

Aliaa Ibrahim Dakroury

KA FILOZOFSKOM PRISTUPU U HERMENEUTICI KUR'ANA¹

Sažetak

Iako se upitne tvrdnje o tome da li religijske svete knjige mogu ili ne mogu biti "prevedene" postavljaju već duže vremena, one se, zahvaljujući modernoj tehnologiji, povećavaju zajedno sa globalizacijom, većom otvorenošću i protokom informacija. U kontekstu odnosa između hermeneutike i komunikacije, može se ustvrditi da je interpretacija Kur'ana jedan interesantan slučaj za proučavanje zbog više razloga. Među njima je i povećan broj debata i javnih nastupa za i protiv njegova prevođenja. Drugi razlog, možda jedna od najvećih barijera, prema nekim religijskim muslimanskim grupama, jeste taj da je Kur'an, u osnovi, objavljen i napisan na arapskom jeziku i, stoga se njegovo pravo značenje ne može prevesti na bilo koji drugi jezik. Određeni stavci, kao što je: "...u Kur'anu na arapskom jeziku, u kome nema nikakve protivvrječnosti, da bi se Gospodara svoga pobjali" (39:28) prezentiraju se kao potpora ovom argumentu.²

¹ Naslov izvornika: "Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an." Rad je objavljen u: *American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 23, Winter 2006, No. 1, 15-34 (nap. prev.).

² Ovo značenje se ponavlja u različitim formama kroz Kur'an. V., npr., 41:2-3, 20:111, 12:2, 43:3 i 39:28.

Uvod

Šta je hermeneutika? Etimološki, termin *hermeneutics* derivira se iz latinskog *hermeneuîn* ili *hermeneutica*, što znači “prosec posredovanja značenja koje proizlazi iz vanjskoga ka unutarnjem značenju.”³ Pored ovoga, hermeneutika se može motriti ne samo kao jednostavno prevođenje ili izgovaranje nekog značenja već više kao ekspliciranje i interpretiranje duha i unutarnjeg značenja jednoga teksta. Započet ću sa ilustriranjem važnosti ovog izučavanja ističući brojne kontraverze koje prate pitanje interpretiranja Kur’ana. Slijedeći to, predložiti ću moguću filozofsku osnovu za hermeneutiku Kur’ana putem sintetiziranja dva različita toka u pristupu filozofiji hermeneutike. Prvi tok predstavljat će muslimansko kolektivno opredjeljenje i razumijevanje, onako kako se može uočiti kroz dvije egzegeze: al-Ghazalijevu (1058-1111) i Muhammeda Abduhua (1849-1905). Drugi će predstavljati zapadnjačku perspektivu kroz stajališta Martina Heideggera (1889-1976) i Jürgena Habermasa (1929-). Studija će se zaključiti diskusijom o mogućoj poziciji koja se može prihvatiti kada je u pitanju interpretiranje nekog sakralnog teksta, općenito, uzimajući u obzir njegovu “osjetljivost,” posebno za njegove sljedbenike i vjernike.

Problematičnost

Ovaj studijski problem pokazuje se u slijedeća dva pasaja. Prvi je Kenetha Cragga, koji kaže:

Kur’an je drevni dokument, dalek i neprikladan, pristupačan samo šejhovima i stručnjacima. Čak i suosjećajan čitalac, koji nije njegov pristalica, biti će možda smeten. To bi moglo uslijediti zbog toga što je on već zapazio da je njegov interes, zbog nedostatka nužnih misli, zbunjen i frustriran.⁴

S druge strane, Sayyed Hosein Nasr tvrdi:

[Kur’an] je tkivo od koga je satkan život muslimana; njegove rečenice su poput niti iz kojih je izatkana supstanca njegove duše.⁵

³ Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (New Haven and London: Yale University Press, 1994), 21.

⁴ Kenneth Cragg, *The Mind of the Qur’an: Chapters in Reflection* (London: Ruskin House, 1970), 13.

⁵ Sayyed Hosein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (New York: Frederick A. Preager, 1966), 42.

Zapravo, ove tvrdnje su značajni signali budući da ističu granice jezika i važnost da se određenom jeziku (čak i onom svetom) ne prilazi samo kroz jedan pristup, kao što je književni, filozofski ili lingvistički. Ustvari, mora se posjedovati hajdegerovsko *predrazumijevanje* prije nego se tekst počne interpretirati, a posebno neki sveti tekst koji zauzima posebnu poziciju, kao što je to Kur'an za muslimane. Nepoznavanje arapskog jezika, njegovog stila i islamske vjere vjerovatno je jedna od barijera prave interpretacije Kur'ana. U svojoj knjizi *The Sublime Qur'an and Orientalism* (Uzvišeni Kur'an i orijentalizam), Mohammad Khalifa objašnjava neke razloge u tom smislu. Na primjer, on kaže da orijentalisti mogu gledati na Kur'anski književni stil kao na

“...mehaničko ponavljanje, ograničenog leksičkog nivoa, ispunjenog sintaksičkim nespretnostima, neopravdanim pleonazmom i retoričkim ukrašavanjem u mnogim dijelovima i elipsama i retoričkim obratima i mnogim drugim.”⁶

On dodaje da su drugi iznašli da Kur'an sadrži “mnogo književnih nedostataka”; da je ispunjen ‘opskurnim rečenicama i stranim riječima’... ‘dosadnom zbrkom, krutošću i nedotjeranošću.’”⁷ Među razlozima za nedostatak razumijevanja, kako objašnjava Khalifa, jesu i razlike između toga kako se konstruišu arapske rečenice, a kako njihovi pandani u engleskom i drugim jezicima. Otuda će jedan engleski čitalac lahko zapaziti da je Kur'anski tekst “zbrkan,” ukoliko nije interpretiran i razumljen na jasan način, ili će uočiti da se on ponavlja i da je ispunjen retorikom, dok će jedan arapski čitalac zapaziti da je tekst jedinstveno konstruisan i raskošan. Prema Khalifi, al-Baqillani veli, u svom *Miracle of the Qur'an* (Čudo Kur'ana), da “niko ne može shvatiti njegovo čudo kao učeni arapski lingvisti.”⁸

Drugo interesantno stajalište koje iznosi Khalifa je da posebna ljepota i perfekcija teksta ne zavisi u potpunosti o čitaocu, posebno ako on / ona ne poznaju njegovu vrstu, jezik i žanr. On kaže da nije prikladno ili korektno komparirati Kur'an sa drugim djelima, kakva su Homerova *Ilijada* i *Odiseja* ili onim Šekspirovim, jer on vjeruje da su ova djela, iako jedinstveni komadi poezije i drame, imala za cilj da zabave čitaoce. Suprotno ovome, Kur'an “ne

⁶ Mohammad Hahlifa, *The Sublime Qur'an and Orientalism* (London: Kongman, 1983), 20.

⁷ Ibid., 20.

⁸ Ibid., 21.

namjerava da zabavi ili rasonodi. On je objavljen kao uputa za bogoslužje, kodeks za ponašanje, dobra vijest za vjerujuće koji čine dobra djela.”⁹ Pored toga, on dodaje da je Kur'an također izvor radosti, sreće i zadovoljstva za muslimane koji su živjeli prije jedno stoljeće kao i za one koji žive danas. Sasvim jasno, Kur'an je posebna knjiga za posebne ljude.

Relevantnost Kur'anskog teksta za muslimane

Da bismo imali jasan pogled o važnosti pristupanja hermeneutici Kur'ana, prvo je potrebno naznačiti ovu središnju važnost teksta iz muslimanske perspektive i vjerovanja. Na primjer, muslimani na slijedeći stavak gledaju kao na primjer lingvističke jedinstvenosti Kur'ana:

Reci: “Kad bi se svi ljudi i džini udružili da sačine jedan ovakav Kur'an, oni, kao što je on, ne bi sačinili, pa makar jedni drugima pomagali.” (17:88)

Ipak, sekularne tvrdnje i dalje nastaju tražeći da se Kur'an “otvori” prema historiji i književnosti. Na primjer, Cragges tvrdi: “Ako je [Kur'an] konačno sačuvan od pristupa, kako da njegova konačnost bude spoznata?”¹⁰ Šta ovo znači? Može li ovo, prema muslimanima, biti moguće ili prihvatljivo? Zapravo, muslimansko gledište o Kur'anu kao o knjizi koja govori snažno se primjenjuje i prakticira u njihovim društvima kroz recitiranje (*qir'ah*). Wiliam Graham, u svojoj knjizi *Beyond the Written Word*, ustvrđuje da ono što knjigu čini “svetom” jesu njezini vjerujući ljudi i njezina koncepcija kao takve; interesantno, tačno na ovaj način muslimani percipiraju Kur'an, kao djelo književne “nenadmašnosti” (*i'džaz*).¹¹

Jedan dio njegova *i'džaza*, prema ovom gledištu, jeste u tome da književno značenje nije u stanju objasniti i predstaviti jedinstvenost Kur'ana i konačno značenje: “Svaka riječ posjeduje svijet značenja unutar sebe i nikad ne postoji potpuno ‘horizontalno’ i didaktičko objašnjenje njezina sadržaja.”¹² Štaviše, čak ako književno značenje nije jasno (tj. za one koji ne mogu čitati ili pisati), prisustvo zvuka i bit Božije riječi egzistirat će kroz njihove uši i srca. Graham¹³ objašnjava da muslimani posjeduju ovaj “smisao svetosti ili

⁹ Ibid., 22-23.

¹⁰ Cragg, *Mind of the Qur'an*, 15.

¹¹ Ibid., 13.

¹² Nasr, *Idelas and Realities*, 48.

¹³ Ovdje je interesantno zablježiti da Graham kaže da je jedan njegov prijatelj, dok je živio u

bereketa ('blagoslova') samoga zvuka svetoga teksta kao nečega što, čini se, prožima svaki kutak islamskoga svijeta."¹⁴ Jednostavno, koncept *bereketa* teško je logički i književno objasniti.

Općenito govoreći, Kur'anski sadržaj može se kvalificirati u tri glavne teme: "doktrinarna poruka" koja uspostavlja etičke i moralne granice ljudskog odnosa i koja se interpretira kao Šerijat (islamski zakon); "historijska kazivanja" koja se odnose na kazivanja o različitim poslanicima, narodima, mjestima i sličnom materijalu i "Božanska magičnost" koja se teško interpretira i književno razumijeva u naše moderno doba. Jedini mogući način da se to učini je kroz metafizičko razumijevanje.¹⁵

Ovo pitanje je daleko više složeno da bi se moglo iskazati u granicama ovoga teksta. Ipak, ovdje se mora spomenuti da se čak i na one interpretacije Kur'ana muslimanskih filozofa koje su prihvatljive unutar zapadnjačkog spektra mišljenja gleda sa sumnjom od strane nekih tradicionalnih muslimanskih komentatora, koji tvrde da su filozofi znatno manje upoznati sa Kur'anskim tekstom nego što su to teolozi i i šejhovi. Na primjer, Hamdi Zakzouk optužuje Ibn Halduna za pogrešno interpretiranje ključne tačke hermeneutike Kur'ana, kada ovaj na jednom mjestu u svome komentaru kaže da "svi Arapi mogu interpretirati Kur'an."¹⁶

Zakzouk dodaje da Ibn Haldun pojednostavljuje interpretiranje Kur'ana. Ovakav kritikizam istinski ukazuje na činjenicu koliko je Kur'an važan muslimanima.

Istočnoj Africi, svaki dan započinjao slušanjem recitiranja Kur'ana na Radio-Pakistanu. Kada ga je Graham pitao zašto je to činio, njegov prijatelj, premda nije u potpunosti razumio recitiranje Kur'ana, rekao mu je da je recitiranje *bereketa* ispunjavalo njegovu kuću. William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press 1978), 104. Značajno je ovdje napomenuti da mnogi pogrešno vjeruju da je arapski "sveti" jezik zato što je Kur'an objavljen na njemu. Činjenica je da je arapski upotrijebljen u Kur'anu sveti jezik na jedan poseban način jer, kako vjeruju muslimani, to su Božije Riječi. Nasr pojašnjava ovo riječima: "Arapski je sveti jezik u smislu da je on integralni dio Kur'anske objave čiji sami zvuk i izgovor igra ulogu u ritualnim aktima islama." Nasr, *Idelas and Realities*, 44.

¹⁴ Graham, *Beyond the Written Word*, 104.

¹⁵ Nasr, *Idelas and Realities*, 50-51.

¹⁶ Hamdi Zakzouk, *Buhuth wa Dirasat fi Daw' al-Qur'an al-Karim* (Studije i istraživanja u svjetlu plemenitog Kur'ana) (Cairo: Al-Awqaf Ministry, 2002), 13.

Pogled iznutra:

Primjeri muslimanske interpretacije Kur'ana

Jedinstvenost muslimanskih interpretacija Kur'ana i potpuno odbijanje orijentalističkih pristupa Kur'anu najizraženiji su kod Khalife koji jasno podvlači preduvjete za njegovu interpretaciju i objašnjavanje (*tafsir*). On uvjerava da al-Tabari (839-923), kao utemeljitelj *tafsira* Kur'ana, tvrdi da je "ispravno vjerovanje interpretatora osnova bilo koje moguće i prihvatljive interpretacije."¹⁷ Ironično, on pridodaje da, ako osoba nije iskrena prema sebi u životu i ako ne vjeruje u Boga, kako je onda moguće da imamo povjerenje u nju u pogledu interpretiranja Božijih riječi i tajni? Druga interesantna perspektiva iskazana u ovoj knjizi jeste da autor dotiče "drugачije" perspektive u izučavanju Kur'ana u njegovim historijskim i književnim vidicima. On jasno izjavljuje: "Glavni ciljevi orijentalista su da jasno dokažu kako Kur'an nije Božija riječ."¹⁸

Konačno, Khalifa uvjerava da se, prema konsenzusu muslimanskih teologa i pravnika, mora ispoštovati četrnaest različitih uvjeta prije interpretiranja Kur'ana. Najvažniji uvjeti koji mogu biti relevantni za ovu studiju su: poznavanje arapskoga jezika (*luga*), gramatike (*nahw*), značenja, denotacije i alegorije (*ma'ani* i *rumuz*) i recitiranja Kur'ana (*qira'ah*).

Sada ću promotriti dvije različite interpretacije Kur'ana¹⁹ da bih demonstrirao opseg interpretacija koji je moguć čak i za one koji primenjuju tradicionalno muslimansko razumijevanje navedenih uvjeta: metafizički primjer zapažen u al-Ghazalijevoj hermeneutici i racionalni primjer pronađen u hermeneutici Abduhua. Naravno, ovi primjeri ne predstavljaju sve muslimanske pristupe Kur'anu. Ali odabrao sam da se fokusiram na njih zbog toga što mislim da oni, u velikoj mjeri, predstavljaju model neistraženog muslimanskog intelektualnog napora da čita, misli i promišlja istinsko značenje i *i'džaz* Kur'ana.

Promatranje mogućih varijacija u muslimanskoj sferi interpretacije ističe moj argument da nemuslimani, pod ispravnim uvjetima (gore objašnjenim),

¹⁷ Abdel Rahman Ibrahim Khalifa, *Dirasat fi al-Manhadž al-Mufasssirin* (Studije o metodima interpretatora) (Cairo: Al-Azhar University Press, 1997), 39.

¹⁸ Ibid., 68.

¹⁹ Potrebno je napomenuti da postoje važne interpretacije, kao što je npr. sufijski pristup, koje se usmjeravaju na unutarnju, mističku ili psiho-duhovnu dimenzija islama i njegovog svetog teksta.

također mogu doprinijeti interpretaciji Kur'ana na način koji bi muslimanskom auditorijumu bio prihvatljiv.

Metafizička hermeneutika: Al-Ghazali

Abu Hamid al-Ghazali, poznat među Arapima kao *hudždžetu'l-islam*²⁰ i *zejnu'd-din*,²¹ utemeljitelj je metafizičkog pristupa u hermeneutici Kur'ana. Ako je ovaj pristup moguće sumirati u jednoj riječi, onda bi to bila riječ "ljubav." Al-Ghazali ljubi svoga Boga i vjeruje da će ga ova istinska ljubav voditi znanju Boga i skrivenim i misterioznim znacima u Njegovoj Riječi - Kur'anu. U svom značajnom djelu *al-Munqidh min al-dalal* (Izbavitelj iz zablude) on kaže: "Istinski vjerujem, kao što to i osjećam, da nema moći ukoliko je ne podari On, Uzvišeni i Najveći Davalac."²²

Zakzouk njegov pristup opisuje kao spašavanje čitalaca i vjernika od pada u homerovsko čudovište Scila. Al-Ghazali je iskusio dvije krize skepticizma koje je okončao, prema njemu, kada je došao do spoznaje "istine" - islama.²³ Nadalje, Abul-Quasem potcrtava uporišnu crtu u al-Ghazalijevoj teoriji interpretacije: Općenito, tema

"svih objavljenih religija jeste da je čovjek nesposoban da razriješiti sve probleme svoga života samo putem svoga razuma (*'aql*) i stoga ima potrebu za uputom od Boga na teoretskom i praktičnom nivou."²⁴

Konsenkventno tome, al-Ghazali postavlja pitanje kako ljudsko biće može razumjeti stvarno značenje Kur'ana kada on/ona nisu potpuno sposobna stvorenja. Otuda on prihvata metafizički pristup zajedno sa pitanjima racionalnosti i granica ljudskoga razuma da spozna Boga kroz Njegovu Riječ. Tako se al-Ghazali suprotstavlja retorici i njezinim filozofima, posebno muslimanima, jer "njezine (filozofske) nedostatnosti su veće od njezine

²⁰ Nema preciznog prijevoda ove riječi. Ali, njezino značenje denotira veliku ličnu sposobnost i pregalaštvo u nekom pitanju, mišljenju ili principu.

²¹ Ukras religije.

²² Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal* (Izbavitelj iz zablude) (Beirut: Dar al-Kutub al-'Almiyah, 1961), 77.

²³ Zakzouk, *Buhuth wa Dirasat*, 200-01.

²⁴ Mohammad Abul-Quasem, *The Recitation and Interpretation of the Qur'an: Al-Ghazali's Theory* (Malaysia: the University Press of Malaya Press, 1979), 9.

koristi.”²⁵ Prema njemu, sufizam ne može, zbog njega samoga, razumjeti i spoznati Boga sve dok ne kombinuje teoriju i praksu. K tome, sufizam je superioran u odnosu na mnoge filozofske pristupe zato što ono što se ne može dosegnuti ljudskim razumom i njegovim znanstvenim sposobnostima može se dostići i potpuno razumjeti sufijским osjećanjem, kušanjem i ljubavlju.²⁶

Ovdje je važno spomenuti da se al-Ghazali također suprotstavlja onome što se naziva “objasniteljskom filozofijom,” kao što je ona al-Farabijeva i Ibn Sinaova. On dokazuje da su oni bili sasvim sigurni u pogledu vječnosti svijeta i, štaviše, nisu ispravno shvatili i u potpunosti razumjeli Poslanikovo fizičko uznesenje tokom njegova *israa* i *mi'radža*. Rahman objašnjava ovaj stav riječima:

Al-Ghazali također tvrdi, ispravno, da metafizička spekulacija ne posjeduje izvjesnost ili demonstrativnu snagu matematičkih propozicija. Ali on ide dalje i kaže, pogrešno, budući da filozofija ovih ljudi šteti vjeri zbog toga se i njihova naučna djela također moraju izbjegavati – jer ona namjeravaju da u studentima pobude naklonost prema filozofima (koji su, naravno, bili i naučnici) i da ih predisponira za prihvatanje njihove filozofije!²⁷

Al-Ghazali pristupa Kur'anu priznajući da postoji nekoliko nivoa leksičkog značenja povezanog sa njegovim riječima, zvukom i slovima. On dodaje da su neka od ovih značenja jasna, dok druga nisu. Osim toga, Božiji govor ima četiri različita nivoa značenja: unutarnje (*batin*), vanjsko (*zahir*), konačno (*hadd*) i početno (*matlā'a*). Kao primjer njegove interpretacije korisno bi u ovom kontekstu bilo navesti slijedeći stavak:

Reci: “Kad bi more bilo mastilo da se ispišu riječi Gospodara moga, more bi presahlo, ali ne i riječi Gospodara moga, pa i kad bismo se pomogli još jednim sličnim.” (18:109)

On objašnjava da, ako obični nevjernik i neljubitelj Boga pročita ovaj stavak, on/ona bili bi nemoćni da razumiju vrstu nebeske “mjere” na koju se ukazuje. Mentalni kapaciteti su ograničeni i ne mogu objasniti sve ono

²⁵ Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal*, 103.

²⁶ Zakzouk, *Buhuth wa Dirasat*, 206-09.

²⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 24.

što Njegove riječi znače, čak i one “najmanje,” kao što je riječ *huwe* - “On.” On pridodaje da je konačno Kur’ansko značenje izvjesno samo unutar nevidljivog svijeta (*melekut*). K tome, budući da je ovaj primjer ponad našeg osjetilnog i mentalnog sistema, jedini način da se on razumije jeste kroz “duhovni uvid” (*nuru’l-basira*). U svom *Miškāt al-Anwar* (Niša svjetlosti), al-Ghazali objašnjava:

Priroda je tama, jer ona nema znanje, ni percepciju, ni samosvjesnot, ni svjesnost, niti svjetlo opažljivo kroz medijum fizičkog vida... Ovaj zastor je, kao što je i bio, samousmjereni ego i sladostrašće tame; zbog toga ne postoji jača tama od ropstva samonagona i samoljubavi.²⁸

Kao dio njegove ezoteričke egzegeze, al-Ghazali sumnja da je prijevod u stanju prenijeti značenje. On kaže “prijevod (*tardžama*) njegovih riječi... nije dovoljan za razumijevanje suština njegovih značenja (*haqā’iq al-ma’ani*).”²⁹ Al-Ghazali sažima svoj metod egzegeze postavljajući nekoliko preduvjeta. Na primjer, on vjeruje da četiri “zastora” priječe istinsko razumijevanje značenja Božijih riječi: izgovor slova (koristeći usta i jezik);³⁰ *taqlid* (slijepo slijedenje), ili puko slijedenje škole mišljenja uz neiskreno izvršavanje njezine doktrine; tama i hrđa (*sada*) srca, koja se određuje u slučaju kada ljudi uporno čine grijeh iako znaju da to nije ispravno, a to je stanje koje sprečava ljudsko srce i um da se otvore istinskoj interpretaciji Kur’ana; i kada čovjek (ili žena) čitaju izvanjsku egzegezu Kur’ana i formiraju vjerovanje da Kur’anske rečenice imaju samo ona značenja do kojih se došlo putem tradicije drugih egzegeta.³¹

U svomu *Kitāb Džewahir al-Qur’an* (Dragulji Kur’ana), al-Ghazali sumira svoju doktrinu interpretacije nakon što je bio upitan o značenju upotrebe alegorija u Kur’anu budući da one, u nekoj mjeri, jasno indiciraju šta je istinito i ispravno:

Znaj da sva značenja počivaju ponad ovih simbola; ovdje su predstavljeni samo uzorci kako bi pomoću njih spoznao definiciju metoda ka duhovnim

²⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Miškāt al-Anwar* (Niša svjetlosti), prev. W. H.T. Gairdner (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1924), 159.

²⁹ Nicholas Heer, “Abu Hamid al-Ghazali’s Esoteric Exegesis of the Koran,” u: *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi (700-1300)*, ed. Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworlds, 1999), 241.

³⁰ Al-Ghazali ovdje podrazumijeva da ima vjernika koji isključivo vode računa o pravilnom izgovoru Kur’anskih riječi i to ih priječi da razmišljaju o njihovim značenjima (nap. prev.).

³¹ Abul-Quasem, *The Recitation and Interpretation*, 72.

značenjima nevidljivoga svijeta kroz tradicionalne izraze i kako bi ti se otvorila vrata skrivenih značenja Kur'ana te kako bi spoznao ronjenje u njihovim morima.³²

Racionalna i moderna hermeneutika: Muhammed Abduhu³³

Drugi važan primjer muslimanske interpretacije Kur'ana je ona Muhammeda Abduhua. Njegov način mišljenja i metod egzegeze uglavnom je bio pod utjecajem njegova iskustva kao političkog aktiviste. Moderna i progresivna mišljenja upoznao je prvenstveno preko Džemaluddina al-Afganija (1838-97), političkog lidera i aktiviste:

Abduhu je preko al-Afganija upoznao perspektivnu Evropu i u njemu se pobudio interes za stanje islama u savremenom svijetu.³⁴

Shodno tome, Abduhu je podupirao borbu protiv britanske okupacije Egipta. Za njega religija nije samo bila pitanje bogoslužja već i način života. Stoga on čita i interpretira Kur'an na drugačiji način od svojih prethodnika.

Druga važna karakteristika njegova pristupa je uvođenje reforme i pregresa u religiju, posebno na dva polja: na Univerzitetu al-Azhar³⁵ i u egzegezi Kur'ana. Većina komentatora Kur'ana prije njega uglavnom se zanimala gramatičkim strukturama, tradicijama Poslanika Muhammeda (hadis) i arapskim jezikom. Abduhu odbija većinu ovih "zadatih" i "neupitnih" *tefsira*. Kur'an, vjeruje on, ne predstavlja samo književni aspekt, jer:

³² Abu Hamid al-Ghazali, *Kitab Džawahir al-Qur'an* (Dragulji Kur'ana), prev. Muhammad Abul Quasem (Kuala Lumpur: The University of Malaya Press, 1977), 62.

³³ Abduhu, rođen u jednom gradiću u sjevernom Egiptu, započeo je svoje obrazovanje sa religijskim studijama i nastavio ga na Univerzitetu al-Azhar. Imao je nekoliko karijera: učitelj, novinar, sudac i, konačno, muftija.

³⁴ Jane Smith, *An Historical and Semantic Study of Term "Islam" as Seen in a Sequence of Qur'an Commentaries* (Montana: Scholars Press, 1975), 185.

³⁵ Kao rezultat njegovih napora i stavova, al-Azhar je bio podijeljen u tri fakulteta: Islamsko pravo (*Šeri'at*) teologija (*Usul al-din*) i arapski jezik (*al-Lughah al-'arabiyya*). J. Jansen, *The in interpretation of the Qur'an in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974, 77-78).

Na Sudnjem danu Bog nas neće pitati o komentatorima i o tome kako su oni razumijevali Kur'an, nego će nas pitati o Svojoj Knjizi koju je objavio da nas vodi i uputi.³⁶

Može se sugerirati da Abduhuov pristup, u velikoj mjeri, odbija tvrdnje da je islam (i Kur'an) kontradiktoran progresivnom i modernom metodu interpretacija. Projekt modernosti, koji je u Evropi započeo u osamnaestom stoljeću, obrušio se na postojeće društvene sociopolitičke i epistemologijske forme u ime superiornosti ljudskoga razuma. Interesantno, njegov utjecaj na arapski svijet poprimio je dvije različite forme: prihvatanje projektirane suštine vjerovanja kroz društvenu reformu³⁷ i njezino potpuno odbijanje (tendencija [autentičnosti] *asala*) i zahtijevanje autentičnosti muslimanske kulture. Između ostalih, oni koji su branili i prihvatili ove dijelove projekta i da se on čini prikladnim bili su al-Afghani i Abduhu. Dok je Abduhu prihvatio Muhammed Alijev (1805-49) projekt reforme, istovremeno je odbacio britansko promoviranje sekularizacije na temelju toga što je to bila stvarna prijetnja islamu i nacionalnom identitetu:

...islam treba biti moralni temelj modernog i progresivnog društva, ali ono ne može prihvatiti sve što se čini u ime modernizacije... Muslimansko društvo može prihvatiti evropske ideje i nauku ne napuštajući islam kao takav.³⁸

Zapravo, islam nije protiv moderniteta i njegove tvrdnje da se mora koristiti ljudski razum. Kroz cijeli svoj tekst, Kur'an poziva i podupire mnoge aspekte koje je projekt modernosti odbio i na njih se obrušio, kao što su masovna prijevara, magija ili mitovi. On također potcrtava važnost upotrebe ljudskoga razuma i znanja kao puta da bi se spoznao Bog i da bi se bio dobar musliman.³⁹

³⁶ Ibid., 19.

³⁷ Ovo je bio slučaj u Egiptu, kada je kediv Muhammed Ali težio reformi obrazovanja šaljući različite obrazovne misije u zapadnjačke zemlje i reformirao različite aspekte društvenog života, kao što su industrija i agrikultura.

³⁸ Derek Hopwood, "Introduction: The Culture of Modernity in Islam and the Middle East," u: *Islam and Modernity: Muslims Intellectuals Respond*, eds. John Cooper, Ronald Nettle i Mohamed Mahmoud (London: I.B. Tautis, 1998), 6.

³⁹ U mnogim stavicima Kur'an nudi indikacije na ovo pitanje, između ostalih: 2:102 i 114:1-7. Kada je posrijedi važnost i upotreba razuma, v. npr.: 79-26.

Otuda, korist u praktičnom smislu pri interpretiranju također je suštinska karakteristika Abduhuove egzegeze. Drugim riječima, on je napisao svoju egzegezu na jednostavan način i interpretira Božiju Riječ za obične ljude, jer je u to vrijeme pismenost Egipćana bila na veoma niskom nivou. Tradicionalni *tefsir*⁴⁰ nije imao podesne odgovore na mnoga savremena pitanja koja postavljaju obični ljudi i intelektualci koji su ostvarili kontakt za “zapadnim” mišljenjem kroz javne misionarske škole u Francuskoj, Engleskoj i drugim evropskim zemljama. Abduhu je želio da se religija involvira u njihove živote, a ne da ostane apstrakcija i da egzistira samo u sferi džamije.

Općenito, može se reći da je “racionalizam” glavna tema Abduhuove interpretacije. Nedvojbeno, ovaj zaključak može se derivirati iz prethodne diskusije o odnosu islama i moderniteta, jer Abduhu koristi svoj razum i uključuje ga u svoju egzegezu Kur’ana, posebno kada se bavi “zadatim” tefsirima.⁴¹ Jedna stvar ovdje bi trebala biti jasna: Abduhu potvrđuje i brani upotrebu razuma kada interpretira Kur’an. Ipak, ovo ne znači da on zanemaruje važnost i značaj revelacije (Objave) u svojoj egzegezi. Ustvari, on na jedinstven način kombinuje revelaciju i upotrebu razuma kao muslimanskog izvora *hidajeta* (upute), kao što se to može vidjeti na primjeru slijedećeg stavka:

Allah je – nema Boga osim Njega - Živi i Vječni! / On tebi objavljuje Knjigu, pravu istinu, koja prethodne potvrđuje, a Tevrat i Indžil objavio je / još prije, kao putokaz ljudima, a objavio je i Furqan. (3:1-4)

Tradicionalna i najpoznatija interpretacija riječi *furqan* jeste da je ona sinonim za Kur’an,⁴² tj. da Kur’an rastavlja istinu od neistine. Klasični komentatori, kao što su al-Zamakhšari, al-Razi i al-Tabari, imalu su neznatno

⁴⁰ Abduhu sumira krizu tradicionalne interpretacije Kur’ana tokom svog ranog obrazovanja riječima: “Proveo sam godinu i po... ne razumijevajući nijednu stvar... učenjaci su uobičajili da koriste gramatičke i pravne tehničke termine koje mi nismo razumjeli i nisu poduzimali bilo kakav napor da objasne njihova značenja onima kojima oni nisu bili poznati.” J. Jansen, *The in Interpretation*, 29.

⁴¹ Na primjer, razmotri njegov tafsir stavaka: *On se namrštio i okrenuo / zato što je slijepac njemu prišao / A šta ti znaš - možda on želi da se očisti / ili pouči pa da mu pouka bude od koristi. / Onoga koji je bogat (80:1-5)*. Tradicionalna interpretacija glasi da je slijepac trebao upitati Poslanika o nečemu ili da prizna neki grijeh. Abduhu smatra da je taj slijepac ustvari tražio spoznaju.

⁴² Arapski prijevod riječi *furqan* derivira se iz glagola (ili korijena) *faraqa*, *yafruqu*, što znači “rastaviti” ili “razlikovati.”

različita gledišta. Abduhu *furqan* interpretira kao “razum.” Iz zapadnjačke perspektive, predstavljajući jedan jasan ugao moderne verzije, Jansen tvrdi kako se “čini da je Abduhu revelaciju zamijenio razumom.”⁴³ Ovo odbacuje Abdullah Shehata, poznati egipatski komentator, koji kaže da je Abduhuovo stanovište u pogledu odnosa između razuma, revelacije i *hidajeta* jasno: i ljudski razum i revalacija su važni izvori, ali ih treba “uskладiti” (*yatawafaka*).⁴⁴

Druga značajna uloga u Abduhuovoj egzegezi, koju Jansen i drugi kritiziraju, jeste njegovo priznanje i prihvatanje nekih “skrivenih” i “neobjašnjenih” značenja Kur’anskoga teksta. Abduhu kaže da ne bismo trebali pokušati interpretirati nepoznata značenja (*mubham*) u Kur’anu. Neki njegovi sljedbenici čak su napisali knjigu pod naslovom *Manhadž al-Imama fi al-Mubham* (Abduhuov metod u pogledu nepoznatih značenja). Zato se ovdje može zapaziti pozicija interpretacije Kur’ana, kako je prezentiraju Abduhu i drugi, koja sugerira da se čak i u racionalnoj egzegezi Kur’ana ne treba držati samo očiglednog značenja zbog mogućnosti jednog unutarnjeg ili skrivenog značenja koje je Bog ostavio ljudima za razmišljanje.⁴⁵

I na kraju, Abduhuov pristup interpretiranju Kur’an može se sumirati kao racionalistički. Zapravo, on čak kaže da mi moramo koristiti Kur’an da bismo interpretirali njegovo značenje: *tafsir al-Qur’an bi’l-Qur’an*.⁴⁶ Druga tvrdnja opisuje preduvjete istinite interpretacije:

Pravi musliman u prosuđivanju Kur’ana je onaj koji je čist (*khalisan*) od nedostataka pripisivanja drugih Bogu, koji je iskren (*mukhlisan*) u svojim djelima i svojoj vjeri, bez obzira kojoj zajednici (*mille*) pripadao i bez obzira na mjesto i vrijeme u kojem se našao.⁴⁷

⁴³ Ibid., 22.

⁴⁴ Ibid., 23, n. 20.

⁴⁵ Ovdje bi slijedeći primjer pojasnio razliku između Abduhua i drugih komentatora: *Kad god bi joj Zekerija u hram ušao, kod nje bi hrane našao. “Odakle ti ovo, o Merjema?” – on bi upitao, a ona bi odgovorila: “Od Allaha, Allah onoga koga hoće opskrbljuje bez muke.”* Mnogi komentatori mišljenja su da se ovime opisuju čudnovate stvari u Merjeminom hramu, dok Abduhu insistira na tome da to nije realno, racionalno značenje ovoga stvaka. Zapravo, on misli da je važno iz ovoga shvatiti da Božija moć čini sve ono što On želi, bez obzira na ljudsko ili racionalno mišljenje.

⁴⁶ Ibid., 33.

⁴⁷ Smith, *An Historical and Semantic Study*, 192.

Primjeri zapadnjačke hermeneutike: Postoji li mogućnost?

U ovom dijelu vrlo složene i izazovne analize bit će predstavljeni, uzimajući u obzir nemuslimanske teorije interpretacije Kur'ana, pristupi dvojice zapadnjačkih filozofa hermeneutičara: Martina Heideggera (1889-1976) i Jürgena Habermasa (1929-). Ovo će biti popraćeno sintezom elemenata njihovih filozofija koje mogu biti od koristi za predočavanje "prave" interpretacije Kur'ana. Prednost predstavljanja ova dva primjera u tome je da se dokaže da bi etičan postupak, čak ako ga artikuliraju i nemuslimanski interpretatori, bio prihvatljiv u interpretaciji Kur'ana. Al-Ghazali i Abduhu zagovarali su iste ideje u svojim vlastitim pristupima.

Martin Heideggerov *Dasein* (Bitak)

Martina Heideggera, njemačkog filozofa i fenomenologa, možemo promatrati kao nekoga ko je dao značajan doprinos modernom hermeneutičkom mišljenju. Mnogi znanstvenici tvrde da je on odgovoran za promjenu u odmišljanju hermeneutike kao filozofske discipline. Prije njega, hermeneutika je tragala da postigne bilo epistemološki cilj (otkrivanje temelja ljudskoga znanja) ili, pak, metodološki cilj (istraživanje sredstava koja vode ka objektivnom znanju). Zapravo, Heidegger je bio više zainteresiran za odgovor o pitanju "Bitka," budući da je želio objasniti "ontološke" uvjete i status ljudskoga znanja: "Heidegger je usmjerio hermeneutičke analize ka pitanju Bitka."⁴⁸

Heideggerovo opće filozofijsko gledište o ulozi hermeneutike može se primijeniti u našoj diskusiji o nemuslimanskim interpretatorima Kur'ana. Jean Grondin izjavljuje:

"Vjerujem da se može pokazati kako Heideggerova hermeneutika stvarnosti namjerava biti hermeneutika svega što djeluje izvan samoga iskaza."⁴⁹

Otuda hajdegerijanska perspektiva ne gleda samo na tačnost riječi, iskaza ili teksta; ona prije argumentirano namjerava da opiše proces razumijevanja "prije" interpretiranja, pitanje koje se ne suprotstavlja muslimanskom visokom

⁴⁸ Gayle L. Ormiston i Alan D. Schrift, eds. *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur* (Albany: State University of New York, 1990), 15.

⁴⁹ Martin Heidegger, "Being and Time," u: *ibid.*, 90.

poštovanju i respektu spram Kur'ana. Prema Heideggeru, zapadnjački interpretator bi razumio "bitak" Kur'anskoga teksta prije nego što on ili ona pokušaju da ga objasne ili interpretiraju.

Grondin naglašava ovu tačku budući da objašnjava da je *predrazumijevanje* dublji koncept od kauzalnog, površnog tipa razumijevanja:

Zato možemo reći da jedan sportista "razumije" ili zna kako se igra nogomet. Pod time, naravno, mi ne podrazumijevamo neko znanje već veliku neiskazanu sposobnost, vještinu, zapravo "umjetnost."⁵⁰

Druga značajna odlika Heideggerove hermeneutike je njegovo fokusiranje na transparentnosti. Ovo pitanje je daleko više značajnije u interpretiranju svetoga teksta općenito, a posebno u slučaju Kur'ana:

Potrebno je da našu vlastitu situaciju učinimo transparentnom tako da smo u stanju precizno ocijeniti različnost i promjenu teksta – odnosno da ne dozvolimo da naše neobjašnjive predrasude nehotice dominiraju tekstem i da se, na taj način, prekrije ono što mu je prikladno.⁵¹

Ova ideja uvijek zauzima primarno mjesto u muslimanskoj perspektivi interpretiranja "drugih," kao što je to u slučaju orijentalista koje muslimani napadaju za nerazumijevanje Kur'anskoga teksta i optužuju da ne "postoji" dovoljno transparentnosti da se on interpretira ispravno i prihvatljivo. Heidegger ovaj koncept transparentnosti objašnjava u svom "Bitku i Vremenu":

Odabiremo ovaj termin [*transparentnost*] do označimo "znanje Sopstva" u smislu koji je dobro razumljiv, da bismo označili da ovdje nije u pitanju perceptualno pronalaženje i razmatranje pojma nazvanog "Sopstvo", već jedno prisvajanje potpunog otkrića Bitka-u-svijetu kroza sve konstitutivne termine koji su esencijalni za takvo šta, čineći to sa razumijevanjem.⁵²

Drugi važni atribut Heideggerove hermeneutike koji je relevantna za cilj ove studije je koncept značenja. Za njega, značenje ne prethodi razumijevanju, već ga ono prati. Otuda on opisuje tri vrste razumijevanja: predznanje (*fore-having*), preduvid (*fore-sight*) i pretkonceptija (*fore-conception*). Predznanje

⁵⁰ Grondin, *Introduction*, 93.

⁵¹ Heidegger, "Being and Time," 119.

⁵² *Ibid.*, 124.

(*Vorhabe*) je stepen involviranosti u sami "Bitak." Na primjer, ako uzmemo u obzir Kur'an, predznanje bi bilo nečije znanje arapskoga jezika, jer ono donosi razumijevanje. Dakle, kako je moguće da osoba koja želi interpretirati arapski tekst postigne ispravno razumijevanje ako on ili ona ne zna arapski jezik? Preduvid (*Vorsicht*), definiran kao diferentna mišljenja i stavovi koje mi već imamo "prije" našeg pristupa tekstu, može se promatrati kao nečije znanje arapske gramatike i lingvistike. Interesantno, ova stanja razumijevanja su istovjetna al-Ghazalijevim preduvjetima budući da on opisuje koliko mnogo je predrzumijevanja arapskoga jezika i lingvistike nužno za interpretiranje Kur'ana. Treći nivo hermeneutike je pretkonceptija (*Vorgriff*). On tvrdi da je znanje i predrzumijevanje teksta-konteksta kontingentno našoj vlastitoj bliskosti sa vrstom teksta.

Značenje "nečega" je projekcija u terminima pomoću kojih nešto postaje razumljivo kao nešto; ono zadobiva svoju strukturu iz predznanja, preduvida i pretkonceptije.⁵³

Konačno, Heidegger piše da, kada interpretira tekst (ili općenito neku poruku), čovjek uvijek treba pogledati na "drugu" stranu, jer značenje nije jednosmjerno; ono radije ima "podijeljen" smjer:

...svaki odgovarajući suprotni diskurs približno i direktno nastaje iz razumijevanja onoga što jeste diskurs, koji je uvijek "podijeljen" u TuBitku.⁵⁴

Heidegger je bio optužen za predstavljanje jedne "elitističke" perspektive u hermeneutici,⁵⁵ fokusirajući se samo na "Bitku" i ne uzimajući u obzir društveni kontekst. Slažem se sa ovim gledištem, ali istovremeno priznajem da je on svakako unaprijedio hermeneutiku. Da se on usredsredio na ontologijski Bitak u svojoj filozofiji, on bi također osvijetlio važnost predrzumijevanja, koje značajno utječe da interpretator svetog teksta razumije druge narode i njihove kulture.

⁵³ Ibid., 137.

⁵⁴ Ovaj argument bio je povezan sa odnosom između hermeneutike i kulture. Za više informacija, v. Rui Sampaio, www.bu.edu/wcp/Papers/Cult/CultSamp.htm.

⁵⁵ Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1990), 23.

Jürgen Habermasova hermeneutika i djelovanje

Naš završni korak je Jürgen Habermas, njemački kritički teoretičar i filozof. Kako bismo zaključili dio debate o mogućem pristupu hermeneutici Kur'ana potrebno je baciti nešto svjetla na njegovo mišljenje i filozofiju prije nego se raspravi o njegovom doprinosu hermeneutici općenito i upotrebi njegove teorije komunikativnog djelovanja (TCA). Prije svega, može se zapaziti utjecaj Kantove filozofije kao jednog od ključnih dijelova Habermasove tendencije ka moralnom dokazu u području istine, ljepote i pravde – glavna područja debate o projektu modreniteta.

Na početku je potrebno otpočeti sa ilustracijom kako Habermas razumijeva hermeneutiku. On drži da se hermeneutika ne odnosi samo na pisani tekst, već i na

...bilo koji značenjski iskaz – bio on izgovorni, verbalni ili neverbalni, ili artefakt bilo koje vrste, kao što je instrument, neka institucija ili pisani dokument – koji se može identificirati iz dvostruke perspektive, kao vidljivi događaj ili kao razumljiva objektivizacija znanja.⁵⁶

Za Habermasa, upotreba hermeneutike u službi metodologije društvenih znanosti jeste od suštinskog interesa. Ova ideja je veoma konzistentna sa njegovom pripadnošću Frankfurtskoj školi i kritičkoj teoriji, čiji je glavni cilj istraživanje i kritičko propitivanje društvenih znanosti.

Posljedično tome, Habermas ima različito gledište o upotrebi jezika od, npr., Hans-Georga Gadamera koji ga vidi samo kao medijum. Gadamer kaže da “jezik nije samo sredstvo u našim rukama; on je rezervoar tradicije i medij i kroz kojeg egzistiramo i percipiramo naš svijet.”⁵⁷ Suprotno ovome, Habermas jezik promatra kao integralni dio društvenog svijeta. Stoga, njegov projekt se može sumirati kao blizak odnos koga on predlaže između “jezika” i “djelovanja” kako bi se hermeneutici omogućilo da pokrene ono što se naziva “nezavršenim projektom prosvjetiteljstva.” Otuda, razumijevanje datog jezika,

⁵⁶ Hans-Georg Gadamer, “On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection,” u: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, ed. Brice Wachterhauser (Albany: State University of New York Press, 1986), 286.

⁵⁷ John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 81.

kao što John Thompson objašnjava Habermasov pojam “djelovanja” kazavši da on “implicira mogućnost djelovanja i involviranost u njega da bi se on proučio.”⁵⁸ Drugim riječima, on želi da pokrene filozofiju i društvene nauke kroz svoj TCA:

Sa tačke gledišta mojih vlastitih istraživačkih interesa, takvu kooperaciju vidim kako se uspostavlja između filozofije i nauke i historije i nauke, između teorije govornog akta i empirijskih pristupa pragmatiki jezika.⁵⁹

Habermas se pita kako je moguće da interpretiramo tekst kako bismo ga razumjeli ako razumijevanje samo po sebi uključuje “iskrivljavanje” komunikacije. Iz termina *iskrivljavanje* može se zaključiti da se poruka kojom komuniciraju pošiljalac i primatelj ne interpretira ispravno ili, drugim riječima, namjeravano značenje koje doseže do primatelja nije isto onom koje primatelj dobiva iz poruke. Zato Habermas kaže da se može zapaziti kako je pitanje “istine” krucijalno u interpretaciji. Jasno je da koristim Habermasov pojam “valjanih zahtijeva” kao njegovih predujeta za neiskrivljenu komunikaciju kako bi se interpretirao sveti tekst. U svojoj TCA Habermas precizira da je potrebno, da bi se komuniciralo sa porukom, ispuniti slijedeće uvjete: čistota, iskrenost i istinitost:

Zastupat ću tezu da svako komunikativno djelovanje mora, u realizaciji bilo kojeg govornog akta, ispuniti univerzalne valjane zahtjeve... Ukoliko on želi participirati u procesu postizanja razumijevanja, on ne može izbjeći slijedeće ... valjane zahtjeve. Zahtijeva se da on:

izgovara nešto razumljivo;
nudi [slušaocu] nešto da razumije;
da i sam bude razumljiv;
dođe do razumijevanja sa drugom osobom.⁶⁰

Otuda, u našoj diskusiji o interpretiranju svetoga teksta kao što je Kur'an, interpretator treba, shodno Habermasu, prvo da ga razumije kako bi ga ispravno interpretirao i, istovremeno, imati slušaoca koji “prima” interpre-

⁵⁸ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979), 16.

⁵⁹ Ibid., 2.

⁶⁰ Ibid.

taciju. Ovo pitanje je veoma važno kao, praktički govoreći, hermeneutika ne samo interpretacije značenja već i interpretacije jednog “prihvatljivog” značenja za respondenta. Još važnije, ako je interpretirani tekst Božija Riječ, onda bi bilo vrlo važno prihvatiti i razumjeti ovu interpretaciju. Habermas pojašnjava:

Govornik mora izabrati razumljiv iskaz kako bi on i slušalac mogli razumjeti jedan drugoga; govornik mora imati intenciju komunikacije istinite propozicije sadržaja... tako da slušalac može imati udjela u znanju govornika. Govornik mora iskazati svoju intenciju istinito kako bi slušalac povjerovao.⁶¹

Ukratko, Habermasovi preduvjeti za neiskrivljenu komunikaciju koji su artikulirani kroz njegovu TCA vrlo su značajni u interpretaciji svetoga teksta, iako je on čak optužen za eurocentrizam, nešto što ja ne poričem, jer je on sam rekao:

Ne vjerujem da mi, kao Evropljani, možemo ozbiljno razumjeti koncepte poput moralnosti i etičkog života, osobe i individualiteta, ili slobode i emancipacije, bez usvajanja supstance judeo-kršćanskog razumijevanja u terminima spasenja.⁶²

Ipak, istovremeno, ono što on stvarno jeste izvjesno je poslije onoga šta mi, kao znanstvenici za komunikaciju i društvo, činimo da iznađemo različite komunikativne medije interpretacije, posebno iz “druge” perspektive: Vidimo li čisto, iskreno ili istinito interpretaciju vijesti? Jer, ako Zapad ne može interpretirati vijesti pošteno i transparentno, kako je onda moguće da mi kao muslimani ili nezapadnjaci “prihvatimo” zapadnjačke interpretacije njihove svete knjige, knjige koja je njihova duša i život? Prema mome mišljenju, Habermasova idealna govorna situacija, utopijska komponenta za koju on vjeruje da je sadržana u svakoj ljudskoj lingvističkoj komunikaciji i za koju se nada da predstavlja model slobode i jednakosti u društvima, ne nalazi se u mnogim našim savremenim interpretacijama Kur’ana i muslimanske kulture i tradicije.

⁶¹ Gerard Delanty, “Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism,” *Sociological Theory* 15, no. 1 (1997), 38.

⁶² Ibid., 38.

Sumarno rečeno, potrebno je navesti da je problematično pretpostaviti da su zapadnjački pristupi, po svoj prilici, prihvatljivi muslimanima. Zapravo, pretpostaviti je da ovi pristupi hermeneutici Kur'ana imaju svoje vlastito čitanje, razmišljanje, razumijevanje i situiranje, i da oni reflektuju ovo razumijevanje čisto i iskreno, što bi moglo ohrabriti prihvatanje nezapadnjčakog gledišta. Ovaj argument je sažeo Khaled Abou El Fadl, koji veli da, ako "zapadnjački" autor želi interpretirati i razumjeti muslimanski tekst, on ili ona

...trebaju se oduprijeti iskušenju kooptiranja i esencijaliziranja muslimanskog iskustva da bi poslužili u debati... Čovjek treba započeti sa muslimanskim iskustvom i onda pažljivo razmotriti načine na koje (zapadnjački intelektualci) mogu biti upotrijebljeni u službi muslimanskog iskustva.⁶³

Zaključak

Prethodna diskusija sugerira da se Kur'an može ispravno interpretirati od strane nemuslimana. Međutim, mnogi islamski učenjaci i muslimani općenito, uzimajući u obzir njihovo visoko poštovanje spram Kur'ana i njegovo značajno prisustvo u njihovom životu, vjerovatno u potpunosti odbacuju ovaj zaključak. Ali argument predložen ovdje nije kontradiktoran ni muslimanskoj perspektivi i njezinom respektu spram Kur'ana niti žudnji za spoznajom, o kojoj Kur'an govori, iz nemuslimanske pozicije.

Ovim se ne sugerira da bi muslimani trebali prihvatiti sekularističke tvrdnje i otvoriti svoju svetu knjigu ka historiji tako da bi se ona mogla analizirati i interpretirati kao bilo koja druga knjiga. Zapravo, ono što ja pokušavam da učinim jeste promjena "strane" predodžbe koju je islam nedavno stekao kao rezultat zapadnjačkog pogleda na njega kao "drugoga" i vice versa, i muslimanskog straha od dozvoljavanja drugima da sami čitaju, razumijevaju i interpretiraju Kur'an – pod uvjetom, naravno, da takva osobe ispunjavaju religijske preduvjete interpretacije koji su prethodno raspravljani. Kao što Edward Said potvrđuje:

... gotovo bez izuzetka, nijedan pisac koji danas na Zapadu piše o islamu eksplicitno ne računa na činjenicu da se "islam" smatra neprijateljskom kulturom ili da se bilo šta što za islam kaže neki profesionalni znanstvenik nalazi unutar sfere utjecaja korporacija i vlada.⁶⁴

⁶³ Khaled Abou El-Fadl, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses* (Lanham, MD: University Press of America, 2001), 99.

⁶⁴ Edward Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the*

Zato Said poziva zapadnjačke znanstvenike i orijentaliste ka većem “razumijevanju” i znanju islama i islamske kulture, s jedne strane, i društvenog svijeta, s druge strane, tako da mogu usvojiti jasnu sliku o tome šta je islam, a ne da zavise o tome kako ga zapadnjački mediji interpretiraju, posebno stereotipnu propagandu od vremena kolonijalizma. On dodaje, i ja se (zajedno sa nekoliko muslimanskih perspektiva) slažem sa njim, da su “motivi” autentične odrednice autentične interpretacije: “Jer interpretacija umnogome ovisi o tome ko interpretira, kome se on/ona obraća, šta je njegova/njezina svrha interpretacije.”⁶⁵ Zapravo, sam Said je primjer moga argumenta, jer je on bio nemuslimanski znanstvenik čije je djelo o islamu utemeljeno na receptivnoj audijenciji u muslimanskom svijetu.

Ono o čemu sam diskutirao i sugerirao u ovom tekstu, barem akademski, jeste mogući filozofski pristup ili odrednica u interpretiranju Kur’ana. Ako je zapadnjački interpretator čist, iskren i istinit (Habermas); transparentan (Heidegger); poznaje kulturu (Gadamer); i stvarno želi da upozna i razumije islam, onda će njegova/njezina interpretacija Kur’ana biti prihvaćena ■

S engleskog preveo: Almir Fatić

Rest of the World (New York: Pantheon Books, 1981), 158.

⁶⁵ Ibid., 154.