

RAZUMIJEVANJE KUR'ANA - PRISTUP HUSEYINA ATAYA

Osman TAŠTAN

Ovu raspravu Osmana Taštana (*Razumijevanje Kur'ana – pristup Huseyina Ataya*), Muallim preuzima iz hrestomatije *Tumačenje Kur'ana u Republici Turskoj*, koju priređuje prof. Dr. Enes Karić. Rasprava Osmana Taštana *Huseyin Atay's approach to understanding the Qur'an* objavljena je djelu *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (uredila Suha Taji-Farouki), Oxford/London, 2004.

Ova Karićeva hrestomatija donosi njegove uvodne rasprave o fenomenu i tematici tumačenja Kur'ana u sekularnoj Republici Turskoj, a slijedi desetak stručnih i naučnih studija iz pera turskih i drugih univerzitetskih profesora. Knjiga je u pripremi.

Uvod

Prevladavajuće političke okolnosti i dugotrajna politika modernizacije turske države od kasnog osmanskog perioda do republičkog režima implicitno izjednačavaju legitimnost i modernost. Ovaj modernistički državnički trend obuhvata sve, od vojnih i ustavnih reformi kasnog osmanskog perioda, radikalnih promjena u ranim decenijama stvaranja Republike i njenih ostataka sve do današnjeg dana.¹ U ovom pogledu, religija i vjersko obrazovanje smatrani su dijelom novog identiteta i kulture koji su se gradili putem zvaničnog procesa modernizacije. Dok je legitimnost postala

doslovno identična sa modernošću, ono što se smatralo modernizmom moglo se postići jedino kroz uspostavljanje institucije države. To se također primjenjuje i na Direkciju za vjerska pitanja, koja je, preko muftijstava do lokalnih džamija, odgovorna za vjersko informiranje i vjerske usluge. Isto se jednako odnosilo na različite nivoe vjerskog obrazovanja u srednjim školama za imame i hatibe (škole sa usmjerenim obrazovanjem sa značajnim vjerskim planom i programom) ili fakultete islamskih nauka koji su osnivani u različitim fazama republikanske ere.²

1 Za više detalja o kasnoj osmanskoj eri i eri Turske Republike u dvadesetom stoljeću, vidi: Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (London i New York, 1993.)

2 Za detaljniju analizu konteksta religije, vjerskog obrazovanja i države, vidi: Süleyman Hayri Bolay et al., *Türk Eğitim Sistemi: Alternatif Perspektif* (Ankara, 1996.), str. 45-47; Osman Taştan, *Religion and [Religious] Minorities*, Debbie Lovatt, ed., *Turkey Since 1970.: Politics, Economics and Society* (London i New York, 2001.), str. 147,150-151

Modernizacija je bila namjerna/ciljana i u formi i u sadržaju. Shodno tome, upotreba zvaničnog državnog jezika u sferi vjerskog prakticanja (čiji je fokus, u principu, Kur'an) trebala je biti intenzivirana. Tako je i komentar Kur'ana na turskom jeziku pripremio Elmali'lı Hamdi Yazir pod mentorstvom republikanskog režima³ te se turski jezik polahko počeo intenzivnije koristiti i za vrijeme džume petkom.⁴ Od 1932. godine ezan je bio na turskom jeziku⁵ sve do ponovnog dopuštanja upotrebe arapskog jezika 1950. godine.⁶ Tokom ranijih decenija republikanske ere javlja se povremena rasprava o tome je li vjerski dopustivo recitirati prijevod Kur'ana na turskom jeziku za vrijeme molitve:⁷ možda i nije iznenađujuće da se ponovno u novijem dobu javlja rasprava o ovoj temi.

1980-tih godina odnos između vjere i države dobija određeni nivo stabilnosti i dosta favorizira religiju koja postaje sve popularnija unutar same države. Srednje škole za imame i hatibe postaju veoma popularne, a u nekoliko velikih gradova postojalo je ukupno devet fakulteta islamskih nauka.⁸ Tako je religija dobijala sve više pažnje.

U međuvremenu, Turska je, kao nikad ranije, bila otvorena za uticaj radikalnog

islamizma, i to preko prijevoda na turski jezik djela iz ostatka islamskog svijeta, kao što su radovi Ebul E'la Mevdudija, Sejida Kutba i Muhammeda Kutba. Postojala su dva moguća pristupa izučavanju Kur'ana, prvi onaj koji je bio izvan vjerskih obrazovnih krugova koje finansira država (i koji se uglavnom zasnivao na uticaju radikalnog islama), i drugi koji je dolazio sa fakulteta islamskih nauka. Oba pristupa imaju zajedničko polazište koje predstavlja jedan antitradicionalistički pogled na islam, ali su im sami razlozi drukčiji. Za ovaj prvi pristup nastojanje otklona od tradicionalnog islama proizlazi od percepcije da je sama iskonska priroda islama bila stoljećima zakopavana ispod konstantnog i nazadnog tumačenja islama, naročito kroz različite pravne i teološke škole. Postojala je snažna potreba za isticanjem čiste islamske vjere i islamskog stava, temeljenih na Kur'anu kao jasnoj Božijoj uputi. Ovakav smjer karakterizira njegova radikalna posvećenost principima i sadržaju Kur'ana koju prati oštro fokusiran politički stav prema islamskom identitetu.

Drugi pristup je jednako kritičan prema tradicionalnom islamu i posjeduje primjetan interes za preciznije izučavanje Kur'ana. Ipak, razlikuje se od prvog stava prema svom jasnom nastojanju da dosegne razumijevanje Kur'ana zarad održive islamske prakse koja je u skladu sa modernim okolnostima i prilikama. Ovakvo razumijevanje, koje je uglavnom pripadalo univerzitetskim učenicima iz oblasti islamskih nauka, kao što su Hüseyin Atay, Süleyman Ateş i Yaşar Nuri Öztürk, dovodi do pragmatičnog pristupa.

Od ova tri spomenuta profesora islamskih nauka, Yaşar Nuri Öztürk najbliži je svojim diskursom onima izvan okvira fakulteta islamskih nauka. Öztürka više interesira jasno identifikiranje islama u Kur'anu, bez tradicionalne *nekur'anske* kulture. Ipak, podsticaj za ovakvu poziciju je više praktičan; to je vodič ljudima ka jasnom ili jednostavnom razumijevanju vjere. Od svih njegovih brojnih radova, *Kur'an'in Temel Kavramları* predstavlja najrelevantniji rad na ovu temu. Tu on objašnjava veći broj termina koji se spominju u Kur'anu, uz često pozivanje na djelo El-Ragiba el-Isfahanija *El-Mufradat fi*

3 Vidi: Yusuf Uevki Yavuz, Elmali'lı Muhammed Hamdi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul, 1995.), tom 11, str. 58. Značajno je napomenuti da Elmali'lı Muhammed Hamdi Yazir nije imao obavezu samo napisati komentar Kur'ana na turskom jeziku, već je, također, dobio smjernice u sedam stavki koje je slijedio u svojoj ediciji. Peta smjernica navodi uslov da pitanja vezana za vjeru trebaju biti u skladu sa sunijskim mezhebom, a pitanja vezana za praksu trebaju biti u skladu sa hanefijskim mezhebom. Vidi: Elmali'lı Muhammed Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (Istanbul, 1935.), tom 1, str. 19-20

4 Za više detalja o uvođenju turskog jezika na džumu petkom, vidi: Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I* (Istanbul, 1999.), str. 31-40

5 Za debatu za i protiv molitve na turskom, vidi: Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, str. 307-26

6 Vidi: Halis Ayhan i Mustafa Uzun, „Ezan'in Türkçeleştirilmesi“, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, tom 12, str. 38-42

7 Za detaljniju analizu, vidi: Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, str. 131-289.

8 Danas, broj fakulteta islamskih nauka u Turskoj prelazi 20

garib el-Kur'an.⁹ Kroz stil i suštinu, Öztürkovi radovi usmjereni su ka dostizanju percepcije islama kroz kur'anske teme i koncepte koja je drukčija od tradicionalne islamske kulture.¹⁰ Ipak, njega ne interesira tumačenje suštinski praktičnih kur'anskih tema, kao što su pravna pitanja; i za ova pitanja on se djelimično poziva na djela Hüseyina Ataya i Süleymana Ateşa, koje smatra autoritetima na ovom polju.¹¹

Ateş je bivši šef Direkcije za vjerska pitanja i profesor kur'anskih studija. Postao je poznat po svom kontraverznom stavu da je Džennet mjesto na kojem će biti ne samo muslimani, već i ostali sljedbenici *Ehli-kitaba* koji žive u skladu sa univerzalnom Božijom porukom. Za Ateşa Kur'an ne pobija ranije Objave (uglavnom Stari i Novi zavjet), već, ustvari, pojačava njihovu poruku. Ateş citira brojne kur'anske ajete u svom djelu *Kur'an-i Kerim'in Evrensel Mesajina Çağrı* kojima pokazuje da Džennet nije samo isključivo određen za muslimane. On je stekao mnogo istomišljenika zbog svoje tvrdnje da su *ehli-kitabije* jednaki muslimanima ako se podvrgavaju onome što Bog od njih traži.¹² Ateşova snaga održava se u načinu na koji on sa kur'anskog stajališta brani islam i dokazuje da je islam stvarna poruka Božija i da je ta Božija poruka univerzalna za sve ljude. Ateş je, također, autor djela *Yüce Kur'an'in Çağdaş Tefsiri*,¹³ to je komentar Kur'ana na turskom jeziku u dvanaest tomova koji služi kao korisno referentno djelo studentima i učenjacima islamskih nauka.

9 Al-Raghib al-Isfahani, *al-Mufradat fi gharib al-Qur'an* (Kairo, 1324./1908.). Vidi: Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'in Temel Kavramlari* (Istanbul, 1991.). Za primjere iz ove reference na al-Isfahanija, vidi: str. 30, 36, 71, 124, 131

10 „Njegov cilj“, prema riječima Neşe İhtiyara, „jest da predstavi masama svoju glavnu tezu, naime vraćanje Kur'anu i ukidanje praznovjerja“. Vidi: Neşe İhtiyar: „Televangelism and the case of Yaşar Nuri Öztürk“, *ISIM Newsletter* 9 (januar, 2002.), str. 22

11 Za primjere, vidi neke Öztürkove reference na Ataya, vidi: *Kur'an'daki Islam*, 6. izdanje (Istanbul, 1994.), str. 163, 271-72, 424-25, 453; za Öztürkove reference na Ateşa vidi: *Kur'an'in Temel Kavramlari* (Istanbul, 1991.), str. 344, 542, 643, 686, 722

12 Vidi: Süleyman Ateş, *Kur'an-i Kerim'in Evrensel Mesajina Çağrı* (Istanbul, 1990.)

13 Vidi: Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'in Çağdaş Tefsiri* (Istanbul, n.d.)

Ako se Öztürk vodi idejom predstavljanja kur'anskih tema i termina na koherentan i jednostavan način koji je u skladu sa modernim razumijevanjem,¹⁴ Ateşova ideja vodilja je u nastojanju da predstavi široki i sveobuhvatni pogled na Kur'an i islam temeljen na samom kur'anskom kontekstu. Atay, koji je tema ovog članka, razlikuje se od njih po svojim prepoznatljivim stavovima i pristupima. On svoj doprinos vidi u stvaranju praktičnih rješenja za osnovna, praktična, islamska pitanja koja su zasnovana na njegovim stavovima i tumačenjima pravnog kur'anskog sadržaja. Niti jedan od učenjaka o kojima je ovdje riječ, uključujući i Ataya, ne može biti u cijelosti shvaćen ako se ne uzme u obzir i prevladajući društveno-politički kontekst modernog doba. Podsticaj koji stvara (ili provocira) stavove ovih učenjaka inherentan je i samonametnutoj prirodi stalnog prisustva modernizma, koji je u Turskoj prevladavao gotovo dva stoljeća.

Pregled života, karijere, radova i stavova Hüseyina Ataya zasnovan je uglavnom na intervjuima koje je sa njim vodio autor ovog teksta kao i na njegovim objavljenim djelima. Atayevi stavovi koji su se razvijali tokom nekih četrdesetak godina, nisu uvijek u njegovim publikacijama predstavljeni na tematski fokusiran način. Stoga ovi intervjui imaju značajnu ulogu jer pružaju mogućnost fokusiranja na različite elemente i stavove iz njegovih publikacija u svrhu daljeg razmatranja, potvrđivanja ili pregleda.

Život i djelo Hüseyina Ataya¹⁵

Rođen je 1930. godine u Güneyceu (Ikizdere, Rize) u sjeveroistočnoj Anadoliji, na samom rubu Crnog mora. Atay je počeo čitati Kur'an i učiti Kur'an napamet od ranog djetinjstva. Kasnije, dok je išao u osnovnu školu *Kadirga* u Istanbulu, išao je na privatnu nastavu arapske gramatike kod hadži Hasipa efendije.

14 Uz literaturu, Öztürk svoje stavove prenosi javnosti preko televizijskih govora. Neşe İhtiyar jedva da pretjeruje kad kaže da „od sredine 90-tih svaki televizijski gledalac može prepoznati Öztürkova izgled i stil“, İhtiyar, *Televangelism*, str. 22

15 Ovaj odjeljak je uglavnom zasnovan na intervjuu koji je rađen sa autorom (16. 4. 2001.)

Dok je pohađao školu *Kumkapi*, nastavio je sa satima kod Mustafe Asima hadži Bilaloglua. Po završetku srednje škole, 1945. godine, tri godine je pohađao nastavu iz različitih islamskih disciplina kod Mustafe Gümülcineliya. Godine 1948. prelazi u Bagdad i tamo nastavlja dalje srednjoškolsko obrazovanje, a 1954. godine diplomirao je na Fakultetu za šerijat u Bagdadu. Godine 1956. počinje svoju akademsku karijeru na Teološkom fakultetu Univerziteta u Ankari kao asistent na predmetu islamska filozofija. Godine 1960. završio je doktorsku tezu pod naslovom *Kur'anà Güre Iman Esaslarinin Tesbiti ve Müdafaasi*. Godine 1968. Atay je stekao poziciju vanrednog profesora, a 1974. godine postaje i redovni profesor na istom fakultetu. Proveo je dvije godine u Izraelu i nešto manje od dvije godine u Chicagu (tokom ranih 1960-tih), pa jednu godinu na Harvardu i ponovo bio u Chicagu sredinom 1970-tih. Podučavao je četiri godine tokom kasnih 80-tih na Univerzitetu za petrolej i rude *Kralj Fahd* u Dahrana, Saudijska Arabija, prije ponovnog rada na Univerzitetu u Ankari 1991. godine. Sada je u penziji, ali i dalje bez prekida provodi naučne aktivnosti na Teološkom fakultetu.

Tokom duge akademske karijere Atay je napisao veliki broj radova na različite teme. Neki od njegovih glavnih radova su: *Kur'an 'a Göre Iman Esaslari*,¹⁶ *Kur'an-i Kerim ve Türkçe Anlami*,¹⁷ *Arapça- Türkçe Büyük Lügat*,¹⁸ *Farabi ve Ibn Sina'ya Göre Yaratma*,¹⁹ *Ibn Sinada Varlık Nazariyesi*,²⁰ *Osmanlılarda Yüksek Din Egitimi: Medrese Programları, İcazetnameler*,

16 Ankara, 1961.; 1998.

17 Sa Yaşarom Kutluayem (Ankara, 1961.). Turski prijevod Kur'ana. Atay revidira ovaj prijevod 1993. godine i ponovo 1998.; treća revizija još treba biti objavljena. Za kritičku analizu kako na oba prijevoda Kur'ana (uključujući Atayev) i tumačenje kur'anskog teksta turskih učenjaka može uticati prevladavajući kontekst modernizma; vidi: Ömer Özsoy: „Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine: Kari Dövme Olgusu Bağlamında 4. Nisa“, 34 Örneği“, *İslamiyat V, I* (2002.), str. 111-24. Za razmatranje primjera iz Kur'ana 4:34

18 Sa Ibrahimom Atayem i Mustafom Atayem (Ankara, 1964.). Ovaj arapsko-turski rječnik obuhvata slova do slova *gajn* te je zbog toga nepotpun. Trenutno je u štampi cjelovita verzija

19 Ankara, 1974.

20 Ankara, 1983; 2001.

*Islahat Hareketleri*²¹, *Kur'anà Göre Araştırmalar I-V*,²² *Kur'an'daki İlkeler*,²³ *Kur'an'in Reddettigi*,²⁴ *İslamin Siyasi Oluşumu*,²⁵ *İslam'i Yeniden Anlama*,²⁶ *İrade ve Hürriyet*.²⁷ Također je radio korekturu za *El-Iktisad fi el-i'tikad*²⁸ Ebu Hamida Muhammeda el-Gazalija, *Dalalat al-ha'irin*²⁹ Musaa Ibn Majmuna, *El-Muhassal*³⁰ Fahra el-Dina el-Razija i *Tabsirat al-adilla*³¹ Ebu el-Mu'in el-Nasafija. Uz to, objavio je brojne članke o različitim segmentima islamskih studija.

Atay i Kur'an: opći pregled

Atay je već do svoje petnaeste godine znao cijeli Kur'an napamet. Njegov rani kontakt sa Kur'anom nije bio ograničen samo na recitiranje i pamćenje. Jer, kako je napredovao u svom izučavanju arapskog jezika i islamskih nauka, sve više je pokazivao i nastojanje za detaljnim razumijevanjem Kur'ana. Jedna od prvih stvari koje su mu zapele za uho bila su ukazivanja na pojam *mu'tezilija* na predavanjima u Bagdadu kao *el-mu'tezila el-muhaliifa* (suprotstavljajuće mu'tazilije), a što je bilo suprotnosti sa oslovljavanjem tog pojma koji je ranije bio čuo u istanbulskih krugovima u odnosu na *el-mu'tezila ed-dalla* (heretične/zabludjele mu'tezilije). Počeo je uviđati shvatanje po kome ništa ne ostaje neprotumačeno te da postoji i mogućnost i nepobitna potreba za aktivnim tumačenjem u svrhu progresivnog islamskog mišljenja. Dalji podsticaj za ovo dobio je u Bagdadu tokom predavanja o kritici tradicionalne islamske misli koja je držao Abdullah Nakšibendi, mladi profesor iz Arbila (sjeverni Irak). Tokom srednje škole, na Ataya je mnogo uticalo istraživanje socioloških knjiga, ali su mu

21 Ankara, 1983.

22 Ankara, 1995-1997.

23 Ankara, 1999.

24 Ankara, 1999.

25 Ankara, 1999.

26 Ankara, 2001.

27 Ankara, 2002.

28 Sa Ibrahimom Agahom Çubukçu (Ankara, 1962.)

29 Ankara, 1974.

30 Kairo, 1991.

31 (Ankara, 1993.). Objavljen je samo prvi tom: Atay i Şaban Ali Duzgun trenutno rade na drugom tomu

uvijek u pronalasku jasnog puta pomagale upute Abdullaha Nakšibendija. Ključno što je preuzeo od Nakšibendija u metodologiji svoje misli bilo je "nastojanje da on pobijedi tekst, a ne da tekst pobijedi njega". To je bio nivo svijesti koji je Atay, kad je u pitanju razumijevanje tekstova, počeo koristiti za vrijeme svog visokog obrazovanja na islamskim studijama u Bagdadu. Na prvoj i drugoj godini studija, kao da je želio odbiti prevladajući autoritet i općinjavajuću složenost tekstova na islamskim studijama, usudio se razumjeti Kur'an direktno, kroz svoju analizu tekstova, oslobađajući um od onog kompliciranog, knjiškog diskursa.³² Atayev konstantni interes za tekstove je u stvarnosti isplivao na površinu tokom rada na doktoratu u Ankari. Uz potporu svog profesora Muhammada Tandžija (koji je bio marokanskog porijekla), svu svoju analizu usmjerio je na izučavanje osnovnih postulata vjere na osnovu Kur'ana.

Dokazujući odsustvo *kadera* (sudbine) u Kur'anu, Atay odbija vjerovati u *kader* kao jedan od šest tradicionalnih principa vjere. Izraz (*bi kaderin* u Kur'anu, po Atayevom tumačenju (na osnovu različitih kur'anskih ajeta: 6:91, 13:26, 54:12 i 49, 56:60, 25:2, 20:40, i 42:27), predstavlja *granicu, kriterij, proporciju ili plan*.³³ Nikad ne predstavlja obaveznu sudbinu za pojedinca ili društvo, smatra Atay. Također, kur'anska objašnjenja kao: "Nema udesa koji zadesi Zemlju... a da nije u Knjizi"³⁴ (Kur'an: 57:22), znače da Bog sve zna.³⁵ Prema tome, ne postoji zapisan *kader* koji onesposobljava/osujećuje volju i slobodu pojedinca.

Atay tvrdi da razlog zbog kojeg sunijski islam uključuje *kader* u principe vjere leži u argumentaciji koju iznosi Abdullah ibn 'Omer nekome ko tvrdi da ne postoji *kader* i da se sve događa pukim slučajem.³⁶ Atay, tako, 1960. godine smanjuje broj principa vjere sa šest (vjerovanje u Boga, meleke, Božije knjige,

poslanike, Sudnji dan i kader) na pet. Godine 1997. on ponavlja svoj stav kad, uz korekturu drugog toma Ebu el-Mu'in el-Nasafijevog *Tab-sirat el-adilla*, navodi osnove vjere pod pet teza ne spominjući kader.³⁷ Vođen ovim novim osjećajem za legitimnošću svoje analize, njegovo nastojanje da pruži praktične probleme u ovom slučaju bilo je usmjereno ka potrebi da oslobodi ljude ubjeđenja da postoji pasivna ličnost koja ne može koristiti svoju volju.

Kod rasprave oko nadmoći razuma u poređenju sa općim tumačenjima hadisa, Atay bira razum. Naglašava da *mu'tezilije* u principu ne prihvataju hadis kao pravi izvor kad su u pitanju stvari vjere i vjerovanja. Drugi učenjaci, kao Ebu Hanifa, El-Maturidi i El-Aš'ari također nisu olahko prihvatili hadis, i to iz istog razloga (osim ako hadis nije *mutevatir*, tj. Da ga prenosi velika većina u svakoj fazi).³⁸ Atayevo oklijevanje da hadisu dodijeli pitanja od velikog značaja, kao što su pitanja vjerovanja, odražava njegov koncept kojim ukazuje na značaj razuma. Razum, po Atayu, ima na neki način kontrolnu ulogu po pitanju različitih lažnih tvrdnji i stavova što se pripisuju Poslaniku, a.s. Atayeva predanost razumu zasniva se na prirodi razuma koja je sama po sebi neophodna. Ipak, također, ona proizlazi iz činjenice da se upotreba razuma kao takva forsira i da joj se u Kur'anu daje prioritet.³⁹

Legitimnost vjerskog stajališta, po Atayevom stavu, vezana je za tri međuzavisna izvora: "Razum, Kur'an i situaciju [kontekst]".⁴⁰ Iz ovoga je jasno da njegova percepcija razuma daleko nadilazi samo instrumentalnu ulogu po tome što ga uzdiže do statusa izvora legitimnosti, koji je na istom nivou kao i sam Kur'an. On to ovako predstavlja:

Glavni izvori islama su razum i Kur'an. Riječi i djela poslanika Muhameda predstavljaju primjere iz prakse, metodologiju i tumačenja, objašnjenja ili interpretaciju ova dva izvora. Ti

32 Ovaj paragraf zasnovan je na intervjuu sa autorom (17. 4. 2001.)

33 Huseyin Atay, *Kur anda Iman Esaslari* (Ankara, 1998.), str. 133-136

34 Op. prev: Za prijevod Kur'ana na bosanski jezik korišten prijevod prof. dr. Enesa Karića

35 Ibid., str. 138

36 Ibid., *Kur'anda Iman Esaslari*, str. 141

37 Ibid., str. 146

38 Vidi: Huseyin Atay, *Kur'an 'a Göre Araştırmalar V* (Ankara, 1995.), str. 80

39 Analiza se zasniva na intervjuu sa autorom (18. 9. 2001.)

40 Vidi: Huseyin Atay: *Niçin Kur'an'a Gidip Kur'an'dan Başlıyoruz*; neobjavljen članak

primjeri mogu se mijenjati u zavisnosti od vremena, mjesta, pojedinaca ili društva. Uzimati poslanika Muhameda za uzor ne znači i ponavljati ono što je on radio ili ga imitirati; on bi nam trebao služiti kao primjer koji trebamo slijediti kako bismo dostigli ciljeve koji će biti od koristi ljudima.⁴¹

Nasih-ajeti i razumijevanje Kur'ana

Značajno metodološko sredstvo za razumijevanje i Kur'ana i kur'anskih islamskih zakona jest princip derogacije. U svom pogledu na kur'anski tekst, Atay ne priznanje teoriju *nasih-ajeta* (derogacije). Njegove sumnje po pitanju ovog koncepta začele su se tokom godina provedenih na studiju u Bagdadu. Kasnije, tokom akademske karijere, on eksplicitno odbija teoriju *nasiha*. Umjesto da pomoću te teorije obrazlaže drukčije ili suprotne navode u Kur'anu (prestanak važenja derogiranih ajeta), Atay smatra da je cijeli kur'anski tekst važeći u svakom vremenu. Po Atayu, "derogirajući i derogirani ajeti (npr., oni koji pozivaju na rat i oni koji pozivaju na suživot u odnosu sa nemuslimanima) predstavljaju dio života", tako da nema ničega što je suvišno u Kur'anu. Atay navodi da, kao i u društvenoj i životnoj zbilji, tekstu Kur'ana ne smiju nedostajati i različiti pristupi. Oni naučnim ili političkim autoritetima pružaju mogućnost da ih koriste u različitim vremenima i na različitim mjestima, i kao različita rješenja za različite probleme. Odbijanjem derogacije, svi kur'anski ajeti, uključujući one koji su drukčiji od ostalih, predstavljaju veliki osnov za rješavanje najrazličitijih problema. Atay smatra da se, ako se teorija derogacije prihvati, sužava obim kur'anskog teksta.⁴²

Zajedno sa odbijanjem teorije *nasiha*, Atay ne prihvata razumijevanje Kur'ana putem historijske kontekstualizacije njegovog teksta. Razlog za ovo je isti kao i za teoriju derogaci-

je: on smatra da bi to na neki način umanjilo autoritativnost kur'anskog teksta u sadašnjosti. Ako se ograniči samo na vrijeme objave, ovaj značajan izvor bi bio, barem dijelom, doslovno hendikepiran. Shodno tome, Atay se ne slaže sa stavom Fazlura Rahmana da, teorijski govoreći, ako Kur'an čita čovjek na Sjevernom polu koji govori arapski ali ne poznaje Arabiju (arapsku kulturu iz vremena objave), taj čovjek nije u stanju ispravno ga razumjeti. Po Rahmanu, da bi se razumio Kur'an, neophodno je razumjeti socijalni i historijski kontekst arapskog društva iz vremena kad je objavljen.⁴³

Kur'an je objavljen u određenom historijskom kontekstu i u određenoj kulturi i čitalac to mora poznavati kako bi stekao ispravno razumijevanje samog teksta. Suprotno od Rahmana, Atay vjeruje da je potrebno osloboditi čitaočev um od historije i tradicionalne kulture, koje u biti onemogućavaju ispravno iskonsko razumijevanje Kur'ana. On insistira da se umjesto toga više pažnje pridaje izravnom čitanju samog kur'anskog teksta.⁴⁴

Kur'an i pravna metodologija

U svrhu uvođenja novog razumijevanja islama, Atay nastoji objasniti uzroke stagnacije islamske misli. On smatra da je promjena fokusa u muslimanskom svijetu sa induktivne logike na deduktivnu razlog za slabljenje islamske misli.⁴⁵ On tvrdi da se u samom Kur'anu predlaže metoda indukcije (39:18):

Oni koji Govor slušaju i ono najljepše slijede u njemu. Takvima je Allah na Stazu ukazao Pravu, takvi su, zbilja, umni ljudi.⁴⁶

Atay smatra da se ovdje u Kur'anu nalaže upotreba indukcije pri donošenju odluka.⁴⁷ Iako je ovdje očito pretjerao sa svojom tvrdnjom, njegovi statovi po pitanju islamske pravne mi-

41 Hüseyin Atay, *Dinde Reform, Ankara Universitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII, 1 (2002.), str. 6

42 Ova analiza se zasniva ne intervjuu sa autorom (1. 8. 2001.). Za više detalja o Atayevom stavu o pitanju *nasiha*, vidi: Hüseyin Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama* (Ankara, 2001.), str. 137-154

43 Za više detalja o njegovim stavovima, vidi: Fazlur Rahman, *Interpreting the Qur'an, Inquiry* (maj, 1986.), str. 45-49

44 Intervju sa autorom (8. 8. 2001.)

45 Hüseyin Atay: „Dinde Reform“, str. 9

46 Engleski prijevod, Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an, Translation and Commentary* (VB, n.d.)

47 Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, str. 8

sli ipak se mogu smatrati ispravnim. Atay dalje argumentira svoje stavove po ovom pitanju time što navodi kontrast između hanefijske i šafijske pravne škole tako što navodi da prva od njih dvije zagovara indukciju, a druga dedukciju. Također dodaje da su hanefije prvo izučavale određene slučajeve i shodno tome definirale svoje metode. Suprotno tome, šafije su prvo uspostavljali metodološka pravila, a naknadno se bavili specifičnim slučajevima (na osnovu tih pravila). Atay, nadalje, navodi da su se ove dvije suprotne metode koristile do 11. stoljeća, kad je šafijski metod preuzeo dominaciju. Atay vjeruje da je upravo to trenutak od kog počinje slabljenje islamske misli.⁴⁸ Atay tvrdi da metoda dedukcije vodi ka autokratskom mentalitetu s obzirom da se bazira na nametanju pravila, a ne na zadovoljavanju različitih interesa u različitim slučajevima.⁴⁹

Zastupajući tezu kojom preferira korištenje razuma metodom indukcije, Atay citira⁵⁰ tri ajeta kojima dokazuje značaj koji Kur'an daje razumu:⁵¹

...Oni srca i pameti imaju, ali njima ne razmišljaju, oni oči imaju, ali njima ne gledaju, oni uši imaju, ali njima ne slušaju. Oni su kao stoka, pa i gori! Eto, takvi su nemarni (7:179);

Najgora su stvorenja kod Allaha gluhi i nijemi koji neće da razmišljaju (8: 22);

...On kaznu daje onima koji neće da razmisle (10:100).

Nema sumnje da Atayevo snažno insistiranje na značaju razuma ukazuje na srdžbu (i kritiku) koju upućuje zbog nadmoći tradicionalizma nad vlašću razuma.⁵²

Primjer: abdest i dodirivanje Kur'ana

Kad kritizira *taklid* (u odnosu na *idžti-had* i slobodnu upotrebu razuma), Atay smatra

48 bid, str. 9

49 Ibid.

50 Ibid.

51 Engleski prijevod, Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*

52 Vidi: Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, str. 9

da su i *fakihi*⁵³ odgovorni za unošenje formalizma u vjersku misao i njena tumačenja, što je konačno imalo rezultat teško umjesto jednostavnog upoznavanja i razumijevanja Kur'ana.

Motiviran idejom Kur'ana pohranjenog u ukrasnim kutijama na policama kuća (umjesto da se čita i razumijeva), Atay predstavlja kritički pregled korijena formalističkog pristupa u fikhskim djelima. On ovdje kao da ima dvostruki cilj: dokazati ranjivost određenih tradicionalnih i formalističkih pravnih stavova pri suočavanju sa vlašću razuma i oslobađanje ljudskih umova od ideje da je Kur'an nešto sveto i nepristupačno. Atay razmatra zašto se uzimanje abdesta smatra neophodnim preduslovom za dodirivanje Kur'ana slijedeći izvor za ovaj preduslov sve do Eš-Šejbanija (umro 805. godine).⁵⁴ On smatra da su fakihi "općenito bili entuzijastični oko dokazivanja uspostavljenih stavova njihovih pravnih škola i da su uglavnom gubili glavnu poentu zbog prevelikog ulaženja u akademske detalje".⁵⁵

U njegovoj kritici 'Ala' el-Dina ebu Bekra ibn Mes'uda el-Kasanija (umro 1191. godine), prominentnog hanefijskog pravnika koji je klasičnoj eri hanefijske pravne škole doprinio višetomnim djelom *Bada'i' al-sana'i' fi tartib al-shara'i'*, Atay navodi da se on poziva na kur'anski ajet 56:79 („dotaći ga smiju samo oni čisti“) kako bi dokazao da dodirivanje Kur'ana bez abdesta nije dozvoljeno.

Uz ovaj kur'anski ajet, Atay navodi da El-Kasani spominje hadis u kome se kaže da mogu dodirivati Kur'an ga samo oni koji su čisti. Prema Atayevoj analizi, El-Kasani tumači ove rečenice kao dokaze za neophodno uzimanje abdesta na osnovu toga da je poštivanje Kur'ana neophodno i da ga nije moguće poštovati bez abdesta.⁵⁶

53 Op. prev: arap. vješti pravници

54 Vidi: Hüseyin Atay, *Kur'an'a Gore Araştırmalar V*, str. 144, 151. Atay se poziva na al-Shaybanijev *al-Jami' al-saghir* (Egipat, 1302 AH), str. 6

55 Za detalje o Atayevim referencama, stavovima i analizama vidi: Hüseyin Atay, *Kur'an'a Gore Araştırmalar V*, str. 139-46.

56 Ibid, str 147-48. Atay se poziva na al-Kasanije *Bada'i' al-sana'i' fi tartib al-shara'i'* (Kairo, 1327./1911.), tom I, str. 23, 33

U svom nastojanju da dokaže progresivni tok misli, Atay preferira Ibn Hazma (umro 1063. godine), vodećeg zahirijskog pravnika, koji smatra da se izraz *oni čisti* u Kur'anu odnosi na meleke.⁵⁷ Citirajući različita mišljenja različitih učenjaka iz perioda ranog islama,⁵⁸ Atay tvrdi da se stav da se Kur'an ne smije dodirivati bez abdesta ne odnosi na tekst Kur'ana koji je nama dostupan. Prije se to odnosi na Kur'an u *levhi mahfuzu*⁵⁹ (*Ploči Pomno Čuvanoj*), koja nadilazi fizički svijet u kome mi živimo.⁶⁰ On naglašava stav Ibn Hazma u svom tumačenju kur'anskog ajeta 56:79 i koristi ga da dokaže kako abdest ne predstavlja uslov za dodirivanje Kur'ana.⁶¹ Tako je Kur'an jednostavnije dodirnuti iako i dalje ostaje sveti tekst.

Nakon što je ovo definirao, Atayev prioritet bio je kako razumijeti njegov sadržaj sa ciljem postizanja ispravne islamske prakse. Od studenata islamskih nauka na Univerzitetu u Ankari (1984.) tražio je da se oslobode onoga što nose u mislima u vezi sa historijom i kulturom kako bi mogli razumjeti Kur'an na pravi način. Jednostavnost arapske pustinje, po Atayu, postaje pozitivan element u historiji za Arape, jer i Kur'an posmatraju na jednostavan način.⁶²

Atayev stav se ovdje može povezati sa Ibn Hazmom u tome što zahirijska misao nastoji razdvojiti Kur'an i historijsko nasljedstvo islamskih učenjaka, favorizirajući njegov samostalni značaj (naravno, njegovi stavovi su i dalje daleki od Ibn Hazmovog nijekanja legitimnog razuma kao izvora šerijata).⁶³

57 Za detaljnu Atayevu obradu Ibn Hazma vidi: ibid, str. 157-159. Atay se poziva na Ibn Hazma: *al-Muhalla* (Egipat, 1357AH), tom I., str. 83-84

58 Za detalje vidi: ibid, str. 159-67

59 Za porijeklo i prijevod ovog izraza, vidi: Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, str. 1.717

60 Vidi: Hüseyin Atay, *Kur'ana Gore Araştırmalar V*, str. 167

61 Ibid, str. 157-159

62 Ovdje navedeni Atayevi stavovi također su potvrđeni tokom intervjua sa autorom (8. 8. 2001.)

63 Za analizu zahirijskog toka misli koji je izražen u radovima Ibn Hazma, vidi: Osman Taştan, „Islam Hukukunda Literalizm: Anahatlıryla Mukayese-li bir Analiz“, *Islami Araştırmalar*, IX., 1-4 (1996.), str. 146-151

“Tri percepcije religije” i pitanje razvoda braka⁶⁴

Atay smatra da u muslimanskom svijetu postoje “tri percepcije religije”.

Prva je narodna (pučka) religija, koja uključuje popularne tradicije i kulturu.

Druga je religija učenjaka, koja se sastoji od literature stare četrnaest stoljeća, plus tumačenja učenjaka, uključujući i ashabe.

Treća je religija Kur'ana koju odražava sam Kur'an. Sve tri religije, po Atayu, razlikuju se; *religija naroda* razlikuje se od *religije učenjaka*, i religija učenjaka dijelom se razlikuje od *religije Kur'ana*. On to prikazuje kroz konkretne primjere. Tako praksa klanjanja podnevnog namaza, u njegovom cijelom obliku, uključujući obavezne (farz) i dobrovoljne (sunnet) dijelove odmah nakon klanjanja džume, postoji u Turskoj u religiji naroda, ali ne postoji u religiji učenjaka, niti religiji Kur'ana.

Validnost razvoda (*talak*) prema formuli za razvod (“razvodim se od tebe”) koju izgovara muž ženi postoji i u religiji naroda i u religiji učenjaka, ali ne postoji u religiji Kur'ana.⁶⁵ Atay ima cilj da pobije i ono što naziva *religijom naroda* i *religijom učenjaka* kako bi dokazao da se ono što on naziva *religijom Kur'ana* mora jasno razdvojiti od tradicionalnih, nekur'anskih percepcija. Kad je u pitanju razvod, njegov glavni argument je da su pravници zanemarili postupak koji završava razvodom u Kur'anu. Ataya⁶⁶ smatra da se validan postupak razvoda koji navodi Kur'an nalazi u slijedeća dva ajeta:

Ako se pribojavate raskola među supružnicima, vi pošaljite presuditelja jednoga iz porodice njegove i presuditelja jednoga iz porodice njezine! Pa ako supružnici požele izmirenje, Allah će njima dvoma dati sreće. Allah je doista sveznaajući i obaviješteni (4: 35);

64 Izraz *tri [percepcije] religije[a]* je Atayev.

65 Hüseyin Atay, *Niçin Kur'ana Gidip Kur'andan Başlıyoruz*. Za Atayevu referencu o pitanju *tri percepcije religije*, vidi također: Rainer Hermann, *Den Koran lesen – Ein türkischer Gelehrter will den Islam gegen die Last von Tradition und Dogmatik erneuern*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 89 (17. 4. 2002.), str. 14

66 Vidi: Hüseyin Atay, *Kur'ana Gore Araştırmalar I-III* (Ankara, 1997.), str. 20-25

A kad one vrijeme čekanja svoga navršše, tada ih ili dobrodušno zadržite, ili se od njih dobrodušno rastavite i kao svjedoke dvojicu pravednika između vas dovedite! I svjedočenje Allaha radi održavajte... (65: 2).

Tako, kad bračni par ima određeni problem koji narušava njihov odnos, taj problem prvo se iznosi pred dva arbitra (po jedan iz svake porodice), u svrhu pokušaja postizanja pomirenja, i kako bi se sačuvala porodica. Ako i kad ovaj postupak ne dovede do željenih rezultata, tada se slučaj prenosi na brigu suda, gdje je moguće postići razvod uz prisustvo dva svjedoka.⁶⁷ Atay ovim smatra da su fakihi dodijelili pravo razvoda mužu i zanemarili činjenicu da Kur'an nudi jednak postupak za razvod za oba spola.

Atay smatra da je na učenjake uticala patrijarhalna kultura i postojeća praksa koja se vezala za razvod i da stoga nisu bili sposobni ispravno formulirati kur'anski princip jednakosti između muža i žene, kako je propisan u navedenim ajetima.⁶⁸

Kur'an i pitanje krađe: Atay u odnosu na El-Farukija

U potrazi za novom metodologijom razumijevanja Kur'ana, Ismail R. el-Faruki predlaže ono što on naziva "aksiološka sistematizacija Časnog Kur'ana"⁶⁹:

Ono što je, dakle, primarni imperativ svim muslimanima u ovoj fazi historije, kad slijeđenje časnog Kur'ana kao ustava i primjena poruke islama kao ideologije predstavljaju problem, jest sistemsko obnavljanje kur'anskog sistema vrijednosti. Ovakav smjer treba izvesti iz instrumentalnih vrijednosti iskonske vrijednosti; iz onoga što *treba raditi* u ono što *treba biti*; i iz osnovnih, pripremnih ili etičkih vrijednosti konačne i vrhovne vrijednosti. Taj nam smjer mora dati vrijednosti koje je Bog na različite načine iznio u Svojoj Knjizi te ih po-

67 Ibid., loc. cit.

68 Ova analiza temelji se na intervjuu sa autorom (1. 8. 2001.)

69 Ismail Ragi al-Faruqi, *Towards A New Methodology for Qur'anic Exegesis, Islamic Studies*, I, 1 (1962.), str. 45-46

redati u hijerarhijski redosljed koji će ukazivati na pravi značaj svakog od njih i kompleksnost odnosa koji povezuju pojedinačne dijelove te sfere. To predstavlja aksiološku sistematizaciju Kur'ana, a, shodno tome, i islama.⁷⁰

Nastojeći ukazati na značaj uklanjanja ograničenja na doslovnost samog teksta u svrhu postizanja smisla i duha Kur'ana, on, nadalje, kaže:

Ako aksiološka sistematizacija otkrije, a trebala bi, više i niže vrijednosti, ne bi bilo islamski zahtijevati potpuno doslovno njihovo slijeđenje. Takvo slijeđenje bi postavilo one više vrijednosti u isti nivo sa nižim; stavilo bi one dirljive vrhovne principe Svete knjige u isti nivo sa detaljnim, pojedinačnim naredbama...⁷¹

S druge strane, aksiološka sistematizacija Kur'ana omogućiti će nam da spoznamo i prihvatimo njegov smisao...⁷²

On ilustrira aksiološku sistematizaciju odgovarajućim primjerom:

Razmotrimo, naprimjer, kur'anski ajet: "Onome koji ukrade i onoj koja ukrade odsijecite ruke njihove..." Doslovno, ovaj ajet naređuje stvarnu radnju, tj. odsijecanje ruku u slučaju dokazane krivnje. Vrijednosti koje ovaj ajet nastoji doseći su pročišćenje kroz pokajanje, učenje na primjerima i kažnjavanje. To su sve vrijednosti; ali ne stoje sve na istom nivou. Odsijecanje ruke predstavlja kažnjavanje, ali krši druga dva principa te se ne može smatrati obaveznim...⁷³

Dok Atay dijeli sa El-Farukijem njegov osjećaj za urgentnu potrebu za novim pristupom Kur'anu umjesto tradicionalnih, islamskih stavova, njihov *modus operandi* značajno se razlikuje.

Za razliku od El-Farukija, Atay nije uvjeren u neophodnost uspostavljanja hijerarhijskih principa u svrhu tumačenja Kur'ana. On vjeruje da propisi zasnovani na principima nose rizik koji uključuje nerealističan i totalitaran pristup, s obzirom da bi se time neizbježno nametala

70 Ibid.

71 Ibid., str. 46

72 Ibid.

73 Ibid., str. 48

slična rješenja za različite probleme u skladu sa uspostavljenim vrhovnim principima. Shodno tome, Atay tvrdi da je neophodno usvojiti rješenja za svaki problem, od slučaja do slučaja, u svjetlu Kur'ana.⁷⁴ On u svom tumačenju ne daje prioritet korištenju apstraktnih principa i ne može imati jednako nastojanje kao El-Faruki kad je u pitanju prelazak doslovnih okvira kur'anskih ajeta. Sredinom 1980-tih Atay je govorio svojim studentima da Bog u Kur'anu spominje kazne najvišeg nivoa, koje kao takve nisu neophodno primjenjive. Ako bi ikad bile primjenjive, te kazne bi se smatrale najvišim kaznama i dostizale bi krajnji postojeći nivo.⁷⁵

Ovaj stav sličan je El-Farukijevom stavu, jer Atay također nastoji izbjeći da se krađu u društvu sankcionira pribjegavanjem kazni odsijecanja ruku, čime daje prednost cilju, a ne sredstvu.⁷⁶ Oba učenjaka tako ovu kaznenu kur'ansku naredbu proglašavaju validnom, ali smanjuju na minimalnu mogućnost njene primjene u praksi.⁷⁷

Zaključak

Atayeva ključna poenta je potcrtavanje različitosti kako u kur'anskom tekstu tako i u društvenim problemima kojima se bavi Kur'an. Razlika koja se javlja od problema do problema opravdava legitimnost u različitim rješenjima tih problema.

Atay vjeruje u metodu pronalaska rješenja za probleme od slučaja do slučaja. Vjerovatno je da ga ovakvo tumačenje navodi da dijeli svoj metod razumijevanja Kur'ana na tri

faze: "1. Razum, 2. Kur'an, 3. [stvarna] situacija".⁷⁸ Čini se da on u tradicionalnoj dihotomiji između razuma i objave, preferira razum, bar u principu. Razumu daje primarnu ulogu s obzirom da je razum primaran za razumijevanje Kur'ana i problema u društvu. Ovdje međusobna povezanost ova tri navedena elementa funkcionira kao mehanizam za traženje rješenja za različite društvene probleme.

Atayev pristup rješavanju svakog pojedinačnog slučaja dovodi do toga da on odbija teoriju derogacije u Kur'anu s obzirom da ideja derogacije pretpostavlja zamjenu nekih ranijih odredbi nekim novijim, kasnijim. U biti, ideja derogacije uvodi zakonodavni poređak koji se nepovratno kreće prema naprijed, tako što, u slučaju dva ili više ajeta koja tretiraju slično pitanje, daje prednost kasnije objavljenim ajetima. Suprotno ideji derogacije, Atay naglašava reverzibilitet i ponavljanje društvenih problema. To je razumljivo za utilitarni stav kakav je Atayev, s obzirom da cijeli kur'anski tekst (bez derogacija) nudi širi okvir za rješavanje različitih društvenih potreba.

Ipak, nastojanje da uspostavi sistemsku metodologiju kur'anskih naredbi Ataya predstavlja prominentnu ideju. Umjesto toga, on nastoji koristiti sav kur'anski tekst kako bi pronašao rješenja praktičnih problema u društvu.

Atay pažljivo predlaže islamski stav koji je tolerantan u praksi i liberalan u teoriji. Naprimjer, nudi mogućnost doticanja Kur'ana bez abdesta⁷⁹ i produžava vrijeme u kome je dozvoljeno jesti prije posta (sehur) sve do zore.⁸⁰ Također, dozvoljava post ženi koja je u menstrualnom ciklusu.⁸¹

Istovremeno, nastoji objasniti da je kur'anska naredba odsijecanja ruke u slučaju krađe samo kazna u krajnjoj nuždi. Smatra da je, ako je to potrebno, planiranje porodice

74 Ova analiza temelji se na intervjuu sa autorom (2. 8.2001.). Vidi također: Hüseyin Atay, *Dinde Reform*, str. 9

75 Atay je sada u procesu revidiranja svojih stavova o tome predstavlja li odsijecanje ruku za krađu maksimalnu kaznu. Po ovom pitanju, on sada radi na etimologiji arapske riječi *kati'* (rezati ili sjeći). S obzirom da ta revizija njegovih stavova još nije okončana, ona nije uključena u ovu raspravu

76 Za stavove El-Farukija, vidi: El-Faruki, *Towards A New Methodology*, str. 48

77 Za detaljnu studiju koncepta zacrtanih kazni u islamskom pravu, vidi: Mohamed S. el-Awa, *Punishment in Islamic Law: A Comparative Study*, (Indianapolis, 1982.)

78 Vidi: Hüseyin Atay, *Niçin Kur'an'a Gidip Kur'an'dan Başlıyoruz*, str. 3

79 Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar V.*, str. 139

80 Hüseyin Atay, *Sahur Vaktinin Tayin ve Tesbiti, Islam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V. (1982.), str. 1-22

81 Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I.-III.*, str. 27-29

dozvoljeno na osnovu kur'anskih propisa⁸² i naglašava da "u vjeru nema prisile".⁸³ Tako, Atayev razumijevanje Kur'ana (i islama) može potencijalno pomoći ljudima na dvostruk način: s jedne strane, tu su obični ljudi kojima je potreban jednostavniji način vjere i njihovih svakodnevnih vjerskih dužnosti; s druge strane, ima i elita, bilo da je riječ o vladajućoj eliti ili o intelektualcima, za koju se primarno veže moderno shvatanje religije.

Ovakav modernistički kontekst Turske donosi nam kontekst u kome prominentni učenjaci kakav je Atay mogu javno objavljivati svoje stavove svakome na uvid bez očitog otpora. Upravo taj vjersko-kulturni refleks protiv samonametnute prirode modernog čini to da su čitaoci općenito i zainteresirani za nove ideje u religiji, a istovremeno i rezervirani kad je posrijedi njihovo prihvatanje, upravo zbog tog osjećaja nečega "stranog" u tome modernom (u poređenju sa tradicionalnim islamom).

Kad je u pitanju Atayev uticaj na turske akademske krugove, nije jednostavno pronaći detaljnu analizu njegovih djela ili djela napisanih o njemu. Za vjerovatno postoje tri razloga.

Prvi, ne postoje službeno priznate, legitimne medrese klasičnog stila koje su mogle imati stavove suprotne Atayevim.

Drugi, akademski radnici na Fakultetima islamskih nauka koji bi potencijalno mogli biti protiv njega, vjerovatno snažno vjeruju u uspostavljenju islamsku kulturu i literaturu te stoga ne smatraju neophodnim pisati neke kritike protiv njega.

I, konačno, pristup rješavanju svakog pojedinačnog slučaja za sebe naizgled djeluje prilično sporadično; ne ostavlja dojam kohezivne teorije koja bi mogla dovesti do konkretnih stavova ili djela koja bi bila za ili protiv njega.

82 Hüseyin Atay, *Kur'an ve Hadiste Aile Planlamasi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVIII. (1970.), str. 1-22

83 Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I.-III.*, str. 37-48

BIBLIOGRAFIJA

Djela Hüseyina Ataya

- i Yaşar Kutluay. *Kur'an-i Kerim ve Türkçe Anlami (meal)*. Ankara, 1961.
- i Ibrahim Agah Çubukçu, eds. Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-i'tiqad*, Ankara, 1962.
- i Ibrahim Atay i Mustafa Atay. *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, Ankara, 1964.
- „Kur'an ve Hadiste Aile Planlamasi“, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII, (1970.), str. 1-22.
- . *Farabi ve Ibn Sina'ya Gore Yaratma*. Ankara, 1974.
- , ed. Musa Ibn Maymun, *Dalalat al-ha'irin*. Ankara, 1974.
- . „Şahur Vaktinin Tayin ve Tesbiti“, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V (1982.), str. 1-22.
- . *Osmanlılarda Yüksek Din Egitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, İslahat Hareketleri*. Ankara, 1983.
- , ed. Fakhr al-Din al-Razi, *al-Muhassal*. Kairo, 1991.
- , ed. Abu al-Mu'in al-Nasafi, *Tabsirat al-adillah*. Ankara, 1993.
- . *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-V*. Ankara, 1995-97.
- . *Kur'an'da İman Esasları*. Ankara, 1998.
- . *İslamin Siyasi Olugumu*. Ankara, 1999.
- . *Kur'an'daki İlkeler*. Ankara, 1999.
- . *Kur'anitn Reddettiği Dinler*. Ankara, 1999.
- . *İslam'i Yeniden Anlama*. Ankara, 2001.
- . *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*. Ankara, 2001.
- . „Dinde Reform“, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLHI, I, (2002.), str. 1-26.
- . *İrade ve Hürriyet*. Ankara, 2002.
- . „Niçin Kur'an'a Gidip Kur'an'dan Başlıyoruz, neobjavljen članak.

Intervjui sa Atayem (Ankara, april-septembar 2001.)

- Atayev život, obrazovanje i djelo,
- Kako razumjeti Kur'an,
- Razum i objava,
- Postupak razvoda u Kur'anu,
- Nasih i Kur'an,
- Metodologija razumijevanja Kur'ana.

Ostali izvor:

- 'Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an, Translation and Commentary*. VB, n.d.
- Ateş, Suleyman. *Kur'an-i Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*. Istanbul, 1990.
- ----- . *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. Istanbul, n.d.
- el-Awa, Mohamed S. *Punishment in Islamic Law: A Comparative Study*. Indianapolis, 1982.
- Ayhan, Halis i Mustafa Uzun. „Ezan'ın Türkçeleştirilmesi“, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Istanbul, 1995, tom 12, str. 38-42
- Bolay, Süleyman Hayri, et al. *Türk Eğitim Sistemi: Alternatif Perspektif*. Ankara, 1996.
- Cündioğlu, Düccane. *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*. Istanbul, 1999.
- Al-Faruqi, Ismail Ragi, *Towards A New Methodology for Qur'anic Exegesis, Islamic Studies, I., I.* (1962.), str. 35-52
- Hermann, Rainer, *Den Koran lesen – Ein türkischer Gelehrter will den Islam gegen die Last von Tradition und Dogmatik erneuern, Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 89, 17. 4. 2002, str. 14
- İhtiyar, Neşe, *Televangelism and the Case of Yaşar Nuri Öztürk, ISIM Newsletter 9; januar, 2002.*, str. 22
- Özsoy, Ömer, *Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine: Kari Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisa, 34 Örneği*, *İslamiyat V, I* (2002.), str. 111-124
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. Istanbul, 1991.
- ----- . *Kur'an'daki İslam*. 6. izdanje, Istanbul, 1994.
- ----- . *Kur'an'ın Temel Kavramları*. Istanbul, 1991.
- Rahman, Fazlur, *Interpreting the Qur'an, Inquiry*, (1986.). str. 45-49
- Taştan, Osman, *İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli bir Analiz, İslami Araştırmalar, IX.*, 1-4 (1996.), str. 144-156
- ----- *Religion and [Religious] Minorities*, in Debbie Lovatt, ed., *Turkey Since 1970.: Politics, Economics and Society*, London i New York, 2001., str. 137-159
- Yavuz, Yusuf Uevki. „Elmalı'li Muhammed Hamdi“, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Istanbul, 1995, str. 57-62
- Yazır, Elmalı'li Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*. Istanbul, 1935.
- Zürcher, Erik J. *Turkey: A Modern History*, London i New York, 1993.