

PRIJEVOD S ENGLESKOG JEZIKA

Ka filozofskoj Kur'anologiji: struktura i značenje u Kur'anu

AUTOR TEKSTA: MASSIMO CAMPANINI

SAŽETAK

Ideja razvijena u ovom radu je ideja *filozofske Kur'anologije* ili *al-falsafiyya al-Qur'āniyya*. Dugi niz godina se zalažem za filozofsku Kur'anologiju, odnosno za Kur'ansku hermeneutiku, počevši od uvažavanja Kur'ana kao filozofske knjige. Pristup je ovdje, dakle, filozofski i teorijski. Kur'an je proučavan kao objavljeni, književni ili neka druga vrsta teksta. Predlažem da ga (pro)čitamo i kao filozofski tekst.

Ključne riječi: Kur'an, filozofija, tefsir, egzegeza, značenje, sistem, Fazlur Rahman, Hassan Hanefi, nazm

Ideja razvijena u ovom radu je ideja *filozofske Kur'anologije* ili *al-falsafiyya al-Qur'āniyya*. Dugi niz godina se zalažem za filozofsku Kur'anologiju, odnosno za Kur'ansku hermeneutiku, počevši od uvažavanja Kur'ana kao filozofske knjige.ⁱ

Rasprava u ovom članku temelji se na idejama razrađenim u mojoj najnovijoj knjizi, *Filozofske perspektive moderne Kur'anske egzegeze*, koja se već sistematično bavi idejom filozofske Kur'anologije.ⁱⁱ U *Filozofskim perspektivama* tvrdio sam da je istina manifestacija ili razotkrivanje (*a-letheia*) u grčkom i heideggerovskom smislu, a razotkrivanje nije samo *ostensio* ("pokazivanje") i *kashf* ("otkrivanje") nego i *orijentacija* teksta (ovdje koristim "orijentaciju" u smislu "stvaranje značenja"). Ova ideja *kashfa* potpuno je u suprotnosti s mističnim otkrivanjem, recimo, Ibn 'Arabija, jer je potpuno racionalna i ne podrazumijeva nikakvu duhovnu povezanost. Koncept istine Martina Heideggera uključuje, u samoj svojoj biti, modalitet da se ostane *unutar* istine, a ne *ispred* nje.ⁱⁱⁱ S obzirom na Kur'an, *a-letheia* znači da se suština istine sastoji u iznošenju na vidjelo tekstualnog *dokaza* u njegovoj *zāhirījskoj* dimenziji (iz perspektive Ibn Ḥazma al-Qurṭubija (um. 456/1064)), [a to je već] tema koja zaslužuje daljnje proučavanje.

* Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu. E-mail: almirfat75@gmail.com.

Pristup je ovdje, dakle, filozofski i teorijski, te iako se filozofija naširoko koristi za tumačenje Kur'anu, zagovaram usvajanje (i prilagodbu) pristupa koji je nedavno predložio Ayman El-Desouky kako bih [ja] predložio (parafrazirajući njegove riječi) “ono što nas ovdje neposredno zanima je postulat modernog filozofskog pristupa Kur'anu kao *filozofiji*”.^{iv} Kur'an je proučavan kao objavljeni, književni ili neka druga vrsta teksta. Predlažem da ga (pro)čitamo i kao filozofski tekst.

Učenjaci su se pozivali na Kur'an u različite svrhe tokom povijesti različitih muslimanskih književnih i filozofskih tradicija. Na primjer, u svom komentaru na Ajet Svjetlosti (أرونا لآسى), *Mishkāt al-anwār*, Abū Ḥamid al-Ghazālī (um. 504/1111) često raspravlja (i govori) u avicenovskim terminima (ibnsinaovskom terminologijom) kako bi objasnio kako je Bog – Svjetlo – istinsko postojanje koje daje postojanje drugim stvarima, osvjetljavajući ih kroz Svoju^v supstancijalnu i bitnu istaknutost: kontingenti su vidljivi Božijim Svjetlom i svoju vidljivost (to jest svoje postojanje) izvode iz jedinstvenog izvora vidljivosti (Božije Svjetlo, Bog je jedinstveni izvor života i stvarnosti). Ibn Sīnā (um. 428/1037) također je komentirao Ajet Svjetlosti u svom *Kitāb al-Ishārāt wa'l-tanbihāt* i protumačio simbole ajeta kao prikaz hijerarhije intelekta.^{vi} Fakhr al-Dīn al-Rāzī (um. 606/1209) kritizirao je tradicionalne pravne i filološke komentare i naglašavao racionalne (*'aqlī*) nad tradicionalnim (*naqlī*) argumentima: raspravljao je o filozofskim (kao i estetskim) temama kao što je Božiji ontološki primat, stvaranje ili vječnost svijeta, koristeći apodeixis i alegoriju (*ta'wīl*): filozofija je, međutim, samo oruđe, a ne cilj u njegovoj metodi jer je jednostavno instrument pomoću kojeg se razumije Sveta knjiga.^{vii} Osim ovih jasno filozofski orijentiranih autora, mnogi drugi su tražili demonstracije i dokaze svojih teorija i tumačenja u Kur'anu. Kur'an je tako nadahnjivao ljude na razmišljanje tokom stoljeća.

Moj je cilj, međutim, malo drugačiji. [To je] Čitati Kur'an kao da sadrži filozofske tvrdnje koje se moraju tumačiti i komentirati kao pretpostavke nabijene teoretskom težinom. Nedavno je Oliver Leaman naglasio filozofsku vrijednost Kur'ana, tvrdeći da, budući da je Kur'an tako važna knjiga, njegovu filozofsku vrijednost treba istražiti.^{viii} Leaman postavlja ključno hermeneutičko (u smislu Georga Gadamera) pitanje odnosa između teksta i njegovog tumača, postavljajući pitanje jesu li filozofske ideje i primjedbe koje su učenjaci izvukli iz Kur'ana vođene Knjigom ili su radije usmjerene na Knjigu. S vremenom ću raspravljati o pitanju longitudinalne (uglavnom konzervativne) ili latitudinalne (uglavnom progresivne, kao kod Fazlura Rahmana ili Hassana Hanefija) hermeneutike. U ovom trenutku dovoljno je reći da, dok su s jedne strane filozofi koji su postavljali svoja pitanja Kur'anu bili motivirani svojim “predrasudama” (koristeći poznatu gadamerijansku ideju), s druge

strane Kur'an ima vlastitu objektivnost jer ga ne može promijeniti njegov autor (Bog), dok je spis (kao čin poslanstva) zaključen. Ova ključna tačka nas navodi da priznamo da baš kao što filozofe vodi Knjiga, u isto vrijeme Knjiga vodi, odnosno usmjerava njihovu koncepciju stvarnosti: hermeneutički krug Heideggera i Gadamera aktivira proces "hoda/pomicanja prema tekstu" (od strane čitatelja) i "pomicanje teksta prema čitatelju" (zajedno s Božijim namjerama i ciljevima sadržanim u objavljenoj poruci).

Kako bih postigao što dublje razumijevanje Kur'ana, usredotočit ću se na sam tekst i pokušati ga (pro)čitati s filozofske tačke gledišta strukturalizma. Dok sam se u *Filozofskim perspektivama* posebno usredotočio na ideju "fenomenološkog razotkrivanja" Kur'anskog značenja (to je nastajanje značenja kroz proces fenomenološke (huserlijanske) "redukcije" i (hajdegerovskih) "razotkrivanja" (istine), ovdje ću pokušati proučiti Kur'anski tekst kao koherentan sistem pravila i, preciznije, "struktura", kako bih shvatio njegovo biće kao "samodovoljan jezički sistem".

No ono što mislim pod pojmom "filozofska Kur'anologija" zahtijeva neko pojašnjenje. Kroz filozofiju, ljudi misle i djeluju unutar samodovoljnog i holističkog konceptualnog sistema/tehnike, koji raste i razvija se endogeno, a zatim se hrabro upušta u tumačenje i modificiranje vanjskih tehnika i sistema. Na primjer, prije znanstvene revolucije u sedamnaestom stoljeću, filozofija je uključivala i dominirala prirodnim znanostima. Danas filozofsko proučavanje "duše" nema smisla bez podrške neuroznanosti i psihoanalize. "Demonstriranje" postojanja Boga aposteriornim argumentom (svijet je kontingentan, pa mu je potreban kreator) danas je čisto intelektualna igra, s obzirom na to da su opća relativnost, kvantna mehanika i darvinizam već demonstrirane fizičke stvarnosti koje slijede vrlo različite metodološke puteve i ne uključuju nikakvo nužno postojanje transcendentnog bića, iako ne pokazuju da Bog ne postoji.

Međutim, moderna filozofija povijesti ili filozofija religije tvrdi da razumije i usmjerava globalni ljudski život unutar širokog okvira univerzuma značenja. Stožer na koji se oslanjaju konceptualne tehnike filozofije je koncept Bića koje se može transcendentalizirati kao "Apsolut", to je Vrhovno Prvo Biće, to je Bog. U tom smislu, jezgro filozofije je onto-teologija.^{ix} Filozofija i teologija odgovaraju jedna drugoj i podržavaju se. Ako Kur'an vidimo kao "otkrivanje" (ili *kashf*) Apsolutnog i Božanskog Bića, posljedično ga je moguće filozofski proučavati i napraviti prve korake prema "filozofskoj Kur'anologiji".

U zapadnoj filozofiji razvija se filozofska kristologija.^x Filozofska kristologija je teorijski stav koji ne samo da naglašava prisutnost Krista u savremenoj filozofskoj refleksiji već najviše od svega naglašava ulogu Krista kao inspirativnog principa filozofije. U islamu, ulogu ekvivalentnu Kristu ima Kur'an,^{xi} pa moramo svoju perspektivu okrenuti s čovjeka na Knjigu, s

poslanika na *corpus revelatus*. Ne samo da moramo otkriti prisutnost Kur'ana u islamskoj refleksiji, nego moramo i razumjeti kako je Kur'an, koji u sebi sadrži filozofske tvrdnje, inspirativno načelo filozofske elaboracije.

Razmatrat ću Kur'an sa stajališta strukturalizma, ali struktura nije podrazumijevana (razumljena) samo u tradicionalnom (na primjer Al-Jurjānījevom) smislu i značenju *nazma*, već kao filozofska paradigma. Prije mnogo godina, kada sam prvi put razmišljao o ovom problemu, Hassan Hanefi – kojemu se toplo zahvaljujem – predložio mi je da se osvrnem na teoriju *nazma* Al-Jurjānīja. Ideja je bila pronaći potrebne ključeve za otključavanje filozofskih strukturalnih vrata Kur'ana unutar Kur'anske (islamske) perspektive i *turātha* (“naslijeđa”), a ne izvan njega (utemeljujući ga na zapadnim “orijentalističkim znanostima”, primjerice). Ipak, nisam siguran da je Hanefijev prijedlog ovdje koristan, zbog književnog, a ne filozofskog karaktera Al-Jurjānījeve teorije *nazma*. Prijedlog je u svakom slučaju vrijedan daljnjeg razmatranja.

Hanefijeva je briga bila da napravi dosljedan *turāth* i *tajdīd* (“obnovu”), a pitanjem koherentnosti Kur'ana bavili su se mnogi drugi mislioci. Pitanje je važno kako bi se opovrgle optužbe za proizvoljnu konstrukciju teksta koje iznose mnogi (često antiislamski) učenjaci. Jer proizvoljna konstrukcija dovodi u pitanje ne samo neoponašljivost Kur'ana (*i'jāz*) već i njegovo božansko porijeklo. Nažalost, napori glavnih savremenih muslimanskih mislilaca često su bili razočaravajući.

Uzmimo za primjer *Al-Tafsīr al-mawḍū'ī li'l-Qur'ān al-karīm* (Tematski tefsir Kur'ana, op. prev.) Muḥammada al-Ghazālīja (1918–1996). Na samom početku svog rada autor tvrdi da:^{xiii}

prema [tematskom] pristupu, svaka sura Kur'ana se tretira kao cjelina. Zatim se predstavlja tematsko objašnjenje ili pregled svake sure, identificirajući njezinu glavnu temu, ili teme, te suptilne niti značenja i ideja koje povezuju njezinu temu. Pomno sam pazio da se bavim glavnim temom svake sure bez obzira na broj različitih pitanja koje ona pokreće ili obrađuje.

Unatoč ovom metodološkom principu, Muḥammad al-Ghazālī zapravo nije u stanju pokazati jedinstvo (*naẓm*) složenih sura kao što je *Al-Baqara*. Stoga, dok on tvrdi da je polemika sa Židovima stožer sure (prva objavljena u Medini), ekskurs o jednakosti spolova i razvodu (teme dobro prisutne u suri) na str. 20–25 teksta Muḥammada al-Ghazālīja, na primjer, čini se da nema nikakve veze sa Židovima. Stoga, tvrdnja Muḥammada al-Ghazālīja da se “metoda koju sam usvojio sastoji od isticanja samo onih alineja i odlomaka koji predstavljaju ili poboljšavaju osobenosti i karakter glavne teme sure. To implicitno pretpostavlja da čitatelji moraju sami popuniti prazninu i uklopiti

ostatak sure u cjelokupnu sliku”^{xiii} jednostavno njegovu vlastitu tezu ostavlja samo na riječima.

Umjesto toga, kako bi se demonstrirao *naẓm* tako složene sure kao što je *sūra Al-Baqara*, čini se plodnijom strukturalna analiza zasnovana na formalnom principu simetrije i poštivanja semitskih pravila retorike kako ih je objasnio Raymond Farrin.^{xiv} Iako se uglavnom bavi formalnim oblikom sure, kad iznosi razumijevanje i tumačenje njezina sadržaja, ova metoda je u skladu s filozofskim strukturalnim čitanjem koje ovdje predlažem.

Druga važna metoda rasprave o koherentnosti Kur’ana bila je metoda Amīna Aḥsana al-İslāḥīja (1906–1997), koji je za svoju Kur’ansku egzegezu pribjegao teoriji *naẓma*.^{xv} U svom *Tadabbur-e Qur’ānu*, on poziva na sistematično čitanje Kur’ana po principu *naẓma*. Al-İslāḥījev pristup je u suprotnosti s pristupom većine muslimanskih egzegeta, koji uzimaju jedan ajet ili malu skupinu [Kur’anskih] stavaka prikupljenih odvojeno od onih koji im prethode ili slijede kao osnovnu jedinicu za proučavanje Knjige. To je dovelo do uobičajene pretpostavke da stvarna struktura ajeta i sura Kur’ana nije važna u egzegezi. Umjesto toga, Al-İslāḥī vjeruje da Kur’an posjeduje snažnu unutarnju koherentnost koju on naziva *naẓm*. *Naẓm* djeluje na tri razine: pojedinačna sura, parovi sura i grupe sura. Al-İslāḥī se eksplicitno udaljio od Fazlura Rahmana, koji se, kako on tvrdi, ograničava na tematski raspored Kur’ana, ne primjećujući njegovu vrlo čvrsto međusobno povezanu unutarnju koherentnost, i čini se da ne umije identificirati temu koja se provlači kroz svako poglavlje samo iz njegovog sadržaja. Prema Al-İslāḥīju, svaka sura ima glavnu temu, ‘*amūd*, koja čini nit što prožima cijelo poglavlje. Štaviše, po mišljenju Al-İslāḥīja, sure su obično raspoređene u parove i Kur’an je moguće podijeliti u sedam grupa sura, u svakoj od kojih mekanska i medinska poglavlja predstavljaju različite blokove.

Naglasio sam nekoliko nedostataka Al-İslāḥījeve metode na drugom mjestu:^{xvi} prvo, neke sure se ne uklapaju u obrazac parova; drugo, kriteriji za raspoređivanje sura u sedam skupina ne objašnjavaju uvijek na zadovoljavajući način zašto neko poglavlje pripada ovoj, a ne drugoj skupini; na kraju, teza da svaka od sedam skupina na više ili manje detaljan način reproducira iskustvo Muhammedove objave oprečna je samom sadržaju. U njegovu odbranu, treba napomenuti da Al-İslāḥī vidi svoj doprinos samo kao početni korak, jasno stavljajući do znanja da još puno posla treba učiniti kako bi se riješili neriješeni problemi. Teorija *naẓma* nije toliko udaljena od Hanefijevih i Rahmanovih teorija tematskog tumačenja (o kojima sam također raspravljao u *Filozofskim perspektivama*). Ona podrazumijeva latitudinalni pristup (pristup širine) koji počinje kritikom “atomističkog pristupa” tumača koji nisu u stanju razumjeti temeljno jedinstvo Kur’ana. Ajeti ili pojmovi ne mogu se uzeti/uzimati

izolirano, već slijedeći tematski pristup neovisno o tome kada su objavljeni, čime se naglašava značenje Kur'ana kao cjeline.

Slijedeći ovu metodu, Fazlur Rahman (1919–1988) došao je do vrlo neo-bične “teologije”. U *Glavnim temama Kur'ana*, njegovoj najvažnijoj knjizi, prvi dio posvećen je središnjoj temi Svetog teksta, Bogu. Rahman ističe tri glavne osobenosti božanstva.

1) Božije postojanje je čisto funkcionalno. Rahman piše:^{xvii}

Kur'an je dokument koji je izravno namijenjen čovjeku. Zapravo, Kur'an sebe naziva “uputom čovječanstvu/ljudima” (*hudan lil-linas*) kao i brojnim drugim odgovarajućim riječima na drugim mjestima. Međutim, riječ Allah, vlastito ime za Boga u arapskom, u Kur'anu se ponavlja preko dvije i po hiljade puta (ne brojeći riječi Ar-Rabb, Gospodar, i Ar-Rahman, Svemilosni, koje su, premda označavaju Božija svojstva, ipak poprimile i značenje bivstva. Međutim, Kur'an nije rasprava o Bogu i Njegovoj naravi: Postojanje Boga za Kur'an je strogo funkcionalno – On je Stvoritelj i Uzdržavatelj univerzuma i čovjeka, i napose podaritelj upute čovjeku, On je taj koji sudi čovjeku, pojedinačno i skupno, i odmjerava mu milostivu pravdu. (Poslužili smo se već dostupnim prijevodom Rahmanove knjige na bosanski jezik: *Glavne teme Kur'ana*, preveo Enes Karić, CNS – El-Kalem, Sarajevo, 2017. op. prev.)

Smještena na sam početak knjige, ova je pretpostavka programska: proučavanje Kur'ana nije proučavanje Boga (u najboljem slučaju, Njegovih djela), već proučavanje čovjeka.^{xviii} Dakle, Božije postojanje je funkcionalno s obzirom na etičke i kosmološke procjene.

2) Dakle, jasno je zašto se Bog ne može “demonstrirati”. Kontingentnost svijeta vodi Bogu – klasičan dokaz Božijeg postojanja u teologiji (ono što je kontingentno/slučajno treba nužan uzrok; ovaj nužni uzrok je Bog). Ali, Rahman piše:^{xix}

o slučajnom se ne može misliti a da ne postoji to što jeste slučajno, iako je moguće baviti se time što jeste slučajno a da se i ne misli o tome šta jeste slučajno – opet nalik djetetu koje može biti toliko zaokupljeno svojim lutkama a da se i ne brine šta je iza njih. Ali, prema Kur'anu, čim pomisliš na to *otkuda* (i *kuda/kamo* to ide) priroda, moraš “naći Boga”. To nije “dokaz” Božijeg postojanja, jer po mišljenju Kur'ana, ako ne možeš “naći” Boga, ti Ga nikada nećeš ni “dokazati”: “Jedino Pravi Put vodi Bogu – [svi] drugi

putevi su krivi.” [Q. 16:9] (*Glavne teme Kur’ana*, prijevod Enes Karić, op. prev.)

Pronalaženje Boga intelektualni je i duhovni put: jednom kad je čovjek “pronašao” Boga, on Ga “dokazuje” u sebi (unutar sebe). U islamskoj metafizici, Bog je prvopostojeći (*al-mawjūd al-awwal*) i Njegova se suština poklapa s postojanjem (*wujūd*, ideja koju dijele i Al-Fārābī, Avicenna/Ibn Sina i Al-Ghazālī). A glagolski korijen *w-j-d* znači “postojati”, ali i “naći”. Stoga, shvatiti postojanje Boga znači “pronaći ga”. Bog je predmet namjernog/intencionalnog (fenomenološkog) otkrića/pronalaska.

3) “Pronađeni” Bog jamstvo je postojanja stvarnosti. Rahman piše:^{xx}

Bog je ta dimenzija koja omogućuje druge dimenzije. On daje značenje i život svemu. On je sveobuhvatni, i doslovno, beskonačni, On *jedini* je beskrajni. Sve drugo nosi baš u samom tkivu svoga bića biljeg svoje konačnosti i stvorenosti: “Sve što je na njoj [doslovno, *na Zemlji*, ali značenje je: sve u cijeloj lepezi prirode!] – prolazno je, a Lice Gospodara tvoga, Veličanstvenoga i Plemenitoga, ostaje!” [Q. 55:26–27] (*Glavne teme Kur’ana*, prijevod Enes Karić, op. prev.)

Trajnost Boga je trajnost svemira. Kroz svemir, univerzum, “vidimo” (shvaćamo) Boga. Bog je “značenje” svemira, “logika” koja objašnjava poredak svijeta. U tom smislu, Njegovo je postojanje “funkcionalno” kao što je ranije argumentirano.

Na kraju, Bog je “eidetički” objekt, telos ljudske namjere.^{xxi} On nije ontološki entitet, već fenomenološka *noema*. Ova vrsta znanja je fenomenološka jer, iako Božija prava bit leži daleko iznad ljudske sposobnosti da je shvati i razumije, Bog se (s)poznaje kroz proces čistog *noesisa* (grčki νόησις: mišljenje, spoznavanje; u filozofiji, strukturni moment koji uz *noemu* bitno pripada svakom intencionalnom doživljaju, op. prev.). U noematskom procesu, intencionalno živo iskustvo (*Erlebnis* u Husserlovim terminima) shvaća značenje *noeme* koje ontološki nije “stvarno”, već je apsolutno jasan i nedvojbeno transcendentalni podatak. *Erlebnis* navodi ljudsko biće da shvati Boga ne kao “ontološku stvarnost”, nego kao “smisao” svijeta. Stoga se Bog ne može objektivizirati i ostaje cilj (*telos*) želje i aktivnosti.^{xxii}

S druge strane, kao posljedica transcendentalizacije Boga, u Rahmanovoj interpretaciji Kur’an je “politička” knjiga usmjerena na praksu i etičko djelovanje. Jer “nema sumnje da je središnji cilj Kur’ana uspostaviti održiv društveni poredak na zemlji koji će biti pravedan i etički utemeljen”.^{xxiii} Prema tome:^{xxiv}

muslimanska zajednica je konstituirana svojom ideologijom, islamom, čiji je cilj “zapovijedati dobro i zabranjivati zlo” [Q. 3:104,

110; Q. 9:71] – što uključuje sve specifične zapovijedi i zabrane, i, zapravo, predstavlja društvene dimenzije *taqwāa* [bogobojaznosti, pobožnosti, skrušenosti]. Da bi obavili svoj kolektivni posao (upravljanje), Kur'an traži od ljudi da ustanove *šūrā*, savjetodavno vijeće ili skupštinu, gdje će se volja ljudi/naroda moći izraziti predstavljanjem. Šūrā je bila predislamska demokratska arapska institucija koju Kur'an [Q. 42:38] potvrđuje.

Ovaj praktični ishod teologije uobičajen je u takozvanoj islamskoj teologiji oslobođenja, od 'Alīja Sharī'atīja (1933–1977) do Hassana Hanefija (r. 1935),^{xxv} i pruža pravi put do demokratije.

Kakav zaključak možemo izvući iz prethodne rasprave? Rahman kritički koristi razum kako bi fenomenologizirao ideju Boga. Međutim, druge Kur'anske teme kojima se bavi u svojoj knjizi (čovjek kao pojedinac, čovjek u društvu, priroda, poslanstvo, eshatologija, dobro i zlo) često se pozivaju na Boga, iako Bog više nije u fokusu meditacije. Božanstvo više nije središte istraživanja. Zapravo, kao što [sam] Rahman kaže, "Cilj Kur'ana je čovjek, a ne Bog".^{xxvi} To ipak ne znači da je Bog odsutan i bez uloge. Bez Boga ne bi postojao univerzalni poredak, nikakva racionalnost ne bi bila pronađena u prirodi, nikakva pravda provedena u društvu.

Paradigma koja se može razraditi tako da se stvori okvir za tumačenje kroz koji je moguće povezati inače različite pristupe nalazi se u Hegelovoj teoriji "fenomenologije duha". U njegovoj *Fenomenologiji duha*, razvoj *Geista* vodi do samosvijesti koju ljudski realitet – u svojoj dimenziji povijesti/povijesnosti – stječe sam sobom. S druge strane, subjekt osjeća snažnu želju da ga drugi samosvjесni agenti priznaju (*anerkannt*) kao neovisnog agenta.^{xxvii} Očito je to sama osnova inter-subjektivnosti. Hegel je – poput Rahmana – sugerirao ideju da je Bog dinamizam. Ovdje nema mjesta za temeljito proučavanje Hegelove religijske misli. Možda je dovoljno citirati sljedeći odlomak:^{xxviii}

Kršćanska teologija Boga, tj. istinu, shvaća kao um [*Geist* = Duh] i ne smatra um nečim mirnim, [nečim] što ostaje u praznoj jednoličnosti, već kao nešto što nužno ulazi u proces razlikovanja sebe od sebe, postavljanja svog Drugog i što dolazi sebi samo kroz ovog Drugog, i pozitivnim prevladavanjem njega [Drugog] – ne napuštajući ga. Teologija, kao što znamo, taj proces izražava na način predstavljanja govoreći da Bog Otac (ovo jednostavno univerzalno, biće-unutar-sebe), odričući se svoje samoće, stvara prirodu (izvana, bitak-izvan-sebe), stvara sina (svoje drugo Ja), ali zahvaljujući svojoj beskrajnoj ljubavi vidi sebe u ovom drugom, u njemu prepoznaje svoju sliku i u njemu se vraća u jedinstvo sa samim sobom; to jedinstvo više nije apstraktno, neposredno

jedinstvo, nego konkretno jedinstvo posredovano razlikom; to je Duh Sveti koji izlazi od Oca i od Sina, dostižući svoju potpunu aktualnost i istinu u kršćanskoj zajednici.

Hegel, budući [da je] kršćanin, naglašava trojstveni oblik božanskog. Muslimanski mislilac poput Rahmana radije naglašava Božiju aktivnost, jer je Božija suština nespoznatljiva.^{xxix}

Božije gospodstvo i moć ... *izražavaju se kroz* Njegovo stvaranje ... Bog vrši Svoju veličinu, moć i sveobuhvatno prisustvo prvenstveno kroz cijeli niz očitovanja milosti – kroz bivanje i stvaranje, uzdržavanje tog stvaranja, vođenje tog stvaranja ka njegovoj sudbini i, napokon, kroz “Božanski povratak” stvorenja koja su, nakon svojevoljna otuđenja, iskreno zaželjela da se izmire s Izvorom svoga bića, života i upute.

Ovo križanje fenomenologije i “idealizma” proizvodi vrlo intrigantnu teologiju čije implikacije vrijedi istražiti.

Na temelju ovog argumenta tvrdim da se tematski pristup Kur'anu usko fokusira na kriterij unutarnje analize teksta. Hassan Hanefi je također povukao razliku između longitudinalnih i latitudinalnih komentara Kur'ana srodnih tematskom tumačenju. Longitudinalni komentari prikazuju tematski razvoj Kur'ana kao sukcesiju, prema sistematičnoj vremenskoj evoluciji. Latitudinalni komentari, s druge strane, dopuštaju da se “činjenice” u Kur'anu sakupe u svojoj istovremenosti i koegzistenciji, istodobno varirajući [u] interpretaciji. Najvažniji aspekt ovog gledišta je da se cjelina može razumjeti samo polazeći od dijelova, a u isto vrijeme dijelovi imaju smisla samo u odnosu na cjelinu.^{xxx}

Želim predložiti primjenu ovog pristupa. Uzmimo za primjer stavku *ḥaqq*, “istina” ili “stvarnost”. Riječ se u Kur'anu pojavljuje više od 200 puta i znači, prije svega, ono što je istinito ili stvarno u usporedbi sa subjektivnim mišljenjem ili ispraznošću i uzaludnošću.^{xxxi} Raznolika upotreba izraza pomaže nam razumjeti kako Kur'an prikazuje ontološku istinu Boga, s jedne strane, i neupitnost objave i njezina sadržaja, s druge strane.

Dvostruka značenja *ḥaqq* kao istovremeno “istine” i “stvarnosti” mogu se izvesti izravno iz Kur'ana. Prije svega, nekoliko ajeta svjedoči da je Bog Istina (*Allāh huwa al-ḥaqq*, na primjer Q. 10:32, Q. 22:6 i Q. 24:25), a to znači da je Bog stvarnost u najvišem i apsolutnom smislu tog pojma. Ako je Bog cijela stvarnost, Njegov bitak mora biti On sam: arapski bi izraz bio *Allāh huwa huwa* (“Bog je Bog” ili “Bog je On sam”) kao u Q. 59:22–23, pri čemu je Božansko onstvo sinteza lijepih imena. To je božanski identitet filozofskim i mističnim jezikom, odnosno ono biblijsko “ja sam onaj koji jesam”. Nakon tvrdnje da je “Istina Onaj koji je antiteza laži”, veliki šafijski teolog Al-Ghazālī

kaže da je Bog *ḥaqq* jer je “Onaj koji uistinu postoji u sebi, iz kojeg svaka istinita stvar dobiva svoju istinsku stvarnost”.^{xxxii} To je razlog zašto Kur’an navodi da sve nestaje osim lica Njegovoga (Q. 28:88),^{xxxiii} a ovaj bi se ajet mogao upotrijebiti za potporu takozvane teorije *wahdat al-wujūd* (“jedinstvo bića ili postojanja”), naime da u postojanju ne postoji ništa osim Boga, što znači da su u odnosu na Boga sva stvorenja prazna od ontološke Istine. Al-Ghazālī tvrdi, međutim, da stvari imaju istinsku stvarnost, da nisu samo privid,^{xxxiv} a mogu se citirati i drugi Kur’anski ajeti da bi podržali ovaj stav, kao što ćemo vidjeti u nastavku.

Ajeti 32–36 *sure Yūnus* prikazuju najmanje četiri značenja *ḥaqq*a: (a) kao božanskog atributa ili “lijepog imena”; (b) kao “dobra” alternativa “zlu”; (c) kao cilj ljudskog života: Bog vodi k Istini; (d) s epistemološke tačke gledišta, kao tvrdnja apsolutnog znanja nasuprot subjektivnom mišljenju (*ẓann*). Subjektivno mišljenje navodi neuke da vjeruju u ono što nije istina o Bogu (Q. 3:154, *ghayr al-ḥaqq*). Naspram opasnosti da zalutaju, ljudi znaju da je Kur’an *ḥaqq*, jer Bog kaže da *oni kojima je data Knjiga znaju da je to Istina* (Q. 2:144). Kur’an je izravna Božija riječ tako da svako može u njegovoj Istini pronaći pravi put i uputu. Štaviše, nekoliko ajeta suprotstavlja ono što je istinito (*ḥaqq*) onome što je isprazno i lažno (*bāṭil*). Na primjer: *Nego istinom suzbijamo laž, istina (ḥaqq) je uguši i laži (bāṭil) nestane* (Q. 21:18); ili *Bog dobro zna šta radite, jer Bog je Istina (Allāha huwa’l-ḥaqq), a ispraznost/neistina (bāṭil) je ono na što se pozivaju mimo Njeg* (Q. 31:30). Sljedeći stavak naglašava činjenicu da Bog nije stvorio svijet i kosmos uzalud: *Mi nismo stvorili nebesa i Zemlju i sve što je između njih igrajući se (lā’ibīna), nego [smo ih stvorili] s Istinom (ḥaqq)* (Q. 44:37–38). Kosmos je apsolutno istinit i stvaran i, iako ga Bog može promijeniti ili uništiti kad god želi, svijet je racionalan i dosljedan. Ovi se iskazi mogu pozvati da podrže drugačiji filozofski pogled na *wahdat al-wujūd*. Ipak, suprotnost između *ḥaqq*a i *bāṭila* je jasna i kod Al-Ghazālīja, koji tvrdi da je božanska suština neophodna jer je istinita i stvarna (“Neophodna sama po sebi je Istina u svakom pogledu”, *al-wājib bi-dhātihi huwa al-ḥaqq muṭlaqan*), u usporedbi s ništavilom svijeta. U popularnom *Tafsīr al-Jalālayn* izraz *ḥaqq* iz Q. 31:30 preveden je *al-thābit*, odnosno “onaj koji je trajan”, ili “izdržljiv”, “trajan” i “čvrst”. Nasuprot tome, taštinu/neistinu/zabludu (*bāṭil*) svijeta kojoj se nevjernici klanjaju umjesto Bogu Jalālayn tumači kao *al-zā’il*, što je “prolazno”, “nepostojano”. U skladu s tim, u Q. 34:49, *Reci: Istina je došla a Laži je nestalo; laž uistinu nestaje*, s jedne strane, postoji cijelo biće Božije, Stvoritelj, i Istina Njegove Riječi u koju niko ne može sumnjati; s druge strane, postoji stvarnost stvorenja – koja je samo odraz Božije stvarnosti – i subjektivnost ličnog mišljenja. Stoga je u *Tafsīr al-Jalālayn*, kao i u teološkim

raspravama, suprotnost između vječnog postojanja Boga i prolazne kontingen-
cije svijeta jasno naglašena i utemeljena u Svetoj knjizi.

S ostenzivne ili "otkrivajuće" (*kashf*) tačke gledišta, Kur'an opisuje Istinu kao nešto dato i sigurno: Bog čini svijet očiglednim ljudima koji žive njegovo iskustvo: *Zar ne vidite da je Bog stvorio nebesa i Zemlju s Istinom?* (Q. 14:19). Kako možemo sumnjati u to? Kur'an koji vjernici uče svaki dan predstavlja jezički prostor ove očiglednosti svijeta. Posljedično, poslanici nisu čuvari nikakve "tajne" (*sirr*) i to predstavlja oštru razliku spram kršćanstva. Samo Bog *ima ključeve svega što je skriveno* (Q. 6:59), a poslanici samo najavljuju i tumače Božije znakove. Stoga, nakon što je protumačio snove faraonovih dostojanstvenika, Jusuf (Josip) dodaje: "*Nisam li ti rekao da mi je Bog otkrio stvari koje ti uopće ne znaš? ... O oče moj, ovo je značenje (ta'wīl, "tumačenje") mog prethodnog sna; moj Gospodar je to učinio istinitim (ḥaqq)*" (Q. 12:96–100). Bog je Istina i On potvrđuje Istinu bilo u objavi ili u svijetu koji je stvorio.

Ovaj primjer pokazuje međusobno povezane (isprepletene) veze između verbalne, vanjske teksture i unutarnje, smislene, konceptualne teksture Knjige, odnosno njezine stroge verbalno-pojmovne teksture, te nas navodi na općenitija i metodološka istraživanja. Jer pitanje o kojem se ovdje raspravlja je može li se Kur'an smatrati strukturom čije je proširenje tumačenje. Kur'an kao tekst ima svoju formu koja proizilazi iz bezličnih struktura koje se moraju staviti u odnos sa subjektivnom voljom njegovog autora, tj. Boga. Problem je u tome što je tekst s vremenom dobio objektivni karakter, naizgled neovisan o autorovim ciljevima (riječima Rolanda Barthesa mogli bismo reći da je autor "mrtav"): čitatelji su ga tumačili u svjetlu svojih posebnih društvenih, praktičnih i juridičkih ciljeva, ali ti potpuno ljudski ciljevi vjerovatno nisu ciljevi koje je Bog namijenio Knjizi. Sam Kur'an kaže da *Kada su im poslanici njihovi jasne dokaze donosili, oni su se znanjem koje su imali dičili* (Q. 40:83), implicirajući da se subjektivno tumačenje možda ne poklapa s božanskom istinom.

Autonomna aktivnost ljudskih bića i njihova sloboda prosuđivanja umnožili su značenja teksta. To pokazuju vrlo različiti i raznoliki načini na koje su mufessiri tumačili tekst u prošlosti i sadašnjosti. Neki čitaju Kur'an samo kao duhovni tekst, neki kao politički tekst, neki uzvisuju njegovu neponovljivost (neoponašljivost), neki poriču njegovu neponovljivost (neoponašljivost), neki ističu njegovu normativnost, a neki poriču da je normativni kodeks. Štaviše, ljudi prečesto tvrde da posjeduju jedinstvenu istinu, ali kao neizbježan rezultat takvih tvrdnji jedinstvena istina postaje raznolika. Svako ko tvrdi da posjeduje jedinstvenu istinu osuđuje druge kao nevjernike, potičući tako svade, protivljenje i sukob.

Hassan Hanefi je predložio da teologiju prevedemo u antropologiju.^{xxxv} Moramo izgovoriti/proglasiti *epoché* (metodološki stav fenomenologije u

kojem se suzdržava od prosuđivanja postoji li ili može postojati nešto kao prvi korak u fenomenološkom prepoznavanju, razumijevanju i opisu osjetilnih pojava, op. prev.): Bog je živ, ali izvan dosega našeg shvaćanja. Bog živi, ali tekst djeluje unutar ljudske sfere. Nasr Abu Zeyd je, s druge strane, nedavno predložio da više ne smatramo Kur'an tekstom, već da ga promatramo kao zbirku diskursā. Kur'an je dijalog između Boga i ljudskih bića, a svojim čitateljima nudi mnoge mogućnosti izbora i stoga, otvoren za raspravu i komunikaciju, može odgovoriti na sva pitanja koja mu povijesni konteksti postavljaju.^{xxxvi}

Ponovno se nameće pitanje koherentnosti, koja je ovdje nešto više od *naẓma*, a različita od (samo)dokaznosti teksta. Farrinov pristup, koji pokazuje simetriju teksta (osobito takve fragmentarne sure kao što je *Al-Baqara*), od velike je pomoći utoliko što njegove raznovrsne sadržaje stavlja u barem formalno koherentan okvir. Ali moramo ići korak dalje u filozofskom smjeru, prije svega objašnjavajući šta mislim pod "strukturom". Općenito, mogu se izdvojiti četiri aspekta filozofske strukture (očito inspirirane "strukturalizmom"):

- 1) Razvoj sinhroničnog jezičkog (i/ili ljudskog) sistema;^{xxxvii}
- 2) Ovaj sistem moraju karakterizirati unutarnji odnosi između njegovih konstitutivnih elemenata;^{xxxviii}
- 3) Ova struktura/sistem je anonimna, to jest bez subjekta koji ga proizvodi;^{xxxix}
- 4) Svaka struktura/sistem (jezik) pokorava se vlastitoj logici i pravilima.

U skladu s tim moramo razumjeti strukturalističko tumačenje. Po mišljenju Jeana Piageta, struktura je kompleks transformacija koje se odvijaju unutar sistema, ali bez napuštanja njegovih granica i bez pribjegavanja vanjskim i egzogenim elementima. S ove tačke gledišta, strukturalističko razlikovanje između sinhronijskog i dijahronijskog karaktera jezika ima veliku važnost. Sinhronija je istodobna koegzistencija jezičkih činjenica; dijahronija uključuje promjenu jezičkih vrijednosti i značenja iz jedne faze povijesti jezika u drugu.

Kur'an je i sinhronijski i dijahronijski. Sinhroničan je utoliko što je kompaktna i "zatvorena" jezička činjenica. Ali on je također dijahronijski, s jedne strane zato što je objavljen u vremenu, a s druge, jer objava prati stope života poslanika Muhammeda. Područje *asbāb al-nuzūla* pokriva dijahronijski karakter, dok je zatvoreni korpus *muṣḥafa* sam po sebi sinhroničan. Stoga je Kur'an kao struktura nepromjenjiv sistem – koji je sada nezavisan od svog autora (Boga) – jezičkih odnosa čije komponente ne postoje same po sebi, već u uzajamnoj vezi, čija pravila moraju biti formulirana unutar njegovog jezičkog okvira i koji mora biti objašnjen sam po sebi. U tom smislu, u terminologiji Ferdinanda de Saussurea, Kur'an nije *parole* nego *langue*, odnosno sistem čija pojedinačna komponenta zadržava svoju specifičnu vrijednost u odnosu na

druge komponente i u odnosu na povijest teksta, tj. povijest same objave. Prvi je sinhronijski, drugi dijahronijski pristup.

U Hegelovoj doktrini možemo ponovno otkriti metafizičke i ontološke temelje ove perspektive:^{xi}

Svaki od dijelova filozofije je filozofska cjelina, krug koji se sam za sebe (sam u sebi) zatvara; ali u svakom od tih dijelova filozofska je Ideja prisutna u naročitom određenju ili elementu. Dakle, svaki pojedini krug, budući sam po sebi Totalitet, probija se kroz ograničenje svojih elemenata i utemeljuje daljnju, širu sferu. Cjelina se stoga predstavlja kao krug krugova od kojih je svaki nužan trenutak. Posljedično, sistem sastavljen od njegovih osebujnih elemenata čini cijelu Ideju (*die ganze Idee*), koja se jednako manifestira (*erscheint*) u svakom pojedinom od tih krugova.

Kako je Totalitet zbir dijelova koji uključuju jedni druge, Kur'an je viševalentan sistem. To je poput grada u koji možemo ući na različita vrata. Od bilo kojih vrata počinje put koji vodi do zajedničkog središta, Bića/Boga.

U Hegelovoj teoriji, budući da je povijest teleološki proces koji vodi kraju, tj. punoj eksplikaciji Apsolutnog Duha (*Absolute Geist*), imamo mogućnost da povijesni proces shvatimo kao cjelinu. Najbolji epistemološki način da se shvati povijest kao cjelina jest razraditi cjelovit, strukturalni sistem mišljenja, sposoban staviti bilo koji element povijesti na pravo mjesto na kontinuiranoj liniji razvoja svijesti Duha u vremenu: ostvarenje racionalnog u stvarnom. Sjetimo se poznate Hegelove rečenice: "racionalno je stvarno, a stvarno je racionalno". Razvoj ideje Apsolutnog Duha dostigao je svoj najviši vrhunac [zenit] u religiji, osobito u kršćanstvu, stoga je teodiceja određenje racionalnosti. Kod Hegela, Bog je samo metafora Apsoluta (racionalno postaje stvarno) koje ostvaruje samoga sebe. Hegelovim riječima:^{xii}

Apsolut je Duh (*Geist*): ovo je najviša definicija Apsoluta. Možemo reći da je konačna svrha svakog obrazovanja i filozofije bila saznati ovu definiciju i shvatiti njezino značenje i sadržaj. Impuls svake religije i nauke okrenut je tom cilju, i upravo taj impuls objašnjava povijest svijeta.

Ovaj metafizički rezultat nije jedini rezultat. Moguć je i epistemološki konac. Dakle, vjerujem da smo u stanju razumjeti zašto nas razmatranje Kur'ana kao strukture može dovesti do toga da pobjegnemo iz zamke objektivizacije i otuđenja teksta od njegova autora. Vrijedi tačnije istaknuti pitanje autora. Budući da je objava i konačno proročanstvo, prema muslimanskom gledištu, Kur'an sadrži konačne Božije riječi – riječi [koje] sam Bog više nije u stanju promijeniti (pošto je objava definitivno zatvorena). Ne može više primijeniti

metodu *naskha*, na primjer, i poništiti ajet otkrivajući drugi jednak ili čak bolji ajet. Neko bi mogao tvrditi da Kur'an kaže da sam *danas Ja (kada Bog govori) za vas usavršio vašu vjeru, dovršio svoju blagodat prema vama i izabrao islam kao vašu vjeru* (Q. 5:3): budući da ste savršeni, objava više ne treba korištenje derogacije/ukidanja. Međutim, "islam" se ovdje – koristeći izraz Marshalla Hodgsona – ne smije shvatiti kao "islamstvo" ("islamdom", islamski svijet) jer muslimansko carstvo još nije postojalo; muslimanska jurisprudencija (*fiqh*) koju su razrađivali mnogi *mezhebi* još nije postojala; islamsko društvo sa svojim posebnim pravilima, uključujući, na primjer, rodne odnose, još nije bilo rafinirano (na primjer, dobro je poznato da je halifa 'Umar promijenio niz odluka poslanika Muhammeda). Stoga "islam" u Q. 5:3 znači jednostavno "prirodnu religiju" – monoteizam – u kojoj su sva ljudska bića rođena (Q. 30:30): predloženi prigovor je tada nevažeci. Ako je tekst, kao konačna objava, dobio objektivan karakter koji Bog nije u stanju promijeniti, Bog je zbog toga ušutkan, u kavezu, da tako kažemo, u konačnosti *mushafa*.

S druge strane, kako je tekst s vremenom dobivao karakter predmeta, čitatelji su ga tumačili u svjetlu svojih posebnih društvenih, praktičnih i pravnih ciljeva. Ovi potpuno ljudski ciljevi vjerovatno nisu ciljevi koje je Bog namijenio Knjizi. Autonomna aktivnost ljudskih bića i njihova sloboda prosuđivanja umnožili su značenja teksta. Pogledajte na primjer kazne *hudūd*, kao što su bičevanje za preljubnike ili amputacija ruku za lopove. Ove kazne su bile na snazi u vrijeme kada je Kur'an objavljen. Božija objava odgovorila je potrebama tog vremena. Nametnuo je [Kur'an] moralnu obvezu kažnjavanja krađe i osude preljuba – s kojom se obavezom možemo složiti i danas – i sugerirao kazne primjerene epohi i određenom društvu. Izvedene danas, ove kazne su problematične, iako se moralna obaveza (dužnost) još uvijek priznaje.

Uostalom, prema Nasru Abu Zeydu, objava je dijalog između Boga i čovječanstva i Bog ne može doli govoriti jezikom koji je čovječanstvo sposobno razumjeti u bilo kojoj epohi, stoga se tumači moraju staviti u poziciju da razumiju Božiju volju u različitim povijesnim okolnostima, kontekstima i djelovati u skladu s tim i primjereno njihovom određenom vremenu i mjestu. Islamisti koji nas danas pozivaju da izvršavamo kazne *hudūd* u savremenom društvu onako kako su doslovno propisane u Kur'anu, prisiljavaju, takoreći, Kur'an da govori nezavisno od Božije volje. Potrebno je čitati tekst u duhu onoga ko ga je proizveo, kao božanski čin, da tako kažem, i pokušati razumjeti tekst čak i bolje od njegovog autora. Na koncu, ovo je prijedlog Schleiermacherove hermeneutike.^{xlii}

Sve u svemu, [taj trenutni] sadašnji prijedlog nije uvijek u skladu s pristupima koji se koriste u skorašnjim komentarima Kur'ana. U uvodu u nedavnu knjigu Suhe Taji-Farouki koja je posvećena proučavanju načina na koji brojni

muslimanski *mufessiri* pokušavaju ponovno ispisati pravila kako bi uspostavili novi okvir za *tefsīr*, ona naglašava da savremeni *tefsīr*, za razliku od tematskog, književnog ili znanstvenog *tefsīra*, “suprotstavlja savremene muslimanske stvarnosti njihovim konceptualizacijama Kur’anskog društveno-političkog poretka, potičući muslimane da to aktualiziraju ovdje i sada”.^{xliii} Čineći to, Taji-Farouki potcjenjuje novost (novitet) tematsko-strukturalističkog pristupa. Ona citira Muḥammada al-Ghazālīja i Al-Iṣṭahīja, tvrdeći da “u metodologiji [tematski *tefsīr*] rezonira (ali se ne može poistovjetiti) s dugo uspostavljenom praksom navođenja odlomaka s drugih mjesta u Kur’anu kako bi se razjasnio određeni ajet, sukladno temeljnom principu tumačenja Kur’ana kroz Kur’an... [Štaviše] *Tafsīr mawḏū‘ī* je ponekad usko povezan s idejom Kur’anskih sura kao jedinstva”,^{xliv} idejom koju navodno dijeli većina komentatora. Sve je to tačno, ali stvarno progresivan tematski pristup je onaj Fazlura Rahmana i Hassana Hanefija o kojima se ne govori u knjizi Taji-Faroukijeve. Tematski pristup Rahmana i Hanefija ne traži samo *naẓm* već smisao, značenje. Neko bi se čak mogao zapitati je li *Tafsīr mawḏū‘ī* Muḥammada al-Ghazālīja zaista inovativan.

Raspravljao sam o međusobnim odnosima između strukture, jezika i značenja svetog teksta. Dopustite mi da postavim posljednje pitanje: je li filozofija korisna u pružanju bilo kakvih naznaka o tome kako shvatiti Kur’anski duh? Je li *naẓm* pristup produktivan u povezivanju Kur’anskih pojmova unutar Knjige? Pokušao sam ukazati na jasan međuodnos koji postoji između strukture, jezika i značenja svetog teksta. Ovaj metodološki prijedlog treba sistematično primjenjivati na proučavanje Kur’ana. Na taj način mogla bi se pojaviti, mogla bi niknuti filozofska Kur’anologija: pristup utemeljen na naglasku Edmunda Husserla na namjernom/intencionalnom karakteru ljudi koji *gledaju* na stvari. Intencionalnost je temeljna jer filozofska Kur’anologija mora *usmjeravati* značenje teksta. Slijedeći Gadamera, srž nije samo aktivirati krug između tumača i interpretiranog već i “proizvesti” značenje.

Sasvim sam svjestan da će se mnogi ljudi buniti protiv egzegetskog prijedloga iznesenog u ovom članku iz mnogo dobrih razloga. On daleko nadilazi razumni egzegetski pristup određenom svetom tekstu kao što je Kur’an, jer su tumačenja ovdje samo okvirna i zato što je metoda približna i nema preciznu definiciju. Sve [je to] istina. Ali, vjerujem da je u pitanju duh Kur’ana. Važno je shvatiti da je sam Kur’an taj koji potiče filozofsko razmišljanje, u svojoj preciznoj doslovnoj formulaciji.

ENDNOTES

- ⁱ Campanini, *La surah della Caverna*.
- ⁱⁱ Campanini, *Philosophical Perspectives*.
- ⁱⁱⁱ Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*.
- ^{iv} “Ono što nas ovdje neposredno zanima je postulat modernog književnog pristupa Kur’anu kao književnosti” (El-Desouky, “Između hermeneutičke provenijencije i tekstualnosti”, str. 16).
- ^v Koristim “To/Its”, a ne “On/He i Njegovo/His” jer Bog nije ni muško ni žensko. (Specifično za engleski jezik, korištenje srednjeg roda. U bosanskom bi zvučalo neprilično koristiti Ono za Boga; uostalom, u bosanskom jeziku ustaljeno je korištenje lične zamjenice On, kao i prisvojnih zamjenica Njegov/o, op. prev.)
- ^{vi} Avicenna, *Livre des directives*, str. 324–326.
- ^{vii} Vidi Arnaldez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*.
- ^{viii} Leaman, *The Qur’an*.
- ^{ix} Rasprava između analitičke ili kontinentalne filozofije je ustajala i zastarjela, iako sam svim srcem na strani kontinentalne filozofije.
- ^x Vidi, naprimjer, Zucal, *Cristo nella filosofia contemporanea*; Sabetta, *La cristologia filosofica*; i Tilliette, *Le Christ des Philosophes*.
- ^{xi} U kršćanstvu je Isus *Logos*, u islamu je Kur’an *Logos*, a ne Muḥammed. Stoga ulogu koju u kršćanstvu igra čovjek, Isus, u islamu igra Knjiga, Kur’an. Asimetrija je jasna. Paralelizam je između Isusa i Kur’ana, a ne između Isusa i Muḥammeda. Teološke posljedice su goleme, ali ovdje ih nemamo prostora razvijati.
- ^{xii} Al-Ghazālī, *A Thematic Commentary (Tematski komentar)*, str. x–xi.
- ^{xiii} Al-Ghazālī, *A Thematic Commentary*, str. 26.
- ^{xiv} Farrin, *Structure and Qur’anic Interpretation*.
- ^{xv} Vidi Mir, *Coherence in the Qur’ān*.
- ^{xvi} Campanini, *The Qur’an*.
- ^{xvii} Rahman, *Major Themes*, str. 1.
- ^{xviii} Nešto što nije daleko od nastojanja Hasana Hanefija da prevede teologiju u antropologiju (vidi *Théologie ou anthropologie?*), o čemu ću raspravljati u nastavku.
- ^{xix} Rahman, *Major Themes*, str. 3.
- ^{xx} Rahman, *Major Themes*, str. 4.
- ^{xxi} Isto tvrdi i Hanefi.
- ^{xxii} Vidi Husserlovu *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*.
- ^{xxiii} Rahman, *Major Themes*, str. 37.
- ^{xxiv} Rahman, *Major Themes*, str. 43.
- ^{xxv} Vidi Campanini, *Islam e politica*, str. 248–263.
- ^{xxvi} Rahman, *Major Themes*, str. 3.
- ^{xxvii} Vidi Pinkard, *Hegel’s Phenomenology*, italijanski prijevod *La fenomenologia di Hegel*, str. 85–87.
- ^{xxviii} članak “Encyclopedia of the Philosophical Sciences” u Hegel, *Philosophy of Mind*, str. 12. Očito je engleski prijevod *Geista* kao “Uma” duboko pogrešan.
- ^{xxix} Rahman, *Major Themes*, str. 6–7.
- ^{xxx} Hanefi, *Method of Thematic Interpretation*.

^{xxx} Uglavnom se oslanjam na *Maqṣad al-asnā'* Abū Ḥāmida al-Ghazālīja, to jest “Devedeset i devet prekrasnih Božjih imena”.

^{xxxii} Al-Ghazālī, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, str. 124.

^{xxxiii} Abū Ḥāmid al-Ghazālī snažno naglašava ontološko značenje ovog ajeta u *Mishkāt al-anwār* (*Niši svjetlosti*).

^{xxxiv} Teoriju *Waḥdat al-wujūda* sistematizirao je Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī (um. 638/1240), ali dok je Ibn ‘Arabī u suštini bio monist, Al-Ghazālī je bio vrlo voljan održati živom [na životu] Božiju ontološku nadmoć.

^{xxxv} Hanafī, *Théologie ou Anthropologie?*

^{xxxvi} Vidi za prvu analizu Abū Zayd, *Rethinking the Qur'an*. Nažalost, prerana smrt autora 2010. godine nije mu dopustila daljnji razvoj ove zanimljive paradigme.

^{xxxvii} Strukturalizam smatra da, ako moramo razumjeti i poimati lingvistički ili općenito ljudski sistem (kao što je čak pleme ili mikrodruštvo), moramo mu pristupiti sinhronijski, što znači da ne obraćamo veliku pažnju (ili uopće ne obraćamo) na promjene kroz koje prolazi tokom vremena. To je ideja jednaka latitudinalnom više nego longitudinalnom pristupu Kur'anu o kojem sam raspravljao u vezi s Rahmanom i Hanefijem.

^{xxxviii} U strukturalizmu, raznoliki elementi sistema moraju biti strogo isprepleteni i protkani: ništa ne može pobjeći iz cjeline.

^{xxxix} Kao što sam već rekao, Kur'an je, u određenom smislu, knjiga koju Bog – njen autor – više ne može mijenjati, jer je objava završena. Autor je “mrtav” u smislu da se u strukturalizmu čini da sistem nema proizvođača, da stoji autonomno, takoreći, izvan vremena i mjesta.

^{xl} Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, Introduction § 15.

^{xli} Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, Introduction § 15; Teil, *Philosophie des Geistes*, § 384.

^{xlii} Vidi također Bori, *L'interpretazione infinita*.

^{xliii} Taji-Farouki, *The Qur'an and its Readers*, str. 25.

^{xliv} Taji-Farouki, *The Qur'an and its Readers*, str. 20–21.

