

Munir Mujić
TROI I FIGURE U ARAPSKOJ STILISTICI

Izdavač
Orijentalni institut u Sarajevu
Zmaja od Bosne 8b, Kampus Univerziteta u Sarajevu
71000 Sarajevo, BiH, e-mail: ois@bih.net.ba

Glavni urednik
Prof. dr. Esad Duraković

Odgovorna urednica
Dr. Behija Zlatar

Recenzenti
Prof. dr. Esad Duraković
Doc. dr. Elma Dizdar

Lektor
Prof. dr. Ismail Palić

DTP
Mahir Sokolija

Štampa
Bemust – Sarajevo

Izdavanje ove knjige omogućila je
Fondacija Abdulaziza Sauda al-Babtina za promociju pjesničkog stvaralaštva (Kuvajt).



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

811.411.21'38

MUJIĆ, Munir

Tropi i figure u arapskoj stilistici / Munir Mujić. – Sarajevo : Orijeentalni institut, 2011. – 236 str. : graf. prikazi ; 24 cm. – (Posebna izdanja / Orijeentalni institut ; 37)

Bibliografija: str. 219-224 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9958-626-21-0

COBISS.BH-ID 19057670

ORIJENTALNI INSTITUT U SARAJEVU
POSEBNA IZDANJA XXXVII

Munir Mujić

TROPI I FIGURE U
ARAPSKOJ STILISTICI

Sarajevo, 2011.

Zahvaljujem svima koji su mi na bilo koji način pomogli prilikom pisanja ove knjige. Posebno zahvaljujem akademiku Esadu Durakoviću na nesebičnoj pomoći i bodrenju. Za pomoć pri objavljivanju ove knjige dugujem zahvalnost The Foundation of Abdulaziz Saud Al-Babtain's Prize For Poetic Creativity iz Kuvajta i Orijentalnom institutu iz Sarajeva.

Sadržaj

UVOD	11
O STILU I STILOGENOSTI	15
ZNANOST O JASNOM IZRAŽAVANJU – TROPI I NJIHOVI SATELITI	21
Poređenje (al-tašbīh)	27
<i>Struktura poredbene konstrukcije</i>	28
<i>Sličnost u poređenju</i>	30
<i>Zajedničko svojstvo poređenja</i>	32
<i>Modaliteti perceptibilnosti i karakter poređenja</i>	35
<i>Vrste poređenja s obzirom na strukturu poredbenih korelata</i>	38
Poređenje putem polisintetičnih korelata	39
<i>Poređenje po sličnosti (al-tašbīh) i poređenje po analogiji (al-tamīl)</i>	44
Poređenje po analogiji i hijerarhija percepcije	47
<i>Poređenje i teorija prototipa</i>	50
TROPI (AL-MAĠĀZ)	51
Metafora (al- ² isti ^ʿ āra)	53
<i>Delegitimiranje imenske predikacije</i>	58
<i>Sličnost u metafori</i>	63
<i>Nemetaforički transfer</i>	65
<i>Karakter metaforičkog procesa – borba protiv transfera</i>	66
Metaforički proces kao pozajmljivanje	66
Airmiranje karakterističnog svojstva	70
Kategorijalna asercija	72
<i>Klasifikacije metafore</i>	73
Eksplicitni i implicitni način realiziranja metafore	74
Personifikacija kao podvrsta implicitne metafore	76
Deverbalna i nedeverbalna metafora	77
Mogućnost dvostrukog tumačenja deverbalne metafore	80
Karakter semantičke nadopune – metafora i mikrokontekst	82
Proširena metafora	82
Dopunjena metafora	84

Prosta metafora	85
Stilogenost bliskog metaforičkog konteksta	85
<i>Složena (analogijska) metafora</i>	88
<i>Ironija kao podvrsta metafore</i>	90
<i>Metafora i poređenje</i>	91
<i>Kognitivni pristup</i>	93
Unidirekcionalnost	96
Sličnost	97
Strukturalna metafora	98
Orijentacijska metafora	99
Ontološka metafora	100
Metonimija (al-mağāz al-mursal)	102
<i>Sinegdoha kao podvrsta metonimije</i>	107
<i>Metonimija metonimije</i>	108
<i>Metafora nasuprot metonimiji</i>	109
Alegorija (al-kināya)	112
<i>Alegorija s obzirom na karakter impliciranog značenja</i>	119
<i>Eufemizam kao podvrsta alegorije</i>	121
<i>Perifraza kao podvrsta alegorije</i>	122
<i>Vrste alegorije s obzirom na posredne pojmove</i>	123
Aluzivna alegorija	123
Signalizirajuća alegorija	125
Sugerirajuća alegorija	126
Alegorija-simbol	127
Status alegorije – alegorija i tropi	127
ZNANOST O UKRASIMA – FIGURE	135
Pojam stilske figure	136
Klasificiranje stilskih figura u arapskoj stilistici	138
Stilske figure	140
Semantičke figure (al-muḥassināt al-ma‘nawīyya)	141
<i>Antiteza (al-muṭābaqa, al-ṭibāq, al-taḍādd)</i>	141
<i>Prethodni nagovještaj (al-‘irṣād wa al-taḥīm)</i>	144
<i>Zeugma (al-muṣākala)</i>	147
<i>Kumulacija (murā‘āt al-naẓīr)</i>	150
<i>Kopulacija (al-muzāwaḡa)</i>	152
<i>Antimetabola (al-‘aks)</i>	153
<i>Korekcija (al-ruḡū‘)</i>	154
<i>Dilogija (al-‘isti ḥdām)</i>	155
<i>Simulacija (al-tawriyya, al-‘ihām)</i>	156
Puka simulacija (al-tawriyya al-muḡarrada)	157
Proširena simulacija (al-tawriyya al-murašṣahḡa)	158

Očita simulacija (al-tawriyya al-mubayyana)	158
Prilagođena simulacija (al-tawriyya al-muhayya'a)	159
Dekodiranje značenja simulacije	159
Razlika između simulacije i tropa	160
<i>Epanoda (al-laff wa al-našr)</i>	161
<i>Sinatroizam (al-ġam')</i>	165
<i>Distinkcija (al-tafrīq)</i>	167
<i>Distribucija (al-taqsīm)</i>	170
<i>Sinatroizam s distinkcijom (al-ġam' ma'a tafrīq)</i>	173
<i>Sinatroizam s distribucijom (al-ġam' ma'a taqsīm)</i>	175
<i>Hiperbola (al-mubālaġa)</i>	176
<i>Litota (al-'itbāt bi al-nafy)</i>	179
<i>Dijalektički postupak (al-madħab al-kalāmī)</i>	180
<i>Lijep način dokazivanja (ħusn al-ta'līl)</i>	181
<i>Amplifikacija (al-tafrī')</i>	183
<i>Poricanje tvrdnje protutvrdnjom (al-qawl bi al-mūġab)</i>	187
<i>Retorički obrat (al-'iltifāt)</i>	188
Formalne figure (al-muħassināt al-lafziyya)	189
<i>Paronomazija (al-ġinās)</i>	189
<i>Simploha (radd al-'ġuz 'alā al-šadr)</i>	197
<i>Rimovana proza (al-sa ġ')</i>	202
<i>Jednakost oblika (al-muwāzana)</i>	204
<i>Obavezivanje neobaveznim (luzūm mā lā yalzam)</i>	205
<i>Palindrom (al-qalb)</i>	206
ZAKLJUČAK	207
SAŽETAK	215
SUMMARY	217
LITERATURA	219
INDEKS POJMOVA	225
INDEKS IMENA	237

Uvod

Arapska stilistika konstituirala se kao nauka upravo putem djela koja su obrađivala trope i figure. Od toga vremena pa do danas bavljene tropima i figurama ostalo je jednim od njenih najvažnijih zadataka. Tropi i figure obrađivani su kao zasebni dijelovi arapske stilistike, s tim što su rijetko bili tema zasebnih djela. Trend obnove retorike te naglašena zainteresiranost savremene stilistike za trope, a naročito za metaforu, iziskuju da se ponudi cjelovitiji opis te neka vrsta ponovnog čitanja tropa i figura u arapskoj stilističkoj tradiciji, i to u svjetlu dostignuća savremene stilističke znanosti.

Treba skrenuti pažnju da pod *arapskom stilistikom* u ovoj knjizi¹ podrazumijevamo klasičnu, odnosno “retoričku stilistiku”. Mada se termin ‘*ilm al-balāga*’ u zapadnoj literaturi obično prevodi kao *arapska retorika*, odlučili smo za ovaj termin kao jednakovrijedan koristiti termin *arapska stilistika*. Rukovodili smo se pritom činjenicom da ‘*ilm al-balāga*’ nije disciplina koja se bavi time kako osposobiti govornika da ovlada tehnikama uvjeravanja koje će mu pomoći da odnese pobjedu u sudskim sporovima, ili podučiti ga kako će izazvati ushite kod slušalaca. ‘*Ilma al-balāga*’ skoro i ne poznaje govornika u formalnom smislu. Naglasak u ‘*ilm al-balāgi*’ nije na govorniku, već na riječi. Nadalje, najobimniji dio ‘*ilm al-balāge*’ – znanost o značenjima (‘*ilm-al ma ‘ānī*’) – bavi se pitanjima koja su bliža lingvistici nego retorici. Uz sve ovo, stari su Arapi Aristotelovu *Retoriku* nazivali *Kitāb al-ḥiṭāba* ili *Riṭūrīqā*, što će reći da su koristili termin *retorika*, ali ga nisu upotrebljavali za ‘*ilm al-balāgu*’.

Osnovni zadatak kome ćemo se posvetiti u ovoj knjizi jeste ponuditi analizu tropa i figura u arapskoj stilistici s fonetsko-fonološkog, morfološkog, sintaksičkog, semantičkog i stilističkog stanovišta. Naš pristup bit će dominantno teorijske prirode i okrenut proučavanju teoretskih postavki o tropima i figurama kakve su prisutne u djelima arapskih autora. S obzirom na karakter arapske stilistike, prije svega s obzirom na činjenicu da je u arapskoj stilistici teško razlučiti klasično od savremenog, dijahronijski niz uključivat će djela od samih začetaka arapske stilistike pa do današnjih dana.

Tropi i figure u arapskoj stilistici sve do novijih vremena proučavani su manje-više u okvirima koje su zacrtali klasični autori. Pri tome treba imati na umu da su figure, po

¹ Ova knjiga predstavlja unekoliko prerađenu verziju doktorske disertacije koja je pod istim naslovom odbranjena na Filozofskom fakultetu u Sarajevu 2009. godine.

pravilu, obrađivane unutar dijela klasične arapske stilistike koji je, formalno, smatran nadopunom (*al-tatimma*). Otuda je tretiranje figura u arapskoj stilistici vijekovima ostalo na razini registriranja i nabiranja, dok su tropi, naročito metafora, obrađivani s više revnosti i kroz, barem donekle, diferencirane pristupe. I u današnje vrijeme mnoga djela s obećavajućim naslovima uglavnom rearanžiraju davno određeni sadržaj koji su definirali klasični autori.

U posljednje vrijeme u literaturi u arapskom svijetu evidentno je stidljivo prevrednovanje tradicionalnog shvatanja tropa i figura. Obnova klasične arapske stilistike i primjena savremenih stilističkih učenja rezultirali su time da se i sistem tropa i figura, čija zaokruženost i koherentnost nije propitivana još od dvanaestog stoljeća, kad je došlo do zasvođenja klasične arapske stilistike, počinju iznova analizirati i propitivati. Pristupi savremenih arapskih autora kreću se u rasponu od čisto tradicionalističkog do posezanja za najnovijim pristupima, kao što je, primjerice, kognitivna teorija.

Današnji arapski stilističari koji se koriste dostignućima savremene znanosti, a njihov broj nije pretjerano veliki, uglavnom trope i figure posmatraju kroz prizmu jedne ili druge savremene stilističke škole. Mi ćemo nastojati ponuditi opis tropa i figura u arapskoj stilistici koji bi uključivao tradicijske dominante, ali i savremene pristupe i rezultate koje su oni donijeli, ali, prije svega, želimo ponuditi vlastiti opis tropa i figura u arapskoj stilistici.

Savremeni arapski autori koji su ponudili nove pristupe u bavljenju tropima i figurama uglavnom su zahvatali parcijalno navedenu materiju, tačnije u mjeri u kojoj je odgovaralo teoretskim postavkama koje su uzimali za polazište. Njihovim ćemo se rezultatima u radu koristiti samo u mjeri u kojoj predstavljaju nešto originalno i posve novo. Na mjestima gdje se radi o preuzimanju stavova klasičnih autora radije ćemo se oslanjati na ono što su kazali ovi posljednji.

Odlučili smo se za jedan široko postavljen metodološki pristup, koji osigurava mogućnost da se tropi i figure u arapskoj tradiciji analiziraju s više stanovišta i da se uspoređuju s novim savremenim pristupima u stilistici i nauci o jeziku općenito. Korištenjem ovih metoda, na prvom mjestu, nastojat ćemo podrobno opisati i analizirati trope i figure u arapskoj stilistici, razumijevanje tropičnosti te lingvističke i stilističke aspekte realiziranja tropa i figura u arapskoj stilistici.

Naš je pristup – kako smo kazali – zamišljen kao teoretski, što će reći da se ne oslanja na istraživanja tropa i figura u određenom korpusu. U tome smislu primjeri koji se navode u ovoj knjizi bit će preuzimani iz teoretskih djela koja se bave arapskom stilistikom. Kako je poznato, arapski stilističari vijekovima ponavljaju iste primjere, pa ćemo se truditi da to budu manje uobičajeni primjeri. Zbog gubitaka kojih ni jedan prijevod nije lišen, kao i zbog činjenice da se mnoge značenjske nijanse kao i zvukovni i ritmički efekti teško mogu prenijeti u prijevod, čitaocima koji ne poznaju arapski jezik pojedini primjeri mogu izgledati neodgovarajući.

Okolo samoga ustrojstva materije u knjizi nije bilo naročito dvoumljenja. Kako je tema rada tropi i figure u arapskoj stilistici, a ne tropi i figure u određenom korpusu tekstova,

onda je raspored materije, pa i sami pristup uveliko bio određen postulatima koji već postoje u arapskoj stilistici. Taj pristup, nazovimo ga imanentnim, obećavao je mnogo više u smislu bogatijih i vjerodostojnijih rezultata na polju opisa, analize, kompariranja i sl. Nikakva apriorna reklasifikacija i bilo kakvo posezanje za reklasifikacijom po određenim zadatim obrascima nije dolazilo u obzir. Time bi pristup možda naizgled bio obećavajući, ali rezultat koji bismo dobili uveliko bi bio uvjetovan samim okvirima klasifikacije.

Kad se komparativno i kontrastivno analiziranje tiče dviju materija koje pripadaju različitim epohama, onda to samo po sebi podrazumijeva postojanje određenih ograničenja, a istovremeno i postojanje određenih rizika. U tome smislu uvijek smo nastojali izbjeći dvije zamke koje u ovakvim situacijama stoje pred istraživačima. Na jednoj strani, to je ispoljavanje osjećaja metodološke i epistemološke superiornosti, što obično rezultira nesuvislim zaključcima usmjerenim na to da stari autori nisu znali jednu ili drugu stvar. S druge strane, nastojali smo izbjeći zamku neutemeljenog glorificiranja dostignuća klasičnih autoriteta, a u koju savremeni arapski autori nerijetko upadaju nošeni željom da pokažu kako su stari arapski pretekli moderne zapadne autore u ovom ili onom pogledu.

Naposljetku, iako je knjiga naslovljena *Tropi i figure u arapskoj stilistici*, opredijelili smo se da ona ni u kojem slučaju ne bude historijski, odnosno hronološki pregled autora i djela. Takve literature na arapskom jeziku ima i previše, te bi još jedan pregled ove vrste bio suvišan.

O stilu i stilogenosti

Definiranje stila jeste jedno od najtežih pitanja u jezičkoj i književnoteorijskoj znanosti ponajprije zbog toga što stil kao nešto inherentno samome jeziku treba posmatrati kao njegovu izdvojenu karakteristiku. Jedan od najčešćih načina tumačenja i razumijevanja stila jeste onaj koji počiva na viđenju stila kao odstupanja od uobičajenog načina izražavanja, odnosno devijacije u odnosu na nemarkiranu, nestilogenu upotrebu jezika, mada je nemoguće egzaktno razlučiti šta je to nemarkirana, odnosno nestilogena upotreba jezika, a šta opet markirana i stilogena. No, i pored toga postoje određena mjerila, odnosno tipovi odstupanja koji su karakteristični za stilogenu upotrebu jezika.

Devijacija u klasičnoj arapskoj stilistici nije eksplicitno razmatrana, ali ne možemo kazati kako klasični arapski autori nisu razumijevali trope i figure kao odstupanja od uobičajenog načina izražavanja. Naime, koncept znanosti o jasnom izražavanju (*'ilm al-bayān*) i znanosti o pjesničkim ukrasima (*'ilm al-badī'*), dakle dijelova arapske stilistike koji se bave tropima i figurama, definiran je tako da se korištenje tropa i figura smatra nadopunom, odnosno sekundarnim načinom primarnog vida izražavanja o kome se govori u prvom dijelu arapske stilistike – onom posvećenom semantici sintakse (znanosti o jasnom izražavanju). Za dio arapske stilistike koji se bavi tropima kaže se da je to znanost o tome kako jedno značenje izraziti na različite načine. Primarni način izražavanja jeste onaj kojim se bavi znanost o značenjima (*'ilm al-ma'ānī*), kao najobimnija grana arapske stilistike (čiji predmet bavljenja možemo definirati kao semantika sintakse), a različiti su drugi načini, ustvari, odstupanja od tog primarnog načina izražavanja značenja. Istovremeno, dio arapske stilistike koji se bavi figurama definira se kao znanost putem koje se uči o načinima dotjerivanja iskaza (govora), nakon što se obrati pažnja na to da iskaz (govor) odgovara zahtjevu govorne situacije i da bude jasno izražen. Vidimo, dakle, da je tropima i figurama u arapskoj stilistici jasno namijenjena uloga izražavanja onoga značenja koje ne predstavlja osnovni, uobičajeni način izražavanja.

Devijacija kao narušavanje norme i odstupanje od svakodnevnog načina izražavanja općeniti je naziv za širok spektar postupaka kojima se svakodnevni jezik oneobičava. Povlačenje crte između svakodnevnog jezika, odnosno norme ili konvencije, i odstupanja od nje, u smislu upotrebe tropa i figura, vrlo je diskutabilno. Prigovor teoriji o devijaciji teško

je odbiti kad se kao argument iznese činjenica da se u svakodnevnom jeziku posve nesvjesno, u okviru onoga što nazivamo nemotiviranom upotrebom jezika, upotrebljava bezbroj tropa i figura. U klasičnoj arapskoj literaturi ne nalazimo termin koji bi odgovarao terminu devijacija, a savremeni arapski autori za označavanje devijacije upotrebljavaju termin *al-'inḥirāf*, što je ustvari prijevod termina devijacija (engl. *deviation*).

Šalāh Faḍl, savremeni arapski autor, uostalom kao i veliki broj drugih autora, problematizira uzimanje devijacije kao polazišta u definiranju stilskih figura. Niko – ističe Faḍl – ne može ponuditi mjerilo pomoću kojega bi se mogla razlučiti stilogena od nestilogene upotrebe jezika; odatle i sama definicija stilske figure postaje manjkavom jer joj nedostaje definirano distinktivno obilježje. Veliko je pitanje koja bi se cijena morala platiti ako bi se prihvatio stav da svako odstupanje predstavlja stilsku figuru. Ako se uzme da je stilska figura odstupanje u odnosu na normu, odmah se javlja pitanje na koje je teško odgovoriti: šta je to norma? Ako uzmemo da je to upotreba jezika u svakodnevnom smislu, onda se ne mogu ni pobrojati sve varijante odstupanja od tako zamišljene upotrebe jezika. Devijaciju je moguće zamisliti jedino ako se ona svede na određeni broj karakterističnih slučajeva narušavanja norme, odnosno ako se posmatra kao “sistematsko narušavanje norme”.¹

Već smo kazali da je problem kako definirati devijaciju teško rješiv jer je teško odrediti šta je to sama norma. Različite definicije devijacije sreću se u tački koja kaže da je devijacija neobično i nefrekventno korištenje jezika. Kako se između devijacije i stila stavlja znak jednakosti, to ćemo baciti pogled na neka od najutjecajnijih viđenja devijacije.

Geoffrey N. Leech o devijaciji govori kao o narušavanju uobičajene upotrebe jezika na različitim planovima jezičke upotrebe. Po njemu, devijacija može biti: leksička, gramatička, fonološka, grafološka, semantička, dijalekatska, devijacija registra i devijacija s obzirom na historijski period. O spomenutim oblicima devijacije autor govori s obzirom na jezik poezije.

Leksička devijacija podrazumijeva prije svega upotrebu neologizama, što se smatra “izlaskom izvan okvira normalnih jezičkih resursa”. Gramatička devijacija podrazumijeva odstupanje od uobičajenih morfoloških i sintaksičkih normi. Devijacija na planu sintaksičkih normi podrazumijeva odnos između površinske i dubinske strukture, pri čemu je dubinska struktura “semantički završetak” sintakse, a površinska njen “fonološki završetak”. Odnos između dubinske i površinske strukture Leech posmatra prilično konvencionalno, bez posezanja za transformacijskim pravilima (otkrivanje logičkog subjekta, sintaksičko rearanžiranje i sl.). Fonološka devijacija uglavnom ima ograničenu važnost i tiče se nevelikog broj mogućnosti da se stilogeni efekti ostvaruju putem odstupanja od pravilnog izgovora. Grafološka devijacija podrazumijeva odstupanja od norme na planu sveukupnih mogućnosti koje se tiču pisanja teksta, a ne samo na planu ortografije. Grafologija je, dakle,

¹ Vidi: Šalāh Faḍl, *Balāga al-ḥiṭāb wa 'ilm al-naṣṣ*, al-Qāhira, Lūngmān, 1996, str. 258-259.

pojam koji ima šire značenje od pojma ortografija. Semantička devijacija jest odstupanje od korištenja riječi u njenom svakodnevnom značenju itd.²

Devijacija je pojam koji ima negativno određenje u odnosu na normu. Sama norma može se posmatrati kao *apsolutna*, tj. ona koja se odnosi na cjelokupni jezik kao sistem i kao *relativna*, ona koja se odnosi na određenu količinu tekstova, odnosno uzoraka. Klasična retorika, pa i sama klasična arapska stilistika, na normu su gledale prije kao na apsolutnu, to jest posmatrale su je kao ukupnost pravila koja se odnose na cijeli sistem jezika. Ovo se može zaključiti prije svega iz teorije tropa. Ipak, norma je prilikom uspostavljanja supklasifikacija figura koje su usko vezane za prozodijska pravila, odnosno utemeljene na njima, vezana za jezik poezije i time se okretala tzv. relativnoj normi.

S obzirom na karakter norme, devijacija može, po Levinu, biti *determinirana* i *statistička*. Determinirana devijacija podrazumijeva odstupanje koje se ne posmatra kroz prizmu kvantitativnosti, već se posmatra kao odstupanje koje nosi sa sobom određeni tekst u odnosu na normu koja u ovom slučaju znači cjelokupni jezički sistem. Dakle, riječ je o devijaciji kao odstupanju od apsolutne norme. Statistička devijacija, na drugoj strani, oslanja se na brojnost odstupanja u određenom definiranom tekstu ili tekstovima, budući da statistička mjerila u doslovnom smislu nije moguće primijeniti na cjelokupnu jezičku upotrebu. Najjednostavnije kazano, riječ je o devijaciji u odnosu na relativnu normu.

S obzirom na opseg i karakter norme u odnosu na koju se realizira, devijacija može – po Leechu – biti primarna, sekundarna i tercijarna.

Primarna devijacija podrazumijeva odstupanje od jezičke norme u najširem smislu. Ona može imati dvije osnovne forme:

- a) na mjestu gdje jezik dopušta izbor pjesnik ide izvan uobičajenog spektra izbora;
- b) na mjestu gdje jezik dopušta izbor pjesnik sam sebi odriče slobodu izbora i koristi istu jedinicu u sukcesivnoj poziciji.

Sekundarna devijacija podrazumijeva odstupanje ne od norme jezičkog izraza uopće, već od norme literarne kompozicije, odstupanje od “poetičkog kanona”. Ova vrsta devijacije može se nazvati i konvencionalna devijacija ili neispunjeno očekivanje, npr. odstupanje od metričkih pravila.

Tercijarna je devijacija odstupanje od norme koja je karakteristična za određeni tekst. Zbog toga što se realizira u okviru jednog teksta, ona se naziva i unutrašnja devijacija. Ova vrsta devijacije vrlo je dinamična jer ovisi o karakteru konteksta.³

Treba napomenuti da se Leech prilikom razmatranja devijacije uveliko oslanjao na Prašku lingvističku školu, a prije svega na rad Mukařovskog “Standardni jezik i poetski jezik”.

² Vidi: Geoffrey N. Leech, *A Linguistic Guide to English Poetry*, London, Longman, 1969, str. 42-53.

³ Vidi: Geoffrey Leech, “Stylistics”, u: *Discourse and Literature*, ed. Teunen A. van Dijk, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, Vol. 3, 1985, str. 40-49.

Poznato je da se u arapskoj stilističkoj tradiciji figure imenuju terminom ukrasi (*al-muḥassināt* ili *al-badā'i*) i da su, mada to nigdje nije eksplicirano, uglavnom vezane za jezik poezije. Otuda je vrlo prikladno pri opisivanju karaktera jezika figura u užem smislu u arapskoj stilistici posegnuti za polazištima Mukařovskog koja on iznosi u vezi s odnosom poetskog i standardnog jezika. Veliki praški autor, možemo slobodno kazati, olakšao je muke svima koji nastoje opisati karakter stilskih figura: uveo je u upotrebu tako dragocjen pojam kao što je *aktualizacija*, razradio koncept devijacije i posve smiono napravio distinkciju između poetskog i standardnog jezika. Ove postavke, koje su široko prihvaćene, naišle su na brojna osporavanja. Tako su autori Grupe iz Liježa snažno ustali protiv ovakve ideje: “Ako se podrazumijeva da je ‘dodatna’ struktura nešto što ide uz poetički diskurs, onda to neće polučiti uspjeh. U krajnjem, to će nas odvesti pravo nazad do antičke ideje o ukrasu kao nečemu što je ‘dodato’... Mi nećemo tvrditi da poezija (štaviše da književnost kao umjetnost) stvara neki jezik koji je odvojen od drugog jezika. Postoji samo jedan jezik, koji pjesnici modificiraju, ili, bolje kazano, koji se u potpunosti transformira.”⁴

Arapski autori ne razdvajaju poetski od svakodnevnog jezika, ali se da zaključiti da figure u užem smislu posmatraju kao upotrebu koja je karakteristična za poetski jezik. Naime, sami termin *ukrasi* (*al-muḥassināt* ili *al-badā'i*) kao i činjenica da broj primjera koji se navode za figure neuporedivo prednjači nad brojem primjera koji se navode iz proze ukazuju na to. Kad su posrijedi tropi, arapski autori nastoje pokazati ulogu konvencionalnog značenja kao nultog stepena koji služi kao osnova za nastanak semantičke devijacije. Odnos doslovno – metaforičko ne želi se predstaviti kao jednosmjerni odnos norma – devijacija. Umjesto koncepta po kome metaforičko značenje predstavlja odstupanje od doslovnog značenja u arapskoj stilistici inauguriran je koncept *simultane percepcije* (*al-mulāḥaza*), koji podrazumijeva to da se pri percipiranju metaforičkog značenja istovremeno mora imati u vidu i doslovno značenje izraza.⁵ Koncept *simultane percepcije*, mada nije detaljnije razrađen, privlači pažnju jer se može posmatrati u kontekstu teorije određenih savremenih razmatranja o stilu.

Naprijed smo govorili o devijaciji, odnosno odstupanju od norme kao temeljnoj odlici stila. Ova teorija naišla je na veliku kritiku Grupe iz Liježa. Navest ćemo kritiku koju su autori *Opće retorike* iznijeli u uvodnom dijelu u vezi sa stavom koji je zastupao Todorov. To je stav koji glasi: “Efekat stila ne može postojati ako ne oponira normi, uobičajenoj upotrebi.” Oni su odvrtili da se efekti devijacije i norme ispoljavaju na isti način. Uzimajući za primjer metaforu, kazali su: “Metafora se može opaziti jedino ako djeluje simultano i u okviru uobičajenog značenja i u okviru figurativnog značenja. Ona tako predstavlja relaciju norma – devijacija, a ne devijaciju samu po sebi, onu koja stvara stil.”⁶

⁴ J. Dubois, *A General Rhetoric*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1981, str. 12-13.

⁵ Vidi: al-Ġurġānī, *ʿAsrār al-balāġa*, ur. Hellmut Ritter, Bayrūt, Dār al-Masīra, 1983, str. 365.

⁶ J. Dubois, op. cit., str. 15.

Heinrich F. Plett iznio je veoma prihvatljivu polaznu osnovu po kojoj se karakteristična upotreba tropa i figura može posmatrati u okviru dva modela: modela narušavanja norme i modela dodatnog insistiranja na normi. U okviru tako postavljenog modela on razlikuje metaboličke figure, odnosno tzv. antigramatične figure, koje narušavaju primarna jezička pravila, i tzv. singramatičke figure, koje ne narušavaju jezička pravila, već ih na osnovu serijalnih ekvivalencija dodatno afirmiraju. Kao adekvat svakom obliku narušavanja pravila na svakom od jezičkih nivoa pridružio je princip dodatnog naglašavanja pravila, npr.: metafoneme – izofoneme, metamorfeme – izomorfeme itd. Ovaj model u osnovi se naslanja na razlikovanje sintagmatičkih i paradigmatičkih procesa u jeziku, odnosno generalne podjele figura (u širem značenju te riječi) na sintagmatičke, koje se realiziraju zahvaljujući linearnosti tekstualnih sekvenci, i paradigmatičke, koje se baziraju na semantičkoj supstituciji. Sintagmatički princip u velikoj je mjeri podudarana s onim što se naziva paralelizam.⁷ Paralelizam se ponajprije vezuje za Jakobsona i njegov rad “Poezija gramatike i gramatika poezije”,⁸ gdje ga on etablira kao vrlo važan mehanizam poetskog jezika. Isto čini i Lotman, koji naglašava da je paralelizam osnovni mehanizam poetskog jezika. “Različite riječi dolaze u poziciju ekvivalentnosti, zahvaljujući čemu među njima nastaje složena semantička korelativnost.”⁹

U vezi s analiziranjem upotrebe paralelizma u nekom tekstu na arapskom jeziku skrećemo pažnju na naročito inspirativan rad Esada Durakovića pod naslovom “Paralelizmi u al-Fatihi”.¹⁰ Duraković za paralelizam kaže da je to “ponavljanje koje nije doslovno, već se izražava jednakim gramatičkim i sintaksičkim strukturama, ili jednakim značenjem. Paralelizam se rjeđe poistovjećuje s koncinitetom, odnosno skladnim ili simetričnim razmjesta-
jem kratkih članova rečenice, te kao sredstvo za isticanje sličnosti ili različitosti ‘pojava’ koje se slikaju.”¹¹

⁷ Vidi: Heinrich F. Plett, “Rhetoric”, u ur.: Teun A. Van Dijk, *Discourse...*, str. 59-85.

⁸ Vidi: Roman Jakobson, *Lingvistika i poetika*, Beograd, Nolit, 1966, str. 72-96

⁹ Jurij M. Lotman, *Struktura umjetničkog teksta*, Zagreb, Alfa, 2001, str. 217.

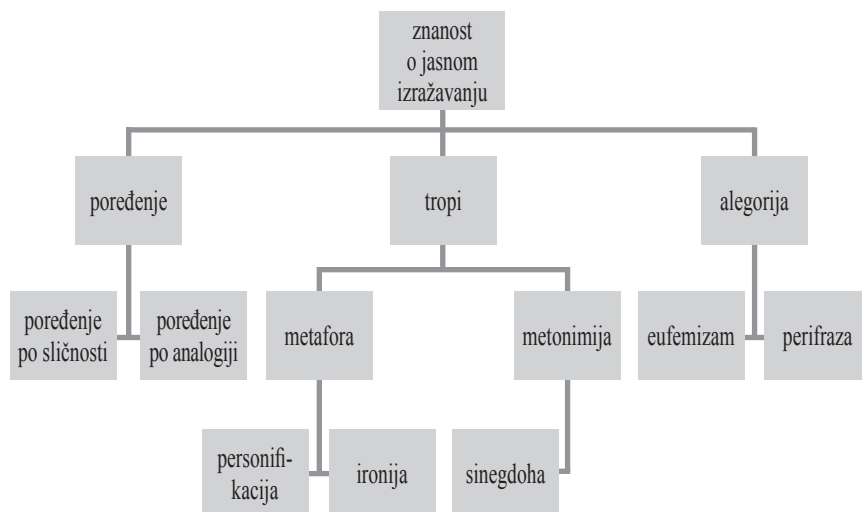
¹⁰ Esad Duraković, “Paralelizmi u al-Fatihi”, u: *Takvim za 2008*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 2007, str. 9-21. Vidi i: Esad Duraković, *Stil kao argument: nad tekstem Kur’ana*, Sarajevo, Tugra, 2009, str. 241-248.

¹¹ Esad Duraković, “Paralelizmi u al-Fatihi”, str. 242.

Znanost o jasnom izražavanju – tropi i njihovi sateliti

U skladu s općim trendom u stilistici najinteresantniji dio arapske stilistike jeste znanost o jasnom izražavanju (*'ilm al-bayān*), tj. dio za koji obično kažemo da se bavi tropima. No, ovaj dio arapske stilistike ne bavi se samo tropima. Pored tropa, on se bavi i poređenjem, te alegorijom, eufemizmom i perifrazom kao podvrstama alegorije. Poređenje i alegoriju neki su stari autori ubrajali u trope, ali im je taj status već odavno odreknut. Ipak, poređenje i alegorija i dalje se neizostavno obrađuju zajedno s tropima: poređenje zbog toga što se na njemu temelji metafora, a alegorija – najjednostavnije kazano – zbog toga što podrazumijeva odnos doslovno – nedoslovno značenje, koji je unekoliko sličan odnosu doslovno – preneseno značenje.

Od vremena kad je etablirana tripartitna podjela arapske stilistike poređenje, tropi i alegorija obrađuju se u dijelu arapske stilistike koji se naziva *'ilm al-bayān* (dosl. znanost o jasnom izražavanju);¹ otuda smo za ovaj dio arapske stilistike odlučili upotrijebiti naziv *tropi i njihovi sateliti*. Strukturu znanosti o jasnom izražavanju prikazat ćemo i dijagramski:



¹ Termin *'ilm al-bayān* neki autori koristili su da označe arapsku stilistiku uopće, drugi su ga, opet, koristili kao zajednički termin za one dijelove arapske stilistike koji se bave tropima i figurama. S al-Qazwīnījem definitivno je ustanovljena tripartitna podjela arapske stilistike na znanost o značenjima (*'ilm al-ma'ānī*), znanost o jasnom izražavanju (*'ilm al-bayān*) i znanost o pjesničkim ukrasima (*'ilm al-badī'*).

Pored figura koje prate trope (poređenja i alegorije), arapska stilistika imenuje samo dva tropa: metaforu i metonimiju. Mora se reći da je za jednu disciplinu sklonu uspostavljanju klasifikacija i potklasifikacija veoma čudno da se na nekom mjestu počne redukcionistički ponašati. Neki od tropa ili, bolje kazano, potencijalnih tropa kao što je hiperbola ubrajaju se u figure. Perifraza i eufemizam nemaju vlastito ime i pridodati su alegoriji. Ironija i personifikacija podvrste su metafore, a sinegdoha je podvrsta metonimije.

Topi, za razliku od figura u užem smislu, odnosno pjesničkih ukrasa, nemaju za cilj poslužiti kao ukrasi, već se njihova svrha vidi u postizanju većeg stepena jasnoće i ekspresivnosti. Dakle, cilj upotrebe tropa jeste upravo jasnoća, a ne ukras. I Aristotel je za metaforu govorio da, pored drugih, ima i ulogu objašnjavanja stvari.² Jasnoća u arapskoj stilistici predstavlja princip kad je posrijedi tropologija i tropima srodne figure koje tropologija uključuje. To će nam biti jasnije ako pogledamo šta se podrazumijeva pod znanošću o jasnom izražavanju:

وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه.

*To je znanost putem koje se saznaje kako izraziti jedno značenje na različite načine, a da pritom odabrani način jasno upućuje na željeno značenje.*³

Ovako postavljeni cilj znanosti o jasnom izražavanju podrazumijeva potrebu traganja za različitim načinima da se dođe do željenog značenja. Riječ je, ustvari, o dodatnim načinima da se značenje koje se može izraziti na uobičajen način izrazi na drugačiji način, što će reći da je metaforičkom načinu izražavanja namijenjena uloga odstupanja od uobičajenog načina izražavanja. Ono uvijek ima, u neku ruku, ulogu alternativnog načina izražavanja. Doslovni način izražavanja, vrlo grubo shvaćeno, jeste osnovni (*al-'aṣl*), dok metaforički spada u izvedeni način izražavanja (*al-far'*). Danas bi se za ovakvo viđenje odnosa između metaforičkog i doslovnog vjerovatno kazalo kako je riječ o nekoj vrsti supstitucijske predeterminiranosti, koja nalaže da se metaforički upotrijebljena riječ posmatra kao zamjena za doslovno upotrijebljenu riječ. *Svako metaforičko značenje ima svoje doslovno značenje, ali svako doslovno značenje nema svoje metaforičko značenje* – pravilo je od kojega su polazili rani arapski autori.⁴

Ovakvo poimanje odnosa metaforičkog i doslovnog moglo je poslužiti samo kao temeljno polazište, ali se nešto više od njega nije moglo očekivati. Monolitnost odnosa forme (*al-lafẓ*) i značenja (*al-ma'nā*), što je bila aparatura kojom je operirala rana tropologija, nije ostavljala mnogo mogućnosti jer se radilo o određenoj vrsti "egzistencijalistički utemeljenog

² Vidi: Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Beograd, Dereta, 2000, str. 104.

³ Sa'ad al-Dīn al-Taftāzānī, *Muḥtaṣṣar al-Sa'ad*, Bayrūt, al-Maktaba al-'aṣṣriyya, 2003, str. 279.

⁴ Vidi: 'Aḥmad 'Abd al-Sayyid al-Šāwī, *Maḥmūm al-'isti'āra*, al-'Iskandariyya, Maṣṣa' a al-Ma'ārif, 1988, str. 94.

polazišta” – kako ga je uvjetno nazvao al-Ġuma‘ī, citirajući pritom al-Ġāhizove riječi: “Imena su poput riječi, a značenja poput duša; riječ je tijelo značenja, a značenje je duša riječi.”⁵ Kompatibilni odnos forme i značenja riječi ostavlja jedino mjesta za tumačenje tropičnosti kao proste supstitucije. Samo u kontekstu takvoga razumijevanja značenja ima smisla isticati da svako metaforičko značenje ima kao podlogu doslovno značenje. Ako se to uzme kao osnova, trop se ne može tumačiti nikako drukčije nego kao označavanje pojma nepravim imenom. Tropologija je tražila više. Trop minimalno podrazumijeva interakciju (ma kojim terminima se to imenovalo) između dva pojma i dvije riječi koje ih označavaju, s tim da se recipijent sreće samo s jednim imenom koje mora podrazumijevati oba pojma. U protivnom, trop možemo svrstati u pjesničke ukrase. Al-Ġurġānī⁶ je to uvidio, pa je predložio da se značenje tropa ne posmatra kao značenje (*al-ma‘nā*), već kao značenje značenja (*ma‘nā al-ma‘nā*).⁷ Teorija o značenju značenja podrazumijeva to da se metaforički upotrijebljena riječ ne posmatra kao riječ čije značenje treba razumjeti drukčije od njenog doslovnog značenja, već to da značenje metaforički upotrijebljene riječi upućuje na značenje one riječi koja je upotrijebljena u doslovnom smislu. Na ovaj način uvedena je ustvari neka vrsta teorije o označavanju koja proces metaforizacije želi predstaviti kao indirektnu signifikaciju. Ova teorija predstavlja prijelaz s teorije o značenju kao definiranom odnosu riječi i značenja na teoriju označavanja.

Al-Ġurġānījeva teorija *značenja značenja* – koja, nažalost, nije podrobnije eksplicirana u literaturi – nastala je kao nužan odgovor na zahtjev da se mogućnost za tumačenje

⁵ al-‘Aḥḍar al-Ġuma‘ī, *al-Lafz wa al-ma‘nā fi al-tafkīr al-naqdī wa al-balāġī* ‘inda al-‘Arab, Dimašq, ‘Ittihād kuttāb al-‘Arab, 2001, str. 45.

⁶ Svi arapski autori ističu al-Ġurġānījev (u. 1069) primat u arapskoj stilistici. On je za njih učitelj arapske stilistike (*šayḥ al-balāġa*) i autoritet koji je dao najveći doprinos razvoju ove znanosti. Al-Ġurġānījevo djelo visoko ocjenjuju i orijentalisti. U predgovoru kritičkom izdanju djela *‘Asrār al-balāġa* Hellmut Ritter ističe da je al-Ġurġānī razvio ideje koje nikada prije nisu bile razmatrane u arapskom svijetu (al-Ġurġānī, op. cit., str. 8-21). “Treba se nadati kako će se al-Ġurġānījevo djelo pokazati korisnim za moderne studije poetske imagologije uopće, a metafore naročito. Bez sumnje, njegovi rezultati na ovome polju mogu biti od koristi ako se stave u kontekst moderne kritike, ne samo kad je posrijedi arapska književnost već i književnost na evropskim jezicima. Ovo je jedan od aspekata al-Ġurġānījeva djela koji će, nadamo se, doživjeti buduće analize.” (Vidi: Kamal Abu Deeb, “Al-Jujānī’s Classification of Isti‘āra with Special Reference to Aristotle’s Classification of Metaphor”, *Journal of Arabic Literature*, 1971, 2: 48-75, str. 75.)

“Njegovo djelo *‘Asrār al-balāġa* sadrži teoriju metafore koja je osigurala materijal za naredne generacije” (*Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, odrednica: ‘isti‘āra).

⁷ Vidi: ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī, *Dal’ il al-i‘āz*, Bayrūt, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1988, str. 203.

Interesantno je da se isti termin, tj. značenje značenja (engl. *meaning of meaning*), koristi u današnjoj filozofiji jezika, ali u jednom posve drukčijem kontekstu. (Vidi: *Readings in Language and Mind*, eds. Heimir Geirsson, Michael Losonsky, Oxford, Blackwell Publishig, 1996).

metaforičkog značenja ne može tražiti u prostoru koji definiraju forma i značenje riječi kao dva kompatibilna entiteta. On je uvidio kako to jedino pruža mogućnost da se za neku riječ kaže kako je upotrijebljena u osnovnom ili prenesenom, odnosno metaforičkom značenju, a to je odveć skroman opis metaforičke upotrebe jezika. Trebalo je, dakle, tragati za novom polaznom osnovom. Pitanje odnosa riječi i značenja, kao i odnosa pravog i prenesenog značenja, bilo je jedno od ključnih pitanja za kojima su u klasičnom periodu tragal filozofi, logičari, oni koji su se bavili metodologijom prava, spekulativni teolozi, a na kraju su im se pridružili i stilističari. Ispada da to pitanje jedino nije interesiralo gramatičare. U tim pobrojanim disciplinama stasavala je jedna semantika, odnosno semiologija dostojna svake pažnje. Teorija značenja, pa i teorija značenja značenja, ustupile s mjesto teoriji označavanja (*al-dalāla*).⁸

S al-Sakkākijem (u. 1128) dolazimo do teorije označavanja, odnosno signifikacije, koja odlučno odbacuje monolitnost jezičkog znaka u smislu podudarnosti između riječi i značenja, odnosno nemogućnosti separacije riječi i onoga na šta se riječ odnosi. Znak (*al-dalīl*) ima strukturalni karakter: sastavljen je od označitelja (*al-dāll*) i označenog (*al-madlūl*). Ova stara teorija označavanja i antička teorija o označavanju čiji su autori bili grčki stoici, a koja je vjerovatno poslužila kao uzor arapskim autorima, predstavljaju svojevrsnu preteču moderne teorije signifikacije.⁹ No, to na ovome mjestu nije posebno važno. Istinski važno jeste da je adaptiranje teorije označavanja za potrebe stilistike predstavljalo prekretnicu u razumijevanju metaforičkog značenja. Po našem sudu, najveće dostignuće ove teorije jeste u tome što je omogućila da se odnos između riječi i značenja posmatra drugačije od odnosa između stvari i pojma. Shvatanje o mogućnosti "separacije znaka i označenog" (*'infikāk al-dalīl min al-madlūl*)¹⁰ riješilo je mnoga pitanja koja su dotada mučila arapsku stilistiku. Konačno se moglo govoriti o riječi i pojmu kao odvojenim entitetima, a da pritom ne bude nanesena šteta ni jednom ni drugom. Ključni doprinos ogledao se u sljedećem: može se govoriti o izražavanju jednog značenja na više načina, može se govoriti o metaforičkom značenju, a da se pritom ne poseže za teorijom supstitucije.

⁸ O razvoju "arapske" teorije o označavanju i njenoj vezi sa savremeneom semantikom i semiologijom vidi u: Manqūr 'Abd al-Ġalīl, *ʿIlm al-dalāla: 'Uṣūl wa mabāḥiṭuh fi al-turāṭ al-'Arabī*, Dimašq, Ittiḥād kuttāb al-'Arab, 2001.

⁹ Zanimljivo je kako Jakobson pomalo ironično iznosi da su, iako je teorija označavanja bila poznata još starim stolicima, "zaboravljajući na sva prethodna hrvanja s ovim problemom lingvisti dočekali sa oduševljenjem Ferdinanda de Saussurea kao novatora koji se prvi prihvatio interpretacije znaka" (Roman Jakobson, *Lingvistika i poetika*, Beograd, Nolit, 1966, str. 165). Naravno, iako se radi o dvjema u bitnome srodnim teorijama, ne treba poistovjećivati rezultate do kojih su došli arapski autori s onima do kojih je došao De Saussure.

¹⁰ Abū Ya'qūb al-Sakkākī, *Miftāḥ al-'ulūm*, al-Qāhira, Al-Maṭba'a al-'adabiyya, s. a., str. 190.

Teorija označavanja jedna je od stvari koju su arapski stilističari preuzeli iz logike, s tim što su je u određenoj mjeri adaptirali. Praktični cilj teorije o označavanju bio je pokazati kako funkcionira “klizanje označitelja”, odnosno pokazati da postoji signifikacijska hijerarhija jezičkog znaka. U tome smislu definirali su tri sljedeće mogućnosti:

- a) potpuna podudarnost jezičkog znaka i konvencionalnog značenja riječi koja predstavlja jezički znak (*al-muṭābaqa*), npr.: jezički znak *čovjek* u potpunosti je podudaran s konvencionalnim značenjem te riječi, tj. *živo biće koje ima sposobnost govora*;
- b) djelimična podudarnost jezičkog znaka i konvencionalnog značenja riječi koja predstavlja jezički znak (*al-taḍammun*), npr.: jezički znak *kuća* može upućivati na *zid* kao dio onoga što je obuhvaćeno konvencionalnim značenjem riječi *kuća*;
- c) podudarnost u pogledu određenog svojstva koje je imanentno onome što pokriva konvencionalno značenje riječi (*al-iltizām*), npr.: jezički znak *čovjek* može upućivati na *onaj koji se smije*, što je imanentno svojstvo čovjeka.¹¹

Dužni smo ovdje osvrnuti se i na pitanje o tome šta se podrazumijeva pod pojmom *al-waḍʿ*. Sam termin *al-waḍʿ* prevest ćemo kao *konvencionalno značenje*. Ovaj termin općenito se u literaturi spominje u značenju prvotnog utemeljenja jezika, odnosno načina na koji su riječi pridodate značenjima, a u suštini tiče se pitanja porijekla jezika. Ipak, arapski stilističari uvidjeli su da je nepotrebno izjašnjavati se o tome da li je veza između riječi i značenja nešto što je Božija odredba ili je riječ o konvenciji članova zajednice.

Traganje za prvotnim utemeljenjem značenja riječi (*al-waḍʿ*) za arapske stilističare nije predstavljalo pitanje na koje su oni htjeli dati definitivan odgovor. Pogrešno je misliti da su samim korištenjem ovoga termina pristajali na jednu od teorija koje pretendiraju dati definitivan odgovor na navedeno pitanje.¹² Istovremeno, oni nisu pokušavali ni polemizirati s tim teorijama. Jednostavno ćemo vidjeti da al-Ġurġānī, kad govori o pretpostavljenom subjektu koji je utemeljitelj značenja riječi, upotrebljava riječ bez određenog člana (*wāḍiʿ*). Tako, kad definira šta je to upotreba riječi u doslovnom značenju (*al-ḥaqīqa*), on kaže da je to “svaka riječ kojom se želi izraziti ono značenje što joj je namijenjeno prvotnim uvođenjem u konvenciju od nekog subjekta – ili, ako hoćeš, možeš kazati: na osnovu konvencije, te da se pri izražavanju toga značenja ne mora oslanjati na bilo šta”.¹³ Al-Ġurġānī je odagnao sve eventualne nedoumice oko ontološkog statusa prvotnog utemeljenja značenja riječi, odnosno

¹¹ Vidi: ‘Abd al-Ġalīl Nāzīm, *al-Balāġa wa al-sulṭa fī al-Maġrab*, al-Dār al-Bayḍāʿ, Dār Tūbġāl li al-našr, 2002, str. 101-104.

¹² U vezi sa teorijama o porijeklu jezika vidi u: Bohas, G., Guillaume, J.-P. and D.E. Kouloughli, *The Arabic Linguistic Tradition*, London and New York, Routledge, 1990, str. 110.

¹³ ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī, *ʿAsrār al-balāġa*, ur. i predgovor: Helmut Ritter, Bayrūt, Dār al-Masīra, 1983, str. 324.

njenog uvođenja u konvenciju. U tome smislu istaknuo je da je to prvotno značenje, bez obzira da li je riječ o vremenu začetka jezika ili bilo kojem slučaju kad se uvode riječi s novim značenjem u prošlosti ili u sadašnjosti. Zbog toga je i same termine *wad' wādi'* (utemeljenje koje dolazi od nekog subjekta), odnosno *muwāda'a* (uvođenje značenja putem konvencije) upotrebljavao bez određenog člana, dajući time do znanja kako ne želi precizirati kreatora jezika.¹⁴ Znali su, naime, arapski autori ono što je isticao i De Saussure u vezi s pitanjem porijekla jezika: da se jezik uvijek javlja “kao naslijeđe prethodnog doba” te da “nijedno društvo ne zna i nikada nije znalo jezik drugačije nego kao naslijeđen proizvod prethodnih generacija, proizvod koji se imao prihvatiti onakav kakav je”.¹⁵

Teorija o konvenciji, odnosno prvotnom utemeljenju značenja riječi, bila je odgovor na teze o tome kako je veza između akustičkog oblika riječi (*al-lafz*) i značenja na koje on upućuje prirodna, tj. da akustički oblik riječi sam po sebi (*li dātihī*) upućuje na određeno značenje. Stilističari su odlučno ustali protiv takve teze. Al-Taftāzānī navodi odlučne argumente: kad bi veza između akustičke slike riječi i značenja na koje ta akustička slika upućuje bila prirodna, onda ne bi bilo razlike među jezicima u svijetu. Nadalje, u slučaju da nema separacije označenoga i znaka (*'infikāk al-madlūl min al-dalīl*) svako bi mogao razumjeti značenje svake riječi. Samog metaforičkog značenja što se tiče – budući da nas na ovome mjestu ponajprije to zanima – ono se, u slučaju postojanja prirodne veze između znaka i označenoga, ne bi moglo izraziti. Razlog leži u činjenici da bi kontekst u takvom slučaju bio nemoćan prisiliti da se, umjesto u doslovnom, riječ razumije u prenesenom značenju.¹⁶

Može se zaključiti da pitanje konvencije ima konstitutivnu važnost za definiranje metaforičkog značenja samo u mjeri u kojoj ne predstavlja nikakvu želju za otkrivanjem ontološkog statusa značenja riječi, već podrazumijeva to da metaforičko značenje mora pretpostavljati nulti stepen (*degree zero*), neku neutralnu upotrebu, ma kako je teško bilo zamisliti, u odnosu na koju će predstavljati odstupanje.

¹⁴ Vidi: isto, str. 324-325.

¹⁵ Ferdinand de Saussure, *Opšta lingvistika*, Beograd, Nolit, 1977, str. 139-140.

¹⁶ Vidi: al-Taftāzānī, op. cit., str. 325.

Poznato je da je jedan od ključnih principa na kojima De Saussure istrajava arbitrarni karakter odnosa između označitelja i označenog. On odbija mogućnost postojanja samopodrazumijevajuće i prirodne veze označitelja i označenoga. Naglašava također kako se jezici razlikuju po tome na koji način upućuju na isti referent. Već smo kazali kako je Jakobson naglasio da De Saussureova teorija signifikacije nije originalna, mada je prihvaćena s velikim oduševljenjem. Ni drugi nisu ostali dužni De Saussureu. Tako će Chandler u vezi s De Saussureovom postavkom o tome da veza između označitelja i označenoga ne može biti prirodna kazati: “Princip arbitarnosti jezičkog znaka ne predstavlja originalnu postavku: još Aristotel je zapazio da ‘ne može biti bilo kakve prirodne veze između zvuka u bilo kojem jeziku i onog što se označava’.” (Vidi: Daniel Chandler, *Semiotics: The Basics*, London, Routledge, 2002, str. 26.)

Poređenje (*al-tašbih*)

Arapski stilističari zaokupljeni su poređenjem koliko i metaforom, a nerijetko poređenju poklanjaju i više pažnje. Posmatrano iz sadašnje perspektive, to je prilično začudno, jer prevlast metafore nad ostalim tropima i figurama vremenom je postala toliko snažna i neupitna da se ne može zamisliti neki trop ili figura koja bi metafori i izbliza mogla biti takmacem. U helensko-latinskoj retoričkoj tradiciji poređenje nikada nije zauzimalo tako istaknuto mjesto, a danas to pogotovu nije slučaj. S druge strane, u arapskoj literaturi koja se bavi proučavanjem tropa i figura i danas se poređenju posvećuje mnogo pažnje, ali ovaj put u manjoj mjeri nego metafori. U osnovi, razlog naglašenom prisustvu poređenja u arapskoj stilistici može se tražiti u karakteru arapske literarne tradicije, koja je snažno oslonjena na deskriptivne tehnike – barem je takvom bila sve do novijih vremena. Šire posmatrano, poređenje je u arapskoj kulturi više od samog sredstva za tvorenje pjesničkih slika i pravljenje logičkih usporedbi. Ono je način doživljavanja svijeta.¹⁷

Za nas je ovdje interesantnije skrenuti pažnju na jedan drugi razlog zbog kojega je poređenje u tolikoj mjeri prisutno u arapskoj stilistici. Riječ je o konceptijskoj orijentaciji po kojoj se metafora temelji na poređenju. To je polazište koje ni jedan od arapskih autora ne pokušava dovoditi u pitanje: “Poređenje je”, kaže al-Ġurġānī, “poput korijena u odnosu na metaforu, a metafora nalikuje nekoj grani njegovoj ili nekoj slici koja je istrgnuta iz slika poređenja.”¹⁸ Odmah treba napomenuti kako nije riječ o konceptiji po kojoj se metafora posmatra kao skraćeno poređenje, a o tome ćemo govoriti u okviru poglavlja posvećenom metafori. O vezi između poređenja i metafore govorio je i Aristotel. On je u *Poetici* zapisao: “I poređenje je metafora mada među njima ima neznatne razlike.”¹⁹ Aristotel i arapski autori bliskost ili, bolje kazano, neraskidivu povezanost između poređenja i metafore ipak su različito predstavili. Riječ je, kako se da primijetiti, o smjeru koji se daje odnosu između poređenja i metafore: Aristotel polazi od toga da je metafora osnova za poređenje, dok arapski autori polaze od poređenja kao osnove za metaforu.

Poređenje se u arapskoj stilistici najčešće definira kao:

الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى.

*upućivanje na to da jedna stvar suučestvuje sa drugom u nekom značenju.*²⁰

¹⁷ O ovome ćemo kazati nešto više u poglavlju posvećenom metafori.

¹⁸ al-Ġurġānī, *op. cit.*, str. 28.

¹⁹ Aristotel, *Retorika*, Beograd, Plato, 2000, str. 205.

²⁰ al-Taftāzānī, *op. cit.*, str. 283.

Arapski autori pokazali su u vezi s poređenjem sve umijeće pravljenja različitih podjela i potpodjela, ili, bolje kazano, sve umijeće različitih pristupa. Nećemo ovaj put obraćati pažnju na sve podjele koje su u vezi s poređenjem uspostavili, ali ćemo se u određenoj mjeri držati klasičnog pristupa jer će nam to omogućiti da dođemo do pouzdane slike o karakteru poređenja u arapskoj stilistici. Uvijek je korisno imati na umu da se iza neprivlačne taksonomijske prilježnosti počesto kriju veoma dragocjeni rezultati.

Struktura poredbene konstrukcije

Arapski stilističari, pogotovo oni iz vremena zasvođenja arapske stilistike, dakle iz vremena kad je logika počela ostavljati snažan utjecaj na arapsku stilistiku, bili su u bavljenju materijom naglašeno naklonjeni pristupu “preko strukture”. Ta njihova sklonost naročito je došla do izražaja pri opisivanju poređenja. Svako razmatranje poređenja u arapskoj literaturi uglavnom se oslanja na ispitivanje strukture poredbene konstrukcije, interakcije među elementima poredbene konstrukcije i semantičkih preduvjeta za ostvarenje poredbene korelacije, odnosno karaktera semantičkog priraštaja, koji biva različit u ovisnosti o različitim odnosima što vladaju među elementima poredbene konstrukcije.

Elementi poredbene konstrukcije jesu:

- a) poredbeni korelati (*tarafā al-tašbīh*): sadržaj poređenja, ono što se poredi (*al-mušabbah*) i sredstvo poređenja, ono s čime se poredi (*al-mušabbah bihī*),²¹
- b) poredbena riječ (*ʿadāt al-tašbīh*) i
- c) zajedničko svojstvo poređenja (*waḡh al-šabah*).

Elementi poredbene konstrukcije opisuju se terminom *al-ʿarkān*, koji implicira da je riječ o konstitutivnim elementima bez kojih se poređenje ne bi moglo realizirati. Naravno, formalno posmatrano, postoje načini realiziranja poređenja gdje se elidira poredbena riječ ili zajedničko svojstvo poređenja, ili i jedno i drugo. Koji će poredbeni elementi biti eksplicirani, ovisi o konkretnim zahtjevima jezičke ekonomije koji se mogu kretati od krajnjeg sažimanja do krajnje ekspanzije.²²

Al-Sakkākījeva definicija poređenja, ili, bolje kazano, uvodno, načelno razmatranje o poređenju, pruža dobru mogućnost da se razaznaju temeljna određenja o unutrašnjim mehanizmima realiziranja poređenja, a koja zadiru u sferu formalnog kao i u sferu

²¹ Prijevodni ekvivalenti za arapske termine koji označavaju poredbene korelate preuzeti su iz: Duraković Esad, *Arapska stilistika u Bosni – Ahmed Sin Hasanov Bošnjak o metafori*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XIII, 2000, str. 177. Isti ovi prijevodni ekvivalenti koristit će se i za arapske termine koji označavaju konstituente metafore.

²² O ovim pitanjima bit će riječi u nastavku.

logičko-semantičkog: “Nećemo ti ostaviti skrivenim” – kaže al-Sakkākī – “da poređenje iziskuje postojanje poredbenih korelata, onoga što se poredi i onoga s čime se poredi. Zatim iziskuje da među njima postoji saučestvovanje u jednom i razlika u drugom aspektu, u smislu da dijele određene karakteristike u pogledu suštine, a da se razlikuju u pogledu određenog svojstva, ili obrnuto. Uzmimo, kao primjer za prvo, poređenje dvojice ljudi koji se razlikuju u pogledu visine, a za drugo poređenje dvojice stasitih koji se razlikuju u pogledu suštine: nekog čovjeka i nekog konja. Kad ne bi bilo tako, znano ti je da bi eliminiranje različitosti u svakom pogledu, sve do poistovjećivanja, eliminiralo pluralnost i činilo poređenje ništavnim, jer nešto se može porediti samo na način da se opiše njegova sličnost u nekom pogledu u odnosu na ono s čime se poredi, a ne može se porediti samo sa sobom. Isto tako, nepostojanje sličnosti među dvjema stvarima u nekom aspektu sprečava te da posegneš za poređenjem tih stvari, jer poređenje podrazumijeva opisivanje, a opisivanje je tada nemoguće realizirati.”²³

Poredbeni korelati, tj. sadržaj poređenja, tj. ono što se poredi (*al-mušabbah*) i sredstvo poređenja, odnosno ono s čime se poredi (*al-mušabbah bihī*), po mišljenju arapskih stilističara dva su osnovna konstitutivna elementa poređenja (*al-ruknān al-'asāsiyyān*), jer se poređenje ne može realizirati bez njih. Logično bi bilo zapitati se: kako to da se naglašava važnost poredbenih korelata u odnosu na ostale elemente poredbene konstrukcije, tj. poredbenu riječ i zajedničko svojstvo poređenja, ukoliko je jasno da se poređenje ne može realizirati ni bez dva posljednja elementa, s tim što poredbena riječ i zajedničko svojstvo poređenja ne moraju biti eksplicirani, odnosno navedeni? U vezi s ovim pitanjem možemo pronaći jednostavne odgovore, poput onoga kako se “za nešto ne može reći da je poređenje ukoliko ne sadrži poredbene korelate”.²⁴ Istovremeno bi se moglo pitati da li bi se za nešto moglo kazati da je poređenje ukoliko ne uključuje poredbenu riječ i zajedničko svojstvo poređenja? Moguće je da je stavljanje naglaska na poredbene korelate posljedica formalno-logičkog posmatranja iskaza, pri čemu se poređenje posmatra kao predikativni sud gdje su osnovne komponente subjekt i predikat suda. Poređenje po nekim autorima i jeste sud u okviru kojega se sredstvom poređenja nešto saopćava o sadržaju poređenja. No, prije će biti da se na ovaj način želi uspostaviti jasna diferencirajuća razlika između poređenja i metafore: ekspliciranost poredbenih korelata minimalni je formalni uvjet za razlikovanje poređenja i metafore. Preovlađujući stav u arapskoj stilistici jeste da je o poređenju riječ sve dok su oba poredbena korelata eksplicirana, što će reći da se poredbene konstrukcije u kojima nije eksplicirana poredbena riječ i zajedničko svojstvo (npr. *Zejd je lav*) ne smatraju metaforom.

²³ al-Sakkākī, op. cit., str. 177.

²⁴ Ṭabāna Badawī, *Mu'ğam al-balāġa al-'arabiyya*, Bayrūt, Dār 'Ibn Ḥazm, 1997, str. 381.

Stepen ekonomičnosti poredbene konstrukcije obrnuto je proporcionalan stepenu stilogenosti poređenja. Arapska stilistika u tome je smislu definirala neku vrstu skalarnog niza:

زيد كالأسد شجاعة. – *Zejd je kao lav po hrabrosti.* → distribuirano poređenje (*al-tašbīh al-mursal*)

زيد أسد شجاعة. – *Zejd je lav po hrabrosti.* → potvrđeno poređenje (*al-tašbīh al-mu'akkad*)

زيد كالأسد. – *Zejd je kao lav.* → sažeto poređenje (*al-tašbīh al-muğmal*)

زيد أسد. – *Zejd je lav.* → intenzivirano poređenje (*al-tašbīh al-balīğ*)

أسد – *lav* → metafora (*al-'isti'āra*).

Kako se da vidjeti, poredbena konstrukcija koja je svedena na dva poredbena korelata (intenzivirano poređenje) jeste mjesto za koje možemo kazati da predstavlja “kraj poređenja i početak metafore”.²⁵ Prisustvo poredbenih korelata samo je formalni minimalni uvjet za realiziranje poređenja. Suštinski posmatrano, ni jedan od nabrojanih elemenata ne može se zanemariti.

Sličnost u poređenju

Sadržaj poređenja, po arapskim autorima, temelj je poređenja (*'asās al-tašbīh*) i to zbog toga što – kako kaže Yamūt – “svaki element slike ima cilj da eksplicira, naglasi i osvijetli sadržaj poređenja”. Da bi pojasnio ovaj stav, Yamūt navodi sljedeći primjer i objašnjenje:

أنت كالليث في الشجاعة والاقدم والسيوف في قراع الخطوب.

Ti si kao lav po hrabrosti i odvažnosti

I kao sablja u zaštiti od nesreće.

“Sadržaj poređenja (*ti*) temeljni je konstituent, i samo poređenje realizira se kako bi njemu služilo, kako bi pokazalo njegove osobitosti i svojstva i kako bi ga ekspliciralo u mjeri u kojoj će biti zadovoljena svrha poređenja.”²⁶ Sredstvo poređenja drugi je poredbeni konstituent; za njega Yamūt kaže da je “slika kojom se želi predočiti sadržaj poređenja. Ciljana slika ili svojstvo većinom je intenzivnija i očitija u sredstvu poređenja nego u sadržaju poređenja.”²⁷

Odnos između poredbenih korelata može se opisati u kategorijama kvantiteta: stepen prisustva onoga što predstavlja zajedničko svojstvo poređenja mora biti različito izražen.

²⁵ ‘Abd al-Ġalīl, op. cit., str. 138.

²⁶ Ġāzī Yamūt, *‘Ilm ‘asālīb al-bayān*, Bayrūt, Dār al-‘Ašāla, 1983, str. 99.

²⁷ Ibid., str. 99.

Asimetričnost i nereverzibilnost među konstituentima poređenja u pogledu zajedničkog svojstva osnovna je pretpostavka za realiziranje samoga poređenja. Zajedničko svojstvo poređenja naglašenije je u sredstvu. Očito je da je Yamūt, dajući središnje mjesto onome što u poređenju predstavlja sadržaj poređenja, pokušao prikazati odnos između sadržaja i sredstva poređenja kao neku vrstu sintaksičko-semantičke relacije, gdje se sredstvo poređenja predičira sadržaju, a ne obrnuto.

Poređenja je, dakle, figura čije realiziranje nužno podrazumijeva postojanje dvaju pojmova, pri čemu drugi pojam naglašava prvi, i to putem dodavanja, odnosno naglašavanja ciljanih sema. To znači da poređenje ne počiva na tzv. *geometrijskom modelu sličnosti*,²⁸ odnosno na pojednostavljenom poimanju sličnosti, koje podrazumijeva da se distanca između sadržaja i sredstva poređenja posmatra kao distanca između dviju tačaka u geometrijskom prostoru. Ovo bi značilo da, sljedeći logiku geometrije, po kojoj je tačka A udaljena od tačke B isto onoliko koliko je i tačka B udaljena od tačke A, i semantička udaljenost između cilja i sredstva poređenja morala biti jednaka u oba smjera. I semantička simetrija i semantička asimetrija među poredbenim korelatima morale bi po toj logici biti jednakog intenziteta iz bilo kojeg pravca da se posmatra. No, to, uglavnom, nije moguće. Geometrijski model, kao model razumijevanja sličnosti, osujećen je već u samoj definiciji poređenja – uzmimo al-Sakkākijevu definiciju – gdje se semantička simetrija između poredbenih korelata proglašava inkompatibilnom s poređenjem: “Eliminiranje različitosti u svakom pogledu, sve do poistovjećivanja, eliminiralo bi pluralnost i činilo poređenje ništavnim, jer nešto se može porediti samo na način da se opiše sličnost u nekom pogledu u odnosu na ono s čime se poredi, a ne može se porediti samo sa sobom.”²⁹ Isti je slučaj i s potpunom asimetrijom: “Nepostojanje sličnosti među dvjema stvarima u nekom aspektu sprečava te da posegneš za poređenjem tih stvari.”³⁰

Arapski autori jasno su stavili do znanja da se poređenje ne realizira na bazi recipročnog sudjelovanja poredbenih korelata u zajedničkom svojstvu poređenja, tj. da se sličnost jednostavno ne odslikava u preklapanju istog broja sema jednog i drugog konstituenta poređenja. Akcentiranje određenih sema u poređenju po sličnosti, odnosno poređenju tipa *comparatio*, podrazumijeva to da između poredbenih korelata postoji nekakva bliskost koja predstavlja polaznu tačku u poređenju, “a u prvom planu je *isticanje kvantitativne razlike*”.³¹

Ono što umanjuje stilogenost poređenja jeste njegov “urođeni nedostatak” da je sredstvo poređenja vlasnik više sema nego sadržaj poređenja. To smanjuje tenziju koja bi, da

²⁸ O kritici geometrijskog modela sličnosti vidi u: Eva Feder Kittay, *Metaphor its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford, Clarendon Press, 1987, str. 145. i 187.

²⁹ al-Sakkākī, op. cit., str. 177.

³⁰ Isto, str. 177.

³¹ Marina Katnić-Bakaršić, *Gradacija*, Sarajevo, Međunarodni centar za mir, 1996, str. 52.

nije tako, bila veća jer bi recipijenta stavljala u nedoumicu da razluči koji od poredbenih korelata više učestvuje u zajedničkom svojstvu poređenja. Ova konstatacija u neku je ruku i suvišna, jer je poređenje kao mentalna aktivnost uglavnom orijentirano u smjeru u kome ide progresija sema kvaliteta i kvantiteta. I u samoj metafori, kao i u poređenju, sredstvo ima naglašenije karakteristične seme, ali to u slučaju metafore pogoduje razvijanju stilogenosti, jer se ovaj put uprkos razlici uspostavlja novi identitet.

Zajedničko svojstvo poređenja

Zajedničko svojstvo poređenja uglavnom se u arapskoj literaturi definira kao:

المعنى الذى يشترك فيه طرفا التشبيه تحقيقاً أو تخيلاً.

*značenje u kome participiraju oba poredbena korelata, u doslovnom smislu ili posredstvom imaginacije.*³²

Zajedničko svojstvo poređenja aktualizira se zahvaljujući sličnosti i razlici u značenju između poredbenih korelata, što će reći da se ono ne temelji samo na sličnosti u značenju koju dijele poredbeni korelati. Postojanje takvog zajedničkog svojstva ukidalo bi mogućnost realiziranja poređenja jer sličnost koja ne bi uključivala razliku kao opoziciju predstavljala bi istovjetnost, a istovjetne se stvari – kako smo već kazali – ne mogu porediti. Otuda se za nepodudaranje između poredbenih korelata na semantičkom planu može kazati da predstavlja neku vrstu odsutnog konstitutivnog elementa. U figuri poređenja – naglašava Duraković – “relacije među korelatima ostaju formalne i usiljene: distanca je među njima izražena i nesavladiva jer uvijek ostaje naglašeno *kao da*, što znači da *ipak nije*, te se uprkos elementima sličnosti vazda ističe razlika među korelatima..., distanca među korelatima je sasvim neprevladiva, i među njima se, zapravo, *golim okom vide* mnogo veće razlike nego sličnosti. Nema procesa bliskosti, poistovjećivanja, i nema emfaze.”³³

Sličnost između onoga što označavaju poredbeni korelati – treba imati na umu – uvijek je u stanju preegzistentnosti, ona postoji kao unaprijed upisana mogućnost koja čeka da bude aktualizirana. Njeno aktualiziranje ovisi o dovođenju u vezu poredbenih korelata. Zajedničko svojstvo poređenja, kako se da iz definicije vidjeti, imenuje se terminom značenje (*al-ma ‘nā*). Taj termin na ovom mjestu ne podrazumijeva značenje koje ima vlastitu referenciju, ono je uvjetovano preklapanjem semantičkih karakteristika koje su zajedničke

³² Šayh ‘Amīn Bakrī, *al-Balāġa al-‘arabiyya fī tawbihā al-ġadīd*, al-Qāhira, Dār al-‘Ilm li al-malāyīn, 2001, t. 2, str. 28.

³³ Esad Duraković, *Orijentologija: univerzum sakralnoga teksta*, Sarajevo, Tugra, 2007, str. 210-211.

riječima što stupaju u poredbeni odnos. U poređenju je evidentno “da približavanje dvaju pojmova ne dokida njihovu dvojnost, kao što je to slučaj u metafori”.³⁴ Suučestvovanje u zajedničkom svojstvu poređenja ne predstavlja ukidanje drugosti; drugost se opaža samim time što se sredstvo poređenja javlja kao naglašeniji element, kao temelj kompariranja, pa se uspoređivanje, pomalo apsurdno, i ne javlja kao traganje za sličnošću već kao traganje u kome sadržaj poređenja traga za predmetom u kome je ciljano svojstvo snažnije izraženo. Zajedničko svojstvo poređenja jeste most između dva predmeta koji ih spaja, ali istovremeno pokazuje da nisu jedno. Ibn Rašiq, govoreći o poređenju i zajedničkom svojstvu poređenja, kaže: “To je opisivanje nekoga pojma pomoću pojma koji mu je blizak ili sličan, kroz jedan semantički aspekt ili više njih, a ne kroz sve aspekte, jer kad bi se podudarao s njim u potpunosti, bio bi to isti pojam. Zar ne vidiš kako neko, kad kaže: ‘Obrazi su kao ruža’, misli na crvenu boju ružinih latica i njihovu nježnost, a ne misli na nešto izvan toga kao što je žuta boja tučka ili zelena boja čaške?”³⁵

Ovakvo razumijevanje poređenja i zajedničkog svojstva poređenja neodoljivo podsjeća na tumačenje sličnosti kao preklapanja semantičkih polja onih pojmova koji se porede. Semantičko polje riječi – kako nalazimo kod Užarevića – jeste “do određenog stupnja usustavljena ukupnost aktualnih i potencijalnih značenja (semova, semantema) koja na ovaj ili onaj način ulaze u domenu neke riječi”.³⁶ Semantičko polje riječi sastoji se od jezgrenih i perifernih značenja i nije striktno omeđeno, jer se periferna značenja mogu proširiti zahvaljujući stupanju semantičkog polja određene riječi u neki drugi kontekst. Semantička polja ruže i obraza ne poklapaju se u jezgrenim, nego u perifernim dijelovima.

Teško je omeđiti granice jednog semantičkog polja, jer se ono mijenja, u perifernom dijelu dakako, shodno mijenjanju konteksta. Kako je nemoguće predvidjeti sve potencijalne kontekste u koje može stupiti neka riječ, tako je nemoguće definirati i obim jednog semantičkog polja. Značenje riječi ne može se izdvojiti iz konteksta, ono uvijek mora kao ambijent realiziranja podrazumijevati kontekst. Svaki novi kontekst aktivira i drukčije semantičke potencijale riječi. Otuda je i posmatranje semantičkih polja samo u duhu komponencijalne analize redukcionističko. Komponencijalna analiza, koja traga za atomima značenja od kojih se sastoji značenje riječi, ne može se – po mišljenju Kittay³⁷ – smatrati valjanom za tumačenje semantičkih polja. Glavni nedostatak komponencijalne analize jeste odsustvo relacionalnosti. Komponente jednog semantičkog polja ili, kako ih Kittay naziva, *semantički deskriptori* ne opisuju samo neku riječ, odnosno njen sadržajni domen, već je svaka na svoj način identificiraju i diferenciraju u odnosu na ostale

³⁴ Paul Ricoeur, *Živa metafora*, Zagreb, Grafički zavod Hrvatske, 1981, str. 124.

³⁵ Ibn Rašiq, *al-‘Umda*, Bayrūt, Dār al-Ġil, 1955, t.1, str. 286.

³⁶ Josip Užarević, “Tropi i jezik”, u: *Tropi i figure*, ur.: Benčić, Ž. i Fališevac D., Zagreb, Zavod za znanost o književnosti, 1995, str. 105.

³⁷ Kittay, op. cit., str. 254.

riječi.³⁸ Upravo na ovo svojstvo poređenja naglasak stavlja Salīm ‘Abd al-’Ilāh i pritom se poziva na Ibn Rašīqa, koji je kazao da se poređenje odvija samo u svojstvima koja su akcidentske naravi (*al-’a rād*), ne i u onima koja su suštinske naravi (*al-ġawāhir*). To znači da između pojmova koji se porede mora postojati najmanje jedno distinktivno obilježje iz periferije njihovih semantičkih polja, a da istovremeno mora biti pretpostavljen određen broj suštinskih obilježja. Pod suštinskim svojstvima podrazumijevaju se stalna ili pretežno stalna svojstva, dok se pod akcidentalnim svojstvima putem kojih se realizira poređenje podrazumijevaju svojstva koja se mijenjaju zajedno s mijenjanjem okolnosti i konteksta.³⁹

Kad su definirali zajednički semantički faktor, arapski autori imali su na umu da se participiranje poredbenih korelata (tj. dvaju pojmova koji se porede) ne odvija kao susret dva kompaktna značenja. Neka vrsta poimanja semantičkih polja, kao i komponencijalne analize značenja, da se nazreti, mada nije eksplicirana i sistematski iznesena. Uzmimo samo u obzir termin *al-’ištirāk* (sudjelovanje u zajedničkom svojstvu poređenja). Sam ovaj termin podrazumijeva intersekciju i preklapanje semantičkih polja riječi koje predstavljaju poredbene korelate. Nadalje, jasno je da se preklapanje semantičkih polja dviju riječi ili dvaju sadržajnih domena ne može odvijati nasumično. U tome smislu neki autori ističu da se sudjelovanje poredbenih korelata u zajedničkom svojstvu poređenja odvija po diktatu intencije. Al-Taftāzānī – uzmimo njega za primjer – naglašava da je zajedničko svojstvo poređenja “značenje u kome se *ciljano* (istaknuo M.M.) uvode u participiranje poredbeni korelati”.⁴⁰ Pojašnjavajući šta se misli pod ciljanim uvođenjem poredbenih korelata u participiranje u zajedničkom svojstvu poređenja isti autor kaže: “To znači da Zejd i lav dijele mnoge jezgrene semantičke odlike (*al-dātiyyāt*), a i one koje to nisu: živo biće, tjelesnost, postojanje i dr., ali nijedna od njih nije zajedničko svojstvo poređenja.”⁴¹ Od velikog broja zajedničkih semantičkih odlika pri poređenju Zejda s lavom kao ciljane javlja se jedna, a to je hrabrost, koja je dijagnostičko obilježje lava. Dakle, sličnost među poredbenim korelatima razumijeva se vrlo blisko modelu *sličnosti kao podešavanja svojstvenosti* (engl. *feature-matching model*), koji je razvio Tversky. A ključno polazište u tome modelu jeste da nisu sve karakteristike neke stvari dijagnostičke, što će reći da ne mogu sve karakteristike determinirati sličnost između dvije stvari koje se porede.⁴²

Neki savremeni arapski autori koji nisu skloni lingvističkoj stilistici pokušavaju kazati kako cilj poređenja ne treba tražiti u isticanju onoga svojstva u sadržaju poređenja koje je u

³⁸ Ibid., str. 254.

³⁹ Vidi: Salīm ‘Abd al-’Ilāh, *Binyāt al-mušābaha fī al-luġa al-’arabiyya*, al-Dār al-baydā’, Dār Tubqāl li al-našr, 2001, str. 122-123.

⁴⁰ al-Taftāzānī, op. cit., str. 288.

⁴¹ Ibid., str. 288.

⁴² Vidi: Amos Tversky, “Features of Similarity”, *Psychological Review*, 1997, Vol. 84, str. 327-352.

sredstvu poređenja naročito naglašeno i specifično za njega. Jedan od njih, Raġā' ʿĪd, autor djela zvučnog naslova (*Filozofija klasične arapske stilistike*), kaže: "Ono što od poređenja treba očekivati jeste da slika i njene komponente budu 'u zagrljaju' s kontekstom."⁴³ Nažalost, ova i nekoliko sličnih njegovih postavki vezanih za poređenje ostale su na nivou napomene, tj. nisu urodile ozbiljnijim teoretskim razmatranjima. Ono što se iz njegovog viđenja poređenja da zaključiti jeste da ovaj autor pristaje samo na kontekstualno tumačenje poređenja, pri čemu tumačenju uloge unutrašnjih mehanizama putem kojih se odvija poređenje odriče svaku valjanost; pritom, ne uzima u obzir da je razumijevanje bilo koje jezičke upotrebe izvan konteksta svakako nemoguće. Kontekst se ne može zanemariti sve kad bi se to i htjelo učiniti, tako da je odricanje valjanosti onim tumačenjima koja ne naglašavaju kontekst ustvari samo po sebi neutemeljeno. Razložno je podrazumijevati to da svako razmatranje bilo koje jezičke upotrebe podrazumijeva postojanje konteksta. To je – naravno – bilo jasno starim arapskim autorima. Nikada ne treba gubiti iz vida da je temeljni princip klasične arapske stilistike: "ono što se iskazuje mora odgovarati zahtjevu govorne situacije" (*muṭābaqa al-kalām li al-muqtaḍā al-ḥāl*). To što se neka jezička upotreba posmatra izdvojeno prije je rezultat naglaska na unutrašnjim mehanizmima putem kojih se ona realizira.

Modaliteti perceptibilnosti i karakter poređenja

Poredbeni korelati mogu se posmatrati s obzirom na to da li označavaju nešto osjetilno (*al-ḥissī*) ili nešto apstraktno (*al-qlī*). Pod osjetilnim se podrazumijeva stvar koja se može percipirati pomoću nekog od pet čula: vida, sluha, mirisa, dodira i okusa. Pod apstraktnim se misli na nešto što se dokučuje putem razuma ili zahvaljujući određenom emocionalnom, psihološkom ili fiziološkom stanju (osjećaj bola, zadovoljstva, srdžbe, sitosti, gladi i sl.). Ovakve podjele poređenja samo na prvi pogled kazuju da je estetsko potisnuto u drugi plan u odnosu na formalno. Naime, vidjet ćemo iz primjera koji slijede da se osjetilno i apstraktno posmatraju prilično fleksibilno te da nije posrijedi čisti formalizam. S obzirom na modalitete perceptibilnosti poredbenih korelata razlikuju se sljedeće vrste poređenja:

a) poređenje u kome oba korelata označavaju nešto što je osjetilno, npr.:

. صوتها كتغريد البلابل. – *Njen glas je kao cvrkut slavuja.*

. جسمها كالعجين. – *Njeno tijelo je kao tijesto.*⁴⁴

Konkretni karakter poredbenih korelata ne mora uvijek podrazumijevati entitet koji je u doslovnom smislu perceptibilan putem nekoga od osjetila. Perceptibilnost

⁴³ Raġā' ʿĪd, *Falsafa al-balāġa*, al-ʿIskandriyya, Manša'a al-ma'ārif, 1979, str.175.

⁴⁴ Bakrī, op. cit., str. 16.

se može transponirati na plan imaginacije (*al-tahyīl*). Uzmimo za primjer sljedeći distih u kome Ibn al-Mu‘tazz opisuje Mjesec:

أنظر إليه كزورق من فضة قد أثقلته حمولة من عنبر.
Vidim ga kao barku od srebra,
*Amberom natovarenu.*⁴⁵

U navedenom primjeru spominju se Mjesec (označava ga pronominalni sufiks), barka i srebro, i svi su skupa perceptibilni entiteti, ali je sama slika koju oni tvore imaginarna, jer kao takva ne postoji u realnosti.

b) poređenje u kome oba korelata označavaju nešto što je apstraktno, npr.:

العلم كالحياء.
Znanje je kao život.

Poredbeni korelati koji označavaju nešto apstraktno podrazumijevaju i označavanje nečega što spada u domen uobraziljnog (*al-wahmī*), a pod čime se podrazumijeva to da se poređenjem izražava slika koja se sastoji od entiteta koji se ne mogu percipirati, ali da se mogu percipirati, onda bi to bilo putem osjetila, npr:

الخوف يفترسني كأنه أنياب الغول.
*Strah me razdire kao da je očnjaci Gūl-demon.*⁴⁶

U ovu kategoriju spada i poređenje čiji poredbeni korelati označavaju nešto što se percipira emocionalnim, psihološkim ili fiziološkim putem (*al-wiḡdānī*), npr.:

السعادة كالحب.
*Sreća je kao ljubav.*⁴⁷

c) poređenje u kome jedan poredbeni korelat označava nešto konkretno a drugi nešto apstraktno, primjerice:

إنَّ حظي كدقيق في يوم ریح نثروه
 ثمَّ قالوا لحفاة في أرض شوك اجمعوه.
Moja je sreća kao brašno,
Ono što ga za vjetrovita dana prospu,
A onda bosonogima kažu
*Da ga u trnovitu gustišu sakupe.*⁴⁸

⁴⁵ Cit. po: Yamūt, op. cit., str. 17.

⁴⁶ Bakrī, op. cit., str. 18.

⁴⁷ Yamūt, op. cit., str. 104.

⁴⁸ al-Šāfī, cit. po: Bakrī, op. cit., str. 19.

Podjela poređenja s obzirom na karakter perceptibilnosti onoga što se označava poredbenim korelatima na prvi pogled ostavlja dojam da se radi o redukcionističkom shvatanju poređenja koje je okrenuto definiranju formalno-izražajnih karakteristika ove figure. Nadalje, stječe se dojam da način percipiranja onoga što se poređenjem dovodi u vezu ostavlja u drugom planu njegove poetičke potencijale te da se kreativnost i imaginacija stavljaju u drugi plan zarad formalne i logičke deskripcije. Međutim, pogledamo li da poimanje poredbenih korelata s obzirom na to da li označavaju nešto osjetilno ili nešto apstraktno uključuje i realiziranje poređenja putem poredbenih korelata koji označavaju nešto što pripada imaginaciji, uobrazilji ili psihološkom doživljaju, vidjet ćemo da je poređenje oslobođeno bilo kakvih okova u smislu načina realiziranja. Otkuda, onda, potreba da se poređenje i pjesnička slika u osnovi koje je poređenje (uzmimo da je svako poređenje u neku ruku pjesnička slika) opisuju terminima logike? Nije li to posljedica činjenice da se poređenje shvaća ne samo kao figura kojom opisujemo svijet oko sebe nego i kao figura posredstvom koje mi, kako kaže Wittgenstein, pravimo sebi slike činjenica, zato što slika predstavlja stanje stvari u logičkom prostoru, odnosno ona je model stvarnosti. “Ono što svaka slika mora imati zajedničko sa stvarnošću, to je logička forma, to jest forma stvarnosti.” Wittgensteinovska slika podrazumijeva “*logički model stvarnosti*, ona označava načelno, i čini se, praktično povlašćenu i nadređenu, reklo bi se: jedino zamislivu mogućnost doličnog predstavljanja svijeta kao ustrojstva ili strukture logički uređenih odnosa”.⁴⁹

Razlikovanje poređenja s obzirom na to da li poredbeni korelati označavaju nešto što je osjetilno, odnosno konkretno, ili nešto što je apstraktno, ili inteligibilno, osuđivano je od mnogih teoretičara kao beskorisno. Doista, ovo na prvi pogled djeluje kao jedno od mjesta u arapskoj stilistici gdje se uporna detaljiziranja nisu isplatila. Jednostavni odgovori, kakvi su oni da podjela o kojoj je riječ vuče korijene iz logike ili filozofije, tjera nas na pristajanje na teoriju utjecaja, koja nas neće odvesti tamo odakle bismo mogli baciti bolji pogled na samo poređenje. Ova podjela ili potklasifikacija, možemo je tako zvati, nudi se uprkos svemu kao aktualna i iskoristiva u smislu kompariranja s nekim novijim teorijama o sličnosti koje se tiču poređenja i metafore. Istovremeno, ova potklasifikacija poređenja nudi nam zaključak da poređenje, jednostavno, traga za onom vrstom sličnosti koja uključuje i razlike – a to je i granica do koje je poređenje podudarno s metaforom. Poređenje ne ide dalje od toga, ne nastoji sličnost razviti u kategorijalnu aserciju, ono je samo konstatira.

Ono što se može zamjeriti posmatranju poredbenih korelata s obzirom na to da li označavaju nešto konkretno ili apstraktno jeste to da ova podjela podrazumijeva kako među stvarima u realnosti vladaju stabilni odnosi: postoje stvari koje pripadaju domenu konkretnog i stvari koje pripadaju domenu apstraktnog. Nadalje, stoji da se i bez insistiranja na

⁴⁹ Tihomir Brajović, *Teorija pesničke slike*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2000, str. 134.

ovoj kategorizaciji moglo pokazati kako djeluje mehanizam poređenja. Uočavanje razlike u karakteru perceptibilnosti među pojmovima koji se dovode u vezu u zapadnoj retoričkoj tradiciji uglavnom se tiče metafore,⁵⁰ a ne poređenja. Dovodjenje u vezu pojmova koji pripadaju različitim percepcijskim domenima najbolje odslikava sposobnost metafore da pokaže ono što je u ljudskom iskustvu nedefinirano. Ako uzmemo da stvari stoje tako, onda se i poređenju u arapskoj stilistici ostavlja mogućnost da pokaže ono što je u ljudskom iskustvu nedefinirano, ali je metafora sposobna mnogo snažnije realizirati tu mogućnost – uostalom, ključni cilj metafore, kako smatraju arapski autori, i jeste da do krajnjih granica intenzivira poređenje.

Vrste poređenja s obzirom na strukturu poredbenih korelata

Poredbeni korelati mogu biti različito strukturirani, njihova formalna organizacija nije uniformna. Na izgled poredbene konstrukcije, ali i karakter samoga poređenja, naročito utječu upravo poredbeni korelati kao elementi koji čine okosnicu poredbene konstrukcije i glavninu sadržaja poređenja. U literaturi možemo naći veliki broj analiza koje se tiču karaktera poredbenih korelata. Zadržat ćemo se na tome da poredbeni korelati mogu biti organizirani tako da jedan od njih bude jedinstven (*al-mufrad*), a drugi polisintetičan (*al-muta 'ddid*), ili da oba budu jedne ili druge vrste. Također, poredbeni korelati mogu se razlikovati i s obzirom na to da li se radi o korelatima koji su po karakteru složeni (*al-murakkab*) ili jedinstveni (*al-mufrad*). Razlika između polisintetičnog i složenog karaktera korelata tiče se mogućnosti unutrašnje segmentacije strukture, o čemu će biti riječi u nastavku. Prije nego što pristupimo analiziranju poređenja s obzirom na karakter poredbenih korelata, još jedanput napominjemo da se smisao ne iscrpljuje u analizi same forme, već u analizi koja želi pokazati kako je način realiziranja poređenja neodvojivo povezan s njegovim stilogenim potencijalima. Sve bogatstvo različitih potpodjela vezanih za karakter poređenja kakve možemo naći u klasičnoj arapskoj stilistici jasno svjedoči kako je postojala snažno ukorijenjena svijest o dinamičnom karakteru poređenja, o tome da ono posjeduje različite mogućnosti kako za upošljavanje semantičkih potencijala jezika, tako i za proizvođenje stilogenih efekata, nijansiranje pjesničkih slika pa i predstavljanje logičkih odnosa. Na ovom mjestu zadržat ćemo se samo na vrstama poređenja koje se realizira putem polisintetičnih korelata.

⁵⁰ Geoffrey N. Leech s obzirom na karakter semantičko-logičke relacije koja vlada među konstituentima nudi sljedeću tipologiju metafora:

- a) *konkretivne metafore*: priricanje konkretnih svojstava nečemu apstraktnom,
- b) *animističke metafore*: priricanje osobina živih biće nečemu što je neživo,
- c) *humanizirajuće ili "antropomorfičke" metafore*: priricanje ljudskih osobina nečemu što ne spada u ljudski rod i
- d) *sinestetičke metafore*: dovodjenje u vezu pojmova koji pripadaju različitim domenima opažanja. (Vidi: Geoffrey N. Leech, *A linguistic Guide...* str. 158.)

Poređenje putem polisintetičnih korelata

Poredbeni korelat ima polisintetični karakter ukoliko dopušta unutrašnje parceliranje. Ukoliko su jedan ili oba poredbena korelata polisintetični, poređenje može biti:

- a) spiralno (*al-tašbīh al-malfūf*),
- b) separativno (*al-tašbīh al-mafrūq*),
- c) poređenje poravnavanja (*tašbīh al-taswiya*) i
- d) poređenje sjedinjavanja (*tašbīh al-ġam'*).

a) Spiralno poređenje

U spiralnom poređenju (*al-tašbīh al-malfūf*) oba su poredbena korelata polisintetična, tj. i sredstvo i sadržaj poređenja sastoje se od više pojmova:

بفرع ووجه و قدّ و ردف و كليل و بدر و غصن و حقف.

Po uvojcima, licu, stasu i zadnjem dijelu tijela

*Ona je kao noć, mjesec puni, grana i dina pješčana.*⁵¹

Ovaj distih predstavlja primjer spiralnog poređenja u kome su uključena po četiri poredbena korelata i realizirano je uz upotrebu poredbene čestice *ka* (kao). Riječ je, dakle, o ekspliciranom poređenju, a spiralno poređenje može biti realizirano i na način da se poredbena riječ ne eksplicira. Takav je slučaj u narednom primjeru:

ليل و بدر و غصن شعر و وجه و قدّ

قمر و در و ورد ريق و ثغر و حدّ.

Noć, Mjesec puni i grana

Kosa, lice i stas su.

Mjesec, biser i ruža

*Pljuvačka, zubi i obrazi su.*⁵²

Polisintetičnost poredbenih korelata u navedenom primjeru ogleda se u tome što se u okviru sadržaja poređenja i u okviru sredstva poređenja navode po tri pojma, te se ustvari radi o tri poređenja, a pojmovi se porede shodno linearnom redoslijedu koji zauzimaju. Tako se *kosa* poredi s *noću*, *lice* s *mjesecom*, a *struk* s *granom*. Da se uočiti da spiralno poređenje iz posljednjeg primjera uključuje sljedeća poređenja:

kosa kao noć, – شعر كليل – *lice kao mjesec puni*, – قدّ كغصن – *struk kao grana*, – ريق كقمر – *pljuvačka kao puni mjesec*, – ثغر كدر – *zubi kao biser*, – حدّ كورد – *obrazi kao ruža*.

⁵¹ Ibn Rašīq, cit. po: Yamūt, op. cit., str. 107.

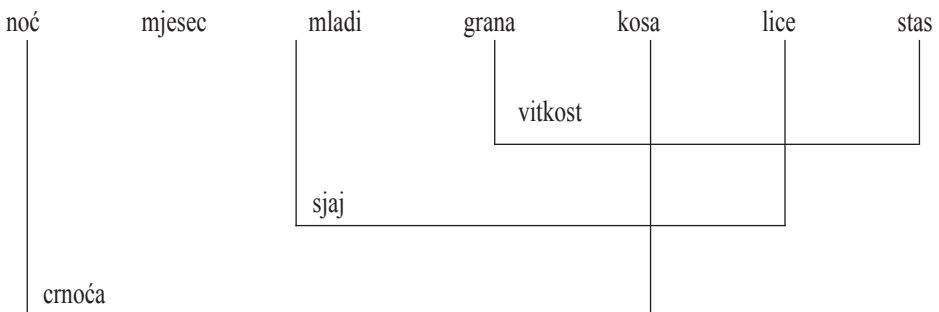
⁵² Ibn al-Mu'tazz, cit. po: Yamūt, op. cit., str. 107.

Navedeni stihovi predstavljaju primjer spiralnog poređenja u kome nije eksplicirana poredbena riječ. I pored toga ostavljaju jasan dojam da je riječ o poređenju. Postoje dva razloga zašto je stvar takva. Jedan se tiče semantičkih, a drugi sintaksičkih karakteristika ovakvih poredbenih iskaza.

- a) Na semantičkom planu postoji jasna diferencijacija u pogledu naglašenosti određenih osobina koje su zajedničke svakome od parova što predstavljaju dva poredbena korelata. *Sjajna bjelina*, primjerice, nije isto prisutna u *mladom mjesecu* i *licu*. Sama ta karakteristika, dakle neuravnoteženost, implicira poređenje.
- b) Na sintaksičkom planu spiralno poređenje ovoga tipa predstavlja jukstaponirane cjeleline koje se nalaze u odnosu paralelnosti. Jukstaponirane strukture, tj. polustihove u okviru istog distiha, karakterizira ekvivalentnost i odnos paralelnosti, a “strukture koje imaju formu paralelizma mogu postati medij za poređenje”.⁵³ Paralelizam u spiralnom poređenju ima u određenoj mjeri kompliciranu, serijalnu strukturu, jer se više elemenata serijski ponavlja, tako da predstavljaju parove koji su u formalnom smislu dislocirani jedan od drugoga:

1	2	3	1a	2a	3a
<i>noć</i>	<i>mjesec puni</i>	<i>grana</i>	<i>kosa</i>	<i>lice</i>	<i>stas</i>

Sintaksički gledano, identitet pojedinih parova ne može se u razlučiti u odnosu na identitete drugih parova, jer je riječ o homofunkcionalnim elementima. Identitet parova treba tražiti na semantičkom planu: zajedničko dijagnostičko obilježje predstavlja kohezivni faktor koji vezuje dva korelata i upućuje na to koja dva elementa predstavljaju korelate u spiralnom poređenju:



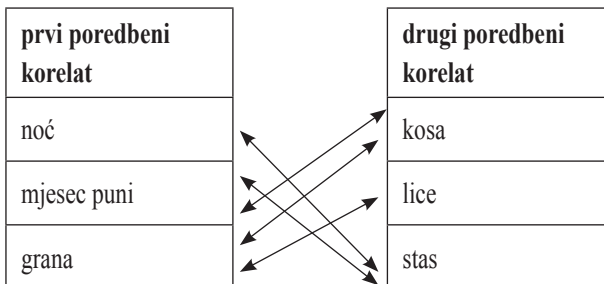
⁵³ Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Indiana University Press, Bloomington, 1996, str. 13.

O paralelizmu kao formi koja implicira poređenje vidi i u: Richard Ohmann, “Modes of Order”, u: Donald C. Freeman (ed), op. cit., str. 215-218.

Lahko je uočiti da je redosljed poredbenih korelata u spiralnom poređenju koje se realizira bez upotrebe poredbene partikule obrnut u odnosu na uobičajeni redosljed koji podrazumijeva da na prvom mjestu dolazi sadržaj, a zatim sredstvo poređenja. U slučaju spiralnog poređenja koje se realizira bez upotrebe poredbene partikule sredstvo poređenja (*noć, mjesec puni, grana, mjesec, biser i ruža*) može prethoditi sadržaju (*kosa, lice, struk, pljuvačka, zubi i obrazi*). Sa stanovišta sintakse ovakav postupak ne predstavlja nikakvu anomaliju, jer je jednostavno kazano riječ o uobičajenim varijantama pozicioniranja subjekta i predikata. Ipak, kad se ima u vidu uobičajeni redosljed u poredbenoj konstrukciji, koji uglavnom podrazumijeva to da na prvom mjestu dođe sadržaj poređenja te da sadržaj poređenja predstavlja temu, odnosno ono o čemu se govori (engl. *topic*), a na drugom mjestu dolazi sredstvo poređenja, koje predstavlja komentar o temi (engl. *comment*), onda ovakav način strukturiranja poredbene konstrukcije predstavlja u određenoj mjeri devijaciju, odnosno odstupanje od uobičajenog načina realiziranja poređenja, pa samim time ima i naglašeniju stilogenost.

Vrsta poredbene konstrukcije u okviru koje se realizira spiralno poređenje najmanje je podložna diskontinuitivnosti i permutabilnosti članova, odnosno sekvenata. Istovremeno, u spiralnom poređenju najsnažnije su izražene sile uzajamnog privlačenja elemenata: njihov serijalni raspored, koji, opet, nije linearan, već diskontinuiran, snažno je vezan zahtjevom obavijesnosti. Okvirnu poredbenu konstrukciju homogeniziraju silnice privlačenja koje postoje između poredbenih korelata “unutrašnjih poređenja”. Poredbeni korelati “unutrašnjih poređenja” zahvaljujući ekvidistanciranosti pokrivaju cijeli prostor okvirne poredbene konstrukcije i tako se srećemo sa strukturom koja se snažno odupire dehomogeniziranju. Koliko su izražene te silnice i koliko one utječu na homogeniziranost okvirne poredbene konstrukcije, možemo zaključiti na osnovu pokušaja da napravimo bilo kakvu “nasilnu inverziju”:

Noć, mjesec puni i grana – kosa, lice i stas su.



Vidimo, dakle, da je nepermutabilnost elemenata osobina koja je u spiralnom poređenju snažno izražena. Permutacija elemenata u ovoj vrsti poređenja narušila bi obavijesnu korektnost njihova sadržaja, jer bi nasumičnim preraspoređivanjem korelata (npr. usporediti *noć* sa *stasom* i sl.) sam poredbeni iskaz postao besmislen.

Spiralno poređenje nosi sa sobom posebnu vrstu tenzije koja je posljedica odgađanja eksplikacije tematskog sadržaja. Prirodno je da svaki tematski sadržaj teži da bude što prije ekspliciran, odnosno iskazan, te da slijedi odmah nakon vlastitog subjekta, ili ako ne, onda teži da se nalazi što bliže u odnosu na vlastiti subjekt. U spiralnom poređenju evidentno je odgađanje iskazivanja tematskog sadržaja: u navedenom primjeru tematski sadržaj *je (kao) kosa* ekspliciran je dislocirano u odnosu na subjekt *noć*, a tu naknadnu eksplikaciju tematskog sadržaja još više naglašava činjenica da su između njega i subjekta interpolirana dva druga subjekta *mjesec puni* i *grana*, koji su različito smislaono određeni i prema subjektu *noć* i prema temi *je (kao) kosa*.

b) Separativno poređenje

Oba poredbena korelata i u separativnom (*al-tašbīh al-mafrūq*) kao i u spiralnom poređenju jesu polisintetična, s tim da u separativnom poređenju svaki poredbeni korelat uglavnom sadrži po dva ili više nezavisnih poređenja, tako da poredbeni niz sadrži ustvari više uzastopnih poređenja koja bi mogla funkcionirati i kao zasebna:

بدت قمرا و مالت خوط بان و فاحت عنبرا و رنت غزالا.

*Činila se kao mjesec, lelujala se kao mladica vrbe,
Mirisala je kao amber, pjevušila je kao gazela.*⁵⁴

I u ovom primjeru – vidljivo je – poredbena riječ nije eksplicirana, nego je implicirana upotrebom akuzativa specificiranja (*al-tamyīz*). Separativno poređenje može se sastojati i od niza poređenja koja su iskazana u obliku genitivne veze:

له أيتلا ظي و ساقا نعامة و ارخاء سرحان و تقريب تفتل.

*Slabine dvije ima kao u gazele, a kao u noja mu potkoljenice
Te juri poput vuka i galopira poput mlade lisice.*⁵⁵

svaka genitivna veza u navedenom primjeru predstavlja poređenje, tako genitivna veza: ساقا نعامة (nojeve noge) znači ustvari: ساقا كساقا نعامة (noge kao u noja) itd. Bilo

⁵⁴ Abū Ṭayyib al-Mutanabbī, *Dīwān al-Mutanabbī*, ur. Salīm 'Ibrāhīm Šādir, Maktaba Šādir, Bayrūt, 1926, str. 117.

⁵⁵ Imru'ul-Qays, cit. i prijevod preuzeti iz: Esad Duraković, *Muallaqe: sedam zlatnih arabljanskih oda*, Sarajevo, Sarajevo Publishing, 2004, str. 59.

koje od poređenja koja su sadržana u separativnom poređenju može funkcionirati kao zasebno poređenje, a da se pritom ne naruši smisao ostalih poređenja.

Kazali smo već da se poređenja koja imaju polisintetičke poredbene korelate sastoje od više poređenja. A sama “unutrašnja poređenja” nisu heterogena s obzirom na njihovu referenciju. Ona se u okviru poređenja s polisintetičkim korelatima javljaju kao izosignifikacijske jedinice koje dijele zajednički tematski sadržaj na način da svaka od tih izosignifikacijskih jedinica obilježava svoj dio u zajedničkom tematskom sadržaju. Na formalnom planu te se jedinice prilagođavaju jedna drugoj da formalnim sredstvima odslikaju tematsko jedinstvo.

“Unutrašnja poređenja” po pravilu vezuje zajednički tematski sadržaj. U primjeru: *Slabine dvije ima kao u gazele, a kao u noja mu potkoljenice / Te juri poput vuka i galopira poput mlade lisice* postoje četiri poređenja. Svako od njih ima zaseban tematski sadržaj,⁵⁶ ali su sva istovremeno okupljena oko zajedničkog tematskog sadržaja, tj. *konja*. Taj zajednički tematski sadržaj predstavlja kohezivni faktor koji drži na okupu izosignifikativne jedinice, tj. “unutrašnja poređenja”. Na formalnom, odnosno sintaksičkom planu “unutrašnja poređenja” međusobno se prilagođavaju (u ovom primjeru sva su izražena genitivnom vezom) tako što uzimaju ruho homofunkcionalnih članova i podržavaju semantičko jedinstvo polisintetične poredbene konstrukcije.

c) Poređenje poravnavanja

Poređenje čiji je korelat koji predstavlja cilj poređenja (ono što se poredi) polisintetičan, a korelat koji predstavlja sredstvo poređenja (ono sa čime se poredi) nije polisintetičan naziva se poređenje poravnavanja (*tašbīh al-taswiya*) :

و نغره في صفاء وأدمعي كالآلي.

A zubi njegovi, po sjaju

*I suze moje poput bisera su.*⁵⁷

Formalno posmatrano u ovoj vrsti poređenja vrši se redukcija leksičkog materijala, i to na način da se za jedno sredstvo poređenja vezuju dva sadržaja. Dakle, ne eksplicira se veza oba sadržaja sa sredstvom na način da se kaže: *zubi njegovi poput bisera su* ili *suze moje poput bisera su*. Ovakve poredbene konstrukcije uglavnom imaju formu rečenica u kojima dva ili više subjekata dijele jedan predikat.

⁵⁶ Spomenuli smo naprijed da se svako poređenje može posmatrati kao veza između teme i onoga što se o temi govori.

⁵⁷ al-Watwāt, cit. po: Bakrī, op. cit., str. 144.

d) Poređenje sjedinjavanja

Struktura poređenja sjedinjavanja (*tašbīh al-ġam'*) predstavlja ogledalnu sliku strukture koja je karakteristična za poređenje poravnavanja. Suprotno poređenju poravnavanja, poređenje sjedinjavanja ima polisintetičan onaj poredbeni korelat koji predstavlja sredstvo poređenja, odnosno ono s čime se poredi:

كم نعمة مرت بنا و كأنها فرس يهرول أو نسيم ساري.

Koliko blagodati prođe pored nas

*Kao da su ati razigrani ili povjetarac noćni.*⁵⁸

Primjetno je da u svim poređenjima čiji su jedan ili oba korelata polisintetični postoji sekventna formalna organizacija poredbenog niza. Raspored elemenata u poređenjima s polisintetičkim korelatima nije neutralan, on je uvijek na određeni način motiviran: redosljed elemenata ima oblik stepenovanja po važnosti ili gradiranja po naglašenosti određenih kvaliteta ili slijeđenja “prirodnog redosljeda”:

mjesec – biser – ruža (gradiranje u vezi s naglašenim prisustvom boje);

uvojci – lice – stas – zadnji dio tijela (redosljed u smjeru odozgo prema dolje);

natkoljenice – potkoljenice i vuk – lisica (“prirodni redosljed”).

Strukturu poređenja koja imaju polisintetičke poredbene korelate predstaviti ćemo u sljedećoj tabeli:

vrsta poređenja	prvi poredbeni korelat	drugi poredbeni korelat
spiralno poređenje (<i>al-tašbīh al-malfūf</i>)	<u>cilj p.</u> + <u>cilj p.</u> + <u>cilj p.</u> ...	<u>sredstvo p.</u> + <u>sredstvo p.</u> + <u>sredstvo p.</u> ...
separativno poređenje (<i>al-tašbīh al-mafrūq</i>)	<u>cilj p.</u> + <u>sredstvo p.</u> + <u>cilj p.</u> + <u>sredstvo p.</u>	<u>cilj p.</u> + <u>sredstvo p.</u> + <u>cilj p.</u> + <u>sredstvo p.</u>
poređenje poravnavanja (<i>tašbīh al-taswiya</i>)	<u>cilj p.</u> + <u>cilj p.</u> ...	<u>sredstvo p.</u>
poređenje sjedinjavanja (<i>tašbīh al-ġam'</i>)	<u>cilj p.</u>	<u>sredstvo p.</u> + <u>sredstvo p.</u> ...

Poređenje po sličnosti (*al-tašbīh*) i poređenje po analogiji (*al-tamtīl*)

Odnos poređenja po sličnosti i poređenja po analogiji jedno je od pitanja kojima je al-Ġurġānī posvetio najviše pažnje. Njegovo djelo '*Asrār al-balāġa* na velikom broju stra-

⁵⁸ Yamūt, op. cit., str. 110.

nica obrađuje ovo pitanje. Zanimljivo, autori koji su uslijedili za njim nisu ovome pitanju posvetili ni približnu pažnju.

Al-Ġurġānījevo polazište pri tumačenju razlike između poređenja po sličnosti i poređenja po analogiji tiče se razumijevanja konteksta, odnosno potrebe da se pri razumijevanju poređenja posegne za interpretativnim zahvatanjem konteksta (*al-ta'awwul*) te da se na taj način spozna zajedničko svojstvo poređenja. Ukoliko je zajedničko svojstvo poređenja očito i ne iziskuje potrebu za interpretiranjem konteksta, onda je riječ o poređenju po sličnosti (*al-tašbīh*), u suprotnom riječ je o poređenju po analogiji (*al-tamīl*). Ova načelna podjela uključivala je i neke druge kriterije koje na ovom mjestu nećemo nabrajati.

Participiranje poredbenih korelata u značenju koje predstavlja zajedničko svojstvo poređenja u poređenju po sličnosti odvija se u “samom svojstvu i suštini kategorije kojoj pripada”, dok se u poređenju po analogiji participiranje u zajedničkom svojstvu poređenja odvija u nečemu što je vezano za to svojstvo ili nečemu što to svojstvo iziskuje. “Obrazi participiraju s ružom u crvenilu kao takvom, i ono postoji i u obrazima i u ruži na stvaran način. A riječ participira s medom u slatkoći, ne zahvaljujući pripadnosti istoj kategoriji, već s aspekta nečega što je vezano za to svojstvo ili nečega što ono konotira, a to je slast koju osjeti neko ko kuša med [...]. Budući da stvari stoje tako, onda – kad je posrijedi poređenje riječi i meda – neizbježno treba pojasniti da se ovo poređenje ne realizira na osnovu poređenja po slatkoći kao takvoj niti na osnovu kategorije kojoj svojstvo slatkoće pripada, već na osnovu nečega što slatkoća konotira i svojstva koje se javlja u duši zbog riječi. Cilj toga poređenja jeste kazati da recipijent, kad čuje tu riječ, osjeti nešto što je slično slatkoći koju osjeti neko ko kuša med, tako da, kad bi se ta dva stanja predočila, bila bi viđena u istom obliku i imala bi isti stepen podudarnosti koji u pogledu crvenila imaju obrazi i ruža.”⁵⁹

Citirani pasus predstavlja neku vrstu koncepta koji sadrži najvažnije odrednice vezane za tumačenje poređenja po analogiji. Interesantno je da su se mnogi današnji autori koji govore o al-Ġurġānījevom viđenju razlike između poređenja po sličnosti i poređenja po analogiji zadržali na činjenici da se ove dvije vrste poređenja razlikuju po tome da li je za njihovo razumijevanje potrebno interpretativno zahvatanje konteksta ili ne. Čini mi se da bi više pažnje trebalo pokloniti pitanju kako al-Ġurġānī vidi unutrašnji mehanizam putem kojega se realizira svako od ovih poređenja. Primijetit ćemo da pri objašnjavanju načina na koji poredbeni korelati participiraju u zajedničkom svojstvu svakog od ove dvije vrste poređenja al-Ġurġānī ide dalje od kriterija jasnosti i očevidnosti. Potreba interpretativnog zahvatanja u kontekst ili odsustvo te potrebe ovise – kako je pokazao al-Ġurġānī – o načinu intersekcije i preklapanja semantičkih polja poredbenih korelata. Osvrnimo se još malo na tumačenje načina na koji poredbeni korelati sudjeluju u zajedničkom svojstvu poređenja:

⁵⁹ al-Ġurġānī, *ʿAsrār al-balāġa*, str. 88.

ne zahvaljujući pripadnosti istoj kategoriji, već sa aspekta nečega što je vezano za to svojstvo ili nečega što ono konotira.⁶⁰ Uvjetno možemo govoriti o tome da al-Ġurġānī ne poima semantička polja, iako on – jasno je – ne koristi termin semantička polja, kao statične univerzume koji okružuju određenu riječ. Način na koji ovaj autor poima značenje riječi kad govori o poredbenim korelatima ukazuje na to da značenje riječi nije posmatrao kao statični zbir značenjskih čestica, odnosno da značenje nije posmatrao kao statičnu i samodostatnu konfiguraciju sema jedne riječi. Zajedničko svojstvo poređenja nije prosti zbir zajedničkih sema jednog i drugog korelata, već interakcija koja se odvija između dva poredbena korelata zahvaljujući zajedničkim semima.

U poređenju po sličnosti (*obrazi su kao ruže*) svaki korelat zadržava vlastiti smisao – zajedničko svojstvo poređenja (*crvenilo*) i u jednom i u drugom prisutno je “na stvaran način”. Ni u poređenju po analogiji (*riječi su poput meda*) ne dolazi do ekstenzije smisla, nema protezanja smisla jednog entiteta na drugi, tj. nema metaforizacije. No, promjene se dešavaju u smislu koji pripada jednom korelatu (*riječ*) jer on u zajedničkom svojstvu poređenja ne participira na način neposrednog udruživanja istih sema, već zaobilaznim putem gdje svoje suučestvovanje u zajedničkom svojstvu poređenja (*slasti*) u kome ne može participirati na stvaran način realizira tako što nudi traženo dijagnostičko obilježje u ruhu konotativnog obilježja. No to i dalje nije metafora, već poređenje, jer smisao koji pripada korelatu *riječi* nije doživio ekstenziju, već je pretrpio modulaciju.⁶¹

Da li se razlikovanje poređenja po sličnosti i poređenje po analogiji, o kome govore arapski autori, može usporediti s podjelom poređenja na poređenje tipa *comparatio* i poređenje tipa *simile*, koju poznaje helensko-latinska retorička i stilistička tradicija? *Simile* se – kako pojašnjava Katnić-Bakaršić – može odrediti kao “figura kojom se dva predmeta (A) i (B) porede na osnovu zajedničkog svojstva (*tertium comparationis*), naprimjer: Marama je bijela kao snijeg”.⁶² Na drugoj strani *comparatio* podrazumijeva “dovođenje u vezu dvaju predmeta uz ukazivanje različitog stepena ispoljenosti osobina koje se porede”.⁶³ Već na osnovu iznesenih definicija jasno je da nije riječ o stvarima između kojih bi se mogao staviti znak jednakosti. U definiranju poređenja tipa *simile* i *comparatio* gravitaciono je središte u

⁶⁰ Ibid., str. 88.

⁶¹ Termin *modulacija smisla* (engl. *sense modulation*) preuzet je iz: Nicholas Asher and Alex Lascarides, “Lexical Disambiguation in a Discourse Context”, u: *Lexical Semantics: The Problem of Polysemy*, Oxford, Clarendon Press, eds. James Pustejovsky and Branimir Boguraev, 1996, str. 15-69. U navedenom djelu ovaj termin koristi se za označavanje modulacije smisla u vezi s realiziranjem polisemije, gdje se povlači razlika između modulacije i ekstenzije smisla. Imajući navedeno u vidu, termin *modulacija smisla* u vezi s realiziranjem poređenja i suučestvovanja poredbenih korelata u zajedničkom svojstvu poređenja treba uzeti s određenim ograničenjima.

⁶² Katnić-Bakaršić, op. cit., str. 50.

⁶³ Ibid., str. 51.

korelatima – tj. definiranju odnosa između njih. Na drugoj strani, kad arapski autori tumače razliku između poređenja po sličnosti i poređenja po analogiji, oni polaze od zajedničkog svojstva poređenja. Ta “metodološka razlika” i nije najbitnija, ali jeste indikativna. Razlika *simile – comparatio* ocrta se u tome da li je neko svojstvo u istoj ili različitoj mjeri prisutno u poredbenim korelatima. Takva razlika između poređenja po sličnosti i poređenja po analogiji ne postoji: i jedno i drugo poređenje mogu se opisati kao *nalikost* (Obrazi su kao ruže. Riječi su poput meda.). Diferencijalni faktor, o tome smo već govorili, jeste reprezentiranje smisla svakog od poredbenih korelata u zajedničkom svojstvu poređenja, a ono se ne odvija na gradacijskoj osi sema koja uključuje njihov kvantitet i intenzitet kvaliteta, već na njihovoj hijerarhijskoj osi koja ocrta njihov status u domicilnom semantičkom polju, koji onda određuje način njihova uključivanja u zajedničko svojstvo poređenja.

Poređenje po analogiji i hijerarhija percepcije

Poređenje po analogiji (*al-tašbih al-tamīlī*) kod većine autora jeste poređenje koje kao zajedničko svojstvo poređenja ima neku složenu sliku koja uključuje više pojmova, a ne neko pojedinačno svojstvo.

Zajedničko svojstvo poređenja, kad je posrijedi poređenje po analogiji, po al-Ġurġāniju, je uvijek apstraktno, bez obzira da li je jedinstveno (*al-mufrad*) ili složeno (*al-murakkab*). Nužnost posezanja za interpretiranjem (*al-ta'awwul*) korespondira, kako se da vidjeti iz al-Ġurġānijevih tumačenja, s apstraktnim karakterom zajedničkog svojstva poređenja. Ovakav vid tumačenja ukazuje na postojanje implicite hijerarhije percepcije u okviru koje je poređenje pojmova čije zajedničko svojstvo dokučivo putem nekog od osjetila ne zahtijeva interpretaciju, i samim time se smatra poređenjem po sličnosti, dok poređenje pojmova čije je zajedničko svojstvo poređenja dokučivo isključivo putem razuma zahtijeva interpretaciju, i spada u domen poređenja po analogiji.⁶⁴

Jedinstveno zajedničko svojstvo poređenja predstavlja ustvari preklapanje semantičkih polja dvaju poredbenih korelata posredstvom dijagnostičkih obilježja koja pripadaju istom tipu.⁶⁵ Jedinstveno zajedničko svojstvo poređenja u primjeru *dokaz poput sunca* uključuje preklapanje dvaju semantičkih polja kroz dijagnostička obilježja otjelovljena u semima jasnosti i očitosti.

Da bi učvrstio razliku između poređenja po sličnosti i poređenja po analogiji, na kojoj nijedan autor nije insistirao kao on, al-Ġurġānī, nikada ne zaboravljaajući važnost konteksta

⁶⁴ al-Ġurġānī, op. cit., str. 81.

⁶⁵ Usporedi s relacionim značenjem međusobno različitih leksičkih jedinica, o čemu govori Nida. Pojašnjavajući semantičke odnose među dvjema različitim leksičkim jedinicama, Nida, između ostalog, pronalazi odnos preklapanja dijagnostičkih obilježja koja pripadaju istom tipu, pri čemu se razlikuju stepeni intenziteta u značenju. (Vidi: Eugene A. Nida, *Componential Analysis of Meaning*, The Hague, Mouton, 1975, str. 102.)

za realiziranje poređenja – koju je uostalom i nemoguće previdjeti – poseže i za posmatranjem riječi u duhu leksičke semantike, u onom duhu, dakle, koji smisao riječi nastoji razumjeti izvan konteksta. Ovdje se al-Ġurġānī laća teškog zadatka, istog onog na kojem uporno istrajava svaki semantičar, a to je da se “svom snagom odupire svakoj redukciji smisla riječi na njihovu kontekstualnu vrijednost [...] Treba, dakle, prihvatiti da ma kakva bila važnost različitih konteksta (rečenice, teksta, kulture, situacije itd.), riječi imaju stalno značenje kojim označuju određene referente.”⁶⁶

Da je izvankontekstualno analiziranje značenja riječi težak zadatak, ispostavilo se i u al-Ġurġānījevom pokušaju da pokaže razliku između poređenja po sličnosti i poređenja po analogiji u domenu jedinstvenog zajedničkog svojstva poređenja. Jedinstveno zajedničko svojstvo poređenja u poređenju po sličnosti, po ovom autoru, u primjeru poređenja obraza s ružom podrazumijeva sljedeće: “Ishod dovođenja ruže i obraza u vezu jeste da i u jednom i u drugom nalaziš crvenilo, a suština se same vrste ne mijenja ako biva prisutnom u dvjema stvarima. Ono što se ispoljava jeste odmjerenje u pogledu odnosa brojnije – manje brojno ili snažnije – slabije.”⁶⁷

Jedinstveno zajedničko svojstvo u poređenju po analogiji može biti “preuzeto iz jedne stvari, kao što je ranije pokazano kako je za iskazivanje sličnosti riječi i meda izdvojena slatkoća meda”.⁶⁸ Zašto je al-Ġurġānī koncept preklapanja semantičkih polja, odnosno *sudjelovanja poredbenih korelata* u zajedničkom svojstvu poređenja, kad je posrijedi poređenje po sličnosti i jedinstveno svojstvo poređenja, pokušao objasniti na ovaj način, odnosno zašto je kazao da je zajedničko svojstvo poređenja *izdvojeno* iz jednog poredbenog korelata? Ako stvari ovako stoje, onda nema riječi o preklapanju semantičkih polja poredbenih korelata, iako je upravo to naznačeno u samom definiranju kako poređenja po sličnosti, tako i poređenja po analogiji. No, ovo ne može baciti sjenu na al-Ġurġānījevo inače koherentno tumačenje poređenja. Ovakav pristup tumačenju zajedničkog svojstva poređenja moguće je objasniti viđenjem da je zajedničko svojstvo u poređenju po analogiji jedno od suštinskih dijagnostičkih obilježja jednog poredbenog korelata, dok je u drugom poredbenom korelatu ono tek periferno semantičko obilježje. Al-Ġurġānī jedini uzima jedinstveno zajedničko svojstvo poređenja kao mehanizam realiziranja poređenja po analogiji, jedini uvjet koji usto postavlja jeste da spada u kategoriju *al-‘aqlī*, tj. da se ono ne dokučuje putem osjetila, nego putem razuma. Za razliku od njega, većina drugih autora smatra da uvjet za realiziranje poređenja po analogiji nije to da zajedničko svojstvo poređenja spada u kategoriju *al-‘aqlī*, već je jedini uvjet da bude složeno (*al-murakkab*).

Složeno zajedničko svojstvo poređenja jest ono svojstvo poređenja koje je preuzeto iz više stvari. Ono po mišljenju al-Ġurġānija i al-Sakkākija mora spadati u kategoriju koja je dokučiva putem razuma, dok po mišljenju al-Qazwīnija (u. 1338) može spadati u kategoriju koja je dokučiva putem razuma (*al-‘aqlī*), kao i u kategoriju koja je dokučiva putem osjetila (*al-ḥissī*).

⁶⁶ Ricoeur, op. cit., str. 128.

⁶⁷ al-Ġurġānī, op. cit., str. 89.

⁶⁸ Ibid., str. 90.

Da bismo pojasnili različita viđenja poređenja po analogiji, a koja se temelje na poimanju načina realiziranja zajedničkog svojstva, još jedanput ćemo se, uz navođenje primjera, osvrnuti na njih:

1. Poređenje tipa: جسمها كالعجين – *njeno je tijelo kao tijesto* ne spada u poređenje po analogiji. Ovakva poređenja po mišljenju svih autora jesu poređenja po sličnosti. Nedostaje im uvjet da zajedničko svojstvo poređenja mora spadati u kategoriju svojstava koja su dokučiva putem razuma, a koji postavlja al-Ġurġānī, kao i uvjet koji postavljaju al-Sakkākī, al-Qazwīnī i autori koji su uslijedili za njima, a to je da zajedničko svojstvo poređenja u poređenju po analogiji mora biti složeno.
2. Poređenje tipa: هذه حجة كالشمس في الظهور – *Ovo je dokaz kao sunce po očitosti*⁶⁹, po mišljenju al-Ġurġānīja, jeste poređenje po analogiji, jer zajedničko svojstvo poređenja spada u kategoriju svojstava koja se mogu dokučiti jedino racionalnim putem. Istovremeno, poređenja ovoga tipa ne spadaju u poređenje po analogiji po mišljenju al-Sakkākīja, al-Qazwīnīja i autora iz njihove škole jer zajedničko svojstvo poređenja nije složeno.

3. Poređenje tipa:

وإنّ من أدبته في الصبا كالعود يسقي الماء في غرسه
حتى تراه مورقا ناضرا بعد الذي أبصرت من يبسه .

Onaj koga si u djetinjstvu odgojio

Poput je mladice koja je vodom zalivena čim je posađena

Pa je gledaš kako lista i zeleni se

*Nakon što si je gledao dok je bila beživotna.*⁷⁰

jeste poređenje po analogiji, po mišljenju svih autora, jer zajedničko svojstvo poređenja spada u kategoriju svojstava koja su složena i dokučiva putem razuma.

4. Poređenje tipa:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسياقنا ليل تهاوى بها كواكبه .

Kao da je prašina ponad glava naših uskovitlana

I sablje naše noć u kojoj zvijezde se gase (Ibn Burd, cit. po al-Taftazani, str. 296)

jeste poređenje po analogiji samo po mišljenju al-Qazwīnīja i autora koji su uslijedili poslije njega, jer je riječ o poređenju koje počiva na složenom svojstvu poređenja, što je jedini uvjet koji postavljaju ovi autori. Nije, dakle, presudno to da li zajedničko svojstvo spada u kategoriju svojstava koja su dokučiva putem osjetila ili putem razuma.

Iz navedenog se može izvesti zanimljiv zaključak da je svaka nova generacija autora razumijevala poređenje po analogiji na drukčiji način. Opći trend u klasičnoj arapskoj stilistici da književno-kritičke tendencije odstupaju u korist onih koje se oslanjaju na logiku

⁶⁹ al-Ġurġānī, op. cit., str. 82.

⁷⁰ Ibn ‘Abd al-Quddūs, cit. po: al-Sakkākī, op. cit., str. 185-186.

odrazio se i na razumijevanje poređenja po sličnosti. Imaginativno je uzimalo pred formalnim, od početnog razumijevanja zajedničkog svojstva poređenja po analogiji koje je težište stavljalo na imagološki aspekt, mada je on terminološki označen kao “ono što se dočuje razumom”, došlo se do potonjih razumijevanja koja se osvrću samo na to da zajedničko svojstvo poređenja mora imati karakter složenog svojstva.

Poređenje i teorija prototipa

Savremeni zapadni autori ne smatraju da poređenje spada u trope, pa otuda u savremenoj literaturi koja se bavi kognitivnim tumačenjem tropa i nema mjesta za poređenje. S obzirom da poređenje u arapskoj tradiciji zauzima mnogo značajnije mjesto nego u zapadnoj, u smislu da se ono tumači kao temelj za realiziranje metafore, te da se obrađuje zajedno s tropima, savremeni arapski autor ‘Abd al-’Ilāh odlučio je pronaći mogućnost da se poređenje posmatra kao kognitivna operacija. Za nekoga ko ne pripada arapskom kulturnom krugu ili ko dobro ne poznaje arapsku kulturu ovaj postupak može djelovati čudno i nesvrishodno. Ali, ako znamo da je poređenje u temelje arapske kulture ugrađeno kao način viđenja svijeta⁷¹ – o čemu Duraković podrobno govori u *Orijentologiji...* – onda je ‘Abd al-’Ilāhovo opredjeljenje sasvim opravdano.

Opravdanje da posmatra poređenje kao konceptualnu kategoriju ‘Abd al-’Ilāh nalazi u činjenici da poređenje u osnovi dijeli s metaforom ključnu odliku, a to je sličnost. Pored toga, on ističe da konceptualni obrasci kod čovjeka imaju prototipnu narav, jer se cjelokupno ljudsko iskustvo organizira i pohranjuje oko određenih kognitivnih tačaka koje se mogu posmatrati kao prototipne kategorije. Novi konvencionalni načini izražavanja sličnosti među stvarima počivaju na tome da se traga za najmanje jednom karakteristikom koja postoji i u prototipu. U tome smislu sredstvo poređenja jeste prototip u odnosu prema sadržaju. Autor navodi i jedan praktičan primjer i kaže da bi djeca, a možda i veliki broj odraslih, na pitanje: *Šta je lisica?* odgovorila kako je ona slična psu. Naime, iskustvo koje je pohranjeno u nama nameće nam psa kao prototipnu kategoriju kojoj pripada i lisica.⁷²

Očito je da je ‘Abd al-’Ilāh pokušao poređenje prikazati kao kognitivnu aktivnost koja izmiče okazionalnom, te je kandidirao teoriju prototipa kao teoriju čija je glavna odlika *representaciono interpretiranje* i koja “apsolutno zahtijeva da se ‘semantika’ drži neovisnom od ‘pragmatike’, što će reći da vodi računa o tome da definirajuće osobine u potpunosti budu neovisne o osobinama koje su po karakteru incidentalne”.⁷³

⁷¹ O ovome pogledaj: Duraković, *Orijentologija: univerzum sakralnoga teksta*, Sarajevo, Tugra, str. 132-174.

⁷² Vidi: ‘Abd al-’Ilāh, op. cit, str. 134-146.

⁷³ George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, Chichago, The University of Chichago Press, 1987, str. 139.

Tropi (*al-mağāz*)

Termin *al-mağāz*, koji se u arapskoj stilistici koristi za označavanje tropa, u prvo vrijeme nije označavao trope u pravom smislu. Prva upotreba ovoga termina vezuje se za rane studije iz područja filologije i hermeneutike *Kur'ana* te studije iz područja spekulativne teologije. Obično se prva upotreba ovoga termina vezuje za ime ranog basranskog filologa Abū 'Ubayde (u. 824), koji u djelu *Mağāz al-Qur'ān* upotrebljava navedeni termin da njime označi tumačenje, odnosno značenje. Tek s al-Ġāhizom (u. 868) i Ibn Qutaybom (u. 889) ovaj termin počinje dobijati značenje koje danas ima, tj. počinje se koristiti u značenju “figurativnog jezika”. Međutim, i tada termin *al-mağāz* nema jasno definirano označno polje koje ima danas. Naći ćemo tako da Ibn Qutayba pod *al-mağāzom* podrazumijeva svaki način stilogenog izražavanja, u šta spadaju: metafora, poređenje, rekurencija, upotreba u antepoziciji, upotreba u postpoziciji, elidiranje, prikriveno izražavanje, aluzija, alegorija... Posebnu temu predstavljaju razlozi koji su doveli do upotrebe ovoga termina na polju spekulativne teologije, o čemu ovdje nemamo namjeru govoriti.¹

Al-mağāz (trop), odnosno metaforičko značenje, uvijek se definira kao odstupanje u odnosu na stvarno, odnosno doslovno značenje (*al-ḥaqīqa*).² Doslovno značenje predstavlja osnovu, dok se metaforičko značenje razumijeva kao nešto što je izvedeno iz osnove. Ova temeljna postavka koju možemo naći kod svih autora korisna je zato što uspostavlja princip po kome se posezanje za metaforičkim načinom izražavanja smatra devijacijom ili markiranom upotrebom. No, na relaciji doslovno – metaforičko stvari ne stoje do te mjere jednostavno. Klasični arapski autori upravo na ovome polju uspostavili su prilično zakučastu i vanlingvističkim razlozima motiviranu podjelu na ono što pripada domenu jezika i ono što pripada domenu intelekta. U vezi s tom prilično zamršenom i za nas neproduktivnom temom kazat ćemo samo onoliko koliko je potrebno da bi se razumjele određene posljedice koje su i danas prisutne u arapskoj stilistici. Podimo redom.

¹ O genezi termina *al-mağāz* vidi u: Wolfhart Heinrich, “Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Majaz”, *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 1991, No. 2, 13-30, i u: 'al-Šāwī, op. cit., str. 13-27.

² Umjesto termina *al-ḥaqīqa* (stvarno značenje) neki noviji autori upotrebljavaju termin *al-ma'nā al-ḥarfī* (doslovno značenje). (Vidi, primjerice: 'Abd al-'Ilāh, op. cit.) Mi ćemo kao odgovarajući za *al-ḥaqīqa* koristiti termin *doslovno značenje*.

Doslovno značenje (*al-ḥaqīqa*) dijeli se na:

- a) jezičko doslovno značenje (*al-ḥaqīqa al-luġawiyya/al-lafziyya*), pod kojim se podrazumijeva osnovno značenje koje riječ ima u konvencionalnoj upotrebi, kao kad se pod riječju *Sunce* podrazumijeva poznata zvijezda, i
- b) intelektualno doslovno značenje (*al-ḥaqīqa al-‘aqliyya*), koje se ne tiče pojedinačne riječi, već predikacije kojom se glagol ili riječ koja ima glagolsko značenje pririče onom činiocu koji vidi kao stvaran.

Metaforičko značenje, odnosno trop (*al-mağāz*), dijeli se na:

- a) jezički trop (*al-mağāz al-luġawī/al-lafzī*), pod kojim se podrazumijeva upotreba riječi u nekonvencionalnom značenju u kontekstu koji priječi da se ona razumije u svom doslovnom značenju i
- b) intelektualni trop (*al-mağāz al-‘aqlī*), koji se, kao i intelektualno doslovno značenje, tiče predikacije u okviru koje se glagol ili riječ koja je u stanju izraziti glagolsko značenje pririče nepravom činiocu.

Trop koji zanima stilističare jest onaj koji je dobio ime *jezički* u navedenoj podjeli. Sam jezički trop može biti onaj koji se primarno realizira u jednoj riječi (metafora, metonimija, personifikacija, sinegdoha i ironija), ili trop koji se realizira u konstrukciji (analogijska metafora).

Više pažnje privukla je prva vrsta tropa. On se obično definira kao:

الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته.

riječ koja je upotrijebljena u nekonvencionalnom značenju, koje ima ovjeru u govornoj praksi, na način koji je valjan, i koja je popraćena kontekstom što priječi da se ona razumije u doslovnom smislu.³

Vještačku i, možemo slobodno kazati, kontroverznu podjelu tropa na intelektualni i jezički utemeljio je al-Ġurġānī, pa ju je odbacio al-Sakkākī, uz argumentaciju da je utemeljena na neodrživom razdvajanju razuma i jezika. Al-Qazwīnī je poslije njih našao “kompromisno” rješenje tako što je intelektualno doslovno značenje i intelektualni jezički trop uvrstio u onaj dio arapske stilistike koji se bavi semantikom sintakse (*‘ilm al-ma‘ānī*), dok je jezičko doslovno značenje i jezički trop svrstao u pitanja koja pripadaju dijelu arapske stilistike koji se bavi tropima (*‘ilm al-bayān*). Od vremena kad je to al-Qazwīnī učinio pa do danas arapski autori koji su skloniji tradicionalnom pristupu u bavljenju temama iz oblasti stilistike osvrću se na ovu podjelu, dok autori koji tragaju za novim pristupima uglavnom ne poklanjaju pažnju ovom pitanju jer ga smatraju beskorisnim, odnosno štetnim. Ipak, činjenica je da je ova podjela ostavila neizbrisiv trag u arapskoj stilistici, te se zato i osvrćemo na nju. Kako se iz samih definicija koje smo

³ al-Taftāzānī, op. cit., str. 327.

naprijed predstavili da vidjeti, dio znanosti koji se bavi tropima lišen je predikacije, tačnije glagolske predikacije. Kad budemo govorili o metafori, pokazat ćemo da je i imenska predikacija, kroz odricanje statusa metafore iskazima u kojima su eksplicirana oba imena (tzv. metafore tipa *ime je ime*), proglašena nepodesnom za realiziranje metafore. Time se ustvari tropologija skreće u smjeru denominacije, i usto se tjera da se bavi pojedinačnom riječju – tačnije, imenom. Treba priznati da je teško dokazati kako je skretanje metafore prema pojedinačnoj riječi posljedica ovih početnih razmatranja vezanih za podjelu tropa na intelektualni i jezički. Naime, u tako postavljenoj teoriji tropa učinjen je čitav niz “zahvata”, o kojima će biti govora u nastavku, npr.: teorija o *al-’iḡbātu*, posredna metaforizacija glagola i dr. Ti “zahvati”, doista, ne kose se s temeljnom postavkom o tropima, ali imaju vlastitu argumentaciju koja nam daje za pravo da o njima ne govorimo kao o razradi teze da se u realiziranju metaforičkog značenja može uspostaviti opisana razlika između intelektualnog i jezičkog.

Metafora (*al-’isti’āra*)

Metafora je sigurno tema bez premca kad je posrijedi zanimanje savremenih autora, i ne samo savremenih. Ovaj “najintrigantniji trop” oduvijek je privlačio najviše pažnje. Proces redukcije tropologije i smanjeno zanimanje za druge trope, na jednoj, otvarao je nove i nove prostore za proučavanje metafore, na drugoj strani. U savremenoj jezičkoj i književnoteorijskoj znanosti metafora je vjerovatno jedna od tema koje se najviše eksploatiraju. U arapskoj literaturi metaforu je kao i druge trope i figure dugo pratila ista sudbina – klasični pristup i zatvorenost arapske stilistike za bilo kakve nove ideje držali su metaforu u okovima davno izrečenih definicija i ustanovljenih podjela.

U skorije vrijeme i u arapskom svijetu počinju se javljati zanimanja za novije pristupe u izučavanjima metafore. Ipak, broj djela koja su u arapskom svijetu posvećena metafori a koja uključuju modernije pristupe, po našim saznanjima, nije pretjerano velik. No, i sami doprinos klasičnih arapskih autora u proučavanju metafore nije nikako mali. Njihove vrijedne analize ostaju ponekad zamagljene zbog toga što su iznesene u vidu skoro minucioznih podjela i potpodjela, ali počesto smo u prilici začuditi se kad vidimo kakva su sve pitanja u vezi s metaforom obrađivali klasični autori. Kad je posrijedi doprinos klasičnih autora na polju proučavanja metafore, uglavnom ćemo se pozabaviti doprinosom koji su dali ’Ibn al-Mu’tazz, kao utemeljitelj tzv. *ranog arapskog modela* u tumačenju metafore, i al-Ġurġānī, kao najznačajnija figura u arapskoj stilistici i ime na koje se današnji arapski autori najviše pozivaju. Ne mogu se zapostaviti ni autori kao što su al-Sakkākī, al-Qazwīnī i al-Taftāzānī, kao sistematizatori klasične arapske stilistike.

Metafora je u arapskoj literaturi različito razumijevana i definirana. Nepostojanje je-dinstvene definicije metafore u klasičnoj arapskoj stilistici, pa samim time i nepostojanje

jedinstvenog tumačenja karaktera metafore, pokazuje da je ovaj trop već od samih početaka teoretskog bavljenja njime nosio sa sobom određena neslaganja. Dakako, za svakoga ko se danas osvrće na povijest metafore to su vrlo dragocjena neslaganja.

Kad je riječ o počecima bavljenja metaforom u arapskoj stilistici, nezaobilazno je Ibn al-Mu‘tazzovo djelo *Kitāb al-badī‘*, u kome je metafora navedena kao jedan od trinaest pjesničkih ukrasa za koje je ovaj autor htio dokazati da su izvorno arapski, a ne da su inovirani od nearapskih pjesnika, donosilaca tzv. novoga stila. Ono što prvo pada u oči jeste da ovaj autor ne dovodi metaforu i poređenje u vezu. Čak se, što će u vremenu poslije njega biti stalna praksa, poređenje ne obrađuje neposredno prije metafore. Po Ibn al-Mu‘tazzu, metafora je:

استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها.

*pozajmljivanje riječi za nešto s čime se obično ne upotrebljava od nečega s čime se obično upotrebljava.*⁴

Ibn al-Mu‘tazz navodi veći broj primjera za metaforu. Uzet ćemo u razmatranje nekoliko njih, pazeći pritom da to budu primjeri koji su karakteristični za različite modele metafore što se daju zapaziti kod ovoga autora:

دلوني على رجل سمين الأمانة – *krila poniznosti*⁵

*Pokažite mi čovjeka debela povjerenja.*⁶

وقال بعضهم من ركب ظهر الباطل نزل دار الندامة.

*Neko je kazao: ko jaše na leđima neistine završit će u domu kajanja.*⁷

Iz navedenih primjera očito je da je riječ o razumijevanju metafore u duhu “imaginarnog pripisivanja” prije negoli je riječ o razumijevanju metafore kao transfera imena.⁸ Metafora u navedenim primjerima iskazana je genitivnom, odnosno kvazigenitivnom vezom, ali je u njenom osnovi formula koja kaže da *B ne posjeduje A*:

B	ne posjeduje	A
<i>poniznost</i>	ne posjeduje	<i>krila</i>
<i>povjerenje</i>	ne posjeduje	<i>debljinu</i>
<i>neistina</i>	ne posjeduje	<i>leđa</i>

⁴ Ibn al-Mu‘tazz, *Kitāb al-badī‘*, ed. by I. Kratchkovsky, E. J. W. Gibb Memorial Series, Vol. X.; London, Luzak and Co., 1953, str. 3.

⁵ Ibid., str. 3.

⁶ Ibid, str. 6.

⁷ Ibid., str. 7.

⁸ Vidi: Mordechai Z. Cohen, “Moses Ibn Ezra vs. Maimonides for a Poetic Definition of Metaphor (*Isti‘ara*)”, *Edebiyat*, 2000, Vol. 11, str. 10.

Kad kažemo da *B ne posjeduje A*, time ustvari polazimo od logičkih odnosa koji vladaju između dva pojma. Ipak, oni su na gramatičkom planu priručeni jedan drugome, čime je narušena selekciona restrikcija, što je Ibn al-Mu‘tazz implicitno označio kao temeljni uvjet metaforizacije.

Narušavanje selekcionarne restrikcije odvija se na logičko-semantičkoj i pragmatičkoj ravni: poznato – nepoznato, obično – neobično. Sama gramatika ne obilježava razliku između metaforičkog i nmetaforičkog priricanja jedne stvari drugoj, odnosno između metaforičke i nmetaforičke atribucije ili genitivne veze. “Tu je baš ona klopka koju nam gramatika namješta kad ne obilježava razliku, a to znači da je maskira.”⁹ Gramatika, ustvari, maskira i onaj pojam u vezi s kojim se upotreba pozajmljene riječi smatra uobičajenom, a upravo taj pojam, prije negoli pozajmljena riječ, vlasnik je semantičkih markera, tj. značenjskih komponenata što u procesu metaforizacije prvo bivaju afirmirane kroz uvažavanje selekcionarne restrikcije koja se ogleda u dopustivoj semantičkoj kombinaciji one riječi koja označava neeksplicirani pojam (*ptica*) i riječi koja se pozajmljuje (*krila*), a zatim kroz narušavanje te iste selekcionarne restrikcije koje se odvija kroz uspostavljanje semantičke kombinacije pozajmljene riječi (*krila*) i pojma kome se pririče (*poniznost*).

I mada, shodno Ibn al-Mu‘tazzovu modelu metafore, *B ne posjeduje A*, kako smo naprijed kazali, *A biva priručeno B* (neistina nema leđa, ali je kazano *leđa neistine*). Ne znači li to onda da je metafora, po Ibn al-Mu‘tazzu, tek manje ili više neuobičajena atribucija? Ne bi se moglo kazati da je posve tako. Metaforizacija, prije svega, uključuje relaciju poznato – nepoznato. Ta relacija ne ostvaruje se samo kroz gramatičko-semantički proces, koji nije eksplicite definiran, osim što je imenovan kao *pozajmljivanje*, već istovremeno udovoljava i jasno iznesenom pragmatsko-logičkom zahtjevu po kome se nepoznato mora dovesti u vezu sa poznatim. Time se genitivne metafore, koje su inače pogodne razne vrste “semantičkih zloupotreba”¹⁰ štite od smisaone ispraznosti, ili, bolje kazano, time se “disciplinira načelno paradoksalnu ambivalentnost genitivne metafore, oblikujući iskazne strukture koje su prožete voljom za komunikativnošću”¹¹. U tome smislu, očito je da se Ibn al-Mu‘tazz koristi genitivnom vezom kao vrlo pogodnim modelom za realiziranje metafore, mada on navodi i drugačije primjere, ali njih ima neuporedivo manje. Tim genitivnim vezama – metaforama, odnosno genitivnim metaforama, zadatak je uspostaviti relaciju između najmanje dva pojma, pri čemu se sadržaj metafore, a to je u ovom slučaju riječ koja se pozajmljuje (*krila*) ima jasnu semantičku (ili bolje kazano logičko-konvencionalnu) vezu s riječju koja nije eksplicirana (*ptica*), dok je veza sa

⁹ Ricoeur, op. cit., str. 284.

¹⁰ Kao što je poznato, genitivne metafore vrlo su pogodne za pravljenje imaginativnih slika, uglavnom u poeziji, pri čemu se često zna naići na slučaj da pjesnik skoro nasumce dovodi u vezi dva korelata, te prelazi i široke granice koje nudi sama pjesnička metafora.

¹¹ Brajović, op. cit., str. 250.

sredstvom metafore (*poniznost*) uvjetovana. U prvom slučaju riječ je o leksički kodiranoj vezi (čim se kaže *ptica*, to podrazumijeva da ima krila). U drugom slučaju ne radi se o leksički kodiranoj vezi (kad se kaže *poniznost*, to ne podrazumijeva da *poniznost* ima krila) – ako u ovom slučaju i možemo govoriti o kodiranosti, onda je, svakako, riječ o kontekstualnoj, odnosno izvankontekstualnoj kodiranosti (razumijevanju na osnovu konteksta, kulturnih normi, znanja o svijetu i sl.).

Jasno je da same genitivne metafore, kakve srećemo i u primjerima što ih navodi Ibn al-Mu‘tazz, ne nadoknađuju u potpunosti značenje riječi, odnosno pojma koji je izostavljen, što je uostalom i jedno od suštinskih obilježja metafore, budući da metafora odatle u najvećoj mjeri i crpi svojstvo koje ima konstitutivni značaj za nju samu – a to je semantička tenzija. Nije bez razloga to što Ibn al-Mu‘tazz najčešće kao primjer navodi genitivne metafore. Kazali smo već da on metaforizaciju vidi kao pozajmljivanje riječi iz konteksta u kome je poznata u kontekst u kome je nepoznata. A genitivne su metafore naročito prikladne za nešto takvo jer su, kako naglašava Brooke-Rose, “vrlo bliske glagolskim metaforama, koje mijenjanju imenicu u nešto drugo i predočavaju stvari na jedan poseban način”.¹² Ta predočavajuća funkcija genitivnih metafora dolazi do izražaja i u činjenici da fizičko-predmetne imenice prethode onima koje imaju apstraktno značenje: *krila poniznosti*, *leđa neistine* i sl. Determiniranost redosljeda članova genitivne metafore u funkciji je objektivizirajućeg karaktera te metafore. Ispada da se Ibn al-Mu‘tazzovo viđenje metafore kao aktualiziranje relacije poznato – nepoznato podudara s aktualiziranjem relacije konkretno – apstraktno. Ako prihvatimo tumačenje Brooke-Rose, po kome odnos među pojmovima u genitivnoj metafori može počivati na *formuli koja uključuje tri pojma* (*the three-term formula*) i *formuli koja uključuje dva pojma* (*the two-term formula*),¹³ onda je očito da koncept što ga je inaugurirao Ibn al-Mu‘tazz kroz definiciju metafore i primjere koje je naveo za nju poznaje genitivnu metaforu koja može počivati na *formuli koja uključuje tri pojma*, kao i na *formuli koja uključuje dva pojma*.

Formula koja uključuje tri pojma glasi: “odnos pripadnosti između B i C = A”. Pri tome samo A može biti neeksplicirano, a može biti i eksplicirano. Primjeri genitivnih metafora ove vrste koje navodi Ibn al-Mu‘tazz uglavnom se tiču slučaja kad je A eksplicirano:

لساني خادم شكرك – Moj jezik sluga je zahvaljivanju tebi.¹⁴

C B A A B C

الاستطالة لسان الجهالة – Rastezanje u govoru jezik je neznanja.¹⁵

C B A A B C

¹² Christine Brooke-Rose, *A Grammar of Metaphor*, London, Secker and Warburg, 1958, str. 162.

¹³ Vidi: Brooke-Rose, op. cit., str. 148.

¹⁴ Ibn al-Mu‘tazz, op. cit., str., 14.

¹⁵ Ibid., str. 15.

Formula koja uključuje dva pojma ima oblik “B pripada C”, odnosno “B = C”. Samo C, koje je upotrijebljeno u doslovnom značenju, može izražavati identitet B i C, što Brooke-Rose naziva *apozitivnim genitivom*. Pogledajmo neke primjere koje navodi Ibn al-Mu‘tazz: عُقْدَ الخوف – *uzlovi straha*,¹⁶ gdje je C (strah) upotrijebljeno u doslovnom smislu i podržava semantičke identitete B i C, tj. naglašava razliku između semantičkog identiteta B i A.

Postoje i varijante genitivne metafore s dva pojma kad temeljni semantički identitet dvaju pojmova manje dolazi do izražaja, kao, npr., u metafori izraženoj tzv. kvazigenitivnom vezom: سَمِينِ الأمانة – *debela povjerenja*.¹⁷ Takve metafore Brooke-Rose naziva *čistom atribucijom*.

U primjerima koje navodi Ibn al-Mu‘tazz ima, mada u manjoj mjeri, i metafora koje nisu genitivne; ipak smo se zadržali samo na njima jer se čine najprikladnijima za obrazlaganje Ibn al-Mu‘tazzovog viđenja metafore, koje se oslanja na relaciju poznato – nepoznato. Za razliku od njega, kasniji će autori, kad govore o metafori, polaziti isključivo od relacije doslovno – metaforičko.

I pored toga što smo al-Mu‘tazzovo viđenje metafore, odnosno primjere što ih je naveo ovaj autor, posmatrali kroz prizmu formula koje je ponudila Brooke-Rose, treba kazati da al-Mu‘tazzovo viđenje metafore nije bez ostatka podvodivo pod navedene formule. Radi se o tome da se ključna karakteristika viđenja metafore u skladu s navedenim formulama, po Brooke-Rose, tiče karaktera premještanja (*replacement*), odnosno toga na koji način metaforički upotrijebljena riječ zauzima mjesto riječi s doslovnim značenjem. Da li se to dešava na način koji nije jasan ili na način koji nalikuje upotrebi ekvivalentnih pojmova i sl.¹⁸ S druge strane, Ibn al-Mu‘tazzov model ne implicira *premještanje*: dakle, ne radi se o tome da, uzmi-mo za primjer metaforu *jezik neznanja*, metaforički upotrijebljena riječ *jezik* zauzima mjesto riječi *jezik* koje ona ima u konvencionalnom značenju. Njegov koncept podrazumijeva pozajmljivanje (*al-'isti'āra*), što će reći da u sintagmi *jezik neznanja* riječ *jezik* biva pozajmljena iz konteksta u kome je poznata u kontekst u kome je nepoznata, pri čemu se dakako ignorira empirička realnost i pripisivanje se vrši na imaginativan način. Za Ibn al-Mu‘tazza metafora nije novo ime za postojeći entitet, već novi način posmatranja postojećih stvari ili ideja.

Ibn al-Mu‘tazzovo viđenje metafore Z. Cohen će nazvati *ranim arapskim modelom*,¹⁹ želeći time naznačiti kako ovaj rani arapski autor nije bio pod utjecajem Aristotela, odnosno nije prilagodio njegov model viđenja metafore. Za razliku od Cohena, al-Šawī tumači kako je Ibn al-Mu‘tazz bio pod očitim Aristotelovim utjecajem kad je pisao djelo *Kitāb al-badī'*, i to posredstvom prijevoda *Poetike*, jer, kako tvrdi ovaj autor, Aristotel kad govori o izrazu, odnosno

¹⁶ Ibn al-Mu‘tazz, op. cit., str. 16.

¹⁷ Ibid., str. 6.

¹⁸ Vidi: Brooke-Rose, op. cit., str. 173.

¹⁹ Z. Cohen, op. cit., str. 7.

elokuciji, govori o metafori, antitezi, paronomaziji, simplihi, a te četiri figure obrađuje i Ibn al-Mu‘tazz, dodajući još i dijalektički postupak, kad nastoji pokazati kako pjesnici novatori nisu u arapski jezik uveli upotrebu novih stilskih sredstava, već su ustvari koristili već postojeća.²⁰ Ovo je jedan od slučajeva koji najbolje govori o tome da ne postoji slaganje o tome da li je bilo Aristotelovog utjecaja u klasičnoj arapskoj stilistici, i ako jeste, u kojoj je mjeri bio izražen taj utjecaj? No, to pitanje nema veliku važnost za našu temu.

Vratimo se još jednom Ibn al-Mu‘tazzovom modelu metafore. Kad se pogleda u kontekstu šireg teoretskog diskursa o metafori, proizlazi da je ovaj autor imao pristup koji se izdvaja u odnosu na autore koji su uslijedili. Najizrazitije razlike tiču se odnosa između metafore i poređenja. Ibn al-Mu‘tazz ne smatra poređenje temeljem metafore, štaviše i ne dovodi ih u vezu, čak je metaforu u *Knjizi o novom stilu* razmatrao na prvom a poređenje tek na trinaestom mjestu. Tu je i činjenica da Ibn al-Mu‘tazz priznaje status metafore i tzv. atributskim metaforama, npr.: يوم عقيم – *Sudnji dan*²¹ (dosl. *neplodni dan*, dan koji neće roditi ni jedan drugi, dan poslije kojega nema drugih dana), kao i metaforama iskazanim u vidu predikacije, protiv čega će se kasniji autori zdušno boriti, npr.: البكر أول السحاب – *Djeвица je oblak što tek se promolio*.²²

Delegitimiranje imenske predikacije

Rijetki su oni koji u današnje vrijeme pišu o metafori a da ne iznesu kritiku na račun teorije o metafori kao skraćenom poređenju. To nameće potrebu da se istakne razlika između teorije o metafori kao skraćenom poređenju i, u arapskoj stilistici preovlađujuće, teorije o poređenju kao temelju na kome počiva metafora. Arapskim autorima se ne može prigovoriti da su metaforu smatrali skraćenim poređenjem. Ukidanje poredbene partikule iz poredbene konstrukcije ne može proizvesti metaforu; da je tako, onda bi se čuveni iskaz – primjer *Zejd je lav*²³ bez dvojbe mogao smatrati metaforom, ali nije takav slučaj. Al-Ġurġānī

²⁰ al-Šāwī, op. cit., str. 43.

²¹ Ibn al-Mu‘tazz, op. cit., str. 3.

²² Ibid., str. 9.

²³ Rečenicu *Zejd je lav* često ćemo sretati u ovome radu. Inače, ova rečenica – posve sigurno – najčešće je citirani primjer u djelima iz arapske stilistike. U jednom usputnom osvrtu na poimanje tropa u arapskoj tradiciji Todorov je primijetio “neobičnu podudarnost u primjeru između grčke, sanskritske i arapske retorike: Ahil, Devadata i Ahmed, sva trojica su ‘lav’”. I mada je odnekud umjesto *Zejd* kazao Ahmed, ovo Todorovljevo zapažanje nije za odbacivanje. Ovoj trojici antičkih ‘lavova’ može se pridodati i jedan iz moderne literature. U savremenoj evropskoj literaturi također se kao najčešći primjer za metaforu uzima riječ *lav*, s tim što je ovaj put riječ o *Richardu*. Rečenica *Richard je lav* za Bleka je “nesrećno izabrani primjer”, a za Todorova to je primjer “o kojem moderni autori raspravljaju s dosadnom upornošću”. (Vidi: Cvetan Todorov, *Simbolizam i tumačenje*, Novi Sad, Bratstvo jedinstvo, 1986, str. 83, i Maks Blek, “Metafora”, u: *Metafora, figure i značenja*, ur. Leon Kojen, Beograd, Prosveta, 1896, str. 63.)

je uložio mnogo truda da dokaže kako iskazi ovoga tipa ne mogu biti metafore, već se radi o intenzivnom poređenju (*al-tašbīh al-balīg*). Iako je ovo preovladavajući stav u arapskoj stilistici, barem među klasičnim autorima, ima i onih koji tvrde suprotno.²⁴

Po al-Ġurġāniju i većini autora, iskazi kao što su: زيد أسد – *Zejd je lav*, هند بدر – *Hind je puni mjesec* i slični ne predstavljaju metaforu. Objašnjenje koje nudi al-Ġurġānī polazi prije svega od toga da se metaforom ne može smatrati onaj iskaz u kome su i sadržaj i sredstvo poređenja eksplicitirani. Ovim se dokida mogućnost da se o metafori govori kao o neobičnoj atribuciji, s jedne strane, dok se, s druge strane, otvara prostor za to da se intenzivno poređenje posmatra kao “neobična atribucija”.²⁵ No, poređenje nikada nije bilo intrigantno kao metafora, tako da i samo intenzivno poređenje privlači na sebe pažnju kao “ne-metafora”. Tvrdnja da naprijed navedeni primjeri nisu metafore sve je prije negoli razumljiva sama po sebi. Argument koji se tiče “arhitekture” samoga iskaza nije jednostavno prihvatljiv, jer počiva na dokidanju atribucijskog, odnosno predikacijskog karaktera metafore, tropa koji je po Ricoeuru “izrazito predikativan ili atributivan”.²⁶

Da se radi o jeziku koji poznaje kopulu,²⁷ moglo bi se kazati kako je riječ o tome da se kopulativnim iskazima odriče status metafore. Orijehtacija većine arapskih autora u tumačenju metafore jeste da se promovira nominacijski model metafore nauštrb predikacijskog. Ustvari, predikacijski model skoro se u cijelosti potiskuje za račun nominacijskog. I upravo kad se kao najprihvatljivije nudilo iznijeti zaključak o tome kako je pristup klasičnih arapskih autora bio redukcionistički u ovome pogledu, odnosno kako su promovirali poređenje, a sužavali prostor za metaforu, javio nam se pomalo neočekivano zaključak drukčije vrste – koji govori da je riječ o snažno utemeljenom konceptijskom opredjeljenju, a ne o postupku formalne naravi. To konceptijsko opredjeljenje bitno se tiče odnosa prema Aristotelovom, na jednoj strani, i prema Kvintilijanovom poimanju metafore, na drugoj strani. Naravno, ne želimo kazati da su se arapski autori odlučivali između ova dva koncepta. Aristotelov model metafore podrazumijeva da je riječ o *uzimanju tuđeg imena*, dok je za Kvintilijana metafora *skraćeno poređenje*. Aristotelov model tiče se tuđih i stranih imena, imena koja nisu prisutna, kad umjesto *Zejd* kažemo *lav*, to znači da smo upotrijebili tuđe ime, ime koje nije bilo prisutno. S druge strane, Kvintilijanov model počiva na prisutnim imenima, od poređenja *Zejd je kao lav* skraćivanjem dobijamo metaforu *Zejd je lav* ili samo *lav*. Otvorena je mogućnost da oba imena budu prisutna, i prije i poslije metaforičke operacije. Osnovna razlika između

²⁴ Vidi: ‘Abd al-Fattāh al-Basyūnī, *Dirāsāt balāġiyya*, al-Qāhira, Mu’assasa al-Muhtār, 1998, str. 121.

²⁵ Paul Ricoeur, op. cit., str. 226.

²⁶ Ibid., str. 226.

²⁷ Kao što je poznato, arapski jezik ne poznaje kopulu. Neki klasični autori predlagali su da se za potrebe teorije suda izumi vještačka kopula u vidu glagola *kāna*. Uzet ćemo sebi za pravo da zbog praktičnih razloga koristimo termin *kopulativni iskaz* u vezi s onim sintaksičkim konfiguracijama koje predstavljaju analogane iskazima s kopulom.

ova dva modela jeste da metaforu “jedan motri kao bitno nenazočnu, drugi kao bitno nazočnu riječ”.²⁸ Odatle je Aristotelova metafora *metafora in absentia*, a Kvintilijanova *metafora in praesentia*. U metafori *in absentia* metaforička riječ nije tu, ona se prijenosom pribavlja na mjesto riječi umjesto koje se upotrebljava, a sama je riječ koju metafora zamjenjuje odsutna.²⁹

Model koji poznaje arapska stilistika jeste model *in absentia*. Metafora ne nastaje kao skraćeno poređenje, u smislu ispuštanja poredbene partikule, te nema mjesta za oba metafor-ska korelata. Iskaz *Zejd je lav* ne može biti metafora. Metafora će se realizirati kad umjesto *Zejd* kažemo *lav*. Postoji jedno Aristotelovo polazište koje i arapski autori drže konstitutivnim za metaforu i kojega se uporno drže, a to je da je metafora proces koji se odvija između dva imena, od kojih je na leksičkoj ravni prisutno samo jedno, što će reći da za imensku predikaciju nema mjesta, pa time ni za metafore u kojima je ekspliciran i sadržaj i sredstvo. Sve ovo što se odnosi na imensku odnosi se i na glagolsku metaforu, samo na posredan način, jer se glagol, kad se nađe na mjestu metafore, uvijek posmatra kao glagolska imenica, o čemu će više biti riječi u nastavku, u dijelu koji je posvećen deverbaloj metafori.

Već smo kazali da je metafora, kako je posmatra al-Ġurġānī, a i drugi poslije njega metafora *in absentia*. Dodat ćemo još da je prije al-Ġurġānija i metafora *in praesentia* imala status metafore, odnosno da su “kopulativne metafore”, za koje je al-Ġurġānī izričito tvrdio da je riječ o intenzivnom poređenju, smatrane metaforom. Tako kod Ibn al-Mu‘tazza nalazimo sljedeće primjere za metaforu:

الخدمة الحلقة المستديرة. – *Usluga je okrugla halka*.³⁰

البكر أول السحاب. – *Djevica je oblak što tek se promolio* (tj. oblak iz kojega još nije pala kiša).³¹

وقيل لرؤية كيف خلفت ما وراءك قال المراد يابس والمال عابس.

*Neko je upitao Ruḅbu: “Kako ti se čini ono što ostavljaš?”, a on je odgovorio: “Ono što sam želio sasušilo se, ono što sam imao namrštilo se.”*³²

Al-Ṭa‘ālābī (u. 1038) – vremenski posmatrano, bliski al-Ġurġānījev prethodnik – ubrajao je u metaforu ono što je al-Ġurġānī klasificirao kao intenzivno poređenje:

الأدب غذاء الروح. – *Knjiženost je hrana duha*.

النار فاكهة الشتاء. – *Vatra je zimsko voće*.

العيال سوس المال. – *Čeljad su crvi imetka*.

الشمس قطيفة المساكين. – *Sunce je kadifa siromašnih*.³³

²⁸ Ante Stamać, *Teorija metafore*, Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost, 1983, str. 91.

²⁹ Vidi: Ibid., str. 91-93.

³⁰ Ibn al-Mu‘tazz, op. cit., str. 9.

³¹ Ibid., str. 9.

³² Ibid., str. 15.

³³ Abū Maṣṣūr al-Ṭa‘ālābī, *Fiqh al-luġa wa sirr al-‘arabiyya*, al-Qāhira, Maktaba wa maṭba‘a al-Bābī al-Ḥalabī wa ‘awlādūh, 1972, str. 382.

Nakon ovoga ostaje pitanje koji je ključni razlog zbog kojega je al-Ġurġānī metafori *in praesentia* oduzeo status metafore. Razloge koje on sam navodi možemo reinterpretirati u sljedećem:

- a) Prvi razlog pripada logičko-psihološkom polju: u iskazima u kojima su i sredstvo i sadržaj poređenja eksplicirani (*Zejd je lav, Hind je puni mjesec*) nije riječ o metafori, već o poređenju, zbog toga što ekspliciranje sredstva poređenja “priječi – kako kaže al-Ġurġānī – da se stvori imaginacijska predodžba o tome kako sadržaj spada u kategoriju sredstva”.³⁴ Ispada kako al-Ġurġānī želi kazati da oba metaforička korelata imaju denotativni karakter, budući da negira mogućnost njihove izotopije u smislu simultanog djelovanja denotacije i konotacije. Kada bi bilo tako, metafora bi bila lišena bilo kakve slikovitosti, ona bi bila prazna i posve “nemetaforična”. S druge strane, njegova teorija o prijenosu kao afirmiranju ciljarnog svojstva (*'itbāt al-šifa*), koja je bez ikakve dvojbe mogla biti prihvaćena za objašnjavanje karaktera sličnosti i transfera značenja u iskazima navedenog tipa, dakle iskazima tipa *ime je ime*, pomalo apsurdno, uzeta je kao prepreka, jer al-Ġurġānī smatra da “jedna stvar ne može biti i čovjek i lav, može jedino biti čovjek koji ima svojstvo lava”.³⁵
- b) Pri navođenju drugoga argumenta koji govori u prilog činjenici kako iskazi tipa *ime je ime* (a koji imaju za cilj pokazati sličnost) nisu metafore, već poređenja, al-Ġurġānījev stav mogao bi se nazvati “metaforom o metafori”. Naime, da bi potkrijepio svoj stav, on predlaže da se o odnosu imena i značenja razmišlja kao o odnosu osobe i odijela. I mada ovo objašnjenje nije izneseno uz korištenje naučne aparature, navest ćemo ga jer će nam njegovi stavovi biti jasniji negoli u slučaju prilično zamršenih teoretskih objašnjenja. Dakle, al-Ġurġānī predlaže da zamislimo kako bi u slučaju kad nekome od obična svijeta odjenemo vladarsku odjeću to značilo sljedeće: on nije istinski vladar, ali onima koji ga gledaju izgleda kao vladar. Analogno tome, kad kažemo: *Ukaza nam se gazela*, to znači da žena koja nam se ukazala, iako u suštini nije gazela, jeste gazela u metaforičkom smislu. S druge strane – iskazi tipa *ime je ime* (primjerice: *Zejd je lav*), koji uključuju sličnost među konstituentima analogni su slučaju kad jedan čovjek podari drugome odjeću, ali mu ne dozvoli da je odjene.³⁶

Na osnovu naprijed navedenoga zaključujemo da se o metafori govori kao o dva pojma koje je dopušteno predstaviti samo jednom riječju, ili da se poslužimo slikovitim primjerom

³⁴ al-Ġurġānī, op. cit., str. 299.

³⁵ Ibid., str. 299.

³⁶ Vidi: Ibid., str. 300-301.

pozajmljivanja odijela: metafora je uvijek situacija kad postoje dvije osobe i jedno odijelo – osoba koja je pozajmila odijelo pokazuje se u njemu, dok se osoba od koje je odijelo pozajmljeno ne vidi, ali se zna da je odijelo njeno.

Jasno je da je al-Ġurġānī po svaku cijenu htio dokazati da imenska predikacija nije pogodna forma za metaforu. Sličnost koja je predikacijom iskazana ima se prihvatiti kao poređenje, u protivnom je riječ o paradoksu ili alogičnom iskazu. Ta alogičnost proizlazi iz tumačenja da je nemoguće prihvatiti imenske predikacijske iskaze tipa *ime je ime* kao iskaze identiteta, a oni bi se – ako se prihvati da je riječ o metafori, a ne o poređenju – morali prihvatiti kao iskazi identiteta, gdje važi pravilo $A = B$. Već smo spominjali kako al-Ġurġānī, kad želi dokazati da iskazi ovoga tipa ne spadaju u metaforu, već u poređenje, pojašnjava kako sadržaj u iskazima ovog tipa ima ulogu subjekta, a sredstvo ulogu imenskog predikata.³⁷ U tome smislu, neprikladnost imenske predikacije za realiziranje metafore tiče se činjenice da imenski predikat predstavlja priricanje značenja samoga imena (*ʾitbāt ma ʾnā al-ʾism*) kojim je iskazan predikat onom imenu kojim je iskazan subjekt. Istovremeno, njegovim negiranjem negira se i značenje koje se njime želi iskazati. Ta naglašena identitarna karakteristika imenske predikacije delegitimira samu imensku predikaciju kao medij za realiziranje metafore. Drukčije kazano, ključni nedostatak imenske predikacije koji je delegitimira kao formu prikladnu za iskazivanje metafore jeste to što se njome implicira prijenos značenja jednoga imena na drugo, dok to nije slučaj s drugom iskazom tipa *Ukaza nam se gazela* jer taj iskaz, budući da ne sadrži imenski predikat, podrazumijeva da se njime pririče nešto drugo (npr. ljepota ili gracioznost gazele), a ne značenje imena.³⁸

Legitimitet je, dakle, dobila *metafora in absentia*. Al-Ġurġānī je izdvojio dva tipa takvih metafora:

- a) Metaforička riječ, odnosno ime, može “putem transfera biti preuzeta od svoga osnovnog denotatuma i upotrijebljena da označi neki drugi definirani entitet, te da se pritom metaforička riječ prema riječi umjesto koje je upotrijebljena odnosi kao atribut prema onome što opisuje”.³⁹ Takav je slučaj s metaforom: *Vidio sam lava*. Riječ *lav*, odnosno metafora, odnosi se na hrabrog čovjeka. Metafore ove vrste imaju kao referent realni entitet i opisuju se formulom *ġaʾl al-šayʾ al-šayʾ* (“predstaviti nešto nečim drugim”).

³⁷ Treba kazati da al-Ġurġānī, uz stav kako se metaforama ne mogu smatrati oni slučajevi kad sredstvo ima ulogu imenskog predikata, dodaje “ili je u rangu imenskog predikata”, pod čime misli na slučajeve kad je sredstvo iskazano u vidu predikata glagola *kāna*, drugog objekta nekoga od glagola iz porodice *ʾalima* ili u vidu akuzativa stanja (*al-ḥāl*). (Op. cit., str 302.)

³⁸ Vidi: al-Ġurġānī, op. cit., str. 302- 303.

³⁹ al-Ġurġānī, op.cit., str. 42.

- b) Metaforička riječ može biti uzeta iz doslovnog značenja i upotrijebljena u kontekstu u kome ništa ne ukazuje na njeno doslovno značenje, tako da se onda javlja potreba da se objašnjava šta se željelo reći tom metaforičkom riječju i umjesto čega je upotrijebljena. Pogledajmo primjer koji autor navodi:

إذا أصبحت بيد الشمال زمامها.

*Kad u ruku vjetra sjevernoga uzde dospiju...*⁴⁰

Ovu vrstu metafore al-Ġurġānī definira kao *ġa 'l šay' li al-šay'* ("predstaviti nešto kao da pripada nečemu drugome"). U navedenom primjeru metaforički upotrijebljena riječ nema kao podlogu realan referent. Nešto takvo ne može se pronaći ni za riječ ruka ni za riječ uzde.⁴¹ Na ovom mjestu vidimo da je uvedena razlika između metafore u kojoj sredstvo ima definiran i poznat referent i one u kojoj to nije slučaj.

Sličnost u metafori

Kad definiraju metaforu (*al-'isti'āra*), arapski autori skoro će odreda kazati da ona počiva na sličnosti (*al-mušābaha*) između dva pojma ili dva označena:

إنها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة.

*To je izraz koji je upotrijebljen u nekonvencionalnom značenju na osnovu odnosa sličnosti.*⁴²

Sličnost je konstitutivni princip u metafori i ujedno njena ključna diferencijacija u odnosu na metonimiju, koja počiva na susjednosti. I kod autora koji eksplicitno ne navode *sličnost* kad govore o metaforičkom procesu, ona se podrazumijeva, jer uglavnom polaze od toga da se metafora temelji na poređenju.

Kad se govori o sličnosti kao temeljnoj relaciji između konstituenata metafore, koristi se riječ *al-mušābaha*, koja predstavlja infinitiv treće vrste glagola iz korijena ŠBH. Otkuda dolazi opredjeljenje da se za označavanje sličnosti u metafori koristi riječ *al-mušābaha*, a ne recimo *al-šabah*, kao u poređenju? Treba uvijek imati na umu kako je terminologija koju koriste arapski stilističari pažljivo odabrana i kako se mjestimična oskudnost teoretskog diskursa u arapskoj stilistici može uveliko nadoknaditi ako se posegne za tumačenjem same terminologije koja se koristi. Zapažanja koja se nude kao prihvatljiva na ovome mjestu tiču se poimanja karaktera sličnosti u metafori. Sličnost je pojam koji podrazumijeva da dva ili više subjekata dijele određene zajedničke osobine. Trećom vrstom glagola u prvom se redu "izražava *nastojanje da se određena radnja*

⁴⁰ Radi se o distihu iz kaside pjesnika Labīda.

⁴¹ Vidi: al-Ġurġānī, op.cit., str. 42-44.

⁴² al-Taftāzānī, op. cit., str. 334.

izvede nad nekim objektom, a pritom ideja reciprociteta biva pridodata onda kad je samo nastojanje nužno ili slučajno uzajamno”.⁴³ Ideja reciprociteta mnogo se češće izražava glagolima šeste vrste. Tamo gdje je ideja reciprociteta izražena kao moguća u glagolima treće vrste ona je nužna u glagolima šeste vrste. Zašto se onda za sličnost u metafori ne upotrebljava infinitiv šeste vrste iz korijena ŠBH, tj. *al-tašābuh*, koji označava recipročnu sličnost? Već u samom terminu kojim se opisuje sličnost u metafori (*al-mušābaha*) očitim biva da se u metafori sličnost ne samo pronalazi već se na određeni način proizvodi. Sličnost u poređenju jeste preegzistentna, tamo se ona ne proizvodi, već se pronalazi.

To što se sličnost u metafori ne označava kao recipročna sličnost pokazuje nadalje da je neprivatljivo zamisliti mogućnost reverzibilnosti konstituenata metafore. Teoretska mogućnost obrtanja metaforičkih konstituenata samo je posljedica ikoničkoga karaktera metafore. Ovo pitanje razmatrao je Henle i došao do zaključka da postoje teškoće u takvom poimanju metafore, jer uprkos tome što se redosljed elemenata u metafori može preokrenuti, *emotivni ton* biva drukčiji.⁴⁴ Značilo bi to da je (*Zejd je*) *lav* moguće obrnuti i kazati (*Lav je*) *Zejd* i pritom stajati na stanovištu kako sličnost među konstituentima nije nestala, te da je metaforičnost zadržana, ali je *emotivni ton* promijenjen. Uglavnom je nešto takvo nemoguće uraditi budući da se “različiti metaforični modifikatori pripisuju njihovim subjektima”.⁴⁵

Reverzibilnost konstituenata metafore najbliže bi bilo uporediti s pojednostavljenim poimanjem geometrijskog modela similarnosti koji podrazumijeva sličnost dvaju predmeta kao geometrijsku udaljenost dviju tačaka – o čemu smo govorili kad je bilo riječi o poređenju – pri čemu je tačka A udaljena od tačke B isto onoliko koliko je tačka B udaljena od tačke A. No, način podudaranja dijagnostičkih obilježja sadržaja i sredstva koja su uvjetovana kontekstom, značenjem riječi, odnosno rasporedom dijagnostičkih obilježja s obzirom na njihovo mjesto u semantičkom polju, te na kraju i neizbježna kontekstualna i kulturološka uvjetovanost načina realiziranja metafore – čine mogućnost reverzibilnosti konstituenata metafore neodrživom, ili, u najmanju ruku, štetnom po značenje i ton metafore. Metaforski konstituent koji predstavlja sredstvo (*musta ‘ār minh*) po pravilu se javlja kao izrazitiji predstavnik u procesu metaforizacije. To što je izrazitiji ima zahvaliti naprijed pobrojanim razlozima koji ga čine vlasnikom većeg dijela zajedničkog svojstva poređenja, odnosno zajedničkog semantičkog faktora. Kazati kako među konstituentima metafore vlada odnos recipročnosti i reverzibilnosti značilo bi dokidanje razlike među njima, koja je po nekim autorima bitnija za realiziranje metaforičnosti nego sama sličnost.

⁴³ W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, (transl. from the German of Caspari), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, str. 32.

⁴⁴ Vidi: Monro Briedsl, “Metaforični obrt”, u: *Metafora figure i značenja*, ur. Leon Kojen, Beograd, Prosveta, 1986, str. 85.

⁴⁵ Vidi: *Ibid.*, str. 85.

Nemetaforički transfer

Al-Ġurġānī je iznio vrlo dragocjena zapažanja o karakteru metafore, povlačeći razliku između *al-'isti'āra al-mufīda* i *al-'isti'āra ġayr al-mufīda*, što bismo mogli prevesti kao: razlika između *obavijesno relevantne* i *obavijesno nerelevantne metafore*. Ovaj je koncept, kako sam autor priznaje, bio iznuden činjenicom da su neki njegovi suvremenici ili prethodnici označili kao metafore nešto što on ne smatra metaforom, pa je, kako sam kaže, zbog toga što mu je bilo mrsko pristajati na razilaženja, posegnuo za uvođenjem koncepta o kome je riječ.⁴⁶ Ispada onda da je “nenamjerno” ovaj autor došao do vrijednih i danas aktualnih zapažanja o metafori. Svaka metafora – smatra al-Ġurġānī – u krajnjem je obavijesno relevantna, stoga jedino i vrijedi govoriti o metafori kao o obavijesno relevantnoj metafori.

Obavijesno je nerelevantna ona metafora u kojoj sadržaj i sredstvo nisu u dovoljnoj mjeri inkongruentni u semantičkom pogledu, odnosno metafora u kojoj su sadržaj i sredstvo u tolikoj mjeri bliski da se samom metaforizacijom, odnosno upotrebom jednog pojma u cilju označavanja drugoga, ne postiže nikakav relevantan učinak. Pogledajmo primjer koji navodi:

فبتنا جلوسا لى مهرا تنزع من شفثيه الصفارا.

*Konačismo sjedeći pored ždrijepca svoga
Kojemu si s usana ogrizine skidao.*

“Sa stanovišta značenja nema nikakve razlike kazati ‘s njegovih usana’ ili ‘s njegovih gubica’ jer obje imenice označavaju samo poznati dio tijela.”⁴⁷ Sam autor skreće pažnju da konkretni primjer za navedenu postavku možda neće funkcionirati u nekom drugom jeziku izvan arapskoga. To u ovom slučaju i nije najbitnije. Bitnije je primijetiti da se u ovom al-Ġurġānījevom konceptu krije svijest o tome da metafora nije jednostavno posebna vrsta značenja, već da je – kako navode Croft i Cruse – “rezultat posebnog procesa kojim se stiže do značenja, odnosno procesa kojim se konstituiraju značenja”.⁴⁸

No, cilj koji je al-Ġurġānī jasnije definirao u ovom konceptu jeste pokazati kako metafora mora rezultirati semantičkim priraštajem koji je očit tek onda kad se umjesto jednoga pojma upotrijebi drugi koji mu nije posve blizak u semantičkom pogledu – *fa 'inna al-'ašjā' tazdād bayānan bi al-'aḏād*.⁴⁹ Nužan uvjet za nastanak metafore jeste postojanje dvaju semantičkih polja koja su u dovoljnoj mjeri različita. Transfer značenja koji rezultira metaforom mora podrazumijevati transfer iz jednog u drugo semantičko polje. To znači da postoje

⁴⁶ al-Ġurġānī, op. cit., str. 373.

⁴⁷ Ibid., str. 30.

⁴⁸ William Croft and D. Alan Cruse, *Cognitive Linguistics*, London, Cambridge University Press, str. 194.

⁴⁹ Vidi: al-Ġurġānī, op. cit., str. 31.

transferi značenja koji za rezultat nemaju metaforu. Kittay to naglašava: “Postoje transferi značenja koji nisu metaforički – oni ne uključuju dva različita domena – već uključuju transfere ili relacije unutar jednog semantičkog polja (*intra-field transfer*).”⁵⁰ Naposljetku, da bi pokazao kako je pogrešno poistovjećivati prijenos značenja i metaforu, al-Ġurġānī kaže: “Kad bi neka riječ zavređivala da se nazove metaforom samo zbog toga što je upotrijebljena u prenesenom smislu, onda bi bilo dopušteno da se i za opće imenice koje se na osnovu prijenosa upotrebljavaju kao vlastite kaže kako se radi o metafori, te da se kaže: riječ *ḥaġar* upotrijebljena je kao metafora za ime tog i tog čovjeka...”⁵¹

Karakter metaforičkog procesa – borba protiv transfera

Odmah na početku ovog odjeljka moramo naglasiti da upotrebu termina prijenos značenja (*al-naql*) kad je posrijedi viđenje metafore u arapskoj stilistici treba uzeti sa znatnim ograničenjima. Naime, kako ćemo u nastavku vidjeti, arapski autori uglavnom ne pristaju na to da se metafora posmatra kao prijenos značenja, ali, budući da se od ovog termina u teoriji metafore ne može pobjeći, i sami ga ponekad koriste. Arapski autori, kad govore o metafori, uvijek govore i o sredstvu i o sadržaju. To nije samo stvar insistiranja na strukturi metafore, već odraz svijesti po kojoj metafora neizostavno uključuje i sadržaj i sredstvo. Istovremeno, to je i otpor prema poimanju metafore kao čiste zamjene, odnosno supstitucije. Za arapske autore prijenos značenja nije se pokazao dovoljno privlačnim. Princip neprikosnovenosti semantičkog identiteta leksičkih jedinica, koji je duboko ukorijenjen u arapskoj stilistici, nije dopuštao da se stavi znak jednakosti između metafore i prijenosa značenja. Ipak, odnos između riječi koja je upotrijebljena u prenesenom značenju i pojma koji ona označava trebao je biti opisan nekim terminom koji odslikava transgresiju. Termin pozajmljivanje (*al-'isti 'āra*) uzet je kao podesan za takvo što.

Naprijed smo već kazali mnogo toga što se posredno ili neposredno odnosi na pitanje prijenosa značenja. Međutim, na ovom mjestu želimo raspraviti poimanje metafore kao pozajmljivanja (*al-'isti 'āra*), zatim *afirmiranje karakterističnog svojstva* (*al-'itbāt*) i *kategorijalnu aserciju* (*al-'iddi 'ā'*).

Metaforički proces kao pozajmljivanje

Već od samih početaka proučavanja metafore u arapskoj tradiciji koristi se ovaj termin. Pretpostavlja se da je al-Ġāhiz prvi autor koji ga je upotrijebio definirajući metaforu na sljedeći način:

⁵⁰ Kittay, op. cit., str. 291.

⁵¹ al-Ġurġānī, op. cit., str. 374.

Riječ *ḥaġar* znači kamen, a javlja se i kao vlastito ime.

الاستعارة تسمية شئ باسم غيره إذا قام مقامه.

*Metafora (dosl. pozajmljivanje) ogleda se u tome da se neki pojam nazove imenom drugoga pojma kad se nađe na njegovom mjestu.*⁵²

Metafora uvijek računa na najmanje dvije riječi i značenja koja im pripadaju. Tome što je metafora još zarana nazvana *pozajmljivanjem* pogodovalo je upravo poimanje leksičkih jedinica kao “dvokomponentnih” entiteta u čiji sastav ulaze forma (*al-lafẓ*) i značenje (*al-ma‘nā*).⁵³ Iako je ovaj atomistički način posmatranja odnosa forme riječi i njena značenja Wittgenstein ironično predstavio kao: “Ovo ovdje vam je riječ, ono tamo vam je značenje...”⁵⁴ on je arapskim autorima poslužio kao osnova za definiranje metaforizacije u vidu pozajmljivanja.

Veliki zadatak definiranja karaktera metafore u arapskoj stilistici tiče se pitanja kako objasniti proces u kome dva pojma bivaju izražena jednom riječju, a da se to ne protumači kao prijenos značenja. Kad arapski stilističari za metaforu upotrebljavaju termin *al-’isti‘āra*, koji u doslovnom prijevodu znači *pozajmljivanje*, prvi zaključak koji se nameće jeste: ako metafora u arapskoj stilistici nije *prijenos značenja*, onda je riječ o *pozajmljivanju značenja*. Da li je upravo tako? Prilikom definiranja metafore kao pozajmljivanja arapski autori često koriste primjer iz svakodnevnice: pozajmljivanje, odnosno davanje na korištenje. Sjetimo se naprijed navedenih al-Ġurġānījevih objašnjenja vezanih za karakter metafore, gdje on metaforički proces (*pozajmljivanje*) poredi s pozajmljivanjem odijela. Proizlazi da *pozajmljivanje* ne podrazumijeva pozajmljivanje značenja, već forme izraza (“pozajmljivanje odijela”). Samo leksičko značenje konstituenata metafore pokazuje da je riječ o takvoj strategiji: *al-must‘ār minh* (ono od čega se pozajmljuje), *al-’ism al-must‘ār*, *al-lafẓ al-musta‘ār* (ime koje se pozajmljuje, izraz koji se pozajmljuje), *al-musta‘ār lahū* (ono za šta se pozajmljuje). Da se poslužimo ovdje “našim primjerom”, mislimo na metaforu gdje se umjesto *Zejd* kaže *lav*:

ono od čega se pozajmljuje (<i>lav</i> , pojam <i>lava</i>)	ime koje se pozajmljuje izraz koji se pozajmljuje (<i>leksema lav</i>)	ono za šta se pozajmljuje (<i>Zejd</i> , hrabar čovjek)
---	--	--

Ono što pojam *lava* pozajmljuje *Zejdu* jeste ime, ali kad misleći na *Zejda* kažemo *Došao je lav*, to u skladu sa strategijom *pozajmljivanja* znači da je spomenut *Zejd* pod imenom *lav*;

⁵² Vidi: al-Šāwī, op. cit., str. 42.

⁵³ O *al-lafẓ* i *al-ma‘nā* vidi u: al-’Aḥḍar Ġam‘ī, *al-Lafẓ wa al-ma‘nā fī tafkīr al-naqdī wa al-balāġī ‘inda al-’Arab*, Dimašq, ’Ittihād kuttāb al-’Arab, 2001.

⁵⁴ Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Investigations*, New York, Macmilian, 1953, str. 49.

parafrazirajući primjer o pozajmljivanju odijela, to bi značilo da se “Zejd javlja u odijelu lava”. Odmah da napomenemo kako navedeno ne znači da su arapski autori posmatrali metaforu kao formalnu operaciju pozajmljivanja imena, odnosno izraza – pored toga oni su razvili i koncept afirmiranja karakterističnog svojstva (*al-’iṭbāt*) i koncept kategorijalne asercije (*al-’iddi ‘ā*), koji se razumijevaju kao mehanizmi što simultano djeluju u okviru metaforičkog procesa. Al-Ġurġānī je bio svjestan mogućnosti pogrešnog razumijevanja koncepta *pozajmljivanja*, pa je iznio sljedeće pojašnjenje: “Iako smo uzeli da je metafora nešto što je svojstveno izrazu (*al-lafẓ*), te kažemo *pozajmljeno ime* (*ism must‘ār*) i *ovaj izraz* (*al-lafẓ*) *na ovom je mjestu metafora, a na drugom ima doslovno značenje*, mi time aludiramo i na značenje, jer pod *pozajmljivanje imena* implicitno smjeramo priricanje najspecifičnijeg značenja pozajmljenog imena pojmu za koji se to ime pozajmljuje.”⁵⁵

Treba ipak kazati kako je u formativnom razdoblju arapske stilistike bilo autora koji su proces metaforizacije razumijevali kao prijenos značenja. Tako ćemo vidjeti da Ibn al-’Aṭīr (u. 637) metaforu vidi kao “prijenos značenja iz jednog izraza u drugi” (*naql al-m‘anā min lafẓ ‘ilā lafẓ*).⁵⁶ No, i poslije opširnog uvida u literaturu nije nam pošlo za rukom pronaći još nekog autora, osim Ibn al-’Aṭīra, koji metaforu definira kao prijenos značenja. Na drugoj strani, ostali autori koji pri definiranju metafore govore o *prijenosu* – govore o prijenosu oblika riječi (*al-lafẓ*), odnosno izraza (*al-’ibāra*).⁵⁷ Tako ćemo, primjerice, naći da al-Mubarrad (u. 900) definira metaforu kao prijenos “izraza s jednog značenja na drugo” (*naql al-lafẓ min ma‘nā ‘ilā ma‘nā*).⁵⁸ Al-’Askarī (u. 1004) će kazati da je metafora “prijenos izraza” (*naql al-’ibāra*).⁵⁹ Jedan broj autora umjesto *prijenos* upotrebljavaju termin *al-ta‘alīq* (vezivanje); tako al-Rummānī kaže da je metafora “vezivanje izraza za značenje koje mu s obzirom na konvencionalnu upotrebu ne pripada” (*ta‘līq al-’ibāra ‘alā ġayr mā wuḍi‘at lah*).⁶⁰

⁵⁵ al-Ġurġānī, op. cit., str. 374-375.

⁵⁶ Ova Ibn al-’Aṭīrova definicija u cjelosti glasi:

الاستعارة نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما مع طي ذكر المنقول إليه .

Metafora je prijenos značenja iz jednog izraza u drugi na temelju zajedničkih semantičkih obilježja, s tim da se izraz u koji se značenje prenosi [sadržaj] ne zakloni. Ova njegova definicija metafore doživjela je kritike zbog toga što u krajnjem podrazumijeva samo ekspliciranu metaforu, a ne i implicitiranu, u kojoj nije skriven sadržaj, već sredstvo. (Vidi: al-Šāwī, op. cit., str. 98.)

⁵⁷ Uočljivo je da arapski autori, kad govore o pozajmljivanju u metafori, ne upotrebljavaju termin *al-kalima* (riječ), već upotrebljavaju termin *al-lafẓ* (izraz, forma) i rjeđe *al-’ibāra* (izraz).

⁵⁸ Sayyid Ibn ‘Alī al-Maršafī, *Raġba al-’āmil min ‘Kitāb al-kāmil*, Baġdād, Dār al-Bayān, 1969, t. 3, str. 145.

⁵⁹ Abū Hilāl al-’Askarī, al-Qāhira, *Kitāb al-ṣinā‘atayn*, 1971, t.1, str. 205.

⁶⁰ ‘Alī Ibn ‘Īsā, *al-Nukat fī ‘iġāz al-Qur‘ān*, u: *Talāt rasā’il fī ‘iġāz al-Qur‘ān*, al-Qāhira, Dār al-Ma‘ārif, 1968, str. 85.

Pitanje karaktera metaforičkog procesa zahtijeva i da se obrazloži na koji su se način razumijevali metaforički konstituenti. Ni kod Aristotela niti kod Kvintilijana ne nalazimo precizne tehničke termine koji obilježavaju konstituente metafore. Štaviše, tek se Richards slavi kao onaj koji je prvi preciznim tehničkim terminima imenovao dva pojma što čine metaforu nazvavši ih *sadržaj* (engl. *tenor*) i *sredstvo* ili *prijenosnik* (engl. *vehicle*), te da im je dometnuo i treći termin *podloga*, koji označava “vid značenja zajednički sadržaju i prijenosniku, a na osnovu koje-ga prijenosnik može biti upotrijebljen umjesto sadržaja”.⁶¹ U arapskoj stilistici, s druge strane, precizne tehničke termine koji označavaju konstituente nalazimo još kod klasičnih autora:

al-musta‘ār minh (dosl. ono od čega se pozajmljuje) – sredstvo, prijenosnik,
al-musta‘ār lahū (dosl. ono za šta se pozajmljuje) – sadržaj i
al-ism al-musta‘ār, al-lafẓ al-musta‘ār (ime koje se pozajmljuje, ime sredstva, izraz koji se pozajmljuje).⁶²

Ove konstituente metafore mogli bismo nazvati formalnim, a da bi mogli funkcionirati kao metafora, mora postojati i zajednički semantički faktor (*al-ġāmi‘*),⁶³ koji otprilike odgovara onome što Richards imenuje kao *podloga*. Ovim dolazimo do četiri termina, na koja u velikoj mjeri podsjećaju četiri Genettova termina: *comparé, comparant, motif* i *modalisateur*. Prva tri Genettova termina odgovaraju Richardsovim terminima *sadržaj, sredstvo* i *podloga*, a *modalisateur* je tekstualno izražena veza između *comparéa* i *comparanta* (*kao, čini se da je, poput...*).⁶⁴

Navedena terminološka analiza nije beznačajna kad je posrijedi opis karaktera metafore u arapskoj stilistici. Činjenica da imamo dva pojma (*al-musta‘ār minhu* i *al-musta‘ār lahū*) koji su izraženi jednom riječju (*al-ism al-musta‘ār, al-lafẓ al-musta‘ār*) i koji suučestvuju u zajedničkom semantičkom faktoru (*al-ġāmi‘*) pruža nam priliku da zaključimo kako se može govoriti o interaktivnom poimanju metafore u arapskoj stilistici.⁶⁵ Treba li napominjati

⁶¹ Vidi: Willem G. Weststeijn, “Metafora: teorija, analiza i interpretacija”, u: *Tropi i figure*, ur. Žiba Benčić i Dunja Fališevac, Zagreb, Zavod za znanost o književnosti, 1995, str. 137.

⁶² Vidi, npr.: al-Sakkākī, op. cit., str. 196.

Dva glavna konstituenta metafore definiraju se kao analogani poredbenih korelata: *al-musta‘ār minh* (dosl. ono od čega se pozajmljuje) analogno je *al-muššbah bihī* (dosl. ono s čime se poredi), *al-musta‘ār lahū* (ono za šta se pozajmljuje) analogno je *al-mušabbah* (dosl. ono s čime se poredi). U tome smislu navedeni termini koji su zajednički poređenju i metafori ravnopravno se upotrebljavaju s terminima koji su isključivo vezani za metaforu.

⁶³ Zajednički semantički faktor (*al-ġāmi‘*) definira se kao “ono u čemu se smjera iskazati suučestvovanje metaforičkih korelata” (*mā qušida ‘ištirāk al-ṭarafayn fih*). (Vidi: al-Taftāzānī, op. cit., str. 340.)

⁶⁴ Vidi: Weststeijn, op. cit., str. 137.

⁶⁵ Richards, koji slovi kao tvorac ineraktivnog shvatanja metafore, kaže: “Najprostije rečeno, kada upotrebljavamo metaforu, imamo dvije misli o različitim stvarima koje djeluju zajedno, a oslanjaju se na jednu riječ ili izraz čije značenje je rezultanta njihove interakcije” (I. A. Richards, “O metafori”, u: *Metafora, figure i značenja*, ur. Leon Kojen, str. 24.)

da cilj nije pokazati kako su klasični arapski autori preduhitrili moderne zapadne autore, te da ne želimo poistovjetiti dva modela poimanja metafore? I pored rizika da nam se nešto poput toga prigovori, istaknut ćemo da se sredstvo, po tumačenju arapskih autora, ne javlja samo kao ukras, na način da mijenja ime sadržaja, te da značenje metafore ustvari nije značenje sadržaja koje je iskazano imenom sredstva. Bitno je da i sadržaj i sredstvo kroz zajednički semantički faktor suučestvuju u kreiranju značenja koje je različito i u odnosu na značenje sadržaja i u odnosu na značenje sredstva. Riječ pod kojom srećemo metaforu nije ustvari metafora; “miris riječi ne treba se osjetiti”⁶⁶ – kako kaže al-Qazwīnī kad govori o uvjetima valjanosti metafore. Ipak, ne može se reći da poimanje metafore kakvo nalazimo kod klasičnih arapskih autora, najšire uzeto, ne podrazumijeva supstituciju, i to u onoj mjeri u kojoj njeno realiziranje posmatraju kao prijelaz s doslovnog na preneseno značenje na osnovu sličnosti. U svakom slučaju, ovako široko postavljeni okvir supstitucijskog modela teško da se može zaobići u definiranju metafore. Ono što definitivno udaljava poimanje metafore u arapskoj stilistici od supstitucionog modela jeste činjenica da značenje metafore nije rezultat prijenosa, odnosno zamjene jedne riječi drugom, nego je rezultat interakcije između sadržaja i sredstva koja se dešava zahvaljujući postojanju zajedničkog semantičkog faktora (*al-ġāmi*’).

Afirmiranje karakterističnog svojstva

Metafora se – po arapskim autorima – temelji na sličnosti, odnosno na poređenju, a njen cilj jeste do krajnje mjere naglasiti sličnost, odnosno hiperbolizirati je. Pritom se ne dopušta da ta sličnost biva pojmljena kao priricanje značenja sredstva sadržaju. Leksičke jedinice koje ulaze u proces metaforizacije zadržavaju vlastiti identitet i na taj način proizvode tenziju bez koje nema metafore. Jasno, s njihovim značenjem nešto se ipak mora dešavati. Od vremena al-Ġurġānija odbija se svaka mogućnost o prijenosu značenja riječi, ali je kao zamjena razvijena teorija o pripisivanju, odnosno afirmiranju karakterističnog svojstva (*al-ʾiṭbāt*). Kad umjesto *hrabar čovjek* kažemo *lav*, to ustvari znači da riječi *šuġā*’ (hrabar čovjek) nismo prirekli značenje koje ima riječ *lav*, već smo mu prirekli, odnosno naglasili kod njega, najbitniju odliku koja karakterizira lava, a to je *hrabrost*. Dakle, kad umjesto *hrabar* kažemo za nekoga da je *lav*, onda se njegova hrabrost ističe do krajnje mjere – hiperbolizira se. “...termin *iṭbāt* – naglašava Duraković – ključni je u metafori, jer je on proces metaforizacije, ili stvaranje izvanredne tenzije između dva konstituenta metafore, tako što se bitno svojstvo jednoga utvrđuje u drugome. *Iṭbāt* je oznaka za dinamizam metafore: ‘ugradnjom’ temeljne odlike jednoga konstituenta u drugi ‘zateže se luk među’ konstituentima čije snažnije vibracije presudno utječu na osobene metaforičke semantičke pomake.”⁶⁷

⁶⁶ al-Qazwīnī, *al-ʾĪdāh*, str. 236.

⁶⁷ Duraković, *Arapska stilistika u Bosni...*, str. 74-75.

Ovdje se otvara jedno važno pitanje, a to je: kako je afirmiranje svojstva koje je zajedničko sredstvu i sadržaju sposobno predstavljati “dinamizam metafore”?

Vratit ćemo se tumačenju po kojem se *al-'itbātom* u sadržaju afirmira, odnosno intenzivira ono svojstvo koje je najdominantnije u sredstvu (*'ahass'awṣāfih*). To znači da u primjeru metafore, gdje se umjesto *hrabar čovjek kaže lav*, hrabrost kao najizrazitija osobina lava pririče hrabrom čovjeku i time “osnažuje” njegova hrabrost. Logičnim se, onda, nameće kazati kako *al-'itbāt* podrazumijeva uspostavljanje balansa u inenzitetu iste osobine u sadržaju i sredstvu. Ipak, nije posve tako. Interesantno je šta u vezi s naznačenim pitanjem kaže al-Sakkākī: čak i ako je hrabrost jedno od nejspesificiranih i najizraženijih svojstava lava, ipak jezička konvencija nije namijenila ime hrabrost zbog te osobine kao takve, već je označava u vezi s tijelom, likom, očnjacima lava i dr. Nadalje, kazuje al-Sakkākī, ako se takva hrabrost dovede u vezu sa hrabrošću kakvu mi poznajemo, onda se ona prema njoj odnosi kao svojstvo, a ne kao ime.⁶⁸ Ovo al-Sakkākījevo pronicljivo razmišljanje nudi nekoliko mogućih zaključaka. Svojstvo koje je na prvi pogled zajedničko sadržaju i sredstvu nije ustvari isto svojstvo. Riječ je o inkongruentnom svojstvu, koje s obzirom na njegovu “ukomponiranost” u sadržaj i sredstvo metafore predstavlja *analognu osobinu koja se isto imenuje*. Ovo nas neodoljivo podsjeća na Ortonyjevju teoriju o tzv. *strukturnoj sličnosti*, koja opet stoji u temelju jedne u novije vrijeme prisutne teze u tumačenju metafore. Radi se o tzv. tezi o transferu predikata (engl. *predicate transfer thesis*), koja podrazumijeva da se inkongruentnost sadržaja i sredstva s obzirom na različit intenzitet zajedničkog svojstva u svakome od njih pomiruje kroz transfer mogućih, odnosno pretpostavljivih zajedničkih predikata. To je princip koji podrazumijeva da ime nekoga svojstva koje odgovara nečemu iz jednoga domena može ponekada biti upotrijebljeno kao ime svojstva koje odgovara nečemu iz nekog drugog domena.⁶⁹

Očito je da tumačenje metafore u arapskoj stilistici poštuje semantičku hijerarhiju, pod čime mislimo na to da se značenje imena ne uključuje u proces *al-'itbāta*, što će reći da se ne uključuje u proces same metaforizacije, već se uključuje karakteristično svojstvo. Prekršimo li princip da se metafora ne posmatra kao predikacija, ili ako uzmemo sebi za pravo da je posmatramo kao predikaciju na dubinskom nivou, onda služeći se pojmovnom aparaturom savremene semantike, možemo kazati kako *al-'itbāt* predstavlja specifičnu vrstu niže-gradirane predikacije (engl. *downgraded predication*) ili predikacije koja se tiče svojstva (engl. *featurized predication*), kako se ona drukčije naziva.⁷⁰ Radi se o tome da “element koji odgovara svojstvu po svojoj funkciji na unutrašnjem planu ima strukturu predikacije”.⁷¹ Konkretno, da bi se iskazala nečija nadnaravna hrabrost, može se posegnuti za jednom od mogućih niže-gradiranih predikacija i kazati: *On je lav*.

⁶⁸ Vidi: al-Sakkākī, op. cit., str. 197.

⁶⁹ Nunberg, op. cit., str. 111.

⁷⁰ Vidi: G. Leech, *Semantics*, str. 144-148.

⁷¹ Ibid., str. 145.

Kategorijalna asercija

Upravo s ovim posljednjim primjerom došli smo do još jednog veoma važnog pitanja koje se tiče razumijevanja procesa metaforizacije u arapskoj stilistici, a to je kategorijalna asercija (*al-'iddi 'ā'*). Metaforička upotreba sredstva umjesto sadržaja pored afirmiranja najizrazitijeg svojstva sredstva u sadržaju (*al-'itbāt*) podrazumijeva postojanje implicirane asercije, odnosno tvrdnje o tome da sadržaj ulazi u kategoriju sredstva (*duḥūl al-mušabbah fi ġins al-mušabbah bihī*). To će reći da kad umjesto *hrabar čovjek* kažemo *lav*, time implicitno tvrdimo da *hrabar čovjek* spada u kategoriju *lavova*. Na taj način želi se ustvari eliminirati mogućnost da se sami transfer imena shvati kao metafora. Metafora (*al-'isti 'āra*) se ne temelji na transferu imena, već na impliciranoj aserciji da sadržaj spada u kategoriju sredstva (*al-'iddi 'ā'*), s kojom se simultano odvija i afirmiranje najistaknutijeg svojstva sredstva u sadržaju (*al-'itbāt*).

Ovdje se uspostavlja jedna korisna distinkcija u pogledu referencijalnih osobina veza-nih za jedinke koje čine određenu kategoriju, odnosno rod. Pod lavom se, primjerice, može podrazumijevati konkretni, poznati lav (*al-muta 'āraf*), u smislu specifične referencije, ili lav u smislu generičke referencije, gdje se ne misli na konkretnu jedinku, nego na cijelu klasu (*ġayr al-muta 'āraf*).⁷² Metafora uvijek cilja na generičku referenciju, barem tako misle arapski autori, jer joj to nalaže njena pozicija jezičkog tropa, budući da konvencionalna upotreba neke riječi, prirodno, nikada nije uspostavljena u vezi s nekom posebnom jedin-kom, već u vezi s cijelom klasom referenata. Time je metafora oslobođena stege odanosti nekom precizno definiranom referentu.

Treba naglasiti da se proces *al-'itbāt* (intenziviranje svojstva) i proces *al-'iddi 'ā'* (asercija) posmatraju kao dvije simultane i komplementarne operacije, od kojih je prva bliska poredbenom, a druga interaktivnom poimanju metafore. U modernoj evropskoj stilistici, u vezi s ovim pitanjem koje su Glucksberg i ostali definirali kao: “selektivno aktiviranje svojstava: poređenje ili atribucija”⁷³, granaju se dvije tendencije. Jedni su pristalice pored-benog, a drugi pristalice interaktivnog viđenja metafore. “Teoretičari pristalice poredbenog modela, kakvi su Ortony (1979a), Gentner (1983) i Miller (1979), mišljenja su kako metaforu treba razumijevati na način da se ona tretira kao implicitno poređenje prije negoli kao kategorijalna asercija. Tako metafora koja ima formu ‘X je Y’ uzima se kao da je riječ o ekspliciranom poređenju u formi ‘X je kao Y’. Poređenje se onda interpretira na isti način kao što se interpretira bilo koje doslovno poređenje, kroz proces pridruživanja svojstva... Zbog svoje dvojne referencijalne funkcije metaforičko poređenje može biti iskazano kao kategorijalna asercija, i obrnuto...”⁷⁴

⁷² Vidi: al-Taftāzānī, op. cit., str. 336-337.

⁷³ Sam Glucksberg, Mary R. Newsome i Yevgeniya Goldvarg, “Inhibition of literal: Filtering Metaphor-Irrelevant Information During Metaphor Comprehension”, *Metaphor and Symbol*, 2001, 16 (3&4), str. 278.

⁷⁴ Ibid., str. 179-280.

Naposljetku, vratit ćemo se još jednom pitanju: da li se metafora u arapskoj stilistici razumijeva kroz poredbeni ili interaktivni pristup. Danas kad vladamo pojmovnom aparaturom kojom vladamo pogrešno je samo zbog odsustva termina kazati kako klasični arapski autori nisu poznavali interaktivno poimanje metafore. Kazati kako je poimanje metafore u arapskoj stilistici interaktivno bilo bi pogrešno isto onoliko koliko bi bilo pogrešno kazati da je poredbeno. Ono je, jednostavno, i poredbeno i interaktivno u isti mah.

Kao zaključak na ovome mjestu možemo kazati da se metafora u arapskoj stilistici ne razumijeva kao prijenos značenja, već kao simultano realiziranje triju aspekata metaforičkog procesa:

- a) leksičko-semantičkog – pozajmljivanje imena, odnosno izraza, uz podrazumijevanje njegovog značenja (*al-'isti 'āra*);
- b) semantičkog – afirmiranja karakterističnog svojstva sredstva u sadržaju (*al-'itbāt*) i
- c) logičkog – kategorijalna asercija (*al-'iddi 'ā*).

Klasifikacije metafore

Poslije al-Ġurġānija, u vremenu kad dolazi do zasvođenja arapske stilistike i kad se javlja želja da se cjelokupna materija kojom se bavi ova znanost precizno iznese, definiraju se i podjele metafore s obzirom na različite kriterije.

Metafora se, po arapskim autorima, može posmatrati s obzirom na sljedeće kriterije:

- a) s obzirom na to koji je od konstituenata elidiran:
 - eksplicirajuća metafora (*al-'isti 'āra al-tašrīhiyya*) i
 - implicirana, aludirajuća metafora (*al-'isti 'āra al-makniyya*);
- b) s obzirom na vrstu riječi kojom je iskazana:
 - nedeverbalna metafora (*al-'isti 'āra al-ašliyya*) i
 - deverbalna metafora (*al-'isti 'āra al-tabā'iyā*);
- c) s obzirom na karakter nadopune koja prati metaforu:
 - dopunjena (*al-'isti 'āra al-muġarrada*),
 - proširena (*al-'isti 'āra al-muraššaha*) i
 - prosta (*al-'isti 'āra al-muṭlaqa*);
- d) s obzirom na to da li su konstituenti metafore jedinstveni ili složeni, metafora može biti:
 - jedinstvena (*al-'isti 'āra al-mufrada*) i
 - složena (*al-'isti 'āra al-murakkaba*), za koju se češće koristi termin *al-'isti 'āra al-tamīliyya*.

Postoje i podjele metafore s obzirom na neka druga svojstva, ali se one rjeđe uzimaju u obzir. Zbog toga, a i kako bismo izbjegli detaljiziranje, nećemo navoditi te podjele.

Eksplícitni i implicítni naćin realiziranja metafore

S obzirom na to koji je konstituent elidiran u nekoj metaforićkoj konstrukciji, metafora se mođe smatrati eksplíciranom ili impliciranom. Ovo polazište podrazumijeva da je metafora u osnovi intenzivno poređenje (*al-tašbīh al-balīg*),⁷⁵ tj. poređenje u kome je uvijek ispuštena poredbena rijeć, a zatim da eksplíciranjem metaforićeke rijeći ili posrednim aludiranjem na nju putem navođenja bitnih svojstava koja aludiraju na sredstvo biva eksplíciranom ili impliciranom.

Metafora se smatra eksplíciranom u slučaju kad je navedeno sredstvo, ali je elidiran sadržaj metafore:

وأقبل يمشي في البساط فما درى إلى البحر يسعى أم إلى البدر يرتقي.

I poče ćilimom hoditi, a ne bi mu jasno

*Da li u more uranja ili se mjesecu punome penje.*⁷⁶

U navedenom distihu rijeći *bahr* (more) i *badr* (puni mjesec) upotrijebljene su u metaforićkom znaćenju. Ove dvije rijeći predstavljaju sredstvo, dok je sadržaj ispušten, a sadržaj predstavlja rijeć *Sayf al-Dawla* (ime vladara koga pjesnik hvali).

احذر سيفاً بين فكيك.

*Ćuvaj se sablje među svojim vilicama!*⁷⁷

Sredstvo metafore predstavlja rijeć *sayf* (sablja), dok je sadržaj koji je ispušten rijeć *lisān* (jezik).

ناظر سالم بحرا.

*Salim je vodio polemiku s morem.*⁷⁸

Sadržaj metafore u navedenom primjeru predstavlja rijeć *bahr* (more), a ispuštena rijeć koja predstavlja sredstvo metafore jeste rijeć *‘ālim* (ućenjak).

Implicirana metafora, za koju se koristi i termin metafora koja se ostvaruje putem alegorije (*al-’isti ‘āra bi al-kināya*), realizira se tako što biva elidirano sredstvo metafore, s tim

⁷⁵ Intenzivnim poređenjem (*al-tašbīh al-balīg*) smatra se ono poređenje u ćijoj je konstrukciji došlo do redukcije, odnosno elidiranja nekih od konstituenata.

⁷⁶ Abū Ṭayyib al-Mutanabbī, *Dīwān al-Mutanabbī*, ur. Salīm ’Ibrāhīm Šādir, Bayrūt, Maktaba Šādir, 1926, str. 288.

U ovom distihu al-Mutanabbī opisuje dolazak bizantijskog izaslanika kod Sayf al-Dawla.

⁷⁷ Abdul-Raof Hussein, *Arabic Rhetoric: A pragmatic analysis*, London, Routledge, 2006, str. 219.

⁷⁸ Abdul-Raof, op. cit., str. 220.

što budu navedena određena relevantna svojstva (*al-lāzim*) što aludiraju na značenje riječi koja predstavlja sredstvo metafore. Pogledajmo nekoliko primjera implicitne metafore:

فإن أمرض فما مرض اصطباري وإن أصمم فما صم اعتزائي.

Ako obolim ja, neće oboljeti strpljenje moje,

*Ako gluhim postanem ja, gluhom postati neće odlučnost moja.*⁷⁹

U ovom distihu javljaju se dvije metafore. Sredstvo metafore u oba slučaja jeste čovjek, dok sadržaj predstavljaju riječi *اصطباري* – *strpljenje moje* i *اعتزائي* – *odlučnost moja*. Sredstvo metafore (*čovjek*) elidirano je, ali su navedena određena svojstva koja su bitna za njega (*oboljeti, postati gluh*) i koja aludiraju na sredstvo metafore (*čovjek*). Treba kazati da se pod bitnim svojstvom (*al-lāzim*) u arapskoj stilistici ne misli na svojstvo u smislu atributa (*al-šifa*), već na svojstvo u logičkom smislu, tako da ono može biti izraženo i drugom vrstom riječi osim pridjeva. Bitna svojstva koja aludiraju na sredstvo metafore, tj. *oboljeti* i *postati gluh* ujedno su i kontekst-riječi koje priječe da se navedene metafore razumiju u doslovnom smislu.

Jedan od primjera koji se u literaturi često navodi za ovu vrstu metafore jeste i odlomak iz čuvene al-Ḥağğāḡove hutbe:

إني لأرى رؤوسا قد أينعت و حان قطفها.

*Vidim glave dozrele, koje je vrijeme brati.*⁸⁰

Sredstvo metafore koje je elidirano jeste riječ *tamarāt* (plodovi) ili neka riječ sličnog značenja. Bitna svojstva koja aludiraju na to sredstvo jesu *dozrijevanje* i *branje*, a ona i u ovom slučaju predstavljaju kontekst-riječi koje pomažu da se namjeravano i protumačeno značenje podudare, odnosno da se dijagnosticira metaforički karakter iskaza.

Metaforički karakter iskaza u eksplicirajućoj metafori jeste bjelodan. Narušavanje selekcijske restrikcije posve je očito (npr. polemika se nikada ne može voditi s morem), tako da recipijentu preostaje jedino da u kontekstu traga za sadržajem metafore. S druge strane, metaforički karakter riječi u impliciranoj metafori nije do kraja očito izražen. Metaforička riječ u impliciranoj metafori mogla bi se shvatiti i kao doslovni iskaz ako se ne bi uzelo u obzir relevantno svojstvo. Primjerice, iskaz *Vidim glave...* bez bitnog svojstva (*dozrele, vrijeme ih je brati*) što se odnosi na sredstvo koje je elidirano (*plodovi*) mogao bi se razumjeti u doslovnom smislu. Upravo zbog postojanja mogućnosti doslovnog razumijevanja ova metafora naziva se metafora koja se realizira putem alegorije (*al-'isti 'āra bi al-kināya*).

⁷⁹ al-Mutanabbī, op. cit., str. 121.

⁸⁰ Abdul-Raof, op. cit., str. 221.

Personifikacija kao podvrsta implicirane metafore

U klasičnim djelima iz područja arapske stilistike ne možemo naći poglavlje posvećeno personifikaciji. S druge strane, u klasičnoj arapskoj poeziji ovaj trop prisutan je u značajnoj mjeri. Personifikacija kao jedan od “nepravo nazvanih tropa”⁸¹ pridružena je metafori. To je pokazatelj da je metafora još davno pokazivala sklonost ka širenju vlastitog prostora, što je istovremeno značilo sužavanje prostora za druge trope. No, o tome ćemo na drugome mjestu. Vratimo se sada personifikaciji. Teško je uopće i naći u literaturi iz oblasti arapske stilistike termin koji označava *personifikaciju*. Ni u vrlo obuhvatnom Badawīyevom leksikonu⁸² nema termina koji označava personifikaciju. U trojezičnom *Leksikonu književnih termina* autora Magdija Wahbe spominje se termin za personifikaciju (*al-taḡsīd* i *al-tašhīṣ*).⁸³

Ġāzī Yamūt, jedan od relativno novijih autora, ukazuje na to da se personifikacija realizira u ruhu implicirane metafore, odnosno metafore koja se realizira na način alegorije. I Yamūt i Wahba upotrebljavaju za personifikaciju dva termina: *al-taḡsīd* i *al-tašhīṣ*.

Al-taḡsīd (dosl. utjelovljenje, inkarnacija) predstavlja materijaliziranje, odnosno imaginativno preobražavanje jedne stvari u drugu. *Al-taḡsīd* se, formalno posmatrano, i ne može nazvati personifikacijom – to činimo tek uvjetno jer se ovaj termin spominje, kako smo naprijed kazali, zajedno s terminom *al-tašhīṣ*. Pogledajmo jedan primjer koji navodi Yamūt:

وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ.

*A pjesnici – njih zavedeni slijede! Zar ne vidiš kako svakom dolinom blude.*⁸⁴

Doline, kako nalazimo u Yamūtovom tumačenju, metaforički predstavljaju *poetske žanrove* (*al-'aḡrād*).⁸⁵ *Poetski žanrovi* doživjeli su svoju metaforičnu ‘inkarnaciju’ u *doline*. Personificirani pojam u *al-taḡsīdu* pojavljuje se kao objekt, on dobija tijelo nečega drugoga, ali ne i druga svojstva, tako da se *al-taḡsīd* ne može posmatrati kao personifikacija u istinskom smislu.

⁸¹ Ricoeur, op. cit., str. 70.

⁸² Badawī Ṭabāna, op. cit., str. 1997.

⁸³ Vidi: Magdi Wahba, *A Dictionary of Literary Terms (English - French - Arabic)*, Bayrūt, Libraire du Liban, 1974, str. 398. i 446.

⁸⁴ Kur'an, 26: 224-225. (Navodi iz *Kur'ana* donose se iz prijevoda koji je sačinio Esad Duraković: *Kur'an s prijevodom na bosanski jezik*, preveo s arapskog jezika Esad Duraković, Sarajevo, Svjetlost, 2004. Na mjestima gdje zbog zahtjeva konteksta bude nužno odustati od navedenog prijevoda dodat ćemo odgovarajuću napomenu.)

⁸⁵ Yamūt, op. cit., str. 253.

Personifikacija u uobičajenom značenju tog termina – davanja osobina živih bića nečemu što je neživo – jeste ono što arapski autori nazivaju *al-tašhīṣ* (ovaj je termin jednakovrijedan terminu *personifikacija*). Naprimjer:

ولم نر شيئاً أحسن منظراً
من الروض يجري دمعته وهو يضحك.

I ne vidjesmo prizora ljepšega

*Od vrta jednoga što suze mu teku, a on se smije.*⁸⁶

U navedenom distihu sredstvo je metafore (*čovjek*) elidirano, ali su bitna ljudska svojstva (*suze, smijeh*) pripisane sadržaju, tj. vrtu, tako da je posrijedi metafora putem alegorije (*al-'isti 'āra bi al-kināya*), odnosno personifikacija, kao njena posebna vrsta.

Deverbalna i nedeverbalna metafora

Osnovni kriterij za razlikovanje nedeverbalne i deverbale metafore jeste morfološki identitet metaforičke riječi (*al-musta 'ār*), za koju se obično kaže da je to “riječ kroz koju se realizira metafora”.⁸⁷ Ključno u uspostavljanju ovoga kriterija jeste to da li je metaforička riječ iskazana u vidu glagola i nekog iz njega izvedenoga imena ili ne. S obzirom na ovaj kriterij metafora može biti:

- nedeverbalna metafora (*al-'isti 'āra al- 'aṣliyya*) i
- deverbalna metafora (*al-'isti 'āra al-tabā 'iyya*).

Nedeverbalna metafora kao metaforičku riječ ima zajedničku imenicu (*'ism al-ḡins*) koja nije derivirana iz glagola. Naprimjer.:

يمحُّ ظلاماً في نهار لسانه
ويفهم عن قال ما ليس يسمع.

Jezik mu izbacuje mrak u dan

*I od onoga koji govori prenosi što se čuti ne može.*⁸⁸

Pjesnik u ovoj metafori poredi pero s čovjekom. Kao metaforička riječ upotrijebljena je riječ لسان – *jezik*. Kako ova riječ nije izvedena iz glagola, metafora se smatra nedeverbalnom.

Deverbalna metafora kao metaforičku riječ ima glagol ili neku iz glagola izvedenu riječ (particip aktivni, particip pasivni, imenicu mjesta, imenicu vremena, imenicu oruđa, elativ

⁸⁶ al-Ḥafāḡī, cit. po: Yamūt, op. cit., str. 253.

⁸⁷ Vidi: Šayḥ 'Amīn Bakrī, op. cit, str. 112.

⁸⁸ al-Mutanabbī, op. cit., str. 27.

i deverbalni pridjev). Neki autori izdvajaju imenicu mjesta, imenicu vremena i imenicu oruđa.⁸⁹ Pogledajmo dva primjera deverbalne metafore:

وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ...

*I kad zašutje srdžba u Musau...*⁹⁰

ملأت جوانبه الفضاء وعانقت شرفاته قطع السحاب المطر.

Njegove zidine ispunjavale su prostranstvo,

*A terase njegove grlile su oblake kišne.*⁹¹

U ovom distihu pjesnik opisuje dvorac. Glagol *عانقت – grlili su* upotrijebljena je metaforički umjesto glagola *لامس – dodirivati*.

Logično je zapitati se kakva je svrha posmatrati metaforu s obzirom na morfološki oblik riječi koje predstavljaju njene konstituente kad znamo da je metaforizacija vezana za semantičko-logičke odnose među konstituentima? Upravo ta vrsta odnosa (semantičko-logički odnosi) među konstituentima se i želi naglasiti ovom podjelom, mada na posve indirektan način. Da bi bilo jasno o čemu je riječ, treba imati na umu dvije stvari:

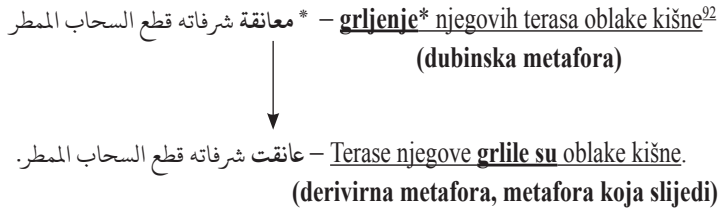
- a) Deverbalna metafora realizira se u *al-mašdaru* (infinitivu, glagolskoj imenici), koji se smatra "ishodištem" iz kojega potječu glagoli, a onda i imena izvedena iz glagola. Otuda slijedi da svaki put kad se naiđe na metaforički iskaz u kome je metaforička riječ izražena glagolom, npr. *sakata* u naprijed navedenom primjeru, taj iskaz treba uzeti kao površinsku strukturu koja iziskuje transformiranje u dubinsku strukturu i to na temelju transformacionog pravila koje kaže da glagol ili ime derivirano iz glagola jeste *al-mašdar*. Bit će jasnije ako imamo na umu da se za deverbalsku metaforu izvorno koristi termin *al-'isti 'āra al-taba 'iyya* (dosl. *metafora koja slijedi drugu metaforu*), što podrazumijeva da kad se srećemo s metaforom u kojoj je glagol ili iz glagola derivirano ime u ulozi metaforičke riječi, trebamo gledati u onu prethodeću metaforu s korespondirajućim *al-mašdarom* kao metaforičkom riječi – metaforu koja uvijek stoji kao unaprijed upisana verzija. Riječ je o dvije metafore, od kojih je jedna realizirana na površinskoj, a druga u dubinskoj ravni. Ovo možemo uzeti kao obavezujuće pravilo za ispravno razumijevanje deverbalske metafore.

Po opisanom pravilu, svaki glagol ili iz glagola izvedena riječ, kako smo kazali, ima u dubinskoj strukturi *al-mašdar* koji korespondira s njom:

⁸⁹ al-Taftāzānī, op.cit., str. 347-348.

⁹⁰ Kur'an, 7:154. (Na ovom mjestu odstupili smo od Durakovićevog prijevoda.)

⁹¹ al-Buḥturī, cit. po: Bakrī, op. cit., str. 114.



Relacija između glagola i imena deriviranih iz njega kao elemenata koji egzistiraju u površinskoj strukturi i *al-mašdara* koji supostoji s njima u dubinskoj strukturi predstavlja, kazano jezikom transformativne sintakse, *kontekstualnu restrikciju na glagolsku imenicu*.⁹³

- b) Poimanje relacije između *al-mašdara*, na jednoj, i glagola i imena izvedenih iz glagola, na drugoj strani, nema cilj pokazati kako su svaki glagol, pa indirektno i sva imena izvedena iz glagola, svodiva na glagolsku imenicu, mada to nije netačno. Uočavanje ovakve relacije iznuđeno je činjenicom da se u osnovi metafore uvijek vidi poređenje. (Snaga poredbenog shvatanja metafore na ovom mjestu izbija više nego na bilo kojem drugom.) Poređenje podrazumijeva to da sadržaj poređenja, tj. ono što se poredi, bude “opisan (*mawṣūf*), i to onim što predstavlja zajedničko svojstvo poređenja ili na način sudjelovanja poređenja; za opisivanje su prikladne samo one stvari koje su postojane..., a glagoli i imena izvedena iz njih nemaju takvo značenje jer su podložni iterativnosti posredstvom temporalnosti koja je imanentna glagolima.”⁹⁴ Vrijeme se u ovom slučaju ne posmatra kao kontinuitet, već kao niz sekvenci. Otuda glagol i iz njega izvedena imena nisu prikladna za opisivanje, a samim time ni za položaj sadržaja poređenja. Značenje pojmova koji se “bratime” u metafori mora biti lišeno svake temporalne karakteristike – jezikom pragmatolingvistike kazano, to je izvanvremensko značenje (engl. *timeless meaning*), koje stoji nasuprot okazionalnom značenju i izmiče svakoj vrsti aktualizacijske uvjetovanosti. No, na pragmatičkom se planu i javlja istinski problem s ovakvim tumačenjem metafore: kako uskladiti značenjski nominalizam metaforičkog iskaza i pojedinačne zahtjeve konteksta? Odgovor je jednostavan i istovremeno apsurdan: to se i ne očekuje; ovakvo poimanje metafore mnogo prije njene komunikacijske vrijednosti ima osloboditi metaforu stega vremena i pokazati da je metafora “pored njenih epistemoloških potencijala,

⁹² Ova rečenica namjerno je data u neprihvatljivom obliku i u verziji na arapskom i u verziji na bosanskom kako bi se tumačenje ostvarenja deverbale metafore učinilo očitim.

⁹³ O kontekstualnoj restrikciji vidi u: George Lakoff, *Irregularity in Syntax*, Holt, Rinehart and Winston, Inc, New York, 1970, str. 56-58.

⁹⁴ al-Taftāzānī, op.cit., str. 347.

ali i zbog njih – veoma sklona i veoma sposobna za neslućene semantičke inovacije i priraštaje značenja. Ta njena sposobnost je velikim dijelom posljedica nevezivanja za vrijeme već za procesualnost, za izražavanje određenog stanja ili tenzije u ‘nalikovanju’⁹⁵

Mogućnost dvostrukog tumačenja deverbale metafore

Razumijevanje sadržaja, odnosno značenja metafore uvijek može biti otvoreno. Ako je metafora upotrijebljena u komunikacijskom činu, može, primjerice, biti pogrešno protumačena usljed odsustva kompetentnosti recipijenta. Deverbale metafora uvijek nosi sa sobom ambivalentnost smisla, jer može biti protumačena i kao eksplicirana i kao implicirana. To će reći da i metafora u primjeru *وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبَ* – *I kad zašutje srdžba u Musau* može biti protumačena i kao eksplicirana i kao implicirana.

Ako pristanemo na to da je u osnovi ove metafore poređenje *šutnje* i *prestanka srdžbe*, pri čemu je zajednički semantički faktor *smirenost*, onda je riječ o ekspliciranoj metafori. S druge strane, možemo u osnovi ove metafore vidjeti poređenje *srdžbe* s *čovjekom*. U tom slučaju elidirano je sredstvo poređenja (*čovjek*), pri čemu je zajednički semantički faktor *prestajanje s nečim*, ali je navedeno bitno svojstvo (*al-lāzim*) koje ukazuje na čovjeka. Dva tumačenja deverbale metafore međusobno su isključiva – ona može biti protumačena ili kao eksplicirana ili kao implicirana.

Posmatranje metafore kao poređenja ima za posljedicu, kako vidimo, to da se glagol ne smatra neposredno metaforičnim. Njegova metaforičnost posmatra se posredno preko glagolske imenice, glagolski se metaforički iskaz nominalizira. Znači li to onda da ne postoji glagolska metafora u pravom smislu te riječi? Ovo pitanje i nije trebalo postavljati – jasno je da glagolska metafora postoji u jeziku, ona je jezička činjenica koju ne treba dokazivati, ali je arapski autori reinterpreteraju na navedeni način samo da bi udovoljili konceptu po kome metafora počiva na poređenju. Ovakvim tumačenjem metaforizacije na teoretskom planu gravitaciono središte apsolutno se pomjera u sferu imenice – tamo gdje se kao metaforična riječ javlja glagol uvijek riječ o glagolskoj imenici. Neka nam bude dopušteno primijetiti: kad se glagol vraća glagolskoj imenici, riječ je o kretanju po paradigmatškoj osi (na morfološkom nivou); to je ista ona osa koja se vezuje za metaforu na planu globalnih promjena u jeziku. I mada je riječ o posve različitim fenomenima u jeziku, ova usputna napomena barem skreće pažnju kako je stasavanje metafore uvijek okrenuto u vertikalnom smjeru.

Čini se ipak kako pravi razlog inauguriranja deverbale metafore ne leži u činjenici da glagol nije podesan za izražavanje metaforičkog značenja. Dovoljno je obratiti pažnju na

⁹⁵ Duraković, *Orijentologija...*, str. 208.

to da se intelektualni trop definira kao “prediciranje glagola ili nečega što nosi glagolsko značenje nekoj riječi koja je u naslućenom semantičkom suodnosu s tim glagolom ili riječju koja nosi glagolsko značenje”.⁹⁶

Dakle, glagol je sposoban iskazati metaforičko značenje. Sam jezik – kako se i iz navedenih primjera da vidjeti – poznaje glagol kao metaforičku riječ. Uostalom, nešto takvo besmisleno je i dokazivati. Teško je i teoretski zamisliti da se glagol isključi kao sredstvo ostvarenja metaforizacije. Kako to da je glagol u vezi s intelektualnim tropom u središtu pažnje, odnosno ključni njegov konstitutivni element, a u slučaju metafore, koja se smatra jezičkim tropom, glagol se drži nepodesnim iskazati metaforičko značenje?

Na ovom mjestu nudi se jedna od paralela s Aristotelovim tumačenjima metafore. Aristotel u poglavlju *Poetike* koje prethodi poglavlju gdje definira metaforu nabraja osam dijelova jezičkog izraza, među kojima su ime i glagol. “Ime je – tumači Aristotel – riječ koja nešto znači, ali bez izražavanja vremena, i kojoj pojedini dijelovi, uzeti samostalno, nemaju određena značenja... Glagol je riječ koja, pored ostalog, znači i vrijeme... Riječi *čovjek* ili *bijelo* ne pokazuju vrijeme, dok riječi *korača* ili *koračaše* pokazuju vrijeme, i to prvo sadašnje vrijeme, a drugo prošlo.”⁹⁷ Aristotel nije na ovome mjestu i na ovakav način definirao ime i glagol da bi, poput arapskih autora, eksplicitno kazao kako se metaforizacija u svakom slučaju odvija u imenu, čak i onda kad se u konkretnom metaforičkom iskazu upotrijebi glagol. Ipak, jasno je da je ime predstavio kao prvi samodostatni semantički entitet (“dijelovi imena uzeti samostalno nemaju određena značenja”). “Baš na tu semantičku jezgru elokucije nakalemit će se definicija metafore, kao prenošenja imenskih značenja. Ključna pozicija imena u teoriji elokucije ima dakle presudnu važnost.”⁹⁸ Ukratko kazano, i u helenskoj i u arapskoj tradiciji metafora je *nešto što se dešava imenu*.⁹⁹

Zadržimo se još malo na razlici između deverbale i nedeverbale metafore. Ispada, ako jednostavno posmatramo, da metafora daje primat imenu nad glagolom. Vidjeli smo da su arapski autori dali primat imenu zbog glagolu imanentne temporalnosti, koja šteti apsolutnom značenju pojma. Kad znamo da je jedan od temeljnih postulata arapske stilistike *muṭābaqa al-kalām li muqtaḍā al-ḥāl* (podudaranje iskaza i zahtjeva govorne situacije), onda ne možemo osuditi arapske stilističare za zanemarivanje važnosti konteksta. S druge strane, argument koji oni sami navode prije svega spada u domen logičkog rasuđivanja, što s obzirom na sklonost arapske stilistike za takvim postupcima nije neobično. U svakom slučaju, ne može se kazati kako je koncept po kome metafora u dubinskoj ravni uvijek podrazumijeva dva imena bezvrijedan. Sam koncept

⁹⁶ Yamūt, op. cit., str. 200.

⁹⁷ Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, str. 89-90.

⁹⁸ Ricoeur, op. cit., str. 18.

⁹⁹ Ricoeur, op. cit., str. 20.

odslikava želju da se metafora, odnosno proces metaforizacije prikaže kao “integrirajuća identifikacija”,¹⁰⁰ čemu ne pogoduje način na koji je moguća identifikacije između imenice i glagola. Otuda se kao logičnije javlja to da se svaka glagolska metafora nominalizira, jer se na taj način omogućava plodotvornije semantičko stapanje. Razdaljina među konstituentima metafore teži da bude premoštena, a to je, opet, mnogo jednostavnije kad su konstituenti dvije imenice nego kad su glagol i ime.

Karakter semantičke nadopune – metafora i mikrokontekst

Metafora jeste figura riječi, ali je teorija metafore u arapskoj stilistici naglašeno kontekstualistička, mada se ponajprije oslanja na mikrokontekst. U tome smislu arapska stilistika uvodi kao jedinicu minimalnog konteksta semantičku nadopunu (*al-mulā'im*), a zatim u skladu sa svojom sklonosti taksonomiji imenuje različite modalitete podesnosti nadopune u odnosu na sadržaj i sredstvo metafore. U vezi s navedenim kriterijem, metafora može biti:

- proširena (*al-'isti'āra al-muraššaḥa*),
- dopunjena (*al-'isti'āra al-muḡarrada*) i
- prosta (*al-'isti'āra al-muṭlaqa*).

Proširena metafora

Proširena metafora (*al-'isti'āra al-muraššaḥa*) sadrži nadopunu koja je u semantičkom smislu kompatibilna sa sredstvom metafore:

أُتِنِي الشَّمْسُ زَائِرَةً وَلَمْ تَكُنْ تَبْرَحُ الْفَلَكَ.

Sunce mi dođe u posjetu

*a da putanju napustilo nije.*¹⁰¹

Sredstvo metafore jeste riječ *sunce*, a sadržaj umjesto kojega je ova riječ metaforički upotrijebljena jeste *voljena*. Metafora je popraćena nadopunom *a da putanju napustilo nije*, koja je u semantičkom smislu kompatibilna sa sredstvom (*sunce*). Pogledajmo još jedan primjer:

¹⁰⁰ O *integrirajućoj identifikaciji* govori Albert Henry u djelu *Métonymie et Métaphore*, a Ricoeur, oslanjajući se na njega, kaže kako glagoli nisu prikladni za identificiranje jer u osnovi podrazumijevaju kopolativnost: “Poopćujući možemo reći da ni ‘je(st)’, ni ‘tražiti’, ni ‘imenovati’, ni ‘činiti da’, ni ‘imati za’ ni ‘dati za’ nisu identifikacije. Ti su odnosi po svojoj prirodi kopule.” (vidi: Ricoeur, op. cit., str. 233-235)

¹⁰¹ Baššār Ibn Burd, cit. po: Yamūt, op. cit., str. 263.

نامت نواطير مصر عن ثعالبيها وقد بشمن وما تفنى العناقيد.

*Čuvari polja egipatskih spavaju, dok lisice im promiču
Site preko mjere svake, a grožđa nestati ne može.*¹⁰²

U ovom distihu kao sredstvo metafore upotrijebljena je riječ *lisice*, a sadržaj umjesto kojega je ta riječ metaforički upotrijebljena jesu *namjesnici egipatski*. Metafora je popraćena nadopunom (*site preko mjere svake*), koja je u semantičkom pogledu kompatibilna sa sredstvom (*lisice*).

Sredstvo metafore koje je eksplicirano biva podržano nadopunom, koja njegovu poziciju u odnosu na neeksplicirani sadržaj čini naglašenijom.

Treba li naglašavati da ova klasifikacija metafore počiva na ideji o sličnosti između sadržaja i sredstva i da u takvom poimanju odnosa sadržaj uvijek zauzima važnije mjesto, jer je nosilac većeg dijela intenziteta (*al-mubālaġa*) koji nastaje kao rezultat dovođenja u vezu sadržaja i sredstva? U ovoj vrsti metafore taj intenzitet biva posebno snažnim, jer se semantički podupire onaj dio metafore koji je ekspliciran i koji snažnije učestvuje u zajedničkom semantičkom faktoru. Ovako upotrijebljena semantička nadopuna ima za rezultat da se “stječe dojam kako je riječ o iskazu upotrijebljenom u doslovnom značenju”.¹⁰³ Da bismo bolje pojasnili o čemu je riječ, poslužit ćemo se Blackovim terminima *fokus* (engl. *focus*) i *okvir* (engl. *frame*).¹⁰⁴ Pod *okvirom* se podrazumijeva rečenica u kojoj je neka riječ upotrijebljena u metaforičkom značenju, dok se pod *fokusom* misli na riječ ili više njih koje su upotrijebljene u metaforičkom značenju. Pritom, okvir nameće ekstenziju značenja riječi koja predstavlja fokus. Ukratko, fokus je inkongruentni konstituent koji vlastiti semantički identitet duguje okviru. U slučaju dopunjene metafore dolazi do karakterističnog protezanja fokusa na cijelu rečenicu, tako da je teško razlučiti okvir i fokus. Fokus u metaforama ovoga tipa ne podrazumijeva samo minimalni iskaz u kome se realizira metafora, već uključuje i nadopunu (*al-mulā'im*) koja je u semantičkom pogledu kompatibilna sa sredstvom metafore. “Dodatak-dopuna koja se”, pojašnjava Duraković, “jače vezuje za sredstvo (ono sa čime se poredi) jest kontekst-riječ. Budući da se metaforičnost realizira u procesu utvrđivanja (pripisivanja) bitne, odnosno jedne od najbitnijih odlika sredstva u sadržaju poređenja, razumljivo je to potenciranje snage kvalificiranja kontekst-riječi uz sredstvo: uzme li se da je metafora na poseban način intenzivirano poređenje, intenzitet je u neposrednoj vezi sa snagom kojom se kontekst-riječ vezuje za sredstvo kao njegova temeljna kvalifikacija i specifikacija. Dodatak koji je manje vezan uz sredstvo predstavlja

¹⁰² al-Mutanabbī, op. cit., str. 434.

¹⁰³ Muḥammad Muṣṭafā Haddāra, *ʿIlm al-bayān*, Bayrūt, Dār al-ʿulūm al-ʿarabiyya, 1989, str. 74.

¹⁰⁴ Vidi: Maks Blek, “Metafora”, u: *Metafora, figure i značenja*, ur. Leon Kojen, Beograd, Prosveta, 1986, str. 55-77.

dalje obogaćivanje metafore proširivanjem (*taršīh*), koje ne mora biti sadržano u jednoj riječi, već ih može biti više.”¹⁰⁵

Sadržaj metafore u ovako sročnim metaforičkim iskazima, koji u stvari predstavlja pravi subjekt (*voljena osoba*), nije u stanju nositi se sa sredstvom, odnosno supsidijarnim subjektom (*sunce*), zato što je ovaj drugi osnažen nadopunom (*a da putanju napustilo nije*) koja već na doslovnom planu djeluje kao semantički kompletiv supsidijarnog subjekta. Supsidijarni subjekt ili sredstvo metafore posjeduje izraženije one semantičke kvalitete koji čine da zajednički semantički faktor dobija još veću prednost i do krajnosti smanjuje udaljenost između dva metaforska korelata. Uzmemo li u obzir da arapski autori vide metaforu utemeljenom na poređenju, onda ovakvo naknadno smanjenje udaljenosti između sadržaja i sredstva dovodi do toga da se preveliki intenzitet između poredbenih korelata (*al-mubālaġa*) pretvara u ignoriranje poređenja (*tanāsī al-tašbīh*).¹⁰⁶

Dopunjena metafora

Dopunjena metafora¹⁰⁷ (*al-'isti 'āra al-muġarrada*) podrazumijeva to da metaforički iskaz uz sadržaj i sredstvo sadrži nadopunu koja je u semantičkom pogledu kompatibilna sa sadržajem metafore. Istovremeno, sredstvo metafore ostaje lišeno takve nadopune:

وعد البدر بالزيارة ليلا فإذا ما وفي قضيت ندوري.

Obeća mjesec puni u posjetu noćnu doći,

*Ako i ne ispuni obećanje, ja ću ispuniti zavjete svoje.*¹⁰⁸

Sadržaj metafore u ovom slučaju nije ekspliciran, radi se o *voljenoj*, a sredstvo je *puni mjesec*. Nadopuna *ako i ne ispuni obećanje, ja ću ispuniti zavjete svoje*, semantički posmatrano, kompatibilna je sa sadržajem (*voljena*). Nadopuna ističe metaforičku relaciju između sadržaja i sredstva. S jedne strane, ona je s obzirom na to da eksplicira ili barem čini očitijim karakter sadržaja odnosno sredstva redundantna, odnosno zališna – čime umanjuje intenzitet metaforičke tenzije (*al-mubālaġa*) koja vlada među korelatima. I u ovom slučaju posmatrat ćemo metaforički iskaz kao okvir, a metaforički upotrijebljenu riječ kao fokus. U navedenom primjeru metaforički fokus jeste riječ *puni mjesec* (*al-badr*);

¹⁰⁵ Duraković, *Arapska stilistika u Bosni...*, str. 81.

¹⁰⁶ Vidi: Yūsuf Abū al-'Adūs, *al-'Isti 'āra fī al-naqd al-'adabī al-ḥadīṭ, al-'ab 'ād al-ma 'rafiyya wa al-ġamāliyya*, 'Ammān, al-'Ahliyya, 1997, str. 155.

¹⁰⁷ Arapski termin za dopunjenu metaforu, tj. *al-'isti 'āra al-muġarrada* u doslovnom prijevodu znači *puka, ogoljena metafora*.

¹⁰⁸ Ibn Ḥumayd, cit. po: Bakrī, op. cit., str. 120.

ona se metaforizacijom dovodi u vezu s riječju koja nije spomenuta (*voljena osoba*), ali dijeli s njom zajednička semantička obilježja u navedenom iskazu u kojem se pojavljuju, tj. u okviru. Kao okvir u navedenom primjeru možemo uzeti cijeli distih.

Prosta metafora

Prostom metaforom (*al-'isti 'āra al-muṭlaqa*) naziva se metafora popraćena nadopunom koja nije bitna za semantički status ni sadržaja ni sredstva, ili je praćena nadopunom koja je u semantičkom pogledu kompatibilna i sa sadržajem i sa sredstvom. Naprimjer:

أحييت الحفل نجمة – *Zvijezda je nastupila na proslavi.*¹⁰⁹

أحييت الحفل نجمة أنارت المسرح وغنت أحلى الأغاني.

*Zvijezda je nastupila na proslavi, obasjala je pozorište i pjevala najljepše pjesme.*¹¹⁰

U prvom primjeru metaforu ne prati nadopuna koja bi bila semantički kompatibilna bilo sa sadržajem bilo sa sredstvom. U drugom primjeru metaforu prate dvije nadopune, od kojih se prva (*obasjala je pozorište*) odnosi na sredstvo (*zvijezda*), a druga (*pjevala najljepše pjesme*) na sadržaj (*diva*).

Za ovu vrstu metafore koristi se, kako smo naprijed naveli, termin *al-'isti 'āra al-muṭlaqa*, koji je ispravno prevesti i kao *prosta* i kao *apsolutna metafora*. Ustvari, uvjetno možemo kazati da je ona i *prosta* i *apsolutna*. *Prosta* je onda kad nije popraćena nijednom nadopunom, a *apsolutna* je onda kad je popraćena s dvije nadopune.

Stilogenost bliskog metaforičkog konteksta

Ako su arapski autori igdje jasno pokazali da su svjesni kontekstualne uvjetovanosti metafore, onda je to zasigurno slučaj na mjestu kad govore o načinima realiziranja proširene, dopunjene i proste metafore. Naravno, riječ je o ekspliciranom, tj. jezički materijaliziranom kontekstu, mada u različitim situacijama za realiziranje metafore nije nužno postojanje takvoga konteksta, jer on može u ovisnosti o karakteru diskursa, kompetentnosti komunikatora i sl. biti impliciran. U potklasifikacijama metafore o kojima je bilo riječi arapski autori napravili su veoma važan korak tako što su pokazali kako su svjesni potrebe da se pokaže širenje metafore s riječi na rečenicu. Time se na jednoj strani prividno dovodi u pitanje semantička autonomija metaforičke riječi, ali se na drugoj strani pokazuje povezanost te iste riječi i konteksta. Na taj način implicitno se preispituje karakter metafore kao figure riječi.

¹⁰⁹ Abdul-Raof, op. cit., str. 224.

¹¹⁰ Ibid., str. 224.

Pada u oči da je semantička inkongruentnost između nadopune i onoga na šta se ona odnosi različito uočljiva u proširenoj i dopunjenoj metafori, u čemu ključnu ulogu igra referencija, tj. odnos između semantičkog karaktera nadopune i referenta na koji u doslovnom smislu upućuje riječ što predstavlja sredstvo, odnosno sadržaj.

- a) U proširenoj metafori semantička inkongruentnost između nadopune i onoga na šta se ona odnosi, tj. sredstva, manje je uočljiva. Primjerice, u metaforičkom iskazu: *sunce mi dođe u posjetu / a da putanju napustilo nije* – između riječi *sunce* i *a da putanju napustilo nije* ne vlada semantička inkongruentnost jer *sunce* u stvarnosti ima putanju kojom se kreće.
- b) U dopunjenoj metafori semantičku inkongruentnost lakše je uočiti. U iskazu: *Obeća mjesec puni u posjetu noćnu doći / Ako i ne ispuni obećanje, ja ću ispuniti zavjete svoje* – između riječi *puni mjesec* i *ako ne ispuni obećanje* vlada očita semantička inkongruentnost.
- c) U prostoj metafori, budući da ona predstavlja spoj proširene i dopunjene metafore, semantička inkongruentnost nadopune svake od dviju nadopuna ovisi o tome da li su kompatibilne sa sadržajem ili sredstvom.

Posmatranje metafore s obzirom na karakter nadopune nema samo cilj ukazati na strukturne karakteristike metaforičkog iskaza, kako su spremni ustvrditi neki noviji autori. Ispravnije je tražiti u tome pokušaj da se metaforizacija prikaže kao dinamičan proces, kao proces koji uključuje unutrašnju dinamičnost, odnosno interaktivnost, kao i dinamičnost koja se ogleda u širenju konteksta.

Posmatranje metafore s obzirom na ulogu nadopune vrlo je blisko interaktivnom poimanju metafore, koje podrazumijeva da je metafora ustvari *odnos* u koji stupaju fokus i neeksplicirana riječ koja je u vezi s fokusom, na jednoj, i okvir, na drugoj strani, prije negoli je riječ o supstituciji riječi koja počiva na sličnosti.

Nadopuna u proširenoj metafori koja je semantički podudarna sa sredstvom predstavlja širenje mikrokonteksta u horizontalnom smjeru, uzmemo li da je horizontalno ono što je predočeno, odnosno eksplicirano, a u dopunjenoj metafori, u kojoj je nadopuna u semantičkom pogledu kompatibilna sa sredstvom metafore predstavlja širenje mikrokonteksta u vertikalnom smjeru, uzmemo li da je to smjer koji ide od ekspliciranog ka neekspliciranom.

Skoro po pravilu, na mjestu gdje se govori o klasifikaciji metafore s obzirom na karakter nadopune nijedan autor ne propušta iznijeti napomenu o tome kako su gradirani stilogeni potencijali, odnosno u kojem smjeru ide intenzitet metaforičke tenzije u svakoj od tri vrste metafore. “Treba znati”, kaže Hāšimī, “da je proširena metafora stilogenija od druge dvije jer nosi sa sobom metaforičku tenziju koja se javlja kao posljedica ignoriranja poređenja i posezanja za kategorijalnom asercijom (*al-'iddiā'*), čime se stvara slika koja pokazuje da je sredstvo isto što i sadržaj, a ne nešto što mu je slično. U proširenoj metafori kao da i

nije riječ o metafori; prosta metafora, opet, stilogenija je od dopunjene, što će reći da je u dopunjenoj metafori najslabije izražena stilogenost, jer je u njoj slabo izraženo simuliranje integriranosti sadržaja i sredstva. Kad se proširena i dopunjena metafora nađu skupa, tada metaforički iskaz prima karakter proste metafore, kojom se prilikom proširena i dopunjena metafora sučeljavaju i anuliraju jedna drugu.”¹¹¹

Nadopuna (*al-mulā'im*), već smo kazali, predstavlja prateći iskaz koji je kompatibilan sa sadržajem, odnosno sredstvom metafore. Uloga nadopune ogleda se i u tome da istakne način na koji metaforička riječ zastupa sadržaj i sredstvo metafore. O načinu na koji metaforička riječ zastupa sadržaj i sredstvo ovisi i stilogenost same metafore.

Razlika u intenzitetu metaforičke tenzije može se pojasniti i na način da se metafora sa svojim minimalnim kontekstom i nadopuna koja je prati posmatraju kao zasebni iskazi, te da se propita karakter kohezije što povezuje ova dva iskaza kad ih posmatramo u doslovnom smislu. Pritom ćemo metaforu s njenim minimalnim kontekstom označiti kao *a-iskaz*, a nadopunu kao *b-iskaz*. Karakter, odnosno izraženost kohezije propitat ćemo na osnovu tri kriterija:

- koreferencijalnosti pravog subjekta *a-iskaza* i subjekta *b-iskaza*,
- postojanja ili nepostojanja supstitutivnosti subjekta *a-iskaza* i subjekta *b-iskaza* i
- kolokabilnosti pojmova iz *a-iskaza* s pojmovima iz *b-iskaza*.

Ovi kriteriji, treba napomenuti, polazit će od doslovnog karaktera metaforički upotrijebljenih iskaza, a dovoljno će biti da ih primijenimo u vezi s proširenim i dopunjenom metaforom:

proširena metafora:

Sunce mi dođe u posjetu / a da putanju napustilo nije.

a-iskaz

b-iskaz

dopunjena metafora:

Obeća mjesec puni u posjetu noćnu doći. / Ako i ne ispuni obećanje, ja ću ispuniti zavjete.

a-iskaz

b-iskaz

Ako uzmemo u obzir kriterij *koreferencijalnosti*, vidjet ćemo da je u proširenoj metafori subjekt *a-iskaza* koreferencijalan sa subjektom *b-iskaza*. Ustvari, radi se o istom subjektu (*sunce*). S druge strane, u dopunjenoj metafori ne može se uočiti koreferencijalnost između subjekta *a-iskaza* (*mjesec puni*) i subjekta *b-iskaza* (*voljena osoba*).

Drugi način da se ispita stepen kohezivnosti između dva iskaza jeste mogućnost *supstitutivnosti između* subjekata dva iskaza, tj. u kojoj su mjeri subjekti kao relevantni pojmovi

¹¹¹ al-Sayyid 'Aḥamad Hāšimī, *Ġawāhir al-balāga fī al-ma'ānī wa al-bayān wa al-badī'*, al-Maktaba al-‘ašriyya, Bayrūt, 1999, str. 273.

iz prvog iskaza zamjenljivi s pojmovima iz drugoga iskaza. To opet ovisi o referenciji, odnosno o mogućnosti da se prireknu istome referentu. Karakter iskaza u proširenoj metafori određuje da je supstitutivnost nužna, jer su ključni pojmovi, odnosno subjekti, identični. U dopunjenoj metafori to nije slučaj.

Iskoristimo još mogućnost da stepen kohezivnosti između dva iskaza provjerimo sa staništa *kolokabilnosti* pojmova iz jednog s pojmovima iz drugog iskaza. Naravno, ovdje se ne može govoriti o kolokabilnosti u uobičajenom značenju, već kao o minimumu semantičkih uvjeta za kombiniranje dva pojma. Lahko je pretpostaviti da su mogućnosti za kolokabilnost pojmova u iskazu koji predstavlja metaforu i njen minimalni kontekst i pojmova u iskazu koji predstavlja nadopunu podjednake i u proširenoj i u dopunjenoj metafori, jer jednostavno ovise o kolokabilnosti koja nije unaprijed ograničena metaforičkom upotrebom riječi. Primjenu naprijed iznesenih kriterija predstaviti ćemo u sljedećoj tabeli:

kriterij kohezije	proširena metafora	dopunjena metafora
koreferencijalnost subjekata <i>a-iskaza</i> i subjekta <i>b-iskaza</i>	nužna	ne postoji
supstitutivnost subjekta <i>a-iskaza</i> i subjekta <i>b-iskaza</i>	nužna	ne postoji
kolokabilnost pojmova iz <i>a-iskaza</i> s pojmovima iz <i>b-iskaza</i>	opcionalna	opcionalna

Iz naprijed iznesenoga slijedi da je stepen kohezivnosti između metafore i njene nadopune veći u iskazu u kome se realizira proširena nego u iskazu u kome se realizira dopunjena metafora. Kao zaključak možemo kazati da je stepen kohezivnosti doslovno uzetih iskaza metafore i njene nadopune u proširenoj i dopunjenoj metafori obrnuto proporcionalan njihovoj stilogenosti.

Rezultat je to činjenice da stepen kohezivnosti dvaju komplementarnih iskaza (metafore i njenog bliskog konteksta i nadopune) na doslovnom planu otprilike odgovara stepenu semantičke inkongruentnosti pojmova sadržanih u njima.

Složena (analogijska) metafora

S obzirom na to da li su korelati jedinstveni ili složeni, metafora može biti:

- jedinstvena (*al-'isti'āra al-mufrada*) ili
- složena (*al-'isti'āra al-murakkaba*), za koju se češće koristi termin *al-'isti'āra al-tamīliyya* (analogijska metafora).

Jedinstvena je metafora svaka metafora koja se može iskazati pojedinačnom riječju. Složena metafora jest metafora koja se realizira u obliku složenog leksičkog znaka, odnosno u obliku “konstrukcije koja je upotrijebljena u nekonvencionalnom značenju, a na osnovu sličnosti, uz upotrebu konteksta koji priječi da se ona razumije u doslovnom značenju”.¹¹²

Složena metafora izdvaja se već ne formalnom planu: ona se ne izražava jednom riječju:

ومن يك ذا فم مريض يجد مرا به الماء الزلالا.

Onaj kome su usta od bolesti gorka

*U njima će mu i voda slatka gorkom biti.*¹¹³

Pjesnik je cijeli ovaj distih upotrijebio kao metaforu, ustvari cijeli je distih složeno sredstvo poređenja, a izostavljen je sadržaj poređenja, koji je također složen (čovjek koji nema osjećaj za ljepotu poezije, pa mu ona izgleda kao bezvrijedan govor).

U neku ruku, složena metafora predstavlja izuzetak u odnosu na svaku drugu jer izmiče samoj kategorizaciji metafore kao figure riječi. Sjetimo se naprijed iznesenog decidnog Fontanierovog stava kako se teorija tropa ravna prema pojedinačnoj riječi, te da se pojam tropološkog smisla ravna prema doslovnom smislu pojedinačne riječi. U složenoj metafori metaforska semantička “anomalija” nije nastala kao rezultat upotrebe pojedinačne riječi u značenju koje joj ne pripada, već kao rezultat upotrebe konstrukcije u nedoslovnom značenju. Na semantičkom planu posmatrano, metaforski korelati u ovoj vrsti metafore izraženi su u vidu kombinativnog značenja, gdje više različitih leksema označava jedan pojam.

Ova vrsta metafore može se usporediti s četvrtom vrstom Aristotelove metafore (na osnovu analogije): “kada se drugi član odnosi prema prvom kao što se četvrti odnosi prema trećem”.¹¹⁴ Pogledajmo kako bi odnos članova analogijskog modela, odnosno proporcije, kako to neki vole kazati, izgledao u naprijed navedenom primjeru: (1) čovjek koji nema osjećaj za ljepotu poezije, (2) poezija mu izgleda kao bezvrijedan govor; (3) onaj kome su usta od bolesti gorka, (4) slatka mu je voda gorka. Analogijski odnos posve je uočljiv: poezija izgleda kao bezvrijedan govor onome ko nema osjećaj za ljepotu poezije; slatka voda gorka je onome kome su usta od bolesti gorka.

Jednostavno, u ovoj vrsti metafore jedna čitava slika ili ideja iskazana je riječima koje pripadaju drugoj slici ili ideji, pri čemu nas ta druga, eksplicirana slika ili ideja potiče da na osnovu analogije poimamo, pomislimo na drugu, podrazumijevajuću. Da se primijetiti da složena, odnosno analogijska metafora ima određeni nedostatak, odnosno ograničenje u odnosu na druge metafore, a to je da ova vrsta metafore djeluje u smjeru potiskivanja

¹¹² Bakrī, op. cit., str. 129.

¹¹³ al-Mutanabbī, op. cit., str. 118.

¹¹⁴ Aristotel, op. cit., str. 92.

razlike i kontrasta među korelatima; ona ne djeluje u tolikoj mjeri na proizvođenju tenzije koliko djeluje u smjeru sugeriranja. Upravo ova odlika metafore čini je pogodnom za realiziranje izreka i poslovice. Analogijska metafora pogodan je oblik za poslovice i izreke:

من ملك البلاد بغير حرب يهون عليه تسليم البلاد.

Ko gradove osvoji bez rata

*Lahko će ih predati.*¹¹⁵

Njen analogijski i sugerirajući karakter, te sposobnost da se realizira u irelevantnoj kontekstualnoj situaciji,¹¹⁶ pogoduje svojstvu poslovice i izreka da uvijek upućuju na neku stvarnu ili pretpostavljenu konkretnu situaciju. Navedena poslovice prikladna je za sve situacije koje se tiču postizanja uspjeha bez truda.

Ironija kao podvrsta metafore

Ironija u arapskoj stilistici nije samostalan trop. Ona spada u porodicu metafore. Jedna od podjela, odnosno potklasifikacija metafore koju nismo naprijed naveli tiče se toga da li je ono što označavaju konstituenti metafore u stvarnosti kao takvo moguće. Ukoliko se radi o nečemu što stvarno nije moguće, takva se metafora naziva metafora apsurdna (*al-'isti 'āra al-'inādiyya*), a ona kao podvrstu ima tzv. ironičnu metaforu (*al-'isti 'āra al-tahakkumiyya*, *al-'isti 'āra al-tamlīhiyya*). Karakteristika ove metafore, odnosno ironije, jeste da se oprečne (*al-nāqiḍ*), odnosno kontrarne (*al-taḍādd*) stvari predstave kao kongruentne (*al-tanāsib*)¹¹⁷, naprimjer:

فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ....

*Bolnim stradanjem obraduj one...*¹¹⁸

Za ironiju se kaže da je najradikalniji trop jer podrazumijeva “zamjenu na osnovu disimilarnosti i nepovezanosti”.¹¹⁹

¹¹⁵ Bakrī, op. cit., str. 124.

¹¹⁶ Pod *irelevantnom kontekstualnom situacijom* podrazumijeva se svaka situacija koja faktički nije podudarna s doslovnim smislom neke izreke. Primjerice, izreka: *Ko gradove osvoji bez rata lahko će ih predati* može se upotrebljavati za bilo koje aludiranje na postizanje uspjeha bez truda, tj. sama situacija na koju se aludira ne mora se uopće ticati osvajanja gradova.

Vidi o ovome šire u: Richard P. Honeck i Jon G. Temple, “Proverbs: The Extended Conceptual Base and Great Chain Metaphor Theories”, *Metaphor and Symbolic Activity*, 1994, 9 (2), str. 85-112.

¹¹⁷ Vidi: al-Taftāzānī, op. cit., str. 340.

¹¹⁸ Q:9:34

¹¹⁹ Chandler, op. cit., str. 134.

Metafora i poređenje

Metafora i poređenje nemaju ista strateška mjesta u arapskoj i helensko-latinskoj tradiciji. Za Aristotela poređenje ne predstavlja temelj metafore; poređenje je u *Retorici* predređeno metafori, a u *Poetici* se i ne spominje. U arapskoj poetičkoj i retoričkoj tradiciji poređenje zauzima značajno mjesto: posvećeno mu je više prostora nego samoj metafori, a zbog toga što se na njemu temelji metafora, uvršteno je u dio arapske stilistike koji je posvećen tropima.

Za metaforu se u latinskoj retoričkoj tradiciji kaže kako je to ustvari skraćeno poređenje; u arapskoj tradiciji to, uglavnom, nije slučaj.¹²⁰ Tu značajnu razliku između poređenja i metafore definirao je opširno al-Ġurġānī. O tome je bilo govora u prethodnim poglavljima. Čudno je da neki noviji arapski autori koji se odlučuju definirati metaforu kao skraćeno poređenje¹²¹ zanemaruju činjenicu kako je riječ o strateškoj razlici između dvije teorije metafore.

Definiranje metafore kao skraćenog poređenja nikako se ne može uzeti kao konzistentno u odnosu na preovlađujuće poglede u arapskoj stilistici. Ono počiva tek na formalnim odlikama metaforičke konstrukcije, dok na drugoj strani zanemaruje suštinu samog semantičkog mehanizma metafore, odnosno *al-'itbāta*, koji predstavlja odlučujuću razliku između poređenja i metafore, a taj mehanizam “odlučno sprečava poistovjećivanje figure poređenja i metafore, čak ih strogo diferencira: u metafori se *itbātom* (“ugradnjom”) temeljne odlike jednog konstituenta u drugi konstituenti teže poistovjetiti, pa se jedan predstavlja imenom drugoga, dok u poređenju uopće nije započet proces *itbāt*, jer poređenje eksplikacijom *kao* i navođenjem oba korelata zapravo i ne teži poistovjećivanju; razlika u *tenzijama* između poredbenih korelata i konstituenata metafore ogromna je, pa su i semantički pomaci značajno različiti”.¹²²

Ostaje ipak činjenica da se poređenje u arapskoj stilistici vidi kao temelj na kome počiva metafora. Nadalje, i samo korištenje termina koji označavaju poredbene korelate za označavnaje konstituenata metafore ukazuje na to da je poređenje, uz sve ograde, temeljni operativni okvir za ostvarenje metafore.

Odakle, doista, izvire moć figure poređenja u arapskoj stilistici? Izvor te moći ne treba tražiti u teoretskom diskursu arapskih stilističara, jer bi opet ostalo pitanje: a zašto su oni u svome teoretskom diskursu posvetili toliko pažnje poređenju? Odgovor treba potražiti u samoj arapskoj kulturi, odnosno u njenim temeljima. Poređenje i metafora nisu samo

¹²⁰ Neki noviji arapski autori kazat će da je metafora ustvari skraćeno poređenje. Treba kazati da ovakva viđenja ne korespondiraju s preovlađujućim viđenjem metafore u arapskoj stilistici.

¹²¹ Primjerice: Yamūt će kazati kako je metafora: تشبيه بليغ حذف أحد طرفيه. – *intenzivno poređenje u kome je elidiran jedan od konsituenata*. (op. cit., str. 238.)

¹²² Duraković, *Arapska stilistika u Bosni...*, str. 75.

dvije figure koje vezuje isti pokretač (*al-musawwig*), tj. sličnost, pri čemu mislimo na njeno isticanje i na njeno pronalaženje. Poređenje i metafora u arapskoj kulturi mnogo su više od toga, to su dva načina viđenja svijeta – kako je to u svome djelu *Orijentologija: univerzum sakralnoga teksta* pokazao Esad Duraković. Poređenje kao figura dominira u staroj arapskoj poeziji, na osnovu čega je zauzelo i “dobru početnu poziciju” u arapskoj stilistici. Razlog posvemašnjeg prisustva poređenja u staroj arapskoj poeziji Duraković ne posmatra samo kao njenu poetičku odliku. On ide u smjeru semiološkog istraživanja šireg okvira, u istraživanje same arapske kulture, i nalazi da je prisustvo poređenja logična posljedica deskriptivnog karaktera stare arapske poezije i uloge pjesnika kao distanciranog posmatrača koji želi otkrivati i opisivati svijet, a ne dramatski ga korigirati. Figura poređenja, kako su neki nedovoljno pažljivi kritičari zaključili, uzrok je materijalističkog karaktera arapske poezije. Ustvari, ova figura samo je poslužila kao medij da se stanja koja su neprisutna i monolitna prikažu njime. Plošni i segmentirani doživljaj svijeta staroga Arabljanina jednostavno nije imao boljega sredstva izraza. S druge strane, metafora dominira u kur’anskom tekstu, ona je jedino kadra govoriti o transcendentnosti i neusporedivosti Boga i onostranoga. Figura poređenja, kao opisna figura, nemoćna je pred takvim zadatkom. Metafora “posjeduje centripetalne sile koje joj pomažu stvaranje vlastitog semantičkog okruženja”, kome stalno kreiraju značenja i na poseban način stvaraju svijet, dok “poređenje zauvijek ostaje u deskripciji zatečenog stanja”. Ovim Duraković ustvari naglašava ulogu metafore ne samo kao semantičke “anomalije” kratkoga daha već kao načina viđenja, odnosno konceptualiziranja svijeta – dakle njenog kognitivnog karaktera.¹²³

Kad smo kod odnosa poređenja i metafore, zanimljivo je tumačenje koje je iznio Salīm ‘Abd al-’Ilāh. Naime, ovaj autor, posmatrajući odnos između sadržaja i sredstva u metafori i poređenju u duhu teorije prototipa, ističe da se o sredstvu poređenja, odnosno metafore, može govoriti kao o prototipu. Upravo po načinu na koji se sadržaj dovodi u vezu sa sredstvom ‘Abd al-’Ilāh je zaključio da, suprotno uvriježenom mišljenju, metafora nije reducirano poređenje, već je, obrnuto, poređenje reducirana metafora. Ovaj stav on temelji na karakteru projiciranja sličnosti u metafori i poređenju. U metafori se sličnost projicira kao integrirajuća identifikacija (*al-tamāhī al-kullī*), dok se u poređenju radi o partikularnoj sličnosti (*al-mušābaha al-ğuz’iyya*). Do ovakve razlike između poređenja i metafore došao je polazeći sa stanovišta kognitivne teorije, koja nas uči da metafora stvara jedinstvo između dva djelimično različita svijeta, i to na način da poopćuje zajednička svojstva, dok poređenje fokusira i produbljuje zajedničko svojstvo u određenom smjeru.¹²⁴ Naprijed izneseno može poslužiti kao dobar uvod za sljedeće poglavlje.

¹²³ Vidi: Duraković, *Orijentologija...*, str. 132-218.

¹²⁴ Vidi: ‘Abd al-’Ilāh, op. cit., str. 141.

Kognitivni pristup

Arapska retorička tradicija, kao i aristotelijanska, posmatra metaforu kao upotrebu nekoga imena za nešto čemu ne pripada, pri čemu se kao polazište uzima sličnost između stvari koja se uobičajeno imenuje tim imenom i njegovog novog denotata. U današnje vrijeme standardna praksa postala je, kako naglašava Kittay, da se metafora posmatra kao nešto što se tiče predikacije prije nego kao nešto što pripada imenovanju (najutjecajnija je vjerovatno na tom planu Ricoeurova *Živa metafora*). Oni koji žele manje lingvistički, a više konceptualni pristup govore o transferu "atributa" ili o "implicitiranoj aserciji".¹²⁵

Ako prihvatimo da danas postoje dva navedena opća pristupa tumačenju metaforičkog procesa, onda tumačenje metafore u arapskoj stilistici bez dvojbe spada u ovu drugu grupu. To je tako prije svega zato što, kako smo naprijed govorili, arapska teorija metafore ne želi prihvatiti imensku predikaciju kao oblik ostvarenja metafore. Nadalje, kod samih arapskih autora može se prepoznati određeni vid svijesti o metaforičkom procesu kao transferu atributa. Vratimo se na trenutak do mjesta gdje smo razmatrali karakter metafore s obzirom na prisutnost metaforskih korelata. Vidjet ćemo kako al-Ġurġānī jasno kaže da u prvom tipu metafora (*Vidio sam lava*) metaforički upotrijebljena riječ, kad se prenosi sa svoga osnovnog denotatuma (*al-musammā al-'aṣlī*) na novi definirani i postojeći denotatum, ima ulogu koju ima atribut (*al-ṣifa*) prema onome na šta se odnosi (*al-mawṣūf*); u drugom tipu (*Kad u ruku vjetra sjevernoga uzde dopanu*) riječ je o afirmiranju karakterističnog svojstva (*al-'iḡbāt*), gdje se *sjevernom vjetru* implicitno pririče svojstvo koje ima *čovjek*.¹²⁶

U svakom slučaju, upotreba metafore, uočavanje sličnosti, identificiranje onoga što se imenuje metaforom vezani su za naše poimanje svijeta u najširem smislu te riječi. U arapskoj teoriji metafore postoje pretpostavke za prihvatanje kognitivnog pristupa u proučavanju metafore. Samoj arapskoj teoriji metafore, svakako, najmanje bi odgovaralo da je neko proglasi kognitivnom u pogledu pristupa, jer bi to predstavljalo pomodarsko aktualiziranje.

Kognitivni pristup proučavanju metafore od vremena kad su s takvim pristupom započeli Lakoff i Johnson (1980) u djelu *Metaphors We Live By* pa do danas doživio je teško usporedivu ekspanziju. Produkcija naučnih monografija, pojedinačnih radova, pa i časopisa koji se bave proučavanjem metafore predstavlja najrazuđenije područje u savremenoj stilistici. Savremeni arapski autori kao da su jedno vrijeme oklijevali, a zatim su i sami počeli koristiti kognitivni pristup u tumačenju metafore. Broj takvih autora nije prevelik; po našim saznanjima, najvažniji su među njima Muḥammad Miftāḥ, koji je 1990. godine objavio djelo *Maġhūl al-bayān*, zatim Salīm 'Abd al-'Ilāh, koji je kognitivnom pristupu proučavanju metafore posvetio veliki dio svoga djela *Binyāt al-muṣābaha fī al-luġa al-'arabiyya*, objavljenog 2001. godine, te Zuhair Maalej, koji je objavio nekoliko naslova iz toga područja,

¹²⁵ Vidi: Kittay, op. cit., str. 181.

¹²⁶ Vidi: al-Ġurġānī, op. cit. str. 44.

a ovdje ćemo se osvrnuti na jedan njegov rad u kome obrađuje kognitivni pristup proučavanju metafore u tuniskom narječju.¹²⁷

Prva dvojica autora – Miftāh i ‘Abd al-’Ilāh – nastoje pronaći paralele između tumačenja metafore kakvo možemo naći kod klasičnih arapskih autora i pristupa savremenih autora koji se bave proučavanjem metafore koristeći se dostignućima kognitivne lingvistike. Mora se priznati da to čine sa stanovitim oprezom i da im nije cilj glorificirati klasične arapske autoritete. No, svaki ozbiljan istraživač mora imati na umu da samo proučavanje metafore s kognitivnog stajališta nije započelo ni u kakvom epistemološkom vakuumu, već se zasigurno naslanja ili se u nekim aspektima može usporediti s prethodnim proučavanjima metafore, filozofije jezika i sl., tako da se i posezanje za stavovima starih arapskih stilističara u okviru kognitivnog pristupa tumačenju metafore ne može apriorno delegitimirati.¹²⁸

Poslije Lakoffa i Johnsona i njihovog znamenitog djela *Metaphors We Live By* o metafori se govori u okviru dvije najopćenitije postavljene podjele na lingvističku i kognitivnu teoriju metafore. Pod lingvističkim tumačenjem metafore podrazumijeva se svako tumačenje koje počiva na posmatranju metafore, grubo kazano, kao *semantičke anomalije*. To je svako tumačenje metafore kao procesa koji se odigrava u jeziku i koji se tiče značenja i funkcije riječi. S druge strane, kognitivni pristup počiva na razumijevanju metafore kao nečega što se tiče koncepta putem kojega ljudi poimaju stvari, a ne nečega što se tiče odnosa među riječima.

Lakoff i Johnson latili su se zadatka da pokažu kako su metafore “sveprisutne u našem svakodnevnom životu, ne samo u jeziku već i u mišljenju i djelovanju”.¹²⁹ Slobodno možemo kazati da njihovo viđenje metafore nije predstavljalo izazov tradicionalnom, već, prije, neku vrstu njegova deligitimiranja, što se najbolje vidi iz činjenice da je najveći broj temeljnih postavki kognitivnog viđenja metafore po karakteru suprotan postavkama koje su karakteristične za viđenje metafore u tradiciji koja se oslanja na rane retoričke postavke. To

¹²⁷ Zuhair Maalej, “Metaphoric Discourse in the Age of Cognitive linguistics, with Special References to Tunisian Arabic”, <http://simsim.rug.ac.be/Zmaalej/metacog.html> (02. 2. 2008)

¹²⁸ U uvodnom poglavlju djela *Metaphor: a practical introduction* Kövecses upravo ističe ovu činjenicu gdje naglašava kako mu nije cilj kazati da ono što nazivamo proučavanje metafore sa stanovišta kognitivne lingvistike (*the cognitive linguistic view of metaphor*) nije postojalo prije 1980. “Ključne komponente kognitivne teorije bile su ponuđene od različitih autora u protekle dvije hiljade godina”, naglašava Kövecses. Odgovarajući na pitanje šta to novo donosi kognitivni pristup u proučavanju metafore, Kövecses nalazi sljedeće: opširna primjena ove teorije u proučavanju metafore i odnosa koji vladaju između nje i drugih tropa, primjena ove teorije u različitim vrstama diskursa, proučavanje nelingvističkog realiziranja metafore, kao u slučaju korištenja metafore u reklamama, korištenje metafore za proučavanje odnosa jezika i kulture i dr. (Zoltán Kövecses, *Metaphor: a practical introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002)

¹²⁹ George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago and London, University of Chicago press, 2003, str. 3.

se vidi iz sljedećeg: kognitivna metafora ne tiče se riječi, već koncepta, ne mora se temeljiti na sličnosti, ne karakterizira je devijacija i dr.

U skladu s kognitivnim pristupom, metafora se, kako pojašnjava Kövecses, definira kao razumijevanje jednog konceptualnog domena kroz pojmove koji pripadaju drugom konceptualnom domenu. To u praksi znači da je metafora kad mislimo i govorimo o *životu* kroz pojmove koji označavaju *putovanje*, kad se govori i misli o teorijama u pojmovima koji označavaju *putovanje* i sl. Konceptualna metafora, želimo li je opisati u vidu formule, izgleda ovako: *konceptualni domen A jest konceptualni domen B*. “Konceptualni je domen bilo koja koherentna organizacija iskustva, kao kad, primjerice, koherentno organizirano znanje o putovanju dovodimo u vezu sa životom.”¹³⁰ Konceptualni domen iz kojega crpimo metaforički izraz za razumijevanje drugog konceptualnog domena naziva se izvorni domen (*source domain*), dok se domen koji se nastoji razumjeti naziva ciljani domen (*target domain*). Najbolje će biti da za daljnja pojašnjenja uzmemo jedan od primjera koje navode Lakoff i Johnson:

VRIJEME JE NOVAC:

Vi *traćite* moje vrijeme.

Ova sprava *uštedjet* će vam sate.

Nemam vremena da vam *poklonim*.

Kako *trošite* svoje vrijeme ovih dana.

Kvar na točku *koštao* me je sat vremena.

Uložio sam u to mnogo vremena...¹³¹

Konceptualna metafora VRIJEME JE NOVAC za izvorni domen ima *novac*, dok kao ciljani domen ima *vrijeme*. Lingvistički realizirani metaforički iskazi ustvari su manifestacije konceptualne metafore. Postojanje različitih jezički realiziranih metaforičkih iskaza koji se mogu primijeniti na objašnjavaње istog izvornog domena otkriva postojanje konceptualne metafore.

Muḥammad Miftāh simbolično je naslovio svoju knjigu *Maḡhūl al-bayān* (*Nepoznato u arapskoj tropologiji*), aludirajući već samim naslovom da želi predstaviti teme koje su vezane za oblast tropologije na jedan novi način. I mada ovaj autor na početku kaže da posmatra metaforu kroz prizmu logike, odnosno učenja o silogizmu,¹³² ipak je to samo početno opredjeljenje koje je vrlo široko postavljeno, tako da uključuje mnoga druga promišljanja koja se tiču semantike, filozofije jezika te kognitivnog poimanja metafore. Stari autoriteti koji su se bavili arapskom stilistikom – tumači Miftāh – pod utjecajem aristotelijanske tradicije podijelili su mehanizam silogizma (*‘āliyya al-taqyīs*) na dva dijela, od kojih su jedan

¹³⁰ Zoltán Kövecses, *Metaphor: a practical introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002, str. 4.

¹³¹ George Lakoff and Mark Johnson, op. cit., str. 7-8.

¹³² Muḥammad Miftāh, *Maḡhūl al-bayān*, al-Dā al-Baydā’, Dār Tūbqāl li al-našr, 1990. str. 8.

zapostavili, a drugi nastavili razvijati... Zapostavili su, naime, silogizam u užem smislu, kojim su se nastavili baviti učenjaci iz oblasti metodologije prava, logike i filozofije, a nastavili su se baviti silogizmom u ruhu metafore. Klasični su arapski autori, tvrdi, na taj način zapostavili kognitivne aspekte metafore i bavili se samo njenim estetskim aspektima. On želi pokazati da je šteta to što se i metafori nije pristupalo sa stanovišta silogizma u užem smislu, jer bi na taj način bili istaknuti njeni kognitivni aspekti. Miftāḥ kao da je htio pokazati kako je moguće govoriti o pristupu proučavanju metafore s kognitivnog stajališta koji je izvorno arapski, odnosno da su arapski autori pokazivali svijest o tome kako metafora nije samo figura riječi, već je kroz silogizam koji joj je, kako tvrdi, inherentan figura koju treba posmatrati s kognitivnog aspekta.

Osvrnut ćemo se samo na pojedina mjesta na kojima se može povući paralela između “autentičnih” stavova arapskih autora i savremenih učenjaka koji se bave proučavanjem metafore s kognitivnog stajališta. Radi se, prije svega, o dva pitanja: to su poimanje sličnosti i unidirekcionalnost. Detaljnije proučavanje onoga što su trojica spomenutih autora kazali o proučavanju metafore s kognitivnog stajališta zahtijevalo bi mnogo više prostora, a teško da bi donijelo kakva nova saznanja, jer se o istim stvarima može pročitati i na mnogim drugim mjestima.

Unidirekcionalnost

Unidirekcionalnost je važna karakteristika konceptualne metafore, a podrazumijeva to da se kao ciljani domen koristi apstraktniji, dok se kao izvorni domen koristi konkretniji domen. Rezultat je to prirodne činjenice da se “iskustvo s fizičkim svijetom koristi kao prirodna i logička osnova za tumačenje domena koji su više apstraktni. Ovo pojašnjava zašto u većini svakodnevnih metafora izvorni i ciljani domen nisu reverzibilni.”¹³³ Unidirekcionalnost je po Miftāḥu jedno od mjesta gdje se može napraviti paralela između učenja klasičnih arapskih autora o metafori i učenja savremenih autora o konceptualnoj metafori. Naime, arapski autori prilikom podjele poredbenih korelata s obzirom na karakter njihova percipiranja kažu da korelati mogu označavati nešto što je osjetilno ili nešto što je apstraktno, o čemu je u ovome radu bilo riječi u poglavlju posvećenom poređenju. Uglavnom ćemo naići na uobičajeno tumačenje po kome se “slabiji korelat pririje snažnijem na način da se oni prikazuju kao ravnopravni” (الحاق الأضعف بالأقوى على وجه التسوية بينهما).¹³⁴ Fahr al-Dīn al-Rāzī, koji je doduše mnogo poznatiji kao filozof, iznosi čak stav da poređenje osjetilnoga s apstraktnim nije validno,¹³⁵ mada je takvih primjera bilo u velikom broju u poeziji njegova vremena.

¹³³ Vidi: Kővecses, op. cit., str. 6.

¹³⁴ al-Sakkākī, op. cit., str. 199.

¹³⁵ Vidi: Miftāḥ, op. cit., str. 45.

Sličnost

Miftāḥ skreće pažnju na činjenicu da je za silogizam od presudne važnosti postojanje sličnosti između osnove (*al-'aṣl*) i izvedenog (*al-far'*) te da se sličnost mora temeljiti na nečemu što je zajedničko i osnovi i izvedenom (*'amr ḡāmi'*). Da bi se ustanovila veza između onoga što je osnova i onoga što je izvedeno, osnova se analitički razlaže na sastavne elemente ili suštinska i akcidentalna svojstva, te se nešto od toga pririče izvedenom. Autor se odlučio da pokuša pronaći vezu između metafore i silogizma, što je – kako sam kaže – pokušaj na koji se nije odlučio niko, kako iz reda klasičnih, tako i iz reda savremenih arapskih autora. Naglasak pritom stavlja na vezu između silogizma i metafore u kognitivnom smislu. Usporedna slika mehanizma silogizma i mehanizma kognitivne metafore izgleda ovako:

izvedeno = prvi domen

osnova = drugi domen

razlog = komponenta, odnosno svojstvo koje dijele prvi i drugi domen

sud = podudaranje iskaza i zahtjeva govorne situacije koji se odnosi na recipijenta...

Ono što je najbitnije jeste da se, formalno posmatrano, metafora poput analogije sastoji od dva korelata. Ovdje se Miftāḥ poziva na al-Sakkākīja, koji, definirajući metaforu, kaže da se metafora realizira na način “da spomeneš jedan od poredbenih korelata htijući time spomenuti drugi te da pritom implicitno ustvrdiš kako sadržaj ulazi u kategoriju sredstva, a da na to uputiš tako što ćeš sadržaju prireći ono što je karakteristično za sredstvo”.¹³⁶

Sadržaj je kompatibilan s prvim domenom, odnosno ciljanim domenom, pa onda i s izvedenim u analogiji. Sredstvo je kompatibilno s drugim domenom, odnosno izvornim domenom, pa onda i s osnovom u analogiji.

Nadalje, *al-'iddi 'ā'* (kategorijalna asercija), kao način da se opiše proces metaforizacije, a da se pritom izbjegne korištenje termina *al-naql* (transfer, prijenos), podrazumijeva “premještanje” iz jedne kategorije u drugu u logičkom smislu. To onda znači da se sredstvo i sadržaj poimaju kao zasebne logičke kategorije, što, opet, nalikuje konceptualnim domenima u kognitivnoj lingvistici. Prevođenje sadržaja iz njegove vlastite u kategoriju sredstva podsjeća na ono što se u kognitivnoj teoriji metafore naziva *mapping*, pod čime se podrazumijeva povezivanje dvaju konceptualnih domena koje je po karakteru asimetrično i pri čemu “metaforički izraz profilira konceptualnu strukturu u ciljanom domenu, a ne u izvornom”.¹³⁷ Na osnovu iznesenoga može se, naravno uvjetno, kazati da u klasičnoj arapskoj stilistici priroda metafore nije samo lingvistička, već i kognitivna.

¹³⁶ Vidi: Miftāḥ, op. cit., str. 42.

¹³⁷ Croft and D. Cruse, op. cit., str. 196.

Maalej i ‘Abd al-’Ilāh pozabavili su se konceptualnim metaforama s obzirom na njihovu kognitivnu funkciju. Pritom su se rukovodili već klasičnim viđenjem Lakoffa i Johnsona, koji su uočili da postoje tri osnovne vrste konceptualnih metafora:

- a) *strukturalna*,
- b) *orijentacijska* i
- c) *ontološka*.

Karakteristika svih ovih metafora jeste da su “utemeljene u sistematičnoj korelaciji s našim iskustvom”.¹³⁸ Maleej je prije svega pronalazio primjere za spomenute vrste metafora u tuniskom narječju, dok je ‘Abd al-’Ilāh dao određene napomene za razumijevanje ove vrste metafora u kontekstu arapsko-islamske kulture. Kako je ovo jedno od najvažnijih pitanja koja se tiču proučavanja metafora s kognitivnog stanovišta, to ćemo se njime nešto šire pozabaviti u nastavku.

Strukturalna metafora

Strukturalna metafora (ar. *al-’isti’āra al-binyawiyya*) jeste ona vrsta konceptualne metafore koju Maalej, pozivajući se na Lakoffa i Johnsona, definira kao “slučajeve u kojima je jedan koncept metaforički strukturiran kroz pojmove drugoga koncepta”. Kövecses to pojašnjava tako što kaže da izvorni domen “osigurava relativno bogatu strukturu znanja za ciljani domen. Drugim riječima kazano, kognitivna funkcija ovih metafora jeste omogućiti da se izvorni domen A razumije uz pomoć sredstava koja pripadaju strukturi izvora B”.¹³⁹ Pogledat ćemo šta to praktično znači na primjerima koje za strukturalnu metaforu navodi Miftāḥ. On navodi sljedeće primjere strukturalnih metafora: PREPIRKA JE RAT, BIĆE JE HRANA, ŽIVOT JE PUT, VRIJEME JE NEPRIJATELJ i CIJENE SU VATRA.

Dovoljno će biti da se zadržimo na jednoj od ovih strukturalnih metafora. Neka to bude metafora ŽIVOT JE PUT:

ŽIVOT JE PUT

Sinko ti si još *na početku puta*.

يا ولدى أنت ما زلت في بداية الطريق.

Dug put je pred tobom.

الطريق الطويل قدامك .

Ja sam *na nizbrdici*.

أنا في حدودرة.

Ja sam *na kraju puta*.

أنا في آخر الطريق.¹⁴⁰

¹³⁸ Lakoff and Johnson, op. cit., str. 61.

¹³⁹ Kövecses, op. cit., str. 33.

¹⁴⁰ “Metaphoric Discourse in the Age of Cognitive linguistics, with Special References to Tunisian Arabic”, <http://simsim.rug.ac.be/Zmaalej/metacog.html>

Napomena: primjeri koje je autor naveo prevedeni su s tuniskog narječja na standardni arapski jezik.

Konvencionalne metafore koje su navedene uz strukturalnu konceptualnu metaforu ŽIVOT JE PUT pokazuju da se životu pripisuje početak, kraj, nizbrdica i dužina. Život kao ciljani domen koncipiran je posredstvom našeg znanja i iskustava o putu. Ova vrsta konceptualne metafore pomaže nam da nešto što je apstraktno koncipiramo posredstvom pojmova koji se vezuju za nešto što razumijevamo mnogo neprosrednije i očitije.

Orijentacijska metafora

Za razliku od strukturalnih metafora, *orijentacijske metafore* (ar. *al-'isti 'āra al-'ittiġāhiyya*) “ne strukturiraju jedan koncept u pojmovima koji se odnose na drugi koncept, već umjesto toga organiziraju cijeli sistem koncepata kojom se prilikom koncepti međusobno uvažavaju”.¹⁴¹ Ove metafore nazivaju se orijentacijske jer su povezane s temeljnom prostornom orijentacijom *gore-dolje*, *unutra-van*, *naprijed-nazad*, *uključen-isključen*, *centar-periferija* i sl.

Bitno je kazati da takve metaforičke orijentacije nisu arbitrarne, već su utemeljene na našem fizičkom i kulturalnom iskustvu. U arapskoj kulturi, između ostalih, možemo naći sljedeće orijentacijske metafore: GORE JE DOBRO, DOLJE JE LOŠE; SREĆA JE GORE, NESREĆA JE DOLJE; BIJELO JE DOBRO, CRNO JE LOŠE i dr.

GORE JE DOBRO, DOLJE JE LOŠE

Moj je moral veoma <i>visok</i> .	معنوياتي مرتفعة جدا.
Nivo ovoga razreda veoma je <i>visok</i> .	مستوى هذا القسم عال.
Samo što ne <i>skočim</i> od radosti.	كدت أفر من الفرح.
<i>Poletio sam</i> od radosti.	طرت فرحا
Moral mi je veoma <i>opao</i> .	معنوياتي هابطة جدا.
Nivo je ovoga razreda <i>nizak</i> .	مستوى هذا القسم منحط.
Zejd je <i>pao</i> od bolesti.	سقط زيد مريضا.
Grad je <i>pao</i> u ruke neprijatelja.	سقطت المدينة في يد العدو. ¹⁴²

Orijentacija *gore* povezana je s iskustvenim orijentacijama po kojima je život, zdravlje, aktivnost i sl. *gore*, dok su nemoć, slabost i sl. *dolje*. Riječ je, dakle o prostornim metaforama.

¹⁴¹ Lakoff and Johnson, op. cit., str. 61.

¹⁴² ‘Abd al-’Ilāh, op. cit., str. 71.

Orijentacijske metafore nisu vezane samo za iskustvenu bazu na koju se oslanjaju, već imaju i svoje duboko kulturološko utemeljenje. Postoje određene konceptualne orijentacije kojima je, zbog toga što su snažno kulturološki determinirane, nemoguće zamisliti alternativu. Tako ćemo naći da je u arapskoj kulturi snažno ukorijenjena konceptualna metafora DESNO JE POZITIVNO, LIJEVO NEGATIVNO ILI MANJE POZITIVNO. Nije jednostavno kazati da li u određenoj kulturi neke specijalne relacije bivaju odabrane na osnovu fizičkog ili kulturalnog iskustva. To je i razumljivo jer kulturu definira njena koherentnost, koja počesto ne dopušta da se razumijeva na način da se za porijeklom kognitivnih koncepata traga u fizičkom ili socijalnom iskustvu. Kulturalna koherencija jest ono što tjera da se između više fizičkih mogućnosti odabere određena specijalna varijanta. Kultura se ne mora oslanjati na fizičku i socijalnu osnovu kad traga za metaforama, ona metaforičke relacije počesto gradi tako što propisuje vlastite virtualne iskustvene relacije, ili njihovu ovjeru pronalazi u nečemu što se ne može nazvati ni fizičkim ni socijalnim iskustvom.

Upravo za gore navedenu metaforu DESNO JE POZITIVNO, LIJEVO JE NEGATIVNO ILI MANJE POZITIVNO, za koju smo kazali kako je snažno utemeljena u arapskoj kulturi, ‘Abd al-’Ilāh navodi sljedeće objašnjenje: “Može se zapaziti da se orijentacijska metafora koja počiva na binarnom odnosu GORE – DOLJE ne temelji samo na našem jezičkom sistemu i činjenici da jezik nužno dopušta sebi elastičnost, već se temelji i na načinu na koji postupamo i na našim vjerovanjima, primjerice: mrtvi se sahranjuju *dolje*, a njihove se duše uzdižu *gore*; kad je Adem zgriješio, došla je oštra Božija zapovijed da siđe *dolje*. Zastave se *spuštaju* na pola koplja kad se desi nešto žalosno, a kad se desi nešto radosno ili pobjeda, zastave se visoko *podizuju* i sl. Na taj način metafora prevodi jezik u jedno šire polje, u polje mišljenja, a ono upravlja i našim jezikom i našim djelima.”¹⁴³

Ontološka metafora

Kognitivna funkcija ontoloških metafora (ar. *al-’isti’āra al- wuḡūdiyya*), jednostavno kazano, ogleda se u tome da se “dade ontološki status općim kategorijama koje pripadaju apstraktnom ciljanom konceptu”.¹⁴⁴ Praktično, to znači da se ono što postoji kao iskustvo izrazi pojmovima koji znače objekte, materiju, predmet sadržaja i sl.

Maalej kao primjer za ontološku metaforu navodi metaforu VRIJEME JE ROBA. Vrijeme se može imati, dati, uzeti, protraćiti i sl.:

¹⁴³ ‘Abd al-’Ilāh, op. cit., str. 71.

¹⁴⁴ Kövecses, op. cit., str. 33.

VRIJEME JE ROBA

Vrijeme *teče* (juri, trči).

الوقت يجري.

Nemam vremena.

ما عندي وقت.

To mi je *uzelo* sve vrijeme.

أخذت مني كل الوقت.

Ona je *protraćila* sve moje vrijeme.ضيعت كل وقتي.¹⁴⁵

Kao ciljani koncept u navedenoj ontološkoj metafori javlja se *vrijeme*, koje je po svojem karakteru apstraktna kategorija. Vremenu se metaforizacijom pririče “ontološki status”. Mogućnosti da se apstraktne, odnosno nefizičke stvari prikažu kao objekti ili supstance nisu velike. Otuda je i broj ontoloških metafora prilično ograničen.

Ako konceptualne metafore pokazuju način na koji razumijevamo svijet i govorimo o tome na koji način doživljavamo stvarnost, onda je bitno pitanje da li su konceptualne metafore univerzalne, odnosno da li se iste konceptualne metafore javljaju u različitim jezicima i različitim kulturama? Na ovo pitanje pokušao je odgovoriti i Maalej, koji je iznio stav da na osnovu konceptualnih metafora koje je obradio postoji stanovito preklapanje između strukturalnih i ontoloških metafora, dok je, kako kaže, “lokalizam” univerzalan, i orijentacijske kategorije uglavnom teže da budu izražene na isti način. Univerzalni karakter konceptualnih metafora tiče se univerzalnosti ljudske psihologije, što naročito dolazi do izražaja kad su posrijedi ontološke metafore, te univerzalnosti ljudskog iskustva kad su posrijedi strukturalne metafore. Naravno, postoje ipak određene kulturološke ili druge uvjetovanosti koje kazuju da čak i univerzalni karakter “lokalizma”, odnosno da iste orijentacijske binarne opreke u kognitivnom pogledu mogu imati različita značenja u različitim kulturama. Uzmimo za primjer orijentaciju *desno – lijevo* i konceptualnu metaforu DESNO JE POZITIVNO, LIJEVO JE NEGATIVNO, koja je izražena u arapsko-islamskoj kulturi, ali ne i u zapadnoj kulturi. Ona počiva na čitavom sistemu vjerovanja i kulturoloških normi koje govore o prednosti desne strane (onaj kome bude data Knjiga djela s desne strane lahko će račun položiti; u kuću se ulazi desnom, a izlazi lijevom nogom; u toalet obrnuto, kada žele nekoga potaknuti da prione na neki posao, Arapi će reći “Izvadi desnu ruku” i dr.).¹⁴⁶

I pored određenih specifičnosti koje su karakteristične za svaku kulturu pojedinačno, konceptualno je metaforičko izražavanje “pankulturalno metaforičko izražavanje”,¹⁴⁷ jer ljudi dijele ista osnovna psihološka i fizička iskustva.

¹⁴⁵ Vidi: Maalej, *Metaphoric Discourse in the Age of Cognitive...*

¹⁴⁶ Vidi: Abd al-'Ilāh, op. cit., str. 21-22.

¹⁴⁷ Michele Emanatian, “Metaphor and the Expression of Emotion: the Value of Cross-Cultural Perspectives”, *Metaphor and Symbolic Activity*, 1995, Vol. 10 (3), str. 165.

Metonimija (*al-mağāz al-mursal*)

Poslije Jakobsonove teorije o dvije ključne ose u jeziku: selekcijske i kombinacijske, pri čemu selekcijska odgovara metafori, a kombinacijska metonimiji,¹⁴⁸ metonimija je uzdignuta na mjesto koje joj u klasičnim retorikama i općenito u vremenu prije Jakobsona nije ni izbliza pripadalo. Metonimija je prikazana jednim od dva pola jezika, konstitutivnim elementom jezika, koji se ne može zaobići. No, pogledamo li u povijest metonimije, vidjet ćemo da se ona ni izbliza ne može smatrati dostojnim takmacem metafori. Sličnost je sve vrijeme držala u sjeni susjednost, metafora je privlačila daleko više pažnje nego metonimija. Na kraju to je diktirano prirodom jezika, koja nalazi metaforu mnogo operativnijim sredstvom od metonimije.

Za metonimiju se u arapskoj stilistici koristi termin *al-mağāz al-mursal*. Zalud je tragati za tim terminom u bilo kojem od djela što prethode al-Qazwīnījevu djelu *Talḥiṣ al-Miftāḥ*. Da ne bude zabune, metonimija je bila uočena, odnosi su koji je karakteriziraju analizirani, ali u okviru razmatranja karaktera tropa uopće, što će reći da se ona nije imenovala zasebnim terminom. Smatra se da je Abū ‘Ubayda (u. 824) prvi među arapskim autorima koji je ukazao na neke karakteristike što odgovaraju metonimiji. No, ovaj autor nije pokazao da te karakteristike razumijeva kao karakteristike koje pripadaju zasebnom tropu. Ne možemo čak kazati ni da ih je razumijevao kao karakteristike koje se tiču tropa općenito. Radi se o tome da je on pripadao onim autorima iz formativnog perioda arapske stilistike – uglavnom su to bili autori koji su pisali djela iz oblasti nadnaravnosti Kur’ana – a koji, kad su se koristili terminom *al-mağāz*, nisu mislili na metaforičko značenje, odnosno trop, već na tumačenje riječi (*al-tafsīr*). Tako, primjerice, kad tumači ajet:

وَأرسلنا السماء عليهم مدرارا *I nebo [kišu] smo im u obilju slali*, on kaže:

“Riječ nebo na ovome mjestu znači kiša. Kaže se: *još uvijek smo na nebu*, a to znači: *još uvijek pada kiša*, ili: *još uvijek gazimo po nebu*, a to znači: *još uvijek gazimo po pokisloj zemlji...*”¹⁴⁹

Metonimijske relacije čak su opisivane kao metafora, koja je pritom posmatrana kao supstitucija. Ibn Qutayba tumačio je kako Arapi “pozajmljuju određenu riječ i upotrebljavaju je na mjestu druge riječi zbog bliskosti koja postoji među tim riječima ili zbog toga što jedna od njih označava uzrok, a druga posljedicu. Tako za *kišu* kažu *nebo*, jer *kiša* pada s *neba*, a za *bilje* kažu *vлага*, jer ono pomoću vlage raste, ili za nekoga kažu: *on nema sala*, misleći pritom kazati: *on nema snage*.”¹⁵⁰

¹⁴⁸ Vidi: Jakobson, *Lingvistika i poetika*, str. 195-215, i: Jakobson, “O lingvističkoj tipologiji afazičnih oboljenja”, u: ur. Leon Kojen, op. cit., str. 211-235.

¹⁴⁹ Abū ‘Ubayda, *Mağāz al-Qur’ān*, al-Qāhira, Maktaba al-Ḥanḡī, s.a., tom 1. str. 186.

¹⁵⁰ Ibn Qutayba, *Ta’wīl muškil al-Qur’ān*, al-Qāhira, Dār al-Turāt, 1973, str. 302.

Shvatanja metonimije u duhu supstitucije nije zaživjelo u arapskoj stilistici. Status metonimije poslije je jasno izdiferenciran u odnosu prema metafori, što je s obzirom na kategorijalno-pojmovnu različitost koja postoji između metafore i metonimije bilo nužno. Metonimija i metafora u arapskoj stilistici jedina su dva tropa kojima je status tropa bezuvjetno priznat. Tropološki karakter metonimije, kao i metafore, podrazumijeva da se ona realizira na upotrebi prenesenog umjesto doslovnog značenja. Relacija koja vlada između prenesenog i doslovnog u metonimiji može imati različit karakter, uvjet je da se ne radi o sličnosti, i to je ključna razlika između metafore i metonimije. Neki autori nabrojali su čak dvadeset i pet vrsta takvih relacija. Na ovome mjestu bit će dovoljno spomenuti određeni broj njih:

1. uzrok – posljedica (*al-sababiyya*)

Umjesto riječi koja u doslovnom smislu označava rezultat, odnosno posljedicu neke radnje može se upotrijebiti riječ koja označava uzrok te radnje:

له أيامٍ علي سابعة أعد منها و لا أعددها.
Njegove su blagodati prema meni mnogobrojne,
*Ubrajam se u jednu od njih, a ja ih izbrojati ne mogu.*¹⁵¹

Metonimijski je upotrijebljena riječ *ruke* koja označava *blagodati*, jer se ruke uzimaju kao uzrok blagodati.

2. posljedica – uzrok (*al-musabbabiyya*)

Umjesto riječi koja označava uzrok upotrijebi se riječ koja označava posljedicu:

دعا زيد صديقه إلى السجن.
*Zejd je pozvao svoga prijatelja u zatvor.*¹⁵²

Riječ *zatvor* upotrijebljena je metonimijski u značenju *prijestup* na osnovu veze posljedica – uzrok, jer se odlazak u zatvor dešava kao posljedica činjenja nekoga prijestupa.

3. dio – cjelina (*al-ğuz 'iyya*)

Ova metonimijska relacija podrazumijeva da se dio upotrijebi u značenju cjeline:

له من العمر عشرين ربيعا.
On ima dvadeset proljeća [tj. godina].

Riječ *proljeće* upotrijebljena je u prenesenom značenju, a znači *godina*.

أرسل العدو عيناه.
Neprijatelj je poslao svoje oko [tj. špijuna].

Riječ *oko* metaforički je upotrijebljena u značenju *špijun*.

تحرير رقبة – *oslobađanje vrata [tj. oslobađanje roba]*¹⁵³

¹⁵¹ al-Mutanabbī, navedeno prema: Muftić, op. cit., str. 96.

¹⁵² Abdul-Raof, op. cit., str. 226.

¹⁵³ Muḥammad Muṣṭafā Haddāra, op. cit., str. 60.

4. cjelina – dio (*al-kulliyya*)

Riječ koja označava cjelinu može biti upotrijebljena tako da u metaforičkom smislu označava samo određeni dio koji pripada toj cjelini:

شربت ماء دجلة.

*Pio sam vodu Tigrisa [tj. Pio sam vode iz Tigrisa].*¹⁵⁴

Riječ *voda* ne označava svu vodu iz Tigrisa, već *dio* koji je neko popio.

5. ono što je bilo – ono što je uslijedilo poslije (*al-māḍawiyya*)

Pod ovom metonimijskom relacijom podrazumijeva se to da se umjesto riječi koja označava *sadašnje stanje* neke stvari upotrijebi riječ koja označava *stanje te stvari u prošlosti*:

نلبس صوفا في الشتاء و قطنا في الصيف.

*Zimi oblačimo vunu, a ljeti pamuk.*¹⁵⁵

Riječi *vuna* i *pamuk* upotrijebljene su kao metonimijska zamjena za označavanje odjeće od vune i pamuka.

6. ono što će biti – ono što je bilo (*al-mustaqbaliyya*)

Riječ koja označava buduće stanje neke stvari može se na osnovu metonimijske zamjene upotrijebiti umjesto riječi koja označava stvar onakvom kakva je u trenutnom stanju:

إني أرأني أعصرُ خَمْرًا.

*Usnio sam kako cijedim vino.*¹⁵⁶

Riječ *vino* upotrijebljena je kao metonimijska zamjena za riječ *grožđe*. *Vino* se, poznato je, ne cijedi, već se cijedi *grožđe* da bi se od njega napravilo *vino*.

7. mjesto – ono što se u njemu nalazi (*al-maḥalliyya*)

Česta upotreba metonimije ogleda se u tome da se riječ što označava *mjesto* upotrijebi kao zamjena za riječ koja *označava ono što se nalazi u tome mjestu*:

حكمت المحكمة على المجرم بالسجن المؤبد.

Sud je osudio zločinca na doživotnu robiju.

اشرب كوبا أو كوبين فستطفئ عطشك من فور.

*Popij čašu ili dvije, i odmah ćeš ugasiti žeđ.*¹⁵⁷

8. sredstvo – rezultat (*al-'āliyya*)

Pod ovom metonimijskom relacijom podrazumijeva se to da se umjesto riječi koja u doslovnom smislu označava neku radnju upotrijebi riječ koja označava *sredstvo* kojim se ta radnja vrši:

¹⁵⁴ Abdul-Raof, op. cit., str. 227.

¹⁵⁵ Ibid., op. cit., str. 229.

¹⁵⁶ Kur'an, 12:36. (Duraković prevodi: "Usnio sam kako cijedim grožđe.")

¹⁵⁷ Muftić, op. cit., str. 97.

وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ.

*I učini da potonji po istini spominju me.*¹⁵⁸

Umjesto riječi *spomen* upotrijebljena je riječ *jezik* koja označava sredstvo spominjanja.

Termin za označavanje metonimije koji se poslije al-Qazwīnija ustalio u arapskoj stilistici jeste *al-mağāz al-mursal* (dosl. *odriješeni trop, razaslani trop*), a podrazumijeva to da metonimija nije vezana za relaciju sličnosti između metaforičkog i doslovnog značenja, kakva vlada u metafori, već je “razaslata” prema različitim relacijama koje mogu postojati u metonimiji.

Eliminiranje relacije sličnosti između doslovnog i figurativnog značenja u metonimiji ima za cilj pokazati da relacije koje metonimija podrazumijeva počivaju na stvarnoj, odnosno logičkoj povezanosti među pojmovima. Ta činjenica eksplicitnije je naglašena kod latinskih autora. Tako Ciceron za metonimiju, za koju upotrebljava termin *denominatio*, kaže da se “sastoji u zamjeni pravog izraza (*verbum proprium*) drugom riječju čije aktualno značenje stoji u stvarnoj vezi s namjeranim značenjem, i to u partikularnom smislu, a ne stoje u poredbenom odnosu”.¹⁵⁹

Umjesto susjednosti ili kontigviteta između pojmova koje objedinjuje metonimija, klasični arapski autori opažaju asocijativnost (*al-mulābasa*). Tako ćemo naći da al-Qazwīni metonimiju definira na sljedeći način:

وهو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة غير التشبيهية.

*Metonimija se ogleda u tome da veza između značenja u kojem je riječ upotrijebljena i njenog konvencionalnog značenja počiva na asocijativnosti, a ne na sličnosti.*¹⁶⁰

Metonimijski proces ne opisuje se kao zamjena imena na osnovu susjednosti, već kao semantičko prerušavanje, kako bi bio doslovniji prijevod termina *al-mulābasa*. Praktično bi to izgledalo ovako: riječ *grožđe* uzela je ruho riječi *vino*, te je rečeno: cijedim vino, umjesto cijedim grožđe. Noviji arapski autori, kad govore o odnosu između doslovnog i prenesenog značenja u metonimiji, pored spomenutog termina *al-mulābasa* koriste i termin *al-muğāwara* (susjednost, kontigvitet).

Kontekstualna veza koja pomaže pri razumijevanju metonimije, za razliku od one što usmjera razumijevanje metafore, po svome je karakteru restriktivna (*al-qarīna al-māni‘a*), ona zaprečava put doslovnom značenju. Uglavnom je riječ o bliskom, ekspliciranom kontekstu

¹⁵⁸ Kur’an, 26:84.

¹⁵⁹ Heinrich Lausberg, *Literary Rhetoric: A Foundation for Literary study*, Brill, Leiden, 1998, str. 256-257.

¹⁶⁰ al-Qazwīnī, *al-‘Idāh fī ‘ulūm al-balāga*, Bayrūt, Dār al-Fikr al-‘arabī, 2000, str. 209.

koji delegitimira doslovno razumijevanje značenja. To je generalna karakteristika tropa, tako da se metafora i metonimija ne razilaze prije ovoga mjesta. Do razlaza dolazi kad se u obzir uzme relacija (*al-'alāqa*) između doslovnog i prenesenog značenja riječi. U metafori je to, kako smo već kazali, sličnost, a u metonimiji neka od brojnih mogućih stvarnih relacija. Objedinjujući termin koji se koristi za sve relacije jeste *korigirajuća relacija* (*al-'alāqa al-muṣahḥiḥa*). Od korigirajuće relacije koja prati metonimiju očekuje se prije svega da odvrati od traganja za sličnošću između metonimijski upotrijebljene riječi i onoga na šta se ta riječ odnosi. Na taj način metonimija se osigurava da ne bude shvaćena kao metafora.

Al-Qazwīnī dopušta da metonimiju ne mora uvijek pratiti bliski, eksplicirani kontekst koji će ukazivati da se radi o prenesenom značenju, što je i razumljivo jer je tropoški karakter metonimije mnogo uočljiviji nego tropološki karakter metafore, budući da počiva na stvarnom odnosu. Nije bez razloga to što se metonimija ponegdje ocjenjuje kao jedini pravi trop,¹⁶¹ u smislu da samo ona istinski podrazumijeva zamjenu jedne riječi drugom. U slučaju kad ne postoji eksplicirani bliski kontekst upotrijebljena metonimija “mora sadržavati signal (*al-'išāra*) koji upućuje na pojam nadređen metonimijski upotrijebljenoj riječi (*mawlā lahā*)”,¹⁶² pri čemu treba imati na umu da taj nadređeni pojam po pravilu nije ekspliciran. Ukazivanje na odnos *nadređeni pojam – metonimijski upotrijebljena riječ* nije ništa drugo nego pokušaj da se, kazano terminima savremene jezičke znanosti, metonimija prikaže kao sintagmatska konstrukcija, ustvari kombinacija tipa *upravna riječ – modifikator*, pri čemu je upravna riječ neeksplicirana.¹⁶³ Semantički signal koji usmjerava razumijevanje metonimije u željenom pravcu obično je neka riječ koja se nalazi u neposrednom kontekstu. Predstaviti ćemo ovo sljedećim primjerom:

نليس صوفا في الشتاء. – *Zimi oblačimo vunu.*

اشرب كوبا أو كوبين. – *Popij čašu ili dvije.*

neeksplicirana upravna riječ	eksplicirani modifikator	eksplicirani, bliski kontekst
ono što se od vune pravi	vuna	oblačiti
ono što se nalazi u čaši	čaša ili dvije	piti

¹⁶¹ “Gledano iz logičkosemantičke perspektive, nije temeljni trop metafora, nego metonimija...” (Josip Užarević, “Tropi i jezik”, u: *Tropi i figure*, ur. Živa Benčić i Dunja Fališevac, str. 108)

¹⁶² al-Qazwīnī, op. cit., str. 209. Termin *al-mawlā* teško da ćemo sresti izvan ovoga konteksta.

¹⁶³ Ovakav pristup u tumačenju metonimije možemo naći u: Beatrice Warren, “An Alternative Account of the Interpretation of Referential Metonymy and Metaphor”, www.Metaphoric.de/07/warren.pdf (24.03.2008.)

Sinegdoha kao podvrsta metonimije

Sinegdoha u arapskoj stilistici nije izdvojena kao zaseban trop. Ne postoji ni termin koji označava sinegdohu, ali kad se govori o metonimiji, uočavaju se odnosi koji su karakteristični za sinegdohu: upotreba riječi koja označava dio u značenju cjeline i obrnuto.¹⁶⁴ Primjere za tu vrstu odnosa naveli smo naprijed. Ove odnose Lausberg naziva jednim imenom *kvantitativni odnosi*,¹⁶⁵ što je vrlo dobro odabran termin, ali kao i svaki drugi termin ne odslikava u potpunosti ono za šta se upotrebljava. Naime, odnose *cjelina – dio* i *dio – cjelina*, kad se tiču metonimije, odnosno sinegdoh, ne možemo uzimati samo kao odnose koji počivaju isključivo na kategoriji kvantitativnosti. Kad bi kvantitativnost bila neupitna odlika odnosa *dio – cjelina* i *cjelina – dio*, onda bi to praktično značilo da svaki dio nekoga entiteta može u prenesenom smislu odslikavati cjelinu. Ako uzmemo za primjer rečenicu: *Neprijatelj je poslao svog špijuna*, u kojoj je u prenesenom smislu riječ *oko* upotrijebljena u značenju *špijun*, onda bi to značilo da je bilo moguće upotrijebiti i bilo koju drugu riječ koja znači neki organ, te recimo kazati: *Neprijatelj je poslao svoj vrat ili svoju glavu* i sl. Jasno je da nešto takvo ne bi bilo uopće smisljeno, a kamoli figurativno.

Prilikom upotrebe dijela u značenju cjeline riječ koja označava neki dio “mora dodatno specificirati značenje riječi koja znači cjelinu”.¹⁶⁶ Kad se za *osmatrača* u izvidnici upotrijebi riječ *oko*, ona dodatno specificira značenje riječi *osmatrač*, jer se *osmatrač* prilikom uhođenja služi okom, koje u tome ni jedan organ ne može zamijeniti, niti neko može biti u izvidnici ako nema oči, tako da se “oko pojavljuje kao da je riječ o samoj osobi”.¹⁶⁷

Ovo objašnjenje na koje nailazimo kod velikog broja arapskih autora podrazumijeva to da dio koji označava cjelinu ustvari predstavlja neku vrstu analogona cjeline, koji se opet nameće zahvaljujući prirodno-logičkim odnosima. Grupa iz Liježa koja je kao polazište koristila semantičko razlaganje riječi kao princip na kojem počiva odnos između dijela i cjeline nazvala je tu operaciju *konzerviranje esencijalnog sema*. Pod esencijalnim semovima podrazumijevaju se oni semovi koji su “nezaobilazni u diskursu i čije bi potiskivanje činilo diskurs nemogućim. Da bi razumljivost poruke bila održiva, moraju biti održivi esencijalni semovi”.¹⁶⁸ Esencijalni sem koji povezuje *oko* i *izvidnika* jeste *gledanje*, a aktualiziranje esencijalnog sema bez kojega značenja ne bi bilo održivo odvija se posredstvom konteksta.

¹⁶⁴ Muftić, kad nabraja odnose između osnovnog i prenesenog značenja riječi vezano za metonimiju, napominje da je odnos *dio umjesto cjeline* ustvari *sinegdoha pars pro toto*, te da je odnos *cjelina umjesto dijela* ustvari *sinegdoha totum pro parte*. (Vidi: Muftić, *Klasična arapska stilistika*, Sarajevo, El-Kalem, 1995, str. 96 i 97)

¹⁶⁵ Lausberg, op. cit., str. 260.

¹⁶⁶ al-Taftāzānī, op. cit., str. 330.

¹⁶⁷ Vidi: Yamūt, op. cit., str. 222.

¹⁶⁸ J. Dubois i ostali, op. cit., str. 104.-103.

Da se primijetiti kako dodatno specificiranje koje je karakteristično za relaciju *dio – cjelina* (*al-‘alāqa al-ğuz’iyya*) nije karakteristično i za relaciju *cjelina – dio* (*al-‘alāqa al-kulliyya*). Ova činjenica primijećena je u arapskoj stilistici, ali je evidentirana samo na način da se o dodatnom specificiranju govori jedino kad je u pitanju odnos *dio – cjelina*. Upravo na ovu činjenicu skreću pažnju Traugott i Dasher kad govore o metonimiji kao mehanizmu semantičke promjene u jeziku. Ovo dvoje autora ističu da je upotreba dijela u značenju cjeline karakteristična kao vrsta semantičke promjene po tome što se često može naići na to da riječ koja označava dio označava ujedno i cjelinu kojoj taj dio pripada, dok obrnut slučaj ne vrijedi. To znači da sinegdoha nosi sa sobom određenu vrstu “unidirekcionalnosti karakterističnih obilježja u relaciji *dio – cjelina*: “‘Dio’, po definiciji, sadrži određenu ideju ‘cjeline’, ali ‘cjelina’ ne uključuje predstavu o ‘dijelu.’”¹⁶⁹

Metonimija metonimije

U arapskoj stilistici može se naići na jedno prilično nezapaženo mjesto vezano za tumačenje metonimije, a koje je veoma korisno za tumačenje karaktera metonimije; riječ je o tzv. metonimiji metonimije (*al-mağāz ‘an al-mağāz*). Kažemo da je riječ o nezapaženom mjestu, odnosno pitanju, jer su rijetku autori koji se njime bave vjerovatno zbog toga što su ga smatrali nedovoljno bitnim. Konačno, riječ je o tumačenju po kojem metonimija ponekada može počivati ne samo na jednoj relaciji između stvarnog i prenesenog značenja već na dvije, ili eventualno više relacija koje uključuju isto toliko stvarnih i prenesenih značenja. Uzmimo za primjer metonimiju u sljedećem ajetu: *...إِن سَنبَاكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا* *...i s neba vam opskrbu dariva.*¹⁷⁰ Metonimijski je upotrijebljena riječ *opskrba* umjesto riječi *kiša*. Ovo tumačenje obično će nam se činiti dovoljnim. Međutim, kad tumačimo bilo koji trop, to od nas zahtijeva da dosegemo do doslovnog, odnosno stvarnog značenja (*al-ḥaqīqa*) – što nismo učinili kad kažemo da je umjesto *kiša* upotrijebljeno *opskrba*, jer se pritom zaboravlja – kako pojašnjava Handāwī – veza između *kiše* i *opskrbe*, tj. da opskrba nastaje tek kao rezultat sijanja usjeva koji uspijevaju uz pomoć kiše. Ispostavlja se da metonimija (*opskrba*) nije direktno naslonjena na stvarno značenje, već na drugo preneseno značenje, odnosno na drugu metonimiju koja se nalazi na mjestu stvarnog značenja. Ovu vrstu kompozicijske metonimije neki su nazvali *mağāz al-marātib* (stepenovana metonimija).¹⁷¹

Mada je tumačenje metonimije kakvo smo vidjeli u prethodnom pasusu pomalo nategnuto, pa možda motivirano i određenim izvanlingvističkim razlozima, ono je naglasilo

¹⁶⁹ Elisabeth Closs Traugott and Richard B. Dasher, *Regularity in semantic Change*, Cambridge University press, Cambridge, 2002, str. 29.

¹⁷⁰ Kur’an, 40:13.

¹⁷¹ Vidi: Handāwī, op. cit., str. 135-139.

određena vrlo važna svojstva metonimije. Prije svega, jasnije na površinu isplivava činjenica da je metonimija “teleološki kontrolirani trop”¹⁷² u pravom smislu riječi. Metonimijski upotrijebljena riječ nije statični dogovoreni simbol ili kruti indeksički znak. Ona je u stanju pokazati generički karakter svoje prošlosti (kiša – usjevi – opskrba). Nadalje, metonimijske relacije nisu statične, kako se obično tumači prirodna veza između pojmova koji tvore metonimiju. Te relacije nužno podrazumijevaju i dinamičnost, a ona se vidi tek onda kad se krene u teleološki motiviranu potragu za smislom metonimije. Upravo to najbolje se vidi na primjeru metonimije koja je strukturirana kao stepenovana, odnosno *metonimija metonimije*.

Metafora nasuprot metonimiji

Uporedno razmatranje metafore i metonimije, ma koje vrste da je, otežano je zbog činjenice što je, s obzirom na teoretsko naslijeđe koje prati svaku od njih, metonimija u daleko nepovoljnijem položaju.

Već smo kazali da je arapska tropologija zarana otišla u smjeru sužavanja. Među tropima s pravom na vlastito ime ostale su metafora i metonimija. Ova jasna distinkcija između dva glavna tropa održavana je zahvaljujući neupitnoj razlici između sličnosti i susjednosti – barem se to dade razaznati kao najjasnije iz svih definicija i rasprava koje možemo naći. Najčešće ćemo tamo gdje se govori o tropima u arapskoj stilistici, a onda i o odnosu između metafore i metonimije, naići na to da se kao skoro isključiva diferencijacija uzima to da li upotreba riječi u prenesenom značenju počiva na sličnosti ili na nekoj drugoj vezi. Pristanemo li bezuvjetno na to, najizvjesniji zaključak do kojega možemo stići bio bi da su metafora i metonimija razumijevane kao dva simetrična retorička postupka. Pažljivijim čitanjem, pak, može se doći do veoma interesantnih zaključaka.

Prvo što pada u oči jeste da su metafora i metonimija u arapskoj stilistici zadržale status tropa “s pravom na ime”, pri čemu su im neki tropi pridodati kao podvrste, a neki su svrstani u figure. Nećemo pretjerati ako kažemo da ove činjenice pokazuju kako su klasični arapski autori o metafori i metonimiji mislili kao o dvije vrste procesa u jednom širem smislu, koji bi se – okoristimo se novijim pojmovljem – mogli opisati kao semantički, psihološki, kognitivni... Za utemeljenost ovoga stava svakako će biti bolje ako pokušamo na konkretniji način proanalizirati odnos između metafore i metonimije.

Same definicije metafore i metonimije otkrivaju jednu od ključnih razlika među njima: metafora je moguća ako među pojmovima vlada sličnost (*al-mušābaha*) a metonimija ako među njima vlada asocijativna veza (*al-mulābasa*) te prirodna i logička povezanost

¹⁷² Vidi: Angus Fletcher, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1970, str. 85-87.

(*al-'irtibāt*). Sličnost se u metafori proizvodi, a cilj je podizanje intenziteta pojašnjavanja, odnosno razumijevanja, dok se prirodna i logička povezanost u metonimiji pronalazi – otuda je karakter metonimije prije svega referencijalni.

Sljedeće što se da primijetiti u vezi s odnosom između metafore i metonimije u arapskoj stilistici tiče se samoga objašnjavanja mehanizama po kojima se realizira svaki od ovih tropa. Izgleda da sa metonimijom arapski autori nisu imali mnogo problema: definirana je posve kratko i jednostavno, teoretski diskurs o metonimiji više je nego siromašan; s druge strane, metafora im je zadala prilične glavobolje, tako da smo u prilici o metafori čitati mnogo opširnija i intrigantnija teoretska razmatranja. Naravno, to nije jedino slučaj u arapskoj tradiciji. Metafora je bila i ostala tropom koji je najinspirativniji za opisivanje. U polaznim definicijama metafore i metonimije mogu se, uglavnom, uočiti dva bitna distinktivna obilježja. Pođimo od razlike u karakteru odnosa koji vlada između prenesenog i doslovnog značenja riječi: taj odnos (sličnost) u metafori je posve invarijabilan, dok je u metonimiji riječ o različitim logičkim i stvarnim odnosima. Na prvi pogled čini se kako je metonimija sposobna dovesti dva pojma u više varijanti odnosa nego što je slučaj s metaforom, koja poznaje samo odnos sličnosti između dva pojma. U suštini je suprotno: sličnost je takva vrsta odnosa čiji su modaliteti invarijantni, dok su za metonimiju karakteristični logični i prirodni odnosi na kraju ipak svedivi na određeni broj.

Pokazalo se da je realiziranje tropa na osnovu sličnosti mnogo kompliciranije predstaviti, jer metafora kroz sličnost nastoji dovesti u vezu dva označena pojma pod jednim označiteljem, dok metonimija kroz prirodne i logičke sadržaje promjenom označitelja imenuje isti označeni. Možda i nije posve slučajno to što metonimija u arapskoj stilistici u svome imenu (*al-mağāz al-mursal*) sadrži termin koji označava trop (*al-mağāz*), dok sa metaforom to nije slučaj jer “samo se metonimija” – kako zaključuje Ricoeur – “može potpuno tretirati kao fenomen denominacije: jedna riječ na mjestu druge riječi; u tome smislu samo ona udovoljava teoriji supstitucije... Metafora se ustvari razlikuje od metonimije po tome što igra na dva registra: na registru predikacije i na registru denominacije.”¹⁷³

Sada treba kazati da nigdje kod arapskih autora nećemo naći da govoreći o metonimiji spominju jednu od stvari koja predstavlja ključnu karakteristiku za metaforu: afirmiranje karakterističnog svojstva (*'itbāt al-šifa*), niti kategorijalnu aserciju (*al-'iddi 'ā'*), kao mehanizme kojima su, između ostaloga, nastojali pokazati da metafora ne počiva na supstituciji niti na predikaciji. Takav postupak nije posebno obrazložen, ali je posve logičan: metonimija – da parafraziramo Ricoeura – ne igra na registru predikacije. Ona se ne muči time da jedan označeni prikaže u ruhu drugoga, ona jednostavno zamijeni jedan označeni drugim. Metonimijskom zamjenom označitelja označenom se ne pririče ništa izvana, već mu se daje ime nečega što mu po logici prirodnih odnosa pripada.

¹⁷³ Ricoeur, op. cit., str. 152.

Da li bi se u krajnjem moglo kazati da je metonimija predikacija koja podrazumijeva priricanje neekspliciranog eksternog referenta metonimijski upotrijebljenoj riječi, te kazati primjerice da je metonimija (*čša*) u primjeru *Popij čša ili dvije* ustvari predikacija gdje je eksterni referent *voda* prirečen *čši*.¹⁷⁴ Odgovor je potvrđan. Ali, to bi bilo suvišno, pa na kraju i kontraproduktivno za ispravno poimanje karaktera metonimije. Time bi se metonimijski upotrijebljenoj riječi pružila prilika da se “opire”¹⁷⁵ prihvatiti novo značenje, što indeksički karakter ovoga tropa ne dopušta, za razliku od metafore, čijem ikoničkom karakteru to odgovara. Za karakter metonimije može se kazati da odgovara karakteru indeksičkog znaka, onakvog kako ga definira semiotika. Ustvari, bolje je kazati da je metonimija indeksički znak *par excellence*. U današnje vrijeme takvo opisivanje metonimije posve je uobičajeno, isto kao što je uobičajeno da se za karakter metafore kaže kako je ikonički.

Ako pogledamo kako se u semiotici opisuje indeksički način odnosa između označitelja i označenog, bit će nam jasno da je metonimija upravo tipični indeksički znak: “stvarna povezanost”, “direktna fizička povezanost” “nedvosmisleno označava ovu ili onu egzistirajuću stvar”, uključuje “aktualnu modifikaciju”.¹⁷⁶ Indeksičnost metonimije za posljedicu ima njenu težnju ka leksikalizaciji. Naime, jezik je uvijek spreman proizvoditi nove metonimije, to su tzv. *ad hoc metonimije*, ali istovremeno teži i tome da iznova aktivira iste metonimije (npr. upotreba riječi *oko* u značenju *špijun*, ili *čša* u značenju *piće koje ona sadrži*). Ta konvencionalizacija metonimije ovaj trop udaljava od semantičke promjene i približava ga metonimijskoj polisemiji. Kao općenit, ali posve općenit stav može se prihvatiti da metonimija identificira stvari, odnosno uređuje “stare stvari”, te da se može kazati kako je njena uloga identifikacijska, dok metonimija objašnjava stvari, metafora uvodi nove stvari, tako da je uloga metafore signifikacijska.¹⁷⁷

Naposljetku, koliko se god trudili izvesti na čistac razliku između metafore i metonimije, ostaje važno da pored svega metafora i metonimija uvijek stupaju u interakcijske odnose, tako da je Goossens čak skovao i termin *metaphonomy* da njime obilježi neraskidivu povezanost metafore i metonimije.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Danas možemo naći ocjene kako klasični pristup proučavanju metonimije počiva uglavnom na tome da metonimija podrazumijeva idiosinkratičku upotrebu riječi s vanjskim referentom (npr. *Bijela kuća za predsjednika Sjedinjenih Američkih Država*) ili eliptičku upotrebu, kao *Pikaso* za *Pikasova djela*. (Vidi: *Regularity in Semantic Change*, str. 78).

¹⁷⁵ Nelson Goodman je, kako navodi Ricoeur, kazao da je metafora “neobično pridavanje, to jest primjena etikete s kojom smo familijarizirani, pa prema tome njezina upotreba ima svoju prošlost, rekostmo neobično pridavanje nekom novom predmetu koji u početku pruža otpor, a zatim malo-pomalo popušta”. (Op. cit., str. 226.)

¹⁷⁶ Ovo su neke od karakteristika ikoničkog znaka koje je uočio Peirce. (Vidi: Chandler, op. cit., str. 41-43.)

¹⁷⁷ Ovakav stav kritizirao je Nunberg govoreći da je, principijelno posmatrano, neodrživ jer ima mnogo metafora koje predstavljaju identifikaciju, kao što ima i mnogo metonimija koje predstavljaju signifikaciju. (Vidi: Nunberg, op. cit., str. 131.)

¹⁷⁸ Vidi: Closs Traugott and B. Dasher, op. cit., str. 131.

Alegorija (*al-kināya*)

Arapski autori dugo nisu bili načistu gdje svrstati alegoriju: u trope ili u figure. Alegorija je različito opisivana u arapskoj literaturi, tako ćemo naći da je Qudāma Ibn Ğa‘far svrstava u figure koje se realiziraju na principu harmoniziranja forme i značenja (*'i'tilāf al-lafẓ wa al-ma'nā*). Ovaj autor za alegoriju ne koristi termin koji se inače ustalio u arapskoj literaturi, tj. termin *al-kināya*, već koristi termin *al-'irdāf* (dosl. popratiti, upotrijebiti sinonim). *Al-'irdāf* se, po Ibn Ğa‘faru, ogleda u tome da pjesnik smjera jedno od značenja, ali ne upotrijebi izraz koji upućuje na to značenje, već na značenje koje je u konotativnom odnosu sa željenim značenjem, tako da kad iznosi konotirajući izraz (*al-tābi'*), ukazuje na ono što se tim izrazom konotira (*al-matbū'*).¹⁷⁹

Kao jedan od primjera za *al-'irdāf* Ibn Ğa‘far navodi distih pjesnikinje Layle al-'Aḥyaliyye:

وَحَرَّقَ عَنْهُ الْقَمِيضُ تَحَالَهُ
بَيْنَ الْبُيُوتِ مِنَ الْحَيَاءِ سَقِيمًا.

*I onoga košulje pocijepane što zamišlja ga,
Među šatorima od stida bolna.*

U ovom distihu pjesnikinja govori o darežljivost i plemenitosti nekog čovjeka. Da je riječ o tome, ne može se dokučiti na osnovu samog denotativnog značenja koje iskazano ovim distihom. Pravi ključ za razumijevanje ovoga distiha jeste njegovo tumačenje u duhu konotativnog značenja: pocijepanost košulje jeste ustvari “prateći”, odnosno iskaz s konotativnim značenjem koji ukazuje na to da osobu koju pjesnikinja hvali salijeću oni koji traže pomoć i vuku je za košulju, a to što je osoba bolna od stida ukazuje na njenu plemenitost.¹⁸⁰

I mada Qudāma Ibn Ğa‘far govori o *al-'irdāf*-u, ne spominjući termin alegorija (*al-kināya*), očito je da govori o alegoriji, a tome u prilog govori i argument da termin *al-'irdāf* podrazumijeva pridruživanje doslovnog značenja konotativnom značenju i njihovo suprisustvo.¹⁸¹

Alegoriju je, kako smo naprijed kazali, Ibn Ğa‘far posmatrao kao stilski postupak koji se realizira u duhu *harmoniziranja forme i značenja*, pri čemu je alegorijski iskaz posmatrao

¹⁷⁹ Vidi: Qudāma Ibn Ğa‘far, *Naqd al-ši'r*, ur. i predgovor: S.A. Bonebakker, Leiden, E.J. Brill, 1956, str. 88

¹⁸⁰ Vidi: Ibid., str. 89.

¹⁸¹ Terminologija koju koriste arapski stilističari nerijetko je vrlo slikovita. Tako je i u ovom slučaju. Suprisustvo dva plana značenja, odnosno alegoričnost, opisana je terminom *al-'irdāf*, čije leksičko značenje u klasičnom arapskom jeziku jeste *posaditi nekoga u sedlo iza jahača*. Suprisustvo doslovnog i konotativnog značenja, njihovu nesvodivost na jedno značenje, na jednoj, i nerazdvojivost, na drugoj strani, vrlo je efektno opisati, odnosno zamisliti kao *sjedenje dvojice jahača u istom sedlu*, kojom se prilikom konotativno značenje nalazi naprijed, a doslovno iza njega, te se “ne mogu kretati jedno bez drugoga”.

kao popratni doslovnom iskazu. Njegov koncept nije razrađen do kraja, pa ćemo možda biti u pravu ako kažemo da je ostao samo u nagovještaju. Ipak, koncept harmoniziranja forme i značenja podrazumijevao je uvođenje alegorije u široko polje imagologije, gdje se o alegorijskom iskazu i alegorijskim pjesničkim slikama prosuđivalo bez sprege formalnih pravila o odnosu bitnoga svojstva i onoga na šta se bitno svojstvo odnosi, što je poslije postala uobičajena praksa. Današnji autori koji se bave arapskom stilistikom hvale ovaj Ibn Ğa'farov koncept. Tako Raġā' 'Īd tvrdi da je "Qudama Ibn Ğa'far imao najispravniji stav, uprkos tome što ga je pratio loš glas koji je dolazio od mnogih istraživača..."¹⁸²

Ibn Ğa'farov koncept alegorije doživio je značajne preinake, prije svega u djelima al-'Askarīja i al-Hafāġīja, a poslije je u potpunosti potisnut. Al-'Askarī, slično kao i Ibn Ğa'far, govori o upotrebi popratnih iskaza (*al-'irdāf*) koji imaju cilj iskazati ciljano, skriveno značenje. No pored toga, al-'Askarī, pomalo komplicirajući, posvećuje čitavo poglavlje alegoriji za koju upotrebljava termin *al-kināya* i koju definira na sljedeći način:

*Alegorija se ogleda u tome da se nešto prikrije, i da se na njega ukaže na aluzivan način, te da se o tome ne govori jasno...*¹⁸³

Pored navedenoga, al-'Askarī govori i o alegorijskom izražavanju koje počiva na analogijskoj sličnosti (*al-mumātala*):

*Al-mumātala se ogleda u tome da onaj koji govori želi izraziti neko značenje, pa upotrijebi riječ koja se u konvencionalnoj upotrebi koristi u drugom značenju.*¹⁸⁴

Jedan od primjera koje al-'Askarī navodi za izražavanje alegorije na osnovu analogijske sličnosti jeste:

فلان نقي العوب. – Taj i taj čiste je odjeće.

A zatim komentira: neki kažu da ovo znači: *taj i taj nema mahane*, ali konvencionalno značenje nije lišenost mahana, već je iskaz upotrijebljen kao analogijska sličnost (*tamīlan*).¹⁸⁵ Na ovaj način al-'Askarī skreće pažnju kako cilj alegorijskog izražavanja koji počiva na analogijskoj sličnosti nije alegorijskim iskazom iskazati referencijalno značenje, već je cilj evocirati analogijsku sličnost. To će reći kako se svrha ovakvih iskaza ispoljava upravo u traganju za sličnošću i uspostavljanju neke vrste statičnog i simetrijski oblikovanog značenja.

Ovakvo poimanje alegoričnosti nije izdržalo ni provjeru s aspekta konstitutivnih elemenata koji ga čine. Kritizirajući analogijski način poimanja alegoričnosti, Muḥammad Fayyād, ovovremeni arapski autor, odlučio je provjeriti ovakve iskaze sa stanovišta

¹⁸² Raġā' 'Īd, *Falsafa al-balāġa*, Manša'a al-ma'ārif, al-'Iskandriyya, 1979, str. 182.

¹⁸³ al-'Askarī, op. cit., str. 368.

¹⁸⁴ al-'Askarī, op. cit., str. 350.

¹⁸⁵ al-'Askarī, op. cit., str. 350.

konstitutivnih elemenata. Tako je, osvrćući se na navedeni primjer, postavio pitanje gdje je u jednom ovakvom iskazu sadržaj (*al-mumattal*), a gdje sredstvo poređenja po analogiji (*al-mumattal bihi*).¹⁸⁶ Ovo pitanje ostalo je visiti u zraku i nije temeljitije obrazloženo. Ostaje nejasno kako autor o kome govorimo ne uočava o kojim je konstituentima riječ. Vjerovatno previđa da je riječ o konstituentima koje podrazumijeva proporcionalna analogija, o kojoj je bilo riječi u vezi s analogijskom metaforom, gdje se očekuje postojanje četiri pojma, od kojih se prvi odnosi prema drugom kao što se treći odnosi prema četvrtom. U konkretnom primjeru alegorije daju se uočiti četiri pojma, od kojih su dva eksplicirana: čistoća i odjeća, a druga su dva neeksplicirana: bezgrešnost i srce. Stvar je u tome da članovi proporcionalne analogije nisu iskazani, kakav je slučaj u analogijskoj metafori, već su razdijeljeni u smislu da prvi i drugi pojam pripadaju onome što se u alegoriji naziva ozbiljnom idejom, dok treći i četvrti pripadaju prenesenom smislu koji je cilj alegorije.

Al-Ḥafāḡī također govori o *al-'irdāf*-u kao i izražavanju alegoričnosti posredstvom analogijske sličnosti (*al-mumātala*), slično kao i al-'Askarī, dok alegoriju (*al-kināya*) definiira kao izabiranje prikladnih izraza. Po njemu, alegorija se javlja kao nužno izbjegavanje otvorenog načina izražavanja, što iziskuju različite situacije u kojima otvoren način izražavanja nije prikladan.¹⁸⁷

Sve ovo pokazuje da u periodu prije konačnog zasvođenja arapske stilistike nije bilo konsenzusa o tome šta je to alegorija, odnosno da su postojale nedosljednosti u tumačenju načina njena realiziranja. Ovo su još uvijek tumačenja koja su prethodila konačnom definiranju alegorije i tumačenja načina njena realiziranja. Mislimo, svakako, na definiranja alegorije uz pomoć metodologije i terminologije koje pripadaju logici, a koje uključuju odnos između bitnog svojstva i onoga na šta se bitno svojstvo odnosi. Ta "kanonska" definicija alegorije ostala je i danas na snazi, i skoro da je teško naći i kod današnjih autora one koji su spremni dati se na preispitivanje takvog viđenja alegorije.

Al-Ġurġānī posmatra alegoriju kao afirmiranje, odnosno isticanje određenog značenja (*'itbāt al-ma'nā*). To afirmiranje ne postiže se upotrebom iskaza u konvencionalnom značenju, štaviše, iskaz koji ima konvencionalno značenje ne navodi se, već se navodi iskaz koji je supostojeći s njim (*tālīhī wa ridfuhū fī al-wuġūd*). Taj supostojeći iskaz koji se navodi ukazuje na skriveni, nerealizirani iskaz i biva njegovim znakom.¹⁸⁸ Treba napomenuti da ovdje nije riječ o istom mehanizmu *'itbāta*, kakav poznaje teorija metafore. U vezi s metaforom riječ je o selektivnom afirmiranju određenog svojstva (*'itbāt al-šifa*).

Uočljivo je da se *al-ridf* i *al-tābi* koriste kako bi se objasnio odnos između očitog i prikrivenog u alegoriji. To je pokušaj da se izbjegne tumačenje alegorijskog iskaza kao

¹⁸⁶ Muḥammad Ġābir Fayyād, *al-Kināya*, Ġidda, Dār al-Manāra, 1989, str. 40.

¹⁸⁷ Vidi: Sinān al-Ḥafāḡī, *Sirr al-faṣāḡa*, al-Qāhira, Maṭba'a Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ wa'awlādih, 1950, str. 273.

¹⁸⁸ al-Ġurġānī, *Dalā'il al-'i'gāz*, str. 52.

metaforičkog, mada je posve jasno da on nije ni konvencionalni, odnosno uobičajeni iskaz. Ambivalentnost smisla u alegorijskom iskazu očita je, ona se ne može zanemariti, i traži da bude pojašnjena. Inoviranje mehanizma *al-ridf* i *al-tābi*‘ neodoljivo liči na pokušaj da se alegorijski iskaz tumači kao upotreba sinonima i apozicije. Nemamo takvih tumačenja u literaturi. Sama ovakva ideja ima smisla vjerovatno onoliko koliko ima smisla i posmatrati termin *al-ridf* kao termin koji je izveden iz istog korijena kao termin *al-tarāduf* – sinonimija, a termin *al-tābi*‘ ima istovjetan oblik i u slučaju kad označava alegorijski iskaz kao i u slučaju kad označava apoziciju. Jasno, nije suština u tome da se ukaže na prilagođavanje, odnosno pozajmljivanje samih termina, već da se pojasni način razumijevanja odnosa očitog i skrivenog, iskazanog i namjeravanog u alegorijskom iskazu.

Supostojanje alegorijskog i doslovnog iskaza predstavlja način da se izbjegne poimanje alegorije kao tropa, odnosno da se alegoriji odrekne karakter metaforičnosti. Šta znači supostojanje? To znači pretpostavku da postoje dva znaka koji označavaju istu stvar. Pitanje je samo koji znak izabrati. Kad izaberemo onaj koji nije konvencionalan, riječ je o alegoriji. Taj izabrani znak može po svome karakteru i relaciji s konvencionalnim znakom biti blizak sinonimu, ukoliko se može pojmiti u duhu zakona koji pripadaju polju leksičke semantike, a može biti blizak i apoziciji, ukoliko ga poimamo u duhu zakonitosti koje pripadaju polju sintakse.

Ali, ne postoje uvijek dva znaka za isti pojam koji ga mogu istovremeno označiti a da pritom jedan drugi ne potiskuju. Teoretski bi bilo moguće pretpostaviti da za svaki sadržaj, odnosno svaku stvar, može postojati znak koji će ga opisivati na direktan i znak koji će ga opisivati na posredovan, alegorijski način. Naravno, ovdje termin *znak* upotrebljavamo u širem smislu, ne u njegovom osnovnom značenju podudaranja označitelja i označenog u vidu jedne lekseme, odnosno njene akustičke slike i njenog psihičkog otiska, već proširujemo u materijalnom smislu označitelj na čitav iskaz ili diskurs, a tako i pojam i predmet na koji se znak odnosi na sve što jedan iskaz ili diskurs može označavati.

Ako bismo kao premise uzeli činjenice da se alegorijski iskaz javlja kao prateći iskazu koji je doslovan i ako oni supostoje, onda iz toga proizlazi nekoliko pitanja: do koje je mjere iskazni sistem jezika u stanju proizvoditi *prateće iskaze*, koji će zamjenjivati doslovne iskaze; ko vrši ovjeru alegorijskih iskaza i na osnovu čega se prosuđuje alegorijski status iskaza, odnosno koji ga faktori determiniraju u pogledu prikladnosti.

Uspoređujući otvoreno i alegorijsko izražavanje, al-Ġurġānī ističe da je alegorija uvijek stilogeniji način izražavanja od otvorenog načina izražavanja. To i nije konstatacija koja bi mogla privući naročitu pažnju, jer razumljivo je da bilo koji način figurativne upotrebe jezika ima prednost nad doslovnom upotrebom. Ono što privlači pažnju jeste način na koji al-Ġurġānī obrazlaže zbog čega je alegorijski iskaz stilogeniji od doslovnog. S tim u vezi on kaže da odlika alegorijskog načina izražavanja u odnosu na doslovno izražavanje ne podrazumijeva stilogenost u smislu izostavljanja doslovnog i izražavanja skrivenog značenja,

niti u nijansama značenja koje se takvim načinom izražavanja žele postići. Stilogenost se ogleda u načinu na koji se ta značenja afirmiraju u iskazu. Da bi to pokazao na praktičnom primjeru, al-Ġurġānī pojašnjava: “Kad kažemo da je alegorija stilogenija od doslovnog načina izražavanja, to ne znači kad neko značenje iskažeš u obliku alegorije, da time pojačavaš intenzitet toga značenja, već znači da time dodatno afirmiraš to značenje i činiš ga stilogenijim i naglašenijim. Kad se za nekoga kaže ‘onaj kod koga ima mnogo pepela’, to ne upućuje na to da je najgostoprimljiviji, već mu priričeš veliku gostoprimljivost na način koji je stilogeniji i afirmiraš gostoprimstvo u vezi sa spomenutom osobom na upečatljiviji način...”¹⁸⁹

Al-Ġurġānī je, kako vidimo, razvio drugi koncept razumijevanja alegorije, a to je afirmiranje značenja (*al-'itbāt*). Naglasak u ovom konceptu jeste na tome da se za izražavanje određenog značenja upotrijebi neka riječ, odnosno iskaz koji se obično ne upotrebljava za iskazivanje toga značenja, ali da ukazuje na to značenje. Kako vidimo, al-Ġurġānī teoriju o priricanju svojstva, koju koristi kad objašnjava šta se dešava sa značenjem na relaciji sadržaj – sredstvo u metafori, želi iskoristiti i za objašnjavanje alegorije. Ako bismo bili brzopleti, onda bismo mogli kazati kako je na ovaj način poistovjetio dva mehanizma transfera značenja: onaj koji pripada metafori i onaj koji pripada alegoriji. No, treba se sjetiti da metaforizacija pored *al-'itbāta* predstavlja određenu vrstu prekompozicije sema u sredstvu jer se *al-'itbātom* naročito ističe sem koji se izvan metaforičkog konteksta ne mora uopće isticati između ostalih sema. U alegoriji, s druge strane, putem afirmiranja (*al-'itbāt*) ne dolazi do prekomponiranja sema: *onaj koji ima mnogo pepela* nije gostoprimljiviji od *gostoprimljivog*.

Alegorijski iskaz nije sam po sebi stilogeniji od svoga skrivenog ekvivalenta, barem tako tvrdi al-Ġurġānī kad kaže: *to ne znači da ako neko značenje iskažeš u obliku alegorije time pojačavaš intenzitet toga značenja*. Ono što se intenzivira jeste ustvari sami način na koji se značenje pririče, odnosno afirmira (*al-'itbāt*). Termin *al-'itbāt*, kad se upotrebljava u vezi s alegorijom, ne označava isto ono što označava kad se upotrebljava u vezi s metaforom. Nije riječ o priricanju najizrazitijeg, odnosno najspecifičnijeg svojstva, u alegoriji je i u doslovnom i u alegorijskom iskazu riječ o samo jednom svojstvu, odnosno o istom značenju, koje biva iskazano na “zaobilazan” način. Da bi opisao taj “zaobilazni” način, al-Ġurġānī pokazuje da proces označavanja u doslovnom ekvivalentu alegorijskog iskaza ide u smjeru *izraz – značenje* (*dalāla lafz 'alā ma 'nā*), dok u alegorijskom iskazu imamo proces označavanja koji ide u smjeru *značenje alegorijskog iskaza – značenje doslovnog iskaza* (*dalāla ma 'nā 'alā ma 'nā*). Alegorijski iskaz, odnosno njegovo razumijevanje, pretpostavlja onda veći kognitivni napor i profinjenije estetske sposobnosti kod recipijenta, pa je otuda i stilogeniji. No, al-Ġurġānī je bio svjestan da uvođenjem onoga što danas

¹⁸⁹ al-Ġurġānī, op. cit., 56-57.

imenujemo kauzalnom referencijom u tumačenje odnosa alegorijskog iskaza i njegovog doslovnog značenja to pitanje neće biti sasvim riješeno. Jer, ma koliko odnos između značenja alegorijskog iskaza i značenja njegovog doslovnog ekvivalenta izgledao prirodan, on je na kraju ipak projektivan. Alegorijski je iskaz “dogovoren” i skoro po pravilu toliko konvencionaliziran da je krajnje slabo osjetljiv na pritisak konteksta. Al-Ġurġānī je takav karakter alegorijskog iskaza uočio i kazao da se on prema svome doslovnom ekvivalentu odnosi kao *al-šāhid* (znak – svjedok) ili *al-dalīl* (upućujući znak).

Iznesene al-Ġurġānījeve postavke o odnosu alegorijskog iskaza i njegovog doslovnog značenja, kao i postavke koje govore o odnosu alegorijskog iskaza i njegovog doslovnog značenja u obliku odnosa bitnog svojstva i onoga na šta se bitno svojstvo odnosi, a o čemu će biti riječi u nastavku, govore o nastojanju da se alegorija – kazano jezikom savremene semantike – prikaže kao kauzalna referencija. Kauzalna referencija, kako je vidi Chastain C., podrazumijeva to da “veza između referencijalnog izraza i objekta na koji se odnosi u stvarnom svijetu nije lingvističke prirode, već je epistemička (i do određenog stepena kauzalna), što znači da onaj ko izriče takav izraz mora imati određenu vrstu znanja o objektu na koji upućuje”.¹⁹⁰

Ovaj koncept razlikuje se u odnosu na koncept *al-'irdāf*, na kome je insistirao Qudāma Ibn Ġa'far. *Al-'irdāf* podrazumijeva postojanje najmanje dva iskaza za jedno značenje, pri čemu se uvijek bira iskaz koji nije konvencionalan, koji upadljivije i izražajnije odslikava predmetnu ideju – drukčije kazano, to je iskaz koji karakterizira motiviranost.

Al-'itbāt naglasak stavlja na priricanje nekog svojstva ili odnosa i afirmiranje toga svojstva ili odnosa. To je po pravilu svojstvo ili odnos koji su ključni u alegorijskom iskazu i koji su nosioci alegoričnosti. Otuda je koncept *al-'irdāf* bliži pravoj prirodi alegorije, njenoj neomeđenosti, otvorenosti za širenje, alegoriji kao figuri koja predstavlja proces, a drugi koncept, dakle *al-'itbāt*, gleda na alegoriju kao omeđen prostor, prostor što je čini figurom koja se želi izraziti prije u jednoj riječi nego u rečenici. No, ovdje treba imati na umu da se alegorija u arapskoj stilistici ne posmatra kao figura za koju je bitna odrednica kvantitativnost. Ona je bitno svojstvo alegorije samo kao nerealizirana kvantitativnost, koja podrazumijeva implicitno protezanja alegorije na misao, mogućnost njena razvoja do rečenice, a odatle i širenje na diskurs.

Al-Rāzī¹⁹¹ je u razmatranje alegorije uveo termine *al-lāzim* i *al-malzūm*, i to za potrebe definiranja određenih pitanja u okviru metodologije islamskog prava. Time je i poimanje alegorije, poput većine dugih pitanja u arapskoj stilistici, palo u čvrsti zagrljaj preciznih logičkih definicija. Ambivalentni sadržaj alegorijskog iskaza, koji je najvažnija odlika ove

¹⁹⁰ Kittay, op. cit., str. 236.

¹⁹¹ Vidi: Fahr al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'ilm' usūl al-fiqh*, Ġāmi'a al-'imām Muḥammad Ibn Su'ūd al-'islāmiyya, al-Riyāḍ, 1980, str. 67.

figure, uhvaćen je u neku vrstu algebarskog iskaza o odnosu bitnog svojstva i onoga na šta se to svojstvo odnosi.

Al-Sakkākī je u svom velikom zborniku *Miftāḥ*... također definirao alegoriju uzimajući u obzir odnos nekog bitnog svojstva i onoga na šta se to svojstvo odnosi¹⁹²:

الكناية ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك.

*Alegorija se ogleda u tome da se neka stvar ne spomene eksplicitno, a da se spomene nešto što implicira tu stvar, kako bi se realizirao prijelaz s onoga što je spomenuto na ono što je izostavljeno.*¹⁹³

Kako vidimo, al-Sakkākī za opisivanje odnosa između alegorijskog i doslovnog iskaza koristi termin prijelaz (*al-'intiḳāl*), koji koriste i drugi autori kad govore o alegoriji, umjesto termina prijenos (*al-naql*) koji se, kao što znamo, koristi kad se definiraju tropi. Termin *prijelaz* posve je neutralan u odnosu na termin *prijenos*, jer ne podrazumijeva zadiranje u polje identiteta leksičkih jedinica, ne implicira prijenos značenja; odatle su arapski autori imali mnogo manje muke s ovim terminom, odnosno s mehanizmom alegorije, tako da nisu imali potrebe i na ovom mjestu obrazlagati kako prijelaz ustvari znači aserciju (*al-'iddiā'*). On je vrlo jednostavno prikazao na koji se način vrši prijelaz s ekspliciranog sadržaja na implicirano značenje: kad kažemo za nekoga da *ima dug remen za sablju*, onda dolazi do prijelaza značenja na ono što se tim iskazom implicira (*al-malzūm*) – a to je *visok stas*, a kad za neku žensku osobu kažemo *ona koja spava prijepodne*, to znači da *uživa u blagostanju jer ima poslugu koja o njoj brine i obavlja poslove za nju*.¹⁹⁴

S al-Qazwīnījem i alegorija je dobila svoje kanonsko tumačenje koje je ostalo važeće i manje-više nepromijenjeno sve do današnjih dana. Za razliku od metafore i metonimije, alegorija je ostala izvan ozbiljnih zanimanja onih rijetkih savremenih autora koji su se na način koji odstupa od klasičnog pristupa posvetili ispitivanju metafore, metonimije i poređenja. Takva je, uostalom, sudbina alegorije i u zapadnoj stilističkoj tradiciji: ona je već odavno

¹⁹² Nevjerovatno je da Ch. Pellat, autor natuknice *kinaya* u *Encyclopedia of Islam* izdavačke kuće Brill iz Leidena, kaže sljedeće: "Ovo nije mjesto da propitujemo druge definicije do kojih su teoretičari došli i da razmatramo njihova neslaganja u vezi s klasifikacijama i nomenklaturama. Jednostavno ćemo obratiti pažnju na to da al-Sakkākī razlikuje tri tipa [*al-kināya*]: *tamṭil* ili pridruživanje jedne stvari drugoj na način asimiliranja...; *irdāf* 'impliciranje'... i *muḡāwara* 'blizina' ili 'asocijacija'..." (Vidi: *Encyclopedia of Islam*, CD-ROM Edition, Leiden, Brill N.V., 2000) I doista je ovo, kako smo kazali nevjerovatno, jer al-Sakkākī u svome djelu *Miftāḥ al-'ulūm* (Pellat se poziva na kairsko izdanje ovoga djela iz 1937, str. 189-196) uopće ne spominje termine *al-ridf* i *al-muḡāwara*, a onda – to je sada jasno – ne pravi ni navedene razlike u pogledu vrsta alegorije. Što se tiče trećeg termina, *al-tamṭil*, al-Sakkākī ga upotrebljava na više mjesta, ali svaki put da bi označio poređenje po analogiji ili analogijsku metaforu.

¹⁹³ al-Sakkākī, op. cit., st. 213.

¹⁹⁴ Vidi: Ibid, str. 213-215.

prestala biti predmetom zanimanja, čemu je naročito pogodovalo ono što se općenito naziva sužavanje retorike, tj. svođenja predmeta zanimanja na metaforu i metonimiju.

Al-Qazwīnī definira alegoriju kao:

لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه.

*izraz kojim se želi iskazati značenje koje on implicira, s tim da se on može razumjeti i u svom osnovnom značenju.*¹⁹⁵

Transgresija značenja u alegoriji prvobitno je, kako smo vidjeli kod Ibn Ğa‘fara, bila vrlo široko shvaćena; vremenom se poimanje transgresije značenja, u skladu s općenitim nastojanjem u arapskoj stilistici, nastojalo prikazati u obliku precizne definicije. U tome smislu, poslije al-Qazwīnija pa sve do danas za karakter alegorije kao presudni faktori uzimaju se karakter impliciranog značenja i karakter posrednih pojmova.

Alegorija s obzirom na karakter impliciranog značenja

Implicirano značenje u alegoriji može biti realizirano u vidu:

- svojstva (*al-ṣifa*),
- pojma koji se opisuje određenim svojstvom (*al-mawṣūf*) i
- s obzirom na odnos (*al-nisba*).

Vidljivo je da se alegorija u ovakvom definiranju posmatra kao odnos svojstva i pojma koji se njime opisuje. Varijeteti alegorije počivaju, shodno ovakvom posmatranju, na tome koji je od elemenata ekspliciran, a koji impliciran. Ovakav način razumijevanja alegorije pokazuje da je riječ o pristupu koji želi pokazati kako tumačiti alegoriju, više negoli je riječ o pristupu koji želi pokazati kako upotrebljavati alegoriju. Implicirano svojstvo može se javiti u nekom od sljedećih varijeteta:

- a) Kako smo već kazali, u alegorijskom iskazu može biti implicirano svojstvo,¹⁹⁶ što podrazumijeva da je ekspliciran pojam koji konotira to svojstvo:

فمَسَاهَمَ وَبَسَطَهُم حَرِيرَ وَصَبَّحَهُم وَبَسَطَهُم تَرَابَ.

Kad im je uvečer došao, postelja njihova svila je bila,

*Kad se ujutro među njima obreo, postelja njihova zemlja je bila.*¹⁹⁷

¹⁹⁵ al-Qazwīnī, *al-‘Īdāh...*, str. 248.

¹⁹⁶ Arapska stilistika pozajmila je veliki broj termina iz sintakse, logike i filozofije, ali je veliki broj tih termina adaptirala za svoje potrebe, tako da oni nemaju onaj smisao kakav su izvorno imali. Svojstvo (*al-ṣifa*) u gramatici znači atribut ili pridjev, dok u stilistici označava svojstvo u semantičkom smislu, tj. svojstvo u najopćenitijem smislu, bez ikakve vezanosti za mjesto i funkciju u rečenici.

¹⁹⁷ al-Mutanabbī, op. cit., str. 119.

U ovom distihu al-Mutanabbī hvali halifu Sayf al-Dawla, koji je uvečer došao do Neprijatelja; oni su bili silni i imućni, a ujutro su već bili poraženi. Snaga i moć neprijatelja iskazana je alegorijom *بسطهم حرير* – *postelja njihova svila je bila*, a poraz i smrt iskazani su alegorijom *و بسطهم تراب* – *postelja njihova zemlja je bila*.

Navest ćemo još nekoliko primjera za ovu vrstu alegorije:

يشار عليه بالبنان – *čuven* (dosl. onaj u koga upiru prstom),
 أذى قرع سنه – *koji se pokajao* (dosl. onaj koji škripi zubima),
 أصبح يقلب كفيه – *koji se pokajao* (dosl. onaj koji je počeo kršiti ruke),
 لوت الليالي كفه على العصا – *ostario* (dosl. onaj kome su noći svile šaku oko štapa).¹⁹⁸

- b) Alegorija u kojoj je impliciran pojam uključuje eksplicirano svojstvo koje se odnosi na taj pojam i odnos između sredstva i pojma:

فلما شربناها و دبّ ديبها إلى مواطن الأسرار قلت لها قفى.

I kad ga ispismo, i ono militi poče

*Do stjecišta tajni, rekoh mu: stani.*¹⁹⁹

Alegorija u navedenom primjeru iskazana je u sintagmi *مواطن الأسرار* – *stjecišta tajni*; ova sintagma predstavlja svojstvo (*al-šifa*), a njome implicirani pojam (*al-mawṣūf*) jeste srce. Alegorije ovoga tipa, budući da impliciraju pojam, usljed česte upotrebe poprimaju svojstva leksikaliziranih izraza. Takvi su primjeri:

الناطقون باضاد – *Arapi* (oni koji izgovaraju emfatični konsonant ḍ),

أبناء النيل – *sinovi Nila* (Egipćani),

أمة الدولار – *zajednica dolara* (Amerika i Amerikanci).

Na ovu karakteristiku alegorije, tj. da se alegorijski iskazi leksikaliziraju, ukazao je još Ibn Muḥammad al-Ġurġānī u djelu *al-Muntaḥab min kināyāt al-'udbā' wa 'išārāt al-'udbā'*, gdje je kazao da alegorija predstavlja način bogaćenja jezika i uvođenja drukčijih vidova izražavanja. Evo nekih od primjera koje je naveo, a koji su karakteristični za klasični period arapskog jezika:

سفينة نوح – *svaštara* (dosl. Nuhova lađa)

خليفة الخضر – *veliki putnik* (dosl. Hidrov nasljednik).²⁰⁰

- c) U alegoriji u kojoj je elidiran odnos između svojstva i pojma, a samo su svojstvo i pojam eksplicirani: *الكرم في ثوب محمد* – *Plemenitost je Muhamedova vrlina* (dosl. Plemenitost je u Muhamedovoj odjeći). Svojstvo (*plemenitost*) i pojam (*Muhamed*) eksplicirani su, a odnos je između njih impliciran na način da se podrazumijeva to da je u Muhamedovoj odjeći sam Muhamed, te da plemenitost pripada njemu. Pogledajmo još neke primjere ove vrste:

¹⁹⁸ Ovi primjeri preuzeti su iz: Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika*, str. 101.

¹⁹⁹ Abū Nuwās, cit. po: Yamūt, op. cit., str. 288.

²⁰⁰ Navedeno prema: Muḥammad Ġābir Fayyād, op. cit., Ġidda, str. 57.

. بعينيك يا صبية شجو. – *Ti si, djevojčice, tužna.* (dosl. U tvojim je očima, djevojčice, tuga.)

. الذكاء ملء عين هذا الرجل. – *Taj je čovjek oštroman.* (dosl. Oštroumnost ispunjava oči toga čovjeka.)²⁰¹ Ovom vrstom alegorije uglavnom se nekome ili nečemu pririče ili odriče neko svojstvo.

Eufemizam kao podvrsta alegorije

U klasičnoj arapskoj stilistici eufemizam nije izdvajan kao zasebna figura, odnosno trop, ali je obrađivan u okviru alegorije, mada nije imenovan zasebnim terminom. Tako ćemo naći da se o eufemizmu govori kao o *izostavljanju neprijatnih riječi i njihovoj zamjeni riječima koje imaju prijatnije značenje*. Postoji, recimo, veći broj alegorijskih izraza kojima se kazuje da je neko umro:

. لعق إصبعه. – *Oblizao je prste.* (Ova alegorija kao svoj semantički predložak ima običaj da se obližu prsti nakon jela.)

. استوفى أكله. – *Pojeo je svoje jelo.*

. لحق باللطيف الحبير. – *Došao je kod Blagoga, Sveznajućeg.*

Alegorija u značenju eufemizma upotrebljava se i na način da se navedu afirmativna svojstva vezana za nešto što se smatra nedostojnim. Ibn Muḥammad al-Ġurġānī navodi primjer tkalca kojega su upitali čime se bavi, a on je želeći prikazati svoj zanat ljepšim nego što jeste kazao: *Bavim se ukrašavanjem živih i opremanjem mrtvih.*²⁰²

Magdi Wahba izdvaja eufemizam, koristeći za njega arapski termin *al-tahwīn*, kao zaseban trop i definira ga kao *upotrebu ublažavajuće alegorije umjesto riječi koje mogu izazvati neprijatnosti i koje su neprimjerene*. Pritom navodi primjere:

. لفظ أنفاسه الأخيرة. – *Ispustio je posljednje izdisaje* – umjesto: umro je.

. بيت الأدب. – *kuća uljudnosti* – umjesto: zahod, klozet.²⁰³

Abdul-Raof ukazuje, poput klasičnih autora, na to da se alegorijom, koju ovaj autor smatra tropom, mogu iskazivati eufemistična značenja. Istovremeno smješta eufemizam kao zasebnu figuru u semantičke pjesničke ukrase (*semantic embellishments*), navodeći pritom iste primjere i u jednom i u drugom slučaju:

. انتقل زيد إلى الرفيق الأعلى. – *Zejd je preselio u najviše društvo* – umjesto: umro je.

. انتقل زيد إلى رحمة الله. – *Zejd je preselio u Božiju milost* – umjesto: umro je.

²⁰¹ Bakrī, op. cit., str. 148.

²⁰² Vidi: Muḥammad Ġābir Fayyād, op. cit., str. 56.

²⁰³ Vidi: Wahba, op. cit., str. 153.

Uz dva navedena, navodi i primjer eufemistične upotrebe izraza kojim se izbjegava doslovno imenovanje tjelesnih nedostataka, riječ je o izrazu كفيف – dosl. *onaj koji zaklanja oči dlanovima*, umjesto أعمى – slijep.²⁰⁴

Iz navedenih primjera može se vidjeti da su eufemizmi – kako naglašava Katnić-Bakaršić – “u sistemu leksike suprotstavljeni vulgarizmima. Eufemizam, naime, podrazumijeva upotrebu riječi ili izraza koji zamjenjuju vulgarizme, psovke ili tabu riječi; odnosno, baš eufemizmi se odnose na pojave i pojmove koji se smatraju suviše delikatnim (smrt, bolest, neke tjelesne funkcije, sfera seksualnosti i slično).”²⁰⁵

Eufemistični izrazi ustvari su “neadekvatni” izrazi u kojima dolazi do suspenzije semantičkog intenziteta doslovnog i promocije semantičkog intenziteta alegorijski upotrijebljenog izraza. Suspenzija nikada nije formalno vidljiva, ona je uvijek implicirana i nevidljiva, ali ona daje istu količinu semantičkog naboja kao i sama promocija alegorijskog, odnosno eufemističnog značenja. Eufemizam svoju stilogenost upravo duguje semantičkoj nepodudarnosti između riječi koje označavaju isti pojam (dakle, onih riječi koje označavaju neki pojam u doslovnom i riječi koje označavaju taj isti pojam u prenesenom smislu).

Perifraza kao podvrsta alegorije

Alegorija u kojoj je implicirano svojstvo i alegorija u kojoj je impliciran pojam po svojim svojstvima odgovaraju perifrazi u latinskoj retoričkoj tradiciji. Kvintilijan opisuje perifrazu kao “upotrebu većeg broja riječi za opisivanje nečega za što bi bila dovoljna jedna ili u najmanju ruku samo nekoliko riječi da to izraze. To je zaobilazan način izražavanja...”²⁰⁶

Razlika koja se može uočiti između načina na koji Kvintilijan vidi perifrazu i načina na koji arapski autori vide alegoriju svojstva i alegoriju pojma jeste u tome što arapski autori stavljaju naglasak na karakter onoga što se alegorijskim iskazom implicira (dakle, da li je riječ o svojstvu, npr.: يشار عليه بالبنان – *onaj u koga upiru prstom* = čuven, ili pojmu, npr.: أبناء النيل – *sinovi Nila* = Egipćani); s druge strane, Kvintilijan stavlja naglasak na karakter izražavanja perifraze (upotreba većeg broja riječi za opisivanje nečega za šta bi bila dovoljna jedna riječ).

U suštini, riječ je o istoj figuri. Možemo, uvjetno, kazati da su pri opisivanju njene suštine arapski autori i Kvintilijan krenuli iz različitih smjerova, ali se njihovi pristupi susreću u krajnjem odredištu alegorizacije, a to je ipak referencija. Taj karakter perifraze istakla je Katnić-Bakaršić kad ju je definirala kao “zamjenu jedne riječi sintagmom ili izrazom istog referencijalnog značenja”.²⁰⁷

²⁰⁴ Vidi: Abdul Raof, op. cit., str. 237. i 251.

²⁰⁵ Katnić-Bakaršić, *Stilistika*, str. 237.

²⁰⁶ Marko Fabije Kvintilijan, *Obrazovanje govornika*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1985, str. 275.

²⁰⁷ Katnić-Bakaršić, op.cit., str. 326.

Vrste alegorije s obzirom na posredne pojmove

Jedno od važnih pitanja vezanih za alegoriju na koja nailazimo u djelima arapskih autora jeste pitanje razumijevanja alegorije. U tome smislu oni su razvili tumačenje koje se temelji na tzv. *posrednim pojmovima* (*al-wasā'it*), pri čemu su s obzirom na karakter i prisustvo, odnosno odsustvo tih pojmova definirali četiri podvrste alegorije.

S obzirom na posredne pojmove, tj. odnose koji se uspostavljaju između alegorijskog i doslovnog značenja, te uvjete koji diktiraju realiziranje alegoričnosti, alegorija može biti:

- aluzivna (*al-ta 'rīd*),
- signalizirajuća (*al-talwīh*),
- sugerirajuća (*al-'īmā' wa al-'išāra*) i
- alegorija-simbol (*al-ramz*).

Aluzivna alegorija

Al-ta 'rīd (termin koji možemo posve uvjetno prevesti kao *aluzivna alegorija*) označava alegoriju koja se ne može razumjeti niti na osnovu doslovnog niti na osnovu prenesenog značenja upotrijebljenih riječi, već samo na osnovu konteksta u kojem je upotrijebljena:

أعيذها نظرات منك صادقة أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورم.

Utječem se pogledima tvojim iskrenim

*Da ne vidiš ugojenim onoga koji je od bolesti natekao.*²⁰⁸

U navedenom primjeru al-Mutanabbī na aluzivan način skreće pažnju svome meceni halifi Sayf al-Dawli da stvari treba gledati onakvima kakve uistinu jesu, a ne onakvima kakve se čine.

Ova vrsta alegorije, formalno posmatrano, ne može se iskazati jednom riječju, ona uvijek zahtijeva složeni iskaz (*al-lafẓ al-murakkab*), te se proteže u najmanjem slučaju na cijelu rečenicu ili stih. U realiziranju i razumijevanju ove vrste alegorije kontekst igra presudnu ulogu. Ova alegorija svoj stilogeni potencijal ne crpi iz odnosa doslovnog i prenesenog značenja, već iz konteksta koji sam po sebi traži da se umjesto doslovnog shvatanja prednost da objašnjavanju, odnosno tumačenju semantičkih signala (*al-'išārāt al-dalāliyya*) koji postoje u ekspliciranom jezičkom kontekstu, odnosno samom iskazu koji je realiziran.

S druge strane, ova vrsta alegorije određena je i samom komunikacijskom situacijom, preciznije *konverzacijskom inferencijom*, koja pojednostavljeno kazano podrazumijeva izvođenje zaključaka iz komunikacijskog čina. Po Gumperzu, konverzacijska je inferencija

²⁰⁸ al-Mutanabbī, op. cit., str. 274.

situirana ili kontekstom ograničena interpretacija na način da učesnici koji participiraju u komunikaciji procjenjuju namjere drugih učesnika i na osnovu toga formiraju vlastita viđenja. Princip konverzacijske inferencije pretpostavlja da pojedinci moraju biti kadri razumjeti različite nivoe informacija kako bi mogli razumijevati ono što je predmet komunikacije. Pod navedenim se misli na “povezivanje različitih tipova i nivoa informacije kao procesa kontekstualizacije, koji se temelji na sposobnosti adresanta i adresata da povežu određene vrste znakova koji pripadaju lingvističkoj kontekstualizaciji s predloženim sadržajem, na jednoj, i s ekstralingvističkim znakovima i očekivanjima iz pozadine, na drugoj strani”²⁰⁹

Aluzivna alegorija ne počiva na odnosu bitnog svojstva i onoga na šta se bitno svojstvo odnosi. Značenje aluzivne alegorije jeste relaciono, ali sama relacija, koja je najbitniji faktor u produciranju ove vrste alegorije, nije ona koja spaja iskazano i podrazumijevano u onom smislu u kojem je to slučaj u običnoj alegoriji. Aluzivna alegorija se, kako pojašnjava ‘Abd al-Muṭallib, temelji na kognitivnoj sposobnosti recipijenta da zanemari površinsku strukturu i potraži alternativno značenje (*al-dalāla al-badīla*).²¹⁰ U traganju za alternativnim značenjem recipijentu pomažu *semantički signali* koji su sadržani u samoj ekspliciranoj konstrukciji i koji upućuju na potrebu traganja za konvencionalnim značenjem – bez kojeg nema alegorije. Ali to traganje ne smije se ograničavati samo na doslovno značenje iskaza, već na široko zamišljeni kontekst.

Aluzivna alegorija javlja se, najčešće, u stvarnoj ili pretpostavljenoj komunikaciji i ima funkciju da se uputi poruka, najčešće korektivnog ili kritičkog sadržaja, bilo konkretnom bilo zamišljenom sagovorniku:

لست أتكلم بسوء فيمقتني الناس.

*Ne govorim ružno da me ljudi ne bi mrzili.*²¹¹

Ovom se alegorijom nekome ko je omražen zbog toga što priča ružne stvari upućuje poruka, odnosno kritika. Isti je slučaj i u primjeru koji slijedi, a koji je preuzet iz drame Tawfīqa al-Ḥakīma, gdje se Mišlina obraća Priski, koja mu je prigovorila da je lud:

لأن أكون مجنوناً خير من أن أكون حائناً.

*Bolje je da budem ludak nego da budem vjerolomnik.*²¹²

²⁰⁹ William A. Corsaro, “Sociological Approaches to Discourse Analysis”, u: *Handbook of Discourse Analysis*, ed. Teun A. van Dijk, Vol. 1, San Diego, Academic Press, INC., 1988, str. 186.

²¹⁰ Vidi: Muḥammad ‘Abd al-Muṭallib, *al-Balāga al-‘arabiyya: qirā’ uḥrā*, al-Qāhira, Lūngmān, 1997. str. 194.

²¹¹ Ibid., str. 195.

²¹² Ibid., str. 195.

Ovakav karakter aluzivne alegorije, dakle njena ovisnost o komunikacijskom činu, proistječe iz činjenice da je zamišljena kao iskaz koji ne ovisi o odnosu bitnog svojstva i onoga na šta se to bitno svojstvo odnosi, te da iziskuje potrebu postojanja intersubjektivne relacije. Intersubjektivna relacija (adresant – adresat) nadomješta u ovom slučaju relaciju između bitnog svojstva i pojma na koji se bitno svojstvo odnosi. Adresat, stvarni ili pretpostavljeni, ili bolje kazano informacije koje o njemu ima adresant a koje nisu eksplicirane predstavljaju “semantičke suplemente” (*al-’iḏāfāt al-dalāliyya*)²¹³ koji bivaju posredstvom kontekstualizacije pridruženi ekspliciranom značenju. Kratko kazano, u slučaju aluzivne alegorije može se staviti znak jednakosti između kontekstualizacije i alegorizacije.

Aluzivna alegorija slična je onome što Kvintilijan naziva *miješanom alegorijom*, u kojoj “ukrasni elemenat je postignut dodavanjem metaforičkih riječi, a smisao zavisi od riječi bukvalno upotrijebljenih”.²¹⁴ “Ti ‘signali’, ujedno, predstavljaju i ‘prodor’ pretpostavljene, očekivane ili tražene konvencionalnosti izotopije konteksta, one konfiguracije značenjski nosećih i ‘stabiliziranih’ mjesta koja čitanje usmjerava ka diskurzivno sabirljivom razumijevanju.”²¹⁵

Signalizirajuća alegorija

Al-talwīh (dosl. signalizirajuća alegorija) jeste alegorija u kojoj se alegoričnost ne postiže zahvaljujući semantičkim suplementima koje proizvodi kontekst, već zahvaljujući posrednim pojmovima (*al-wasā’it*) koji povezuju eksplicirano i alegorijsko značenje.

Posredni pojmovi ustvari predstavljaju diskretna, neuposlena semantička obilježja pretpostavljenog iskaza koji sadrži implicirano značenje, a koja se mogu zamisliti kao karike u logičko-semantičkom evolutivnom lancu što povezuje implicirano značenje i eksplicirani iskaz. Naročito podesan primjer na kome se može pokazati uloga posrednih pojmova jeste distih u kome pjesnikinja al-*Hansā’* hvali svoga brata:

طويل النجاد رفيع العماد كثير الرماد إذا ما شتا.

*Remen mu je za sablju dugačak, stup šatorski visok mu je,
Kod njega mnogo pepela ima kad zima zavlada.*²¹⁶

²¹³ Vidi: Muḥammad ‘Abd al-Muṭallib, *al-Balāga al-‘arabiyya: qirā’ uḥrā*, al-Qāhira, Lūngmān, 1997. str. 194.

²¹⁴ Kvintilijan, op. cit., str. 273. Da bi nam bilo jasnije šta Kvintilijan podrazumijeva pod *miješanom alegorijom*, pogledajmo primjer koji navodi:

Uvijek sam mislio da će Milon preturiti preko glave sve vihore i oluje, u najmanju ruku u nemirnim vodama političkih skupština.

Navedeni primjer predstavlja – kako popjašnjava Kvintilijan – miješanu alegoriju jer su upotrijebljene riječi u *nemirnim vodama političkih skupština*, bez kojih bi se radilo o čistoj alegoriji.

²¹⁵ Brajović, op. cit., str. 172.

²¹⁶ Cit. po: Yamū, op. cit., str. 294.

Ovaj distih sadrži tri alegorije ove vrste. Analizirat ćemo samo posljednju od njih, koja predstavlja neku vrstu antologijskog primjera za alegoriju u arapskoj stilistici:

<u>eksplicirani iskaz:</u>	<u><i>kod njega mnogo pepela ima</i></u>
	∨
	<i>mного loži vatru</i>
posredni	∨
pojmovi:	<i>mного kuha</i>
	∨
	<i>ima mnogo gostiju</i>
	∨
<u>implicirano značenje:</u>	<u><i>on je gostoprимljiv</i></u>

U ovoj vrsti alegorije uvijek ima više posrednih pojmova, na šta aludira i samo leksičko značenje termina koji se upotrebljava za nju. Naime, riječ *al-talwīḥ* infinitiv je glagola *lawwaḥa*, koji znači *dati nekome znak izdaleka*.

Posredni pojmovi mogli bi se posmatrati u duhu onoga što Leech naziva *individualnim simbolima* od kojih se sastoji alegorija.²¹⁷ Ti individualni simboli sa svojim individualnim značenjima kreiraju jedno zajedničko značenje, odnosno alegoriju. Alegorijsko značenje u ovom slučaju javlja se kao neka vrsta nadređenog značenja.

Sugerirajuća alegorija

Al-īmā' wa al-išāra vrsta je alegorije koja uključuje malo posrednih pojmova. Alegorijski iskaz ove vrste vrlo neposredno ukazuje na željeno značenje:

أبين فما يزرن سوى كريم وحسبك أن يزرن أبا سعيد.

Odbiše posjetiti ikoga ko plemenit nije,
*A dovoljno ti je to što Abū Sa'īda posjetiše.*²¹⁸

U ovom distihu Abū Tammām opisuje plemenitost *Abū Sa'īda* tako što kaže da su deve htjele stati samo kod onoga koji je plemenit, a kako su stale kod *Abū Sa'īdove* kuće, to znači da je on plemenit. Riječ je, kao što se da vidjeti, o direktnoj aluziji koja ostavlja vrlo malo prostora za sučeljavanje doslovnog i alegorijskog značenja. Alegorijski iskaz popraćen je doslovnim značenjem: *A dovoljno ti je to što Abū Sa'īda posjetiše*, tako da je smisaoni

²¹⁷ Vidi: Leech, *A Linguistic Guide...*, str. 163.

²¹⁸ Abū Tammām, cit. po: Yamūt, op. cit., str. 297.

ambigvitet cijeloga iskaza aktualiziran i istovremeno dokinut. Ispada da *al-'imā' wa al-'išāra* i nije alegorija u pravom smislu riječi jer je smisao iskaza (dakle, onog njegovog dijela koji i jeste ustvari alegorijski: *Odbiše posjetiti ikoga ko plemenit nije*) stabiliziran pratećim iskazom: *A dovoljno ti je to što Abū Sa'īda posjetiše.*

Leksičko značenje riječi koje se koriste kao termini za ovu vrstu alegorije odslikava njenu suštinu (*al-'imā'* – pokazati prstom, ili *al-'išāra* – pokazati).

Alegorija-simbol

Al-ramz (simbol) je vrsta alegorije koja se realizira posredstvom minimalnog broja posrednih pojmova. Logičko-semantička povezanost bitnog svojstva i onoga na šta se ono odnosi jeste skrivena, a aluzivnost je odsutna. Uglavnom, u ovoj vrsti alegorije vrlo je teško ili nemoguće pronaći logičko-semantičku vezu između alegorijskog i doslovnog iskaza. Pogledajmo tri primjera ove vrste alegorije:

عريض القفا – *onaj širokog zatiljka* (tupav, priglut),
 عريض الوسادة – *onaj čiji je jastuk širok* (bezbržan),
 غليظ الكبد – *onaj koji ima tvrdu jetru* (okrutan).

U prvom primjeru ne postoji nikakva logička veza između alegorijskog iskaza i njegovog doslovnog značenja, tako da bismo ovu vrstu alegorijskog iskaza mogli nazvati “dogovorenim simbolom”. Za razliku od prvog, u dva posljednja primjera može se uočiti logička veza između alegorijskog iskaza i njegovog doslovnog značenja: ako za nekoga kažemo da ima širok jastuk, onda je to prikladna asocijacija koja ukazuje na to kako takva osoba voli dugo spavati, ili uživa u spavanju, što opet asocira na to da nije pritisnuta brigama; veza između tvrdoće jetre i okrutnosti počiva na dovođenju u vezu jetre i emocionalnih osobina, odnosno stanja. Naposljetku, odnos između alegorijskog i doslovnog iskaza, kako naglašava Muḥammad Fayyād, u više slučajeva počiva na odnosima konvencionalne prirode (*al-'alāqa al-'urfīyya*) nego na logičkim odnosima koji povezuju bitno svojstvo i ono na šta se bitno svojstvo odnosi (*al-'alāqa al-luzūmiyya*).²¹⁹

Status alegorije – alegorija i tropi

Oko statusa alegorije ima više sporenja nego oko statusa metafore i metonimije. Najznačajnija tačka sporenja jeste da li se alegorijom izražava preneseno ili doslovno značenje, odnosno da li alegorija ima status tropa ili ne. Zanimljivo je osvrnuti se na ovo pitanje ne toliko zbog same povijesti tumačenja alegorije koliko zbog tumačenja odnosa doslovnog i prenesenog u arapskoj stilistici.

²¹⁹ Op. cit., str. 78.

Sve do al-Ġurġānija alegorija je ubrajana u trope (*al-maġāz*). On je redefinirajući karakter tropa, koji su do njegova vremena bili više razumijevani kao idiomatski izrazi, a manje kao figure u kojima dolazi do prijenosa značenja, uvidio da alegoriji nije mjesto među tropima. Poslije njega ovo pitanje smatralo se riješenim – alegorija se nije razmatrala u okviru tropologije.

Kako je naprijed kazano, alegorija ne spada u trope, ali se ipak o značenju alegorije teško može govoriti izvan konteksta i izvan kategorija koje se tiču tropa. “Transfer” značenja,²²⁰ koji se uzima kao osnovna karakteristika tropa, u alegoriji izostaje u onom smislu u kome je on prisutan u metafori i metonimiji. Podrazumijeva se da je u bilo kojem zatečenom alegorijskom iskazu transfer značenja unekoliko opcionalan, jer se sam iskaz može shvatiti i u doslovnom i u alegorijskom smislu, a da pritom ni u jednom slučaju ne rizikuje da bude nesuvisao u pogledu značenja. Otuda, kad se definira alegorija, ne govori se o nužnosti postojanja restriktivnog, ili korigirajućeg konteksta niti o razlici između alegorije i laži, o čemu se govori u vezi s metaforom i metonimijom; razlog je jednostavan: pri susretu s alegorijskim iskazom – uvjetno kazano – ne možemo pogriješiti. Ako ga shvatimo u prenesenom smislu, tada smo u pravu, ako ga shvatimo u doslovnom smislu, nismo posve u krivu. Riječi koje su upotrijebljene kao metafora ili metonimija, ili kao neki drugi trop, mogu imati samo preneseno značenje, i transfer ima za sam metaforički iskaz konstitutivnu važnost; opcionalnost u pogledu mogućnosti realiziranja transfera u takvim iskazima u potpunosti je isključena, jer bi iskaz bez transfera značenja bio besmislen.

Metaforičko značenje, pod kojim podrazumijevamo značenje bilo kojega tropa, ne može se preinačiti u doslovnu parafrazu. Razlog koji leži u osnovi takve nemogućnosti jeste da je nemoguće poistovjetiti metaforičku i doslovnu referenciju. Prije toga treba predložiti da se za metaforične izraze kaže da imaju *metaforični referent*, a da izrazi koji se shvate doslovno imaju *doslovni referent*.²²¹ Primijenjeno na metaforički iskaz زيد أسد *Zejd je lav* i doslovni iskaz الأسد شجاع هذا *Ovaj je lav hrabar*, to bi značilo da nije moguće poistovjetiti “ova dva lava”. U prvom, metaforičkom iskazu referent je, ustvari, samo karakteristično distinktivno obilježje *lava*, dok se u drugom iskazu podrazumijeva tačno određeni vanjezički entitet, dakle *lav* kakav postoji u stvarnosti.

Za razliku od metaforičkog, alegorijski iskaz može se, u krajnjem, preinačiti u doslovnu parafrazu. Ustvari, to i jest uvjet da bi se iskaz mogao smatrati alegorijskim. Referencija koju podrazumijeva alegorijski iskaz smjera *doslovni referent*. Primjerice, alegorijski iskaz هو كثير الرماد – *On je darežljiv* (dosl. kod njega ima mnogo pepela) može

²²⁰ Kazali smo već da arapski autori ne pristaju tumačiti metafrazaciju kao transfer značenja. U tome smislu, upotrebu termina *transfer značenja* na ovom mjestu treba uzeti uvjetno, odnosno treba ga razumijevati u smislu afirmiranja svojstva i kategorijalne asercije.

²²¹ Termini *doslovni referent* (*literal referent*) i *metaforični referent* (*metaphorical referent*) u ovome značenju preuzeti su iz: Kittay, op. cit., str. 38.

imati doslovni referent, dakle u stvarnosti se može zamisliti osoba kod koje ima mnogo pepela (pepeo se nakupio usljed čestog pripremanja hrane za goste).

Odnos doslovnog i alegorijskog značenja ponajprije bi se mogao okarakterizirati kao kompatibilan. Alegorijski iskaz u krajnjem nije autonoman u semantičkom smislu. On ovisi o značenju doslovnog iskaza, ali među njima nema natjecanja, jer mehanizam realiziranja alegoričnosti podrazumijeva skrivanje (*al-kināya*) doslovnog iskaza ili pridruživanje alegorijskog iskaza (*al-'irdāf*), odnosno afirmiranje pojma koji je ključni za alegorijsko značenje iskaza (*al-'itbāt*). Mehanizam realiziranja alegorije kao figure koja obavezno podrazumijeva postojanje dva smisla, ekspliciranog i prikrivenog, vlastiti cilj pronalazi upravo u prikrivanju jednog i sugeriranju drugog značenja. To predstavlja stalnu opasnost po alegoriju da bude lišena heterotopičnosti smisla. Na kraju, ovo je koštalo alegoriju činjenice da je u određenom trenutku počela privlačiti manje pažnje, pa i biti potiskivana za račun metafore i metonimije kao, intuitivno i značenjski posmatrano, privlačnijih tropa.

Vratimo se još jedanput postavci o kvantitativnom karakteru razlike između alegorije i tropa. Alegorija se najčešće definira u arapskoj stilistici kao izraz (*al-lafẓ*) kojim se želi iskazati značenje što ga taj iskaz implicira (*lāzim al-ma'nā*), s tim što je dopušteno da se istim izrazom iskaže i doslovno značenje. Lausberg kaže: “Alegorija je za misao ono što je metafora za pojedinačnu riječ; tako alegorija stoji u bliskoj komparacijskoj vezi sa stvarno ciljanom idejom.”²²² Razlika između alegorije i tropa za arapske stilističare nije kvantitativne naravi, tako da, kad govore o toj razlici, ne kažu kako je alegorija metafora protegnuta na cijelu rečenicu i šire. Dakako, ta kvantitativna razlika posve je očita, i jasno je da su je arapski stilističari imali na umu, ali je nisu uzimali kao bitnu.

Za metaforu i metonimiju u novijim klasifikacijama figura kaže se da su to figure riječi, jer se primarno realiziraju tako što dolazi do promjene osnovnog značenja riječi. Alegorija, s druge strane, podrazumijeva da se misli i ideje izraze, kako to kaže Fontanier, “u osjetilnom obliku”.²²³

Razliku između alegorije i tropa u arapskoj stilistici, pored već spomenutog, uočava se i s obzirom na to da li se transfer značenja odvija s bitnog svojstva (*al-lāzim*) na ono na šta se to bitno svojstvo odnosi (*al-malzūm*) ili obrnuto. Pojmove *bitno svojstvo* i *ono na šta se bitno svojstvo odnosi* treba razumijevati izvan bilo kakvih sintaksičkih relacija. Oni se ovdje upotrebljavaju u smislu široko postavljenih logičkih i semantičkih kategorija koje je radi operativnijeg predstavljanja najprikladnije svesti na pitanja unutrašnje konstitucije smisla i referencije. Karakteristično za alegoriju jeste da u krajnjem u “njoj supostoje dva doslovna smisla”, s tim što prijelaz s iskazanog na ciljano podrazumijeva prelazak na definiran i poznat referent, ili al-Sakkākījevim jezikom kazano “prijelaz s bitnog svojstva na definiran i poznat entitet koji se podrazumijeva pod bitnim svojstvom”.²²⁴

²²² Lausberg, op. cit., str. 398-399.

²²³ Vidi: Ricoeur, op. cit., str. 71.

²²⁴ Vidi: al-Sakkākī, op. cit., str. 219-220.

U skladu s ovako ustanovljenim kriterijem alegorija se temelji na prijelazu koji se odvija s određenog bitnog svojstva na ono na šta se to bitno svojstvo odnosi, dok se prijelaz pri realiziranju tropa odvija u obrnutom smjeru: s onoga na šta se odnosi bitno svojstvo na samo bitno svojstvo.²²⁵ Kako ćemo se na ovom pitanju malo zadržati, to ćemo radi bolje preglednosti i dijagramski predstaviti kako izgleda smjer prijelaza između bitnog svojstva i onoga na šta se bitno svojstvo odnosi u alegoriji i tropima:

bitno svojstvo (al-lāzim) → ono na šta se bitno svojstvo odnosi (al-malzūm) = alegorija
 (dug remen za sablju) (visok stas)

ono na šta se bitno svojstvo odnosi (al-malzūm) → bitno svojstvo (al-lāzim) = trop
 (lav) (hrabrost)

Da se zapaziti kako se o prijenosu značenja u alegoriji govori u terminima bitnoga svojstva i onoga na šta se bitno svojstvo odnosi, dok se, ne uzimajući u obzir upotrebu ovih termina u cilju uspostavljanja distinkcije između tropa i alegorije, o čemu je upravo bilo riječi, o metafori uglavnom ne govori kao o odnosu bitnog svojstva i onoga na šta se bitno svojstvo odnosi. Time se, ustvari, želi pokazati kako je odnos između alegorijskog iskaza i njegovog doslovnog značenja čvrsto determiniran, poput prirodno-logičkog odnosa između dviju referencija na koje se odnose alegorijski iskaz u doslovnom i prenesenom smislu. Odatle proizlazi i determiniranost razumijevanja alegorije, koje, u krajnjem, može biti dvojako: doslovno i u prenesenom smislu. Ali, to ne znači da je alegorijski iskaz jednostavno ambigvitetan, u smislu postojanja mogućnosti dvostrukog tumačenja njegova značenja. Ako uzmemo da to i jeste, onda se radi o sistematskom ambigvitetu,²²⁶ jer i iskazano i ciljano smjeraju na isti referent. Proces u slučaju leksičkog ambigviteta, kakav nalazimo u metafori, jeste obrnut: od jednog referenta granaju se dva ili više mogućih razumijevanja, usto ona nisu (uvijek) definirana, tj. ne radi se uvijek o sistematskom ambigvitetu, već se recipijentima, kakav je često slučaj u poeziji, prepušta “da samo rješavaju sukobe značenja”.²²⁷

Bitna razlika između alegorije i tropa jeste u tome što alegoriju ne prati kontekst, odnosno kontekst (*al-qarīna*) koji priječi da se alegorijsko značenje razumije u doslovnom

²²⁵ Vidi: al-Sakkākī, op. cit., str. 213.

²²⁶ O ambigvitetu vidi u: Robert Sanders, “Aspects of Figurative Language”, *Linguistics*, 1973, vol. 96, str. 56-100.

²²⁷ Govoreći o tropičnom preobražaju značenja, Zdenko Lešić nalazi ambigvitet, tj. dvosmislenost, pogodnim za njegovo opisivanje. Pritom se poziva se na Empsona i njegovo djelo *Seven Types of Ambiguity*, u kojem je Empson, osvrćući se prije svega na poeziju, pokazao kako je semantička dramatičnost koja se razvija iz dvosmislenosti glavna vrlina dobre pjesme. (Vidi: Zdenko Lešić, *Teorija književnosti*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2005, str. 254.)

smislu. Već smo kazali kako je, po arapskim autorima, minimalni korigirajući kontekst koji priječi da se figurativni smisao ne shvati doslovno konstitutivni element metaforičkog procesa. Odsustvom tog, korigirajućeg elementa metafora bi mogla biti protumačena kao neistina ili kao banalan iskaz. Alegorijski iskazi, pak, ne iziskuju da budu osigurani kontekstom u smislu ekspliciranog konteksta koji će usmjeravati njihovo razumijevanje u željenom smjeru. Takvo neposredno i odlučno skretanje razumijevanja alegorijskog iskaza u željenom smjeru predstavljalo bi dokidanje temeljne pretpostavke za realiziranje alegorije – a to je, svakako, supostojanje doslovnog i alegorijskog smisla.

Alegorija, za razliku od metafore, ne nastaje na osnovu intuitivnosti pojedinca – govornika, ona je u bitnoj mjeri unaprijed definirana samom kulturom u kojoj nastaje. To je jedan, mada ne i glavni razlog da je alegorija mnogo rjeđa od metafore. S druge strane, život alegorije mnogo je duži. Metafore vremenom postaju ovještale i mrtve, alegorije vremenom dobijaju na snazi, dugotrajna upotreba iznova ih ovjerava; arhaičnost alegorije jeste njen kvalitet, a ne nedostatak. Reći u današnje vrijeme da neko *ima mnogo pepela* značilo bi pokazati literarnu kompetenciju visokog ranga. Istovremeno, posegnuti za nekom ovještalom metaforom tipa *obrazi su njeni ruže* bilo bi ocijenjeno kao tipičan primjer mrtve metafore. Alegorija je utemeljena u kulturi, odatle ona crpi svoju snagu; metafora izvire iz intuicije pojedinca i mora se stalno dokazivati i nadmetati s novim oblicima metafore.

Već neko vrijeme alegorija je u literaturi koja se bavi proučavanjem tropa i figura izgubila svoje ime, odnosno status samostalne figure. Ono što se prethodno podrazumijevalo pod alegorijom u smislu teoretskih određenja i postavki, naravno, nije zanemareno i potisnuto već je pridodato metonimiji. Raspravljati o alegoriji kao zasebnoj figuri, različitoj od metonimije, danas se smatra pomalo zastarjelim pristupom. To je navelo neke autore koji se bave arapskom stilistikom na reklasificiranje i redefiniranje statusa onoga što se u arapskoj stilistici imenuje kao *al-kināya*, što je opet za posljedicu imalo nedosljednost, koja je bila neminovna jer je reklasificiranje vršeno parcijalno i posve formalno. U natuknici koja nosi naziv *kinaya* u *Encyclopedia of Islam* čuvene izdavačke kuće Brill iz Leidena stoji da je *kināya* “retorički termin koji približno odgovara ‘metonimiji’”.²²⁸ Istovremeno, ova obimna enciklopedija uopće ne donosi natuknicu *al-mağāz al-mursal*, odnosno ‘metonimija’. Još je čudniji postupak savremenog arapskog autora Abdul-Raofa, koji u djelu *Arabic Stylistics...*, za termin *al-kināya* kao jednakovrijedan koristi termin *metonimija*, dok za *al-mağāz al-mursal* koristi kao jednakovrijedan termin *sinegdoha*.²²⁹ Isti autor u djelu *Arabic Rhetoric...* za *al-kināya* kao jednakovrijedan koristi termin *metonimija*, dok za *al-mağāz al-mursal* koristi termin *hipalaga* (engl. *hypallage*). Mada *hipalaga* podrazumijeva izražavanje odnosa kao što su upotreba onog što označava uzrok umjesto onoga što označava posljedicu,

²²⁸ *Encyclopedia of Islam*, CD-ROM Edition, Brill NV., Leiden, 2000.

²²⁹ Vidi: Abdul-Raof, *Arabic Stylistics: A Courebook*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2001, str. 144-145.

upotreba onoga što se posjeduje u značenju posjednika ili upotreba situacije u značenju stanja i sl., riječ je ipak o sintaksičkoj figuri koja se realizira putem reorijentacije gramatičkih odnosa, pri čemu se u gramatički odnos dovode dijelovi rečenice koji po smislu ne dolaze zajedno. Uglavnom se radi o upotrebi pridjeva uz neodgovarajuće imenice. Takvu upotrebu Lausberg naziva metonimijom, s obzirom na njen semantički aspekt, a hipalagom, s obzirom na njen sintaksički aspekt.²³⁰ Otuda se upotreba termina *hipalaga* namjesto *al-mağāz al-mursal* ne može prihvatiti kao adekvatno rješenje.²³¹ Nasposljertku, čudno je što Abdul-Raof za *al-mağāz* (termin koji niko ne prevodi drugačije nego kao trop ili metaforičko značenje) kao jednakovrijedan koristi termin *alegorija*, pri čemu za *al-mağāz al-luğawī* koristi termin lingvistička alegorija (engl. *linguistic allegory*), a za *mağāz al-'aqlī* kognitivna alegorija (engl. *cognitive allegory*). Dolazimo do toga da je osnovna podjela tropa u užem smislu (tj. kad isključimo intelektualni trop) ona na metaforu i hipalagu.²³² Nije jasno čime se autor o kome govorimo rukovodio kad se opredijelio za ovakva rješenja prilikom iznalazjenja termina. Izgleda da se on, kao i autor natuknice *kinaya* u naprijed spominjanoj *Encyclopedia of Islam*, rukovodio željom da se odustane od klasične klasifikacije te da se ono što se u arapskoj tradiciji naziva *al-kināya* ima smatrati metonimijom. Kad se uzme u obzir da je u arapskoj stilistici alegoriji (*al-kināya*) oduzet status tropa, što će reći da je uspostavljena odlučna distinkcija između mehanizma koji stoji u osnovi tropa i onoga koji stoji u osnovi alegorije, onda se za ovakav postupak može kazati da je, u najmanju ruku, upitne valjanosti. Otuda posezanje za reklasificiranjem klasičnih modela, a prije njihova ozbiljnijeg teoretskog revaloriziranja, predstavlja prilično rizičan posao, s dobrim izgledima da bude i uzaludan.

Kad smo već kod ovoga pitanja, postoje u arapskoj stilistici određena tumačenja koja se tiču odnosa metonimije i alegorije i koja počivaju na posve neuvjerljivim tumačenjima da ista riječ može imati ulogu metonimije i ulogu alegorije. Primjerice, kad se kaže *vrat* misleći na *čovjeka* u smislu odnosa dio – cjelina, onda je riječ o metonimiji, a ako se ista riječ upotrijebi u značenju *čovjeka kao vrste*, onda je riječ o alegoriji. Međutim, argumenti o stanovitoj integriranosti (*al-tadāhul*) metonimije i alegorije prilično su neuvjerljivi i izvedeni na pogrešnim osnovama jer se tiču pitanja leksičke semantike u užem smislu.²³³

²³⁰ Vidi u: Lausberg, op. cit., str. 305-306.

²³¹ U prilog ovome možemo navesti i rješenja koja su ponudili neki drugi arapski autori, kao što je 'Abd al-Karīm al-Šarqāwī, koji je prijevodu Barthesove *L'ancienne rhétorique* na arapski jezik kao odgovarajući za termin *hypallage* upotrijebio *qalb al-'alfāz* (dosl. premetanje riječi). (Vidi: Rūlān Bārt, *al-Balāga al-qadīma*, prev. 'Abd al-Karīm al-Šarqāwī, bez mjesta izdanja, Našr al-Fank li al-luğa al-'arabiyya, 1984, str. 156.)

²³² Vidi: Abdul-Raof, *Arabic Rhetoric...*, str. 209-232.

²³³ Vidi: Handāwī, op. cit., str. 157-167.

Na kraju, sam karakter alegorijskog znaka nije indeksički, kakav je metonimijski znak. On ne predstavlja “direktnu fizičku povezanost”. S druge strane, karakter alegorijskog znaka, kakvim je predstavljen u arapskoj stilistici, nije ni ikonički; on je, ustvari, najbliži karakteru simboličkog znaka, tj. “znaka koji upućuje na određeni objekat na osnovu nekoga zakona, koji obično djeluje s namjerom da proizvede simbol što će biti interpretiran kao da upućuje na taj objekt”.²³⁴ Tumačeći značenje alegorije, arapski autori, kako smo naprijed vidjeli, izveli su teoriju o posrednim pojmovima. Na taj način pokazali su da je alegorija ne samo odgođena referencija već počesto krajnje odgođena i posredovana referencija. *Semantička sedimentacija* – da se poslužimo ovim vrlo korisnim Radmanovim terminom – mnogo je slojevitija u alegoriji nego u metonimiji. Kad se susrećemo s alegorijskim iskazom, mi se ustvari susrećemo s “arheološkim pramodelom” nekog savremenog modela. Zahvaljujući tom pramodelu obratimo pažnju na nešto što svakodnevno vidamo ne poklanjajući mu pažnju.²³⁵

Bilo bi zanimljivo razmotriti mogućnost da se alegorija posmatra u duhu jedne druge teorije, a to je tzv. teorija mogućih svjetova (engl. *possible worlds theory*)²³⁶. Ova teorija, koja danas nalazi primjenu u tumačenju metafore, ima za cilj osigurati pogodan i izvediv način tumačenja koji izmiče formalno-logičkim ograničenjima, odnosno osigurati konstrukte “određenih vrsta iz aktualnog svijeta čije egzistiranje mi ugovaramo a da pritome nismo predani poštivanju bilo kakve bizarne ontologije”.²³⁷ Teorija mogućih svjetova oslobađa nas poštivanja stvarnih logičkih odnosa u određenom kontekstu, i to na način da iskaz koji ima preneseno značenje ne posmatramo kao *rigidni designator*, koji zahtijeva kondicionalni model *ako..., onda...* Jer ako idemo tim putem, onda svako za koga želimo kazati da je gostoprимljiv mora imati mnogo pepela; ako kod nekoga ima mnogo pepela, onda je on gostoprимljiv. Analiziranje takvih iskaza sa stanovišta logičnosti i istinitosti pokazat će se nezadovoljavajućim. Takav iskaz može odgovarati samo ograničenom broju situacija i stanja, ali u bezbroj kontrafaktualnih situacija on ne bi značio to što znači. Odatle tumačenje alegorijskih iskaza mora polaziti od mogućih svjetova, pri čemu će logička kohezija između alegorijskog iskaza i njegovog značenja počivati na spremnosti da se prihvati

²³⁴ Ova definicija znaka pripada Peirceu. Vidi: Chandler, op. cit., str. 38.

²³⁵ Vidi: Zdravko Radman, “Difficulties With Diagnosing the Death of a Metaphor”, *Metaphor and Symbol*, 1997, 12 (2), str. 152.

²³⁶ Ova teorija svoje porijeklo duguje filozofu Davidu Lewisu; potom su je razrađivali i Pavel Thomas te Marie-Laure Ryan. *Mogući svjetovi* ustvari su svako stanje stvari koje je moguće zamisliti, što predstavlja podlogu za tumačenja i analize koje su alternativne u odnosu na analizu što počiva na istinitosti (truth-functional analysis), pogotovu kad se jedna takva analiza pokaže neuspješnom. (Vidi: Katie Wales, op. cit., odrednica: *possible worlds theory*.)

²³⁷ Vidi: Jeffery W. Karon, “Cohesion as Logic: Possible Worlds of Marvell’s ‘To his Coy Mistress’”, *Style*, Spring 93, Vol. 27, Issue 1, elektronsko izdanje: Ebsco Host Research Database, str. 4.

postojanje mogućeg svijeta u kome se može prihvatiti ontologijska veza između entiteta u realnom svijetu koji opisujemo i mogućem svijetu koji je svijet alegorijskog iskaza. No, najbolje će biti ako pri tumačenju mogućih svjetova prihvatimo Ecovo viđenje da se radi o “kulturalnim konstruktima, onome što je stvar dogovora ili semiotički proizvod”; oni su tu da osiguraju “pogodan način da se kaže nešto”.²³⁸

Ne želimo nipošto sugerirati kako je ova teorija kompatibilna s tumačenjem alegorije u arapskoj stilistici. Cilj je bio samo pokazati kako je alegorija u arapskoj stilistici kroz posredne pojmove uvijek povezana s nekim svojim mogućim svijetom. Stari su arapski učenjaci znali kazati za alegoriju da je to “mogući izraz” (*al-laḫḫ al-muḥḫamal*).²³⁹

²³⁸ Vidi: Jeffery W. Karon, “Cohesion as Logic: Possible Worlds of Marvell’s ‘To his Coy Mistress’”, *Style*, Spring 93, Vol. 27, Issue 1, elektronsko izdanje: Ebsco Host Research Database, str. 5.

²³⁹ Vidi: Muḫammad Ćābir, op. cit., str. 28.

Znanost o ukrasima – figure

Stilske figure u arapskoj tradiciji doživjele su sudbinu koju je doživjela i cjelokupna klasična arapska stilistika. Zajedno sa zasvođenjem te znanosti u 12. stoljeću, poslije kojega je nastupilo nepregledno doba okamenjenja i oponašanja, prestala su i traganja za novim doprinosima u izučavanju stilskih figura. To nikako ne znači da je prestala i produkcija na tome polju. Štaviše, stilskim figurama u arapskoj tradiciji i nakon spomenutog perioda zasvođenja stilističke znanosti posvećeno je mnogo stranica. Bili su to uobičajeni komentari i komentari komentara, koji već samim svojim naslovom nisu pretendirali da donose nešto novo i originalno, a ima tu i djela koja samim naslovom pokazuju da žele dati novi doprinos u proučavanju stilskih figura. Teško je ostvariti uvid u svu golemu produkciju u arapskoj literarnoj tradiciji koja je nastala o temi stilskih figura – prije svega zbog obimnosti te građe. No, posmatrano sa stanovišta problematike koju obuhvataju ta djela, odnosno raznovrsnosti u pogledu pristupa, zadatak biva nešto lakši. Uglavnom ćemo, barem u klasičnom periodu, naići na jednoobraznost u pristupu i skoro do detalja iste rezultate. Historijski posmatrano, s al-Qazwīnīem se etablira tripartitna podjela arapske stilistike kojom se prilikom znanost o pjesničkim ukrasima (*'ilm al-badī'*) osamostaljuje i uz znanost o značenjima (*'ilm al-ma'ānī'*) i znanost o jasnom izražavanju (*'ilm al-bayān'*) ubuduće biva odvojeno posmatrana. On je definirao znanost o pjesničkim ukrasima kao:

علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة وهي ضربان: معنوى ولفظى.

znanost pomoću koje se saznaju načini kako da se govor uljepša nakon što se povede računa o tome da odgovara zahtjevu govorne situacije i da značenje bude jasno. A ti se načini dijele na dvije vrste: semantičke i formalne.¹

Kako se i iz same navedene definicije dade razaznati, al-Qazwīnī je odredio:

1. ulogu znanosti o pjesničkim ukrasima,
2. poziciju znanosti o pjesničkim ukrasima u odnosu na znanost o značenjima i znanost o jasnom izražavanju,² te je

¹ Cit. po: al-Taftāzānī, op. cit., str. 385.

² Znanosti o pjesničkim ukrasima u odnosu na znanost o značenjima i znanost o jasnom izražavanju al-Qazwīnī je namijenio sekundarnu ulogu jer ističe da prije nego što se posegne za pjesničkim ukrasima

3. ustanovio opću podjelu stilskih figura na semantičke i formalne.

No, upravo način na koji je al-Qazwīnī definirao znanost o pjesničkim ukrasima potcrtao je kompaktnost građe od koje se sastoji arapska stilistika, pokazujući tako da znanost o pjesničkim ukrasima nije dodatak, nego upotpunjenje i nadogradnja u odnosu na prethodna dva dijela arapske stilistike. Ovaj dio arapske stilistike dodatno cementira odnos između semantike sintakse i teorije o označavanju koji predstavljaju glavnu preokupaciju znanosti o značenju i znanosti o jasnom izražavanju. Nadalje, znanost o pjesničkim ukrasima potvrđuje kompaktnost i koherentnost arapske stilistike kao teorijskog sistema, što je – ne treba ni naglašavati – bio cilj u doba klasicističkog traganja za samodostatnim i zaokruženim teorijskim sistemima.

Pojam stilske figure

Poznato je da je arapska stilistika od davnina klasificirala figure u dvije kategorije: *semantičke* i *formalne*. Bezbroj puta ponovljena je kritika takvoga pristupa, a neki su autori ponudili i vlastite klasifikacije. Naravno, to je onaj poznati poriv koji se javi svakome ko se bavi stilskim figurama: ponuditi vlastitu klasifikaciju. Teško bi bilo sada ponuditi neku originalnu klasifikaciju; ustvari, pored već postojećih teško da bi se moglo šta novo kazati. Radije ćemo se dati na jedan drugi zadatak, a to je da se uoči priroda mehanizma koji leži u osnovi figura; ovim bismo možda došli do pouzdanijeg odgovora na pitanje šta je stilska figura u arapskoj tradiciji, a s time, ili prije toga, do odgovora kakav je karakter devijacije, odnosno odstupanja od norme zahvaljujući kojem se stilske figure realiziraju i uočavaju.

Stilske figure u užem smislu u arapskoj stilistici, ne treba to posebno dokazivati, posmatraju se prije svega kao vidovi karakteristične upotrebe jezika koji su na prvom mjestu karakteristični za poetski jezik. Uostalom, takav je slučaj i u helenskoj i latinskoj tradiciji. Ukrasna funkcija stilskih figura u arapskoj stilistici jasno je naglašena – na kraju, i sami arapski termini koji se koriste za stilske figure u užem smislu (*al-muḥassināt* ili *al-badā'i*) znače ukras, tek u djelima novijih autora, i to onih koji govore o figurama u kontekstu savremene stilistike ili pak u prijevodima sa zapadnih jezika na arapski, javljaju se termini kao što su *al-šakl* i *al-šura al-balāgiyya* kao prijevodni ekvivalenti za termin *stilska figura*, odnosno *retorička figura*. No, u tradiciji u kojoj je poezija imala potpunu prevlast nad prozom i gdje se podrazumijevalo da je stil ono što karakterizira jezik poezije i nije bilo potrebe naglašavati da stilske figure prije svega pripadaju jeziku poezije. U Kvintilijanovom

treba voditi računa o tome da iskaz odgovara zahtjevu govorne situacije – što je temeljni cilj znanosti o značenjima – a zatim treba voditi računa o tome da značenje (u smislu označavanja) bude jasno – što je temeljni cilj znanosti o jasnom značenju.

Obrazovanju govornika stilske figure, ili, kako ih naziva, *stilski ukrasi*, namijenjene su glavnom cilju retorike, a to je da učine govor (govor u formalnom smislu) jasnijim, da posluže kao sredstvo uvjeravanja i da doprinesu povoljnom ishodu sudskog procesa.³

Dio arapske stilistike koji se bavi proučavanjem stilskih figura naziva se '*lm al-badī*' (znanost o figurama). Do vremena kad se konačno utemeljila trodjelna podjela arapske stilistike u al-Sakkākijevom djelu *al-Miftāh*, gdje je dobila mjesto kao nadopuna znanosti o jasnom izražavanju, odnosno nadopuna onog dijela arapske stilistike koji se bavi poređenjem, tropima i alegorijom, a poslije u al-Qazwīnījevom djelu *Talhīs*... dobila i ime '*lm al-badī*', pa i konture koje nisu dirane sve do novijih vremena, ova je disciplina bila tretirana prilično konfuzno. Time mislimo na to da nije bilo jasno izdiferencirano čime se znanost o pjesničkim ukrasima bavi: u okviru nje bili su proučavani i tropi i figure. Veoma je važno obratiti pažnju na status koji ova disciplina ima u okviru trodjelne podjele arapske stilistike, a on se najlakše da razaznati iz same definicije kojom se ova disciplina opisuje:

هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة و وضوح الدلالة.

*znanost pomoću koje se saznaju načini kako uresiti iskaz nakon što se povede računa o tome da on odgovara zahtjevu govorne situacije i da mu značenje bude jasno.*⁴

Da se zaključiti da je temeljni cilj ove discipline ukrašavanje diskursa, koji prethodno mora imati valjanu vezu s kontekstom i mora biti lišen značenjske ambigvalnosti. Davno oglašena ukrasna funkcija stilskih figura skoro po pravilu apriorno delegitimira stilske figure kao jezičke činjenice čije je proučavanje vrijedno ozbiljnijeg truda. Čudno je odakle toliko sustezanje, čak i odioznost, prema nečemu što se imenuje ukrasnim u jeziku. Ako je to samo zbog toga što se retorici zamjera da je pokušala stilske figure predstaviti kroz svoj napadni preskriptivizam, onda to nije dovoljan razlog. Ako, pak, pristanemo uz one što prigovaraju konceptu stilskih figura zbog toga što se one tiču pojedinačne riječi ili rečenice, a zanemaruju vezani tekst,⁵ onda se može postaviti pitanje da li to pristajemo da "hegemoniju riječi i rečenice" – da parafraziramo Ricoeurove riječi – zamijenimo hegemonijom vezanog teksta. Danas kad je u doba obnove retorike tropima, a metafori posebno, osigurano više prostora nego što su ga imali ikada prije, figure još uvijek čekaju na to da im se pokloni više pažnje. Teško je ne složiti se sa Škiljanom kad u radu posvećenom antičkim figurama i savremenoj lingvistici kaže: "Stilski ukrasi predstavljaju 'nešto' u jeziku i govoru, i lingvistika se ne može zadovoljiti time da ih jednostavno ignorira, odbacujući i dvije tisuće godina staru tradiciju njihova izučavanja, tradiciju iz koje je, uostalom, i sama bar djelomično

³ Vidi: Kvintilijan, op. cit., str. 231-251.

⁴ al-Taftāzānī, op. cit., str. 358.

⁵ Vidi: 'Abd al-Muṭallib, op. cit., str. 258-260.

proizašla; ako drevne teorije figura i tropa doista ne vrijede (*quod est demonstrandum!*), treba pronaći nove i moćnije ili formulirati izvanredno snažene argumente koji će zaista sasvim dokinuti potrebu ispitivanja ovih stilskih ‘ukrasa’. Suvremena se skeptičnost zasniva, vjerujem, više na odbacivanju starog nego na građenju novog.”⁶

Klasificiranje stilskih figura u arapskoj stilistici

Na pitanje o klasificiranju stilskih figura u arapskoj stilistici nije teško odgovoriti. Sve do novijih vremena, tj. do dvadesetog stoljeća, neprikosnovena je bila podjela figura na semantičke i formalne. Još u dvanaestom stoljeću al-Sakkākī je kazao kako se pjesnički ukrasi mogu podijeliti na formalne i semantičke. Ne treba čuditi to što nisu uspostavljane druge klasifikacije figura, odnosno što nije propitivana ova o kojoj je riječ. Vjekovni “konsenzus” koji je vladao o arapskoj stilistici nije dozvoljavao otvaranje novih pitanja, te tako ni pitanja o mogućim klasifikacijama stilskih figura.

Tek u novije vrijeme javljaju se autori koji su pokušali ponuditi mogućnost za nove klasifikacije figura, ali ni oni nisu dali novu i dosljednu klasifikaciju figura. Ipak, treba kazati da su se pozabavili traganjem za mehanizmima na osnovu kojih se realiziraju stilske figure i tako ponudili više implicitnu nego eksplicitnu klasifikaciju stilskih figura.

Među tim rijetkim autorima koji su odustali od klasične klasifikacije figura osvrnut ćemo se prvo na al-Šahāta Abū Sutayta.⁷ U djelu obećavajućeg naslova *Dirāsāt manhağiyya fī ilm al-badī* (“Metodološke studije posvećene znanosti o pjesničkim ukrasima”) ovaj autor, bez posebnih obrazlaganja, donosi sljedeću klasifikaciju stilskih figura:

Figure simetrije (funūn al-tanāsub): simulacija, zeugma, složena simetrična antiteza, prethodni nagovještaj, kopulacija i rimovana proza.

- *figure imaginacije (funūn al-tahyīl wa al-’ihām)*: lijep način dokazivanja, komutacija, pojačanje pohvale onim što liči na kuđenje, pojačanje kuđenja onim što liči na pohvalu i paronomazija;
- *figure generaliziranja i partikulariziranja (funūn al-’iğmāl wa al-tafṣīl)*: epanoda, sinatroizam, distinkcija, distribucija, sinatroizam s distribucijom i sinatroizam s distinkcijom.

Ova klasifikacija veoma je načelna – za razvrstavanje figura uzeta su tri kriterija. Ta tri kriterija zanemaruju tradicionalno klasifikacijsko polazište koje figure tretira s obzirom

⁶ Dubravko Škiljan (1986) “Antičke figure i tropi i suvremena lingvistika (II)”, *Latina et Graeca*, 1986, br. 27, str. 11-12.

⁷ Vidi: al-Šahāt Abū Sutayt, *Dirāsāt manhağiyya fī ilm al-badī*, Dār al-Hanlağī, al-Qāhira, 1994.

na to da li se realiziraju na planu jezičnog sadržaja ili na planu jezične forme. Autor nije detaljnije pojasnio na čemu temelji navedene kriterije, izuzev što je naglasio kako je klasična podjela figura na značenjske i formalne proizvodljna jer počiva na neodrživoj razlici između forme i značenja. Iz klasifikacije koju je ovaj autor uspostavio izbija želja da se po svaku cijenu potkopa podjela figura na formalne i semantičke. Kako inače pojasniti to da se paronomazija kao figura koja podrazumijeva poziciono uvjetovano ponavljanje riječi koje su iste ili slične po obliku, ali različite po značenju, i čije podvrste spadaju u fonološke, odnosno morfološke figure nađe zajedno s figurama kao što su pojačanje pohvale onim što liči na kuđenje i pojačanje kuđenja onim što liči na pohvalu, kao figurama koje se tiču značenja iskaza i pritom se realiziraju na sintaksičkom planu.

Jedan od autora koji su ponudili nove klasifikacije figura u arapskoj stilistici jeste i Muḥammad ‘Abd al-Muṭallib, koji u djelu *al-Balāḡa al-‘arabiyya qirā’a ’uḥrā*, koristeći se polazištima transformacione gramatike, nastoji dokazati da je repetitivnost (*al-takrār*) valjano polazište za proučavanje i klasificiranje stilskih figura. Kad govori o relacijama između površinske i dubinske strukture, ovaj autor zadovoljava se tek minimalnim eksploatairanjem aparature i pojmovlja što ih nudi transformaciona gramatika, tako da je njegov pristup poprilično simplificiran. Repetitivna dimenzija ogleda se na površinskoj, formalnoj ravni i na dubinskoj, značenjskoj ravni. Po ‘Abd al-Muṭallibu, repetitivnost je “općenito posmatrano, valjano polazište za tretiranje materije koja se obrađuje u okviru znanosti o pjesničkim ukrasima, pri čemu ne treba značiti da ovo polazište prestaje biti validnim zbog postojanja mogućnosti da u stilskim figurama bude prije uočljiva neka vrsta semantičkog priraštaja nego sama repetitivnost, jer to ne anulira važnost repetitivnosti niti remeti njenu produktivnu efektivnost. Isto tako, ovo polazište ne prestaje biti validnim ni zbog činjenice da neke figure ne spadaju u krug repetitivnosti, jer je to ograničeno odstupanje koje ne podriva zakonomjernost na koju ciljamo.”⁸

‘Abd al-Muṭallib nalazi kako postoje sljedeći odnosi između dva označitelja (toliko je potrebno za postojanje repetitivnosti) koji ocrtavaju mogućnosti realiziranja repetitivnosti:

1. različitost dvaju označitelja na površinskom i dubinskom nivou,
2. kompatibilnost dvaju označitelja na površinskom i dubinskom nivou,
3. slučaj kad su dva označitelja kompatibilni na površinskom i različiti na dubinskom nivou i
4. slučaj kad su dva označitelja različiti na površinskom, a kompatibilni na dubinskom nivou.

Shodno odnosu među označiteljima, odnosno mehanizmu repetitivnosti forme i značenja, ‘Abd al-Muṭallib izveo je i klasifikaciju stilskih figura.

⁸ Muḥammad ‘Abd al-Muṭallib, op. cit., str. 353.

U skladu s principom *različitosti dvaju označitelja na površinskom i dubinskom nivou* realiziraju se sljedeće stilske figure: antiteza (*al-ṭibāq*) i odustajanje (*al-ruḡū*).

U skladu s principom *kompatibilnosti dvaju označitelja na površinskom i dubinskom nivou* realiziraju se sljedeće stilske figure: međusobna sličnost krajeva (*tašābuh al-'aṭrāf*), simploha (*radd al-'aḡuz 'alā al-ṣadr*) i susjednost (*al-muḡāwara*).

U skladu s principom *kompatibilnosti dvaju označitelja na površinskom i različitosti na dubinskom nivou* realiziraju se sljedeće stilske figure: paronomazija (*al-ḡinās*), zeugma (*al-mušākala*), lijep način dokazivanja (*al-'uslūb al-ḥakīm*), reverzija (*al-'aks wa al-tabdīl*), sukcesivno navođenje (*al-ta'dīd*) i nabrojnje atributa (*tansīq al-ṣifāt*).

U skladu s principom *različitosti označitelja na površinskom i njihove kompatibilnosti na dubinskom nivou* realiziraju se sljedeće stilske figure: kumulacija (*murā'āt al-naẓīr*), prethodni nagovještaj (*al-'irṣād*), pridodavanje (*al-taḍyīl*), pojačanje pohvale nečim što liči na kuđenje (*ta'kīd al-madh bi mā yuṣbih al-ḍamm*), pojačanje kuđenja nečim što liči na pohvalu (*ta'kīd al-ḍamm bi mā yuṣbih al-madh*) i komutacija (*al-'iltifāt*).⁹

Uočljivo je da ovom klasifikacijom nije obuhvaćeno mnogo stilskih figura. I sam autor naglasio je kako mu nije cilj nabrajati sve figure, već ukazati na principe po kojima se one realiziraju. Otuda treba imati na umu da je riječ o načelnoj klasifikaciji. Ovaj 'Abd al-Muṭallibov pristup, kao i svaka druga klasifikacija figura, nosi sa sobom određene nedorečenosti i nedosljednosti, prije svega zbog već spominjanog redukcionizma u pristupu, a koji se ogleda u tome da je repetitivnost uzeo za osnovno polazište u klasifikaciji. Ipak, njegov pristup predstavlja vrijedno unovljenje u arapskoj stilistici kad je posrijedi proučavanje figura. Posežući za ovakvim polazištem, tj. za mehanizmom repetitivnosti odnosa među označiteljima na površinskoj i dubinskoj ravni, 'Abd al-Muṭallib je pokazao da se o figurama u arapskoj stilistici može govoriti i na drugi način osim onoga koji počiva na tradicionalnoj podjeli na semantičke i formalne figure.

Treba svakako istaknuti djelo *al-Badī' bayna al-balāḡa al-'arabiyya wa al-lisāniyyāt al-naṣṣiyya* Ğamīla 'Abd al-Maḡīda, u kome ovaj autor nastoji pokazati da se realiziranje stilskih figura može posmatrati kroz prizmu kohezije i koherencije.¹⁰

Stilske figure

Teško bi bilo pobrojati sva djela koja se bave stilskim figurama u arapskoj stilistici. Tačan broj samih figura nije jednostavno odrediti. Ako bi se među klasičnim izvorima tragalo

⁹ Vidi: Muḡammad 'Abd al-Muṭallib, op. cit., str. 353-405.

¹⁰ Ğamīl 'Abd al-Maḡīd, *al-Badī' bayna al-balāḡa al-'arabiyya wa al-lisāniyyāt al-naṣṣiyya*, al-Qāhira, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li al-kitāb, 1998.

za djelom koje predstavlja kanon, onda je to al-Qazwīnījevo djelo *Talḥiṣ ‘al-Miftāḥ’*. Od vremena njegova nastanka pa sve do današnjih dana arapskom stilistikom uglavnom se smatra ono što je obuhvaćeno ovim al-Qazwīnījevim djelom. S obzirom na to uglavnom ćemo uzeti u obzir figure koje obrađuje ovo al-Qazwīnījevo djelo. Polazišne definicije bit će preuzimane iz ovoga djela, preciznije iz al-Taftāzānījevog komentara ovoga djela, u koji je al-Qazwīnījevo djelo inkorporirano kao osnovni tekst.

SEMANTIČKE FIGURE (*AL-MUḤASSINĀT AL-MA’NAWIYYA*)

Antiteza (*al-muṭābaqa, al-ṭibāq, al-taḍādd*)

Arapski autori definiraju antitezu kao figuru koja počiva na upotrebi dvije antonimne riječi:

الجمع بين متضادين أى معنيين متقابلين فى الجملة.

*simultana upotreba dvaju antonima, tj. dviju riječi suprotstavljena značenja, u jednoj rečenici.*¹¹

Termini koje arapski autori koriste za antitezu pokazuju da postoje dva suprotstavljena viđenja odnosa između antitetičnih pojmova. Naime, za antitezu se koriste termini *al-muṭābaqa, al-ṭibāq* (podudarnost, harmoničnost) i *al-taḍādd* (međusobna suprotstavljenost, opozitnost) – što odslikava dva različita poimanja karaktera antonimnosti.

Interesantno je da se arapski autori tek usputno dotiču karaktera antonimnosti. Tako ćemo naći da kažu kako antonimnost može počivati na odnosu kontrarnosti (*al-taqābul*) i na odnosu kontradiktornosti (*al-tanāfi*), a da pri tome ne pojašnjavaju šta se podrazumijeva pod jednim, a šta pod drugim. Kontrarnost i kontradiktornost termini su koji su preuzeti iz logike, a opisuju stanje među antonimima s obzirom na mogućnost njihova gradiranja:

- a) kontrarni su oni antonimi koji se mogu gradirati, npr.: visok – nizak,
- b) kontradiktorni su oni antonimi koji se ne mogu gradirati, npr.: živ – mrtav.

Antonimi u antitezi mogu biti iskazani kao: dva glagola, dva imena ili dvije partikule, a može se raditi i o antonimima koji su iskazani različitim vrstama riječi:

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ.

*I uopće nisu jednaki slijepac i onaj koji vidi.*¹²

¹¹ al-Taftāzānī, op. cit., str. 385.

¹² Kur’an, 35:19.

Kao antonimi upotrijebljena su dva imena: *'a'mā* (slijepac) i *bašīr* (onaj koji vidi). Riječ je o kontradiktornim antonimima. Oni se ne mogu stepenovati, odnosno ne mogu imati srednji pojam.

لئن ساءنى أن نلتنى بمساءة لقد سرنى أنى خطررت ببالك.

*Ako me je i rastužilo to što si mi našao učinila,
Obradovalo me je to što si me se sjetila.*

Kao antonimi upotrijebljena su dva glagola: *sā'a* (rastužiti) i *sarra* (obradovati). U ovom primjeru radi se o kontrarnim antonimima, jer se mogu stepenovati, odnosno mogu uključivati srednji pojam (to možemo uočiti ako umjesto glagola uzmemo imenicu ili pri-djev koji su izvedeni iz istoga korijena).

لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ.

Allah zadužuje svakoga samo onoliko koliko može podnijeti; u čovjekovu korist je sve što zaradi, a protiv njega je ono što na se uprti.¹³

Antonimi su u ovom slučaju partikule *li* (za) i *'alā* (protiv). Ova vrsta antonimije posve ovisi o kontekstu, odnosno o punoznačnim riječima uz koje su partikule upotrijebljene.

Teško je odgovoriti na pitanje zašto se pri analiziranju antiteze kao kriterij uzima to koje vrste mogu biti antonimne riječi. Niti u jednom djelu iz područja arapske stilistike nećemo naći pojašnjenje koje govori o razlogu za uvođenje jednog ovakvog kriterija. Činjenica da se pokazuje kako se antonimija može realizirati korištenjem istih, ali i različitih vrsta riječi ukazuje na to da se antonimija ne posmatra samo u okviru strogih, tzv. tvorbenih antonimskih parova, već da se prije svega povinuje zahtjevu logičke suprotstavljenosti dvaju pojmova. Gramatički, odnosno morfološki identitet antitetičkih jedinica nije od presudnog značaja. Ipak, lahko je zaključiti da je antiteza u kojoj su antitetičke riječi iskazane istom vrstom riječi ekspresivnija jer je semantička suprotstavljenost u tome slučaju izraženija, i to zahvaljujući činjenici da je u tome slučaju stepen uočljivosti korelativnosti između antitetičkih članova izraženiji. Korelativnost je uvijek izraženija kad su kao antitetičke riječi upotrijebljene dvije riječi koje pripadaju istoj vrsti, kakav je slučaj s antitetičkim parom *budni – usnuli*.

Korelativnost članova antitetičkog para naročito je naglašena onda kad antitetičke riječi posjeduju obličku i ritmičku bliskost, odnosno istovjetnost, npr.: *yuhyi – yumīt*.

Nažalost, u djelima arapskih stilističara ne možemo naći objašnjenja koja govore o tome šta se sve podrazumijeva pod antonimijom, ali iz primjera koji se navode za antitezu mogu se prilično jasno rekonstruirati modeli antonimije koje uzimaju kao relevantne.

¹³ Kur'an, 2:286.

S obzirom na to da li su antonimna značenja iskazana afirmativnim ili negativnim formama, antiteza se dijeli na:

- a) pozitivnu (*tibāq al-'iḡāb*) i
- b) negativnu (*tibāq al-salb*).

Pod pozitivnom antitezom podrazumijeva se to da su oba antonimna značenja iskazana u afirmativnoj formi ili da su oba iskazana u negativnoj formi:

وقد أطفأوا شمس النهار وأوقدوا نجوم العوالى فى السماء.

*Utrnuše sunce danje, a užegoše
Zvijezde visoko na nebu što su.*¹⁴

تُمْ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى.

*tako da u njoj neće živjeti ni umrijeti.*¹⁵

Antiteza iskazana na ovaj način sadrži ustvari dva, logički posmatrano, kontradiktorna iskaza. Odnos između ovako suprotstavljenih iskaza karakterizira to da se radnja koju opisuju ne može realizirati simultano. Kontradiktorni pojmovi *užeći* i *utnuti* opisuju radnju koja se, logički uzeto, ne može realizirati simultano u vezi s istim subjektom. Istovremeno, s formalnog, odnosno sintaksičkog stajališta posmatrano, ovakvi antonimi najčešće se nalaze raspoređeni u koordiniranim rečenicama koje su povezane koordiniranim veznikom *i (wa)*. Zahvaljujući navedenim karakteristikama antiteza ove vrste predstavlja snažno naglašavanje semantičke suprotstavljenosti.

Pod negativnom antitezom podrazumijeva se to da antonimna značenja budu iskazana tako što se isto značenje iskaže jedanput afirmativnom, a drugi put negativnom formom:

خلقوا وما خلقوا لمكرمة فكأنهم خلقوا وما خلقوا.

*Stvoreni jesu, ali nisu stvoreni za plemenito djelo
I zato kao da postoje, a ne postoje.*¹⁶

لا تلمنى على التى فتنتنى وأرتنى القبيح غير قبيح.

*Ne kori me zbog onoga čime si me zavela
Pokazujući mi ono što je ružno kao da nije ružno.*¹⁷

Negativna antiteza uglavnom uključuje upotrebu istokorijenskih, odnosno gramatičkih antonima. Istokorijenski antonimi u arapskom jeziku stvaraju se upotrebom negativnih

¹⁴ Ibn Rašīq, cit. po: al-Qazwīnī, *al-'Īdāh* ..., str. 260.

¹⁵ Kur'an, 87:13.

¹⁶ al-'A'ḡam, cit. po al-Qazwīnī, op. cit., str. 261.

¹⁷ Abū al-'Atāhiya, cit. po al-Basyūnī, *'Ilm al-badī'*, str. 261.

čestica *lā*, *mā* i *ġayr*. U navedenim primjerima možemo uočiti sljedeće parove sastavljene od istokorijenskih antonima:

ḥuliqū – mā ḥuliqū – (stvoreni – nisu stvoreni) i *qabīḥ – ġayr qabīḥ* (ružan – nije ružan) (*dosl. neružan*).

Uglavnom, to su antonimi koji se u bosanskoj realiziraju putem afiksacije, odnosno upotrebe prefiksa s različitim značenjem uz isti korijen, odnosno upotrebe prefiksa koji riječi daje suprotno značenje, kao primjerice u antonimijskom paru *gramatički – negramatički* (*ne + gramtički*).¹⁸

Prethodni nagovještaj (*al-'iršād wa al-tashīm*)

Prethodni nagovještaj jeste figura čije se ostvarivanje vezuje za određena prozodijska mjerila:

أن يجعل قبل العجز من الفقرة أو من البيت ما يدل عليه.

*da se prije posljednje riječi u proznom odlomku koji se završava rimom ili u distihu spomeno ono što upućuje na tu riječ.*¹⁹

Prethodni nagovještaj (*al-'iršād wa al-tashīm*) jeste figura koja se realizira zahvaljujući naprednoj upotrebi semantički bliskih ili podudarnih riječi:

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.

*Njima Allah nasilje ne učini, već su nasilje sami sebi učinili.*²⁰

Prethodni nagovještaj u navedenom primjeru – nije teško uočiti – realizira se zahvaljujući paralelnoj upotrebi glagola *zalama*. To što je navedeni glagol upotrijebljen u različitim morfološkim oblicima i s različitim sintaksičkim funkcijama nadoknađuje se činjenicom da se radi o dvjema klauzama jedne kompozitne rečenice. Prethodni nagovještaj očit je primjer upotrebe paralelizma, gdje paralelizam ne predstavlja narušavanje pravila, već uvođenje “dodatnih pravila”.

Sadržaj iskaza u kome se ostvaruje prethodni nagovještaj obično sadrži određenu potentu ili zaključak koji se nadovezuje na prethodno iznesenu konstataciju. Na sintaksičkom planu to biva oličeno u vidu dvodijelnog rasporeda komponenata. Pritom, te komponente moraju biti postavljene tako da konstatacija dolazi na prvome mjestu, a njeno obrazlaganje

¹⁸ O ovoj vrsti antonimije i antonimiji uopće vidi šire u: Ljiljana Šarić, *Antonimija u hrvatskoj jeziku: semantički, tvorbeni i sintaksički opis*, Zagreb, Hrvatska sveučilišna naklada, 2007.

¹⁹ al-Qazwīnī, op. cit., str. 268.

²⁰ Kur'an, 29:40.

na drugome. U navedenom primjeru prvo je iznesena konstatacija: *Njima Allah nasilje ne učini*, a zatim poenta koja se nadovezuje na tu konstataciju: *već su nasilje sami sebi učinili*.

Da se zapaziti kako se u navedenom primjeru prethodni nagovještaj ostvaruje u okviru jedne rečenice. Riječ je o unutarrečničkoj koheziji koja se ogleda u leksičkoj rekurenciji, odnosno ponavljanju iste riječi. Doduše, ne radi se o istom morfološkom obliku, ali je riječ o dva oblika istoga glagola, tako da možemo kazati kako se radi o rekurenciji koja je vrlo bliska potpunoj rekurenciji. Najvažnije je naglasiti kako se stilogenost ovakve upotrebe krije u činjenici da je jedan te isti glagol upotrijebljen u jednoj rečenici i prirečen različitim subjektima. Time se željela istaknuti tzv. *komparativna referencija*²¹ u okviru koje su glagolskim oblikom izrečena dva različita smisla i dva subjekta opisana različitim predikatima u odnosu prema činjenju i nečinjenju. Sličan je slučaj i u narednom primjeru:

إذا لم تستطع شيئا فدعه و جاوزه إلى ما تستطيع .

*Ako nešto ne možeš učiniti, kani se
I lati se onoga što učiniti možeš.*²²

Svaka rečenica kojom se izražava prethodni nagovještaj jasno se može intonaciono-smisaono raščlaniti. Istaknuto svojstvo sintaksičke organizacije u iskazima u kojima se realizira ova figura jeste kontaktnost, odnosno činjenica da rečenica koja ima eksplanatornu ulogu slijedi neposredno poslije rečenice u kojoj je iznesena konstatacija. Potrebno je naglasiti da bi, sa stanovišta sintaksičkih pravila posmatrano, i obrnut redoslijed rečenica, odnosno komponenata bio korektan, ali to se, imamo li u vidu kako arapski stilističari definiraju predmetnu figuru, ne bi smatralo stilogenom upotrebom. Naime, determiniranost redoslijeda segmenata jedno je od najznačajnijih sintaksičkih obilježja ove figure. Taj redoslijed mora poštivati odnos:

konstatacija → *eksplanacija*

Smisaona otvorenost konstatacije koja se iskazuje u prvom segmentu iziskuje da se pojavi njena eksplanatorna nadopuna. Eksplanatorna nadopuna sadrži ponovljenu ključnu riječ iz prvog segmenta, tj. riječ koja predstavlja semantičko jezgro konstatacije, a to je uglavnom predikat. Radi se ustvari o aktualizaciji one riječi koja predstavlja semantičku jezgru konstatacije.

konstatacija → *eksplanacija*

Ako nešto ne možeš učiniti, → kani se i lati se onoga što učiniti možeš.

²¹ Termin preuzet iz: Miloš Kovačević, *Stilistika i gramatika stilskih figura*, Kragujevac, Kantakuzin, 2000.

²² Ma'dikarib, cit. po: al-Taftāzānī, op. cit., str. 392.

Ova figura, formalno posmatrano, u većini slučajeva ovisi o repetitivnosti jedne ili više riječi koje pritom mogu imati različite gramatičke oblike. Aktualizirana leksema ili konstrukcija obavezno je lokalizirana na kraju rečenice ili distiha.²³

Iz same definicije može se vidjeti da arapski stilističari repetitivnost ne vide kao isključivi mehanizam na osnovu kojega se realizira ova figura. Repetitivnost je jedna od mogućnosti, i to ona najuočljivija, da se realizira ova figura. Ako se takva mogućnost koristi, onda treba znati da pozicija jezičkog elementa koji se ponavlja nije uvjetovana kad se on spominje prvi put, dok je njegovo opetovano spominjanje isključivo vezano za posljednju poziciju u distihu ili proznom odlomku.

Već smo kazali kako je prethodni nagovještaj figura čije je ostvarenje uvjetovano prozodijskim pravilima. Ta prozodijska pravila, odnosno prepoznavanje posljednje riječi u distihu ili proznom odlomku, predstavljaju konstitutivni element realiziranja ove figure. Kad je posrijedi distih, posljednja riječ u njemu prepoznaje se zahvaljujući rimi, odnosno fizičkom izgledu distiha. No, tu je i ono što se u arapskoj prozodiji naziva *al-sağ*‘.²⁴ U definiciji *prethodnog nagovještaja* nailazimo i na zahtjev da konstatacija bude navedena prije posljednje riječi u proznom odlomku. Prozni odlomak (*al-fiqra*) jeste prozodijska kategorija koja se vezuje za *al-sağ*‘. Ustvari, to je rečenica čija se posljednja riječ završava na jedan ili dva ista ili slična glasa kao i riječ u rečenici koja joj prethodi ili slijedi. Sama riječ u kojoj se nalazi nosilac rime na formalnom planu determinira distih, odnosno prozni odlomak. Istovremeno, ta riječ predstavlja i ključni semantički element u rečenici – ekspanaciji jer rješava smisaonu nedorečenost rečenice – konstatacije.

Wa mā kāna Allah li yazlimahum wa lākin kānū 'anfusahum yazlimūn.
(al-'ağuz)

(*al-fiqra*)

idā lam tastatī ' šay fa da 'hu wa ḡāwizhu ilā mā tastatī'
 distih (*al-bayt*) (*al-fiqra*)

Prethodni nagovještaj realizira se na principu upotrebe dviju istoznačnih ili srodnih riječi, pri čemu se ponavlja ključni semantički element, odnosno semantičko jezgro, ali ne u vidu ponavljanja identičnog morfološkog oblika. Ono po čemu se ovakvo ponavljanje razlikuje od vidova ponavljanja, na koje odmah pomislimo kad su posrijedi stilske figure, tj. ponavljanja u figurama kakve su anafora, epifora i slične, jeste da težište ponavljanja u

²³ Takva se riječ u arapskoj prozodiji označava terminom *al-'ağuz*.

²⁴ Ovaj se termin u literaturi na evropskim jezicima prevodi kao *rimovana proza*, mada je takav prijevod uveliko diskutabilan, jer postoje i forme *al-sağ*‘-a koje se koriste samo u poeziji. O tome će biti više riječi kad bude govora o *al-sağ*‘-u.

prethodnom nagovještaju nije na eksploatiranju formalne potpune ili djelimične podudarnosti između istih ili sličnih morfoloških oblika, već je težište na ponavljanju istih semantičkih kvaliteta.

Figura *prethodni nagovještaj* podrazumijeva postojanje paralelizma, i to dvije vrste paralelizma: sintaksičkog i verbalnog. Sintaksički paralelizam ogleda se u postojanju uočljivih varijabli koje ukazuju na paralelnost struktura rečenice – konstatacije i rečenice – eksplanacije. Istovremeno, te varijable ne znače identičnost dviju struktura, odnosno dvaju segmenata prethodnog nagovještaja.

Kako naglašava Duraković, “paralelizmi imaju zadatak da naglašavaju, da privlače pažnju i da upozoravaju na određene segmente teksta ili na ideju”.²⁵ Ta uloga paralelizama naročito je naglašena u kur’anskom tekstu kao vid “estetiziranja argumentacije”.²⁶

Zeugma (*al-mušākala*)

Zeugma se definira kao:

ذكر شيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديرًا.

*označavanje određenog pojma riječju koja mu ne odgovara, a pojam se označava tom riječju jer je ona ranije dovedena u kontekst s njim, bilo eksplicitno bilo implicitno.*²⁷

Označavanje pojma riječju koja mu ne pripada ne može biti proizvoljno. Podrazumijeva se da postoji implicirana ili eksplicirana kontekstualna veza između pojma koji se označava i “neodgovarajuće” riječi kojom se taj pojam označava. Ta “neodgovarajuća” riječ može biti jednostavno heterosemantična u odnosu na značenje na koje se njome upućuje, a može biti antonimna (*al-muḏādd*), odnosno ekvivalentna u semantičkom pogledu (*al-munāsib*).

Eksplicirana kontekstualna veza u zeugmi podrazumijeva to da je riječ kojom se pojam označava, a koja se obično ne upotrebljava za označavanje toga pojma ranije spomenuta u vezi s tim pojmom, npr.:

و تقول للجائع: أسقيك ماء فيقول لك: بل أسقى طعاما.

... kad gladnome kažeš: **napojit ću te vodom**, a on ti odvrati: ne, **napoji me hranom**.²⁸

Glagol أسقى ima značenje *dati da pije, napojiti*, a u ovoj zeugmičkoj konstrukciji na drugom mjestu upotrijebljen je u značenju *dati da jede, nahraniti*. Zeugmički karakter

²⁵ Duraković, *Stil kao argument...*, str. 249.

²⁶ Ibid., str. 248.

²⁷ al-Taftāzānī, op. cit., str. 392.

²⁸ al-Šahāt Abū Sutayt, *Dirāsāt manhağiyya fi’ ilm al-badī’*, al-Qāhira, Dār Ḥafāğī, 1994, str. 141.

upotrebe glagola *أسقى* u navedenom primjeru duguje se činjenici da su mu prirečena dva objekta (*ماء* – voda i *طعام* – hrana) koji u pogledu svoga leksičkog značenja funkcioniraju kao antonimi, mada ne izražavaju strogu kvalitativnu opreku. Jedan od objekata koji se pririče glagolu u zeugmičkim iskazima obavezno je semantički inkongruentan sa samim glagolom. To je onaj objekat koji se upotrebljava na drugom mjestu, jer bi u suprotnom semantička inkongruencija umjesto stilogenog karaktera, kakav ima u zeugmi, izgledala kao obična pogreška.

Kovačević zapaža: “Osnovna specifičnost zeugmičke konstrukcije jeste semantička vrijednost njenog glagola. Da bi jedna konstrukcija dobila status zeugmičke, tj. status zeugme kao stilske figure, glagol u njoj mora istovremeno realizovati najmanje dva manje ili više udaljena značenja prema dva svoja homofunkcionalna a međusobno sintaksički povezana ili nepovezana dodatka.”²⁹ U djelima iz arapske stilistike, kako starijim, tako i novijim, nećemo naći da se ističe centralna uloga glagola u realiziranju zeugme, mada je označavanje jednog pojma s dvije riječi, barem kako se iz primjera koji se navode da razaznati, najčešće povezano s dvjema različitim upotrebama glagola. Jedan put glagol biva upotrijebljen u značenju koje mu pripada, odnosno uz njega bivaju upotrijebljeni dodaci koji su u semantičkom pogledu kompatibilni s glagolom (*napojit ću te vodom*), a drugi put glagol biva upotrijebljen u značenju koje mu ne pripada, što je posljedica upotrebe dodataka koji nisu u semantičkom pogledu kompatibilni s tim glagolom (*napoji me hranom*).

Neeksplicirana kontekstualna veza pri ostvarivanju zeugme podrazumijeva to da se “neodgovarajuća” riječ upotrijebi za označavanje nekoga pojma, a da prethodno nije eksplicitno dovedena u vezu s tim pojmom. Ovaj vid izražavanja zeugme, za razliku od prethodnog, iziskuje veću kompetentnost recipijenta jer podrazumijeva poznavanje izvankontekstualnih odnosa, odnosno intuitivsko uspostavljanje veze između iskazanog i namjeravanog. Zeugma u slučaju neekspliciranog dovođenja u vezu “neprave” riječi i pojma koji se njome označava nalikuje ciljanoj pogrešnoj upotrebi riječi, nekoj vrsti igre riječima. Pogledajmo to na sljedećem primjeru:

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا.

“Predloži da ti nešto lijepo *skuhamo*”, kazaše oni

“Ogrtač mi kakav i *košulju skuhajte*”, kazah ja.³⁰

Glagol *ṭabaḥa* (skuhati) upotrijebljen je u drugom slučaju u značenju *sašiti*, što je najjednostavnije opisati kao namjernu “pogrešnu” upotrebu. Glagol, pod pritiskom snažnih integrativnih sila konteksta, dobija dodatno značenje koje zahtijeva pridruženi mu objekat koji nije kolokabilan s njim. U navedenom primjeru glagol *skuhati* nije kolokabilan s imenicama *ogrtač* i *košulja*, ali se princip kolokabilnosti narušava, a semantički kvaliteti samoga glagola namjerno se ostavljaju u drugom planu.

²⁹ Kovačević, op. cit., str. 189.

³⁰ al-ʿAnṭākī, cit. po: al-Taftāzānī, op. cit., str. 392.

Među novijim arapskim autorima ima onih koji zeugmu tumače kao metaforičku upotrebu riječi.³¹ No, treba kazati da metaforička upotreba podrazumijeva postojanje određenih ograničenja, odnosno poštivanje selekcionarne restrikcije, dok je zeugma oslobođena poštivanja pravila o selekcionarnoj restrikciji. Štaviše, upotreba zeugmičke riječi podrazumijeva ciljano narušavanje selekcionarne restrikcije. Veza između pojma i riječi koja se dovodi u vezu s njim ne počiva ni na zamjeni po sličnosti ni na zamjeni po susjednosti – u semantičkom pogledu to je proizvoljna zamjena. “Preneseni smisao” zeugmičkog izraza proizvod je snažne kontekstualne inercije. Snažna kohezija koja vlada unutar zeugmičkog mikrokonteksta te minimalna sintaksička distanca između riječi upotrijebljene u pravom značenju i one koja nije upotrijebljena u pravom značenju pomažu da se riječ koja nije upotrijebljena u pravom značenju razumije drukčije od njenog doslovnog značenja. Zeugma, ipak, predstavlja “semantičku anomaliju”, štaviše, ona na mikroplanu uvodi semantički “haos” koji rezultira ekstremno snažnom semantičkom tenzijom što je proizvodi neodgovarajuća upotreba riječi, kao što je *skuhati* umjesto *sašiti* u primjeru: “*Ogrtač mi kakav i košulju skuhaite*”.

Na sintaksičkom planu zeugmička konstrukcija, po Lausbergu, može se posmatrati kao *parentetička detrakcija* (Škiljan ovo prevodi kao *dokidanje uokvirenjem*).³² Dokidanje nije ništa drugo do mehanizam pomoću kojega se realizira zeugmička konstrukcija, a taj mehanizam može se opisati kao “ispuštanje određenog parcijalnog elementa, ali na način da drugi, preostali, paralelni parcijalni element nadomješta funkciju ispuštenog elementa”.³³ To je najjednostavnije prikazati kao slučaj upotrebe neistovrsnih objekata uz isti glagol: *On uze knjigu i bilježnicu*, umjesto: *On uze knjigu i on uze bilježnicu*.³⁴ Riječ je, dakle, o tome da je glagol na jednome mjestu ispušten, odnosno da je spriječeno njegovo redupliciranje, ali je istovremeno postao sintaksička dominantna. Konceptija zeugme u arapskoj stilistici ne podrazumijeva navedeno tumačenje ispuštanja i uokvirenja, jer se na taj način ne udovoljava temeljnoj osobini zeugmičkog iskaza kakvim ga vidi arapska stilistika, a to je *označavanje pojma riječju koja mu ne pripada*. U tome smislu, glagolu se dopušta reduplikacija:

أسقيك ماء فيقول لك: بل أسقني طعاما.

Redupliciranjem glagola naglašava se njegova neodgovarajuća upotreba na drugome mjestu – naime, umjesto: ... *napijiti ću te vodom, a on ti odvrati: ne, napiji me hranom*

³¹ Vidi: al-Basyūnī, op. cit., str. 195.

³² Vidi: Lausberg, op. cit., str. 309. i Dubravko Škiljan, “Antičke figure i tropi i suvremena lingvistika (I)”, *Latina et Graeca*, 26, str. 25.

O sintaksičkom aspektu realiziranja zeugme, a naročito o odnosu dubinske i površinske strukture, tj. o odnosu “okvira” i elidirane strukture, vrlo korisna razmatranja i zaključke iznosi Kovačević (op. cit., str. 176-192)

³³ Vidi: Lausberg, op. cit., str. 309.

³⁴ Primjer preuzet iz: Kovačević, op. cit., str. 178.

moglo je biti kazano: ...*napojit ću te vodom, a on ti odvrati: ne, već hranom*. Zeugmičke konstrukcije u kojima je glagol redupliciran, logično, ne podrazumijevaju detrakciju, odnosno dokidanje istoga glagola. No, o detrakciji se u ovakvim slučajevima ipak može govoriti, ali o detrakciji jedne cijele rečenice. Zeugmičkim iskazom ustvari se istovremeno iznose dvije ideje ili dva stava, često u obliku dijaloga. Pritom se “osjeti da nedostaje” rečenica u kojoj je iznesen opovrgavajući iskaz ili iskaz suprotnog značenja. Primjerice: *Kad gladnome kažeš: napojit ću te vodom, a on ti odvrati: ne, napoji me hranom*, lahko je pretpostaviti da je riječ o parentezi, odnosno okviru, a da je dokinuta rečenica: *Nemoj me pojit vodom*. U ovakvim konstrukcijama reduplicirani glagol jedanput je upotrijebljen s odgovarajućim, a drugi put s neodgovarajućim objektom. Upravljamo li se definicijom zeugme koja je iznesena na početku, onda možemo kazati kako je pojam *hranjenja* označen neodgovarajućom riječju, odnosno glagolom *pojiti*.

Detrakcija u zeugmi može biti ostvarena i na način da se u jednoj od dvije koordinirane rečenice od kojih svaka sadrži po jedan glagol ispusti glagol i bude supstituiran onim drugim glagolom. Podrazumijeva se da je leksičko značenje tih glagola različito:

من مبلغ أبناء يعرب كلها أنى بنيت الجار قبل الدار.

*Ko kaza sinovima Ya 'rubovima svima
Da sagradih komšiju prije doma.*

Dvije koordinirane rečenice u dubinskoj strukturi jesu: *Odabrah komšiju i sagradih dom*, ali je glagol *odabrati* izostavljen, a njegovu ulogu preuzeo je glagol *sagraditi*. Ova dva glagola imaju posve nepodudarno leksičko značenje, tako da je nemoguće zamisliti valjan iskaz u kome bi jedan od ovih glagola mogao funkcionirati kao zamjena drugome. I pored toga, glagol *sagraditi* upotrebljava se u značenju *odabrati*. Upravo ova karakteristika, koja je evidentna i u prethodnim primjerima, bitno razlikuje zeugmu od svake vrste metaforičke upotrebe riječi. U zeugmi zamjena jedne riječi (glagola) drugom ne podrazumijeva to da one moraju dijeliti bilo kakve zajedničke semantičke kvalitete. Čak i posve periferna intersekcija semantičkih polja koja pripadaju glagolima *sagraditi* i *odabrati* nije moguća. Pronaći zajedničke seme u glagolima nije moguće, otuda i upotreba glagola *sagraditi* u: *sagradih komšiju*, kad je očito da se misli na *izabrah komšiju*, nikako nije upotreba u metaforičkom smislu, već – jednostavno – upotreba u nepravom smislu.

Kumulacija (*murā'āt al-naẓīr*)

Kumulacija (*mura'āt al-naẓīr*) je stilaska figura koja se ostvaruje u vidu navođenja dvaju ili više pojmova što se, posmatrano sa semantičkog stanovišta, nalaze u odnosu suplemenarnosti, a za koju arapski autori upotrebljavaju termine *al-tanāsub*, *al-i'tilāf*, *al-tawfiq*,

al-talfiq, al-mu'āhāt bayna al-ma'ānī. Pojmovi među kojima vlada odnos suplementarnosti jesu oni pojmovi koji se međusobno nadopunjuju u značenju, odnosno imaju komplementarna značenja, s tim što ne mogu biti antonimi. Definicija kumulacije oslanja se upravo na ove pojmove. Tako se navodi da je to:

جمع أمر وما يناسبه لا بالتضاد.

*dovođenje u vezu dvaju ili više suplementarnih pojmova koji nisu antonimi.*³⁵

Pogledajmo nekoliko primjera kumulacije:

الشمس والقمر جُبان.

*Sunce i Mjesec plove putanjama.*³⁶

والذين يكفرون الذهب والفضة...

*Onima koji zlato i srebro gomilaju...*³⁷

Suplementarnost je odnos koji predstavlja neku vrstu prijelaza između sinonimnosti i antonimnosti: Sunce i Mjesec, zlato i srebro nisu antonimni pojmovi, ali su neistovjetni, odnosno raznovrsni u semantičkom pogledu. Osnovni kvaliteti koje dijele u različitoj su mjeri prisutni u članovima ovakvih parova: svjetlost Sunca i Mjeseca različitog je intenziteta, kao što je i vrijednost zlata i srebra različita. Kratko kazano, pod suplementarnim pojmovima podrazumijevamo pojmove koji dijele jedno ili više uočljivih kompatibilnih dijagnostičkih obilježja, ali su ta dijagnostička obilježja disproporcionalno prisutna u svakom od njih. Zahvaljujući toj činjenici oni se uobičajeno razumijevaju kao parovi sastavljeni od neistovrsnih članova.

Da se zapaziti kako se pojmovi putem kojih se ostvaruje kumulacija nalaze u odnosu paralelnosti i naporednosti, što ne treba brkati s odnosom binarne opozitnosti, kojoj pripada i antonimija. Među suplementarnim pojmovima ne postoji podrazumijevajuća semantička ultimativnost koja poslije navođenja jednog pojma priziva drugi pojam, što je imanentno svakom slučaju gdje se radi o binarnoj opozitnosti (npr.: *crno – bijelo, dan – noć* i slično).

Ono što stilskom potencijalu ove figure daju jaču snagu u odnosu na stilski potencijal *antiteze* jeste činjenica da antiteza počiva na antonimiji, koja je češće u upotrebi i u velikom broju slučajeva predstavlja kolokabilne antonimijske parove koji su sa stanovišta stilske ekspresivnosti bliži neutralnosti ili su tipični za leksičku skalu (slijepac – onaj koji vidi).

Ostvarivanje kumulacije putem upotrebe dvaju suplementarnih pojmova pored semantičkog ima i snažno izraženu formu sintaksičkog paralelizma. Mada se ne radi o

³⁵ al-Taftāzānī, op. cit., str. 390.

³⁶ Kur'an, 55:5.

³⁷ Kur'an, 9:34.

sinonimima, suplementarni pojmovi, odnosno segmenti paralelizma, očituju stanovitu kognitivnost. Jedan od njih priziva onaj drugi. Gledajući kompaktnost strukture, može se steći dojam da je riječ o strukturi koja, mada je sastavljena od dva segmenta, ne trpi elemente dehomogenizacije, ako dopustimo pri tome da formalne separatore kakav je, primjerice, veznik *wa* u navedenim primjerima ne posmatramo kao dehomogenizacijske elemente.

Pojmovi kojima se izražava kumulacija mogu biti gradacijski nanizani tako da dijele isti kvalitet, odnosno isti esencijalni sem, koji je u svakom novom pojmu izraženiji:

أحاديث ترويهما السيول عن الحيا عن البحر عن كف الأمير تميم.

Kazivanja su to što od kiše prenese ih bujica

*A kiša od mora, a more od ruke emira Tamīma.*³⁸

Pojmovi: *kiša*, *bujica*, *more* i na kraju u prenesenom smislu *ruka emira Tamīma* dijele isti esencijalni sem, a to je *obilje*. Kako se da vidjeti, pojmovi su nanizani u progresivni gradacioni niz,³⁹ što će reći da je u svakom narednom pojmu taj esencijalni sem intenzivniji. Posljednji pojam u gradacionom nizu (*ruka emira Tamīma*) zauzeo je mjesto na kome mu inercija gradacionog niza donosi najsnažnije izražen intenzitet ciljanog sema.

Kopulacija (*al-muzāwaġa*)

Kopulacija se ostvaruje u pogodbenoj rečenici, i to na način da se:

وهي أن يزاوج بين معنيين في الشرط و الجزاء.

*dovedu u vezu značenja koja su navedena u protazi i apodozi.*⁴⁰

Formalno posmatrano, kopulacija je pogodbena rečenica u kojoj su i protaza i apodoza glagolske rečenice od kojih svaka sadrži po jednu zavisnu klauzu. U primjeru koji slijedi različiti pojmovi koji su upotrijebljeni u protazi i apodozi (*rat* i *sjećanje*) kopulirani su tako što je i u protazi i u apodozi upotrijebljen isti pojam (*teći*):

إذا احترت يوماً ففاضت دماؤها تذكرت القربي ففاضت دموعها.

Kad bi jednom [pleme] ratovalo, pa se prolila krv

*Sjetilo bi se srodstva, pa bi prolilo suze.*⁴¹

³⁸ Ibn Rašīq, cit. Po: al-Basyūnī, op. cit., str. 157.

³⁹ O različitim aspektima gradacije vidi u: Marina Katnić-Bakrčić, *Gradacija*, Sarajevo, Međunarodni centar za mir, 1996.

⁴⁰ al-Taftāzānī, op. cit., str. 394.

⁴¹ al-Buḥturī, cit. po: Muftić, op. cit., str. 128.

Isti glagolski oblik (*fāḍat*) ponovljen je i u protazi i u apodozi, i to u oba slučaja kao predikat zavisnih klauza protaze i apodoze. Istovremeno, zavisne klauze protaze i apodoze koje sadrže isti glagol u predikatu vezane su za svoje glavne klauze koje imaju različite predikate, ovaj put iskazane različitim glagolskim oblicima (*'ihtaraba* – ratovati i *tadakkara* – sjetiti se).

Riječ je o višestrukoj linearnoj organizaciji rečenica u okviru koje je kao predikat isti leksički i ustoj zajednički semantički materijal dvokratno ekspliciran. Posmatrano sa stanovišta obavijesne funkcije i sa stanovišta sintaksičkih pravila, moguća je i drugačija organizacija i redefiniranje linearnog klauzalnog niza koji uključuje kopulacijski iskaz. Kako se radi o istovrsnim predikatima u zavisnim klauzama protaze i apodoze, jedan od njih mogao je biti impliciran i putem implikacije dislociran u predikat koji bi bio zajednički za protazu i apodozu. To bi u konkretnom primjeru (ako zanemarimo prozodijska pravila) značilo da je bilo moguće kazati:

إذا احتربت يوما تذكرت القرى ففاضت دماؤها ودموعها. – *Kad bi jednom [pleme] ratovalo, sjetilo bi se srodstva, pa bi protilo i suze i krv.*

No, konstitutivno svojstvo kopulacije jeste da riječ, tj. glagol⁴² istoga značenja bude distribuiran i u protazu i u apodozu.

Upotreba istih glagola koji imaju različite dependente, a koji (dependenti) opet spadaju u istu semantičku klasu, u smislu da dijele određene zajedničke seme (u navedenom primjeru krv i suze dijele seme kao što su *svojstvo da teku*, *vezani su za bol* i sl.) predstavlja “transparentnu sinonimiju”⁴³ koja povezuje članove kopulacijskog dubleta i biva izvorom stilogenosti ove figure.

Antimetabola (*al-'aks*)

Antimetabola je figura koja se ogleda u tome da se:

أن يقدم جزء في الكلام على جزء ثم يؤخر.

*jedan dio iskaza upotrijebi kao antepozicija u odnosu na drugi, a zatim da se upotrijebi u postpoziciji.*⁴⁴

Zamjena pozicija dvaju dijelova jednoga iskaza samo je okvirna definicija karakteristika ove figure. Inače, ona se može realizirati na više načina, s tim što je značajno kazati to da se pod

⁴² Abū Sutayt kaže da bi kopulaciju najprikladnije bilo definirati kao “simultanu upotrebu istoga glagola u protazi i apodozi, s tim što taj glagol ima različite dependente u svakoj od njih”.

(ترتيب فعل واحد مختلف التعلق على شرطه وجزائه.)

(Abū Sutayt, op. cit. str. 97)

⁴³ Termin *transparentna sinonimija* preuzet je iz: Brett Zimmerman, “Teaching Melville and Style: A Catalogue of Selected Rhetorical devices”, *Style*, 2003, Vol. 37, No. 1, str. 60.

⁴⁴ al-Taftāzānī, op. cit., str. 395.

ovom figurom u arapskoj stilistici uglavnom podrazumijeva ponavljanje prvog dijela iskaza uz “konverziju sintaksičkih funkcija”,⁴⁵ tj. obrnuti redosljed istih jedinica prilikom ponavljanja:

هُنَّ لِيَأْسَ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَأْسَ لَهُنَّ.

*One ruho su vama, i vi ruho ste njima.*⁴⁶

Konverzija sintaksičkih funkcija može biti provedena dosljedno po principu “slike u ogledalu”:

→ → → ← ← ←
1 2 3 1a 2a 3a

One ruho su vama, i vi ruho ste njima.

Isti je slučaj i u sljedećem primjeru:

كلام الملوك و ملوك الكلام.

*Govor kraljeva i kraljevi govora.*⁴⁷

Figura *al-‘aks* svrstava se u semantičke figure, mada je u slučajevima kad je riječ o dosljednoj konverziji antimetaboličkih članova na formalnom planu prisutna izografičnost i izofoničnost:

كلام الملوك و ملوك الكلام.

ك ل ا م ل م ل و ك م ل و ك ا ل ك ل ا م

To što se ovu figuru, i pored navedenih karakteristika, svrstava u semantičke figure znak je opredjeljenja stilističara da između stilogenosti formalne konverzije sintaksičkih funkcija i semantičke konverzije daju prednost ovom drugom.

Korekcija (*al-ruḡū‘*)

Figura korekcija podrazumijeva:

العود إلى الكلام السابق بالنقض للنكته.

*vraćanje na ono što je prethodno kazano uz iznošenje proturječnog sadržaja s ciljem postizanja određene poente.*⁴⁸

⁴⁵ Kovačević, op. cit., str. 108.

⁴⁶ Kur’an, 2:187. (Na ovome mjestu odstupili smo od Durakovičeva prijevoda zbog potrebe doslovnog prenošenja reda riječi.)

⁴⁷ al-Basyūnī, op. cit., str. 167.

⁴⁸ al-Taftāzānī, op. cit., str. 396.

Ova figura zahtijeva da se iskaz sastoji od dijela koji predstavlja konstataciju i dijela koji predstavlja korekciju. Karakteristično za korekciju jeste da korigirajući dio iskaza mora proizvesti određenu poentu. U suprotnom, ako se radi o korekciji kao ispravljanju pogreške zbog učinjenog lapsusa, onda nije riječ o stilskoj figuri. Naprimjer, ako neko kaže:

.أيت رجالا بل رجلين. – *Vidio sam jednog čovjeka, ustvari dva* – onda je riječ o uobičajenoj, nestilogenoj korekciji.

Pogledajmo jedan od primjera ove figure:

فأف لهذا الدهر لا بل لأهله.

*Uh, ja ovoga vremena! Ne, već ljudi koji žive u njemu!*⁴⁹

U navedenom primjeru da se nazreti kako je poenta koja se iznosi u korekcijskom dijelu iskaza da ne treba kriviti vrijeme, već ljude koji žive u njemu.

Iskaz u kome se ostvaruje korekcija predstavlja po svome karakteru kontrastivni fokus.⁵⁰ U prvom dijelu fokus predstavlja imenica *vrijeme*, a u drugom imenica *ljudi*. Dva su fokusa jukstaponirana i sučeljena, a razdvaja ih specifični konstituent kontrastivnog fokusa, koji može biti u vidu restriktivnog veznik *bal*, odnosno kombinacije negativne čestica *lā* i restriktivnog veznik *bal*.

Dilogija (*al-'isti ḥdām*)

Dilogija je figura dvosmislenosti, a ostvaruje se tako što se:

أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما ثم يراد بضميره الآخر أو يراد بأحد ضميرين أحدهما ثم بالآخر آخر.

*jednom riječju koja ima dva značenja jedno značenje izrazi tom riječju, a zatim drugo pomoću zamjenice koja se odnosi na tu riječ, ili da se jedno značenje izrazi jednom ličnom zamjenicom, a potom drugo značenje drugom zamjenicom.*⁵¹

Za ovu figuru karakteristična je upotreba disemične riječi koja se upotrebljava u oba svoja značenja u jednoj rečenici ili distihu. Ta dva značenja mogu biti iskazana imenicom i zamjenicom koja se odnosi na tu imenicu ili dvjema zamjenicama koje imaju isti antecedent, ali različita značenja i pritom različite sintaksičke funkcije. Naprimjer:

⁴⁹ al-Qazwīnī, op. cit., str. 272.

⁵⁰ O kontrastivnom fokusu vidi u: A. M. Devine, Laurence D. Stephens, *Discontinuous Syntax: Hyperbaton in Greek*, Oxford University Press, New York, 2000, str. 40-46.

⁵¹ al-Taftāzānī, op. cit., str. 397.

فسقى الغضا والساكنيه وإن هم شبهه بين الجوانحي و ضلوعى.

*I neka On kišu prolije na al-Ġaḍā i one što ga nastanjuju,
Makar ga oni palili između moga srca i rebara mojih.*⁵²

U ovom primjeru upotrijebljene su dvije lične zamjenice, odnosno dva pronominalna sufiksa u trećem licu jednine (*hū*). Obje te zamjenice mijenjaju imenicu *al-ġaḍā*, koja ima dva značenja: ime doline i drvo koje sporo gori.

Ovakav način upotrebe riječi koja ima dva značenja mogao bi se opisati kao ciljani ambigvitet, tj. kao dovođenje recipijenta u situaciju da se mora napregnuti kako bi došao do pravog smisla iskaza. Nadalje, ovakva upotreba zahtijeva maksimum kvalificiranosti kod recipijenta, jer na prvi pogled djeluje kao pleonastički dublet, odnosno zališna upotreba jedne te iste riječi.

Simulacija (*al-tawriyya, al-'īhām*)

Simulacija (ar. *al-tawriyya* ili *al-'īhām*) je figura koja se ostvaruje tako što se:

أن يطلق لفظ له معنيان، قريب و بعيد، و يراد البعيد.

*neka riječ koja ima dva značenja, bliže i dalje, upotrijebi s ciljem da se izrazi dalje značenje.*⁵³

و السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ...

*Mi smo nebo rukama Svojim sazdali...*⁵⁴

Za valjano razumijevanje ove figure neophodno je, kao za rijetko koju drugu figuru, biti upućen u kontekst. Naime, ne opazi li recipijent zahtjev konteksta da riječ treba razumjeti u njenom daljem značenju, javlja se opasnost od banaliziranja smisla i pogrešnog razumijevanja. Sužavanje značenja riječi na jedno od dva ili više mogućih značenja nikako ne smije ići u smjeru puke semantičke singularizacije, već se uvijek mora imati na umu i ono drugo, moguće, ali nenamjeravano značenje. Time se stvaraju preduvjeti za stvaranje semantičke tenzije čiji je intenzitet jači u mjeri u kojoj je ciljano značenje skrivenije. Na osnovu toga mjerila nastala je i podjela ove figure, u prvo vrijeme na dvije, a potom na četiri vrste.⁵⁵

⁵² al-Buḥturī, cit. po: al-Taftāzānī, op. cit., str. 398.

⁵³ al-Taftāzānī, op. cit., str. 396.

⁵⁴ Kur'an, 51:47.

⁵⁵ U literaturi se mogu naći i druge podvrste simulacije, ali kako se radi o neznatnim distinkcijama, zadržat ćemo se na ove četiri vrste, koje se najčešće navode.

Šire o ovoj figuri pogledati u: S. A. Bonnebakker, *Some Early Definitions of the Tawriyya and Šafadī's Faḍḍ al-Xitām 'an at-tawriyya wa al-'istixdām*, Mount & Co, The Hague and Paris, 1966.

- a) puka simulacija (*al-tawriyya al-muğarrada*),
- b) proširena simulacija (*al-tawriyya al-muraššahha*),
- c) očita simulacija (*al-tawriyya al-mubayyana*) i
- d) prilagođena simulacija (*al-tawriyya al-muhaya'a*).

Puka simulacija (al-tawriyya al-muğarrada)

Pod pukom simulacijom podrazumijeva se to da ne bude navedeno neko relevantno semantičko obilježje (*al-lāzim*) koje se tiče bližeg ili daljeg značenja, ili da relevantno semantičko obilježje bude navedeno i za bliže i za dalje značenje.

Za prvi slučaj, tj. kad se ne navodi bitno svojstvo koje se tiče bližeg niti bitno svojstvo koje se tiče daljeg značenja, pogledajmo sljedeći primjer:

الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى.

*Svemilosnik koji al-Arš zaposjeo je.*⁵⁶

Glagol *'istawā* znači *ustaliti se na nekome mjestu*, kao i *vladati, gospodariti nečim*. U navedenom primjeru nije navedeno nijedno bitno svojstvo koje bi ukazivalo na to da je riječ o jednom ili drugom značenju. Prijedložna fraza *'alā al-'arš 'istawā* koja se u ovom slučaju pored prijedloga *'alā* (na) sastoji od imenice *al-'arš* (prijestolje) i glagola *istawā* (ustaliti se, vladati, gospodariti) nije, formalno-sintaksički posmatrano, popraćena bilo kakvim modifikatorima, a otuda ni dodatnim semantičkim identifikacijama. No, subjekat *al-Raḥmān* (Samilosnik) kao upravni član cjelokupnog iskaza, tj. kao glavni nosilac semantičke informacije i identifikator semantičkog sadržaja pripadajućih mu dependenata – konkretno, članova prijedložne fraze *'alā al-'arš 'istawā* – pomaže da se identificira ciljano značenje.

Primjer za slučaj kad je za bliže (očito) i za dalje (skriveno) značenje navedena riječ s nekim relevantnim semantičkim obilježjem možemo naći u sljedećem distihu:

أقول وقد شنوا إلى الحرب غار دعوني فإني أكل العيش بالجين .

Kad u pohod radi plijena kretali budu, kazat ću

*Mene se kanite vi, kao kukavica živjet ću!*⁵⁷

U ovom distihu riječ *al-ğubn* (sir, kukavičluk) upotrijebljena je u svom daljem, odnosno manje uobičajenom značenju, kad znači *kukavičluk*. I bliže i dalje značenje ove riječi prate riječi asocijativnog značenja koje nukaju da se riječ *al-ğubn* razumije u jednom, odnosno

⁵⁶ Kur'an, 20:5.

⁵⁷ al-Basyūnī, op. cit., str. 173.

u drugom značenju. Naime, riječ *al-ḥarb* (pohod) asocira na to da se pod riječju *al-ḡubn* misli na kukavičluk, a riječ *'ākul* (jest ću) nuka da se pod riječju *al-ḡubn* misli na sir, tako da postoji mogućnost da se navedeni distih umjesto u značenju koje je naprijed navedeno razumije i kao da je kazano: *Kad u pohod radi plijena kretali budu, kazat ću / Ta, mene se kanite vi, ja hljeba i sira jest ću.*

Proširena simulacija (al-tawriyya al-muraššahḥa)

Proširena simulacija ogleda se u tome da se upotrijebi neka riječ koja sadrži određeno semantičko obilježje relevantno za bliže, očito značenje. Budući da se time još jače skriva dalje značenje, koje je u ovoj figuri uvijek ciljano značenje, to se ova vrsta simulacije i naziva “proširena”:

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا يَأْتِدُ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ.

*Al i Nebo – njega smo moći sazdali i sigurno ga širimo Mi.*⁵⁸

Riječ *'ayd* ima bliže značenje *ruke* i dalje značenje *moć, snaga*. U navedenom ajetu spominje se i riječ *sagraditi*, koja je u semantičkom dosluhu s riječju *ruke* i koja navodi da se riječ *'ayd* razumije u bližem značenju.

Očita simulacija (al-tawriyya al-mubayyana)

Pod očitom simulacijom podrazumijeva se to da uz riječ koja je upotrijebljena u njenom daljem značenju bude upotrijebljena i riječ koja sadrži neko od semantičkih obilježja relevantnih (*al-lāzim*) za dalje značenje te riječi, naprimjer:

أرى ذنب السرحان في الأفق فهل ممكن أن الغزالة تطلع.

Vidim vučji rep na obzorju,

Može li biti da gazela se pomalja?

U ovom distihu ostvaruju se dvije očite simulacije, a vezane su za upotrebu sintagme *vučji rep* i riječi *gazela*. Dalje značenje sintagme *danab al-sarḥān* (vučji rep) jeste svjetlost dana, a dalje značenje riječi *al-ḡazāla* (gazela) jeste Sunce. I sintagma *danab al-sarḥān* i riječ *al-ḡazāla* popraćene su riječima koje nose semantička obilježja relevantna za dalje značenje tih riječi, a to su *al-'ufuq* (horizont) za *svjetlost dana* i *taṭlu* (pomalja se, izlazi) za

⁵⁸ Kur'an, 51:47. (Na ovome mjestu umjesto riječi *rukama*, kako prevodi Duraković, zbog potreba konteksta upotrijebili smo riječ *moći*.)

Sunce. Imamo li u vidu ovo dalje značenje, koje je u simulaciji, kako smo već kazali, ciljano značenje, onda bi navedeni distih trebalo razumjeti u sljedećem značenju: *Vidim svjetlo danje na obzorju / Može l' biti da Sunce se pomalja?*

Prilagođena simulacija (al-tawriyya al-muhayya 'a)

Prilagođena, odnosno podržana simulacija jeste ona vrsta simulacije koja iziskuje da se u kontekstu koji sadrži riječ čije je pravo značenje skriveno upotrijebi neka druga riječ koja usmjerava recipijenta da riječ čije je pravo značenje skriveno ne razumije pogrešno. Pravo značenje te druge, korigirajuće riječi najčešće je skriveno. Dakle, riječ je o dvije simulacije koje se nalaze u jukstapoziciji, a njihovo značenje, ako bi se one posmatrale izolirano, teško bi se moglo razaznati.

يها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان
هي شامية إذا ما استقلت وسهيل إذا استقل يمان.

*Hej ti što Sureju za Suhejla dade,
Bog te poživio! Kako njih dvoje da zajedno budu?
Kad se pojavi Sureja [Plejade], Sirijka je
A Suhajl [Kanopus] kad se pojavi, Jemenac je.*

Karakteristika ove vrste simulacije jeste da se radi o iskazu koji nosi u sebi dvije logičke presupozicije: ako je Sureja osoba, onda Suhajl nije zvijezda, i ako je Suhajl osoba, onda Sureja nije zvijezda.

Dekodiranje značenja simulacije

Mehanizam koji navodi da se preferira jedno od dva značenja sastoji se od konteksta, jezičke upotrebe i pozadine znanja, odnosno obaviještenosti. Spušteno na nivo semantičko-sintaksičke analize, za ispravno razumijevanje, odnosno dekodiranje značenja sadržanog u iskazu u okviru kojega se ostvaruje simulacija svakako je bitno valjano identificiranje fokusa.⁵⁹ Fokus kao gravitaciono središte semantičkog sadržaja što je uokviren iskazom unutar kojega se ostvaruje simulacija pomaže da se skriveno značenje učini transparentnim. U navedenom primjeru: *Svemilosnik koji al-Arš zaposjeo je* fokus je riječ

⁵⁹ Termin *fokus* na ovome mjestu podrazumijeva fokus kao najbitniji obavijesni sadržaj, dakle fokus o kakvom je riječ u sintaksičko-semantičkoj analizi rečenice, odnosno teksta, i treba ga razlikovati od termina fokus kakvim ga u vezi s tumačenjem metafore vidi Max Black. Detaljnije o razumijevanju fokusa u duhu sintaksičke i semantičke analize rečenice vidi u: *Discontinuous Syntax: Hyperbaton in Greek* str. 20-69.

Svemilosnik.⁶⁰ Ova riječ predstavlja najbitniji obavijesni sadržaj iskaza i nalaže kako će se razumjeti glagol. Glagol mora ponuditi ono značenje koje će uspostaviti semantičku kongruenciju s fokusom, u ovom slučaju to je značenje *zaposjesti, odnosno vladati, a ne ustaliti se*.

U simulaciji se često stječe dojam da modifikatori koji se javljaju uz upravni član ne djeluju opcionalno, što bi se moglo očekivati ako je iskaz – simulaciju potrebno razumjeti drukčije nego što on doslovno izgleda. Suprotno od toga, ti modifikatori djeluju limitirajuće na semantičke mogućnosti i sužavaju opseg mogućih značenja. Otuda se javlja semantička tenzija koja je pogotovo snažna onda kad modifikator snažnije upućuje na ono značenje koje se simulacijom ne želi izraziti, dok, istovremeno, kontekst koji je u ovakvim situacijama naglašeno osjetljiv tjera da se značenje razumije drugačije.

Razlika između simulacije i tropa

S obzirom na to da se dalje značenje počesto poklapa s prenesenim značenjem, ponaj-prije zbog rastezljivosti pojma polisemije, nameće se i pitanje postojanja razlike između simulacije i tropa, u prvom redu metafore, te simulacije i alegorije. Al-Basyūnī vidi tu razliku u sljedećem: “Prvo: pri realiziranju simulacije većinom je posrijedi neeksplicirani kontekst, dok je pri realiziranju metafore i alegorije uglavnom riječ o ekspliciranom kontekstu; drugo: i bliže i dalje značenje u simulaciji razumiju se iz same upotrijebljene riječi, i nema potrebe za riječju – posrednikom niti za nekom riječju koja bi bila u semantičkoj vezi s njom; s druge strane, u alegoriji i metafori mora postojati veza između osnovnog i prenesenog, odnosno alegorijskog značenja.”⁶¹

Pitanje sličnosti i razlike između simulacije i tropa vjerovatno je bilo inicirano željom da se uspostavi distinkcija između ovog pjesničkog ukrasa i tropa. Ima li se u vidu formalna podjela po kojoj tropi spadaju u jednu, a figure u drugu granu arapske stilistike, onda će biti i jasnije zašto se posegnulo za jednim ovakvim pitanjem. Vrijedjelo bi proanalizirati ponuđeni odgovor. On, iako je vrlo štur (kod drugih autora teško da ćemo i naći da raspravljaju o ovoj temi), implicira pitanje razumijevanja konteksta. Prvoga što se tiče, kad je riječ o povlačenju distinkcije između dviju vrsta konteksta: skrivenoga, u okviru kojega se, većinom, realizira simulacija, i ekspliciranog, u okviru kojega se, uglavnom, realiziraju tropi, tome bi se moglo štošta prigovoriti. Prije svega, postavka da se tropi većinom realiziraju u okviru ekspliciranog konteksta tačna je samo ako se ima u vidu da je riječ uglavnom o pojedinačnoj riječi koja predstavlja bliski kontekst i usmjerava razumijevanje riječi koja je upotrijebljena

⁶⁰ Navedeni primjer u pogledu reda riječi vrlo je karakterističan jer je glagol upotrijebljen u finalnoj poziciji. U arapskom jeziku rečenica koja sadrži glagol najčešće počinje upravo glagolom. Inače, temeljna podjela rečenica u arapskom jeziku na glagolske (*al-ḡumla al-fi'liyya*) i imenske (*al-ḡumla al-'ismiyya*) zasniva se na tome da li rečenica počinje glagolom.

⁶¹ al-Basyūnī, *'Ilm al-badī'*, al-Qāhira, Mu'assasa al-muḥtār, 1998, str. 181.

u prenesenom značenju. S druge strane, i postavka po kojoj se simulacija realizira uglavnom u okviru skrivenog konteksta tačna je ukoliko se ima na umu da simulacija ovisi o upotrebi daljeg značenja, odnosno korištenju jednog od smislova koji izvire iz polisemičnog karaktera upotrijebljene riječi, pri čemu se nužno podrazumijeva kompetencija recipijenta koji treba biti kadar otkriti taj smisao. Dakle, iznesena ocjena prije je rezultat pragmatičkog posmatranja značenja sa stanovišta obavijesnog karaktera samoga iskaza, odnosno efekta koji on ostavlja na recipijenta, negoli razlučivanje dviju različitih koncepcija razumijevanja značenja.

Epanoda (*al-laff wa al-našr*)

Ova figura⁶² ogleda se u tome da se:

ذكر متعدد على التفصيل أو الإجمال ثم ما لكل واحد من غير التعيين.

*navede više stvari pojedinačno, ili da se obuhvate jednom riječju, a potom da se navede ono što odgovara svakoj od njih, bez specificiranja šta se odnosi na svaku od njih pojedinačno.*⁶³

Ova figura, kako se iz samog njenoga imena da zaključiti, podrazumijeva dvije operacije: tematsko homogeniziranje (*al-laff*) i radijalnu ekspanaciju (*al-našr*).

Postoje dvije vrste epanode.

- a) Jedna je epanoda koja se realizira na način da se više pojmova navede pojedinačno, a da se zatim navede isto toliko njima komplementarnih ekspanatornih članova, pri čemu redosljed ekspanatornih članova epanode može odgovarati ili ne odgovarati redosljedu prethodno navedenih članova.
 - Evo primjera epanode u kojoj redosljed ekspanatornih članova odgovara redosljedu članova iz prethodeće strukture:

آراؤكم ووجوهكم وسيوفكم فى الحادثات إذا دجون نجوم
فيها معالم للهدى ومصباح تجلو الدجى والأخريات رجوم.

*Pogledi vaši, i lica vaša, i sablje vaše,
U zgodama kad zvijezde zgasnu,
Putokazi su što na put vode, i svjetiljke
Koje tminu obasjaju, a ove posljednje zvijezde repatice su.*⁶⁴

⁶² Arapski termin za ovu figuru (*al-laff wa al-našr*) u doslovnom prijevodu znači *savijanje* i *razvijanje*. Sam termin upućuje na osnovni mehanizam na osnovu kojega se realizira ova figura: *al-laff* (dosl. *uvijanje, umotavanje*) upućuje na kondenzaciju smisla, a *al-našr* (dosl. *razijanje, razmotavanje*) upućuje na ekspanaciju.

⁶³ al-Taftāzānī, op. cit., str. 398.

⁶⁴ Ibn al-Rūmī, cit. po: al-Basyūnī, op.cit., str. 210.

Ova vrsta epanode ostvaruje se na način da se između članova koordiniranog subjekatskog i predikatskog niza uspostavlja dosljedni paralelizam. Svaki član tematskog homogenizatora ima zastupnika u eksplanatornom nizu, a istovremeno je redosljed njihovih pozicija simetričan:

tematski homogenizator (<i>al-laff</i>)			eksplanator (<i>al-našr</i>)		
1	2	3	1a	2a	3a
pogledi	lica	sablje	putokazi	svjetiljke	meteori
----- ----- -----			----- ----- -----		
----- ----- -----			----- ----- -----		
----- ----- -----			----- ----- -----		

- A ovo je primjer epanode u kojoj redosljed eksplanatornih članova ne odgovara redosljedu članova iz strukture tematskog homogenizatora:

كيف أسلو وأنت حقف و غصن و غزال لحظا و قدرا و ردفا.

Kako da se utješim kad ti si pješčani brežuljak, grana i gazela:

Pogledom, vitkošću i zadnjim dijelom tijela.

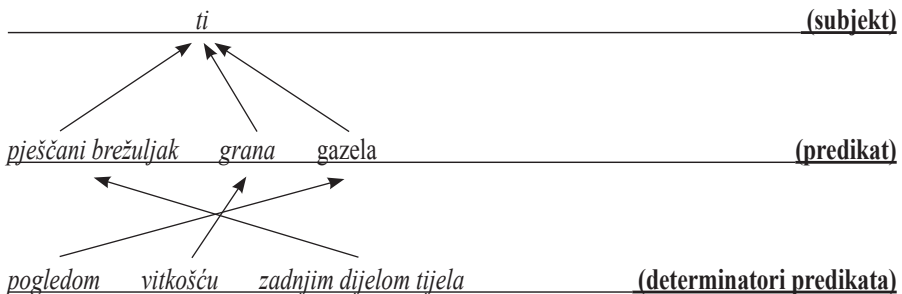
Raspored članova tematskog homogenizatora i eksplanatornog niza u navedenom primjeru ustvari je obrnut:

1	2	3	3a	2a	1a
pješčani brežuljak	grana	gazela	pogled	vitkost	zadnji dio tijela

Veznik *wa* (i) u ovim rečenicama ima samo gramatičku funkciju, i nema nikakvu obavijesnu vrijednost. On je tu samo da bi se zadovoljili sintaksički uvjeti. S druge strane, on je svojevrsan aktualizator koji na formalnom planu daje ritam višečlanim strukturama konstatacijske i eksplanacijske strukture, a na značenjskom planu pojačava semantičku kumulativnost koja se ogleda u zbiru svih značenja pojedinih članova sintaksičkog niza u okviru kojega se ostvaruje epanoda. Stalno ponavljanje veznika *wa*, gledano sa sintaksičko-semantičkog aspekta, nema za cilj da se naglasi sindetski odnos među članovima koje on spaja; uloga veznika *wa* u ovakvim slučajevima jeste da se realizira segmentacija, odnosno da se realizira unutrašnje raščlanjivanje između riječi koje čine konstatacijski dio i između riječi koje čine eksplanacijski dio.

Važno je napomenuti kakav je položaj subjekta u ovakvim iskazima. Subjekt predstavlja snažni fokus iskaza jer je eksplanatorni dio epanodskog niza, u krajnjem,

usmjeren na njegovo opisivanje. Sam subjekt može biti iskazan u obliku binomne ili polinomne konstatacijske strukture: *Pogledi vaši i lica vaša i sablje vaše*, a može biti i u formi zasebnog entiteta, kakav je slučaj u drugom primjeru, popraćenog s dvije binomne, odnosno polinomne strukture od kojih je jedna konstatacijska a druga eksplanacijska po svome karakteru. Fokusiranje subjekta snažnije je izraženo onda kad je on iskazan u formi zasebnog entiteta jer je put do subjekta – fokusa “teži” budući da se ne može razumjeti bez prisustva determinatora koji se odnose na predikat, pogotovu kad ne udovoljavaju simetričnom nizanju u odnosu na članove koje determiniraju:



- b) Druga je vrsta epanoda koja se ostvaruje na način da se u tematskom homogenizatoru jednom riječju obuhvati više pojmova, a potom da se u pratećem, eksplanatornom dijelu navedu riječi koje pojašnjavaju iznesenu konstataciju:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى.

*Oni vele: u džennet će ući samo ko jevrej ili kršćanin je.*⁶⁵

U ovom primjeru riječi: *Oni [jevreji i kršćani] vele u džennet će ući samo...* čini konstatacijski dio epanodskog niza (*laff*) i odnosi se na jevreje i kršćane, a eksplanacijski niz (*al-našr*) sastoji se od riječi: *samo ko jevrej i kršćanin je*. Kad se prvi dio iskaza razvije (*al-našr*), dolazimo do dva iskaza koji su inkorporirani u dubinsku strukturu iskaza:

- 1) *Jevreji kažu: u džennet će ući samo ko jevrej je.*
- 2) *Kršćani kažu: u džennet će ući samo ko kršćanin je.*

U epanodi ovoga tipa dolazi do kondenziranja leksičkog materijala, i to u konstatacijskom dijelu epanodske konstrukcije, odnosno u tematskom homogenizatoru. Subjekt nije ekspliciran, on je izostavljen, mada je u glagolu implicirano da je riječ

⁶⁵ Kur'an, 2:111.

o trećem licu množine. Sažimanje konstatacijske konstrukcije maksimalno je, ono je dovedeno do stepena sintaksičkog i semantičkog minimuma.

Konstatacijski i eksplanacijski niz, s obzirom na njihovu semantičku i sintaksičku međuovisnost, od kojih je nekada jače izražena jedna, a nekada druga, bilo bi korisno posmatrati kao elemente koji su i strukturno i značenjski, odnosno tematski ovisni jedan o drugom, kao antecedent i postcedent.⁶⁶ Konstatacijski iskaz koji se nalazi na prvom mjestu i predstavlja tematsku dominantu iziskuje postojanje postcedenta koji ga pojašnjava, odnosno iziskuje postojanje eksplanacijskog iskaza. Pogledajmo kako odnos između antecedenta i postcedenta izgleda kad su posrijedi dvije navedene vrste epanode.

- a) U epanodi koja se ostvaruje na način da se konstatacijski dio, sad ćemo ga zvati antecedent, sastoji od više pojmova koji su navedeni pojedinačno, a da se eksplanatorni dio, a njega ćemo zvati postcedent, sastoji od više komplementarnih eksplanatornih članova; svaki od članova opisuje vlastiti dio teme sadržane u antecedentu. Dakle, radi se o izosignifikativnim segmentima:

antecedent:		postcedent:
<i>pogledi</i>	←	<i>putokazi</i>
<i>lica</i>	←	<i>svjetiljke</i>
<i>sablje</i>	←	<i>meteori</i>

- b) Drukčija je epanoda koja se realizira na način da antecedent obuhvata više pojmova u jednoj riječi, a potom da se kao postcedent navede onoliko riječi koliko je pojmova kondenzirano u antecedentu, s tim da se svaka pojedina riječ vezuje za neki od pojmova koji su homogenizirani. Na taj način članovi postcedenta dehomogeniziraju, odnosno pojašnjavaju temu sadržanu u antecedentu. U ovom se slučaju, za razliku od prvospomenutog, radi o prividno homosignifikativnim segmentima:

antecedent:		postcedent:
<i>Oni vele: u džennet će ući</i>	↗	<i>samo ko je jevrej</i>
	↘	<i>[samo] ko je kršćanin</i>

⁶⁶ Termin *antecedent* i *postcedent* na ovome mjestu uzeti su u svom najopćenitijem značenju: "svaka riječ, rečenica ili rečenični dio na koju se odnosi koja druga riječ kasnije u rečenici". (Vidi: Rikard Simeon, op. cit., odrednice: *antecedent* i *postcedent*.)

Sinatroizam (al-ğam‘)

Sinatroizam se ogleda u tome da se:

أن يجمع بين متعدد في حكم واحد....
u jednom sudu objedini više različitih pojmova.⁶⁷

Pogledajmo nekoliko primjera sinatroizma:

الشمس والقمر مجسبان.
*Sunce i Mjesec plove putanjama.*⁶⁸

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر.
*Troje ljepotom svojom ovaj svijet obasjava:
Sunce jutarnje, Abu Ishaq i Mjesec.*⁶⁹

كان كتاب الموقى / و متون الأهرام / و ريشة ماعت / و شكاوى فلاح الفيوم / و سر تناولى الكنسي / و سبحان الله
القيوم / تراثى الفكرى.

*Knjiga mrtvih, / I zapisi iz piramida, / I Maitovo pero, / I tužaljke seljaka iz al-Fayyua, /
I pričesti moje u crkvi, / I Bog, Slavljeni i Vječni / Nasljedstvo su duha mojega.*⁷⁰

Naizgled, arapski se autori pri definiranju ove figure koriste logičkom aparaturom, odnosno teorijom suda,⁷¹ i ovu figuru vide kao predikativni iskaz u formi S = P, pri čemu je subjekt sastavljen od više pojmova. Ipak, njihova definicija sinatroizma implicira mnogo šire relacije, i ona ne namjerava biti logičkom dokraja, jer, prije svega, nema za cilj utvrditi istinitost ili neistinitost sadržaja samoga iskaza, već implicitno upućuje na tumačenje sintaksičkih i semantičkih relacija između subjekta i predikata.

Na formalnom planu sinatroizam se ostvaruje kao višečlana struktura homofunkcionalnih, istorodnih članova koji uglavnom predstavljaju subjekt ili predikat. Ovdje treba uočiti razliku između sinatroizma u arapskoj i sinatroizma u helensko-latinskoj retoričkoj, odnosno stilističkoj tradiciji. Naime, u helensko-latinskoj tradiciji sinatroizam je “figura koja se realizira na način da se u jednoj sintagmi akumulira nekoliko riječi koje imaju korelativno

⁶⁷ al-Taftāzānī, op. cit., str. 400.

⁶⁸ Kur’an, 55:5.

⁶⁹ Ibn Wuhayb, cit. po: al-Qazwīnī, op. cit., str. 275.

⁷⁰ ‘Aḥmad Taymūr, *al-‘Aṣāfir fī zayyihā al-qāhirī*, al-Qāhira, al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li al-kitāb, 1996, str. 152.

⁷¹ O teoriji suda u arapskoj logici i općenito o arapskoj logici vidi u: Amir Ljubović, *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XVII, 1996.

značenje: nekoliko pridjeva, nekoliko glagola, nekoliko prijedložnih dopuna”.⁷² Ključna razlika ogleđa se u tome da se sinatroizam u helensko-latinskoj tradiciji posmatra kao figura koja se realizira na nivou sintagme, dok arapska tradicija vidi sinatroizam kao figuru koja se realizira na nivou rečenice. Ostvarivanje sinatroizma u helensko-latinskoj retorici uvjetovano je samo značenjem elemenata od kojih se sintagma sastoji (ono mora biti korelativno). S druge strane, definicije koje nalazimo kod arapskih autora naglašavaju da se radi o dva ili više različitih pojmova (*'amrayn muhtalifayn 'aw 'aktar*) koji su objedinjeni jednim sudom, što će reći da se korelativnost značenja pojedinih članova ne aktualizira unutar same sinagme koju oni čine, već se aktualizira naknadno u sudu (gram. predikatu). Predikat predstavlja semantički aktualizator što mobilizira kosignativne potencijale u svakom od članova (subjekatske) sintagme, a koji, inače, nose različita značenja. Pogledajmo primjer u kome se javlja šest članova u subjekatskoj sintagmi: *Knjiga mrtvih, zapisi iz piramida, Maitovo pero, tužaljke seljaka iz al-Fayyuma, pričesti moje u crkvi i Bog, Slavljeni i Vječni*. Njihova kosignativnost ostaje neaktualizirana sve do pojave aktualizatora, odnosno predikata: *nasljedstvo su duha mojega*.

Nagomilavanje homofunkcionalnih sintaksičkih jedinica, kako pojašnjava Kovačević, “produkt je eliptiranja (redukcije) leksički istorodnih, komunikativno redundantnih dijelova dviju ili više dubinskih rečenica u koordiniranu vezu (prevedenih u nezavisne klauze)”.⁷³ To znači da je svaki od realiziranih elemenata nadomjestak, odnosno zastupnik rečenice koja postoji u dubinskoj strukturi. U primjeru: *Sunce i Mjesec plove putanjama* zastupanje dubinske rečenice izgledalo bi ovako: *Sunce putanjama plovi, Mjesec putanjama plovi*.

Elementi koji čine sinatroizam semantički su raznorodni, ali su sintaksički istorodni. Oni su uvijek u funkciji jednog rečeničnog člana; u skladu s onim kako arapski autori vide sinatroizam, to je uglavnom subjekt. Nizanje homofunkcionalnih elemenata pri realiziranju sinatroizma podliježe selekcijskoj restrikciji.⁷⁴ Ona je nametnuta od predikata, koji određuje da članovi subjekatske sintagme moraju, u krajnjem, pripadati istoj sematičkoj klasi kojoj pripada i sami predikat. Uzmimo u razmatranje primjer: *Troje ljepotom svojom...*, gdje se selekcija vrši na osnovu sema sjaja i blistavosti (vezano za Sunce i Mjesec doslovno, a vezano za Abu Ishaqa u prenesenom smislu). Selekcijaska restrikcija ustvari je semantički mehanizam, i ona se ne tiče gramatičkih, odnosno sintaksičkih pravila. Rečenica može biti gramatički ispravna, s obzirom na korektnost morfoloških oblika, način nizanja vrsta riječi i drugo, a istovremeno može biti sadržajno besmislena. Stilogeno oneobičavanje u gomilanju homofunkcionalnih članova pri realiziranju sinatroizma uvjetovano je time da

⁷² Lausberg, op. cit., str. 914.

⁷³ Kovačević, op. cit., str. 147.

⁷⁴ O selekcijskoj restrikciji vidi u: Paul R. Kroeger, *Analyzing Grammar*; Cambridge, Cambridge University Press, 2006, str. 73-74 i 173.

nijedan od njih ne smije biti lišen minimuma semantičke kontagije⁷⁵ u odnosu na aktualizator, tj. predikat.

Ne treba da zbunjuje to što se u samoj definiciji kaže kako se radi o različitim pojmovima koji bivaju objedinjeni istim sudom. Time se jednostavno želi naglasiti kako se ne radi o isto- značnim, odnosno semantički bliskim pojmovima, jer da se radi o takvim pojmovima, njihova kosignativnost i ne bi bila stilogena, budući da bi, usljed značenjske podudarnosti, bila posve očita. Jasno, ne treba ni napominjati da različit ne znači i suprotan. No, ti različiti pojmovi ipak moraju pripadati istoj selekcionoj osi, što će kazati da i pored svoje različitosti moraju biti u dovoljnoj mjeri “isti”. Radi se jednostavno o nepotpunoj semantičkoj podudarnosti.

Distinkcija (*al-tafrīq*)

Distinkcija se definira kao:

إيقاع التباين بين أمرين من نوع واحد في المدح أو غيره.

*isticanje razlike između dva pojma koji pripadaju istoj semantičkoj kategoriji u pogledu iskazivanja pohvale ili nečega drugoga.*⁷⁶

Obratimo pažnju na sljedeći primjer:

من قاس جدواك بالغمام فما أنصف في الحكم بين شكلين
أنت إذا جدت ضاحك أبدا وهو إذا جاد دامع العين.

Oni što porede darežljivost tvoju s oblakom

Griješe donoseći sud o sličnosti

Ti kad daruješ uvijek smiješ se

*A on kad daruje suze lije.*⁷⁷

Distinkcija se realizira u vidu najmanje dviju rečenica od kojih je jedna po svome sadržaju konstatacijska, a druga eksplanacijska. Može se raditi i o nizu rečenica. I tada moraju biti iznesene konstatacija i eksplanacija. Stilogeni potencijal distinkcije krije se u isticanju razlika između dva pojma koji pripadaju istoj semantičkoj kategoriji. Da se primijetiti kako eksplanacijska struktura sadrži dvije korelativne predikacije:

ti kad daruješ → ← on kad daruje

⁷⁵ Termin *semantička kontagija* (engl. *semantic contagion*) označava “prenošenje semantičkog značenja ili karakteristike neke riječi ili govornog elementa na drugi koji se obično povezuje u svijesti s onim prvim”. (Simeon, op. cit., II, str. 353.)

⁷⁶ al-Qazwīnī, *al-Īdāh...*, str. 275.

⁷⁷ Waṭwāt, cit. po: al-Qazwīnī, *al-Īdāh*, str. 276.

tako da se time i na formalno-sintaksičkom planu naglašava sličnost između dva pojma koji pripadaju istoj semantičkoj kategoriji. Između dvaju glagolskih oblika koji su sadržani u tim korelativnim predikacijama vlada odnos temporalne simultanosti i načinske istovjetnosti. Glagol *gāda* (darovati) upotrijebljen je i u jednoj i u drugoj predikaciji u prošlom vremenu, pri čemu tek treba napomenuti kako se ni u jednom ni u drugom slučaju ne radi o referencijalnoj prošlosti, već je prošlo vrijeme upotrijebljeno s ciljem da se iskaže višekratnost i intenzitet radnje. Ovakvo formalno pozicioniranje dvaju pojmova priziva na površinu njihovu semantičku srodnost, mada bi ona bila očita i bez takvog formalnog aranžmana same strukture u okviru koje se realizira distinkcija. No, ipak treba kazati da formalno organiziranje strukture na način koji je opisan doprinosi da distinkcija bude efektivnija. Primjetno je u datim primjerima korištenje veznika kad (*'idā*)⁷⁸, koji je tu da otvori prostor za realiziranje opisa i jednog i drugog pojma.

Pripadanje dvaju pojmova istoj semantičkoj kategoriji (*naw' wāhid*) eksplicirano je: hvaljena osoba i oblak u primjeru *Oni što porede darežljivost tvoju s oblakom...* porede se u pogledu darežljivosti. Štaviše, možemo kazati da je pripadanje pojmova istoj semantičkoj kategoriji eksplicirano do stepena redundantnosti (čak tri puta spominje se pojam *darovanja*: jedanput kao infinitiv i dva puta kao finitni glagolski oblik). Intenzitet redundancije ne ogleđa se samo u višku leksičkog materijala, koji je očit, već i u temporalnoj simultanosti koja postoji između finitnih glagolskih oblika.

Dva se pojma pri isticanju razlike među njima ustvari porede. Pritom, dominantni pojam, onaj čiji će semantički potencijal biti naglašen, biva obično na mjestu onoga što se poredi, tj. sadržaja poređenja. Isticanje razlike između dva pojma ne počiva na principu binarnosti; ne postoji jednostavno razlikovanje po principu apsolutne razdijeljenosti semantičkih polja dvaju pojmova niti polarne ili bilo koje druge opozitnosti koja se izvodi na temelju prisustva određenih sema u jednom i odsustavu istih tih sema u drugom pojmu. Nadalje, "podređeni" pojam (onaj u odnosu na kojega se ističe odlikovanost drugoga pojma) nije prototipni, čak ni standardni predstavnik semantičke vrste koju predstavlja. *Oblak* nije prototipni niti standardni predstavnik semantičke kategorije *darivanja*. On je njen predstavnik samo u prenesenom smislu, ali on sem darežljivosti "pozajmljuje" od hvaljene osobe, dok hvaljena osoba "pozajmljuje" od oblaka sem obilnosti. Otuda je i poređenje dvaju pojmova u distinkciji samo posredni put da dominantni pojam uspije pribaviti za sebe seme koji mu nedostaju; obično su to semi kvaliteta i intenziteta.

Način isticanja semantičke dominantnosti jednoga pojma nad drugim nije nekonvencionalan, ali je ipak manje konvencionalan u odnosu na upotrebu komparativa, koja je ekonomičnija

⁷⁸ Svakako, korištenje upravo ovoga veznika nije od posebne važnosti za realiziranje distinkcije, ali je uzeto kao primjer da bi se pokazala semantička i sintaksička korelativnost između dvije predikacije u eksplanacijskom dijelu strukture u okviru koje se realizira distinkcija.

od ovakvog perifrastičnog načina iskazivanja semantičke dominantnosti. Upotreba jednog od ova dva načina može se posmatrati kroz prizmu onoga što se u kognitivnoj gramatici naziva odnos nepristrasnosti (engl. *impartiality*) i odanosti (engl. *committednes*). Odnos nepristrasnosti postoji onda kad se poređenje može iskazati samo morfološkim komparativom, dok se pod odnosom odanosti podrazumijeva upotreba jednog od dva ili više mogućih načina iskazivanja komparacije.⁷⁹ Da se uočiti da se pri izražavanju distinkcije dominantnost jednog pojma nad drugim ne ističe morfološkim komparativom, što bi bio najjednostavniji način. Dakle, posve ispravno bi, gramatički gledano, bilo kazati: *'Anta 'ḡwad min al-ḡamām – Ti si darežljiviji od oblaka*. Ovakvim reduciranjem sintaksičke konstrukcije ne bi se mnogo naudilo obavjesnosti samoga iskaza, ali to i nije bitno jer njegova uloga i nije puka obavjesnost, već isticanje semantičke dominantnosti jednog od dva pojma koji pripadaju istoj semantičkoj kategoriji.

Zadržimo se još malo na odabiru načina izražavanja semantičke dominantnosti jednoga pojma nad drugim. Moglo bi se kazati da razlika između upotrebe morfološkoga komparativa i perifrastičnog načina kompariranja povlači za sobom određenu razliku u kvalitetu na kognitivnom planu. O čemu se radi? Croft i Cruse, doduše vezano za morfološki aspekt atributa, postavljaju pitanje da li morfološka kompleksnost odslikava i kognitivnu kompleksnost? Naše teme što se tiče, mi bismo mogli postaviti pitanje: da li sintaksička kompleksnost pri iskazivanju distinkcije podrazumijeva i kognitivnu kompleksnost, a samim time i stilogene potencijale iskaza u okviru kojega se realizira distinkcija? Nekada je stilogeniji iskaz koji se odlikuje većim brojem komponenata, a drugi put slučaj je obrnut. Croft i Cruse, objašnjavajući naprijed spomenuto pitanje, kažu kako bi trebalo napraviti razliku između strukturalne kompleksnosti i procesualne kompleksnosti, tj. kognitivne snage koja biva uključena prilikom razumijevanja smisla.⁸⁰ U iskazivanju distinkcije, može se slobodno kazati, da je perifrastični, dakle onaj strukturalno kompleksniji način isticanja dominantnog pojma kognitivno kompleksniji, a samim time i stilogeniji.

⁷⁹ Kompariranje može biti iskazano morfološkim komparativom (npr. u engl. *long – longer*, a u arapskom jeziku to je oblik elativa 'af'al) i perifrastičnim komparativom, kakav u engleskom imaju višesložni pridjevi, npr. *intelligent – more intelligent*, ili u arapskom pridjevi koji označavaju boje i osobine tijela ili komparativi koji uključuju akuzativ specifikacije, npr. *'ašaddu bayāḏan minh*). Otuda je i korištenje termina *perifrastično poređenje* za vid poređenja kakav je prisutan u realiziranju *distinkcije* posve uvjetno, a samim time uvjetno je i korištenje termina *nepristrasnost* i odanost. No, držimo da je, ukoliko se ima u vidu ova napomena, korisno pokušati eksploatirati ovu mogućnost kognitivnog tumačenja distinkcije na navedeni način. (O značenju i upotrebi ovih termina vidi u: William Croft and D. Alan Cruse, *Cognitive linguistics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, str. 177-181.)

⁸⁰ Vidi: *Ibid.*, str. 75.

Distribucija (*al-taqsīm*)

Distribucija je figura koja se realizira na način:

.التقسيم، وهو ذكر متعدد ثم إضافة ما لكل إليه على التعيين.

da se navede više pojmova, a potom da se pojedinačno o svakome od njih ponešto kaže.⁸¹

Naprimjer:

أديبان في بلخ لا يأكلان إذا صحبا المرء غير الكبد .
فهذا طويل كظل القنائة وهذا قصير كظل الوند.

U Belhu dvojica ugladenih imaju što osim džigerice ništa ne jedu

Kad u društvu se nečijem nađu.

Jedan je tankovijast poput sjene koplja

*A drugi je nizak poput sjene kočića.*⁸²

Ova figura vrlo je slična distinkciji i sinatroizmu, jer se jasno ističe konstatacijska i eksplanacijska struktura, ali se distribucija razlikuje po tome što se u njenom eksplanacijskom dijelu precizira šta se odnosi na određeni pojam, dok to u sinatroizmu nije slučaj. Pri realiziranju distribucije javljaju se elementi koji predstavljaju nešto što bismo uvjetno mogli nazvati distributorima. To su riječi koje iznova aktueliziraju pojam čije se značenje želi “distribuirati”. One mogu biti u obliku ponovljenoga subjekta, mogu biti u vidu koreferencijalne lične zamjenice ili pokazne zamjenice koja predstavlja subjekt. U principu, one predstavljaju ponavljanje toga pojma u drugom obliku. Distributori su u neku ruku koreferentni općem pojmu koji se nalazi na početku i koji predstavlja subjekt.

Veoma važnu ulogu pri realiziranju “distribuiranih iskaza” na dubinskoj ravni igraju tzv. nižegradirane predikacije⁸³ Te nižegradirane predikacije koreferiraju s dijelom semantičkog sadržaja glavnog argumenta. U naprijed navedenom primjeru postoje dvije nižegradirane predikacije:

1) *Jedan je tankovijast poput sjene koplja.*

2) *Drugi je nizak poput sjene kočića.*

Riječ je o predikacijama u kojima predikat za sebe veže jedan argument i imensku ili atributsku dopunu. Predstaviti ćemo ih i dijagramski:

⁸¹ al-Taftāzānī, op. cit., str. 401.

⁸² Vidi: al-Qazwīnī, *al-Īdāh...*, str. 276.

⁸³ O ovoj vrsti predikacija vidi u: Leech, *Semantics: The Study of Meaning*, New York, Penguin Books, 1981, str. 145.

argument	predikat	dopuna (koplement)
<i>jedan</i>	<i>tankovijast</i>	<i>poput sjene koplja</i>
<i>drugi</i>	<i>nizak</i>	<i>poput sjene kočica</i>

Obje ove predikacije, koje su po svome karakteru kvalificirajuće i imaju pridjevsku funkciju, koreferiraju s dijelom semantičkog sadržaja glavnog argumenta: *đvojica uglađenih*.

Naprijed navedena definicija “kanonizirana” je definicija distribucije kakvu nalazimo kod al-Qazwīnija, mada se mogu naći i drugačije definicije ove figure.⁸⁴

- a) Prema jednoj od definicija, distribucija se ogleda u iscrpljivanju svih elemenata distributivnog značenja (*istifā ‘ġamī’ ‘aqṣām al-ma ‘nā*), što će reći da se ekspliciraju svi semantički potencijali određene riječi ili konstrukcije, primjerice:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِي اللَّهَ

*Potom smo Knjigu u naslijeđe dali robovima Svojim odabranim, ali su neki sami sebi nasilje učinili, neki su umjereni, dok neki hitaju ka dobrim djelima, prema Allahovoj dozvoli...*⁸⁵

Pada u oči da u ovako definiranoj distribuciji ne dolazi do aktualiziranja kosemije i koreferencijalnosti koja se javlja između dvaju ili više pojmova, što je glavna odlika distribucije kako je ona naprijed definirana. Distribucija koja se ogleda u iscrpljivanju svih elemenata distributivnog značenja razlikuje se od “kanonizirane” distribucije po tome što “kanonizirana” podrazumijeva navođenje srodnih značenja različitih pojmova, dok prva predstavlja navođenje diferencijalnih značenja istoga pojma. Pod navođenjem diferencijalnih značenja istoga pojma mislimo na markiranje komponentijalnih elemenata jedne semanteme ili jedne sintakse kojom je dotični pojam izražen. Pri tome se nadređeni glavni pojam koji se “distribuirao” javlja kao hiperonim, jer sadrži višak dijagnostičkih obilježja u odnosu na svaki pojedini podređeni pojam, odnosno hiponim. Istovremeno, podređeni pojmovi, odnosno hiponimi, bivaju vezani zajedničkim dijagnostičkim obilježjima, dakle nalaze se u odnosu kohiponimije:

hiperonim:

Naši robovi

hiponimi:

oni koji će se prema sebi ogriješiti,

oni čija će dobra i loša djela podjednako teška biti,

oni koji će, Allahovom voljom, svojim dobrim djelima druge nadmašiti

⁸⁴ Vidi: al-Basyūnī, str. 213-216.

⁸⁵ Kur’an, 35:32.

S formalne strane posmatrano, hiponimija je naglašenija onda kad i hiperonim i njemu pripadajući hiponimi pripadaju istoj morfološkoj i sintaksičkoj klasi, ali nije nužno da se pri realiziranju distribucije to mora ostvariti. Bitno je da postoji inkluzija smisla između značenja općeg pojma u distribucijskom iskazu koji se javlja u obliku hiperonima, odnosno nadređenog pojma i “distribuiranih” pojmova, odnosno njegovih hiponima, te da ne postoje dijagnostička obilježja koja njihova značenja dovode u odnos semantičke inkompatibilnosti.

Postoje i drugi načini realiziranja ove vrste distribucije, a koji se ne bi mogli podvesti pod hiponimiju. Oni se, uglavnom, ogledaju u tome da distribuirani pojmovi predstavljaju naknadno aktualiziranje općeg pojma spomenutog na početku, i to u vidu riječi, sintagmi ili klauza što predstavljaju dopunu glavne rečenice u kojoj je na početku iskazan opći pojam:

فإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء.

Istina ima tri mjesta na kojima se razlučuje [od nistine]:

Zakletva, polazak u boj i objelodanjenje.⁸⁶

- b) Drugi “nekanonizirani” način realiziranja distribucije ogleda se u tome da se navedu stanja u kojima se neko ili nešto može naći te da se svakom stanju prirekne nešto što mu priliči,⁸⁷ npr.:

بدت قمرا و مالت خوط بان و فاحت عنبرا و رنت غزالا.

Ukazala se kao mjesec, njihala se poput vrbine mladice,

Mirisala je poput ambera i pjevušila poput gazele.⁸⁸

U ovoj vrsti distribucije eksplanatorni pojmovi javljaju se sukcesivno, tako da distribucija nema oblik distancirane akumulacije. Distribucijska konstrukcija sastoji se od niza kratkih, većinom dvočlanih rečenica. Te rečenice, semantički posmatrano, sadržavaju u sebi kvalificirajuće i modificirajuće predikacije putem kojih se, u najširem, odslikavaju pridjevske i adverbijalne sintaksičke funkcije.⁸⁹ Sama modificirajuća predikacija može biti inkorporirana u definiciju pojedinačne riječi (npr. *učitelj* – onaj koji uči druge, i *ponoviti* – kazati ponovo). Kad je posrijedi distribucija, možemo kazati da je u predikacijama koje se javljaju bilo u vidu distancirane akumulacije, kakav je slučaj u “kanoniziranoj” distribuciji, ili sukcesivno, ustvari, inkorporirana definicija nadređenog pojma.

I pored ovoga što smo kazali u prethodnom pasusu, opći pojam u distribuciji ne predstavlja i gravitacono središte njene ekspresivnosti, odnosno stilogenosti. Nakon

⁸⁶ Zuhayr Ibn Abī Sulmā, cit. po: al-Basyūnī, op. cit., str. 215.

⁸⁷ Badawī, op. cit., str. 551.

⁸⁸ Vidi: Badawī, op. cit., str. 551.

⁸⁹ Vidi: Leech, *Semantics...*, 146.

navođenja glavnog pojma koji je općenit i nije kadar značenjski samostalno funkcionirati, ali je kadar otvoriti asocijativna polja, osjeća se potreba za navođenjem distributivnih pojmova koji tek trebaju ispuniti ta polja. Distributivni pojmovi jesu nešto što se nužno očekuje kad je posrijedi informativnost iskaza, jer bez distributivnih pojmova iskaz bi ostao nedorečen.

Sinatroizam s distinkcijom (*al-ḡam‘ ma‘a tafriq*)

Riječ je, kao što se iz samog naziva vidi, o kombinaciji dviju figura: sinatroizma i distinkcije. Al-Qazwīnī ovako definira sinatroizam s distinkcijom:

أن يدخل شيان في معنى واحد ويفرق بين جهتي الإدخال.

*...da se dva pojma inkorporiraju u jedno značenje te da se navede distinkcija među načinima na koji su ta dva pojma dovedeni u vezu s dotičnim značenjem.*⁹⁰

Naprimjer:

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوُنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً.

*Dan i noć stvorili smo kao znamenje; onda smo znamenje noći obrisali, a znamenje dana razvidnim učinili...*⁹¹

فوجهك كالنار في ضوئها و قلبي كالنار في حرها.

Lice ti je poput vatre, sjajem njenim

*A srce je moje poput vatre, žarom njenim.*⁹²

ولما التقينا و التقينا موعدا لنا تعجب الرائي الدر منها ولاقطه
فمن لؤلؤ تجلوه عند ابتسامتها و من لؤلؤ عند الحديث تساقطه.

Kad se sretosmo na brežuljku pješčanom,

Zadivljeni ostaše oni što biser vole gledati i onaj što ga sakuplja:

Zbog bisera koje je pokazala kad se nasmiješila,

*I zbog bisera koje je u riječima prosula.*⁹³

Iako smo kazali kako je ova figura nastala kombiniranjem sinatroizma i distinkcije, ona ipak nije dokraja puka kombinacija dviju spomenutih figura. Kao prvo, sinatroizam kao samostalna figura može podrazumijevati navođenje dvaju ili više pojmova, dok se u sinatroizmu

⁹⁰ al-Qazwīnī, op. cit., str. 276.

⁹¹ Kur'an, 17:12.

⁹² al-Waṭwāt, cit. po.: al-Qazwīnī, op. cit., str. 277.

⁹³ al-Buḥturī, cit. po: Basyuni, op. cit., str. 224.

s distinkcijom radi o dovođenju u značenjsku vezu dvaju pojmova. Nadalje, distinkcija kao samostalna figura podrazumijeva isticanje jednoga od dvaju pojmova, pri čemu je cilj iskazati odlikovanost jednog pojma nad drugim, dok je u sinatroizmu s distinkcijom riječ o tome da se pri pravljenu distinkcije samo napravi razlika između toga na koji način svaki od dva pojma učestvuje u zajedničkom značenju.

Sinatroizam s distinkcijom počiva na kombinatornom značenju, koje opet počiva na sematičkoj kompatibilnosti dvaju pojmova što se dovode u vezu. Dva pojma mogu se “inkorporirati u isto značenje” naknadnim, eksplanacijskim postupcima koji na prvi pogled imaju za cilj pojasniti svaki od “distribuiranih” pojmova pojedinačno, a ustvari predstavljaju sredstva za uklanjanje semantičke inkompatibilnosti između dva pojma koji se trebaju inkorporirati u isto značenje. U prvom primjeru za *noć* i *dan* kazano je da predstavljaju *dva znamenja*, mada se oni uobičajeno posmatraju kao dva oprečna semantička entiteta. Naknadno su zatim putem distinkcije ta dva pojma inkorporirana u isto značenje, tj. u značenje “znamenja”.

Dva pojma mogu se “inkorporirati u isto značenje” i u vidu dva poređenja koja imaju isto sredstvo poređenja (ono s čime se poredi). Samo sredstvo poređenja predstavlja pojam u koji se inkorporiraju dva značenja: *tertium comparationis* i u jednom i u drugom poređenju ekspliciran je i različit za svaki “distingvirajući” pojam, ali je sredstvo poređenja istovjetno. Tako u drugom primjeru *lice voljene* i *srce zaljubljenoga* kao dva različita pojma bivaju inkorporirani u značenje *vatre*. Međutim, to inkorporiranje nije simultano, ne ostvaruje se samim upoređivanjem *lica* i *srca* s *vatrom*, nego se odvija posredno, preko zajedničkih svojstava poređenja koja dijele iste seme s vatrom.

U primjerima koje smo naveli za ovu figuru da se primijetiti prisustvo leksičke kohezije.⁹⁴ Riječ je o ponavljanju iste lekseme u tekstu, u ovom slučaju u stihu ili proznom odlomku. Kako se iz primjera vidi, ponavljati se može leksema u koju su inkorporirana dva značenja, kao i leksema koja predstavlja dva distinktivna pojma. Ponavljanjem lekseme “stiže se do neke vrste lingvističkog odgovora” na pitanje o “čemu je riječ”.⁹⁵ To ponavljanje lekseme, gledano sa stanovišta obavijesnog karaktera iskaza, odnosno njegova sadržaja, blizu je redundantnosti, koja sama po sebi ne mora biti nestilogena, naprotiv, ali je većinom obavijesno korisna. Međutim, budući da se ova figura realizira u najvećem broju slučajeva u poetskom jeziku, koji – kako kaže Leech – predstavlja lingvističku neortodoksiju (*linguistic unorthodoxy*), to treba biti spreman za susret s “izborom koji se ne očekuje i ne tolerira u svakodnevnim jezičkim situacijama”.⁹⁶

⁹⁴ O koheziji u stilskom figurama vidi šire u: Ćamil ‘Abd al-Mağīd, *al-Baḍī‘ bayna al-balāġa al-‘arabiyya wa al-lisāniyyāt al-naṣṣiyya*, al-Qāhira, al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li al-kitāb, 1998.

⁹⁵ Vidi: Leech Geoffrey, “*This Bread I Break – Language and Interpretation*”, u: *Linguistics and Literary Style*, ed. Donald C. Freeman, Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York, 1970, str. 121.

⁹⁶ *Ibid.*, str. 122.

Sinatroizam s distribucijom (*al-ḡam‘ ma‘a taqsīm*)

Ova figura kao i prethodno navedena predstavlja kombinaciju dviju figura: sinatroizma i distribucije. Sinatroizam s distribucijom ogleda se u tome da se:

جمع متعدد تحت حكم ثم تقسيمه أو تقسيمه ثم جمعه.

*više stvari obuhvati jednim sudom i da se zatim pojedinačno razlože, ili da se više stvari pojedinačno razloži te da se zatim obuhvate jednim sudom.*⁹⁷

Iz same definicije sinatroizma s distribucijom vidljivo je da je u ovoj figuri naglasak na logičkom, a da je u sinatroizmu s distinkcijom naglasak na semantičkom aspektu, ukoliko je uopće moguće razdvojiti ova dva aspekta. Pri definiranju sinatroizma s distinkcijom operira se terminom *al-ma‘nā*, dok se pri definiranju sinatroizma s distribucijom operira terminom *al-ḥukm*.

Sinatroizam s distribucijom, s obzirom na poziciju koju u ovoj kombiniranoj figuri zauzimaju figure od kojih se sastoji, može imati dvojak oblik – sud koji objedinjuje distribuirane pojmove može biti naveden na početku ili na kraju:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى.

*U času njihove smrti Allah uzima duše, a i one koje nisu umrle, već su usnule, te zadržava one kojima smrt odredio je, a do roka određenog pušta one druge.*⁹⁸

U navednom ajetu radi se o slučaju kad je sud iznesen na prvom mjestu (*Allah uzima duše u času njihove smrti, a i onih koji spavaju*); riječ je o dijelu koji u ovoj kombiniranoj figuri predstavlja sinatroizam: više pojmova objedinjeno je istim sudom, a zatim slijedi dio koji predstavlja distribuciju (*pa zadržava one kojima je odredio da umru, a ostavlja one druge do roka određenog*), gdje se o pojmovima koji su inkorporirani u prethodno izneseni sud (*duše koje bivaju uzete u času smrti i duše koje bivaju uzete s nastupanjem sna*) iznese određeno pojašnjenje. Sinatroizam i distribucija, kako se da primijetiti, mogu se posve jasno razdijeliti. Distribucija se javlja kao “sekundarna”, odnosno pridodata figura, kako u semantičkom pogledu, budući da predstavlja dodatno objašnjenje sadržaja koji je iskazan u formi sinatroizma, tako i u pogledu formalne organizacije, jer dolazi u postpoziciji u odnosu na sinatroizam. Broj članova u figurama sastavnicama izbalansiran je, a njihov je raspored sukcesivan. Funkcija članova koji čine distribuciju jeste da dodatno specificiraju značenje članova koji čine sinatroizam.

⁹⁷ al-Qazwīnī, op. cit., str. 277.

⁹⁸ Kur’an, 39:42.

Hiperbola (*al-mubālaġa*)

Najčešća definicija hiperbole glasi:

والمبالغة أن يدعى لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حدا مستحيلا أو مستبعدا.

*Hiperbola se ogleda u tome da se pri opisivanju ustvrdi kako je neko svojstvo prisutno ili odsutno do granice nemogućeg ili nevjerovatnog.*⁹⁹

Klasični zapadni retoričari uglavnom smatraju da je hiperbola trop. Po arapskim autorima, hiperbola spada u figure, dakako u semantičke, a ne u trope. Istini za volju, i zapadna tradicija bilježi određene nedoumice oko toga da li hiperbola spada u trope ili figure. Tako Barthes, kad govori o različitim klasifikacijama tropa i figura, ukazuje na to da klasifikacije znaju biti proturječne kod različitih autora, pritom uzima kao primjer klasificiranje hiperbole “koja je kod Lamyja svrstana u trope, dok je Ciceron smatra stilskom figurom”.¹⁰⁰

To da li hiperbola spada u trope ili figure nije nevažno pitanje. Ono određuje i smjer u kojem treba tragati za estetskim potencijalima i mehanizmima putem kojih se realizira hiperbola. Ako se ona poima kao trop, onda za njenim estetskim potencijalima treba tragati u semantičkom sinkretizmu, odnosno međuprožimanju semantičkih polja dviju riječi – one koja je subjekt i druge od koje ona (riječ – subjekat) putem transfera značenja zadobija svoje hiperbolične kvalitete. Na taj način semantičko polje jednoga pojma biva definirano određenim semima iz semantičkog polja drugoga pojma, odnosno realizira se transfer značenja.

Po tumačenju arapskih autora, prevođenje nekog nemarkiranog pojma u markirani u smislu hiperbole ne odvija se putem pozajmljivanja sema drugoga pojma, već putem naglašavanja intenziteta sema koji mu pripadaju. Ti su semi imanentni pojmu koji je subjekt hiperboličkog iskaza, a njihovo intenziviranje jeste posredno, uglavnom putem impliciranog ili ekspliciranog uspoređivanja s nečim što ima naglašenije prisustvo istih sema. Pritom, ne nastaje zajedničko značenje, tj. ne dolazi do semantičkog sinkretizma karakterističnog za trope, već do kontekstualne aktualizacije, tj. do aktualiziranja sema kvaliteta i kvantiteta posredno, kontekstualnom vezom s pojmovima koji imaju naglašeno prisustvo, odnosno odsustvo takvih sema.

Arapski autori naglašeno su okrenuti činjenici da hiperbola predstavlja otklon od stvarnosti. U tome smislu kao da im je naročito bilo stalo do toga da pokažu modalitete odnosa između hiperboličkog iskaza i stvarnosti, odnosno između stilogenog i “semantički devijantnog”, na jednoj, i logičkog, na drugoj strani. Potaknuti time, uspostavili su nekoliko potpodjela hiperbole.

⁹⁹ al-Qazwīnī, op. cit., str. 281.

¹⁰⁰ Rūlān Bārt, *al-Balāġa al-qaḍīma*, prev. ‘ Abd al-Karīm al-Šarqāwī, Rabāt, Našr al-Fank, 1984, str. 154.

a) Deklarativna hiperbola (*al-tablīġ*)

Deklarativna hiperbola jeste ona u okviru koje se naglašava takvo svojstvo koje, posmatrano razumski i iskustveno nije moguće:

وأسرع أى الوحش قفيته به وأنزل عنه مثله حين أركب.

I pretekнем svu divljač što na njemu je sustignem,

*A kad sjahujem s njega, isti biva kao i onda kad pojahao sam ga.*¹⁰¹

b) Ekstremna hiperbola, hiperbola pretjerivanja (*al-'iġrāq*)

Pod ekstremnom hiperbolom podrazumijeva se to da je naglašeno svojstvo koje se javlja u hiperboli razumski gledano ostvarivo, ali je neostvarivo ako se gleda iskustveno:

ونكرم جارنا ما دام فينا و نتبعه الكرامة حيث مالا.

A gostu svome počast ukazujemo dokle god je među nama,

*I počašću ga pratimo gdje god krene.*¹⁰²

Karakteristično je, kako vidimo, da se hiperboličko značenje ravna prema kriteriju razumske i iskustvene prihvatljivosti. Hiperboličko značenje ne ostvaruje se odstupanjem u odnosu na doslovno, kakav je slučaj s tropima. U tome možda i leži ključni razlog zbog kojeg hiperbola nije uvrštena u trope. Doslovno značenje objektivniji je parametar nego iskustvena i razumska prihvatljivost; otuda i stoji ocjena da je hiperbola “kvar mjerne tehnike”.¹⁰³

Arapski stilističari upravo su se bavili pitanjem kako popraviti “kvar mjerne tehnike” u hiperboli. Naime, veliku pažnju poklanjali su pitanju kako hiperbolu pretjerivanja dovesti u poziciju da se može smatrati razumski i iskustveno prihvatljivom. Jedan od načina jeste da se u hiperbolički iskaz uvedu riječi koje značenje hiperbole pretjerivanja približavaju prihvatljivom značenju. To su, najšire kazno, riječi koje imaju značenje modalnosti, budući da impliciraju odnos sadržaja iskaza i stvarnosti: *law* (da je), *law lā* (da nije), *yuhayyalu* (čini se, izgleda), *yakādu* (skoro da, samo što ne). Upotreba spomenute vrste riječi u hiperboli ne podrazumijeva, s obzirom na semantičku stranu iskaza, to da bi ostvarenje uzroka ili uvjeta bilo dovoljno za pojavu posljedice, kad su posrijedi pogodbene riječi, niti da je radnja koja se nagovještava, odnosno uvodi riječima kakve su *yuhayyalu* (čini se, izgleda), *yakādu* (skoro da, samo što ne) i njima sličnim s obzirom na mogućnost svoga ostvarenja očekivana, odnosno skoro ostvariva. Za te riječi možemo kazati da su prije sredstva koja pomažu da se stvori “osjećaj otuđivanja od obične pojavne stvarnosti”.¹⁰⁴

¹⁰¹ al-Mutanabbī, op. cit., str. 399.

¹⁰² al-Taġlabī, cit. po: Qazwini, str. 281.

¹⁰³ Katnić-Bakaršić, *Stilistika*, str. 327.

¹⁰⁴ Goran Stanivuković, “Hiperbola u kontekstu engleske renesansne književnosti”, u: *Tropi i figure*, ur. Živa Benčić i Dunja Fališevac, str. 231.

Neprihvatljivim hiperbolama (*al-mubālaġāt al-mamqūta*) smatraju su uglavnom hiperbole koje sadrže svetogrđe. Prihvatljivost ili neprihvatljivost hiperbole, kako smo na osnovu naprijed izloženog vidjeli, ocjenjivala se logičkim kriterijima koji počivaju na odnosu iskustvenog i razumskog, s jedne, i sadržaja iskaza, s druge strane. Iz definicija podvrsta hiperbole i primjera koji su dati za njih najprije bi se moglo zaključiti da se hiperbola nastoji uvesti u proces tumačenja.

No, na kraju ipak ispada da su svi ti “parametri” formalne naravi, a da stvarna prosudba o tome da li je neka hiperbola prihvatljiva ili ne pripada socijalnom i kulturnom kontekstu u najširem smislu. Ovo je posigurno jedno od mjesta na kojima najbolje dolazi do izražaja preskriptivni karakter arapske stilistike.

Pozivajući se na Mehrena, Muftić iznosi sljedeće: “Dopustivost hiperbole uopće bilo je sporno pitanje među raznim pjesnicima, književnim kritičarima i dr. Neki su, naime, smatrali nedozvoljenom svaku hiperbolu suprotnu istini i stvarnosti, dok su drugi, nasuprot tome, držali da je ona jedno od najljepših pjesničkih sredstava uljepšavanja...”¹⁰⁵

Interesantno je da su se arapski autori zadržali samo na opisivanju hiperbole sa stanovišta semantičko-logičkih kvaliteta, a da se nisu doticali pitanja formalnog ustrojstva hiperboličkog iskaza u smislu razmatranja hiperboličkog iskaza kao poredbene konstrukcije i sl. Smatramo da bi za bolje razumijevanje hiperbole u arapskoj tradiciji bilo korisno poslužiti se Peachamovom potklasifikacijom hiperbole¹⁰⁶, po kojoj se hiperbola dijeli na jednostavnu (*simple*) i poredbenu (*compared*). U skladu s tom podjelom, jednostavna je hiperbola svaka ona koja nije iskazana u vidu poređenja. Takav vid iskazivanja hiperbole prisutan je u primjeru:

*A gostu svome počast ukazujemo dokle god je među nama,
I počašću ga pratimo gdje god krene.*

Poredbena hiperbola može imati oblik poređenja po analogiji. Peacham navodi kao primjer za ovu vrstu hiperbole kad se za dobrog čovjeka kaže da je svetac. Ova vrsta hiperbole – kako naglašava Stanivuković – predstavlja ustvari hiperboličku metaforu. I u arapskoj stilistici ovakvi se iskazi svakako smatraju metaforom ili impliciranim poređenjem.¹⁰⁷

Poredbena hiperbola, po Peachamu, može biti iskazana i komparativom. U ovakvom načinu iskazivanja hiperbole ono s čime se subjekt hiperboličkog iskaza komparira mora biti tipični predstavnik određenog kvaliteta ili kvantiteta (hrabrosti, darežljivosti i sl.). Ovakva vrsta hiperbole može biti iskazana i na način da se uspostavi sličnost s osobinom nekog tipskog lika. Navest ćemo kao primjer: *أعدى من الشنفرى (ratoborniji od al-Šanfara)*.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Muftić, *Klasična arapska stilistika*, str. 140.

¹⁰⁶ Vidi: Stanivuković, op. cit., str. 238-239.

¹⁰⁷ Implicirano poređenje (*al-tašbīh al-muḍmar*) – poređenje u kojemu je ispuštena poredbena riječ i sadržaj poređenja.

¹⁰⁸ Al-Šanfārā bio je jedan od pjesnika lualica (*al-ša ‘ālīk*) koji je bio poznat po napadima i presretanjima. Otuda je nastala navedena izreka.

Litota (*al-'itbāt bi al-nafy*)

Teško možemo s pravom kazati kako se na ustaljenom popisu stilskih figura u arapskoj stilistici nalazi neka figura koja predstavlja jednakovrednicu figuri što se u helensko-latinskoj retoričkoj tradiciji naziva litotom. Ipak, kod nekih novijih autora nalazimo da kao jednakovrijedan terminu *litota* koriste arapski termin *al-'itbāt bi al-nafy* (dosl. *afirmiranje putem negacije*). Ovdje prije svega mislimo na Wahbu i Abdul-Raofa.¹⁰⁹ Abdul-Raof za litotu kaže: “U ovoj vrsti semantičkog ukrasa komunikator negira značenje određene riječi i time na implicitan način aludira na sinonim te negirane riječi.”¹¹⁰ Nije jasno zašto Abdol-Raof upotrebljava termin sinonim na ovom mjestu. Pogledajmo primjere koje on navodi:

- . مهمة زيد ليست هينة. – *Zejdov zadatak nije lahak.*
 . سلمى ليست جميلة. – *Selma nije lijepa.*
 . ليس الصبح بعيد. – *Zora nije daleko.*
 . جون لا يجيد العربية. – *Džon ne govori arapski dobro.*
 . زيد لا يكرم ضيفه. – *Zejd nije gostoprmljiv.*¹¹¹

Po Abdol-Raofu, litota se ogleda u negiranim izrazima: *nije lahak, nije lijepa, nije daleko, ne govori dobro, nije gostoprmljiv*, a pod “sinonimima negiranih riječi” na koje se litotom aludira Abdol-Raof podrazumijeva riječi koje imaju antonimsko značenje u odnosu na riječi koje su u litoti: *lahak – težak je, nije lijepa – lijepa je, nije daleko – blizu je, ne govori dobro – govori loše, nije gostoprmljiv – škrt je*. Dakle, negaciju antonima neke riječi Abdol-Raof naziva sinonimom.

Pada u oči da Abdol-Raof ne posmatra litotu kao figuru koja se sastoji u “skraćivanju sema kvantiteta”, pri čemu se neutralni iskaz zamjenjuje figurativnim koji “mora ublažiti ‘stvarno’ stanje, odnosno emocionalni stav”.¹¹² To je očito iz primjera koje navodi, jer iskaz: *Selma nije lijepa* ne može se razumjeti kao *skraćivanje sema kvaliteta* u odnosu na značenje na koje se aludira, tj.: *Selma je ružna*. Nadalje, Abdol-Raofovo viđenje litote ne uključuje njeno realiziranje u formi potvrdnih iskaza tipa: *Drag si mi, umjesto: Volim te* i sl.

Wahba, pak, u svome leksikonu navodi samo definiciju litote koja glasi:

“Litota (*al-'itbāt bi al-nafy*) je stilaska figura kojom se markirano značenje neke riječi iskazuje negiranjem riječi koja predstavlja njen antonim.”¹¹³

¹⁰⁹ Vidi: Wahba, op. cit., str. 292.

¹¹⁰ Hussein Abdul-Raof, *Arabic Rhetoric*, London and New York, Routledge, 2006, str. 252.

¹¹¹ Ibid., str. 252.

¹¹² Vidi: Katnić-Bakaršić, *Stilistika*, str. 328.

¹¹³ Magdi Wahba, op. cit., str. 292.

Pritom navodi samo jedan primjer:

كأن تصف عملاً من أعمال شخص ما بأنه ليس بالهين وأنت تريد أنه عمل عظيم.

...kao kad kažeš za neko djelo neke osobe da nije beznačajno misleći pritome kako je to djelo veliko.

Dakle, ni on ne navodi da se litota može realizirati i u formi potvrdnih iskaza.

Dijalektički postupak (al-madḥab al-kalāmī)

Ova figura jedno je od mjesta gdje je utjecaj logike na arapsku stilistiku došao do naročitog izražaja. Riječ je o figuri koja ustvari predstavlja adaptiranje silogizma u retoričke svrhe. Definiira se definira kao:

إيراد حجة للمطلوب على طريق أهل الكلام.

iznošenje argumentacije u cilju dokazivanja neke tvrdnje na način koji je svojstven dijalektičarima.¹¹⁴

Ova figura pretpostavlja disputivni kontekst, koji ne mora biti i stvarno realiziran, već ga sam govornik pretpostavlja na način da polazi od poznatog stava sagovornika koji iznosi u jednoj premisi, dok u drugoj premisi iznosi ono što bi bila nužna posljedica kad bi ono što je izneseno u prvoj premisi bilo tačno. Iz tih dviju premisa slijedi kompulzivni zaključak. Najčešći primjer koji se navodi za ovu figuru jeste sljedeći:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.

Kada bi osim Allaha bilo više bogova na Nebesima i na Zemlji, oboje bi zasigurno propali!¹¹⁵

Karakteristika iznošenja argumentacije na ovakav način jeste da se radi o premisama koje spadaju u kategoriju općeprihvaćenih premisa (*al-mašhūrāt*).¹¹⁶ Iznošenje argumenata na ovaj način ima karakter zaključivanja na osnovu analogije (*al-tamṭīl*), odnosno na osnovu eksceptivnog silogizma (*al-qiyās al-ittīnāʾī*),¹¹⁷ što bi u konkretnom primjeru značilo: budući da Zemlja i Nebesa nisu propali, onda ne postoji više bogova.

Dijalektički je postupak – kako u radu posvećenom ovoj figuri kaže John Wansbrough – “juktaponiranje antitetičkih pogleda u kombinaciji s naglašeno sofisticiranim korištenjem

¹¹⁴ al-Taftāzānī, op. cit., str. 411.

¹¹⁵ Kur’an, 21:22.

¹¹⁶ Vidi šire u: Deborah L. Black, *Logic and Aristotle’s “Rhetoric” and “Poetics” in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden, E. J. Brill, 1990, str 145-149.

¹¹⁷ Vidi: al-Taftāzānī, op. cit. str. 412.

ambigviteta”.¹¹⁸ Upravo je korištenje ambigviteta jedna od ključnih karakteristika dijalektičkog postupka kao figure. To ovu figuru udaljava od silogizma, jer se premise ostavljaju bez zaključka, odnosno konkluzije.

Sa stanovišta savremene lingvističke semantike, dijalektički postupak može se posmatrati kao kompozitna rečenica, koja je sastavljena od dvije propozicije. Kompozitne propozicije u dijalektičkom postupku spadaju u propozicije između kojih postoji odnos implikacije, koji podrazumijeva – između ostalih – i odnos u kome su i jedna i druga propozicija netačne (u materijalnom smislu). Implikacija se najčešće realizira u kondicionalnim rečenicama, kao uostalom i dijalektički postupak. Usput, treba kazati da i savremeni semantičari, kad govore o implikaciji, slično arapskim autorima kad govore o dijalektičkom postupku, polaze od načina na koji se u logici u okviru široko postavljenog cilja ocjenjivanja istinitosti, odnosno materijalne tačnosti iskaza, razmatra odnos implikacije.

Odnos implikacije najčešće se, kako naglašava Lyons, realizira posredstvom kondicionalne rečenice. Kondicionalna rečenica najprikladnije je sredstvo i za realiziranje dijalektičkog postupka. Propozicije koje uključuje odnos implikacije podliježu *implikacijskom paradoksu*, pod čime se podrazumijeva da netačna propozicija upućuje na tačnu.¹¹⁹

Propozicije koje uključuje dijalektički postupak, a koje se imenuju terminima *al-malzūm* i *al-lāzim*, jesu netačne u materijalnom pogledu: “Propozicija tipa *al-lāzim*, tj. propast Nebesa i Zemlje, netačna je (*bātil*) jer podrazumijeva to da su Nebesa i Zemlja izvan zakonitosti po kojima se upravljaju, a onda je i propozicija tipa *al-malzūm* netačna (*bātil*), a to je postojanje više bogova.”¹²⁰ “Paradoks” implikacije ogleda se u tome što prva netačna propozicija (postojanje više bogova) upućuje na tačnu propoziciju (postojanje jednog Boga), a druga netačna propozicija (propast Nebesa i Zemlje) upućuje na tačnu propoziciju (Nebesa i Zemlja nisu propali).

Lijep način dokazivanja (*husn al-t'līl*)

Za razliku od dijalektičkog postupka u kome se zaključak, tj. ciljani stav, ne eksplicira, već se dovoljnim smatra navođenje očitih premisa, u lijepom načinu dokazivanja za nešto se navodi uzrok koji nije stvarni. Za ovu figuru obično se navodi sljedeća definicija:

وهو أن يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي.

*Lijep način dokazivanja ogleda se u tome da se nečemu prirekne prikladan uzrok, i to na prijemčiv način, pri čemu se ne podrazumijeva stvarni uzrok.*¹²¹

¹¹⁸ John Wansbrough, “A Note on Arabic Rhetoric”, u: H. Meller und H.J. Zimmermann (eds.), *Lebende Antike: Symposion für Rudolf Sühnel*, Berlin, 1967, str. 60.

¹¹⁹ Vidi: Yohn Lyons, *Linguistic Semantics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, str. 157-169.

¹²⁰ al-Taftāzānī, op. cit., str. 411 - 412.

¹²¹ Ibid., str. 413.

Lijep način dokazivanja nije ništa drugo do iznošenje uzroka koji nije stvaran, a arapski stilističari definirali su nekoliko karakterističnih situacija u tome pogledu.

- a) Prvi je slučaj iznošenje uzroka neke stvarne pojave čiji se stvarni uzrok ne očituje jasno, odnosno o njemu ljudi obično ne postavljaju pitanja. Takav je slučaj s prirodnim pojavama:

ما زلزلت مصر من كيد يراد بها لكنها رقصت من عدله فرحا.

*Egipat se ne potresa zbog spletke koje su prema njemu upravljene,
Već igra od radosti usljed svoje pravednosti.*

Ovaj distih ispjevao je neki pjesnik nakon zemljotresa koji je pogodio Egipat u vrijeme Kāfūrova stupanja na vlast. Kao razlog za zemljotres navedeno je to što su Egipćani igrali od radosti.

- b) Drugi je slučaj iznošenje uzroka neke pojave čiji je uzrok stvaran i očit, s tim što se taj stvarni uzrok zanemari i navede se neki imaginarni uzrok:

ما به قتل أعاديه ولكن يتقى إخلاف ما ترجو الذئاب.

*Nije da on želi neprijatelje svoje ubiti,
Već ne želi ono što vuci hoće iznevjeriti.*¹²²

Ubijanje neprijatelja u borbi ima svoj stvarni razlog, a to je odbrana ili pobjeda. Međutim, pjesnik ovdje zanemaruje taj stvarni razlog.

Postoje i druge situacije vezane za realiziranje ove figure, ali je dovoljno ostvariti uvid i u dvije navedene. Ovu figuru Abdul-Raof i Wahba poistovjećuju s figurom koja se u latinskoj retoričkoj tradiciji naziva *končeto*.¹²³ Po Abdul-Raofu, ova figura predstavlja “personalnu evaluaciju neke stvari” i koristi se “kad komunikator namjerava odbaciti ono što je implicitno ili eksplicitno općepoznato, te na taj način želi iznijeti uzrok nečega. Tom prilikom on ili ona pribavljaju svoje vlastite razloge kako bi podržali vlastita viđenja. U svakom slučaju, viđenja ili razlozi koje komunikator iznosi ne moraju biti tačni.”¹²⁴

U primjerima koje smo naveli za ovu figuru javljaju se dvije rečenice, u oba slučaja to su rečenice tipa *ne – nego (mā – lākin)*. Mogli bismo kazati da je složena rečenica ovoga tipa

¹²² al-Mutanabbī, op. cit., str. 120.

¹²³ Abdul-Raof, op. cit., str. 248, i Wahba: op. cit. Odrednica *conceit, končeto* (ital. *conchetto*) termin koji je u XII stoljeću u italijanskoj književnosti bio korišten za neobičnu pjesničku dosjetku, izreku, sud, oštromnost i sl. (Vidi: Rikard Simeon, op. cit., odrednica: *končeto*).

¹²⁴ Abdul-Raof, op. cit., str. 248.

prototipni predstavnik iskaza u kome se realizira lijep način dokazivanja, jer je takvo sintaksičko rješenje vrlo pogodno: uzrok se nečega zanegira, a potom se nakon veznika *lākin* (ali) iznese razlog koji nije pravi. I mada upotreba ovoga veznika, i uopće upotreba veznika, nije nužna za realiziranje ove figure, što se vidi i iz trećeg primjera, korisno je posmatrati ovu figuru kao figuru što se ostvaruje u vidu dviju presupozicija koje su povezane veznikom. Dvije presupozicije u lijepom načinu dokazivanja jesu ona koja podrazumijeva stanje stvari i ona koja podrazumijeva nestvarni uzrok što joj se pripisuje. Ovdje nas zanima upotreba veznika koji pokazuju asimetričnost dviju propozicija, što je pitanje koje se tiče područja lingvističke semantike. Asimetričnost dviju propozicija, kako je pokazao Robin Lakoff,¹²⁵ može se iskazati i drugim veznikom osim veznika *nego*, kao što j veznik *i*, odnosno *a*. Budući da semantička asimetrija između dvije rečenice ili dvije propozicije ima konstitutivnu ulogu u realiziranju ove figure, onda se i upotreba veznika *nego* (kao u dva prva primjera) javlja kao vrlo pogodan način za ostvarenje ove figure. Taj veznik pokazuje semantičku opozitnost koja može biti naglašena i upotrebom opozitnih leksičkih jedinica u propozicijama. Takav je slučaj u prvom primjeru, gdje su kao semantički opozitni upotrijebljeni glagoli *raqaša* (igrati, plesati) i *zalzala* (tresti se od zemljotresa). Ponekad same presupozicije ne sadrže suprotne pojmove, ali budući da uvijek uključuju očekivanje, neispunjenje očekivanja u drugoj presupoziciji predstavlja semantičku suprotnost, takav je slučaj u drugom primjeru. Veznik *nego* predstavlja neku vrstu “granice” između dvije cjeline koje u krajnjem predstavljaju zajedničku temu. Onda kad sadržaji dviju presupozicija u iskazima koji se smatraju lijepim načinom dokazivanja nisu suprotni, oni su barem asimetrični.

Amplifikacija (*al-tafrīʿ*)

Amplifikacija spada u red figura koje se dovode u vezu sa sudom:

التفريع، وهو أن يثبت لمتعلق أمر حكم بعد إثباته لمتعلق آخر.

*Amplifikacija se ogleda u tome da se nečemu što je vezano za neku stvar pripíše određeni sud nakon što je taj isti sud pripisan nečemu drugome.*¹²⁶

Kad je posrijedi ostvarivanje amplifikacije, treba kazati da je ono popraćeno ekstenzijom, kako na semantičkoj, tako i sintaksičkoj ravni. Ta ekstenzija ili “grananje” realizira se:

- a) putem poređenja,
- b) putem poređenja u kome se tvrdi da nema razlike među poredbenim korelatima,
- c) putem gomilanja svojstava koje se odvija uz ponavljanje imenice ili atributa.¹²⁷

¹²⁵ Vidi: Robin Lakoff, “If’ s, and’ s, and but’ s about conjunction”, u: *Studies in Linguistic Semantics*, eds. C. J. Fillmore and D. T. Langendoen, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971, str. 115-149.

¹²⁶ al-Qazwīnī, *al-ʿIdāh*, str. 287.

¹²⁷ U latinskoj retorici postoje četiri načina ostvarivanja amplifikacije (*genera amplificationis*). To su: *incrementum* – gradualno nizanje lingvističkih sredstava pri opisivanju objekta koji se želi istaknuti,

Ostvarivanje amplifikacije putem poređenja nužno podrazumijeva gradualnost, pri čemu je gradualnost uvijek progresivna jer ono s čime se poredi mora nadilaziti u intenzitetu ono što se poredi *yazīd al-mawṣūf ta 'kīdan*. Drukčije kazano, “svaki naredni član nosi najmanje jedan sem kvantiteta ili intenziteta više u odnosu na prethodni član”.¹²⁸

Pogledajmo dva primjera koji se navode za ovu figuru:

أحلامكم لسقام الجهل شافية كما دماءكم تشفى من الكلب.

Razboritost vaša bolest neznanja liječi

*Kao što krv vaša od bjesnila liječi.*¹²⁹

كلامه أخدع من لحظه ووعده أكذب من طيفه.

Govor mu je varljiviji od pogleda.

*A obećanje mu je neistinitije od priviđenja koja mu se ukazuju.*¹³⁰

Grananje, tj. amplifikacija, odvija se tako što se na poređenje govora s pogledom nadovezuje na poređenje obećanja i priviđenja, odnosno na način da se poređenje obećanja i priviđenja “grana” iz poređenja govora i pogleda. Iskaz je otvoren za dalja grananja i dalja poređenja i gradiranja prema klimaksoj tački, koja ako i nije eksplicirana, jeste nužno implicirana. Otuda je i semantički intenzitet uvijek naglašeniji u onom poređenju koje dolazi poslije.

Komponente u amplifikaciji koja se sastoji od poređenja predstavljaju najmanje dvije poredbene konstrukcije, pri čemu su uglavnom eksplicirani i poredbeni korelati i poredbena riječ. Time se postiže efekt redundantnosti koja se ogleda u ponavljanju nekog od elemenata poredbene konstrukcije; takav je slučaj s navođenjem glagola *yašfī* (liječiti) i njegova participa *šāfija* (ona koja liječi) u prvom, ili ponavljanja sinonimnih riječi, kakav je slučaj u drugom primjeru, gdje su upotrijebljene sinonimne (približna sinonimija) riječi, odnosno elativni oblici *'akḏab* i *'ahda*.

Da bi se valjano razumjelo realiziranje amplifikacije u čijoj se osnovi nalazi poređenje, treba naglasiti da je riječ o gradacionom poređenju. Katnić-Bakaršić naglašava kako “gradacione konstrukcije, kao i drugi tipovi gradacije, počivaju na gradacionom poređenju, tj. na poređenju članova različitog intenziteta, kvantiteta ili značaja, važnosti sa govornikovog stanovišta. Drugim riječima, karakterizira ih različita ‘specifična težina’ članova niza, odnosno poredbenih korelata, dominacija jednog elementa u odnosu na drugi, izražavanje ili

comparatio – poređenje, *ratiocinatio* – indirektna amplifikacija putem naglašenog opisivanja okolnosti koje okružuju objekt amplifikacije i *congeries* – gomilanje sinonimnih riječi ili rečenica. (Vidi: Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric*, prev. Matthevs T. Bliss, Leiden – Boston - Köln, Brill, 1998, str. 190-193.)

¹²⁸ Katnić-Bakaršić, *Gradacija*, str. 57.

¹²⁹ al-Kumayyit, cit. po: al-Taftāzānī, op. cit., str. 416.

¹³⁰ Ibn al-Mu‘tazz, cit. po: Badawī, op. cit., str. 505.

narastanje intenziteta nekog svojstva.”¹³¹ Amplifikacija koja se ostvaruje u obliku poređenja može imati različite varijetete.

- a) Amplifikacija koja se realizira u formi poređenja može se sastojati i od većeg broja poredbenih konstrukcija, s tim što u svakoj od tih poredbenih konstrukcija sredstvo poređenja mora imati snažniji semantički intenzitet nego cilj poređenja. U protivnom, amplifikacija se ne smatra uspješnom:

ما زال ينجزنى مواعد عينه فمه وأحسب ريقه من خمره.

*Uvijek mi usta njegova ispune ono što su obećale oči njegove
Pa pomislim kako uzdasi njegovi od vina dolaze.*¹³²

Navedeni distih predstavlja primjer amplifikacije koja nije valjano upotrijebljena jer ne podliježe zahtjevu za progresivnim intenziviranjem sema, budući da je, kako pojašnjava al-Badawī, “vino niže gradirano u odnosu na uzdah zaljubljenoga, a pravilna upotreba amplifikacije nalaže da posljednji od dva pojma koji se opisuju bude naglašeniji...”¹³³ Poredak članova gradacionog niza u amplifikaciji determiniran je prema porastu intenziteta ciljanog sema, odnosno progresivno je orijentiran.

- b) Ostvarivanje amplifikacije putem poređenja u kome se tvrdi da nema razlike između dva poredbena korelata odvija se putem klišeizirane forme što počinje negacijom poslije koje slijedi sadržaj poređenja, a zatim poredbena riječ, koja u ovom slučaju uglavnom predstavlja elativ i sredstvo poređenja:

و يرفع عنها جؤجؤا متجافيا ما بيضة و	بات الظليم يحفها
وقد واجهت من الشمس ضاحيا	و يرفع عنها وهي بيضاء طلة
و يلحفها وحفا من الريش واقيا	و يجعلها بين الجناح و دفة
من الركب أم ثاوٍ لدينا لياليا.	بأحسن منها يوم قالت: أرائح

*Nije jaje što noj nad njime neprestance bdije,
I prsa svoja ponad njega drži kako bi se hladiti moglo,
Pa kad se digne s njega, ono bijelo i prelijepo biva,
I nakon što ga je sunce pržilo,
I uzima ga između krila i tijela,
Pa ga ogrće mekahnim gustim perjem sklanjajući ga –
Ljepše nego ona što bijaše onoga dana kad je kazala: “Prolaznik si
Iz karavane ili ćeš noćima odsjesti kod nas?”*¹³⁴

¹³¹ Katnić-Bakaršić, op. cit., str. 72.

¹³² Ibn al-Mu‘tazz, citirano po: Badawī, str. 502.

¹³³ Badawī, str. 502.

¹³⁴ al-Ḥaṣḥās, cit. po: Badawī, op. cit., str. 503.

U ovoj vrsti amplifikacije cilj je da se poređenjem istakne različit stepen prisutstva određene osobine u jednom od pojmova koji se porede. Pritom se naprijed navedenom negacijom skreće pažnja na to da je ciljana osobina prisutnija u onom pojmu u kome nije realno očekivati da je tako. U navedenim stihovima pjesnik kazuje kako je njegova voljena ljepša od nojeva jajeta, koje u arapskoj tradiciji predstavlja simbol idealne ženske ljepote, odnosno ljepote ženskoga tena.¹³⁵ Ova vrsta amplifikacije u arapskoj tradiciji veoma sliči onoj vrsti amplifikacije u latinskoj tradiciji koja se naziva *comparatio*. Govoreći o *comparatio* kao vrsti amplifikacije, Zima kaže: “Poređenjem uveličava se osoba ili stvar tako, da se u nečem uzvišuje nad drugu, koja je od nje još vrstnija.”¹³⁶

- c) Treći način ostvarivanja amplifikacije podrazumijeva naglašenu ekspanziju iskaza. Početna tačka ove vrste amplifikacije jeste jedna riječ (imenica ili atribut) koja se ponavlja i pritom se opisuje različitim atributima.

Ovu vrstu amplifikacije prvi spominje Ibn Abū al-'Iṣḇā'¹³⁷ navodeći kako se ona ogleda u tome da pjesnik spomene na početku neku imenicu ili atribut, a zatim tu riječ ponavlja u nastavku pridodajući je pritom drugim imenicama ili atributima, iz čega se “granaju” mnoga značenja koja imaju cilj iskazati pohvalu ili nešto slično:

أنا ابن اللقاء أنا ابن السخاء	أنا ابن اللقاء أنا ابن السخاء
أنا ابن الفيافي أنا ابن القوافي	أنا ابن الفيافي أنا ابن القوافي
طويل القناة طويل السنان	طويل النجاد طويل العماد
حديد الحسام حديد الجنان.	حديد اللحاظ حديد الحفاظ

Ja u boj idem, ja darežljiv sam;

Ja mačem udaram, i kopljem probijam;

Ja sam sin pustinje, ja skladam pjesme;

Ja u sedlu vrijeme provodim i naprijed hodim;

Remen sablje moje dugačak je, a stup šatora mojega visok je;

Kopljiste moje dugačko je i oštrica koplja mojega dugačka je;

Oko mi je oštro, oprez mi je istančan;

*Mač mi je bridak, srce mi je gvozdeno.*¹³⁸

Vrsta amplifikacije o kojoj je riječ naziva se *tafrī' al-ġam'* (dosl. amplifikacija u vidu sinatroizma). Amplifikacija jeste srodna sinatroizmu jer i jedna i druga figura

¹³⁵ I sam Kur'an kad opisuje dženetske ljepotice kaže: ...*kao da su one jaja pokrivena.* (37:49)

¹³⁶ Luka Zima, str. 120.

¹³⁷ Ibn Abū al-'Iṣḇā', *Tahrīr al-Taḥbīr*, Laġna 'ihyā' al-turāt, s.a., str. 322.

¹³⁸ al-Mutanabbī, op. cit., str. 28.

uključuju gomilanje više jedinica, koje u sinatroizmu bivaju dovedene u vezu s jednim sudom, dok u amplifikaciji te jedinice koje predstavljaju različite sudove moraju biti dovedene u vezu s temeljnim značenjem iz kojega se granaju. U navedenom primjeru pjesnik u duhu žanra samohvale (*al-fahr*) reduplicira ličnu zamjenicu prvog lica jednine, uz koju navodi različite predikate. Istovremeno, svi navedeni predikati predstavljaju genitivne veze u kojima prvi član čini imenica *ibn*, a to su konstrukcije koje imaju ulogu kvazipridjeva, mada u odnosu na stvarne pridjevske varijante predstavljaju markirane oblike. Ovo formalno obilježje predikata, tj. redupliciranje prvog člana genitivne veze koja predstavlja predikat, dodatno afirmira stilogeno gomilanje atributa. I mada samo to gomilanje u ovoj vrsti amplifikacije nije uređeno tako da predstavlja intenzivirajuću skalu u smislu dodavanja sema kvaliteta svakom narednom atributu, njime se ipak postiže intenziviranje općeg značenja (u ovom slučaju samohvale). Dugački asindetski niz u navedenom primjeru potpomaže da se amplifikacija ispolji i na planu ritma, koji je usljed izostavljanja veznika ubrzan i naglašen.

Poricanje tvrdnje protutvrdnjom (*al-qawl bi al-mūḡab*)

Ovo je jedna od figura koje bismo mogli nazvati figure polemike. Samo polemiziranje ne mora biti u obliku stvarnog dijaloga. Dijalog može biti i izmišljen kako bi se putem njega iznijela odgovarajuća misao ili iskazalo odgovarajuće osjećanje.

Ova figura ostvaruje se na način da: *neko svojstvo bude u nečijem iskazu u prenesenom smislu pripisano nečemu o čemu se iznese određeni sud, a da ti u svome iskazu to svojstvo pripíšeš nečemu drugome, ne obazirući se više na to da li izneseni sud stoji ili ne stoji u vezi s prvonavedenom stvari*.¹³⁹ Naprimjer:

يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ.

Oni govore: “Ako se vratimo u Medinu, sigurno će jači istjerati iz nje slabijeg!” A snaga je u Allaha i u Poslanika Njegova i u vjernika.¹⁴⁰

Na formalno-logičkom planu ovaj prvi način realiziranja figure o kojoj je riječ predstavlja – kako kaže Muftić – “neku vrstu neizvedenog dokaza”.¹⁴¹ U navedenom primjeru govori se o tome kako su licemjeri, tačnije mnogobošci, u prenesenom smislu kazali kako će *jači istjerati slabijeg iz nje [Medine]*, tj. da će oni istjerati pravovjerne. Dakle, u tome iskazu

¹³⁹ al-Qazwīnī, 293.

¹⁴⁰ Kur’an, 63:8.

¹⁴¹ Muftić, op. cit., str. 152.

svojestvo snage pripisano je mnogobošcima, a zatim je u nastavku ajeta svojstvo snage pripisano Allahu, Poslaniku Njegovu i vjernicima, a da isto svojstvo nije ni potvrđeno ni negirano u odnosu na mnogobošce.

Za ovu figuru koristi se i termin *mudri stil* (*al-'uslūb al-ḥakīm*).

Retorički obrat (*al-'iltifāt*)

U pogledu retoričkog obrata postoji određeno razilaženje u literaturi vezano za to u koju ga granu arapske stilistike treba uvrstiti. Neki autori kazat će da se može ubrojiti u svaku od tri grane arapske stilistike. Može se naći da autori obrađuju retorički obrat ponajprije u onom dijelu arapske stilistike koji se bavi semantikom sintakse, ali i u okviru tropologije i stilskih figura (ukrasa).¹⁴² Nakon konačnog zasvođenja arapske stilistike *al-'iltifāt* ne možemo naći među stilskim figurama, već u onom dijelu arapske stilistike koji se bavi semantikom sintakse (*'ilm al-ma'ānī*), i to uglavnom vezano za komutaciju lica.¹⁴³ Vjerovatno je riječ o tome da se u slučaju retoričkog obrata nisu dali uočiti precizni mehanizmi ostvarivanja kao u slučaju ostalih figura. Ibn al-Mu'tazz definira retorički obrat kao:

انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك ومن الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر.

*iznenadni prijelaz s oblika obraćanja na oblik saopćavanja i s oblika saopćavanja na oblik obraćanja i tome slično. A u al-'iltifāt spada i iznenadni prijelaz s jednog značenja na drugo.*¹⁴⁴

Za termin *al-'iltifāt*, kako navodi Duraković, u literaturi se mogu naći različita rješenja: *promjena načina izlaganja, deiksa, apostrofa*, ali ovi termini ne predstavljaju valjane jednakovrednice za *al-'iltifāt*, te u tome smislu kao odgovarajući predlaže termin *retorički obrat*. “*Iltifāt* je, etimološki, *okret*, ili *okretanje da bi se svratila pozornost na nešto*; to je okretanje od nečega što je već percipirano nečemu *drugom* da bi se to *drugo* percipiralo ili izrazilo, pri čemu takva vrsta okreta/okretanja zadržava relacioniranje prema obje strane, s tim što se težište radnje usmjerava na ovu drugu stranu, prema kojoj je pre/okret načinjen.”¹⁴⁵

¹⁴² Vidi: Hasan Taḅl, *'Uslūb al-'iltifāt fī al-balāġa al-'qur'āniyya*, al-Qāhira, Dār al-Fikr al-'Arabī, 1988. str. 15-18.

¹⁴³ al-Taftāzānī, op. cit., str. 119-122.

¹⁴⁴ Ibn al-Mu'tazz, op. cit., str. 58.

¹⁴⁵ Esad Duraković, *Stil kao argument...*, str. 221.

O ovoj figuri vidi i: Esad Duraković, “Retorički obrat u Kur'anu”, *Ostrvo*, br. 2, str. 12-19.

Temeljnim uvjetom za retorički obrat Duraković vidi *iznenadnost*, te to da među rečenicama koje grade retorički obrat ne mogu postojati elementi (tipa veznika i sl.) koji bi amortizirali iznenadnost.¹⁴⁶ Pogledajmo jedan primjer retoričkog obrata:

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا / لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ...

*Mi smo ti pobjedu potpunu dali / Da bi ti Allah oprostio...*¹⁴⁷

Za ostvarenje retoričkog obrata komutacija lica nije nužan uvjet, on se može ostvariti čak i onda kad je riječ o upotrebi istoga lica.¹⁴⁸

FORMALNE FIGURE (*AL-MUḤASSINĀT AL-LAFẒIYYA*)

Paronomazija (*al-ġinās*)

Paronomazija podrazumijeva podudarnost u načinu izgovaranja, ali ne i semantičku podudarnost između dviju riječi ili određenog broja glasova dviju riječi. Kad definiraju ovu figuru, arapski autori obično kažu da je to:

تشابه اللفظتين في النطق واختلافهما في المعنى.

*sličnost dviju riječi u izgovoru i njihovo razlikovanje u značenju.*¹⁴⁹

Paronomazija, kao što iz same definicije vidimo, ne posmatra se kao figura ponavljanja. Takvo njeno određenje proizlazi iz činjenice da riječi koje čine paronomazijski par ne moraju, kako ćemo vidjeti, imati istovjetne morfološke oblike, te se otuda i ne može govoriti o ponavljanju u pravom smislu riječi.

Figure ponavljanja skoro se po pravilu vezuju za poeziju ili za rimovanu prozu, dakle za tekstove koji su formalno precizno uređeni u skladu s odgovarajućim prozodijskim pravilima. Kako je paronomazija figura čija upotreba nije karakteristična samo za takvu vrstu tekstova, otuda je i ponavljanje karakterističnih sličnih riječi prostorno neuvjetovano, jer se ne orijentira prema početku ili kraju stiha ili proznog odlomka u rimovanoj prozi, odnosno prema riječi u kojoj se nalazi nosilac rime.

S obzirom na karakter sličnosti među riječima koje čine paronomaziju može se raditi o *potpunoj* i *nepotpunoj paronomaziji*, koje se opet dijele na veći broj podvrsta.

¹⁴⁶ Esad Duraković, *Stil kao argument...*, str. 221.

¹⁴⁷ Kur'an, 48:1-2.

¹⁴⁸ Vidi: *ibid.*, str. 226.

¹⁴⁹ al-Basyūnī, *op. cit.*, str. 278.

a) Potpuna paronomazija (*al-ġinās al-tāmm*) uključuje dvije riječi koje su identične u pogledu vrste konsonanata, njihova broja, rasporeda i vrste vokala koji prate konsonante te redosljeda samih konsonanata. Naprimjer:

سنسلك اليوم سبيل الحدود فلسنا بأسعد منهم جدودا.

Jednoga dana hodit ćemo putevima djedova [al-ġudūd]

Ta mi nismo od njih slaviji [ġudūda].¹⁵⁰

Potpunu paronomaziju ne remeti ako jedan od članova paronomazijskog para bude obilježen određenim članom, a drugi ne, ili ako im se krajnji vokali razlikuju, kakav je slučaj u navedenom primjeru. Osnovni uvjet za valjanost potpune paronomazije tiče se formalne organizacije paronomazijskih parova koji mogu biti jedinstveni morfološki oblici ili kombinacije dvaju morfoloških oblika, s tim da sadrže glasove istovrsne s onima iz drugog paronomazijskog parnjaka. Nadalje, formalno podudaranje paronomazijskih parova može biti popraćeno i podudaranjem u pogledu vrste riječi kojom su izraženi. Potpuna paronomazija, s obzirom na navedene karakteristike, može biti različitih vrsta.

Analogna paronomazija (*al-ġinās al-mumātil*) jest ona koju karakterizira to da članovi paronomazijskog para dijele isti raspored konsonanata i iste fleksijske osobine te pripadaju istoj vrsti riječi, odnosno da imaju isti morfološki status u skladu s tradicionalnom podjelom u arapskoj gramatici koja kaže da se riječi dijele na imena, glagole i čestice. Naprimjer:

للسود في السود آثار تركن به.

Crne na crnima tragove ostaviše.¹⁵¹

U navedenom primjeru paronomazijski par čine dva imena (*sūd*), s tim što treba napomenuti kako se ne radi o istoznačnim riječima. Riječ *sūd* na prvom mjestu označava crne noći, a na drugom crne vlasi kose.

U **zadovoljenoj paronomaziji** ili **paronimijskoj paronomaziji** (*al-ġinās al-mustawfā*) članovi paronomazijskog para sastoje se od istih glasova, dijele isti raspored konsonanata i isti raspored vokala, ali pripadaju različitim vrstama riječi. Naprimjer:

لوزارنا طيف ذات الحال أحيانا ونحن في حفر الأجداد أحيانا.

Kad bi nas povjetarac iz Zat al-Hala posjetio ponekad [ʿaḥyānā]

Kad u grobovima budemo, u život bi nas vratio [ʿaḥyānā].¹⁵²

¹⁵⁰ Ġanīm, cit. po: ‘Alī al-Ġundī, *Fann al-ġinās*, al-Qāhira, Dār al-fikr al-‘arabī, s.a., str. 63.

¹⁵¹ Ibid., str. 64.

¹⁵² al-Ma‘arrī, cit. po: al-Basyūnī, op. cit., str. 281.

Paronomazijski par čine ime *'ahyānā* i glagol *'ahyā*, uz koji je vezan pronominalni sufiks prvog lica množine. Iz ovoga se vidi da se o paronomazijskim parovima samo uvjetno može govoriti kao o pojedinačni riječima, jer se može raditi i o konstrukcijama sastavljenim od dvije riječi. Osnovni zahtjev jeste da se zadovolje naprijed nabrojani formalni uvjeti. Paronomazijski parovi moraju biti heterosemični. Njihova fonetska i grafološka istovjetnost ne smije istovremeno značiti i homosemičnost. Kad se desi takav slučaj, onda je riječ o ponavljanju, a ne o paronomaziji.

Karakteristika ove vrste paronomazije jeste da između članova koji čine paronomazijski par vlada odnos koji je najprikladnije opisati kao paronimiju, tj. “povezivanje riječi izvedenih iz istog korijena”.¹⁵³

Nedoumica koja se vezano za paronomaziju javlja jeste da li se u slučajevima analogne paronomazije radi samo o polisemnim riječima, što onda potkopava sami status paronomazije kao svojevrsne igre riječi. Autori koji su se bavili tim pitanjem pokušavali su dokazati da u primjerima koji se navode za potpunu paronomaziju nije riječ o ponavljanju iste riječi u različitim značenjima. No, takav poduhvat vrlo je teško izvesti. Tako ćemo naići da za primjer analogne paronomazije: *وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ*¹⁵⁴ postoje različiti pokušaji da se pojašni kako to da oblik *sā'a*, koji se nalazi na mjestu i prvog i drugog paronomazijskog člana, nije ustvari ista leksema upotrijebljena u različitim značenjima. Jedno od objašnjenja koje je u konkretnom slučaju ponuđeno jeste da su to zasebne riječi koje su u jeziku nastale u različitim vremenima, te su otuda homonimi, a nije riječ o ponavljanju iste riječi u različitim značenjima, odnosno o sinonimiji. Treba također kazati da paronomazijski par ne može činiti ni ista leksema koja je jedanput upotrijebljena u doslovnom, a drugi put u prenesenom značenju:

ركبت حمارا ورأيت حمارا – *Pojahah magarca i ugledah magarca [glupu osobu]*.¹⁵⁵

Paronomazija podrazumijeva potpunu ili djelomičnu ekvivalentnost samo na formalnom, ali ne i na semantičkom planu. Ta semantička ekvivalentnost mora biti izbjegnuta i u smislu izbjegavanja upotrebe iste riječi u doslovnom i prenesenom značenju.

U **kombiniranoj paronomaziji** (*ġinās al-tarkīb*) članovi paronomazijskog para nisu pojedinačne riječi, već jedan od njih predstavlja kombinaciju dviju riječi čiji je ukupni raspored konsonanata i vokala ekvivalentan rasporedu konsonanata i vokala u riječi ili kombinaciji dviju riječi u drugom paru:

طرقت الباب حتى كل متنى فلما كل متنى كلمتى.

Kucao sam na vrata dok malaksao nisam [kalla matnī]

A kad malaksah, ona mi se obrati [kallamatnī].¹⁵⁶

¹⁵³ Rikard Simeon, op. cit., odrednica: paronimija.

¹⁵⁴ Kur'an, 30:55.

¹⁵⁵ Vidi: 'Alī al-Ġundi, *Fann al-ġinās*, al-Qāhira, Dār al-fikr al-'arabī, s.a., str. 69.

¹⁵⁶ al-Basyūnī, op. cit., str. 282.

Prvi član paronomazijskog člana sastoji se od glagola, imenice i pronominalnog sufiksa (*kalla matnī*), a drugi od glagola i pronominalnog sufiksa (*kallamatnī*).

Dakle, paronomazijski parovi u vrstama paronomazije koje spadaju u potpunu paronomaziju jesu homografični i homofonični, odnosno izografični i izofonični; oni su nadalje heteromorfični i, svakako, heterosemični.

b) Nepotpuna paronomazija (*al-ġinās ġayr tāmm*) podrazumijeva to da se članovi paronomazijskog para razlikuju u jednoj ili više odlika koje podrazumijeva potpuna paronomazija (vrsta konsonanata, broj konsonanata, raspored i vrste vokala koji prate konsonante i redosljed samih konsonanata). S obzirom na to koji od uvjeta potpune paronomazije izostaju, postoje sljedeće vrste nepotpune paronomazije:

Paronomazija nalikovanja, parasonancija (*al-ġinās al-mudāri'*): paronomazija u kojoj se članovi paronomazijskog para razlikuju u jednom konsonantu, s tim što su ti konsonanti bliski u pogledu mjesta artikulacije:

البرايا أهداف البلايا.

*Ljudi su cilj iskušenja.*¹⁵⁷

Riječi *barāyā* (ljudi) i *balāyā* (iskušnja) razlikuju se u jednom konsonantu (BRY / BLY), ali je riječ o konsonantima koji su bliski u pogledu mjesta artikuliranja (*r* i *l*).

Pristižuća paronomazija, parasonancija (*al-ġinās al-lāḥiq*): članovi paronomazijskog para razlikuju se u pogledu jednog konsonanta, ali je riječ o konsonantima koji nisu srodni u pogledu mjesta artikulacije:

وصل كتابك فتناولته باليمين و وضعته مكان العقد الخمين.

*Dođe knjiga tvoja, primih je u desnu ruku [yamīn] i stavih na mjesto gdje ostavlja ogrlica skupocjena [tamīn].*¹⁵⁸

Paronomazijski par čine riječi *yamīn* (desna ruka) i *tamīn* (skupocjen), koje se razlikuju u jednom konsonantu (YMN / TMN), a riječ je o konsonantima koji nisu bliski s obzirom na mjesto artikulacije (*y* i *t*). Obje prethodne vrste paronomazije odgovaraju figuri koja se u helenskoj retorici naziva parasonancija.

Izobličena paronomazija ili konsonantska paronomazija, aliteracija (*al-ġinās al-muḥarraf*): ova vrsta paronomazije jednaka je aliteraciji. Riječ je o tome da se paronomazijski par sastoji od članova koji imaju istovjetne konsonante i koji su istovjetno raspoređeni, ali se razlikuju s obzirom na vrstu i raspored vokala:

¹⁵⁷ al-Ġundī, op. cit., str. 133.

¹⁵⁸ Isto, str. 132.

U ovom primjeru paronomazijski par čine lekseme رجب i بحر. Raspored konsonanata u tim je leksemama obrnut (R Ḥ B / B Ḥ R). Ovakav postupak naziva se kompletna reverzija (*qalb al-kull*). Pogledajmo još jedan primjer:

بيض الصفائح لا سود الصحائف في متونهن جلاء الشك والريب.

U bjelina sječiva [šafā'ih], a ne u crnini stranica ispisanih [šahā'if]

*Krije se ono što sumnje i nedoumice razgoni.*¹⁶³

U ovom primjeru paronomazijski par čine lekseme šafā'ih i šahā'if. Sastoje se od istih konsonanata, a sam raspored konsonanata u njima nije ustrojen na principu obrnutog redoslijeda (Ṣ Ḥ F / Ṣ F Ḥ). Ovakav postupak naziva se djelimičnom reverzijom (*qalb al-ba'd*).

Raskriljena reverzivna paronomazija (*ġinās al-qalb al-muġannah*): članovi paronomazijskog člana jesu lekseme koje sadrže kao i u kompletnoj reverziji obrnuti redoslijed konsonanata, s tim što se jedna od tih riječi nalazi na početku rečenice ili stiha, a druga na kraju:

ساق يريني قلبه قسوة وكل ساق قلبه قاس.

Onaj što je vino točio srce mi je svoje grubim pokazao

*A svi što vino toče imaju srce grubo.*¹⁶⁴

Paronomazijski par čine lekseme قاس i ساق (S Q Y / Q S W), s tim što treba napomenuti da polukonsonati Y i W mogu, kad je posrijedi paronomazija, biti jedan drugome zamjena.

Uparena paronomazija, homeoteleuton (*al-ġinās al-muzdawiġ*): paronomazijski parovi slijede jedan poslije drugoga. Što se tiče karaktera njihove ekvivalentnosti, važno je da ispunjavaju bilo koji od uvjeta paronomazije. Karakteristično za ovu vrstu paronomazije jeste da se sreće u idiomatskim izrazima u vidu parova:

من جدّ وجد. – *Ko traži nađe.*

من دقّ دقّ. – *Ko čeka dočeka.*

من لجّ ولج. – *Ko je uporan uspije.*

Između izraza koji čine ovakve idiomatske paronomazijske parove vlada odnos paronimičke atrakcije, tj. uzajamnog ili jednostranog djelovanja dviju sličnih riječi jedne na drugu. Treba napomenuti da je u primjeru من دقّ دقّ riječ o paronomičkoj atrakciji koja počiva na stvarnoj etimologiji jer se radi o riječima koje su unutrašnjom fleksijom izvedene iz istoga korijena (D Q Q); s druge strane, u primjerima من جدّ وجد i من لجّ ولجّ riječ je paronimičkoj atrakciji koja počiva na paretimologiji, odnosno na lažnoj etimologiji. Riječi koje imaju djelimično isti konsonantski sastav i raspored (Ġ D D / W Ġ D, L Ġ Ġ / W L Ġ)

¹⁶³ Abū Tammām, cit. po: al-Basyūnī, op. cit., str. 287.

¹⁶⁴ al-Zarīf, cit. po: al-Ġundī, op. cit., str. 237.

“privlače” jedna drugu i ostavljaju dojam da se radi o riječima koje su međusobno bliske u etimološkom smislu. Taj dojam biva snažnijim i usljed toga što se ovakvi parovi zbog svog idiomatskoga karaktera javljaju u ruhu leksikalizirane konstrukcije, odnosno unaprijed definiranog gramatičkog modela.

Paronomazija derivacije (*ġinās al-'ištiqāq*) ostvaruje se na dva načina.

- a) Paronomazijski parovi mogu biti izvedeni iz istog korijena, s tim što imaju različitu formu:

سينشر الكتاب من قبل ناشر جيد.

*Knjiga će biti izdata [yunšar] od jednog dobrog izdavača [nāšir].*¹⁶⁵

Oblici *yunšar* i *nāšir* izvedeni su iz istog korijena (N Š R). Kako se radi o istom korijenu, može se očekivati da riječi izvedene iz njega imaju isto ili vrlo blisko značenje. Time se jedan od osnovnih uvjeta paronomazije, a to je nepodudaranje paronomazijskih parova u značenju, dovodi u pitanje. Otuda se ova vrsta paronomazije u arapskoj stilistici smatra sekundarnom.¹⁶⁶

- b) Paronomazijski parovi svoju fonološku sličnost mogu dugovati i paretimološkoj sličnosti. Podudaranje u vrsti i rasporedu konsonanata u tome slučaju ne tiče se etimološke srodnosti, odnosno deriviranja iz istoga korijena, već je nastalo kao rezultat slučajne podudarnosti. S druge strane, sila analogije koja uvijek postoji u jeziku stvara dojam o postojanju etimološke srodnosti. Naprimjer:

وإذا ما رياح جودك هبت صار قول العذول فيها هباء.

Kad vjetrovi darežljivosti tvoje zapušu [habata]

*Riječi onih što grde te postanu kao prašina uskovitlana [habā].*¹⁶⁷

Paronomazijski par u navedenom primjeru čine glagol *habata* i imenica *habā*, koji su djelimično homofonični jer dijele iste konsonatsko-vokalne kombinacije (H a B a), ali se razlikuju u pogledu svojih morfoloških identiteta jer su derivirani iz različitih korijena (H B W / H B B).

Dakle, paronomazijski parovi u vrstama paronomazije koje se ubrajaju u nepotpunu paronomaziju jesu heteromorfični, heterosemični, djelomično izofonični i djelomično izografični.

Kako se iz naprijed iznesenoga da zaključiti, paronomazija u arapskoj stilistici ima veliki broj podvrsta. Kad se posmatra broj figura općenito o kojima se govori u helenskoj i latinskoj tradiciji, vidjet ćemo da ih je u arapskoj tradiciji mnogo manje. Ovako veliki broj

¹⁶⁵ Abdul-Raof, op. cit., str. 264.

¹⁶⁶ U literaturi se ona obično svrstava u poglavlje pod naslovom *mā yulḥaq bi al-ġinās* (dosl. “ono što se pripisuje paronomaziji” (vidi: al-Taftāzanī, op. cit., str. 431.).

¹⁶⁷ al-Buḥturī, cit. po: al-Basyūnī, str. 292.

podvrsta paronomazije, od kojih se za većinu može pronaći analogan u helenskoj i latinskoj retoričkoj tradiciji, smanjuje razliku u broju samih figura kakva se javlja pri površnom upoređivanju registara figura koje su karakteristične za jednu ili drugu tradiciju.

Kazali smo već da se paronomazija u arapskoj stilistici ne definira kao figura ponavljanja, već kao figura fonetskog i morfološkog paralelizma, koji uključuju odsustvo semantičkog paralelizma. Spektar figura iz latinske retoričke tradicije koje odgovaraju pojedinim vrstama paronomazije u arapskoj tradiciji kreće se u okviru figura koje Zima svrstava u “fonetične figure”,¹⁶⁸ a Lausberg takve figure naziva “ponavljanje riječi putem relaksirane ekvivalencije”.¹⁶⁹

Arapski autori jasno su kazali da je paronomazija fonološka figura jer su je definirali kao “sličnost dva izraza u pogledu izgovora”. No, za jasnije definiranje svake od podvrsta paronomazije, kako smo vidjeli, neophodno je bilo uzeti u obzir morfološki, odnosno etimološki kriterij, koji se podrazumijevaju u okviru utvrđivanja karakteristika paronomazije, gdje su arapski autori izdvojili: vrste konsonanata, njihov broj, raspored i vrste vokala koji prate konsonante te redoslijed konsonanata.

Škiljan je istakao etimološku povezanost riječi koje čine paronomaziju kao važno potklasifikacijsko načelo. Paronomaziju koju čine etimološki nepovezane riječi nazvao je *anorganskom*, a paronomaziju koju čine etimološki povezane riječi nazvao je *organskom*.¹⁷⁰ Poslužit ćemo se ovim načelom i vidjeti kako bi u arapskoj stilistici izgledala podjela vrsta paronomazije na organske i anorganske:

organska paronomazija	anorganska paronomazija
1) analogna paronomazija (<i>al-ġinās al-mumātīl</i>) 2) paronomazija derivacije (<i>ġinās al-’ištiqāq</i>) (prva vrsta)	1) zadovoljena paronomazija ili paronimijska paronomazija (<i>al-ġinās al-mustawfā</i>) 2) kombinirana paronomazija (<i>ġinās al-tarkīb</i>) 3) paronomazija nalikovanja, parasonancija (<i>al-ġinās al-muḍāri’</i>) 4) pristižuća paronomazija, parasonancija (<i>al-ġinās al-lāḥiq</i>) 6) izobličena paronomazija ili konsonantska paronomazija, aliteracija (<i>al-ġinās al-muḥarraf</i>) 7) preinačena paronomazija (<i>al-ġinās al-muṣaḥḥaf</i>) 8) reverzivna paronomazija, anagram (<i>ġinās al-qalb, ġinās al-’aks</i>) 9) raskriljena reverzivna paronomazija (<i>ġinās al-qalb al-muġannaḥ</i>) 10) uparena paronomazija, homeoteuton (<i>al-ġinās al-muzdawīġ</i>) 11) paronomazija derivacije (<i>ġinās al-’ištiqāq</i>) (druga vrsta)

¹⁶⁸ Vidi: Zima, *Figure u našem narodnom pjesništvu*, Zagreb, Globus, 1988, str. 263-313.

¹⁶⁹ Lausberg, op. cit., str. 285

¹⁷⁰ Vidi: Dubravko Škiljan, “Antičke figure i tropi i suvremena lingvistika (I)”, *Latina et Graeca*, 26/1985, str. 23.

Iz ove tabele se vidi da je anorganska paronomazija mnogo prisutnija kao konstitutivni princip u podvrstama paronomazije; naravno to ne pokazuje da je anorganska paronomazija prisutnija u upotrebi u odnosu na organsku. Ovo je prije svega pokazatelj da kad se govori o paronomaziji u arapskoj stilistici treba imati na umu kako je to skup figura koje podrazumijevaju – poslužimo se Lausbergovim riječima – ponavljanje riječi putem “relaksirane ekvivalencije”. Morfološki identitet riječi koje čine paronomaziju nije od presudnog značaja. Opće pravilo koje važi za sve vrste paronomazije moglo bi izgledati ovako: riječi koje čine paronomaziju jesu obavezno izofonične i izografične, dok su u većini vrsta paronomazije heterosemične. Svakako, paralelizam kao temeljni konstitutivni princip paronomazije deklarira je i kao izotaksemsku figuru.

Simploha (*radd al-a‘ğuz ‘alā al-šadr*)

Simploha je također figura koja spada u red figura ponavljanja. Postoji razlika u tome na koji se način simploha ostvaruje u prozi od načina na koji se ostvaruje u poeziji.

Definirajući način na koji se simploha ostvaruje u prozi, al-Qazwīnī kaže:

أن يجعل أحد اللفظين المكررين أو المتجانسين أو الملحقين بهما في أول الفقرة و الآخر في آخرها.

*Simploha se ostvaruje na način da se jedna od dvije riječi koje se nalaze u odnosu repetitivnosti ili srodnosti oblika ili u odnosu sličnom odnosu srodnosti oblika nađe na početku, a druga na kraju proznog odlomka.*¹⁷¹

Za razliku od paronomazije, simploha se u arapskoj stilistici definira kao figura reduplicirane upotrebe riječi, s tim što je ta upotreba poziciono uvjetovana. Da se primijetiti kako, poput paronomazije, i simploha uključuje veći broj figura kad se u obzir uzmu njene podvrste.

Mada simploha spada u formalne figure, njeno ostvarivanje podrazumijeva da reduplicirana riječ mora biti podudarna s onom riječju čiji reduplikativ predstavlja i u pogledu oblika i u pogledu značenja. Pod srodnošću oblika podrazumijeva se to da se dvije riječi podudaraju u pogledu oblika i u pogledu značenja, a odnos sličan odnosu srodnosti oblika podrazumijeva to da su dvije riječi izvedene iz istoga korijena, ili da se to na prvi pogled čini, tj. da među njima vlada odnos etimološke ili paretimološke povezanosti.¹⁷² Ono što je očito iz same definicije simplohne jeste da ponavljanje kao operacija koja stoji u osnovi ove figure ne poštuje zakon sukcesivnosti, što će reći da ona od dvije iste ili srodne riječi koja dolazi na drugom mjestu nije reduplikat riječi koja je prethodno spomenuta. Naime, i

¹⁷¹ al-Qazwīnī, op. cit., str. 432.

¹⁷² Upravo na to skreće pažnju al-Badawī kad za reduplicirane riječi kaže da su *al-mutaffaqān lafzan wa ma‘nan* (dvije riječi podudarne u pogledu izgovora i značenja) (str. 245).

jedna i druga riječ nazivaju se ponovljenom riječju (*al-lafzayn al-mukarrarayn*). I ne samo to, u nazivu same figure, odnosno u terminu kojim se ona opisuje, stoji da je to dosl. *vraćanje posljednje riječi na početak*. Interesantno je da figura, što se prije moglo očekivati, nije nazvana *ponavljanje prve riječi na kraju* ili slično, jer bi takvo njeno imenovanje bilo logičnije. No, postoji objašnjenje za to. Posljednja riječ u proznom odlomku ili stihu (*al-‘ağuz*) predstavlja “povlaštenu” riječ u diskurzivnoj dionici u kojoj se nalazi. U toj se riječi nalazi glas koji predstavlja nosioca rime, koja u arapskoj klasičnoj književnosti, uostalom kao u svim klasičnim književnostima, predstavlja jedan od ključnih versifikacijskih elemenata. Ta riječ, bez obzira na značenje samoga konteksta, predstavlja gravitaciono središte proznoga ili poetskog iskaza – ono koje joj pripada po zakonima versifikacije.¹⁷³ Otuda i imenovanje simplehe kao *vraćanje posljednje riječi na početak* implicira neku vrstu dinamizma u konstrukciji kojom je simpleha iskazana.

Pogledajmo prvo načine kako se simpleha ostvaruje u prozi:

a)

وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ.

...plašeći se ljudi, a preče ti se Allaha plašiti.¹⁷⁴

الحيلة ترك الحيلة.

Lukavstvo je kloniti se lukavstva.

Ova podvrsta simplehe odgovara epanadiplozi, koja “nastaje kad stih ili rečenica završava istom riječju kojom je započela”.¹⁷⁵

b) Simpleha u prozi može se ostvariti i putem dviju homonimnih riječi (*lafzān mutağānisān*), dakle dviju riječi koje imaju isti oblik, ali različito značenje, kao u primjeru:

سائل اللّيم يرجع ودمعه سائل.

Ko traži od nevaljalca [sā ‘il] vratit će se od njega, a suze će mu teći[sā ‘il].¹⁷⁶

I na početku i na kraju proznog odlomka upotrijebljen je oblik *sā ‘il*, ali je izveden iz različitih korijena: oblik koji je upotrijebljen na početku izveden iz korijena S ’ L (pitati, prositi), dok je oblik koji je upotrijebljen na kraju izveden iz korijena S Y L (teći).

¹⁷³ U prilog ovome navest ćemo i to da u klasičnoj arapskoj književnosti kasida nije imala naslov, ali ga je dobijala po nosiocu rime, odnosno po imenu posljednjeg slova u posljednjoj riječi (*al-‘ağuz*).

¹⁷⁴ Kur’an, 33:37. (Durakovićev prijevod unekoliko je izmijenjen.)

¹⁷⁵ Rikard Simeon, op. cit., odrednica: epanadiploza.

¹⁷⁶ Abdul-Raof, op. cit., str. 268.

- c) Na početku i na kraju proznog odlomka mogu biti upotrijebljene riječi koje nemaju identičan oblik, ali su izvedene iz istoga korijena:

استغفروا ربكم إنه كان غفارا.

*Od Gospodara vašega molite oprosta, On doista mnogo prašta.*¹⁷⁷

U navedenom primjeru simploha je ostvorena pomoću dviju riječi izvedenih iz korijena *ġfr*: na početku proznog odlomka upotrijebljen je imperativ za drugo lice množine (*istagfirū*), a na kraju je upotrijebljen atribut u obliku koji označava intenzitet (*ġaffāran*). Obje riječi izvedene su iz istoga korijena (Ġ F R).

- d) Naposljetku, simploha u prozi može biti ostvorena i pomoću dviju riječi koje nemaju isti oblik, ali ostavljaju dojam da se radi o riječima izvedenim iz istoga korijena. Stilogeni potencijal ove figure rezultat je djelovanja analogije koja proistječe iz paretimološkog podudaranja dviju riječi. Paretimologija, odnosno lažna etimologija, u arapskom jeziku ima širok prostor za ostvarivanje s obzirom na karakter izvođenja riječi iz istoga korijena:

قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ.

*“Ja sam zaista”, na to Lut će [qāla], “od onih što vašeg čina gnušaju se [al-qālīn].”*¹⁷⁸

Oblik *qāla* izveden je iz korijena Q W L, dok je oblik *qālīn* izveden iz korijena Q L W. U ovom slučaju riječ je o paretimologiji, koja proizlazi iz činjenice da dva oblika sadrže po dva istovjetna konsonanta u svome korijenu, te, formalno posmatrano, imaju slične paradigme, mada se u slučaju prvog oblika radi o paradigmi glagola trećega lica jednine, a u slučaju drugoga o paradigmi participa aktivnog u množini.

Za načine realiziranja simplihe u prozi karakteristično je, kako iz navedenih primjera možemo vidjeti, da se radi o poziciono uvjetovanom ponavljanju tipa *početak – kraj*.

Simploha se u poeziji može ostvariti na način da se:

أن يكون أحدهما في آخر البيت والآخر في صدر المصراع الأول أو حشوه أو آخره أو صدر الثاني.

*jedna od dvije [ponovljene riječi ili riječi koje imaju srodan oblik, ili oblik koji ostavlja dojam da se radi o riječima iz istog korijena] upotrijebi na kraju distiha, a druga na početku, u sredini ili na kraju prvog polustiha ili na početku drugog polustiha.*¹⁷⁹

Načini ostvarivanja simplihe u poeziji, kao i u prozi, podrazumijevaju poziciono uvjetovano ponavljanje, s tim što se u prozi uvijek radi o ponavljanju oblika s početka rečenice na njenom kraju, dok se u poeziji može raditi o ponavljanju prilikom kojega se ponovljeni

¹⁷⁷ Kur'an, 71:10.

¹⁷⁸ Kur'an, 26:168.

¹⁷⁹ al-Qazwīnī, op. cit., str. 300.

oblik uvijek nalazi na kraju distiha a onaj koji mu prethodi može se nalaziti: a) na početku distiha, b) u sredini prvog polustiha, c) na kraju prvog polustiha i c) na početku drugog polustiha. Uzme li se u obzir da oblici koji se ponavljaju mogu imati četiri varijante koje su navedene u definiciji: a) ponavljanje riječi koje su iste po obliku i značenju, b) ponavljanje riječi koje su iste po obliku, ali se razlikuju u pogledu značenja, c) ponavljanje riječi koje su različitog oblika, ali su izvedene iz istoga korijena i c) ponavljanje riječi koje imaju slične korijene i paradigme, onda se dolazi do zaključka da simploha u poeziji podrazumijeva šesnaest načina, odnosno da je riječ o isto toliko figura. Arapski autori nabrajaju svih šesnaest vrsta ponavljanja u okviru simplihe, ali ih ne imenuju kao zasebne figure. No, budući da ih precizno definiraju navodeći distinktivna obilježja svake od njih i da za svaku navode i primjere iz poezije, s pravom možemo kazati da razlikuju šesnaest vrsta figura ponavljanja u kojima se ponovljena riječ nalazi na kraju distiha. Posmatramo li na ovaj način simplihu, onda, slično kao i u slučaju paronomazije, dolazimo do zaključka da je razlika u broju figura ponavljanja u helenskoj i latinskoj tradiciji i njihova broja u arapskoj tradiciji prividna, a ne suštinska. Naime, očito je da su arapski autori uočili veoma veliki broj takvih figura, da su opisali način njihova ostvarenja, ali i to da su prilikom njihova klasificiranja posegnuli za terminološkim uopćavanjem, te su veliki broj tih figura označili istim terminom. To nadalje povlači za sobom zaključak da je tradicionalno klasificiranje figura u klasičnoj arapskoj stilistici (podjela na semantičke i formalne) taksonomijska strategija koja udovoljava principu razlikovanja oblika (*al-lafz*) i značenja (*al-ma'nā*), koji je bio glavni operativni princip klasične arapske jezikoslovne znanosti u njenom najširem smislu. Insistiranje na tome principu donekle je usporedivo s posvemašnjim eksploatiranjem razlike između označitelja i označenog u savremenoj znanosti, koje je započelo sa strukturalizmom.

Na ovome mjestu zadržat ćemo se samo na vrstama simplihe u kojima dolazi do ponavljanja iste riječi, budući da bi nabranje svih podvrsta uzelo dosta prostora:

Upotreba iste lekseme na početku prvog i na kraju drugog polustiha (epanadiploza)

Ovaj vid ponavljanja iste riječi može se posmatrati, kao i ponavljanje oblika na početku i na kraju u prozi, kao figura **anaepifora**, tj. kao figura što predstavlja kombinaciju anafore i epifore, a koja "nastaje ponavljanjem iste lekseme ili sintagme na početku jedne rečenice (ili stiha) i kraju naredne rečenice (ili stiha)".¹⁸⁰

سريع إلى ابن العم يلطم وجهه وليس إلى داعي الندى بسرير.

Hitar [sari'] je rođaka ošamariti

A kad neko u pomoć doziva, nije hitar [sari'].¹⁸¹

¹⁸⁰ Kovačević, *Stilistika i gramatika stilskih figura*, str. 300.

¹⁸¹ al-'Usdī, cit. po: al-Basyūnī, op.cit., str. 312.

Upotreba iste lekseme u sredini prvoga polustiha i na kraju distiha (mezoepifora)

تمتع من شميم عرار نجد فما بعد العشيّة من عرار.

*Uživaj u mirisu arara [‘arār] nedždanskoga
Ta, nakon večeri neće više biti arara [‘arār].¹⁸²*

Upotreba iste lekseme na kraju prvog i na kraju drugog polustiha (epifora)

و من كان بالبيض الكواعب مغرما فما زلت بالبيض القواضب مغرما.

*Ko god hoće neka bude bijelim ljepoticama onima bujnih grudi zanesen [mağraman]
A ja ću uvijek biti bijelim sabljama zanesen [mağraman].¹⁸³*

Upotreba iste lekseme na početku i na kraju drugog polustiha

و إن لم يكن إلا مُعَرَّج ساعةٍ قليلا فإنّي نافع لى قليلا.

*I kad bi samo tren s putanje skrenulo,
Malo [qalīlan], meni bi od koristi bilo i to malo [qalīlan].¹⁸⁴*

Postoje također četiri načina da se simploha ostvari pomoću riječi koje imaju srodan oblik i različito značenje (*al-lafzān al-mutağānisān*). Ove podvrste simplohe najbliže su figuri koja se u latinskoj retorici naziva **tradukcija** (lat. *tractio*), a koja se ogleda u “ponavljanju riječi koje su prividno, posmatrano sa stanovišta forme, podudarne, a pritom imaju potpuno različito značenje”.¹⁸⁵

U ovim vrstama simplohe ponavljanje leksema također je poziciono uvjetovano:

Upotreba riječi koje su iste po obliku i različite po značenju na početku prvog i na kraju drugog polustiha (tradukcija u formi epanadiploze)

ذوائب سود كالعناقيد أرسلت فمن أجلها منها النفوس ذوائب.

*Uvojci [dawā’ib] crni poput grozdova vise
Zbog njih, baš zbog njih, duše kopne [dawā’ib].¹⁸⁶*

Upotreba riječi koje su iste po obliku i različite po značenju u sredini prvoga polustiha i na kraju distiha (tradukcija u obliku mezoepifore)

و إذا البلايل أفصحت بلغاتها فأنف البلايل باحتساء بلايل.

¹⁸² al-Ḥamsī, cit. po: al-Basyūnī, op.cit., str. 312.

¹⁸³ Abū Tammām, cit po: al-Ġundī, op. cit., str. 209.

¹⁸⁴ Dū Rumma, cit. po: Badawī, op.cit., str. 246.

¹⁸⁵ Lausberg, op. cit., 647.

¹⁸⁶ al-Margīnānī, cit. po: al-Badawī, op. cit., str. 246.

*A kad slavuji [balābil] kičeno govoriti stanu na jeziku svome
Tad rastjeraj jade potežući iz ibrika [balābil].¹⁸⁷*

Kao riječi koje u srodne po obliku, a različite po značenju upotrijebljene su lekseme *balābil*, od kojih je prva množina riječi *bulbul* (slavuj) a druga množina riječi *balbala* (vrsta ibrika za vino).

Upotreba leksema koje su iste po obliku i različite po značenju na kraju prvog i na kraju drugog polustiha (tradukcija u obliku epifore)

فمشغوف بآيات المثاني ومفتون برنات المثاني.
*Ushićen je ajetima sveobuhvatnim [al-maṭānī]
I zanesen zvucima zurni [al-maṭānī].¹⁸⁸*

Kao prijevodni ekvivalent za figuru *radd al-‘ağuz ‘alā al-ṣadr* uzeli smo termin *simploha*, mada, uzme li se u obzir naprijed navedeno što je vezano za *radd al-‘ağuz ‘alā al-ṣadr* i definicija *simplohe* u zapadnoj retoričkoj tradiciji, onda je lahko zaključiti da se ovakav prijevod ne može smatrati odgovarajućim. *Simploha* se u zapadnoj retoričkoj tradiciji definiše kao kombinacija anafore i epifore.

Prilikom povlačenja paralela između podvrsta paronomazije i figura u helenskoj, odnosno latinskoj retoričkoj tradiciji polustih (*al-bayt*) posmatrali smo kao rečenicu, odnosno stih.

Prikladan termin za opisivanje ponavljanja oblika pri ostvarivanju *simplohe* mogli bismo imenovati terminima *asonanca* i *konsonanca*, pri čemu se pod prvim terminom podrazumijevaju svi tipovi glasovne repeticije, a pod drugim se misli na ponavljanje konsonantskih grupa uz mogućnost postojanja izmjena u vokalima koji posreduju među konsonantima. Riječ je o viđenju *simplohe* kao glasovnog paralelizma koji se može ogledati u identičnosti ili sličnosti oblika. Vještijim kombiniranjem riječi sa sličnim ili istim korijenskim konsonantima stvara se iluzija o repetitivnosti na leksičkom nivou.

Rimovana proza (*al-sağ‘*)

Pod *al-sağ‘om* se podrazumijeva podudaranje posljednjih riječi (*al-fāṣila*) u odlomku (*al-qarīna*, *al-fiqra*) u jednom glasu, npr.:

مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا. وَقَدْ خَلَقْتُمْ أَطْوَارًا.¹⁸⁹

Pa šta vam je – zašto ne shvatite Allaha ozbiljno [waqārā], /a On vas je stvorio postupno [‘aṭwārā].

¹⁸⁷ al-Ta‘ālābī, cit. po: ‘Abd al-Qādir Ḥusayn, *Fann al-badī‘*, al-Qāhira, Dār al-Šurūq, 1983, str. 125.

¹⁸⁸ al-Ḥarīrī, cit. po: al-Basyūnī, op. cit., str. 313.

¹⁸⁹ Kur’an, 71:13-14.

Podudaranje posljednjih glasova u posljednjim riječima dvaju odlomaka slično je rimi u poeziji, ali se ne naziva rimom, već jednostavno podudaranjem (*al-tawātu*). Ključna razlika između poezije (onakve kakvom je vidi klasična arapska poetika) i *al-sağ'a* jeste u poštivanju, odnosno nepoštivanju principa izometričnosti. Svaki distih u klasičnoj kasidi mora biti kazan u istom metru, odnosno cijela kasida povinuje se principu izometričnosti. U *al-sağ'u*, kako smo naprijed kazali, princip se izometričnosti ne poštuje, prozni su odlomci heterometrični.

Al-sağ' ne iziskuje ni to da odlomci moraju biti iskazani u obliku simetričnih parova, koji su sastavljeni od istog broja riječi, tako da odlomci mogu biti isti ili različiti u pogledu dužine:

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ. وَأَمَّا السَّاءِلَ فَلَا تَنْهَرْ.

Zato – nipošto ne ucivili siročice [taqhar], / I nipošto na prosjaka ne diži vike [tanhar].¹⁹⁰

S obzirom na prisustvo ili odsustvo simetričnosti između dva odlomka, odnosno između završnih riječi u odlomcima, *al-sağ'* može biti:

- nepostojani (*al-sağ' al-muṭarraḥ*),
- nanizani (*al-sağ' al-muraṣṣa'*) i
- uporedni (*al-sağ' al-mutawāzī*).

Pod *nepostojanim al-sağ'om* podrazumijeva se odsustvo podudarnosti između dvije posljednje riječi u odlomcima u pogledu metra i njihova podudarnost u pogledu rime:

مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا. وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا.

Pa šta vam je – zašto ne shvatite Allaha ozbiljno [waqāra]. / A on vas je stvorio postupno [ʾaṭwāra]?!¹⁹¹

Posljednje riječi u odlomcima (*waqārā* i *ʾaṭwārā*) podudaraju se samo u pogledu rime. Konsonant *r* javlja se kao nosilac rime u obje riječi. Istovremeno, te riječi ne podudaraju se u metru. Dakle, posljednje riječi u odlomcima u ovoj vrsti *al-sağ'a* monorimne su, ali su heterometrične.

U *nanizanom al-sağ'u* postoji podudaranje svih ili većine riječi iz odlomaka u pogledu metra i rime:

إن بعد الكدر صفوا وإن بعد المطر صحوا.

Poslije zlovolje dolazi raspoloženje [ṣaḥwan], a poslije kiše dolazi vedro vrijeme [šaḥwan].¹⁹²

¹⁹⁰ Kur'an, 93:8-9.

¹⁹¹ Kur'an, 71:13-14.

¹⁹² al-Qazwīnī, op. cit., str. 302.

Odlomci u ovoj vrsti *al-sağ'a*, dakle, u cijelosti su ili najvećim dijelom izometrični, a završne su riječi monorimne.

Uporedni al-sağ' ogleda se u tome da se posljednje riječi u odlomcima podudare i u metru i u rimi:

فِي سِدْرٍ مَّخْضُوضٍ. وَ طَلْحٍ مَّنْضُوضٍ. وَ ظِلِّ مَمْدُودٍ ۖ

Među lotosima koji bodlji nemaju [maḥḍūd], /i među bananama što se po plodovima slamaju [maṇḍūd]/i u debelome hladu [mamḍūd].¹⁹³

U navedenom primjeru riječi *maḥḍūd*, *maṇḍūd* i *mamḍūd* posljednje su riječi u odlomcima (*al-fāšila*), one su izometrične i monorimne.

Vrste *al-sağ'a* s obzirom na prisustvo ili odsustvo simetričnosti između dva odlomka i završnih riječi u odlomcima dijagramski se mogu prikazati na sljedeći način:

vrsta <i>al-sağ'a</i>	podudarnost u svim ili većini riječi	podudarnost u posljednjoj riječi	izometričnost	monorimnost
<i>nepostojani al-sağ'</i>	–	+	–	+
<i>nanizani al-sağ'</i>	+	+	+	+
<i>uporedni al-sağ'</i>	–	+	+	+

Jednakost oblika (*al-muwāzana*)

Jednakost oblika, slično kao i *al-sağ'*, ostvaruje se u posljednjim riječima proznih odlomka (*al-fāšila*), s tim što jednakost oblika podrazumijeva slaganje posljednjih riječi prozних odlomaka u obliku, ali ne i u rimi:

وَ نَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَ زَرَائِبُ مَبْتُوتَةٌ.

I poredanih jastuka, /i razastrtih čilima.¹⁹⁴

Riječi *maṣfūfa* i *mabtuta* iste su po obliku (*maf'ūla*), ali nisu iste u pogledu rime, jer se, budući da *al-tā' al-marbūta* (ة) ne može biti nosilac rime, završavaju konsonantima *f* i *t*.

Ukoliko se sve ili većina riječi u prozним odlomcima podudaraju u pogledu oblika, riječ je o izravnavanju (*al-mumātala*):

¹⁹³ Kur'an, 56:28-30.

¹⁹⁴ Kur'an, 88:15-16.

مها الوحش إلا أن هاتا أو انسى قنا الخط إلا أن تلك ذوابل.

*Divlje su one antilope, samo što su njih dvije pitome [ʿawānis],
Koplja su one iz Hatta, samo što su ona sasušena [ḏawābil].*¹⁹⁵

Podudarnost oblika posljednjih riječi u proznim odlomcima u jednakosti oblika podrazumijeva istovjetnost morfoloških paradigmi, a ne izometričnost dviju riječi, kakav je slučaj u *al-sağʿu*. Interesantno je napomenuti da se u oba slučaja koristi termin (*al-wazn*). Da li se termin *al-wazn* treba shvatiti kao morfološki oblik ili metrička konfiguracija ovisi o tome da li se riječ završava rimom ili ne. Kada se radi o riječi koja sadrži rimu, onda termin *al-wazn* označava metričku konfiguraciju koja se upravlja po zakonima versifikacije, u suprotnom označava morfološki oblik. Označavanje kraja prozних odlomaka, odnosno njihovo razgraničavanje, u rimovanoj prozi i jednakosti oblika duguje se, dakle, ponavljanju rime i ponavljanju morfološkog oblika.

I rima i morfološka paradigma imaju ukrasni, zvukovni i ritmički efekat, ali njihova uloga ovdje ima i organsko-funkcionalni karakter, jer se javlja kao organizator paralelnog ustrojstva prozних odlomaka, pored kojega sve druge podudarnosti između dvije strukture nisu u stanju privući na sebe pažnju.

Obavezivanje neobaveznim (*luzūm mā lā yalzam*)

Obavezivanje neobaveznim (*luzūm mā lā yalzam*) figura je koja se ogleda u neobičnom načinu ostvarenja rime. Uobičajeno je da rima, kako nalaže arapska prozodija, predstavlja podudaranje posljednjih konsonanata iz posljednje riječi u distihu ili proznom odlomku. Po posljednjem konsonantu koji je nosilac rime (*al-rawiyy*) klasična arapska kasida nosi i ime.

Obavezivanje neobaveznim, pak, podrazumijeva da se pored posljednjih rimuju i pretposljednji konsonanti iz posljednje riječi u distihu ili proznom odlomku. To je vrlo složen način izvođenja rime jer je za izražavanje bilo kojeg značenja teško pronaći riječi čija su dva posljednja konsonanta istovjetna. Naprimjer:

والتَّقَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ. إِلَى رَبِّكَ يُؤَمِّدُ الْمَسَاقُ.

*I cjevanica uz cjevanicu kada se bude svila – / tada će odvoditi pred Gospodara tvoga.*¹⁹⁶

U navedenom primjeru podudaraju se konsonati *s* i *q* u riječima *al-sāq* i *al-masāq*.

¹⁹⁵ Abū Tammām, citat i prijevod preuzeti iz: Muftić, op. cit., str. 117.

¹⁹⁶ Kur'an, 75:29-30.

Palindrom (*al-qalb*)

Palindrom spada u red figura s najslabijom frekventnošću upotrebe. Ova je figura, kazano jezikom autora *Opće retorike*, tipičan predstavnik metagrafijskih figura. A metagrafijske figure, po njima, ustvari su metaplazme, operacije koje podrazumijevaju promjene na planu fonologije i grafologije, a koje postoje samo na grafologijskom planu.¹⁹⁷

Pod palindromom se podrazumijeva svaki iskaz koji je moguće pročitati počevši od kraja prema početku, a da redosljed glasova i značenje samog iskaza ostanu isti. Najjednostavnije kazano, palindromski je iskaz ogledalni odraz “pravog” iskaza. Posve je sigurno da je u literaturi malo slučajeva koji se mogu navesti kao primjeri za ovu figuru. Šanse za nastajanje ovakvih iskaza vrlo su male, pogotovu kad su posrijedi iskazi koji su duži. Razlog, jasno, leži u činjenici da je mogućnost za ustanovljenje smislene rečenice ili stiha koji sadrže raspored konsonanata koji nas ne obavezuje na poštivanje smjera pri čitanju ravan slučajnosti. Naprimjer:

مودته تدوم لكل هول و هل كل مودته تدوم.

*Ljubav njegova postojana je u nevolji svakoj
A da li je ljubav svačija postojana?*¹⁹⁸

Treba napomenuti da se u obzir uzimaju samo konsonanti, a ne i vokali, čije je bilježnje u arapskom posve opcionalno. Usto, geminirani konsonanti imaju istu vrijednost – kad je riječ o palindromu – kao i negeminirani. Palindrom je u suštini doslovna vizualna permutacija, što se najbolje može vidjeti ako se grafemi ispišu redosljedom koji imaju u iskazu, bez obraćanja pažnje na grafologijska pravila u načinu vezivanja:

مودته تدوم لكل هول و هل كل مودته تدوم

م و دة ه ت د و م ل ك ل ه و ل و ه ل ك ل م و دة ه ت د و م

¹⁹⁷ J. Dubois i dr., op.cit., str. 61.

¹⁹⁸ Abū Tammām, cit. po: al-Taftāzānī, op. cit., str. 441.

Zaključak

Dugo vremena smatralo se da je dovoljno ono što je o tropima i figurama kazano u retoričkim priručnicima. Sama lingvistika s velikim podozrenjem gledala je na ovu temu sve dok u njoj nije uvidjela pogodan prostor za opisivanje jezika i govora. Ponovno zanimanje za trope i figure dolazi iz različitih pravaca: o ovom pitanju govori se ravnopravno sa stilističkog, semantičkog, sintaksičkog, kognitivnog i drugih aspekata. Kako je osnovni zadatak u ovoj knjizi široko postavljen, tj. ponuditi opis tropa i figura, to po automatizmu uključuje interdisciplinarni pristup. U knjizi smo iznijeli određene sudove u vezi sa svakim od pitanja koja smo obrađivali. Na ovome mjestu pokušat ćemo u vidu sinteze iznijeti najznačajnija zapažanja i zaključke do kojih smo došli. Prije toga skrenut ćemo pažnju na najznačajnije probleme s kojima smo se susretali pri izradi ovoga rada.

Iz činjenice da je rad posvećen tropima i figurama u arapskoj stilistici, a ne tropima i figurama u određenom korpusu tekstova na arapskom jeziku, proizišlo je nekoliko problema. Prvo, kako analizom nije moguće obuhvatiti sve ono što su u vezi s tropima i figurama kazali klasični i savremeni arapski autori, trebalo je pri odabiru povesti računa da to bude najvrednije što je kazano. Prilikom čitanja ove knjige može se steći dojam kako se više pažnje poklanjalo klasičnoj nego savremenoj literaturi iz arapske stilistike. Riječ je, ustvari, o metodološkom opredjeljenju da gdje god savremeni arapski autori nisu ponudili nešto novo, već su se oslanjali na dostignuća klasičnih autora, da se na tim mjestima prednost da klasičnim autorima, odnosno da se da prednost onome što je u arapskoj stilistici originalno nad onim što je oponašateljsko. Također, prednost smo dali onim pitanjima koja su obrađena na način da predstavljaju izvorni glas arapske stilistike, te pristupima koji predstavljaju funkcionalnu sintezu dostignuća arapskih i nearapskih autora. Onim mjestima na kojima se trud savremenih autora ispoljava u pukom prenošenju rezultata modernih zapadnih autora, bez ikakva propitivanja i kritičkoga stava, nismo se bavili, jer bi nam to bespotrebno uzelo prostor.

Kompariranje i kontrastiranje teoretskih pogleda arapskih autora s pogledima savremenih autora predstavljalo je u dosta slučajeva priličan problem. Naime, teoretski diskurs arapskih autora prilično je siromašan; ovdje prije svega mislimo na način na koji se bave stilskim figurama. Na mnogim mjestima osim definicije i ponekoga primjera ne može se naći ništa više. Srećom, same te definicije ostavljaju dovoljno prostora za analizu jer su

konzistentne i opremljene pojmovnom aparaturom koja pomaže da se siromaštvo teoretskog diskursa nadoknadi analizom i razlaganjem same definicije i primjera koji su dati za određenu figuru.

Prvo poglavlje, koje ima karakter uvodnoga, pokazuje da su arapski autori podrazumijevali kako se ostvarivanje tropa i figura odvija kao vrsta odstupanja od norme, odnosno da su figure i tropi vid upotrebe jezika koji se razlikuje u odnosu na uobičajenu upotrebu jezika. Klasični autori nisu imali razvijenu teoriju u tome pogledu, ali se da zaključiti kako ona u implicitnom smislu postoji. Teorija odstupanja od norme kao temelj tumačenja stilogenosti snažno je došla do izražaja u vezi s tumačenjem načina ostvarivanja tropa. Temeljna postavka tropologije, tj. “izražavanje jednog značenja na različite načine” i njena praktična razrada u okviru tumačenja načina ostvarivanja tropa govori u prilog postojanja jedne implicirane, ali snažno utemeljene teorije o stilu kao izboru. Istovremeno, teorija o *al-waḍ‘u* kao o pretpostavljenom trenutku kad su riječi dovedene u vezu sa značenjima ustvari je teorija koja želi kazati da je metaforičko značenje odstupanje u odnosu na “nulti stepen”, odnosno neobilježenu upotrebu riječi.

U uvodnom dijelu poglavlja koje je posvećeno tropima, te poređenju i alegoriji, pokazano je kako je arapska tropologija tragajući za načinom da izbjegne supstitucijsko tumačenje mehanizma tropičnosti odustala od “egzistencijalistički utemeljene” teorije o značenju koja je podrazumijevala monolitnost forme i značenja riječi, prešla na teoriju o *značenju značenja*, odnosno teoriju koja je predstavljala neku vrstu indirektno signifikacije i veoma rano došla do teorije o označavanju (*al-dalāla*), koja je nudila mogućnost separacije znaka i označenoga (*‘infkāk al-dalīl min al-madlūl*), čime je stvorila preduvjete da se razvija na solidno utemeljenim teoretskim postavkama koje su i danas posve aktualne. Nadalje, arapski su se stilističari, uspostavljajući teoriju prvotnog utemeljenja značenja riječi (*al-waḍ‘*), oštro suprotstavili teoriji o prirodnom karakteru veze između znaka i označenog, a istovremeno su bili protiv toga da je spomenuta veza u cijelosti arbitrirana. Time su stvorili veoma čvrste temelje za razvoj tropologije koja je, ispostavilo se, “preživjela strukturalističku revoluciju”, te se i danas pojavljuje u ruhu jedne izvorne teorije koja je prikladna za kompariranja i kontrastiranja s različitim teorijama tropa i sposobna za dalja razvijanja.

Poređenje je u arapskoj stilistici temelj na kome počiva metafora, zbog čega je i uvršteno u dio stilistike koji primarno pripada tropima. Poređenje je predstavljeno kroz nevjerojatno veliki broj podjela i potpodjela. Da se zaključiti da je strategija arapskih autora pokazati kako je način ostvarivanja poređenja neodvojivo povezan s njegovim stilogenim potencijalima. Arapski stilističari kao da su htjeli predstaviti poređenje dostojnim “operativnim mehanizmom” za ostvarivanje metafore. Mnoštvo i raznolikost formi koje su mu namijenili na kraju ne izgledaju kao sputavanje u obrasce, već, suprotno, širenje prostora za realiziranje sličnosti i metafore. Semantički mehanizam ostvarivanja poređenja počiva na poimanju sličnosti kao kombinacije semantičke simetrije i asimetrije među poredbenim

korelatima. Arapski autori jasno su pokazali da ne pristaju na nešto što se može nazvati geometrijskim modelom sličnosti. Iz načina na koji tumače značenje poredbenih korelata u poređenju po sličnosti i poređenju po analogiji može se zaključiti da ne poimaju značenje kao statičnu i samodostatnu konfiguraciju sema jedne riječi, već kao rezultat kontekstualno uvjetovane interakcije.

Arapska tropologija, s obzirom na broj tropa koje uključuje, posve je reducirana. Metafora i metonimija dva su tropa kojima se ona bavi. Kao podvrste metafore daju se razaznati personifikacija i ironija, dok se sinegdoha tretira kao podvrsta metonimije. Alegorija, perifraza, eufemizam, hiperbola i litota nisu ubrojene u trope. Može se zaključiti da su arapski autori odrekli status tropa onim figurama koje nisu sposobne uklopiti se u sistemski karakter separacije znaka i označenog. Drugim riječima kazano, odrekli su status tropa onim figurama čiji mehanizam ostvarivanja ne pokazuje da su pojam i stvar koja se njime označava dva odvojena entiteta, što tropi drže jednom od polaznih pretpostavki.

Arapski autori ne pristaju na tumačenje metafore kao supstitucije; umjesto toga, razvili su model pozajmljivanja (*al-'isti'āra*). U prvo vrijeme, u tzv. *ranom arapskom modelu*, metafora je tumačena kao pozajmljivanje riječi iz konteksta u kome je poznata u kontekst u kome je nepoznata; poslije se pozajmljivanje tumačilo kao pozajmljivanje oblika riječi. U samom poglavlju o metafori naveli smo više zaključaka koje ovdje ne želimo ponavljati. Smatramo da je ovo što ćemo iznijeti u nastavku najvažniji zaključak koji se može izvući iz onoga što su o metafori kazali arapski autori.

Teorija metaforičkog značenja, tj. odnosa između doslovnog i metaforičkog, u arapskoj tropologiji oslanja se na referencijalnu semantiku. Dihotomija metaforičko – doslovno uvjetovana je referencijalnim značenjem riječi, pod čime na ovom mjestu podrazumijevamo zanemarivanje mogućih značenja riječi i oslanjanje na jedno koje jest “pravo” značenje riječi (*al-ḥaqīqa*). Ide se i dalje: konvencionalno značenje (*al-waḍ'*) jeste neupitno referencijalno značenje u smislu da je riječ o zamišljenoj tački gdje se riječ prvi put spaja s nekim objektom. Ovdje gdje se stječe dojam o rješenju istovremeno se zatvara začarani krug tropologije, jer veliki zadatak tropologije sastoji se u tome da se dekonstruira veza između stvari i riječi, a da se pritom izbjegne semantički apsurd. Ako ostavimo sada teoretsku postavku o separaciji znaka i označenoga koja dopušta takvu mogućnost, o čemu smo naprijed govorili, i prijeđemo na plan praktične upotrebe jezika, vidjet ćemo da se sama teorija tropa primakla apsurd, i to tako što je energično odbacila jedan naoko prikladan i logičan oblik za takvo nešto, a to je imenska predikacija. Imenska predikacija jednostavno je sredstvo kojim jezik može da pokaže kako riječ i stvar na koju se riječ odnosi nisu jedno. Upravo na ovome mjestu, gdje se moglo očekivati da arapska stilistika iskoristi usluge formalne logike, odnosno teorije predikativnog suda, kao što čini na mnogim drugim mjestima, ona posve neočekivano delegitimira imensku predikaciju kao formu prikladnu za ostvarivanje metafore. Trop u arapskoj stilistici ne mari previše za sintaksu. On ne želi biti sintaksičkom

kategorijom, već nastoji snažno se konstituirati kao semantička kategorija. Imenska predikacija u tome bi mu smetala jer bismo se pri susretu s tropom susretali s dva pojma, s “čovjekom” i “lavom”. U zapadnoj tradiciji, parafrazirat ćemo Ricoeura, “metafora polazi od dvoje”, a onda na osnovu semioze, na osnovu razumijevanja pod pritiskom konteksta, ili logičkog interpretiranja, dolazimo do jednoga. U arapskoj stilistici put je obrnut, metafora želi biti trop od jedne riječi u pravom smislu, tako da se srećemo s jednim pojmom, a onda pod djelovanjem konteksta biva uposlen i drugi pojam: “od jednoga se ide prema dvoje”. Time se uvijek održava interaktivni karakter metafore, metaforička se tenzija ne gasi, i metafora se čuva od umiranja, ili bolje kazano drži se živom. Uzmimo, još jednom, toliko ponavljani primjer *Zejd je lav*. Kao predikacijska metafora, to je prototip mrtve, ili barem posve otrcane metafore. S druge strane, *lav* kao metaforički upotrijebljeno za odsutni subjekt (*hrabar čovjek*) uvijek izaziva određenu ‘otežnu’ percepciju i angažira kontekst.

Teorija tropa u arapskoj stilistici do kraja je kontekstualistička. To što se u definicijama metafore i metonimije kaže da kontekst usmjerava razumijevanje tropa, čime se značenje tropa spašava od semantičkog apsurdna, samo je jedan, usuđujemo se kazati, manje bitan aspekt odnosa metafore i konteksta. Dragocjenost tako postavljene teorije tropa, dakle teorije koja podrazumijeva nužno prisustvo konteksta, a koji je po definiciji invarijabilan, spašava trop od toga da postane ukras. Metaforički upotrijebljena riječ koja je lišena predikacijske podrške nije lišena svoga subjekta, ona je samo učinjena predikatom čije značenje podliježe modificiranju kako bi odgovaralo kontekstu, dok se istovremeno odsutni subjekt mora nužno prizvati. To daje za pravo da se može govoriti o interaktivnom karakteru metafore u arapskoj stilistici. Poreda toga, metafora se na navedeni način štiti od progresivne konvencionalizacije – biva procesom, a ne nečim što je statično.

Teorija metafore kakvu nalazimo kod arapskih autora po svome je karakteru formulaička, u smislu da polazi od toga kako je poređenje u temelju svake metafore te da su poredbeni korelati ustvari analogani konstituenti metafore; intenzionistička je jer joj je cilj do hiperboliziranja istaknuti sličnost; kontekstualistička je jer zahtijeva postojanje konteksta koji će usmjeriti razumijevanje metafore u željenom smjeru. U arapskoj stilistici postoji širok okvir koji nudi mnogo mogućnosti da se odgovori na pitanje šta je metafora na polju strukture, semantike i sintakse, kognitivne teorije itd.

Metonimija je, uz metaforu, jedini trop u arapskoj stilistici koji ima vlastito ime. Ovom tropu u literaturi na arapskom jeziku posvećeno je prilično malo pažnje. Arapski autori definiraju metonimiju kao upotrebu riječi u prenesenom smislu koja počiva na asocijativnosti. Tropološki karakter metonimije uočljiviji je nego tropološki karakter metafore budući da metonimija počiva na nekom stvarnom odnosu. Ali budući da počiva na stvarnom odnosu, arapski su je autori smatrali manje privlačnom i manje intrigantnom za tumačenje. Razmatranje metonimije u arapskoj stilistici bitno je uvjetovano njenim referencijalnim karakterom. Nigdje nećemo naći da se, kad je riječ o metonimiji, spominje priricanje svojstva

(*'itbāt al-sifa*) niti asercija (*al-'iddi 'ā'*) kao mehanizmi kojima su arapski autori, između ostalih, nastojali pokazati da metafora ne počiva na supstituciji niti na imenskoj predikaciji. To će reći da se u metonimiji ne uočava nastojanje da se jedan označeni prikaže u ruhu drugoga, već jednostavno da se jedan označeni zamijeni drugim.

Razmatrajući koncept *metonimije metonimije* arapski autori izveli su na površinu činjenicu da je metonimija “teleološki kontrolirani trop”. Metonimijski upotrijebljena riječ nije statični dogovoreni simbol niti kruti indeksički znak. Ona je u stanju pokazati “generički karakter svoje prošlosti”.

Sinegdoha u arapskoj stilistici nije izdvojena kao zaseban trop. Ne postoji ni termin koji označava sinegdohu, ali se, kad se govori o metonimiji, uočavaju odnosi koji su karakteristični za sinegdohu: upotreba riječi koja označava dio u značenju cjeline i obrnuto. Odnos dio – cjelina mora biti specificirajući, odnosno mora podrazumijevati konzervaciju esencijalnih sema: sinegdološka upotreba dijela umjesto cjeline ne može počivati na proizvoljnosti.

U vezi s tumačenjem alegorije u arapskoj stilistici može se zapaziti da se alegorija ne posmatra kao figura za koju je bitna odrednica kvantitativnost. Ona je bitno svojstvo alegorije samo kao nerealizirana kvantitativnost koja podrazumijeva implicitno protezanja alegorije na misao, mogućnost njena razvoja do rečenice, a odatle i širenje na diskurs. Nadalje, postavke koje govore o odnosu alegorijskog iskaza i njegovog doslovnog značenja u formi odnosa bitnog svojstva i onoga na šta se bitno svojstvo odnosi govore o nastojanju da se alegorija – kazano jezikom savremene semantike – prikaže kao kauzalna referencija, tj. da veza između referencijalnog izraza i objekta na koji se odnosi u stvarnom svijetu nije lingvističke prirode, već je epistemička.

Alegorijski iskazi ne iziskuju da budu osigurani kontekstom u smislu ekspliciranog konteksta koji će usmjeravati njihovo razumijevanje u željenom smjeru. Takvo neposredno i odlučno skretanje razumijevanja alegorijskog iskaza u željenom smjeru predstavljalo bi dokidanje temeljne pretpostavke za ostvarivanje alegorije, tj. onemogućavalo bi supostojanje doslovnog i alegorijskog smisla. Naposljetku, alegorija, onakva kakvom se uglavnom definira u arapskoj stilistici, ne dopušta da bude posmatrana u okviru metonimije, jer karakter alegorijskog znaka nije indeksički, kakav je metonimijski znak. On ne predstavlja “direktnu fizičku povezanost”.

Kad je posrijedi bavljenje figurama, prvi zaključak koji se nameće jeste da u posljednje vrijeme postoji jedan broj autora koji pokušavaju uvesti određena unovljenja na ovom polju. Uglavnom, kroz povijest arapske stilistike figure su uvijek bile u sjenci tropa. Nažalost, veliki broj djela s obećavajućim naslovima koja se bave figurama ne donosi ništa novo. Uglavnom je riječ o, manje ili više, doslovnim prepisivanjima iz klasičnih djela.

Što se tiče “registra figura”, on još uvijek prati figure koje su date u klasičnim izvorima. Sam teoretski diskurs o figurama izrazito je siromašan. Spasonosno je to da su definicije figura konzistentne i pogodne za analiziranje.

Nismo se željeli upuštati u detaljnije analiziranje klasifikacije figura koje su ponudili savremeni arapski autori. Samim klasifikacijama, bez prethodnih detaljnijih opisa i analiza figura, teško da bismo bili na dobitku. U tome smislu potrudili smo se analizirati figure sa stanovišta mehanizama putem kojih se ostvaruju, pri čemu smo uključili sve nivoe jezičke analize. Na kraju se kao vrijedan zaključak ispostavilo da je temeljni mehanizam na osnovu kojega se figure ostvaruju paralelizam. To znači da stilske figure u arapskom jeziku redom spadaju u jezičke činjenice koje ne predstavljaju narušavanje pravila, već predstavljaju “uvođenje dodatnih pravilnosti”. Kao vid promjene u jeziku one nisu paradigmatičke, već sintagmatske kategorije.

Paralelizam se ostvaruje u različitim vidovima: u vidu navođenja segmenata koji su međusobno ekvivalentni, kontrastivni, kontrarni, suplementarni itd. Nadalje, mogu se uočiti segmenti koji su paralelni na fonološkom, morfološkom, sintaksičkom, semantičkom planu... U tome smislu, o figurama u arapskoj stilistici može se govoriti kao o: izofonemama, izomorfemama, izotaksemama, izosememama i izografemama. Naravno, treba imati na umu da se ne radi o striktno razdvojenim nivoima, tako da neka figura može biti istovremeno i izomorfema i izofonema i sl.

Iz opisa načina ostvarivanja figura očita je težnja da se stilske figure predstavljaju kao dvojne strukture koje ne dopuštaju permutabilnost i diskontinuitivnost. Stepenn njihove sintaksičke uzajamnosti, odnosno integriranosti ili neintegriranosti u zajedničku strukturu, uglavnom je snažno izražen. Ta integriranost u zajedničku strukturu ovisi o semantičkoj i sintaksičkoj uzajamnosti, odnosno o međusobnoj uvjetovanosti paralelnih struktura.

Formalno posmatrano, paralelizam je uočljiviji onda kad je naglašenija strukturna homogenost, odnosno sintaksička imobilnost polustruktura. Sama imobilnost polustruktura nije ništa drugo do naglašeni raspored pozicija u okviru linearne distribucije.

Podjela figura u klasičnoj arapskoj stilistici na semantičke i formalne veoma je načelna. Paralelizam kao ključni mehanizam ostvarivanja figura tu podjelu premaša, tako da možemo vidjeti da kohezioni, odnosno homeogenizacijski procesi u semantičkim figurativnim iskazima odaju snažnu formalnu paralelnu strukturu, bez obzira što je riječ o semantičkim figurama i obrnuto.

Treba naglasiti kako nije ispravno miješati paralelizam i ponavljanje, barem ako se oslanjamo na način na koji su klasični arapski autori posmatrali figure. Možemo vidjeti da savremeni arapski autori kad klasificiraju figure, odnosno kad nastoje reklasificirati klasičnu podjelu figura na semantičke i formalne, između ostalih navode i figure ponavljanja. Međutim, ako se želi ponuditi jedna imanentna klasifikacija, takvo nešto ne može se prihvatiti. Naime, klasični arapski autori, slično kao što u teoriji metafore bježe od pojma *prijenos značenja*, tako i u teoriji figura bježe od pojma *ponavljanje*. Jednostavno, nikada ne koriste termin ponavljanje pri definiranju figura, već ključne riječi, najmanje dvije, nastoje prikazati kao napredne i paralelne, odnosno kao nosioce ili ključne elemente paralelnih

struktura. Stilogenot je prisutna onda kad se uoči supostojanje dviju struktura među kojima postoji privlačenje koje može biti fonološke, morfološke, semantičke, sintaksičke ili neke druge prirode. Takav slučaj ne može se nazvati ponavljanjem. Čak i u slučajevima pojedinih figura koje se ostvaruju u vidu ponavljanja neke riječi radi se o paralelizmu, a ne o ponavljanju. Naime, na osnovu analize takvih figura došli smo do zaključka kako je uvjet da se ponavljanje smatra stilogenim, odnosno da predstavlja stilsku figuru, to da bude poziciono uvjetovano. Poziciona uvjetovanost dvaju segmenata bliža je paralelizmu nego ponavljanju.

Koliko je snažno prisustvo paralelizma kao mehanizma na osnovu kojega se ostvaruju stilske figure, najbolje pokazuje činjenica da arapska stilistika ne poznaje figure iterativnog dodavanja koje prelazi granicu stiha (anafora i epifora). Naravno, to je uvjetovano i prozodijским razlozima, ali prije toga činjenicom da se ponovljene riječi u figurama iterativnog dodavanja ne javljaju kao paralelni segmenti u smislu inkorporiranosti u jednu homogenu strukturu, tj. stih.

Sažetak

Ovaj rad se bavi tropima i figurama u arapskoj stilistici sa stilističkog, fonetsko-fonološkog, morfološkog, sintaksičkog i semantičkog stanovišta. Rad je teoretske prirode, što znači da se ne bavi proučavanjem tropa i figura u određenom korpusu tekstova, već tropima i figurama u teoretskim djelima klasičnih i savremenih arapskih autora.

Arapska tropologija zarana je postala prilično redukcionistička: metafora i metonimija jedini su tropi u arapskoj stilistici koji imaju ‘vlastito ime’, ostali su tropi pridodati metafori i metonimiji kao njihove podvrste ili se smatraju figurama.

Arapska tropologija nastoji izbjeći supstitucijsko tumačenje metaforičnosti. U tome smislu odustala je od teorije značenja kao monolitnog odnosa forme i značenja riječi i opredijelila se za teoriju označavanja koja joj je nudila dragocjenu mogućnost separacije znaka i označenoga. Teorija metaforičkog značenja, tj. odnosa između doslovnog i metaforičkog, u arapskoj tropologiji oslanja se na referencijalnu semantiku. Dihotomija metaforičko – doslovno uvjetovana je referencijalnim značenjem riječi, pod čime na ovome mjestu podrazumijevamo zanemarivanje mogućih značenja riječi i oslanjanje na jedno koje jest “pravo” značenje riječi (*al-haqīqa*).

Razmatranje metonimije u arapskoj stilistici bitno je uvjetovano njenim referencijalnim karakterom. Nigdje nećemo naći da se, kad je riječ o metonimiji, spominju afirmiranje karakterističnog svojstva (*’itbāt al-šifa*) niti asercija (*al-’iddiā’*) kao mehanizmi kojima su arapski autori, između ostalih, nastojali pokazati da metafora ne počiva na supstituciji niti na imenskoj predikaciji.

Alegorija se u arapskoj stilistici ne posmatra kao figura za koju je bitna odrednica kvantitativnost. Ona je bitno svojstvo alegorije samo kao neostvorena kvantitativnost koja podrazumijeva implicitno protezanja alegorije na misao, mogućnost njena razvoja do rečenice, a odatle i širenje na diskurs. Nadalje, postavke koje govore o odnosu alegorijskog iskaza i njegovog doslovnog značenja u formi odnosa bitnog svojstva i onoga na šta se bitno svojstvo odnosi govore o nastojanju da se alegorija – kazano jezikom savremene semantike – prikaže kao kauzalna referencija, tj. da veza između referencijalnog izraza i objekta na koji se odnosi u stvarnom svijetu nije lingvističke prirode, već je epistemička.

Poređenje je u arapskoj stilistici temelj na kome počiva metafora, zbog čega je i uvršteno u dio stilistike koji primarno pripada tropima. Poređenje je predstavljeno kroz nevjerojatno

veliki broj podjela i potpodjela. Arapski stilističari kao da su htjeli predstaviti poređenje dostojnim “operativnim mehanizmom” za ostvarivanje metafore.

Podjela figura u klasičnoj arapskoj stilistici na semantičke i formalne veoma je načelna. Paralelizam kao ključni mehanizam ostvarivanja figura tu podjelu premaša. Tako možemo vidjeti kako kohezioni, odnosno homeogenizacijski procesi u semantičkim figurativnim iskazima odaju snažnu formalnu paralelnu strukturu, bez obzira što je riječ o semantičkim figurama i obrnuto.

Kako je paralelizam temeljni mehanizam na osnovu kojega se ostvaruju stilske figure, to je rezultiralo činjenicom da se stilske figure u arapskoj stilistici redom posmatraju kao jezičke činjenice koje ne predstavljaju narušavanje pravila, već “uvođenje dodatnih pravilnosti”. Kao vid promjene u jeziku one nisu paradigatske, već sintagmatske kategorije.

Summary

This dissertation examines tropes and figures in Arabic stylistics through stylistics, phonetic, phonological, morphological, syntactical and semantic aspects. Therefore, the work is utterly theoretical by its nature since it does not study tropes and figures in a particular corpus of texts, but theoretical works of classical and contemporary Arabic authors.

Arabic tropology turned to a kind of reductionism in very early stages of development. Namely, only metaphor and metonymy are “independent with its titles” while the other tropes have been either assigned and allocated to them or considered as figures.

Arabic tropology tends to avoid substitutional interpretation of metaphoric process. In this sense, it has abandoned theory of meaning as monolithic relationship between form and meaning of words and accepted the theory of signification that offered so precious possibility of separation between sign and signified. Theory of metaphorical meaning that is relation between literal and metaphorical in Arabic tropology is governed by referential semantics. Dichotomy of metaphorical and literal is caused by referential meaning of word which in this work means neglect of the spectrum of actual meanings of a word and trust to the only one meaning that is considered as “proper” (*al-ḥaqīqa*).

Study of metonymy in Arabic stylistics is very dependent of its referential character. Speaking about metonymy, it is not possible to find categories such as assignation of attributes (*'iḥbāt al-ṣifa*), or assertion (*al-'iddiā*), defined as mechanisms that led Arabic authors to show how metaphor is not based on substitution or nominal predication.

In Arabic stylistic allegory is not considered as a figure for which main feature should be quantity. It is essential characteristic of allegory only as unrealised quantity that means implicit extension of allegory towards thought and its possibility to develop to the stage of sentence which would open dissemination to discourse as well. Furthermore, assumptions about relationship between allegorical expression and its literal meaning as relation between essential feature and its reference discover tendency to represent allegory as causal reference as in the language of contemporary semantics. It means that relationship between referential expression and its object from real world is not linguistic but epistemic by its nature.

In Arabic stylistics, comparison is the base for metaphor. That is the main reason for its emplacement in domain of stylistics that principally belongs to the tropes. Comparison is

represented by extremely big number of categories and subcategories. It seems as Arabic authors wanted represent comparison as credible “operational mechanism” for the realisation of metaphor.

Classical Arabic stylistic division of figures into semantic and formal one is very general and broad. As a key mechanism, parallelism goes beyond such divisions. So, it is evident how cohesive as well as homogenic processes in semantic figurative expressions reflect strong formal and parallel structure regardless to semantic figures and opposite.

Having parallelism as basic mechanism for the realisation of stylistic figures, the consequence was that all stylistic figures have been considered as linguistic facts that do not represent break of the rules, but “introduction of abnormal regularities”. As a kind of change in language, they are not *paradigmatic*, but *syntagmatic* categories.

Literatura

- ‘Abd al-’Ilāh, Salīm, *Binyāt al-mušābaha fī al-luġa al-’arabiyya*, al-Dār al-Bayḍā’, Dār Tubḡāl li al-našr, 2001.
- ‘Abd al-Maġīd, Ġamīl, *al-Badī’ bayna al-balāġa al-’arabiyya wa al-lisāniyyāt al-naššiyya*, al-Qāhira, al-Hay’a al-mišriyya al-’amma li al-kitāb, 1998.
- ‘Abd al-Muṭallib, Muḥammad, *al-Balāġa al-’arabiyya: qirā’ uḥrā*, al-Qāhira, Lünġmān, 1997.
- ‘Abd al-Muṭallib, Muḥammad, *al-Balāġa wa al-’uslūbiyya*, al-Qāhira, Lünġmān, 1994.
- Abū al-’Adūs, Yūsuf, *al-’Isti’āra fī al-naqd al-’adabī al-ḥadīṭ, al-’ab’ād al-ma’rafiyya wa al-ġamāliyya*, ‘Ammān, al-’Ahliyya, 1997.
- Abu Deeb, Kamal, “Al-Jujānī’s Classification of Isti’āra with Special Reference to Aristotle’s Classification of Metaphor”, *Journal of Arabic Literature*, 1971, Vol. 2, str. 48-75.
- Abū Sutayt, al-Šahāt, *Dirāsāt manḥaġiyya fī ‘ilm al-badī’*, al-Qāhira, Dār al-Hanlaġī, 1994.
- Abū ‘Ubayda, *Maġāz al-Qur’ān*, al-Qāhira, Maktaba al-Ḥanġī, s.a., t. 1.
- ’Aḥmad Taymūr, *al-’Ašāfir fī zayyihā al-qāhirī*, al-Qāhira, al-Hay’a al-mišriyya al-’amma li al-kitāb, 1996.
- Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Beograd, Dereta, 2000.
- Aristotel, *Retorika*, Beograd, Plato, 2000.
- Asher, Nicholas, and Lascarides, Alex, “Lexical Disambiguation in a Discourse Context”, u: James and Boguraev, eds. *Pustejovsky, Branimir, Lexical Semantics: The Problem of Polysemy*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- ‘Askarī, Abū Hilāl, *Kitāb al-šinā’atayn*, al-Qāhira, 1971.
- Badawī, Ṭabāna, *Mu’ġam al-balāġa al-’arabiyya*, Bayrūt, Dār ‘Ibn Ḥazm, 1997.
- Bakrī, Šayḥ ‘Amin, *al-Balāġa al-’arabiyya fī tawbihā al-ġadīd*, al-Qāhira, Dār al-’ilm li al-malāyīn, t. 2, 2001.
- Bārt, Rūlān, *al-Balāġa al-qadīma*, prev. ‘Abd al-Karīm al-Šarqāwī, bez mjesta izdanja, Našr al-Fank li al-luġa al-’arabiyya, 1984.
- Basyūnī, ‘Abd al-Fattāḥ, *Dirāsāt balāġiyya*, al-Qāhira, Mu’assasa al-Muḥtār, 1998.
- Basyūnī, ‘Abd al-Fayyūd, *‘Ilm al-badī’*, al-Qāhira, Mu’assasa al-Muḥtār, 1998.
- Berlin, Adele, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.
- Black, L. Deborah, *Logic and Aristotle’s “Rhetoric” and “Poetics” in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden, E. J. Brill, 1990.
- Blek, Maks, “Metafora”, u: *Metafora, figure i značenja*, ur. Leon Kojen, Beograd, Prosveta, 1896., 55-79.

- Bohas, G., Guillaume, J.-P. and D.E. Kouloughli, *The Arabic Linguistic Tradition*, London and New York, Routledge, 1990.
- Bonnebakker, S. A., *Some Early Definitions of the Tawriyya and Ṣafadī's Faḍḍ al-Xitām 'an at-tawriyya wa al-istixdām*, The Hague and Paris, Mount & Co, 1966.
- Brajović, Tihomir, *Teorija pesničke slike*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2000.
- Briedsli, Monro, "Metaforični obrt", u: *Metafora figure i značenja*, ur. Leon Kojen, Beograd, Prosveta, 1986., str. 79-100.
- Brooke-Rose, Christine, *A Grammar of Metaphor*, London, Secker and Warburg, 1958.
- Chandler, Daniel, *Semiotics: The Basics*, London, Routledge, 2002.
- Cohen Z., Mordechai, "Moses Ibn Ezra vs. Maimonides for a Poetic Definition of Metaphor (Isti'ara)", *Edebiyat: Journal of Middle Eastern and Comparative Literature*, 2000. Vol. 11, str. 1-28.
- Corsaro, A. William, "William Sociological Approaches to Discourse Analysis", u: *Handbook of Discourse Analysis*, ed. Teun A. van Dijk, Vol. 1, San Diego, Academic Press, INC., 1988, str. 167-190.
- Croft, William and Cruse, D. Alan, *Cognitive Linguistics*, London, Cambridge University Press, 2004.
- Ḍālī', Muḥammad, *al-'Uslūbiyya al-ṣawṭiyya*, al-Qāhira, Dār al-Ġarīb, 2002.
- De Sosir, Ferdinand, *Opšta lingvistika*, Beograd, Nolit, 1977.
- Devine, A. M. Stephens D. Laurence, *Discontinuous Syntax: Hyperbaton in Greek*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Dubois, J., *A General Rhetoric*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1981.
- Duraković, Esad, "Ogled o Časnome", u: *Takvim za 1999*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 1998, str. 9-22.
- Duraković, Esad, "Ogled o metafori Džennet", u: *Novi izraz*, 1999, knj. 2, br. 6, str. 95-106.
- Duraković, Esad, "Paralelizmi u al-Fatihi", u: *Takvim za 2008*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 2007, str. 9-21.
- Duraković, Esad, "Retorički obrat u Kur'anu", u: *Ostrvo*, br. 2, str. 12-19.
- Duraković, Esad, *Arapska stilistika u Bosni – Ahmed Sin Hasanov Bošnjak o metafori*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XIII, 2000.
- Duraković, Esad, *Muallaqe: sedam zlatnih arabljanskih oda*, Sarajevo, Sarajevo Publishing, 2004.
- Duraković, Esad, *Orijentologija: univerzum sakralnoga teksta*, Sarajevo, Tugra, 2007.
- Duraković, Esad, "Prilog stilističkoj analizi El-Fatihe", u: *Takvim za 1998*, Rijaset islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 1997, str. 43-53.
- Duraković, Esad, *Stil kao argument: nad tekstom Kur'ana*, Sarajevo, Tugra, 2009.
- Emanatian, Michele, "Metaphor and the Expression of Emotion: the Value of Cross-Cultural Perspectives", *Metaphor and Symbol*, 1995, Vol. 10 (3), str. 163-182.
- Encyclopedia of Islam*, CD CD-ROM Edition, Leiden, Brill NV, 2001.
- Fayyāḍ, Muḥammad Ġābir, *al-Kināya*, Ġidda, Dār al-Manāra, 1989.
- Fletcher, Angus, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1970.
- Fowler, Roger (ed.), *Essays on Style and Language*, London, Routledge, 1966.

- Ġamīl 'Abd al-Maġīd, *al-Badī' bayna al-balāġa al-'arabiyya wa al-lisāniyyāt al-naššiyya*, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li al-kitāb, al-Qāhira, 1998.
- Geirsson, Heimir and Losonsky, Michael (eds.), *Readings in Language and Mind*, Oxford, Blackwell Publishing, 1996.
- Garvin L., Paul (ed.), *A Prague School Reader on Estetics, Literary Structure, and Style*, Washington, D. C., Georgetown University Press, 1964.
- Glucksberg, Sam, Newsome, Mary, Goldvarg, Yevgeniya, "Inhibition of literal: Filtering Metaphor-Irrelevant Information During Metaphor Comprehension", *Metaphor and Symbol*, 2001, Vol. 16 (3&4), 277-293.
- Ġuma'ī, al-'Aḥḍar, *al-Lafẓ wa al-ma'nā fī al-tafkīr al-naqdī wa al-balāġī 'inda al-'Arab*, Dimašq, 'Ittiḥād kuttāb al-'Arab, 2001.
- Ġundī, 'Alī, *Fann al-ġinās*, al-Qāhira, Dār al-fikr al-'arabī, s.a.
- Ġurġānī, 'Abd al-Qāhir, *'Asrār al-balāġa*, ed. Hellmut Ritter, Bayrūt, Dār al-Masīra, 1983.
- Ġurġānī, 'Abd al-Qāhir, *Dalā'il al-'i'ġāz*, Bayrūt, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988.
- Haddāra, Muḥammad Muṣṭafā, *'Ilm al-bayān*, Bayrūt, Dār al-'Ulūm al-'arabiyya, 1989.
- Ḥafāġī, 'Abd al-Mun'im i dr., *al-'Uslūbiyya wa al-bayān al-'arabī*, al-Qāhira, al-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, 1992.
- Ḥafāġī, Sinān, *Sirr al-faṣāḥa*, al-Qāhira, Maṭba'a Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ wa 'awlāduh, 1950.
- Handāwī, 'Aḥmad, *al-Maġāz al-mursal fī 'Lisān al-'Arab 'li Ibn al-Manzūr*, Ṭantā, al-Turkī, 1994.
- Hāšimī, al-Sayyid 'Aḥamad, *Ġawāhir al-balāġa fī al-ma'ānī wa al-bayān wa al-badī'*, Bayrūt, al-Maktaba al-'ašriyya, 1999.
- Hendricks, O. William, *Grammars of Style and Styles of Grammar*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1976.
- Honeck, Richard P.; Temple, Jon G., "Proverbs: The Extended Conceptual Base and Great Chain Metaphor Theories", *Metaphor and Symbolic Activity*, 1994, Vol. 9 (2), str. 85-112.
- Ḥusayn, 'Abd al-Qādir, *Fann al-badī'*, al-Qāhira, Dār al-Šurūq, 1983.
- Ḥusayn, 'Abd al-Qādir, *al-Muḥtaṣar fī tāriḥ al-balāġa*, al-Qāhira, Dār ġarīb, 1998.
- Hussein, Abdul-Raof, *Arabic Rhetoric: A pragmatic analysis*, London, Routledge, 2006.
- Hussein, Abdul-Raof, *Arabic Stylistics: A Courebook*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden, 2001.
- Ibn Abū al-'Iṣba', *Tahrīr al-Taḥbīr*, Laġna 'iḥyā' al-turāt, s.a.
- Ibn al-Mu'tazz, *Kitāb al-badī'*, ed. by I. Kratchkovsky, E.J.W. Gibb Memorial Series, Vol. X; London, Luzak and Co., 1953.
- Ibn Ġa'far, Qudāma, *Naqd al-ši'r*, ed. S.A. Bonebakker. E.J. Brill, Leiden, 1956.
- Ibn 'Isā, Alī, *al-Nukat fī 'i'ġāz al-Qur'ān*, u: *Talāt rasā'il fī 'i'ġāz al-Qur'ān*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira, 1968.
- Ibn Qutayba, *Ta'wīl muškil al-Qur'ān*, al-Qāhira, Dār al-Turāt, 1973.
- Ibn Rašīq, al-'Umda, Bayrūt, Dār al-Ġīl, 1955.
- 'Īd, Raġā', *Falsafa al-balāġa*, al-'Iskandriyya, Manša'a al-ma'ārif, 1979.
- Jakobson, Roman, *Lingvistika i poetika*, Beograd, Nolit, 1966.
- Karon, Jeferry W., "Cohesion as Logic: Possible Worlds of Marvell's 'To his Coy Mistress'", *Style*, 1993, Vol. 27, Issue 1, elektronsko izdanje: Ebsco Host Research Database (12. 02. 2008)
- Katnić-Bakaršić, Marina, *Gradacija*, Sarajevo, Međunarodni centar za mir, 1996.

- Katnić-Bakaršić, Marina, *Stilistika*, Sarajevo, Ljiljan, 2001.
- Kittay, Eva Feder, *Metaphor its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford, Claredon Press, 1987.
- Kovačević, Miloš, *Stilistika i gramatika stilskih figura*, Kragujevac, Kantakuzin, 2000.
- Kövecses, Zoltán *Metaphor: a practical introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Kroeger, Paul R., *Analyzing Grammar*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Kur 'an s prijevodom na bosanski jezik*, preveo s arapskog jezika Esad Duraković, Sarajevo, Svjetlost, 2004.
- Kvintilijan, Marko Fabije, *Obrazovanje govornika*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1985.
- Lakoff, George, and Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago and London, University of Chicago press, 2003.
- Lakoff, George, *Irregularity in Syntax*, Holt, New York, Rinehart and Winston, Inc, 1970.
- Lakoff, George, *Women, Fire, and Dangerous Things*, Chichago, The University of Chichago Press, 1987.
- Lakoff, Robin, "If' s, and' s, and but' s about conjunction", u: *Studies in Linguistic Semantics*, eds. C. J. Fillmore and D. T. Langendoen New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971, str. 115-149.
- Latić, Džemaludin, *Stil kur 'anskog izraza*, Sarajevo, El-Kalem, 2001.
- Lausberg, Heinrich, *Literary Rhetoric: A Foundation for Literary study*, Brill, Leiden, 1998.
- Leech, G., *Semantics: The Study of Meaning*, New York, Penguin Books, 1981.
- Leech, Geoffrey, "Stylistics", u: *Discourse and Literature*, ed. Teuen A. van Dijk, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1985, Vol. 3, str. 40-49.
- Leech, Geoffrey N., *A Linguistic Guide to English Poetry*, London, Longman, 1969.
- Leech, Geoffrey, "This Bread I Break – Language and Interpretation", u: *Linguistics and Literary Style*, ed. Donald C. Freeman, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1970, 119-128.
- Leech, N. Geoffrey, *A linguistic Guide to English Poetry*, London and New York, Longman, 1969.
- Lešić, Zdenko, *Teorija književnosti*, Sarajevo, Sarajevo Publishing, 2005.
- Lotman, Jurij M., *Struktura umjetničkog teksta*, Zagreb, Alfa, 2001.
- Ljubović, Amir, *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XVII, 1996.
- Lyons, Yohn *Linguistic Semantics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Maalej, Zuhair, "Metaphoric Discourse in the Age of Cognitive linguistics, with Special References to Tunisian Arabic", <http://simsim.rug.ac.be/Zmaalej/metacog.html>, (02. 02. 2008)
- Manqūr, 'Abd al-Ġalīl, *'Ilm al-dalāla 'uṣūlḥ wa mabāḥiṭuh fī al-turāt al-'Arabī*, Dimašq, 'Ittiḥād kuttāb al-'Arab, 2001.
- Maršafī, Sayyid Ibn 'Alī, *Raġba al-'āmil min 'Kitab al-kāmil'*, Baġdād, Dār al-Bayān, 1969.
- Miftāḥ, Muḥammad, *Maġḥūl al-bayān*, al-Dā al-Baydā', Dār Tūbgāl li al-našr, 1990.
- Muftić, Teufik, *Klasična arapska stilistika*, Sarajevo, El-Kalem, 1995.
- Mutanabbī, Abū Ṭayyib, *Dīwān al-Mutanabbī*, ur. Salīm 'Ibrāhīm Šādīr, Maktaba Šādīr, Bayrūt, 1926.
- Nāzīm, 'Abd al-Ġalīl, *al-Balāġa wa al-sulṭa fī al-maġrab*, al-Dār al-Baydā', Dār Tūbgāl li al-našr, 2002.
- Nida, A. Eugene, *Componential Analysis of Meaning*, The Hague, Mouton, 1975.

- Nunberg, Geoffrey, "Transfer of Meaning", u: *Lexical Semantics: the Problem of Polysemy*, eds. Pustejovsky, J. and Boguraev, B., Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Plett, F: Heinrich, "Concepts of Style: A Classificatory and a Critical Approach", *Language and Style*, 1977, Vol.12, 268-281.
- Plett, F: Heinrich, "Rhetoric", u: *Discourse and Literature*, ed. Teun A. Van Dijk, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 1985, str. 59-85.
- Prčić, Tvrtko, *Semantika i pragmatika reči*, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1997.
- Qazwīnī, al-Ḥaṭīb, *al-ʿIdāh fī ʿulūm al-balāgha*, Bayrūt, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 2000.
- Qilqīla, ʿAbd al-ʿAzīz, ʿAbduhū, *al-Balāgha al-ʿiṣṭilāhiyya*, al-Qāhira, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1992.
- Radman, Zdravko, "Difficulties With Diagnosing the Death of a Metaphor", *Metaphor and Symbol*, 1997, Vol. 12 (2), str. 149-157.
- Rāzī, Fahr, *al-Maḥṣūl fī ʿilm ʿuṣūl al-fiqh*, al-Riyāḍ, Ğāmiʿa al-ʿimām Muḥammad Ibn Suʿūd al-ʿislāmiyya, 1998.
- Richard Ohmann, "Modes of Order", u: *Linguistics and Literary*, ed. Donald C. Freeman, *Style*, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1970, str. 209-243.
- Ricoeur, Paul, *Živa metafora*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1981.
- Ričards, I. A., "O metafori", u: *Metafora, figure i značenje*, ur. Kojen, Leon, Beograd, Prosveta, 1986, str. 21-55.
- Rikard, Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, Zagreb, Matica hrvatska, 1969.
- Sakkākī, Abū Yaʿqūb, *Miftāh al-ʿulūm*, al-Qāhira, Al-Maṭbaʿa al-ʿadabiyya, s. a.
- Šalāh, Faḍl, *Balāgha al-ḥiṭāb wa ʿilm al-naṣṣ*, al-Qāhira, Lūngmān, 1996.
- Sanders, Robert, "Aspects of Figurative Language", *Linguistics*, 1973, vol. 96, str. 56-100.
- Šāwī, ʿAḥmad ʿAbd al-Sayyid, *Maḥmūm al-ʿistiʿāra*, al-ʿIskandariyya, Manšaʿa al-maʿārif, 1988.
- Shukri, B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Al-fārābī*, New York, State University of New York Press, 1991.
- Simić, Radoje, *Opšta stilistika*, Nikšić, Jasen, 2001.
- Stamać, Ante, *Teorija metafore*, Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost, 1983.
- Stanivuković, Goran, "Hiperbola u kontekstu engleske renesansne književnosti", u: *Tropi i figure*, ur. Živa Benčić i Dunja Fališevac, Zagreb, Zavod za znanost o književnosti, 1995, str. 221-253.
- Sulṭān, Munīr, *al-Badīʿ taʿsīl wa taḡdīd*, al-ʿIskandariyya, Dār al-Maʿārif, 1986.
- Šarić, Ljiljana, *Antonimija u hrvatskome jeziku: semantički, tvorbeni i sintaksički opis*, Zagreb, Hrvatska sveučilišna naklada, 2007.
- Škiljan, Dubravko, "Antičke figure i tropi i suvremena lingvistika (I)", *Latina et Graeca*, 1985, br. 26, 17-42.
- Škiljan, Dubravko, "Antičke figure i tropi i suvremena lingvistika (II)", *Latina et Graeca*, 1986, br. 27, 5-22.
- Ṭaʿālabī, Abū Mansūr, *Fiqh al-luḡa wa sirr al-ʿarabiyya*, al-Qāhira, Maktaba wa maṭbaʿa al-Bābī al-Ḥalabī wa awlādūh, 1972.
- Ṭabl, Ḥasan, ʿUṣlūb al-ʿiltifāt fī al-balāgha al-ʿqurʿāniyya, al-Qāhira, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1988.
- Taftāzānī, Saʿad, al-Dīn, *Muḥtaṣar al-Saʿad*, Bayrūt, al-Maktaba al-ʿassriyya, 2003.
- Todorov, Cvetan, *Simbolizam i tumačenje*, Novi Sad, Bratstvo jedinstvo, 1986.

- Traugott Closs, Elisabeth and Dasher B.: Richard, *Regularity in semantic Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Tversky, Amos, "Features of Similarity", *Psychological Review*, 1997, Vol. 84, str. 327-352.
- Užarević, Josip, "Tropi i jezik", u: *Tropi i figure*, ur.: Bebčić, Ž. i Fališevac D., Zagreb, Zavod za znanost o književnosti, 1995, str. 105-113.
- Wahba, Magdi, *A Dictionary of Literary Terms (English – French – Arabic)*, Bayrūt, Libraire du Liban, 1974.
- Wales, Katie, *A Dictionary of Stylistics*, Harlow, Longman, 2001.
- Wansbrough, John, "A Note on Arabic Rhetoric", u: Zimmermann, *Lebende Antike: Symposion für Rudolf Sühnel*, eds. H. Meller und H.J. Berlin, 1967, str. 55-63.
- Warren, Beatrice "An Alternative Account of the Interpretation of Referential Metonymy and Metaphor", www.Metaphoric.de/07/warren.pdf (24. 03. 2008)
- Weststeijn, Willem G., "Metafora: teorija, analiza i interpretacija", u: *Tropi i figure*, ur. Živa Benčić i Dunja Fališevac, Zagreb, Zavod za znanost o književnosti, 1995, str. 113-151.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, New York, Macmilian, 1953.
- Wolfhart, Heinrich, "Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Majaz", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 1991, No. 2, 13-27.
- Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language*, (transl. from the German of Caspari), Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Yamūt, Ġāzī, *'Ilm 'asālib al-bayān*, Bayrūt, Dār al-'Aṣāla, 1983.
- Zimmerman, Brett, "Teaching Melville and Style: A Catalogue of Selected Rhetorical devices", *Style*, 2003, Vol. 37, No. 1, str. 47-66.

Indeks pojmova

- '*ādāt al-tašbīh* 28
adresant 124, 125
adresat 124, 125
afirmiranje karakterističnog svojstva (*al-'iṭbāt*)
66, 70, 110, 215
'*aks* 153, 154
aktualizacija 18, 79, 145, 176
aktualizator 162, 166, 167
'*alāqa muṣaḥḥiḥa* 106
alegorija (*al-kināya*) 21, 22, 51, 74-77, 112-
134 137, 160, 208, 209, 211, 215
– alegorija-simbol (*al-ramz*) 123, 127
– alegorijski iskaz 112-117, 119, 120, 122,
126-131, 133, 134, 211, 215
– aluzivna alegorija (*al-ta'riḍ*) 123-125
– kognitivna alegorija 132
– lingvistička alegorija 132
– signalizirajuća alegorija (*al-talwīḥ*) 123,
125, 126
– sugerirajuća alegorija (*al-'imā'wa al-
'išāra*) 123, 126
anagram (*ḡinās al-qalb*) 193, 196
aliteracija 192, 196
'*ālīyya* 104
amplifikacija (*al-tafrī'*) 183, 184-187
– amplifikacija u vidu sinatroizma (*tafrī'
al-ḡam'*) 186, 187
anaepifora 200
analogijska sličnost (*al-mumātala*) 113, 114,
204
antimetabola (*al-'aks*) 153, 154
antiteza (*al-muṭābaqa, al-taḍādd*) 25, 58, 90,
138, 140-143, 151
– negativna antiteza (*tibāq al-salb*) 143
– pozitivna antiteza (*tibāq al-ṭḡāb*) 143
antonimija 142, 144, 151
apodoza 152, 153
apozitivni genitiv 57
apstraktno (*al-'qlī*) 35-38, 47, 56, 96, 99, 101
'*aqlī* 48, 52, 132
arapska poezija 76, 92
'*aṣl* 22
asocijativnost (*al-mulābasa*) 105, 109, 210
asonanca 202
atribucija 55, 57, 59, 72
atribut (*al-ṣifa*) 62, 75, 93, 119, 140, 169, 183,
186, 187, 199
badā'i' 18, 136
bayt 146, 202
bitno svojstvo (*al-lāzim*) 70, 75, 80, 113, 114,
117, 118, 124, 125, 127, 129, 130, 157, 158,
181, 211, 215
Čiljani domen (engl. *target domain*) 95-99
cjelina – dio (*al-kullīyya*) 104, 107, 108
committednes 169
comparatio 31, 46, 47, 184, 186
dalāla badīla 124, 208
dalīl 24, 117
dāll 24,
dātiyyāt 34
denominacija 53, 110
denominatio 105
devijacija (*al-'inhirāf*) 15-18, 41, 51, 95, 136

- determinirana devijacija 17
- primarna devijacija 17
- sekundarna devijacija 17
- statistička devijacija 17
- tercijarna devijacija 17
- dijalektički postupak (*al-maḏhab al-kalāmī*) 58, 180, 181
- dilogija (*al-istiḥdām*) 155
- diskontinuitivnost 212
- diskurs 18, 58, 63, 85, 91, 94, 107, 110, 115, 117, 137, 207, 208, 211, 215
- distih (*al-bayt*) 36, 39, 40, 63, 74, 75, 77, 78, 83, 85, 89, 112, 120, 125, 126, 144, 146, 155, 151-159, 182, 185, 199-203, 205
- distinkcija (*al-tafrīq*) 138, 167, 168-170, 173-175
- distribucija (*al-taqṣīm*) 138, 170-172, 175
- djelimična reverzija (*qalb al-ba‘d*) 194
- doslovni referent 128, 129
- downgraded predication* 71
- eksplanator** (*al-naṣr*) 161-163
- eksterni referent 111
- epanadiploza 198, 200, 201
- epanoda (*al-laff wa al-naṣr*) 138, 161-164
- epifora 146, 200-202, 213
- eufemizam 21, 22, 121, 122, 209
- far‘** 22
- fāšila* 202, 204
- feature-matching model* 34
- featurized predication* 71
- figura (*al-šura al-balāḡiyya, al-šakl*) 136
 - figure generaliziranja i partikulariziranja (*funūn al-iḡmāl wa al-taḡṣīl*) 138
 - figure imaginacije (*funūn al-taḡyīl wa al-‘ihām*) 138
 - figure iterativnog dodavanja 213
 - figure simetrije (*funūn al-tanāsub*) 138
 - figure u užem smislu (*al-muḥassināt*) 18, 136, 199
 - figure u užem smislu (*al-badā‘i‘*) 18, 136
- fiqra* 146, 202
- focus* 83
- fokus (engl. *focus*) 83, 84, 86, 155, 159, 160, 162, 163
- fonologija 206
- forma (*al-lafẓ*) 17, 22-24, 26, 37, 38, 40, 43, 52, 62, 67, 68, 72, 112, 113, 129, 139, 143, 151, 163, 165, 175, 179, 180, 185, 193, 195, 200, 201, 208, 209, 211, 215
- frame* 83
- funūn al-iḡmāl wa al-taḡṣīl* 138
- funūn al-taḡyīl wa al-‘ihām* 138
- funūn al-tanāsub* 138
- ḡam‘** 165
- ḡam‘ ma‘a tafrīq* 173
- ḡam‘ ma‘a taqṣīm* 175
- ḡāmi‘* 69, 70
- geometrijski model sličnosti (similarnosti) 31, 64, 209
- ḡinās* 140, 189
- ḡinās al-ištiqāq* 195, 196
- ḡinās al-‘aks* 193, 196
- ḡinās al-qalb* 193, 194, 196
- ḡinās lāḡiq* 192, 196
- ḡinās muḏāri‘* 192, 196
- ḡinās muḡannaḡ* 194, 196
- ḡinās muḡarraḡ* 192, 196
- ḡinās mumāṭīl* 190, 196
- ḡinās muṣaḡḡaf* 193, 196
- ḡinās mustawfā* 190, 196
- ḡinās muzdawīḡ* 194, 196
- glagol 52, 53, 59, 60, 62-64, 77-82, 141, 142, 144, 145, 147-150, 152, 153, 157, 160, 163, 166, 168, 183, 184, 190-192, 195, 199
 - deverbalna metafora (*al-isti‘āra al-taba‘iyya*) 60, 73, 77-81
 - glagolska imenica 60, 78-80
 - glagolska metafora 53, 56, 60, 78, 80-82

- kontekstualna restrikcija na glagolsku imenicu 79
- nedeverbalna metafora (*al-'isti'āra al-'ašliyya*) 73, 77, 81
- govornik 11, 131, 180, 184
- grafologija 16, 206
- gramatika 55, 119, 169, 190
 - transformaciona gramatika 139
- ğuz'iyya 103
- ḥaqīqa** 'aqliyya 52
- ḥaqīqa luğawiyya/lafziyya** 52
- harmoniziranja forme i značenja ('i *tilāf al-lafz wa al-ma'nā*) 112, 113
- heterometričan 203
- heteromorfičan 192, 195
- hipalaga 131, 132
- hiperbola (*al-mubālağa*) 22, 83, 84, 176, 177, 178, 209
 - neprihvatljive hiperbole (*al-mubālağāt al-mamqūta*) 178
 - deklarativna hiperbola (*al-tabliğ*) 177
 - ekstremna hiperbola 177
 - hiperbola pretjerivanja (*al-'igrāq*) 177
- hiperonim 171, 172
- hiponim 171, 172
- ḥissī** 35
- homeoteleton 194, 196
- homofoničan 192, 195
- homografičan 192
- homonim 191, 198
- ḥukm** 175
- ḥusn al-t'līl** 181
- 'i'tilāf al-lafz wa al-ma'nā** 112
- 'i'tilāf** 150
- 'iḏāfāt al-dalāliyya** 125
- 'iddi 'ā'** 66, 68, 72, 73, 86, 97, 110, 118, 211, 215, 217
- 'igrāq** 177
- 'thām** 156
- 'ilm al-badī'** 15, 21, 135, 138
- 'ilm al-balāğa** 11
- 'ilm al-bayān** 15, 21, 52, 135,
- 'ilm al-ma'ānī** 15, 52, 135, 188
- 'iltifāt** 140, 188
- 'iltizām** 25
- 'īmā' wa 'išāra** 123, 126, 127
- imaginacija (*al-tahyīl*) 32, 36, 37, 138
- ime 57, 59, 60-62, 68-71, 78, 81, 191
 - ime koje se pozajmljuje (*al-'ism al-must'ār*) 67, 69
- imenica 56, 60, 65, 66, 77-80, 82, 132, 142, 148, 155-157, 183, 186, 187, 192, 195
 - imenica mjesta 77, 78
 - imenica oruđa 77, 78
 - imenica vremena 77, 78
 - imenska predikacija 58, 60, 62, 93, 209-211, 215
- impartiality** 169
- implicirana asercija 72, 93
- implikacijski paradoks 181
- indeksički znak 109, 111, 133, 211
- indirektna signifikacija 23, 208
- individualni simboli 126
- 'infikāk al-dalīl min al-madlūl** 24, 208
- infinitiv (*al-mašdar*) 63, 64, 78, 79, 126, 168
- 'inhirāf** 16
- integrirajuća identifikacija (*al-tamāhī al-kullī*) 82, 92
- interpretativno zahvatanje konteksta (*al-ta'awwul*) 45, 47
- 'intiḡāl** 118
- intra-field transfer** 66
- 'irdāf** 112-114, 117, 118, 129
- ironija 22, 52, 90, 209
 - ironična metafora (*al-'isti'āra al-tahakkumiyya, al-'isti'āra al-tamlīhiyya*) 90,
- 'iršād wa tashīm** 144
- 'irṭibāt** 110
- iskaz 15, 29, 40, 42, 53, 58-62, 75, 78-81, 83-88, 95, 97, 112-120, 122-131, 133, 134,

- 136, 139, 143-145, 148-150, 153-157, 159-165, 169, 170, 172-174, 176-181, 183, 184, 186-188, 198, 206, 211, 215, 216
- podudaranje iskaza i zahtjeva govorne situacije (*muṭābaqa al-kalām li al-muqtadā al-ḥāl*)
 - alegorijski iskaz 112-122, 126-131, 133, 134, 211, 215
- 'ism must 'ār 68
- 'isti 'āra 23, 30, 53, 57, 63, 66, 67, 72, 73, 209
- 'isti 'āra 'ašliyya 73, 77
- 'isti 'āra bi kināya 74, 75, 77
- 'isti 'āra binyawiyya 98
- 'isti 'āra ġayr muḥfida 65
- 'isti 'āra 'inādiyya 90
- 'isti 'āra 'ittiġāhiyya 99
- 'isti 'āra makniyya 73
- 'isti 'āra muḥfida 65
- 'isti 'āra muḥfrada 73, 88
- 'isti 'āra muġarrada 73, 82, 84
- 'isti 'āra murakkaba 73, 88
- 'isti 'āra muraššaḥa 73, 82
- 'isti 'āra muṭlaqa 73, 82, 85
- 'isti 'āra taba 'iyya 73, 77, 78
- 'isti 'āra tahakkumiyya 90
- 'isti 'āra tamṭiliyya 73, 88
- 'isti 'āra tamliḥiyya 88, 90
- 'isti 'āra taṣriḥiyya 73
- 'isti 'āra wuġūdiyya 100
- 'istiḥdām 155,
- 'išārāt dalāliyya 123
- 'iştirāk 34
- 'iṭbāt 53, 66, 68, 70-73, 91, 93, 114, 116, 117, 129
- 'iṭbāt al-ma 'nā 114
- 'iṭbāt bi nafy 179
- izofoneme 19
- izofoničnost 154
- izografeme 212
- izografičnost 154, 192, 195, 197
- izometričnost 203-205
- izomorfeme 19, 212
- izosememe 212
- izotakseme 197, 212
- izravnavanje (*al-mumātala*) 204
- izraz (*al-lafẓ*) 17, 18, 22, 26, 52, 57, 63, 67, 68, 69, 73, 81, 92, 95, 97, 112, 114, 116, 117, 119-122, 128, 129, 134, 149, 179, 194, 196, 200, 211, 215
- izraz koji se pozajmljuje (*al-lafẓ al-musta 'ār*) 67, 69
 - konotirajući izraz (*al-tābi ')* 112, 114, 115
 - ono na šta se ukazuje konotirajućim izrazom (*al-matbū ')* 112
 - pravi izraz (lat. *verbum proprium*) 105
 - prijenos izraza (*naql al-'ibāra*) 68
- izvedeni način izražavanja (*al-far ')* 22, 97
- izvorni domen (engl. *source domain*) 95-98
- j**ednakost oblika (*al-muwāzana*) 204
- jedinstven (*al-muḥfrad*) 38, 47, 48
- jezgrene semantičke odlike (*al-dātiyyāt*) 33, 34
- jezički trop (*al-maġāz al-luġawī/al-lafẓī*) 52, 72, 132
- k**ategorijalna asercija (*al-'iddi 'ā'*) 66, 68, 72, 73, 86, 97, 110, 118, 128, 211, 215, 217
- kināya 112-114, 118, 129, 131, 132
- kognitivna lingvistika 94, 97
- koherencija 100, 140
- kohezija 87, 88, 133, 140, 145, 149, 174
- leksička kohezija 174
- kohiponimija 171
- kolokabilnost 87, 88, 148
- komponencijalna analiza 33, 34
- kompozitne propozicije 181
- konceptualna metafora 95, 96, 98-101
- konceptualni domen 95, 97
- končeto 182
- konsonanca 202
- konsonant 120, 190, 192, 193, 196, 199, 202-206

- kontekst 17, 18, 23, 26, 33-35, 45, 47, 48, 52, 56-58, 63, 64, 75, 76, 79, 81-83, 85-89, 98, 105-107, 116, 117, 123-125, 128, 130, 131, 133, 136, 137, 142, 147, 148, 156, 158-161, 176, 178, 180, 198, 209-211
- bliski kontekst 85, 88, 105, 106, 160
 - disputivni kontekst 180
 - eksplicirani kontekst 85, 86, 105, 106, 123, 131, 147, 160, 211
 - implicirani kontekst 85, 147
 - interpretativno zahvatanje konteksta (*al-ta'awwul*) 45, 47
 - kontekstualna restrikcija na glagolsku imenicu 79
 - minimalni kontekst 82, 87, 88
 - restriktivna kontekstualna veza (*al-qarīna al-māni'a*) 105
- kontrarni pojam (*al-taḍādd*) 90, 141
 konverzacijska inferencija 123, 124
 kopulacija (*al-muzāwaḡa*) 138, 152, 153
 koreferencijalnost 87, 88, 171
 korekcija (*al-ruḡū'*) 140, 154, 155
 korigirajuća relacija (*al-'alāqa al-muṣahḡiha*) 106
 kosignativnost 152, 166, 167
kulliyā 104
 kumulacija (*mura'āt al-naẓīr*) 140, 150, 151, 152, 172
- laff** 161, 162, 163
laff wa naṣr 161
lafẓ 22, 26, 67, 68, 129, 200
lafẓ musta'ār 67, 69,
lāzim 75, 80, 117, 129, 130, 157, 158, 181,
 lijep način dokazivanja (*ḡusn al-ta'līl*) 138, 140, 181-183
 litota (*al-'iḡbāt bi al-naḡy*) 179, 180, 209
 logička povezanost (*al-'irṡībāt*)
luzūm mā lā yalzam 205
- ma'nā** 22, 23, 32, 67, 175, 200
māḡawiyā 104
maḡhab kalāmī 180
maḡlūl 24
maḡāz 51, 52, 102, 110, 128, 132
maḡāz 'an maḡāz 108
maḡāz 'aqlī 52, 132
maḡāz laḡẓī 52
maḡāz luḡawī 52, 132
maḡāz marātib 108
maḡāz mursal 102, 105, 110, 131, 132
maḡhalliyā 104
malzūm 117, 118, 129, 130, 181
ma'nā ma'nā 23
maṣḡdar 78, 79
matbū' 112
mawṣūf 79, 93, 119, 120
 metafora (*al-'isti'āra*) 11, 12, 18, 21-23, 27-29, 30, 32, 33, 37, 38, 46, 50-103, 105, 106, 109-111, 114, 116, 118, 119, 127-133, 137, 159, 160, 178, 208, 209-212, 215, 216
 - aludirajuća metafora (*al-'isti'āra al-ma-kniyyā*) 73
 - analogijska metafora (*al-'isti'āra al-tamṡīliyyā*) 52, 88-90, 114, 118
 - apsolutna (prosta) metafora (*al-'isti'āra al-muṡlaqa*) 73, 82, 85
 - deverbarna metafora (*al-'isti'āra al-taba'iyyā*) 60, 73, 77-81
 - dopunjena metafora (*al-'isti'āra al-muḡarrada*) 73, 82-88
 - eksplicirajuća metafora (*al-'isti'āra al-taṣrīḡiyyā*) 73, 75
 - genitivna metafora 55-57
 - glagolska metafora 56, 60, 80, 82
 - implicirana metafora (*al-'isti'āra al-ma-kniyyā*) 73-76, 80, 85
 - interaktivno poimanje metafore 69, 72, 73, 86, 210
 - ironična metafora (*al-'isti'āra al-tahakku-miyyā, al-'isti'āra al-tamliḡiyyā*) 90
 - jedinstvena metafora (*al-'isti'āra al-mu-frada*) 73, 88, 89

- kognitivni pristup (u tumačenju metafore) 92-98, 100, 109, 207, 210
- metafora apsurdna (*al-'isti'āra al-'inādiyya*) 90
- metafora *in absentia* 60, 62
- metafora *in praesentia* 60, 61
- metafora koja se ostvaruje putem alegorije (*al-'isti'āra bi al-kināya*) 74-77
- metaforička riječ (*al-'ism al-'must'ār, al-'lafẓ al-'musta'ār*) 60, 62, 63, 67, 69, 75, 77, 78, 87
- metaforička tenzija 86, 87, 90, 91, 210
- metaforička tenzija (*al-'mubālağa*) 83, 84
- metaforičko značenje (*al-'mağāz*) 18, 22, 23, 51, 52, 81, 102, 128, 132, 208
- metaforični modifikator 64
- metaforični referent 62, 63, 72, 86, 88, 128, 130
- metafORIZACIJA 23, 46, 53, 55, 56, 64, 65, 67, 68, 70-72, 78, 80-82, 85, 86, 97, 101, 116, 128
- nedeverbarna metafora (*al-'isti'āra al-'ašliyya*) 73, 77, 81
- nemetaforički transfer 65
- obavijesno nerelevantna metafora (*al-'isti'āra ġayr al-'mufīda*) 65
- obavijesno relevantna metafora (*al-'isti'āra al-'mufīda*) 65
- ontološka metafora (*al-'isti'āra al-'wuğūdiyya*) 98, 100, 101
- orijentacijska metafora (*al-'isti'āra al-'ittiğāhiyya*) 98-101
- prosta metafora (*al-'isti'āra al-'muṭlaqa*) 73, 82, 85-87
- proširena metafora (*al-'isti'āra al-'muraššaḥa*) 73, 82, 85-88
- složena metafora (*al-'isti'āra al-'mura-kkaba*) 73, 88, 89
- strukturalna metafora (*al-'isti'āra al-'binyawiyya*) 98, 99, 101
- supstitucijski model (poimanja metafore) 70, 215
- metaphonymy* 111
- metar 17, 203, 204
 - metrička konfiguracija (*al-'wazn*) 205
- metonimija (*al-'mağāz al-'mursal*) 22, 52, 63, 102-106-111, 118, 119, 127-129, 131-133, 209-211, 215
 - dio – cjelina (*al-'ğuz'iyya*) 103, 107, 108, 132, 211
 - kontigvitet (*al-'muğāwara*) 105, 118, 140
 - metonimija metonimije (*al-'mağāz 'an al-'mağāz*) 108, 109
 - metonimijska polisemija 111
 - mjesto – ono što se u njemu nalazi (*al-'maḥalliyya*) 104
 - ono što će biti – ono što je bilo (*al-'mu-'staqbalīyya*) 104
 - ono što je bilo – ono što je uslijedilo poslije (*al-'māḍawiyya*) 104
 - posljedica – uzrok (*al-'musabbabiyya*) 103
 - sredstvo – rezultat (*al-'āliyya*) 104
 - susjednost (*al-'muğāwara*) 63, 102, 105, 109, 118, 140, 149
 - uzrok – posljedica (*al-'sababiyya*) 103
- mezoepifora 201
- modaliteti perceptibilnosti 35
- monorimnost 204
- morfološki oblik (*al-'wazn*) 78, 144-147, 166, 189, 190, 205
- morfološki komparativ 169
- mu'āḥāt bayna ma'ānī* 151
- mubālağa* 83, 84, 176
- mubālağāt mamqūta* 178
- mudri stil (*'uslūb al-'ḥakīm*) 140, 188
- mufrad* 38, 47
- muğāwara* 105, 118, 140
- muḥassināt* 18, 136
- mulā'im* 82, 83, 87
- mulābasa* 105, 109
- mulāḥaza* 18
- mumātala* 113, 114, 204
- mura'āt al-'naẓīr* 140, 150

murakkab 38, 47, 48
musabbabiyya 103
musammā 'aṣlī 93
musta'ār laḥū 67, 69
mustaqbaliyya 104
mušābaha 63, 64, 109
mušābaha ġuz'iyya 92
mušabbah 28, 29, 69
mušabbah biḥī 28, 29
mušākala 140, 147
muṭābaqa 25, 141
muṭābaqa al-kalām li al-muqtaḍā al-ḥāl 35, 81
mutāddid 38
muwāḍa'a 26
muwāzana 204
muzāwaḡa 152

nāqiḍ 90

naql 66, 97, 118
naql al-'ibāra 68
našr 161-163
 negativna antitaza (*tibāq al-salb*) 143
 nešto što se percipira emocionalnim, psihološkim ili fiziološkim putem (*al-wiḡḍānī*) 36
nisba 119
 norma 15-19, 56, 101, 136, 208
 nosilac rime 146, 189, 203-205

Obavezivanje neobaveznim (*luzūm mā lā yalzam*) 205

odnos (*al-nisba*) 119
 odnos kongruentnosti među pojmovima (*al-tanāsub*) 90, 150
 odnos kontradiktornosti među pojmovima (*al-tanāfi*) 141
 odnos kontrarnosti među pojmovima (*al-taqābul*) 141
 odnos nepristrasnosti (engl. *impartiality*) 169
 odnos odanosti (engl. *committednes*) 169
 okvir (engl. *frame*) 83-85, 86, 150

ono na šta se bitno svojstvo odnosi (*al-malzūm*) 117, 118, 129, 130, 181
 ono na šta se ukazuje konotirajućim izrazom (*al-matbū'*) 112
 ono od čega se pozajmljuje (*al-must'ār minh*) 67, 69
 ono za šta se pozajmljuje (*al-musta'ār laḥū*) 67, 69
 oprečni pojam (*al-nāqiḍ*) 90
 osjetilno (*al-ḥissī*) 35-37, 47-48, 96, 129,
 osnovni denotatum (*al-musammā al-'aṣlī*) 62, 93
 osnovni način izražavanja (*al-'aṣl*) 22
 označeno (*al-madlūl*) 24, 26, 110, 111, 115, 200, 208, 209, 215
 – separacije znaka i označenog (*'infikāk al-dalīl min al-madlūl*) 24, 208
 označitelj (*al-dāll*) 24-26, 110, 111, 115, 139, 140, 200

palindrom (*al-qalb*) 206

paralelizam 19, 40, 144, 147, 151, 152, 162, 196, 197, 202, 212, 213, 216
 parasonancija 192, 196
 parentetička detrakcija 149
 paretimologija 194, 199
 paronimija 191
 – paronimička atrakcija 194
 paronomazija (*al-ġinās*) 58, 138-140, 189-197, 200, 202
 – analogna paronomazija (*al-ġinās al-mumāṭil*) 190, 196
 – anorganska paronomazija 196, 197
 – izobličena paronomazija (*al-ġinās al-muḡarraḡ*) 192, 196
 – kombinirana paronomazija (*ġinās al-tarkīb*) 191, 196
 – konsonantska paronomazija 192, 196
 – organska paronomazija 196, 197
 – paronimijska paronomazija 190, 196
 – paronomazija derivacije (*ġinās al-ištiqāq*) 197, 196

- paronomazija nalikovanja (*al-ġinās al-muḍāriʿ*) 192
- preinačena paronomazija (*al-ġinās al-muṣaḥḥaf*) 193, 196
- pristižuća paronomazija (*al-ġinās al-lāḥiq*) 192, 196
- raskriljena paronomazija (*al-ġinās al-muġannah*) 194, 196
- reverzivna paronomazija (*ġinās al-qalb*) 193, 196
- uparena paronomazija (*al-ġinās al-muzdawġ*) 194, 196
- zadovoljena paronomazija (*al-ġinās al-mustawfā*) 190, 196
- partikularna sličnost (*al-muṣābaha al-ġuzʿiyya*) 92
- perifrastični komparativ 169
- perifraza 21, 22, 122, 209
- permutabilnost 41, 42, 212
- personifikacija (*al-taġsīd*, *al-taṣḥīṣ*) 22, 52, 76, 77, 209,
- pjesnički ukrasi (*al-muḥassināt*, *al-badāʿiʿ*) 18, 21, 22, 23, 54, 121, 135-139, 160
 - sadržajni, semantički pjesnički ukrasi (*al-muḥassināt al-maʿnawīyya*, *al-badāʿiʿ al-maʿnawīyya*) 141
 - formalni, fonetsko-fonološki pjesnički ukrasi (*al-muḥassināt al-lafẓīyya*, *al-badāʿiʿ al-lafẓīyya*) 189
- pleonastički dublet 156
- podudaranje (*al-tawātuʿ*) 203, 205
- podudarnost u pogledu određenog svojstva koje je imanentno onome što pokriva
- konvencionalno značenje riječi (*al-iltizām*) 25
- poezija 16-19, 55, 76, 89, 92, 96, 130, 136, 146, 189, 193, 197, 199, 200, 203
- pojačanje kuđenja onim što liči na pohvalu (*taʿkīd al-ḍamm bi mā yuṣbih al-madh*) 138-140
- pojačanje pohvale onim što liči na kuđenje (*taʿkīd al-madh bi mā yuṣbih al-ḍamm*) 138-140
- pojam koji se opisuje određenim svojstvom (*al-mawṣūf*) 93, 119
- polisintetičan (*al-mutaʿddid*) 38, 43, 44
- poređenje (*al-tašbīh*) 21, 22, 27-51, 54, 58-64, 69, 70, 72, 74, 79, 80, 83, 84, 86, 89, 91, 92, 96, 114, 118, 137, 168, 169, 174, 178, 183-186, 208-210, 215, 216
 - cilj poređenja 34, 43
 - distribuirano poređenje (*al-tašbīh al-mursal*) 30
 - distributivno poređenje (*al-tašbīh al-mafrūq*) 39, 42, 44
 - obično poređenje (*al-tašbīh al-mursal*) 30
 - ono s čime se poredi (*al-muṣabbah bihī*) 28, 29, 72
 - ono što se poredi (*al-muṣabbah*) 28, 29, 69
 - poredbena konstrukcija 28-30, 38, 41, 43, 58, 178, 184, 185
 - poredbena riječ (*ʿadāt al-tašbīh*) 28, 29, 39, 40, 42, 74, 178, 184, 185
 - poredbeni korelati (*tarafā al-tašbīh*) 28-32, 34-48, 69, 84, 91, 96, 97, 183-185, 209, 210
 - poređenje po analogiji (*al-tamṭīl*, *al-tašbīh al-tamṭīlī*) 44-50, 114, 118, 178, 180, 209
 - poređenje po sličnosti (*al-tašbīh*) 31, 44-50, 209
 - poređenje poravnavanja (*tašbīh al-taswiya*) 39, 43, 44
 - poređenje sjedinjavanja (*tašbīh al-ġamʿ*) 39, 44
 - potvrđeno poređenje (*al-tašbīh al-muʿakkad*) 30
 - sadržaj poređenja (*al-muṣabbah*) 28-31, 33, 39, 41, 61, 69, 79, 89, 178, 185
 - sažeto poređenje (*al-tašbīh al-muġmal*) 30
 - skraćeno poređenje 27, 58-60, 91
 - spiralno poređenje (*al-tašbīh al-malfūf*) 39-42, 44

- sredstvo poređenja (*al-mušabbah bihī*) 28-33, 35, 39, 41, 43, 44, 50, 59, 61, 62, 80, 89, 92, 114, 174, 185
- sudjelovanje u zajedničkom svojstvu poređenja (*al-'ištirāk*) 34, 79
- zajedničko svojstvo poređenja (*waḡh al-šabah*) 28-34, 45-50, 64, 79
- poricanje tvrdnje protutvrdnjom (*al-qawl bi al-mūḡab*) 187
- posredni pojmovi (*al-wasā'it*) 119, 123, 125-127, 133, 134
- possible worlds theory* 133
- pozajmljivanje (*al-'isti'āra*) 30, 53-57, 62, 63, 66-68, 72, 73, 84, 88, 115, 176, 209
- pravi izraz (lat. *verbum proprium*) 105
- predicate transfer thesis* 71
- predikacija 52, 53, 58-60, 62, 71, 93, 110, 111, 167, 168, 170-172, 209-211, 215
 - imenska predikacija 53, 58, 60, 62, 93, 209, 210, 211, 215
 - kvalificirajuća predikacija 171, 172
 - modificirajuća predikacija 172
 - nižeogradirana predikacija (engl. *downgraded predication*) 71, 170
 - predikacija koja se tiče svojstva (engl. *featurized predication*) 71
- premeštanje (engl. *replacement*) 57, 97
- prethodni nagovještaj (*al-'iršād wa al tashīm*) 138, 140, 144-147
- prijelaz (*al-'intiḡāl*) 118, 129, 130, 188
- prijenos izraza (*naql al-'ibāra*) 68
- prijenos značenja (*al-naql*) 62, 66-68, 70, 73, 97, 118, 128, 130, 212
- prijenosnik (*al-must'ār minh*, engl. *vehicle*) 64, 67, 69
- pipisivanje, afirmiranje karakterističnog svojstva (*al-'iḡbāt*) 66, 68, 70-73, 91, 93, 110, 114, 116, 117, 129, 211
- progresivna konvencionalizacija 210
- protaza 152, 153
- prozni odlomak (*al-fiḡra*) 146, 202
- prozodija 17, 144, 146, 153, 189, 205, 213
- q**alb 206
- qalb al-ba'd* 194
- qarīna māni'a* 105
- qawl bi mūḡab* 187
- r**amz 123, 127
- rawiyy* 205
- recipijent 23, 32, 45, 75, 80, 97, 116, 124, 130, 148, 156, 159, 161
- referencija 32, 43, 72, 86, 88, 122, 128-130, 133
 - generička referencija 72
 - kauzalna referencija 117, 211, 215
 - komparativna referencija 145
 - metaforični referent 128, 128
 - odgođena referencija 133
- relaksirana ekvivalencija 196, 197
- repetitivnost (*al-takrār*) 139, 140, 146, 197, 202
- replacement* 57
- retorički obrat (*al-'iltifāt*) 140, 188, 189
- retorika 11, 17, 58, 102, 119, 137
 - retorička figura (*al-šura al-balāḡiyya, al-šakl*) 136
- ridf* 114, 115, 118
- riječ 11, 17, 22-26, 28, 29, 33, 34, 39, 40, 42, 45, 46-48, 52-58, 60, 62-64, 66-70, 72-75, 77, 78, 80-89, 93-96, 102-111, 113, 144, 116, 117, 121, 123, 125-129, 132, 137, 139, 141, 142, 145-150, 153-167, 170-174, 176-180, 184-187, 189-205, 208-210-213, 215
 - metaforička riječ (*al-'ism al-must'ār, al-laḡz al-musta'ār*) 60, 62, 63, 67, 69, 74, 75, 77, 78, 81, 85, 87, 125
 - posljednja riječ u proznom odlomku (*al-fāšila*) 144, 146, 198, 199, 202-205
 - prvotno utemeljenje značenja riječi (*al-waḡd'*) 25, 26, 208, 209
- rima 144, 146, 189, 198, 203-205
 - nosilac rime (*al-rawiyy*) 146, 189, 198, 203-205
- rimovana proza (*al-saḡ'*) 139, 146, 189, 202, 205
- ruḡū'* 140, 154

Sababiyya 103

- sadržaj metafore (*al-musta'ār lahū*, engl. *tenor*) 55, 60, 62, 65, 66, 68-72, 74, 75, 77, 80, 82-87, 92, 97, 100, 116
- sağ'* 146, 202-205
- selekciona restrikcija 55, 149
- sem 31-33, 46, 47, 107, 116, 150, 152, 153, 166, 168, 174, 176, 184, 185, 187, 209, 211
- heterosemičan 191, 192, 195, 197
 - konzerviranje esencijalnog sema 107
- semantika 15, 24, 48, 50, 52, 71, 95, 115, 117, 132, 136, 181, 183, 188, 209, 210, 211, 215
- dio arapske stilistike koji se bavi semantikom sintakse (*'ilm al-ma'ānī*) 15, 21, 52, 135, 136, 188
 - semantička anomalija 89, 92, 94, 149
 - semantička asimetrija 31, 183
 - semantička inkongruentnost 86, 88, 148
 - semantička kategorija 129, 210
 - semantička kontagija 167
 - semantička nadopuna (*al-mulā'im*) 82, 83, 87
 - semantička sedimentacija 133
 - semantički marker 55
 - semantički signal (*al-išārāt al-dalāliyya*) 106, 123, 124
 - semantički sinkretizam 176
 - semantički suplementi (*al-'idāfāt al-dalāliyya*) 125
 - semantičko polje 33, 34, 45-48, 64-66, 150, 168, 176
- semiotika 111
- šifa* 75, 93, 119, 120
- signifikacijska hijerarhija 25
- silogizam 95-97, 180, 181
- simbol 109, 126, 127, 133, 186, 211
- simile* 46, 47
- simploha (*radd al-a'ğuz 'alā al-šadr*) 58, 140, 197-202
- simulacija (*al-tawriyya, al-'ihām*) 138, 156-161
- očita simulacija (*al-tawriyya al-mubayyana*) 157, 158

- prilagođena simulacija (*al-tawriyya al-muhaya'a*) 157, 159
 - proširena simulacija (*al-tawriyya al-muraššahha*) 157, 158
 - puka simulacija (*al-tawriyya al-muğarrada*) 157
- simultana percepcija (*al-mulāhaza*) 18
- sinatroizam (*al-ğam'*) 138, 165, 166, 170, 186, 187
- sinatroizam sa distinkcijom (*al-ğam' ma'a al-tafriq*) 138, 173-175
 - sinatroizam sa distribucijom (*al-ğam' ma'a taqsīm*) 138, 175
- sinegdoha 22, 52, 107, 108, 131, 209, 211
- sintaksa 15, 16, 41, 79, 115, 119, 209, 210
- dio arapske stilistike koji se bavi semantikom sintakse (*'ilm al-ma'ānī*) 15, 52, 135, 136, 188
 - sintaksička imobilnost 212
- sličnost u metafori (*al-mušābaha*) 63, 64, 92, 109
- složen (*al-murakkab*) 38, 47, 48
- source domain 95
- sredstvo metafore (*al-must'ār minh*, engl. *vehicle*) 56, 59-72, 74, 75, 77, 81-87, 92, 97, 116
- stil 15, 16, 18, 136, 188, 208
- stilogenost 15, 30-32, 41, 85, 87, 88, 115, 116, 122, 145, 153, 154, 172, 193, 208
 - stilska figura (*al-šura al-balāğiyya, al-šakl*) 136
- stilistika 24, 52, 136, 208, 215
- arapska stilistika 11, 12, 15, 21-24, 28, 30, 35, 52, 53, 58, 60, 68, 73, 76, 81, 82, 91, 95, 102, 113, 114, 119, 131, 135-137, 141, 142, 148, 149, 160, 178, 180, 188, 207, 209, 211, 213
 - dio arapske stilistike koji se bavi pjesničkim ukrasima (*'ilm al-badī'*) 15, 21, 135
 - dio arapske stilistike koji se bavi semantikom sintakse (*'ilm al-ma'ānī*) 15, 52, 135, 188
 - dio arapske stilistike koji se bavi tropima (*'ilm al-bayān*) 15, 21, 52, 135

- strukturalna sličnost 71
 sud (*al-ḥukm*) 175
 suplementarni pojam 150-152
 suplementarnost (*al-tanāsub*, *al-i'tilāf*, *al-tawfiq*, *al-talfiq*, *al-mu'āhāt bayna al-ma'ānī*) 90, 150, 151, 212
 supstitucija 19, 22-24, 66, 70, 86, 102, 103, 110, 208, 210, 211, 215
šura balāgiyya 136
 svojstvo (*al-ṣifa*) 75, 93, 119, 120

šāhid 117
šakl 136

ta'awwul 45, 47
ta'rīd 123
ta'kīd al-ḍamm bi mā yuṣbih al-madh 140
ta'kīd al-madh bi mā yuṣbih al-ḍamm 140
tābi' 112, 114, 115
tablīg 177
taḍādd 90, 141
taḍammun 25
tafrī' al-ḡam' 186
tafrī' 183
tafrīq 167
taḡsīd 76
tahyīl 36
takrār 139
talfiq 151
talwīh 123, 125, 126
tamāhī kullī 92
tamīl 44, 45, 118, 180
tanāfi' 141
tanāsub 90, 150
taqābul 141
taqīm 170
tarāduf 115
ṭarafā al-tašbīh 28
target domain 95
tašbīh 27, 44, 45
tašbīh al-ḡam' 39, 44
tašbīh mafrūq 39, 42, 44

tašbīh malfūf 39, 44
tašbīh mu'akkad 30
tašbīh muḡmal 30
tašbīh mursal 30
tašbīh tamīlī 47
tašbīh taswiya 39, 43, 44
tašhīṣ 76, 77
tawātu' 203
tawfiq 150
tawriyya 156
tawriyya mubayyana 157, 158
tawriyya muḡarrada 157
tawriyya muhaya'a 157, 159
tawriyya muraššahḡa 157, 158
 tematski homogenizator (*al-laff*) 161-163
tenor 69
 teorija mogućih svjetova (engl. *possible worlds theory*) 133, 134
 teorija o označavanju 23-25, 208
 teorija o značenju 23, 24, 208
 teorija prototipa 50, 92
ṭibāq al-tḡāb 143
ṭibāq al-salb 143
timeless meaning 79
 tradukcija 201, 202
 - tradukcija u obliku epanadiploze 201
 - tradukcija u obliku mezoepifore 201
 transfer 54, 62, 65, 71, 72, 97, 128
 - nemetaforički transfer 65, 66
 - teza o transferu predikata (engl. *predicate transfer thesis*) 71
 - transfer atributa 93
 - transfer unutar jednog semantičkog polja (engl. *intra-field transfer*) 66
 - transfer značenja 61, 65, 66, 116, 128, 129, 176
 transformaciona gramatika 139
 transgresija značenja 119
 trop (*al-maḡāz*) 11, 12, 15-19, 21-23, 27, 50-54, 58, 59, 72, 76, 81, 89-91, 94, 102, 103, 105-112, 115, 118, 121, 127-132, 137, 138, 149, 160, 176, 177, 207-211, 215

- dio arapske stilistike koji se bavi tropima (*'ilm al-bayān*) 15, 21, 52, 138
 - intelektualni trop (*al-mağāz al-'aqlī*) 52, 53, 81, 132
 - jezički trop (*al-mağāz al-luġawī/al-lafẓī*) 52, 53, 72, 81, 132
- tropologija 22, 109, 208, 209

Unidirekcionalnost 96, 108
 uobraziljno (*al-wahmī*) 34
'uslūb al-ḥakīm 140, 188
 utemeljenje značenja koje dolazi od nekog subjekta (*wad' wādi'*) 26
 utemeljitelj jezika (*al-wādi'*) 25, 16, 208, 209
 uvođenje značenja putem konvencije (*al-muwāda'a*) 25, 26

Vehicle 69
verbum proprium 105
 vokal 190-193, 195, 196

Wad' 25, 208, 209
wad' wādi' 26
wādi' 25
waġh al-šabah 28
wahmī 36
wasā'it 123, 125
wazn 205
wiġdānī 36

Zajednički semantički faktor (*al-ġāmi'*) 34, 64, 69, 70, 80, 83, 84
 zeugma (*al-mušākala*) 138, 140, 147-149
 značenje (*al-ma'nā*) 22, 23, 32, 67, 68, 70, 200, 201, 209

- afirmiranje određenog značenja (*'itbāt al-ma'nā*) 114
- alternativno značenje (*al-dalāla al-badīla*) 124

- harmoniziranja forme i značenja (*'itilāf al-lafẓ wa al-ma'nā*) 112, 113
- intelektualno doslovno značenje (*al-ḥaqīqa al-'aqliyya*) 52
- isticanje određenog značenja (*'itbāt al-ma'nā*) 114
- izvanvremensko značenje (engl. *timeless meaning*) 79
- jezičko doslovno značenje (*al-ḥaqīqa al-luġawīyya/al-lafẓīyya*) 52
- kombinativno značenje 89
- konvencionalno značenje 105, 113, 114, 124, 209
- okazionalno značenje 79
- prvotno utemeljenje značenja riječi (*al-wad'*) 25, 26, 208, 209
- značenje značenja (*ma'nā al-ma'nā*) 23

znak – svjedok (*al-šāhid*) 117
 znak (*al-dalīl*) 16, 24-26, 46, 66, 70, 89, 109, 111, 114, 115, 117, 124, 125, 126, 133, 154, 208, 209, 211, 215

- djelimična podudarnost jezičkog znaka i konvencionalnog značenja riječi (*al-taḍammun*) 25
- ikonički znak 111, 133
- indeksički znak 109, 111, 133, 211
- potpuna podudarnost jezičkog znaka i konvencionalnog značenja riječi (*al-muṭābaqa*) 25, 141
- separacije znaka i označenog (*'infikāk al-dalīl min al-madlūl*) 24, 208, 209, 215
- simbolički znak 133
- upućujući znak (*al-dalīl*) 24, 117

znanost o jasnom izražavanju (*'ilm al-bayān*) 15, 21, 52, 135
 znanost o pjesničkim ukrasima (*'ilm al-badī'*) 15, 21, 135-137
 znanost o značenjima (*'ilm al-ma'ānī*) 11, 15, 21, 52, 135, 188

Indeks imena

- ‘Abd al-’Ilāh, Salim 34, 50, 92-94, 98, 100
‘Abd al-Karīm al-Šarqāwī 132
‘Abd al-Mağīd, Ğamīl 140
‘Abd al-Muṭallib, Muḥammad 124, 139, 140
Abu Ishaq 166
Abū Sutayt, al-Šahāt 138, 153
Abū Tammām 126
Abū ‘Ubayda 51, 102
Adem, a.s. 100
Aristotel 11, 22, 26, 27, 57, 59, 60, 69, 81, 89, 91
al-‘Askarī, Abū Hilāl 68, 113, 114
- al-**B**adawī, Ṭabāna 76, 185, 197
Barthes, Roland 132, 176
al-Basyūnī, ‘Abd al-Fayyūd 160
Black, Max 58, 83, 159
Brooke-Rose, Christine 56, 57
- C**handler, Daniel 26
Chastain, Charles 117
Ciceron 105, 176
Cohen, Mordechai Z. 57
Croft, William 65, 169
Cruse, D. Alan 65, 169
- D**asher, Richard B. 108
De Saussure, Ferdinand 24, 26
Duraković, Esad 19, 32, 50, 70, 76, 78, 83, 92, 104, 147, 154, 158, 188, 189, 198
- E**co, Umberto 134
Empson, William 130
- F**ayyād, Muḥammad Ğābir 113, 127
Fontanier, Pierre 89, 129
- al-**Ĝ**āhiz 23, 51, 66
Genett, Gérard 69
Gentner, Dedre 72
Geoffrey N. Leech 38
Glucksberg, Sam 72
Goodman, Nelson 111
Goossens, Louis 111
al-Ĝuma‘ī, al-’Aḥḍar 23
al-Ĝurĝānī, ‘Abd al-Qāhir 23, 25, 27, 44-49, 52, 53, 58-63, 65-68, 70, 73, 91, 93, 114-117, 121, 128
al-Ĝurĝānī, Ibn Muḥammad 120, 121
Gumperz, John J. 123
- H**andāwī, ‘Aḥmad 108
al-Ḥafāġī, Sinān 113, 114
al-Ḥaġġāġ ibn Yūsuf 75
al-Ḥakīm, Tawfiq 124
al-Ḥansā’ 125
Hāsimī, al-Sayyid ‘Aḥamad 86
Henry, Albert 82
Hussein, Abdul-Raof 121, 131, 132, 179, 182
- I**bn Abū al-’Iṣḇa’ 186
Ibn al-’Aṭīr 68
Ibn al-Mu‘tazz 36, 53-58, 60, 188
Ibn Ğa‘far, Qudāma 112, 113, 117, 119
Ibn Qutayba 51, 102
Ibn Rašīq, al-Qayrawānī 33, 34
‘Īd, Raġā’ 35, 113

Jakobson, Roman 19, 26, 102
 Johnson, Mark 93, 94, 95, 98

Kāfūr, Abū al-Misk 182
 Katnić-Bakaršić, Marina 46, 122, 184
 Kittay, Eva Feder 33, 66, 93
 Kovačević, Miloš 148, 149, 166
 Kövecses, Zoltán 94, 95, 98
 Kvintilijan, Marko Fabije 59, 60, 69, 122,
 125, 136

Labīd, Ibn Rabī‘a al-Hafāgī 63
 Lakoff, George 93-95, 98
 Lakoff, Robin 183
 Lausberg, Heinrich 107, 129, 132, 149, 196, 197
 Laylā al-‘Aḥyaliyya 112
 Leech, Geoffrey N. 16, 17, 126, 174
 Lešić, Zdenko 130
 Levin, S. R. 17
 Lewis, David 133
 Lotman, Jurij M. 19

Maalej, Zuhair 93, 98, 100, 101
 Mehren, Ferdinand 178
 Miftāh, Muḥammad 93-98
 Miller, George A. 72
 al-Mubarrad, Ibn Yazid 68
 Muftić, Teufik 107, 178, 187
 Mukařovski, Jan 17, 18
 al-Mutanabbī, Abū Ṭayyib 74, 120, 123

Nida, Eugene A. 47
 Nunberg, Geoffrey 111

Ortony, Andrew 71, 72

al-**Q**azwīnī, al-Ḥaṭīb 21, 48, 49, 52, 53, 70, 102,
 105, 106, 118, 119, 135-137, 141, 171, 173, 197

Peacham, Henry 178
 Peirce, Charles Sanders 111
 Pellat, Charles 118
 Plett, Heinrich F. 19

Radman, Zdravko 133
 al-Rāzī, Fahr 96, 117
 Richards, I. A. 69
 Ricoeur, Paul 59, 82, 93, 110, 111,
 137, 210
 Ritter, Hellmut 23
 al-Rummānī, ‘Alī Ibn ‘Īsā 68
 Ryan, Marie-Laure 133

al-**S**akkākī, Abū Ya‘qūb 24, 28, 29,
 31, 48, 49, 52, 53, 71, 97, 118, 129,
 137, 138
 Ṣalāh, Faḍl 16
 al-Šawī, ‘Aḥmad ‘Abd al-Sayyid 57
 Sayf al-Dawla 74, 120, 123
 Stanivuković, Goran 178

al-Šanfarā al-‘Azdī 178
 Škiljan, Dubravko 137, 149, 196

al-**T**a‘ālabī, Abū Maṣṣūr 60
 al-Taftāzānī, Sa‘ad, al-Dīn 26, 34, 53
 Thomas, Pavel 133
 Traugott, Elisabeth Closs 108
 Tversky, Amos 34

Užarević, Josip 33

Wahba, Magdi 76, 121, 179, 182
 Wansbrough, John 180
 Wittgenstein, Ludwig 37, 67

Yamūt, Gāzī 30, 31, 76, 91