

KUR'AN I NAUKA: HERMENEUTIČKI PRISTUP¹

UDK 28-277.2

Massimo CAMPANINI

S engleskog preveo Almir FATIĆ

Moj cilj u ovom tekstu sastoji se u procjenjivanju značenja kur'anskoga Teksta kao lingvističkog sistema sa njegovom vlastitom objektivnošću pozivanjem na interpretatora koji – kako je Gadamer rekao – na tekst gleda sa 'pozitivnim predubjeđenjem'. Potpitanje je slijedeće: Kako se pasaži Svetoga Teksta u odnosu na prirodne nauke ili kozmološki poredak mogu čitati iz hermeneutičke tačke gledišta, više u filozofskom nego u historijskom, gramatičkom ili stilističkom smislu; debatni problemi književnog i umjetničkog karaktera te odnos između Kur'ana i nauke *per se* ovdje nisu uključeni. Članak zauzima stav da je hermeneutika kao filozofska nauka, a ne samo kao puki sistem kroz koji se derivira značenje iz nekog teksta, predodređena da postane ključna nauka u islamskim, a posebno u kur'anskim naukama. Uostalom, islam je kultura utemeljena na knjizi, Kur'anu, a Kur'an poziva na tekstualnu egzegezu. Pod hermeneutikom ovdje

ne podrazumijevam klasičnu tekstualnu egzegezu *tafsira*, niti duhovnu ezoteričku egzegezu *ta'wila* onako kako su je definirali šiijski autori ili Henry Corbin (1903-78), već podrazumijevam filozofsku hermeneutiku U smislu Hansa Gadamera (1900-2002) ili Paula Ricoeura (Rikera) (rođen 1913.).²

U Gadamerovoj perspektivi, postoji posebna veza između interpretatora (čitaoca) i interpretiranoga (teksta). Tekst je poput objekta i pošto sadrži određene i nepromjenljive izraze autor nije u stanju sadržaj nadalje mijenjati i, budući da je to slučaj, tekst je jedan lingvistički sistem koji funkcioniše shodno svojim vlastitim pravilima. S druge strane, interpretator (čitalac), pristupajući tekstu u svjetlu njegovog ili njezinog vlastitog 'predubjeđenja' zajedno sa historijskim, ideološkim i psihološkim pretpostavkama, njega ili nju vode ka personalnoj interpretaciji.

U Gadamerovoj terminologiji, 'predubjeđenja' se uvijek opisuju kao

pozitivna, bez bilo kakve negativnosti inherentne tom terminu. Kao što je Fazlur Rahman istakao: 'Svo iskustvo razumijevanja pretpostavlja određene preduvjete iskustva predmeta i, stoga, bez valjanog priznanja ove činjenice predodređenje (što je suština Gadamerove cjelokupne hermeneutičke teorije) bilo kakvog pokušaja razumijevanja bilo čega osuđeno je na nenaučno izopačenje'.³

Hermeneutički pristup kao ovaj, štaviše, potreban je u borbi protiv onoga što sam prethodno imenovao kao 'antiutopijski stav islama'.⁴ Ovaj 'antiutopijski stav' uključuje, s jedne strane, razmatranje teksta kao trajne reference, čak i u praktičkim i juridičkim pitanjima, i, s druge strane, razmatranje slavne prošlosti kao nedostižnog primjera na kojoj se mora oblikovati budućnost. Karakteristika mnogih radikalnih i islamističkih trendova danas, a ona može, na primjer, biti opažena u tvrdnjama mislilaca poput Mawdūdija (1903-79) i Sayyida Qutba (1906-66), jeste da je

¹ "Qur'an and Science: A Hermeneutical Approach", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 7, no. 1 (2005), pp. 48-63.

² Vidi: Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4th edn (Tübingen: Mohr, 1986); Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969); Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'hérmenutique II* (Paris: Seuil, 1986)³ Za više o ovoj problematici vidjeti: Welch, A.T. (1997). *Jezik i stil Kur'ana*. U: Enes Karić, *Kur'an u savremenom dobu*, I, str. 387. Sarajevo: Svjetlost. Također u: Ramić, J. *Tefsir – historija i*

metodologija..., *op.cit.*, str. 98 – 132. Nerkez Smilagić, *op. cit.*, str. 116-117. Isto: Mahmud, M. (1996.) *Kur'ani – Përpijekje për të kuptuarit bashkëkohor*, sa bosanskog preveo: Muhamed Ilijaz Dolaku, str. 207. Mitrovica. Isto: Karić, E. (1987). Ima li nearapskih riječi u Kur'anu. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, Knjiga XIII-XIV, str. 135-152

³ Fazlur Rahman, *Islam and modernity* (London and Chicago: Chicago University Press, 1984), p. 9.⁵ Vidi: Mohamed A.M. Abou Sheishaa, "The translation of

the Qur'an relevant issues and discussions", preuzeto sa internet stranice: <http://www.islamicwritings.org/Qur'an/language/the-translation-of-the-Qur'an-relevant-issues-and-discussions/>, (poveznica/link bila je aktivna 15.11.2014.)

⁴ V.: Massimo Campanini, *Islam e politica*, 2nd edn (Bologna: Il Mulino, 2003), i, također, 'L'utopia nel pensiero politico dell'Islam. A proposito del libro di Patricia Crone "Medieval Islamic Political Thought", *Oriente Moderno* 84 (2004), pp. 571-83.

Kur'an temelj zakonodavnog i pravnog sistema prikladnog za savremeno društvo. Baveći se perspektivom koja otklanja historicitet iz muslimanskih umova, antiutopizam ima isti potencijal negativnog ograničavanja razvoja i obnove islama kao takozvanog 'samodovoljnog', kako ga je stigmatizirao W.M. Watt.⁵ Mnogi islamski učenjaci sami su u potpunosti svjesni ove opasnosti, npr. jedan od najinovativnijih i najinteresantnijih, Mahmud Taha (1909-1985), u svojoj *Drugoj poruci islama* pozvao je na usvajanje univerzalnog karaktera mekkanskog Kur'ana iznad i povrh historijski ograničenog medinskog Kur'ana.⁶

Ovaj rad koristi gore spomenuti epistemološki i hermeneutički ključ kako bi se načinio prvi pokušaj objašnjenja mogućnosti filozofske analize pitanja odnosa nauke i Kur'ana.⁷ U svom poznatom pismu napisanom 1613. god. Benedettu Castelliu, Galileo Galilej (1564-1642) raspravlja o vezi između nauke i Svete Knjige naglašavajući četiri tačke: a) svete knjige se ne mogu koristiti da bi se objasnili prirodni fenomeni ili naučni problemi; b) one trebaju alegoričnu interpretaciju; c) Sveta Knjiga ima ekskluzivno moralna i teologijska pitanja; d) jezik Svete Knjige je često jednostavan, čak pojednostavljen, kako bi ga mogli razumjeti obični ljudi.⁸ Iako ne znamo da li je Galileo stvarno čitao Ibn Rušda (Averoesa, 520-595/1198-1126) – jer o tome ne postoji evidencija u njegovim spisima – svi ovi argumenti mogli bi se, u velikoj mjerici, ocijeniti averoističkim iz metodološke tačke gledišta zbog toga što oni odvajaju religijsku od

naučne istine. Sam Ibn Rušd dokazivao je jedinstvo Istine, ali renesansna averoistička škola u Padoi i Bolonji zauzela je suprotno mišljenje i tako je Ibn Rušdovo naslijeđe u renesansi i modernom zapadnjačkom mišljenju vodilo ka političkom i sekularnom čitanju religije, daleko ponad toga što je on izvorno namjeravao. Pietro Pomponazzi (1462-1524), Giordano Bruno (1548-1600), Baruch Spinoza (1632-77) i čitav slobodarski pokret svjedoči ovom averoističkom kontinuitetu. Štaviše, Galilejove distinkcije predstavljaju opći pogled koga zapadnjački svijet i danas dijeli.

Islamski pogled razvio se, katkada, na prilično različite načine. Ghazali (u. 505/1111) se može promatrati kao klasični "muslimanski intelektualac" (kako je to rekao W. M. Watt)⁹ zato što je, u isto vrijeme, bio pravnik, teolog, filozof. On je tvrdio da je Kur'an duboki okean koji obuhvata sve nauke, ne u značenju da je svo moguće znanje doslovno pohranjeno u Svetoj Knjizi, već da se principi svih nauka, uključujući i one prirodne, temelje na Kur'anu. Pretpostavka ove tvrdnje jeste da Bog ima konačno znanje čiji je arhetip u Kur'anu, iz kojeg učenjaci proučavaju nauke (astronomiju, medicinu i matematiku) derivirajući temelj njihovih učenja i započinjući razvoj njihovih ideja. *Dževahiru l-Qur'an* nam kazuje da je utemeljenje principa svih nauka sadržano u Svetoj Knjizi i da se oni deriviraju iz beskrajnog mora Božijeg znanja.¹⁰ U djelu *Ihja' ulumi d-din* čitamo više ili manje istu ideju: "Sve nauke su općenito sadržene unutar Božijih djela i atributa. U Kur'anu se

nalazi objašnjenje Božije Biti, djela i atributa. Ove nauke su konačne i u Kur'anu postoje aluzije na sve njih".¹¹ Prema tome, izučavanjem Bože Biti, Njegovih djela i atributa mi dolazimo do principa svih nauka.

Gazalijeva tvrdnja nije puki izraz slijepe vjere. Zapravo, ona je isuviše važna zbog toga što u sebi uključuje jedno on najosjetljivijih pitanja u potonjoj konfrontaciji između islama i modernizma, tj. izvanjsko, ezoterično i doslovno naspram unutarnjeg, ezoteričkog i hermeneutičkog tumačenja objavljenog Teksta. Ako Kur'an uključuje principe svih nauka i ako je on – kao što jeste – pravoputna i nepromjenljiva riječ Božija, onda je očigledno da naučne formulacije Kur'ana mogu, ili čak moraju, biti uzete veoma ozbiljno u svom doslovnom značenju te u smislu konstituiranja temelja naučnog istraživanja. U posljednjem članku ovog časopisa Bustami Khir je dao historijski pregled debate o Kur'anu i nauci u islamskom svijetu.¹²

Možemo izdvojiti tri pozicije u historijskoj debati o Kur'anu i nauci u islamskom svijetu: potpuno slaganje, djelimično slaganje ili neslaganje uopće. Pristalice potpunog slaganja tvrde da Kur'an pruža napredno znanje savremenih naučnih otkrića i da, ako postoji sukob između Svetog Teksta i teorije, teorija je pogrešna ili, u najmanjem slučaju, pogrešno formulirana. Ovu poziciju su definirali i srednjovjekovni i moderni učenjaci kakvi su Muhammed el-Iskenderani (12-13 st./18 st.), Abdurrahman el-Kewakibi (1854-1902) ili, još bliži, Tantawi Džewheri (1862-1940) i Ahmed Hanefi,¹³

⁵ V., npr., W. M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London i New York: Routledge, 1988), pp. 1-23.

⁶ Mahmud Taha, *The Second Message of Islam* (New York: Syracuse University Press, 1987).

⁷ Nov način istraživanja otvorio je Hasan Hanefi, mada u različitim člancima; v. njegov 'Method of Thematic Interpretation of the Qur'an' prikazan u *Islam in the Modern World* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), vol. 1, pp. 407-28 i *Les méthodes de l'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension* (Cairo, 1965).

⁸ Galileo Galilei, *Opere*, ed. F. Flora (Milano-Napoli): Ricciardi, 1953), pp. 988-9.

⁹ W.M.Watt, *Muslim Intellectual. A study of al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962).

¹⁰ Abu Hamid Muhammed ibn al-Muhammed al-Ghazali, *Le perle del Corano (The Jewels of the Qur'an)*, ed. M. Campanini (Milano: Rizzoli, 2000), pp. 121-5 (v. naš prijevod ovog Gazalijevog djela, *Dragulji Kur'ana* Ilum, Bužim, 2008.).

¹¹ Hamid Muhammed ibn al-Muhammed al-Ghazali, *Ihja' ulum al-din* (Beirut: Dar

al-Qalam, 1985), vol. 1, part 1, book 8, chapter, 4, pp. 257ff.

¹² Bustami M. Khir, 'Qur'an and Science: The Debate on the Validity of Scientific Interpretations', *Journal of Qur'anic Studies* 2:2 (2000), pp. 19-35.

¹³ Abd al-Ramman al-Kawakibi u svom djelu *Taba'i al-istibdad u 'amal kamila* (Beirut: Mu'assasa al-'Araiyya li-Dirasat wa al-Nashr, 1975); Tantawi Jawhari, *al-Jawahir fi al-Qur'an al-karim* (Beirut: Babi al-Halabi, 1350 AH); Ahmad Hanafi, *al-Tafsir al-'ilmi li'l-ayat al-kawuniyya fi'l-Qur'an* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1980).

a, naprimjer, 2000. godine održana je velika međunarodna konferencija u Bejrutu o znacima i naučnim čudima Kur'ana. Pozicija potpunog slaganja je, prema mojoj ranijoj definiciji, antiutopijska u mjeri u kojoj se navodi da se Knjiga mora shvatati doslovno: priroda se mora slagati sa Tekstom. Uloga interpretatora prestaje zato što on ili ona nisu u stanju da prevladaju doslovno značenje Teksta. Kao posljedica toga, jer je hermeneutika ograničena, mogućnost naučnog razvoja je veoma ograničena: ako Tekst kazuje da se Zemlja ne okreće već je ravna, moramo zastati u našim istraživanjima i ispitati je li ona ravna.

Pristalice djelimičnog slaganja tvrde da nema koristi tražiti vezu između Kur'ana i nauke, iako kur'anski Tekst ne može biti u suprotnosti sa naučnom teorijom. Šejh El-Huli (1885-1966) je jasno rekao da 'aucun texte coranique bien compris ne heurte de vérité scientifique dont l'étude aurait montré qu'elle fait partie des lois de l'univers ou de l'harmonie de son existence', ali dodajući da se religija, štaviše, obraća svima, tako da ona ne prikazuje, iz tehničke tačke gledanja, stvarnosti i fenomene Univerzuma.¹⁴ Na sličan način, važni savremeni islamist, Jusuf Qaradawi (r. 1926.) nedavno je napisao:¹⁵

Iako se Kur'an ne određuje kao knjiga nauke, on često ukazuje na određene naučne činjenice koje čak nisu mogle biti mišljenje u vrijeme kada je Kur'an objavljen i za koje se nije čulo sve dok nisu protekla mnoga stoljeća. Mnoštvo knjiga napisanih o otkrićima novih čuda iz Kur'ana prepoznata su kao naučna čuda. Veliki broj simpozija i konferencija održanih u mnogim zemljama bavio su ovim pitanjem. Jedna nezavisna agencija, povezana sa Svjetskom muslimanskom ligom u Mekki, posebno je utemeljena kako bi se bavila tim pitanjem.

Naučavanja Kur'ana imaju konačan karakter; ona izgrađuju naučni mentalitet u čovjeku koji odbija sujevjerje, pretpostavke i strasti. Taj mentalitet je neranjiv na zavisnost i imitacije. On vjeruje u Kur'an, autentični hadis i historiju Poslanika (neka je mir s njim). On vjeruje da je ljudski um blagoslov darovan čovjeku, tako da može na najbolje načine razmišljati kako da najbolje iskoristi ono što postoji u Univerzumu. Također, on može razviti smisao historije i naučiti kako da upotrijebi prošlost koja svjedoči nemogućnost izmjene Božijeg poretka. U ajetima se veli: 'za ljude koji razumiju' (*li-qawmin ya'qiluna*) (2:264); 'za ljude koji promišljaju' (*li-qawmin yatafakkaruna*) (10:24); 'za one koji imaju znanje' (*li-uli'l-albabi*) (3:190); 'za one koji imaju pameti' (*li-ili'n-nuba*) (20:54).

U Qaradawijevom tekstu ne nalazimo da su sva naučna otkrića saržana u Kur'anu, ali nalazimo da je Kur'an jedan racionalni tekst i, štaviše, da on *in nuce* sadrži mnoge naučne istine savremenih učenjaka koje se obznanjaju i objelodanjuju kao naučni razvoj. Nimalo ne iznenađuje to kako Qaradawi misli da će se u budućnosti naučno i tehnološko znanje proširiti i tako potvrditi ono što je Sveti tekst otkrio samo na jedan aluzivan i skriven način. Hermeneutički postupci unutar granica lingvističkog sistema Kur'ana i naučnih otkrića moraju biti, za Qaradawija, u skladu sa doslovnim značenjem Teksta.

Međutim, protagonisti pozicije neslaganja tvrde da je apsurdno povezivati Svetu Knjigu i nauku na bilo koji način zato što se oni bave potpuno različitim temama. Kao što je skoro sugerirano, prisusutvo velikih novina i naučnih otkrića Kur'an će pretvoriti u priručnik nauke i tehnologije koji se može ažurirati, tako da će religija postati vrsta biznisa; ... ako Kur'an sadrži svo znanje, intelekt postaje prazan i

lišen značenja'.¹⁶ Ovo stajalište može otvoriti put za hermeneutiku koja će podstaknuti intelektualno i racionalno promišljanje, ali ne bez rizika budući da, za mnoge muslimane, jedno oštro odvajanje nauke i Teksta može omalovažiti vrijednost samog Teksta.

Debata u islamskom svijetu je suptilna i mislioci koji pripadaju istoj teološkoj školi mogu zauzimati prilično različite pozicije. Na primjer, konzervativni saudijski muftija Ibn Baz (1911-99) zagovarao je doslovnu recepciju Svetoga Teksta i on je time prihvatio antiutopijsku poziciju, dok je veliki egipatski teoretičar radikalnog islama Sayyid Qutb (čije su ideje u politici antiutopijske) čvrsto odbijao činjenicu da postoji bilo kakva saglasnost između Kur'ana i nauke. Tvrđio je da modernističke interpretacije Kur'ana i nauke duguju zapadnjačkom racionalizmu, koji je u potpunoj suprotnosti sa "stvarnim" islamskim pogledom.¹⁷ Intrigantno je preciznije definirati Qutbove ideje. On započinje isticanjem da je jedinstvo Boga princip koji daje uspon homogenim idejama stvarnosti. U njegovoj knjizi *al-'Adala al-ijtima'iyya fi'l-islam*, jednom od prvih spisa inspiriranih islamskom ideologijom nakon 'sekularne' mladosti, čitamo:¹⁸

Islam je religija jedinstva među svim silama Univerzuma, tako da je on neizbježno religija *terwahida*: on prepoznaje jedinstvo Boga, jedinstvo svih religija u religiji Boga i jedinstvo svih poslanika u poučavanju ovoj religiji od osvita života. 'Doista, ova vaša zajednica je jedna zajednica i Ja sam vaš Gospodar pa Me obožavajte' (Q.21:92). Islam je religija jedinstva između obožavanja i društvenih odnosa, creda i šeri'ata, duhovnih i materijalnih stvari, ekonomskih i duhovnih vrijednosti, ovoga i onoga svijeta, Zemlje i nebesa.

Ovaj pasaż jasno pokazuje da su sve kosmičke sile harmonično

¹⁴ Cf. Jacques Jomier i Robrt Caspar, 'L'Exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin al-Khouli', *Mélanges de l'Institut Domenicain d'Études Orientales* 4 (1957), pp. 269-79.

¹⁵ Yusuf al-Qaradawi, *Islam hadarat al-ghadd*, engleski prijevod *Islam, the Future*

Civilization (Cairo: El-Falah Foundation, 1998), pp. 153-4.

¹⁶ Dariush Atighetchi, *Islam, musulmani e bioetica* (Roma: Armando, 2002), p. 251.

¹⁷ Cf. Olivier Carré, 'Éléments de la 'aqidah de Sayyid Qutb dans "Fi Zilal al-Qur'an"', *Studia Islamica* 91 (2000),

pp. 165-97; pp. 170-1.

¹⁸ Sayyid Qutb, *al-'Adala al-ijtima'iyya fi'l-Islam* (Cairo-Beirut: Dar al-Shuruq, 1987) p. 26., i William Shepard (tr.), *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam* (Leiden: Brill, 1996), p. 33.

isprepletene u islamu, i Qutb u drugim djelima tvrdi da je islam prirodna religija opisivanja kosmičkog sistema.¹⁹ Iz ove tačke gledišta, kur'anska uloga je kosmička, kao što to ističe Oliver Carré: 'une idée chère au *Zilāl* [Qutbov komentar Kur'ana] c'est l'harmonie entre le livre de l'univers et celui du Coran, et encore celui de l'histoire. Science et foi sont foncièrement unifiées et liées.'²⁰ Bog upravlja kosmosom putem Zakona (*nāmūs*) čije se trajanje i harmonija ne prekidaju već potvrđuju kur'anski princip kontinuiteta, obnove i neiscrpnosti Božijeg stvaranja (vidi: Q. 29:19-20; Q. 36:78-81; etc.).

Problem odnosa između nauke i vjere odmah se pojavio. U svom *Zilāl al-Qur'ān* Qutb prihvata stav koga možemo nazvati 'galelijanskim',²¹ jer je on nepokolebljiv u razlikovanju religijske od naučne dimenzije. U svom komentaru nekih ajeta sure El-Bekare on veli da nije izvodljivo ni Kur'an potvrdjivati naukom, niti u Kur'anu tražiti naučnu informaciju i proglasiti prirodni zakon. Kao što Carré ponovo naglašava, 'nauka pripada poretku različitom od Boga i Objave'.²² Ovdje se može postaviti pitanje tzv. 'dvostruke istine': je li racionalna istina epistemološki suprotstavljena religijskoj istini. Qutb poriče, u principu, bilo kakvu interakciju između vjere i tehničkog znanja; čitav Kur'an govori o putu spasa, dok se nauka bavi drugim pitanjima. Ovaj modernistički pristup nije opozitan stavu islamskog radikalizma, koji je, u nekom smislu, ishod modernizma. Ovo očigledno ne znači da Qutb odobrava nauku koja nije osvjetljena vjerom; on ustaje protiv ateističkog iskušenja čiste nauke i protiv rizika da

nauka postane destruktivno sredstvo (razmotri, npr., atomsku bombu). Ustvari, istina je suprotna: islam je pečat svih religija i kao posljedica je nepromjenjiv. Ljudski razum, koji je promjenjiv i varira u skladu sa različitim vremenima i mjestima, iziskuje potporu islama kako bi bio ispravan i ispravno vođen. Dakle, razum u islamu nipošto nije slabost iz epistemološke tačke gledišta,²³ niti nepouzdan iz metafizičke tačke gledišta: on je temelje ljudskog ponašanja.

Ovdje nastaje kontradikcija zato što pozicija potpunog slaganja odbija bilo kakav historijski pristup Tekstu, dok pozicije djelimičnog slaganja i potpunog neslaganja Tekst ostavljaju potencijalno otvorenim za hermeneutičko istraživanje, premda su njihove perspektive različite. Vjerujem, sada, da neminovnost hermeneutičke egzegeze Teksta (ključni arapski termin je uvijek *ta'wil* u ezoterijskom kao i filozofijskom smislu) mora djelovati kao posredovanje između dva opozitna trenda. Muhammed Iqbal (1877-1938) zalaže se za empirijski i racionalni karakter kur'anske metodologije i epistemologije.²⁴ Ovaj racionalistički karakter, također, bio bi inherentan juridičkom pogledu islama. Isto tako, italijanski učenjak Alessandro Bausani (1921-88) podržavao je racionalnu specifičnost islama koja je ukorijenjena u juridičkom metodu.²⁵ Nasuprot tome, Nasr Hamid Ebu Zejd (r. 1943) tvrdio je da je tradicionalno islamsko mišljenje obesnaženo mitskom podlogom koja pogađa religijski diskurs čineći ga neprikladnim za razvijanje naučnog istraživanja.²⁶ (Ebu Zejd, ipak, kao što ćemo vidjeti, preporučuje hermeneutičku reorijentaciju savremenog

islamskog mišljenja i kur'anske interpretacije). U susretu sa takvim različitim gledištima, vjerujem da nam posredovanje hermeneutičkog istraživanja omogućava vraćanje na Tekst koristeći lingvističke analize. Tako da se duhovno i alegorijsko značenje Teksta može povezati sa specifičnom ljudskom dimenzijom prepoznatom od strane filozofije tog jezika.

Očigledno je da Kur'an sadrži mnogo poziva na upotrebu razuma u racionalnog promišljanja i naglašava značaj 'ispravnog intelekta'. Citirajmo jedan primjer. Q. 13:3-4: *On je Taj koji je rasprostro Zemlju i na njoj stvorio nepomična brda i rijeke i od svakog ploda dao po par, muško i žensko. On noću zastire dan. Zaista u tome ima znakova ljudima koji razmišljaju./ Na Zemlji ima predjela koji jedni s drugima graniče i bašča od grožđa, i nji'va, i palmi samo s jednim izdankom i sa više izdanaka; iako upijaju jednu te istu vodu, plod nekih činimo ukusnijim od drugih. Zaista u tome ima znakova ljudima koji razumiju.*

Ključni termini su *'aqala, fakara, nazara*, termini koji označavaju intelekt, razmišljanje, izučavanje i promišljanje. Drugi termini koji, čini se, izražavaju racionalističku sklonost u Svetoj Knjizi jesu *džadala, dalil* ili *istinbat*.²⁷ Očigledno je da termini *'aqala, fakara i nazara* ne prenose jedno apsolutno epistemološko naučno značenje u Kur'anu. Moguće je, ako primijenimo mistički *te'wil*, oči srca, izučavati dušu i intuitivno razumijevati ekstazu, tj. šta one znače u Kur'anu. Kur'anski ajeti, međutim, pozivaju nas na čitanje predostrožnog i racionalnog Božijeg plana u znakovima svijeta i prirode. 'Mudrost',

¹⁹ Sayyid Qutb, *Islam, the True Religion* (Karachi: International Islamic Publishers, 1991), p. 24.

²⁰ Oliver Carré, *Mystique et Politique. Lecture Révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb* (Paris: Cerf, 1984), p. 63.

²¹ Carré, *Mystique et Politique*, p. 61-7.

²² Carré, *Mystique et Politique*, p. 62.

²³ V.: Gianni Vattimo i Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole* (Milano: Feltrinelli, 1983). Slabo mišljenje znači prije svega

da ne postoji apsolutna metafizička istina. Ono je pozitivni nihilizam utemeljen u hermeneutici.

²⁴ Muhammas Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Preuzimam iz francuskog prijevoda, Eva de Vitray-Meyerovitch (tr.), *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* (Paris: Maisonneuve), pp. 21-4.

²⁵ Alessandro Bausani, 'Cosmologia e religione nell'Islam', *Scientia* 67 (1973), pp. 723-46.

²⁶ Nas Abou Zeid (Abu Zayd), *Critique du discours religieux* (Arles: Sindbad/Acte Sud, 1999). Šire sam ovo istraživao u članku: M. Campanini, 'La filosofia della natura nella cultura islamica', *Nuova civiltà delle macchine* 18:4 (2000), pp. 34-56.

²⁷ V. S. el-Sheikh, 'Mujadalah and al-Mujadilah Then and Now: Kalam, Dialectical Argument and Practical Reason in the Qur'an', *The Muslim World* 93:1 (2003), pp. 1-50.

hikma, riječ koja također označava filozofiju, jasno se povezuje sa Božijom Knjigom u mnogim ajetima; npr. Q.2:251: *Kao što smo vam Mi Poslanika poslali, jednoga od vas, da vam kazuje ajete Naše, da vas očisti, da vas pouči Knjizi i mudrosti, i da vas nauči ono što niste znali.* Dakle, hikma je nauka koja sadrži svaku mogućnost znanja, kao u Q.4:113: *Allah objavljuje tebi Knjigu, i mudrost, i poučava te onome što nisi znao;* ili, ona je kriterij kojim odabiremo pravo mišljenje među mnogim različitim mišljenjima, kao u: Q.43:63: *...rekao je (Isa): "Donio sam vam mudrost (hikma) i da vam objasnim nešto od onoga oko čega se razilazite.*

Niz ajeta nagovještava racionalno značenje Božijeg stvaranja; na primjer Q.67:3: *Onaj koji je stvorio sedam nebesa jedna iznad drugih, ti ne vidiš u stvaranju Milostivog nikakva nesklada (tafarwut), pa ponovo pogledaj – vidiš li ikakvu pukotinu?! (fatur); A zašto ne pogledaju nebo iznad sebe, kako smo ga sazdali i ukrali, i kako na njemu nema nikakvog procjepa! (furudž)* Univerzum je savršeno sazdana građevina i nijedna pukotina ne može uništiti njegovu stamenost. On se pokorava racionalnim zakonima: *Sunce i Mjesec prema određenom računu plove.* Neki mu'tezilijski racionalistički teolozi jasno su povezali uređenu strukturu Univerzuma Bogom danu sa tačnošću demonstrativnih dokaza; na primjer, 'Abd al-Džabbar (u. oko 415/1024), koji:²⁸

...aludira na tvrdnju mu'tezilija da Bog nikada neće dozvoliti *'istifsad al-adilla'*, ništavnost očiglednih dokaza, tj. suprotno uobičajenom obrascu prema kojem se stvari događaju u

Univerzumu (prirodi). Dakle, prema mu'tezilijskim *mutekellimima*, povjerenje u racionalnu i spoznatljivu prirodu fizičke realnosti temelji se na teodiciji: Bog nikada neće obmanuti Svoja stvorenja stvarajući iracionalni Univerzum. Rane mu'tezilije, zajedno sa Monteskieom mnogo stoljeća kasnije, također su smatrali da se Bog rukovodio racionalnim zakonima. Zato su se basranske mu'tezilije izjasnile nasuprot šijskih sufija (i čak nekih eš'arija) koji su na različite načine smatrali da su Alidijski imami, sufijski sveci i dobri preci također bili darovani čudima i drugim ne-uobičajenim znakovima Božanske naklonosti prema njima. Za basranske mu'tezilije, jedino 'iracionalna' događanja zamisliva u Božanskom stvaranju racionalnog univerzuma mogla bi biti ograničena na broj čuda kojima su udostojene tvrdnje poslanika – uglavnom Musaa, Isaa i Muhammeda – poslana od Boga.

Shodno tome, kur'anske izjave o racionalnoj strukturi svijeta su naučne po karakteru (također, i zato što je, kao što tvrdi Ibn Hazm (u. 456/1073),²⁹ Sveta Knjiga u suprotnosti sa bilo kakvom tajnim, ezoteričkim i čudesnim objašnjenjem).³⁰

Nekoliko kur'anskih ajeta, na primjer, očigledno sadrži naučno objašnjenje embriološkog razvoja. Najvažniji su vjerovatno ovi: Q.22:5 i Q.23:12-14: *Mi vas stvaramo od zemlje, zatim od kapi sjemena, potom od ugruška, zatim od grude mesa oblikovanog i neoblikovanog, da bismo vam objasnili! A smještamo u materice šta hoćemo, do roka određenog, zatim činimo da se rađate kao dojenče i Mi smo stvorili čovjeka od biti zemlje, / zatim smo je učinili kapljicom sjemena na mjestu sigurnom,*

/pa onda kap sjemena ugruškom učinili, zatim od ugruška grudu mesa stvorili, pa od grude mesa kosti stvorili, a onda zaodjenuli kosti mesom, i poslije ga stvaramo kao drugo stvorenje. Otuda je Božija kreativna djelatnost fizička akcija koju možemo objasniti naučnim terminima. Zbog ovoga neki teolozi su gore citirane ajete razumjeli kao naučno objašnjenje razvoja embrija koji je uvjetovan bioetičkim odabirom. Kur'an također daje konture jedne astronomske skice: on na mnogo mjesta aludira na "sedam nebesa" drevne astronomije sa sedam planeta (Mjesec, Merkur, Venera, Sunce, Mars, Jupiter i Saturn) koje se okreću oko Zemlje; u Q.71:15:16 struktura nebeskih sfera opisuje se sa Mjesecom i Suncem u povlaštenim pozicijama: *Zar ne vidite kako je Allah stvorio sedam nebesa, jedno iznad drugog, / i na njima Mjesec učinio svjetlom, a Sunce učinio svjetiljkom?;* i u Q.65:12 struktura nebesa povezuje se sa Naredbom (*amr*) Božijom i Njegovim znanjem (*'ilm*): *Allah je stvorio sedam nebesa i zemalja isto toliko. Njegova naredba na sve se njih odnosi. Neka znate da je, zaista, Allah svemoćan i da je Allah obuhvatio sve Svojim znanjem!* Stvaranje (*halq*) i Naredba (*amr*) se mnogo puta pojavljuju u Kur'anu, ali zajedno samo u 7:54.

Otpočinjući na osnovu ovih jasnih ajeta, mnogi islamski učenjaci slažu se da je Kur'an racionalna knjiga koja podstiče nauku i istraživanje. Među njima su i sekularni mislioci kakav je 'Ali 'Abd al-Raziq (1888-1966) ili savremeni podržavatelji mu'tezilizma poput Ahmada Amina (1886-1954) i Hasana Hanefija (rođen 1935.) U svom glavnom djelu

²⁸ Richard C. Martin i Marzin R. Woddward, *Defenders of Reason in Islam* (Oxford: Oneworld, 1977), p. 11.

²⁹ V.: Muhammed 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'aql al-'arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1994), pp. 29ff.

³⁰ Ovo, ipak, ne znači da moramo poricati dimenziju čuda u Kur'anu, iako se ova dimenzija mora reducirati na antropološku i lingvističku perspektivu: 'Les précisions qui précèdent nous autorisent-elles à parler de merveilleux dans

le Coran? Oui, dans la mesure où nous avons quelques indications pour repérer la présence éventuelle de tel type de merveilleux; oui. Surtout si nous retenons que les catégories de merveilleux et de surnaturel ont une dimension anthropologique tout comme celles de rationnel, de réel, de naturel; qu'il n'y a jamais – comme le prétend l'objectivisme – une séparation radicale entre l'exigence affective qui prédomine dans le premier cas et l'exigence logique poursuivie dans le

second cas: que les unes et les autres, enfin, ont des fonctions cognitives et psychosociologiques variables selon les conjonctures historiques et les milieux culturels. Il reste, cependant, une difficulté majeure que nous ne pouvons ignorer. Parler de merveilleux dans le Coran, c'est nécessairement appliquer à celui-ci les méthodes de l'analyse linguistique et littéraire élaborées sur la base de textes écrits' (Mohammad Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris: Maisonneuve, 1982), p. 98.

Risalat al-tawhid, veliki egipatski selefijski teolog Muhamed 'Abduhu (1849-1905) uzdiže islam kao prvu religiju koja je rado vjenčala razum i vjeru. 'Abduhuova pozicija je dobro poznata i nije nužno ovdje ponovo posjetiti dobro poznate pasaze i teme iz njegovog djela.³¹ Međutim, vrijedi istaći da je suštinski razionalizam Kur'ana bio branjen mnogo prije moderne epohe od mnogih teologa i filozofa tzv. "srednjeg vijeka", što će reći: klasičnog doba islama.

Na primjer, Gazali hvali i intelekt i nauku i izdvaja kur'anske korijene intelektualne aktivnosti i naučne vrijednosti kazivanjem na stranici djela *Mizanu l-'amel*. Intelekt i razum su najveći Božiji darovi podareni čovjeku: to se dokazuje Ajetom o svjetlosti (Q. 24:35), prema kojem je znanje Božija svjetlost. Svjetlost simbolizira Boga, kao Onoga koji zna i Koji je znanje, i Kur'an kao arhetip znanja. Svjetlost širi ljudski intelekt, koji je analogan Svjetlu, i čini ga stvarnom matricom nauke: 'Dieu ouvre le coeur du savant à la science qui est par rapport à Lui le plus propre de Ses attributes. Aussi, le savant se trouve-t'il être comme le trésorier de ses plus belles fortunes'.³² Istu ideju Gazali iznosi u djelu *Džavahiru l-Qur'an*: odgovarajući Božiji atributi, znanje i mudrost uključeni su u nebeski arhetip Kur'ana. Tragalic za znanjem, koji ima za cilj posjedovanje unutarnjih tajni mudrosti, iz ovog arhetipa crpi sva svoja znanja.

Veliki protivnik Gazalija, Ibn Rušd, svoju poziciju utemeljuje u dva blisko povezana djela: *Kešf 'an*

manabij al-adilla fi 'aqa'id al-milla i Fasl al-maqal. U *Kešfu* on priznaje da cijeli Kur'ana poziva na istraživanje, razmišljanje i potrebu za ispitivanjem.³³ U *Faslu l-megalu* on razvija kompleksniji i ključni argument kako bi pokazao da Kur'an podstiče filozofsko i naučno istraživanje. On zaključuje da 'kad god je konkluzija demonstracije u sukobu sa očiglednim značenjem Svete Knjige, očigledno značenje dopušta alegorijsku interpretaciju u skladu sa pravilima takve interpretacije u arapskome jeziku'.³⁴ Za ovu tvrdnju može se procijeniti da je u skladu sa galilejskim stavom ranije spomenutim jer, s jedne strane, Ibn Rušd navodi kur'anske ajete o racionalnosti, dok, s druge strane, tvrdi da je sva elita (u suštini filozofi i znanstvenici) obavezna primjenjivati *ta'wil* i ta hermeneutika je nužna za ispravno razumijevanje dvosmislenih pasaza Teksta. On piše:³⁵

Da Vjerozakon poziva na razmišljanje o bićima i teži ka znanju o njima putem intelekta jasno je iz nekoliko ajeta Knjige Božije, blagoslovljen je On i Uzvišen, kao što su riječi Uzvišenog: 'Razmišljajte vi koji imate viziju' (*fa-'atabiru ya-uli'l-'ebsar*). Ovo je tekstualni autoritet kojim se obavezuje upotreba intelektualnog promišljanja ili kombiniranja intelektualnog i pravnog razmišljanja. Drugi primjer su Njegove riječi: *Zašto oni ne pogledaju u carstvo nebesa i Zemlje, i u sve ono što je Allah stvorio?* Ovo je tekst koji poziva na izučavanje svih bića.

I.³⁶

Kadgod demonstrativno izučavanje vodi ka znanju o bilo kojem biću,

onda je neizbježno da se to biće ili ne spominje ili spominje u Svetoj Knjizi. Ako se ono ne spominje, ne postoji kontradikcija, i ono je u istoj poziciji kao o neko djelo čija se kategorija ne spominje, tako da pravnik mora izvoditi zaključak putem promišljanja Svete Knjige. Ako Sveta Knjiga o njemu govori, onda je očigledno značenje riječi neizbježno ili saglasno ili u sukobu sa konkluzijama demonstracije u vezi sa njime. Ako je ovo [očigledno značenje] saglasno, onda nema rasprave, a ako je u sukobu, tada postoji poziv za njegovu alegorijsku interpretaciju. Značenje alegorijske interpretacije jeste: ekstenzija značenja jednog izraza od stvarnog do metaforičkog značenja bez odustajanja od standardne metaforičke prakse u arapskome jeziku.

Ibn Rušd je jedan od očeva filozofske hermeneutike u islamskome mišljenju. Njegova ideja *ta'wila* ne odnosi se na tajni, skriveni i ezoterički nivo koji je ponad doslovnog značenja, kao kod ši'ija, već na lingvistički nivo u kojem se pojam, ili čak biće, samopokazuje u riječima³⁷ (ovdje on slijedi put Ibn Hazma).³⁸ Jezik pokazuje biće onakvo kakvo ono jeste, ali različite strane bića zahvataju se na različite načine u jeziku koji se može razumjeti. U ovom smislu, uloga interpretatora je centralna: interpretator je taj koji dekodira značenja Teksta i njegovu lingvističku strukturu. Shodno tome, u *Faslu l-megalu*, Ibn Rušd, na semantičkom nivou, pozdravlja kao jednake dvije propozicije koje su tako očigledno kontradiktorne: 'svije je stvoren' i 'svijet je vječan'. Ove dvije

³¹ Muhammad 'Abduh, *Risalat al-Tawhid. Exposé de la religion musulmane* (Paris: Geuthner, 1978), pp. 5-6.

³² Abu Hamid Muhammad ibn al-Muhammad al-Ghazali, *Mizan al-'amal* (Cairo: Maktabat al-Jindi, 1973), pp. 5-6. Citat iz francuskog prijevoda H. Hachema, *Le critère de l'action* (Paris. Maisonneuve 1945), pp. 97-8. Također v. italijanski prijevod: *La bilanca dell'azione ed altri scritti*, by Massimo Campanini (Torino: Utet, 2005) (također v. naš bosanski prijevod ovog Gazalijevog djela, *Mjerilo djela*, izd. Almir Fatić, Sarajevo, 2005.).

³³ Engleski prijevod I. Najjara, *Faith and reason in Islam* (Oxford Oneworld, 2002).

³⁴ G. Hourani (ed.), *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac, 1976), p. 51.

³⁵ Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, pp. 44-5.

³⁶ Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, p. 50.

³⁷ V. Massimo Campanini, *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo* (Bergamo: Lubrina, 1989); Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988; ponovo izdao Richmond: Curzon, 1988, p. 196: 'Naš jezik je dovoljno fleksibilan da zahvati različita gledišta. U svojoj filozofskoj metodologiji Averroes

pokušava pokazati kako je moguće da se jedna stvar opiše na različite načine... Kada pokušava da pomiri očigledna kontradiktorna gledišta, njegova strategija je dokazati da su sva ova gledišta prihvatljiva kao različiti aspekti jedne stvari. Averoiistički pokret dao je korisne fokuse za ovu ideju: precizne prirode očiglednog konflikta između razuma i religije. U svojim okvirnim bilješkama o jeziku Averroes predlaže da se ovaj konflikt svede na naglašavanje različitih aspekata jedne stvari, naime, načina na koji svijet zaista jeste'.

³⁸ V. Muhammed 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'aql al-'arabi*, pp. 299-323.

propozicije su jednako istinite zato što one samo izražavaju na različite lingvističke načine. Na taj način se Ibn Rušd ocjenjuje da je branitelj teze djelimičnog slaganja između Kur'ana i nauke: za njega kur'anski iskazi nisu u suprotnosti sa naučnom istinom i hermeneutičkim djelima unutar granica arapskoga i kur'anskoga jezika.

Ibn Rušdova pozicija nam dopušta priznanje da kur'anski iskazi, bez obzira da li su kur'anska kozmologija i embriologija naučne, zadržavaju svoju simboličku vrijednost u određenoj lingvističkoj strukturi. Je li kur'anski *ethos* naučni ili nije? Ponovo se postavlja pitanje hermeneutike. Ibn Rušd poteškoću rješava pomoću dokazivanja da je Istina jedna, ali se ona izražava različitim jezicima. Jezik religije i jezik nauke su različiti ali ne i kontradiktorni. Religija i nauka (filozofija) nisu u sukobu; one podržavaju jednu drugu i svjedoče jednu drugu.³⁹ Sveta Knjiga ne sadrži ni eksplicitne naučne iskaze ni osobene zakone prirode, ali se istine Svete Knjige otkrivaju u jednostavnom jeziku shvatljivom običnim ljudima, što je istovjetno temeljnoj istini da se nauka i filozofija izražavaju u sofisticiranom i dotjeranom demonstrativnom jeziku. Bilo bi apsurdno očekivati naučnu demonstraciju trajanja Univerzuma u Kur'anu, tj. da li je on stvoren ili nestvoren, konačan ili vječan. Kur'anska pretpostavka da je Univerzum stvoren i filozofska pretpostavka da je on nestvoren i vječan, ipak, nisu kontradiktorne, ali su iskazane u različitim jezicima.⁴⁰ Ibn Rušdovo gledište vodi ka neminovnosti alegorijske interpretacije izvanjskih značenja Objave. Samo tekstualna hermeneutika i vispreno vladanje naučnim jezikom mogu osigurati ovu interpretaciju.

Vratimo se sada Nasru Hamidu Ebu Zejdu. Ovaj moderni mislilac ne tretira eksplicitno problem kur'anske interpretacije iz tačke gledišta prirodnih nauka, s tim da njegov diskurs cilja ka definiranju granica hermeneutičkog istraživanja, tako da pitanje nauke postaje relevantno. Iznad svega, Ebu Zejd podržava historičnost Teksta i jezika – dovoljno je navesti slijedeći oštri stav: 'Tekst je kulturalni i historijski produkt'.⁴¹ Prvu konkluziju koju deriviramo (ali ne i da je razvijemo ovdje) jeste da je mu'tezilijksa doktrina stvorenog Kur'ana najprikladnija za ovaj hermeneutički pristup. Drugo, 'u konačnoj analizi, religijski tekstovi su jednostavno lingvistički tekstovi. Ovo znači da oni pripadaju dobro utvrđenoj kulturalnoj strukturi; da su oni proizvedeni u skladu sa zakonima kulture koja ih je izrodila i čiji jezik ispravno predstavlja glavni semiotički sistem'.⁴² Prema ovom gledištu, lingvistički znakovi transformišu sadržaj u simbolima,⁴³ i 'lingvistička analiza je jedini način kojeg ljudi imaju na raspolaganju da razumiju kur'ansku poruku i sami islam'.⁴⁴

Ako su religijski tekstovi normalni lingvistički tekstovi i, shodno tome, mogu se podvrci hermeneutičkoj analizi, onda *ipso facto* Kur'an ne može biti *doslovno* interpretiran kao naučni tekst. Međutim, Kur'an sadrži svu simboličku vrijednost teksta koji se obraća interpretatoru na teološkom, moralnom i čak političkom nivou i, očigledno, ova simbolička vrijednost povećava tekstualno značenje. U Ebu Zejdovom gledištu, Tekst je živ ako je povezan sa ljudskom praksom: 'Realnost je osnova koju ne možemo sakriti. Tekst je nastao iz stvarnosti i ideje su nastale iz specifičnog jezika i kulture. Značenje Teksta se obnavlja kontaktom sa ljudskom

praksom i djelatnošću'.⁴⁵ Nakon što je Objava započela, Kur'an je ušao u historiju zadobivajući jednu zemaljsku dimenziju. Ovaj proces, međutim, ne uključuje opredmećenje (u marksističkom značenju termina) Teksta: Tekst nije "stvar" ponad ljudskih mogućnosti razumijevanja. Nasuprot tome, redukcija Teksta na nivo ljudskoga razuma i razumijevanja oslobađa njegovo potencijalno značenje i interpretaciju: 'Kur'an je konačno utvrđen Tekst promatrano iz doslovne i izvanjske tačke gledišta, ali budući da se on potčinjava ljudskom razumu (*al-'aql al-insani*), on je postao 'Pojam' (*mefhum*) koji je izgubio svoju utvrđenost, dok se značenja umnažaju'.⁴⁶

Ebu Zejd suprotstavlja tradicionalni *tefsir*, klasične komentare Taberija (u. 310/923) ili Zamahšerija (u. 538/1144), *te'wilu*, hermeneutičkoj egzegezi. Prema njegovome mišljenju, hermeneutička analiza nije jednostavna analiza Teksta, već ona implicira hermeneutički krug između interpretatora i interpretiranog: 'Te'wil se temelji na kretnji interpretatorova uma ka Tekstu (*harekat dhibn al-mu'awwil ila murwajahat al-nass*).⁴⁷ Te'wil nas ne prisiljava samo na vraćanje ka izvornom značenju (*asl*) Teksta, već nas prisiljava i da prihvatimo teološku i fenomenološku perspektivu traganja za ciljem i svrhom Teksta: 'Riječ *te'wil* znači povratak na izvorno značenje (*asl*) i, istovremeno, dosezanje kraja i cilja (*hadaf wa-ghaya*).⁴⁸ Teologija ne fiksira Tekst na unaprijed zadati konceptualni i ideološki način; nasuprot tome, ona Tekst preokreće u neiscrpnii izvor interpretativne tradicije, Gazalijev 'duboki okean' simbola i dragulja. Moguća značenja Teksta su, dakle, bez ograničenja (usp.

³⁹ Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, p. 50.

⁴⁰ Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, pp. 55-7.

⁴¹ Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, p. 27. Knjiga je zbirka tekstova izvađenih iz drugih djela, npr. prvo poglavlje je prijevod prvog poglavlja glavnog djela Abu Zayda, *Mafhum*

al-nass, Beirut i Casablanka: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2000), pp. 9-28. Druga poglavlja su izvađena iz *Naqd al-khitab al-dini* (Cairo: Dar al-Thaqafa a-Jadida, 1992).

⁴² Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, p. 63.

⁴³ Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, p. 29: 'la langue est un instrument par

lequel le monde empirique et les idées se transforment en symboles'.

⁴⁴ Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, p. 32.

⁴⁵ Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, p. 188.

⁴⁶ Abu Zayd, *Naqd al-khitab al-dini*, p. 93.

⁴⁷ Abu Zayd, *Mafhum al-nass*, p. 239.

⁴⁸ Abu Zayd, *Mafhum al-nass*, p. 229.

Paul Rikera u njegovom fenomenološkom ispitivanju hermeneutike).⁴⁹ Ebu Zejd je svjestan da je objektivnost *te'wila* kulturološka (*thaqafi*) i nije apsolutna.⁵⁰ Kao posljedica toga, biološke ili kozmološke aluzije Kur'ana nisu potpuno naučne. Međutim, one se mogu simbolički interpretirati pomoći visprene tekstualne hermeneutike.

Jedno od najozbiljnijih pitanja savremene islamske kulture u njezinom suočavanju i konfrontiranju sa medernitetom jeste problem historiziranja kur'anske hermeneutike. Ipak, vjerujem da rješenja Ibn Rušda i Ebu Zejda nisu u sukobu sa islamskom perspektivom svetosti Svete Knjige.

Lingvistički sistem Kur'ana predstavlja jedan fiksiran Tekst, ali intencije interpretatora mogu otkriti pluralitet značenja: filozofska hermeneutika

može opaziti temelj nauke u Kur'anu bez tvrđenja da je Kur'an naučni tekst. Ono što je važno jeste kako interpretator može dešifrirati smisao Teksta kroz intencionalnost njegovog ili njezinog gledišta. Ako kao radnu hipotezu koristimo poznati iskaz Gadamera da "ukoliko nešto može biti razumljeno, to je jezik",⁵¹ onda priznajemo da se u islamu suštinu svijeta i Boga otkrivaju u kur'anskome jeziku i da Kur'an, pošto je Božiji logos i Njegov izravni govor, može postati okvir *aletheia* (u Hajdegerovom smislu) nauke. Ako prihvatimo koncept *aletheia* nauke, onda istinu možemo pokazati pomoću interpretacije; i, pošto se interpretacija povezuje sa jezikom, na koncu, istina je jezik. Što se tiče prirodnih nauka, možemo skiniti veo *aletheia* u kur'anskome jeziku utoliko koliko uspijemo u povećanju i

multipliciranju potencijalnih značenja sadržanih u Tekstu, ali ovo je zadatak interpretatora koji Tekst promatra sa njegovim ili njezinim 'predubjeđenjem'. Više interpretatora znači i više predubjeđenja i mnogo više značenja. Kao što ističe Hasan Hanafi: 'Ne postoji istinita ili lažna interpretacija, ispravno ili pogrešno razumijevanje. Postoje samo različiti naporu u pristupu Tekstu iz različitih motiva... Ne postoji jedna interpretacija Teksta, već mnoge interpretacije date različito u razumijevanju različitih interpretatora. Interpretacija Teksta je suštinski pluralistička'.⁵² Prema tome, premda može zvučati vrlo paradoksalno, stavovi potpunog slaganja, djelimičnog slaganja ili neslaganja između Kur'ana i nauke međusobno se ne isključuju, oni djeluju paralelno na različitim lingvističkim nivoima.

⁴⁹ V. npr. P. Ricoeur, *Temps et récit* (Paris: Seuil, 1983).

⁵⁰ Abu Zayd, *Mafhum al-nass*, p. 240.

⁵¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 542.: 'Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache'.

⁵² Hanafi, *Method of Thematic Interpretation of the Qur'an*, p. 417.