Poslanikova života.<sup>28</sup>

Bilo je nekoliko važnih učenjaka iz ove škole. Jedan od najistaknutijih bio je 'Abdurrahmān ibn Gannām el-Ensārī<sup>29</sup> (u. 78), koga je u Šam poslao Omer ibn el-Hattāb radi podučavanja Kur'anu i sunnetu.<sup>30</sup> Drugi istaknuti učenik ove škole bio je Redžā' ibn Hajve el-Kindī (u. 131). Treći učenik bio je Omer ibn 'Abdulazīz ibn Mervān (u. 101), osmi emevijski halifa. Bio je prepoznat kao autoritet u jurisprudenciji, kur'anskim naukama i hadisu, a stekao je veliki ugled u asketizmu (*zuhd*) i bio pravedan (*'ādil*) vođa.<sup>31</sup>

27 Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimašq*, vol. 1, 102.

28 Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-kubrā*, vol. 2, 125.

29 Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-'Ālām: Qāmūs tarājīm li ašhar al-rijāl w al-nisā' min 'Arab wa al-must'aribīn wa al-mustašriqīn* (Beirut: Dār al-'ilm li al-malāyīn, 1980), vol. 3, 322. Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 3, 265.

30 Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-kubrā*, vol. 2, 161.

31 Al-Ziriklī, *al-'Ālām*, vol. 4, 96; Abū 'Abd Allāh Šams al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 1, 48.



## TEFSĪR: OD RANIH TUMAČA DO MODERNIH VREMENA

### *Doba tabi'ina*

Sredinom prvog stoljeća po Hidžri umrli su istaknuti ashabi koji su tumačili Kur'an, izuzev Ibn 'Abbāsa, koji je umro 68. godine poslije Hidžre. U ovom periodu tefsir su podučavali učenjaci koji su koristili nezavisno rasuđivanje utemeljeno na ispravnim principima nauke tefsira ili na ispravnom razumijevanju arapskog jezika (*tefsīr bi r-re'j*), a prenosili su ga učenici ashaba, tabi'ini. Najistaknutiji među njima bili su Mudžāhid ibn Džebr,<sup>32</sup> Se'īd ibn Džubejr,<sup>33</sup> 'Ikrima el-Berberī,<sup>34</sup> Alqama ibn Qajs,<sup>35</sup> Mesrūq ibn el-Edžde,<sup>36</sup> Muhammed ibn Ka'b el-Qurezī,<sup>37</sup>

---

32 Mujāhid ibn Jabr bio je poznati učenik Ibn 'Abbāsa. Prenosio je tefsir i hadis više od 12 ashaba i bio izvor prenošenja za više od 28 *tabi'ina* (sljedbenici) i kasnijih prenosilaca tefsira, hadisa i fikha. Ustvrđio je da je s Ibn 'Abbāsom tri puta proučio cijeli Kur'an. Tokom svake sesije, zaustavljao bi se pri kraju svakog ajeta i pitao Ibn 'Abbāsa o mjestu i kontekstu njegova objavljivanja. Mujāhid je opisan kao vođa mufessira i bio je poznat kao *thiqa* (pouzdan). V. al-Dhahabī, *Siyar a'lam al-nubalā'* (Cairo: Ma'had al-makhtūtāt al-'arabiyya, 1952–1956), vol. 4, 449.

33 Sa'īd ibn Jubayr je jedan od Ibn 'Abbāsovih učenika. Prenosio je tefsir i hadis od oko 110 ashaba i bio izvor prenošenja za više od 86 svojih učenika. Ibn 'Abbās je veoma cijenio njegovo znanje. Kada su stanovnici Iraka došli Ibn 'Abbāsu postavljajući vjerska pitanja, on im je rekao: „Zašto mene pitate kada među vama u Iraku ima neko poput Sa'īda ibn Jubayra?“ Sa'īd ibn Jubayr je priznat kao *thiqa*. V. al-Dhahabī, *Siyar a'lam al-nubalā'*, vol. 4, 328. i Ibn Sa'd, *Al-Tabaqāt al-kubrā*, vol. 6, 179.

34 Ikrima al-Barbarī bio je istaknuti učenik Ibn 'Abbāsa i živio s njim u njegovoj kući. Ikrima je učio i prenosio više od 10 ashaba i bio izvor prenošenja za više od 20 *tabi'ina* i kasnijih prenosilaca. Ibn 'Abbās je javno priznao njegovu učenost i hrabrio ga da daje fetve u njegovom prisustvu. 'Ikrima je tvrdio da ne postoji nijedan ajet u Kur'anu o kojem on nije čuo neku informaciju. Neki njegovi savremenici opisali su ga kao *el-bahr* (ocean) i *thiqa*. V. al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 1, 96.

35 'Alqama je jedan od istaknutih učenika Ibn Mas'ūda. Ibn Hajar, *Tahdhāb al-Tahdhīb*, vol. 7, 276–279.

36 Također jedan od istaknutih učenika Ibn Mas'ūda. Ibn Hajar, *Tahdhāb al-Tahdhīb*, vol. 7, 149.

37 Jedan od učenika Ubaya ibn Ka'ba. Ibn Hajar, *Tahdhāb al-Tahdhīb*, vol. 9, 421.

Ebu l-Ālije Rāfi' ibn Mehrem (u. 90),<sup>38</sup> Zejd ibn Eslem,<sup>39</sup> Redžā' ibn Hajve (u. 131)<sup>40</sup> i 'Abdurrahmān ibn Gannām el-Ensārī (u. 78).<sup>41</sup> Svaki od ovih učenjaka učio je od mnogih ashaba, mada svaki od njih sebe povezuje s jednim ashabom tokom dugogodišnjeg perioda i, na kraju, postao je poznat kao učenik tog konkretnog ashaba. Naprimjer, Mudžāhid ibn Džebr, Se'īd ibn Džubejr i 'Ikrima bili su poznati kao učenici Ibn 'Abbāsa, dok su Alqame ibn Qajs i Mesrūq ibn el-Edžde' bili poznati kao učenici Ibn Mes'ūda.

Tokom ovog perioda počeli su se javljati neki novi trendovi u tumačenju Kur'ana, koji su pribjegli individualnom mišljenju pojedinih autora, bez prethodnog presedana u Poslaničkoj tradiciji ili kod njegovih ashaba, što je u nekim slučajevima dovelo do tumačenja koja su u suprotna tumačenjima Poslanika i njegovih ashaba. Riječ *re'j* je glagolska imenica koja znači 'mišljenje, vjerovanje, analogija i napor'. Tehnički, to je nezavisno mišljenje, koje se koristi da označi tumačenje Kur'ana naporom uma u razumijevanju Božije riječi utemeljenom na ispravnom znanju arapskog jezika i primjeni principa tefsira. Ova vrsta tefsira, međutim, dijeli se u dva dijela: *er-re'ju l-mahmūd el-memdūh* (pohvalni) i *er-re'ju l-medhmūm* (pokuđeni). Pitanje *re'ja* (pohvaljenog i pokuđenog) kao i *isrā'ilijāta* (korpusa kazivanja koji vodi porijeklo iz jevrejskih i kršćanskih tradicija) detaljnije će biti raspravljeno u sljedećim poglavljima.

Pokuđeni *re'j* također se koristio za tumačenje značenja Kur'ana na takav način koji je kasnije nazvan 'sektaški tefsir'. Nadalje, u ovom periodu tumačenja Kur'ana kazivači (*qussās*) su počeli više uključivati priče, koristeći se nevjerovatnom imaginacijom i preuzimajući iz legendarnih izvora, a Mudžāhid ibn Džebr je, možda, najbolji primjer za to. Naprimjer, njegovo

38 Abū al-Āliya je bio jedan od učenika medinske škole. Al-Dhahabī, *Siyar a'lam al-nubalā'*, vol. 4, 207-212.

39 Istaknuti *mufessir* medinske škole tefsira. Al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 1, 132.

40 Jedan od učenika šamske škole tefsira. Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-kubrā*, vol. 2, 161.

41 Jedan od učenika šamske škole tefsira. Ibn Hajar, *Tahdhāb al-Tahdhīb*, vol. 3, 265.

tumačenje kur'anskog ajeta 75:22–23: *Vudžūhun jevme'idhin nā-dire ilā Rabbihā nāzire* (Neka lica toga Dana blistat će od sreće gledajući Gospodara svoga) u suprotnosti je s Poslanikovim tumačenjem. Dok se, prema autentičnom Poslanikovom hadisu i tefsiru njegovih ashaba ovi ajeti odnose na Božije lice, koje će muslimani na Sudnjem danu vidjeti golim okom, Mudžāhid riječ *nāzire* objašnjava u smislu da će muslimani očekivati nagradu od Boga, što znači, dakle, da muslimani neće vidjeti Allaha na Sudnjem danu. Uprkos ovome, Mudžāhidovo tumačenje kasnije su usvojile mu'tezilije i to mišljenje se identifikovalo s njima umjesto da se poveže s Mudžāhidom, njegovim autorom.<sup>42</sup>

Drugi istaknuti učenjaci, naročito Hasan el-Basrī (u. 110) i Qatāde ibn Du'āme, bili su optuženi da koriste sektaške argumente u svom tefsiru.<sup>43</sup> S navedenim trendovima koji uglavnom koriste *isrā'ilijāt* izvore (jevrejske i kršćanske) i oslanjaju se na subjektivno mišljenje (*er-re'j*), a ne na Poslanikovu tradiciju ili objašnjenje nekih kur'anskih pasusa od njegovih ashaba, neki učenjaci su bili veoma oprezni *vis-à-vis* tumačenja Mudžāhida, 'Ikrima, Zejda ibn Esleme i dr. Oni su vjerovali da su *re'j* i *isrā'ilijāt* inkorporirani u njihov tefsir.<sup>44</sup> Drugi učenjaci, kao što su el-Qāsim ibn Muhammed ibn Ebī Bekr (u. 106), unuk Ebū Bekra es-Siddiqa, i 'Ubejjdullāh ibn Hafis (u. 280), unuk Omera ibn el-Hattāba, zajedno su se uzdržali od tumačenja Kur'ana kako bi izbjegli takve optužbe.<sup>45</sup>

Jedan od istaknutijih autora među učenjacima ovog perioda bio je Muqātil ibn Sulejmān. Vjeruje se da je njegovo izvanredno djelo *el-Vudžūh ve n-nezā'ir* prvo potpuno djelo na *re'ju* (detaljan prikaz toga bit će dat u trećem poglavlju). Tefsir ovog perioda klasificira se u "najbolji" i „najgori“; pod najboljim se misli na tefsir koji

42 Muhammad ibn 'Alī Al-Šawkānī, *Fath al-Qadīr al-jāmi' bayn fannay al-riwāya wa al-dirāya min 'ilm al-tafsīr* (Beirut: Mahfūz al-'Alī, bez god. izd.), vol. 5, 338.

43 Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 1, 263.

44 Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-kubrā*, vol. 5, 263. V. al-Dhahabī, *Siyar a'lam al-nubalā'*, vol. 4, 45.

45 Ignaz Godziher, *Muslim Studies*, s njemačkog preveli C. R. Berber i S. M. Stern, 2. izd. (Chicago: Aldine, New York, Alherton, bez god. izd.), vol. 2.

ne sadrži *re'j*, a pod najgorim se misli na onaj koji se u potpunosti temelji na *re'ju*. Među najboljim djelima jesu djela Ibn 'Abbāsa, Mudžāhida i dr, a među najgorima su ona ed-Dahhāka i Ebū Sāliha.<sup>46</sup>

### *Tefsīr poslije doba tabi'ina*

Krajem drugoga stoljeća po Hidžri umrli su učenici Poslanikovih ashaba, tabi'ini. Nijedan tumač tog perioda nije napisao djelo isključivo posvećeno tumačenju Kur'ana. Tvrdi se da je prvi potpuni tefsir Kur'ana napisao Mudžāhid. Tokom druge polovine drugog stoljeća po Hidžri različiti učenjaci počeli u sastavljati djela o Kur'anu shodno svojim specijalnostima i interesima. Tefsir se pojavio kao takva specijalnost. Učenjaci ili tradicionalisti kakvi su Šu'be ibn el-'Adždžādž (u. 160), Ibnu l-Verd (u. 160),<sup>47</sup> Veki' ibn el-Džerrāh (u. 197)<sup>48</sup> i Sufjān ibn 'Uejne ibn Mejmūn (u. 198),<sup>49</sup> posebnu pažnju posvetili su predajama tefsira koje su pripisane Poslaniku, njegovim ashabama i tabi'inima. Gramatičari i lingvisti napisali su autoritativna djela o Kur'anu demonstrirajući svoju stručnost. Neka od ovih djela uključuju *Me'āni l-Qur'ān* Ebū Zekerijjā'a Jahjā'a ibn Zijāda el-Ferrā'a (u. 207) i *Medžāzu l-Qur'ān* Ebū 'Ubejjde ibn Mu'amera ibn el-Muthennā'a et-Tejmija (u. 204 ili 224).<sup>50</sup> El-Ferrā'ovo

46 Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 112.

47 Šu'ba ibn al-'Ajja; dobio je titulu *amīr al-mu'minīn fī al-hadīth* (zapovjednik vjernika u hadisu). Bio je prvi učenjak koji je načinio kritičku studiju hadisa. Opisan je kao *thiqa*. V. al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 1, 19. Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 105.

48 Waki' ibn al-Jarrāh bio je poznat po izvanrednoj memoriji. Jedan od njegovih savremenika rekao je da ga je čuo kako prenosi 700 hadisa napamet. Smatra se jednim od istaknutih učenjaka hadisa. V. 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Abū Hatim al-Tamīmī al-Rāzī, *Kitāb al-jarh wa al-ta'dīl* (India: Matba' al-majlis Dā'irat al-ma'rifa al-'uthmāniyya, 1952/1371), vol. 1, 219–220.

49 Sufyān ibn 'Uyajna držao je reputaciju da je najsposobniji i ekspert u hadisu u Hidžazu (Mekki i Medini). Također je bio jedan od istaknutih učenjaka hadisa i opisan kao *thiqa*. V. al-Rāzī, *Kitāb al-jarh wa al-ta'dīl*, vol. 1, 32–35.

50 Abū 'Ubayda al-Muthannā al-Taymī bio je značajni lingvist i obrazovan čovjek. V. al-Dhahabī, *Siyar a'lam al-nubalā'*, vol. 1, 369.

djelo sadržavalo je malu količinu tumačenja Kur'ana od Poslanika, njegovih ashaba i tabi'ina.<sup>51</sup>

Prema Ibn Khallikānu, osoba po imenu Ibrāhīm ibn Ismā'il upitala je Ebū 'Ubejjdu o nekim značenjima Kur'ana. Nakon što je Ebū 'Ubejjde objasnio tražena značenja, sam Ebū 'Ubejjde posvetio se pisanju knjige koja objašnjava značenja Kur'ana.<sup>52</sup> To potpuno djelo prilazi Kur'anu iz lingvističke i gramatičke perspektive i, također, uključuje objašnjenja nejasnih riječi poznatih kao *garīb*. On se obimno koristi poezijom za svoja objašnjenja. Djelo je objavljeno u jednom tomu koji je uredio Fuat Sezgin 1959.

Ovi pristupi, kao i metodologije koje su koristili gramatičari i lingvisti te tradicionalisti, cvjetali su sve do kraja trećeg stoljeća i početkom četvrtog stoljeća po Hidžri. Tako se tefsirska literatura odvojila od glavnog dijela hadiske literature. I obje su utemeljene kao nezavisne nauke.

Nakon odvajanja tefsirske literature od glavnog dijela hadisa, obje su postale nezavisne nauke sa sopstvenom literaturom i zanimanjima. Hadiska literatura, naprimjer, bavi se samo prenošenjem predaja o Poslanikovim djelima i izrekama.

Te predaje bile su predmet intenzivnog istraživanja tokom prva dva i po stoljeća islamske ere. One su sakupljene u mnogim pisanim kompilacijama i šest njih su, postepeno, postale priznate u većini, ako ne i u svim sunijskim krugovima kao najautentičnije. Tih šest knjiga tehnički su nazvane *el-Kutubu s-sittte* (šest autentičnih knjiga hadisa), a one su:

1. *El-Džāmi'u s-sahīh* Ebū 'Abdullāha Muhammeda ibn Ismā'ila el-Buhārija

---

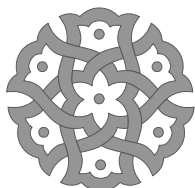
51 Djelo su u tri toma objavili Ahmad Yusuf i Ali Najjar 1955.

52 Ahmad ibn Hanbal ibn Abī Bakr ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yun wa anbā' abnā' al-zamān* (Cairo: Maktaba al-nahda al-misriyya, 1948–1950), vol. 1, 139. V, također, Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Ittijāh al-'aqli fi al-tafsīr: Dirāsa fi qadiyya al-majāz fi al-Qur'ān 'inda al-mu'tazila* (Beirut: Dār al-tanwīr li al-tibā'a wa al-našr, 1982), 100.

2. *Sahīh Muslim* Ebu l-Hasana Muslima ibnu l-Hadždžadža el-Kušejrija
3. *Sunen Ebū Dāvūda* Ebū Dāvūda Sulejmāna ibn el-Eš'atha es-Sidžistānija
4. *El-Džāmi'u s-sahīh* ili *Sunenu t-Tirmizī* Ebū 'Īsā'a Muhammeda ibn 'Īsā'a et-Tirmizija
5. *Sunenu n-Nesā'ī* Ebū 'Abdurrahmāna ibn 'Ālija ibn Šu'ajba en-Nesā'ija
6. *Sunen Ibn Mādže* Ebū 'Abdullāha Jezida ibn Mādžea

Tefsirska literatura bavi se prenošenjem predaja o Poslanikovim tumačenjima Kur'ana kao i tumačenjima ashaba i tabi'ina, zajedno s lingvističkim, retoričkim, juridičkim i teološkim razmatranjima. Ove predaje i razmatranja bile su predmet intenzivnog proučavanja nakon što je došlo do odvajanja hadisa od tefsira. Tefsirska literatura na kraju se podijelila u dvije glavne vrste, tehnički poznate kao *et-tefsīr bi l-me'thūr* i *et-tefsīr bi r-re'j*. Djela iz *et-tefsīr bi l-me'thūr* uključuju knjige kao što su: *Džāmi'u l-bejān 'an te'vīli ājāti l-Qur'ān*, Muhammeda ibn Džerīra et-Taberija, *el-Muharriru l-vedžiz fī tefsīri l-Azīz*, Abdulhaqqa ibn Gālība ibn 'Atijjea i *Tefsīru l-Qur'āni l-'azīm*, 'Imāduddīna Ismā'īla ibn Kesīra. Primjeri iz *et-tefsīr bi r-re'j* jesu djela: *et-Tefsīru l-kebīr*, također poznato i kao *Mefātihu l-gajb*, Muhammeda ibn Omera Fakhruddīna er-Rāzija, *el-Bahru l-muhīt*, Ethīruddīna ibn Jūsufa Ebu Hajjāna i *el-Keššāf 'an haqā'iq ve gavāmid et-Tenzīl ve 'ujūni l-eqāvil fī vudžūhi t-te'vīl*, Ebu l-Qāsima Mahmūda ibn 'Amra ibn Muhammeda ez-Zamakhšerija.





**POGLAVLJE 2**  
**Tefsir u trećem i četvrtom**  
**stoljeću (poslije Hidžre)**







## Sažetak

1. Postoji nevjerovatan obim djela o tumačenju Kur'ana. Iako su neki učenjaci i njihova djela izdržali test vremena i ostali istaknutiji u odnosu na druge, radi cjelovitog ostvarivanja smisla tog mora literature, naučnici pokušavaju da ga kategoriziraju.
2. Dvije glavne kategorije za razumijevanje komentara Kur'ana, prema učenjacima, jesu *et-tefsīr bi l-me'thūr* (komentar utemeljen na tradiciji) i *et-tefsīr bi r-re'j* (komentar utemeljen na mišljenju).
3. Razlike su važne i zahvaljujući njima pojavljuje se bezbroj radova o tefsiru, tj. komentara Kur'ana, definiranih u potkategorije. Ove potkategorije mogu se klasificirati jednostavnim terminima, tj. u sunijski, ši'ijski, sufijski itd., kao što je navedeno, ili složenijim, tj. a) *ikhtisāru l-esānīd*, b) doba specijalizacije i c) *tefsīru l-bid'a*. Ove kategorije dalje se razvrstavaju u potkategorije lingvističkog, pravnog, gramatičkog, mističkog i drugih tumačenja. Svaka ova potkategorija i daljnje potkategorije definiraju se ključnim naučnim djelima koja ih karakteriziraju.
4. Kao i potkategorije, imamo i drugačije unutarnje pristupe tumačenju Kur'ana ili metodologije koje su korištene. Neke

se fokusiraju na kompletne lance prenošenja hadisa, druge su više objasnidbene do tačke da se smatraju *bid'om*. Čini se da je generalna ideja da klasičniji, autentični komentari slijede tumačenje Kur'ana zasnovano na rigoroznim metodologijama korištenjem ispravnih tradicija (*et-tefsīr bi l-me'thūr*), a oni više objasnidbeni (pa samim tim i manje cijijeni) komentari slijede manje rigorozne pristupe zasnovane na mišljenju (*et-tefsīr bi r-re'j*).

5. Prirodno je da je svaki napisani kur'anski komentar imao na raspolaganju opus koje je već objavljen prije njega, te bi u manjoj ili većoj mjeri bio pod utjecajem tog opusa. Da bi se pojednostavile vremenske linije, opći historijski period podijeljen je na: a) doba od Poslanika do tabi'ina, potom b) do et-Taberija (koji je napisao jedno od prvih izuzetno sveobuhvatnih djela i čiji je najraniji važni komentar Kur'ana preživio u originalnom obliku), a onda c) treće i četvrto stoljeće, koje je u fokusu ovog poglavlja, kada se tumačenje Kur'ana dalje razvilo. Odatle se krećemo prema našem modernom vremenu i orijentalizmu, koji je iznjedrio naučnike kao što je Mađar Ignaz Goldziher, koji se smatrao utemeljiteljem modernih islamskih studija u Evropi.

U trećem i četvrtom stoljeću poslije Hidžre razvilo se pisanje tefsira. Prenošnje tefsira s potpunim lancem prenosilaca (*isnād*) postalo je popularno i počelo je privlačiti pažnju teologa i leksikografa kao specijalizacija u jednom aspektu tumačenja Kur'ana. Tako su oni počeli pisati tefsire ili komentare u kojima je dominirala značajna distinktivna karakteristika. Relevantna ali nepostojeća djela uključuju tumačenja Ebū 'Abdullāha Jezīda ibn

Mādže (u. 273),<sup>53</sup> ‘Abdurrahmāna ibn Ebī Hātima (u. 304),<sup>54</sup> i el-Husejna ibn Davuda el-Mesīsija, poznatog kao Sunejd. Prema Ibn Tejmijji, djela ovih tradicionalista bila su utemeljena samo na izjavama Poslanika, ashaba i tabi’ina.<sup>55</sup>

Među izvanrednim djelima koja su sačinili leksikografi i lingvisti jesu *Tefsīru garībi l-Qur’ān* Ibn Qutejbe (u. 276) i *el-Mufredāt fī garībi l-Qur’ān* Rāgiba el-Isfahānija (u. 502); za ovo posljednje vjeruje se da je najbolje djelo u tom polju. Ova djela bave se leksičkim nejasnoćama kur’anskih riječi. Tokom ovog perioda pojavio se Ebū Dža’fer Muhammed ibn Jezīd et-Taberī, metodologijom i pristupom različit u odnosu na svoje savremenike. Et-Taberijev tefsir, *Džāmi’u l-bejān ‘an te’vīli āji l-Qur’ān*, općenito je priznat kao najobuhvatnije djelo tefsira koje je napisao jedan muslimanski i nemuslimanski učenjak.<sup>56</sup> A u svom *et-Tefsīru ve l-mufessirūn*, edh-Dhehebī (savremeni) također je ustvrdio da je metodologija koju je et-Taberī usvojio u svom djelu bez presedana.<sup>57</sup> Ove dvije tvrdnje iznio je Ibn Hazm.<sup>58</sup>

53 Muhammad ibn Yazīd ibn Mādže bio je jedan od autora slavni šest knjiga u nauci hadisa poznatih kao *al-Kutub al-sitta*. Smatra se “imamom u hadisu” (vođeci učitelj u hadisu). V. al-Dhahabī, *Siyar a’lam al-nubalā’*, vol. 13, 277–279.

54 ‘Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Abā Hatim al-Tamīmī al-Razi, *Kitāb al-jarh wa al-ta’dīl, ‘Ilal al-hadīth*; al-Dhahabi, *Siyar a’lam al-nubalā’*, vol. 1, 468.

55 Al-Husayn ibn Dāwūd al-Masīsī, poznat kao Sunayd, opisan je kao *hafiz*, čovjek jake memorije, tj. znao je na pamet veliki broj hadisa. V. Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 78–80.

56 Goldziher je napomenuo: „Da je ova knjiga došla do nas, kasnije generacije u tefsiru ne bi trebalo ništa više da čitaju” (moj prijevod), (Goldziher, *Die Ruch-tungen der Islamischen Koranauslegung* [Leiden, Brill, 1920], 85–86).

57 Ibn Hazm smatra da je tefsir Bāqija ibn Makhlada ibn Yazīda (u. 273/889) prethodio al-Tabarijevom djelu. On je dalje rekao da ne postoji tefsir koji se može porediti s Bāqijevim. V. Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-silāh* (Cairo: al-Dār al-misriyya al-tarjama, 1996), 116. Također, Ibn Ašur je rekao da al-Tabari u svojoj metodologiji duguje djelu Yahyāa ibn Sallāma, metodologiji koja kombinira *athar* i ‘*aql* (predaju i *ijtihād*). V. Ibn Ašur, *al-Tafsīr wa rijālul*, 37.

58 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 419. Također v. Muhammad Abd al-Adhim al-Zarqani, *Manāhil al-‘irfān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, vol 2, 32–33.





## Važni događaji nakon et-Taberija

Nakon četvrtog stoljeća po Hidžri desila su se tri glavna događaja na polju tumačenja Kur'ana. Prema es-Sujūtiju, to su bili a) *ikhtisāru l-esānīd*, što znači skraćivanje lanaca predaje (koju su pratile neproverene izjave), b) doba specijalizacije i c) *tefsīru l-bid'a* (heretičko tumačenje), tj. pojava neortodoksnih tumačenja.

Postoji jedna druga kategorija, koju es-Sujūti ne spominje, a ona je *Nazmu d-durer fī tenāsubi l-ājāti ve s-suver*. Ona se bavi odnosom između kur'anskih sura, s jedne strane, i odnosom između ajeta u svakoj suri, s druge strane. Neki učenjaci, poput ez-Zerkešija u svom djelu *el-Burhān fī 'ulūmi l-Qur'an*, er-Rāzija u svom djelu *et-Tefsīru l-kebīr* i dr., ovlaš su dotakli ovu temu.

### *a) Ikhtisāru l-esānīd i upotreba nepouzdanih informacija*

Skraćivanje lanca predaje poznato je u nauci hadisa kao *ikhtisāru l-esānīd*. Umjesto ponavljanja imena svakog učitelja ili prenosioca u datom lancu prenošenja (*isnād*), muslimanski učenjaci počeli su izostavljati puni *isnād*, što je bilo suprotno metodologiji islamske učenosti zato što ta tendencija nije osigurala verifikaci-

ju/provjeru izvora informacija. Zbog toga je bilo uobičajeno i lahko citirati ili prihvatiti vijest od nepostojećih ili nepouzdanih izvora. Posljedično tome, napisano je mnogo tekstova tako loše učenosti i standarda da njihovi autori nisu pravili razliku između tačnih i netačnih podataka. Pored toga, autori nisu razlikovali učena tumačenja od onih drugih.<sup>59</sup>

Glavno djelo tefsira koje predstavlja one druge u vezi sa *ikhtisāru l-esānīd* i koje koristi neprovjerene informacije jeste *Tefsīru l-kešf ve l-bejān 'an tefsīri l-Qur'ān* autora historičara Es-Se'ālibija (u. 427). Ono se u velikoj mjeri sastoji od detaljnih priča bez kritičke provjere njihove istinitosti, tj. da li su informacije koje one sadrže istinite ili lažne.<sup>60</sup> Pored nekih koje su ispravne, es-Se'ālibī također prenosi brojne hadise koji su slabi ili izmišljeni bez razlikovanja tog dvoga. On tvrdi da mu je izvor njegovih informacija oko stotinu knjiga i iskaza koje je dobio od oko tri stotine učenjaka.<sup>61</sup>

Es-Se'ālibī u svom Uvodu informira nas da je tefsir bio napisan kao odgovor na zahtjev nekih ljudi, i da je on želio napisati sveobuhvatan, autentičan, kratak, razumljiv i dobro organizirano tefsir za razliku od onoga koji sadrži duge lance prenosilaca, koji ponavlja razne priče s neobičnim linijama prenošenja, kao što je et-Taberijev, koji je kritikovao. Ipak, sam es-Se'ālibī uključuje, pored pravnih pitanja, gramatičkih analiza i tradicija prenesenih od Poslanika, ashaba i tabi'ina, značajan broj priča i isra'ilijata. Ustvari, Ibn Qajjim (u. 701) je bio tako kritičan prema es-Se'ālibiju, zbog prenošenja slabih tradicija, da je sačinio jednu uređenu verziju tefsira tog autora.<sup>62</sup>

59 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 419.

60 Muhammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 1. izd. (Cairo: Dār al-kutub al-hadītha, 196/1381), 29.

61 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 78-80; al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 419.

62 *The Encyclopedia of Islam*, vol. II, E-K (Leiden: E. J. Brill, i London: Luzac i CO, 1927), vol. 7, 735-736; Muhammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 1, 147.

## b) Doba specijalizacije

Es-Sujūti i drugi autori period od petog stoljeća pa nadalje smatraju dobom specijalizacije u tefsiru zato što su eksperti proizveli tumačenje Kur'ana iz perspektive samo njihovog polja specijalizacije, s velikim naglaskom na gramatičkim, juridičkim i teološkim analizama. Riječ specijalizacija, kako se ovdje koristi, ne treba razumjeti u njezinom modernom kontekstu. Radije bi je trebalo razumjeti kao referencu na najdominantniji element koji se, od početka do kraja, pojavljuje u nekom djelu. U kojoj mjeri dominira određeni element rada, to određuje njegovu specijalizaciju.

### (i) Gramatički tefsir

Među reprezentativnim gramatičkim tumačenjem su: *Me'āni l-Qur'ān ez-Zedždžādža* (u. 316),<sup>63</sup> *el-Vesīt fī t-tefsīr l-Qur'āni l-medžid* i *el-Vedžiz fī tefsīri l-Kitāb el-Vāhidija* (u. 468) i *el-Bahru l-muhīt* Ebū Hajjāna (u. 745). Diskusija koja slijedi fokusira se na ovo posljednje zato što se smatra da je ono bilo prvo sveobuhvatno i najvažnije djelo o gramatičkom tefsiru.<sup>64</sup>

Ebū Hajjān Muhammed ibn Jūsuf ibn 'Ali ibn Jūsuf Hajjān el-Endelusī svoj tefsir je započeo pisati u dobi od pedeset i sedam godina. Izjavio je da je svoju knjigu napisao zarad Božijeg zadovoljstva. Njegova metodologija i pristup bio je da prvo objasni svaki ajet riječ za riječ popraćen gramatičkom i lingvističkom diskusijom. Kada ajet ima više od jednog značenja, on bi to spomenuo, a potom nastavio diskusiju o okolnosti u kojoj je određeni ajet bio objavljen. Ovo bi pratila prezentacija prihvatanja i odbijanja varijanti čitanja pasusa uz diskusiju o njihovom gramatičkom aspektu. Tekstualna čitanja smatrala su se neprihvatljivima ako su

63 Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-Sarī poznat je kao al-Zajjāj. V. Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-nihāya*, ed. Muhammad Abd al-Aziz al-Najdi (Riyadh: Mu'assasa al-kutub, bez god. izd.), vol. 12, 147.

64 Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 1, 138–139.



kontradiktorna kanonskom Tekstu koji je sačinio halifa Osman ibn 'Affān, ili se suprotstavljaju prihvaćenoj upotrebi arapskoga jezika.<sup>65</sup>

Konačno, Ebū Hajjān citira izjave tabi'ina (generacija nakon prvih četiriju halifa). Kada pasus sadrži juridički materijal, on ponavlja mišljenje svakog predvodnika četiriju sunijskih pravnih škola mišljenja: imama Ebu Hanīfe, Mālika ibn Enesa, Muhammeda ibn Idrīsa eš-Šāfija i Ahmeda ibn Hanbela.<sup>66</sup>

### (ii) Pravni tefsir (tefsir fikha ili islamskog prava)

Pravni/juridički tefsir. Postoje tri glavna juridička tumačenja pod istim imenom, a to su: *Ahkāmu l-Qur'ān* Ebū Bekra ibn 'Alija r-Rāzija, poznatog kao el-Džessās (u. 370), *Ahkāmu l-Qur'ān* Ebu l-Hasana 'Imāduddīna 'Alija ibn Muhammeda ibn 'Alija et-Taberija, poznatog kao el-Kijā el-Hurāsī (u. 504) i *Ahkāmu l-Qur'ān* Muhammeda ibn 'Abdullāha ibn Muhammeda el-Me'ārifija, poznatog kao Qādī Ebū Bekr ibnu l-'Arebī (u. 543). Iako se autori općenito bave svakom surom u Kur'anu, oni donose tefsir samo onih ajeta koji dotiču pravne aspekte.<sup>67</sup>

Druga zajednička crta ovih autora bila je njihova pristranost prema određenoj školi mišljenja: el-Džessās je bio hanefija, el-Kijā el-Hurāsī šafija, a Ibnu l-'Arebī malikija. A opet, njihova djela sadrže tradicije koje sežu od poslanika Muhammeda, ashaba i tabi'ina, kao i neke gramatičke i lingvističke rasprave. El-Džessāsov pristup bio je da svoje djelo organizira prema juridičkoj literaturi usuli-i fikha. O svakom pitanju on raspravlja u odvojenom odjeljku (*fasl*) ili poglavlju (*bāb*). Uključuje dijelove Kur'ana koji objašnjavaju kur'anske ajete i, također, hadis kao podršku svojoj školi mišljenja.

65 Knjigu je u osam tomova objavio Dār al-kutub u Egiptu. Djelo se smatralo prvim gramatičkim tefsirima u smislu da pokriva cijeli Kur'an. V. Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 1, 138-139.

66 Abū Hayyān, Muhammed ibn Yūsuf ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Andalusī, *al-Bahr al-muhīt*, vol. 1, 5.

67 Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, 416-435.

Ibnu l-'Arebī će, s druge strane, spomenuti naziv kur'anske sure koju namjerava objasniti prateći ukupan broj ajeta koji ona sadrži a koji su povezani s pravnim pitanjima. Potom će objasniti pravna pitanja koja sadrži neki ajet navodeći, naprimjer, da u prvom ajetu postoji pet pravnih pitanja, u drugom ajetu deset drugih pitanja itd. Isto tako, on će, kao i el-Džessās, uključiti pasuse Kur'ana.

Još jedno značajno tumačenje vrijedno spomena u ovom smislu jeste *el-Džāmi' li ahkāmī l-Qur'ān* pravnika Ebū 'Abdullāha Muhammeda el-Qurtubija (u. 671).

Savremeni egipatski učenjak Muhammed edh-Dhehebī napisao je da je el-Qurtubī bio enciklopedija i da je njegovo djelo među najvećim tumačenjima od kojeg obična osoba ima korist. Ona je dobro organizirana i izuzetno upotrebljiva.<sup>68</sup> Moderni učenjaci njegov komentar klasificiraju kao juridički/pravni.<sup>69</sup> Međutim, vrijedi napomenuti da je el-Qurtubī bio toliko zaokupljen pravnim pitanjima da je diskutirao o problemima koji nisu bili relevantni za određene ajete koje je tumačio.

Nadalje, u svom uvodu on je rekao da je odlučio da ostatak svog života posveti tumačenju Kur'ana i iskoristi svu svoju snagu da sačini tefsir koji bi sadržavao lingvistiku, varijante čitanja Kur'ana i gramatiku; te da će kritikovati mišljenja izopačenih ljudi (onih koji izokreću značenja Kur'ana). Dodao je da će se pozivati na mnoge hadise, ashabe i tabi'ine u cilju podrške svojim mišljenjima o pravnim pitanjima.<sup>70</sup>

### (iii) Teološki tefsir

Najvažnije sveobuhvatno djelo koje predstavlja tefsir napisan iz perspektive teologije jeste *et-Tefsīru l-kebīr*, poznat također kao

68 Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, 430–435.

69 Muhammad ibn 'Alī Šams al-Dīn al-Dāwūdī, *Tabaqāt al-mufasssīrīn*, vol. 2, 66.

70 Abū 'Abd Allāh Muhammad ibn Ahmad al-Ansārī al-Qurtubī, *al-Jāmi' li ahkām al-Qur'ān* (Cairo: Dār al-kutub al-'arabiyya li al-tibā'a wa al-našr, 1967–1387), vol. 1., 2–3.

*Mefātihu l-gajb*, Muhammeda ibn Omera Fahrudđina er-Rāzija (u. 606), koji je bio pravni teoretičar, teolog i *mufessir*. Djelo se sastoji od 32 toma. Er-Rāzī daje detaljan izvještaj o postojećim teološkim problemima uključujući i raspravu o pitanjima odnosa ili koherencije (*munāsebāt*) između kur'anskih ajeta kao i između kur'anskih sura (*suver*). Autor naširoko raspravlja o teološkim propozicijama i argumentima kojima kritikuje mu'teziljsku doktrinu. Kada dođe do ajeta koji se tiču pravne materije, njegovo tumačenje inklinira šāfijskom mezhebu, koji je bio njegova vlastita škola mišljenja.

Er-Rāzī se također dotakao gramatičkih i filoloških pitanja, hadisa, tradicija od ashaba i tabi'ina. Općenito se vjeruje da je er-Rāzī umro prije završetka svoje knjige, te da ju je upotpunio njegov učenik Ahmed ibn Muhammed ibn Ebī el-Hazm el-Mekkī Nedžmuddīn el-Makhzūmī el-Qummī (u. 672). On je metodologiju i stil svoga učitelja slijedio tako vjerno da je nemoguće napraviti razliku između toga dvoga.<sup>71</sup> I treća osoba je možda bila uključena u kompletiranje tefsira; njezino ime je Šihābuddīn Khalīl el-Khavli ed-Dimešqī (u. 639). Iako je djelo pohvaljeno zbog svoje važnosti u polju tumačenja Kur'ana, Ebū Hajjān, es-Sujūti i dr. su, s druge strane, kritikovali Er-Rāzijev komentar. Oni su vjerovali da on sadrži isuviše mnogo teoloških argumenata i drugih elemenata, u toj mjeri da čitalac može naći sve drugo osim tumačenja.<sup>72</sup> Ovo stanovište je, po mom vlastitom mišljenju, pretjerano. U er-Rāzijevom tefsiru mogu se naći svi elementi tefsira koje sadrži et-Taberijev *Džāmi'u l-bejān*, kao i Ibn 'Atijjin, Ibn Kesīrov i sva glavna djela tefsirske literature.

---

71 Hasan Diya Atr, *al-Ahruf al-sab' wa manzilat al-qira'āt minha*, 1. izd. (Beirut: Dār al-bašā'ir al-islāmiyya, 1988/1409), 317–320.

72 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 249; Abū Hayyān Muhammed ibn Yūsuf al-Andalusī, *al-Bahr al-muhīt*, vol. 1, 5.

### *Nazmu d-durer fī tenāsubi l-ājāti ve s-suver*

Dok su tumači (*mufessirūn*) Kur'ana sastavljali djela utemeljena na svojim specijalizacijama, Ebu l-Hasan Burhanuddīn Ibrāhīm ibn Omer el-Biqā'ī uvodi novi ili obuhvatniji element, koji su neki prethodni učenjaci samo kratko dotakli, kako bi obogatio polje tefsira. I načinio je pionirsko djelo koristeći pristup naslovljen kao *nazmu d-durer*. Iz uvoda ovog djela očigledno je da je el-Biqā'ijev glavni fokus na pitanju koherencije između ajeta i sura. I tu, prema el-Biqā'iju, počiva suština *'ilmu l-munāsebāta*. Ovo posljednje za njega znači pokušaj razumijevanja koherentnih tema u Kur'anu, čiji je početak i kraj koherentno povezan.

El-Biqā'ī je pohvalio samoga sebe zbog znanja različitih islamskih nauka, korisnih knjiga i ispravnih mišljenja. Svoju knjigu opisao je kao *kitābu l-'adžāib* (knjiga čuda), bez presedana visoko kvalitetan rad. Zapravo, ovaj učenjak je priznao djela napisana prije njega, kao što su knjige koje raspravljaju o važnosti *'ilmu l-munāsebāta* (odnosa između kur'anskih sura) poput ez-Zerkešijevog djela *el-Burhān fī 'ulūmi l-Qur'ān*. Među knjigama koje se bave temom koherencije u Kur'anu, on spominje *el-Mu'lem bi l-burhān fī tertibi suveri l-Qur'ān* Ebu Dža'fera, djelo Ahmeda ibn Ibrāhīma ibnu z-Zubejra eth-Theqafija (u. 585), djelo imama Ebu 'Abdullāha Muhammeda ibn Sulejmāna (poznatog kao Ibnu n-Neqīb) i također er-Rāzijev tefsir.

Međutim, za el-Biqā'ija, nijedno od ovih djela ne bavi se obimno pitanjem koherencije u Kur'anu. Naprimjer, djelo Ibnu z-Zubejra rješava samo pitanje odnosa između (*munāsebāt*) sura kur'anskih ajeta, dok se ez-Zerkešijeva knjiga bavi pitanjem *munāsebāta* samo na četiri stranice. Što se tiče Er-Rāzijeva tefsira, on svoje djelo nije ograničio samo na *munāsebāt*, već također pokriva pitanja povezana sa suptilnošću u Kur'anu. Ibnu n-Neqībovih šezdeset svezaka, što se tiče *munāsebāta*, ne pokrivaju sve ajete Kur'ana.

El-Biqā'ī raspravlja o naslovu svog tefsira. Nakon što ga je prvobitno nazvao *Nazmu d-durer fī tenāsubi l-ājāti ve s-suver*,

odlučio je da je najprikladniji naslov *Fethu r-Rahmān fī tenāsub edžzā'i l-Qur'ān*, prije odabira naslova *Terdzūmānu l-Qur'ān ve mubdi'u munāsebāti l-Qur'ān*. Ipak, uprkos svim ovim alternativama, završio je s održavanjem naslova *Nazmu d-durer*.

Njegova metodologija, općenito govoreći, bila je sljedeća: prije rasprave o bilo kojoj suri, el-Biqā'ī bi kazao njezin cilj riječima *maqsūdūhā* ('njezin cilj je...'). Onda bi prešao na raspravu o imenu sure, zašto je tako nazvana, šta ono znači i, ako sura ima više od jednog imena, naveo bi ih s objašnjenjem. On zatim raspravlja o značenju *Bismillāhi r-Rahmāni r-Rahīm*. Ovdje zapažamo nevjerovatan fenomen, jer on jednostavno ne raspravlja o *Bismillāhi r-Rahmāni r-Rahīm* pri njezinom prvom pojavljivanju, već na početku sure i tako do 114. sure; termin 'Allah' el-Biqā'ī opisuje različitim atributima, i riječ *er-Rahmān* opisuje različitim atributima, a riječ *er-Rahīm* još različitijim atributima.

Da bismo ilustrirali ovaj iskaz, evo nekoliko primjera. Na početku prvog *Bismillāhi r-Rahmāni r-Rahīm* u 1. suri (el-Fātiha), on kaže: *Bismillāhi l-Qajjūm elledhī la ja'zub šej' an 'ilmih er-Rahmān elledhī 'ammet rahmetuhu l-mevdžūdāt, er-Rahīm elledhi temmet ni'metuhu bi takhsīs ehl velājetihī bi l-erda l-'ibāde* (U ime Allaha, Samoopstojećeg, Koji drži i održava svekoliki život, ništa ne izmiče Njegovom znanju; Svemilosnog, čija milost obuhvata sva stvorenja; Samilosnog, čija je naklonost preovlađujuća pri odabiru Svojih sluga besprijekornog obožavanja).

U *Bismillāh* na početku 2. sure, on kaže: *Bismillāh nesab me'a kevnihī bātina delā'il el-hudā, er-Rahmān elledhī efāde bi r-rahmetihī 'alā sā'ir khalqih, er-Rahīm elledhī khassa ehl vuddihī bi t-tevfīq* (U ime Allaha, On je pokazao put upute. Svemilosnog, Koji je Svojom milošću obasuo Svoja stvorenja. Samilosnog, Koji poseban uspjeh daje onima Koji ga vole). Nakon ovog jedinstvenog stila, slijedi rasprava o odnosu između prethodne sure i sure koja slijedi i, na kraju, rasprava o *tenāsubu*, tj. odnosu ili koherenciji među ajetima. Jedna od izuzetnih odlika el-Biqā'ījeve metodologije je ta

da, kada on dođe do ajeta koji sadrže pravna pitanja, on općenito ignoriše mišljenja *fuqahā'* (juristi) i daje svoje vlastito tumačenje. Ipak, on navodi hadis i izjave ashaba u svrhu potvrde.

### *c) Pojava neortodoksnog tumačenja – tefsirske varijacije*

Ovo je es-Sujūtijeva treća kategorija, koju on naziva *tefsīru l-bid'a* (heretičko tumačenje). Odlučio sam da je označim kao tefsirske varijacije. Nakon ubistva Osmana ibn 'Affāna, trećeg halife, i religijsko-političkog sukoba s kojim su se suočili muslimani, pojavile su se tri glavne grupe: alidi (pristalice Alija ibn Ebī Tāliba), umejevići (pristalice Mu'āvije ibn Ebī Sufjāna) i haridžije. To je imalo za posljedicu i podjelu na sunije i ši'ije.

Pristalice svake grupe međusobno su optuživali jedni druge da su lažni muslimani. Ovo tekuće pitanje tretira se u tekstovima protagonista uopće a posebno u tefsirskim djelima. Et-Taberijev *Džāmi'u l-bejān* jedan je od tefsira koji predstavlja sunijsku tačku gledišta. Sunijski učenjaci kao što su et-Taberī, Ibn Tejmije, es-Sujūtī i dr. klasificirali su većinu, ako ne i sve tefsire koje su napisale ši'ije, mu'tezilije i sufije kao *tefsīru l-bid'a* (tumačenje koje nema presedan u Kur'anu ili, još specifičnije, u sunnetu Poslanika). S druge strane, el-Qādī 'Abduldžebbār (u. 410), ez-Zamakhšerī i dr. uzvratili su tvrdnjom da su takve sunije neinteligentne i nerealne, da su lažni muslimani i licemjeri.<sup>73</sup>

#### *(i) Ši'ije*

Ši'ijski tefsir razvio se uporedo s onim sufijskim. Međutim, između njih postoje dvije glavne razlike. Prva, neke ši'ije vjeruju da se

73 Ahmed Ali al-Sulus, *Bayn al-š'ā wa al-sunne: Dirāsīt muqārana fī al-tafsīr wa usūlih* (Cairo: Dār al-İ'tisām, 1989), 178.

Kur'an primarno obraća njihovom imamu Aliju ibn Ebī Tālibu i njegovih jedanaest potomaka, jer dio ši'ija vjeruje da su oni ti koji su naslijedili znanje poslanika Muhammeda i prethodnih poslanika. Sunije, s druge strane, vjeruju da se Kur'an obraća općenito svim ljudima. Druga, ši'ije vjeruju ili smatraju da su dvanaest imama jedini legitimni autoriteti za tumačenje Kur'ana nakon Poslanika. Sunije vjeruju da su Poslanik, ashabi i svaki kvalificiran musliman legitimni autoriteti.<sup>74</sup>

Muhammed Ejjub, savremeni islamski učenjak i predavač na Temple University, Philadelphia, primjećuje da je tefsir Ebu l-Hasana 'Alija ibn Ibrāhīma ibn Hišāma el-Qummija (u. 328), poznat kao *Tefsīr el-Qummī*, primjer ranog ši'ijskog djela koje predstavlja ši'ijsku tačku gledišta.<sup>75</sup> El-Qummijev tekst, veli jedna monografija sunijskih pristalica, učestalo optužuje ashabe i sunijsku literaturu za izmjenu teksta Kur'ana. Zbog ovog i drugih razloga on ih označava kao nemuslimane, nevjernike, licemjere itd.<sup>76</sup>

Ebū 'Alī el-Fadl ibnu l-Hasan et-Tabersī (u. 548) napisao je *Medžme'u l-bejān fī tefsīri l-Qur'ān* i zauzeo liberalan pristup ublažavanja ši'ijske pozicije u odnosu na sunijsku. Tako on navodi hadise iz *Sahīhu l-Buhārīja*, sunijske hadiske zbirke, a ši'ijski tekst općenito odbija i, također, koristi predanja onih ashaba koje su ši'ije pohvalile i onih s kojima to nije slučaj. Ponekad on čak preferira mišljenje nekog drugog mimo Alija ibn Ebī Tāliba. Naprimjer, u vezi s ajetom 56:10: *ali oni posebno istaknuti (u vjeri) će biti posebno istaknuti (na onom svijetu) (ve s-sābiqūne s-sābiqūn)*, et-Tabersī spominje da, dok je Alī ibn Ebī Tālib rekao da se termin 'posebno istaknuti' odnosi na one koji su prvi u džematu na pet dnevnih namaza, drugi objašnjavaju da se taj termin odnosi na muslimane koji su prvi u raznim dobrim djelima kojima islam poziva. Zato, termin prvi nije ograničen na one

74 Muhammad M. Ayoub, *The Qur'an and its interpreters* (Albany State University of Nwe York, 1984), 1369.

75 M. Ayoub, *The Qur'an and its interpreters*, 178.

76 Al-Sulus, *Bayn al-šī'a wa al-sunne*, 178.

koji su prvi u džematu zbog namaza, već podrazumijeva sve vrste različitih kategorija dobrih djela i ljude koji su spomenuti u Kur'anu.<sup>77</sup>

Nadalje, u svom uvodu et-Tabersī ukazuje da je razlog zbog kojeg je on napisao svoj tefsir taj što su samo sunijski učenjaci napisali obuhvatne i razumne tefsire te razjasnili duboka i skrivena značenja Kur'ana. Nasuprot tome, ši'ijjski tefsir opisuje kao vrlo jednostavan i kratak, bez punog lanca prenošenja i bez detaljne rasprave. Jedini izuzetak je Muhammed ibnu l-Hasan et-Tūsī (u. 460), koji je napisao *et-Tibjānu l-džāmi' li kulli 'ulūmi l-Qur'ān*. Ali, ipak, ovo djelo, prema et-Tabersiju, trpi zbog lingvističkih i gramatičkih grešaka, nedostatka pouzdanih informacija i slabo je strukturiran; ne doprinosi boljem razumijevanju Kur'ana i prema, et-Tabersiju, nije dobio priznanje intelektualaca.<sup>78</sup>

Et-Tabersijev pristup sadrži objašnjenje cijeloga Kur'ana riječ za riječ, prema hronološkom poretku kur'anskih objava tokom 23 godine u kojima su one objavljivane. Prije objašnjenja svake sure, on jasno kaže kojoj od dviju kur'anskih objava (mekanskoj ili medinskoj) ta sura pripada, i, također, ukazuje da li je cijela sura ili dio nje objavljen u Mekki ili u Medini. Zatim on prati tradicije od Poslanika i one od ashaba i tabi'ina, dok odlike sure navodi općenito. Nakon toga, nastavlja da predstavlja različite kiraete (varijante čitanja Kur'ana) i započinje tumačiti ajete primjenjujući svoje lingvističko umijeće i ističući gramatički utjecaj na značenje. Onda nastavlja spominjući okolnosti u kojima je ajet bio objavljen kao i *tenāsub* (odnos) između prethodnih i sljedećih ajeta.

Kada naiđe na ajet koji sadrži pravni materijal, on učestalo spominje mišljenje *ši'ija imamija* (glavna ši'ijjska sekta), pokušavajući da podupre njihova gledišta. Katkada, također, navodi i sunijsku perspektivu.

77 Abū 'Alī al-Fadl ibn al-Hasan al-Tabarsī, *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, 2. izd. (Cairo: Dār al-fikr, 1954–1957), vol. 1., 112–113.

78 al-Tabarsī, *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1., 75–77.



## (ii) Tefsir mu'tezilija

Tefsir mu'tezilija, kako je prethodno spomenuto, tradicionalisti su obilježili kao *bid'u* zato što su vjerovali da su mu'tezilije iskri-vile neke riječi Kur'ana kako bi podržale ili uskladile svoju vla-stitu perspektivu. Spomenuli smo, naprimjer, ajet 75:22–23: *Neka lica toga Dana blistat će od sreće gledajući Gospodara svo-ga*, prema kome se vjeruje da će muslimani doslovno vidjeti Boga svojim vlastitim očima u Džennetu. Prema mu'tezilijama, ajet znači da će muslimani iščekivati nagradu od Boga. Ajeti koji govore o Božijim atributima tumače se suprotno tradicionalnom tefsiru Poslanika i njegovih ashaba.<sup>79</sup>

Mu'tezilije su, međutim, napisale mnoge knjige tefsira iska-zujući svoju tačku gledišta i izlažući ono za što su vjerovali da su greške tradicionalista.

Mu'tezilije smatraju da su ih tradicionalisti pogrešno razu-mjeli ili pogrešno interpretirali njihova gledišta. Zato je jedan od njihovih velikih učenjaka el-Qādī 'Abdulžebbār, napisao svoj tefsir pod naslovom *Tenzīhu l-Qur'ān 'ani l-metā'in* (Odbrana Kur'ana od klevete), elaborirajući razliku između *muhkema* i *mutešābiha* i pokazujući greške tradicionalista.<sup>80</sup>

Najobuhvatniji postojeći tefsir u kome se sjajno demonstrira mu'tezilijska doktrina jeste *el-Keššāf ez-Zamakhšerija* (u. 467).<sup>81</sup> Koliko je hvaljeno, djelo je toliko i žestoko kritikovano. U svom uvodu, *ez-Zamakhšeri* spominje tri razloga za pisanje tefsira.

1. Grupa mu'tezilija koja je priznavala njegovo znanje zamolila ga je da za njih napiše komentar Kur'ana. Bili su izrazili toli-

79 Ibn Taymiyya, *Majma' fatāwā šayh al-islām Ahmed ibn Taymiyya*, ed. Ahmed Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim al-Najdi al-Hanbali (Makka: Matba' al-nahda al-hadīth, 1404/1983), vol. 3, 384–386.

80 Al-Qādī 'Abd al-Jabbār ibn Ahmed Hamadāni bio je poznat kao jedan od prvaka mu'tezilijskih učenjaka. Među njegovim poznatim djelima su: *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-metā'in*, *Tathbīt dalā'il nubuwwat sayyidina Muhammad*, *Mutašābah al-Qur'ān*; al-Suyūtī, *Tabaqāt al-mufasssīrīn*, 234.

81 Al-Zamakhšarī, Abū al-Qāsim Mahmūd ibn 'Umar al-Khuwarizmī bio je poznati učenjak u arapskom jeziku i tefsiru. Njegova dobro poznata djela su: *Asās al-balāga*, *al-Fā'iqa fi garīb al-hadīth*; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yun*, vol. 4, 255.

ku potrebu za tim komentarom koji bi ponudio smjer, tako da su od nekih velikodostojnika tražili da intervenišu kod ez-Zamakhšerija u njihovu korist.

2. Emir Mekke, imam Šerif Ebu l-Hasan ibn Hamza, koji je pripadao Poslanikovoj porodici, također ga je zamolio da napiše tefsir.
3. On, ez-Zamakhšerī, želio je Božije zadovoljstvo kako bi se spasio od džehennemske vatre. Trebalo mu je nešto više od dvije godine i dva ili tri mjeseca da završi pisanje *el-Keššāfa*, i čak ga je opisao u pjesmi:

Zbilja, postoji bezbroj tefsira na ovom svijetu; ali takav poput *el-Keššāfa* ne možeš naći. Ako tražiš uputu, moraš istrajati u njegovom čitanju. Neznanje je kao bolest, a *el-Keššāf* poput lijeka.<sup>82</sup>

Muslimanski učenjaci su hvalili i kudili *el-Keššāf*. Ebū Hajjān navodi da je Ibn Beškuval vjerovao da je *el-Keššāf* vrlo precizan i dubok, ali je njegov autor iskrivio značenja nekih ajeta u korist mu'teziliske doktrine. Međutim, sam Ebū Hajjān iskazuje veliko priznanje ez-Zamakhšerijevom tefsiru.<sup>83</sup> Ibn Khaldūn (u. 808) je *el-Keššāf* komentirao sljedećim riječima: „To je jedan od najboljih tefsira kad su u pitanju filologija i književni aspekti.“<sup>84</sup> Tādžuddīn es-Subkī (u. 735) rekao je da je *el-Keššāf* velika knjiga u svome polju, a njezin autor vodeći učenjak u svome polju, ali je ipak bio heretički inovator (*mubdi'*), koji je javno obznanio svoju *bid'u*.

Ez-Zamakhšerijev pristup nije jedinstven za njegovo vrijeme, i on koristi iste metode kao i njegovi savremenici. U većini slučajeva, na počecima sura on navodi mjesto objavljivanja sure, Mekku ili Medinu. Ovo se povremeno pr prati raspravom o Kur'anu i njegovim metodama recitiranja. Zatim nastavlja s detaljnom grama-

82 Al-Zamakhšarī, *al-Kaššāf 'an haqā'iq gawāmid al-Tanzil wa 'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl* (Cairo: Mustafā al-Bābī al-Halabī wa awlāduh, 1966), vol. 1, 3.

83 Abū Hayyān, *al-Bahr al-muhīt*, vol. 1, 4.

84 Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahman, *Muqaddima Ibn Khaldūn*, 4. izd. (Beirut: Ihyā' al-turāth al-'arabī, bez god. izd.), vol. 3, 998.

tičkom, lingvističkom, filološkom i retoričkom raspravom. Kada dođe do ajeta koji sadrže pravna pitanja, on ih kratko dotakne, a nekada spomene pravno mišljenje. U drugim primjerima navodi tradicije od Poslanika, ashaba i one od tabi'ina. Također, kada se bavi ajetima koji se odnose na teološke propozicije, on jasno predstavlja različite argumente, primjenjujući svoje jezičke vještine da podupre mu'tezilijsku perspektivu. Naprimjer, i još jednom, tradicionalno tumačenje ajeta 75:22–23: *Neka lica toga Dana blistat će od sreće gledajući Gospodara svoga* jeste da će muslimani vidjeti Boga svojim fizičkim očima u Džennetu.<sup>85</sup> Mu'tezilijska pozicija je da se Bog nikada ne može i neće moći vidjeti. Dakle, Ez-Zamakhšeri riječi *ilā rabbihā nāzire* tumači kao 'iščekivanje i nada u Allahovu milost',<sup>86</sup> zbog toga što je, prema njemu, nemoguće, u fizičkom smislu, ikada vidjeti Boga. Zbog ovakvog tumačenja, Goldziher i drugi saglasili su se s mišljenjem tradicionalista i ez-Zamakhšerijev tefsir smatrali *bid'om* i jednim od najboljih predstavnika mu'tezilijske tačke gledišta.<sup>87</sup>

Uprkos mu'tezilijskom predstavljanju, ez-Zamakhšerijeve analize Kur'ana iz gramatičke, lingvističke i reotričke perspektive tako su dobro urađene da su Ibn Khaldūn, Ebū Hajjān i drugi izjavili da je *el-Keššāf* jedan od najboljih tefsira za filološko, retoričko i gramatičko tumačenje. Konačno, među dominantnim odlikama ez-Zamakhšerijeve metodologije jeste *fe in qāle*. Ovo se odnosi na njegov stil u pretpostavljenim pitanjima gdje on često govori: *idhā qulte, qultu* ('ako kažeš to i to, ja ću kazati').

### (iii) Tefsir sufija

Sufijski tefsir po prirodi je mistički i pod velikim utjecajem filozofskog mišljenja. Sufije vjeruju da Kur'an ima dva značenja: oči-

85 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 30, 345.

86 Al-Zamakhšarī, *al-Kaššāf*, vol. 4, 192.

87 Musaid ibn Sulymān al-Tayyar, *al-Athar al-luqawī fi ikhtilāf al-mufasssīrīn*, 149; Goldziher, *Kitāb madhāhib al-mufasssīrīn*, 89.

gledno značenje (*zāhir*) i unutrašnje, skriveno značenje (*bātin*). Oni tvrde da većina ljudi zna samo izvanjsko značenje, dok je unutarnje značenje poznato samo sufijama. Tako je veliki dio sufijskog tefsira jasno kontradiktoran običnom jezičkom značenju i značenju koje su dali Poslanik, ashabi, njihovi nasljednici (*tab'iūn*) i tradicionalisti. Naprimjer, ajet 55:19–20: *On je pustio dvije velike vode da se dotiču: [a] između njih je pregrada koju oni povrijediti ne smiju!* Dva mora za većinu, ako ne i sve sunijske muslimane, jesu slana i slatka voda okeana koje se susreću. Ibn 'Arebī (u. 638), istaknuti sufijski šejh, tumači da su dva mora duša i tijelo osobe.<sup>88</sup> Drugi primjer odnosi se na ajet 73:8: *Ali i noću i danju sjećaj se imena Uzdržavatelja svoga, Njemu se potpuno posveti!* Ibn 'Arebī kaže da ovo znači 'sjećaj se imena Uzdržavatelja svoga jer je On – ti'.<sup>89</sup> Ova smjela tvrdnja jasno je suprotna suri el-Ikhlās (112): *Reci: On je Allah – Jedini Bog: Bog Vječni, Neprouzročeni Uzrok svega što postoji! On ne rađa, niti je rođen; i ne postoji ništa što bi se moglo usporediti s Njim!* Ovo je, također, suprotno Ajetu o Prijestolju (*ājetu l-kursī*, sura el-Beqare: 2:255) kao i drugim dijelovima Kur'ana. Fundamentalno, ovaj iskaz o Bogu ishod je pogrešnog znanja. Zbog takve interpretacije, učenjaci kao što su edh-Dhehebī i Ibn Tejmije sufijski tefsir smatraju herezom.<sup>90</sup>

Drugi tefsir koji odražava sufijsku perspektivu jeste *Haqā'iqu t-tefsīr* Ebū 'Abdurrahmāna Muhammeda ibnu l-Hasana ibnu l-Ezdija, također poznatog kao es-Sulemi (u. 412).<sup>91</sup> Es-Sulemijevo djelo bilo je veoma kontroverzno. Neki učenjaci oštro su ga kritikovali, dok su ga drugi hvalili.<sup>92</sup> Moderni učenjak

88 Muhammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, 240.

89 al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 2, 240.

90 Al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 3, 249; al-Suyūti, *Tabaqāt al-mufasssīrīn*, 31.

91 Al-Sulamī je bio šejh sufija u Horasanu. Opisan je kao čovjek znanja (al-Suyūti, *Tabaqāt al-mufasssīrīn*, 31).

92 Al-Dāwūdī, Muhammad ibn 'Alī ibn Ahmad, *Tabaqāt al-mufasssīrīn* (Cairo: Maktaba Wahba, 1972), vol. 2, 138–139.

rahmetli Muhammed Husejn edh-Dhehebī pročitao je rukopis i otkrio da on sadrži cijela poglavlja Kur'ana, ali ne obuhvata sve ajete. Na osnovu Dāvūdijevog izvještaja u njegovom *Tabeqātu l-mufessirīn*, sa sigurnošću se može reći da je *Haqā'iqu t-tefsīr* bio (napisan) isključivo sa sufijske tačke gledište.

Posljedično tome, neki muslimanski učenjaci, kao što je el-Vāhidī (u. 468), izjavili su: „Ako es-Sulemī vjeruje da je *Haqā'iqu t-tefsīr* tefsir, onda je počinio otpadništvo“ (*feqad kefer*).<sup>93</sup>

Ebū Bekra Muhjuddīna Muhammeda ibn 'Arabija ibn Muhammeda (u. 638) mnogi smatraju u njegovom vremenu i danas epitomom sufizma i njegovom najvećom figurom. Dodijeljena mu je titula *eš-šejhu l-ekber*, 'najveći učitelj', i *el-'ārif billāh*, 'poznavalac Boga'. On ostaje najkontroverznija sufijska figura. Postojalo je popularno uvjerenje da je autor poznatog tefsirskog djela, poznatog kao *Tefsīr Ibn 'Arabī*, bio Ibn 'Arabī, međutim, egipatski učenjak Muhammed 'Abduhu potvrdio je vjerovanje da je to djelo 'Abdurrezzāqa el-Qāšānija el-Bātinija. Nadalje, Muhammed Husejn edh-Dhehebī ne samo da je podržao tvrdnju Muhammeda 'Abduhua već je, na temelju rukopisa dostupnog u Kairu, bio kategoričan da je to djelo el-Qāšānija. Neki učenjaci također su izjavili da je sada nedvosmisleno dokazano da taj tefsir nije napisao Ibn 'Arabī.<sup>94</sup>

Ibn Tejmije, edh-Dhehebī i drugi učenjaci žestoko su kritikovali Ibn 'Arabija zbog tog tefsirskog djela, dok su učenjaci poput Muhammeda ibn Ja'qūba eš-Širāzija el-Fejrūzābādija (u. 812) i es-Sujūtija bili među učenjacima koji su ga branili.

Iako pravi tefsir Ibn 'Arabija nije do nas došao, mi imamo neka njegova kur'anska tumačenja sadržana u određenim njegovim objavljenim djelima kao što su *el-Futuhātu l-mekkijje* i *Fusūsu l-hikem*. Naprimjer, Ibn 'Arabī riječ 'roditelji' tumači kao intelekt i prirodu, 'kuća' kao srce, 'vjernik' kao intelekt i 'vjernica' kao dušu.<sup>95</sup>

93 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2.

94 Muhmmad Rašid Rida, *Tafsīr al-Qur'ān al-hakīm* poznat kao *Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-fikr, bez god. izd.), vol. 2, 400–401.

95 Muhy al-Dīn Ibn 'Arabī, *al-Futuhāt al-mekkijya* (Beirut: Mu'assasa al-i'lāmī li al-matbū'āt, 1973), vol. 2, 432.

*(iv) Et-Tefsīru l-išārī (indikacijsko ili alegorijsko tumačenje)*

Ovaj metod tumačenja naziva se *et-tefsīru l-išārī* (tumačenje putem indikacije ili alegorije) jer on gleda izvan očiglednog značenja Kur'ana. Ovaj metod pronalazi značenja Kur'ana koja nisu svakome vidljiva, kako tvrde njegovi zagovornici, već onima čija srca Bog otvori. Zagovornici ovog metoda svoje tumačenje temelje na određenom tefsiru Poslanikovih ashaba. Primjer koji se učestalo spominje u tom smislu jeste Ibn 'Abbāsov tefsir sure en-Nasr (110:1–3), koja glasi:

*Kada Allahova pomoć i pobjeda dođu, i vidiš ljude kako u skupinama u Allahovu vjeru ulaze, ti uzdiži bezgraničnu veličinu Uzdržavatelja svoga, i hvali ga, i moli za oprost; jer, znaj, On uvijek pokajanje prima!*

Pošto je Ibn 'Abbās protumačio da navedeni posebno upućuje na predstojeću Poslanikovu smrt, i zbog toga što se ono smatra ispravnim tumačenjem Teksta od strane većine muslimana, te što se kao tumačenje, očigledno, ne odnosi na 'vanjsko' značenje, ono je postalo podrška za legitimitet alegorijske interpretacije. Druga referenca za ovu vrstu tefsira jeste Omer ibn el-Hattābovo razumijevanje ajeta 5:3: *Danas sam vam dovršio vjerski zakon i obdario vas punom mjerom Svojih blagodati, i zadovoljan sam da islam bude vjera vaša.* Zato što je Omer ibn el-Hattāb razumio predmetni ajet kao indicaciju na početak opadanja kvaliteta islama što ga prakticiraju njegovi pripadnici,<sup>96</sup> pored očiglednog značenja ajeta, neki aludiraju na ovo kao na još jedno opravdanje za alegorijski tefsir.

Treći primjer je iz Ālūsijevog razmatranja značenja ajeta 11:105–106: *Kad taj dan dođe, nijedna duša neće prozboriti osim s Njegovim dopuštenjem; a od onih [koji su sakupljeni] neki će biti jadni, a neki – sretni. Oni koji budu [svojim djelima] navukli nesreću na sebe, [živjet će] u Vatri, u njoj će samo stenjati i jecati.* Prema

96 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 4, 104; Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Kathir*, vol. 1, 347.

Ālūsiju, [živjet će] u Vatri je *nāru l-hirmān 'ani l-murād* ('Vatra koja uskraćuje cilj, želju ili naviku'). On dalje kaže da 'Vatra' u ovom ajetu nije džehennemaska vatra, već, zapravo, '*adhābu n-nefs* (samokažnjavanje).<sup>97</sup>

Učenjaci se razlikuju u pogledu legitimiteta *et-tefsīru l-išārī*. Neki ga u temelju odbijaju jer se zasniva na čistom mišljenju. Drugi ga, poput Muhammeda ibn Ebī Bekra Šemsuddīna ibn Qajjima el-Dževzije (u. 751), prihvataju pod uvjetom da se poštuje pet principa: a) da ne postoji neslaganje između očiglednog značenja ajeta i izvedenog alegorijskog značenja, b) da je takvo značenje ispravno samo po sebi, c) da u Tekstu postoje neke naznake da opravdaju izvedeno alegorijsko značenje, d) da postoje bliske veze između tog i očiglednog, izvanjskog značenja, i, konačno, e) ne bi se trebalo tvrditi da je izvedeno alegorijsko značenje jedino intendirano značenje.

Prema ez-Zerkešiju, *et-tefsīru l-išārī* nije vrsta tefsira koja se postiže putem učenja, već je on rezultat mističkog iskustva koje se osjeti prilikom učenja Kur'ana.<sup>98</sup>

Najbolji primjer *et-tefsīru l-išārī* je djelo autora 'Abdulkerīma ibn Havāzina ibn 'Abdulmelika ibn Talhe ibn Muhammeda en-Nīsābūrīja, poznatog kao el-Qušejrī (u. 465), naslovljenog riječima *Letā'ifu l-išārāt*. El-Qušejrī je smatran sufijskim šejhom svoga vremena i, također, umjerenom sufijskom ličnošću. Savladao je tradicionalne islamske nauke poput hadisa i fikha, onako kako ih shvaćaju nesufijski učenjaci, nikada ne tvrdeći da je primio znanje iz nevidljivog, niti je vjerovao da tumačenje može biti lišeno tradicionalnih ili lingvističkih obrazloženja.<sup>99</sup> Druge sufije smatrale su ga učenjakom misticizma. Zato što nije napisao materijal koji se

97 Šihāb al-Dīn Mahmūd ibn 'Abd Allāh al-Husaynī Al-Ālūsī, *Rūh al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa al-sab' al-mathānī* (Beirut: Dār al-turāth al-'arabī, bez god. izd.), vol. 12, 168.

98 Abū 'Abd Allāh Badr al-Dīn Muhammad ibn 'Abd Allāh al-Zarkašī, *Aal-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, ed. Muhammad Abu Fadl Ibrahim (Cairo: Dār al-ihyā' al-kutub al-'arabiyya, 1857), vol. 1, 7.

99 Al-Suyūti, *Tabaqāt al-mufasssīrīn*, 31.

smatrao ekstremnim, njegov tefsir bilo je jedino ili jedno od sufijskih tefsirskih djela koje je izbjeglo strogu kritiku. Zapravo, *Letā'ifu l-išārāt* hvalili su tradicionalisti i sufije.

El-Qušejrijevo djelo je potpuni tefsir. Ono raspravlja o svakoj suri kao o jednoj jedinici uz objašnjenje svih ajeta cijeloga Kur'ana. Obuhvaćena je svaka sura koja počinje *'U ime Boga, Sve-milosnog, Samilosnog*, uključujući i devetu suru (koja ne počinje tim iskazom). El-Qušejri ne smatra da je uvodna fraza *Bismillāh* svake sure nezavisan uvod te sure, već da je dio sure. Pored toga, on je vjerovao da svaka ta fraza ima različito značenje od drugih, i svaka ima značajnu mističku implikaciju.<sup>100</sup> Svaku suru on započinje objašnjenjem njezinog jedinstvenog značenja prije objašnjenja svakog ajeta pojedinačno, rečenice za rečenicu. Postupajući tako, on prvo predstavlja očigledno značenje ili značenja onako kako su ih shvatili tradicionalisti, a onda prelazi na mističko značenje shodno umjerenim sufijama. Ovaj redosljed nije strogo slijeđen u njegovom djelu, što se može opisati kao tipično za umjerena sufijska djela.

Evo jednog primjera el-Qušejrijeva tumačenja *Bismillāhi r-Rahmāni r-Rahīm (U ime Boga, Sve-milosnog, Samilosnog)*. Termin *el-ism* (ime) on objašnjava tako da čitalac treba nastojati da se uzdigne na stepen onih koji su se uzdigli do položaja *el-mušāhedāt*, svjedoka, (Istine). Dalje dodaje da onaj ko ne stremi da se uzdigne neće osjetiti ekstazu koju bi trebalo da osjeti učeći ajet, i neće uspjeti da ispoštuje čistotu koja je inherentna odnosu između stanja učača / svjedoka Istine i ajeta.<sup>101</sup>

100 Muhammad Abd al-Azim al-Zurqani, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Cairo: Dār iyhā' al-kutub al-'arabiyya, 'Īsā al-Bābī al-Halabī, bez. god. izd.), vol. 2, 18. V. Ahmad Von Denffer, *'Ulūm al-Qur'ān*, 134.

101 Abd al-Karim ibn Hawazin ibn Abd al-Malik Al-Qušayrī, *Latā'if al-išārāt: Tafsīr sūfi kāzmil li al-Qur'ān* (Dār al-kutub al-'arabiyya, 1968), vol. 1., 57.



## ORTODOKSNA REAKCIJA NA VARIJANTNA TUMAČENJA I ER-RE'J

Pojavu tefsirskih varijacija žestoko su kritizirali tradicionalisti kao što su Ibn Tejmijje, edh-Dhehebī, Ibn Kesīr, es-Sujūti i dr. Oni su vjerovali da su takva tumačenja od tzv. *muḩtedi'a* (praktikanti neislamske, neortodoksne, sramotne inovacije) ništa drugo nego izobličavanje tumačenja Poslanika, njegovih ashaba i tabi'ina. I tako su pokrenuli beskompromisne napade na varijantni tefsir. Pored toga, tradicionalisti su zagovarali da muslimani treba da pišu i čitaju samo tradicionalna tefsirska djela upozoravajući na pogubnost *er-re'ja* (intelektualno obrazlaganje) koji je lišen upotrebe i utemeljenja u arapskome jeziku. Koristili su četiri različita izvora kako bi potkrijepili svoje poglede: Kur'an, hadis, predaje ashaba i tabi'ina. Među kur'anskim ajetima citiranim u prilog njihove pozicije jeste i ajet 7:33:

*Reci: 'Zaista, moj Uzdržavatelj zabranjuje samo sramna djela, ona javna i ona tajna, i [svaku vrstu] griješenja, i neopravdanu zlobu, i pripisivanje Božanstvenosti bilo čemu mimo Njega – pošto On nikada nije sa Plemenitih Visina poslao nekakvo ovlaštenje za to – i pripisivanje Allahu bilo čega o čemu nemate nikakvog saznanja!'*

Prema tradicionalistima, struktura i jasna značenja ajeta ukazuje da je navođenje stvari o Allahu bez posjedovanja ispravnog i nužnog znanja veliki grijeh, ravan grijehu spomenutom na početku navedenog ajeta. Dakle, zabranjeno je svako tumačenje koje nije potkrijepljeno od strane Poslanika.<sup>102</sup>

Zatim, u ajetu 16:44 kaže se: *A tebe smo [isto tako] obdarili s visoka ovim podsjećanjem kako bi ga mogao objasniti ljudima sve čime su oni ikad tako bili odbareni, i da bi oni mogli razmisliti.* Značenje ovog ajeta, kako su shvatili tradicionalisti, jeste da je poslanik Muhammed jedina osoba kojoj je Bog dao autoritet da

102 Mohammad Mohammad Mahdi Juda, *al-Wāḩidī wa manḩajuhu fī al-tafsīr* (Cairo: al-Majlis al-a'lā li al-šu'ūn al-islāmiyya, 1979), 152.

objašnjava Kur'an. Stoga, niko ne može dati tefsir po svom sopstvenom nezavisnom mišljenju.

Tradicionalisti često citiraju sljedeći hadis da bi podržali svoj pogled: "Ko objašnjava Kur'an shodno svome vlastitom mišljenju, neka sebi pripremi mjesto u Džehennemu."<sup>103</sup> U drugoj predaji: „Ko kaže nešto o Kur'anu na temelju svog vlastitog mišljenja, pa čak i ako pogodi, pogriješio je.“<sup>104</sup> Oni navode dobro poznati komentar Ebū Bekra es-Siddīqā: „Koja će me Zemlja nositi i koje će mi nebo hlad davati ako kažem nešto na osnovu svog vlastitog mišljenja pri objašnjavanju Kur'ana?“<sup>105</sup> Također, citiraju Sa'īda ibn el-Musejġiba (u. 94), koji bi, kad god bi bio upitan o tefsiru, rekao: „Mi ništa ne kažemo o Kur'anu.“<sup>106</sup> Mesrūq ibn el-Edžde' je rekao: "Budite pažljivi s tefsirrom (*itteqū et-tefsīr*) jer, zbilja, on je kazivanje o Bogu.“<sup>107</sup>

Neki zagovornici tradicionalnog pristupa tefsiru tvrde da se Kur'an ne može razumjeti bez Poslanikovog hadisa. Pozivanje na tradicionalno tumačenje isključivo i protiv svake upotrebe racionalnog napora nije intelektualno opravdano u njihovom gledištu. Neki pravnici, gramatičari i teolozi, uključujući Ebu Hāmida el-Gazālīja, Ibn 'Atijju, el-Qurtubīja i Ebū Hajjāna, osporavali su ovo gledište beskompromisnim, oštrim i snažnim odgovorima koristeći se istim izvorima koje su koristili njihovi protivnici. U odgovoru tradicionalistima na njihovo pozivanje na kur'anski ajet 16:44, Ibn 'Atije tvrdi da iako je Poslaniku data odgovornost za objašnjavanje Kur'ana, njegovo tumačenje bilo je shodno potrebama njegova vremena i za ljude određenog perioda. Nakon

103 Al-Suyuti, *al-Itqān*, vol. 2, 395; Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 105.

104 Šihāb al-Dīn al-Ālūsī, *Rūh al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa al-sab' al-mathānī*, vol. 1, 1.

105 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 90–91; al-Suyūti, *Tabaqāt al-mufasssīrīn*, 30.

106 Sa'īd ibn Musayyib bio je poznat kao pravnik Medine. Bio je jedan od najučeniġih tabī'ina. V. al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 1, 54–57.

107 Muhammad Ali al-Saboony, *Mukhtasar Tafsīr Ibn Kathīr Ikhtisār wa tahqīq*, vol. 1, 7.

njegove smrti, vremensko-prostorni faktor može iziskivati daljnji intelektualni napor da se objasne općenitosti u Poslanikovom tumačenju. Ovo bi, kao daljnji argument, zahtijevalo pribjegavanje naučnom obrazloženju, i ono je dozvoljeno ako se primjenjuju osnovna pravila tefsira.<sup>108</sup>

El-Bejheqī (u. 458) je postavio pitanje autentičnosti hadisa: „Ko objašnjava Kur'an shodno svome vlastitom mišljenju, neka sebi pripremi mjesto u Džehennemu“, dodajući da, ako je hadis autentičan, to bi mogla biti zabrana samo za mišljenje koje ne poštuje osnovna pravila tefsira.<sup>109</sup>

Prema el-Gazāliju, predmetni hadis ima dva moguća značenja ili indikacije: njime se ograničava tefsir samo na Poslanika, što on nije smatrao istinitim zato što Poslanik nije objasnio cijeli Kur'an, ili on može značiti nešto drugo. El-Gazālī je dodao da, ako je prva pretpostavka tačna, onda također treba uzeti u obzir ajet 4:83: *A ako do njih dopre bilo šta [tajno] što se odnosi na mir ili rat, oni to razglase okolo – a kad bi na to samo ukazali Poslaniku i onima među vjernicima kojima je povjerena vlast, takvi među njima kao što su oni koji se bave prikupljanjem obavještenja zaista bi znali [šta će uraditi] s tim. A da nije Allahove dobrote prema vama i Njegove milosti, svi biste vi, osim malobrojnih, zaista, slijedili, šejtana!* El-Gazālī je u vezi s ovim ajetom ustvrdio da se pravilno istraživanje ne može poduzeti bez upotrebe *re'ja*.

Što se tiče izjave Ebū Bekra es-Siddīqa: „Koja će me Zemlja nositi i koje će mi nebo hlad davati ako kažem nešto na osnovu svog vlastitog mišljenja pri objašnjavanju Kur'ana?“<sup>110</sup>– Ibn 'Atijje dopušta dvije mogućnosti: da je to Ebū Bekr rekao na početku svog hilafeta kako bi spriječio muslimane da se bave tefsirrom, ili, kada je postao prvi halifa, to je bilo njegovo početno mišljenje

108 Juda Mohammad Mohammad Mahdi, *al-Wāhidī wa manhajuhu fi al-tafsīr*, 153; al-Zarkašī, *al-Burhān*, vol. 2, 162.

109 Al-Zarkašī, *al-Burhān*, vol. 2, 162.

110 Abū Hāmid al-Gazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (Cairo: Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, bez god. izd.), vol. 1., 29.

(da tefsir ne bi trebalo da se temelji samo na razumskom mišljenju, *re'ju*), ali, s vremenom, on je shvatio da je upotreba *re'ja* u tefsiru bila neizbježna. Zato, kada je bio upitan o značenju *kelāle*, spomenute u kur'anskom ajetu 4:12, rekao je: „Odgovorit ću na osnovu svog vlastitog mišljenja (*er-re'j*). Ako je ono ispravno, hvala Bogu, a ako je pogrešno, ono je od mene i šejtana, i Bog s njime nema ništa.“<sup>111</sup>

U vezi s tvrdnjom da su neki tabi'ini odustajali od bavljenja tefsirrom, ez-Zerkeši komparira njihove stavove sa stavovima Poslanikovih ashaba. On je istakao da neki uvaženi ashabi kao što su ez-Zubejr ibn el-'Avvām, Osmān ibn 'Affān i Talha ibn 'Ubejj-dullāh, koji su izbjegavali prenositi hadis ili pripisivati riječi Poslaniku ne zbog toga da izbjegnu davanje nezavisnog mišljenja već samo zbog pobožnosti. Prema tome, isto se može kazati i za stavove tabi'ina o tefsiru.<sup>112</sup>

Oni koji brane upotrebu *re'ja* u tefsiru također koriste Kur'an da bi potkrijepili svoju poziciju. Među često navođenim primjerima bio je ajet 38:29, u kojem Allah poziva ljude da razmišljanju i izvode značenja iz Njegovih riječi: [*Sve smo Mi ovo objasnili u ovoj blagoslovljenoj Knjizi, koju smo ti objavili, [Muhammede,] da bi ljudi razmišljali o njezinim porukama i da bi je oni koji su obdareni oštroumnošću mogli uzeti k srcu (38:29)*]. Također, citiraju ajet 47:24, koji glasi: *Zar oni, onda, neće razmišljati o ovome Kur'anu...?* Ovdje je riječ o tome da, ako je upotreba mišljenja u razumijevanju Kur'ana zabranjena, onda ne bi bilo svrhe objavljivati navedene ajete.

Zagovornici *re'ja* citiraju poznati hadis u kojem je Poslanik jasno ohrabrio svoje sljedbenike da se bave idžtihadom: “Ko primjenjuje idžtihad i pogodi, zaradit će dvije nagrade, a ako pak pogriješi, zaradit će jednu nagradu.”<sup>113</sup>

111 Al-Gazālī, *Ihyā' ulūm al-dīn*, 186–187.

112 Al-Zarkašī, *al-Burhān*, vol. 2, 162.

113 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 52.

Kao rezultat razmjene argumenata između tradicionalista i teologa pravnika, klasični tefsir podijeljen je na dvije glavne kategorije: *et-tefsīr bi l-me'thūr* i *et-tefsīr bi r-re'j*. Prirodno, tefsirska literatura također se podijelila na dvoje.

## GLAVNE KATEGORIJE TEFSIRA

### *Et-tefsīr bi l-me'thūr*

Riječ *me'thūr* je particip pasivni izveden iz korijena glagola *ethe-re*, koji znači 'obilježiti', 'označiti'. Glagol *ethere* također znači 'prenijeti, izvijestiti, proći pored'. Zato *me'thūr* znači ono što se prenosi, što je preneseno. *Et-tefsīr bi l-me'thūr* se, općenito govoreći, razumijeva kao tumačenje Kur'ana izvedeno iz mišljenja Poslanika, ashaba i tabi'ina. Glavna tefsirska djela koja predstavljaju *et-tefsīr bi l-me'thūr* su:

1. *Džāmi'u l-bejān* et-Taberija,
2. *El-Muharriru l-wedžiz fi Kitābi l-'aziz* Ibn 'Atijje,
3. *Me'ālimu t-Tenzil* el-Begavija,
4. *Ed-Durru l-menthūr* es-Sujūtija,
5. *Bahru l-'ulūm*, poznat kao *Tefsīr Ebu Lejs es-Semerqandī*.

### *Et-tefsīr bi r-re'j*

Riječ *re'j* je glagolska imenica koja znači 'mišljenje, pogled, vjerovanje', i obično uključuje analogiju i intelektualni napor. Tehnički, *re'j* se odnosi na nezavisno mišljenje koje se koristi za izvođenje tumačenja Kur'ana umnim naporom u razumijevanju Božije riječi. On se obično zasniva na ispravnom znanju arapskog jezika i primjeni usaglašanih principa tefsira. Ova vrsta tefsira, međutim, dijeli se u dva dijela:

1. *er-re'ju l-mahmūd ili memdūh* (pohvalni) i
2. *er-re'ju l-medhmūm* (pokuđeni).

### 1. *Et-tefsīr bi r-re'ji l-mahmūd*

*Er-re'ju l-mahmūd* je nezavisno mišljenje koje se temelji na principima tefsira i arapskoga jezika, pod uvjetom da se rezultirajuće tumačenje ne suprotstavlja tradiciji Poslanika ili općim temeljima islamskog mišljenja.

### 2. *Et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm*

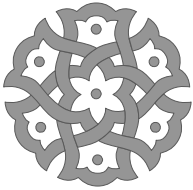
*Er-re'ju l-medhmūm* je nezavisno mišljenje koje se ne temelji na principima arapskoga jezika, niti na hadisu i sunnetu Poslanika, predajama ashaba i iskazima tabi'ina. *Er-re'ju l-medhmūm* je zaslužio ovu klasifikaciju jer su tradicionalisti i tradicije vjerovali da je svrha stvaranja takvog tefsira bila promoviranje *bid'e*.<sup>114</sup> Er-Rāzijeve *Mefātiḥu l-gajb* i el-Bejdavijeve (u. 685) *Envāru t-tenzīl* jesu među važnim *et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm*.

Tefsirski tekstovi spomenuti ranije u odjeljku o tefsirskim varijantama smatraju se *et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm*, prema tradicionalistima i pravnicima kao što su Ibn Tejmije, el-Gazālī, Ibn Kesīr i dr. Oni su vjerovali da ta tefsirska djela ignoriraju lingvistički aspekt kao i tumačenja Poslanika, njegovih ashaba i tabi'ina. Nadalje, oni su vjerovali da su autori takvih tekstova bili odveć obrazovani te da su mogli znati da pogrešno primjenjuju i pogrešno tumače kur'anske ajete. Jednostavno su željeli kur'anska opravdanja zbog naučavanja dogme kojoj su željeli dati značaj.

*Et-tefsīr bi l-me'thūr* i *et-tefsīr bi r-re'ji* i dalje su dvije glavne kategorije nauke tefsira sve do našeg modernog vremena, kada su se pojavili drugi trendovi i metodologije u tefsiru usljed novih društvenih struktura, različitih političkih sistema, tehnološkog napretka i nauke.

<sup>114</sup> Al-Gazālī, *Ihyā' ulūm al-dīn*, vol. 1., 292; al-Zurqani, *Manāhil al-'irfān*, vol. 2, 49.





### POGLAVLJE 3

Tefsir utemeljen na tradiciji:  
*et-tefsir bi l-me'thūr*







## Sažetak

*Et-tefsīr bi l-me'thūr* je, općenito govoreći, shvaćen kako slijedi:

- tumačenje Kur'ana preneseno od Poslanika i njegovih ashaba;
- tumačenje Kur'ana koje se može pratiti do Poslanika i koje se, također, do određenog stepena, odnosi na okolnosti Objave, *esbābu n-nuzūl*;
- objašnjenje Kur'ana dato u samom Kur'anu, od Poslanika i njegovih ashaba;
- objašnjenje Kur'ana drugim kur'anskim ajetima, od strane Poslanika i njegovih ashaba, i tabi'ina.

1. Razlog za ove razlike vezan je za koncept *hudždže*. *Hudždže* se obično prevodi kao 'obavezujući dokaz'. Neki učenjaci su, ipak, *hudždže* definirali kao 'učiniti nešto jasnijim, izložiti, objasniti, i kada se ono predstavi, postaje obaveza da se po njemu postupa jer je to Allahova odredba'.
2. Zatim se postavlja pitanje ko ima veći autoritet ili čiji je tefsir *hudždže*. Da li tefsir ashaba i tabi'ina ima jednaku težinu kao tefsir Poslanika? Smatra li se tefsir tabi'ina jednakim tefsiru ashaba? Zapravo, neki učenjaci, poput Ibn Tejmije, vjerovali su da je tefsir ashaba jednak po autoritetu tefsiru Poslanika.

Drugi učenjaci, poput el-Hākima en-Nisabūrija (u. 450) i Ibnu s-Salāha smatraju da je tefsir ashaba *hudždže* kada se odnosi na *esbābu n-nuzūl*. Što se tiče tefsira tabi'ina, većina učenjaka nije ga promatrala kao *hudždže*. Prema nekim predajama, imam Ahmed ibn Hanbel njihov tefsir smatrao je *hudždže-tom*. I za Ibn Qajjima, tumačenje tabi'ina je *hudždže*.

Ovo pitanje i rasprava o tome da li je Poslanik objasnio cijeli Kur'an predmet je istraživanja.



## Koncept i definicija

Dvije glavne kategorije za razumijevanje Kur'ana, prema učenjacima, i kako je ranije spomenuto, jesu *et-tefsīr bi l-me'thūr* (komentar utemeljen na tradiciji) i *et-tefsīr bi r-re'j* (komentar utemeljen na mišljenju). U stvarnosti, kako će očigledno postati da navedena podjela nije tako jasna, *re'j* će se neizbježno uključiti u nekoj fazi u *me'thūr* tumačenje, utemeljena na tradiciji.

Riječ *me'thūr* je particip pasivni izveden iz glagolske imenice *ethere*. Prema *Arapskom leksikonu*, *ethere* ima različita značenja, u rasponu od 'obilježiti', 'označiti', 'izvještavati', 'prenositi'. Otuda, fraza *ethete khuff el-be'īr* znači 'napravio je rez na stopalu deve kako bi znao i pratio trag'.<sup>115</sup>

Kur'an taj termin koristi u različitim formama kako bi označio isto leksičko značenje i više njih. U ajetu 48:29: *njihovo značenje je na njihovim licima, obilježeno padanjem na sedždu*. Imenica *ether* u ovom ajetu koristi se u značenju 'tragovi' ili 'obilježja'. Njezino značenje 'tragovi' također se nalazi u ajetu 32:16: *Uistinu, Mi ćemo vratiti žive u život; i mi ćemo ubilježiti sva [djela] koja su unaprijed poslali, i tragove [dobra i zla] koje su ostavili iza*

---

115 Lane, *Arabic-English Lexicon*, vol. 1., 232; Muhammad ibn Mukram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Sādir, bez god. izd.), vol. 1., 6.

*sebe (ve āthārehum): jer o svemu Mi vodimo računa u Zapisu Jasnome!*

U hadisu, termin *ether* također se koristi u leksičkom značenju. Poslanik je rekao: "*Inne ummetī jud'avne jevme l-qijāme... min etheri l-vudū*", tj. 'na Sudnjem danu, moja zajednica ili muslimani bit će pozvani (bit će razlikovani ili poznati)... po tragovima abdesta'.<sup>116</sup>

U vrijeme ashaba, termin *ether* koristio se u značenju Poslanikovih hadisa. Naprimjer, Ibn Mes'ūd je jednom bio upitan o slučaju žene čiji je muž umro a nije konzumirao brak, i kada *mehr* (obavezni dar koji mladoženja daje prije dana vjenčanja) nije bio određen. On je rekao: „Pitajte ashabe da li je o tom pitanju prenesen bilo kakav *ether*.“<sup>117</sup>

Ibn 'Abbās savjetuje muslimanima: „Držite se Pravog puta i *ethera*!“<sup>118</sup> U vrijeme tabi'ina prenosioci hadisa (*muhaddithūn*) i pravnici taj termin koristili su za označavanje dviju stvari: onog što se odnosi na Poslanika i ashabe i svega što se pripisuje samo ashabima.<sup>119</sup> U nauci tefsira, međutim, termin *ether* tehnički se razumijeva na četiri načina:

1. tumačenje Kur'ana koje se prenosi od Poslanika i ashaba,<sup>120</sup>
2. tumačenje Kur'ana koje se može pratiti do Poslanika i koje se, također, do određenog stepena, odnosi na okolnosti Objave (*esbābu n-nuzūl*);<sup>121</sup>

116 Muhammad Muhsin Khan, *Sahīh al-Bukhārī*, Arabic-English (Riyadh: Dār al-salām, 1994), 110.

117 Ibn Hazm, Abū Muhammad 'Alī ibn Ahmad ibn Sa'īd al-Andalusī, *al-Ihkām fī usūl al-ahkām*, ed. Ahmad Šakir, 2. izd. (Beirut: Dār al-āfāq al-hadītha, 1983/1403), vol. 6, 47.

118 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lām al-muaqqi'in 'an Rabb al-'ālamīn*, 2. izd., ed. Muhammad Muhyiddin Abd al-Alamin (Beirut: Dār al-fikr, 1977/1397), vol. 1., 55.

119 Al-Suyūti, *Tadrib al-rāwī fī Šarh Taqrīb al-Nawawī*, ed. Abd al-Wahhab Abd al-Latif (Cairo: Dār al-kutub al-hadītha, 1966). Također v. al-Šawkānī, *Fath al-Qadīr* (Madina: al-Matba'a al-salafiyya, bez god. izd.), vol. 1., 103.

120 Al-Zarkašī, *al-Burhān*, vol. 2, 157; V. Goldziher, *Die Richtungen*, 63.

121 Ibn al-Salāh, 'Uthman ibn 'Abd al-Rahmān Taqī al-Dīn, *Muqaddima Ibn al-Salāh*, 128.

3. objašnjenje Kur'ana dato u samom Kur'anu, prema mišljenju Poslanika i njegovih ashaba;<sup>122</sup>
4. Objašnjenje Kur'ana drugim kur'anskim ajetima, prema mišljenju Poslanika i njegovih ashaba, i tabi'ina.

El-Hākīm, Ibnu s-Salāh i drugi smatrali su da se smatra da je tefsir ashaba *et-tefsīr bi l-me'thūr* samo ako su ashabi prenijeli ono što sadrži *esbābu n-nuzūl*. Moguće je da su oni, za razliku od drugih, *esbābu n-nuzūl* svrstali u tumačenje, a ne samo u korisno sredstvo za pomoć u razumijevanju ajeta u njegovim neposrednim okolnostima ili kontekstu. Takvo znanje preduvjet je za kompetentnog tumača (*mufessir*). S druge strane, Ibn Tejmijje i drugi složili su se da *et-tefsīr bi l-me'thūr* može podrazumijevati upotrebu jednog dijela Kur'ana za objašnjenje drugog dijela. Ali ovo nisu razlikovali od *re'ja* kada su se suprotstavili *re'ju*. Zapravo, korištenje Kur'ana za objašnjavanje Kur'ana bez unošenja bilo čega od Poslanika čini se da je *re'j* ili, opet, idžtihad; a ne postoji jasan iskaz u Kur'anu o tome da se neki ajeti koriste za objašnjavanje drugih ajeta. U svjetlu ovih definicija, postaje očigledno da je tefsir ashaba uključen u tri definicije, a onaj tabi'ina uključen je samo u četvrtu definiciju.

Pitanje koje odmah pada na pamet jeste razlog uključivanja tumačenja ashaba i tabi'ina, zajedno s onim Poslanikovim, pod istu definiciju koja se tiče *ethera* ashaba.

Odgovor ima veze s pojmom *hudždže*. *Hudždže* se na engleski obično prevodi kao 'obavezujući dokaz'. Međutim, u svom *Hudždžijetu s-sunne* Abdulgani Abdulhaliq taj termin definira kao 'učiniti nešto jasnijim, izložiti, objasniti, i kada se ono predstavi, postaje obaveza da se po njemu postupa jer je to Allahova odredba'.<sup>123</sup>

---

122 Al-Zurqani, *Manāhil al-'irfān*, vol. 2, 12.

123 Abd al-Ganu Avd al-Khaliq, *Hujjiyya al-sunna*, 1. izd. (Beirut: Dar al-Qur'an, 1986), 413.

Ibn Tejmije, Ibn Qajjim i dr. bili su mišljenja da je tumačenje ashaba po autoritetu jednako onom Poslanikovom,<sup>124</sup> i oba su smatrana *et-tefsīr bi l-me'thūr*. Drugi učenjaci, tj. Hākim en-Nisabūrī (u. 450) i Ibnu s-Salāh na tumačenja ashaba gledali su drukčije. Oni su ga smatrali *hudždžetom* (dokazom) samo ako sadrži *esbābu n-nuzūl*.<sup>125</sup> Neki učenjaci, uključujući Ibn Qajjima, držali su da je tefsir tabi'ina po autoritetu jednak Poslanikovom i tefsiru ashaba.<sup>126</sup> Argument svake grupe bit će detaljno predstavljen kada se posebno bude raspravljalo o tefsiru Poslanika, ashaba i tabi'ina.

Sljedeća rasprava govori o Poslanikovom hadisu ili sunnetu u odnosu na tumačenje Kur'ana.

## HADIS, *ETHER*, *ME'THŪR* I TEFSIR KUR'ANA

### *Upotreba hadisa u Kur'anu*

U arapskome, termin 'hadith' doslovno znači 'nov' naspram 'star', i odnosi se na izvještaj, kazivanje, komuniciranje, konverzaciju, razgovor itd. – tj. vijesti. Kur'an ovu riječ normalno koristi za označavanje lingvističkog značenja kazivanja, komunikacije i konverzacije. Ajet 79:15 glasi: *Da li je kazivanje (hadith) o Musau doprlo do tebe?* Termin *hadith* ovdje označava kazivanje. U ajetu 68:44: *Zato, pusti Meni one koji dokazuju da je ova Vijest (hadith) lažna... hadith* se odnosi na sami Kur'an. U ajetu 6:68: *Kada sretnoš one koji se bave klevetničkim razgovorom o Našim porukama, okreni im svoja leđa sve dok ne počnu govoriti o drugim stvarima (hadith) hadith* se koristi u općem značenju konverzacije.

124 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 105; Ibn Qayyim, *l'lām al-muaqqi'in*, vol. 4, 153.

125 Ibn al-Salāh, *Muqaddima Ibn al-Salāh*, ed. Aiša Bint al-Šati (Cairo: Dār al-kutub, bez god. izd.), 128.

126 Abd Allah ibn Abd al-Muhsin al-Turki, *Usūl madhab al-Imām Ahmad: Dirāsa usūliyya muqārana* (Riyadh: Matba'a al-salafiyya, 1396/1977), 179–180.

## *Hadis u iskazima Poslanika*

Poslanik je koristio termin *hadith* onako kako se on koristi u lingvističkom smislu i u Kur'anu. U *Fethu l-Bārīju*, jedan hadis glasi: „Najbolji *hadith* je Allahova Knjiga“. Druga predaja od el-Buhārija kaže: „Ko pokuša prislušivati *hadith* ljudi (privatnu komunikaciju ljudi) kada im se ne sviđa to što on čini...“; *hadith* se ovdje koristi u značenje konverzacije, razgovora.<sup>127</sup>

## *Hadis u upotrebi muhaddisa*

Muhaddisi (*muhaddithūn*, učenjaci hadisa) termin *hadith* koriste za označavanje onoga što je preneseno od Poslanika u vezi s njegovim postupcima, riječima, prešutnim odobrenjem ili opisom njegovih *sifāta* (fizičkog izgleda). *Fuqahā'* (pravnici) su pristali uz istu definiciju muhaddisa, ali oni iz definicije isključuju opis *sifāta*. Razumno je pretpostaviti da su pravnici isključili *sifāte* zato što njihova vrijednost ne spada u njihovu sferu. Kur'an naređuje muslimanima da bespogovorno slijede Poslanika i da ga promatraju kao primjer koji se oponaša; ovo podrazumijeva poslušnost njemu i slijeđenje njegova ponašanja, što ne uključuje njegov fizički opis.

## *Termini hadis i sunnet*

Sunnet je, doslovno, put, pravilo ili način, bio dobar ili loš, i Kur'an ovaj termin koristi u lingvističkom značenju za označavanje ovog doslovnog smisla. U 3:137 čitamo: *Mnogo je načina života (sunen) minulo prije vašeg vremena. Putujte, zato, po zemlji i posmatrajte šta se konačno desilo onima koji su pobijali Istinu!*

---

127 Al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī* (Cairo: al-Matb'a al-salafiyya, bez god. izd.), vol. 1., 45. i 70.



U svom djelu *Rijādu s-sālihīn* en-Nevevī prenosi hadis u kojem Poslanik govori o nagradi za uvođenje dobrog ili lošeg sunneta: „Ko uvede *sunne hasene* (dobar sunnet)..., a ko uvede loš *sunnet*...“ U ovom hadisu, riječ *sunnet* koristi se za označavanje dobrih puteva ili načina i onih loših. Sunnet kao islamski termin, ili u upotrebi kasnijih generacija, ograničava se na sunnet Poslanika, prema eš-Šāfījevoj školi mišljenja.

Međutim, Poslanikovi ashabi termine hadis i sunnet koristili su sinonimno. Ibn Qajjim navodi da je Omer ibn el-Hattāb rekao: „Korisnici *re'ja* (tj, oni koji bi koristili svoje mišljenje o pitanjima o kojima se hadis već bavio) neprijatelji su sunneta. Njima je teško da uče napamet hadis i zato nisu u stanju razumjeti hadis. Oni nisu mogli sami sebi reći 'ne znam' kad god su bili upitani [o nekim pitanjima]. Na ovaj način oni su odbili sunnet.“<sup>128</sup> Za našu svrhu i radi izbjegavanja konfuzije, obje riječi koristit ćemo sinonimno budući da je to praksa klasičnih i savremenih islamskih učenjaka.

## *Poslanikovo tumačenje*

Prirodno je da ovo bude naša početna tačka ne samo zbog toga što je Poslanik jedina neposredna veza s Bogom već, također, i zbog toga što je sunnet drugi autoritativni izvor svih aspekata muslimanske vjere. Muslimani vjeruju da je Poslaniku Bogom naređeno da ljudima objašnjava Kur'an, ne svojim vlastitim objašnjenjem, nego riječima koje mu je melek Džibril donio od Boga.

Tri su kur'anska teksta koja su često citirana kako bi potkrijepila tu poziciju: ajet 16:44: *A tebe smo [isto tako] obdarili sviso-ka ovim podsjećanjem kako bi ga mogao objasniti ljudima sve čime su oni ikad tako bili obdareni, i da bi oni mogli razmisliti;* ajet 75:17–19: *Jer, zaista, Naše je da je sakupimo i kazujemo. I*

---

128 Ibn Qayyim, *l'lām al-muaqqi'in*, vol. 1., 55.

*kada ti je kazujemo, slijedi njezin izraz (onako kako je kazano), a onda će biti Naša obaveza da je objasnimo (i učinimo jasnom); i: A niti govori po svojoj želji: ono [što vam on kazuje] samo je [Božansko] nadahnuće kojim se on nadahnjuje.*

Ovi i drugi ajeti ukazuju na to da Poslanik mora biti prvi tumač Kur'ana. Da li je on protumačio cijeli Kur'an ili nije? Postoje tri različita mišljenja o ovom pitanju. Prvo, postoje oni koji smatraju da je Poslanik objasnio cijeli Kur'an. U svom djelu *et-Tefsīru ve l-mufessirūn* edh-Dhehebī kaže da neki istaknuti učenjaci, kao što je Ibn Tejmijje, vjeruju da je Poslanik objasnio svaku pojedinačnu riječ Kur'ana.<sup>129</sup> On u svojim *Fetvama* navodi kur'anski iskaz *litubejjine li n-nās mā nuzzile ilejhim* (da jasno objasniš ljudima ono šta im se objavljuje), koji izražava Allahovu naredbu Poslaniku da prenese riječi Objave kao i objašnjenja njezinih značenja. Ovi učenjaci također tvrde da Poslanikovi ashabī nisu prelazili na učenje bilo kojih dodatnih dijelova Kur'ana prije razumijevanja potpunog značenja onoga što su primili od Poslanika. Otuda, učenjaci poput Ibn Tejmijje vjeruju da je to dovoljan dokaz da je Poslanik objasnio svojim ashabima značenja cijeloga Kur'ana.

Oni, također, citiraju izjavu pripisanu Omeru ibn el-Hattābu u kojoj se kaže: „Među posljednjim objavljenim ajetima bio je *ribā* ajet (ajet o kamati). Međutim, Poslanik je umro prije nego što ga je objasnio.“ Iz ovoga oni izvode zaključak da je Poslanik ashabima objasnio svaku pojedinačnu riječ jer, u suprotnom, Omer ibn el-Hattābovo konkretno spominjanje da Poslanik nije bio u stanju objasniti navedni ajet zbog smrti ničemu ne služi. Konačno, oni tvrde da je prirodno da ljudi pokušavaju razumjeti važne knjige i naučno znanje, a budući da je Kur'an daleko važniji od bilo čega drugog, oni ga jednostavno ne bi zapamtili bez njegovog potpunog razumijevanja.<sup>130</sup>

129 Muhammad Husayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 1., 149.

130 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 37.

Drugo, postoje oni poput et-Taberija, es-Sujūtija, eš-Šātibija i dr. koji vjeruju da je Poslanik protumačio samo nekoliko ajeta Kur'ana. U podršku ovome oni navode izjavu Poslanikove supruge Aiše: "Poslanik je objasnio samo nekoliko ajeta onako kako ga je Džibril podučio."<sup>131</sup> Učenjaci ovog mišljenja tvrde da, ako je istina da je Poslanik objasnio cijeli Kur'an, onda bi njegovo izdvajanje Ibn 'Abbāsa da ga Bog blagoslovi *te'vilom* Kur'ana bilo suvišno (Poslanik je učio ovu dovu za Ibn 'Abbāsa: „Allahu, daj mu razumijevanje dini-islama i poduči ga značenju Kur'ana“; i doista, Poslanik ni za jednog drugog ashaba nije učio ovu dovu). Es-Sujūti osporava one koji osporavaju ovo mišljenje predočavajući listu ajeta za koje je vjerovao da ih je Poslanik objasnio.<sup>132</sup> Ali podržavatelji ovog mišljenja u odgovoru tvrde da je nemoguće da Allah naredi Poslaniku da objasni svaki ajet Kur'ana jer to ne ostavlja mjesta za razmišljanje ljudi o njemu, nešto čemu je Bog pozvao muslimane i nemuslimane.

Treće, postoje oni koji, poput ez-Zerkešijevih učenika, vjeruju da su brojni kur'anski ajeti koje je Poslanik objasnio. Za razliku od es-Sujūtija, oni pak ne predočavaju listu ajeta koje je Poslanik objasnio, i zato ne uspijevaju svoju tvrdnju potkrijepiti bilo kojim konkretnim dokazom.<sup>133</sup>

Brzi pogled na potkrepljujuće argumente koje svaka strana predstavlja daje utisak da su pitanja beznadežno konfuzna. Ali поближе ispitivanje argumenata otkriva drukčije. Za početak, kur'anska fraza Ibn Tejmije koja donosi podršku tom argumentu (*da jasno objasniš ljudima ono šta im se objavljuje*), prema mom mišljenju, nužno ne implicira da je Poslanik objasnio cijeli Kur'an. To vjerovatno podrazumijeva objašnjenje problematičnih ajeta kao i onih koji se ne mogu razumjeti samo putem arapskog jezika, poput ajeta o postu, hadždžu itd., koji mogu biti

---

131 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1., 38.

132 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 430–453.

133 Al-Zarkaši, *al-Burhān*, vol. 1., 16.

shvaćeni samo putem sunneta (naprimjer kako obaviti namaz). Isto se može reći i za izvještaj o načinu na koji su ashabi učili Kur'an. Iako su bili pažljivi da shvate značenje dijela koji su naučili napamet, takvo shvatanje moglo je doći kroz privatni razgovor među njima ili kroz individualnu meditaciju i razmišljanje o Kur'anu. Zapravo, muslimani se više puta pozivaju u Kur'anu i hadisu da razmišljaju o Kur'anu kako bi ga shvatili. Naprimjer, ajet 38:29: *[Sve smo Mi ovo objasnili u ovoj] blagoslovljenoj Knjizi, koju smo ti objavili, [Muhammede,] da bi ljudi razmišljali o njezinim porukama i da bi je oni koji su obdareni oštromnošću mogli uzeti k srcu.*

U svom djelu *Metn el-erbe'in en-Nevevije*, imam en-Nevevī prenosi da je Poslanik rekao:

*Nikada se ljudi neće sakupiti u jednoj od Allahovih kuća da uče Allahovu Knjigu i izučavaju je među sobom, a da se na njih neće spustiti smiraj, obuhvatiti ih milost, okružiti meleci, i da ih Allah neće spomenuti među onima koji su s Njim.<sup>134</sup>*

Štaviše, ne može se zaključiti iz onoga što je Omer ibn el-Hattāb rekao o *ribā* ajetu da je Poslanik objasnio svaki ajet Kur'ana, već da je utisak da je ovaj ajet donekle zbunio i samog Omera ibn el-Hattāba, te da bi ga Poslanik pojasnio da ubrzo, nakon toga, nije umro. Zapravo, sam Omer drugim je povodom iskazao poteškoću u razumijevanju nekih ajeta u Kur'anu, kao što je ajet koji spominje *kelālu* (4:176) za one koji umru a „ne ostave potomke ili pretke kao nasljednike“.<sup>135</sup>

Vrijedno je spomenuti da je u svom *Fethu l-Bāriju*, komentaru el-Buhārijeva *el-Džāmi' s-sahīha*, Ibn Hadžer el-'Asqalānī sa-

134 Abū Zakariyyā Yahyā ibn Šaraf ibn Hussayn al-Nawawī, *Matn al-arba'in al-Nawawiyya*, arapski i engleski, prev. Ezzeddin Ibrahim i Denys Johnson-Davies (Damascas, 1977), 45.

135 Abū 'Abd al-Rahman Ahmed ibn Šu'ayb ibn 'Alī al-Nasā'ī, *Tafsīr al-Nasā'ī*, ed. Abd al-Khalīq al-Šarif i Said ibn Abbbas al-Julaynī (Cairo: Matba'a al-sunna, 1990), 422–423.

kupio 548 hadisa u poglavlju koje govori o tefsiru.<sup>136</sup> Od ovih 549 samo 100 hadisa nisu, s tehničke tačke gledišta, ponovljeni ili *mu'allaq*.<sup>137</sup>

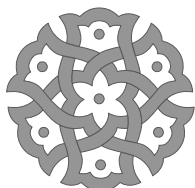
U svojoj konciznoj i odličnoj studiji o tefsirskoj literaturi u šest autoritativnih zbirki, R. Marston Speight (koji je vodio Kancelariju o kršćansko-muslimanskim odnosima za Nacionalno vijeće crkava od 1979. do 1992) daje broj od 475 hadisa u el-Buhārijevom poglavlju – ne računajući one ponovljene. On također navodi 393 izvještaja koji sadrži *Džāmi'u t-Tirmidhi* a koji se odnose na tefsir. U četiri knjige, on nije dao konkretnu statistiku, ali je dovoljno objasnio stav svake knjige prema funkciji hadisa kao komentara Kur'an i onoga što se odnosi na njega, poput *esbābu n-nuzula, el-ahrufu s-seb'a* (dosl. sedam verzija, ali tačno značenje ostaje nedostižno).<sup>138</sup>

---

136 Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, vol. 8, 743.

137 Tj. hadis u kojem se prvi u lancu prenosilaca, ili svi oni, ne spominju.

138 R. Marston Speight, *The Function of Hadith*, 72–79.



**POGLAVLJE 4**  
**Tefsir i fetve Poslanikovih**  
**ashaba (*sahābe*)**





## Sažetak

Poslanikovi ashabi važan su izvor u tefsiru, a nakon Poslanikove smrti postaju, ustvari, prvi mufessiri. Oni nisu objasnili cijeli Kur'an, samo teže dijelove, a njihovo tumačenje predstavlja prvi korak u nauci tefsira. Iako je ovo očigledna izjava, u školskom smislu postoje različita mišljenja kao što su:

- a) šta predstavljaju ashabi nasuprot bilo koga ko je živio tokom tog vremena i posvjedočio poslanika Muhammeda i
- b) do koje mjere tefsir ashaba ima konačan autoritet, drugim riječima, kad se smatra obavezujućim.

Metodologija koju su ashabi koristili bila je da prvo konsultiraju Kur'an, zatim sunnet i, ako se iz tog dvoga ne može dobiti nikakvo objašnjenje, onda koriste personalno tumačenje utemeljeno na okolnostima objavljivanja ajeta i svom znanju arapske gramatike. Započet ćemo raspravom o riječi *sahābī* ili *sāhib* (ashab), potom se bavimo argumentima u vezi s autoritetom tefsira ashaba prije nego što predstavimo neke primjere tog tefsira.







## Uvod

Ashabi su postali najvažniji tumači Kur'ana nakon Poslanikove smrti. Koristili su brojne izvore u svom tefsiru uključujući iskaze Poslanika i svoje vlastito rasuđivanje ili razumijevanje (idžtihad) te arapsku gramatiku. Poznavali su okolnosti u kojima je Kur'an objavljen kao i povode Objave i njezino mjesto. Neki od najistaknutijih ashaba na ovom polju jesu četverica halifa (Ebū Bekr, Omer, Osman i Alija), kao i 'Abdullāh ibn Mes'ūd, 'Abdullāh ibn 'Abbās, Ubejj ibn Ka'b, Zejd ibn Sābit, Ebū Mūsā el-Eš'arī i 'Abdullāh ibn ez-Zubejr. 'Abdullāh ibn 'Abbās smatra se najučevnijim ashabom.

### DEFINICIJA ASHABA

Arapska riječ *sāhib* (pridjev) derivira se iz glagolske imenice (*masdar*) *suhbe*, koja ima mnoga značenja i sva ona označavaju pojam druženja ili potčinjavanja. Tako fraza *ve ashabtuhu š-šej'* znači 'napravio sam da mu nešto bude pratilac'.<sup>139</sup> Dok fraza *fe ashabtuhu n-nāqa* (koja je dio hadisa) znači, prema Ibn Manzuru, 'deva koja se potčinila i pratila svog vlasnika'.<sup>140</sup>

139 Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 1., 520.

140 Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 1., 520.

U islamskoj historiografiji *sāhib* se odnosi na savremenika Poslanika, nekoga ko je vjerovao u njega kao poslanika, družio se s njim i kao takav umro. Tradicionalisti i pravnici imaju svoju definiciju ovog termina. Tradicionalisti, uključujući Ibn Hadžera, Ibn Kesīra i dr., *sāhib*a ili *sahābiju* definiraju kao svakog onog ko je stvarno sreo poslanika Muhammeda (nasuprot njegovom viđenju u snu) nakon što je on postao poslanik, i umro vjerujući u njega, čak i ako on ili ona nisu prenijeli nijedan hadis od njega.<sup>141</sup>

Ova definicija čini se da ne zadovoljava kritički kriterij pravnih teoretičara (*usulijjūn*), prema kojima *sahābija* nije bio samo neko ko se sreo s Poslanikom, već, daleko više, neko ko je priznao njegovo poslanstvo, postao njegov učenik, družio se s njim duži period učestalo se susrećući s njim tokom tog perioda, i učio od njega.<sup>142</sup> Otuda definicija pravnika isključuje s položaja *sahābije* mnoge ljude za koje tradicionalisti smatraju da imaju taj status, posebno one ljude koji su vidjeli Poslanika jedanput prilikom jedinog njegovog hodočašća Mekki.

Za ovu razliku između dvaju mišljenja u velikoj mjeri postoje dva razloga. Prvo, činilo se nužnim da pravnici pojam *'adāle* (pravda/pravednost), iskrenosti i pouzdanosti u svojoj definiciji termina zadrže više nego tradicionalisti, jer su se prvi više bavili pravnim posljedicama termina, dok su drugi uglavnom bili usmjereni na prenošenje hadisa. Drugo, tradicionalisti nisu išli ponad doslovnog značenja riječi *ashab*, dok su pravnici ušli dublje u ispitivanje njezine primjene u *'urfu* (upotreba/običaj).

## ARGUMENTI KOJI SE ODOSE NA HUDŽDŽIJE (OBAVEZUJUĆI DOKAZ) TUMAČENJA I FETVI ASHABA

Pohvale *ashaba* u Kur'anu i hadisu učinile su da muslimani iz kasnijih generacija Poslanikove *ashabe* visoko poštuju, iako na

141 Ibn Hajar, *al-Isāba fī tamyīz al-sahāba*, vol. 2, 83.

142 Ibn Hajar, *al-Isāba fī tamyīz al-sahāba*, vol. 2, 83.

različitim nivoima, od apsolutnog autoriteta koji njihovo mišljenje stavlja ravnopravno s Poslanikovim do punog poštovanja koje je ograničeno na poštovanje njihove pionirske uloge u islamu i njihovog druženja s Poslanikom. Ovaj nedostatak konsenzusa među muslimanima u odnosu na pravni status ashaba (o kojem će se detaljno raspravljati) utjecao je, na nekom nivou, na tumačenje Kur'ana i islamsko pravo. Ashabi su, bilo tokom Poslanikovog života ili kasnije, nekada koristili svoje mišljenje u tumačenju Kur'ana i hadisa. Ovaj napor s njihove strane postao je poznat kao *re'j sāhib* (mišljenje, izreka ili fetva ashaba), a njegov autoritet predmet kontroverzi među muslimanskim učenjacima.<sup>143</sup> U svojim *Principima islamske jurisprudencije* Muhammed Hašim Kemali pravilno je predstavio argumente u preciznom kontekstu na sljedeći način:

Sunijski učenjaci jednoglasno su se složili o *idžmā'u* (konsenzusu muslimanskih učenjaka) ashaba kao obavezujućem dokazu i najautoritativnijoj formi *idžmā'a*. Postavlja se pitanje da li fetvu jednog ashaba također treba priznati kao obavezujući dokaz i stoga mu dati prednost pred temeljnim principima kao što su *qijās* (analogno rasuđivanje) ili fetva drugog *mudžtehida*<sup>144</sup> (osobe kvalifikovane da daje autoritativna mišljenja u religijskoj jurisprudenciji).

Školsko mišljenje potpada pod četiri glavne grupe:

1. Iskaz ashaba ili njegov tefsir apsolutno su obavezujući autoritet, kojem se daje prednost nad *qijāsom* i svakim drugim tefsirirom. Među zagovornicima ovog mišljenja jesu imam Mālik, imam Ahmed ibn Hanbel, Ibn Tejmijje, Ibn Qajjim i dr.<sup>145</sup>

143 Sayf al-Dīn al-Āmidī, *al-Ihkām fī usūl al-ahkām*, ed. Abd al-Razzaq Afifi, 2. izd. (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1402. poslije Hidžre), vol. 4, 140–145.

144 Muhammad Hašim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 249. Učenjaci su jednoglasni da mišljenje jednog ashaba nije obavezujuće za drugog ashaba.

145 Badran Abu al-Aynan, *Usūl al-fiqh*, 1. izd. (Cairo: Dār al-fikr, 1976), 149.

2. Iskaz ashaba obavezujući je autoritet samo ako se odnosi na povod Objave ili na ono što se ne može subjektivno razmatrati (*mā lā medžāl li r-re'j fih*).<sup>146</sup>
3. Mišljenje koje tvrdi da su samo iskazi prvih dvojice halifa apsolutno obavezujući.
4. Iskaz ashaba nije obavezujući dokaz. Ovo je mišljenje mnogih pravnika i teologa uključujući Ebū Hāmida el-Gazālīja, Ibn Hazma, el-Āmidīja, Muhammeda 'Alija eš-Ševkānīja i dr.<sup>147</sup>

*Grupa 1: Iskaz ashaba ili njegov tefsir apsolutno su obavezujući autoritet, kojem se daje prednost nad qijāsom i svakim drugim tefsirrom.*

Prva grupa poziva se na suru 9:100 kao na glavni argument koji podržava njihovo mišljenje: *A oni prvi i najraniji koji su napustili područje zla i oni koji su pružili utočište Vjeri i pomogli je, kao i oni koji ih slijede na [putu] čestitosti – Allah je veoma zadovoljan njima.* Ovo se odnosi na prve iseljenike iz Mekke i narod Medine, prozvan ensarije, koji je Poslaniku dao podršku u Medini.

Oni tvrde da važnost ovog ajeta počiva u činjenici da Bog pohvaljuje ashabe i one koje ih slijede, pojedinačno ili grupno. Dakle, prema njihovome mišljenju, ako se neko razilazi s jednim od njih ili ne prihvata njegovo mišljenje, on će biti lišen Božijeg blagoslova. Stoga oni zaključuju da je mišljenje ashaba apsolutno obavezujući autoritet unutar islamskog prava, i mi moramo slijediti njihove presude ili mišljenja.<sup>148</sup> Drugi ajet na koji se pozivaju je: *Vi ste, zaista, najbolja zajednica koja se ikad pojavila za [dobro] čovječanstva (3:110).* Ono što se zaključuje iz ovog ajeta

146 Al-Sarakhsī, Imām Abū Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Abī Sahl, *Usūl al-Sarakhsī*, ed. Abu al-Wafa al-Afgani (Beirut: Dār al-ma'rifa, bez god. izd.), vol. 1., 616.

147 Al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'ilm usūl al-fiqh*, vol. 1., 616.

148 Ibn Qayyim, *l'lām al-muaqqi'in*, vol. 4, 126–131.

jeste da Bog opisuje ashabe kao najbolji narod koji se ikada pojavio za čovječanstvo,<sup>149</sup> čime se sugerira da su njihove presude i mišljenja najbolji i moraju se prihvatiti.

Zagovornici ovog mišljenja također se pozivaju na nekoliko hadisa. Jedan od njih glasi: *Ashābī ke n-nudžūm: bi ejjihim iqte-dejtum ihtedejtum* (Moji ashabi su poput zvijezda; ko slijedi bilo kojeg od njih, bit će upućen na Pravi put). Ovaj hadis nije autentičan. Drugi hadis glasi: *Khajru l-qurūni qarṇī hādhā, thumme l-ledhīne jelūnehum, thumme l-ledhīne jelūnehum* (Najbolja generacija je moja, potom sljedeća generacija, a onda generacija koja slijedi).<sup>150</sup> Ova dva hadisa, uglavnom onaj prvi, vrlo jasno ukazuju da je svako ko slijedi bilo kojeg ashaba na Pravom putu. Čini se da ovo podržava autoritet mišljenja ashaba. Jedan od najjačih argumenata koji koriste predstavnici ovog mišljenja jeste taj da je Bog blagoslovio ashabe druženjem s Poslanikom; cijeli Kur'an oni su naučili direktno od Poslanika, svjedočili su Objavi i razumjeli okolnosti u kojima je ona spuštena. Nadalje, dobro su razumjeli Poslanikovu metodologiju i znali arapski jezik, koji je jezik Kur'ana.<sup>151</sup>

Dva najistaknutija zagovornika ovog mišljenja jesu Ibn Tejmije i njegov vjerni učenik Ibn Qajjim, koji su ozbiljno izazvali protivnike te ideje i branili svoje vlastite pozicije predstavljajući oko četrdeset šest argumenata iz Kur'ana, hadisa, izjava ashaba kao i jednostavne logike.

Sljedeći kur'anski dokaz ove grupe uključuje ajet 27:59: *Reci: „Sva hvala pripada Allahu, i neka je mir robovima Njegovim koje je On izabrao (istafā) [da budu Njegovi nosioci poruke]“*. Za Ibn 'Abbāsa, Božije izabrane sluge jesu *ashabi* Poslanika, a prema Ibn Qajjimu: „Stvarna implikacija riječi *istifā'* je čišćenje od

149 Al-Āmidī, *al-Ihkām*, vol. 4, 152.

150 Ibn Qayyim, *I'lām al-muaqqi'īn*, vol. 4, 151.

151 Ibn Taymiyya, *Majmū' fatāwā*, vol. 13, 364. V. Umar Faruq Abd Allaha, *Malik's Concept of Amal in the Light of Maliki Legal Theory* (Chicago: The University of Chicago, 1978–1398), vl. I, 162.

nečistoće koja uključuje i greške. Znači, ashabi su očišćeni.“ On dalje dodaje: „Iako se ashabi razlikuju u nekim pitanjima, to nije kontradiktorno njihovoj čistoti niti utječe na njihove tvrdnje, jer niko ne može bolje razumijevati islam od njih.“<sup>152</sup> Dodatna tekstualna podrška uključuje ajete:

*Među tim [nesretnim grješnicima] ima onih koji [se pretvaraju da] te slušaju, a čim te napuste, govore [podrugljivo] onima koji su dobili znanje (el-'ilm): „Šta to on maloprije reče?“ To su oni čija je srca Allah zapečatio – zato što su [uvijek] slijedili samo strasti svoje. (47:16)*

*Allah će uzdići za [mnogo] stepeni one među vama koji su uzvjerovali i, [iznad svega,] one koji su udostojeni istinskim znanjem (el-'ilm). (58:11)*

Ibn Qajjim tvrdi da određeni član *el* u riječi *el-'ilm* u navedenim ajetima predstavlja *el-'ahd*, što ukazuje da je to nešto posebno poznato publici. Ibn Qajjim ovaj termin interpretira kao da se odnosi na Kur'an. Tako on zaključuje da, ako su ashabi dobili takvo znanje, oni se onda moraju slijediti u svemu što su rekli i odlučili.<sup>153</sup>

Treći dio kur'anskih dokaza koje Ibn Qajjim navodi za podršku ovom mišljenju jeste ajet 2:143: *I tako smo Mi htjeli da vi budete zajednica srednjeg puta, kako biste mogli svjedočiti o Istini pred čitavim čovječanstvom.* Poenta koju Ibn Qajjim ovdje ističe jeste ta da je Allah ashabe učinio odabranim i ispravnim ljudima tako što im je dodijelio status svjedoka protiv ljudi na Sudnjem danu. Svjedočenje koje Allah prihvata jeste ono koje se zasniva na znanju, i time potvrđuje ispravnost znanja ashaba. Stoga, istinsko ili pravo razumijevanje nikada ne izlazi iz kruga ashaba. Otuda, Ibn Qajjim zaključuje: „Svakome onom ko se ne slaže s ashabima mi kažemo da je mišljenje ashaba bolje od njegovog-

152 Ibn Qayyim, *l'lām al-muaqqi'īn*, vol. 4, 137.

153 Ibn Qayyim, *l'lām al-muaqqi'īn*, vol. 4, 131.

ga.“<sup>154</sup>

Ibn Qajjim ukazuje na sljedeći hadis: „Ne vrijeđajte moje ashabe jer kad bi neko od vas podijelio zlata koliko je (brdo) Uhud (u ime Allaha), i dalje ne biste mogli postići ono što su oni učinili, pa čak ni pola od toga.“ Ovaj hadis Ibn Qajjim je prokomentirao ovim riječima: „Ako je doprinos ashaba u očima Allaha bolji od zlata količine brda Uhud, kako onda da ih Allah nije nadahnuo ispravnim razumijevanjem u njihovim fetvama i [zašto bi On] umjesto njih nadahnuo jednu od sljedećih generacija takvim znanjem? Ovo je očigledno nemoguće.“<sup>155</sup>

Drugi hadis koji navodi je: „Zaista, Allah je odabrao ili izabrao, i odabrao ashabe za mene. Neke od njih učinio je mojim izaslanicima, pomagačima i rođacima.“ Dakle, prema Ibn Qajjimu, nemoguće je da Allah oduzme ispravno razumijevanje ili mišljenje o stvarima onim ljudima koje je On izabrao kao Poslanikove izaslanike, pomagače i rođake.<sup>156</sup>

Dokazi se također navode iz sopstvenih izjava ashaba kao što je ona ‘Abdullāha ibn Mes’ūda, koji kaže:

Ko god traži uzore za slijeđenje, treba slijediti Poslanikove ashabe jer su oni bili najbolji ljudi ove zajednice, duboki u znanju, malo uključeni u nepotrebne stvari, više upućeni i u boljim uvjetima. Allah ih je odabrao za društvo Svoga Poslanika i da uspostave islam. Trebalo bi da prepoznate njihovu vrlinu i slijedite njihove korake, zaista, oni su bili na Pravom putu.

Ibn Qajjim ovo komentira koristeći isti argument kao u svom prethodnom iskazu. Druga izjava je od Huzejfe ibnu l-Jemāna, koji grupi učača Kur’ana (*qurrā’*) kaže:

*O, vi učači Kur’ana, slijedite put onih koji su bili prije vas. Allahom se kunem da, ako budete stajali pravo (držali se islama), bit ćete*

154 Ibn Qayyim, *l’lām al-muaqqi’in*, vol. 4, 132.

155 Ibn Qayyim, *l’lām al-muaqqi’in*, vol. 4, 138.

156 Ibn Qayyim, *l’lām al-muaqqi’in*, vol. 4, 138.



*upućeni, a ako napustite put svojih prethodnika, zalutat ćete.*<sup>157</sup>

Treće, zabilježen je slučaj koji se dogodio u kući ashaba Džunduba ibn 'Abdullāha. Grupa muslimana (koje Ibn Qajjim opisuje kao haridžije) došla je Džundubu i kazala mu: "Pozivamo te Allahovoj Knjizi", na što je on rekao: „Vi!“ Odgovorili su: „Da, mi.“ Džundub je ponovio: „Vi!“ Opet su odgovorili: „Da, mi.“ Onda je on rekao: „Oh, vi najgori među Allahovim stvorenjima, želite li slijediti zlo ili slijediti naš sunnet kao uputu?“ Ibn Qajjim navodi da je poznato da svako ko misli da ashabi mogu napraviti greške, i time se ne slaže s njima u njihovim fetvama, on ne slijedi njihov sunnet.<sup>158</sup>

Nadalje, kada ashab kaže nešto ili da fetvu, mi možemo dijeliti iste stavove s njim ili ne, ali moramo shvatiti da nije preneseno sve ono što su ashabi čuli od Poslanika. Da bi potkrijepio svoju poentu, Ibn Qajjim pita: „Gdje su hadisi koje su prenijeli Ebū Bekr es-Siddīq i istaknuti ashabi?“ Ebū Bekr se družio s Poslanikom otoliko je on postao poslanik pa sve do njegove smrti. Ali broj hadisa koje Ebū Bekr prenosi ne prelazi jednu stotinu. Stoga, šta god su oni rekli o islamu najvjerovatnije je ono što su čuli od Poslanika. Nastavljajući svoje argumente, Ibn Qajjim je predstavio šest kategorija pod koje može potpasti fetva ili mišljenje ashaba:

1. možda je ashab čuo izjavu od Poslanika, ali mu ništa nije pripisao zbog straha od pogrešnog navođenja;
2. možda je čuo izjavu od nekog ashaba koji ju je čuo od Poslanika;
3. možda ju je razumio iz Kur'ana iako nije bila jasna drugima;
4. možda je rekao nešto o čemu se većina ashaba složila, iako to do nas nije preneseno izuzev iskaza jedne osobe koja je inicirala konkretno mišljenje;
5. budući da su ashabi vrlo dobro razumjeli svoj jezik, shvatili konačni cilj islama, promatrali ponašanje Poslanika u rješavanju različitih problema, oni su tako bili kvalifikovani da ra-

157 Ibn Qayyim, *l'ġām al-muaqqi'īn*, vol. 4, 138.

158 Ibn Qayyim, *l'ġām al-muaqqi'īn*, vol. 4, 138.

- zumiju ono što sljedeća generacija ne može razumjeti i, stoga, njihova mišljenja i fetve obavezujući su i moraju se slijediti;
6. možda je pogrešno razumio izreku Poslanika, premda ovo, tvrdi Ibn Qajjim, nije moguće ili realno.<sup>159</sup>

*Grupa 2: Iskaz ashaba obavezujući je autoritet samo ako se odnosi na povod Objave ili na ono što se ne može subjektivno razmatrati (mā lā medžāl li r-re'j fiḥ).*

Druga grupa učenjaka uključuje one koji podržavaju ideju da je tumačenje ashaba ili njegova fetva obavezujuća samo ako on prenosi ono što se tiče povoda Objave. Oni vjeruju da se sve što ashab prenese u tom kontekstu ne može smatrati pukim mišljenjem. Stoga, bez obzira na to šta ashabi prenose u tom pogledu, to se mora zasnivati na izvještajima očevidaca ili na nečemu što se čulo od Poslanika.<sup>160</sup>

*Grupa 3: Mišljenje koje tvrdi da su samo iskazi prvih dvojice halifa apsolutno obavezujući.*

Treća grupa svoj argument temelji na hadisu koji naređuje: „Držite se mog sunneta i sunneta četverice upućenih halifa.“ Sličan hadis također zapovijeda: „Slijedite ove dvije osobe nakon mene: Ebū Bekra i Omera.“<sup>161</sup>

*Grupa 4: Mišljenje koje tvrdi da iskaz ashaba nije obavezujući dokaz (hudždže)*

Četvrta grupa svoje mišljenje potkrjepljuje navođenjem mnogih

159 Ibn Qayyim, *I'lām al-muaqqi'īn*, vol. 4, 139–148.

160 Al-Ansārī, Nizām al-Dīn, *Kitāb Fawātih al-Rahmūt bi Šarḥ Musallam al-thubūt wa ma'ahū al-Mustasfā min 'ilm usūl al-fiqḥ* (Beirut: Dār al-Arḡam ibn Abī al-Arḡam li al-tibā'a wa al-našr, 1944/1414), vol. 2, 187–188.

161 Al-Šawakāni, *Iršād al-fuhūl ilā tahqīq al-haqq min 'ilm al-usūl*, 83.

ajeta od kojih su dva središnja za to mišljenje. Prvi je ajet 4:59: "A ako se u nečemu ne slažete, pozovite se na Boga i Poslanika".

Oni ističe činjenicu da u ovom ajetu Bog naređuje muslimanima da se u vezi s onim o čemu se razilaze obrate Bogu i Njegovom poslaniku. Otuda, da je mišljenje ashaba bilo obavezujuće, onda bi Bog to spomenuo.<sup>162</sup>

Drugi ajet je 47:24: *Zar oni, onda, neće razmišljati o ovome Kur'anu? – ili su katanci na srcima njihovim?* U ovom ajetu Bog podstiče muslimane da razmišljaju o ajetima Kur'ana. Stoga je stav ove grupe da bi prihvatanje mišljenja ashaba kao obavezujućeg (*hudždže*) bilo kršenje te Božanske naredbe.<sup>163</sup>

Čini se da Ebū Hāmid el-Gazālī najviše insistira na odbijanju mišljenja ashaba kao *hudždžeta*. On čak odbija i ideju da su četverica ispravno vođenih bili jednoglasni o nekom pitanju koje bi postalo obavezujuće za ummet, verujući da bi gledište bilo ništavno (*ve l-kull bātil 'indenā*),<sup>164</sup> dodajući da svaka osoba koja podliježe greškama ne može biti nepogrešiva. Nadalje, el-Gazālī je postavio pitanje: „Kako se mogu dva čovjeka koja donose nepogrešivo mišljenje razlikovati u vezi s istim pitanjem?” tj. kako mogu dva obavezujuća dokaza (*hudždže*) biti kontradiktorna o istom pitanju? On je istakao da su se ashabi razilazili u mnogim pitanjima u tolikoj mjeri da se njihova mišljenja ni na koji način ne mogu harmonizirati.<sup>165</sup> On je također tvrdio da su ashabi prepoznali da njihova mišljenja nisu bila obavezujući dokaz. Da su oni vjerovali da su njihova mišljenja bila obavezujuća, onda oni ne bi sebi dozvolili da se razilaze. Učenjaci koji podržavaju ovo mišljenje idu toliko daleko da kažu da je uzimanje tefsira ili fetve ashaba kao obavezujućeg dokaza jednako suzbijanju intelekta.<sup>166</sup>

---

162 Al-Āmidī, *al-Ihkām*, vol. 4, 149.

163 Al-Āmidī, *al-Ihkām*, vol. 4, 150.

164 Al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'ilm usūl al-fiqh*, vol. 1., 261.

165 Al-Āmidī, *al-Ihkām*, vol. 4, 151; al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'ilm usūl al-fiqh*, vol. 1., 261.

166 Al-Āmidī, *al-Ihkām*, vol. 4, 150.

Konačno, implikacija ovih teoloških argumenata ima dvije dimenzije. Jedna je religijska, a druga intelektualna. El-Gazālī u vezi s religijskom dimenzijom kaže da, ako je mišljenje ashaba obavezujući dokaz, onda ono postaje jedan od osnovnih principa islama. Da bi se ovo desilo, obavezujući karakter mišljenja ashaba mora biti ustanovljen na isti način kao i drugi principi islama, tj. kroz dokaze i argumente iz Kur'ana i hadisa.<sup>167</sup>

Još jedna dimenzija u ovom spornom pitanju jeste ta da, ako je mišljenje ashaba obavezujući dokaz (*hudždže*), onda se ono svodi na autoritet ograničavanja opće implikacije Kur'ana. Hanbelijski pravnici el-Qādī Ebū Ja'lā i Ebū Berekāt potvrdili su da, ako se mišljenje ashaba smatra *hudždžetom*, onda ono može ograničiti opće implikacije Kur'ana.<sup>168</sup> Eš-Šātībī ima slično mišljenje s manjim razlikama.

Intelektualna implikacija odnosi se na ograničavanje mišljenja. El-Gazālī i el-Āmidī kažu da, ako se mišljenje ashaba prihvati kao obavezujući dokaz, to je, onda, ravno *taqlīdu* (prihvtanje i usvajanje nekog pravnog zaključka bez istraživanja datih premisa). Ovo je, kažu oni, suprotno kur'anskom pozivu muslimanima da razmišljaju o Kur'anu (navedeni ajet 47:24) i analiziraju njegove informacije. Prema tome, naučni pristup koji se odnosi na autoritet mišljenja ashaba uključuje intelektualno istraživanje i analiziranje.<sup>169</sup>

Ebū Hajjān je postavio još jedno učeno pitanje kada je rekao: „Ako je tačno da se Kur'an može shvatiti samo uzimajući u obzir tumačenja ashaba i tabī'ina, onda ne bi bilo potrebe za daljnjim tumačenjem od strane učenjaka koji su ih slijedili.“<sup>170</sup>

## TUMAČENJE KUR'ANA OD STRANE ASHABA

167 Al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'ilm usūl al-fiqh*, vol. 1., 621.

168 Al-Turkī, *Usūl al-madhhab al-Imām al-Ahmad*, 401.

169 Al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'ilm usūl al-fiqh*, vol. 1., 285. V. al-Āmidī, *al-Ihkām*, vol. 4, 154.

170 Abū Hayyān, *al-Bahr al-muhīt*, vol. 1., 5.

Postoji dovoljno ajeta u Kur'anu i hadisa koji muslimanima naređuju da traže znanje i nauče ga. Inspirirani ovom naredbom ashabi su se počeli baviti tefsirima. I pored svih njihovih napora, oni nisu protumačili cijeli Kur'an, niti su ostavili kompendijum svog doprinosa. Četiri su glavna razloga za to. Prvi, nije bilo uobičajeno da obični Arapi pišu. Ibnu n-Nedīm spominje 13 ljudi u Mekki koji su bili pismeni kada je poslanik Muhammed postao poslanik. I to je razlog zašto je on vjerovao svojoj memoriji.

Drugi, na početku svog hilafeta, Omer ibn el-Hattāb obehtrabivao je, iz religijskih razloga, pisati bilo šta drugo osim Kur'ana, uključujući i tradicije Poslanika. Ali kasnije je to dozvolio. Poenta je bila da se spriječi konfuzija između Kur'ana i hadisa, ili da se izbjegne da se ljudi bave hadisom, a ne Kur'anom.

Treći, Kur'an je na arapskom jeziku, i pošto je to njihov jezik, ashabi su razumjeli jezik bolje od narednih generacija, tako da su imali bolje razumijevanje Kur'ana.

Četvrti, ashabi su svoje živote posvetili širenju islama; zato su većinu svojih života proveli u odbrani i zaštiti islama, dajući ljudima mogućnost da izaberu religiju koju žele da slijede. Proizlazi da se vrlo mali broj ashaba stvarno bavio tefsirima.

U svom *el-Ihkām fi usūli l-ahkām* Ibn Hazm navodi broj ashaba, muškaraca i žena koji su izdavali fetve u periodu između 133–139.<sup>171</sup>

Općenito govoreći, prema postojećim izvorima, istaknutih tumača (*mufessirūn*) među ashabima bilo je deset: četverica halifa (Ebū Bekr, Omer, Osman i Alija), 'Abdullāh ibn Mes'ūd, 'Abdullāh ibn 'Abbās, Ubejj ibn Ka'b, Zejd ibn Sābit, Ebū Mūsā el-Eš'arī i 'Abdullāh ibn ez-Zubejr. Ostali koji su prepoznati po svojoj sposobnosti za tumačenje jesu: Enes ibn Mālik, Aiša bint Ebī Bekr es-Siddīq, Poslanikova supruga, 'Abdullāh ibn Omer, Džābir ibn 'Abdullāh i 'Amr ibn el-'Ās.<sup>172</sup>

171 Ibn Hazm, *al-Ihkām*, vol. 5, 92.

172 Al-Zurqani, *Manāhil al-'irfān*, vol. 2, 16.

Tumačenje prve trojice halifa bilo je minimalno u poređenju s tumačenjem Alija ibn Ebi Tāliba, Ibn Mes'ūda i Ibn 'Abbāsa. Es-Suyūti je ustvrdio da je razlog male količine tefsira od prvih trojice halifa bio zbog činjenice da su oni umrli prije Alīja i drugih mufessira. On je također napomenuo da, iako je Ebū Bekr bio najbliži Poslanikov ashab i prvi čovjek koji je primio islam, on je od Poslanika prenio vrlo malo tefsira,<sup>173</sup> možda iz razloga povezanih s pobožnošću (zbog straha od pogrešnog navođenja Poslanika. Također je moguće, ali malo vjerovatno, da je njegov tefsir izgubljen; umro je ubrzo nakon Poslanika. Međutim, dobro poznata Ebū Bekrova izjava: „Koja će me Zemlja nositi i koje će mi nebo hlad davati ako kažem nešto o Kur'anu o čemu nemam znanja“, sugerira da je prva pretpostavka najvjerovatniji razlog. Uprkos činjenici da je tefsir trojice prvih halifa minimalan, muslimanski učenjaci ih i dalje smatraju najistaknutijim tumačima, ako ne i najvažnijim. Ovo je zbog toga što muslimani visoko cijene ashabe općenito, a prvu četvericu ashaba posebno, jer njih pohvaljuje Kur'anu i Poslanik.

U nastavku ispitujemo tefsir nekoliko ashaba, što uključuje četvericu halifa (Ebū Bekra, Omera, Osmana i Aliju) kao i još četiri istaknuta ashaba koja su visoko priznata zbog njihova tumačenja Kur'ana: Ibn Mes'ūda, Ubejja ibn Ka'ba, Aišu bint Ebū Bekr es-Siddīq i Ibn 'Abbāsa.

## TEFSIR EBŪ BEKRA ES-SIDDĪQA

Ebū Bekr je primijetio da se neki ashabi ustežu od naređivanja dobra i zabranjivanja zla na temelju njihovog razumijevanja kur'anskog ajeta 5:105, koji glasi: *O, vi koji ste dosegli vjerovanje, vi ste [samo] za sebe odgovorni; oni koji su zalutali ne mogu vam nimalo nauditi ako ste vi [sāmi] na Pravom putu!* Ovaj ajet ne znači da bi

<sup>173</sup> Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 412.

ljudi trebalo da brinu samo o svom vlastitom spasenju, i da nemaju zadatak popravljanja ili upućivanja drugih koji možda odstupaju. Zbog toga je Ebū Bekr ispravio njihovu percepciju rekavši im: „O, ljudi! Vi učite ovaj ajet i pogrešno ga tumačite. Čuo sam da Poslanik kaže: 'Ako ljudi vide korupciju i ne preduzimaju ništa da ja zaustave, onda će ih Bog pokriti Svojom kaznom.'“<sup>174</sup> U drugom primjeru, Ebū Bekr je bio upitan o značenju kur'anskog termina *kelāla*, pa je odgovorio: „Ja kažem (u vezi s njegovim značenjem), da se moje mišljenje odnosi na svakog ko je umro i nema oca ili sina.“ U drugoj prilici, Se'īd ibn 'Imrān (ashab) tražio je od Ebū Bekra da objasni ajet 41:30: *Oni koji kažu: „Naš Gospodar je Allah“, a onda budu ustrajni na Pravom putu... Ebū Bekr ga je protumačio riječima: „To su oni koji ništa ne pripisuju Allahu.“*<sup>175</sup>

U svjetlu ovih primjera, primjetno je da Ebū Bekr:

- a) u prvom primjeru poziva se na hadis Poslanika objašnjavajući značenje kur'anskog ajeta 5:105;
- b) u drugom primjeru oslanja se na vlastito mišljenje;
- c) u trećem primjeru nije se pozivao na Poslanika, niti je jasno izrekao svoje mišljenje kao što je to učinio u slučaju *kelāle*. Možda je svoju perspektivu deducirao iz Poslanikovog objašnjenja ajeta 41:31, da „većina ljudi koji su izjavili u ovom ajetu 'naš Gospodar je Allah' poslije su postali nevjernici. Ko ovo izgovara do svoje smrti, ustrajao je. Neki ljudi isповijedaju islam, ali ga kasnije odbace. Znači, oni koji umru u stanju islama jesu oni koji su ustrajni.“<sup>176</sup>

## OMER IBN EL-HATTĀB

Čini se da je među ashabima Omer više vremena uložio u razmišljanje o dubokim značenjima Kur'ana i onaj koji je skloniji da

174 Al-Saboony, Muhammad Ali, *Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir*, vol. 1., 557.

175 Al-Saboony, Muhammad Ali, *Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir*, vol. 3, 262.

176 Al-Tabari, *Jāmi' al-bayān*, vol. 27, 457.

se ashabi intelektualno uključe u njegovo razumijevanje. Ova pretpostavka temelji se na sljedećim događajima.

Dok su ostali ashabi bili oduševljeni, Omer je plakao kada je objavljen ajet 5:3: *Danas sam vam dovršio vjerski zakon i obdario vas punom mjerom Svojih blagodati, i zadovoljan sam da islam bude vjera vaša.* Kad je Poslanik upitao Omera zašto je plakao, on je odgovorio: "Nikada ništa nije usavršeno, a da nakon toga nije umanjeno." Poslanik je podržao njegovu izjavu riječima: „U pravu si.“<sup>177</sup>

El-Buhārī prenosi da je jednoga dana Omer od ashaba tražio mišljenje u vezi sa značenjem ajeta 2:266:

*Da li bi iko od vas volio imati bašču hurminih palmi i vinove loze, bašču kroz koju bistre vode teku, i u kojoj svakojakih plodova ima, a da ga je obuzela starost i samo nejak a djeca da se [brinu o] nje-mu – i onda tu bašču [vidi] uništenu vatrenom olujom, potpuno sprženu?!*

Oni su odgovorili: "Allah najbolje zna." Na ovo je Omer uzviknuo: „Recite znamo ili ne znamo.“ Nakon što ovo sasluša, Ibn ‘Abbās reče: „O, Zapovjedniče vjernika! Ja imam nešto na umu.“ Omer reče: "O, sine moga brata, ne potcjenjaj se!" Ibn ‘Abbās reče: „[Ajet] daje primjer za djela.“ Omer upita: „Kakva djela?“ Ibn ‘Abbās odgovori: „Za djelo.“ Omer reče: „Koje djelo?“ Ibn ‘Abbās odgovori: „Za bogatog čovjeka koji čini dobra djela iz poslušnosti Allahu, a onda mu Allah pošalje šejtana, poslije čega on čini grijeha sve dok se njegova dobra djela ne ponište.“<sup>178</sup>

Slično ovome, vidimo Omera kako pita ashabe za njihovo razumijevanje ajeta Kur’ana 110:1–3, koji glase: *Kada Allahova pomoć i pobjeda dođu, i vidiš ljude kako u skupinama u Allahovu vjeru ulaze, ti uzdiži bezgraničnu veličinu Uzdržavatelja svoga, i hvali ga, i moli za oprost; jer, znaj, On uvijek pokajanje prima.*

Neki su odgovorili: „Naređuje nam se da hvalimo Allaha i

177 Muhammad Ali Al-Saboony, *Mukhtasar Tafṣīr Ibn Kathīr*, vol. 1., 482.

178 Al-Saboony, *Mukhtasar Tafṣīr Ibn Kathīr*, vol. 1., 557.



molimo Ga za oprost kada nas On blagoslovi pobjedom.“ Drugi su šutjeli. Omer dalje upita: “Ibn ‘Abbāse, slažeš li se sa njihovim tumačenjem?” Ibn ‘Abbās odgovara: „Ne, velim da je to indikacija na Poslanikovu smrt.“<sup>179</sup>

Ponovo nalazimo Omera kako tumači riječ *isteqāmū* (stajati uspravno i postojano) u ajetu Kur'ana 41:30: *Oni koji kažu: 'Naš Gospodar je Allah', a onda budu ustrajni na Pravome Putu... objašnjavajući ga riječima: „Allahom se kunem, oni slijede Pravi put do Allaha pokoravajući Mu se, i ne okreću se na način na koji to lisice čine“*,<sup>180</sup> što znači da ne koriste nikakve izgovore.

U svjetlu ovog predstavljanja, zaključujemo da je Omer proučavao Kur'ana i koristio svoje rasuđivanje da bi ga razumio, i čini se da to nije zavisilo od očiglednog značenja Teksta.

## OSMAN IBN ‘AFFĀN

Osman je bio jedan od halifa, ali od njega imamo vrlo malo tefsira, odnosno razumijevanja i tumačenja Kur'ana; konsultirani izvori jedva da ga spominju. Čak i o tako malo tumačenja koje je njemu pripisano kasnije će biti raspravljano u poglavlju u kojem se kompariraju tefsirske razlike među ashabima.

## ALĪ IBN EBĪ TĀLĪB

Među četvericom halifa Alija je bio najplodniji *mufessir*. Čini se da je bio samouvjeren u svom znanju Kur'ana, i preneseno je da je obznanio:

*Pitajte me, Allahom se kunem, pitajte me o bilo čemu i ja ću vam odgovoriti. Pitajte me o Allahovoj Knjizi, Allahom se kunem, nije*

179 Al-Saboony, *Mukhtasar Tafṣīr Ibn Kathīr*, vol. 3, 735.

180 Al-Saboony, *Mukhtasar Tafṣīr Ibn Kathīr*, vol. 3, 262.

*objavljen nijedan ajet a da ja ne znam da li je objavljen noću ili danju, na zemlji ili na planini.*<sup>181</sup>

Jedno od Alijevih tumačenja odnosi se na kur'anski ajet 9:124, koji glasi: *A kada god se neka sura preda sa Plemenitih Visina, neki poricatelji Istine pitaju: „Kome je od vas ova [poruka] osnažila vjerovanje?“* Alija je protumačio ovaj ajet riječima:

*Vjera se pojavljuje kao mala bijela tačka u srcu. Kad god se ona poveća, bijela tačka se poveća sve dok cijelo srce ne postane bijelo. (S druge strane), licemjerstvo se pojavljuje kao mala crna tačka u srcu. Kada god se ono poveća, također se poveća crna tačka...*<sup>182</sup>

Sljedeći primjer Aljjevog tumačenja odnosi se na upotpunjenje *ni'meta* u ajetu 2:150, koji ukazuje: *...kako bih vas mogao obdaru ti punom mjerom Svojih blagodati [ni'metī] i kako biste mogli slijediti Pravi put.* Alī objašnjava da to znači da bi čovjek trebalo da umre u stanju potčinjenosti Allahu (islam). On dalje navodi da *ni'met* uključuje islam, Kur'an, Poslanika, pokrivanje nečijih grijeha ili nedostataka, dobro zdravlje i samopouzdanje.<sup>183</sup>

U svom tefsiru Alī također koristi Kur'an za objašnjenje drugih kur'anskih ajeta, što je savremenog kur'anskog učenjaka Muhammeda Ibrahim Šerifa dovelo do pretpostavke da je Alī bio prvi mufessir koji je inicirao konceptualni pristup tefsiru, koji je u modernim vremenima poznat kao *et-tefsīru l-mevdū'ī*.<sup>184</sup>

## 'ABDULLĀH IBN MES'ŪD

181 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 412.

182 Abū Muhammad al-Husayn Mas'ūd al-Bagawī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Multan: Idarat Talifat Işrafija, 1988), vol. 1., 373.

183 Al-Wāhidī, 'Alī ibn Ahmad, *al-Basīt fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd*, ed. grupa uleme, 1. izd. (Cairo: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992), vol. 1., 240.

184 Muhammad Ibrahim Šarif, *Buhūth fī tafsīr al-Qur'ān: Tārikhukhu, ittijāhātuhu wa manāhidžuhu* (Cairo: Jāmi'at al-Qāhira, bez god. izd.), 163.

Es-Sujūti je smatrao da je tefsir primljen od Ibn Mes'ūda razvijeniji od onoga koji potječe od Alija ibn Ebi Tāliba. Ibn Mes'ūdova biografija ukazuje na to da je on temeljito prešao značenja Kur'ana.<sup>185</sup> Ova pretpostavka implicira se Ibn Mes'ūdovim zapažanjem kada on izjavljuje: "Najobuhvatniji ajet koji se odnosi na dobar i loš moral u Kur'anu jeste ajet 16:90, koji ističe da 'Allah propisuje pravednost, i činjenje dobra, i darežljivosti prema svojoj rodbini, i On zabranjuje sve što je sramno i sve što je protiv razuma, kao i zavist...'"

Da nije sveobuhvatno proučavao Kur'an, kako bi Ibn Mes'ūd mogao dati takvu izjavu? Jedan primjer njegova tumačenja odnosi se na ajet 2:121, koji glasi: *Oni koje smo mi udostojili Božijom Objavom i koji je slijede onako kao što ona treba biti slijedena*. Ibn Mes'ūd objašnjava da se *oni* odnosi na ljude koji su legalizirali ono što je Božija Knjige naredila da se legalizira i uzdržali se od onog što je Božija Knjiga zabranila, i to nisu iskrivili.<sup>186</sup>

Mesrūq ibn Edžde' jedanput je rekao: „Pitao sam Ibn Mes'ūda o nepravdi u presudi koju donese sudija“, na šta je on, Ibn Mes'ūd, odgovorio učeći ajet 5:44, koji upozorava da „su oni koji ne sude u skladu s onim što je Allah poslao s Plemenitih Visina, zaista nevjernici“.

Izgleda da je Ibn Mes'ūd, pozivajući se na ovaj ajet, nesuđeno po onome što je Allah objavio protumačio kao nepravdu, a nepravda sama po sebi je, takoreći, nevjerovanje i pobuna protiv Allahovih naredbi.

U vezi s ajetom 44:10: Čekaj, onda, Dan kada nebesa budu iznijela na vidjelo plašt dima koji će učiniti očiglednim primicanje [Posljednjeg časa]. Ibn Mes'ūd koristi historijske okolnosti objavljivanja ajeta kako bi došao do njegova značenja. On kaže:

*Kada su Kurejšije ustale i pobunile se protiv Poslanika, on je zavao Boga riječima: "O, Allahu! Pomozi me protiv njih pogađajući*

185 Al-Saboony, *Mukhtasar Tafṣīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 343.

186 Al-Suyūti, *al-Durr al-manthūr fī al-tafṣīr bi al-ma'thūr*, vol. 1, 347.

*ih godinama gladi poput sedam Jusufovih godina.“ I tako su Kurejšije bile pogođene godinom gladi tokom koje su jeli kosti i mrtve životinje. Kada se pleme pomolilo Bogu riječima: „Naš Gospodaru, ukloni patnju od nas, zaista, mi smo vjernici“, Allah je rekao Poslaniku da ako On okonča njihovu patnju, oni će se vratiti svome putu. Ali se Poslanik izjasnio u njihovu korist sa svojim Gospodarom, Koji je prekinuo njihovu kaznu. Kasnije su se vratili na svoje početne navike, kada ih je Allah kaznio u Bitki na Bedru, na što ukazuje Allahova riječ.*

U svjetlu ovog tumačenja, jasno je da je Ibn Mes'ūd koristio svoj sud da bi razumio Tekst, kao što je slučaj s ajetom 2:121, idući ponad onoga što je očigledno kako bi izveo novo značenje. Vrijedi napomenuti da je na taj način Ibn Mes'ūd slijedio jednu od Poslanikovih tumačenjskih metoda, kao što je pokazano u kur'anskom ajetu 44:10. Ovaj metod podrazumijeva odgovor na pitanje pozivajući se na Kur'an.

## UBEJJ IBN KA'B

Ubejj ibn Ka'b bio je jedan od najboljih učača Kur'ana i glavni učitelj medinske škole tefsira. Bio je, također, jevrejskog porijekla i zato je bilo očekivano da se njegovo jevrejsko obrazovanje odrazi u njegovom tumačenju, kako su to istakli učenjaci u islamskim tumačenjima Ka'b el-Ahabār i 'Abdullāh ibn Sellām.

Jedno od Ubejjovih tumačenja odnosi se na ajet 2:213: Čitav ljudski rod nekad je bio jedna jedina zajednica... Učenjaci ovaj ajet razumijevaju na mnogo različitih načina: neki tumače da 'jedna zajednica' označava Adema i Havu, a drugi da se to odnosi na poslanika Nuha i ljude koji su bili s njim na lađi. Drugi su, pak, pretpostavili da se odnosi općenito na čovječanstvo na osnovu ajeta koji se odnosi na nevjernike<sup>187</sup> itd. Međutim, Ubejj je protu-

---

187 Al-Šawkānī, *Fath al-Qadīr*, vol. 1, 213,

mačio da se ovaj ajet odnosi na čovječanstvo kao na jednu naciju ili zajednicu „samo jedanput“. Time je mislio da je Allah izveo duše Ademove djece zajedno prije nego što su se ona raspršila po Zemlji, tj. čovječanstvo je bilo jedna zajednica kada je bilo u Ademovim slabinama. Svoje gledište on podupire ukazivanjem na ajet 7:172, koji glasi:

*I kad god tvoj Uzdržavatelj iz kičmi Ademovih potomaka izvodi njihovo potomstvo, On ih [ovako] poziva da svjedoče o sāmima sebi: „Zar nisam ja vaš Uzdržavatelj?“ – na što oni odgovaraju: „Jesi, zaista, mi svjedočimo o tome!“<sup>188</sup>*

U drugoj prilici, Mus'ab ibn Sa'd, jedan od tabi'ina, upitao je Ubejja da li ajet 107:5: *a srca im daleko od njihova klanjanja znači razmišljati o sebi tokom namaza*.<sup>189</sup> Ubejj je odbacio taj prijedlog napominjući da svi ljudi to čine, a mi smatramo da on ide na objašnjenje da se ajet odnosi na zanemarivanje klanjanja namaza na vrijeme.

Drugi put dođe neki čovjek Ubejju govoreći: „Jedan ajet u Kur'anu bio mi je neprijatan.“ Kada se Ubejj raspitao o kojem ajetu je riječ, čovjek je proučio ajet 4:123: *Neće biti u skladu sa vašim očekivanjima – niti s očekivanjem sljedbenika ranije Objave – da će onaj ko čini zlo biti kažnjen za to*. Ubejj mu objasni da „ajet znači da, kada nesreća zadesi vjernika, a on je strpljivo podnosi u ime Allaha, svi njegovi grijesi bit će izbrisani“.<sup>190</sup>

Ubejjeva metodologija ne razlikuje se od one njegovih savremenika. Smatramo da je koristio Kur'an radi objašnjavanja drugih kur'anskih ajeta i upotrebljavao svoj vlastiti sud u objašnjavanju značenja Teksta.

---

188 Al-Wāhidī, *al-Basīt*, vol. 1., 129.

189 Muhammad Ibrahim Šarīf, *Buhūth fī tafsīr al-Qur'ān*, 110.

190 Muhammad Ibrahim Šarīf, *Buhūth fī tafsīr al-Qur'ān*, 110.

## AIŠA BINT EBĪ BEKR ES-SIDDĪQ

Među Poslanikovim suprugama, Aiša je bila najobrazovanija. Ona je treća na listi u smislu prenošenja Poslanikovog hadisa. Njezin nećak 'Urve ibn ez-Zubejr prenio je mnoga njezina tumačenja, kao što je prikazano u sljedećim razmjenama između njih dvoje. Prvi primjer odnosi se na ajet 2:158, koji objašnjava pitanja o hadžskim obredima. Ajet glasi:

Vidi, Safa i Merva su znakovi koje je uspostavio Allah i zato nimalo ne griješi onaj koji, kad dođe do Hrama na hadždž ili u pobožnu posjetu, korača između njih, od jedne do druge (*fe lā džunāha 'alejhi en jettavefe bihimā*). A ako neko učini dobra više nego što je obavezan, pa – Allah je blagodaran i On sve zna.

'Urve ibn ez-Zubejr pripovijeda da je on upitao Aišu: „Reci mi o Allahovim riječima 2:158.“ Prije nego što mu je Aiša odgovorila na njegovo razumijevanje, on je rekao: „Nema grijeha bilo kome ko ne prolazi između Safe i Merve.“ Aiša je odgovorila: „Teško ti što si to rekao, moj nećake. Da je tvoje tumačenje ispravno, onda bi ajet glasio: *fe lā džunāha 'alejhi en lā jettavefe bihimā*. Nema grijeha bilo kome ko ne prolazi između Safe i Merve. Ovaj ajet objavljen je u vezi s ensarijama koji su prije islama preuzimali *ihlāl* (ili *ihrām* za hadždž) na području Mušellela za svog idola Menāta, kojeg su obožavali. Oni koji su preuzimali *ihlāl* za Menāta, ustručavali bi se da izvrše tavaf između Safe i Merve nakon primanja islama smatrajući se grešnima ako to čine.“<sup>191</sup>

U drugom primjeru, koji prenosi el-Buhārī, 'Urve je Aišu upitao o značenju ajeta 12:110. On zapaža: „Da li su (poslanici koji su spomenuti u ajetu) sumnjali da ih je izdao Allah ili da su ih njihovi narodi tretirali kao lažove?“ Aiša mu odgovara: “Sum-

---

191 Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, vol. 8, 175. V. Khan, *Sahih al-Bukhari*, arapsko-engleski, vol. VI, 19–20.

njali su da su ih njihovi narodi tretirali kao lažove.“

‘Urve je nastavio: „Ali oni su bili sigurni da su ih njihovi narodi tretirali kao lažove i to je bilo pitanje sumnje.“ Ona je odgovorila: „Da, života mi (*le ‘umrī*), oni su bili sigurni u to.“ ‘Urve joj reče: „Znači, oni (poslanici) su sumnjali na svog Gospodara u vezi s tim?“, dodajući: „O čemu onda govori ovaj ajet?“ Aiša reče: „O sljedbenicima poslanika koji su vjerovali u svog Gospodara i imali povjerenja u svoje poslanike, ali period iskušenja je bio produžen, a pobjeda odložena, sve dok poslanici nisu pomislili da su ih njihovi sljedbenici tretirali kao lažove. I onda im je došla Allahova pomoć.“<sup>192</sup>

Ponovo, ‘Urve pita Aišu o tumačenju ajeta 4:127:

*Oni će tražiti od tebe da im razjasniš propise o ženama. Reci: ‘Allah [sām] vam razjašnjava propise koji se njih tiču – jer [Njegova volja se pokazala] u onome što vam se prenosi ovom Božanskom Objavom o ženama sirotama [o kojima se starate], kojima zato što se možda želite oženiti s njima ne dajete ono što je određeno za njih...*

Aiša odgovara:

Ovi ajeti objavljeni su u vezi sa slučajem čovjeka koji ima jednu sirotu djevojku pod svojim skrbništvom, koja s njim dijeli svu njegovu imovinu, čak i hurme (u vrtu), ali on ne želi da se njome oženi, a i ne dopada mu se da se ona uda za nekog drugog, koji bi zbog nje i s njom dijelio dio imovine. Zbog toga, taj čuvar sprečava toj sirotoj djevojci udaju.<sup>193</sup>

U svjetlu ove kratke prezentacije može se zaključiti da je Aiša koristila tri različita metoda u tumačenju Kur'ana. Prvi se tiče njezinih jezičkih sposobnosti, što se ilustrira njezinim ispravljanjem ‘Urveovog razumijevanja ajeta 2:158, kada ona kaže: “Da je to što kažeš ispravno, onda bi ajet glasio: *fe lā džunāha ‘alejhi en [lā] jettavefe bihimā*.” U prvom dijelu ove izjave, partikula *lā* označava negaciju, dok u drugom dijelu *lā* nije navedeno u

192 Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, vol. 8, 367-8; Khan, *Sahih al-Bukhari*, vol. VI, 179-180.

193 Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, vol. 8, 265; Khan, *Sahih al-Bukhari*, vol. VI, 99.

kur'anskom ajetu. Drugo, ona koristi svoje znanje tradicionalne arapske kulture kao u slučaju ajeta 2:158. Treće, koristi svoje poznavanje okolnosti objavljivanja, kako je navedeno u njezinom objašnjenju ajeta 4:127.

## ‘ABDULLĀH IBN ‘ABBĀS

Kada je Poslanik umro, Ibn ‘Abbās je imao oko trinaest ili četrnaest godina. Ipak, on je općenito priznat kao najistaknutiji tumač među ashabima. Muslimanski učenjaci vjeruju da je to bilo zbog dobro poznate Poslanikove dove u njegovu korist: „Bože, daj mu znanje ove vjere (islama) i poduči ga tumačenju Kur’ana.“<sup>194</sup> Zbog svog tumačenja, Ibn ‘Abbās je dobio pohvalu od različitih Poslanikovih savremenika, koji su ga nazvali *terdžumānu l-Qur’ān* (najbolji tumač Kur’ana), *re’su l-mufessirīn* (šef ili vođa tumača), *hibr hādhihi l-ummet* (učenjak ummeta) itd. Negativna konsekvencija Ibn ‘Abbāsove popularnosti i autoriteta bila je što su mu lažno pripisivani brojni hadisi i tefsirski tekstovi. Prema es-Sujūtiju, bilo je bezbroj takvih hadisa (*mā lā juhsā kethere*), a eš-Šāfi tvrdi: “Ne postoji više od stotinu autentičnih hadisa od Ibn ‘Abbāsa.“<sup>195</sup>

U svom *et-Tefsiru ve l-mufessirūn*, edh-Dhehebī navodi da je razlog za ovo pripisivanje izmišljenog tefsira Ibn ‘Abbāsu njegova pripadnost Poslanikovoj porodici (*ehli-bejt*) i činjenica da je on bio povezan s onima od kojih su muslimani htjeli dobiti blagoslov. Zbog Ibn ‘Abbāsovog statusa, čak mu je pripisana i kompletna knjiga nazvana *Tenvīru l-miqbās*. Djelo je kompilirao Ebū Tāhir Muhammed ibn Ja’qūb el-Fejrūzābādī eš-Širazi (u. 817) a nekoliko puta objavio ga je u Egiptu i Pakistanu izdavač *el-Mektebe el-Faruqijje*. U stvarnosti, Ibn ‘Abbāsov tefsir onako kako je

194 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 89; al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 413.

195 al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 414–417.



prenesen u et-Taberijevom *Džāmi'ū l-bejānu*, u el-Buhārijevom *el-Džāmi'ū s-sahīhu*, Ibn Kesīrovom *Tefsīru l-Qur'āni l-'azīm* i drugim izvorima razlikuje se od Ibn 'Abbāsovog navodnog tefsira u *Tenvīru l-miqbāsu*. Stoga ja naginjem tome da *Tenvīru l-miqbās* ne može predstavljati tefsir Ibn 'Abbāsa. Naprimjer, sve kur'anske sure izuzev jedne (sure et-Tevbe) počinju s Bismillom (*U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog*).<sup>196</sup> Međutim, ne postoji tumačenje koje je Ibn 'Abbāsu pripisalo nešto u vezi sa značenjem Bismille izuzev onog u *Tenvīru l-miqbāsu*, koje navodno prenosi da je on rekao:

Slovo *bā* predstavlja *behā'ū Allāh, behdžetuh; belā'uh, berekātuh* (Božiju veličanstvenost, Njegovo zadovoljstvo, Njegovo iskušenje i Njegove blagoslove). Slovo *sīn* predstavlja *senā'uh, sumuvvuh i ibtidā'ū ismihi es-Semī'* (Božiju uzvišenost, Njegovo visočanstvo i početak Njegovog uzvišenog imena Svečujući). Što se tiče slova *mīm*, ono predstavlja *mulkuh, medžduh, minnetuh 'alā 'ibadihi* (Božiju vlast, Njegovu slavu i Njegovu blagodat Njegovim robovima).<sup>197</sup>

Tumačenja takvih ajeta nisu spomenuta ni u jednom od glavnih tefsirskih djela. U svom *Fethu l-Qadīru* eš-Ševkāni spominje slab ili izmišljen hadis od ashaba Ebū Se'īda el-Khudrija (u. 16), za kojeg se pretpostavlja da je ispričao: „Poslanik je rekao da je Isaova majka poslala Isaa u školu da uči. Učitelj je rekao Isau da napiše *Bismillah*. Isa upita: 'Šta je *Bismillah*?', na što učitelj odgo-

196 Jedini izuzetak je sura 9, al-Tawba, u kojoj se *Bismilla* ne spominje. Postoje dva različita mišljenja o tome. Prvo se odnosi na suru koja je zasebna, tj. kada su ashabi kompilirali Kur'an u formu knjige, oni nisu bili sigurni da li su prethodna sura, al-Anfāl, i sura al-Tawba bile jedna sura pošto nije bilo Bismille. Stoga su ih oni razdvojili iscrtavanjem linije. Drugi razlog je taj što je sura objavljena u vezi s raskidanjem mirovnog ugovora i iskazivanjem Božije ljutnje spram politeista. *Bismilla* govori o miru i milosti, i u ovom slučaju ona nije bila objavljena. Prema običaju Arapa, kada neko želi da iskaže svoju ljutnju ili ozbiljnost riječima, on tada ne prati formalni postupak govora započinjući sa *Bismik Allahumme*: „U Tvoje ime /sa Tvojim imenom/, naš Gospodaru.“ V. Ibn Ašur, *al-Tanwīr wa al-tahrīr*, vol. 6, 101.

197 Abū Tāhir Muhammad ibn Ya'qūb Fayrūz Ābādi, *Tanwīr al-miqbās (Tafsīr Ibn 'Abbās)* (Pakistan: al-Maktaba al-furūqīyya Malkān, bez. god. izd.), 2.

vori da ne zna. Onda Isa reče da slovo *bā* predstavlja *behā'u Allāh* (Božiju veličanstvenost), slovo *sīn* predstavlja *senā'uh* (Božiju uzvišenost), a slovo *mīm* predstavlja *melekūhtuh* (Božije kraljevstvo).<sup>198</sup>

Ova tumačenja predstavljaju sufijska alegorijska tumačenja (*te'vīlāt*). I ova vrsta alegorijskog tumačenja pojavljuje se u *Tenvīru l-miqbāsu* na početku većine poglavlja koja počinju s onim što je poznato kao *el-hurūfu l-muqatta'a*, skraćena slova. Međutim, et-Taberī, eš-Ševkānī i dr. prenose da je Ibn 'Abbās izjavio, u pogledu značenja skraćenih slova, da su to najveća Božija imena. Kada je bio upitan o njihovim značenjima, nije dao nikakvo posebno tumačenje.<sup>199</sup>

Analiza *Tenvīru l-miqbāsa* otkriva da se sve predaje koje on sadrži vraćaju na Muhammeda ibn Mervāna (u. 186),<sup>200</sup> Muhammeda ibnu s-Sā'iba el-Kelbija<sup>201</sup> i Alija ibn Ebī Sāliha.<sup>202</sup> Ovaj lanac prenošenja tehnički je poznat kao *silsiletu l-kedhib* (lanac izmišljenih predaja).<sup>203</sup> Zbog odbijanja ovog lanca, sa sigurnošću se može reći da *Tenvīru l-miqbās* ne potječe od Ibn 'Abbāsa.

Ipak, neka pitanja ostaju bez odgovora: Ako se djelo lažno pripisuje Ibn 'Abbāsu, ko je onda inicijator toga? Zašto ga je on pripisao Ibn 'Abbāsu? I, najvažnije, šta je bio njegov cilj? Možemo samo nagađati.

Odgovor na prvo pitanje jeste da je to možda Ebū Tāhīr el-Fejrūzābādī, koji je mogao biti izvorni autor. Što se tiče razloga, pretpostavlja se da se zalaže za ovu vrstu mističkog tefsira, i

198 Al-Šawkānī, *Fath al-Qadīr*, vol I, 18; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1., 17.

199 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1., 79; al-Šawkānī, *Fath al-Qadīr*, vol. 1., 29.

200 Kritičari hadisa, kao što su Yahyā ibn Ma'īn i Ibn Hibbān, opisali su Muhammeda ibn Marwāna al-Suddī al-Sagīra kao lažova. Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 9, 436.

201 Muhammeda ibn al-Sā'iba al-Kelbija kritizirao je Imam Ahmad ibn Hanbal i dr. Imam Ahmad je izjavio da je al-Kalbijeve tefsir bezvrijedan. V. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yun*, vol. 4, 309.

202 Abū Sāliha su učenjaci hadisa okarakterizirali kao nepouzdanog. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yun*, vol. 4, 309.

203 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 435.

napokon, što se tiče cilja, jednostavno to može biti želja da se tekstu da više povjerenja.

Drugi tefsir koji se pripisuje Ibn 'Abbāsu je *Mesā'il Nāfi'*<sup>204</sup> (Nafijeva pitanja). Ova knjiga sadrži oko dvije stotine pitanja koja je Nāfi' ibnu l-Ezreq navodno postavio Ibn 'Abbāsu. Priča kazuje da je jednoga dana Ibn 'Abbās sjedio unutar harema u Mekki, odgovarajući ljudima na pitanja koja se tiču značenja različitih dijelova Kur'ana, kada su mu pristupili Nāfi' i njegov prijatelj Nedžde ibn 'Uvejmir. Nāfi' reče: „Došli smo da te pitamo o nekim značenjima Kur'ana, ali želimo da odgovori budu potkrijepljeni arapskom poezijom.“ Nāfi' navodno postavi Ibn 'Abbāsu dvije stotine pitanja, na koja je, kako se kaže, Ibn 'Abbās odgovorio citirajući poeziju kao potporu ajetima.

Ovu priču općenito su prihvatili učenjaci kao što su Ebu l-'Abbās Muhammed ibn Jezīd el-Muberrid (u. 285), Ibn Hadžer el-'Asqalānī, es-Sujūti, Fuad Sezgin i moderna egipatska učenjakinja Aiša Abdurrahman Bintu š-Šati'. Bintu š-Šati' je pročitala različite rukopise *Mesā'ila* i komparirala ih. Dok priznaje probleme uključene u tekst i njegov *isnād* (lanac prenošenja), ipak se čini da je ona uvjerena da tekst zaista potječe od Ibn 'Abbāsa. Prema eš-Šati': "Ibn 'Abbāsovi odgovori (Ibnu l-Ezrequ) predstavljeni su u lingvističkoj tefsirskoj literaturi i u sveobuhvatnim djelima o kur'anskim naukama." Svoju studiju zaključila je sljedećim zapažanjem: „Svrha prezentiranja *Mesā'il Ibn el-Ezereq (Mesā'il Nāfi')* ovdje je, kao što sam prethodno spomenula, oslovljavanje pitanja čudesne nemogućnosti oponašanja Kur'ana kroz kazivanje o Ibn 'Abbāsovom tumačenju kur'anskih riječi u *Mesā'il Ibn el-Ezereq*.”<sup>205</sup>

S druge strane, zapadnjački naučnici kao što su Goldziher, Wansbrough i Andrew Rippin *Mesā'il* su smatrali legendom ili

204 Nāfi' ibn al-Azraq je bio jedan od vođa haridžija koje su uplašile dinastiju Emevija. V. al-Dhahabī, *Lisān al-Mizān*, vol. 6, 114–115.

205 Aiša Abd al-Rahman Bint al-Šati, *al-I'jāz al-bayānī li al-Qur'ān wa Mas'āil ibn al-Azraq: Dirāsa muqārana lugawiyya wa bayāniyya*, 2. izd. (Cairo: Dār al-ma'rifa, 1987), 289–305.

izmišljotinom. Goldziher, koji ne prezentira kritički analizu da bi potkrijepio svoje odbijanje, *Mesā'il* ipak opisuje kao *ein lehrreiche legende angesetzt* (naučnu legendu).<sup>206</sup> Wansbrough je vjerovao da je *Mesā'il* vješto krivotvorenje pripisano Ibn 'Abbāsu. U podršku ovoj tvrdnji on je konsultirao neke islamske izvore kao što su *el-Džāmi'u s-sahih*, *Sahih Muslim*, *Sunen et-Tirmizī* i *el-Itqān*, nalazeći da se poezija samo povremeno navodi za leksičko objašnjenje. U el-Buhārijevom *Mesā'ilu* citiran je samo jedan red poezije u vezi s kur'anskim opisom (9:114) poslanika Ibrahima kao *levvāh* (mehka srca). U *Sahih Muslimu* naveden je jedan ajet, kur'anski ajet 7:31, u *Sunen et-Tirmizī* nijedan u tefsirskom smislu. On je zaključio da *Mesā'il* pokazuje tefsirski metod znatno niži od Ibn 'Abbāsova standarda.<sup>207</sup> Što se tiče Rippina, on se oslonio na zaključak Wansbrougha i *Mesā'il* proglasio fikcijom osmišljenom kako bi se tzv. Ibn Abbāsovom tefsiru dalo više povjerenja.<sup>208</sup>

I Rippin nije sam. U svom *Garību l-Qur'ān li Ibn 'Abbās: Dirāsa idžtimā'ijja lugavijja*, Tahir el-Mennai Muhammed Rešad el-Hamzevi također je *Mesā'il* proglasio izmišljotinom i čak posumnjao da su se Ibn 'Abbās i Nāfi' ikada sreli.

Postoji još jedan argument koji podržava pitanje fabriciranja. El-Muberrid primjećuje da je Nāfi' navodno nadugačko ispitivao Ibn 'Abbāsa sve dok mu nije ponestalo strpljenja. U tom trenutku stiže slavni pjesnik Omer ibn Ebī Rebī'a, pozdravi Ibn 'Abbāsa i sjede. Ibn 'Abbās zamoli Ibn Ebī Rebī'a da citira neku svoju pjesmu. On recitira oko osamdeset stihova. Ljutito slušajući, Nāfi' iznenada uzviknu: "Oh, Bože! O, Ibn 'Abbāse, mi smo došli izdaleka da te pitamo o islamu, a ti svoje lice okrećeš slušajući gluposti od ovog mladog Kurejšije!" Ibn 'Abbās odgovori: "Tako

206 Goldziher, *Die Richtung*, 372.

207 John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretations* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 216–217.

208 Andrew Rippin, *Bulletin of the Scholl of Oriental and African Studies*, vol. XLV, dio II84, 24–25.

mi Boga, ne slušam gluposti.“ Nāfi' reče: „Zar (Omer) nije rekao: *Re'et redžulen emmā idhā eš-šems 'āredat fe jakhzā ve emmā bi l-ašij fe jakhsar?* (Vidjela je nekog čovjeka, kad se sunce pojavilo, on posta zbunjen, a noću pati od hladnoće i boli?) Ibn 'Abbās odgovori: „Ne, on nije rekao *fe jakhzā* (zbunjen), već je rekao *fe jadhāve bi l-ašij fe jakhsar.*“ U tom trenutku Nāfi' začuđeno upita: „Jesi li zapamtio sve stihove?“ „Jesam,“ odgovori Ibn 'Abbās, dodajući: „Ako želiš da ih sve čuješ, ja ću ti ih izrecitirati.“ Kad Nāfi' odgovori pozitivno, Ibn 'Abbās izrecitira svih osamdeset stihova.<sup>209</sup>

Neko ima pravo da bude skeptičan, jer Nāfi' postavlja dvije stotine pitanja, i način na koji to čini izaziva sumnju u vjerodostojnost priče u cijelosti. To možemo ozbiljno shvatiti samo ako je: a) Nāfi' bio dobro upućen u tefsir i arapski jezik; b) naučio napamet cijeli Kur'an ili veći dio njega; c) bio unaprijed pripremljen za dvije stotine pitanja i d) imao jaku memoriju, što nije slučaj jer je pogrešno citirao navedene posljednje stihove Omera ibn Ebī Rebī'e.

Nadalje, el-Muberrid spominje da je Nāfi' plagirao dvije stotine stihova Ibn 'Abbāsovog *istišhādāta* (navođenje jedne riječi ili nekog teksta radi potvrde nečega). Što znači da: ako su el-Muberridove tvrdnje tačne, onda je Nāfi' morao napamet znati dvije stotine stihova u momentu kad ih je Ibn 'Abbās recitirao, pošto je poznato da ih on (Nāfi') nije napisao. Sada, ako Nāfi' nije mogao ispravno zapamtiti osamdeset stihova Omera ibn Ebī Rebī'a, kako je spomenuto, mi smo skloni da sumnjamo u autentičnost priče i prisiljeni smo zaključiti da se čini da je *Mesā'il* fikcija osmišljena da dā više povjerenja Ibn 'Abbāsovom tumačenju.

---

209 Abū al-'Abbās Muhammad ibn Yazīd al-Mubarrid, *al-Kāmil fī al-luga wa al-ad-ab*, 1. izd. (Beirut: Mu'assasa al-risāla, 1986), vol. 3, 1144–1155. Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 1, 225. Sezgin Fuat, *Tārikh al-turāth al-'Arabī: Fī 'ulūm al-Qur'ān wa al-hadīth*, prev. Mahmud Fahmi Hijazi (Riyadh: Jāmi'a Muhammad ibn Su'ūd al-islāmiyya, 1981), vol. 1., dio I, 65.

Sada predstavljamo nešto od Ibn 'Abbāsovo tumačenje onako kako je ono dokumentirano u nekim glavnim tefsirskim i hadiskim djelima.

U *Fethu l-Bārīju* postoji izvještaj o jednom čovjeku<sup>210</sup> koji se jednom pojavio pred Ibn Abbāsom predočavajući mu sljedeće: „Nalazim u Kur'anu određene stvari koje mi izgledaju kontradiktorne. Naprimjer, u ajetu 23:101 Allah kaže: *A kad se u Rog [ponovnog oživljenja] puhne, nikakve rodbinske veze neće prevladati toga dana među njima, a niti će se jedni za druge raspitivati.* A u ajetu 37:27 Allah pak kaže: *Ali [pošto će biti prekasno.] oni će se obraćati međusobno tražeći da jedni drugima [olakšaju teret svojih prošlih grijeha].* Isto tako, u ajetu 4:42 Allah kaže: *Oni koji su uporno poricali Istinu i nisu se obazirali na Poslanika – na Sudnjem danu će poželjati da ih zemlja proguta: ali oni neće [biti u stanju] sakriti od Boga bilo šta što se desilo.* A u ajetu 6:23 opet čitamo: *Na što će oni, u svojoj potpunoj smućenosti, moći samo reći: 'Tako nam Allaha, Uzdržavatelja našeg, mi nismo [imali namjeru] pripisivati Božanstvenost bilo čemu osim Njemu'.* Prema ovom ajetu, idolopoklonici će sakriti neke činjenice. Štaviše, u ajetu 79:27: *[O, ljudi,] da li je teže stvoriti vas nego nebo, koje je On saznao? Bog spominje stvaranje nebesa prije stvaranja Zemlje. Nadalje, u ajetu 41:9–10 On kaže: Reci: 'Zar zbilja nećete da vjerujete u Onoga koji je stvorio Zemlju u dva [neizmjerne] duga razdoblja?! I da li tvrdite da ima ikakvu moć koja bi se mogla natjecati s Njim, Uzdržavateljem svih svjetova? Jer On je Taj koji je [nakon stvaranja Zemlje] postavio na njoj nepomična brda, što se uzdižu iznad površine njezine, i dao [mnogobrojne] blagodati na njoj i pravično dodijelio njezina sredstva za uzdržavanje svima koji Ga budu tražili; [i sve ovo On je stvorio] u četiri [neizmjerne] duga razdoblja.* U ovom ajetu On spominje stvaranje Zemlje prije neba. U međuvremenu, u ajetu 4:56 On kaže: *Allah je, zaista Sve-*

210 Ibn Hajar je rekao da Nāfi' napisao svoja pitanja na dvije stranice i odatle ih pročitao. Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, vol. 8, 557.

*moguć, mudar!*, dok u ajetu 4:23 kaže: *Allah je, zaista, Opraštač veliki, Darovatelj milosti*, a u ajetu 4:58: *Allah, zaista, sve čuje, sve vidi!* Čini mi se da je značenje da je Allah naveliko praštao i više ne prašta.“

Čovjek zatim upita Ibn 'Abbāsa da mu razjasni njegovu zbu-njenost. Ibn 'Abbās mu zatim odgovori: „Što se tiče ajeta 23:101 (*A kad se u Rog [ponovnog oživljenja] puhne, nikakve rodbinske veze neće prevladati toga dana među njima...*), to će se dogoditi pri prvom puhanju u Rog. Puhnut će se u Rog i poslije toga će sve što je na nebesima i Zemlji pasti u nesvijest, izuzev onih koje Allah poštedi. I tada među njima neće biti nikakvih veza i neće se raspitivati jedni za druge. A potom, kada se drugi put puhne u Rog, oni će se obratiti jedni drugima i raspitivati. U vezi s izjavom da oni nikada nisu obožavali druga božanstva osim Allaha, i da oni neće moći sakriti nijednu činjenicu od Allaha, Allah će oprostiti grijehе onih koji su bili iskreni u svom obožavanju. Što se tiče pagana, oni će (jedni drugima) kazati: 'Dođite, recimo da nikada nismo obožavali druga božanstva osim Allaha', ali će njihova usta biti zapečaćena, a njihove ruke će govoriti (istinu). Tada će biti očigledno da se od Allaha ne može sakriti nikakav govor, a oni koji nisu vjerovali (i nisu poslušali Poslanika) poželjet će da budu zemlja, jer neće moći da sakriju činjenice od Allaha. U vezi s idejom da je Allah stvorio Zemlju u dva dana, i da ju je razastro, razastiranje ovdje označava izvođenje vode i pašnjaka iz zemlje. (Zapazimo da na ovo ukazuje ajet 79:30: *A nakon toga stvorio je Zemlju: široko je razastro prostranstvo njezino*). Onda je On stvorio planine, deve i brda, i ono što je između njih. Zato, (Zemlja i nebesa) nastaju u dva (druga dana). Ibn 'Abbās kaže da značenje Allahovih riječi: *široko je razastro prostranstvo njezino i stvorio je Zemlju u dva dana* jeste to da je Zemlja i sve što je na njoj stvoreno u dva dana. Što se tiče Njegovih riječi da je Allah bio Opraštač veliki, ovo se odnosi na samog Allaha, ali sadržaj Njegovih riječi još uvijek je važeći, jer ako Allah ikada

nešto zaželi da učini, On će sigurno ispuniti ono što želi. Znači, ne tri trebalo uočiti bilo kakvu kontradiktornost u Kur'anu jer je sav on od Allaha.<sup>211</sup>

Nadalje, prema et-Taberiju, jedanput je Ibn 'Abbās pisao jednom Jevreju, poznatom kao Ebū Džellād, koji je primio islam, pitajući ga o drvetu spomenutom u ajetu: 2:35: *I Mi onda rekosmo: 'O, Ademe, ti i tvoja žena boravite u ovoj Bašči, i jedite odatle vas oboje, koliko god hoćete i što god hoćete, ali – ne primičite se ovom drvetu – da ne postanete oni koji zlo čine!* Ebū Džellād je uzvratio Ibn 'Abbāsu tvrdeći da je drvo – klas kukuruza, *sunbule*. Ibn 'Abbās je također pitao Ka'ba el-Ahbara, jevrejskog konvertita, o nekim značenjima Kur'ana, npr. pitao ga je o značenju *ummu l-kitāb* (majka Knjige) i *el-merdžānu* (koralu).<sup>212</sup>

Korištenje izvora 'ljudi Knjige' (*ehlu l-Kitāb*) u objašnjava-nju nekih islamskih pojmova općenito, a posebno u tefsiru, dozvoljeno je u islamu. Zapravo, pozivanje na jevrejske i kršćanske izvore može se utemeljiti na sljedećem hadisu: *Belligū 'annī ve lev aje, ve haddithū 'an Benī Isrā'īl ve lā haredž*<sup>213</sup> ('Prenesite drugima ono što naučite ili čujete od mene, makar i jednu riječ, i nema štete prenositi od *Benī Isrā'īla*'). *Benī Isrā'īl* se u hadisu odnosi na Jevreje i kršćane, koji se, kur'anski govoreći, nazivaju *ehlu l-Kitāb* (ljudi Knjige). Očigledno je da navedeni hadis dopušta muslimanima da prenose od ljudi Knjige.

Vjeruje se da je ova dozvola data zbog dva razloga. Prvi je da judaizma, kršćanstvo i islam dijele neka temeljna vjerovanja poput vjerovanja u Boga, poslanike i Sudnji dan kao i druge stvari. Drugi razlog je taj da se tokom svoga života Poslanik složio s ne-

211 Khan, *Sahih al-Bukhari*, vol. VI, 321–324.

212 Ibn 'Abbās nije bio jedini ashab koji je koristio izvore ljudi Knjige (*ehlu l-Kitāb*) u objašnjava-nju nekih kur'anskih ajeta; među takvima se spominju 'Abd Allāh ibn 'Umar i 'Abd Allāh ibn 'Umrū ibn al-'Ās. V. Nana, Ramzi, *al-Isrā'īliyyāt wa āthāruhā fī kutub al-tafsīr*, 1. izd. (Damascus; Dār al-qalam, 1970–1390), 78–89.

213 Al-Bukhārī, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il, *al-Jāmi' al-sahīh*, vol. 1., 331.



čim što su navodili ljudi Knjige iz svojih svetih spisa. Naprimjer, u *Fethu l-Bārīju* čitamo da je „jedan jevrejski rabin došao Poslaniku i rekao: ‘O, Muhammede, mi nalazimo (u Tori) da će Bog staviti sva nebesa na jedan prst i Zemlju na jedan prst, i drveće na jedan prst, i vodu i prašinu na jedan prst, i onda će reći: „Ja sam Kralj.““ Poslanik se nakon toga nasmijao tako da su se vidjeli njegovi prednji zubi. Potom je proučio ajet: (*I nemaju istinskog razumijevanja Allaha oni [koji obožavaju išta pored Njega, 39:67]*).<sup>214</sup>

U *Sunenu n-Nesā’ī* prenosi se da je jedan Jevrej prišao poslaniku Muhammedu optužujući neke muslimane za širk (politeizam) zbog izjave *Mā šā’ Allāh ve šī’te* [Kako je divno ono što ste Allah i ti (Muhammede) htjeli]. Kada je ovo čuo, Poslanik je poučio ashabe da kažu: *Mā šā’ Allāh thumme šī’te*. Ono što je Jevrej uradio bilo je to da je slovo (*vāv*) u frazi *Mā šā’ Allāh ve šī’te* učinio koordinirajućim veznikom koji se koristi za indikaciju učesća više od jedne stranke u radnji, bez nužnog određivanja koja od strana započinje radnju. Tako da reći *Mā šā’ Allāh ve šī’te* može značiti ili se razumjeti da volja Poslanika može doći čak i prije Božije volje. A to je kontradiktorno islamskom konceptu *tevhidā*, kao što se kaže u ajetu 76:30: *Ali vi to ne možete htjeti osim ako Allah neće; jer, zaista, Allah sve vidi, i mudar je*. Dakle, da bi izbjegao zablude u koju bi moglo odvesti slovo *vāv*, Poslanik je naredio ashabima da *vāv* zamijene sa *thumme* (onda, zatim), koje pokazuje hronologiju radnje koja se događa između dviju stranaka: radnja koja je spomenuta prije *thumme* događa se prvo, a glagol ili ime spomenuto poslije *thumme* događa se poslije. Znači, fraza *Mā šā’ Allāh ve šī’te* drukčije formulirana glasi *Mā šā’ Allāh thumme šī’te* (‘Bog je htio, a onda si ti htio’).<sup>215</sup>

214 Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, vol. 8, 550–551.

215 Al-Šaykh Abd al-Rahaman al-Hasan al-Šaykh, *Fath al-Majīd* (Riyadh, Dār al-if-tā’), 379–380.

## RAZLIKE MEĐU ASHABIMA U TUMAČENJU KUR'ANA

Predstavljajući tumačenje najistaknutijih tumača među ashabima, vrijedno je istaći da se razumijevanje Kur'ana i njegovo tumačenje među ashabima u nekim slučajevima razlikovalo, što se odnosilo uglavnom na pravna, teološka, historijska i lingvistička pitanja. Ibn Tejmije, koji je na razlike među ashabima gledao kao na varijacije, a ne kontradikcije, široko ih je kategorisao u dvije vrste: iskaz i ilustraciju.

Iskaz znači izražavanje jedne ideje različitim riječima, ali je krajnje značenje isto. Naprimjer, Ibn 'Abbās je kur'ansku frazu *es-sirāt el-musteqīm* (Pravi put) protumačio kao Božiju religiju, dok je Ibn Mes'ūd protumačio kao Božiju Knjigu. Ova dvojica istaknutih tumača, čini se, predmetnoj frazi pripisuju dva različita značenja, ali oni znače ili impliciraju istu stvar zbog toga što i Božija religija i Božija Knjiga pozivaju na Pravi put.<sup>216</sup>

Ilustracija se može vidjeti kada ashab objašnjava neki opći termin Kur'ana pozivajući se na drugi opći termin kako bi publici skrenuo pažnju na izvorni termin umjesto davanja definicije u smislu njegova roda i razlike. Naprimjer, ajet 35:32 glasi:

*I tako, Mi smo obdarili ovom Allahovom Knjigom kao naslijeđem one Svoje robove koje smo mi odabrali; a među njima ima nekih koji griješe protiv samih sebe; i nekih koji se drže na pola puta; i nekih koji su, s Allahovim dopuštenjem, vrlo istaknuti [sābiq] u djelima dobrote; a to je, zaista, najviša zasluga!*

Prema Ibn Tejmiji, prethodne generacije ovaj ajet objasnile su ukazivanjem na jedno ili više djela pokornosti Bogu. Neki su kazali da je *sābiq* onaj ko klanja namaze u najranije propisano vrijeme, *muqtesid* je onaj koji klanja namaze kasnije ali na vrijeme, a *zālim* je onaj koji odgađa, naprimjer večernji namaz sve do

---

216 Ibn Taymiyya, *Muqaddima*, 41–43; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1., 23; al-Šawkānī, *Fath al-Qadīr*, vol. 1., 24.

izlaska sunca. Drugi su ukazali na *sābiqa* kao na darežljivu sobu koja daje novac u dobrotvorne svrhe preko i iznad ispunjavanja svoje dužnosti, na *zālīma* kao na onoga ko uzima kamatu ili ne daje zekat, a na *muqtesida* kao na onoga ko daje zekat i ko se ustručava od uzimanja kamate itd.<sup>217</sup>

Sljedeće što ćemo ispitati jesu razlike između ashaba u četiri područja: fikhu, teologiji, kur'anskim historijskim ličnostima i lingvistici, kako bismo vidjeli da li su tvrdnje Ibn Tejmije održive.

## FIKH

Ovo se odnosi na one ajete u vezi sa čijim su se tumačenjem ashabi razišli zbog njihovog individualnog razumijevanja datog ajeta ili zbog nepoznavanja Poslanikovog hadisa o određenom pitanju. Naprimjer, u ajetu 5:5 Bog kaže:

*Danas su vam sve lijepe stvari života učinjene dopuštenim! I hrana onih kojima je ranije podarena Objava dopuštena vam je, a i vaša je hrana dopuštena njima. I [dozvoljene su vam] u braku kćeri onih koji vjeruju [u ovu Božiju Objavu], i u braku kćeri onih koji su obdareni Objavom prije vašeg vremena...*

Na temelju ovog ajeta skoro svi ashabi obznanili su dopuštenost braka između muslimana i Jevrejke ili kršćanke. 'Abdullāh ibn Omer, međutim, imao je drukčije mišljenje. Navodeći ajet 2:221: *I ne ženite se sa ženama koje ne vjeruju (idolopoklonicama) dok ne postanu vjernice (muslimanke)*, istakao je da je „Bog zabranio muslimanima da se žene idolopoklonicama; ja ne znam ništa veće od širka i nema većeg grijeha od toga da neko kaže da mu je Isa gospodar“.<sup>218</sup>

217 Ibn Taymiyya, *Introduction to the Principles of Tafseer* (UK: al-Hidayah Publishing & Distribution, 1993), 20–21.

218 Al-Jassās, Abū Bakr Ahmad 'Alī, *Ahkām al-Qur'ān* (Istanbul: Maktaba al-awqaf al-islamiyya, 1916/1335), vol. 1, 332.

Drugi primjer odnosi se na propisani perioda čekanja trudne udovice ili raspuštenice prije nego što joj se dozvoli ponovno stupanje u brak. Ovo je poznato kao *'iddet* prema ajetu 65:4, koji propisuje: *a one koje su s djetetom – kraj njihovog vremena čekanja ('iddeta) [u slučaju razvoda] je kad se oslobode svoga bremena.*

'Abdullāh ibn Mes'ūd ajet je razumio u njegovom općem značenju, znajući hadis u vezi sa Subejom el-Eslemijje, suprugom Sa'da ibn Khavlea, koja je bila trudna kad joj je muž umro. Odmah nakon što je rodila, Poslanik ju je obavijestio da je njezin *'iddet* završen rođenjem. Zato, znajući ovaj hadis, Ibn Mes'ūd je izjavio da *'iddet* trudne udovice/raspuštenice prestaje rođenjem djeteta. S druge strane, Ali ibn Ebī Tālib i Ibn 'Abbās smatrali su da je taj *'iddet* duži od 'dva *'iddeta*'. Šta se podrazumijeva pod 'dva' *'iddeta*? Prema islamskom pravu, kada muž umre, njegova udovica mora poštovati *'iddet* u periodu od četiri mjeseca i deset dana. Poslije toga ona se može udati za koga želi. Referenca za ovaj zakon je ajet 2:234, koji glasi: *A ako bilo ko od vas umre i ostavi žene iza sebe, one treba, ne udajući se, da čekaju u razdoblju od četiri mjeseca i deset dana.*

Ali ibn Ebī Tālib i Ibn 'Abbās kombinirali su navedeni ajet i ajet 65:4, koji propisuje:

*A one od vaših žena koje su izvan doba mjesečnih čišćenja, kao i one koje nemaju nikakvih čišćenja, njihovo vrijeme čekanja – ako imalo sumnjate [u to] – treba biti tri [kalendarska mjeseca]; a one koje su s djetetom – kraj njihovog vremena čekanja je kad se oslobode svoga bremena.*

Ali ibn Ebī Tālib i Ibn 'Abbās iz tih dvaju ajeta zaključili su da je *'iddet* udovice koja je trudna osam mjeseci – četiri mjeseca i deset dana. Ako je udovica trudna dva mjeseca, *'iddet* je onda sedam mjeseci. To je ono što Ali i Ibn 'Abbās spominju kao *eba'du l-edžeajn* (najduži period *'iddeta*).

## KUR'ANSKE HISTORIJSKE LIČNOSTI I MJESTA

Ashabi su se također razilazili u vezi s tačnim historijskim ličnostima i mjestima spomenutim u pojedinim kur'anskim ajetima. Naprimjer, ajet 37:102 glasi:

*I [jednoga dana,] kad [dijete] odraste toliko da je moglo učestvovati u očevim nastojanjima, otac mu [Ibrahim] reče: „Sinko moj, vidio sam, u snu, da te moram žrtvovati! Šta bi ti na to rekao?!“ A [dijete] odgovori: „Oče, čini kako ti je naređeno! Vidjet ćeš, ako Bog da, da sam ja strpljiv u nevolji!“*

Kojeg je sina Bog naredio poslaniku za žrtvovanje? Ismaila ili Ishaka? Prema Ibn Kethīru, neki ashabi, uključujući Ibn 'Abbāsa, smatrali su da je to Ishak, dok su Omer ibn el-Hattāb, Alī ibn Ebi Tālib i dr. vjerovali da je to sin Ismail.<sup>219</sup>

Ajet 9:108 ilustrira drugi primjer različitog tumačenja: „Nikada ne stupi na takvo mjesto! Samo džamija utemeljena, od prvog dana, na takvaluku...“ Koja je to bila džamija? Gdje je bila locirana? Omer ibn el-Hattāb, Zejd ibn Sābit i dr. vjerovali su da je to Poslanikova džamija u Medini, dok su Ibn 'Abbās i dr. smatrali da je to džamija Qubā',<sup>220</sup> koju je Poslanik sagrađio po svom dolasku u Qubā'.

## TEOLOGIJA

Ashabi su imali različite teološke poglede o nekim pitanjima kada nisu znali poseban ili eksplicitan hadis od Poslanika koji o njima govori. Tako će svako od njih zavisiti od sopstvenog razumijevanja ajeta o kojem je riječ. Naprimjer, ajet 17:1 glasi: *Bezgraničan u Svojoj veličini je Onaj koji je prenio roba Svoga noću od Nepovredi-*

219 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3, 186.

220 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 170.

vog hrama do Dalekoga hrama, čiju smo okolicu blagosloveli.

Ashabi su se razišli u vezi s pitanjem kako se ovo putovanje odigralo. Da li je Poslanik putovao fizički ili je putovala samo njegova duša (*rūh*)? Ibn 'Abbās, Enes ibn Mālik i dr., koji su znali hadis koji o tome govori, vjerovali su da je Poslanik fizički putovao, dok su Aiša, supruga Poslanikova, i Mu'āvija ibn Ebī Sufjān vjerovali da je to bilo putovanje njegove duše.<sup>221</sup> Drugi primjer jesu ajeti 53:7–9: *pojavljujući se na najuzvišenijem dijelu obzorja, a onda se primaknuo, i prišao sasvim blizu, dok nije bio nadomak od jedva dva luka, ili čak bliže.*

Ibn Mes'ūd i Aiša kazuju „da se ajet odnosi na meleka Džibrila na najuzvišenijem obzorju i koji se približio na udaljenost dva luka ili još bliže Poslaniku. I na taj način Bog prenosi objavu poslaniku Muhammedu putem meleka Džibrila.“ Ibn 'Abbās, s druge strane, bio je mišljenja da se ajeti odnose na Poslanika, koji blisko dolazi svome Gospodaru na udaljenost od dva luka ili još bliže, i da je on vidio svoga Gospodara svojim srcem, a ne svojim očima.<sup>222</sup>

## LINGVISTIKA

Drugi faktor koji je utjecao na način kako su ashabi tumačili određene kur'anske pasuse bili su dijalekti njihovog arapskog jezika. Zanimljivo je zabilježiti različita tumačenja koja im se pripisuju. Naprimjer, u ajetu 77:1 termin *el-murselāt* (oni koji su odaslan) Ebū Hurejre objašnjava u značenju meleka, dok Ibn Mes'ūd tumači da se odnosi na vjetrove.<sup>223</sup> Nadalje, u ajetu 85:3 riječi *šāhid* i *mešhūd* (svjedok i posvjedočeno) Ebū Hurejre je protumačio u

221 Ibn Qayyim, *Zād al-ma'ād*, vol. 2, 48; al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 27, 289; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 2, 363–364.

222 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3, 398; al-Šawkānī, *Fath al-Qadīr*, vol. 5, 110.

223 Al-Saboony, *Mukhtasar Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3, 623–624.

značenju odnosnog 'petka' i 'dana Arefata' tokom hadža,<sup>224</sup> dok je Ibn 'Abbās *šāhid* protumačio u značenju poslanika Muhammeda, a *mešhūd* u značenju Sudnjega dana. U ovom pogledu, Hasan ibn Ali, Poslanikov unuk, podržao je mišljenje svog amidže Ibn 'Abbāsa, potvrđujući svoje mišljenje ajetom 4:41, koji glasi: *Kako će se, onda, osjećati [grešnici na Sudnjem danu] kada dovedemo svjedoke iz svake zajednice i dovedemo tebe [Poslaniče] kao svjedoka protiv njih?!*" Poenta Hasana ibn Alija bila je ta da u ovom ajetu Kur'an jasno opisuje Poslanika kao *šāhida* (svjedoka), tako da se *šāhid* u spomenutom ajetu odnosi na Poslanika.<sup>225</sup>

Ponovo u vezi s terminom *el-'ādijāt* u ajetu 100:1, za koji Alī ibn Ebī Tālib tumači da se odnosi na 'deve', dok Ibn 'Abbās tumači da se odnosi na 'konje'.<sup>226</sup> U kur'anskim riječima *ve š-šef' ve l-vetr* ('tako mi parnog i neparnog') u ajetu 89:3 Ebū Hurejre i Ibn 'Abbās *eš-šef'* tumače kao prvi dan *idu l-adhā*, a *el-vetr* tumače da se odnosi na dan Arefata. Drugi izvještaj Ibn Kesīra kaže da je Ibn 'Abbās protumačio da se *el-vetr* odnosi na Allaha (Boga), a *eš-šef'* na čovječanstvo.<sup>227</sup>

Neki od ovih primjera razlika u tumačenju među ashabima nepomirljive su. Otuda, argument koji tvrdi da su razlike među ashabima u tefsiru samo varijacije a ne kontradikcije, ne može biti održiv.

Nakon predstavljanja različitih tumačenja Kur'ana od strane ashaba uz odgovarajuće primjere, slijedi pregled njihovih izvora i metodologije.

224 Dan Arefata je 9. dan zu l-hidždžeta, dvanaestog mjeseca islamskog kalendara. To je najveći dan hadža (muslimansko hodočašće).

225 Al-Saboony, *Mukhtasar Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3, 623–624.

226 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, 579.

227 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol., 540–541.

## PRINCIPIJELNE KARAKTERISTIKE TEFSIRA ASHABA, IZVORI I METODOLOGIJA

Izvori koje smo konsultirali u vezi sa tumačenju ashaba otkriva da oni, zapravo, nisu protumačili cijeli Kur'an. Ni sam Poslanik nije objasnio cijeli Kur'an prije svoje smrti. Oni su iznosili svoj vlastiti sud u vezi s daljnjim tumačenjem na temelju činjenice da sam Kur'an podstiče muslimane na razmišljanje o njegovim značenjima. Tako su ashabi krenuli u objašnjavanje mnogih ajeta, što uključuje pravna, teološka, lingvistička i historijska razmatranja, koristeći sljedećih šest izvora pri svom tumačenju:

- 1) Nekada su koristili jedne kur'anske ajete za objašnjavanje drugih ajeta, kao što je navedeno u tefsiru Alīja ibn Ebī Tālība.
- 2) Povremeno su se pozivali na hadis kao podršku svom tumačenju Kur'ana, kao u primjeru koji je dat u tefsiru Ebū Bekra.
- 3) Nekada su navodili jevrejske i kršćanske izvore (ljudi Knjige) kao podršku značenju nekih ajeta, kao što je navedeno u tefsiru Ibn 'Abbāsa.
- 4) Ponekad su dopustili da sam Kur'an objasni proces u kojem se jedni ajeti ilustriraju drugim kur'anskim ajetima.
- 5) Ashabi su morali iskoristiti jezičke vještine, okolnosti Objave (*esbābu n-nuzūl*) kao i znanje povezano s predislamskom religijskom kulturom.
- 6) Povremeno su pribjegavali poeziji.

## ZAKLJUČAK

U vezi sa stavovima o obavezujućem autoritetu tumačenja ashaba učenjaci su podijeljeni u dvije grupe. Među onima koji smatraju da je tumačenje ashaba obavezujuće jesu imam Mālik, Ahmed ibn Hanbel, Ibn Tejmija i njegov učenik Ibn Qajjim. Svoj argument oni su uglavnom utemeljili na činjenici vrlina i zasluga

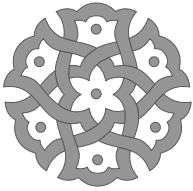


ashaba, jer su oni pohvaljeni i u Kur'anu i u hadisu, i bili su svjedoci Objave. Pored toga, dobro su poznavali jezik Kur'ana.

Među onima koji su vjerovali suprotno, tj. da tefsir ashaba nije obavezujući, imamo el-Gazālīja, Ibn Hazma i Ebu Hajjāna. Fokus njihovog argumenta počiva na praktičnosti tumačenja ashaba koje sadrži mjestimične nepomirljive kontradikcije. Pod ovim se podrazumijeva da bi, praktično *govoreći*, prihvatanje kao obavezujućeg tefsira ashaba, s njihovim nepomirljivim razlikama, muslimane dovelo u stanje zbunjenosti i konfuzije jer bi takve kontradikcije nužno imale obavezujuću praktičnu primjenu na različitim poljima muslimanskog života. Koji bi obavezujući dokaz muslimani trebalo da prihvate? Kako dva obavezujuća dokaza mogu biti kontradiktorni jedan drugom?

Vidi, naprimjer, pitanje *'iddeta* trudne udovice o kojem smo ranije raspravili. Također razmotri primjer kur'anskog ajeta 37:102, o kojem je raspravljano. Kojeg sina je Bog naredio poslaniku da žrtvuje, Ismaila ili Ishaka? I, konačno, postoji primjer čudesnog noćnog uzdignuća poslanika Muhammeda. Da li su Poslanikovo tijelo i duša bili uključeni u to putovanje ili je to bila samo njegova duša?

Općenito, tumačenje ashaba bez ikakve sumnje važno je za razumijevanje Kur'ana i ima neupitnu vrijednost i suštinsku zaslugu s obzirom na njihovu bliskost s Poslanikom i poznavanje Kur'ana.



**POGLAVLJE 5**  
**Tefsir i fetve tabi'ina**





## Sažetak

Tabi'ini (generacija poslije ashaba) također su se bavili tefsirrom. Metod koji su primjenjivali u tumačenju Kur'ana uključuje:

- a) korištenje Kur'ana za objašnjavanje Kur'ana,
- b) pozivanje na sunnet Poslanika,
- c) pozivanje na hadis,
- d) njihovo znanje arapskog jezika (bilo gramatike, ligvistike, poezije),
- e) lično mišljenje / *idžtihad*.

U kojoj mjeri njihov tefsir ima konačni autoritet, tj. smatra li se obavezujućim? To kao i njihove razlike u tumačenju kur'anskih ajeta te druga pitanja predmet su istraživanja.

Da li se tumačenje tabi'ina također smatra obavezujućim ili ne? Naš glavni interes ovdje jeste njegov pravni status. Drugi interes je određivanje karakteristike i naravi tumačenja tabi'ina. Nažalost, historijski materijali posvećeni ovom pitanju nisu obimni kao u slučaju ashaba – prirodno je da učenjaci koji nisu vjerovali da je tefsir Poslanikovih ashaba obavezujući (tj. el-Gazālī, Ibn Hazm i dr.), nisu pokazali interes za raspravu o autoritetu tefsira tabi'ina. Čak i učenjaci poput Ibn Qajjima, koji podržava da je tefsir tabi'ina obavezujući dokaz, nije mnogo elaborirao poziciju ovog tumačenja.

Prije elaboriranja naravi tefsira tabi'ina, započet ćemo definicijom riječi tabi'in, lingvističkom i islamskom.

*Tābi'ūn* (tabi'in) je plural od *tābi'*. Riječ *tābi'*, particip aktivni, derivira se iz glagolske imenice *tebe'a*, u značenju 'slijediti'. Otuda *tābi'* označava osobu ili jednu generaciju koja dolazi poslije one koja je prošla; nekoga ili generaciju koja slijedi ili nasljeđuje prethodnu – sljedbenika, nasljednika. Tehnički, *tābi'* se odnosi na muslimana koji nije imao direktan kontakt s poslanikom Muhammedom (niti ga je vidio), ali jeste imao direktan kontakt s jednim od njegovih ashaba (susrećući ga) i umro je kao musliman.<sup>228</sup> Tabi'ini ili nasljednici smatraju se drugom generacijom islama i najboljim sljedbenicima ashaba.

---

228 Ibn Kathīr, *al-Bā'ith al-hathīth fī ikhtisār 'ulūm al-hadīth* (Beirut: Dār al-fikr, 1967), 78.



## Rasprava o obavezujućem karakteru tumačenja tabi'ina

Većina sunijskih učenjaka složila se o činjenici da je *idžma'* tabi'ina obavezujući dokaz (*hudždže*). Pitanje koje se potom postavlja jeste da li tumačenje ili religijske fetve jednog tabi'ina također treba priznati kao obavezujući dokaz. Učenjaci se, kao što je uobičajeno, dijele u dvije skupine u vezi s ovom propozicijom.

Prva grupa, koja uključuje Ebū Hanifu, vjeruje da tumačenje tabi'ina i njihove religijske odluke nisu obavezujuće jednostavno zato što oni nisu imali priliku vidjeti Poslanika ili posvjedočiti Objavu. Ebū Hanifa, naprimjer, vrlo jasno iskazuje svoju poziciju: „Ono što nam dolazi od Boga i Poslanika, mi to prihvatamo bez ikakve rezerve, ali ideje koje nam dolaze od tabi'ina, ta oni su ljudi kao i mi“.<sup>229</sup>

Ibn Tejmije navodi da je Šu'be ibnu l-'Adždžādž (160–778)<sup>230</sup> rekao: „Ako mišljenje tabi'ina o sekundarnim pitanjima (tj. pravnim pitanjima) nije obavezujuće (*hudždže*), kako, onda, da ono bude

---

229 al-Sarkhasī, *Usūl al-Sarkhasī*, vol. 1., 114.

230 Šu'ba ibn al-'Ajjāj ibn al-Ward smatra se pouzdanim prenosiocem, s jakom memorijom. Opisan je kao *amīr al-muhaddithīn*. Bio je prvi učenjak koji je provjeravao *isnād* (lanac) hadisa u Iraku.

obavezujuće u tefsiru?“<sup>231</sup> Ibn Tejmije podržava ovo mišljenje riječima: *Ve hādhā sahih* ('i ovo je ispravno').<sup>232</sup> Za Ebu Hajjāna, prihvatanje tumačenja tabi'ina jeste intelektualni ili naučni suicid.<sup>233</sup>

Druga grupa uključuje – prema nekim izvještajima – Ahmeda ibn Hanbela i neke malikijske pravnike, koji su vjerovali da je tumačenje od neposrednog tabi'ina obavezujuće.<sup>234</sup> Međutim, prema modernom hanbelijskom pravniku Abdullahu ibn Muhsinu et-Turkiju, čini se da većina hanbelijskih pravnika vjeruje da najautentičniji izvještaj koji dolazi od Ahmeda ibn Hanbela ukazuje da mišljenja tabi'ina nisu obavezujuća.<sup>235</sup>

U svom *es-Savāiqu l-mursele* Ibn Qajjim prosuđuje da su ashabi potpuna značenja i tekst Kur'ana naučili od Poslanika, a onda su tabi'ini značenja i riječi naučili od ashaba, tako da su tumačenja i ashaba i tabi'ina jednako obavezujuća.<sup>236</sup>

Ez-Zerkeši ističe da, iako su učenjaci poput Šu'be ibnu l-'Adždžādža i dr. gledali na tefsir tabi'ina kao na neobavezujući, njihovo vlastito tumačenje i ono drugih komentatora bilo je manjkavo zato što su se oni ipak u velikoj mjeri oslanjali na mišljenja tabi'ina, koji su većinu svoga tefsira primili od ashaba.<sup>237</sup>

## ISTAKNUTI TABI'INI I TEFSIR

Muslimani vjeruju da im je Bog naredio da traže znanje i naučega. Zato su, u islamu, učenje i podučavanje jednako važni i neodvojivi. U tom smislu, ajet 9:112 glasi:

---

231 Ibn Taymiyya, *Muqaddima*, 105.

232 Ibn Taymiyya, *Muqaddima*, 105..

233 Abu Hayyān, *al-Bahr al-muhīt*, vol. 1., 4.

234 Abu Zahra, *al-Mu'jiza al-kubrā: al-Qur'ān*, 513.

235 Al-Turkī, *Usūl madhhab al-Imām Ahmad*, 180.

236 Ibn Qayyim, *Al-Sawā'iq al-mursala* (Riyadh: Dār al-hijra, bez god. izd.), vol 2, 345-6.

237 Al-Zarkaši, *Al-Burhān*, vol 1, 24.

*Uza sve ovo, nije poželjno da svi vjernici idu u boj [za vrijeme rata]! Iz svake skupine između njih neki treba da su uzdrže od odlaska u rat, i neka se [umjesto] toga posvete postizanju dubljeg poznavanja Vjere, i [tako budu u stanju] da podučavaju svoju braću koja se vraćaju kući kako bi se [i] oni mogli čuvati zla.*

Poznati hadis relevantan za pitanje o kojem se raspravlja jeste: *Khajrukum men te'alleme l- Qur'ān ve 'allemeh* ('Najbolji među vama su oni koji nauče Kur'an i podučavaju njemu (druge)').

Ukazujući na mogućnost razloga učešća tabi'ina u tumačenju, prikladno je da se u ovom trenutku predstave primjeri tefsira nekih najistaknutijih među njima.

## MUDŽĀHID IBN DŽEBR (U. 104/722)

Mudžāhid je bio jedan od najistaknutijih učenika Ibn 'Abbāsa, i tvrdio je da je tri puta temeljito prošao kroz čitav Kur'an sa Ibn 'Abbāsom.<sup>238</sup> Uprkos ovoj tvrdnji, lahko se može uočiti, čitajući et-Taberijev *Džāmi'u l-bejān*, Ibn Kesīrov *Tefsīru l-Qur'āni l-'azīm* i navodni Mudžāhidov tefsir (nedavno štampan), da Mudžāhid mnogo manje koristi Ibn 'Abbāsov komentar nego što su ga koristili njegovi drugi učenici, kao što su Ikreme el-Berberī, Se'īd ibn Džubejr i ed-Dahhāk ibn Muzāhim. Izgleda da Mudžāhid više zavisi o svom mišljenju. Zato se on ne slaže s tumačenjem nekih ajeta od strane ashaba. Jedan primjer odnosi se na ajet 2:30:

*A nu, tvoj Uzdržavatelj rekao je melecima: „Zaista, Ja ću baš sada na Zemlji namjestiti onoga koji će je naslijediti!“ Oni uzviknuše: „Zar ćeš na njoj postaviti onoga koji će po njoj nered širiti i krv prolijevati – dok Ti mi tespīh činimo hvaleći Te i zahvaljujući Ti!“ (Allah) odgovori: „Ali, ja znam ono što vi ne znate!“*

Mudžāhid je riječi *dok Ti mi tespīh činimo hvaleći Te i zahvaljajući Ti!* objasnio kao *nu'azzimuk ve nukebbiruk* ('mi Te uzdižemo i

238 Al-Suyūti, *al-Itqān*, vol. 2, 418.



veličamo Te').<sup>239</sup> Slično je bilo i njegovo objašnjenje ajeta 75:22–23: *Neka lica toga Dana blistat će od sreće gledajući Gospodara svoga*. Prema Ibn Kesīru, ashabi i tabi'ini bili su jednoglasni da će oni koji borave u Džennetu vidjeti Boga svojim očima, koristeći, između ostalog, ajet 75:22–23, koji ukazuje na podršku tom mišljenju.<sup>240</sup>

Mudžāhid, s druge strane, ove ajete tumači kao „muslimani će se radovati nagradi od Boga“. On je smatrao da je riječ *ilā* (prijedlog 'do') jednina od *ālā* (blagodati, usluge itd.),<sup>241</sup> a ne pojam kako ga je čitala većina učenjaka.

Drugi primjer Mudžāhidovog tefsira Kur'ana jeste njegovo tumačenje ajeta 2:108, koji glasi: *Da li biste možda od Poslanika koji vam je poslan tražili ono što su nekad tražili od Musaa?* Ovaj ajet on objašnjava koristeći kur'anski ajet 4:153, koji glasi: *Pa od Musaa su tražili i više od toga kad su rekli: „Učini da vidimo Boga lice u lice!“*

Prema muslimanskim izvorima o Mudžāhidovoj biografiji, veli se da je on napisao tefsir cijeloga Kur'ana. Taj navodni rukopis objavljen je nedavno dva puta. Prvi put 1976. pod naslovom *Tefsir Mudžāhid* objavio ga je Abdurrahman es-Surti, član *Medžd-me'u l-buhūth el-islāmijje* (Islamski naučni institut), Pakistan, prvi naučnik za uređivanje rukopisa. Drugi put 1989. objavio ga je Muhammed Abdusselam Muhammed Ali, koji je taj rukopis izabrao za predmet svoje doktorske disertacije, objavljen na Univerzitetu Dāru l-'ulūm, Kairo. Uzgredno, Muhammed Abdusselam ustvrdio je da je njegov rad više naučan i precizan, priznajući es-Surtijeve napore, ali izjavljujući da je pronašao mnoge pogreške.<sup>242</sup> Oba ova učenjaka oslanjala su se na rukopis iz Dāru l-kutubi l-misrije.

239 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 2, 490.

240 Također i popularnim hadisom kod al-Bukhārīja i Muslima: „Vi ćete vidjeti vašeg Gospodara kao što vidite ovaj mjesec“ (Al-Bukhārī, *al-jāmi' al-sahih*, vol. 4, 146).

241 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 28, 320; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 7, 171.

242 Muhammad Abd al-Salam Abu an-Nil, *Tafsīr al-Imām Mujāhid ibn Jubayr*, 1. izd. (Cairo: Dār al-fikr al-hadīth, 1989), 2–5.

Nasuprot tome, zapadnjački naučnici poput Freda Leemhuisa i Wansbrougha izražavaju sumnju o autentičnosti rukopisa, čak u potpunosti odbijajući autentičnost svakog djela pripisanog ne samo Mudžāhidu već bilo kojem islamskom učenjaku ili alimu iz prvog stoljeća. Wansbrough je komparirao kairski rukopis s Mudžāhidovim mišljenjem u et-Taberijevom *Džāmi'u l-bejān*, dodatno istražujući Mudžāhidov metod u kontekstu njegova djela. Otkrivena su dva problema koja su ga vodila ka odbijanju autentičnosti tefsira pripisanog Mudžāhidu. Prvi, što je rukopis sadržavao neispravni *isnād* (lanac prenošenja), i drugi, postojanje konfliktnog suda utemeljenog na jednom autoritetu.<sup>243</sup>

Izgleda da je Leemhuis kritičniji u ovom pogledu od Wansbrougha. On je zajedno sa svojim kolegama pažljivo istražio kairski rukopis, i njihova analiza dovela ih je do nalaza da se pripovijedanje Ebā Nādžiha, neposrednog prenosioca od Mudžāhida, moralo dogoditi oko sredine drugog stoljeća poslije Hidžre. Leemhuis komentira: „Ovi nalazi bili su utemeljeni na lancu prenošenja kao i na tekstualnoj analizi različitih prenošenja od Mudžāhida.“<sup>244</sup>

Čini se da je Leemhuis ovo ozbiljno istraživanje Mudžāhido-va djela poduzeo da opovrgne ili izazove tvrdnju Fuata Sezgina da se et-Taberijevo djelo može koristiti kao dokaz pisanog rada iz prvog stoljeća zbog njegove zavisnosti od literature iz prvog stoljeća, kao što je to *Tefsir Mudžāhid*. (Bilješka: Fuat Sezgin je profesor emeritus historije prirodnih nauka na Univerzitetu Johann Wolfgang Goethe u Frankfurtu,<sup>245</sup> a tvrdnja koju je on iznio jeste da se et-Taberijev tefsir može iskoristiti za dokazivanje postojanja tefsira iz ranog prvog stoljeća zato što Mudžāhid u velikoj mjeri zavisi od tefsira ashaba i tabi'ina).

243 Wanbrough, *Qur'anic Studies*, 120–139.

244 Fred Leemhuis, „Origins and Early Development of the Tafsir Tradition“, u: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, A. Rippin (ed.), 19–21.

245 Profesor Sezgin je na ahiret preselio 30. juna 2018. godine (nap. prev.).

## SE'ĪD IBN DŽUBEJR (U. 95/714)

Se'īd je također bio jedan od najistaknutijih Ibn 'Abbāsovih učenika, tako da je, ustvari, Ibn 'Abbās čak ljude upućivao njemu u vezi s izdavanjem fetvi. Ovo Ibn 'Abbāsovo priznanje uzrokovalo je da učenjaci Se'īda visoko poštuju.

Prema izvještaju Ibn Khallikāna, Se'īd nije volio pisati tefsir. Jednom prilikom, kad je neki čovjek koji se divio Se'īdovom znanju Kur'ana upitao Se'īda da napiše knjigu tefsira, on se naljutio napominjući *Le-en jesqut šiqqī ehabbu ilejje min dhālik* ('Radije bih izgubio dio ili pola svog tijela nego da to učinim').

Se'īd bi se pozivao na Ibn 'Abbāsa kad je u pitanju razumijevanje značenja Kur'ana ili znanje o okolnostima Objave. Naprimjer, u vezi sa ajetom 8:1: *Pitat će te o ratnom plijenu*, on o okolnosti njegova objavljivanja pita Ibn 'Abbāsa, koji odgovara da se ajet odnosio na plijen koji su muslimani stekli nakon poraza Mekelija u Bici na Bedru.<sup>246</sup> Drugi primjer odnosi se na ajet 2:243:

*Zar ne znate za one koji napustiše svoju domovinu – a bilo ih je na hiljade! – iz straha od smrti – nakon čega im Allah reče: „Umrte“, pa ih kasnije u život vrati.*

Prema Se'īdu, Ibn 'Abbās je u ovom ajetu nabrojao četiri hiljade ljudi, navodeći da su oni napustili svoje domove iz straha od kuge, i kad su stigli na određeno mjesto, Bog je uzeo njihove duše.<sup>247</sup>

Ipak, uprkos Se'īdovoj ovisnosti o Ibn 'Abbāsovom tefsiru, on je također izražavao svoje mišljenje u tefsiru, što se kao primjer može vidjeti u odnosu na ajet 2:178:

*O, vi koji ste dosegli vjerovanje, određeno vam je pravedno poravnanje u slučajevima ubistva: slobodan za slobodnog, rob za roba, žena za ženu.*

Se'īd tvrdi da se *qisās*, 'žrtva poravnanja', primjenjuje samo u slučaju namjernog ubistva. On, nadalje, daje objašnjenje pozadine

<sup>246</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3, 273.

<sup>247</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1., 242.

ajeta, komentirajući da su u pitanju dva arapska plemena koja su se neposredno prije islama međusobno borila, ostavljajući mnoge nevino ubijene, uključujući žene i robove.

Pošto je spor nastavljen uprkos pojavi islama i njihovoj konverziji u njega, Bog je tako objavio ovaj ajet koji govori o *al-qisās*.

## IKRIME EL-BERBERĪ (U. 105/723)

Ikrime je bio jedan od učenika Ibn 'Abbāsa koji je tvrdio da nema ajeta u Kur'anu čije značenje nije znao. Prenio je znatan dio Ibn 'Abbāsovog znanja.<sup>248</sup>

U nastavku su tumačenja triju kur'anskih ajeta koja pokazuju Ikrimin odnos prema Ibn 'Abbāsu. Prvo se odnosi na kur'anski ajet 2:198: *I kad se, u ustalasalom mnoštvu, spustite s Arefata, spomenite Boga na svetom mjestu*. Ikrime pripovijeda da je Ibn 'Abbās utvrdio određeno vrijeme u kojem muslimani treba da odlaze s Arefata na Muzdelifu.<sup>249</sup> Ibn 'Abbāsu pripisuje sljedeću izjavu: "Tokom *džāhilijeta* (predislamki period) ljudi *džāhilijeta* stajali bi na Arefatu sve dok je sunca, a onda bi otišli."<sup>250</sup>

On također pripovijeda da je Ibn 'Abbās ukazao na stvarni broj stanovnika pećine spomenutih u kur'anskom ajetu 18:22, iako Kur'an o tome šuti: *Ti reci: „Uzdržavatelj moj najbolje zna koliko ih je bilo! Niko osim nekolicine nema [istinitog] znanja o njima“!* Ikrime izvještava da je Ibn 'Abbās rekao: „Ja sam jedan od one nekolicine koji znaju tačan broj stanovnika pećine – bilo ih je sedam.“ Ibn Kesir ovu predaju od Ibn 'Abbāsa smatra autentičnom.<sup>251</sup>

248 Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 1., 111; Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 1., 427.

249 Sveto mjesto za muslimane u Mekki, gdje cijeli dan provode na Arefatu, a noć na Muzdelifi tokom godišnjeg hadža.

250 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1., 427.

251 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, 378.

U vezi sa značenjem ajeta 65:1: *O, Vjervjesniče! Kad [nau- mite] da se razvedete od žena, razvedite se pazeći na vrijeme če- kanja koje im je određeno ('iddet),* Ikrima komentira da *el-hajd* jeste *tuhr*, 'čišćenje' (kada žena završava svoj mjesečni period). On nadalje elaborira: „Čovjek se treba razvesti od svoje supruge onda kada je njezina trudnoća jasna, bez ikakve sumnje.“<sup>252</sup>

## QATĀDE IBN DU'ĀME ES-SEDŪSĪ (U. 110/728)

Qatāde je bio jedan od najistaknutijih tumača među neposred- nim tabi'inima. Zapravo, Ibn Kesīr često citira Qatādea u svom tefsiru, njegovo ime pojavljuje se skoro na svakoj stranici *Tefsīru l-Qur'āni l-'azīma*. Čini se da se Qatāde više oslanjao na svoje mi- šljenje nego Poslanikovi ashabi. Njegovo dobro poznavanje arapskog jezika odrazilo se u njegovom tumačenju. Naprimjer, nalazimo da u svom objašnjavanju nekih kur'anskih pasusa ko- risti termine *taqdīm*, 'propozicija', i *te'khīr*, 'subjekt stavljen u odloženi položaj'. Ovo su termini ili pojmovi koje su razvile ka- snije generacije, uglavnom 'Abdulqāhir el-Džurdžānī, ez-Za- makhšerī i dr., i koriste se kao jedno od sredstava ilustracije *i'džāzu l-Qur'ān* (nedostižnosti Kur'ana).<sup>253</sup> Takav primjer može se vidjeti u pogledu ajeta 9:55: *Neka, onda, njihovo ovosvjetsko bogatstvo ili [sreća koju mogu dobiti od] svoje djece ne izazove tvoje divljenje: Bog ih na taj način samo hoće da kazni u životu na ovom svijetu...* Qatāde ovaj ajet objašnjava izjavom da u njemu postoje *taqdīm* i *te'khīr*. On život na ovom svijetu stavlja prije u ovom ajetu zbog principa *taqdīm* i *te'khīr*, tako da, drukčije for- muliran, ajet glasi: *Neka, onda, njihovo ovosvjetsko bogatstvo ili [sreća koju mogu dobiti od] svoje djece ne izazove tvoje divljenje u*

252 Al-Suyūti, *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr bi al-ma'thūr* (Beirut: Dār al-ma'ārif, bez god. izd.).

253 V. npr. Abd al-Qahir al-Jurjani, *Dalā'il al-ijāz* (Cairo: Mustafā al-Bābī al-Halabī, 1976) 42–48.

životu na ovom svijetu: *Bog ih na taj način samo hoće da kazni njihovim bogatstvom i djecom.*<sup>254</sup>

Qatāde se također povremeno pozivao na arapski metaforički izraz u cilju podrške značenju kur'anske riječi koju je namjeravao da objasni. Naprimjer, u vezi s ajetom 74:4: *I odjeću svoju očisti!* on kaže: *Ve kāneti l-'Arab tusemmi r-redžul idhā neketha ve lem jeḫī bi 'ahdillāh innehu ledeni th-thijāb* ('Arapci označavaju osobu koja krši svoju zakletvu i ne ispunjava Božiji zavjet kao osobu s prljavom odjećom').<sup>255</sup>

U vezi s ajetom 2:37: *Zatim Adem primi riječi [vođstva] od svoga Uzdržavatelja, a Uzdržavatelj primi njegovu teobu, jer, zaista, samo on prima teobu i dariva milost*, Qatāde navodi drugi kur'anški pasus da bi objasnio značenje *kelimāt*, 'riječi'. To je ajet 7:23: *Njih dvoje odgovoriše: „O, Uzdržavatelju naš! Mi smo, zbilja, zgriješili protiv sebe samih – i ako nam ti ne podariš oprost i ako nas ne obdariš milošću Svojom, mi ćemo, zaista, izgubljeni biti!”*

Qatāde i drugi Poslanikovi nasljednici ponekad su komentirali značenje ili implikaciju ajeta bez njegova tumačenja. Naprimjer, o ajetu 43:5: *[O, vi koji poričete Istinu,] treba li da Mi, možda, potpuno povučemo ovu opomenu od vas pošto ste vi uporni u rasipanju samih sebe?* Qatāde kaže: „Kunem se, da je Bog odbacio Svoju Knjigu onda kada su je odbacili prvih nekoliko iz ove zajednice, oni bi mogli stradati, ali, Uzvišeni Allah, iz Svoje milosti, to nije učinio, umjesto toga pozvao ih je njoj u periodu od dvadeset i tri godine.”<sup>256</sup>

## MESRŪQ EL-ĒDŽDE' (U. 63/681)

Mesrūq je bio jedan od priznatih učenjaka iračke škole tefsira i fikha. Studirao je pred nekoliko Poslanikovih ashaba i rekavši da je uvidio da je znanje ashaba poput „jedne rijeke. Jedna rijeka

254 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3, 267.

255 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1, 546; Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 7, 154.

256 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1, 241.

gasi žeđ jednog čovjeka, jedna rijeka gasi žeđ dva čovjeka, jedna rijeka gasi žeđ deset ljudi, jedna rijeka gasi žeđ stotinu ljudi, a jedna rijeka može ugasiti i žeđ čitavog čovječanstva. Takav je 'Abdullāh ibn Mes'ūd.<sup>257</sup>

Nakon ustanovljenja svoje pozicije kao učenika 'Abdullāha ibn Mes'ūda, dalje je objasnio koliko dugo bi ponekad oni provodili u učenju od njega: „Abdullāh bi koristio cijeli dan da nam objasni suru Kur'ana.“<sup>258</sup>

Ibn 'Abbās je bio jedna od ashaba od koga je Mesrūq učio. Jedan od ajeta, koji je Ibn 'Abbās prokomentirao za Mesrūqa bio je ajet koji je razmotren u Ibn 'Abbāsovom tumačenju, a koji spominje nekoga kome je Bog podario znanje znakova (*ājāt*), ali taj nije iskoristio dar tog znanja. Ajet 7:175 glasi: *I kaži im šta se dešava onome kome Mi podarismo poruke Naše pa ih on onda odbaci: šejtan ga ščepa, i on zaluta, kao mnogi drugi, u strašnu zabludu!* Mesrūq navodi Ibn 'Abbāsa koji imenuje tu osobu iako Kur'an i hadis šute o tome. Ime te osobe je, prema Mesrūqovom kazivanju, Bel'am ibn Na'tire.<sup>259</sup>

Mesrūq također prenosi od Aiše, Poslanikove supruge. Primjer za to jeste ajet 2:275 i zabrana prodaje alkohola:

*Oni koji se naždiru lihvarenjem ponašaju se kao onaj koga je šejtan izbezumio svojim dodirom – zato što oni kažu: „Kupovina i prodaja su samo vrsta lihvarjenja“ – dok je Allah kupovinu i prodaju učinio zakonitom, a lihvarjenje nezakonitim.*

Poslanik je otišao u džamiju, gdje je proučio ajet svojim ashabi-ma, i onda je zabranio prodaju alkohola.

257 Ibn Hajar, *Tahdhīb*, vol. 10, 109–111.

258 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3, 258; al-Suyūti, *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr bi al-ma'thūr*, vol. 1, 354.

259 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3, 258. Bal'am je bio jedan od Musaovih učenika.

## EL-HASAN EL-BASRĪ (U. 110/728)

El-Hasan je bio poznat kao utjecajan vaiz. Bio je pobožan, pouzdan i dobar poznavalac Kur'ana i sunneta. Ebū Dža'fer el-Bāqir rekao je da njegov govor liči govoru Poslanika.<sup>260</sup> Et-Taberī, Ibn Kesīr i drugi *mufessiri* izuzetno zavise od njegova tefsira. Poput svojih savremenika, izgleda da se Hasan često koristio svojim mišljenjem u svom tefsiru. Naprimjer, tumačeći ajet 25:63: *Jer, istinski robovi Svemilodnog su [samo] oni koji mirno hode po zemlji, i koji, kad im se bestidnik obrati, odgovaraju [riječima] mira*, Hasan kaže:

Kada je islam došao vjernicima (ashabima) od Boga, oni su povjerovali u nj i sigurno ga prigrlili u svojim srcima; otuda, njihova srca, njihova tijela i njihove oči postale su ponizne. Kunem se, kada sam ih vidio, činilo mi se da sam ustvari vidio da ih je opisao ajet. Bogom se kunem da oni nisu bili ljudi koji se prepiru niti korumpirani. Kada bi im došla naredba od Boga, oni bi je prihvatili i primijenili. Kao rezultat toga, Bog ih je identifikovao lijepim opisom. Kad bi im se bestidni ljudi glupo obratili, oni bi bili veoma nježni. Ujutro bi se družili s Božijim robovima, noću bi većinu vremena provodili u molitvi, plačući iz straha od Boga.

Drugi primjeri: Jednog dana Hasan je bio upitan o značenju ajeta 78:22–23: *To je mjesto povratka za sve koji su prelazili granice ispravnoga! U njemu će oni ostati dugo vremena!* Odgovorio je: *Emmā ma'nā el-ahqāb fe lejse lehu 'iddeh illā el-khulūd fi n-nār* ('Što se tiče značenja *el-ahqāb*, ono se ne odnosi na određen period izuzev vječnog boravka u Vatri'). U pogledu značenja ajeta 2:30: *A nu, tvoj Uzdržavatelj rekao je melecima; „Zaista, Ja ću baš sada na Zemlji namjestiti onoga koji će je naslijediti!“ Oni uzviknuše: „Zar ćeš na njoj postaviti onoga koji će po njoj nered širiti i krv prolijevati...?!“*

Hasan je ovaj ajet protumačio koristeći samo svoje mišljenje, rekavši: „Bog je rekao melecima da će stvoriti namjesnika na Zemlji, što znači da ih je obavijestio o tome i nadahnio da predvide da će ljudi činiti nered po njoj i krv prolijevati zbog toga što

260 Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 2, 263–270.



su na Zemlji već bili džinni, koji su ustvari činili nered i krv prolijevali.“ Zato i pitanje meleka: *Zar ćeš na njoj postaviti onoga koji će po njoj nered širiti i krv proljevati...?! Nalazimo da i Hasan, poput mnogih tabi'ina, daje izvješće o okolnostima Objave bez ikakvog upućivanja na svoj izvor. Naprimjer, u vezi s kontekstom Objave ajeta 31:6: *Ima među ljudima mnogo onih koji puku igru riječima pretpostavljaju [Allahovoj Knjizi], da bi tim riječima bez znanja zavodili s Allahova Puta i da bi mu se podrugivali*, Hasan ukazuje da je objavljen u vezi s muzikom i flautom.<sup>261</sup>*

## ZEJD IBN ESLEM (U. 136/754)

Zejd je bio jedan od istaknutih tumača medinske škole tefsira. Njegova reputacija počiva na činjenici da se on uveliko oslanjao na svoje nezavisno mišljenje (*er-re'j*) u svom tefsiru. Ovaj dojam dokumentiran je u glavnim knjigama koje sadrže njegovu biografiju.<sup>262</sup> Ali kada čitamo glavna tefsirska djela kao što su et-Taberijev *Džāmi'u l-bejān*, Ibn Kesirov *Tefsīru l-Qur'āni l-'azim*, er-Rāzijev *Mefātihu l-gajb*, el-Qurtubijev *el-Džāmi' li ahkāmi l-Qur'ān* i dr. nalazimo relativno manje navoda od Zejda. Našao sam da se u Ibn Kesirovom tefsiru Zejdov sin 'Abdurrahmān spominje češće od svoga oca. Da li to znači da je Zejdovo tumačenje izgubljeno? Ili pak da je ono bila vrlo kratko? Ili da njegovi učenici nisu obimno navodili iz njegova tefsira? Možda je posljednja pretpostavka najvjerojatnija.

Ipak, Zejd je smatran jednim od vodećih *mufessira* među tabi'inima. U jednom svom tumačenju, u pogledu značenja ajeta 2:195: *I trošite [izdašno] na Allahovom putu, a ne bacajte se svojim rukama u propast! Budite ustrajni u dobročinstvu! Zaista Allah voli one koji dobro čine*, Zejd kaže da su „postojale tri grupe ljudi u Poslanikovoj vojsci koji nisu ništa utrošili iz svoga

261 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 7, 199.

262 V. npr. Ibn Sa'd, *Tabaqāt Ibn Sa'd*, vol. 4, 412; al-Dhahabī, *Mizān al-i'tidāl fī naqḍ al-rijāl*, vol. 1, 313; Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 3, 395-397.

bogatstva, i zato im Bog naređuje da troše svoj novac radi džihada.<sup>263</sup> Primjećuje se da Zejd ovdje spominje okolnost objavljivanja ajeta bez navođenja izvora. U vezi sa značenjem ajeta 6:65: *Reci: „On je jedini koji ima moć da vam nametne patnju...“* Zejd navodi poslanika Muhammeda kako bi objasnio značenje: *Lā terdžī'ū ba'dī kuffār jadrib ba'dukum riqāb ba'd bi s-sejf* ('Nemojte poslije moje smrti postati nevjernici ubijajući jedne druge sabljama!').<sup>264</sup>

Nepotrebno je reći da Zejd nikada nije sreo Poslanika, i zato bi trebalo da on navede svoj izvor informacije. Ovaj tip prenošenja tehnički se naziva *hadis mursel*.<sup>265</sup> Više svjetla o Zejdovom tumačenju bit će dato kada budu razmatrana različita mišljenja drugih tabi'ina.

## RĀFI' IBN MAHREM EBU L-ĀLIJE (U. 90/-708)

Za razliku od mnogih njegovih savremenika, izgleda da je Ebu l-Ālije umnogome zavisio od kazivanja drugih u svom tefsiru,<sup>266</sup> posebno od Ubejja ibn Ka'ba, koji je bio njegov učitelj. Naprimjer, Ebu l-Ālije navodi od Ubejja tefsir ajeta 7:172:

*I kad god tvoj Uzdržavatelj iz kičmi Ademovih potomaka izvodi njihovo potomstvo, On ih [ovako] poziva da svjedoče o sāmima sebi: „Zar nisam ja vaš Uzdržavatelj?“ – na što oni odgovaraju: „Jesi, zaista, mi svjedočimo o tome!“*

Prema Ubejju, „[Prije ovog života] Bog je sakupio svu Ademovu djecu koja će postojati na Zemlji do Sudnjega dana i stvorio ih u

263 Al-Šawkani, *Fath al-Qadīr*, vol. 1, 193.

264 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3, 42.

265 *Hadis mursel* je hadis koji jedan tabi'in direktno pripisuje Poslaniku bez spominjanja imena bilo kojeg ashaba. Takvi hadisi općenito se klasificiraju kao slabi hadisi. V. al-Nawawī, *Šarh Sahīh Muslim* (Beirut: Dār al-fikr, bez god. izd.), vol. 1., 131–132.

266 Abū al-Āliya je jedan od istaknutih tumača medinske škole tefsira. Učenjaci hadisa opisuju kao *thiqa* (pouzdan). V. Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 3, 284–285; al-Dhahabī, *Mizān al-i'tidāl*, 249.

njihovoj fizičkoj prirodi [a onda ih upitao kako se navodi u ajetu].“

U vezi sa značenjem patnje u ajetu 6:65: *Reci: „On je jedini koji ima moć da vam nametne patnju...“* Ebu l-Ālije navodi da je Ubejj rekao:

Postoje četiri patnje. Dvije su se već dogodile nakon dvadest pet godina od Poslanikove smrti, a druge će se nesumnjivo dogoditi. Te dvije koje se još nisu dogodile jesu *er-redžm* (kamenovanje s neba) i *el-khasf* (propadanje u zemlju).<sup>267</sup>

Uprkos njegovoj velikoj zavisnosti o predajama od ashaba, Ebu l-Ālije je koristio svoje mišljenje u tumačenju nekih kur'anskih pasusa. Naprimjer, on komentira ajet 2:27: *Koji prekidaju vezu s Allahom nakon što je ona uspostavljena [u njihovoj naravi], i kidaju ono što je Allah zapovjedio da bude spojeno... riječima „da se ovaj ajet odnosi na licemjere“.* On dalje kaže da postoji šest tipova ponašanja koje licemjери pokazuju kad su pobjednici: kad govore – lažu, kad nešto obećaju – ne ispune, kad im se nešto povjeri – oni iznevjere, prekidaju vezu s Bogom, kidaju ono što je Bog zapovjedio da bude spojeno, i čine nered na zemlji.

Nakon što smo se upoznali s nekim istaknutim *mufessirima* među tabi'inima i njihovim djelima, sljedeće što se istražuje jesu razlike među njima u pet ključnih područja: fikhu, teologiji, kur'an-skim historijskim ličnostima, lingvistici i kur'anskim frazama.

## RAZLIKE MEĐU TABI'INIMA U TUMAČENJU KUR'ANA

### *Fikh*

Razlike o pitanjima u pravnim implikacijama ajeta mogle su biti uzrokovane različitim razumijevanjima implikacija tih ajeta,

---

267 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 3. 40.

nedostatkom znanja o Poslanikovim iskazima o povezanim pitanjima, ili zavisnošću o slabom hadisu.

Jedan primjer koji ilustrira nedostatak znanja o Poslanikovim iskazima o određenom pitanju može se vidjeti u odnosu na ajet 2:196:

*I hadž i umru radi Allaha izvršavajte! Ako ste spriječeni, onda umjesto toga žrtvujte ono što sebi lahko možete priuštiti. I ne šišajte kratko svoje glave dok kurbani ne budu prineseni.<sup>268</sup>*

U hadisu (oko kojeg se slažu el-Buhāri i Muslim) Poslanik je odredio koliko dana treba da posti i koliko siromašnih ljudi treba na nahrani onaj koji je spriječen izvršiti hadž ili umru. Međutim, nailazimo da se tabi'ini razilaze u pogledu broja dana koje treba postiti i broja siromašnih ljudi koje treba nahraniti. Mudžāhid se čvrsto držao Poslanikovih riječi da se treba postiti tri dana i nahraniti šest siromašnih ljudi, dok su Hasan el-Basri i Ikrima izjavili da treba postiti deset dana i nahraniti deset siromašnih ljudi.<sup>269</sup> Možda Hasan i Ikrima nisu znali za Poslanikov hadis u tom smislu ili su bili zbunjeni slučajem nekoga ko obavlja hadž ali ne može prinijeti kurban. U takvoj situaciji čovjek mora postiti deset dana.

Drugi primjer podrazumijeva nedostatak znanja o određenom hadisu o kur'anskom ajetu 2:158:

*Vidi, Safa i Merva su znakovi koje je uspostavio Allah i zato nimalo ne griješi onaj koji, kad dođe do Hrama na hadž ili u pobožnu posjetu, korača između njih, od jedne do druge.*

Većina tabi'ina vjerovala je da je obilaženje Safe i Merve jedan od principa hadža i ukoliko se ne tavafe, hadž je neispravan, dokažući svoje razumijavanje ovog ajeta mnogim hadisima uključujući i ovaj: *Fe innellāhe ketebe 'alejkumu s-s'aj* ('Allah vam naređuje ubrzani hod, *sa'j*, između Safe i Merve').<sup>270</sup> Mudžāhid, Hasan i Qatāde držali su da *sa'j* nije obavezan, a kao podršku

268 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1., 412–413.

269 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1., 412–413.

270 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1., 350.

tom mišljenju citiraju ajet 2:158, naglašavajući da Bog nije rekao da se Safa i Merva moraju tavafiti, već je rekao da nema grijeha onaj koji to učini.<sup>271</sup>

## KUR'ANSKE HISTORIJSKE LIČNOSTI I MJESTA

Ovo se odnosi na kur'anske reference o pojedinim ličnostima čija se stvarna imena ne navode. Ipak, tabi'ini su ih pokušavali identificirati na jedan ili drugi način (vjerovatno pozivajući se na Tevrat i Novi zavjet), i ne iznenađuje razilaženje o tome ko su bile te ličnosti. Jedan takav primjer odnosi se na ajet 2:246:

*Zar ne znaš za starješine Sinova Israilovih koji poslije Musaova doba rekoše svome vjerovjesniku: „Postavi nam kralja...”*

Kur'an ne spominje ime ovog vjerovjesnika Sinova Israilovih, ali neki tabi'ini, tj. Mudžāhid, Qatāde, es-Suddī i dr., pokušavali su to učiniti: Mudžāhid kaže da je to bio Samvīl ibn Bālī, es-Suddī da je to Jūša ibn Nūn, a es-Suddī ga imenuje kao Šām'ūn.<sup>272</sup>

Drugi primjer jeste ajet 27:40: *A onaj koji je imao znanje Knjige reče: „Ja ću ti ga donijeti prije nego što okom trepneš!”* tj. prijestolje kraljice od Sabe. Ko se ponudio da donese prijestolje? Iako Kur'an ne spominje ime, Qatāde ipak ukazuje da je to bio Āsif ili Belh, dok je, prema Mudžāhidu, to bio Astūm.<sup>273</sup>

## TEOLOGIJA

Ovaj aspekt tefsirskih varijacija ukazuje na tabi'insko razumijevanje kur'anskih ajeta i njihovo tumačenje bez ovisnosti o hadisu ili

271 Za detaljnu diskusiju o ovom pitanju v. Muhammad al-Amin ibn Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtar al-Shingiti, *Adwā' al-bayān fī idāh al-Qur'ān bi al-Qur'ān* (Beirut: Ā'lam al-kutub, bez god. izd.), vol. 5, 231–247.

272 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 1., 533.

273 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, 237.

iskazu od ashaba. Jedan primjer ovog tumačenja može se vidjeti u ajetu 4:159: *Nema nijednog sljedbenika ranijih Objava koji ne shvati istinu o njemu [Isau] u trenutku svoje smrti (qable mevtihi). Damīr, zamjenica hi u značenju 'njegov' u frazi qable mevtihi (prije njegove / svoje smrti) može se odnositi na pojedince iz skupine ljudi Knjige ili na Isaa. Ako se zamjenica hi odnosi na pojedince iz skupine ljudi Knjige, značenje ajeta bilo bi da će svi ljudi Knjige sigurno povjerovati u Isaa kao Božijeg poslanika prije nego što on (taj pojedinac) umre. Ako se, međutim, zamjenica odnosi na Isaa, onda bi značenje bilo da 'nema nijednog sljedbenika ranijih Objava koji neće povjerovati u njega prije njegove smrti'.*

Qatāde i Mudžāhid zastupali su prvo mišljenje. Međutim, Hasan el-Basrī je ljude Knjige ograničio na Negusa (kralj Abesinije) i njegov narod, dok je Ikrima protumačio da ajet znači da je svaki član iz reda ljudi Knjige morao povjerovati u poslanika Muhammeda prije svoje smrti (*lā jemūt en-nasrānī ve lā el-jehūdī hattā ju'min bi Muhammed*). Et-Taberī i Ibn Kesīr odbacuju Hasanovo i Ikrimaeovo tumačenje, a potvrđuju Qatādeovo.<sup>274</sup>

Druga razlika u tumačenju odnosi se na značenje kur'an-skog ajeta 6:103: *Nijedan ljudski pogled Njega ne može obuhvatiti, a On obuhvata sve ljudske poglede: samo je On nedokučiv, Sveznajući.* Ikrima tumači da ovo znači da se Bog može vidjeti „na budućem svijetu“, ali se ne može obuhvatiti, slično načinu na koji se vidi oblak, ali se ne obuhvata. Prema es-Suddiju i Mudžāhidu, ipak, niko ne može vidjeti Boga.<sup>275</sup>

Drugi primjer razilaženja u mišljenju kad su posrijedi teološka pitanja može se vidjeti u tumačenju ajeta 13:39: *Allah ukida ili potvrđuje ono što On hoće – jer kod Njega je izvor cijele Objave.* Se'īd ibn Džubejr koristi drugi kur'anški ajet kako bi objasnio značenje ovog ajeta, naime ajet 2:284: *On će oprostiti kome hoće, a kazniti onoga koga On hoće.* Qatāde, s druge strane, ukazuje da

274 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, 249.

275 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 7, 74–75.

je ajet 13:39 sličan ajetu 2:106: *Koju god poruku Mi opozovemo ili predamo zaboravu – Mi je nadomjestimo boljom ili sličnom.*<sup>276</sup>

## LINGVISTIKA

Ovo se odnosi na pojedinačne riječi ili termine koje su tabi'ini različito razumijevali shodno svom različitom lingvističkom zaleđu. Oni su se, još zanimljivije, razilazili u pogledu porijekla nekih kur'anskih riječi navodno deriviranih iz stranih jezika. Naprimjer, riječ *es-Samed* u ajetu 112:3 tumačen je na različite načine: Zejd ibn Eslem vidi je kao *es-Sejjid* (Gospodar), Qatāde je razumijeva kao *el-Bāqī ba'de khalqih* ('Onaj koji nadvladava svoje stvaranje'), Ikrime je objašnjava kao *elledhī lem jakhrudž minhu šej' ve la jut'am* ('Onaj iz koga ništa ne izlazi i nema potrebu za hranom'),<sup>277</sup> er-Rebī' ibn Enes kaže da ona znači *elledhī lem jelid ve lem jūled* ('Onaj koji nije rodio i rođen nije'),<sup>278</sup> i, konačno, prema Mudžāhidu, Se'īdu ibn Džubejru, es-Suddiju i ed-Dahhāku, *es-Samed* je *nūr jetela'le'a* ('Svjetlo koje sija').<sup>279</sup>

Drugi primjer lingvističkog razilaženja jeste razumijevanje ajeta 36:1: *Jāsīn*. Šta ova riječ znači? Ikrime, ed-Dahhāk i Hasan objasnili su je kao *Jā, insān* ('O, čovječe'), čije značenje potvrđuje Se'īd ibn Džubejr (koji je bio abesinskog porijekla) riječima *huve kedhālike fī lugati l-habešije* ('ona to znači i na abesinskom jeziku'). S druge strane, Zejd ibn Eslem ukazuje da je ona *ism min esmā'illah te'ālā* ('jedno od Allahovih imena').<sup>280</sup>

Zatim, postoji riječ *ez-zejtūn* u kur'anskom ajetu 95:1. Ka'b el-Ahbār i Qatāde vjeruju da se ona odnosi na Svetu džamiju u Jerusalemu, dok Mudžāhid i Ikrime naznačuju da ona označava poznatu maslinu.<sup>281</sup>

276 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, 304.

277 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 7, 412.

278 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 7, 412.

279 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 7, 412.

280 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 5, 600.

281 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 7, 476.

Na kraju, pogledajmo značenje i lingvističko porijeklo kur'an-ske fraze *hejt lek* u ajetu 12:23. Prema Mudžāhidu i drugima, ona označava zavođenje, dok Ikrime, Hasan i Qatāde kažu da ona pripada sirijskom dijalektu ili jeziku i znači '*alejke*' ('hajde'). Es-Suddī spominje da je ta fraza iz koptskog jezika i znači 'hajde'.<sup>282</sup> El-Buhārī pripisuje Ikrimi ideju da ona znači 'hajde' na jeziku hurān.<sup>283</sup>

## KUR'ANSKE FRAZE

Ova kategorija odnosi se na termine u Kur'anu koje su tabi'ini različito tumačili zbog nedostatka znanja hadisa koji spominje značenje tih fraza ili zbog toga što uopće ne postoji hadis o teškim frazama, što vodi ka tome da svaki pojedinac koristi svoje mišljenje ili znanje u objašnjavanju značenja. Tako je fraza u ajetu 15:87: *I, zaista, Mi smo te obdarili sa sedam često ponavljanih [ajeta] i [tako ti] izložili Kur'an uzvišeni* različito tumačena. Za učenike Ibn 'Abbāsa, uglavnom Mudžāhida, Se'īda ibn Džubejra i de-Dahhāka, zajedno s njihovim učiteljem Ibn 'Abbāsom, ona znači sedam dugih sura u Kur'anu. S druge strane, za Hasana el-Basrija i Qatādea, i, možda, za Mudžāhida (budući da je nekada zastupao prethodno mišljenje), *es-seb'u l-methānī* označava el-Fātiha (prva kur'anska sura). U prilog tom tumačenju oni navode hadis koji se nalazi kod el-Buhārija, dok se oni koji zastupaju prvo mišljenje ne pozivaju ni na jedan hadis).<sup>284</sup>

Ibn Kesir je dao podršku drugom tumačenju pozivajući se, također, na hadis kod el-Buhārija, rekavši, u tom smislu, da je značenje *es-seb'u l-methānī* ovo: *Hādha nass fī enne l-Fātiha, (huve) es-seb'u l-methānī ve l-Qur'an el-'azim* (Ovo je jasan iskaz da je el-Fātiha *es-seb'u l-methānī* i Kur'an uzvišeni).<sup>285</sup>

282 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 8, 432.

283 Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, vol. 8, 463.

284 Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, vol. 4, 356.

285 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 4, 172–173. Shvativši kontradikciju između dviju interpretacija, Ibn Kathīr kaže: „Ali ovo ne znači da se drugi kur'anski ajeti ne mogu opisati kao *al-sab' al-mathānī*.” On je dalje istakao da se sva kur'anska poglavlja mogu okvalificirati kao *al-sab' al-mathānī*.”



Ed-Dahhāk objašnjava značenje ajeta 75:29: *I kad se noga omota oko noge* u smislu dviju stvari koje dolaze zajedno za nekoga ko je umro, te dvije stvari jesu ljudi koji pripremaju tijelo za džezazu i melec koji pripremaju njegovu dušu. Hasan el-Basrī, s druge strane, ajet tumači doslovno rekavši: *Humā sāqāke idhā ilteffetā* (To su tvoje noge kada se omotaju). U drugoj predaji, Hasan el-Basrī kaže: „To su tvoje dvije noge kada se omotaju u čaršafu.“ Ikrima razumijeva značenje ajeta 75:29 kao *el-emru l-'azīm bi l-emri l-'azim* (jedna značajna stvar pridružuje se drugoj značajnoj stvari), a što se tiče Mudžāhida, ajet znači da se jedna patnja pridruži drugoj patnji.<sup>286</sup>

Nakon upoznavanja s nekim tumačenjima i tefsirima tabi'ina, uključujući njihove razlike, okrećemo se karakteristikama, izvorima i metodologiji njihovog tumačenja.

## PRINCIPIJELNE KARAKTERISTIKE TEFSIRA TABI'INA, IZVORI I METODOLOGIJA

Uprkos tvrdnjama da su neki tabi'ini kao što su Mudžāhid, Se'īd ibn Džubejr i dr. napisali tefsire, njihovi tekstovi nisu pokrivali sve ajete Kur'ana. Općenito govoreći, tefsir tabi'ina bio je jednostavan i jasan. Uključivao je samo nekoliko navoda poezije da se podrži definiranje kur'anskog teksta, dok nedostaju gramatičke analize; neki tabi'ini, poput Qatādea, nisu davali retorička i lingvistička opažanja o nekim ajetima. Također, oni su objasnili značajan broj pojedinačnih riječi (čiji se obim i svrha nalaze izvan cilja ovog istraživanja).<sup>287</sup>

Tabi'ini su primarno koristili tri izvora za svoje tumačenje. Prvi je bio Kur'an. Ponekad su koristili jedne kur'anske ajete kako bi objasnili druge kur'anske ajete, kao što je ranije istaknuto kada se govori o tome kako su Se'īd ibn Džubejr i Qatāde tumačili kur'anske ajete 13:39 i 2:37.

286 Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, vol. 7, 173.

287 *Sahīh al-Bukhārī*, vol. 4, 123–173.

Drugi izvor bili su ashabi, na koje su se tabi'ini uveliko obraćali u svojom tumačenju. Svi hadisi koje su koristili dolaze od Poslanikovih ashaba, i skoro svi njihovi tefsiri citiraju ashabe.

Treći izvor bilo je nezavisno mišljenje. Iako su se tabi'ini u svom tefsiru u velikoj mjeri oslanjali na ashabe, oni su također koristili svoje nezavisno mišljenje (kao što je već pokazano) zato što su se razlikovali u razumijevanju nekih ajeta.

Jedan drugi izvor koji su koristili u svom tumačenju Kur'ana, posebno učenici Ibn 'Abbāsa, bili su isra'ilijati. Tako, Ahmed Emin u svom djelu *Fedžru l-islām* kaže da je tefsir ashaba bio posebno pod utjecajem isra'ilijata.<sup>288</sup> Edh-Dhehebī i Adnan Nana navode da su najistaknutiji izvori isra'ilijata u vrijeme ashaba i tabi'ina bili Ka'b el-Ahbār, koji je bio jevrejskog porijekla, i Vehb ibn Munebbih, koji je imao kršćansko zaleđe.<sup>289</sup>

U mnogim slučajevima, tabi'ini nisi spominjali svoje izvore kada raspravljaju o *esbābi n-nuzūlu*. Islamska metodologija iziskuje da izvori informacije budu navedeni. To je bilo posebno važno za generaciju ashaba, koji su bili zavisni od pripovijedanja i oprezni u pogledu njihove autentičnosti. Ova opreznost bila je nužna zbog teških izmišljotina u hadisu, koje su se dogodile nakon ubistva trećeg halife, Osmana ibn 'Affāna. Tabi'ini nekada koriste jedne kur'anske ajete radi objašnjenja drugih kur'anskih ajeta, i također koriste hadis kao podršku u objašnjavanju kur'anskih ajeta. Također su navodili svoje učitelje i ashabe iako su se povremeno razilazili sa svojim učiteljima tumačenja.

## ZAKLJUČAK

Realno govoreći, nije lahko dati pravi pojam ili sliku tefsirskog angažmana tabi'ina. Postojeća djela nekih pojedinaca, poput

288 Amin, Ahmad, *Fajr al-islām*, 205.

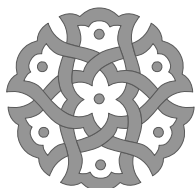
289 Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Isrā'iliyyāt fī al-tafsir wa al-hadīth* (Cairo: Majma' al-buhūth al-islāmiyya, 1963), 76–85, i Ramzi Nana, *al-Isrā'iliyyāt wa āthāruhā fī kutub al-tafsīr*, 78–92.

Mudžāhidovog tefsira, još uvijek su upitna. Otuda, tumačenje tabi'ina pronađeno u klasičnim tefsirskim djelima kao što su et-Taberijev *Džāmi'u l-bejān* i Ibn Kesīrov *Tefsīru l-Qur'āni l-'azīm* nikada nije kritički analizirano da bi se utvrdila njegova autentičnost. Zbog toga se nađu dva ili ponekad više od dva kontradiktorna izvještaja ili tumačenja koja su pripisana istom tumaču.

Muslimanski učenjaci dijele se u dvije grupe u pogledu obavezujućeg autoriteta tefsira tabi'ina. Većina vjeruje da njihovo tumačenje nije *hudždže* budući da se oni nisu lično sreli s Poslanikom ili svjedočili okolnostima Objave.

Drugi smatraju da se tefsirski rad tabi'ina temelji na znanju koje su stekli od ashaba, tako da on ima jednak status s djelom ashaba kao obavezujući dokaz, jer bilo koje znanje koje su tabi'ini stekli bilo je isto kao i kod njihovih učitelja.

U krajnjoj liniji, čini se da opravdanja i razlozi koje obje strane navode jedva počivaju na akademskim akreditivima, već se zasnivaju isključivo na činjenici ili zaslugama življenja u vrijeme Poslanika i kontakta s njime.



POGLAVLJE 6  
Tefsir utemeljen na mišljenju:  
*et-tefsir bi r-re'j*





## Sažetak

- *Et-tefsīr bi r-re'j* je tumačenje Kur'ana utemeljeno na hadisu i rasuđivanju (*idžtihād*), i veoma je kontroverzno područje tefsira. Istražuju se argumenti koje su iznijeli zagovornici i oponenti *et-tefsīra bi r-re'j* kao i to u kojoj mjeri je on dozvoljen te pod kojim uvjetima je prihvatljiv kao forma tumačenja. *Et-tefsīr bi r-re'j* dijeli se u dvije kategorije, i obje se one pažljivo analiziraju:
- *Et-tefsīr bi r-re'ji l-mahmūd* (pohvaljeni tefsir) definira se kao tumačenje nezavisnim mišljenjem koje nije u sukobu s Poslanikovim objašnjenjem Kur'ana ili ustanovljenim principima islama, i u saglasnosti je s arapskim jezikom.
- *Et-tefsīr bi r-re'ji medhmūm* (pokuđeni tefsir) kritiziran je jer ne konsultira autentične izvore i definira se kao tumačenje poduzeto bez odgovarajućeg poznavanja izvora tefsira, šerijata (*šerī'a*) i dobrog poznavanja arapskog jezika.





## Termini i definicije

Prema arapskim leksikonima, riječ *reʿj* je glagolska imenica. Ima različita značenja, prevodi se kao 'viđenje očima, umom, razmišljati i pretpostavljati'.<sup>290</sup> Prema muslimanskim gramatičarima i lingvistima kakvi su Ibn Hišām el-Ensāri i Ibn Mālik, riječ *reʿā* derivira se iz *reʿj*, i ona je prijelazni glagol koji zahtijeva jedan ili dva direktna objekta. Ako se odnosi na jedan direktni objekt, onda označava viđenje očima, tj. *Reʿejetu Zejden* znači 'Vidio sam Zejda (doslovno) (svojim) očima'. Ako se odnosi na dva objekta, onda on označava viđenje umom ili pretpostavljanje,<sup>291</sup> tj. *Reʿej-tullāh ekber min kulli šejʿ* doslovno znači: 'Vidio sam Boga većim od bilo čega drugog', ili 'Povjerovao sam da je Bog veći od bilo čega drugog'; glagol *reʿā* ovdje znači 'vjerovati zato što uzima dva direktna objekta'.

U Kur'anu nalazimo da se termin *reʿj* koristi u različitim formama (prošloj, sadašnjoj i kao glagolska imenica) za označavanje istog leksičkog smisla. Naprimjer, u ajetu 6:76: *Pa kada ga noć zakrili svojom tminom, on ugleda zvijezdu*, termin *reʿā* (on je vidio)

---

290 Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab* (Beirut: Dār Sādir, bez. god. izd.), vol. 14, 299–300.

291 Jamal al-Dīn Abū Muhammad ibn ʿAbd Allāh ibn Yusuf ibn Hišām al-Ansari, *al-Tasrih ʿalī Tawdīh*, ed. Majmūʿa min al-ulamāʿ (Beirut: Dār al-fikr, bez god. izd.), vol. 1., 26.



koristi se u značenju viđenja očima.<sup>292</sup> Na drugim mjestima, u aje-tu 8:48, čitamo: *Gle, ja vidim nešto što vi ne vidite*, gdje se *re'j* kori-sti u značenju viđenja putem očiju. U Poslanikovom hadisu nalazi-mo da se *re'j* koristi u dva značenja: jedno je lično mišljenje, a dru-go kao ekvivalent idžtihadu (samonapor). U odnosu na prethodne imamo izvještaj od Ibn Ishaka (u. 213. ili 218) u kome on kaže, u vezi s Bitkom na Bedru,<sup>293</sup> da je Poslanik ashabima dodijelio da kampuju na specifičnom mjestu prije bitke. Habbāb ibn el-Mund-hir upita Poslanika da li mu je Allah naredio kampovanje na tom mjestu ili je to bio „samo *re'j* i ratna strategija i pitanje konsultaci-ja“. Poslanik je odgovorio da je to bio *re'j* i ratna strategija.<sup>294</sup>

Pozivajući se na *re'j* upotrijebljen u hadisu u drugom značenju, imamo dobro poznato kazivanje Mu'āza ibn Džebela. To je bilo kad ga je Poslanik delegirao u Jemen da poziva ljude islamu, pitavši ga: „Na osnovu čega ćeš suditi ljudima?“ Mu'āz odgovara: „Na osnovu Božije Knjige.“ „A ako ne nađeš odgovor u njoj“, pita Poslanik. „Kon-sultirat ću Poslanikovu tradiciju.“ „A ako ipak ne nađeš odgovor, šta onda?“ „Upotrijebit ću svoj um“ (*edžtehid bi rejī*), odgovara Mu'āz.<sup>295</sup> Ovdje se lično mišljenje koristi u saradnji s idžtihadom.

U vrijeme ashaba, termin *re'j* također se koristio za označa-vanje dvaju različitih značenja. Prvo, kao nezavisno lično mišlje-nje u odsustvu jasne indikacije iz Kur'ana ili Poslanikove tradici-je. U svom *I'lāmū l-muveqqi'īn* Ibn Qajjim prenosi da 'Abdullāh ibn Mes'ūd kaže: „Ako vam se postavi neko pravno pitanje i ne nađete odgovor na njega u Kur'anu, ni u tradiciji Poslanika, niti u iskazima ashaba, onda upotrijebite svoje lično mišljenje.“<sup>296</sup>

292 Abu Hayyān, *al-Bahr al-muhīt*, vol. 3, 178.

293 Na Bedru je vođen prvi rat između muslimana i nemuslimana treće godine nakon Hidžre.

294 Abū Muhammad 'Abd al-Malik ibn Hišām, *Sīra al-Nabī*, ed. Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid (Beirut: Dār al-fikr, bez god. izd.), vol. 2, 259, V. Safiyyu al-Rahman al-Mubarakpuri, *al-Rahīq al-makhtūm*, 1. izd. (Saudi Arabia: Makta-ba Dār al-salām, 1915), vol. 1., 435.

295 Ibn Hazm, *al-Ihkām*, vol. 6, 26.

296 Ibn Qayyim, *I'lām al-muaqqi'īn*, vol. 1., 63.

Isti iskaz pripisan je Omeru ibnu l-Hattābu. U svojoj posljednjoj instrukciji Ebū Mūsāu el-Eša'riju, Omer savjetuje: „Kada ti se predoči slučaj i ne nađeš jasan odgovor na njega iz Kur'ana ili iz tradicije Poslanika, onda upotrijebi svoj um i analogiju i odvagaj slučaj naspram njih.“<sup>297</sup> U ovom iskazu, *re'j* se koristi kao ekvivalent *qijāsu*.

Tokom perioda *tabi'ina*, pojava različitih političko-teoloških grupacija u islamu dovela je do toga da se termin *re'j* počinje povezivati sa tumačenjem koje je bilo sektaško ili *bid'a*. Otuda, *tefsir bi r-re'j* na kraju dolazi da označi tumačenje Kur'ana koje nije utemeljeno na tradiciji Poslanika ili njegovih *ashaba*. Tako *re'j* postaje termin koji je potcijenjen u odnosu na tumačenje. Naprimjer, imamo slučaj čovjeka koji jedanput optužuje Mudžāhida za korištenje *re'ja* u tumačenju Kur'ana, te Mudžāhida, koji odbija optužbe i koji bukvalno plaćući izjavljuje: „Ne bih se usudio da to činim; Kur'an sam naučio od devetnaest Poslanikovih *ashaba*.“<sup>298</sup>

'Ubejjdullāhu, unuku Omera ibnu l-Hattāba, jedanput je postavljeno pitanje o njegovom ličnom mišljenju o Zejdu ibn Eslemu (izvanrednom tumaču Medine). Odgovorio je: „Nisam našao ništa pogrešno kod njega izuzev da tumači Kur'an koristeći svoje lično mišljenje.“<sup>299</sup> En-Nazzāma ibn Jessār (u. 450) (istaknuti mu'tezilija) optužio je Ikrimu el-Berberija i ed-Dahhāka ibn Mu-zāhima zbog korištenja *re'ja*. U izjednačavanju ove optužbe, Ibn Jessār je upozoravao ljude na njihovo tumačenje.<sup>300</sup> Qatāde ibn Du'āme i Hasan el-Basrī također su bili optuženi zbog korištenja

297 Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 1., 395.

298 Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 8, 351–356.

299 Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 3, 397.

300 Al-Jāhiz, 'Amrū ibn Bahr ibn Mahbūb, *Kitāb al-hayawān*, ed. Abd al-Salam Harun (Cairo: Matba'a al-Khānjī, bez god. izd.), vol. 1., 168–170. Upotreba termina *ra'y* s negativnom konotacijom nije bila ograničena samo na krug teologa, već je također proširena kako bi se uključile različite škole jurisprudencije. Općenito govoreći, hanefijska škola opisana je kao škola *ra'ya*, dok se za malikijsku školu vjerovalo da je škola *athara*, 'tradicije'.

*re'ja* radi podržavanja kaderijske perspektive (predodžba da je čovjek odgovoran za svoja loša djela, a ne Bog).<sup>301</sup>

Tokom ovog perioda, fraza *fulān min ehl r-re'j*, 'taj i taj pripada ljudima koji koriste *re'j*', korištena je da opiše svakog onog ko vjeruje u haridžijsku doktrinu<sup>302</sup> (sekta koja smatra da svako ko počine veliki grijeh nije ni musliman ni kafir, iako je njezinu doktrinu isповijedalo samo radikalno krilo haridžija).

Uprkos ovim spomenutim značenjima, općenito govoreći, termin *re'j* koristio se u značenju idžtihada, ličnog mišljenja, *qi-jāsa* i vjerovanja (*i'tiqād*). Nakon navođenja značenja riječi *re'j*, doslovno i racionalno, u nastavku definiramo termin *et-tefsīr bi r-re'j* u tehničkom smislu.

*Et-tefsīr bi r-re'j* koristi se za označavanje tumačenja kur'an-skog teksta koje ne zavisi o hadisu, već koristi intelekt (upošljavajući um) kako bi se razumjela Božija riječ na temelju dobrog poznavanja arapskoga jezika i primjenom principa tefsira.<sup>303</sup> Svako tumačenje Kur'ana koje odgovara ovoj definiciji naziva se *et-tefsīr bi r-re'ji l-mahmūd* ili *el-memdhūh*, tj. 'pohvalno tumačenje'. Međutim, svako tumačenje Kur'ana koje ne odgovara ovoj definiciji tehnički se naziva *et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm*, 'pokuđeno tumačenje'.<sup>304</sup> Tako se *et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm* definira kao tumačenje poduzeto bez odgovarajućeg znanja izvora tefsira, šerijata i dobrog poznavanja arapskog jezika. Stoga, islamski govoreći, *et-tefsīr bi r-re'j* dijeli se u dvije kategorije: *et-tefsīr bi r-re'ji l-mahmūd* i *et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm*.

Općenito govoreći, prvu kategoriju prihvata većina sunijskih tradicionalista, jurista, istaknutih teologa i sufija, dok drugu

301 Muhammad Husayn al-Dhababi, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 1., 347–349; al-Gazālī, *Ihyā' ulūm al-dīn*, vol. 1., 292. V. al-Qurtubī, *al-Jāmi' li ahkām al-Qur'ān*, vol. 1., 32.

302 Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, vol. 14, 300.

303 al-Gazālī, *Ihyā' ulūm al-dīn*, I, 292.

304 al-Gazālī, *Ihyā' ulūm al-dīn*, I, 292.

odbijaju svi sunijski tradicionalisti, juristi i teolozi.<sup>305</sup> Prije razmatranja principa na kojima sunijski učenjaci temelje svoje odbijanje *et-tefsīra bi r-reʿji l-medhmūm*, možda bi bilo korisno ispitati poglede trojice istaknutih učenjaka koji su elaborirali ovu temu: et-Taberija, el-Gazālija i Ibn Tejmije.

## MUHAMMED IBN DŽERĪR ET-TABERĪ

U svom *Džāmiʿu l-bejānu* et-Taberī kaže da se tumačenje Kurʿana može postići samo na četiri načina. Prvi, postoje neki ajeti koji se mogu razumjeti jedino Poslanikovim objašnjenjem. To podrazumijeva obredne aspekte islama kao što su namaz (*salat*), hadž i drugi obredi. Drugi, tumačenje nekih ajeta čije je shvatanje Bog zadržao za Sebe. Et-Taberī ovim aludira na informacije o *gajbu* (nevidljivo), tj. budućim događajima i vremenima kao što su proživljenje, povratak Isaa itd. Treći, razumijevanje ajeta čije nepoznavanje nije dozvoljeno niti opravdano. Ovo važi za vrlo jasne ajete kakav je npr. kurʿanski ajet 2:11: *A kad im se kaže ne širite nered na zemlji, oni odgovaraju: „Pa mi samo popravljamo!“* Za et-Taberija je značenje ovog ajeta kristalno jasno budući da svako zna šta znači širenje nereda.

Četvrti način je tumačenje nekih ajeta za koje se traži samo naučno znanje.<sup>306</sup> U svjetlu ovog, očigledno je da se et-Taberī držao mišljenja da onaj ko govori ili razumije arapski jezik (to je lingvističko značenje kurʿanskih riječi) može koristiti samo dvije vrste tumačenja Kurʿana. Zato et-Taberī zaključuje da je svaki pokušaj tumačenja značenja ajeta koja su samo Allahov prerogativ pogrešan i vrijedan kritike jer takvo tumačenje ne bi bilo ništa drugo nego pretpostavka i nagađanje. Otuda, Allah je zabra-

305 Muhammad ibn Abd al-Rahim al-Mubarakpuri, *Tuhfa al-Ahwādh bi Šarh Jāmiʿ al-Tirmidhī*, ed. Abd al-Rahman Uthman (Beirut: Dār al-fikr, bez god. izd.), vol. 1, 270–280.

306 Ibn Taymiyya, *Majmūʿ fatāwā*, vol. 13, 471.

nio Svojim robovima da to čine (navođenje stvari bez dokaza), kao što vidimo u ajetu 7:33:

*Reci: „Zaista moj Uzdržavatelj zabranjuje samo sramna djela, ona javna i ona tajna, i [svaku vrstu] grijehenja i neopravdanu zlobu, i pripisivanje božanstvenosti bilo čemu osim Njega – pošto On nikada nije s Plemenitih visina poslao nikakvo ovlaštenje za to – i pripisivanje Allahu bilo čega o čemu nemate nikakvog saznanja!“*

Pošto postoje ajeti koji se ne mogu shvatiti bez Poslanikova objašnjenja, onda je svaki napor da se protumače takvi ajeti, prema et-Taberiju, pokuđen. Ponovo, et-Taberī smatra da je svako tumačenje koje se ne slaže s tumačenjem poslanika Muhammeda, ashaba, tabi'ina, ili nije postignuto kroz dobro znanje arapskog jezika – pokuđeno.<sup>307</sup>

## EBŪ HĀMID EL-GAZĀLĪ

Kao teolog sufija el-Gazālī vjerovao je da Kur'an sadrži skrivena značenja, koja se mogu pogrešno razumjeti ako se oslanja samo na doslovni arapski jezik (očigledno značenje, *zāhir*). Ipak, neko ko ne razumije doslovni arapski jezik koristio bi lično mišljenje u pokušaju da objasni skrivena značenja. Otuda, tvrdi el-Gazālī, za razumijevanje i objašnjavanje doslovnog i stvarnog značenja Kur'ana nužan je hadis. Pravilno i temeljito tumačenje skrivenih značenja može početi tek kada se *zāhir* (doslovno/očigledno) značenje ispravno shvati uz pomoć hadisa.<sup>308</sup>

Ovaj iskaz indicira da, dok je el-Gazālī prihvatio tumačenje Kur'ana putem *re'ja*, on je priznavao samo *et-tefsīr bi r-re'ji l-mahmūd*. Kad je u pitanju *et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm*, el-Gazālī ga je promatrao kao tumačenje Kur'ana shodno ličnom mišljenju da bi se mogao izvesti argument u korist određenog cilja. Ako ovo mišljenje nije postojalo u umu tumača na prvom

307 Al-Tabari, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1, 79.

308 Al-Gazālī, *Ihyā' ulūm al-dīn*, vol. 1., 292–295.

mjestu, onda mu se značenje koje je tražio za potvrdu neće pojaviti iz Kur'ana. Još interesantnije, el-Gazālī zapravo objašnjava tri načina na koje se to može desiti:

1. Ponekad je to namjerni čin uprkos znanju. Naprimjer, u slučaju kad neko derivira značenje iz nekog ajeta u svrhu zagovaranja i sankcioniranja *bid'e*, znajući vrlo dobro da to nije namjeravano značenje tog ajeta.
2. Ponekad se to događa kada osoba ne zna temeljne principe šerijata. Tako, naprimjer, kada se kur'anski ajet može tumačiti iz dviju ili više perspektiva, njezino razumijevanje može naginjati ka perspektivi koja odgovara cilju te osobe.<sup>309</sup> I stoga se ispostavilo da ta osoba objašnjava ajet u smislu *et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm*. Ako ne postoji njezino lično mišljenje ili perspektiva koja odgovara njezinoj namjeri, onda bilo koja druga perspektiva za nju ne bi imala veliku težinu.
3. Ponekad pojedinac može imati ispravnu svrhu, za koju traži dokaz u Kur'anu koristeći ajet da derivira dokaz, znajući da taj kur'anski ajet ne implicira njegov lični cilj. Kao primjer el-Gazālī daje ajet 79:17: *Idi faraonu – jer on je, zbilja, prekoračio sve granice ispravanog*. El-Gazālī odbija tvrdnju nekih da je Musau bilo naređeno da *ide ka srcu faraona*. On kaže da ovakvo tumačenje ponekad koriste pojedini vjerski vaizi u dobroj namjeri, s ciljem uljepšavanja svog vaza i motiviranja svoje publike, ali to je zabranjeno. Nastavlja isticati da su određene sekte, većinom *bātinije* (ši'ijaska sekta), koristile ovu vrstu tumačenja u koruptivnoj namjeri kako bi prevarile ljude i privukle ih na lažni način razmišljanja i prakse; izvrtali su značenja Kur'ana da bi podržali svoje koruptivno razmišljanje, iako su znali da se na njih ne odnose.<sup>310</sup>

309 Al-Gazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, vol. 1., 292.

310 Al-Gazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, vol. 1., 292..

## EBU L-'ABBĀS 'ABDULHALĪM IBN TEJMIJE

Ibn Tejmije je jedna od vodećih ličnosti selefija (grupa muslimana koja vjeruje u slijeđenje Kur'ana i sunneta na način Poslanikovih ashaba i pobožnih muslimana dviju narednih generacija).

Tako on otvoreno i nedvosmisleno izjavljuje: „Svako ko prihvati različit metod od metoda ashaba i tabi'ina u tumačenju Kur'ana, ili se razilazi s njima, čak i ako je mudžtehid (osoba koja je sposobna izvoditi ispravan sud iz Kur'ana i sunneta), apsolutno griješi u svom tumačenju, štaviše, on je *mubtedi'*“.<sup>311</sup> Izgleda da ova stroga izjava sugerira da je Ibn Tejmije odbacio *et-tefsīr bi r-re'j* bez obzira na to da li je riječ o *et-tefsīru bi r-re'ji l-mahmūd* (pohvaljeno lično tumačenje) ili o *et-tefsīru bi r-re'ji l-medhmūm* (pokuđeno tumačenje). Međutim, čitanje njegove *Muqaddime* ukazuje da on zapravo prihvata *et-tefsīr bi r-re'ji l-mahmūd*.

Ibn Tejmije je smatrao da je *et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm* pogrešno tumačenje Kur'ana koje sadrži dvije vrste grešaka: grešku sadržanu u značenju i grešku sadržanu u riječima. Greška u značenju (kao što je to el-Gazālī također istaknuo) odnosi se na tumača koji ima određenu dogmu u umu i onda pokušava naći opravdanje za nju u Kur'anu, iskrivljujući značenje kako bi odgovaralo njegovom cilju, dok je svjestan da stvarno značenje ajeta nije prilagodljivo ili prikladno tom zadatku. Što se tiče greške u riječima, ona se javlja kroz zavisnost od doslovnog značenja bez obzira na značenje koje Bog intendira. Tako su, prema Ibn Tejmiji, zagovornici pristupa prve kategorije griješili u riječima i značenju, dok su zagovornici druge kategorije griješili samo u tumačenjima fokusiranim na riječi.<sup>312</sup>

311 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 89.

312 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 91.

U prvu kategoriju Ibn Tejmije je ubrajao haridžije,<sup>313</sup> rafidije,<sup>314</sup> džehmije,<sup>315</sup> muʿtezilije,<sup>316</sup> kaderije<sup>317</sup> i murdžije.<sup>318</sup> Tumačenje svih ovih stranaka ili sekti Ibn Tejmije je smatrao *bidʿom*

- 313 Haridžije su pristalice Alija ibn Ebī Tāliba koje su se okrenule protiv njega nakon Bitke na Siffinu, kada je on bio prisiljen da prihvati arbitražu s Muʿawijom, što je koncesija koja ih je uznemirila. Ibn Taymiyya, *Muqaddima fi usūl al-tafsir*, 91.
- 314 Rafidije su ekstremna šiʿijska sekta. Oni vjeruju da su Abū Bakr i ʿUmar lišili Alija da bude halifa nakon Poslanikove smrti. Naziv *rawāfid* dao im je Zayd ibn ʿAlī Zayn al-ʿAbīdīn (u. 122/740), kada je odobrio hilafet Abū Bakra i ʿUmara iako je vjerovao u pravo hilafeta svog djeda Alija ibn Abī Tāliba – a njegove pristalice to odbile. Otuda ih je on označio *rawāfida* (oni koji odbijaju). Muḥammad Abu Zahra, *Tārīkh al-madhāhib al-islāmīyya (fi al-siyāsa wa ʿaqāʿid)* (Beirut: Dār al-fikr, bez god. izd.), 245.
- 315 Džehmije su pristalice Jahma ibn Safwāna. Jahm je bio odani učenik Jaʿda ibn Dirhama. Jaʿda je 736. pogubio emevijski guverner Khālida ibn ʿAbd Allāha zato što je naučavao da ljudi nemaju slobodnu volju. Džehmije su vjerovali da čovjek nema slobodnu volju i da je apsolutno determiniran. Imān (vjera) su interpretirale kao samo znanje o Bogu, i nisu uključivale djelo. Abu Zahra, *Tārīkh al-madhāhib al-islāmīyya (fi al-siyāsa wa ʿaqāʿid)*. V. Abu Aminah, Bilal Philips, *The Fundamentals Tawhid* (Riyadh: Islamic Monotheism: Tawheed Publication 1990), 4.
- 316 Muʿtezilije su vjerovali u šest principa, i nikada se niko ne može smatrati *muʿtezilī* (znak za muʿteziliju) bez vjerovanja u te principe. A oni su: *tawhid* (nedjeljiva jednost Boga), *ʿadl* (pravda), *waʿd* (obećanje Dženneta za one koji su istinski vjernici), *waʿid* (upozorenje protiv neposlušna Bogu), *manzila bayn manzilayn* (međustanje) i *al-amr bi al-maʿrūf wa al-nahy al al-munkar* (naređivanje onoga što je dobro i zabranjivanje onoga što je loše). Navodni utemeljitelj muʿtezilija je Wāsil ibn ʿAtāʾ (u. 131). Razlog zbog kojeg su muʿtezilije dobile ovaj naziv jeste sljedeći: Jednoga dana Wāsil je sjedio u naučnom kružoku Hasana al-Basrija, kada je iskrlo pitanje pozicije muslimana koji počine neki veliki grijeh. Wāsil je rekao da takav nije ni musliman ni nemusliman, već je između vjerovanja i nevjerovanja. Učitelj Hasan, međutim, nije odobrio Wāsilov odgovor i izjavio je da je on grešnik. Onda se Wāsil *ʿitazala* (izdvojio) iz Hasanovog kruga. V. Abū al-Hasan al-Ašʿarī, *Maqālāt al-islāmīyyīn wa ikhtilāf al-musallīn*, 1. izd. (Cairo: Matbaʿa al-nahda al-misriyya, 1969/1389), 235–245.
- 317 Kaderije su sekta koja vjeruje da čovjek kreira svoje vlastito zlo, ali da dobra djela dolaze samo od Allaha.
- 318 Murdžije su ekstremni oponenti haridžija. One vjeruju da je *imān* ništa drugo do znanje i da neko ne gubi svoj *imān* bez obzira na to koliki bi grijeh mogao počinuti. Nadalje, one su vjerovali da se pitanje kažnjavanja grešnika u Džehennemu ostavlja Božijoj volji i milosti. Ekstremisti među njima vjerovali su da, s obzirom na vjeru, grijeh neće uzrokovati štetu na onom svijetu. Pitanje evolucije teoloških škola mišljenja u islamu nije jasno. Jedna osoba može kombinirati načela iz različitih sekti vjerovanja. Naprimjer, neko može biti *šīʿī* (znak za šiʿiju) istovremeno kad i muʿtezilija, ili može biti sunija i istovremeno i murdžija itd. Za detaljne izvještaje o sektama, može se obratiti na: Abū al-Fath Tāj al-Dīn al-Šahrastānī, *Kitāb al-mīlāl wa nihāl*; Tāhir al-Baghdādi, *al-Farq bayn al-firaq*; Abū al-Hasan al-Ašʿarī, *Maqālāt al-islāmīyyīn*; M. Geijbel, *An Introduction to Islam: Muslim Beliefs and Practices*, dio 3; Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, prev. Andras u Ruth Hampri (Princeton University Press, 1981).



kao i *et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm*. Pod drugom kategorijom Ibn Tejmije je spomenuo tumačenje mnogih sufija, vaiza i pravnika.

Naprimjer, rafidije su u vezi s ajetom 2:67: *Vidi, Musa je rekao narodu svom: „Bog vam zapovijeda da žrtvujete kravu!“* izjavile da krava nije ništa drugo nego ljudsko biće, zapravo, Aiša, Poslanikova supruga! Drugi primjer odnosi se na njihovo objašnjenje ajeta 55:19: *„On je pustio dvije velike vode [također se prevodi dva mora] da se dotiču.* Rafidije su ustvrdile da ta dva mora ukazuju na Alija ibn Ebi Tāliba (Poslanikov rođak) i Fatimu (Poslanikova kćer). Ovakva tumačenja odbacili su svi sunijski tradicionalisti, pravnici, teolozi i sufije.<sup>319</sup>

Da sumiramo, ova tri istaknuta učenjaka odbacila su *et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm* zato što je on a) ozloglašena *bid'a*, b) ne slaže se s tumačenjem Poslanika, ashaba i tabi'ina i c) ne pridržava se principa arapskog jezika niti šerijata.

Nakon ovoga, sljedeće se ispituje pozicija većine naučnika u pogledu zakonitosti *et-tefsīr bi r-re'ji l-mahmūd*. Da li su oni jednoglasni u pogledu njegove zakonitosti ili nisu?

## PITANJE ZAKONITOSTI ET-TEFSĪRA BI R-RE'JI L-MAHMŪD

Rasprava o zakonitosti tumačenja Kur'ana utemeljenog na nezavisnom mišljenju (*et-tefsīr bi r-re'j*) po prirodi je teološka i ishod političkog i intelektualnog sukoba koji se desio u ranoj islamskoj historiji nakon ubistva Osmana ibn 'Affāna (u. 35).

Poslanik Muhammed umro je ne imenovavši nasljednika. Kao rezultat toga, pitanje njegova nasljednika slutilo je na potencijalnu podjelu u mladoj muslimanskoj zajednici, sve dok se poslije sporne rasprave stvar nije završila sporazumno s Ebū Bekrom ibn Ebī Quhāfeom (u. 13) kao prvim imenovanim halifom. Dvije

---

319 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 82–84.

godine i nekoliko mjeseci kasnije, Ebū Bekr umire, ali nakon što je, dok je bio na svojoj postelji, imenovao Omera ibn el-Khattāba za drugog halifu. Nakon deset godina vladavine, Omer umire, a Osman biva izabran za trećeg halifu. Poslije dvanaest godina Osmanova vođstva, islamska zajednica počinje posrtati. Kao posljedica toga, nakon trinaest godina vladavine, Osman biva ubijen.

Alī ibn Ebī Tālib biva izabran za četvrtog halifu jednoglasno od strane svih namjesnika izuzev Mu'āvije ibn Ebī Sufjāna (u. 60), namjesnika Sirije. On se nije slagao s Alijem o tome kako postupiti s Osmanovim ubicama, što je dovelo do političke borbe između njih dvojice. Od tada islamsko jedinstvo počinje da se komada i muslimansku državu potresaju politički nemiri. Rezultat je podjela muslimana u četiri glavne grupe: alide (Alijeve pristalice) i proemevije (Mu'āvijine pristalice), haridžije i, konačno, *šukkāk* (sumnjivce), kao ih naziva Ibn 'Asākir,<sup>320</sup> zato što nisu zauzeli nijednu stranu u političko-religijskoj gužvi. Najpopularnije su: sunije, ši'ije, murdžije, džebrije, kaderije i mu'tezilije. Posljedično tome, nastalo je mnogo različitih sekti iz ovih grupa, s tim da svaka grupa snažno zastupa svoju dogmu i filozofiju koristeći Kur'an i hadis kako bi dokazala i opravdala svoju poziciju. Napomena: ovi trendovi uzgredno su se nemilosrdno konfrontirali, zbog svog kompromisa u islamskoj teologiji i Poslanikovoj praksi, grupi muslimanskih tradicionalista, pravnika i teologa poznatih kao *selefije* (koji slijede *selef*, tj. prethodnike). Selefije se također nazivaju *ehl-i sunne ve l-džemā'a* (oni koji se pridržavaju tradicije Poslanika, ashaba i tabi'ina).

Da bi opravdale svoje pozicije, sve sekte, uključujući sunije, navodile su pouzdane i nepouzdate hadiske izvore, predstavile slabe argumente i nategnuto tumačenje. Naprimjer, da opravdaju svoju poziciju u pogledu spomenutog političko-religijskog sukoba, haridžije veličaju sljedeći hadis: „Nosi svoju sablju i ubijaj

320 Abu Zahra, *Tārīkh al-madhāhib al-islāmiyya (fī al-siyāsa wa 'aqā'id)*, 67.

nevjernike;<sup>321</sup> postojat će grupa ljudi koja će se uvijek pridržavati Istine i neće joj nauditi niko ko se s njom ne slaže.<sup>322</sup> Zato što su haridžije same sebe smatrale grupom koja se pridržava Istine, one su vjerovale da je njihova dužnost ubiti svakog onog ko postane, shodno njihovom kriteriju, nevjernik.

Ši'ije su, sa svoje strane, izjavile da je Poslanik rekao: „Ljudi će biti spriječeni (na Sudnjem danu) da piju iz rijeke koju je Bog darovao Poslaniku, a Poslanik će reći: ‘Bože, to su moji ashabi’. Bog će kazati Poslaniku: ‘Ti ne znaš šta su oni učinili nakon tvoje smrti.’“<sup>323</sup> Ši'ije su povjerovale da su ti ljudi sunije jer su one izdale Poslanika izborom Ebū Bekra, Omera i Osmana kao halifa prije Alija.

S druge strane, sunije navode da je Poslanik rekao: „Poslije mene slijedite Ebū Bekra i Omera jer Bog, Njegov Poslanik i muslimani odbit će (bilo koga drugog da bude halifa), ali Ebū Bekr, uistinu, Ebū Bekr je najbolji čovjek ove zajednice nakon Poslanika.“<sup>324</sup>

Međutim, murdžije navode hadis koji navodno glasi: „Ko god kaže *Lā ilāhe illellāh* ući će u Džennet čak i ako počinu nelegalni seksualni akt i ukrade.“<sup>325</sup>

U nastavku su primjeri nekih nategnutih kur'anskih tumačenja različitih grupa koje su se međusobno optuživale. Prema rafidijama, ajet 111:1: *Proklete da su ruke Ebu Lehebove, i proklet da je on!* odnosio se na Ebū Bekra i Omera.<sup>326</sup> Isto tako, one su tvrdile da je u ajetu 78:1–2: *O čemu oni [najčešće] jedni druge pitaju? O velikoj vijesti, velika vijest bio Ali.*<sup>327</sup> S druge strane,

321 Ovaj hadis nema isnād, dakle odbačen je. V. Muhammad Abd al-Rahaman al-Sakhawi, *al-Maqāsīd al-hasana* (Cairo: Maktabat al-Khānġi, 1956), 85.

322 Abū Muhammad ‘Abd Allāh ibn Muslim Ibn Qutayba, *Ta’wīl mukhtalaf al-hadīth* (Beirut: Dār al-kutub al-‘arabiyya, bez. god. izd.), 4.

323 Ibn Qutayba, *Ta’wīl mukhtalaf al-hadīth*, 5.

324 Muhammad Ajjaj al-Khatib, *al-Sunna qabl al-tadwīn*, 2. izd. (Cairo: Dār al-fikr, 1971), 236.

325 al-Khatib, *al-Sunna qabl al-tadwīn*, 5.

326 Abū Lahab je jedan od Poslanikovih amidža koji je postao jedan od njegovih najvećih neprijatelja.

327 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 76.

neke sunije ustvrdile su da se u ajetu 3:17: *Oni koji su strpljivi u nevolji, i koji su istinoljubivi i koji su istinski pobožni, i koji troše [na Allahovom putu] i koji mole za oprost iz dubine svojih duša,* nakon Poslanika, redom navode Ebū Bekr, Omer, Osman i Alī.<sup>328</sup>

Neke sunije također su ustvrdile u vezi s ajetom 48:29: *Muhammed je Allahov poslanik; oni koji su [istinski] s njim čvrsti su i nepopustljivi prema svim poricateljima Istine, [a] milostivi jedni prema drugima. Možeš ih vidjeti kako se saginju padajući na sedždu [u namazu] tražeći blagonaklonost kod Allaha i [Njegov] lijep prijem...*, da se dio *oni koji su [istinski] s njim* odnosi na Ebū Bekra; *nepopustljivi prema svim poricateljima Istine* odnosi se na Omera; *milostivi jedni prema drugima* odnosi se na Osmana, i *Možeš ih vidjeti kako se saginju padajući na sedždu [u namazu]* odnosi se na Alī. Ibn Tejmije je ovakvo tumačenje opisao kao glupost (*khurufāt*).<sup>329</sup>

Tokom nekih teoloških rasprava između kaderija, džebrija i sunija, kaderije su navodile ajet 4:79: *Šta god ti se dobro dogodi – od Allaha je; a kakvo god te zlo zadesi – od tebe je samog! I Mi smo te poslali [Muhammede] kao poslanika čitavom ljudskom rodu; niko ne može [o tome] svjedočiti kao Allah.* Očigledno značenje jeste to da je čovjek odgovoran za stvaranje zla (ili nesreće) koja ga zadesi. Džebrije su se suprotstavile ovom viđenju tvrdeći da se fraza *od tebe je samog* zapravo odnosi na skrivenu upitnu rečenicu koja implicira negaciju ovog očiglednog značenja, tvrdeći još da bi frazu trebalo čitati: 'Je li od tebe samog?' U tom slučaju značenje bi bilo da su i dobra i zla djela od Boga.<sup>330</sup> Drugim riječima, čovjek nije odgovoran za svoja djela, što potvrđuje vjerovanje džebrija. Nakon što su ovo čule, sunije su obje predodžbe proglasile pogrešnim navodeći prethodni ajet (4:78): *Kad im se desi neko dobro, [neki ljudi] kažu: „Ovo je od Allaha!“ a kad ih zadesi kakvo zlo, oni kažu: „Ovo je od tebe!“ Reci [Poslaniče]: „Sve je od Allaha!“*

328 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 79.

329 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 81.

330 Ibn Qutayba, *Ta'wīl mukhtalaf al-hadīth*, vol. 1., 159.

Razlika između džebrija i sunija o ovom pitanju jeste u tome da džebrije vjeruju da čovjek nije odgovoran za svoja djela i zato Bog neće kazniti nekoga ko nema izbora između dobra i zla.<sup>331</sup> Sunije vjeruju da je čovjeku dat izbor za dobro i zlo, ali njegov izbor nije apsolutan; da je njegov izbor apsolutan, to bi značilo da Bog nema apsolutnu moć.<sup>332</sup> Sunije su, u drugim prilikama, sve dobro – ali ne i zlo – pripisali Bogu kako bi sačuvali ideju Božije dobrote i, s druge strane, čovjeka učinili odgovornim posebno za njegova loša djela.

Drugi primjer razlika počiva u pitanju da li mi možemo vidjeti Boga. Prema mu'tezilijskoj doktrini, Bog se nikada ne može vidjeti fizičkim očima, a svoj stav oni temelje na ajetu 6:103: *Nijedan ljudski pogled Njega ne može obuhvatiti, a on obuhvata sve ljudske poglede: samo je On nedokučiv, Sveznajući*. Sunije, s druge strane, vjeruju da će Bog, na kraju, biti viđen, temeljeći svoj stav na ajetu 83:15: *Ne, uistinu, [iz milosti] Uzdržavatelja svoga oni će, sigurno, toga Dana biti prekriveni*, koji se odnosi na zločinitelje. Iz ovog su sunije zaključile da, pošto će zločiniteljima biti uskraćeno viđenje Boga, muslimani toga neće biti lišeni. Svoju pretpostavku oni dalje dokazuju hadisom u kojem Poslanik jasno kaže da će muslimani vidjeti Boga kao što jasno vide pun Mjesec.<sup>333</sup>

## ARGUMENTI KOJI SE TIČU RE'JA

Ova tumačenja i argumenti djelimično su bili razlog nekim sunijskim učenjacima da postave pitanje ispravnosti i zakonitosti

331 Ibn Qutayba, *Ta'wīl mukhtalaf al-hadīth*, vol. 1., 137.

332 Ibn Qutayba, *Ta'wīl mukhtalaf al-hadīth*, vol. 1., 137; Ibn Hazm, *al-Fiṣāl fī al-mīlāl wa al-nihāl* (Cairo: Maktaba wa matba'a Muhammad Ali Sabihah, bez god. izd.), vol. 1., 56., 137.

333 Muhammad ibn Salik al-Uthaymin, *Šarh al-'Aqā'id al-wāsiṭiyya li Šaykh al-islām Ibn Taymiyya*, ed. Muhammad Khalil Harras, 3. izd. (Riyadh: Dār al-hijra li al-našr wa al-tawzī', 1965, 107–109; Ibn Qutayba, *Ta'wīl mukhtalaf al-hadīth*, 13–18.

upotrebe kritičkog intelektualnog rezonovanja (*er-reʿj*) u tefsiru, bez obzira na to da li je u pitanju *er-reʿju l-mahmūd* ili *er-reʿju l-medhmūm*. Ovo je dovelo do toga da grupa teologa i *mufessira*, uključujući et-Taberija, el-Gazālija, Ibn ʿAtijea, el-Qurtubija i dr. dođe u sukob s onim oponentima *reʿja* koji su pravili razliku između prihvatljivog i neprihvatljivog *reʿja*, bez njegovog potpunog odbacivanja.

Izvori koji opisuju ovaj sukob, dok razvijaju argumente koji ga se tiču, nisu spomenuli imena onih koji odbijaju *reʿj* u tumačenju Kurʿana,<sup>334</sup> ostavljajući nam tako neodređenu terminologiju kao što je „neki kažu“ ili „oni koji odbijaju *reʿj*“ itd. Ovo je vjerovatno učinjeno zbog jednog od triju razloga:

1. Protivnici *reʿja* bili su poznati u to vrijeme, tako da nije bilo potrebe da spominju njihova imena.
2. Da bi se izbjegao fermentacijski sukob između sunijskih muslimana.
3. Bilo je nekih istaknutih *tabiʿina* koji su direktno ili indirektno odbijali ili izražavali oprez u odnosu na upotrebu *reʿja*. Ovo uključuje Sālima ibn ʿAbdullāha, el-Qāsima ibn Muhammeda i Seʿīda ibn el-Musejjiba.

Ovo posljednje vjerovatno se desilo jer su naredne generacije muslimana općenito dale težinu mišljenju i stavu prve i druge generacije zbog pohvale koju je prva primila u Kurʿanu i hadisu. Stoga, imajući u vidu ovaj propust u imenima, prilikom ispitivanja argumenata protivnika *er-reʿja* u literaturi to ću uraditi u općim terminima, osim u slučajevima kada se referenca odnosi na određenu osobu ili kada je osoba poznata po odbacivanju *reʿja* u svom djelu, kao što je Ibn Hazm.

---

334 Ovaj stav protivan je islamskoj učenosti. Tradicionalno govoreći, treba navesti referencu kada nekoga citirate.

## ARGUMENTI OPONENATA RE'JA

Argumenti onih koji se suprotstavljaju *re'ju* raspraviti će se u sljedeće četiri kategorije: Kur'anu, hadisu, iskazima ashaba i iskazima tabi'ina.

### *Kur'an*

Referenca uglavnom sadrži do tri kur'anska ajeta. Prvi je ajet 4:59: *Ako se u nečemu ne slažete, pozovite se na Boga i Poslanika*. Ekstrapolacija od ovoga ka *er-re'ju* implicira da, budući da postoje različita mišljenja, za konačnu presudu treba se uputiti na Boga i Njegovog Poslanika, čije djelo, ako se ne provodi, predstavlja neposlušnost prema Božijoj naredbi. Prema tome, odbija se neko drugo mišljenje.<sup>335</sup>

Drugi ajet je 16:44: *A tebe smo [isto tako] odabrali svisoka ovim podsjećanjem kako bi mogao objasniti ljudima sve čime su oni ikad tako bili obdareni...* Poenta je da je Bog jasno rekao da je on samo Poslaniku povjerio zadatak objašnjavanja kur'anskog Teksta čovječanstvu; tako da je svaki pokušaj bilo kog drugog da objašnjava Kur'an koristeći svoje mišljenje u najboljem slučaju nepotreban.

Treći ajet je 7:33, koji se obraća Poslaniku: *Reci: „Zaista, moj Uzdržavatelj zabranjuje samo sramna djela, ona javna i ona tajna, i [svaku vrstu] grijehenja, i neopravdanu zlobu, i pripisivanje božanstvenosti bilo čemu mimo Njega – pošto On nikada nije s Plemenitih Visina poslao nekakvo ovlaštenje za to – i pripisivanje Allahu bilo čega o čemu nemate nikakvog saznanja!“* U ajetu se jasno kaže da je govorenje o stvarima koje se tiču Allaha bez ispravnog i neophodnog znanja veliki grijeh, kao grijeh naveden na početku ajeta. Prema tome, zabranjeno je svako tumačenje bez informacije od Poslanika.<sup>336</sup>

335 Al-Amidi, *al-Ihkām*, vol. 4, 149.

336 Ibn Taymiyya, *Muqaddima fī usūl al-tafsīr*, 112–113.

## Hadis

Navode se tri glavna hadisa. Prvi je dobro poznati hadis od Ibn 'Abbāsa, koji prenosi da je Poslanik rekao: „Ko tumači Kur'an shodno svom ličnom mišljenju, neka sebi pripremi mjesto u Džehennemu.“ Pošto hadis ne pravi razliku između *er-reʿju l-mahmūda* i *er-reʿju l-medhmūma*, oponenti *reʿja* zaključuju da je uključivanje i jednog i drugog (*er-reʿju l-mahmūd* i *er-reʿju l-medhmūm*) pogrešna praksa.

Drugi hadis temelji se na autoritetu Dženduba ibn 'Abdullāha i ukazuje da je Poslanik rekao: „Ko kaže bilo šta o Kur'anu svojim mišljenjem postao je nevjernik.“ Et-Tirmizī i drugi kazali su da je ovaj hadis neispravan zbog nedostatka pouzdanosti kod jednog njegovog prenosioca, Suhejla ibn Hazma. Imam Ahmed i el-Buhārī također su ignorirali Suhejlovo prenošenje hadisa.<sup>337</sup>

U trećem hadisu, Poslanikova supruga navodi da Poslanik nije protumačio bilo šta iz Kur'ana izuzev nekoliko ajeta, onako kako ga je melek Džibril podučio.<sup>338</sup> Dakle, s obzirom na to da sam Poslanik nije tumačio Kur'an koristeći svoje mišljenje, i da je to činio zapravo melek Džibril, koji ga je inspirisao, ko smo onda mi da koristimo *reʿj*?

## Iskazi ashaba

Kada je Ebū Bekr es-Siddīq bio upitan da objasni značenje posebne riječi ili riječi Kur'ana, on je izrazio svoj strah da to učini kazavši: „Koja će me zemlja nositi i koje će mi nebo hlad davati ako kažem nešto o Kur'anu o čemu nemam znanja.“<sup>339</sup>

337 Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li ahkām al-Qur'ān*, vol. 1., 32; al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 1. izd. (Cairo: Dār al-fikr, 1964–1384), vol. 4, 386.

338 Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li ahkām al-Qur'ān*, vol. 1., 111.

339 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1., 183.



Prenosi se da je Omer ibn el-Hattāb citirao ajet 80:31: (*i voće i trava [ebben]*) rekavši: „Mi znamo šta znači termin ‘voće’, ali šta znači *ebben*?“, dodavši još: “Nije potrebno da to znamo jer bi u suprotnom to bila usiljenost (*tekelluf*).“ Oba izkaza ilustriraju činjenicu da su se Ebū Bekr i Omer suzdržali od upotrebe *re’ja* (svog mišljenja) zato što su znali da je to zabranjeno.

Drugi primjer je od Ibn ‘Abbāsa, kojeg su jednom upitali o značenju nekog kur’anskog ajeta, ali je on odbio da ga komentira. Sada, kao što muslimani znaju, ili vjeruju da je njemu dat poseban dar od Boga u pogledu kur’anskog znanja kao odgovor na Poslanikovu dovu za njega, može se pretpostaviti da je njegovo odbijanje da odgovori bilo zbog njegova znanja da je pribjegavanje *re’ju* zabranjeno.<sup>340</sup>

### *Iskazi tabi’ina*

‘Ubejjdullāh ibn Omer (u. 140) kazao je da je našao učene ljude u Medini, uključujući Sālīma ibn ‘Abdullāha, el-Qāsima ibn Muhammeda i dr., koji su se suzdržavali da tumače Kur’an koristeći svoje mišljenje.<sup>341</sup> Kad god su Se’īda ibn el-Musejjiba, kao najučćenijeg među savremenima, učenici pitali o bilo čemu iz Kur’ana, on bi zašutio, kao da ih nije čuo, i ponekad odgovorio: „Mi ništa ne govorimo o Kur’anu.“<sup>342</sup>

---

340 Al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li ahkām al-Qur’ān*, vol. 1., 33.

341 Abul Quasem, Muhammad, *The Recitation and Interpretation of the Qur’an: al-Ghazali’s Theory* (London, Boston i Melbourne: Kagan Paul International, 1982), 90–92.

342 Ibn ‘Atiyya, *Muqaddimatān fi ‘ulūm al-Qur’ān*, 187; al-Zarkašī, *al-Burhān*, vol. 2, 12.

## Odgovori zagovornika *reʿja*

Među ajetima koje zagovornici *reʿja* navode u prilog svojim argumentima jeste ajet 4:59: *A ako se u nečemu ne slažete, pozovite se na Boga i Poslanika*. Napomena: ovo je isti ajet koji oponenti *reʿja* navode u odbranu svoje pozicije. El-Qurtubī i drugi ipak nisu prihvatili taj iskaz kao dokaz protiv zabrane tumačenja putem *reʿja*. Prema njihovome viđenju, ovaj ajet zapravo ograničava tumačenje Kurʿana postavljajući pred tefsir samo dva uvjeta: prvi je da tumačenje bude ograničeno na prenesenu tradiciju (*en-naql*), a drugi je da tumačenje uzme u obzir principe „onoga što se čuje“ (*el-mesmūʿ*) od autoriteta „poslanika Muhammeda“ i njegovih ashaba. Oni su vjerovali, dakle, da se čovjek mora sustegnuti od zaključivanja ili izvođenja značenja iz Kurʿana, osim ako se ova dva elementa promatraju kako značenje ajeta ne bi bilo nešto drugo od onoga što smo čuli iz autoritativnih izvora. Otuda, el-Qurtubī zaključuje da je dovoljno koristiti tefsir iz Poslanikove tradicije.

Nadalje, el-Qurtubī je ustvrdio da su sami ashabi koristili svoje mišljenje u tumačenju kurʿanskog Teksta. Da to nije bio slučaj, Poslanikova dova u korist Ibn ʿAbbāsa: „Bože, daj mu značenje islama i poduči ga značenju Kurʿana“, ne bi imala smisla.<sup>343</sup>

S druge strane, čini se da el-Gazālī ima kritičniji stav naspram korištenja pojma *en-naql* i *el-mesmūʿ* kao ekskluzivne osnove za tumačenje. On kaže: „...oni su imali namjeru da ograniče razumijevanje Kurʿana na prijenos hadisa i na ono što se čuje od autoriteta. Međutim, pogrešno je prihvatiti da je svrha bila ograničiti naše razumijevanje Kurʿana na riječi autoriteta.“<sup>344</sup>

U odnosu na drugi argument, zagovornici *reʿja*, uključujući Ibn ʿAtijju, ez-Zerkešija i druge tvrde da niko nije osporio činjenicu da je Poslaniku data odgovornost objašnjavanja Kurʿana ljudima, ali ističu da je njegovo tumačenje bilo u skladu s njegovim vremenom i za

343 Al-Tabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, vol. 1., 88.

344 Al-Gazalī, *Ihyāʾ ulūm al-dīn*, vol. 1, 292.

ljude tog određenog perioda. Oni tvrde da je nakon Poslanikove smrti potreba za objašnjenjem Kur'ana nastala jednostavno zato što Poslanikova tumačenja, iako možda jasna ashabima, ne bi nužno bila jasna budućim generacijama. Zato je *re'j* dozvoljen pod uvjetom da se primjenjuju osnovna pravila tafsira.<sup>345</sup>

Et-Taberī je, sa svoje strane, upozorio da ajeti koje su naveli podržavatelja *re'ja* za svoje argumente iziskuju posebno objašnjenje. On se složio da postoje neki ajeti čije značenje nije bilo moguće razumjeti bez objašnjenja Poslanika, i dalje napominje da se ajet 7:33: *i pripisivanje Bogu bilo čega o čemu nemate nikakvog znanja* odnosi na tumačenje koje se jedino može postići na temelju Poslanikovih objašnjavanja, za razliku od onoga koje se može dobiti kroz dobro poznavanje arapskog jezika.<sup>346</sup>

U pogledu hadisa, et-Taberī i el-Qurtubī odgovorili su na hadis od Ibn 'Abbāsa: „Ko objašnjava Kur'an shodno svom ličnom mišljenju, neka sebi pripremi mjesto u Džehennemu“ navodeći da *re'j* koji hadis zabranjuje jeste onaj koji se tiče *mutešābihāta* (ajeta čije je značenje poznato samo Bogu), kao što je vrijeme povratka Isaa na svijet, ili teških pasusa Kur'ana, koji iziskuju objašnjenje od Poslanika. Koristiti *re'j* u takvim situacijama je, tvrde oni, zabranjeno.<sup>347</sup> El-Qurtubī dalje dodaje da se ova zabrana ne odnosi na tumačenje gramatičara, lingvista i pravnika, zato što je njihovo tumačenje utemeljeno na znanju.<sup>348</sup>

U odnosu na izjave i stavove ashaba, Ibn 'Atije je, odgovarajući na Ebū Bekrov iskaz, prezentirao neke moguće odgovore. On kaže da je Ebū Bekr to možda rekao na početku svog hilafeta da bi spriječio da se muslimani bave tumačenjem nasumično, ili možda zato što je on na početku svog hilafeta smatrao da se tumačenje ne bi trebalo prakticirati samo ličnim mišljenjem. Ibn 'Atije objašnjava da je Ebū Bekr s vremenom shvatio da je nezavisno mišljenje u

345 Ibn 'Atiyya, *Muqaddimatān fi 'ulūm al-Qur'ān*, 186.

346 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1., 93.

347 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1., 190.

348 Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li ahkām al-Qur'ān*, vol. 1., 1, 32.

tumačenju bilo neizbježno. Tako, kada mu je postavljeno pitanje o značenju kurʿanske riječi *kelāla* (u ajetu 4:12), Ebū Bekr je odgovorio: „(Ono što) ja kažem (u pogledu značenja riječi *kelāla*) jeste moje mišljenje. Ako je ono ispravno, neka je hvala Bogu, a ako je pogrešno, onda je to od šejtana, i Bog nema ništa s tim.“ Potom je dodao: „*Kelāla* je umrla (osoba) koja ne ostavlja iza sebe oca ili sina.“

Sličan slučaj odnosio se na pitanje sastavljanja i kodifikacije Kurʿana u jednu knjigu. Ebū Bekr je na početku oklijevao i odbio, a kasnije zaključio da je kodifikacija neizbježna. I tako se priklo-<sup>349</sup>nio tom mišljenju.

Što se tiče Omerovog stava prema tumačenju ajeta 80:31: *i voće i trava*, on je protumačen kao neka vrsta discipline. Omer je želio da muslimani izbjegnju nepotrebno mišljenje u odnosu na nepotrebne stvari. Smatralo se da je Ibn Abbas odbio protumačiti jedan od ajeta koji je ostavljen samo njemu da ga protumači. A u vezi sa uzdržavanjem ashaba i tabiʿina od tumačenja Kurʿana et-Taberī kaže:

Stavovi ili djela onih koji se nisu uzdržavali da tumače bili su jednaki djelima onih koji su se uzdržavali da daju pravno mišljenje o određenim događajima i pojavama, tj. [svi] oni vjerovali su da Bog nije dopustio da Poslanik umre prije nego što ne upotpuni Njegovu vjeru Njegovim robovima, i oni su znali da je Bog dao presudu u Tekstu ili indikaciju za svaki događaj, međutim, [prvi su vjerovali], možda, da oni to moraju istražiti, inače bi negirali da je Bog presudio o tim događajima među njima. Konačno, [oni koji se uzdržavali od tumačenja] mogli su se plašiti da svojim vlastitim naporom (idžtihad) nisu bili u stanju da izvrše dužnost koju je Bog povjerio učenicima među Svojim robovima. Isto je bilo i s učenicima među pobožnim prethodnicima koji su se uzdržali govoriti o tumačenju i tefsiru Kurʿana. Oni su to

---

349 Ibn ʿAtiyya, *Muqaddimatān fī ʿulūm al-Qurʿān*, 185. Al-Tabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, vol. 1., 93.

učinili iz opreza, bojeći se da neće uspjeti ispravno kazati, – ne zato što je tumačenje (ovog ajeta) sakriveno od učenih ljudi u zajednici – i bojeći se da među njima nisu takvi postojali.<sup>350</sup>

Izgleda da Ibn 'Atijje nije zadovoljan et-Taberijevim zaključkom da je glavni razlog uzdržavanja od tumačenja učenih ashaba i tabi'ina bila pobožnost, navodeći jednostavno: „Veoma je mnogo istaknutih prethodnika (*selef*) koji su bili samo zabrinuti ili su saosjećali s muslimanima koji su tumačili Kur'an.“<sup>351</sup> Nakon što su zagovornici *re'ja* odbili argumente protivnika, postavili su sljedeće dokaze u prilog svom mišljenju. Prvi, ajet 38:29:

*[Sve smo objasnili u ovoj] blagoslovljenoj Knjizi, koju smo ti objavili, da bi ljudi razmišljali o njezinim porukama i da bi je oni koji su obdareni oštroumnošću mogli uzeti k srcu.*

Ibn 'Atijje komentira da značenje ajeta u smislu *re'ja* počiva u riječi *li jetedebberū* (razmišljati). On kaže da je ona izvorno podrazumijevala konačni kraj nečega. Tako, onaj ko razmišlja o značenjima Kur'ana jeste onaj koji može doći do razumijevanja njihovog stvarnog značenja. Ibn 'Atijje potom zaključuje da razmišljanje o nečemu nije ništa drugo nego vježbanje *re'ja* i stoga: da pribjegavanje *re'ju* nije dozvoljeno, onda ovaj ajet ne bi ničemu služio.<sup>352</sup>

Drugi popularni ajet koji u vezi s tim navode zagovornici *re'ja* jeste ajet 4:83, koji ističe:

*A kad bi na to samo ukazali Poslaniku i onima među vjernicima kojima je povjerena vlast, takvi među njima kao što su oni koji se bave prikupljanjem obavještenja zaista bi znali [šta će uraditi] s tim.*

Prema el-Gazāliju, ovaj ajet odobrava upotrebu *re'ja* zato što Bog potvrđuje ispravnost *istinbāta* (zaključivanje) učenih ljudi. I neupitno je da je *istinbāt* nešto iznad *el-mesmū'a*.<sup>353</sup>

350 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1., 290.

351 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1., 290.

352 Ibn 'Atiyya, *Muqaddimatān fī 'ulūm al-Qur'ān*, 185.

353 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1., 83.

Et-Taberī je dalje elaborirao da oba ajeta potvrđuju da je Božije ohrabrivanje vjernika da razmišljaju o kur'anskim ajetima indikacija da je korištenje *re'ja* u razumijevanju kur'anskih ajeta moguće, i mora dalje nastaviti da predstavi logičan argument:

Nemoguće je reći nekome ko ne shvata ono što mu se kaže: *i'tebir* ('uzmi pouku') sve dok ne razumije i ne razabere šta mu se kaže, inače bi to bilo beskorisno činiti. To je isto kao što je nemoguće reći nekom nearapu koji ne razumije arapski da uzme savjet iz arapske pjesme, poslovice i mudre kaže. Isto tako, Bog ne bi naredio ljudima da razmišljaju o kur'anskim ajetima osim ako nema nekih indikacija koje bi dovele do značenja njegovih ajeta. Stoga, dozvoljeno je tumačiti ajete koji nisu samo Božiji prerogativ.<sup>354</sup>

U vezi s hadiskim dokazom koji predstavljaju zagovornici *re'ja*, naime Ibn 'Abbāsovim predanjem u kojem Poslanik kaže: „Bože, daj mu znanje islama i poduči ga značenju Kur'ana" (*ve 'allimhu t-te'vīl*), el-Gazālī i el-Qurtubi zaključuju da, ako je interpretacija Kur'ana ograničena samo na Poslanikov hadis, onda Poslanikova dova da Ibn 'Abbāsu podari razumijevanje tumačenja Kur'ana ne bi imala svoj *raison d'être*.

Drugi dobro poznati hadis prenosi Mu'āz ibn Džebel, u kojem on ukazuje da je Poslanik odobrio upotrebu idžtihada riječima: *Idhā idžtehedē l-hakim fe akhta' felehu edžr, we in idžtehedē fe esābe felehu edžrān* ('Kada sudija koristi idžtihad i pogriješi, imat će jednu nagradu; a svako ko koristi idžtihad i bude u pravu, imat će dvije nagrade').

U vezi s iskazom ashaba koji podržavaju upotrebu *er-re'ja*, ono što slijedi u velikoj mjeri odnosi se na jedno pitanje koje je neko postavio Aliju ibn Ebī Tālibu: „Da li je Poslanik izdvojio tebe [u obdarenosti] posebnim shvatanjem i razumijevanjem znanja Kur'ana?“ Ali je odgovorio: „Ne, izuzev onoga što Bog daruje robu koji razumijeva Kur'an.“<sup>355</sup> U ovom smislu, el-Gazālī

354 Al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān*, vol. 1., 290.

355 Ibn Hazm, *al-Ihkām*, vol. 6, 35.

pita: „Ako ne postoji drugo značenje osim onoga [koje se temelji] na prenošenju tumačenja od nekog autoriteta, šta je onda smisao razumijevanja [Kur'ana] koje Bog daruje nekom robu?“<sup>356</sup>

Et-Taberī prenosi da su Ibn Mes'ūd i Ibn 'Abbās obično davali sveobuhvatna tumačenja Kur'ana, a Ibn Mes'ūdov tefsir samo jedne sure trajao je cijeli dan.<sup>357</sup> Vrijedi napomenuti da Poslanik nikada nije tako dugo tumačio bilo koju suru, te se može zaključiti da detaljno tumačenje ove naravi može doći samo iz mišljenja ili komentara. Što se tiče uvažavanja iskaza tabi'ina, et-Taberī ponovo navodi Se'īda ibn Džubejra, od koga se prenosi da je rekao: „Ko čita Kur'an i nije u stanju objasniti ga (tj. nije ga razumio), on je poput slijepe osobe ili beduina“<sup>358</sup> (ova druga osoba generalno gledano smatra se neinteligentnom).

Ipak, Ebū Muhammed ibn Hazm odbacuje upotrebu svih vrsta ličnog mišljenja općenito u islamu, a posebno u Kur'anu. Prema njemu, niko, uključujući i ashabe, nema pravo ili autoritet da iskoristi svoje mišljenje u vezi s tim, i ko god koristi svoje mišljenje u donošenju zakona ili u značenju Kur'ana, i pretpostavlja da je to značenje koje Bog namjerava u određenom ajetu, ili ga pripisuje Bogu, jeste lažov.<sup>359</sup> Ibn Hazm svoje odbacivanje ličnog mišljenja zasniva na sljedećim kur'anskim ajetima: *Ni jednu jedinu stvar Mi nismo zanemarili u Knjizi (6:38); Slijedite ono što vam je poslano od Uzdržavatelja vašega (7:3)*. Ibn Hazm rezonuje da, kao što je Bog jasno rekao u ajetu 6:38 da On nije ostavio ništa izvan Kur'ana, Kur'an sadrži sve ono što treba znati u islamu i zato nema potrebe da bilo ko dodaje svoje mišljenje. Nadalje, drugi ajet naređuje ljudima da slijede Objavu, a ne neko drugo mišljenje.<sup>360</sup>

---

356 Ibn Hazm, *al-Ihkām*, vol. 1., 81.

357 Za mnoge ajete koje Ibn Hazm predstavlja za podršku svom stavu v. Ibn Hazm, *al-Ihkām*, vol. 5, 36–100.

358 Ibn Hazm, *al-Ihkām*, vol. 6, 36.

359 Ibn Hazm, *al-Ihkām*, vol. 6, 21–22.

360 Ibn Hazm, *al-Ihkām*, vol. 6, 35.

Kao što je već spomenuto, prvi od dvaju najjačih argumenata zagovornika *re'ja* jeste ajet 4:83, a drugi je popularni hadis od Mu'āza ibn Džebela u kojem Poslanik odobrava upotrebu idžtihada.

Što se tiče hadisa koji prenosi Mu'āz, Ibn Hazm ga je smatrao neispravnim zbog el-Hāritha ibn Omera, koji se historijski smatra *medžhūlom* (nepoznati prenosilac). Nadalje, prema Ibn Hazmu, el-Buhārī je također, odbacio ovaj hadis.<sup>361</sup>

Čini se da je rezultat svih ovih teoloških i tefsirskih rasprava o prigovorima tumačenju Kur'ana bio nastanak i *et-tefsīra bi r-re'ji l-mahmūd* i *et-tefsīra bi r-re'ji medhmūm*. Posljedično tome, razvijen je novi princip poznat kao „preduvjeti za *mufessira* (tumača)“ i pridodan naukama kur'anske egzegeze. U odnosu na ove preduvjete neke smjernice su već dali određeni ashabi i tabi'ini, prije nego što su ih učenjaci kakvi su ez-Zerkeši i es-Sujūtī kodificirali u svojim djelima. Naprimjer, u svom djelu *el-Itqān* es-Sujūtī prenosi da je Alī ibn Ebī Tālib bio svjedok jednom pripovjedaču koji je govorio o tumačenju Kur'ana. Alī ga pita: „Poznaješ li derogirajuće i derogirane (ajete)?“ On (pripovjedač) odgovara: „Ne“, na što Alija odgovara: „Uništio si (samoga sebe) i uništio si druge.“<sup>362</sup> Drugi je kodifikovao smjernicu Ibn 'Abbāsa prema kojoj se jedan dio tumačenja Kur'ana zadobiva kroz samo poznavanje arapskog jezika, drugi dio mogu shvatiti učenjaci kroz svoj idžtihad, a treći dio može se razumjeti samo kroz Poslanikovo objašnjenje.

El-Bejheqī navodi da je imam Mālik ibn Enes rekao: „Niko ko tumači Kur'an bez poznavanja arapskog jezika ne bi bio doveden preda me, a da ga ne kaznim.“<sup>363</sup> Es-Sujūtī nabraja petnaest preduvjeta za tefsir u svom djelu, i ovdje smo ih katagorizirali pod šest naslova kako slijedi:

361 Ibn Hazm, *al-Ihkām*, vol. 2, 400–401.

362 Al-Zarkaši, *al-Burhān*, vol. 1, 18.

363 Al-Zarkaši, *al-Burhān*, vol. 1, 129.



1. Poslanikov hadis: mora se biti dobro upućen u ovu nauku.
2. Arapski jezik: mora se dobro ovladati svim aspektima arapskog jezika.
3. Islamska jurisprudencija: moraju se dobro poznavati i/ili prikazati različita mišljenja različitih pravnih učenjaka u svim aspektima islamskog prava.
4. Mora se imati čisto vjerovanje (nasuprot herezi) i jasna perspektiva teoloških pitanja, te njihovo razumijevanje na način ashaba, tabi'ina i sunijskih učenjaka.
5. Mora se imati znanje o derogirajućim i derogiranim ajetima i okolnostima Objave.
6. Mora se biti nadaren posebnim znanjem (*'ilmu l-mevhibe*).

U raspravi o *et-tefsīru bi r-re'ji l-mahmūd* i *et-tefsīru bi r-re'ji l-medhmūm* djelo Muqātila ibn Sulejmāna je također vrijedno razmatranja i ono se istražuje u nastavku.

### *El-Vudžūh ve n-nezā'ir Muqātila ibn Sulejmāna*

Za ovo djelo općenito se vjeruje da je prva potpuna knjiga iz oblasti *et-tefsīr bi r-re'j*.<sup>364</sup> I knjiga i autor bili su kontroverzni. Neki učenjaci, poput imama eš-Šāfija, visoko su pohvalili Muqātilovo znanje tumačenja; eš-Šāfi izjavljuje: „Svi ljudi ovisni su o Muqātilu u tefsiru“, a 'Ubāde ibn Kethīr tvrdi da niko nije živio (u njegovom dobu, u svakom slučaju) ko je bio bolje upoznat s Kur'anom od Muqātila.<sup>365</sup> Dok su ovi učenjaci hvalili Muqātila, nalazimo, suprotno tome, neke istaknute kritičare hadiske lite-

364 Al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 1., 174.

365 Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1988), 17.

rature, kao što su el-Buhārī, Jahjā ibn Meʿīn (u. 274), edh-Dhehebī i dr., koji Muqātila portretiraju kao lašca i *mudžessima* (antropomorfista).<sup>366</sup> Ipak, Muqātil je smatran prvim tumačem koji je pribjegavao *reʿju* jednostavno zato što, uprkos tome što je živio u doba u kojem se tumačenje učilo pripovijedanjem s punim izvještajima o lancu prenošenja (*isnād*), on je slobodno izostavljao te lanace (*esānīd*) u svom djelu, oslanjajući se samo na svoje lično mišljenje.

Muqātilovo djelo *el-Vudžūh ve n-nezāʿir* navodi se pod različitim imenima i naslovima, među kojima su dva naslova najpopularnija: *Kitābu l-vudžūh ve n-nezāʿir* i *el-Ešbāh ve n-nezāʿir*. *El-Vudžūh ve n-nezāʿir* u osnovi se bavi *mušterek(om)*, ili homonimima, tj. riječima napisanim i artikuliranim na isti način, ali koja imaju različita ili opozitna značenja. Kategorija *mušterek* korespondira semantičkoj leksikologiji.<sup>367</sup>

Metodologija koju je Muqātil usvojio bila je dvovrsna: konceptualni i opći metod koji su sunije koristile u svojim tumačenjima Teksta, a on je: objašnjenje Teksta ukazivanjem na njegovu pozadinu ili tumačenjem *sifāt* ajeta (ajeti koji sadrže Božije atribute) bez negiranja ili izvrtanja njihovih očiglednih značenja. Razmatrajući kurʿanski ajet 48:10: *Vidi, svi koji su se zakleli na vjernost tebi (jubājiʿūneke) – zakleli su se na vjernost Allahu: Allahova ruka jer iznad ruku njihovih!*, Muqātil, u skladu sa svojim pristupom, daje nekoliko detalja o tom sastanku u vezi s objašnjenjem Teksta u smislu njegove pozadine:

Oni koji su se zakleli na vjernost pod drvetom na svetoj teritoriji Mekke bili su oličenje *bejʿatu r-ridvāna*, a broj muslimana tog dana bio je hiljadu i četiri stotine.

Kao ilustraciju konceptulanog aspekta Muqātilove metodologije istražujemo riječ *kefere* (ne vjerovati) i njezinu imenicu *kufri*,

366 Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʿan*, 168.

367 Abbot, *Studies*, 92–93 i Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʿan*, 168.

spomenutu nekoliko puta u Kur'anu. Značenje ove riječi razlikuje se u svakom pasusu u kojem se ona spominje. Muqātil je istražio gdje se sve spominje riječ *kufr*, a onda objasnio značenje te riječi u svakom ajetu. On dalje naglašava da jedan aspekt *kufra* odbacuje Allahovu jednost, kao u ajetu 2:6, koji glasi: *Pazi, što se tiče onih koji su uporni u poricanju Istine – svejedno je da li ih ti opominješ ili ne opominješ – oni neće vjerovati!* Drugi aspekt *kufra* jeste nezahvalnost Allahu, kao u ajetu 27:40: *Onaj ko je zahvalan zahvalan je za svoje dobro; a onaj ko je nezahvalan – pa on [treba da zna da] je, uistinu, Uzdržavatelj moj Sām Sebi dovoljan, velikodušan u davanju!*

Treći aspekt, kaže Muqātil, jeste proglašavanje slobodnim, odvojenim i drugačijim, kao u ajetu 29:25: *na Dan ponovnog proživljenja vi ćete se odreći jedan drugog...*<sup>368</sup>

## Sažetak i komentari

U svjetlu ovih rasprava možemo zaključiti da se *et-tefsīr bi r-re'jī l-mahmūd* (pohvaljeni tefsir) može definirati kao tumačenje nezavisnim mišljenjem koje nije u sukobu s Poslanikovim objašnjenjem Kur'ana, ili ustanovljenim principima islama, i u skladu je s pravilima arapskog jezika, tj. s ispravnom arapskim upotrebom i gramatikom.

U vrijeme Poslanika i tokom mandata prvih dvojice halifa, Ebū Bekra i Omera, termin *re'j* nije imao negativne konotacije, razumijevao se kao lično mišljenje i analogija. Nakon ubistva Osmana, trećeg halife, muslimani su pretrpjeli unutrašnje podjele i, općenito govoreći, svaka grupa, uključujući i pristalice Ebū Bekra i Omera, koristi Kur'an u svrhu svoje vlastite perspektive.

---

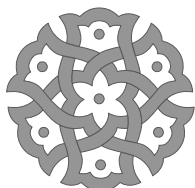
368 Abbot, *Studies*, 92–93 i Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, 168.

Sunije, a posebno šiʿije, iskrivile su značenja izvjesnih ajeta nategnutim tumačenjem koristeći izmišljene hadise kako bi podržali svoju sopstvenu tačku gledišta. Kao rezultat toga, neki istaknuti učenjaci poput Seʿīda ibn el-Musejjiba, Sālīma ibn ʿAbdullāha, el-Qāsima ibn Muhammeda i dr. uzdržali su se od tefsira. Poslije toga, termin *reʿj* počeo se identificirati sa sektaštvom. Te teološke političke škole nastavile su se širiti muslimanskim svijetom i danas su s nama. Njihovo tumačenje postalo je, po naravi, polemičko, što će na kraju dovesti do grupiranja i podjele *et-tefsīra bi r-reʿj* u dvije vrste: *et-tefsīr bi r-reʿji l-mahmūd* (pohvaljeni tefsir) i *et-tefsīr bi r-reʿji l-medhmūm* (pokušeni tefsir). Također su se razvile kvalifikacije za mufessira kako bi se sačuvalo integritet tefsira.

Ipak, pošto su se historijski razvile različite škole mišljenja kao rezultat raznih teoloških ili političkih razlika, tefsir je, nažalost, upleten u polemiku, što je dovelo do neminovnog gubitka objektivnosti. Naprimjer, Mudžāhidovo tumačenje ajeta 75: *Neka lica toga Dana blistat će od sreće gledajući Gospodara svoga* ne samo da se razlikuje od objašnjenja koje je dao Poslanik i ashabi, već je dato na način koji je u suštini suprotan njihovom. Vrijedi napomenuti da, dok se Mudžāhidov tefsir ne označava kao *bidʿa*, muʿtezilije, koje tumače na isti način kao i Mudžāhid, zbog svog tefsira bile su optužene za *bidʿu*, a Mudžāhid nije.

Kritički osvrt na argumente oponentata i zagovornika *reʿja* u odbrani njihove pozicije otkriva da je nekim argumentima potrebna podrška, dok se drugi smatraju nebitnim. Naprimjer, oponenti *reʿja* naveli bi ajet 16:44 (*A tebe smo [isto tako] obdарили svisoka ovim podsjećanjem kako bi ga mogao objasniti ljudima sve čime su oni ikad tako bili obdareni, i da bi oni mogli razmisliti*) da podrže svoju zabranu *reʿja*. Prema mom mišljenju, ovaj argument je, praktičko govoreći, slab jer Poslanik nije objasnio cijeli Kurʿan, čak ni njegovu većinu, a njegovi ashabi su poslije koristili svoje mišljenje u objašnjavanju nekih kurʿanskih ajeta.

Ali, u svakom slučaju, većinska pozicija učenjaka jeste da je *et-tefsīr bi r-re'j* (vrsta *et-tefsīr bi r-re'ji l-mahmūd*) dozvoljen pod određenim uvjetima za ljude obdarene ispravnim znanjem i na temelju ispravnih izvora.



**POGLAVLJE 7**  
**Trendovi u modernom**  
**tumačenju Kur'ana**





## Sažetak

Od 1750. do sredine 20. stoljeća, okupacija i pad muslimanskog svijeta postaju sve izraženiji, a civilizacija propada pod kulturalnim i političkim utjecajem Zapada, koji sve dublje prodire u sve aspekte muslimanskog života: društveni, politički, obrazovni, kulturalni i ekonomski.

U nastojanju da zaustave plime, javljaju se razne revivalističke ideje i reformatorski pokreti koji traže da se ponovo uspostavi i ojača islamski identitet; Indija i Egipat primjer su za to. Neki od ovih pokreta svoje ciljeve nastojali su postići usvajanjem racionalnih, intelektualnih i naučnih pristupa u interpretiranju islama kao načina života. Tako su se pojavili novi trendovi u islamskoj literaturi općenito i posebno u tefsiru. Istraživanje koje slijedi predstavlja aspekte povezane sa sljedećih šest trendova:

1. intelektualni,
2. naučni,
3. retorički,
4. filološki,
5. tradicionalni i
6. prirodna historija.



Bilješka: J. J. G. Jansen ispravno je uočio da nijedan moderni mufessir nije proizveo djelo posvećeno isključivo jednom posebnom aspektu. Međutim, on je moderno tefsirsko polje podijelio u tri kategorije – ne u šest: naučno, tradicionalno i današnji muslimanski poslovi.<sup>369</sup>

---

369 J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1974), 7–8.



## Intelektualna i društvena interpretacija

Zagovornici ovog pristupa usmjereni su na buđenje muslimana do njihovog shvatanja da je Kur'an, prije svega, objavljen da uputi ljude te da on obrazuje čovjeka da postigne uspjeh na ovom i onom svijetu. Tako se Kur'an predstavlja kao odgovor na sve probleme čovječanstva i ljudske duhovne i svjetovne potrebe. Muslimani samo u Kur'anu moraju tražiti sva rješenja za sve svoje probleme u svakoj sferi svoga života, bilo da je u pitanju društvena, ekonomska, politička, svakodnevni poslovi ili neka druga sfera. Prema ovom pristupu, muslimani moraju razumjeti Kur'an kao Knjigu upute koja će se koristiti prema tome kako muslimani vide svoje probleme unutar modernog svijeta. Ovo je suprotno oslanjanju na klasično tumačenje Kur'ana u svim vremenima. Ova perspektiva drži da klasična tumačenja, iako ispravna za njihovo posebno vrijeme i tačku u historiji, nisu nužno primjenjiva na današnje muslimane.<sup>370</sup>

---

370 Muhammad Rašid Rida, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 17, vol. 4, 43.

## TEFSĪRU L-QUR'ĀNI L-HAKĪM

Najpopularniji eksponent ovog trenda predstavlja višetomno djelo *Tefsīru l-Qur'āni l-hakīm*, popularno poznato kao *Tefsīru l-Menār*. Ovo djelo zapravo je kombinacija djela šejha Muhammeda Abduhua i njegovog učenika Muhammeda Rešida Ridaa. Abduhu je održao seriju predavanja o tefsiru na Univerzitetu al-Azhar u periodu od šest godina. Predavati je počeo 1317. pa sve do 1323. poslije Hidžre, godine u kojoj je umro, i protumačio je prve četiri sure Kur'ana.

Muhammed Rešida Rida, koji je bio najistaknutiji Abduhuov učenik, objavio je svoje vlastite bilješke i predavanja svog učitelja u časopisu *el-Menār*. Zatim je sve Abduhuove bilješke s predavanja kompilirao s nekim svojim komentarima i tumačenjima, što je obuhvatilo dvanaest sura. Abduhu je odobrio prve četiri sure prije svoje smrti. Rešid Rida je sam nastavio ovaj napor nakon smrti svoga učitelja od sure 4:125 do sure 12:107. Rida vjerno ukazuje na dijelove za koje su on i njegov učitelj bili zajednički odgovorni, naznačavajući gdje završavaju Abduhuove riječi i gdje počinju njegovi dodaci.<sup>371</sup> Djelo je u Bejrutu objavio Dāru l-fikr u dvanaest tomova.<sup>372</sup>

Svrha šejh Abduhuovog tumačenja bila je da impresionira muslimane time da je Kur'an knjiga vjere, koja je u suštini objavljena da uputi ljude onome što bi ih dovelo do uspjeha na ovom i onom svijetu.<sup>373</sup>

Nadalje, Rešid Rida je detaljno objasnio želje koje je njegov učitelj htio postići kroz svoje učenje i tefsir. On je izjavio da ne postoji ništa u našoj religiji što je u sukobu s modernizacijom – osim nekih pitanja vezanih za kamatu.

371 Rida, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, 15–16. V. *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, eds. Wael, B. Hallaq i Donald, P. Little (Leiden: New York; Brill, 1990), 22.

372 Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, 528.

373 Muhammad Rašid Rida, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1., 17.

Rešid Rida navodi da je Abduhu izjavio: „Spreman sam da uspostavim harmoniju između istinskog islama i bilo čega što bi Otomanska imperija mogla da postigne kao standard civilizacije koju je ostvario Zapad, kroz proces koji je slijedio Zapad. Uradit ću to kroz instrukciju Kur'ana i autentične tradicije Poslanika, a ne kroz određenu školu mišljenja u islamu.“<sup>374</sup>

## KARAKTERISTIKE METODOLOGIJE ABDUHUOVOG TUMAČENJA

U svom djelu *Islam and Modernism in Egypt* Charles Adams je odlično opisao karakter Abduhuovog komentara riječima:

Primarni naglasak on stavlja na uputu Kur'ana, na način koji se slaže s ajetom koji ga opisuje, kao i na upozorenja i dobre vijesti i smjernice i ispravke zbog kojih je objavljen, istovremeno vodeći računa o zahtjevima današnjih uvjeta u pogledu prihvatljivosti fraziranja, i uzimajući u obzir kapacitet različitih klasa čitalaca i razumijevanja.<sup>375</sup>

Sljedeći Abduhuov iskaz daje jasnu sliku njegovog tumačenja:

Danas je tefsir u očima naših ljudi (muslimana), ali do danas, on nije bio ništa više osim imitacija klasičnih [djela] učenjaka, iako su ova djela možda odstupila od cilja Kur'ana. [Međutim], Bog [nikoga od] nas na Sudnjem danu neće pitati o tome kako su ranije shvatili [dru-gi], već će nas pitati o tome kako ste vi shvatili Njegovu Knjigu. Da li ste razmišljali o značenjima Knjige koja vam je data?<sup>376</sup>

Ovo je jasna indikacija da je Abduhu svoje tumačenje temeljio na svom vlastitom mišljenju u razumijevanju Kur'ana. Kao rezultat toga, odbacio je neke ustanovljene principe ili ih različito in-

374 Rašid Rida, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1., 239; v. Goldziher, *Madhāhib al-tafsīr al-is-lāmī*, 533.

375 Charles Adam, *Islam and Modernism in Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 111.

376 Rašid Rida, *Tafsīr al-Manār*, vol. 2., 25–26.

terpretirao od načina na koji ih je shvatila većina muslimanskih učenjaka. Abduhuov novi pristup bavi se npr. njegovim tumačenjem meleka, šejtana i kur'anskim izvješćem o letenju ptica.<sup>377</sup>

Konačno, *Tefsīru l-Menār* sadrži različita tumačenja i raspon prijedloga od Poslanikova tumačenja, tumačenja njegovih ashaba i tabi'ina do lingvističkih razmatranja kao što su ona retorička, navode jevrejskih i kršćanskih izvora i pravnih pitanja.

Općenito govoreći, muslimanski svijet dobro je primio djelo. Ipak, neki učenjaci, poput Subhija es-Saliha i Fehda Abdu-rrahmana er-Rumija i dr., bili su kritični prema *Tefsīru l-Menāru*,<sup>378</sup> i kriticizam se uglavnom fokusirao na one ideje koje odbacuju, kao što je spomenuto, ustanovljene islamske principe.

Doprinos Muhammeda Rešida Ridaa tumačenju Kur'ana sadrži mišljenja koja se u neznatnoj mjeri razlikuju od onih njegovog učitelja, izuzimajući nekolicinu koncepata koji se tiču primjene hadisa, područja u kojem se čini da se Rida priklanja klasičnom razmišljanju više od svoga učitelja.

## NAUČNI PRISTUP

Zbog naučnog napretka modernog svijeta, ovaj pristup snažno zagovara da Kur'an mora biti shvaćen u svjetlu moderne nauke, a ne u terminima pravnog pristupa. Jedno od reprezentativnih ključnih djela ovog trenda jeste *el-Dževāhir fī tefsīri l-Qur'āni l-kerīm* [Biseri iz tefsira plemenitog Kur'ana] šejha Dževhera Tantavija (u. 1940). Tantavi je bio predavač na Dāru l-'ulūmu u Kairu, i dok je tu predavao tumačenje Kur'ana, također je

---

377 Abd al-Majid Abd al-Salam al-Muhtasibi, *Ittijāhāt al-tafsīr fī al-'asr al-rāhin*, 2. izd. (Jordan: Jam'iyya 'Ummal al-matābi' al-ta'āwuniyya, 1982/1402), 157. V. Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, 543.

378 Fahd Abd al-Rahman al-Rumi, *Manhaj al-madrasa al-'aqliyya al-hadītha fī al-tafsīr* (Beirut: Mu'assasa al-risāla, 1981), vol. 1., 149–154; Subhi al-Salih, *Mabāhith fī 'ulūm al-Qur'ān*, 2. izd. (Beirut: Dār al-malāyīn, 1986), 297.

objavljivao tefsirske članke u časopisu koji se zvao *Medželletu l-melāji l-'abbāsijje*. Poslije je ta predavanja kompilirao u dvadeset pet tomova, koji su onda objavljeni u Kairu.<sup>379</sup>

U svojoj uvodnoj riječi Tantavi navodi razlog pisanja svog djela:

Kada sam istraživao muslimansku zajednicu, otkrio sam da većina muslimanskih intelektualaca ignoriše važnost fizike. Samo je malo njih razmišljalo o tome. Tako sam naumio da napišem tumačenje Kur'ana u nadi da će on inspirisati muslimane da proučavaju fizičke nauke, medicinu, matematiku, inženjerstvo, astronomiju i druge nauke.“

Očigledno je mislio da inspiriše muslimanske učenjake putem svog tumačenja kur'anskih ajeta povezanih s naučnim propozicijama, tako da bi oni pratili njegov novi pristup naučnom tumačenju. Tantavi je bio snažno uvjeren da je u XX stoljeću tumačenje Kur'ana koje koristi metodologiju naučnog pristupa važnija od klasičnog tumačenja. Izjavio je da je naučni pristup tumačenju Kur'ana bila dužnost pojedinaca, dok pravna nauka to nije. Tako je otvoreno napao pravnike izjavivši: „Znanje koje smo mi uključili u tumačenje Kur'ana jeste znanje koje su beznačajni pravnici islama ignorisali. Ovo je vrijeme revolucije. Ovo je vrijeme u kojem nastupa realnost“<sup>380</sup> (to je vrijeme u kome treba odbaciti klasični tefsir i tefsir zasnovati na modernoj nauci).

Svako od svojih objašnjenja započeo bi razjašnjenjem određenog pasusa Kur'ana riječ za riječ. Zatim bi ga pratio raznim oblicima razrade. Naprimjer, kada je ajet povezan s granom moderne nauke, dao bi detaljno naučno objašnjenje o toj temi, citirajući moderne nauke. On također koristi slike, biljke i druge stvari u djelu *el-Dževāhir fī tefsīri l-Qur'āni l-kerīm* u svrhu ilustracije. Tantavi, isto tako, koristi jevrejske i kršćanske izvore, poput Bernabinog Jevanđelja.<sup>381</sup>

379 Al-Šaykh Tantawi Jawhari, *al-Jawāhir fī tafsīr al-Qur'ān* (Cairo: Matba'a Mustafā al-Bābī al-Halabī wa awlādih, 1951), vol. 1, 2.

380 Tantawi Jawhari, *al-Jawāhir fī tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1., 116.

381 Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, 478.

Savremeni učenjaci nisu toplo prihvatili Tantavijevu metodologiju. Subhi es-Salih, Jansen i dr. kritizirali su je zbog, prema njihovome mišljenju, pretjerane pažnje na naučnim razmatranjima i drugim idejama, tako da se to djelo ne smatra istinskim tefsiirom.<sup>382</sup>

## RETORIČKI – KNJIŽEVNA RETORIKA

Stil ovog pristupa jeste retorički, s mnogo pažnje posvećene književno-sociološkim razmatranjima, a ciljevi ovog trenda isti su kao i ciljevi djela Muhammeda Abduhua. *Zilālu l-Qur'ān* Sejjida Qutba, objavljen u Kairu u osam tomova, poznati je primjer ovog pristupa. Obrazovni *background* Sejjida Qutba bila je arapska književnost i sociologija, a bio je i aktivni član Muslimanskog bratstva, najmoćnijeg islamskog pokreta u Egiptu. U svojoj uvodnoj riječi Sejjid Qutb navodi da rješenje muslimanske zajednice i problema čovječanstva počiva u poučavanju i praktici-ranju samo Kur'ana, jednostavno zato što je Kur'an primarno objavljen da uputi ljude da postignu mir i sreću.<sup>383</sup>

U djelu *Zilālu l-Qur'ān* Qutb prvo daje opći pregled cijele sure, ističući njezine ciljeve i konačan cilj. Potom on raspravlja o Tekstu frazu za frazu ili ajet za ajet, a ne objašnjava riječ za riječ, kao što to čine mnoga klasična djela. Ako postoji bilo koji Poslanikov hadis koji se odnosi na značenje nekog ajeta, on bi to spomenuo, kao u slučaju povoda Objave. Na kraju obično daje kratak rezime sure, ističući odnos između te i sure koja slijedi.

Iako je dominantni stil *Zilālu l-Qur'āna* retorički, Qutb ne prestano upućuje svoje čitaoce na islamsku pravnu literaturu, navodeći da pravna pitanja nisu svrha njegovog tefsira. Zanimljivo je da teološkim argumentima daje malo pažnje.

382 Subhi al-Salih, *Mabāhith fī 'ulūm al-Qur'ān*, 297.

383 Sayyid Qutb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 10. izd. (Beirut: Dār al-šurūq, 1982/1400), vol. 1., 11–16.

Muslimani su prihvatili *Zilālu l-Qur'ān* u velikoj mjeri širom svijeta jednostavno zato što se on fokusira na socijalne probleme muslimana njegovog vremena, a kako je Muhammed Ayyub s pravom istakao, to djelo imalo je širok prijem u zajednicama i sunija i ši'ija.<sup>384</sup>

## FILOLOŠKA INTERPRETACIJA I HISTORIJSKI KOMENTAR

Ovaj pristup zagovara da Kur'an mora biti shvaćen kroz arapski jezik jednostavno zato što je objavljen na arapskome. Prema ovom pristupu, mora se poznavati hronološki poredak Kur'ana i okolnosti vremena i mjesta u vezi s objavljivanjem Teksta. Iako ne postoji potpuno djelo tefsira koje predstavlja ovaj trend, postoji, međutim, jedno nepotpuno djelo koje služi toj svrsi pod naslovom *Tefsīru l-bejāni li l-Qur'āni l-kerīm*, koje je napisala Aiša bint Abdurrahman eš-Šati', bolje poznata kao Bintu š-Šati'.

Pojam ovog trenda inicirao je Emin el-Khuli (u. 1967), koji nikada nije objavio komentar Kur'ana, iako je predavao tumačenje Kur'ana na *el-Džāmi'a el-Misrija* (Egipatski univerzitet) u Gizi. Za Emina el-Khulija, idealni tefsir, komentar, treba biti podijeljen u dva dijela. Prvi bi pružao izučavanje pozadine Kur'ana, historije njegova nastanka, arapskog društva u vrijeme objave, arapskog jezika itd., između drugih tema. Drugi dio daje komentar i tumačenje ajeta Kur'ana u svjetlu uvodnih izučavanja.<sup>385</sup>

Bintu š-Šati', učenica Emina el-Khulija, koja je kasnije postala njegova supruga, upoznala se s ovim metodom preko svog supruga i bila je vrlo oduševljena u vezi s tim. Počela ga je zastupati 1964. godine držeći brojna predavanja o predmetnoj temi.<sup>386</sup>

384 Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters*, vol. 1., 39.

385 Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, 65.

386 Muhammad Ibrahim Šarif, *Ittijāhāt al-tajdid fi al-tafsīr al-Qur'ān fi Misr* (Cairo: Dār al-turāth, 1982), 597. V. također Issa Boullata, „Modern Qur'an Exegesis: A Study of Bint al-Šati's Method“, *The Muslim World*, no. 64, 1979, 104.



Još interesantnije, ona je rezimirala principe ovog trenda kada je proširila ili artikulirala djelo svog muža *Menāhidž Tedždīd* u sljedeća četiri naslova:

- 1) Tematika: osnova metoda je sabiranje svih sura i ajeta o određenoj temi za proučavanje.
- 2) Kontekstualno razumijevanje: da bi se shvatio posebni kur'anski pojam u kontekstu, ajeti o njemu postavljaju se u hronološki poredak njihovog objavljivanja, tako da se mogu prepoznati okolnosti vremena i mjesta. Tradicionalni izvještaji o „povodima Objave“ uzimaju se u obzir samo ukoliko su ti povodi kontekstualne okolnosti i povezani s objavljivanjem određenog ajeta. Oni nisu njegova svrha ili njegov *conditio sine qua non*. Iz ove perspektive, značaj počiva u općenitosti riječi, a ne u specifičnosti povoda.
- 3) Lingvističko razumijevanje: da bi se shvatilo značenje riječi – pošto je arapski jezik Kur'ana – traži se izvorno lingvističko značenje koje daje smisao ili osjećaj za arapsku riječ u njezinim različitim referencijalnim ili figurativnim upotrebama. Onda se kur'ansko značenje uočava sakupljanjem svih oblika riječi u Kur'anu i proučavanjem njihovog posebnog konteksta u određenim ajetima i surama i njihovom općem kontekstu u Kur'anu u cjelini.
- 4) Razumijevanje suptilnosti izraza: da bi se ovo učinilo, treba uzeti u obzir slovo i duh određenog teksta u kur'anskom okruženju. Zatim se ispituju izjave tumača u odnosu na Tekst koji se proučava, i prihvata se samo ono što se slaže s Tekstom. Treba izbjegavati sva sektaška tumačenja i sve poučne isra'ilijate (jevrejsko-krišćanski materijali) koji su prodrli u tefsirsku književnost. Na isti način, gramatička i retorička upotreba u Kur'anu treba se smatrati kriterijem kojim se prosuđu-

ju pravila gramatičara i retoričara, a ne obrnuto, s obzirom na to da su većina njih ljudi za koje arapski jezik nije njihov maternji jezik.<sup>387</sup>

Za metodologiju Bintu š-Šati' i neke njezine važne nalaze i detalje koji se razmatraju, vidi: Muhammed Sharif i Boullata.<sup>388</sup> Tefsir Bintu š-Šati' Menna el-Qattan opisao je kao prihvatljiv napor. Međutim, on izražava neke zabrinutosti zbog manjkavosti ovog metoda u odnosu na određene aspekte kur'anskih nauka, uključujući i čuda koja su povezana s kur'anskim pravom i osnovnim principima. Muhammed Šerif također ima rezerve slične onim el-Qattanovim.<sup>389</sup>

## TRADICIONALNI PRISTUP

Ovaj se pristup u velikoj mjeri naslanja na klasični tefsir i književnost, ali također oslovljava neka pitanja modernog vremena. Predstavnici ovog trenda su šejh Muhammed Džemaluddin el-Qasimi (1866–1914) i njegovo djelo *Mehāsinu t-te'vīl* i Muhammed et-Tahir ibn Ašur, autor poznatog djela *et-Tahrīr ve t-tenvīr*. Rasprava se fokusira na ovo drugo djelo.

Šejh Muhammed et-Tahir ibn Ašur bio je savremeni tunižanski učenjak (u. 1960), i jedan je od najznačajnijih muslimanskih učenjaka 20. stoljeća. Bio je kompetentni *usūlī* (pravni teoretičar), mufessir, sudija i muftija Tunisa. *Et-Tahrīr ve t-tenvīr*, njegov poznati savremeni tefsir, prvobitno je objavljen pod naslovom *Tahrīru l-ma'nā es-sedīd ve tenvīru l-'aqli l-džedīd min tefsīri l-medžīd*, ali ga je kasnije skratio na *et-Tahrīr ve t-tenvīr mine t-tefsīr*.

387 Boullata, „Modern Qur'an Exegesis“, *The Muslim World*, no. 64, 104–105.

388 Muhammad Ibrahim Šarif, *Ittijāhāt al-tajdīd fī al-tafsīr al-Qur'ān*, 595–610, također v. Boullata, „Modern Qur'an Exegesis“, 104–112

389 Al-Qattan, Manna ibn Khalil, *Mabāhiṯ fī 'ulūm al-Qur'ān* (Cairo: Maktabat Wahba, 1981), 375.

Djelo je izuzetno sveobuhvatno po naravi i tipično klasičnog pristupa. Može se komotno opisati kao enciklopedija. Ibn Ašur je ustvrdio da njegov tefsir sadrži ono najbolje u tefsirskoj literaturi, kao i najbolje tefsirske knjige: *Fe fīhi ahsen mā fī et-tefāsīr ve fīhi ahsen min mā fī et-tefāsīr* (tj. 'u njegovoj knjizi može se naći najbolje objašnjenje tefsira i, također, i u njegovoj knjizi mogu se naći najbolje informacije među svim drugim knjigama tefsira').

Ibn Ašur je u svojim riječima već dugo sanjao o tefsiru Kur'ana s ciljem razjašnjavanja njegove suptilnosti i općeg zakonodavstva (*et-tešrī*), ali, s obzirom na ogromnu poteškoću zadatka, oklijevao je, ostajući neodlučan do dana kada je dobio položaj sudije i njegove prateće odgovornosti, te definitivno odustao. Nakon što je neko vrijeme služio sudu, postao je muftija Tunisa, što je značilo da je on sada autoritet za davanje fetvi (islamsko pravno mišljenje). To je značilo da je on napokon mogao započeti rad na svom komentaru Kur'ana i ostvariti san na koji je toliko dugo čekao. U sada slavnom tefsiru Ibn Ašur tvrdi da on sadrži suptilnosti koje niko prije njega nije spomenuo. S tim u vezi, on dalje ukazuje na to da je izvršio pionirsko istraživanje na osnovu novih izvora, što je rezultiralo bilježenjem novih otkrića, kojim ga je Allah blagoslovio a koja nijedan mufessir prije njega nikada nije spomenuo, na izvorima koji su mu dostupni. Ovim je mislio da su ih i drugi također mogli otkriti, ali ne prema dostupnim izvorima.

U odnosu na sami tefsir, prema Ibn Ašuru, on se fokusirao na aspekte kur'anskih čuda, retoričke suptilnosti i *esālīb el-isti'māl* (dosl. 'korištenje stilova'), na arapske fraze koje se koriste za različite kur'anske stilove, koherenciju ili odnos između kur'anskih ajeta, i elaboraciju značenja kur'anskih termina i njihove ispravne dijalekatske upotrebe koju ne spominju mnogi arapski leksikoni.

U smislu tefsirske metodologije, prije rasprave o bilo kojoj suri, Ibn Ašur započinje spominjanjem njezinog imena. Ako je

Poslanik imenovao suru, on navodi odgovarajući hadis, a ako je ashab, on spominje i odgovarajući hadis i ime sahabije ili ashaba. Ako sura ima druga imena, on ih navodi i objašnjava zašto je odabrao određeno ime. Drugo, kaže kojoj od dviju faza (mekanska ili medinska) sura pripada. Treće, ukazuje na poziciju sure u smislu hronološkog poretka Objave. Četvrto, spominje ukupan broj ajeta koje sura sadrži. Na kraju, objašnjava svrhu i ciljeve sure.

K tome, djelo citira brojne hadise, reference na *esbābu n-nuzūl* (okolnosti objavljivanja), tefsirske izjave ashaba i tabi'ina, imena različitih tumača kao i mufessira, i intenzivnu i trajnu diskusiju o *belāgi* (retorika), filološkoj analizi, gramatici, *munāsebāt bejne l-ājāt* (odnosi između ajeta), fikhu (islamska jurisprudencija) itd.

## PRIRODNA HISTORIJA

Muhammed ed-Dhehebi (1915–1977) ovaj trend opisuje kao onaj koji preferiraju ili koriste odmetnici, dok ga Jansen označava pristupom prirodne historije. Ed-Dhehebi, kao musliman, bavio se sadržajem tefsirskih djela, dok je Jansen na njih gledao sa stanovišta zapadnjačkog naučnika.<sup>390</sup> Ovaj trend tvrdi da je sva tefsirska književnost beskorisna. On čak odbija i neke ustanovljene principe Kur'ana i hadisa kao i čuda poslanika Ibrahima, Musaa, Isaa, Sulejmana itd., zagovarajući novi metod razumijevanja Kur'ana. Jedan od njegovih istaknutih ekspanenata je Muhammed Ebu Zejd, koji je napisao kontroverzno djelo *el-Hidāje ve l-'irfān*, koje je Univerzitet al-Azhar konfiskovao, njegovog autora proglasio otpadnikom i izdao fetvu koja odbacuje njegov sadržaj.<sup>391</sup>

390 Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 1., 500. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, 35.

391 Al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, 500–509.

## ZAKLJUČAK

Tumačenje Kur'ana ima dugu historiju. Ona ima za cilj da pojašni značenje Kur'ana. Svaka generacija tumača pristupala je tefsiru iz perspektive jedinstvene za to vrijeme, mjesto i okolnosti ere u kojoj je ona živjela. Tumačenje Kur'ana započinje s poslanikom Muhammedom, vrhovnim tumačem, koji je dao precizna i jasna objašnjenja. Nakon njegove smrti, ashabi su vjerovali da ih je Bog zadužio da šire i podučavaju Kur'anu i njegovom tumačenju sljedeće generacije muslimana. Tokom njihova vremena nastale su četiri glavne škole tumačenja Kur'ana, nazvane po oblastima u kojima su oni postali istaknuti: mekanska škola (na čelu s 'Abdullāhom ibn 'Abbāsom), medinska škola (na čelu s Ubejjom ibn Ka'бом), iračka škola (na čelu s 'Abdullāhom ibn Mes'ūdom) i šamska škola (Velika Sirija ili Levant).

Svaka od ovih škola dala je veliki broj visoko cijenjenih autoriteta u tumačenju. Tokom ere tabi'ina, metod i narav tumačenja nisu se mnogo razlikovali od onog kod ashaba. Ono se sastojalo od kombinacije učenja napamet (ili blizu tome) predaje i ličnog, ali dobro utemeljenog intelektualnog mišljenja.

Kasnije je tefsir ashaba i tabi'ina postao predmet žestoke debate među učenjacima o tome da li je njihov tefsir bio obavezujući dokaz (*hudždže* ili *hudždžijje*), pitanje koje bi imalo buduće posljedice na nivou šerijata. Među zagovornicima da je tumačenje Kur'ana koje su dali ashabi obavezujući dokaz za buduće generacije bili su imam Mālik, imam Ahmed ibn Hanbel, Ibn Tejmijje i Ibn Qajjim. Među njegovim oponentima bili su imam Ebū Hanife, imam Šafija, el-Gazālī, Ebu Hajjān i Ibn 'Atijje. Argumenti onih koji su vjerovali da je tefsir ashaba bio obavezujući dokaz uglavnom su zasnovani na zaslugama ashaba, dok su argumenti onih koji vjeruju drugačije zasnovani na tekstualnim dokazima i intelektualnoj analizi.

Tokom prvog stoljeća islama nije postojalo sveobuhvatno tefsirsko djelo koje je pokrivalo cijeli tekst Kur'ana. Jedini poznati komentar ove vrste je et-Taberijev *Džāmi'u l-bejān 'an te'vīli āji l-Qur'ān*. Ovo djelo obuhvata cijeli Kur'an, suru po suru i ajet po ajet. Ipak, Ibn Hazm i Ibn Ašur iznose dvije tvrdnje: prvu, da je sveobuhvatni tefsir postojao prije et-Taberija, koji je napisao 'Abdurrahman Beqī' ibn Makhled ibn Jezīd (u. 273/889), ali je kasnije izgubljen i, drugu, da je taj komentar bio obuhvatniji od et-Taberijevog. Ovo stanovište podržava Tahir ibn Ašur, koji je jednostavno izjavio da je pronašao neke tomove ovog djela u Tunisu, bez davanja više detalja, kao i Ibn Hazm, koji je komentarisao da nije bilo tefsira usporedivog s tumačenjem Beqija.

Nakon četvrtog stoljeća poslije Hidžre desila su se tri glavna događaja u polju tumačenja Kur'ana, a ona su: korištenje nepotvrđenih iskaza, doba specijalizacije i pojava pokuđenog tumačenja ili *tefsīru l-bida'*. Es-Sujūtī je novi trend opisao kao doba skraćivanja lanaca prenosilaca (*ikhtisāru l-esānīd*).

Ova tri događaja kasnije su dovela do dvaju važnih događaja u polju tumačenja Kur'ana. Ta dva događaja bila su: *et-tefsīr bi l-me'thūr* i njegov prirodni par *et-tefsīr bi r-re'j* kao dva distinktivna polja. Razni učenjaci dalje su ovo drugo polje podijelili na *et-tefsīr bi r-re'ji l-mahmūd* i *et-tefsīr bi r-re'ji l-medhmūm*. *Et-tefsīr bi r-re'ji l-mahmūd* involvirao je formiranje ili priznavanje naučnih i intelektualnih preduvjeta za ispravni idžtihad kako bi se osigurala ispravna participacija u nauci o tumačenju Kur'ana.

Doba specijalizacije karakterizira se ekspanzijom tefsira u specijalizacijama s opisima kao što su pravne, gramatičke, intelektualne kao i druge forme tefsira. Pojava *bida'tu t-tefsīr* – kako su je nazvali Ibn Tejmije, es-Sujūtī i edh-Dhehebī – zapravo je sektaški tefsir mu'tezilijskih, ši'ijjskih ili sufijjskih komentatora.

Bez obzira na to, muslimani su ostali plodni u svom tumačenju Kur'ana. Nastavili su se javljati novi trendovi, kreirati nove kategorije tefsira kao što su naučno, književno, prirodno-historijsko

i filološko tumačenje. Kao što je već spomenuto, uobičajeno je da klasični učenjaci pišu tefsirska djela s glavnim ciljem obrazovanja njihove generacije. Neka ih Allah nagradi za njihove pohvalne namjere!

U dvadesetom stoljeću i u ovo naše vrijeme, slijedeći stope ranijih mufessira, mnogi savremeni učenjaci nastojali su da daju ispravno razumijevanje Kur'ana muslimanima i, zaista, svijetu u cjelini, koliko god je to moguće, u pokušaju da se proširi znanje o smjernicama sadržanim u njemu i o tome kako da živimo naše živote u skladu s njegovim načelima. Generiranje preciznog shvatanja Kur'ana i pravog značenja njegovih ajeta je, po mom mišljenju, suština možda najvažnije islamske nauke, kur'anske egzegeze ili tefsira.

Poruka je, bar za muslimane, jasna: uspjeh na ovom i onom svijetu ne može se postići bez Allahove volje i kao rezultat života življenog u skladu s načelima utvrđenim u Njegovoj poruci ljudima – Kur'anu. Zato je neophodno da Tekst dobije studiju, pažnju, fokus, prioritet i poštovanje koje zaslužuje.



## Pojmovnik

*eb'adu l-edželejn* – najduži period ('iddeta)

*'adāle* – pravda

*ehlu l-haqīqa* – ljudi Istine, Stvarnosti

*ehlu s-sunne ve l-džemā'a* – ljudi koji se pridržavaju tradicije Poslanika, ashaba i ta-bi'ina

*esālību l-isti'māl* – književni stil, stilistička jedinstevnost, retorička profinjenost

*ether* – trag

*ether khuffe l-be'ir* – rez izrađen u stopalu deve kako bi se odredio i pratio nožni otisak

*evvele* – vratiti, doći do konačnog kraja, interpretirati

*ājāt* (plural od *āje*) – ajeti Kur'ana

*belāga* – arapska retorika

*bejān* – objašnjenje

*bid'a* – inovacija

*Bismillāh* – U ime Allaha

*bušrā* – dobre vijesti

*Feqad kefer* – Zaista je uznevjerovao

*fetāvā* (sing. *fetva*) – pravne presude, pravna mišljenja

*El-Fātiha* – dosl. otvaranje, prva sura Kur'ana

*fulān min ehli r-re'j* – taj i taj je čovjek mišljenja je



*fuqahā'* (sing. *faqīh*) – muslimanski pravnici, oni koji su učeni u fihu

*garīb* – nejasne riječi

*habr hādhihi l-umme* – učenjak muslimanske zajednice

*hadis* – riječi, djela i prećutna odobrenja poslanika Muhammeda

*hasene* – dobro

*el-hurūfu l-muqatta'a* – skraćena slova Kur'ana

*'iddet* – zabranjeni period za udovicu ili razvedenu ženu da se vjenča; četiri mjeseca i deset dana za udovicu i tri ciklusa za ženu koja mjesečno doživljava periode, i tri mjeseca za ženu koja nema mjesečni period

*ihrām* – donijeti namjeru i nositi zakonsku odjeću za obavljanje hadža

*idžtihād* – dosl. napor, tehnički – pretjerani napor koji pravnik čini da izvede zakon

*lkhtārānī* – On me izabrao.

*ikhtisār* – skraćivanje, skraćunica

*isrā'ilijāt* – hadiski izvještaji koje vode porijeklo iz jevrejskih i kršćanskih izvještaja

*istifā'* – biranje, izbor

*istinbāt* – zaključak

*istišhād* – citiranje ajeta da se dokaže i podrži tvrdnja ili mišljenje

*i'tiqād* – vjerovanje

*itteqū et-tefsīr* – uzdržite se od tumačenja Kur'ana

*ijāle* – uređenje, vladavina

*džāhilijje* – dosl. neznanje, tehnički – arapska tradicionalna praksa koju je islam osudio kada je poslanik Muhammed postao poslanik; također, neislamsko ponašanje

*kelāla* – osoba koja umre ne ostavljajući iza sebe ni potomke ni pretke kao nasljednike

*El-Kerīm* – dosl. Darežljivi, Cijenjeni – jedno od Allahovih imena

*el-khasf* – podnošljivost, sramota, gutanje od strane zemlje

*khilāfe* – vladar islamske države

*khurāfāt* – bajke, basne, gluposti

*El-Kursi* – stolica, također – Božiji tron

*el-Kutubu s-sitte* – šest knjiga hadisa koje se smatraju najautentičnijim

*le 'umri* – mog mi života. Ova fraza ne znači da se zaklinjete svojim životom; ona je kulturološki iskaz koji koriste Arapi

## Pojmovnik

*el-medhmūm* – pokuđeno

*medheb* – škola fikha ili mišljenja

*el-memdūh* – pohvaljeno

*maq̄sūdūhā* – značenje, cilj

*El-Merva* – brdo u Mekki koje se smatra Božijim simbolom

*Mešhūd* – ono što je svjedok, Sudnji dan

*el-mesmū'* – ono što se čuje

*el-me'thūr* – dosl. trasirano, prenesene informacije koje se prate do Poslanika, njegovih ashaba i druge generacije muslimana

*mubtedi'a* – inovatori u islamu

*mufessirūn* – tumači, komentatori Kur'ana

*muhaddisūn* – učenjaci hadisa

*mudžessim* – antropomorfist

*mudžtehid* – kvalificirani učenjak koji praktikuje idžtihad

*mulhid* – otpadnik, heretik, nevjernik

*munāsebāt* – proporcionalni odnos između ajeta Kur'ana, proporcije

*muqtesid* – onaj koji vodi srednji kurs, umjeren

*el-Mušāhedāt* – svjedoci (Istine)

*mutešābihāt* – ajeti koji su otvoreni za različite interpretacije, ajeti koji nisu u cijelosti jasni

*nahv* – arapska gramatika

*en-naql* – prijenos

*ni'me* – blagoslov

*qāle* – rekao je

*qavl* – govor, izjava

*qirā'e* – recitovanje

*qisās* – odmazda

*qijās* – analogija

*qussās* – pripovjedači

*Er-Rahīm* – Samilosni – jedno od Allahovih imena

*re'su l-mufessirīn* – vođa, lider tumač, istaknuti tumač

## Pojmovnik

- er-re'j* – mišljenje
- ribā* – kamata
- sahābe* – ashabi poslanika Muhammeda
- sahābī* – ashab
- selef* – prethodnici, ashabi i tabi'ini
- šāhid* – svjedok
- šerī'a (šerijat)* – islamsko pravo
- sifāt* – atributi
- silsiletu l-kedhib* – lanac laži, odbačeni lanac prenošenja
- Es-Sirātu l-musteqīm* – Pravi put
- sūfī* – grupa ljudi koja prakticira sufizam (misticizam)
- sūra* – poglavlje Kur'ana
- tābi'in* – osoba koja je srela jednog od ashaba poslanika Muhammeda, ali nije srela Poslanika
- tebjīn* – ilustracija
- tefsīr* – tumačenje Kur'ana
- et-tefsīre* – ljekarsko ispitivanje urina za određivanje bolesti bolesnika
- et-tefsīru l-mevdū'ī* – tematsko tumačenje
- te'khīr* – subjekt stavljen u gramatički odložen položaj
- terdžumānu l-Qur'ān* – tumač Kur'ana, naslov dat Ibn 'Abbāsu
- tevhīd* – vjerovanje u jednog Boga, Božije jedinstvo
- te'vīl* – interpretacija
- Uhud* – planina u Medini
- uli l-emr* – oni koji su zaduženi za ljude, lideri zajednice
- 'urf* – običaj
- usūlu l-fiqh* – principi fikha
- zāhir* – očigledan
- zekat* – obavezno davanje
- zuhd* – asketizam



## Bibliografija

- Abd Allah ibn Abd al-Muhsin al-Turki, *Usūl madhab al-Imām Ahmad: Dirāsa usūliyya muqārana* (Riyadh: Matba'a al-salafiyya, 1396/1977)
- Ibn 'Atiyya, 'Abd al-Haqq ibn Gālib, *Muqaddimatān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Cairo; Matba'a al-Khānjī, 1972)
- Abd al-Majid Abd al-Salam al-Muhtasibi, *Ittijāhāt al-tafsīr fī al-'asr al-rāhin*, 2. izd. (Jordan: Jam'iyya 'Ummal al-matābi' al-ta'āwuniyya, 1982/1402)
- Abd al-Qahir al-Jurjani, *Dalā'il al-ijāz* (Cairo: Mustafā al-Bābī al-Halabī, 1976)
- 'Abd al-Rahman ibn Khaldūn, *Muqaddima Ibn Khaldūn*, 4. izd. (Beirut: lhyā' al-turāth al-'arabī, bez god. izd.)
- Abū al-Abbās Muhammad ibn Yazīd al-Mubarrid, *al-Kāmil fī al-luga wa al-adab*, 1. izd. (Beirut: Mu'assasa al-risāla, 1986)
- Abū 'Abd al-Rahman Ahmed ibn Šu'ayb ibn 'Alī al-Nasā'ī, *Tafsīr al-Nasā'ī*, ed. Abd al-Khaliq al-Šarif i Said ibn Abbas al-Julayni (Cairo: Matba'a al-sunna, 1990)
- Abū 'Alī al-Fadl ibn al-Hasan al-Tabarsī, *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, 2. izd. (Cairo: Dār al-fikr, 1954–1957)
- Abū Hayyān, Muhammed ibn Yūsuf ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Andalusī, *al-Bahr al-muhīt* (Riyadh: Maktaba wa Matba'a al-hašr al-hadīth, 1969)
- Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Tabarī, *Jāmi' al-bayān 'an tawīl āy al-Qur'ān*, ed. Mahmud Muhammad Šakir i Ahmed Muhammad Šakir (Cairo: Dār al-ma'ārif, bez god. izd.)
- Abū Muhammad 'Abd Allāh ibn Muslim ibn Qutayba, *Ta'wīl mukhtalaf al-hadīth* (Beirut: Dār al-kutub al-'arabiyya, bez god. izd.)
- Abū Muhammad 'Abd al-Malik ibn Hišām, *Sīra al-Nabī*, ed. Muhammada Muhyi al-Din Abd al-Hamid (Beirut: Dār al-fikr, bez god. izd.)

## Bibliografija

- Abū Muhammad al-Husayn Mas'ūd al-Bagawī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Multan: Idarat Tali-fat Išrafijja, 1988)
- Abū al-Qāsim al-Asfahynī, al-Husayn ibn Muhammad ibn al-Mufaddil poznat kao al-Rāgib al-Asfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur'ān* (Lahore: Ahl al-hadith Ikadami, 1971)
- Abū Tāhir Muhammad ibn Ya'qūb Fayrūz Ābādī, *Tanwīr al-miqbās (Tafsīr Ibn 'Abbās)* (Pakistan: al-Maktaba al-furūqiyya Malkan, bez. god. izd.)
- Abu Zahra, Muhammad, *Ibn Hazm: Hayātuh wa 'asruh āra'uhu wa fiqhuh* (Beirut: Dār al-fikr al-'arabī, bez god. izd.)
- Abu Zahra, Muhammad, *al-Mu'jiza al-kubrā: al-Qur'ān*.
- Ahmad Ali, *Ahkām al-Qur'ān* (Istanbul: Maktaba al-awqaf al-islamiyya, 1916/1335)
- Ahmad Umar Abd Allah al-Gani, „Al-Tafsīr bi al-ma'thūr“, (MA thesis, al-Jāmi' al-islāmiyya, Madina, Saudi Arabia, 1980)
- Ahmed Ali al-Salus, *Bayn al-šī'a wa al-sunna: Dirāsa muqārana fi al-tafsīr wa usūlih* (Cairo: Dār al-'tisām, 1989)
- Aiša Abd al-Rahman Bint al-Šati, *al-I'jāz al-bayānī li al-Qur'ān wa Mas'ail ibn al-Azraq: Dirāsa muqārana lugawiyya wa bayāniyya*, 2. izd. (Cairo: Dār al-ma'rifa, 1987)
- Al-Ālūsī, Šihāb al-Dīn Mahmūd ibn 'Abd Allāh al-Husaynī, *Rūh al-ma'ānī fi tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa al-sab' al-mathānī* (Beirut: Dār al-turāth al-'arabī, bez god. izd.)
- Al-Āmidī, Sayf al-Dīn, *Al-Ihkām fi usūl al-ahkām*, ed. Abd al-Razzaq Afifi, 2. izd. (Beirut: al-Maktab al-islāmī, 1402. poslije Hidžre)
- Andrew Rippin, „Tafsir Studies“, *The Muslim World*, vol. LXII, 1979/1982.
- Andrew Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. (Oxford: Clarendon press, N.Y. Oxford University Press, 1988)
- Andrew Rippin, „Bulletin of the Schooll of Oriental and African Studies“.
- Al-Ansārī, Nizām al-Dīn, *Kitāb Fawātih al-Rahmūt bi Šarh Musallam al-thubūt wa ma'ahū Al-Mustasfā min 'ilm usūl al-fiqh* (Beirut: Dār al-Arḡam ibn Abī al-Arḡam li al-tibā'a wa al-našr, 1944–1414)
- Atr Hasan Diya al-Din, *al-Ahruf al-sab' wa manzilat al-qira'āt minha*, 1. izd. (Beirut: Dār al-bašā'ir al-islāmiyya, 1988/1409)
- Badran Abu al-Aynan, *Usūl al-fiqh*, 1. izd. (Cairo: Dār al-fikr, 1976)
- Issa Boullata, „Modern Qur'an Exegesis: A Study of Bint al-Šati's Method“, *The Muslim World*, no. 64, 1979.
- Al-Bukhūrī, Abū 'Abd Allāh Muhammad ibn Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Sahīh* (al-Maktab al-islāmī, bez. god. izd.)

## Bibliografija

- Charles Adam, *Islam and Modernism in Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 1933)
- Al-Dāwūdī, Muhammad ibn 'Alī Šams al-Dīn, *Tabaqāt al-mufasssīrīn*, 1. izd. (Cairo: Maktaba Wahba)
- Al-Dhahabī, Abū 'Abd Allāh Šams al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Uthmān, *Siyar a'lam al-nubalā'* (Cairo: Ma'had al-makhtūtāt al-'arabiyya, 1952–1956)
- Al-Dhahabī, Abū 'Abd Allāh Šams al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Uthmān, *Tadhkirat al-huffāz*.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husayn, *Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 1. izd. (Cairo: Dār al-kutub al-hadīth, 1961/1381)
- Al-Dhahabi, Muhammad Husayn, *Al-Isrā'īliyyāt fī al-tafsīr wa al-hadīth* (Cairo: Majma' al-buhūth al-islāmiyya, 1963)
- Fahd Abd al-Rahman al-Rumi, *Manhaj al-madrasa al-'aqliyya al-hadītha fī al-tafsīr* (Beirut: Mu'assasa al-risāla, 1981)
- Fred Leemhius, „Origins and Early Development of the Tafsir Tradition“, u: A. Rippin, ed. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*
- Abū Hāmid al-Gazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (Cairo: Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, bez god. izd.)
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, s njemačkog preveli C. R. Berber i S. M. Stern, 2. izd. (Chicago: Aldine, New York, Altherton, bez god. izd.)
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden, Brill, 1920).
- Goldziher, Ignaz, *Madhāhib al-tafsīr al-islāmī*.
- Ibn 'Arabī, Muhy al-Dīn, *al-Futuhāt al-mekkiyya* (Beirut: Mu'assasa al-i'lāmī li al-matbū'āt, 1973)
- Ibn Ašur, Muhammad al-Tahir, *al-Tahrīr wa al-tanwīr* (Tūnis: al-Dār al-tūnisiyya li al-tibā'a wa al-našr, bez god. izd.)
- Ibn 'Atiyya, 'Abd al-Haqq ibn Gālib, *al-Muharriral-wajīz fī tafsīral-'Azīz*, 1. izd., ed. Abd al-Salam al-Šafi Muhammad (Beirut: al-Dār al-'ilmiyya, 1993)
- Ibn Hajar al-'Asqālānī, al-*Durar al-kāmina fī a'yun al-ma'a al-thāmina*, ed. Muhammad Sayyed Jad al-Haqq (Cairo: Matba'a al-madanī, bez. god. izd)
- Ibn Hajar al-'Asqālānī, *Al-Isāba fī tamyīz al-sahāba* (Cairo: Maktabat al-kulliyya, 1969)
- Ibn Hajar al-'Asqālānī, *Fath al-Bārī fī Šarh Sahīh al-Bukhārī* (Cairo: al-Matba'a al-salafijja, bez god. izd.)
- Ibn Hajar al-'Asqālānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*.
- Ibn Hazm, Abū Muhammad 'Alī ibn Ahmad ibn Sa'id al-Andalusī, *al-Ihkām fī usūl al-ahkām*, ed. Ahmad Šakir, 2. izd. (Beirut: Dār al-āfāq al-hadītha, 1983/1403)

## Bibliografija

- Ibn Hazm, Abū Muhammad 'Alī ibn Ahmad ibn Sa'īd al-Andalusī, *al-Muhalla bi al-at-har*, ed. Abd al-Gaffar Sulayman al-Bandri (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988/1408)
- Ibn Hazm, Abū Muhammad 'Alī ibn Ahmad ibn Sa'īd al-Andalusī, *al-Fisāl fi al-milal wa al-nihal* (Cairo: Maktaba wa matba'a Muhammad Ali Sabihah, bez god. izd.)
- Ibn Kathīr, al-Imām al-Hāfiz Abu al-Fidā' Isma'īl, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, novo izdaje uredila grupa učenjaka (Beirut: Dar al-Andalus, bez god. izd.)
- Ibn Kathīr, al-Imām al-Hāfiz Abu al-Fidā' Isma'īl, *al-Bidāya wa al-nihāya*, ed. Muhammad Abd al-Aziz al-Najdi (Riyadh: Mu'assasa al-kutub, bez god. izd.)
- Ibn Kathīr, al-Imām al-Hāfiz Abu al-Fidā' Isma'īl, *al-Bā'ith al-hathīh Šarh Ikhtisār 'Ulūm al-hadīth* (Cairo: Dār al-kutub, 1982)
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahman, *Muqaddima Ibn Khaldūn*, 4. izd. (Beirut: Ihyā' al-turāth al-'arabī, bez god. izd.)
- Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukram, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Sādir, bez god. izd.)
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lām al-muaqqi'in 'an Rabb al-'ālamīn*, 2. izd., ed. Muhamad Muhyiddin Abd al-Alamin (Beirut: Dār al-fikr, 1977/1397)
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Kitāb Šifa' al-'alīl fi masā'il al-qadā' wa al-qadar wa al-hikma wa al-ta'līl*, ed. al-Sayyid Muhammad Badr al-Din Abu Firas al-Nasani al-Halabi (Riyadh: Maktabat al-Riyadh al-hadīth, 1323)
- Ibn Qutayba, Abū Muhammad 'Abd Allāh ibn Muslim, *Ta'wīl mukhtalaf al-hadīth* (Beirut: Dār al-kutub al-'arabiyya, bez god. izd.)
- Ibn Sa'd, Muhammad ibn Sa'd ibn Manī' el-Zuhri, *al-Tabaqāt al-kubrā* (Beirut: Dār Sādir, 1957)
- Ibn al-Salāh, 'Uthmān ibn 'Abd al-Rahmana Taqī al-Dīn, *Muqaddima Ibn al-Salāh*, ed. Aiša Bint al-Šati (Cairo: Dār al-kutub, bez god. izd.)
- Ibn Taymiyya, *Majma' fatāwā šayh al-islām Ahmed ibn Taymiyya*, ed. Ahmed Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim al-Najdi al-Hanbali (Makka: Matba' al-nahda al-hadīth, 1404/1983)
- Ibn Taymiyya, Taqiy al-Dīn Ahmad ibn'Abd al-Halīm, *Muqaddima fi usūl al-tafsīr*, ed. Adnan Zirzo (Beirut: Dār al-Qur'ān al-karīm, 1979/1399)
- Ibn Taymiyya, *Šarh al-Aqā'id al-wāsitiyya li Šaykh al-islām Ibn Taymiyya*, ed. Muhammad ibn Salik al-Uthaymin, ed. Muhammad Khalil Harras, 3. izd. (Riyadh: Dār al-hijra li al-našr wa al-tawzi', 1965)
- Al-Jāhiz, 'Amrū ibn Bahr ibn Mahbūb, *Kitāb al-hayawān*, ed. Abd al-Salam Harun (Cairo: Matba'a al-Khānji, bez god. izd.)
- J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1974)
- Jawhari, Šaykh Tantawi, *Al-Jawāhir fi tafsīr al-Qur'ān* (Cairo: Matba'a Mustafā al-Bābi al-Halabī wa awlādih, 1951)

## Bibliografija

- John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretations* (Oxford: Oxford University Press, 1977)
- Juda, Mohammad Mohammad Mahdi, *al-Wāhidī wa manhajuhu fī al-tafsīr* (Cairo: Al-Majlis al-a'lā li al-šu'ūn al-islāmiyya, 1979)
- Muhammad Abd al-Rahim ibn Avd al-Rahmana al-Mubarakpuri, *Tuhfa al-Ahwādh bi Šarh Jāmi' al-Tirmidhi*, ed. Abd al-Rahman Uthman (Beirut: Dār al-fikr, bez god. izd.)
- Muhammad Ajjaj al-Khatib, *al-Sunna qabl al-tadwīn*, 2. izd. (Cairo: Dār al-fikr, 1971)
- Muhammad Ali al-Saboony, *Mukhtasar Tafsīr Ibn Kathīr*, novo izd. (Dār al-ma'rifa, 1944)
- Muhammad Hašim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991)
- Muhammad Ibrahim Šarif, *Buhūth fī tafsīr al-Qur'ān: Tārikhukhu, ittijāhātuhu wa manāhijuhu* (Cairo: Jāmi'at al-Qāhira, bez god. izd.)
- Muhammad M. Ayoub, *The Qur'an and its interpreters* (Albany State University of New York, 1984)
- Muhammad Rašid Rida, *Tafsīr al-Qur'ān al-hakīm* poznat kao *Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-fikr, bez god. izd.)
- Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967)
- Al-Nawawī, *Šarh Sahih Muslim* (Beirut: Dār al-fikr, bez god. izd.)
- Al-Qādī Muhammad ibn 'Abd Allāh Abū Bakr ibn al-'Arabī al-Išbīlī al-Mālikī, *Ahkām al-Qur'ān*, ed. Ali Muhammad al-Bajawī, 1. izd. (Cairo: Dār al-kutub al-'arabiyya, 'Isā al-Bābi al-Halabī, 1975)
- Al-Qattan, Manna ibn Khalil, *Mabāhith fī 'ulūm al-Qur'ān* (Cairo: Maktabat Wahba, 1981)
- Al-Qurtubī, Abū 'Abd Allāh Muhammad ibn Ahmad al-Ansārī, *al-Jāmi' li ahkām al-Qur'ān* (Cairo: Dār al-kutub al-'arabiyya li al-tibā'a wa al-našr, 1967-1387)
- Al-Qušayrī, Abd al-Karim ibn Hawazin ibn Abd al-Malik, *Latā'if al-išārāt: Tafsīr sūfi kāzmil li al-Qur'ān* (Dār al-kutub al-'arabiyya, 1968)
- Al-Rāzī, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Abū Hatim al-Tamīmī, *Kitāb al-jarh wa al-ta'dīl* (India: Matba' al-majlis Dā'irat al-ma'rifa al-'uthmāniyya, 1952/1371)
- Safiyu al-Rahman al-Mubarakpuri, *al-Rahīq al-makhtūm*, 1. izd. (Saudi Arabia: Maktaba Dār al-salām, 1915)
- Subhi al-Salih, *Mabāhith fī 'ulūm al-Qur'ān*, 2. izd. (Beirut: Dār al-malāyīn, 1986)
- Al-Sarkhasī, Imām Abū Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Abī Sahl, *Usūl al-Sarkhasī*, ed. Abu al-Wafa al-Afghani (Beirut: Dār al-šurūq, 1982/1400)



## Bibliografija

- Sayyid Qutb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 10. izd. (Beirut: Dār al-šurūq, 1982/1400)
- Sezgin Fuat, *Tārīkh al-turāth al-'Arabī: Fī 'ulūm al-Qur'ān wa al-hadīth*, prev. Mahmud Fahmi Hijazi (Riyadh: Jāmi'a Muhammad ibn Su'ūd al-islāmiyya, 1981)
- Al-Šawkānī, Muhammad ibn 'Alī, *Fath al-Qadīr al-jāmi'* bayn fannay al-riwāya wa al-dirāya min 'ilm al-tafsīr (Beirut: Mahfūz al-'Alī, bez god. izd.)
- Al-Šawkānī, Muhammad ibn 'Alī, *Iršād al-fuhūl ilā tahqīq al-haqq min 'ilm al-usūl*.
- Al-Suyūṭī, Jalāl-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, 1. izd. (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987/1407)
- Al-Suyūṭī, Jalāl-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr, Al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī fī Šarh Taqrīb al-Nawawī*, ed. Abd al-Wahhab Abd al-Latif (Cairo: Dār al-kutub al-hadītha, 1966)
- Al-Suyūṭī, Jalāl-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr, *Tabaqāt al-mufasssīrīn*.
- Al-Suyūṭī, Jalāl-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr, *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr bi al-ma'thūr*.
- The Encyclopedia of Islam*, vol. II, E–K (Leiden: E. J. Brill, i London: Luzac i CO, 1927)
- Al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr, *Jāmi' al-bayān 'an tawhīd āy al-Qur'ān*, ed. Mahmud Muhammad Šakir i Ahmed Muhammad Šakir (Cairo: Dār al-ma'ārif, bez god. izd.).
- Al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muhammad ibn Sūra, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Abd al-Rahman Muhammad Uthman, 1. izd. (Cairo, Dār al-fikr, 1964/1384)
- Von Denffer, Ahmad, *'Ulūm al-Qur'ān* (Leicester: Islamic Foundation, 1983)
- Al-Wāhidī, 'Alī ibn Ahmad, *al-Basīt fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd*, ed. grupa uleme, 1. izd. (Cairo: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992)
- Zaglul, Šahata al-Sayyid, *Ubay ibn Ka'b wa al-Mushaf*, 1. izd. (Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'amma li al-kitāb, 1878)
- Al-Zamakhšarī, *al-Kaššāf 'an haqā'iq gawāmid al-Tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl* (Cairo: Mustafā al-Bābī al-Halabī wa awlādūh, 1966)
- Al-Zarkašī, Abū 'Abd Allāh Badr al-Dīn Muhammad ibn 'Abd Allāh, *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, ed. Muhammad Abu Fadl Ibrahim (Cairo: Dār al-ihyā' al-kutub al-'arabiyya, 1857)
- Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *Al-'Alām: Qāmūs tarājīm li ašhar al-rijāl wa al-nisā' min 'Arab wa al-must'aribīn wa al-mustašriqīn* (Beirut: Dār al-'ilm li al-malāyīn, 1980)
- Muhamad Abd al-Azim al-Zurqani, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Cairo: Dār iyhā' al-kutub al-'arabiyya, 'Īsā al-Bābī al-Halabī, bez. god. izd.)





## O KNJIZI

*Islamske nauke, od hadisa, preko principa islamske jurisprudencije pa do arapske gramatike i retorike, nose pečat Kur'ana. Stoga, znanje o razvoju tefsira kao nauke o tumačenju Kur'ana jeste veoma važno i korisno kako za muslimane tako i za nemuslimane.*

*Knjiga ima za cilj uvesti studente nauke tefsira u historijski razvoj tumačenja Kur'ana od vremena poslanika Muhammeda do danas. Rad ističe narav, karakteristike i metodologiju Poslanikovog tefsira. Također, diskutira o tefsiru Poslanikovih ashaba kao i o tefsiru tabi'ina, uključujući status, karakteristike i metodologiju njihova tefsira.*

*Knjiga uključuje kompilacije različitih vrsta tefsira, kao i njihove autore. Obradene su dvije glavne vrste tefsira: et-tefsir bi l-me'thūr i et-tefsir bi r-re'j. Knjiga također osvjetljava određene nove trendove u tefsiru i savremenom svijetu ističući neke razlike između klasičnih i modernih djela.*

*Knjiga je zamišljena da bude kratka i deskriptivna, a ne analitična, budući da je glavni cilj pružiti čitaocima osnovnu informaciju o razvoju tefsira, o nekim glavnim tumačima Kur'ana i njihovim djelima.*



**Ali Suleiman Ali** direktor je ureda humanitarne organizacije Islamski krug Sjeverne Amerike u Michiganu (ICNA Relief USA) i imam muslimanske zajednice u Detroitu. Diplomirao je na Islamskom univerzitetu u Medini, a magistrirao i doktorirao islamske nauke na Univerzitetu u Michiganu. Predavao je islamske nauke, arapski jezik i tumačenje Kur'ana na Detroit-Mercy univerzitetu, te Oakland univerzitetu.

