

TURSKA TUMAČENJA KUR'ANA U DVADESETOM STOLJEĆU

Ismail ALBAYRAK

Ovu raspravu Ismaila Albayraka (*Turska tumačenja Kur'ana u dvadesetom stoljeću*) u prijevodu Djermane Šete Muallim preuzima iz hrestomatije *Tumačenje Kur'ana u Republici Turskoj*, koju priređuje prof. dr. Enes Karić. Rasprava Ismaila Albayraka objavljena je u pakistanskom časopisu *Islamic Studies* (Islamabad, godište 2005.).

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

Rad muslimana na polju tumačenja Kur'ana u dvadesetom stoljeću je vrlo interesantna tema. Još od objavljivanja I. Goldziherevog poznatog rada *Pravci islamskog tumačenja Kur'ana (Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung)*,¹ učenjaci su posvetili veliku pažnju proučavanju novog pristupa u prevodenju Kur'ana koji se pojavio među muslimanskim intelektualcima. Međutim, mora se priznati da nekoliko ovakvih radova ne spada u literaturu koja se bavi tumačenjem Kur'ana, a koja je nastala na različitim narodnim jezicima muslimanskog društva. Po mom mišljenju, turski komentatori Kur'ana popunjavaju jednu od najznačajnijih praznina u ovoj literaturi.² Ovaj

1 Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1952)

2 Na primjer, J.M.S. Baljon se žali da on ne može da uvrsti komentare turskih autora u svoje djelo *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)* (Leiden: Brill, 1961), vii; također je važno napomenuti da nema niti jednog turskog komentatora u Andrew Rippinovu djelu *Muslims: Their Religious Beliefs And Practices* (London-

članak će pokušati utrti put proučavanju ovog relativno zanemarenog područja izučavanja.

Podastrijet ćemo neke činjenice o historiji turskih komentatora Kur'ana, sa posebnim naglaskom na razvoj tumačenja Kur'ana na turskom jeziku u dvadesetom stoljeću.³ Također ćemo pružiti neke biografske podatke o poznatom turskom komentatoru Kur'ana Elmalili Muhammadu Hamdi Yaziru (1289.-1361./1872.-1942.) i njegovom radu na polju tumačenja. Iza toga će slijediti kratak zaključak.

New York: Routledge, 1990/1993), 2 toma, koje je danas standardni tekst na zapadnim univerzitetima. Po mom mišljenju jedan od razloga ovog nedostatka je manjak upućenosti u turski jezik kod ovih naučnika i učenjaka.

3 Danas postoji više od 120 prijevoda Kur'ana i brojnih komentara na turskom jeziku. Pored toga, posljednje dvije decenije su svjedočile o fundamentalnim promjenama u orijentaciji kur'anskih studija u Turskoj, naročito pod utjecajem Fazlur Rahmana, M. Arkouna, Hasan Hanafija, Nasr Hamid Abu Zayda i Muhammad al-Jabirija. Međutim, nećemo se u ovom članku baviti njihovim novim pristupom Kur'anu.

Kratak pregled

Prema raspoloživim informacijama, najraniji prijevod Kur'ana na turskom jeziku bio je završen za vrijeme vladavine Mensura b. Nuna (961.-977.), vođe Samanogullarija.⁴ Zbog uticaja arapskog i perzijskog, koji su bili i službeni i jezici nauke tog doba, nema mnogo primjera komentara ili prijevoda Kur'ana u periodu seldžučke vladavine među muslimanima koji su govorili turski jezik. Međutim, naredna stoljeća, naročito u vrijeme vladavine Osmanlija, posvjedočila su značajan porast i razvoj tumačenja Kur'ana. M. Abay, koji je izučavao tumačenje Kur'ana u osmanskome periodu, nabrojao je 583 takva rada. Kratko istraživanje njegova popisa otkriva da su, od ova 583 rada, 15 prijevodi (3%), 67 su komentari (11%), 273 su ili komentari pojedinačnih sura ili samo prijevodi jednog dijela Kur'ana (džuzua) (47%), 228 su dodatni/dopunski komentari nekim poznatim tumačenjima na arapskom jeziku, posebno onim od Jarellaha el-Zamahšarija (538./1144.), Fahra el-Dina el-Razija (606./1210.) i 'Abdullaha el-Bajdavija (691./1292.) (39%).⁵ Glavna karakteristika radova na polju tumačenja za vrijeme osmanske vladavine bila je na naglašavanju lingvističkih i *dirayah* aspekata ranijih komentara. Zbog toga, nije teško pronaći jasne i konstruktivne kritike u ovim dodatnim/dopunskim komentarima. Također je značajno spomenuti da je sufizam sveprisutni element u ovim radovima.⁶ Ipak,

4 Komitet prevodilaca ovom prijevodu je dodao sažetak al-Taberijevih tumačenja. Zeki V. Togan, "The Earliest Translation of the Qur'an into Turkish," *Islam Tetkikleri Enstitüsü* (1964), 4: 17-18; Muhammad Hamidullah, *Kur'an-i Kerim Tarihi*, tr. Salih Tug (Istanbul: M.U. İlahiyat Fakültesi, 1993), 103, 108-9.

5 Muhammad Abay, "Osmanli Doneminde Yapılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası," *Divan*, 4 (1999), 256-7. Mora se primijetiti da ne postoji kompletan komentar Kur'ana između Lutf Allah al-Azurumijevog (1788) *Ramuz al-Tahrir wa 'l-Tafsir* i Mehmet Wahbijevog *Khulasat al-Bayan*, koji je napisan 1915. a objavljen na arapskom u prvim godinama Turske Republike.

6 Abay, "Osmanli Doneminde yapılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", 251-2; Dücane Cundioglu, "Cagdas Tefsir Tarihi Tasawurunun Kayip Halkasi: Osmanli Tefsir Mirasi,"

većina tih radova još uvijek postoji samo u formi rukopisa, pa zbog toga nisu značajno doprinijeli kur'anskim znanostima.⁷

Druga važna činjenica na koju želimo skrenuti pažnju je da su prijevodi Kur'ana rađeni u vrlo ograničenom broju i većina komentara je pisana na arapskom jeziku.⁸ Prvi prijevodi Kur'ana na turskom jeziku u modernom periodu pojavili su se uglavnom u vrijeme tanzimatskih reformi.⁹ Postoje brojni prijevodi pojedinačnih sura koji datiraju iz ovog perioda, ali samo nekoliko cjelovitih prijevoda Kur'ana. Također je značajno spomenuti da su gotovo svi ovi prijevodi sa perzijskog na turski jezik, a nijedan nije izražavao odgovarajuću upotrebu govornog jezika tog vremena.¹⁰ Štaviše, vladajuća

İslamiyat, 2 (1999), 55.

7 Ibid, 53. Neki učenjaci su mišljenja da je islamsko pravo kraljica vjerskih znanosti u osmanskome periodu; zbog toga, kur'anske znanosti su uopće bile zanemarene. Vidi Tuncer Namli, "Türkiye'de Kur'an Calismalari" Osman Kayaer, izdanje II. *Kur'an Haftasi Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Fecr, 1996), 196; Ahmed Baydar, "Osmanli Donemi Kur'an Calismalarindaki Karakteristik Yapı ve Eksik Kalan Boyutlar" Osman Kayaer, izdanje II. *Kur'an Haftasi Kur'an Sempozyumu*, 215.

8 Abay, "Osmanli Doneminde yapılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası," 255.

9 To su bile reforme koje je pokrenuo sultan Abd al-Majid 1839, a koje su završene 1876. godine.

10 Ovi prijevodi su općenito prijevodi tumačenja. Postoje četiri prijevoda koja pripadaju ovom periodu: (i) Dabbaghzada Ayintabi Muhammad, *Tarjama Tıbyan*, 1841-2 (4 toma) (ii) Ismail Farruh, *Tafsir Mawakib/Tarjama Tafsir Mawahib*, 1865 (2 toma) (iii) Ahmad Salih b. 'Abd Allah Ghurabzada, *Zubad al-Athar al-Mawahib wa al-Anwar*, 1875 (2 toma) (iv) Muhammad Khayr al-Din Khan, *Kitab-u 'l-Tafsir al-Jamali 'ala l-Tanzil al-jalali*, 1877 (4 toma). Dücane Cnüdioglu, "Matbu Türkce Kur'an Çevirileri ve Kur'an çevirilerinde Yontem Sorunu" Bilgi Vakfi, izdanje II. *Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfi, 1996), 164-169; Suvat Mertoglu, *Osmanlı'da II. Mesrutiyet Sonrasi Modern Dergisi Anlayisi: Sirat-i Mustakim/Sebiliürresad Dergisi 1908-1914*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (neobjavljena doktorska teza, 2001), 38. Meşrutijet je vrlo važan politički događaj u osmanskoj istoriji. Kroz Meşrutijet političari su pokušali da ograniče moć sultana. Historijski govoreći postoje dva Meşrutijet perioda, prvi je vrlo kratak (Meşrutijet I), a drugi poprilično dug (Meşrutijet II).

panislamska politika i naglasak na jedinstvu *ummata* (muslimanske zajednice) doveli su do odvrćanja od ovih aktivnosti. Poznato je, također, da su Osmanlije, zbog postojanja mnogih propusta, osnovale instituciju za kontrolu vjerske štampe, koja je cenzurirala prijevode Kur'ana.¹¹

Zahvaljujući stalnim društvenim i ekonomskim promjenama na teritorijama Osmanske carevine, učestalim pobjedama evropskih snaga nad osmanskim vojskama za vrijeme osamnaestog i devetnaestog stoljeća i rađanju nove klase intelektualaca koja se razlikovala od vjerskih učenjaka, tradicionalna panislamska politika Osmanlija ustupila je mjesto panturcizmu nakon ponovne uspostave Drugog ustavnog perioda (1908.–1918.). Prestanak cenzuriranja i sudjelovanje nove elite intelektualaca u raspravama o društvenim reformama također su ohrabрили prevođenje vjerskih tekstova. Iako je bilo izuzetno teško postići kompromis između ove dvije različite grupe, mnogi vjerski i drugi intelektualci zahtijevali su da se, pored prijevoda propovijedi petkom i drugih radova, urade i novi prijevodi Kur'ana na turski jezik. Mnogi Turci su povjerovali da je ovo jedini način da se islam spasi od praznovjerja. Dok su neki preferirali da unose izmjene na osnovu islamskih principa, drugi su bili radikalnijeg stava i radili su na osnovama nacionalno-sekularnih principa.¹² Naprimjer, Hashim Nahit smatrao je turskog prevodioca Kur'ana Musa Bigiyefa, muslimanskim luterancem koji je pokušao spasiti islamsku misao od ropstva.¹³

11 Hidayet Aydar, *Kur'an-i Kerim'in Tercümesi Meselesi* (Istanbul: Kur'an Okulu, 1996), 111.

12 U drugoj grupi bili su mnogi znanstvenici, pjesnici i političari koji nisu bili religiozni; neki su čak bili agnostici ili ateisti. Učestvovali su u diskusijama po ovom pitanju i njihovo insistiranje na turskom jeziku je otišlo tako daleko da su čak predlagali da Turci trebaju da upotrebljavaju turski jezik u svojim molitvama, itd. Ova grupa je također uključila i kritike o književnim vrijednostima, strukturi i jeziku Kur'ana. Tefvik Fikret, Ziya Gokalp, Celal Nuri, Abdullah Cevdet, Ahmed Tefvik su najznačajnije ličnosti. Vidi Ahmet Bedir, "Kur'an'in Anlasilmasinda Oryantalizmin Entellektüel Etkileri," *Manfe*, 2 (2002), 189-218.

13 Bigiyef je bio turski učenjak koji je došao iz centralne Azije. Vidi

Iako je u ovom periodu došlo do porasta broja prevodilaca vjerskih tekstova, većina nije uspjela udovoljiti potrebama. Manjak lingvističke stručnosti i nepreciznost, politički i komercionalni pritisci i nerealni rokovi doveli su do ozbiljnih manjkavosti i nedostatka u prevodima i tumačenju Kur'ana.¹⁴ Slični problemi primijećeni su prvih godina nove Turske Republike. Pokušaj ermenskog izdavača Mihrana Efendija da, 1924. godine, objavi manjkave prijevode Kur'ana na turski jezik Jamila Saida, koji su rađeni sa prijevoda Kur'ana na francuski Kazimirskog, povećali su kontraverze u vezi sa ovim naporima.¹⁵ U Parlamentu su se pojavile žustre rasprave na temu nekvalificiranih prevodilaca Kur'ana. Za vrijeme debate o budžetu Predsjedništva za vjerska pitanja, neki članovi žalili su se na kolanje ovakvih prijevoda i predložili da sredstva trebaju biti dodijeljena za pripremu novih prijevoda i tumačenja Kur'ana na turski jezik 1925. godine. Neki su govorili da će, ako se ne poduzmu neophodne mjere, poruka Kur'ana biti izgubljena za tu generaciju. Zato, da bi ljudi ispravno upoznali svoju vjeru, željeli su stručnjake koji će pripremiti razumljive prijevode i tumačenja Kur'ana na turskom

Diicane Ciindioglu, "Qagdaj Tefsir Tarihi Tasawurunun Kayip Halkasi: Osmanli Tefsir Mirasi," 174-5.

14 Slijede neki primjeri tumačenja i prijevoda Kur'ana na turski jezik: Sirri Pashin komentar i prijevod sure al-Furqan (1890); Sulayman Tawfiq's *Tafsir al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (1908); Barakatzada Ismail Haqqi's *Anwar al-Qufan* (1913-5); prijevod *Kur'an-i Kerim'in Tercümesi ve Tefsiri* koji je uradio Zakl Maghamiz, arapski (sirijski) kršćanin, pod pokroviteljstvom Ibrahim Hilmija 1914; *Safwat al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (1919) od Musa Kazim, Shaykh al-Islama u kasnom osmanskome periodu. Pored toga, mnoga savremena tumačenja kur'anskih ajeta su izašla u dnevnim i sedmičnim novinama i magazinima. Vidi Hidayet Aydar, *Kur'an-i Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 113; Diicane Ciindioglu, "Qagdaj Tefsir Tarihi Tasawurunun Kayip Halkasi: Osmanli Tefsir Mirasi," 172-178.

15 Vidi članke „Yeni Kur'an Tercümesi," *Sabil al-Rashad*, 24: 617 (1924), 289-90; Ahmed Hamdi Akseki, "Cevab mi, Itiraf mi?," *Sabil al-Rashad*, 24 (1924), 23-26; Hatada Israr, "Manayi Kur'an-i Tahrif ile Efkör-i Islamiyyeyi Tesvis," *Sabil al-Rhashad*, 24: 600 (1924), 26-28. Također vidi Salih Akdemir, *Cumhuriyet Donemi Kur'an Tercümeleleri* (Ankara: Akid, 1989).

jeziku, kao što je *Tafsiru al-Manar*, Muhammeda Abduh (umro 1323./1905.), koji je, između ostalog, ravnjavao o društvenim i obrazovnim pitanjima.¹⁶ Kao rezultat toga, značajan iznos novca dodijeljen je budžetu Predsjedništva za vjerska pitanja za tumačenja i prijevode Kur'ana i hadisa Božijeg poslanika Muhammeda (neka je mir na njega). Godine 1926. zadatak prevođenja Kur'ana bio je povjeren piscu turske nacionalne himne Mehmetu Akifu Ersoyu, a zadatak pisanja komentara Yaziru.¹⁷ Nedugo nakon toga, Ersoy je napustio svoj zadatak,¹⁸ tako da je Yazir preuzeo oba zadatka i započeo pothvat koji će trajati dvanaest godina.¹⁹

Ko je bio Elmalili Muhammad Hamdi Yazir?

Elmalili Muhammed Hamdi Yazir rođen je 1878. godine u Elmaliliju, malom gradu na južnoj obali Turske, gdje je završio osnovno i srednje obrazovanje. Godine 1895. doselio se u Istanbul radi nastavka obrazovanja u maloj Aya Sofija medresi.²⁰ Izučavao je književnost, filozofiju, matematiku, alhemiju, muziku i kaligrafiju, a 1906. godine postao je *darsiam/dersiam* (predavač) u Bajazidovoj medresi. Za veoma kratko vrijeme završio je studij na *mekteb-i nuvabu* (Pravnom fakultetu).²¹

16 Ahmet Mahir, Kastamonuski član parlamenta, je za vrijeme jednog interesantnog govora rekao: „... Božiji zakoni nisu prisutni u ovim prijevodima. Volio bih kad bi se sakupili učenjaci islama i pokazali nam Kur'an. Dopustite nam da shvatimo šta je Kur'an. Ili ćemo postati dobri muslimani oslanjajući se na njega, ili dopustite nam da kažemo da on sadrži mnogo praznovjerja pa bismo ga se trebali kloniti.“ Vidi Mustafa Ozel, „Kur'an Nedir Anlayalım,” *Tarih ve Düşünce*, 10 (2000), 51-53.

17 Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili* (Istanbul: Eser, 1982), 1: iv.

18 Jedan od najvažnijih razloga za njegovo odustajanje od prevođenja je, prema Šefik Kolayliju, njegovo saznanje da bi vlasti natjerale ljude da recituju turski prijevod u molitvama. Vidi Mustafa Bilgin, „Hak Dini Kur'an Dili,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (1991), 15: 153.

19 Ozel, „Kur'an Nedir Anlayalım”, 53.

20 Ebu al-Ula Mardin, *Huzur Dersleri II-III* (Istanbul: Akgün, 1966), 241-242; Yusuf Sevki Yavuz, „Elmalili Muhammad Hamdi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (1995), 11: 57.

21 Fatma Pakstü, „Merhum Dayim Hamdi

Kad je, 1908., osnovana Druga ustavna vlada, Yazir je postao član Parlamenta za Antaliju, ali nikad nije odustao od akademskih izučavanja i predavanja. Pored javnih govora, predavao je metodologiju zakonodavstva, islamsko pravo i logiku. Također je značajno spomenuti da je počeo učiti francuski jezik kad je bio član Parlamenta.²² U ovom periodu, Yazir je napisao oko sedamdeset opsežnih članaka za nekoliko novina i magazina.²³

Također je, 1918., postao, prvo, član Dar el-Hikmah el-Islamiyyah (Islamske akademije), a kasnije, 1919., i njen predsjednik. Ovdje je na sebe preuzeo dva zadatka: da odgovori na pitanja nemuslimana u vezi sa islamom i da pokuša pronaći rješenja problema sa kojima su se suočili muslimani.²⁴ Štaviše, zabilježeno je da je uložio mnogo truda da usmjeri Drugu ustavnu vladu da djeluje u skladu sa islamskim principima, a ne, naprosto, prema odgovarajućim zakonima evropskog porijekla. Ipak, kao i mnoge druge vjerske učenjake, Yazira je položaj ponekad

Yazir,” *Türkiye Diyanet İsleri Başkanlığı Elmalili Hamdi Yazir Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 2-5.

22 Postoji interesantna anegdota zašto je Yazir učio francuski. Huseyn Cahit, jedan od intelektualaca tog vremena, kazao je Yaziru u toku jednog razgovora: „Vjerski učenjaci znaju arapski vrlo dobro, ali kada bi znali bilo koji evropski jezik i četvrtinu od onoga kako znaju arapski, ljudi bi se od toga još više okoristili.“ Dodao je da nije naišao niti na jednog vjerskog učenjaka koji zna francuski, a ako jeste, bilo bi mu žao zbog onoga što je kazao. Nakon ovog razgovora Yazir je smjesto otišao u knjižaru, kupio neke gramatike francuskog jezika, i počeo učiti. Šest mjeseci kasnije sreo je Cahita i podsjetio ga na njihov prošli razgovor. Onda je Yazir zatražio od Cahita da čita djelo o logici na francuskom, koje je imao sa sobom. Cahit nije uspio da ga razumije ali je Yazir mogao da ga čita i razumije vrlo dobro. Huseyn Cahit ga je upitao zašto mu, kada su prošli put razgovarali, nije kazao da zna francuski. Yazir je odgovorio: „Nisam te shvatao ozbiljno, ali kasnije sam shvatio da sam bio uvrijeđen onim što si rekao o vjerskim učenjacima.“ Vidi Ahmet Nedim Serinsu, „Elmalili M. Hamdi Yazir'in Fransızca'yi Öğrenisi Hakkında Bir Hatıra,” *Diyanet İlmî Dergi*, 31 (1995), 104.

23 Nesimi Yazici, „Muhammad Hamdi Yazir'in Basin Hayati ve Yazarlığı,” *Türkiye Diyanet İsleri Başkanlığı Elmalili Hamdi Yazir Sempozyumu*, 25-32.

24 Yusuf Şevki Yavuz, „Elmalili Muhammad Hamdi”, 62; Fatma Pakstü, „Merhum Dayim Hamdi Yazir”, 8-9.

dovodio u situaciju da, pod pritiskom politike, stavlja islamski pečat na legalna donošenja zakona koje su nametale zapadne sile.²⁵ Za vrijeme Damat Ferid-pašine vlade, proglašen je ministrom *Awqaf Nazirligi*, vjerske fondacije, i kao ministar je napisao *Irshad el-Ahlaffi Ahkam el-Avkaf* (informacije koje se odnose na pravila vjerske fondacije).²⁶

Mračan period turske historije bio je u godinama od 1919. do 1922. Postojale su dvije vlade, ona odavnina uspostavljena osmanska u Istanbulu i nova vlada, osnovana 23. aprila 1920. u Ankari, u Anatoliji. Nakon što je ankarska vlada došla na vlast, većina proosmanskih oficira pobjegla je u različite zemlje Istoka i Zapada, ali Yazir nije napustio svoju domovinu.²⁷ Ubrzo nakon toga, bio je uhapšen i doveden u Ankaru

25 Ovo bi bila vrlo interesantna tema istraživanja. Još od političkih reformi Sultana Abd al-Majida 1939, uloženi su ogromni naponi da se vjerski učenjaci na osmanskim teritorijama zadrže daleko od politike. Vjerski učenjaci tog vremena bili su u nemogućoj situaciji: ako nisu podupirali reforme, smatrani su protivnicima reforme, a ako su podupirali reforme, bili su optuženi za nedostatak ispravnog suda. Ipak, da kažemo da su učenjaci generalno podupirali reforme.

26 Ismail Kara kaže da je Yazir postao ministar u obadvije Damat Ferit Pashine vlade (od 4. marta, 1919. do 30. septembra, 1919. i od 11. aprila, 1920. do 17. oktobra, 1920). Vidi Ismail Kara, *Turkiye'de Islamcilik Dusuncesi: Metinler/Kisiler* (Istanbul: Risale, 1986), 1: 409; Njegova knjiga o *awqaf* (o vakufima) objavljena je 1911. godine. U ovoj knjizi on insistira na značaju *vakufa* navodeći sociološke i filozofske argumente, da bi odgovorio onima koji su se protivili ovakvim fondacijama. Yazir je također zabilježio da su ove fondacije bile vrlo čvrsto zasnovane, pa su zato zapadne sile vršile pritisak na Osmanlije da izmijene pravni status vakufa, da bi ih eksploatirali. Vidi Nazif Oztiirk, "M. Hamdi Yazir'in Vakifcilik Ankyiji," *Turkiye Diyanet Isleri Baskanligi, Elmalili Hamdi Yazir Sempozyumu*, 197-200.

27 Yazir je bio profesor logike u medresi al-Mutakhassisin kada je osmanska carevina pala. Ubrzo nakon toga izgubio je posao. Surovost ovih godina učinila mu je život veoma teškim. Iako se njegova situacija konačno popravila, barem kada je novac u pitanju, kada mu je dodijeljen zadatak pisanja tumačenja Kur'ana, spominje se da nakon nekog vremena uopće nije izlazio vani i da je više volio ostajati u kući, sve više postajući osamljenik. Vidi Ismet Ersoz, *Elmalili Mehmed Hamdi Yazir ve Hak Dini Kur'an Dili*, Selfuk Universitesi Ilahiyat Fakültesi (Neobjavljene doktorske teze, 1985), 8; Ebu al-Ula Mardin, *Huzur Dersleri II-III*, 243.

na suđenje. Nakon četrdest dana u zatvoru, kad se ispostavilo da je nevin, bio je oslobođen.²⁸ Yazir se vratio u Istanbul i 1923. završio prijevod *Histoire de la Philosophie: Les Problemes et Les Ecoles*, djela Paula Janeta i Gabriela Staillesa, pod naslovom *Tahlili Tarihi Felsefesi Metalib ve Mezahip (Matalib wa Madhahib)*. Također je napisao opširan uvod ovom prijevodu.²⁹

Yazir je počeo pisati tumačenje Kur'ana 1926., a završio ga je 1938. godine. Godine 1934. doživio je srčani udar, pa se bojao da bi ga taj ozbiljni zdravstveni problem mogao spriječiti da završi tumačenje. Stoga, nasuprot laganom tempu kojim je pisao prve i zadnje dijelove tumačenja, središnji dio je pisao brzo i morao se zadovoljiti samo spominjanjem značenja mnogih sura i ajeta.³⁰ Štaviše, Yazirova tumačenja bila su objavljujvana u dijelovima, svaki dio objavljuvan je čim bi bio dovršen. Sve je to bio dodatni pritisak pod kojim je radio. Cijeli rad je objavljen u devet tomova pod naslovom *Hak Dini, Kur'an Dili: Yeni Mealli Turkce Tefsir (Vjera istine, Jezik Kur'ana: novi prijevod Kur'ana na turski jezik sa komentarom)*.³¹ Komentar je bio ponovo objavljen 1960. i 1972. Suat Yildirim je 1982. godine nadzirao dvojicu svojih studenata na postdiplomskom studiju u pravljenju indexa ovog rada. Zbog stalnih promjena u turskom

28 Fatma Paksüt, "Merhum Dayim Hamdi Yazir," 10-11; Ismail Kara, *Turkiye'de Islamcilik Dusuncesi: Metinler/Kisiler*, 1: 410.

29 Paul Janet i Gabriel Stailles, *Histoire de la philosophie: les problemes et les ecoles* (Paris: 1886). Yazir je također obogatio ovaj prijevod svojim kritičkim i, ponekad, potvrdnim objašnjenjima i fusnotama. S. Hayri Bolay, "Bir Filozof Miifessir," *Türkiye Diyanet Isleri Baskanligi, Elmalili Hamdi Yazir Sempozyumu*, 125-139. Iako nije bio objavljen, Yazir je preveo rad Aleksandra Baina, *Logika: Deduktivna i induktivna* (London-New York, 1870) sa francuskog prijevoda od Gabrijela Compayre pod nazivom *Mantiq Istintaj wa Istiqra*

30 6. Nasuhi Bilmen, *Buyuk Tefsir Tarihi* Istanbul: Bilmen, 1974), 2: 790.

31 Bilgin je zabilježio da je Yazir, kroz izbor riječi Hak Dini „istinska vjera“, nagovjestio svoje protivljenje vjerovanjima nekih turskih ateista koji su, pod uticajem zapadne filozofije, smatrali Kur'an izmišljotinom. Slično tome, uvodeći izraz Kur'an Dili (jezik Kur'ana), mogao se efikasno suprotstaviti onima koji su željeli promijeniti jezik molitve iz arapskog u turski. Vidi Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili," 163.

jeziku, tri različite komisije, između 1992. i 1993. godine,³² radile su na pojednostavljivanju komentara, ali je Yazir doživio samo prvo izdanje. Umro je 27. maja 1942. godine.³³

Yazirova metodologija u tumačenju

Prema sporazumu potpisanom između Predsjedništva za vjerska pitanja i Yazira, Kur'an bi trebalo tumačiti u svjetlu sljedećeg:

- unutrašnja veza između ajeta trebala bi biti naglašena;
- povodi Objave trebaju biti spomenuti (*Asbab en-Nuzul*);
- čovjek se treba ograničiti na deset priznatih *kiraeta* (čitanja);
- treba objasniti jednostavne i složene riječi;
- sve bi u prijevodu trebalo pojasniti u skladu sa principima ehli-sunneta u *‘aka’idu* (vjerovanju) i hanefijske škole *a’mal* u praksi te pojasniti pravila vjere, pravo, društvo i etiku; treba objasniti ajete vezane za *tevhid* (Božija Jedinost), *tadkir* (podsjećanje vjernika da rade dobra djela), ajete koji sadrže *maw’zah* (podsticanje i podsjećanje);
- treba se pažljivo pozabaviti pogrešnim mišljenjima nemuslimana i jasno ih opvrgnuti;
- u uvodu bi trebalo objasniti stvarnost Kur’ana i ostalih relevantnih tekstova vezanih za njega.³⁴

Kao dodatak ovim metodološkim smjernicama, Yazir na početku svake sure pruža listu informacija ukazujući na imena pojedinačne sure, povode objave, broj ajeta, broj riječi, broj slova te koja je sura mekanska ili medinska. Obilježeni su završeci ajeta (*fawasil*). Štaviše, Yazir smatra da je osnovni princip u prevođenju Kur’ana taj da jedan njegov dio treba biti preveden u kontekstu s ostalim dijelovima Kur’ana, zatim bi se trebala konsultirati praksa Poslanika (neka je mir na njega), tumačenja

ashaba i tabi’ina i, konačno, nakon uzimanja u razmatranje ova tri izvora, komentator bi trebao prevesti Kur’an u okviru granica jezika i razuma.³⁵ Očigledno, prva tri izvora predstavljaju komentar Kur’ana po *riwayah* (predajni, onaj na osnovu predaje) aspekt, dok posljednji predstavlja *dirayah* (razumski, onaj na osnovu razuma) aspekt. Yazirova upotreba oba metoda može biti deducirana iz egzegetskih izvora koje je spomenuo u svom *Uvodu*, a to su Abulsa’ud (982./1574.), El-Baydavi, Zamahšari, Razi, Jassas (370./980.), Ebu Hajjan (745./1344.), Tabari, Nisaburi (850./1446.) i El-Alusi (1270./1854.).³⁶

Prethodna informacija o Yazirovom tumačenju pokazuje da je Predsjedništvo za vjerska pitanja očekivalo da, po protokolu koji je Yazir potpisao, neće uvrstiti u pisanje originalna tumačenja koja bi ispunila mnoge potrebe savremenog društva; od njega se očekivalo da pruži turskom čitaocu esencijalno i autentično znanje zajedno sa promoviranjem etičkih vrijednosti viđenih u svjetlu klasične egzegetske tradicije. Prema tome, Yazirovi izvori i metodologija daju dojam da je njegov komentar jednostavan, jasan, lahko razumljiv i pisan za širu javnost, izbjegavajući bilo kakve filološke i filozofske dubine. Iako se čini da je slijedio metodologiju ranijih komentatora, ipak je uvrstio nova shvatanja u razumijevanju Kur’ana. Važno je napomenuti da postoji fundamentalna razlika između njegovog prijevoda i komentara u upotrebi jezičkih i stilskih termina.³⁷ Proučit

35 Ibid., 1:29-30.

36 Ibid., 1:20. Redosljed ovih komentara uzet je bez izmjene u odnosu na uvod. Iako neki istraživači smatraju da je Yazir nepažljiv pri upotrebi izvora, dobro je poznato da ih je upotrebljavao u velikom broju, poput različitih zbirki hadisa, gotovo svih pravnih knjiga hanefijske i nekoliko drugih škola, te mnoge rukopise pronađene u istanbulskim bibliotekama. Ibid., 1:19-20.

37 1926. Jamal al-Din Efendi, imam džamije u Goztepei, predvodio je molitvu petkom na turskom jeziku. Nakon ovog događaja mnogi liberalni i savremeni mislioci slavili su ovog imama i hvalili njegovu hrabrost. Neki su ga smatrali „prvim imamom koji je sa Bogom razgovarao na turskom jeziku“, dok su drugi bili skoncentrisani na važnost turskog jezika i kazali da je najbolji način za razgovor s Bogom na maternjem jeziku. Ahmed Agaoglu, na primjer, je smatrao postupak ovog imama potpuno normalnim i prirodnim, te je napisao članak pod naslovom „Je li turski zabranjeni jezik?“

32 Ibid.

33 Yusuf Sevki Yavuz, “Elmalili Muhammad Hamdi”, 58. Prije nego što je umro Yazir je napisao nekoliko članaka kao odgovore na kritike usmjerene protiv njegovih tumačenja.

34 Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1: 19-20.

ćemo njegov generalni pristup Kur'anu i tumačenju Kur'ana.

Yazirov prijevod Kur'ana

Mnogi stručnjaci smatraju Yazirov komentar modernom verzijom Razijevo tumačenja. Stavljao je veliki naglasak na filozofske argumente radije nego na Razijeve teološki orijentirane analize. To ne znači da Yazir u svom komentaru ignorira i ne poštuje praksu Poslanika (neka je mir na njega) i ashaba, te tumačenja ranijih generacija. Ipak, značajno je spomenuti da Yazir ponekad kritizira tradiciju koja se ne uklapa u cjelokupnu strukturu sure.³⁸

ismijavajući i kriveći one koji nisu odobravali ovakav čin. (Za detaljniju analizu vidi Dücane Cundioglu, *Turkce Ibadet I* (Istanbul: Kitabevi, 1999), 206-240. Pošto je bio svjestan ove kontroverze, Yazir, kao i Mehmet Akif Ersoy, bio je jako zabrinut zbog upotrebe njegovog prijevoda u molitvi u džamijama, pa je namjerno izabrao da u svom prijevodu upotrebljava isprekidane i kompleksne rečenice. Zanimljivo je da je pojam „Turskog Kur'ana“ a ne „Turskog prijevoda Kur'ana“ izazvao žestoku pobunu vjerski orijentiranih učenjaka. Yazir je, s vremena na vrijeme, reagirao protiv ideje „Turskog Kur'ana“ ili recitovanja „Turskog prijevoda Kur'ana“ u molitvi. Osman Ergin je zabilježio da ima samo jedna rečenica u Yazirovom komentaru koju je Predsjedništvo za vjerska pitanja tražilo da se izbací, a to je „Bog zabranjuje! Ne može se obavljati molitva na turskom prijevodu Kur'ana“. Vidi Mustafa Ozel, *Elmalili ve Mevdudînin Tefsirlerine Karsilastirmali Bir Yaklaşım*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (neobjavljena doktorska teza, 1999), 39. Šta više, Yazir je u svom komentaru koristio ozbiljnije izraze na vrlo uvredljiv način da pokaže svoju zabrinutost zbog ovog koncepta: „O glupi ljudi, zar može postojati turski Kur'an!“ Vidi Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 15; također je značajno spomenuti da Yazir smatra postojanje *mutashabihat* u Kur'anu glavnim preprekom za prijevod. Vidi Ismail Albayrak, „The Notion of Muhkam and Mutashabih in Elmalili Muhammad Hamdi Yazir's Exegesis,” *Journal of Qur'anic Studies*, 5 (2003).

³⁸ U vezi sa objavom sure al-Kawthar kaže se da je nakon smrti Poslanikovog sina od egipatske konkubine (Ibrahima), Ebu Jahl je došao njegovim prijateljima i kazao: „Muhammed je sada bez potomstva...“ Zbog toga je sura al-Kawthar objavljena tvrdeći da „...zbilja, mrzitelj će tvoj bez ikakva dobra ostati.“ Yazir argumentira da ovo ne može biti istina zato što je Abu Jahl umro prije Ibrahima. Vidi Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9: 6178. Slično tome, Yazir kritikuje i al-Taberija i al-Zamakhsharija koji prenose slabe predaje o poznatim događajima (Gharaniq) u vezi sa prijevodom sure al-

Yazir, ipak, u svom tumačenju daje primaran značaj Poslanikovoј praksi (mir neka je na njega). Yaziru, nakon Poslanikove smrti (mir neka je na njega), njegov sunnet služi kao arbitar koji se može uzeti da dovede u red bilo kakav spor među muslimanima. Njegovo tumačenje riječi *tawaffa* u ajetu 3:55³⁹ pruža dobru ilustraciju o tome. Riječ *tawaffa* izvodi se iz korijena *wafa*. *Tawaffa* znači *uzeti u potpunosti, uzeti potpuni udio; u potpunosti primiti*. Kad je subjekt Bog, *tawaffa* znači da ga je Bog uzeo Sebi. Međutim, i ajet 4:157 «...A nisu ga ubili! I nisu ga razapeli! Samo im se pričinili...»⁴⁰ i Poslanikov hadis (mir neka je na njega): „Isa nije umro, on će se vama vratiti prije Sudnjeg dana“, obavezali su Yazira da riječ *mutawaffika* prevede izvan doslovnog značenja. Da bi podupro svoj stav, Yazir citira različite prijevode klasičnih komentara.⁴¹ Kriterij koji određuje njegov pristup statusu predaja sažet je u ovim riječima: „Postupati pravedno prema ovim poredajama ne znači odbaciti ih, nego pronaći ispravno mjesto njihove upotrebe“. Jasno je da, za razliku od mnogih svojih suvremenika, Yazir nema negativan stav prema tradiciji.

S obzirom na israilijjat-predaje, može se sigurno kazati da Yazir zauzima pristup koji prilično odstupa od pristupa mnogih savremenih učenjaka Kur'ana. Prije svega, treba spomenuti da Yazir nema sumnji o historijsku istinu kur'anskih kazivanja. Smatra da je glavni cilj ovih priča da omoguće ljudima da

Najm (53:19-23). Kaže se da je Poslanik (mir neka je na njega) čitao prvi recital ove sure „these are sublime swans...and truly their intercession may be expected“. Yazir pita, pošto prvi dio sure govori o „Poslaniku koji niti griješi, niti je obmanut i ne govori po svojoj vlastitoj volji“, kako neko može reći da je Poslanik miješao Objavu sa sotonskom inspiracijom? Ibid., 7:4597. U prijevodu sure al-Ahzab (vezano za razvod Zayda b. al-Haritha i Zaynabe), Yazir okrivljuje i zapadne pisce za ogovaranje, i klasične muslimanske komentatore za prenošenje nepodesnih predaja o Poslaniku (mir neka je na njega). Vidi Ibid., 6:3901.

³⁹ „Sjeti se kada Bog reče: O Isa! Gle! Usmrtiču te i Sebi uzdignuti...“ (Kur'an, 3:55) Cf. Abdullah Yusuf Alijev prijevod istog ajeta: „Gle! Allah reče: „O Isuse, uzeću te i uzdignuti Sebi...“

⁴⁰ Op. prev: za prijevod Kur'ana na bosanski jezik korišten prijevod dr. Enesa Karića

⁴¹ Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 1112-4.

naprave razliku između *iskrivljenih biblijskih opisa* i *autentičnih verzija* koje navodi Kur'an. Međutim, mnogi ljudi zaboravljaju ovaj cilj i, bivajući u nemogućnosti da razlikuju istinita i iskrivljena kazivanja, uzimaju biblijsku verziju za autentično objašnjenje kur'anskih ajeta. Zbog toga oni odbacuju Kur'an, a prihvataju ove predaje.⁴² Kur'anski termin *asatir* daje važnu indiciju Yazirovom razumijevanju pojma *israilijjat*.⁴³ Kratko rečeno, niti su potpuna istina, niti potpuna laž. U svojim komentarima koristio je mnoge *israiliyyat*-predaje.⁴⁴ Međutim, neke druge kritizira zato što su *israilijati*. Ne ostaje bez reakcije kad naiđe na *israilijjat*-predaje koje se tiču Poslanikove bezgrješnosti. Također, odbacuje mnoge predaje o brojnim ženama poslanika Davuda⁴⁵ i o smrti poslanika Sulejmana, govoreći da su to *israilijati* i da ih, stoga, ne treba prihvatiti.⁴⁶ Također odbacuje neke detalje koji se ne uklapaju u kur'anska kazivanja, poput očovog imena poslanika Ibrahima spomenutog u ajetu 6:74 kao Azer, dok ga Biblija naziva Tarah. Prednost imenu Tarah nad kur'anskim Azer, Yazir smatra neumjesnom inovacijom, jer smatra „da Kur'an ima prednost nad drugim svetim knjigama“.⁴⁷ Dakle, posljednju riječ ima Kur'an.

Slično odbacivanju *israilijata*, nijekanje fenomena derogacije u Kur'anu drugi je važan aspekt savremenih tumačenja. Yazir nalazi da je teorija derogacije vrlo značajna. Prema njegovom mišljenju, ajet 2:106⁴⁸ bavi se derogacijom ne samo prethodnih knjiga, već, također, i nekih kur'anskih ajeta. Bivajući svjestan da neki savremeni i klasični mislioci odbacuju takvo mišljenje o derogaciji, Yazir izjednačava njihovo odbacivanje derogacije

sa odbacivanjem doslovnog značenja ajeta.⁴⁹ Yazir smatra da su glavni razlozi odbacivanja derogacije pre naglašavanje ličnog mišljenja i neznanje.⁵⁰ On, dakle, pruža i racionalne i tradicionalne argumente da dokaže da pojam derogacije zaista postoji u Kur'anu. Prema Yazirovom mišljenju, Bog mijenja mnoge stvari u Svom stvaranju. Ajeti iz sure El-Rađ, 13:39,⁵¹ jasno pokazuju ovu promjenu i u univerzumu i u vjeri.⁵² Dakle, nijekanje derogacije zahtjeva nijekanje promjene u stvaranju.

Slično tome, islam ima dva važna zakona: *tahaffuz* (čuvanje) i *tahawwul* (transformacija). Bazirajući svoj argument na kur'anskim terminima *mustaqarr* i *mustawda'* u 6:98,⁵³ Yazir kaže da prvo ukazuje na temelje (*usul*) vjere dok se drugo odnosi na sporedne stvari (*furu'*). Kur'anski ajeti koji se odnose na osnove/temelje vjerovanja vječni su zato što je njihovo suštinsko značenje, također, spomenuto u drugim svetim knjigama, te ih Kur'an potvrđuje u tom pogledu. Međutim, mnoga pravna pravila sporednog karaktera u tim svetim knjigama derogirana su Kur'anom. Ukratko, islam treba biti sastavljen od kombinacije i *usula* i *furu'a* – suštinskih i sporednih pravila. Dakle, nijekanje bilo kojeg od njih prouzrokuje ozbiljan problem u vjerskom životu pojedinca i društva.⁵⁴

Zanimljivo je da Yazir derogaciju smatra dokazom islamske univerzalnosti. Islam smatra jedinom religijom koja može obnavljati kroz

49 Bazirajući svoje mišljenje na stavu hanefijskog pravnika al-Jassasa, Yazir kaže da je odbacivanje derogacije ravno odbacivanju *muhkama* i *mutashabiha* u Kur'anu. Vidi Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 459, 618-9.

50 Ibid., 1:619.

51 „pa je Allah dokidao šta je htio, a ustanovljavao šta je htio!“ (Kur'an, 13:39).

52 Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 460; 4: 3002.

53 „On je taj što vas stvori od jednog čovjeka, i Zemlju vam zavičajem i humkom dade...“ (Kur'an, 6:98)

54 Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 1747-8. U svom objašnjenju termina *shir'ah* i *minhaj*, Yazir kaže da se ova dva termina na francuski jezik mogu prevesti kao *procede* i *methode*. *Shir'ah* ukazuje na pravila (*furu'*) koja se mogu promijeniti u skladu sa promjenom vremena i mjesta, dok se *minhaj* odnosi na jasna, trajna i statična pravila koja ne mogu biti promjenjena ni pod kakvim okolnostima. Ibid., 3: 1698.

42 Ibid., 3:2211.

43 Ibid., 3:1903-7.

44 Na primjer, daje detaljne informacije o prijevodu ajeta 7:133, koji opisuje nesreće koje je faraonov narod morao da podnosi. Vidi Ibid., 4:2269. Također navodi mnoge odlomke iz Biblije koji ukazuju na dolazak Muhameda (mir neka je na njega). Ibid., 1:501-7.

45 Ibid., 6:4091-2.

46 Ibid., 6:3954.

47 Ibid., 3:1965

48 „Mi nijedan ajet ne dokinemo, niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji ili njemu nalik ne donesemo...“ (Kur'an, 2:106).

proces derogacije. Uvjeti života se mijenjaju i vjera to treba uzeti ovo u obzir; dakle, teorija derogacije, prema njegovom mišljenju, dozvoljava muslimanima da prakticiraju pravila sadržana u Kur'anu na svakom mjestu i u svakom vremenu.⁵⁵ Međutim, Yazir insistira da jedino Bog može derogirati. Pored toga, da bi se dogodila derogacija, derogirajući i derogirani ajeti moraju biti objavljeni u različitom vremenu i pod različitim okolnostima. Jedino u islamu, naglašava on, postoji takav koncept. Druge svete knjige lišene su ovog pojma i, stoga, pate od različitih unutrašnjih kontradikcija. Slično tome, neki ljudi mogu pomisliti da postoje neke unutrašnje kontradikcije i u Kur'anu. Prema Yazirovom mišljenju, dinamičan karakter teorije derogacije pomaže nam da riješimo ovaj problem. Yazirov pristup ukazuje da on derogaciju smatra važnim i integralnim dijelom svog razumijevanja Kur'ana. Derogaciju ne smatra sredstvom koje treba riješiti neke pravne/zakonske probleme, niti je sredstvo uljepšavanja nečijeg tumačenja. Stoga, on ne daje nikakve informacije o različitim vrstama derogacija. Klasični izvori klasificiraju pojam *naskha* u tri kategorije: a) derogacija ajeta i propisa, b) derogacija ajeta bez propisa i, konačno, c) derogacija propisa bez ajeta. Mnogi radovi koji se bave pojmom *naskha* moraju se baviti i ovim kvalifikacijama. Međutim, Yazir se fokusira na teoriju *naskha* i ne bavi se detaljima.

Sada ćemo ispitati do koje mjere Yazirova tumačenja odražavaju ovo dinamično razumjevanje derogacije. Prije svega, mora se spomenuti da vjeru, posebno njen promjenjivi dio, Yazira ne shvata kao statičan pojam. Nadalje, on pita posjeduje li islamsko pravo mogućnosti da riješi različite probleme nastale pod uticajem modernizma.⁵⁶ Yazirov odgovor na ovo pitanje je pozitivan i on smatra koncept *ijtihada* i *tajdida* ključnim terminima u ovom pogledu. Naprimjer, Yazir tumači ajet 5:3, „...Danas sam vam vjeru vašu upotpunio i blagodat Svoju prema vama ispunio, i da islam vaša vjera bude – Ja sam htio“, kao Božije vodstvo za dobrobit

55 Ibid, 4: 3004.

56 Muhammad Hamdi Yazir, „Makale-i Mühimme“ u C. Koksali i M. Kaya, *Elmalili M. Hamdi Yazir Makaleler II* (Istanbul, Kitabevi, 1998), 25.

svih ljudi, za osnove vjere, za vrline i pravila *ijtihada*.⁵⁷ Ovdje Yazir vrlo neobično tumači ovaj ajet. Prema njegovom mišljenju, ovaj ajet govori da upotpunjavanje vjere znači da postoje mnoge stvari koje će se dogoditi pod vodstvom ove perfektne vjere. Prema tome, vrata *ijtihada* su otvorena samim dijelom kompletiranja istinske vjere. Prema tome, izgleda da Yazir smatra da Kur'an naređuje vjerniku aktivno sudjelovanje u procesu kreiranja zakona.

Dakle, pojam savršenstva vjere smatra izuzetno dinamičnim. Pošto je prihvatio neizbježnost *ijtihada*, Yazir dokazuje da je neophodna grupa stručnjaka koji razumiju zahtjeve modernog života i zakona. Ovi eksperti trebaju istražiti različite probleme i pokušati ih riješiti u svjetlu islamskog prava, primarno prema shvatanju hanefijske škole mišljenja, iako i druge škole mogu dati doprinos.⁵⁸ Ovo je vrlo važno stanovište zato što pokazuje da Yazir vjeruje da muslimani mogu dostići progres potpuno se oslanjajući na vlastitu tradiciju. Progres se ne postiže oslobađanjem akumulirane tradicije u prošlosti, već, prije, jačanjem vlastitih temelja i razvijanjem vlastite tradicije, donoseći nova rješenja. Prema Yazirovim riječima, neophodno je „spojiti bogatstvo prošlosti sa bogatstvom sadašnjosti. Ako neko ne poznaje *Asharite*, taj ne može razumjeti Razija; ako neko ne poznaje Newtona, taj ne može razumjeti Einsteina.“⁵⁹

Yazirovo mišljenje u vezi sa konceptom *tajdida* slično je njegovom stavu o pojmu *ijtihada*. On dokazuje da vjerski osjećaj slabi kad se nalazimo daleko od korijena vjere. Da bi se vjerski osjećaj pokrenuo i vjerovanje obnovilo te počelo sa djelovanjem, neophodno je obnavljanje (*tajdid*). Yazir koristi kur'anski ajet 57:16⁶⁰ i praksu Poslanika (mir neka je na njega) koja se tiče slanja *mujaddida* (obnovitelja vjere)

57 Idem, Hakk Dini Kur'an Dili, 3:1568.

58 Idem, „Makale-i Mühimme“, 27.

59 Idem, „Dibace“ in C. Koksali i M. Kaya, *Elmalili M. Hamdi Yazir Makaleler I* (Istanbul: Kitabevi, 1998), 247.

60 „Zar nije vrijeme da srca onih koji vjeruju budu skrušena na spomen Allaha i Istine koja se objavljuje, i da ne budu kao oni kojima je Knjiga data još prije, pa im prohuja mnogo vremena i srca im postadoše tvrda! A mnogo je od njih grješnika, nevjernika.“ (Kur'an, 57:16).

svakih sto godina,⁶¹ da pokaže važnost *tajdida* (obnove) zajednica koje su ostarile i izgubile svoju dinamičnost. Naprimjer, nedostatak prakse *tajdida* kod sljedbenika Knjige doveo je do ozbiljne korumpiranosti.⁶² Međutim, *tajdid* (*tajaddud*) ne treba izjednačiti sa novotarijom (*bid'ah*) ili kompletnom metamorfozom. To je vrsta progresa koja se izvodi iz tendencija ljudskog neobuzdanog duha i stalnog razvoja ambijenta.⁶³ Tako se društvo mijenja, a muslimani su pozvani da se suoče sa novim izazovima. Sačuvavši jasne kur'anske principe, muslimani trebaju usvojiti novo razumijevanje detalja. Ovo, međutim, treba biti realizirno u okviru islamske tradicije, a ne pokoravanjem vanjskim uticajima. Prema Yazirovom mišljenju, zajednica koja prakticira *tajaddud* bit će motivirana ljubavlju i idealima, dok novotarija, koja potkopava pojedinca i društvo, samo može donijeti uzajamni antagonizam.⁶⁴

Ovdje se nameće pitanje: U kojoj mjeri veliko naglašavanje, koje Yazir stavlja na pojam *ijdhada* i *tajadduda*, utiče na njegovo vlastito tumačenje? Najbolji način da se odgovori na ovo pitanje jest da se pogleda njegova procjena kur'anskih ajeta o zakonima. Iako nalazimo da Yazir u svojim člancima i komentarima daje neke interesantne primjedbe koje se odnose na status halife i *shaikh al-islama*,⁶⁵ sud o molitvi koju

obavlja putnik⁶⁶ itd., treba spomenuti da on nije radikalni reformist koji teži uvesti fundamentalne promjene u vjerska shvatanja. Naprimjer, zadnjih dana Osmanske carevine došlo je do ozbiljne rasprave među muslimanskim intelektualcima o validnosti donacije date državnoj mornarici. Mnogi su smatrali da ove donacije trebaju biti zamijenjene obaveznom milostinjom, ali Yazir nije imao takvo mišljenje. Slično tome, pitano je je li dozvoljeno novac namijenjen za žrtvovanje životinja povodom Kurban-bajrama dati osmanskoj mornarici umjesto žrtvovanja životinja na tradicionalni praznik.⁶⁷ Nakon detaljne analize, Yazir zaključuje da je obavezna milostinja porez u korist siromašnih; stoga, treba biti data njima, a ne uzeta na ime donacije, niti bi novac za žrtvovanje životinja trebao biti dat mornarici.

Yazir objašnjava mnoge ajete o zakonima u svjetlu poznatog članka *Majalla*. „Postojanjem *nassa* (kur'anski i poslanički sud) ne ostavlja se mogućnost ličnom mišljenju (*ijtihad*).“ Slijedeći ovo pravilo, Yazir iskreno vjeruje u provođenje mnogih kur'anskih ajeta koji se odnose na pravna pitanja, poput odsijecanja ruke kradljivcu,⁶⁸ traženja svjedočenja dviju žena,⁶⁹ dopuštanja poligamije,⁷⁰ davanja u nasljedstvo muškarcu koliko dvjema ženama,⁷¹ a u vezi s tim je tumačenje termina *quwwamun* u 4:34.⁷²

61 Poslanik (mir neka je na njega) je rekao: „Na početku svakog stoljeća Bog će poslati čovjeka (ili ljude) da obnovi njegovu vjeru.“ Abu Dawud Sulayman ibn Ash'ath al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Malahim. Prema Yaziru, ovaj hadis pokazuje da će *mujaddid* definitivno biti poslan; to nagovještava neophodnost *tajadduda* (obnavljanja), i fraza *hadith al-ummah* ukazuje da za vrijeme procesa obnove društvo mora zaštititi svoje bitne karakteristike i tako ojačati samo sebe. Muhammad Hamdi Yazir, „Dibace,” 265.

62 Idem, Hakk Dini Kur'an Dili, 5:3740.

63 Ibid., 7:4743-4; Muhammad Hamdi Yazir, „Dibace“, 263-4.

64 Ibid., 266.

65 Prema Yazirovom mišljenju, halifa je imao ulogu šefa vlade; dakle, njegove glavne dužnosti su ograničene na sprovođenje zakona i odluka države. Ovo je, zapravo, u suprotnosti sa halifinim tradicionalnim statusom. Yazir, također, kaže da halifa nema suverenitet nad muslimanima koji žive u drugim državama, izuzevši duhovnu vezu. A što se tiče *shaikh al-islama*, Yazir smatra da je on državni službenik koji radi pod

pokroviteljstvom parlamenta. Vidi Muhammad Hamdi Yazir, „Islamiyet ve Hilafet ve Mesihat-i Islamiyye” u C. Koksali i M. Kaya, *Elmalili M. Hamdi Yazir Makaleler II* (Istanbul: Kitabevi, 1998), 95-6.

66 Idem, „Seferilik Bahsi” u C. Koksali i M. Kaya, *Elmalili M. Hamdi Yazir Makaleler I*, 111-134.

67 Idem, „Donanma Ianesi Zekat Yerine Gecer mi?” u C. Koksali i M. Kaya, *Elmalili M. Hamdi Yazir Makaleler II* 123; Idem, „Kurbanlar Hakkinda Fetvahane'i Celile'nin Beyannamesi u Ibid., 120.

68 On navodi da se količina ukradenog može mjenjati, ali kazna kradljivcu ne može nikada biti promjenjena. Vidi Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 1674-6.

69 Ibid., 2:982-3.

70 Ibid., 2:1284-7; Yazir tvrdi da olakšati blud znači otežati brak. Vidi Ibid.; 2:1290.

71 Ibid., 2:1302-5.

72 „Muškarci su zaštitnici žena jer Allah je jedne iznad drugih odlikovao, i zato jer muškarci troše svoje imetke!” (Kur'an, 4:34) Yazir tvrdi da superiornost muškarca nad ženom nije slučajna. Temeljeći svoj stav na praksi Poslanika (mir neka je na njega) „gospodar

Interesantno je da su lideri mlade Turske Republike pokušali nametnuti zakon koji će regulirati vanjski izgled, da muškarci i žene pri oblačenju trebaju forsirati evropski stil nošnje. Što se tiče Yazira, on je branio ne samo neophodnost mahrame za ženu, već i vela.⁷³ Veoma je ironična razlika između zakonodavstva koje provode sekularne vođe i stava koji Yazir iznosi u svom tumačenju. Također je važno spomenuti da u Yazirovom tumačenju ne primjećujemo nikakav pokušaj da se zapadne sile umire mirnim i humanim aspektima islamskog prava. Naprimjer, za razliku od mnogih modernih muslimanskih mislilaca, on je eksplicitno tvrdio, u vezi s pravilima ratovanja, da je narod koji je legalno lišen prava da napada i protjera okupatorske snage obično, ali ne uvijek, lišen mogućnosti da se brani.⁷⁴ Drugi važan aspekt Yazirovog tumačenja je u njegovom pristupu znanstvenom tumačenju Kur'ana. Raspravljajući o njegovom metodi, kratko ćemo se uputiti u izraz (*mu'jizah* ili *čudo*, koji se nalazi u njegovim tumačenjima. Primjećeno je da, u poređenju sa njegovim savremenikima, Yazir pokazuje umjeren stav prema znanstvenim objašnjenjima.⁷⁵ Za Yazira Kur'an nije djelo nauke,⁷⁶ i on ne smatra raspravu o naučnim detaljima *sine qua non* za tumačenje. On ih smatra hermeneutičkom dodatkom koji podupire značenje ajeta. Međutim, komentator Kur'ana treba biti vrlo oprezan pri

zajednice je onaj koji joj služi“, Yazir kaže da „ova superiornost pokazuje da je muškarac na usluzi ženi“. Vidi Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 1348-1350.

73 Ibid., 5: 3505-6; 6: 3891, 3921, 3927-3929.

74 Ibid; 2:691. Prema Yaziru, Zapad ima dva mišljenja o stavu muslimana prema ratu. Prvo, oni karakterišu islam kao vjeru mača da bi negirali njene etičke, socijalne, pravne i znanstvene aspekte. Drugo, oni smatraju da islam ne daje nikakav značaj ratu osim u cilju zaštite. Ibid; 2:689-690. Yazir smatra da je drugo mišljenje opasnije od prvog zato što ga je kršćanstvo upotrijebilo kao pokušaj da umiri muslimansko suprotstavljanje. Ibid; 2:691-2; 3:1690-2.

75 Iako u svojim znanstvenim objašnjenjima Yazir ovisi o 'Abd al-Rahman al-Sufijevom djelu *Suwar al-Kawakib*, Ibn Sininom *Shifa*, Haydar 'Amulijevom *Kashkul* i Muhammad Ahmad Iskandaranijevom *Kashf al-Asrar*, on također u svojim tumačenjima upotrebljava neke savremene izvore.

76 Muhammad Hamdi Yazir, "Dibace," 259.

upotrebi ove zamjene zato što, bez obzira na stepen znanstvenog napretka, niko ne može u potpunosti razumjeti misteriju univerzuma ili Kur'ana. Tako, komentator ne treba pokušavati ograničiti kur'ansko tumačenje znanstvenim objašnjenjima.⁷⁷ Štaviše, kad komentator naiđe na poteškoće u pomirenju temeljnih neslaganja Kur'ana i znanstvenih otkrića, treba se uzdržati od iskrivljivanja istine Kur'ana. On, umjesto toga, ponovno treba razmotriti znanstveno objašnjenje samo po sebi.⁷⁸ Ovo ukazuje na Yazirovo povjerenje u informacije sadržane u Kur'anu. On, nadalje, dokazuje da je pogrešno uočiti bilo kakav konflikt između nauke i Kur'ana.⁷⁹ Naprimjer, što se tiče djevičanskog rođenja Isaa, Yazir kaže da se to čini neprihvatljivim na prvi pogled; međutim, ovaj neobični događaj dogodio se Božijom voljom. On tada daje vlastito znanstveno objašnjenje: „Po savremenoj nauci živa bića mogu biti podijeljena na dva dijela; *monomer* (ženska ćelija) i *dimer* (ženska i muška ćelija), Isaovo rođenje materijaliziralo se kroz razvoj samo jedne ćelije (*monomer*)“.⁸⁰ Prema tome, niko nema pravo nijekati njegovu stvarnost/istinitost. Slično tome, on smatra informacije date u nekim kur'anskim ajetima kao pobjedu Kur'ana nad naukom. Naprimjer, što se tiče ajeta sure El-Hidžr, 15:22,⁸¹ on kaže da je ovo čudo Kur'ana pošto otkriva znanstvenu činjenicu koja

77 Idem, Hak Dini Kur'an Dili, 7:5165-6. Iako Yazir ima potpuno povjerenje u znanstvenu istinitost Kur'ana, ipak on mnogo pazi da ne čita Kur'an u svjetlu znanstvenog razvoja. On tvrdi da ako ne želimo da pogriješimo onda treba da vjerujemo samo činjenicama koje ne mogu biti odbačene. Dakle, treba da izučavamo nauku prema njenim vlastitim pravilima, ali ako vjerujemo u njena otkrića, ne trebamo misliti da smo iscrpili Božiju moć. Tako mogu postojati mnoge stvari koje ne prihvatamo danas a koje će postati prihvatljive u budućnosti. Zato Yazir insistira da ne trebamo sužavati značenje kur'anskih ajeta. Yazir pita: „... da li mrtvo tijelo može ponovno oživjeti?“ i odgovara: „Da, sa dozvolom Boga...“ Ibid., 1:203.

78 Ibid., 5:3355.

79 Prema Yaziru, doktrina Trojstva je glavni razlog konflikta između vjere i nauke, zašto bi trebalo kriviti kršćanstvo. Muhammad Hamdi Yazir, „Dibace“, 257-8.

80 Yazir smatra čovječijeg Isusa, koga je Marija rodila, *muhkamom*, a njegovo rođenje bez spolnog akta *muteshabihom*. Idem, Hak Dini Kur'an Dili, 2:1121-4.

81 „I Mi šaljemo vjetrove oplodne pa iz neba kišu spuštamo i njome vas pojimo...“ (Kur'an, 15:22).

je bila shvaćena tek nakon jednog milenija.⁸² Ajet 36:80 ukazuje na postojanje elektriciteta,⁸³ dok ajet 87:4-5 ukazuje na ugaj⁸⁴.

Iako je moguće navesti mnoge takve primjere, bolje bi bilo preći na druge aspekte njegovih znanstvenih tumačenja. Yazir, kao vjerski orijentiran učenjak, analizira teoriju evolucije u nekoliko detalja i odbacuje je.⁸⁵ Protivi se insistiranju pozitivista na ulozi prirode. Oni koji vole da upotrebljavaju riječ *priroda* ne shvataju da zakoni prirode dominiraju prirodom i pošto je priroda pod dominacijom ovih zakona, ovi zakoni su regulirani Božijom kontrolom. Dakle, Yazira smatra da se ništa na svijetu ne događa slučajno, već u svakom obliku postoji Božije djelo.⁸⁶ Što se tiče kur'anskih čuda, Yazir nikad ne pokušava zanijekati njihovu stvarnost. Ipak, treba spomenuti da Yazir do određenog stepena teži minimizirati značaj kur'anskih čuda, zato što njihova snaga i koristi ne izgledaju sveprisutne. On kaže da korist vjere ne treba biti izvedena iz fokusiranja na čuda, već koncentriranjem na *sunnet Allah* (Božijikozmički zakon). Međutim, zaključuje da Bog ponekad izvodi/pokazuje čuda svojim robovima. Pored toga, kritizira mnoge muslimanske intelektualce koji negiraju ili ignoriraju čuda spomenuta u Kur'anu i pruža im mnoštvo objašnjenja zato što vjeruje da ne možemo vidjeti ili iskusiti svaku mogućnost, i nije rješenje u negiranju nečega što je izvan naših sposobnosti opservacije.⁸⁷ Naprimjer, on izražava negodovanje spram Muhameda Abduhua govoreći da on objašnjava čuda spomenuta u 105:3-4⁸⁸ kao variolu koja ostavlja duboke ožiljke na koži Abrahinih vojnika. Pokazujući Abduhuovo tumačenje izuzetno slabim iz tradicionalnih i racionalnih

perspektiva, Yazir zaključuje da je Abduhu *kontaminirao* tefsir objašnjavajući ga terminima *efekti varirole*.⁸⁹

Dok Yazir pruža različita racionalna objašnjenja kao podršku validnosti čuda, njegov najjači dokaz je Kur'an sam po sebi. Prema tome, kritizira mnoge učenjake koji ne prihvataju čudo o raskoljavanju Mjeseca na dva dijela.⁹⁰ Smatra se da Yazir ne izbjegava upotrebu lingvističkih analiza ili izvora za duge citate iz djela različitih učenjaka u svrhu dokazivanja postojanja pojedinačnog čuda. Zato, s vremena na vrijeme, prihvatajući čuda, Yazir pruža neka naučna objašnjenja. Naprimjer, u suri Jusuf, Jakub, Jusufov otac, mogao je osjetiti miris svog sina dok je on još bio daleko. Yazir dokazuje da ovo čudo pokazuje da čulo mirisa može funkcionisati na velike razdaljine.⁹¹

Yazirova mistična tumačenja su, također, u ravni sa njegovim prethodnim stavom da bi pokazao moderan pristup. Za razliku od mnogih savremenih učenjaka Kur'ana, Yazir pruža različita mistička objašnjenja u svom komentaru. Štaviše, u svojim izvorima tumačenja Yazir ukazuje na mnoge sufijske komentare. Sljedeći citat jasno pokazuje njegov pristup ovoj vrsti tumačenja: „Nakon objašnjenja doslovnog tumačenja Kur'ana, šteta je ne okoristiti se mističkim tumačenjima unutrašnjeg značenja Kur'ana koje nije u kontradikciji sa doslovnim značenjem“.⁹² Također, kritizira one naučnike koji poistovjećuju umjereni sufizam sa sektama poput karmatija i hurufija, koje se općenito smatraju nepoželjnim.⁹³ Njegov pristup mističkom tumačenju dozvoljava mu upotrebu ove vrste tumačenja u njegovim komentarima. U tom smislu, najvažnije teme na koje se fokusira u svojim komentarima su

82 Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3054.

83 Ibid, 6:4042.

84 Ibid, 8:5748; Interesantno je da on, također, upotrebljava nekoliko figura da bi objasnio neke ajete. Vidi Ibid., 4:2541; 4:4031.

85 Vidi Ibid., 1:330; 3:1725; Yazir kaže: „Razlika između majmuna i čovjeka nije u razlici dlake i repa, nego u moralnoj razlici.“ Ibid., 1:331.

86 Ibid., 2: 922; 4: 2242-2243, 2802, 2953-4.

87 Ibid., 1:267; 4:2237; 2241; 8:5338-9.

88 „I protiv njih jata ptica poslao, koje su na njihov grumenje gline okamenjene bacale.“ (Kur'an 105: 3-4).

89 Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9:6123-6130; Yazir pokazuje sličan stav prema ljudima koji niječu ili smatraju Poslanikov *m'radž* (uzdignuće na nebo) snom. Vidi Ibid., 5:3186 i 8:5394.

90 „Približi se Čas i raskoli Mjesec. A oni, kad god vide čudo, okreću se i vele: „Vradžbina neprestana.“ (Kur'an 54:1-2). Ibid., 7:4625-37.

91 Ibid, 4:2919-21.

92 Ibid, 8:5613.

93 Ibid., 8:5610-12.

pojmovi *wahdat al-wujud*,⁹⁴ *'ilm ladun*,⁹⁵ *nur al-Muhammadi*⁹⁶ te mnogi drugi kur'anski termini sagledani iz mističkog ugla. Ipak, on kaže da ponekad preskoči mistička tumačenja zato što ljudi koji nisu mistici mogu imati poteškoća da ih razumiju.⁹⁷

Unatoč Yazirovim iscrpnim filozofskim analizama, obrađene su vrlo površno teme koje se tiču islamske teologije u njegovom komentaru. Kao sljedbenik Maturidijeve prakse, Yazir zadržava mnoge Maturidijeve principe u svojim tumačenjima, poput koncepta Boga, poslanikâ, meleka, vječnog života,⁹⁸ predodređenosti,⁹⁹ istinitosti zagovaranja (zauzimanja za druge ljude na Sudnjem Danu),¹⁰⁰ pojmova dobro i loše (*husn i qubh*),¹⁰¹ kazne u grobu,¹⁰² istinitosti *visio beautifica*,¹⁰³ poslanikove bezgrješnosti,¹⁰⁴ i ko god (među sljedbenicima Knjige) ne vjeruje u poslanika Muhameda (mir neka je na njega), ne može dostići vječni spas¹⁰⁵ itd. Ponekad pruža filozofski pristup u svojim analizama koje se tiču vječnosti, ili uništenja duše, statusa *barzaha*¹⁰⁶ i pitanja ponovnog fizičkog i duševnog oživljenja. Neki njegovi argumenti odjekuju zapadnjačkim filozofskim raspravama prije nego islamskom teologijom.¹⁰⁷

Razmatrajući njegovu čestu upotrebu filozofskog diskursa, nemoguće je ne složiti se s mišljenjem S.H. Bolaya da oni koji nisu upoznati sa filozofskim diskusijama neće moći razumjeti Yazirova tumačenja.¹⁰⁸

94 Ibid., 1:578

95 Ibid., 5:3261

96 Ibid., 5:3274

97 Ibid., 6:4509-10.

98 Ibid., 1:532.

99 Ibid., 4:2081-2; Muhammad Hamdi Yazir, "Dibace," 212.

100 Idem, Hak Dini Kur'an Dili, 4:2667.

101 Ibid., 2:756.

102 Ibid., 4:2611.

103 Ibid., 8:5483; 4:2277.

104 Ibid., 1:411.

105 Ibid., 1:198, 371-3.

106 Središnje stanje duše nakon smrti a prije konačnog suda.

107 Na primjer tumačenje ajeta 2:155, 185. Vidi Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1:550-552; 2:1244-5.

108 S.H. Bolay, "Bir Filozof Mufessir" u *Elmalili M. Hamdi Yazir Sempozyumu 4-6 Eylül* (1991), 138.

Yazirova česta upućivanja na filozofske analize izvode se iz njegovog jakog interesa za ovu temu. On vjeruje da filozofija, naročito filozofija vjere, podržava Božiju jedinstvo i potkopava koncepte poput trojstva, inkarnacije itd. Zapravo, Yazir smatra da je učenje filozofije nezakonito za sve religije osim za islam;¹⁰⁹ time sugerira da se muslimani ne trebaju bojati filozofije zato što istinska filozofija (religije) podržava islamske principe. Nemuslimani su ti koji bi se trebali bojati filozofije, a ne muslimani. Da bi postigli stvarni progres, muslimani, prema Yazirovom mišljenju, trebaju učiti i od klasičnih učenjaka i od savremenih zapadnih mislilaca. Međutim, Yazir ne zauzima neutralan stav prema zapadnim filozofima, on općenito zadržava svoju muslimansku poziciju i kritizira njihova mišljenja, posebno mišljenja Descartesa, Kanta i Konta.¹¹⁰ Također je važno istaći da ga filozofija uči da bude optimist u mnogim problemima. Naprimjer, što se tiče budućnosti muslimana, on je izuzetan optimist i nikad ne gubi nadu; on kaže da će se, poput djece koja dostižu zrelost u četrnaestoj ili petnaestoj godini, današnje nacije probuditi u četrnaestom ili petnaestom stoljeću. Evropa se počela buditi u četrnaestom i petnaestom stoljeću, pa će se i ponovno oživljavanje muslimanske nacije pojaviti u četrnaestom i petnaestom stoljeću od objave islama.¹¹¹

Bilo kako bilo, stvarni filozofski problemi kojima se on bavi u svom tumačenju jesu odnos između Boga i univerzuma,¹¹² Boga i čovjeka, etike i religije,¹¹³ položaj volje (*iradah*), razlika između religije (*din*) i religioznosti (*diyannah*),¹¹⁴

109 Muhammad Hamdi Yazir, "Dibace," 243, 268-9.

110 Idem., Hak Dini Kur'an Dili, 6: 2326

111 Idem., "Dibace," 243.

112 Idem, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1:17-18. Za Yazira, Allah nije Allah zato što On treba biti obožavan, nego je On obožavan zato što je On Allah. Ibid., 1:29.

113 Za razliku od Kanta, koji gradi religiju na osnovama etike, Yazir etiku gradi na osnovama religije. On, također, raspravlja argumente o hedonistima i pragmatistima da dokaže da se stvarna sreća jedino postiže izvršavanjem Božijih naredbi iz Kur'ana. Muhammad Hamdi Yazir, "Hayat ve Ubudiyet" u C. Koksali i M. Kaya, *Elmalili M. Hamdi Yazir Makaleler I*, 229-222.

114 Po Yaziru, vjera je Božije zakonodavstvo, dok je religioznost čovjekovo sticanje. Idem, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1:84-87.

pozicija razuma,¹¹⁵ ravnoteža između čula i razuma,¹¹⁶ stvarnost vjere¹¹⁷ itd. Također raspravlja o prirodi i karakteristikama istinite vjere često se koristeći filozofskim stavovima. Međutim, bilo bi teško prikazati ovaj članak u pravom svjetlu.

Također je značajno spomenuti da, pored njegovog filozofskog postupanja, Yazir sa muslimanskog stanovišta razmatra neke društvene i psihološke teme. Treba spomenuti da je, u vrijeme kad je Yazir raspravljao o sociološkim pojmovima, vrlo malo ljudi u Turskoj bilo svjesno ove nauke. Međutim, iako Yazir ponekad upotrebljava radove zapadnjačkih sociologa, on vjeruje da društvenost dolazi od Boga.¹¹⁸ Veza između pojedinca i društva glavna je tema njegovog tumačenja. Pojedinaac je nesumnjivo važan za uspostavljanje zdravog društva. Međutim, nakon citiranja mnogih ajeta, Yazir pokušava dokazati da najveći je grijeh koji muslimani njegovog vremena čine – neuspjeh da osnuju zdravo društvo i ožive duh zajednice, neuspjeh koji je potpuno uništio njihove živote.¹¹⁹ Upozorava muslimane da ne oponašaju anarhiste koji ne obraćaju pažnju na pravila ili zakone. Niko nema pravo napadati principe javnog reda radi dobijanja slobode od ograničenja.¹²⁰ Kao predstavnika sunituskog stanovišta, Yazirov pristup pokazuje veliko poštovanje prema tradiciji.

Zaključak

Postoje mnoge sličnosti između Yazirovog i klasičnog čitanja Kur'ana. U svom komentaru Kur'ana kao cjeline, Yazir aranžira različite principe koje su sačuvali

tradicionalni komentatori, poput termina *naskh*, validnosti kur'anskog prava, važnosti poslaničkih i tumačenjskih predaja i ponekad se koristi detaljnim lingvističkim analizama, koje savremeni čitaoci Kur'ana mogu smatrati nepotrebnim,¹²¹ poseže za različitim čitanjima te ponire u odnose između ajeta i sura,¹²² uz to koristeći se citiranjem poezije itd. Za razliku od mnogih učenjaka reformista, koji su tvrdili da, ako je nešto nazvano islamskim, to treba ovisiti isključivo od Kur'ana, Yazir pridaje veliki značaj Poslanikovoju praksi (mir neka je na njega) i praksi ashaba. Također treba spomenuti da Yazir ne odbacuje mističko tumačenje, koje mnogi modernisti smatraju iskrivljenim u odnosu na kur'ansko značenje.

Da se ponovo zapitamo koji je Yazirov položaj među klasičnim i modernim komentatorima? Prema mišljenju nekih, on je bio stereotipni tradicionalist koji je uljepšavao svoja tumačenja nekim modernim diskursima. Drugi smatraju da nije raspolagao s dovoljno znanja da bi sistematski riješio probleme svog društva.¹²³ Treći, saosjećajni kritičari smatraju da je posjedovao sve što je bilo neophodno, ali da ga nije zanimalo da izvrši reforme. On je zaista ponekad zauzimao stav protiv reformi i reformista.¹²⁴ Jedan od najvažnijih razloga za to, prema stavu prethodnih, jest u tome da je Yazir osjećao duboku zabrinutost za događanja

115 Yazir kritikuje filozofe koji tvrde da je razum sušti kriterij za određivanje istine i laži. Za Yazira, razum je sredstvo koje je dato čovjeku da bi razumio Božiju riječ. Razum nije predmet niti izumitelj logike, koja je ponekad predmet grešaka. Ali je razum ograničen nekim pravilima i uvjetima. Ibid., 4:2720.

116 Muhammad Hamdi Yazir, "Dibace," 258.

117 Idem, Hak Dini Kur'an Dili, 2:860-3.

118 Ibid, 1:745.

119 Ibid, 1:110; 2:1153; 3:2115; Muhammad Hamdi Yazir, "Tevbe" u C. Koksali i M. Kaya, *Elmalili M.Hamdi Yazir Makaleler I*, 211-216.

120 Idem, Hak Dini Kur'an Dili, 5:3453.

121 Ovo je vrlo važan stav kojim se ne možemo pozabaviti u ovom članku. Yazir je bio praktičar osmanske tradicije u tumačenju, koja je u suštini lingvistička/jezička analiza Kur'ana. Odnos između Teksta (Kur'ana) i jezika (arapskog) je bio značajno zanemaren od strane modernih čitalaca Kur'ana, zbog M. Abduhuovog kritikovanja dugih lingvističkih analiza klasičnih komentara. Vidi Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Shahir bi Tafslr al-Manar* (Beirut: Dar al-MaVifah), 1:22; Halis Albayrak, *Tefsir Usulu* (Istanbul: sule, 1998), 104.

122 Yazir ponekad pruža vrlo interesantna i originalna tumačenja koja se tiču odnosa ajeta i sura (munasabah). Vidi primjer, Muhammad Hamdi Yazir, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1:20-24.

123 Mehmet S. Aydin, "Modernlesme Cabalari ve Kur'an'in Yeniden Okunusu" u Osman Kayaer, izdanje III. *Kur'an Haftasi Kur'an Sempozyumu 13-19 Ocak 1997* (Ankara: Fecr, 1998), 334-5.

124 Ersoz, "Mehmed Hamdi Yazir ve Hak Dini Kur'an Dili" (Neobjavljena doktorska teza, Konya, 1985), 36-7.

u njegovoj zajednici.¹²⁵ Ovo mišljenje se ispostavilo kao tačno, jer je Yazir, kao poštovani učenjak Osmanske države, živio u društvu koje se približavalo gubljenju vjerskog identiteta. Ipak, ovo objašnjenje nije dovoljno. Poznato je da je Turska Republika sponzorirala njegova tumačenja, iako mnogi njegovi stavovi i jezik¹²⁶ nisu bili u skladu sa reformama nove turske administracije. Izgleda, međutim, da se nije bojao reći ono u šta je vjerovao.

Stoga, slobodno se može pretpostaviti da Yazirov tradicionalni stav ne potiče samo iz njegove lične brige. On je, zapravo, bio kasni predstavnik osmanske tradicije u tumačenju (Kur'ana, hadisa i islama) i pokušao je držati se njenih karakteristika. Bolje bi bilo smjestiti ga među istanbulske komentatore, što znači da komentator treba biti vrlo dobro upoznat sa svim neophodnim informacijama o klasičnim komentarima.

Nažalost, zbog uticaja ove tradicije njegove komentare pisane za javnu upotrebu,¹²⁷ baš zbog teškog sadržaja, ne mogu razumjeti neupućeni. Osjećao se prisiljenim prenijeti bogatstvo koje je dobio. Ipak, obradio je mnoge savremene teme. Uključio se u društvene, političke, psihološke, kulturne, znanstvene i filozofske analize koje su razlikovale njegov komentar Kur'ana od klasičnih komentara. Pored toga, on predstavlja neke teme u formi članka. Ponekad citira cijeli pasus iz djela savremenih mislilaca. Također, pokušava kritički evaluirati veliki broj izdanja. Ali, čitalac ne treba zaboraviti da je Yazir, kao većina mislilaca i učenjaka, bio dijete svog doba.

S engleskog prevela: Djermana Šeta

125 Hasan Onat, "H. Yazir'in Anlayisi ve Mezheplere Bakisi", *Turkiye Diyanet Isleri Baskanligi, Elmalili Hamdi Yazir Sempozyumu*, 148.

126 Dok je Yazir pisao ovaj komentar, u turskom jeziku su se dešavale ozbiljne reforme, oslobađajući se arapskih i perzijskih riječi. Ipak, on je više volio da upotrebljava stare osmanske riječi nego li nove turske.

127 Ovo je poprilično ironično, jer je od njega zatraženo da pripremi tumačenje koje će podučiti javnost istinskoj vjeri. Međutim, njegove kompleksne filozofske i lingvističke analize spriječile su javnost da ga čitaju.