

ISTORIJA *KUR'ANA* – ISTORICIZAM U TUMAČENJU *KUR'ANA*

Seid Halilović

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

Istorijski konteksti objavljivanja *Kur'ana* bili su predmet opsežnih analiza brojnih slavni predstavnika tradicionalnih naučnih disciplina u islamu. Ti učenjaci, međutim, nikada nisu smatrali da istorijski povodi kur'anske objave iz vremena života verovesnika Muhameda ograničavaju večne poruke svete islamske knjige. Štaviše, svi su prihvatili da *Kur'an* ima višnju metafizičku realnost koja predstavlja duh i srž kur'anskih poruka, a koja se nalazi s one strane vremena i prostora. U doba dominacije empirizma, na poslerenesansnom Zapadu, pojavljuje se sasvim drugačije naučno usmerenje sa popularnim nazivom „istorija *Kur'ana*”. U tom posebnom saznoj ambijentu, moderni naučnici izučavaju *Kur'an* kao istorijsku pojavu koja mora biti proverljiva snagom naših osetnih iskustava. Svi pređašnji intelektualni pristupi razumevanju iskonskih značenja *Kur'ana* tada bivaju proglašeni nenaučnim pristupima, a sveta knjiga islama, lišena prefinjene tajnovitosti svoje metafizičke realnosti, postaje predmet empirističkih naučnih analiza.

U ovom radu korišćemo metodu analize sadržaja značajnih dela Režija Blašera, uticajnog predstavnika Neldekeove škole istorije *Kur'ana*, a svoje analize zasnovaćemo na principima tradicionalne filozofske baštine islama. Pokušaćemo da razotkrijemo skrivene sazajne pozadine istoricizma u tumačenju *Kur'ana* i da nagovestimo negativne filozofske posledice prirodnog razvoja ovog sasvim inovativnog modela izučavanja *Kur'ana*, koji ima sve više pristalica i u savremenim muslimanskim društvima.

Ključne reči: *istorija Kur'ana, istoricizam, empirizam, tradicija, metafizika*

Razlike u saznavnim pristupima

Religijske tradicije i njihove metafizičke doktrine ne tumače se na Zapadu, od renesanse naovamo, onako kako su ih razumeli mnogobrojni slavni predstavnici tradicionalnih naučnih disciplina. Naravno, one ni u ranijim periodima nisu pojašnjavane isključivo na jedan način. U starijim naučnim centrima u tradicionalnim društvima, bili su utemeljeni raznorazni modeli i metode tumačenja svetih tekstova i religijskih predanja. Mi danas možemo čitati obimne knjige markantnih muslimanskih egzegeta iz predašnjih vekova u kojima se suočavamo sa čitavim spektrom različitih pristupa razotkrivanju izvornih poruka kur'anskog teksta. Na prvi pogled, pomislimo da predstavnici naučnih tokova u okviru tradicionalnih škola u islamu nipošto nisu mogli da ponude bar slične stavove o tome šta kur'anski tekst zaista poručuje. Glasoviti književnici, juristi, teolozi, filozofi i mistici pronalazili su u *Kur'anu* istine za koje će mnogi pomisliti da su međusobno manje-više neusaglašene, ili čak protivrečne. Bilo kako bilo, ta raznobojnost naučnih rezultata najpoznatijih muslimanskih tradicionalnih egzegeta nužno ilustruje stilsku posebnost i sadržinsku obuhvatnost kur'anskih poruka, kao i izvanrednu intelektualnu širinu i slobodu uma predstavnika ranijih perioda islamske učenosti. No, ono na šta ovde treba usmeriti posebnu analitičku pažnju jeste činjenica da su svi ovi muslimanski učenjaci apsolutno prihvatili opšta intelektualna usmerenja i okvire svog tradicionalnog saznavnog stadijuma. Niko od njih nikada nije podvrgao sumnji filozofsko učenje da fizički svet predstavlja samo jednu dimenziju celokupnog postojanja. Oni su jednoglasno prihvatili to da su fizičke i metafizičke realnosti međusobno čvrsto povezane i da njihov odnos najslikovitije može biti pojašnjen kao odnos između materije i suštine nečega. Prema osnovnim karakteristikama njihovog zajedničkog ontološkog pogleda, fizički i metafizički svetovi uspostavljeni su u posebnom longitudinalnom poretku. Fizičke pojave oslanjaju se na svoje metafizičke istine, od kojih zavise, a koje ih egzistencijalno obuhvataju. Zapravo, ovde je reč o unutrašnjim istinama i spoljašnjem licu jedinstvenog univerzuma.

Posebno inspirativno je to što duhovni put od fizičkog lica do metafizičkih istina ukupnog postojanja, u saznavnom ambijentu islamske tradicionalne učenosti, ne vodi ka nečemu što nam je ranije bilo sasvim nepoznato. Naprotiv, višnje tajne univerzuma trajno nas obuhvataju i u ontološkom smislu podržavaju. Mi njihovo prisustvo zanemarujemo, što znači da o njima nikada nećemo dobiti nova filozofska saznanja. Potrebno je samo da prevaziđemo stanje svog filozofskog nemara. Iz tog razloga, poznato je poređenje čoveka, kao duhovnog putnika, i ribe koja se trudi da, suprotno prirodnom toku reke, dođe do samog izvora ne bi li se našla u vodi koja tu izvire. Riba ne može biti

svesna činjenice da voda koja na tom mestu izvire teče sve do onog dela reke odakle je ona krenula. Riba je sve vreme bila u vodi sa izvora. Bez nje, riba ne bi mogla ni da se kreće ni da opstane. Čovek isto tako misli da je izvor postojanja udaljen, da ga tek mora spoznati. Ali, to nije tačno. Izvor postojanja je uvek prisutan u srži našeg bića i svuda oko nas iako mi to uglavnom zanemarujemo.

Svi baštinici tradicionalnih islamskih naučnih disciplina, bez izuzetka, potvrđuju da je saznanje o izvoru i dubinama postojanja prisutno u nama samima, te da se potpuno razlikuje od onih saznanja koja su nam strana i koja stičemo posredstvom pojmova. Stečeno saznanje može biti osetno ili racionalno, ali ovo saznanje nadilazi kognitivni stepen obe te kategorije. Ono se ne može svrstati u grupu stečenog saznanja. Tačnije, ovde je reč o višnjem ili intuitivnom, neposrednom saznanju. Naravno, da bi rezultati intuitivnog saznanja bili prihvatljivi za sve, oni moraju biti prezentovani u okviru čvrstih racionalnih demonstracija (Halilović 2014: 29). U ovom radu ne nameravamo da obuhvatno i precizno analiziramo odnos između intuitivnog i racionalnog saznanja. Ostanimo usredsređeni na glavni predmet naše rasprave.

Predstavnici poslerenesansnih tokova zapadnog mišljenja zanemaruju, odnosno odbacuju, upravo ove opšte i zajedničke fundamente tradicionalnog saznanjog stadijuma islama i religije uopšte. Oni ne prihvataju podelu čovekovih saznanja na intuitivna, racionalna i osetna. Samim tim, oni će zapostaviti sve višnje doktrine religijskih tradicija i štaviše proglasiti ih nenaučnim sudovima. U novom saznanjnom ambijentu, metafizičke dimenzije orijentalnih civilizacijskih tokova biće tumačene kao pojave koje su ograničene u okvirima fizičkog prostora i vremena. Modernističke naučne analize teksta *Kur'ana*, na taj način, predstavice božju tradiciju kao istorijsku pojavu, čije duhovne dimenzije više ne možemo naučno dokazati. Ovaj saznanjni preokret imao je i svoje jasne društvene rezultate. Izvorni identitet tradicionalnih i orijentalnih društava, koji je postepeno iščezavao, Zapad je uspešno rekonstruisao upravo u skladu sa idejnim i kulturološkim usmerenjima modernističkih škola mišljenja. Ni o tome u ovom radu nećemo opširnije govoriti, nego ćemo samo kratko propratiti univerzalni tok fundamentalnih promena u saznanjnim stadijumima modernog Zapada.

Kao što smo istakli, nakon renesanse sve intelektualne moći Zapada bile su usmerene ka tome da se afirmiše isključivo *zemaljski* pogled na čoveka, svet i postojanje. Najpre, u doba racionalizma, objašnjavano je da se sve dimenzije postojanja moraju otkriti univerzalnim pojmovima čovekovog stečenog saznanja, a to znači da intuitivno saznanje gubi kognitivni kredibilitet. Tako Dekart zaključuje da su naši misaoni pojmovi nešto najizvesnije i najjasnije pomoću čega možemo da dokažemo čak i to da sami postojimo. On ističe: „Mislim, dakle postojim”. Čovekov razum u ovom periodu zadužen je

da prosvetli sve nejasnoće o tome šta uistinu postoji, šta ne postoji, te šta treba činiti, a šta ne treba činiti. U stvari, razum postaje dominantan izvor saznanja, koji svrgava sa trona sve transracionalne kognitivne moći pređašnjih religijskih tradicija i čak mitova. Tradicionalna religijska učenja neće biti odbačena samo ukoliko budu pojašnjena u okrilju racionalističkog razuma. Jer, kako će i Hegel kasnije eksplicitno poručiti, ono što nije umno, to nije ni stvarno. Hegelova poruka jasno pokazuje osnovno filozofsko usmerenje celokupnog toka prosvetiteljstva.

Racionalizam već u XIX veku nije više dominantan saznavni tok moderne zapadne misli. Od tada pa sve do danas, naučne institucije na Zapadu i u drugim delovima sveta slede filozofske okvire empirizma. To znači da se u modernoj nauci prihvata da izvor saznanja nisu ni razum ni intuicija, već samo naša osetna iskustva. Naučni sudovi, prema ovoj sasvim novoj definiciji nauke, biće samo oni sudovi koji su *proverljivi* snagom naših oseta. Naravno, tadašnji filozofi su ubrzo shvatili da mnogostrukim proverama i eksperimentima nije moguće doći do univerzalnog naučnog zakona, osim ako ne budemo uz pomoć razuma zaključili da će rezultat tih eksperimenata ubuduće uvek biti validan. A to je značilo da razum opet ima ključnu ulogu u formulisanju naučnih zakona. Da bi izbegli takav zaključak i ostali privrženi ideji da su oseti jedini izvor saznanja, predstavnici empirizma su princip *proverljivosti* zamenili principom *opovrgljivosti*. Oni su objasnili da su naučni sudovi oni sudovi koje bar jednom možemo opovrgnuti svojim osetnim iskustvom. Primera radi, religijske propozicije o tome da postoje višnja bića, raj i rajске slasti ne mogu se opovrgnuti našim osetima i, prema tome, takve propozicije nisu naučne.

Zanimljivo je to da je princip *opovrgljivosti* takođe odmah podvrgnut ozbiljnim kritikama i odbačen uz objašnjenje da se zbog mogućih grešaka u našim osetima ne može izvesno tvrditi da smo nešto zaista opovrgnuli jednim osetnim iskustvom. Kao što nam se čini da je kašika u čaši vode slomljena na prelazu iz vode u vazduh, isto tako je moguće da bude pogrešno i ono osetno iskustvo kojim smo opovrgnuli određeni iskaz. Otuda, zaključićemo da se jedan naučni sud ne može izvesno ni potvrditi niti opovrgnuti. Drugačije kazano, izvesnost, bilo da je potvrdna ili odrična, prognana je iz nauke prema ovoj novoj definiciji. Zbog toga, cilj naučnika uopšte neće biti to da u svojim naučnim istraživanjima dođe do filozofske izvesnosti jer je to zapravo nemoguće. Nauka, kako A. F. Čalmers na jednom mestu prenosi od Karla Popera, jeste poput zdanja čije stubove postavljamo u močvarnom području. Poper objašnjava da ćemo te stubove postaviti ne toliko duboko da budemo sigurni da smo došli do tvrde podloge, već samo onoliko da sebe ubedimo da će naše zdanje makar kratkoročno biti dovoljno stabilno (Chalmers 2002: 80). Da, moderni naučnici u ovom periodu eksplicitno priznaju da smo liše-

ni filozofske izvesnosti i da će nam dovoljne biti isključivo psihološke potvrde naših naučnih sudova.

Tek nakon ovog obeshrabrujućeg priznanja, modernu nauku će čekati nove fundamentalne saznanje promene. Naime, nemački romantičari iz XIX veka, Niče i postmodernistički filozofi postaviće, na različite načine, pitanje o tome da li čovek uopšte sledi istinu, ili je pak stvara. Pošto su predstavnici moderne nauke obrazložili da je nemoguće doći do izvesne istine, donekle prirodno rešenje bilo je da se kaže da istina i ne može biti merilo čovekovih saznanja i odluka, već da je čovek merilo istine. Zaključeno je da je čovekova volja primarna i da je pretpostavljena stadijumu čovekovih saznanja.

Primarnost čovekove moći i volje značiće, u najnovijoj epizodi saznanjih prekretnica poslerenesansne zapadne misli, da moć stvara istinu, a da je nauka pribor u rukama iste te dominantne moći (isto: 171). No, o tome treba pisati u nekoj posebnoj prilici.

Filozofske smernice istoricizma

Iako su brojne oštre kritike savremenih filozofa nauke bile usmerene protiv empirističke definicije nauke i stava da su naučni samo oni sudovi koji su *proverljivi* snagom čovekovih osetnih iskustava, ipak je ova definicija sve do danas ostala manje-više dominantna u zvaničnim naučnim institucijama modernog sveta. Te kritike od fundamentalnog značaja danas se mogu čuti samo na marginama zvaničnog i institucionalnog života svetske nauke. To nas na neki način podseća na status briljantnih tradicionalnih naučnih disciplina koje se, u naše vreme, takođe mogu izučavati isključivo izvan oficijelnih zdanja naučne baštine današnjih društava. U stvari, modernu empirističku nauku, o kojoj se toliko glasno i ekskluzivno govori da se ona uspešno oslobodila ograničenja pređašnjih saznanjih stadijuma različitih ideologija i religijskih tradicija, karakteriše možda najnametljivija isključivost u celoj istoriji raznih škola i tokova mišljenja. Naime, kada danas na univerzitetima i u školama u ovom ili onom delu sveta tiho prihvatamo da nauka mora slediti princip *proverljivosti*, mi se zapravo u tišini svoga mirnoga naučnoga stava najnemilosrdnije obrušavamo na sjajnu naučnu baštinu tradicionalnih društava i surovo gazimo njihove slavne intelektualne uspehe, na kojima je čovečanstvo temeljilo svoj prosperitet nekoliko stotina godina. Sve te grandiozne naučne poduhvate danas naprasno odbacujemo pod izgovorom da oni uopšte nisu naučni. Takođe, brojne glasovite baštinike tradicionalnih naučnih disciplina, filozofe, mistike, egzegete i juriste, danas jednostavno ne uvrštavamo u naučnike samo zbog toga što u svojim delima nisu bili privrženi empirističkom principu *proverljivosti*, koji, da čudo bude još veće, nije pošteđen ni ozbiljnih kritika mnogih savremenih filozofa nauke.

Bilo kako bilo, filozofske okvire i smernice istoricizma najbolje možemo razumeti upravo u saznojnom ambijentu empirističke nauke. Jer, na čoveka se u modernom svetu gleda kao na biće i pojavu u istoriji. Pritom, misli se isključivo na sasvim spoljašnju istoriju, a ne na istoriju koja je možda ustanovljena negde u dubinama čovekova bića. Ne, moderna nauka ne zna za čoveka koji se u srži svoga postojanja nalazi s one strane granica ovdašnje istorije. U nauci se danas ne bave tobože nenaučnim doktrinama o ezoteričnoj i unutrašnjoj istoriji, to jest o događajima iz stadijuma prefinjene istorije, iako upravo tu treba tražiti ključ iskonskog rešenja mnogostrukih kriza naše egzoterične istorije. Ali, ti događaji ne odvijaju se u našem spoljašnjem svetu, već u višnjim sferama postojanja. Slavni Anri Korben odlično objašnjava da istoricizam, u svojoj biti, označava stremljenje da se svi događaji i pojave redukuju u okvire osetnog sveta, u kome se sve otkriva i determiniše snagom čovekovih osetnih iskustava. On se oštro protivi tome i smatra da postoje i drugačiji događaji, koji su zaista događaji, ali koje ne možemo izmeriti zakonomima empirijskih pojava. Korben ovde jasno govori o događajima na nebu i u carstvu univerzuma (Corbin 1990: 31). Fundamentalna nemoć modernog sveta ogleda se, prema ovim objašnjenjima, u tome što je nauka danas lišena potrebnih kognitivnih kapaciteta za razumevanje ovih višnjih događaja. Empiristička nauka, usled svoje sazajne nemoći, takve metafizičke realnosti poistovećuje sa mitovima, odnosno s nečim što je nestvarno. Otuda, kada se u okviru današnjih institucija zvaničnog obrazovanja govori o nužnom procesu demitologizacije i tobožnjeg pročišćenja nauke, treba imati u vidu da taj proces ne predstavlja nužno uspeh kojim se treba ponositi, već možda sazajnu zamku i znak suštinske slabosti moderne nauke.

Događaje iz ezoterične istorije treba pratiti u stadijumu svete istorije, odnosno u svetim sferama univerzuma, a nipošto ne iz perspektive empirijske istorije. No, da bi se ispravno suočio s tim višnjim događajima i pojavama, čovek mora pre svega sam sudelovati, na neki način, u toj svetoj istoriji. On je mora doživeti u dubinama svog srca i u srži svog postojanja. U protivnom, on će sve to surovo odbaciti, na isti način na koji se te uzvišene metafizičke realnosti opovrgavaju u modernom svetu.

Prema tome, istoricizam koji kritikujemo u ovom radu označava posebnu sazajnu nameru da se objektivne realnosti redukuju u okvire osetnog sveta i da budu analizirane isključivo kao predmeti naših osetnih iskustava. To naravno ne znači da mi želimo da podvrgnemo sumnji značaj istorijskih studija. Daleko od toga. Izučavanje istorijskih aspekata objektivnih pojava nesumnjivo pomaže u tome da te pojave shvatimo što jasnije i izvornije. Štaviše, apsolutno je ispravna poznata ocena da društvo koje zaboravlja svoje korene i svoju istoriju potpuno liči na osobu koja je izgubila pamćenje. S druge strane, istorija umnogome određuje budućnost jednog naroda. Važnost istorij-

skih korena u tom smislu je toliko izražena da je ovde možda posebno korisno prisetiti se i jednog divnog zapažanja da budućnost reke nije u vodi koja odlazi ka ušću, nego u vodi koja će tek doći sa izvora (isto: 28).

Metafizički stupnjevi kur'anskoga teksta

Brojni markantni predstavnici tradicionalnih naučnih disciplina u islamu, tumačeći određene stavke kur'anskoga teksta, došli su do zaključka da je suština *Kur'ana* postojala u nekim višnjim svetovima čak i pre nego što je ta sveta knjiga objavljena u formi arapskih reči i rečenica. Mi ćemo se ovde najviše osloniti na analize slavnog muslimanskog savremenog filozofa Alamea Tabatabajia (umro 1981), koji je ostavio za sobom, u dvadeset toмова, jedan od najbriljantnijih i najutemeljenijih komentara na kur'anski tekst, sa nazivom *al-Mizan*. On ističe da nam određeni kur'anski stavci ukazuju na to da s one strane ukoričenog *Kur'ana*, koji čuvamo u svojim rukama, iščitavamo ga i o njemu meditiramo, treba videti uzvišenu realnost čiji odnos prema tom ukoričenom *Kur'anu* možemo uporediti sa odnosnom između duha i tela, odnosno između samog lica i slike tog lica. Tabatabai objašnjava da svevišnji Bog ovu realnost naziva „knjigom čvrstom” (*al-kitab al-hakim*), te da se na njoj temelje sva objavljena učenja *Kur'ana* i njegov celokupan sadržaj. On dodaje da „knjiga čvrsta” ne sadrži nikakve reči koje bi bile međusobno odvojene, niti pojmove na koje bi ukazivale takve reči (Tabatabai 1972: 54).

Alame Tabatabai s tim u vezi navodi sledeći kur'anski stavak: „Tako nam knjige jasne, zaista Mi je učinismo *Kur'anom* arapskim da biste vi razumeli. A zaista je ona u Majci knjige, kod Nas, sigurno uzvišena i čvrsta” (*Kur'an* XLIII: 2–4). On na osnovu ovog stavka ustanovljava da objavljeni *Kur'an*, u tom višnjem stupnju, odnosno kod Boga, postoji kao realnost koja je uzvišenija od toga da je ljudi razotkriju svojim razumom, i čvršća od toga da bude podeljena i raščlanjena u vidu različitih reči. No, kako Tabatabai objašnjava, Bog je iz milosti prema ljudima tu realnost objavio kao ukoričenu knjigu i u formi arapskog jezika, s ciljem da ljudima bude omogućeno da shvate ono što je uspostavljeno u Majci knjige, a što oni svojim razumom ne bi mogli spoznati. Autor *al-Mizana* u nastavku navodi još neke kur'anske stavke koji nam mogu pomoći da bolje razumemo suštinu metafizičke istine ove svete knjige. Primera radi, u *Kur'anu* iščitavamo sledeću poruku: „Nego ovo je *Kur'an* veličanstveni, na Ploči čuvanoj” (isto LXXXV: 21–22). Tabatabai se ovde posebno osvrće na kur'ansku rečenicu u kojoj stoji: „[...] To je knjiga čiji su stavci učvršćeni i zatim raščlanjeni, od strane Mudrog i Sveobaveštenog” (isto XI: 1). Naime, on u ovome prepoznaje ponovnu, iako donekle konciznu, potvrdu stava o tome da je *Kur'an* kod Boga bio učvršćen i da ni na koji način nije bio

deljiv, te da je raščlanjen tek onda kada je objavljen verovesniku Muhamedu u vidu odvojenih poglavlja i stavaka (Tabatabai 1972: 53).

Napokon, Tabatabai nam usmerava pažnju na još jedan kur'anski stavak u kom se na sledeći način govori o dva ontološka stupnja *Kur'ana*: „I kao *Kur'an*, razdelili smo ga da bi ga ti čitao ljudima malo pomalo, i postepeno smo ga objavljivali” (*Kur'an* XVII: 106). Alame Tabatabai u objašnjenju pod ovim kur'anskim stavkom u svom *al-Mizanu* iznosi zaključak da je *Kur'an* najpre bio nerazdeljen, te da su mu stavci razdeljeni tek u sledećoj fazi kada je postepeno objavljen. Možda bi bilo moguće to uporediti sa situacijom kada profesor na fakultetu na svakom času obrazlaže svojim studentima sadržaj samo kraćih skripata. Takav model podučavanja profesor sprovodi zbog toga što uzima u obzir intelektualni kapacitet svojih studenata i činjenicu da oni na jednom času mogu naučiti samo jedan određen deo sadržaja nastavnog plana. Tabatabai međutim kategorički odbacuje ovo poređenje. On smatra da bi *Kur'an*, prema ovom poređenju, u svojoj metafizičkoj realnosti predstavljao skup svih stavaka, u poređanim poglavljima, na isti način na koji je celokupan *Kur'an* u našim rukama objedinjen između dve korice. Takav zaključak autor *al-Mizana* ne prihvata i primećuje da postoji jedna ogromna razlika između *Kur'ana* i navedenog primera studentskih skripata. Naime, sva odvojena skripta, čiji sadržaj profesor obrazlaže na različitim časovima, jasno je moguće objединiti u vidu jednog udžbenika i na istom času ga dati svim studentima. Tabatabai objašnjava da tako nešto nije moguće učiniti u primeru *Kur'ana* jer je svaki kur'anski stavak objavljen pod uticajem određenog istorijskog povoda za objavu. Nekada su istorijski konteksti iz vremena objave *Kur'ana* zahtevali da verovesnik Muhamed i njegovi sledbenici oproste nevernicima (videti: isto V: 13), a nekada da se bore protiv njih (videti: isto IX: 123). Tabatabai ističe da u primeru školskih skripata i udžbenika ne možemo zamisliti ništa što bi bar ličilo na istorijske povode kur'anske objave. On dodaje da je nemoguće isključiti istorijski kontekst posebnog povoda za objavu i onda, recimo, neki kur'anski stavak koji je objavljen u početnim godinama Muhamedove verovesničke misije razumeti u kontekstu poslednjih godina verovesnikovog života (Tabatabai 1972: 54).

Markantni Alame Tabatabai u ovom izvanrednom objašnjenju ilustruje metodološku obuhvatnost tradicionalnog pristupa ispravnom razumevanju kur'anskoga svetoga teksta. On s jedne strane ostaje dosledan svojoj fundamentalnoj saznanjnoj orijentaciji i stavu da *Kur'an* poseduje uzvišenu metafizičku realnost s one strane ograničenja istorije i osetnog sveta. S druge strane, pak, Tabatabai prihvata svestrani značaj istorijskih analiza empirijskog konteksta objave kur'anskih stavaka u periodu života verovesnika Muhameda. No, te istorijske analize, prema Tabatabaijevom pogledu, ne redukuju realnost metafizičke svetosti kur'anskoga teksta, niti *Kur'an* predstavljaju isklju-

čivo kao istorijsku pojavu. O tome ćemo tek govoriti na sledećim stranama ovog rada.

Jedan od glasovitih Tabatabajjevih učenika i možda najuticajniji živi predstavnik škole transcendentne filozofije, koju je Mula Sadra Širazi utemeljio u XVII veku, *ajatolah* Dževadi Amoli smatra da *Kur'an* ima tri stupnja: viši, srednji i niži. Viši stupanj je povezan sa stadijumom božje svetosti, koji nadilazi ontološki položaj svih arhanđela i anđela. Na tom stupnju, *Kur'an* jeste skrivena knjiga i naziva se, kao što smo videli, „Majka knjige”. *Kur'an* koji čuvaju arhanđeli, ili recimo višnji anđeli koji su najbliži stadijumu božjih imena i atributa, jeste *Kur'an* na svom srednjem stupnju. Najzad, niži stupanj ove svete knjige sadrži reči i pojmove i objavljen je ljudskim društvima u formi arapskog jezika. Njegovo objavljivanje bilo je postepeno i trajalo je nekoliko godina.

Verovesniku Muhamedu bila su razotkrivena sva tri stupnja kur'anske realnosti. Međutim, svaki stupanj *Kur'ana* on je prihvatao posebnim saznanjima i intuitivnim moćima. Tačnije, viši stupanj *Kur'ana* prihvatio je višom snagom svoga srca, a niži stupanj *Kur'ana* sluhom i vidom svoga srca. Srednji stupanj *Kur'ana* pak objavljen je srednjem stepenu njegovog srca i to u noći koja je poznata kao noć kada se mere i određuju sudbine (*lejlat al-kadr*). Te tajnovite noći, ceo *Kur'an* je odjednom objavljen verovesniku Muhamedu.

Ajatolah Dževadi Amoli objašnjava da viši stupanj *Kur'ana*, koji se nalazi u ontološkom svetu *ladun* (kod Boga), predstavlja čistu i nedeljivu metafizičku realnost, bez ikakve vrste mnoštva ili mogućnosti da ona bude raščlanjena. *Kur'an* na tom stupnju objavljen je verovesniku u noći njegovog duhovnog uzdignuća (*mi'radž*). Te izuzetne noći, *Kur'an* je razotkriven verovesniku sasvim neposredno, što znači da se to uzvišeno intuitivno iskustvo nije dogodilo u prisustvu arhanđela. Srž realnosti skrivenog *Kur'ana* verovesnik Muhamed je prihvatio u stadijumu božje svetosti bez ijednog posrednika. Jer, taj metafizički stadijum nalazi se, u hijerarhiji postojećih ontoloških svetova, iznad sveta arhanđela (*mundus inteligibilis*). Ni najviši arhanđeli nemaju dovoljne egzistencijalne kapacitete za to da pristupe stadijumu božje svetosti, odnosno svetu božjih imena i atributa. To se potvrđuje i u brojnim islamskim predanjima u kojima se opširno govori o metafizičkim karakteristikama verovesnikovog putovanja u noći njegovog duhovnog uzdignuća (*mi'radž*). Abu Basir prenosi: „Uistinu je Gavriilo/Džebrail nosio verovesnika božjeg sve dok nije na kraju stigao do *mesta na nebu* gde ga je ostavio samog i kazao mu da tu ranije nije kročio nijedan pređašnji verovesnik.” Takođe, Ibn Abas prenosi sledeće Gavrilove reči: „Idi, o verovesniče božji! Ja sam onemogućen da pristupim ovom mestu. Ako bih prišao koliko za vrh prsta, sigurno bih izgoreo” (Madžlisi 1983: 382). Naravno, u ovakvim predanjima ne treba zanemariti simboličku vrednost njihovog filozofskog sadržaja jer se u njima analiziraju

zaista objektivne ontološke karakteristike metafizičkih svetova i višnjih realnosti. U protivnom, iskonske poruke tih predanja, neprocenjive kognitivne vrednosti, ostaće nam zauvek skrivene.

Kur'an je objavljen verovesniku Muhamedu, kako ističe *ajatolah* Dževadi Amoli, još dva puta. Prvo odjednom – u noći kada se mere sudbine, i drugi put postepeno u toku verovesnikova života. U spomenutoj noći, poznatoj po arapskom nazivu *lejlat al-kadr*, ceo *Kur'an* je spušten u srce verovesnikovo posredstvom Duha poverljivog Gavrila (videti: *Kur'an* XXVI: 193–194). I u ovoj fazi *Kur'an* ostaje nedeljiv iako ne u onoj meri čiste nedeljivosti iz višnjeg sveta *ladun*. Ovde, iako još neće biti izložen u formi arapskih reči, ipak dobija neku vrstu značenjske širine, i to u skladu sa prirodom noći *kadr*, o kojoj se kaže: „U njoj se razdeljuje sve ono što je čvrsto” (isto XLIV: 4). *Ajatolah* Dževadi Amoli zaključuje, na osnovu rečenog, da *Kur'an* koji je objavljen u blagoslovenoj noći *kadr*, predstavlja srednji stupanj ove svete knjige, između njenog višnjeg i nedeljivog stupnja i nižeg, proširenog i postepeno objavljivanog (Dževadi Amoli 2007: 73–74).

Studije o istoriji *Kur'ana*

Sintagma „istorija *Kur'ana*” nikada nije korišćena u knjigama tradicionalnih predstavnika islamskih naučnih disciplina, koje su na neki način bile povezane sa kur'anskim tekstom. Sa ovim nazivom susrećemo se tek u novijem dobu, tačnije od druge polovine XIX veka. Zanimljivo je to da se u okviru novih studija o istoriji *Kur'ana* uglavnom govori o temama o kojima su ranije, nekoliko stotina godina, opširno raspravljali mnogobrojni muslimanski baštinici takozvanih kur'anskih nauka (*ulum al-Kur'an*), poput slavni Zarkašija (umro 1392), autora dela *al-Burhan fi ulum al-Kur'an* [Dokazano o kur'anskim naukama], i Sujutija (umro 1505), koji je napisao *al-Itkan fi ulum al-Kur'an* [Temeljito o kur'anskim naukama]. Bilo kako bilo, sam naziv „istorija *Kur'ana*” aludira na to da je ovde reč o studijama koje se bave istorijskim aspektima i pozadinama kur'anskog teksta (Ma'aref 2008: 118). Preciznije, istorija *Kur'ana*, kao moderno naučno usmerenje, obuhvata studije o tome kako je započelo objavljivanje *Kur'ana*, koji delovi i pod kojim okolnostima su objavljeni u Meki, a koji u gradu Medini, koji je tačan raspored kur'anskih poglavlja, šta su bili povodi objave raznih delova kur'anskog teksta, koji su najčešći nazivi te svete knjige, šta su karakteristike *Kur'ana*, ko je sve zapisivao *Kur'an* za vreme života verovesnika Muhameda, ko je sve i na koje načine ljudima čitao i prenosio *Kur'an*, kako i kada je kur'anski tekst sakupljen, koliko je bilo sakupljenih verzija *Kur'ana*, da li su se one međusobno razlikovale, te kojim pismom su pisane. U novim knjigama o istoriji *Kur'ana* govori se takođe o tome da li je moguće

prevoditi *Kur'an* na druge jezike i koji su to uslovi i karakteristike ispravnih prevoda (Sepehri 2008: 128).

O istoriji *Kur'ana* i kur'anskih poglavlja pisalo se na Zapadu još od početka XIX veka. Neka od spomenutih pitanja razmatrali su u svojim delima nemački orijentalista Gustav Vejl (Gustav Weil, 1808–1889), Austrijanac Alojs Šprenger (Aloys Sprenger, 1813–1893) i škotski orijentalista Vilijem Mjur (William Muir, 1819–1905). Međutim, prvi put glasoviti Neldeke (Theodor Nöldeke, 1836–1930) jednu svoju knjigu naziva *Istorija Kur'ana*. Nakon nje, mnogobrojni zapadni orijentalisti, kao i pisci u Turskoj, Iranu, Maleziji, na indijskom potkontinentu i u arapskom svetu, koristiće ovu inovativnu sintagmu u nazivu ili u sadržaju svojih dela o *Kur'anu* (Kariminija 2010: 13).

Neldekeova *Istorija Kur'ana* je, prema mišljenju nekih istraživača, možda i najznačajnije i najuticajnije delo orijentalista o kur'anskom tekstu, što umnogome potvrđuje činjenica da su se brojni zapadni i muslimanski pisci, u svojim spisima o *Kur'anu*, rado pozivali na ovu knjigu (Rahimi Rise 2003: 19). O istoriji pojave *Kur'ana* Neldeke je zapravo prvo pisao u svojoj doktorskoj disertaciji koju je odbranio 1856. Malo kasnije, svoju disertaciju je proširio i objavio 1860, u Nemačkoj, pod poznatim nazivom *Istorija Kur'ana* (*Geschichte des Qorans*). Skoro punih četrdeset godina nakon objavljivanja prvog izdanja ove knjige, izdavač je 1898. predložio Neldekeu da objavi drugo, dopunjeno izdanje, na osnovu svojih novih istraživanja. Međutim, zbog brojnih obaveza i starosti Neldeke taj posao prepušta svom učeniku Švaliju (Friedrich Schwally, 1863–1919). Švali je tako objavio prvi tom drugog izdanja *Istorije Kur'ana* 1909. godine, koristeći rezultate svojih opsežnih istraživanja, kao i brojne novije Neldekeove beleške i kritička zapažanja nekih svojih kolega. On je u stvari pripremio i dopunjeno izdanje drugog toma knjige, međutim, ono će biti objavljeno tek 1919, nedugo nakon Švalijeve smrti, zahvaljujući njegovom rođaku Cimernu (Heinrich Zimmern, 1862–1931). Napokon, da bi i treći tom dopunjenog izdanja ove knjige ugledao svetlo dana, čekalo se još punih dvadeset godina, iako su mnoge potrebne Švalijeve beleške bile spremne dosta ranije. Naučnim zalaganjem G. Bergstrasera (Gottfried Bergsträsser, 1886–1933) i O. Pretsla (Otto Pretzl, 1893–1941), treći tom je objavljen 1938, nakon skoro osam decenija od prvog izdanja *Istorije Kur'ana* (Kariminija 2006: 144–145).

Da li na osnovu ovog kraćeg istorijskog pregleda možemo zaključiti da je „istorija *Kur'ana*” zapravo zapadna naučna disciplina i da ona nije plod intelektualnog truda muslimana? Ovo pitanje je ovde od izuzetnog značaja i mogući odgovori će jasno odrediti naša osnovna saznanja usmerenja u ovoj raspravi. Uglavnom se ističe da se tradicionalni muslimanski učenjaci nikada nisu posvećivali istoriji naučnih disciplina i razvoju njihovih ključnih pojmova u onoj meri u kojoj je to kasnije bilo uobičajeno na modernom Zapadu.

U doba tradicionalne učenosti muslimana, skoro da se nisu pojavile samostalne naučne discipline poput istorije islamske jurisprudencije, istorije nauke o religijskim predanjima ili istorije arapske morfologije i sintakse. Prema tome, može se naslutiti da predstavnici tradicionalnih kur'anskih nauka nisu u svojim knjigama pisali onoliko opsežno koliko i zapadni orijentalisti o istoriji pojave kur'anskog teksta, sakupljanju *Kur'ana*, istorijskim pozadinama razvoja kur'anskog pisma i o ostalim sličnim temama. Pa čak i da su o tim pitanjima opsežno pisali, oni ih nikada nisu razmatrali u okvirima jedne samostalne naučne discipline, kakva će kasnije u modernom dobu biti „istorija *Kur'ana*” (Kariminija 2010: 10).

Mi ovu analizu možemo manje-više prihvatiti. Možda ne u onom delu u kojem se očito i neiskreno prenebregava značaj briljantnih rezultata obuhvatnih istraživanja baštinika tradicionalnih kur'anskih studija u islamskom svetu. Nije tačno to da su oni nepotpuno i neuređeno pisali o istorijskim kontekstima koji su povezani s kur'anskim tekstom. Međutim, sasvim je tačno to da su oni mnogo više mogli koristiti metodu istorijskog istraživanja u svim svojim tradicionalnim naučnim disciplinama i da bi im ta metoda nesumnjivo donela mnogostruke koristi.

Prema mišljenju autora ovih redova, različiti stavovi u okviru spomenute analize ipak neće presudno uticati na sadržaj našeg odgovora na pitanje o tome da li je „istorija *Kur'ana*” plod posebnog sazajnog usmerenja moderne zapadne nauke. Želimo da kažemo da čak ni najobuhvatnije rasprave tradicionalnih muslimanskih učenjaka o odnosu između kur'anskog teksta i istorijskih događaja iz vremena verovesnika Muhameda – neće biti uvrštene u spise o istoriji *Kur'ana*. Zašto? Zbog toga što, kako jedan muslimanski pisac pod uticajem sazajne dominacije empirizma i istoricizma kaže, „to danas po sebi ne može biti smatrano istorijom *Kur'ana*, u preciznom terminološkom značenju te sintagme, sve dok ne bude propraćeno današnjim pitanjima, analizama i dedukcijama i sve dok ne dobije formu naučnog” (isto: 9). Poslednji deo ovog citata savršeno je merodavan. Tradicionalne analize pređašnjih muslimanskih učenjaka, ma koliko bile obuhvatne i sistematski izložene, neće biti prihvaćene zbog toga što nisu „naučne”. A one nisu naučne zato što se u njima ne slede posebni sazajni principi empirističke nauke i empirističkog istoricizma. Ovo su dakako bolna naučna priznanja, koja istovremeno ilustruju nemilosrdnu isključivost moderne nauke. Jer, kako smo mogli videti u primeru naše rasprave, ako budemo govorili da *Kur'an* poseduje uzvišene tajne o ontološkim prostranstvima metafizičkih svetova, mi tada nećemo iznositi naučne sudove. O *Kur'anu* ćemo govoriti naučno samo onda kada budemo prihvatili da je ova sveta knjiga ograničena u okvirima istorijskih događaja i osetnog sveta. Dodajmo još i to da naučna disciplina u kojoj se razmatra priroda takvog *Kur'ana* jeste upravo – istorija *Kur'ana*.

Blašer i istorija Kur'ana

Poznati prevodilac *Kur'ana* na francuski jezik Blašer (Régis Blachère, 1900–1973) jedan je od najistaknutijih orijentalista prošlog veka. Iranac Mahmud Ramjar (umro 1984), koji je napisao prvu i do danas najobuhvatniju knjigu na persijskom sa nazivom *Istorija Kur'ana*, smatra da je Blašer sačinio najbolji prevod *Kur'ana* na evropske jezike (isto: 24). Ramjar je preveo na persijski Blašerov „Uvod u *Kur'an*“, što je zapravo opsežan predgovor koji je ovaj francuski orijentalista napisao za svoj prevod *Kur'ana*. Sažetu verziju tog predgovora Blašer je objavio pod nazivom *Le Coran*, i to delo je takođe prevedeno na arapski i persijski jezik.¹

Ovde ćemo se detaljnije osvrnuti na neke značajne Blašerove stavove iz te knjige o Neldekeovoj inovativnoj metodologiji razumevanja *Kur'ana* i o istoriji *Kur'ana* uopšte:

- U Neldekeovoj školi istorije *Kur'ana*, kako Blašer objašnjava, moći ćemo da uz pomoć filologije, istorije religija i sociologije sasvim precizno analiziramo sve vrste elemenata koji *Kur'an* čine posebnim. Blašer dodaje da ćemo, u svetlu Neldekeove škole, i nemuslimanskim čitaocima ponuditi sve informacije koje su potrebne da bi razumeli *Kur'an*, u okviru četiri istorijska perioda njegove objave (Blachère 1993: 27).

Sudeći po ovome, ako bismo Blašera pitali da li je bilo moguće da neko u predašnjim periodima razume kur'anski tekst uz pomoć najvažnijih tradicionalnih komentara (*tafsira*), on bi verovatno odgovorio odrično i dodao da ti komentari nisu bili „naučni“, te da nam Neldekeova istorija *Kur'ana* pomaže da kur'anski tekst razumemo naučnim metodama. Takođe, zanimljivo je da Blašer smatra da ćemo u Neldekeovoj školi razumeti ceo *Kur'an*, što znači da su sva kur'anska učenja ograničena na poruke koje su *proverljive* u modernoj istoriji religija i u modernoj sociologiji. A sve one doktrine u *Kur'anu* koje nisu proverljive snagom moderne nauke i naših osetnih iskustava biće, razume se, nenaučne i odbačene.

- Blašer smatra da su muslimani nazvali *Kur'an* imenom *kitab* (knjiga) onda kada su sakupljali tekst *Kur'ana* (isto: 30).

Međutim, termin *kitab*, koji se spominje u kur'anskim stavicima, ukazuje kako na ukoričeni *Kur'an*, tako i na samu srž realnosti ove svete knjige u višnjim svetovima i metafizičkim sferama postojanja. *Ploča*

¹ Autor ovih redova koristio je kao priručnik poslednje Blašerovo delo dok je nekoliko godina držao predavanja iz predmeta Orijentalistička kur'anologija, na magistrarskim studijama na Univerzitetu u iranskom svetom gradu Komu.

čuvana, o kojoj smo pisali, takođe jeste *knjiga*, iako nije povezana ni sa jednim istorijskim periodom, niti ima materijalne korice.

- Blašer piše da su naučnici, pre Neldekea, izgubili nadu u to da je moguće izneti periodizaciju objave kur'anskih poglavlja koja neće biti opterećena nejasnoćama, te da je Neldekeova periodizacija pomogla da se razjasne mnoge nerazumljive kur'anske poruke (isto: 32–33).
- On dodaje da bez Neldekeove periodizacije nije bilo moguće jednostavno razumeti *Kur'an* jer, kako on kaže, metodološka neuređenost kur'anskog teksta bila je uzrok da čitaocu koncentracija odluta. Blašer zaključuje da nam Neldekeova periodizacija pomaže da razumemo svaki kur'anski stavak, te otuda smatra da su Neldekeova istraživanja bila svakako korisna za islam (isto: 52).

Bez ikakve sumnje, izvanredan intelektualni trud Neldekea i Blašera vredan je svake pohvale, međutim, ne treba zaboraviti da istoricizam, koji se krije u metodologiji istorije *Kur'ana*, redukuje sve kur'anske višnje poruke briljantnog metafizičkog sadržaja u okvire istorijsko-osetnih pojmova i da će na taj način duh *Kur'ana* biti žrtvovan.

- Blašer ističe da su kur'anska poglavlja koja su objavljena verovesniku u Meki kraća zbog toga što se verovesnik Muhamed u tom gradu suočavao sa brojnim problemima o kojima je morao svakodnevno da razmišlja (isto: 55).
- On ističe da se na osnovu kur'anskih stavaka o zagrobnom životu može zaključiti da je opis tog života jedan od neizbežnih elemenata književnosti i pesama arapskih naroda (isto: 57).

Ova dva primera takođe pokazuju kako predstavnici istorije *Kur'ana* redukuju kur'ansko otkrovenje u istorijske i narodne kontekste.

- Blašer smatra da razlike u pričama u Starom zavetu i u *Kur'anu* potiču od posebne karakteristike arapskog jezika, u kom se ne iznose detalji iz priče, već se sve objašnjava koncizno (isto: 70).

Ovde Blašer donosi jasno pogrešan zaključak zbog toga što konstantno insistira na tome da sveti tekst *Kur'ana* treba tumačiti u skladu sa saznajnim usmerenjima istoricizma, empirističke nauke i moderne sociologije. Detalji spomenutih priča ne obrazlažu se u kur'anskom tekstu iz sasvim prostog razloga što ti detalji nemaju ključnu ulogu u realizaciji osnovnog cilja kur'anskog teksta, a taj cilj nije izneti celovitu priču, nego uputiti ljude na pravi put.

- Prema Blašerovom mišljenju, kada se u *Kur'anu* kaže: „O, ljudi!”, ne misli se samo na stanovnike Meke, već i na one koji su živeli u Medini,

kao i na članove mnogih okolnih plemena. On objašnjava da se krug verovesnikovih sagovornika širio u skladu sa novim i širim verovesnikovim pogledima (isto: 73).

Tradicionalni muslimanski egzegeti nedvosmisleno ističu da kur'an-ski pozivi nisu ograničeni na jedno posebno mesto ili na jedan vremenski period. Štaviše, *Kur'an* predstavlja ontološku uputu i za sva bića koja se nalaze u svetovima iznad materije.

- Blašer piše da je verovesnik Muhamed verovao da će hrišćani ići u raj, ali je promenio mišljenje i hrišćane proglasio nevernicima onda kada su muslimani 629. poraženi od Vizantinaca u bici kod Mute (isto: 93).

Ovo Blašerovo zapažanje je toliko neutemeljeno da ne zavređuje da bude predmet odvojene kritike.

- O kur'anском stavku prema kom je *Kur'an* objavljen na „arapskom jasanom jeziku”, Blašer govori da je potrebno utvrditi da li je taj jasan arapski jezik bio zapravo mekanski dijalekat, ili pak dijalekat okolnih plemena (isto: 113). U istom delu, on dodaje da su mnoge nejasnoće u tekstu *Kur'ana* posledica upotrebe nepotpunog arapskog pisma iz onog vremena (isto: 119).

Naravno, predstavnici empirističke škole istorije *Kur'ana* ne razmišljaju o tome da metafizičke nejasnoće svetog kur'anskog teksta možemo razrešiti samo u okrilju utemeljenih metoda gnostičke hermeneutike islama (*ta'vil*). U tom slučaju, razotkrićemo iskonsku *jasnoću* arapskog *Kur'ana*.

- U svojim završnim objašnjenjima Blašer iznosi jedan sasvim zanimljiv i merodavan zaključak. On piše da *Kur'an* u drugoj polovini XIX veka može obnoviti vrednosti ranijih perioda i manifestovati istinitost islama ukoliko se pronađu osnažavajući faktori koji će zameniti stare srednjovekovne metode razumevanja kur'anskog teksta (isto: 152).

Blašer, bez sumnje, želi da kaže da je istorija *Kur'ana* jedan takav osnažavajući faktor. Međutim, zarad tog inovativnog i modernističkog osnaženja *Kur'an* će biti primoran da žrtvuje svoj duh i svoju srž pre nego što proces obnove njegovih istinskih doktrinarnih kapaciteta bude uopšte otpočet.

Umesto zaključka

U senci dominacije historicizma i empirističke nauke, *Kur'an* ostaje bez sazajnih principa svog tradicionalnog i metafizičkog utemeljenja. No, kur'an-ski tekst se i dalje oslanja na stabilnu i nepromenljivu pozadinu moderne nauke. Drugim rečima, iako u školi istorije *Kur'ana* tekst ove svete knjige

gubi duh i srž svoje višnje realnosti, ipak on sledi stalna pravila nove nauke, koja ga analizira samo kao istorijski i iskustveni fenomen.

U novoj epizodi savremenog muslimanskog mišljenja, *Kur'an* biva lišen čak i te vrste empirističke utemeljenosti, te predstavljen kao istorijski tekst koji je u svojoj biti proizvod jedne kulture. Na temeljima svestranog relativizma, sada se ističe da je *Kur'an* proizveden u periodu od 23 godine u posebnim uslovima arapske kulture. Takav ekstremno reformistički stav zauzeo je Nasr Hamid Abu Zejd (1943–2010), nesumnjivo jedan od najuticajnijih savremenih muslimanskih mislilaca.

O Nasru Abu Zejdu i sazajnim pozadinama njegovih posebnih pogleda o *Kur'anu* svakako treba opširno i analitički utvrđeno pisati u odvojenim prilikama, međutim ovde želimo kratko da pokažemo kako će se u filozofskom smislu prirodno razvijati škola istorije *Kur'ana* i uopšte istoricizam u tumačenju teksta ove svete knjige. Nasr Abu Zejd govori u ime nauke koja je znatno savremenija od Neldekeove i Blašerove empirističke nauke, ali je istovremeno mnogo više uvučena u strašan vrtlog bespovratnog skepticizma i sofistike.

On jasno ističe da *Kur'an* nema metafizičku realnost koja je odranije postojala, bilo da je ona bila večna i bespočetna ili ne. *Kur'an* je, prema njegovom mišljenju, nastao u svestranom dijalogu sa objektivnim realnostima i događajima iz vremena kada se islam pojavio, što znači da ranije nigde nije postojao. Zanimljivo je da Nasr Abu Zejd zaključuje da će biti nemoguće razmatrati *Kur'an* naučnim metodama ako budemo prihvatili da je ta knjiga odranije imala neku vrstu metafizičke realnosti. Drugim rečima, *Kur'an* će biti predmet naučnih razmatranja samo onda kada budemo smatrali da je on plod kulture jednog naroda u njegovom istorijsko-osetnom životu (Kaeminija 2011: 13). Ovde se prirodno postavljaju dva sledeća pitanja: zašto je naučno razmatranje moguće samo u slučaju da prihvatimo jedan takav stav i, uopšte, šta ovde tačno znači termin „naučno”? Smatramo da je suvišno odgovarati na ova pitanja s obzirom na to da smo već manifestovali, na prethodnim stranicama ovog rada, svoju punu sumnjičavost u pogledu novovekovnog korišćenja termina „naučno”. No, možemo kratko ponoviti da su sva naučna usmerenja modernog Zapada postala isuviše isključiva, a u tome nije izuzetak ni postempiristička nauka koju je u arapskom i islamskom svetu promovisao Nasr Abu Zejd. Jednostavno, sve intelektualne orijentacije, čak i one briljantne pređašnje tradicije koje slede drugačije kognitivne okvire i principe, olako se u modernom dobu proglašavaju nenaučnim.

Bilo kako bilo, Nasr Hamid Abu Zejd smatra da staje na stranu slavne muslimanske teološke škole mutazilita, koja je utemeljena još u VIII veku. U čuvenoj teološkoj raspravi o tome da li je *Kur'an* večan ili ne, mutaziliti su zagovarali stav o tome da sveta muslimanska knjiga nije večna, odnosno da

je ona nastala. Nasr Abu Zejd objašnjava da verovanje u to da je *Kur'an*, u svojstvu govora božjeg, večan poput večnog Boga – možemo okarakterisati kao surovo dogmatično verovanje većinskih muslimana, zbog kog su mnogi opozicioni mutaziliti proglašeni nevernicima i pogubljeni (Nasr Hamid Abu Zejd 1997: 67–68). Naravno, ovde treba imati na umu fundamentalnu saznajnu razliku između onoga o čemu govori Nasr Abu Zejd i spomenutog stava mutazilita. Svi tradicionalni muslimanski učenjaci, među kojima su i mutazilitski teolozi, nužno su prihvatili da *Kur'an* poseduje višnju metafizičku realnost. Mi smo na prethodnim stranicama ovog rada naveli neke kur'anske stavke koji to nedvosmisleno potvrđuju. Mutaziliti su se protivili samo tome da se *Kur'an* uvrsti u kategoriju bespočetnih božjih atributa, ali nikada nisu ni razmišljali o tome da kur'anski tekst sagledaju kao plod kulture Arapa iz vremena života verovesnika Muhameda. Stoga, pogrešno je smatrati da Nasr Abu Zejd zagovara tradicionalne mutazilitske stavove. Njega u najbolju ruku možemo smatrati jednim od glavnih predstavnika neomutazilizma.

Napokon, možemo sumirati da su kur'anske poruke kredibilne u svim vremenima i na svim mestima. Istorijski povodi objave kur'anskih stavaka, iz vremena života verovesnika Muhameda, nipošto ne ograničavaju svestranost kur'anskog teksta iako nam ti istorijski konteksti i njihove posebne karakteristike mogu pomoći u tome da bolje shvatimo hronološki redosled pojave i razvoja učenja i verozakonskih pravila islama. Upravo te zaključke iznosi i slavni Alame Tabatabai u svojoj knjizi *Kor'an dar eslam (Kur'an u islamu)*.¹ Tabatabai piše:

„Istorija časnog *Kur'ana* potpuno je jasna od dana kada je on objavljen pa sve do danas. Kur'anske stavke i poglavlja muslimani su permanentno iščitavali i pronosili na svojim rukama. Tako svi znamo da *Kur'an* koji imamo jeste upravo onaj *Kur'an* koji je postepeno objavljivao blagoslovenom verovesniku pre četrnaest vekova. Uprkos tome, *Kur'an* u sa-
moj suštini svoje realnosti ne može zavisiti od istorije iako mu je i istorija sasvim jasna” (Tabatabai 1974: 196–197).

Naime, treba imati na umu da određeni vremenski uslovi ne ograničavaju čak ni one delove kur'anskog teksta koji su direktno povezani sa istorijskim kontekstima vremena popularno nazvanog neznačkim periodom predislamskih Arabljana (*al-džahilija*). Jer, u kur'anskim porukama taj neznačaki period označava jedan model života koji se može realizovati u svim budućim društvima. *Kur'an* se protivi tom modelu nezavisno od toga kada ili gde se on sprovodi. Izuzetno inspirativno je o tome pisao i savremeni egipatski mislilac

1 Ovu Tabatabajevu knjigu kod nas su preveli i objavili 1991. Enes Karić i Nusret Čančar.

Sejid Kutb (1906–1966) u svom poznatom reformističkom komentaru *Kur'ana* pod nazivom *Fi zilal al-Kur'an* [U senci *Kur'ana*]. On ističe: „Neznalački period nije jedno minulo doba u istoriji. Neznalački period je svaki model života u kome se pokazuje to da ljudi robuju ljudima. A ta karakteristika pokazuje se danas u svim modelima života na Zemlji, bez izuzetka” (Sejid Kutb 1987: 557).

Analize koje smo izneli u ovom radu govore u korist toga da moramo biti sasvim oprezni kada upotrebljavamo sintagmu „istorija *Kur'ana*”. Ova sintagma krije iza sebe celokupnu platformu saznanjnih principa koji nipošto nisu usklađeni sa tradicionalnim usmerenjima saznanja u islamu. Razmatrajući istorijske kontekste kur'anskog otkrovenja u fizičkom životu verovesnika Muhameda, moramo biti spremni da pokažemo, poput svih slavni predstavnika muslimanske tradicionalne učenosti, intelektualnu volju i moć stremljenja višnjim sferama prefinjene metafizičke realnosti *Kur'ana*. U protivnom, sudelovaćemo u saznanjnom procesu žrtvovanja duha i srži kur'anskih večnih poruka.

Primljeno: 18. februara 2015.

Prihvaćeno: 20. aprila 2015.

Literatura

- Blachère, Régis (1993), *Daramadi bar Kor'an*, preveo na persijski Mobaššeri Asadollah, Tehran, Našre Arganun.
- Chalmers, Alan F. (2002), *Čisti-je elm: daramadi bar makatebe elm-šenasiye falsafi* [What is this thing called Science?], preveo na persijski Zibakalam Said, Tehran, SAMT.
- Corbin, Henry (1990), *Falsafeje irani va falsafeje tatbiki*, preveo na persijski Tabatabai Sejjed Dževad, Tehran, Entesarate Tus.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2007), *Kor'an dar Kor'an*, Kom, Markaze našre Esra.
- Halilović, S. (2014), „Doktrinarna gnoza u islamu; položaj i značaj”, *Časopis za religijske nauke Kom* 3 (2), 21–34.
- Kaeminija, Alireza (2011), „Nakde tarihijjate Kor'an”, *Motale'ate tafsiri* 6: 9–26.
- Kariminija, Morteza (2006), „Tarihe Kor'ane Nöldeke – Schwally: tariheje tadvin va nakd va barresije tardomeje arabije an”, *Pažuhešnameje Kor'an va hadis* 1: 143–154.
- Kariminija, Morteza (2010), „Piš va pas az Theodor Nöldeke: tarihe-Kor'an-nevisi dar đahane eslam”, *Sahifeje mobin* 48: 7–42.
- Ma'aref, Madžid (2008), „Nakd o nazar: ta'ammoli dar ma'na va šeklgirije elme tarihe Kor'an dar partove mo'arrefije ketabe darsije Tarihe Kor'an nevesteje ajatollah Ma'refat”, *Mađalleje pažuheš va negareše kotobe danešgahi* 20: 115–128.

-
- Madžlisi, Muhamad Bakir (1983), *Bihar al-anvar*, tom XVIII, Bejrut, Dar ihja at-turas al-arabi.
- Nasr Hamid Abu Zejd (1997), *An-nas, as-sulta, al-hakika*, Bejrut, al-Markaz as-sikafi al-arabi.
- Rahimi Rise, Ahmad Reza (2003), „Tarihe Kor’ane Nöldeke – Shwally, mo’arrefi, barresi va nakde manabe”, *Mađalleje Safine* 1: 16–30.
- Sejid Kutb (1987), *Fi zilal al-Kur’an*, Bejrut, Dar aš-šuruk.
- Sepehri, Muhamad (2008), „Tarihe-Kor’an-nevisi”, *Pažuhešnameje olum va ma’arife Kor’ane karim* 1: 127–144.
- Tabatabai, Muhamad Husein (1972), *al-Mizan fi tafsir al-Kur’an*, tom III, Bejrut, Mu’assasa al-a’lami lil-matbu’at.
- Tabatabai, Muhamad Husein (1974), *Kor’an dar eslam*, Tehran, Dar al-kutub al-islamija.

History of the *Qur'an* – Historicism in the Interpretation of the *Qur'an*

Seid Halilović

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

The historical contexts of the revelation of the *Qur'an* have been subject of extensive analyses of numerous famous representatives of traditional scientific disciplines in Islam. However, those scholars have never believed that historical occasions of revelation from the time of Prophet Muhammad's life reduce eternal messages of the Islamic holy scripture. Moreover, they all accept that the *Qur'an* has a higher metaphysical reality that represents the spirit and essence of Qur'anic messages, and is be found beyond time and space. In the era of the dominance of empiricism, in the post-Renaissance West, there appears quite a different scientific guidance, with a popular name *history of the Qur'an*. In this particular cognitive environment, modern scientists study the *Qur'an* as a historical phenomenon that has to be verifiable by our sensitive experiences. All the previous intellectual approaches to understanding the primeval meanings of *Qur'an* were then declared non-scientific approaches, and the holy scripture of Islam, devoid of the sophisticated mysteriousness of its metaphysical reality, becomes the subject of empiricist scientific analyses.

In this paper we will use the method of contents analysis of significant works by Régis Blachère, an influential representative of Nöldeke's school of history of the *Qur'an*, and we will ground our analyses on the principles of traditional philosophical heritage of Islam. We will try to uncover hidden cognitive background of historicism in the interpretation of the *Qur'an* and to suggest negative philosophical consequences of the natural development of this entirely innovative model for studying the *Qur'an*, which is becoming popular even in contemporary Muslim societies.

Keywords: *history of the Qur'an, historicism, empiricism, tradition, metaphysics*