

# OD OBJAVE DO INTERPRETACIJE: NASR HAMID ABU ZAYD I KNJIŽEVNO PROUČAVANJE KUR'ANA<sup>1</sup>

Navid KERMANI

S engleskog preveo: Almir FATIĆ

UDK 28:1

DOI: <http://dx.doi.org/10.26340/muallim.v19i73.1639>

Podstaknuta polemikom i agresijom, debata koja je bješnjela o egipatskom književnom učenjaku Nasru Hamidu Abu Zaydu, ubrzo je privukla više pažnje od sadržaja njegove knjige. Skandal izazvan zbog odbijanja Kairskog univerziteta da ga imenuje redovnim profesorom, zajedno sa javnim optužbama za herezu, smrtnim prijetnjama kao i "brakorazvodna" parnica podnesena protiv njega i njegove supruge, istaknuli su njegov slučaj i dali mu mitinšku podršku kod kuće i vani. Debata se, manje ili više, fokusirala na jedno pitanje: Ko je bio taj ko je povrijedio islamsku doktrinu, Abu Zayd ili njegovi protivnici? Zbog nestabilne političke prirode skandala, korisni uvidi u to kako se muslimanske studije mogu reformirati i ugraditi u međunarodnu naučnu debatu o islamu, istaknute u Abu Zaydovoj knjizi "Pojam Teksta" (*Mafhum al-nass*), bile su naširoko zanemarene.

## Biografska bilješka

Ništa u Abu Zaydovm *backgroundu* nije ukazivalo na uzbuđenje koje bi on mogao izazvati kao kritičar prevalirajuće teologije u Egiptu i sunnijskom svijetu.<sup>2</sup> Rođen 10. jula 1943. god. u selu Quhafa u blizini donje egipatske provincije grada Tanta, Abu Zayd je bio pobožni student Kur'ana još od ranog djetinjstva, *qari*' i *hafiz*, i bio je kadar doslovno ga recitirati u dobi od osam godina. Još kao dijete Abu Zayd se pridružio Muslimanskom bratstvu i 1954. god., kad je imao jedanaest godina, bio je zakratko uhapšen. Nakon napuštanja škole, pa sve do 1960-ih, radio je kao tehničar kako bi osigurao svoju porodicu nakon smrti njegova oca. Ipak, i dalje je gajio simpatije prema Muslimanskom bratstvu i bio pod utjecajem spisa njihovog harizmatičnog lidera Sayyida Qutba, pogubljenog 1966. Ustajući protiv ovog religijskog zaleđa i distancirajući se od ideja Muslimanskog bratstva (organizacije koja je postala više nego

utjecajna zahvaljujući valu islami-zacije provedene od strane Anwara Sadata), Abu Zayd je počeo studirati književnost na Kairskom univerzitetu specijalizirajući se u islamskim naukama. Godine 1976. magistrirao je na Fakultetu za arapske studije Kairskog univerziteta. Potom je nastavio da studira i predaje na Američkom univerzitetu u Kairu i na Univerzitetu Pennsylvania. Doktorat na Kairskom univerzitetu okončao je 1981. god., a potom je, od 1985. do 1989., Abu Zayd radio kao gostujući predavač na Osaka University u Japanu. Po povratku u Egipat preuzeo je poziciju docenta u islamskim i retoričkim studijama na Kairskom univerzitetu. Međutim, u proljeće 1993., 'Abd al-Sabur Shahin, profesor na kairskom Dar al-'ulumu, javno je osudio Abu Zayda kao apostatu (*murtadd*), uspješno blokirajući njegovu promociju na mjesto redovnog profesora. Ubrzo poslije, glavnina poludržavnih novina pratila je poplavu otrovnih članaka u

<sup>1</sup> Ovaj rad se temelji na: Navid Kermani, *Offenbraung als Kommunikation. Das Konzept waby in Nasr Hamid Abu Zayds 'Mafhum al-nass'* (Frankfurt am Main, 1996). – Rad je preveden iz: *Modern muslim intellectuals and the Qur'an*, ed.

Suha Taji-Farouki, Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, 2004., str. 169-193. (nap. prev.).

<sup>2</sup> Abu Zaydovu biografiju usp. sa njegovom autobiografiju *Ein Leben mit*

*dem Islam*. Navid Kermani; prijevod na njemački Chérifa Magdi (Freiburg, 1999); informacija također dostupna on-line: <http://msanews.mynet.net/Scholar/NasrAbu>.

kojima se optužuje za herezu. U junu, grupa islamista predvođena bivšim državnim službenikom Muhammedom Samidom Abu Samadom, poziva Porodični sud u Kairu da poništi brak između Abu Zayda i njegove supruge tvrdeći da islamsko pravo zabranjuje brak između žene muslimanke i apostata. Bračni par je za slučaj prvi put čuo iz tabloida. Iako je optužba bila odbačena na prvoj instanci, a Abu Zayd konačno bio proglašen redovnim profesorom na njegovom univerzitetu, ipak su tužitelji dobili spor po žalbi: 14. juna 1995. sudija 'Abd al-'Alim Musa Abu Zayda je proglasio heretikom i obznanio raskid njegova braka. Zakratko poslije, grupa profesora na Univerzitetu al-Azhar, teološkom središtu Egipta, izdala je saopćenje u kojem poziva na Abu Zaydovo pogubljenje,<sup>3</sup> podržano pozivima na atentat na njega od strane ekstremističke organizacije al-Jihad al-islami. Kao rezultat ovih nemira Abu Zayd je bio prisiljen na egzil sa svojom suprugom i od zime 1995/96. on je profesor islamskih studija na Univerzitetu u Lajdenu u Holandiji.<sup>4</sup>

Ovaj kratki pregled Abu Zaydova obrazovanja i karijere pokazuje upečatljivu kombinaciju utjecaja koji su ga intelektualno oblikovali. Prvo, došao je iz jednog malog sela i nastavio kroz faze tradicionalnog religijskog školskog sistema. Posljedično tome, on je u cijelosti bio u "narodnom islamu" i iz prve ruke imao iskustvo tradicionalnog islamskog znanja i narodne pobožnosti. Drugo, bio je ozbiljan učenjak zapadnjačke književnosti, studirao i podučavao na međunarodnim univerzitetima. Odražavajući njegov *background*, njegov osvježavajući stil – oslobođen svečane retorike ali, mjestimično, prilično kompliciran – jeste mješavina skoro zastarjelog arapskog, neologizama i stranih evropskih fraza.

Međutim, ono što je još upečatljivije u njegovim spisima jeste manifestacija stalnog osjećaja iznenađenja na način na koji se mogu pronaći određene ideje i sadržaji tradicionalnog islamskog učenja i pogleda – u različitim formama i u različitoj terminologiji – u zapadnjačkom učenju te da ovo potonje ("tuđe") znanje osigurava moguću ključ za razumijevanje njegove "vlastite" tradicije. Sljedstveno tome, kategorije "vlastitog" i "tuđeg" stalno su zamagljene i katkada nestaju u Abu Zaydovim djelima.

### S druge strane teksta

U Abu Zaydovim gledištu izvanrednu civilizacijsku ulogu Kur'anu daje arapska kultura, "kultura teksta" (*hadarat al-nass*). Ustvari, on ide toliko daleko da je opisuje kao kulturu teksta *par excellence*. Arapska kultura, tvrdi on, iznjedrena je kroz "čovjekovu konfrontaciju (*jadal*) sa stvarnošću i njegovim dijalogom (*hiwar*) sa tekstom".<sup>5</sup> Međutim, definirati arapsko-islamsku civilizaciju kao kulturu teksta implicira da je ona, također, kultura interpretacije (*hadarat al-ta'wil*);<sup>6</sup> jezik Kur'ana – poput svakog drugog teksta – nije "sam po sebi razumljiv budući da svako razumijevanje teksta i njegova značenja zavisi o intelektualnim i kulturalnim horizontima čitaoca" (*intaj dalalatih*).<sup>7</sup> Otuda, poruka teksta može biti otkrivena samo putem njegova čitaoca. Ako Kur'an pretpostavlja osobu koja ga interpretira ili, lingvistički rečeno, "dekodira", onda su tekst i interpretacija, *nass* i *ta'wil*, sigurno neraskidivo povezani: kao što Abu Zayd ističe, interpretacija je "druga strana teksta" (*al-wajh al-akbar li al-nass*).<sup>8</sup> Abu Zayd namjerno i stalno koristi termin *ta'wil* umjesto učestalijeg termina *tafsir*

("komentar, objašnjenje") kako bi naglasio udio ljudskog intelekta (*'aql*) u činu interpretacije kao suprotnost hermeneutičkom pristupu koji daje prednost narativnoj tradiciji (*naql*) u razumijevanju teksta.<sup>9</sup> U prvom periodu muslimanske teologije *ta'wil* je bio *terminus tehnicus* za egzegezu Kur'ana prije nego što se u oblasti religijskih studija ograničio na alegorijsku interpretaciju dvosmislenih ajeta (*ayat muteshabihat*), ili čak zadobio negativnu konotaciju pošto se počeo koristiti za proizvoljna čitanja Kur'ana. Za Abu Zayda čin interpretacije ide ponad pukog objašnjenja ili komentara zato što bi bez njega Kur'an bio besmisleni tekst, puki "predmet unutrašnje vrijednosti",<sup>10</sup> ali lišen bilo kakve poruke za čovječanstvo.

Od prvog trenutka [kur'anski] Tekst je izmijenjen –onda kada ga je Poslanik izrecitirao u momentu njegova objavljivanja –iz njegova postojanja kao Božanskog Teksta (*nass ilabi*), kad je bio nešto nerazumljivo, u ljudski tekst (*nass insani*), zato što je izmijenjen iz Objave do interpretacije (*li-annahu tahawwala min al-tanzil ila al-ta'wil*). Poslanikovo razumijevanje Teksta je jedna od prvih faza kretanja koje je posljedica povezanosti Teksta sa ljudskim intelektom.<sup>11</sup>

Slijedeći preminulog ruskog semiotičara Jurija M. Lotmana, Abu Zayd je razvio teorijski komunikacijski model prema kojem Kur'an – poput svake druge poruke (*risala*) koja ima verbalne i neverbalne znakove (*ayat*) – oslikava "komunikacijski odnos između pošiljaoca (*mursil*) i primaoca (*mustaqbil*) baziran na kodu (*shifra*) ili lingvističkom sistemu".<sup>12</sup> Abu Zayd, koji je preveo dva Lotmanova djela na arapski,<sup>13</sup> prihvatio je ruski semiotički koncept teksta. Lotman je tvrdio da je umjetnost bila "posebno sredstvo

<sup>3</sup> Izjava objavljena u *al-Tasarwuf al-Islami*, July 1995, p. 47.

<sup>4</sup> Abu Zayd je umro 5. jula 2010. god. u Kairu (nap. prev.).

<sup>5</sup> *Mafhum al-nass: dirasa fi 'ulum al-Qur'an* (Cairo: 1990), p. 11.

<sup>6</sup> Ibid., p. 247.

<sup>7</sup> *Naqd al-khitab al-dini* (Cairo), 1992, p. 87.

<sup>8</sup> *Mafhum al-nass*, p. 11; slično *Naqd al-khitab al-dini*, p. 99.

<sup>9</sup> Usp. *Mafhum al-nass*, pp. 247-73.

<sup>10</sup> Ibid., p. 337.

<sup>11</sup> *Naqd al-khitab al-dini*, p. 93.

<sup>12</sup> *Mafhum al-nass*, p. 27; usp. *al-Nass, al-sulta, al-haqiqah: al-fikr al-dini bayna*

*iradat al-ma'rifa wa iradat al-haymana* (Cairo, 1995), pp. 213-85.

<sup>13</sup> 'Nazariyyat hawl al-dirasa al-simiyutiyya li al-thaqafat' i 'Mushkilat al-luqta', obje objavljene u Nasr Hamid Abu Zayd i Siza Qasim, ed., *Anzimat al-'alamat. Madkhal ila al-simiyutiyya* (Cairo, 1986).

komunikacije, a jezik organiziran na poseban način”.<sup>14</sup> Prema ovoj premisi, svako umjetničko djelo prenosi informaciju kroz sistem znakova. Ovo ga postavlja kao “tekst” unutar specifičnog jezičkog sistema uprkos činjenici da umjetnička djela uključuju i verbalne i neverbalne tekstove. Otuda, svaki umjetnički tekst “ponaša se kao živući organizam koji ima povratni kanal za čitaoca, a time ga i poučava”.<sup>15</sup> On prenosi “različitu informaciju različitim čitaocima u skladu sa svačijim razumijevanjem”.<sup>16</sup>

Vraćajući se na Kur’an, Abu Zayd ističe da, ako informacija prenošena tekstom varira shodno ličnosti čitaoca kao i njegovim kulturalnim i društvenim horizontima, onda suština poruke prenesene Kur’anom čitaocu u dvadesetom stoljeću mora biti različita od informacije prenesene muslimanima u sedmom, osmom ili devetom stoljeću. Shodno ovome, svaka interpretacija utemeljena na korpusu klasične egzegeze ili na naslijeđu Poslanika i njegovih drugova, koja je, suštinski, utemeljena na ranijoj interpretaciji (s obzirom da je hadis ništa drugo doli Muhammedova interpretacija Božanske poruke, tj. Kur’ana), ne može trasirati specifičnu poruku Kur’ana za svako doba.<sup>17</sup> Abu Zayd snažno osuđuje vjerovanje u jednu, preciznu i validnu interpretaciju Kur’ana izrečenu od Poslanika za sva vremena:

Takva jedna tvrdnja [da je Poslanikovo razumijevanje sveto] vodi ka vrsti politeizma zato što ona izjednačava Apsolutno sa relativnim i neprolazno sa prolaznim; i, još specifičnije, zato što ona izjednačava Božansku Intenciju sa ljudskim razumijevanjem te

Intencije, čak i u slučaju Poslanikovo razumijevanja. To je tvrdnja koja vodi idolizaciji prenošenja svetosti na Poslanika, prekrivanjem istine da je on bio ljudsko biće i propuštanjem da se dovoljno jasno prikaže činjenica da je on bio samo poslanik.<sup>18</sup>

U Abu Zaydovom gledištu, individualna interpretacija nikada nije apsolutna (*fahm mutlaq*). Ona je uvijek relativna (*fahm nisbi*) budući se “informacija” u Božijoj poruci razlikuje shodno onome ko je “prima”. Abu Zayd energično osporava svaku tvrdnju da se ovaj koncept teksta, koji transcendirira doslovnu ili tradicionalnu interpretaciju i naglašava ulogu interpretatora, sukobljava sa Kur’anom i islamskom teologijom.<sup>19</sup> Zapravo, on tvrdi da se Kur’an sam po sebi inherentno naslanja na interpretaciju kroz ljudski razum i sistemske književne metode te navodi ajete iz Kur’ana i citate mu‘teziljskih teologa. K tome još, referira se na kantske discipline kur’anskih nauka (*‘ulum al-Qur’an*) onako kako su one utemeljene u klasičnim pregledima al-Zarkashija (u. 1392)<sup>20</sup> ili al-Suyutija (u. 1505),<sup>21</sup> kako bi potkrijepio svoj stav. On također tvrdi da bi svaka interpretacija utemeljena na “autoritetu starijih” (*sultat al-qudama*)<sup>22</sup> povezi-vala značenje teksta sa intelektualnim horizontom i kulturnim miljeom prvih generacija islama ili historijskim okolnostima islamskog zlatnog doba koje je daleka prošlost.<sup>23</sup>

Ova povezanost radikalno se suprotstavlja razumijevanju, usidrenom u kulturi, da značenje Teksta transcendirira granice prostora i vremena. Ipak, naše ograničavanje sebe na interpretaciju prve generacije i ograničavanje

uloge modernih egzegeta na prenošenje od starih učenjaka vodi, na kraju, do još više upitnog rezultata. Otuda se ljudi ili drže “doslovnosti” tih interpretacija i pretvaraju ih u “ispovijedanje”, koje na kraju rezultira njihovim ograničavanjem ovih “primarno vječnih” (u smislu “konačnih”) istina, a napuštanjem metoda “eksperimenta” u izučavanju prirodnih naučnih i ljudskih fenomena; ili rezultiraju “naukom” koja se pretvara u “religiju”, a religija u sujevjerje, bajke i puke ostatke iz prošlosti.<sup>24</sup>

### Historija interpretacije

Tri su ključne teme koje se pomalaju u Abu Zaydovom djelu: (1) trasiranje različitih interpretacija i historijsko smještanje jedinstvenog kur’anskog teksta iz ranih dana islama u sadašnjost; (2) demonstriranje “interpretativne raznolikosti” (*al-ta’addud al-ta’wili*)<sup>25</sup> koja postoji unutar islamske tradicije i (3) pokazivanje kako se ova raznolikost sve više zanemarivala kroz islamsku historiju. Ova pitanja datiraju od njegove magistarske teze koja istražuje racionalnu interpretaciju Kur’ana koju su iznijele mu‘tezilije<sup>26</sup> i njihov pokušaj demitologizacije kur’anskih metafora unutar konteksta političkih, ekonomskih i društvenih uvjeta tog vremena. U svojoj doktorskoj tezi Abu Zayd je istražio drugu klasičnu interpretaciju Kur’ana, naime mističku interpretaciju Kur’ana Muhyi al-Dina ibn ‘Arabija (u. 1240).<sup>27</sup> Ibn Arabijeva razmišljanja o interpretaciji i njegovo razumijevanje egzistencije i Kur’ana kao otvorenih sistema komunikacije između Boga i čovjeka<sup>28</sup> znatno su

<sup>14</sup> *The Structure of the Artistic Text*, trans. Gail Lenhoff i Ronald Vroon (University of Michigan, n.d.), p. 6.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Usp. *Naqd al-khitab al-dini*, p. 37 ff. U pasažima poput ovog postaje očigledno zašto se Abu Zayd, među muslimanskim učenjacima, često poziva na Muhammeda Abduhua; usp. Muhammad Rashid Rida, ed., *Tafsir al-Qur’an al-shahir bi tafsir al-Manar*,

12 vols, 4th edn (Cairo, 1954-61), komentar Q. 2:111.

<sup>18</sup> *Naqd al-khitab al-dini*, pp. 93 f.

<sup>19</sup> Usp. *Mafhum al-nass*, pp. 28 ff.

<sup>20</sup> Badr al-Din Muhammad ibn ‘Abd Allah al-Zarkashi, *al-Burhan fi ‘ulum al-Qur’an*, 4 vols (Beirut, 1988).

<sup>21</sup> Badr al-Din al-Suyuti, *al-Itqan fi ‘ulum al-Qur’an*, ed. Ahmad Sa’d ‘Ali (Cairo, 1951).

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>23</sup> Usp. *ibid.*, 252.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>25</sup> *Mafhum al-nass*, p. 11.

<sup>26</sup> *Al-Ittijah al-‘aqli fi al-tafsir: dirasa fi qadiyyat al-majaz fi al-Qur’an ‘inda al-Mu‘tazila* (Beirut, 1982).

<sup>27</sup> *Falsafat al-ta’wil: dirasa fi ta’wil al-Qur’an ‘inda Muhyi al-Din ibn ‘Arabi* (Beirut, 1983).

<sup>28</sup> Usp. Muhyi al-Din ibn ‘Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyya*, 13 vols, ed. Ibrahim Madkur i ‘Uthman Yahya (Cairo, 1405/1985, 1401/1990).

oblikovali Abu Zaydov hermeneutički pristup, kako je on to sam naširoko pokazao u svojoj autobiografiji.<sup>29</sup>

Abu Zaydovi provokativni kritički spisi o islamskoj teologiji sadrže polemiku sa imamom al-Shafijem (u. 820)<sup>30</sup> i Abu Hamidom al-Ghazalijem (u. 1111),<sup>31</sup> ali i sa Muhammedom 'Abduhuom (u. 1905) i njegovom selefijskim nasljedem.<sup>32</sup> U ovim djelima Abu Zayd pokazuje kako specifični historijski, politički ili ideološki motivi prvobitno podupiru određene interpretacije tako da one postanu kanonizirane unutar savremenog dometa postojećih interpretacija. Abu Zayd kritizira ono što on opisuje kao "zadržavanje reakcionarnog mišljenja nad tradicijom",<sup>33</sup> koja je često marginalizirana ili prognana kritički, racionalno, heterodokсно i mistički tendenciozno iz "raja islama i arapskog jezika",<sup>34</sup> dok se islamska kulturna historija reducira na politički konzervativnu, tradicionalnu teologiju. Cilj ovog reakcionarnog religijskog diskursa je, prema Abu Zaydu, "simplificiranje drevnih knjiga".<sup>35</sup> On se brani čistim memoriranjem i ponavljanjem bez shvatanja dubljih nivoa značenja teksta. Muslimani su, dodaje on, izgubili "njihov slobodni odnos prema Kur'anu",<sup>36</sup> koji je sada zaodjenut aumom nedodirljivosti i nedostižnosti. Poštovan kao sveta ikona, kur'anska poruka se zapravo ignoriše. Abu Zayd zajedljivo kritizira reduciranje Kur'ana na puki objekt (on to naziva *tashyi*), što se na njemački precizno može prevesti kao *Verdinglichung*,<sup>37</sup> jedne "sitnice za žene i čarolije za djecu".<sup>38</sup>

Abu Zayd se, također, žali na to da je Kur'an postao "zatrpan slojevima (*tabaqat*) interpretacije od kojih svaki sadrži neku historijsku ideologiju, koji ometaju sve napore da se Tekst i njegova istinska uloga ocijene u današnjem arapskom društvu". U svjetlu ovoga, Abu Zayd opisuje intencije svoga vlastitog djela riječima: "Moje istraživanje i pisanje fokusira se na sljedeće probleme: kako postići naučno razumijevanje Kur'ana i kako ukloniti nebitne slojeve ideologijske interpretacije da bi se otkrila historijska realnost Teksta".<sup>39</sup>

### Objava i dijalekti Kur'ana

Abu Zayd tvrdi da je nužno fokusirati se na historijski kontekst Objave ako se nadamo razlikovanju između njezinog historijskog značenja (*ma'na*) i njezinog šireg, trajnog značenja (*maghza*).<sup>40</sup> Budući da se lingvistički sistem (*nizam lughawi*) Kur'ana sam po sebi fokusira na one kojima se izvorno obraća (*mukhatabun*), tj. na osobe kojima se inicijalno obraća, svjesnost historiciteta teksta je posebno važna da bismo bili kadri shvatiti njegovu današnju poruku.

Svakako je to poruka sa Neba upućena zemlji, ali to nije poruka nezavisna od pravila realnosti, sa svom strukturom u kojoj se ova pravila ugrađuju, od kojih je najvažniji kulturološki okvir. Apsolutno Sebe otkriva ljudskim bićima putem značenja Njegova govora. Ono "spušta Sebe njima" (*yatanazzalu ilayhim*), angažiranjem njihovog kulturnog i lingvističkog sistema značenja.<sup>41</sup>

Shodno tome, Abu Zayd tvrdi da Objava prilagođava sebe lingvističkom i intelektualnom horizontu onih kojima se prvo obraća: da bi promijenila realnost ona je, dakle, otjelovljuje. Ovo implicira da Objava ima neku konekciju – iako negativnu u dijalektičkom smislu – sa realnošću. Abu Zayd naglašava "dijalektičku vezu" (*alaga jadaliyya*)<sup>42</sup> koja postoji između Kur'ana i realnosti u mnogim aspektima historije njegova objavljivanja. Jedan primjer toga jeste da se Kur'an bavi specifičnim etičkim, duhovnim i ideologijskim konceptima predislamske plemenske ere kako bi ih ugradio u monoteistički kredo i sistem vrijednosti utemeljen na ljudskoj jednakosti. Abu Zayd opisuje kako je Objava reagovala na specifične historijske događaje, pored onih općih društvenih i političkih promjena koje su već bile prisutne čak i prije pojave islama. Abu Zayd također naširoko raspravlja o tome u kojoj mjeri su klasične kur'anske studije (*'ulum al-Qur'an*) – sa nekoliko njihovih disciplina poput "povoda Objave" (*asbab al-nuzul*) i "derogirajućih i derogiranih" ajeta (*al-nasikh wal-mansukh*) – polazile od pojma kur'anskog Teksta koji uzima u obzir historijsku dimenziju Objave. Kao učenjak književnih studija, njegov vlastiti fokus, prirodno, jeste jezik Objave. Dok analizira lingvističke norme i metafore Kur'ana prožete iz društvene stvarnosti i književnog kanona mjesta i vremena, a potom ih prerađuje u formi koja do tada nije bila poznata,<sup>43</sup> on započinje od mnogo šire pretpostavke, direktno

<sup>29</sup> *Ein Leben mit dem Islam*, p. 111 ff.

<sup>30</sup> *Al-Imama al-Shafi'i wa ta'sis al-idiyulujyya al-wasatiyya* (Cairo, 1992).

<sup>31</sup> *Mafhum al-nass*, pp.

<sup>32</sup> *Al-Nass, al-sulta, al-haqiqah*, pp. 13-66.

<sup>33</sup> *Mafhum al-nass*, p. 12.

<sup>34</sup> 'Die Befreiung des Korans. Ein Gespräch mit dem ägyptischen Literaturwissenschaftler Nas Hamid Abu Zayd', intervju sa autorom objavljen u njemačkom izdanju *Naqd al-khitab al-dini: Islam und Politik, Kritik des religiösen Diskurses*, trans. Chérifa Magdi (Frankfurt am Main,

1996), pp. 191-213; ovaj citat p. 201.

<sup>35</sup> *Mafhum al-nass*, p. 13.

<sup>36</sup> 'Die Befreiung des Korans', p. 200.

<sup>37</sup> A na bosanski kao reifikacija, opredmećenje (nap. prev.).

<sup>38</sup> *Mafhum al-nass*, p. 337.

<sup>39</sup> 'Die Befreiung des Korans', p. 196.

<sup>40</sup> Abu Zayd se ovdje referira na distinkciju između *meaning* (značenje) i *significance* (značaj) onako kako ju je ponudio američki lingvist Eric Hirsch Jr. (*Validity in Interpretation*, Yale, 1969, pp. 1-10). Ovo se može pratiti do njemačkog filozofa Gottlieba

Fregea: 'Über Sinn und Bedeutung', *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100 (1982), pp. 25-50.

<sup>41</sup> *Mafhum al-nass*, p. 64.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>43</sup> Jedna od Abu Zaydovih analiza koja oslovljava ovu temu je dostupna na engleskom: 'Divine Attributes in the Qur'an: Some Petic Aspects', u: Jihn Cooper, Ronald L. Nettler i Mohamed Mahmoud, eds. *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* (London, 1998), pp. 190-211.

inspirisan pionirskim djelom Toshihika Izutsua.<sup>44</sup> Prenoseći Kur'an u arapski Bog ga je prilagodio ljudskom jeziku i kulturi koja je proizvela taj jezik. Otuda Kur'an, tvrdi Abu Zayd, jeste, u suštinu, produkt (određene) kulture (*muntaj thaqafi*).<sup>45</sup> Sljedeći pasaż, naveden u uvodu djela *Mafhum al-nass*, na to jasno ukazuje:

Kada je On objavio Kur'an Poslaniku (Boga ga blagoslovio i čuvao), Bog, uzvišen i slavljen, izabrao je specifični lingvistički sistem prvih recipijenata. Izbor određenog jezika nije izbor jedne prazne posude, čak i savremeni religijski diskurs ovo može potvrditi; jer jezik je najvažniji komunikacijski instrument za razumijevanje svijeta, i daje svijest o njemu. Nemoguće je govoriti o jeziku odvojenom od (povezanosti) sa kulturom i stvarnošću. Također je nemoguće govoriti o tekstu odvojenom od kulture i stvarnosti zato što je tekst nešto što je smješteno unutar lingvističkog i kulturološkog okvira.<sup>46</sup>

Bog izabire arapski da komunicira sa čovjekom; da bi dešifrirao Njegovu poruku čovjek mora analizirati Njegov govor koristeći iste metode i pravila koja primjenjuje u slučaju svakog drugog verbalnog govora budući da se, prema Abu Zaydu, "Božanski akt (*al-fi'l al-ilahi*) u svijetu događa u prostoru i vremenu, tj. događa se unutar zakonskog okvira ovog svijeta."<sup>47</sup> On dodaje da raširena nespremnost da se primijene metodi ljudskog razuma u pogledu Božanskog govora proizlazi iz pretpostavke da se "veza između Božanskog i ljudskog temelji na odvajanju, čak na

opoziciji i antagonizmu, aluziji koju je generirao Ash'arijev pogled na svijet".<sup>48</sup> Međutim, takvo potpuno odvajanje Božanskog i ljudskog ne prepoznaje važnost istine potvrđene samom Božanskom Objavom kada ona sebe označava kao "spuštanje" (*tanzil*), što označava prsten koji se veže i govor kroz koji se povezuju Božansko i ljudsko. Drugim riječima: kada se Božanski govor (koji naglašava Božiji put) "spušta" on koristi ljudski jezik bez obzira na Božije sveznanje, Njegovo savršenstvo, moć i mudrost, a onda se putem interpretacije ljudski razum povezuje sa Božijim govorom bez obzira na svo neznanje čovjeka, njegovu nesavršenost, slabost i strasti.<sup>49</sup>

Pošto je uspostavljena uzročna veza između teksta i interpretatora, čak i u slučaju činjeničnih tekstova, Abu Zayd ističe da je ova veza kompleksnija u slučaju književnih tekstova koje on označava kao *al-nusus al-mumtaza*<sup>50</sup> ili "superiornim" tekstovima. On citira Šekspira (Shakespeare) kao primjer ekstremno guste (*mukathtafa*) lingvističke strukture tih tekstova koja omogućava da prenese maksimum i, istovremeno, promjenljivost informacije. Ovo se također odnosi na Kur'an čija se čudesna narav često pronalazi u njegovoj književnoj strukturi.<sup>51</sup> Abu Zayd ističe da, dok kur'anski jezik "ne odstupa od općeg lingvističkog sistema, on formira svoj vlastiti kod rekonstruirajući elemente izvornog semantičkog sistema".<sup>52</sup> On tvrdi da se posebna složena struktura jezika Kur'ana razlikuje od prirodnog govora. Zato on fluktuiru između različitih lingvističkih nivoa, "između, iako

rijetko, čiste transmisije 'informacije' (*i'lam*) i gustog 'književnog' jezika koji proizvodi svoje vlastite specifične mehanizme".<sup>53</sup> Sredstva književnih studija su nužna za analizu ovih "specifičnih mehanizama" književnog jezika (*lugha adabiyya*): ovo uključuje hermeneutiku, književni kriticizam, semantiku, lingvistiku i lingvističke nauke. Abu Zayd brani simbiozu kur'anskih i književnih istraživanja tvrdeći da samo ona interpretacija koja uzima u obzir njegove specifične lingvističke mehanizme kadra je analizirati Kur'an, dešifrirati njegov kod i raskriti poruku Kur'ana za današnje društvo. Na taj način takva interpretacija transcendiru historijsko značenja Kur'ana za arapsko društvo u vrijeme njegova objavljivanja.

### Amin al-Khuli i njegova "književna egzegeza"

Abu Zaydovo književno proučavanje Kur'ana referira se na tradiciju klasičnih muslimanskih učenjaka poput 'Abd al-Jabbara (u. 1025)<sup>54</sup> i, posebno, 'Abd al-Qahira al-Jurjanija (u. 1078),<sup>55</sup> koji je kao gotovu činjenicu prihvatio proučavanje jezika Kur'ana u svjetlu poezije i njoj srodnih studija. Abu Zayd također sebe lično vidi kao direktnog nasljednika rahmetli profesora interpretacije Kur'ana na Kairskom univerzitetu Amina al-Khulija (u. 1967), koji je razvio teoriju književne egzegeze Kur'ana (*al-tafsir al-adabi li al-Qur'an*).<sup>56</sup> Ova teorija je unaprijedila upotrebu svih dostupnih metoda i, bez obzira na religijska razmatranja, stanovište

<sup>44</sup> Posebno njegov *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo, 1964; repr. New York, 1980).

<sup>45</sup> *Mafhum al-nass*, p. 27.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Naqd al-khitab al-dini*, p. 195.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>50</sup> *Mafhum al-nass*, p. 120; usp. *ibid.*, 212.

<sup>51</sup> Usp. *ibid.*, pp. 173-178.

<sup>52</sup> *Naqd al-khitab al-dini*, p. 194. Abu Zayd se ovdje referira na poznatu distinkciju između parole i language; usp. Ferdinand

de Saussure, *Cours linguistique générale* (Paris, 1916).

<sup>53</sup> *Mafhum al-nass*, p. 212,

<sup>54</sup> Usp. 'Abd al-Hasan 'Abd al-Jabbar, *Ijaz al-Qur'an* (vol. 16 njegova *Mughni fi abwab al-tawhid wal-'adl*), ed. Amin al-Khuli (Cairo, 1380/1960).

<sup>55</sup> Usp. 'Abd al-Qahir al-Jurjani, *Dala'il fi ijaz al-Qur'an*, ed. Mahmud Muhammad Shakir (Cairo, 1404/1984).

<sup>56</sup> Amin al-Khulijeva egzegeza Kur'ana uglavnom je prisutna u njegovoj komplaciji *Manahij tajdid al-nawh wal-balagha wal-tafsir wal-adab* (Cairo, 1961), usp. posebno

u poglavlju 'al-Tafsir. Ma'alim hayatihi – manhajuhu al-yawm' (pp. 279-336), prvi put objavljeno 1944. u Kairu. O Khuliju usp. Katrin Speicher, 'Einige Bemerkungen zu al-Khuli's Entwurf eines *tafsir adabi*', u Lutz Edzard i Christian Zyska, *Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honour of Stefan Wild on the Occasion of his 60th Birthday, March 2, 1997, Presented by his Pupils in Bonn* (Hildesheim, New York, 1997), pp. 3-21. Jedan pregled također se može naći u: J.J.G. Jansen, *The interpretation of the Qur'an in modern Egypt* (Leiden, 1974), pp. 65-68.

da se kur'anska poruka jedino može shvatiti nakon njezinog historijskog, doslovnog značenja za prve primaoc – a tako i historijski i lingvistički kontekst Objave – bilo je identificirano.<sup>57</sup> Ovo iziskuje preciznu lingvističku analizu svih ajeta koji se bave specifičnim predmetom ili sadrže neku riječ koju je potrebno interpretirati. Interpretator također mora uzeti u obzir strukturu rečenice i psihološki aspekt kojeg kur'anski jezik ima na slušaoca.<sup>58</sup> Poput Abu Zayda, Amin al-Khuli također je istakao ulogu interpretatora:

Osoba koja interpretira neki tekst, posebno kada je to književni tekst, boji ga svojom interpretacijom i svojim razumijevanjem. Ličnost jednog pojedinca koji traga za razumijevanjem jednog iskaza ograničava konceptualni nivo tog iskaza. Ona je ta koja određuje intelektualni horizont i koja proširuje smisao i značenje predmetnog iskaza. Interpretator sve to čini u skladu sa njegovim konceptualnim nivoom i u okviru njegova intelektualnog horizonta, jer on nikada ne može ostaviti za sobom ili biti korak dalje od svoje ličnosti. Čovjek neće biti u stanju razumjeti neki tekst bez proširenja svog mišljenja i svog intelekta o njemu.<sup>59</sup>

Paralele između Abu Zayda i Amīna al-Khulija imaju veze sa njihovim estetskim interesom u Kur'anu. Amin al-Khuli Kur'an je opisao kao najveću knjigu i najspektakularnije književno djelo arapskoga jezika. Ono je ovjekovječilo ovaj jezik i njegovu suštinu, a i samo je postalo besmrtno. Postalo je ponos ovog jezika i dragulj njegove

tradicije. Premda se Arapi mogu razlikovati u pogledu religije ili pogleda, svi oni opažaju značaj ovog atributa: njegovo arapstvo (*'arabiyyatuh*).<sup>60</sup> Arapi, nastavlja al-Khuli, trebaju izučavati Kur'an "kao što drugi narodi izučavaju književna remek-djela nastala na različitim jezicima".<sup>61</sup> Jer Kur'an je "najsvetija knjiga arapske umjetnosti bez obzira na to da li ili ne posmatrač smatra da ona ima isti status i u religiji".<sup>62</sup>

Pedeset godina poslije, Abu Zayd ponavlja ista gledišta:

Ja posmatram Kur'an kao Tekst na arapskome jeziku kojeg muslimani kao i ateisti i kršćani trebaju izučavati zbog toga što je arapska kultura njime ujedinjena i zbog toga što je on još uvijek sposoban da utječe na druge tekstove u ovoj kulturi. On je Tekst koji je preuzeo predislamske tekstove kao i sve tekstove poslije njega, čak i one koji danas nastaju. Ja poštujem Kur'an više od svih selefija. Selefija ga ograničavaju na ulogu dozvoljenog (*halal*) i zabranjenog (*haram*) i to uprkos činjenice da je on također i Tekst koji je produktivan za umjetnosti. Tako vizuelne umjetnosti nastaju iz kur'anskog teksta, od kojih je najvažnija umjetnost kaligrafije. Vokalne umjetnosti proizlaze iz umjetnosti recitiranja Kur'ana – svi klasični pjevači u arapskoj kulturi započeli su recitiranjem Kur'ana. Kako se ova raznovrsnost značenja i indikacija, prisutna na svim nivoima, transformirala? Ja uživam slušajući recitiranje Kur'ana. Koliko samo ovo ostaje skriveno zbog ograničavanja na dozvoljeno i zabranjeno! U stvarnosti,

niko ne uživa u Kur'anu. Mi čitamo Kur'an i plašimo se ili sanjamo Raj (Džennet). Transformiramo Kur'an u Tekst koji pruža podsticanja i zastrašivanja. I štap i mrkvu. Ja želim osloboditi Kur'an iz ovog zatvora tako da on iznova producira suštinu kulture i umjetnosti, koje se guše u našem društvu.<sup>63</sup>

## Hermeneutika

Abu Zayd ističe svoj odnos prema Aminu al-Khuliju kao referencu na njegove vlastite egipatske korijene, ali ne prekriva činjenicu da se njegova teorija oblikovala kroz njegov angažman i diskusiju sa piscima kroz različita vremena i kontekste, uključujući iranskog gramatičara Sibawayha (u. oko 800), japanskog islamskog učenjaka Toshihika Izutsua, koji je uveo analitičke lingvističke metode u islamske studije, i njemačkog filozofa i teoretičara hermeneutike Hansa-Georga Gadamera, autora utjecajnog djela *Wahrheit und Methode*. Neke od ovih diskusija dokumentovane su u njegovoj knjizi *Isbkaliyyat al-qira'a wa aliiyyat al-ta'wil*, koja je kompilacija njegovih glavnih lingvističkih i književnih tekstova. Knjiga uključuje i anotirani uvod u evropsku filozofsku hermeneutiku<sup>64</sup> objavljena već 1981. god. i bila je jedan od prvih obimnijih prikaza ove teme u arapskome jeziku. Naglasak na Gadamerovoj hermeneutici Abu Zayda posebno povezuje sa iranskim teologom Mohammedom Mojtahedom Shabestarijem,<sup>65</sup> ali, istovremeno, stiče se utisak, i sa širim trendom unutar savremenog

<sup>57</sup> Al-Khuli, *Manabij tajdid*, p. 304.

<sup>58</sup> Amin al-Khuli nije napisao komentar Kur'ana; međutim njegove ideje se mogu pronaći, mada u umjerenijoj formi, u spisima njegove supruge Aiše Abd al-Rahman; usp. njezin *al-Tafsir al-bayani li al-Qur'an*, 2 vols. (Cairo, 1966); *al-Qur'an wal-tafsir al-'asri* (Cairo 1970). Za jednu drugu knjigu inspiriranu al-Khulijevim egzegetskim programom usp. Muhammad Ahmad Khalafallahov kontraverzni *al-Fann al-qasasi fi al-Qur'an al-karim* (Cairo, 1953).

<sup>59</sup> Al-Khuli, *Manabij tajdid*, p. 296.

<sup>60</sup> Ibid., p. 303.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid., p. 304.

<sup>63</sup> 'Die Befreiung des Korans', p. 204.

<sup>64</sup> 'Al-Hirminiyutiya wa mu'dilat tafsir al-nass', prvi put objavljeno u *Fusul*, April, 1981. Vrijedna analiza eksplisitnih i implicitnih parametara, izvora i osnova Abu Zaydovog mišljenja mogu se pronaći u Charles Hirshkind, 'Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zaid', *The American Journal of Islamic Sciences*, 12 (1995) m p. 477 ff.

<sup>65</sup> Sam Abu Zayd ističe svoju sklonost ka Shabestariju u jednom dugom intervjuu o važnosti iranskog religijskog časopisa, koji je ubrzo bio zabranjen: Morteza Kariminiya: 'Ta'wil, haqiqat wa nass. Goft-o-gu-ye Kiyan na Nasr Hamed Abu Zayd', *Kiyan*, 54 (2000), pp. 2-17. Njegov naglasak na neophodnosti mnoštva interpretacija povezuju ga, naravno, sa drugim iranskim intelektualcem Abdolkarimom Soroushom. Interesantno je zapaziti da dobo poznati iranski izdavač (*Tarb-e nou*) planira objaviti perzijski prijevod knjige *Mafhum al-nass*.

islamskog mišljenja. Relevantnost pripisivanja hermeneutike interpretaciji religijskih tekstova djelimično duguje činjenici da, nasuprot analitičkoj lingvistici i pozitivističkim metodama, hermeneutika naglašava subjektivnost svakog razumijevanja teksta. U filozofskoj hermeneutici, suštinski iniciranoj od teologa i filozofa Friedricha Schleiermachersa (u. 1834), kognitivni subjekt općenito odražava svoje lične okolnosti. Ovo se temelji na idealističkom principu da je subjekt instrument u oblikovanju svijeta i da znanje nikada ne odražava realnost nezavisnu od subjekta. Primijenjeno na Kur'an, ovo znači da nema "objektivnog" značenja koje je dostupno pojedincima (ili teolozima). Ovo također implicira da, za razliku od logičkog empirizma, nema striktno "prirodne naučne" distinkcije između subjekta (interpretatora) i objekta (teksta). Umjesto toga, svaka interpretacija je rezultat određenog odnosa između teksta i njegova interpretatora i odražava jedinstvo tog odnosa. I stoga ona ne može biti identična interpretaciji iz drugog doba ili socio-kulturnog konteksta. Ovaj subjektivno fokusiran pristup je posebno eksplozivan u svjetlu sadašnjeg trenda širom islamskog svijeta kako bi se shvatilo jedno i "pravo" značenje Kur'ana (jedan praktično pozitivistički pristup), a uloga subjekta je samo da analizira ovu nepromjenljivu istinu.<sup>66</sup>

### Kritika religijskog diskursa

Abu Zaydova pozitivna kritika dominantnog islamskog diskursa u Egiptu, koju on, iznad svega, iznosi u *Naqd al-khitab al-dini* i u dvije knjige o statusu žene,<sup>67</sup> razvija se iz njegova koncepta teksta: tvrdnjom o pluralitetu egzegeze on odbija tvrdnje koje islam povezuju sa jednom, vječno validnom interpretacijom:

Ovo je iskaz kojeg odbacuje historiju islama, historija koja svjedoči raznolikost trendova, struja i grupa, koje se javljaju zbog društvenih, ekonomskih i političkih razloga i koje su formirale svoja gledišta interpretiranjem i pokušajima razumijevanja tekstova. Kakve god bile intencije jedne ili druge knjige, ovo insistiranje na postojanju jednog islama i odbijanje pluraliteta koje stvarno postoji vodi ka dvije posljedice. Prva posljedica je jedno, nepromjenljivo razumijevanje islama, razumijevanje koje je nepropusno ka utjecajima historijskog kretanja i različitostima između društava, a da se ne spomigne utjecaj različitih grupa koje se formiraju unutar jednog društva zahvaljujući različitostima njihovih interesa. Druga posljedica je da ovo nepromjenljivo razumijevanje posjeduje jedna grupa ljudi – ekskluzivno teolozi – te da se članovi ove grupe smatraju lišenim arogancije i prirodne pristranosti ljudi.<sup>68</sup>

Abu Zayd osuđuje "stvaranje svećenstva" koje zagovara "razumijevanje pravog islama" kako bi ograničio "moć interpretacije i komentiranje ovog kruga".<sup>69</sup> Prema njihovome mišljenju, samo teolog ima ispravnu interpretaciju, što je suprotno islamskoj doktrini koja odbija "svetu moć ili svećenstvo".<sup>70</sup> A ono što je još više neoprostivo jeste da oni svoju interpretaciju predstavljaju kao apsolutnu istinu poričući svaku drugu opciju. Ovo uklanja distinkciju između teksta i njegovog interpretatora.<sup>71</sup> Kao što Abu Zayd ističe:

Svi govore o *jednom* islamu, bez ikakvog osjećanja traga neizvjesnosti da li je istinito *njegovo* (vlastito) razumijevanje islama ili njegovih tekstova.<sup>72</sup>

Nadalje, Abu Zayd ističe da, tvrdnjom da poznaju Božiju intenciju islamskih tekstova, teolozi se upuštaju u "jedno osjetljivo područje", područje "govora u ime Boga", kojeg je religijski

diskurs kroz svoju historiju izbjegavao, posebno u nekoliko slučajeva.<sup>73</sup> Takvo rasuđivanje, tvrdi on, "na kraju vodi ka imenovanju određenih vrsta ljudskog bića za koje se tvrdi da imaju monopol na razumijevanje, objašnjavanje, komentiranje i interpretiranje, i na taj način oni osjećaju da samo oni imaju pravo govoriti o Bogu".<sup>74</sup>

Povrh svega, ova monopolizacija interpretacije ide paralelno sa širenjem njezine društvene relevantnosti budući da tekstovi ili, još preciznije, specifičnije, njihova savremena interpretacija, koja se definira kao sveobuhvatni referentni okvir (*marja'iyya shamila*), nije ograničena samo političkim interesima: svi društveni ili fizički fenomeni vode direktno ka Bogu, a od tekstova se očekuje da objasne te fenomene. Abu Zayd ističe da je ovakvo razumijevanje Kur'ana, istovremeno, kontradiktorno samoj poruci Kur'ana, budući da ono nije čez važnost ljudskoga razuma i kontradiktorno je tradiciji razumijevanja Božije Objave u islamskom svijetu.

Ono narušava poimanje da nijedan egzegeta ili mislilac ne brani svoje objašnjenje prirodnih ili ljudskih fenomena na osnovu toga da je to "islam". Kada je Poslanikov drug 'Abd Allah ibn 'Abbas (koji nosi titulu "interpretatora Kur'ana" – *tarjuman al-Qur'an* i "učenjaka Zajednice" – *habr al-umma*) objasnio grom kao "meleka koji tjera oblake ispred njega srebrnim katapultom" (objašnjenje koje se može dovesti do iskaza Poslanika, Bog ga blagoslovio i čuvao), kako se navodi u nekim hadiskom kompilacijama, nijedan musliman ovo nije shvatio u apsolutnom, svetom, religijskom smislu kojem naučno istraživanje ne smije biti kontradiktorno. Muslimani su razumjeli da religijski tekstovi ne daju objašnjenje fizičkih i ljudskih fenomena, ali njihovo objašnjenje ostavlja aktivnost ljudskome razumu, koji se stalno razvija kako bi

<sup>66</sup> Usp. Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Qur'an* (Munich, 1999), pp. 121-49.

<sup>67</sup> *Al-Mar'a fi khitab al-azma* (Cairo, 1995); *Dawa'ir al-khawf: qira'a fi*

*khitab al-mar'a* (Casablanca, 1999).

<sup>68</sup> *Naqd al-khitab al-dini*, p. 30.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Usp. *ibid.*, pp. 28, 37.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 81.

se otkrili horizonti ljudskosti i prirode. Ovo razumijevanje je upravo jedan od najvažnijih razloga za naučna i tehnička postignuća muslimanskih učenjaka – onih istih učenjaka na koje trenutno religijsko mišljenje nikada ne prestaje s ponosom da upućuje – na osnovu kojih su oni, na početku renesanse, Evropi dali temelje eksperimentalnog metoda.<sup>75</sup>

Abu Zayd kritikuje učestale savremene pozive na islamizaciju ne samo prava, već i književnosti, umjetnosti i znanja općenito. Shodno ovome, u svim poljima kulture i nauke Kur'an i Sunnet trebaju postati "autoritet za presude i analize",<sup>76</sup> što, na kraju, vodi do dominacije "ljudi vjere" (*rijal al-din*)<sup>77</sup> na svim životnim poljima. On naglašava činjenicu da, iako tendenciju da se Kur'an promatra kao opći referentni okvir za sve oblasti života nisu izumjeli savremeni islamisti i da ona, zapravo, proizlazi iz jedne duge tradicije čiji korijeni sežu do haridžija,<sup>78</sup> religijski i sekularni poslovi, tokom Poslanikova života, bili su prilično odvojeni. Otuda:

Od prvih momenata u historiji islama – i tokom perioda Objave i formiranja (*tashakkul*) tekstova – postojala je jaka svijest da religijski tekstovi imaju posebno područje validnosti ili aktivnosti (*majalat fa'aliyyatiba*) i da postoje druga područja koja podliježu aktivnosti ljudskoga razuma i iskustva, a koja nisu povezana sa aktivnošću tih tekstova. Često se događalo da, kad se suoče sa nekom situacijom, prvi muslimani upitaju Poslanika da li je njegovo ponašanje bilo utemeljeno na Objavi ili na njegovom vlastitom iskustvu i razumu. I oni su često imali različito mišljenje od njegovog i predlagali su drukčije ponašanje kad je ono imalo veze sa iskustvom i razumom.<sup>79</sup>

Abu Zaydov kritikizam savremenog fenomena nije politička podagenda u

inače čistoj akademskoj debati. Naprotiv, naučno izučavanje prošlosti kao sredstvo razumijevanja i promjene sadašnjosti vitalni je aspekt njegova djela. Njegov kritikizam vodećih savremenih teologa i novinara u Egiptu i njegovo dovođenje u pitanje njihova monopola nad interpretacijom svetih tekstova jeste, zbilja, veoma političko. On je dio borbe brojnih intelektualaca protiv montiranog utjecaja religijskih autoriteta u svim dijelovima društva i rastućeg prihvatanja islamskih ideje unutar države. Abu Zayd često napada vladinu vjersku politiku i prevalirajućići zvanični religijski diskurs u Egiptu kojeg oblikuju Univerzitet Al-Azhar, televizijski religijski programi i konzervativna, djelimično u državnom vlasništvu, štampa. On optužuje prominentne protagoniste ovog diskursa zloupotrebe religije za političku moć i, ponekada, finansijsku dobit. On također ne vidi suštinsku razliku između njihove linije mišljenja i one ekstremističke religijske opozicije. Ustvari, on tvrdi da su to bili religijski mediji kontrolirani od strane države, sa njihovim ogromnim utjecajem na većinu nepismene egipatske populacije, koji su popločali put za religijski motivirano nasilje. Prema njegovome mišljenju, borba između vladajućih islamskih predstavnika i onih koji se suprotstavljaju režimu nije sukob između dvije različite ideologije: to je surova borba za vlast. Zato što se njegova kritika društvenih trendova i političkih odluka javlja u kontekstu akademskih izučavanja islama nije iznenađujuće da su oni koji su bili predmet njegovog kritikizma i njihove pristalice reagirali na jednom teološkom nivou i osvetili se optužbama za herezu. Abu Zayd je ovaj mehanizam opisao u svojoj knjizi *Naqd al-khitab al-dini* u sljedećim terminima: "Dozvoljeno nam je da izazovemo vladavinu ljudi; njoj se može suprotstaviti kroz različite forme

borbe i ona se može odmijeniti više pravednim sistemom. Ali borba protiv vladavine teologa je predmet optužbi za nevjerništvo, ateizam i herezu, općenito opisanih kao neposlušnost i hereza protiv Božije moći".<sup>80</sup> Godinu dana kasnije, u intervjuu *Middle East Times*-u ljeta 1993., dao je ironičan komentar o samome sebi kazavši: "Svaki akademik je sretan kad vidi da su njegove ideje postale stvarnost".<sup>81</sup>

Daljnji razlog za indignaciju koju je pokrenuo Abu Zayd jeste rječnik i metodi koje on primjenjuje u raspravi o Kur'anu. Knjiga kao što je *Mafhum al-nass* izgleda da, od samog početka, nema veze sa formama i formulacijama tradicionalne kur'anske egzegeze koja stoljećima ostaje relativno nepromijenjena. Abu Zayd ne podnosi termine poput ideologija, historicitet, zakon i dijalekti, i raspravlja o Božijoj Objavi – pod utjecajem zapadnjačkih hermeneutičara i lingvista – koristeći teorijski komunikacijski model čiju je terminologiju preveo na arapski. Činjenica da su sadržaji i nalazi modela manje novi i spektakularni od modela samoga po sebi brzo se zanemaruje. Imajući u vidu negodovanje koje je izazvao njegov rad u egipatskom društvu, možda nije iznenađujuće zapaziti da njegovi spisi, nesumnjivo naučni i informativni, sadrže veliki broj stranica prilično suhih objašnjenja iz tradicionalnih kur'anskih nauka ili njihovih analiza, koje ne pokušavaju niti redefinirati islam niti poljuljati vjerovanje u Božije porijeklo Objave. Zapravo, najmanje produktivan pristup Abu Zaydovim spisima jeste traženje potpunog novih i, iz islamske tačke gledišta, "heretičkih" ideja. Jedna od karakteristika njegovih spisa jeste da se u njima spominju religijska vjerovanja, ali u velikoj mjeri uspješno isključujući akademski diskurs u njima. Tokom velikog intervjua objavljenog u

<sup>75</sup> Ibid., p. 186 f.; usp. *Mafhum al-nass*, p. 251 f. *Naqd al-khitab al-dini*, p. 187.

<sup>76</sup> *Naqd al-khitab al-dini*, p. 187. Poziv na islamizaciju znanja predstavljen je posljednjih decenija od strane učenjaka i institucija u različitim islamskim zemljama,

ali se Abu Zayd referira samo na jedan specifičan primjer, na 'Međunarodnu konferenciju o islamskoj literaturi', koju je, januara 1999., organiziralo 'Društvo mladih muslimana'.

<sup>77</sup> Ibid., p. 188.

<sup>78</sup> Usp. al-Imam al-Shafi', p. 21 f.

<sup>79</sup> *Naqd al-khitab al-dini*, p. 28

<sup>80</sup> Ibid., p. 81.

<sup>81</sup> Stefan Negus, 'Professor Charged With Apostasy', *Middle East Times*, 6-12 July 1993.

časopisu *al-Qahira* novembra 1993., Abu Zayd u više navrata naglašava da on nije želio prezentirati potpuno nove koncepte ili teze nego, jednostavno, prerađivati teme koje su već raspravljane u klasičnim kur'anskim studijama. "Ja nisam donio bilo kakvo čudo naučnog otkrića (*mu'jiza ma'rifiyya*)", rekao je svom partneru u diskusiji. Nastavio je napominjati da su "okruženje, klima i pokušaj političke instrumentalizacije religije učinili da to bude tako". Ko god istražuje Abu Zaydove spise istražujući primarno iskaze koji su namjeravali potresti vjerovanje u temelje islama bit će razočaran. U tekstu pod naslovom "Diskurs koji izaziva fundamentalizam, ali dijeli iste korijene" sekularni pisac Ali Harb piše: "Istina je da su Abu Zaydovi iskazi progresivni i sekularni, ali njegovo mišljenje je još uvijek fundamentalističko (*usuli*)".<sup>82</sup>

### Perspektive<sup>83</sup>

Abu Zaydov napor da ponovo definira društvenu ulogu religije, njegova kritika njezine političke instrumentalizacije i njegovo nastojanje na naglasku individualnog i nužno subjektivnog iskustva vjernika u molitvi, meditaciji i čitanju svetih tekstova, sve ovo povezuje ga sa reformističkim misliocima poput Muhammada Arkouna, Alžirca koji živi i predaje u Parizu, ili Iranca Abdoulkarima Sorousha, i određenim brojem drugih savremenih

muslimanskih autora. Djelujući u prilično varirajućim društvenim i intelektualnim kontekstima, ovi mislioci naglašavaju činjenicu da Kur'an daje opće etičke smjernice, ali nema odgovora na sva ljudska i društvena pitanja. Raniji islamski reformistički mislioci branili su demokratiju ili poštivanje ljudskih prava na temeljima takvih principa koje islam podupire. Nasuprot tome, ovakvi savremeni intelektualci tvrde da mi ne trebamo pribjeći islamu za podršku takvim principima: radije bismo ih trebali podržavati na temelju našeg ljudskog razuma i društvene volje. "Islam", tvrdi Abu Zayd, "kao religija djeluje kao referentni okvir, ali ja ne mogu uticati na ljudska prava jednostavnim referiranjem na islam. Na kraju krajeva, mnoga ljudska postignuća nesumnjivo postoje izvan religije".<sup>84</sup> Odbijajući instrumentalizaciju religije bez obzira na motivaciju (uključujući, drugim riječima, njezinu eksploataciju za politički progresivne programe), takvi intelektualci su prevladali temeljne prepreke u muslimanskom reformističkom mišljenju. Ranije generacije su osjećale obavezu da interpretiraju religijske tekstove koji izazivaju moderne pojmove o ljudskim pravima i društvu do tačke gdje oni rješavaju bilo koju kontradikciju između tog dvoga. Abu Zayd i Soroush, da imenujemo samo dva savremena mislioca, prihvataju kontradikciju kao činjeničnu stvar

ali je drže irelevantnom zato što ona ne utiče na suštinu religije.

Da zaključimo, kao najinteresantniji aspekt Abu Zaydovog djela pojavljuje se njegov pokušaj – utemeljen na dubokom znanju tradicionalnih religijskih nauka – da nalaze moderne lingvistike i teorije filozofijske hermeneutike prilagodi njegovoj analizi Kur'ana i islamske teologije. Postupajući tako, on je nastavio obećavajući projekt u književnoj egzegzi iniciranoj od strane al-Khulijja, koji na Kur'an gleda kao na poetički strukturirani tekst i kao na književni spomenik više nego li kao na listu naredbi ili čisto pravni tekst. Poput al-Khulijja i njegovih direktnih saradnika (posebno njegove udovice Aïše Abd al-Rahman i njegovog učenika Muhammada Ahmada Khalafullaha), Abu Zayd ima duboko ukorijenjeno znanje islamske tradicije. Međutim, on čini još izraženiji napor u primjeni nalaza moderne lingvističke nauke i teorija filozofske hermeneutike u izučavanju Kur'ana i islamske teologije. Ovo je proizvelo izuzetne paralele u zajedničkim naporima savremenih zapadnjačkih islamskih studija u proučavanju Kur'ana kao književnog teksta. Činjenica da Abu Zayd nije usamljen glas, ima savremenih muslimanskih kolega koji zagovaraju slična gledišta, indicira da polje kur'anskih studija u islamskom svijetu postaje sve raznovrsnije i reflektirajuće.

<sup>82</sup> Nasr Hamid Abu Zayd. *Khitab yunahid al-usuliyya wa lakinnuhu yaqifu 'ala 'ardihā'*, u Ali Harb, *Naqd al-nass* (Beirut, 1993), pp. 199-220, ovdje p. 218. usp. od istog autora: *al-Istīlāb wal-irtidād*:

*al-Islam bayna Rujib Gharudi wa Nasr Hamid Abu Zayd* (Casablanka, 1997).

<sup>83</sup> Detaljniju evaluaciju Abu Zaydova mišljenja v. u: Kermani, *Offenbarung als Kommunikation*.

<sup>84</sup> Muhammad Husayn Husayn, 'Fahm al-nass. Hiwar ma'a Nasr Hamid Abu Zayd', *Adab wa naqd*, 93 (May 1993), pp. 70-75, ovdje p. 71.

## Literatura

### Djela Abu Zayda

\_\_\_\_\_, *al-Ittijāh al-'aqli fi al-tafsir: dirasa fi qadiyyat al-majaz fi al-Qur'an 'inda al-Mu'tazila*. Beirut, 1982.  
\_\_\_\_\_, *Falsafat al-ta'wil: dirasa fi ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyi al-Din ibn Arabi*. Beirut, 1983.

\_\_\_\_\_, *Anzimat al-'alamat. Madkhla ila al-simiyutiqa* (ed. sa Siza Qasim). Cairo, 1986; Casablanka, 1987.  
\_\_\_\_\_, *Mafhum al-nass: dirasa fi 'ulum al-Qur'an*, Cairo, 1990.  
\_\_\_\_\_, *Ishkaliyyat al-qira'a wa 'aliyyat al-ta'wil*, Cairo, 1990.

\_\_\_\_\_, *al-Imam al-Shafi' wa ta'sis al-idiyulujjiyya al-wasatiyya*. Cairo, 1992.  
\_\_\_\_\_, *al-Khitab al-dini. Ru'ya naqdiyya*. Beirut, 1992.  
\_\_\_\_\_, *Naqd al-khitab al-dini*. Cairo, 1992.  
Prijevod na njemačkom: *Islam und Politik. Kritik der religiösen Diskurses*,

- trans. Chérifa Magdi; intro. Navid Kermani. Frankfurt am Main, 1996.
- , *al-Mar'a fi khitab al-azma*. Cairo, 1995.
- , *al-Takfir fi zaman al-takfir; didda al-jahl wal-zayf wal-kharafa*. Cairo, 1995.
- , *al-Nass, al-sulta, al-haqiqa: al-fikr al-dini bayna iradat al-mar'ifa wa irada al-haymana*. Cairo, 1995.
- , *al-Qawl al-mufid fi qissat Abu Zayd*. Cairo, 1995.
- , *Dawa'ir al-khawf: qira'a fi khitab al-mar'a*. Casablanca, 1999.
- , *Ein Leben mit dem Islam*. Narrated by Navid Kermani; prijevod na njemački Chérifa Magdi. Freiburg, 1999.
- Izvori o Abu Zaydu*
- Harb Ali. *Naqd al-nass*. Beirut, 1993.
- , *al-Istilab wal-irtidad: al-Islam bayna Rujih Gharudi wa Nasr Hamid Abu Zayd*. Casablanca, 1997.
- Hirschkind, Charles. 'Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zaid', *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 12 (1995), pp. 463-77.
- Kariminiya, Morteza. *Ara wa andishe-ha-ye Doktor Nasr Hamed Abu Zayd*. Tehran, 1998.
- Kermani, Navid. 'Rezension von Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-nass*', *Orient*, 36 (1995), pp. 344-46.
- , *Offenbraung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds 'Mafhum al-nass'*. Frankfurt am Main, 1996.
- Wielandt, Rotraud. 'Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext', u: Stefan Wild, ed. *The Qur'an des Text*. Leiden, 1996, pp. 257-82.
- Wild, Stefan. 'Die andere Seite des Textes. Nasr Hamid Abu Zaid und der Koran', *Die Welt des Islams* 33 (1993), pp. 256-61.
- Izvori o Abu Zaydovom slucaju'*
- Bälz, Kilian. 'Eheauflösung aufgrund von Apostasie durch Popularklage: Der Fall Abu Zayd', *Praxis des Internationalen Privat- und Verfahrensrechts (Iprax)*, 16 (1996), pp. 353-56.
- Fawzi, Muhammad, ed. *Nasr Hamid Abu Zayd bayna al-kufr wal-iman*. Cairo, 1995.
- Hashim, Muhammad, ed. *Bayna al-takfir wal-tanwir*. Cairo, 1996.
- Heilmann, Annete. 'Die Affäre Abu Zayd und der Begriff der "Ethik der Toleranz", in der heutigen politischen Diskussion in Agypten', u: Ferhad Ibrahim, ed. *Staat und Zivilgesellschaft in Ägypten*. Münster and Hamburg, 1995, pp. 145-68.
- Kermani, Navid. 'Die Affäre Abu Zayd. Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen', *Orient*, 35 (1994), p. 25-49.
- Najjar, Fauzi M. 'Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 27 (2000), pp. 177-200.
- Shahin, 'Abd al-Sabur, ed. *Qissat Abu Zayd wa inhisar al-'almaniyya fi jami'at al-Qahira*, Cairo, 1995.
- Sfeir, George N. 'Basic Freedom in a Fractured Legal Culture; Egypt and the case of Nasr Hamid Abu Zayd', *Middle East Journal*, 52 (1998), pp. 402-14.
- Časopisi *al-Qahira* (125, 1993) i *Adab wa naqd* (93, 1993) posvetili su poseban broj Abu Zayd koji uključuju važne članke, intervjuje, dokumente, biografske podatke i kontraverzalne univerzitetske izvještaje o Abu Zaydu. Za širu bibliografiju koja uključuje Abu Zaydove članke, intervjuje i prijevode kao i arapske članke o Abu Zaydu usp. Kermani, *Offenbraung als Kommunikation*, pp. 121-138