

## **NASR HAMID ABU ZEJD I TEMELJI NJEGOVE HERMENEUTIKE: KRITIČKO PREISPITIVANJE STAVA DA JE *KURAN* PROIZVOD KULTURE**

**Seid Halilović**

*Grupa za savremeno religijsko mišljenje,  
Centar za religijske nauke „Kom“, Beograd, Srbija*

U sazajnom stadijumu religijskih tradicija, nauka je u svetlu autoritativnosti religijskog otkrovenja i razuma bila dominantna u odnosu na kulturu, što znači da je naučnim saznanjem bilo moguće odrediti istinsku vrednost različitih kultura. Danas, sve je popularniji potpuno suprotan pristup. Naime, kada su otkrili fundamentalne slabosti empirističke definicije nauke, postmoderni filozofi sve glasnije govore da kultura zapravo ključno utiče na metodu i unutrašnju strukturu nauke. Nauka tako gubi kognitivnu samostalnost i postaje proizvod kulture. Drugim rečima, svaka kultura stvara posebno naučno saznanje u skladu sa svojim ostalim sazajnim slojevima i potrebama pripadnika te kulture. U redovima muslimanskih reformističkih mislilaca, uticajni Nasr Hamid Abu Zejd najobuhvatnije i najtemeljnije je pisao o tome kako je i tekst *Kurana* pretrpeo uticaj kulture iz vremena života verovesnika Muhameda. On objašnjava da tumač nužno ima ključnu ulogu u formiranju značenja teksta, te da značenje teksta po sebi neće biti određeno dok se ne uzme u obzir hermeneutička pozicija osobe koja taj tekst čita i tumači. Abu Zejd veruje da je prvotno značenje *Kurana* uslovljeno kulturnim i istorijskim kontekstima vremena kada se *Kuran* pojavio i da to značenje više nije kredibilno. Suštinu kuranske poruke pak, prema njegovom mišljenju, otkrićemo uz pomoć hermeneutike, kada tekst budemo uskladili sa svojim savremenim kulturnim realnostima. Abu Zejd svojim pionirskim stavovima ruši sve ontološke i metafizičke principe mističke hermeneutike u tradicionalnom sazajnom ambijentu islama. Slavni predstavnici islamske mističke baštine insistirali su na tome da suštinska i unutrašnja značenja kuranskog teksta nipošto nisu u suprotnosti s njegovim spoljašnjim

značenjem. Oni su različitim metodama razotkrivali prefinjene tajne kuran-  
skih učenja u srcu spoljašnjeg sloja božjih reči i tako se uspinjali u nebesa  
višnjih metafizičkih realnosti *Kurana* i ukupnog univerzuma.

**Ključne reči:** *kultura, nauka, islam, Kuran, intuicija, filozofija, hermeneutika, postmodernizam, reformizam, Nasr Hamid Abu Zejd*

### ***Tri stadijuma odnosa između kulture i nauke***

Ne postoji saglasnost o tome šta tačno znače pojmovi nauka i kultura. Ponuđene su različite definicije, pa je samim tim nemoguće govoriti o jedinstvenoj analizi odnosa između kulture i nauke, koju bismo svi mogli prihvatiti. Svako se najpre mora opredeliti za jednu definiciju ova dva pojma i zatim, isključivo u svetlu izabrane definicije, moći će da razmatra na koje sve načine nauka utiče na kulturu, odnosno kako kultura može usmeravati nauku.

Sve fenomene zapravo možemo analizirati na tri različita nivoa: na nivou kulture kao zajedničkog identiteta, na nivou pojedinca, u okvirima njegovih individualnih saznanja, i najzad na nivou same realnosti i ukupnog postojanja. Razume se da ćemo se tako suočiti s tri različite kategorije osobina koje određuju svaki fenomen. Prvi nivo, odnosno kultura, obuhvata verovanja, osećanja, vrednosti, sklonosti, norme ponašanja, običaje i navike koji su se vremenom prenosili u društvu i dobili formu nečega što je zajedničko. Naravno, društvo o kome ovde govorimo može biti izuzetno veliko, kada kultura postaje globalna kultura, a može biti i društvo s manjim brojem članova. Otuda, možemo kazati da kultura ima sledeće dve osnovne karakteristike: zajednička je i poseduje saznajnu vrednost. Ovo drugo jasno se manifestuje u svim aspektima i slojevima kulture: u simbolima, modelima ponašanja i u svim fundamentalnim verovanjima koje prepoznajemo u formi različitih jezika, navika i običaja, propisa, književnosti, mitova, nauka, filozofija i religija. Sve to dobija utemeljenje u određenim slojevima kulture i, samim tim, u svojim analizama moramo biti usredsređeni na ukupnu i celovitu realnost kulture, sa svim njenim širinama. U protivnom, ne možemo očekivati da ćemo ispravno i jasno otkriti kakav je odnos između kulture i nauke (Parsania 2011: 43).

S druge strane, moramo uzeti u obzir i sve fundamentalne razlike između popularnih definicija nauke koje su do danas ustanovljene u dominantnim školama mišljenja. Te definicije različite su prvenstveno zbog potpuno različitih filozofskih i epistemoloških principa na kojima se temelje. Zapravo, u ovoj raspravi suočićemo se s čitavim spektrom raznih definicija kulture i nauke, međutim, primetićemo da razlike u definicijama kulture nisu toliko

ključne i duboke, te samim tim ne utiču mnogo na našu konačnu analizu odnosa između kulture i nauke. Zauzvrat, osnovni tok naše studije direktno će zavisiti od toga za koju posebnu definiciju nauke ćemo se opredeliti.

Popularne definicije nauke ovde delimo u tri opšte grupe:

- empiristička definicija nauke koja za manje od dva veka otkada je ustanovljena na marginama svestrane moći Zapada, tačnije od druge polovine XIX veka do druge polovine XX veka, postaje jedina dominantna definicija nauke u svim zvaničnim naučnim institucijama na svetu, dok sva pređašnja značenja nauke bivaju nemilosrdno odbačena kao nenaučna saznanja i čak potpuno zaboravljena;
- postempiristička definicija nauke koja se polako, od druge polovine XX veka, formuliše u uticajnim krugovima današnje filozofije nauke, iako se sve te rasprave odvijaju na marginama dominantne forme moderne nauke, odnosno izvan zvaničnih institucija nauke;
- definicije nauke iz perioda pre dominacije empirizma, uključujući sve sazajne stadijume religijskih kultura, starogrčke metafizičke baštine i čak ranih škola moderne filozofije.

U skladu s osnovnim kognitivnim usmerenjima navedene tri grupe definicija nauke, u nastavku ćemo obrazložiti tri različite kategorije odnosa između kulture i nauke.

*1. Spoljašnji obostrani uticaj nauke i kulture.* Ova kategorija odnosa između kulture i nauke biće kredibilna ukoliko prihvatimo empirističku definiciju nauke. U tom slučaju, verovaćemo da nauka predstavlja sazajni sistem koji obuhvata isključivo proverljive sudove. To znači da će naučni sudovi biti samo oni sudovi čiju istinitost možemo proveriti empirijskim instrumentima. Nauka, prema toj definiciji, nužno će biti odvojena od svih drugih čovekovih sazajnih stadijuma te, primera radi, naučnik prilikom otkrivanja neke istine ni na koji način neće biti pod uticajem svoje kulture i kulturnog okruženja. Drugim rečima, nauka je ovde po svojoj biti samostalna i odvojena od svih istorijskih i geografskih uslova pod kojima se razvija. U stvari, istorijski i geografski konteksti i kultura kao fenomen koji je čvrsto povezan s tim kontekstima, mogu se uporediti s pistom za poletanje aviona. Jedna pista može biti zatvorena a druga otvorena. Tako neke kulture, poput mit-skih kultura, ostaju zatvorene u tom pogledu i u njima ne postoji mogućnost za razvoj i polet nauke, dok druge kulture karakteriše delimična ili potpuna spremnost da se podrži razvoj nauke. Štaviše, moguće je da nauka u nekim kulturama bude upotrebljena i kao instrument za napredak i širenje te kulture.

Međutim, ono što je od ključnog značaja u analizi ove kategorije odnosa između nauke i kulture jeste to da kultura u svakom slučaju obuhvata određena saznanja koja, prema empirističkoj definiciji nauke, nemaju prirodu naučnih sudova. Pošto smo prihvatili da nauku ograničimo u okvire proverljivih sudova, otuda ta saznanja nužno smatramo nenaučnima, ma koliko ona možda bila uticajna u tome da se u toj kulturi uopšte prihvate i podrže nauka i naučni razvoj. Naučnik njih jednostavno ne vidi u granicama nauke. A to su saznanja bez kojih nijedna kultura ne bi mogla da se održi. Nijedna kultura ne može biti bez niza određenih vrednosti i ciljeva ili bez jednog opšteg tumačenja ukupnog postojanja, univerzuma i čoveka, nezavisno od toga da li je to tumačenje religijsko, mitološko, materijalističko ili čak nihilističko. Takođe, kultura mora sadržati čitav sistem obavezujućih i pokretačkih normi ponašanja i praktičnih uverenja, kao izvora osećanja ljubavi i odbojnosti, sklonosti i odvratnosti. Sve to očigledno ima svoju sazajnu vrednost, sve pripada obuhvatnom krugu naših saznanja o svetu i o nama. Ali, prema empirističkoj definiciji nauke, nijedno od tih saznanja ne može biti naučno, samim tim što čovekovi vrednosni i metafizički sudovi nisu proverljivi empirijskim instrumentima.

Zaključak glasi da se mogućnost obostranog uticaja nauke i kulture ovde zasniva na uverenju da su granice nauke i kulture odvojene. Koliko god kultura uticala na nauku, ili nauka na one dimenzije kulture koji nisu naučni, ipak prema ovoj definiciji nauka uvek ostaje samostalna, a nenaučna saznanja u kulturama nikada neće biti naučna.

2. *Dominacija kulture u odnosu na nauku.* O drugoj kategoriji odnosa između nauke i kulture sve glasnije počinje da se priča onda kada su mnogi mislioci očigledno uvideli fundamentalne slabosti i nedostatke empirističkog pristupa nauci, a znamo da su racionalni i religijski pogledi još ranije izgubili na Zapadu sav sazajni kredibilitet. Otuda, prema postempirističkoj definiciji, nauka ne može imati nikakvu samostalnost izvan kulture. Nauka je nužno deo kulture i, štaviše, priroda i metoda nauke direktno zavise od nje. A to znači da kultura uvek ostavlja ključni trag u metodi i unutrašnjoj strukturi nauke.

U novijim krugovima filozofije nauke mnogo ozbiljnije se pristupilo analizi ukupnog sistema saznanja koja se nalaze izvan granica empirističke nauke i postepeno je postalo očigledno da ta saznanja zaista utiču na unutrašnju strukturu naših naučnih sudova. Na kraju, Tomas Kun (Kuhn 1970), Imre Lakatoš (Lakatos 1970), Pol Fajerabend (Feyerabend 1993) i mnogi drugi sve su jasnije insistirali na zaključku da se nauka, u svojoj unutrašnjoj strukturi, oslanja na čitav niz saznanja koja smo smatrali nenaučnima prema empirističkoj definiciji nauke. Kunov složeni pojam paradigme nije

označavao samo priznata naučna dostignuća, već isto tako i metafizičke spekulacije i, najzad, skup opšteprihvaćenih uverenja jedne naučne zajednice (Novaković 1984: 190). Na tragu ovih epistemoloških upozorenja, Fajera-bend zastupa tezu da su značenja termina koji se javljaju u opisivanju pojedinih činjenica zavisna od teorije u okviru koje se javljaju. On govori o mogućnosti da teorije reprodukuju „lokalnu gramatiku“ rečenica koje su neposredno povezane s posmatračkim procedurama (isto: 209–210).

Činjenica da je nauka suštinski povezana sa saznanjima koja su u senci empirističke definicije nauke smatrana nenaučnim sudovima, konačno je porušila uverenje da nauka ima samostalnu strukturu i da prosvetljuje istinu. Naime, prosvetiteljstvo je uvek označavalo jednu od najosnovnijih osobina moderniteta, pa se navedenim zaključkom otuda udarilo u korene samog moderniteta. Drugim rečima, nove studije filozofije nauke u kojima se opovrgava samostalnost naučnog saznanja, ozvaničile su proces prevazilaženja modernističkih ideja i utemeljenje postmodernističkih filozofija.

Naravno, ovde je značajno napomenuti da postmodernistički filozofi u mnogim pitanjima zastupaju izrazito različite stavove, ali kada je kulturna priroda nauke posredi, što upravo jeste predmet naše rasprave, primećujemo da svi oni podržavaju isti zaključak. Jednoglasno ističu da nauka ima kulturnu, civilizacijsku i istorijsku prirodu, što znači da svaka kultura stvara posebno naučno saznanje u skladu s ostalim slojevima saznanja svojih članova i u svetlu njihovih posebnih potreba. Drugačije kazano, nauku ovde treba razumeti kao deo kulture koji služi da se nađu rešenja za različite potrebe ljudi unutar granica te kulture. Stoga, koliko god postmodernistički filozofi insistirali na tome da je odnos između nauke i kulture dijalektički, to jest da je uticaj obostran, ipak je sasvim evidentno da oni, u senci svoje definicije nauke, priznaju da je kultura potpuno dominantna u odnosu na nauku.

3. *Obuhvatnost nauke u odnosu na kulturu.* Treća analiza odnosa između nauke i kulture temelji se na racionalnom i tradicionalnom religijskom pristupu definisanju nauke. Ovde se prihvata da, osim osetnog iskustva, kredibilni izvori saznanja jesu takođe razum, mistička intuicija i verovesničko otkrovenje. Prema tome, naučno saznanje nećemo redukovati u okvire proverljivih sudova, nego će nam nauka dati moć da istražujemo i prosuđujemo o svim, čak i neproverljivim, slojevima saznanja koji su nužno prisutni u stadijumu kulture. Jasnije kazano, naučno može biti sve ono što iznesemo u svojim analizama i sudovima o istinitosti i ispravnosti, odnosno o neistinitosti i neispravnosti, određenih vrednosti, želja, emocija, sklonosti ili opštih pogleda na svet i čoveka. Zaključak glasi da u ovom saznavnom stadijumu naukom vrednujemo sve segmente kulture, pod svim mogućim okolnostima.

U okviru ove definicije odnosa između nauke i kulture, biće sasvim razumljivo i opravdano govoriti o tome da su neke kulture ispravne, a neke neispravne. Ispravna će biti ona kultura za koju ćemo u svojim naučnim ispitivanjima otkriti da pronosi svetlost istine, a isto tako naučnim vrednovanjem doći ćemo do zaključka da je neka druga kultura neispravna i da se suprotstavlja istini (Parsania 2011: 51). U svakom slučaju, nauka je ovde apsolutno dominantna u odnosu na kulturu i saznavno obuhvata sve segmente kulture. Naučnim sudom moći ćemo tačno da otkrijemo koliko je određena kultura zaista vredna i uzvišena.

U istorijskom kontekstu, ova kategorija saznavnog pogleda bila je zastupljena, naravno s različitim objašnjenjima o stupnjevima čovekovog saznanja, sve do druge polovine XIX veka dok empiristička definicija nauke nije postala dominantna. Čak su i rani filozofi prosvetiteljstva uz pomoć svojih racionalističkih principa verovali da mogu kritikovati i naučno vrednovati različite saznavne stadijume. Pre njih, slavni baštinici islamske misli stotinama godina unazad naučno su razmatrali i kritikovali različite domene kulture u svetlu kognitivnog kredibiliteta verovesničkog otkrovenja i razuma. Ova dva izvora saznanja imala su u njihovom naučnom sistemu ključnu autoritativnost. S jedne strane, na marginama autoriteta verovesničkog otkrovenja u islamu su formirane *prenesene nauke*, a samo jedna naučna disciplina iz te kategorije nauke, to jest islamska jurisprudencija (*al fikh*), bila je dovoljna da znanje muslimana o brojnim vrednosnim aspektima islamske kulture bude svestrano obogaćeno i produbljeno. S druge strane, slavni muslimanski filozofi, kao što su Abu Nasr Farabi (umro 950) i Hadže Nasirudin Tusi (umro 1274), briljantno su unapredili rezultate teorijskog i praktičnog razuma u stadijumu praktične filozofije i svojim inovativnim analizama pokazali da kultura islama mora biti povezana s posebnom formom društvene realnosti u kojoj vladaju vrline mudrosti i pravde.

### ***Nasr Hamid Abu Zejd***

Nasr Hamid Abu Zejd rođen je u julu 1943. godine u malom selu blizu poznatog egipatskog grada Tante. Kao dečak, pre svoje desete godine, ističe se u seoskoj školi i brzo uči *Kuran* napamet. Tri godine nakon očeve smrti, 1960. dobija diplomu tehničke škole i odmah počinje da radi kako bi izdržavao porodicu. No, već 1968. odlučio je da se vrati učenju i dobija novu diplomu koja mu omogućava da se upiše na arapske studije na Univerzitetu u Kairu. Zbog izrazitog talenta, odmah nakon završenih osnovnih studija 1972. godine počinje da predaje na svom fakultetu, na kom će steći 1977. godine magistraturu i 1981. odbraniti doktorsku disertaciju iz oblasti islamskih studija. U magistarskom radu pisao je o simboličkim značenjima *Kurana* u

teološkoj školi *mutazilita*, a u doktorskoj disertaciji posvetio se pitanju filozofije hermeneutike *Kurana* kod slavnog utemeljivača doktrinarnog sufizma Ibn Arabija (Hadži-Esmaili & Banaijan Esfahani 2015: 31). Prvo delo kasnije je objavljeno kao knjiga s nazivom *Racionalno usmerenje u tumačenju Kurana: studija o pitanju metafore u Kuranu kod mutazilita* (Nasr Hamid Abu Zejd 1996b), a njegova doktorska disertacija takođe je ugledala svetlo dana u vidu knjige *Filozofija hermeneutike: studija o kuranskoj hermeneutici kod Muhjiddina Ibn Arabija* (Nasr Hamid Abu Zejd 1983).

Osim na Univerzitetu u Kairu, Abu Zejd je bio predavač i na Američkom univerzitetu u Kairu, Univerzitetu u Pensilvaniji, Univerzitetu u Osaki u Japanu, te na Univerzitetu u Kartumu u Sudanu. Abu Zejd 1992. dostavlja svojih trinaest knjiga i naučnih radova Komisiji za izbor i unapređenje univerzitetskih zvanja Univerziteta u Kairu, sa zahtevom da mu se dodeli zvanje redovnog profesora. Iste godine ženi se profesorkom francuskog jezika na tom univerzitetu dr Ibtihal Junis. Spomenuta komisija razmatrala je njegov zahtev punih sedam meseci da bi na kraju, decembra 1992, zahtev i odbila. Svi članovi Komisije nisu delili isto mišljenje, ali je ipak izglasan predlog Abdusabura Šahina, koji je smatrao da Abu Zejdova dela sadrže brojne slabosti, nagomilani eklekticizam i mnogo toga što odstupa od učenja islama. Nakon toga, pojavljuju se nove ozbiljne rasprave, a Savet Univerziteta u Kairu, u prisustvu rektora i nekoliko prorektora, sledeće godine ipak potvrđuje raniju odluku o tome da Abu Zejdov zahtev bude odbijen. Pravi problemi tek nastupaju. Dva meseca nakon sednice Saveta Univerziteta, sedam profesora s dve uticajne visokoškolske jedinice s nazivima *Dar al ulum* i *al Azhar* javno optužuju Abu Zejda da je zbog svojih stavova izašao iz islama i traže da se njegov brak zbog toga proglasi ništavnim. Njihovu tužbu sud najpre odbija u januaru 1994, ali nakon pokretanja ponovnog suđenja Abu Zejd u junu 1995. biva proglašen nevernikom i naređuje mu se da napusti svoju suprugu. Brojni mislioci i medijske kuće u Egiptu i arapskom svetu ulaze u opštu raspravu o ovoj temi, a viši sud u decembru 1996. samo potvrđuje presudu da je Abu Zejd proglašen nevernikom, iako se ovaj put od njega ne traži da napusti svoju suprugu. Nakon svega toga, Nasr Hamid Abu Zejd napušta domovinu i odlazi u Holandiju, na poziv Univerziteta u Lajdenu, gde počinje da radi kao istraživač i profesor islamskih studija. Abu Zejd je ostavio za sobom više od deset knjiga i oko stotinu naučnih i stručnih radova na arapskom i engleskom jeziku (Alihani 2004: 120–121). Umro je u julu 2010.

Ovom poznatom egipatskom misliocu i njegovim „skandaloznim idejama“ (Tavakoli-Bina 2012: 100) pridaje se veliki značaj u analizama savremenog muslimanskog mišljenja upravo zato što je pokrenuo opštu diskusiju o *Kuranu* i o verovesničkom otkrovenju koja je bila fundamentalno različita od svih ranijih kuranskih studija (Tavakoli-Bina & Akbari 2012: 5). Smatra

se da niko nije opsežnije i sistematičnije od Abu Zejda pisao o mogućnosti da *Kuran* prima uticaj različitih kultura i vremenskih uslova (Vaezi 2012: 404), pa se čak ističe da je on najstrasniji reformistički mislilac koji je objašnjavao da kuranske reči nipošto nisu plod verovesničkog otkrovenja (Amerinija & Ferahati 2015: 23). Oštriji kritičari veruju da Abu Zejd želi da uništi svetost religije i da ukupnu poruku religije poistovećuje s idejom društvene reforme, zanemarujući njenu suštinu metafizičkog i svetog saznanja kao rešenja za sve čovekove ontološke potrebe (Bakerinija 2015: 115).

Abu Zejd objašnjava kako ga je spomenuti Abdusabur Šahin optužio da je istupio iz islama i postao nevernik u tekstu koji je napisao nakon čitanja samo jedne Abu Zejdove knjige s nazivom *Imam Šafii i utemeljenje umerene ideologije*. Ovaj uticajni egipatski profesor i verski učenjak, kako Abu Zejd obrazlaže, nije se zadržao na tome, nego je požurio da svima obznani kako je Abu Zejd nevernik u svojoj besedi u toku saborne molitve petkom u džamiji *Amr ibn al As*, 2. aprila 1994. (Nasr Hamid Abu Zejd 1995: 9). Ogorčeni Abu Zejd čudi se kako je moguće da je tradicionalni religijski diskurs do te mere povređen analitičkom i kritičkom studijom o mišljenju jednog od najvećih muslimanskih učenjaka da bi usledile takve neočekivane reakcije (Nasr Hamid Abu Zejd 1996a: 5) Naravno, mi ovde nipošto ne želimo da komentarišemo odluke egipatskih profesora, odnosno uopšte ovu nesvakidašnju aferu u arapskom svetu. Međutim, smatramo da je od ključnog značaja obratiti pažnju na to da Abu Zejd u navedenoj knjizi ne analizira i ne kritikuje isključivo mišljenje jednog slavnog tradicionalnog muslimanskog učenjaka, kakav je bio Imam Šafii, već razvija osnove fundamentalne kritike koja je uperena protiv ukupne sazajne metodologije tradicionalnog islama uopšte. On sam u toj knjizi piše:

Ova knjiga nije studija o pravnim rešenjima koje je nudio Imam Šafii u okvirima islamske jurisprudencije kao naučne discipline. Zapravo, ovo je studija o „teoriji saznanja“. [...] Ovde analiziramo „metodu“ u filozofskom značenju, a tu metodu nije eksplicitno obrazložio sam Šafii. Ona se može razotkriti, kao njegovo implicitno učenje, u svim knjigama koje je napisao (isto: 13).

Posebni Abu Zejdov pristup studijama o *Kuranu* ne treba posmatrati kao izolovanu idejnu platformu u savremenom muslimanskom svetu. On mnogo duguje egipatskom misliocu i diplomati Aminu Huliju, koji je u prvoj polovini XX veka utemeljio školu tumačenja *Kurana* kao književnog dela. Huli je studirao i kasnije bio predavač u prestižnoj Školi šerijatskog prava, koju je osnovao poznati reformistički učenjak sa *al Azhara*, *šejh* Muhamed Abduh (1849–1905), s ciljem da učenici te škole i buduće egipatske sudije savladaju



kako tradicionalne discipline, tako i sve potrebne moderne nauke. Huli je četiri godine proveo u Rimu i Berlinu u svojstvu egipatskog konzula za verska pitanja i 1927. vraća se u domovinu. Predavao je na Univerzitetu u Kairu sve do 1954. godine. Hulijev pristup razumevanju *Kurana* značajno se razlikovao od tradicionalnih modela tumačenja *Kurana* iako su i u njima veliki značaj nužno imale književne analize kuranskog teksta u okviru arapske morfologije, sintakse i retorike (Hadži-Esmaili & Banaijan Esfahani 2015: 31). O tome piše i Morteza Kariminija koji je na persijski preveo Abu Zejdovu uticajnu knjigu *Značenje teksta: studija o kuranskim naukama*. U predgovoru ovom prevodu, Kariminija objašnjava da Abu Zejd nije bio Hulijev neposredni učenik, ali da je odlično poznao njegove stavove, kao i stavove njegovih učenika. Dakle, njega je snažno inspirisala Hulijeva ideja o tome da „*Kuran* predstavlja najsvetije književno delo Arapa, nezavisno od toga da li ga posmatramo iz religijske perspektive ili ne“ (Nasr Hamid Abu Zejd 2001: 15–19). Drugim rečima, Huli je verovao da naš glavni cilj prilikom tumačenja *Kurana* treba da bude mogućnost razotkrivanja književnog bogatstva ove knjige, koja predstavlja simbol uzvišene umetnosti, i da zato treba zanemariti njen religijski kredibilitet. Abu Zejd svoju knjigu s nazivom *Razmišljati u vremenu kada vas proglaševaju nevernikom* (1995) počinje sledećom Hulijevom rečenicom, iz koje očigledno crpi nesagledivu duhovnu snagu:

Katkad neku misao smatraju neverničkom, zabranjuju je i bore se protiv nje. A ona vremenom postane putokaz i čak vera i reforma. Tada, život zbog nje kreće napred.

### ***Kuran kao proizvod kulture***

Nasr Hamid Abu Zejd pravi jasnu razliku između istine u stadijumu politike i vlasti i istine u stadijumu kulture. On objašnjava da u prvom slučaju istinu određuju pragmatični konteksti i mogućnost da ona bude usklađena s interesima i ciljevima vlasti, dok na polju kulture istinu treba smatrati korisnom zbog same nje. Abu Zejd obrazlaže i drugu razliku između ove dve istine:

Diskurs predstavnika kulture nužno je otvoreni diskurs i nije dogmatičan jer se u okviru njega ne želi govoriti u ime neke apsolutne i finalne vlasti. Otvoren je zbog toga što ga u biti karakteriše kritička priroda, a to znači da je moguće sve zaključke tog diskursa u potpunosti prevazići. Diskurs predstavnika vlasti pak suštinski se razlikuje od toga. To je zatvoreni, dogmatični i apsolutni diskurs kojim se isključivo želi odbraniti neka nepromenljiva, apsolutna i obuhvatna realnost (Nasr Hamid Abu Zejd 2008: 17).

Abu Zejd se oštro protivi tome da neku misao ili doktrinu smatramo apsolutnom i nepromenljivom. No, razlog njegovog protivljenja ne može biti samo to što su apsolutne misli, poruke i istine povezane s interesima političke vlasti, jer mnoge nepromenljive istine zaista ni na koji način ne pripadaju domenu političkih fenomena. On zapravo odbacuje mogućnost da bilo koja misao bude nepromenljiva prvenstveno zbog posebnih filozofskih principa koje je prihvatio, tačnije zbog svojih hermeneutičkih pogleda. Naime, on nedvosmisleno insistira na tome da je misao – proizvod kulture. To je njegovo primarno idejno polazište, a mi ćemo pokušati to da objasnimo na sledeći način.

Abu Zejd ističe da se ne sme zanemariti ključna uloga čitaoca i tumača u procesu razumevanja, odnosno tumačenja, određene istine i poruke. Prema njegovom obrazloženju, misaoni konteksti tumača i njegov hermeneutički položaj ključno utiču na proces formiranja značenja jedne poruke ili teksta koji se želi razumeti. Drugačije kazano, sam tumač biće jedan od faktora koji stvaraju značenje tog teksta, a tekst, pre nego što bude pročitao, ni na koji način nije određen. Možemo reći da je tekst prazan sve dok tumač ne dođe u sadržinski dodir s njim i tek tada ga on određuje u svetlu svojih verovanja, usmerenja i želja. Zaključak na kom Abu Zejd ponosno insistira glasi da posao tumača nije to da otkrije značenje koje je već određeno, nego da aktivno učestvuje u procesu formiranja značenja teksta, to jest u procesu stvaranja poruke i istine (Vaezi 2011: 42).

U istom saznajnom ambijentu Abu Zejd analizira i prirodu *Kurana*. On veruje da tekst *Kurana* ne može biti odvojen od društva i kulture u kojima se želi razumeti. Prvenstveno *Kuran* nije mogao biti odvojen ni od misaonog konteksta osobe koja se prvi put suočila s njim, a to je bio verovesnik Muhamed. Abu Zejd upravo zbog toga smatra da je tekst *Kurana* ograničen u okvirima istoricizma, i otuda njegova značenja nisu nezavisna od različitih istorijskih i vremenskih konteksta. Značenje kuranskog teksta najčvršće je povezano s kulturom kojoj je ovaj tekst pripadao i, štaviše, možemo reći da je kultura tog vremena zapravo formulisala ovu svetu knjigu. Abu Zejd ovde zaključuje da *Kuran* takođe jeste – proizvod kulture (Nasr Hamid Abu Zejd 2001: 505–506).

Abu Zejd u nekoliko navrata u svojim knjigama upozorava da diskurs „religijskog prosvetiteljstva“ u islamskom svetu još nije ugrozio dominaciju tradicionalnog islamskog diskursa. Samim tim, muslimanima i danas nedostaje potpuno novi saznajni ambijent u kom bi oni, prema njegovim rečima, mogli da formulišu jasnu „naučnu i istorijsku svest“ o svojim religijskim tekstovima. U stvari, Abu Zejdov osnovni cilj bio je da muslimanima skrene pažnju na to da je *Kuran* ograničen u svojoj istorijskoj, ljudskoj i kulturnoj prirodi. On predlaže da muslimanski mislioci odlučno udare u temelje svog

tradicionalnog diskursa prema kome verujemo da je Bog izgovorio sve što je zapisano u kuranskom tekstu i tako tekstu *Kurana* pridajemo posebni značaj svetog, duhovnog i metafizičkog. Tek tada, muslimani će moći da se usredsrede na novu početnu tačku u procesu razumevanja i tumačenja *Kurana*, a to je ispravna analiza istorijskih, društvenih i kulturnih konteksta koji obuhvataju sadržaj verovesničkog otkrovenja, odnosno analiza religijskog teksta kao istorijskog, ljudskog i kulturnog proizvoda (Nasr Hamid Abu Zejd 1994: 188–190).

Sasvim je evidentno da Abu Zejd dosledno prati Gadamerov pojam hermeneutičkog akta razumevanja. Gadamer je hrabro postavio pitanje o tome da li tumač naprosto reprodukuje ono što tumači ili on u svom tumačenju sudeluje stvaralački. On je objašnjavao da je svako razumevanje uvek nešto više i nešto drugo od same reprodukcije jer je ono nužno pod uticajem predrazumevanja koje unosi onaj koji razumeva. Drugim rečima, mi nipošto ne možemo potpuno odvojiti „izvornik“ od interpretacije, to jest ne možemo isključiti sami sebe. Stoga, zaključak glasi da je razumevanje uvek uslovljeno predrazumevanjima, a ona su opet uslovljena vremenom i kulturom (Kalin 2006: 232).

Dakle, u Gadamerovoj filozofskoj hermeneutici nalazimo obuhvatnu analitičku i filozofsku formulaciju Abu Zejdovog stava o tome da je razumevanje *Kurana* nužno ograničeno u istorijskim kontekstima. Kao što smo upravo istakli, Gadamer veruje da je razumevanje ograničeno u horizontu onoga koji razumeva, a to znači da će tumač, u svojim misaonim kontekstima, usmeravati domene misli i istovremeno određivati sam proces razumevanja. Prema Gadamerovim objašnjenjima, nepromenljiva nisu ni spomenuta predrazumevanja koja definišu hermeneutički položaj tumača teksta, već se i ona konstantno menjaju u procesu pojavljivanja različitih razumevanja i tumačenja. Zato razumevanju u filozofskoj hermeneutici pridajemo osobinu istorijskog jer razumevanje tu zapravo označava proces spajanja značenjskog horizonta tumača i značenjskog horizonta teksta. A kako je značenjski horizont svakog tumača nužno ograničen u vremenu u kome živi tumač i u kontekstu njegovog odnosa prema sredini i savremenici, njegovo razumevanje u tom horizontu biće podređeno svim istorijskim i vremenskim promenama na isti način na koji se vremenski uslovi i konteksti permanentno menjaju (Gadamer 2006: 302).

Bilo kako bilo, kada Abu Zejd govori o kuranskoj hermeneutici, on precizno misli na mogućnost proširenja značenja kuranskog teksta. Dakle, on poručuje da se ne smemo zadržavati na prvotnom značenju *Kurana*, koje je formulisano u senci kulturnih i vremenskih realnosti u toku života verovesnika Muhameda. On insistira na fundamentalnom značaju spremnosti da prevaziđemo to prvotno značenje i da kuranski tekst uskladimo s kulturnim

i jezičkim kontekstima svog vremena. Prema Abu Zejdovim obrazloženjima, ako nam je cilj da otkrijemo „značenje“ *Kurana*, zadržaćemo se na prvotnom značenju, a ako želimo da dođemo do „suštine“ *Kurana*, tada je jedino rešenje – hermeneutika. Naravno, Abu Zejd će dodati da hermeneutika, onako kako je on definiše, direktno biva suprotstavljena modelu ideološkog razumevanja kuranskog teksta, u kom se oslanjamo na metafizička i ideološka verovanja, a zanemarujemo realnost permanentnih kulturnih promena. Samim tim, u Abu Zejdovoj hermeneutici nužno ćemo obznaniti da odbacujemo prvotno i svako doslovno i spoljašnje značenje kuranskog teksta (Vaezi 2012: 393). Prema tome, možemo sumirati da Abu Zejd pravi jasnu razliku između sledeća dva sloja kuranskog teksta:

- prvotno značenje koje se dobija kada *Kuran* posmatramo u kontekstu društvenih, kulturnih i jezičkih platformi iz vremena kada se tekst *Kurana* pojavio;
- suštinsko značenje *Kurana*, koje sami formulišemo uz pomoć hermeneutike i stvaralačkog čitanja kuranskog teksta u kulturnim i društvenim uslovima današnjice (Nasr Hamid Abu Zejd 1994: 114).

Abu Zejd otkriva (isto: 217) da je ideju o distinkciji između „značenja“ i „suštine“ preuzeo od Erika Donalda Hirša, tačnije iz njegove knjige *Načela tumačenja* (Hirš 1983). Ovaj poznati profesor Univerziteta Virdžinija pisao je u svojim delima da mnoge nejasnoće možemo jednostavno otkloniti ukoliko budemo pravili razliku između „verbalnog značenja“ (*meaning*) i „značenja u odnosu na nešto“ (*significance*) (Hirsch 1965). Uticajni iranski verski učenjak Ahmad Vaezi smatra da „značenje“ i „suština“ kod Abu Zejda nemaju stvarne sličnosti s Hiršovom podelom (Vaezi 2011: 55–56). No, mi ovde nećemo ulaziti u detaljniju analizu razlike u mišljenjima ova dva autora, sa željom da ostanemo koncentrisani na osnovni predmet naše rasprave, a to je Abu Zejdovo uverenje da je *Kuran* u svojoj biti proizvod kulture.

Abu Zejd nedvosmisleno piše da je kuranski tekst formulisan u periodu koji je trajao dvadeset i tri godine u kontekstu kulturne i društvene realnosti iz vremena života verovesnika Muhameda. On ističe da ne treba verovati da je *Kuran* već postojao i bio određen u nekom uzvišenom duhovnom i metafizičkom stupnju jer to bi bilo suprotno tvrdnji da je *Kuran* ograničen u okvirima kulture i istorije, te samim tim obesmislili bismo trud da ovaj fenomen razumemo naučnom metodom. Prema Abu Zejdovim objašnjenjima, kada je Bog verovesniku poslao anđela koji donosi otkrovenje, On je nužno izabrao jezički sistem primaoca otkrovenja, međutim, to ne znači da je izbor jezika zapravo bio izbor prazne posude. Abu Zejd dodaje da nikada o jeziku ne možemo govoriti nezavisno od kulturne i društvene realnosti onih koji

govore taj jezik. Na taj način, Abu Zejd zaključuje da možemo govoriti o tome da je Bog izvor otkrovenja, ali da to nipošto ne znači da sadržaj teksta tog otkrovenja nije ograničen u okvirima istorije i kulture. On u skladu s empirističkom definicijom nauke objašnjava da je nemoguće naučno analizirati prvi deo ovog zaključka, koji glasi da je Bog poslao *Kuran*, odnosno da nam *Kuran* dolazi iz višnjeg božjeg izvora. Stoga, on poručuje da naučnom tumačenju *Kurana* pristupimo iz perspektive analize kulturne realnosti u kojoj su živeli verovesnik Muhamed i prvi muslimani. Naravno, takva analiza kulturne realnosti neće biti ništa drugo do istraživanje empirijskih činjenica, a to nam garantuje, prema Abu Zejdovim rečima, da će naše tumačenje religijskog teksta biti naučno (Nasr Hamid Abu Zejd 2014: 24).

Sasvim je očigledno da Abu Zejd zagovara izrazito ekstremnu verziju analize odnosa između kuranskog teksta i kulturnih i društvenih uslova iz vremena kada se *Kuran* pojavio. Dakako, moguće je imati drugačiji i umećeniji pristup analizi tog odnosa i tada nećemo doći do začuđujućih ontoloških i epistemoloških zaključaka na kojima insistira Abu Zejd. Nikada u istoriji razvoja tradicionalnih naučnih disciplina u islamu nije bila podvrgnuta sumnji činjenica da je tekst kuranskog otkrovenja bio usredsređen na značajne događaje iz vremena života verovesnika Muhameda. Međutim, istovremeno se verovalo da kuranski tekst koji iščitavamo zapravo predstavlja *spuštenu* formu uzvišene ontološke realnosti ove svete knjige. U samom *Kuraniu*, ta uzvišena realnost naziva se „majka knjige“ (*Kuran* XIII: 39), „ploča čuvana“ (isto LXXXV: 22) i „knjiga očuvana“ (isto LVI: 78). Drugačije rečeno, svi baštinici muslimanske tradicionalne učenosti nedvosmisleno su prihvatili da je kuranski tekst povezan s istorijskim i geografskim kontekstima događaja iz perioda kada je objavljen verovesniku Muhamedu, te da uz pomoć tih konteksta možemo lakše razumeti određene slojeve kuranskih poruka. Štaviše, oni su prihvatili da čak klimatske i geografske okolnosti utiču na čovekove moralne i mentalne osobine, pa tako i na njegov identitet uopšte (Halilović, M. 2016: 55), a i duša se, kao nadmaterijalno biće, može menjati posredstvom svog tela i primiti uticaj od bića koja su vremenski ograničena (Halilović, T. 2016: 44). No, ti učenjaci nipošto ne bi podržali stav da ukupni saznanji, verozakonski i etički sadržaj *Kurana* bude redukovan u okvire spomenutih istorijskih i geografskih konteksta jer u protivnom mnogostrukie dublje slojeve značenja ove svete knjige ne bi bilo moguće razotkriti isključivo u granicama fizičkih realnosti.

Kao što smo ranije naglasili, u svom pristupu naučnom tumačenju *Kurana* Abu Zejd sledi platformu empirističke definicije nauke i poručuje da je naučno moguće tumačiti samo empirijske događaje u svetlu istorijskih i kulturnih konteksta objavljivanja kuranskog teksta. Štaviše, on insistira na tome da su upravo kulturni konteksti života verovesnika Muhameda stvorili

značenje *Kurana* u tom vremenu. Danas ti konteksti, prema njegovom mišljenju, više nisu kredibilni. Zato Abu Zejd hrabro obelodanjuje svoj pionirski stav da muslimani uvek iznova moraju sami stvarati značenje *Kurana* snagom kulturne posebnosti svog vremena. Jer tekst ne nosi u sebi nikakvo značenje nezavisno od tumača. Tumač ne otkriva značenje teksta, već to značenje stvara. *Kuran*, u takvom hermeneutičkom stadijumu, nije ništa drugo do – proizvod kulture.

Odist, svojim osnovnim saznavnim usmerenjem Nasr Hamid Abu Zejd nemilosrdno se obrušava na sve ontološke i metafizičke temelje razumevanja *Kurana* u briljantnoj mističkoj i filozofskoj tradiciji islama (Vaezi 2012: 402).

### ***Metodologija mističke hermeneutike u islamu***

Od davnina su predstavnici tradicionalnih naučnih disciplina u islamu pridavali poseban značaj analizi ispravnih modela razumevanja religijskih tekstova. Obuhvatno se o tome raspravljalo nekoliko stotina godina. Studije o metodološkim okvirima razumevanja verozakonskih učenja islama ubrzo su dobile formu nove naučne discipline, koju prepoznajemo po popularnom nazivu *ilm al usul* (nauka o osnovama islamske jurisprudencije). A pisalo se naravno i o tome kako ispravno razumeti i tumačiti mnogostruke poruke religijskih tekstova koje imaju doktrinarnu i teorijsku vrednost. U markantnim mističkim krugovima insistiralo se na tome da postoji jasan metodološki proces za uspešno razotkrivanje prefinjenih tajni i unutrašnjih značenja *Kurana*, i taj proces se naziva – *tavil*. Zapravo, *tavil* možemo predstaviti kao sjajnu platformu mističke hermeneutike u islamu. Ovde odmah treba obratiti pažnju na jednu od ključnih karakteristika procesa islamske mističke hermeneutike. Naime, rezultat ovog procesa svakako jeste to da otkrijemo nova i ezoterična značenja religijskih tekstova, međutim ona nipošto ne smeju biti suprotstavljena spoljašnjim, to jest egzoteričnim, porukama *Kurana*. Nasr Hamid Abu Zejd je o tome govorio potpuno drugačije. Zapravo, mističkom hermeneutikom omogućeno nam je da produbimo spoljašnje slojeve značenja religijskog teksta, odnosno da u srcu spoljašnjeg značenja otkrijemo dublje i skrivene poruke božjeg govora. U ovom procesu želimo da shvatimo šta nam Bog govori u dubljim slojevima kuranskih reči. Jer kuranske reči nemaju samo jedno značenje. One su posebno karakteristične po tome što imaju različite slojeve i dubine poruka koje obelodanjuju. U samom *Kuranu* i u islamskim predanjima u mnogo navrata se govori o tim slojevitim unutrašnjim porukama božje knjige i ističe se da božjim rečima treba smatrati sva ta značenja. Drugačije kazano, *Kuran* u svim svojim slojevima, kako u spoljašnjim tako i u skrivenim porukama, predstavlja božje reči. Pisac

ovih redova ranije je objavio studiju o mističkoj hermeneutici u islamu i o njenim ontološkim, antropološkim i metodološkim principima, odnosno o ezoteričnim sferama religijskih tekstova (Halilović, S. 2014), a o metafizičkim stupnjevima kuranskog teksta takođe je pisao u studiji o filozofskim smericama istoricizma u tumačenju *Kurana* (Halilović, S. 2015). Dakle, možemo zaključiti da se proces mističke hermeneutike u islamu ne razlikuje od procesa tumačenja božjih reči iako je tumač ovde usredsređen isključivo na ezoterične slojeve značenja religijskog teksta.

Generalno gledano, proces islamske mističke hermeneutike sprovodi se u svetlu sledeće dve metode: prva je tehnička metoda i njene rezultate možemo obrazložiti i dokazati svima, te ih svi ljudi mogu prihvatiti, a druga je intuitivna metoda koju istaknuti predstavnici mističke baštine islama koriste isključivo u okrilju vlastite intuitivne moći, što znači da će njene rezultate razumeti samo mali broj ljudi sa snagom intuitivnog opažanja realnosti i sveta.

*1. Tehnička metoda.* U okviru ove metode pokušavamo da u samom religijskom tekstu pronađemo jasna svedočanstva koja pokazuju da osim spoljašnjeg značenja tekst sadrži i određena unutrašnja značenja. Dakle, u ovom slučaju, sam religijski tekst otkriva svoje tajne poruke. No, da bi to bilo moguće, biće potrebno da ukupni kuranski tekst posmatramo kao jednu celinu, koju karakteriše generalna harmonija. Delovi te celine ne samo da nipošto ne mogu biti međusobno suprotstavljeni, već nam svaki deo *Kurana* može poslužiti kao tumačenje značenja mnogih drugih delova teksta ove svete knjige. Stoga se takav pristup popularno naziva *tumačenjem Kurana Kuranom* i mnogi smatraju da upravo u tome treba prepoznati izvorni i fundamentalno značajni egzegetski pristup u islamu. Slavni savremeni filozof Alame Tabatabai (umro 1981) znatno je unapredio ovu metodu u svom opsežnom komentaru *Kurana* od čak dvadeset tomova.

Kao što smo spomenuli, rezultate tehničke metode mističke hermeneutike mogu razumeti i koristiti svi ljudi. Naime, i u našim običnim razgovorima, sve što nam kaže sagovornik uzimamo u obzir kao jednu celinu. Pa ako nam se bude učinilo da je neka njegova rečenica suprotna svemu drugom što nam je kazao, tada ćemo pokušati da uz pomoć njegovog ukupnog govora otkrijemo šta je tačno značila i ta jedna rečenica. Poruku koju smo u prvi mah razumeli iz te rečenice nesumnjivo ćemo zapostaviti. Na isti način, moguće je da ćemo određene realnosti o kojima se govori u *Kuranu* najpre razumeti na najjednostavniji način i pomisliti da je reč o običnim materijalnim pojavama s kojima se svakodnevno suočavamo u svom fizičkom životu. No, kada se osvrnemo na srž ukupnog kuranskog učenja o duhovnim i metafizičkim realnostima, shvatićemo da su kuranske reči imale i dublje

poruke. Tačnije rečeno, uočićemo da se značenje kuranskih reči nije promenilo, već smo mi pogrešili kada smo najpre mislili da je to značenje povezano isključivo s fizičkim i materijalnim pojavama, a u stvari ono nam je istovremeno otkrivalo istine i o mnogim dubljim slojevima metafizičkog postojanja i spiritualnih vrednosti.

Možemo ustanoviti da su doktrinarne poruke *Kurana* poput poruka u poslovicama. Ako želimo da razumemo jednu poslovicu, nećemo se zadržati na rečima koje su u njoj korišćene, već se usredsređujemo na krajnje značenje koje poslovice u sebi krije. Takav je i odnos između materijalnih pojava i transcendentnih realnosti koje mistik upoznaje (Simanić 2015: 24–25). Kada tumačimo *Kuran*, ne možemo ostati ograničeni na spoljašnji sloj doslovnog značenja reči koje iščitavamo, a naravno ne smemo odbaciti ni prvotno značenje tih reči. Jer unutrašnja značenja nipošto nisu suprotstavljena spoljašnjem sloju kuranskih poruka. Želimo da kažemo da tajne dubine *Kurana* nećemo ispravno razotkriti ako nužno ne uzmemo u obzir sva druga učenja ove svete knjige, a to je upravo metoda *tumačenja Kurana Kuranom*. Dodajmo i to da se u samom *Kuranu* i u islamskim predanjima nedvosmisleno obelodanjuje da kuranski tekst sadrži mnogostruke slojeve ezoteričnih značenja. S druge strane, u *Kuranu* se u mnogo navrata izričito ističe i da se o kuranskim porukama mora pomno i detaljno razmišljati, i to dovoljno jemči kredibilitet naše tehničke metode mističke hermeneutike.

Ovde će nam nesumnjivo od ključne pomoći biti jedan sasvim prefinjeni primer tehničke metode otkrivanja unutrašnjih značenja kuranskih reči koji nalazimo u Tabatabajevoj izvanrednoj knjizi *Kuran u islamu*.

Tabatabai želi da shvati šta tačno znači kuranska rečenica koja glasi: „I klanjajte se Bogu i nikoga Njemu ravnim ne smatrajte! [...]“ (*Kuran* IV: 36) Uz pomoć četiri druge kuranske poruke, on ukazuje na četiri sloja značenja ove rečenice. Prvi sloj predstavlja njeno spoljašnje značenje, a ostali slojevi ilustruju njene dubine, s tim što je treći sloj dublji od drugog, a četvrti dublji čak i od trećeg. Tabatabai to objašnjava sledećim redosledom:

- a. Na prvi pogled, navedena rečenica sadrži običnu poruku o tome da ne smemo kipove smatrati ravnima Bogu, na način na koji su to, primera radi, praktikovali arabljanski idolopoklonici pre pojave islama. O tome u *Kuranu* iščitavamo „[...]“ pa klonite se poganih kumira [...]“ (isto XXII: 30).
- b. Međutim, u *Kuranu* postoji i sledeća rečenica: „Zar vam nisam naredio, o sinovi Adamovi: 'Ne klanjajte se sotoni [...]“ (isto XXXVI: 60). Zahvaljujući ovoj rečenici dolazimo do dubljeg značenja prve poruke o tome da nikoga Njemu ravnim ne smatramo jer shvatamo da ćemo Bogu ravnim smatrati i svakoga kome budemo pokorni.



Otuda, nije dovoljno isključivo smatrati da kipovi nisu Bogu ravni i ne klanjati se njima, već je potrebno da nikome sem Bogu ne budemo pokorni. Čim postanemo pokorni nekome drugome sem Bogu, njega ćemo smatrati ravnim Bogu. Zato se u *Kuranu* poručuje da će naša pokornost sotoni značiti da se u stvari klanjamo sotoni.

- c. Nakon toga prelazimo na još dublje značenje jer ćemo shvatiti da zapravo nema razlike u tome da li ćemo biti pokorni nekome drugome ili ćemo pak biti pokorni sebi, to jest slušati i slediti prohteve svoje požudne duše. I u jednom i u drugom slučaju pokazaćemo da nešto drugo smatramo Bogu ravnim. Ovaj put, svoju strast i prohteve ćemo smatrati Njemu ravnima. A upravo to poručuje kuranska rečenica u kojoj se kaže: „Pa jesi li video onoga koji je strast svoju za boga svoga uzeo [...]“ (isto XLV: 23).
- d. Napokon, u *Kuranu* se susrećemo s rečenicom „[...] Oni su zaista nemarni“ (isto VII: 179) i na osnovu nje otkrivamo najdublji sloj značenja navedene kuranske poruke koja je glasila da nikoga Njemu ravnim ne smatramo. Naime, uočićemo da nijednog trena ne smemo zanemariti Boga i okrenuti se nekome ili nečemu drugom. Jer ćemo u tom slučaju pomisliti da to drugo postoji samostalno i bez potrebe da bude povezano s Bogom. Drugačije kazano, čim zanemarimo Boga, nešto drugo ćemo smatrati nezavisnim bićem, a jasno je da biće koje je nezavisno zaslužuje da mu se klanja.

Na kraju ovih objašnjenja, Alame Tabatabai u knjizi *Kuran u islamu*, koja je prevedena i objavljena kod nas još 1991. godine, piše:

Kao što možemo uočiti, mi na prvi pogled zapažamo da Bog u svojim rečima „I nikoga Njemu ravnim ne smatrajte!“ – zabranjuje obožavanje kipova. Međutim, kada malo šire razmislimo o tome, zapažamo da je to zabrana da se pokoravamo nekom drugom sem Bogu mimo božje dozvole. Pa ako još više razmislimo, videćemo da je tu posredi i zabrana da čovek sledi svoje duševne prohteve. A ako napokon još dublje razmislimo, videćemo da je tu posredi zabrana da budemo prema Bogu nemarni te da se okrenemo bilo kome drugom.

Ovakvo postepeno koraćanje – pod tim mislimo na očitavanje nekog običnog i prvog značenja u određenoj kuranskoj rečenici, pa potom očitavanje šireg značenja, odnosno očitavanje drugog značenja unutar prvog značenja, i tako redom – prisutno je u celom tekstu časnog *Kurana*. Razmišljanjem o ovoj temi postaje jasnije značenje poznatog predanja verovesnika Muhameda, koje su mnogi preneli u knjigama o predanjima i u komentarima *Kurana*, a koje glasi: „Zaista *Kuran* ima spoljašnje i

unutrašnje značenje. I unutrašnje značenje *Kurana* ima svoje dublje unutrašnje značenje sve do sedam unutrašnjih značenja“. Prema tome, *Kuran* ima i spoljašnje i unutrašnje značenje i oba nam ih je Bog želeo kazati. Ipak, ta dva značenja kazuju nam se „jedno unutar drugog“, a ne „jedno do drugog“, što znači da spoljašnje značenje ne isključuje unutrašnje, niti unutrašnje značenje prigušuje spoljašnje (Tabatabai 1991: 35–36).

2. *Intuitivna metoda*. U *Kuranu* iščitavamo: „Zaista je on sigurno *Kuran* plemeniti, u knjizi očuvanoj. Ne dodiruju ga sem oni pročišćeni“ (*Kuran* LVI: 77–79). Dakle, ova metoda mističke hermeneutike u islamu sprovodi se u svetlu neposrednih otkrovenja koje mistik dobija od Boga prilikom čitanja kuranskog teksta, a kao rezultat toga što je postigao duhovnu čistotu i neumorno poštovao sve kriterijume staze duhovnog napretka. Ko više pročisti svoju dušu, razume se, više će kuranskih tajni i dubina razotkriti. Prema tome, rezultate ove metode tumačenja kuranskog teksta mogu razumeti samo osobe s višnjim intuitivnim iskustvom. Jer one se uspešno uspinju u nebesa iskonskih realnosti univerzuma i sve dubine postojanja razotkrivaju okom srca u srži svog bića. Tada, u uzvišenim stupnjevima univerzuma i svog bića, one osećaju da im svako novo duhovno stanje otkriva novi unutrašnji sloj religijskih tekstova i učenja. I na taj način počinju da tumače unutrašnje slojeve značenja *Kurana* i verskih predanja. Ponavljamo, njih ne mogu razumeti oni koji nemaju moć intuitivnog opažanja realnosti.

U stvari, rezultate intuitivne metode mističke hermeneutike ipak će na posletku u potpunosti razumeti i oni koji su strpljivo i stručno sledili norme prve, tehničke, metode. I to zbog toga što obe putanje, ako ih se ispravno pridržavamo, vode ka istom cilju, ka suptilnim istinama i prefinjenim tajnama kuranskog teksta, našeg bića i ukupnog univerzuma.

Primljeno: 3. aprila 2017.

Prihvaćeno: 5. maja 2017.

### **Literatura**

- Alihani, Aliakbar (2004), „Džahane eslam va Garb: didgahe Nasr Hamid Abu Zejd“, *Motale'ate Havar-mijane* 37: 119–140.
- Amerinija, M. & Ferahati, A. (2015), „Arzjabije nazarijeje zabanšenahtije Nasr Hamid Abu Zejd dar bareje *Koran*“, *Pažuhešnameje tafsir va zabane Koran* 6: 23–42.
- Bakerinija, Hasan (2015), „Tabjine tatbikije mabanije falsafije rujkarde sonnatgerajaneje Sejed Hosein Nasr va rujkarde nougerajaneje Nasr Hamid Abu

- Zejd dar asibšenasje tarbijate dini“, *Pažuhešnameje mabanije ta'lim va tarbijat* 5 (1): 104–123.
- Feyerabend, Paul (1993), *Against Method*, Third Edition, London/New York, Verso.
- Gadamer, Hans-Georg (2006), *Truth and Method*, Second, Revised Edition, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London/New York, Continuum.
- Hadži-Esmaili, M. & Banaijan Esfahani, A. (2015), „Barresije ejnigeraji va nesbi-geraji dar hermeneutike Nasr Hamid Abu Zejd va ta'sire an bar ba'zi bardaštahaje tafsirije vej az *Koran*“, *Andišeje dinije Danešgahe Širaz* 15 (1): 29–46.
- Halilović, Muamer (2016), „Filozofija i religija, dva temelja socijalne misli društva *Ihvanu safa*“, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (3): 37–65.
- Halilović, Seid (2014), „Gnostička hermeneutika u islamu s posebnim osvrtom na transcendentnu filozofiju Mula Sadre Širazija“, *Kom: časopis za religijske nauke* 3 (2): 1–20.
- Halilović, Seid (2015), „Istorija *Kurana* – istoricizam u tumačenju *Kurana*“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (1): 99–118.
- Halilović, Tehran (2016), „Poreklo duše u Mula Sadrinoj filozofiji“, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (2): 39–54.
- Hirsch, Eric D. (1965), „Truth and Method in Interpretation“, *The Review of Metaphysics* 18 (3): 488–507.
- Hirš, Erik Donald (1983), *Načela tumačenja*, preveo Tihomir Vučković, Beograd, Nolit.
- Kalin, Boris (2006), *Povijest filozofije: s odabranim tekstovima filozofa*, 29. izdanje, Zagreb, Školska knjiga.
- Kuhn, Thomas S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Enlarged, Chicago, The University of Chicago Press.
- Lakatos, Imre (1970), „Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes“, in: I. Lakatos and A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press: 91–196.
- Nasr Hamid Abu Zejd (1983), *Falsafa at ta'vil: dirasa fi ta'vil al Kur'an inda Muhjiddin Ibn Arabi*, prvo izdanje, Bejrut, Dar at tanvir.
- Nasr Hamid Abu Zejd (1994), *Nakd al hitab ad dini*, Kairo, Sina li an našr.
- Nasr Hamid Abu Zejd (1995), *at Tafkir fi zaman at takfir: zidd al džahl va az zejf va al hurafa*, drugo izdanje, Kairo, Maktaba Madbuli.
- Nasr Hamid Abu Zejd (1996a), *al Imam aš Šafi'i va ta'sis al idiolodžijja al vasatijja*, drugo prošireno izdanje, Kairo, Maktaba Madbuli.
- Nasr Hamid Abu Zejd (1996b), *al Ittidžah al akli fi at tafsir: dirasa fi kadijja al madžaz fi al Kur'an inda al mu'tazila*, treće izdanje, Bejrut, al Markaz as sakafi al arabi.
- Nasr Hamid Abu Zejd (2001), *Ma'naje matn: pažuheši dar olume Koran*, preveo na persijski Morteza Kariminija, Tehran, Entešarate Tarhe nou.
- Nasr Hamid Abu Zejd (2008), *al Hitab va at ta'vil*, treće izdanje, Bejrut, Markaz as sakafi al arabi.
- Nasr Hamid Abu Zejd (2014), *Mafhum an nas: dirasa fi ulum al Kur'an*, Bejrut/Kazablanka, al Markaz as sakafi al arabi.

- Novaković, Staniša (1984), *Hipoteze i saznanje*, Beograd, Nolit.
- Parsania, Hamid (2011), „Nesbate elm va farhang“, u: *Raveš-šenasiye entekadije Hekmate Sadrai*, Kom, Ketabe farda: 41–52.
- Simanić, Matej (2015), „Ljudska priroda u pravoslavnom predanju sa osvrtom na irfansku tradiciju u islamu“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (1): 17–34.
- Tabatabai, Sejid Muhamed Husein (1991), *Kur'an u islamu*, preveli s arapskog Enes Karić i Nusret Čančar, Beograd, Kulturno odeljenje Ambasade IR Iran.
- Tavakoli-Bina, Mejsam (2012), „Motale'eje entekadije didgahe Nasr Hamid Abu Zejd dar babe mahijate vahj“, *Pažuhešnameje falsafeje din (Nameje hekmat)* 10 (1): 99–124.
- Tavakoli-Bina, M. & Akbari, R. (2012), „E'tebare ma'refatije Koran az didgahe Nasr Hamid Abu Zejd, rujkarde farhangi-adabi“, *Faslnameje elmi-pažuhešije Danešgahe Kom* 13 (4): 5–23.
- Vaezi, Ahmad (2011), „Nakde takrire Nasr Hamid Abu Zejd az tarihmandije Koran“, *Koran-šenaht* 3 (2): 41–64.
- Vaezi, Ahmad (2012), *Nazarijeje tafsire matn*, Kom, Pažuhešgahe houze va danešgah.

## Nasr Hamid Abu Zayd and the Foundation of his Hermeneutics: A Critical Review of the Attitude that the Quran is the Product of Culture

Seid Halilović

*Department of Contemporary Religious Thought,  
Center for Religious Sciences “Kom”, Belgrade, Serbia*

In the cognitive stage of religious traditions, science, in the light of the authority of religious revelation and reason, was dominant in relation to culture, which means that it was possible to determine the true value of different cultures using scientific knowledge. Nowadays, the completely opposite approach is gaining in popularity. Namely, when they discovered the fundamental weaknesses of empiristic definition of science, postmodern philosophers started more vocally saying that culture actually has a crucial influence on the method and internal science structure. Thus, science loses its cognitive independence and becomes the product of culture. In other words, each culture creates a separate scientific knowledge in accordance with its other cognitive layers and needs of the members of that culture. Among the Muslim reformist thinkers, influential Nasr Hamid Abu Zayd wrote in a most comprehensive and thorough manner about the text of the Quran undergoing the influence of culture from the time of life of the Prophet Muhammad. He explained that the interpreter necessarily has a crucial role in forming the meaning of a text and that the meaning of the text will not be determined on its own until the hermeneutical position of the person reading and interpreting it is taken into consideration. Abu Zayd believed that the primal meaning of the Quran was conditioned by cultural and historic contexts of the time when the Quran appeared and that meaning was no longer credible. However, according to his opinion, the essence of the Quran message will be discovered using hermeneutics, when we harmonize the text with our contemporary cultural realities. With his pioneering attitude, Abu Zayd broke all ontological and metaphysical principles of mystical hermeneutics in the traditional cognitive environment of Islam. The renowned representatives of Islamic mystical heritage insisted that essential and inner meanings of the Quran text are in no way opposing its outer meaning. Using various methods, they uncovered sophisticated secrets of the Quran teachings in the heart of outer layer of the words of God and, in that manner, they ascended to the heaven of metaphysical realities of the Quran and the whole universe.

**Keywords:** *culture, science, Islam, Quran, intuition, philosophy, hermeneutics, postmodernism, reformism, Nasr Hamid Abu Zayd*