

IMAMO PROBLEM JER NE SASTAVLJAMO SVE DIJELOVE SLAGALICE

Razgovor s profesoricom Shuruq Naguib

Razgovarao: Ivan Ejub KOSTIĆ

UDK 28-254(047.53)

141.72:28(047.53)

DOI: <http://dx.doi.org/10.26340/muallim.v18i72.1619>

SAŽETAK: Shuruq Naguib je svoj doktorat iz islamskih nauka stekla na Univerzitetu u Mančesteru, na Odsjeku za bliskoistočne studije. Njeno istraživanje obuhvata dvije ključne oblasti: klasičnu i predmodernu intelektualnu i tekstualnu tradiciju, posebno hermeneutiku Kur'ana i obredoslovlje, i muslimanske odgovore na modernost, s fokusom na to na koji način savremene muslimanske učenjakinje kao i one iz 20. stoljeća iščitavaju tradiciju, kako bi na intelektualnom i društvenom nivou razvile svoj vjerski autoritet kao poznavateljice tradicije. Posljednjih godina profesorica Naguib razvila je interes za temu islama u Velikoj Britaniji te je kao ko-autorica učestvovala u izradi studije "Muslim Women Reading Religious Texts in Britain and Egypt" (2010-2011). Također je uključena u pružanje podrške proučavanju islamskih nauka u Velikoj Britaniji kroz svoj položaj privremene kopredsjedavajuće Britanske asocijacije za islamske nauke (BRAIS). U ovom intervjuu smo s prof. Naguib smo razgovarali o pitanjima koja su u fokusu njenih istraživačkih interesa, a koji obuhvataju: klasičnu egzegezu Kur'ana (intertekstualnost i hermeneutika); predstavljanje žena u Kur'anu; obredoslovna etika u islamu; rod u islamskoj misli; savremene tumačice Kur'ana (muslimanski feminizam); (dis)kontinuitet između tradicionalne i savremene islamske misli; Bintuš-Šati': prva sunijska egzegetkinja i hermeneutičarka.

NOVI MUALIM: Razgovor bih počeo pitanjem koje samo naizgled može da se čini suvišnim, a ono glasi – da li je žena ljudsko biće. Preciznije, da li je žena kao ljudsko biće na istom stupnju kao i muškarac? Ovo Vas pitam zato što postoje različite gradacije žene koje su u određenim vidovima islamskih tumačenja veoma često neegalitarne: od toga da se žena percipira maltene poput roba do toga da je ljudsko biće jednakih kvaliteta kao i muškarac, ali da ima različite uloge.

NAGUIB: Ovo nije jedno pitanje. Počnimo Vašim prvim pitanjem koje glasi da li su žene ljudska bića. To je lagano pitanje pošto se *Kur'an* nedvosmisleno obraća muškarcima i ženama na jednakom nivou. *Kur'an* se pri obraćanju muškarcima i ženama koristi terminima *en-nâs* ili *insân*, a *insân* se u klasičnom žanru *kasida* smatra genetskim pojmom, koji se naziva *elif lâm*. Konkretno, kad se u *Kur'anu* kaže *haleknel-insân* ili *hulikâl-insân*, kod oba termina stoji *elif*

lâm koji predstavlja određeni član u arapskom jeziku. Ovaj član se zove *elif lâm el-džins*; *el-džins* označava vrstu ili tip. On se odnosi na cijelo čovječanstvo, sve ljude koje je Bog stvorio. Dakle, nema uopšte sumnje u to da li su žene ljudska bića ili da li su jednako ljudska bića kao i muškarci. Mislim da nas priča o stvaranju usmjerava ka razumijevanju stvaranja prvobitnog ili primordijalnog para više u genetskom, a manje u rodnom smislu. U prvom ajetu sure "En-Nisa"

“Savremeni muslimani – a i savremenost uopšte – kad propituju islamsku tradiciju, smatraju da je tradicija podbacila zato što nije bila dovoljno fokusirana na ljudska prava i jer nije promovisala egalitarnost kako to danas čini savremena liberalna teorija. Očekivanje od tradicije, to jest mufesira i fakih iz prošlosti da predvide savremenost i da primjenjuju njenu metodologiju predstavlja vid svojevrsnog anahronizma”

nalaze se reference o stvaranju *nefsa*. Svi ljudi su stvoreni od *nefsul-vahidah*, jedne duše. Bog je stvorio muškarca od jedne duše od koje je stvorio i njegovu suprugu. Većina ajeta govori o *nefsu* i o drugoj duši koja je stvorena od njega; ovi pojmovi nemaju rod zbog čega daju indicaciju da je poruka *Kur'ana* usmjerena prema egalitarnoj percepciji čovječanstva.

Drugi dio Vašeg pitanja, da li se žena nalazi na istom stupnju kao muškarac, zapravo se tiče pitanja (ne)postojanja hijerarhije u *Kur'anu*. Mislim da je to pitanje koje mnoge zanima, posebno u kontekstu 34. ajeta koji se takođe nalazi u suri “En-Nisa”. U ovom ajetu se govori o tome da muškarci vode brigu o ženama i da izdržavaju žene (doduše, trebalo bi naglasiti da u novije doba postoje alternativni prevodi izraza *kaṣṣamune 'ale-n-nisa'* koji se protive ustaljenom tumačenju, ali ovakva razumijevanja su još uvek u značajnoj manjini). Zbog toga, u navedenom ajetu postoji određeni stepen hijerarhije, barem u bračnim okvirima. Ovdje je veoma važno podvući da savremeni muslimani – a i savremenost uopšte – kad propituju islamsku tradiciju, smatraju da je tradicija podbacila zato što nije bila dovoljno fokusirana na ljudska prava i jer nije promovisala egalitarnost kako to danas čini savremena liberalna teorija. Očekivanje od tradicije, to jest mufesira i fakih iz prošlosti da predvide savremenost i da primjenjuju njenu metodologiju predstavlja vid svojevrsnog anahronizma.

Inače, jedan od ajeta koji mi trenutno pada na um, a koji može da posluži kako bi oslikao prisutnu egalitarnost u *Kur'anu*, jeste ajet iz sure “Jā-Sīn”. To nije ajet s rodnom

tematikom, ali je zanimljiv jer kaže: “Stanovnici dženeta (*ashabul-dženneh*) uživaće toga dana u blagodatima veseli i radosni” (*Kur'an* 36: 55), a sljedeći ajet nastavlja: “oni i žene njihove” (36:56). Izraz “stanovnici dženeta” (*ashabul-dženneh*) nije rodno određen, što nam ukazuje na to da šta god da se desi na ovom svijetu, muškarci i žene će biti jednako nagrađeni. Ovakav egalitaran koncept preovladava u kur'anskom tekstu zbog čega *mufesiri* i govore o muškarcima i ženama kao ravnopravnim. Međutim, ako pogledate druge ajete, kao što je već pomenuti 34. ajet u suri “En-Nisa”, jasno je da u određenom kontekstu postoji hijerarhija. Et-Taberī, na primer, ovaj ajet razumijeva kao uspostavljanje autoriteta muža nad ženom. Nekoliko vijekova kasnije, Ibn Kesir ovo razumijeva kao uspostavljanje nadređenosti svih muškaraca nad svim ženama na način da su žene u moralnom smislu ravnopravne s muškarcima, ali da su podložne restrikcijama kroz vođenje, usmjeravanje i vlast muškaraca.

Dakle, kao što vidimo, postoji lepeza različitih mišljenja u islamskoj tradiciji. Možda je najbolji primjer za različita mišljenja, pored diskusija o braku, i rasprava o poslanstvu koju smatram fascinantnom. *Kur'an* je imenovao mnoge poslanike, od kojih su većina bili *nebijji* ili *resuli*. A onda je tu 19. sura – “Merjem”. *Kur'an* je opisuje jedinstvenim terminima, ponekad izuzetnijim od onih kojima opisuje muške poslanike. Tu Merjeminu jedinstvenost neki od *mufesira* su isticali kao izuzetak zbog činjenice da je Isaova majka. U isto vreme, neki drugi *mufesiri* spominjali su kur'anski jezik koji opisuje Merjem kao argument za

njeno poslanstvo. *Mufesiri* poput Ibn Hazma i el-Kurtubija u *Džamiul-abkam el-Kur'an* daju argumente da, kad se uporedi jezik koji *Kur'an* koristi za sve poslanike, mogu se pronaći ključni kriterijumi za tako nešto i u priči o Merjem. Poslanstvo se smatra najvećom odgovornošću (*teklifom*) koju ljudsko biće može imati. Svi mi nosimo moralnu odgovornost i svi smo moralni agenti, ali poslanstvo i vjerovesništvo predstavljaju posebnu vrstu moralnog djelovanja zato što oni nisu odgovorni samo za vlastito spasenje, već su prije svega odgovorni za spasenje drugih. A činjenica da postoji rasprava unutar tradicije o tome da li su žene mogle obavljati ovu ulogu, ukazuje na to da je tradicija, posebno unutar *tefsira*, razumljela da su žene mogle imati uloge jednake ulogama muškaraca, uključujući i *teklif*. Oni koji se tome protive, kao što je, na primer, el-Džuvejni, ne čine to na temelju tvrdnje da su žene biološki inferiorne i da ne mogu podneti teret *teklifa*. Njegov argument baziran je na presedanu, pošto nemamo jasne formulacije ni u *Kur'anu* ni u *hadisu* o Merjeminom poslanstvu. Zapravo, njegova argumentacija je još sofisticiranija. On tvrdi da poslanstvo nije utemeljeno samo na prenesenoj tradiciji, već tvrdi da su neophodna dva uslova da bi poslanstvo bilo priznato: prvi je da osoba (muškarac ili žena) sebe proglasi poslanikom, a drugi da donese *mu'džizu* ili čudo koje je izuzetno i koje nedvosmisleno pokazuje da njihovo poslanstvo prati dokaz. Na osnovama toga što Merjem (kao nijedna druga žena) nije tvrdila da je poslanica, el-Džuvejni smatra da ne možemo reći da su postojale žene poslanice. Ovo je komplikovan argument, ali on još uvek ne isključuje mogućnost da je Merjem, ipak, bila poslanica.

Kao što vidimo, mogućnost da žena ima jednaku ulogu kao muškarac i da ima cijeli spektar različitih uloga u muslimanskom društvu nije odbačena. Međutim, sve to nije iskazano u formi ljudskih prava, onako kako se ona danas razumijevaju. U islamskoj tradiciji tako nešto radije

je bilo problematizovano putem niza rasprava i mišljenja s ciljem da se određene mogućnosti ostave otvorenim, poput toga da se žene posmatraju kao nositeljke znanja, jednako kao i muškarci. El-Nevevi, šafijski učenjak, u svom delu *Adabul-fetvah vel mufti vel mustefti'* jasno to kaže. U navedenom djelu on ima poglavlje o kategorijama muftija i o različitim vrstama muftija u zavisnosti od toga koliko znanja imaju iz oblasti izvora i koliko su sposobni u *idžtihadu*. U poglavlju *šurutil-mufti* Nevevi kaže da, ako se traženi kriterijumi pronađu kod muškarca, žene, roba, ili pak osobe koja ne može da govori ili koja ne čuje, ali svoje fetve može davati koristeći neku vrstu znakovnog jezika, svaka od ovih kategorija je prihvatljiva. Pri tome, kada govori o kategorijama muftija, Nevevi smatra da onaj ko može biti potpuno nezavisan, može biti osnivač i *mezheba*. Iz navedenih promišljanja, ako Nevevijevo razumijevanje uslova za donošenje fetvi dovedemo u logički slijed, onda i žena može biti osnivačica i *mezheba* ili fikhske škole. Takođe, predanja žena pri prenošenju hadisa i Sire bila su prihvaćena ravnopravno kao i od muškaraca. Ovako nešto nam jasno govori da u srcu tradicije žene mogu da produkuju vjersko znanje na najvišem nivou. Jer, ako žena može biti apsolutni *mudžtehid* (*mudžtehida el-mutlaka*) ili *mudžtehida* unutar *mezheba*, to nedvosmisleno znači da je žena intelektualno i psihički jednaka muškarcima. Ipak, s druge strane, ako pogledate Nevevijeve *fikh* o braku, pronaći ćete da je on dao *kavamu* muškarcima unutar domaćinstva. Ali to i dalje ne znači da žene ne mogu biti ravnopravne s muškarcima u produkovanju znanja ili u svjedočenju prilikom prikupljanja hadiskog materijala.

Dakle, da rezimiram, unutar islamske tradicije pronalazimo različite situacije u kojima su žene tretirane ravnopravno kao i muškarci. Ali ne u apsolutnom smislu kako se to danas najčešće očekuje. Ipak, kako sam to već istakla, ne znači da poruka o ravnopravnosti nije shvatana u prošlosti i

da je razumijevana kao nešto što će se, takođe, razvijati i u budućnosti. Otvoreni horizonti u islamskoj tradiciji, bilo u *tefsiru* ili *fikh*u, ostavljaju nam mnogo prostora da na temeljima naslijeđene (žive) tradicije dalje gradimo egalitarne obrasce kako bismo pomjerali horizonte.

NOVI MUALIM: Spomenuli ste da kavama u porodici ne znači da žena automatski nije u poziciji da proizvodi znanje jednako kao muškarac. S druge strane, koliko je meni poznato, u klasičnim tefsirima u značajnoj mjeri postoji konsenzus o kavami u porodici. Međutim, kad čitamo radove istaknutih muslimanskih misliteljki 20. i 21. veka, vidimo da su one posebno fokusirane na reiščitavanje 34. ajeta 4. sure "An-Nisa" i na pitanje muške kavame. Kako Vi sagledavate usredsređenost savremenih misliteljki na navedeni ajet?

NAGUIB: Mislim da postoje dva razloga za taj fokus, jedan je ono što neki nazivaju "feministička hermeneutika *Kur'ana*" – malena oblast u kojoj deluje samo nekoliko žena i muškaraca. I drugi, hitnost rješavanja svakodnevnih problema u muslimanskom društvu, posebno u porodici. Porodica se u većini muslimanskih društava (čak i u onim sekularnim) veže za predmodernu fikhsku tradiciju, što stvara neku vrstu sukoba između savremene stvarnosti u kojoj su žene zaposlene i obrazovane jednako kao muškarci i propisa koji ne prate tu promjenu

društvene stvarnosti. Uloge muškaraca i žena su se promijenile, broj obrazovanih žena u poređenju s onim pre nekoliko stotina godina je ogroman. To su neki od razloga za usmjerenost na ovu temu. Svakako da je jedan od njih i uticaj orijentalističke literature koja govori o potlačenosti žena unutar muslimanske porodice, kao i principi ljudskih prava.

Feministička hermeneutika fokusirala se na urgentne probleme, posebno na krizu u društvu izazvanu određenom vrstom kodifikacije srednjovekovnih zakona. Kao što Vail Halak navodi, kodifikacija zakona nikako ne doprinosi promjeni društvene stvarnosti i ne predstavlja način na koji je šerijat djelovao u prošlosti, kad je bio mnogo fleksibilniji i fluidniji. Tada niste mogli kodifikovati nečije mišljenje s ciljem da ono postane zakon koji primenjuje država. *Kadije* i *muftije* su se mogle pozvati na svoje *mezhebe* i odabrali jedno od mišljenja. Nasuprot tome, kod kodifikovanja islamskog porodičnog zakona imate pribjegavanje samo jednom tumačenju, što je vrlo problematično. Ovakav postupak je izazvao brojna razilaženja sa stvarnošću koju ljudi žive. Tu je hitno potrebno djelovati, ali mi nemamo dovoljno ljudi, a posebno nemamo dovoljno žena koje su obrazovane u oblasti islamske tradicije u najširem smislu i koje su u stanju da izgrade razumijevanje toga na koji način

“Smatram da se ajet o kavami može razumjeti na različite načine na temelju tradicije, a ne samo u savremenom okviru ljudskih prava. Ali ako prihvatimo samo jedno čitanje ajeta ili jednu mogućnost, kakva god da je ona, mi redukujemo tradiciju na jednu poziciju, što je protivno konsenzusu koji postoji vijekovima da su različita mišljenja uvijek bila prihvatljiva, ohrabrivana i tolerisana, zato što ne postoji jedinstven način razumijevanja *Kur'ana*. Zato, čak i ako se ljudskopravaško ili feminističko čitanje čini pozitivnijim za ženu danas, prihvatanjem jednog tumačenja i njegovim uspostavljanjem u vidu konačnog načina čitanja zaustavljamo potencijalnu produkciju znanja za muškarce i žene, kao i različite kontekste u kojima se nalaze.”

se islamska tradicija tokom istorije odnosila prema rodnim pitanjima na različitim nivoima – na nivou teologije, kosmologije, etike, prava i na nivou samog teksta.

Uvođenje rodne perspektive jeste novina u razumijevanju islamske tradicije. Pred nama je još dug put produkovanja znanja pre nego što se odmaknemo od opsjednutosti brakom i *kavvamom*. Iz opravdanih razloga to jeste vrlo značajna tema, ali moramo je posmatrati u odnosu na ostale dijelove tradicije koji se bave rodnom kao kategorijom. Na primjer, kao što sam već napomenula, mene zanima poslanstvo, zanima me na koji način su muškarci i žene jednaki ili različiti u odnosu na koncept čistoće. Fascinirana sam činjenicom kako je imam Šafija razumijevao čistoću, na način da su i muškarci i žene suštinski čisti, čak nezavisno od toga da li su muslimani ili nisu. Drugim riječima, on je smatrao da su svi ljudi, sav *Benu Adem* (Ademova vrsta), čisti, što je temeljio na hadisu koji glasi: *El-mu'minu la jendžes ve la junedždžis* (Vjernik nije nečist i ne onečišćuje). Nasuprot drugoj abrahamskoj tradicije, judaizma, ili drugih religija koje ženu smatraju nečistom zbog menstruacije – islamska tradicija to ne čini.

Mi imamo problem jer ne sastavljamo sve dijelove slagalice, već se samo fokusiramo na jedno područje u kojem su *mufesiri* i *fakih* odražavali vlastitu stvarnost dok su razumijevali *Kur'an* i kontekstualizovali ga. Rodna hijerarhija unutar porodice bila je normativ i oni su razvili zakon koji možda nije odražavao sve aspekte *Kur'ana*, ali je služio njihovim specifičnim stvarnostima. Danas se radije fokusiramo na patrijarhalno društvo nego da sagledavamo cijelu sliku i da formiramo bolje razumijevanje opšte poruke *Kur'ana* i toga na koji način ju je razumijevala tradicija kroz sve ove teme iz perspektive rodnih studija. Čeka nas još mnogo posla.

NOVI MUALIM: Kako definišete feminizam? Da li je preciznije koristiti množinu – feminizmi? U tom kontekstu, kako razumijete koncept

“islamskog feminizma”? Da li ste više pobornica termina “reščitavanja Kur'ana iz ženske perspektive” umesto “islamskog feminizma”? Primjećuje se da u svojim radovima uglavnom koristite termin “muslimanska feministička tradicija”.

NAGUIB: Problem s feminizmom uopšte jeste da je feministički diskurs koji većina ljudi poznaje zapravo onaj liberalni, a postoji još mnogo škola unutar feminizma. Marksiistička škola je poznata po svojim kritikama liberalnog feminizma zbog njegove povezanosti s kapitalizmom. Postoje feminizmi koji kritikuju feminizam zbog toga što je previše usmjeren protiv majčinstva ili vidi majčinstvo kao problem. Postoji cijelo novo studijsko polje nazvano “matricentrični feminizam”, koje slavi majčinstvo. Feminizam je vrlo širok pojam, ali feminizam koji je povezan s islamskom tradicijom, a koji zovemo islamskim feminizmom, zapravo ima prilično ograničen pristup. On je u suštini zapadnoevropski, to jest, on je po svojoj strukturi zapadnjački i zasniva se na liberalnoj tradiciji ljudskih prava. Drugim riječima, liberalna feministička tradicija odsudno je oblikovala islamski feminizam. Ono što ja pokušavam da dokažem jeste da se od islama, a posebno od *Kur'ana*, očekuje da ponudi specifičan okvir. Kad Asma Barlas čita *Kur'an*, ona očekuje da *Kur'an* ponudi liberalni koncept jednakosti. Kao politikološkinja čiji su stavovi utemeljeni na liberalnoj političkoj tradiciji, ona želi da *Kur'an* to istakne u prvi plan. Mnoge islamske feministkinje se u različitim rasponima kreću unutar takve paradigme. O tome govori Aiša Hidajetulah u svom radu *Feminist Edges*, gde kaže da, kad jedna paradigma postane vrsta dogmatske pozicije, ona zapravo postaje vrsta fundamentalizma.

Problem je što se ne odmičemo izvan teksta i onoga što tekst govori i što je govorio prethodnim ili premodernim muslimanima. Dakle, postoji tekst, postoji ono što su prethodni muslimani ili prethodne generacije muslimana razumjele da on znači i

postoji naše razumijevanje unutar ovih parametara. Ali mi ne posmatramo te dublje nivoe hermeneutike – kako tekst sugerise načine svog čitanja. *Mufesiri* i *fakih* iz prošlosti razvili su fascinantne tehnike. Ali feministička hermeneutika, posebno ona liberalno ili pravaški orijentisana, ne obazire se na njihove tehnike i metodologiju. I mislim da na taj način propuštaju vrlo značajne i duboke načine na koje se tekst može čitati.

Ako se vratimo pitanju *kavvame*, vidimo da se *er-ridžalu kavvamune 'alen-nisa* (muškarci vode brigu o ženama) ponekad razumijevalo kao opis trenutne situacije, bilo kao način na koji stvari treba da funkcionišu ili način da se postavi ograničenje ili unese određena kvalifikacija. O tome *mufesiri* imaju različita mišljenja, pa je *er-ridžalu kavvamune 'alen-nisa* pre status kvo nego kur'anski ideal. Ako detaljnije pogledate Taberija, dobijate osećaj da i on upravo to kaže. Ovo nije idealna situacija, ovo je ograničavajuća okolnost s kojom se *Kur'an* suočava i pokušava da je izbalansira. Drugim riječima, to je pokušaj da se poboljša i reformiše trenutna praksa tog doba. To nije ontološko kur'ansko razumijevanje načina na koji svijet treba da bude organizovan. Imamo zanimljive reference u *Siri*, kad je jedan od *ashaba*, Abdulah ibn Mesud, koji je bio nezaposlen, odabran da bude uz Poslanika i da ne radi nikakav posao. Njegova supruga je bila vješta trgovkinja i tkalja, prodavala je vlastite tkanine i ona je bila ta koja je zarađivala, zbog čega joj je Poslanik naredio da troši svoju zaradu na izdržavanje svog muža i porodice. Ovo je istovremeno bio njen *zekat* i *sadaka*, tako da je nagrađena dvostruko, za plaćanje *zekata* i za izdržavanje porodice.

Dakle, imamo i primjere iz *Sire* da Poslanik nije osudio žene zato što “zarađuju hljeb”. Isto tako, mi nemamo idealtipski model u *Kur'anu* ili u *Siri* koji kaže da muškarci moraju “zarađivati hljeb”, da je to poredak stvaranja i da žene treba da ostanu kod kuće. Vrlo je teško pronaći takav pogled. Postoje primjeri u hanefijskom

fikh, jedna fetva Ebu Su'uda gdje žena kaže da je njen muž prestao da donosi *nafaku* (opskrbu), pa pita da li to znači da ona i dalje mora da traži njegovu dozvolu da izađe iz kuće i posjeti porodicu. On joj odgovara: "Ne, on nema starateljstvo nad tobom, ne moraš ga poslušati i ostati kod kuće." Ostajanje kod kuće i traženje muževljeve dozvole nije bilo rezultat ontološkog statusa žene na svijetu, to je više bio rezultat određenih ugovora, pa ukoliko uslovi ugovora nisu bili ispunjeni, žena je bila oslobođena njegovih ograničenja.

Navedeni primjeri pokazuju da *kavama* nije razumijevana kao neodvojivi dio odnosa muškarca i žene na svijetu ili u kosmosu. Smatram da se ajet o *kavami* može razumjeti na različite načine na temelju tradicije, a ne samo u savremenom okviru ljudskih prava. Ali ako prihvatimo samo jedno čitanje ajeta ili jednu mogućnost, kakva god da je ona, mi redukujemo tradiciju na jednu poziciju, što je protivno konsenzusu koji postoji vijekovima da su različita mišljenja uvijek bila prihvatljiva, ohrabrivana i tolerisana, zato što ne postoji jedinstven način razumijevanja *Kur'ana*. Zato, čak i ako se ljudskopravaško ili feminističko čitanje čini pozitivnijim za ženu danas, prihvatanjem jednog tumačenja i njegovim uspostavljanjem u vidu konačnog načina čitanja zaustavljamo potencijalnu produkciju znanja za muškarce i žene, kao i različite kontekste u kojima se nalaze.

NOVI MUALIM: Kakav je Vaš stav o muslimanskim misliteljicama koje se suprotstavljaju terminu "feminizam" i koje ga percipiraju kao zapadnjačku ideologiju? Slažete li se sa Sabom Mahmud kad kritikuje politički uticaj SAD u "reformisanju i reoblikovanju islama"? Njena dva ključna argumenta jesu da sekularizam danas proizvodi "religijski subjekt kompatibilan s racionalnošću i liberalnom političkom vlašću" i da su kreatori američke politike pronašli "moćnog partnera u sekularno-liberalnim muslimanskim reformistima" koji žele da uspostave apsolutnu dominaciju sekularnog poretka u muslimanskim društvima.

“Neki od učenjaka pristupa mekasid zaista žele da svedu sav fikh na nekoliko principa i na određeni heuristički okvir. U svemu tome nešto nedostaje jer ni detaljni fikh nije apsolutna norma, a nije to ni šerijat utemeljen na samo nekoliko principa. Potrebno je sam fikh kontekstualizovati, razumjeti njegov istorijski razvoj i onda kao muslimani, ne samo kao akademski radnici, napraviti razliku između onoga na čemu ćemo graditi dalje i onoga što smatramo kontekstualno specifičnim. Ali dotad je sve što radimo selektivno i to je vrlo problematičan pristup širim pitanjima.”

NAGUIB: Saba Mahmud se referira na prevlast određenog načina razmišljanja i nije jedina koja o tome govori. Tu je i Halak, koji govori o hegemonističkoj liberalnoj paradigmi, hegemonističkom konceptu države koji je oblikovao naš politički i kulturni svijet i o činjenici da se svaki izuzetak mora uskladiti s tim modelom, bilo miroljubivim ili drugim sredstvima. Tu nije riječ samo o porodičnom pravu ili o politici, naći ćete to u različitim sferama gde se susreću islam i modernost, gdje se svi stavovi koji se ne uklapaju u tu hegemonističku paradigmu opisuju kao radikalni, ekstremistički ili, u najmanju ruku, problematični i treba ih promijeniti. Patologizuju se sve verzije islama osim onih koje su slične ili su unutar parametara liberalnog modela. Neke od njih patologizuju se ili percipiraju kao problematične zbog niza razloga, koji su ponekad bazirani na samoj islamskoj tradiciji. Ali vrlo je problematično i nasilje, intelektualno i konceptualno nasilje koje se sprovodi protiv različitih mišljenja unutar tradicije, i način na koji ih muslimani sami odbacuju.

Džozef Masad u svojoj knjizi takođe govori o pojavi liberalnih reformatora u islamu, kao o nekoj vrsti industrije koja ne uočava svoje saučesništvo u stvaranju dominacije određene ideje. Preoblikovanje islama u skladu s određenom idejom znači da gubimo kontakt s veoma bogatom tradicijom u kojoj možemo pronaći mnogo mogućnosti.

Neki muslimanski intelektualci za Taberija tvrde da ga ne možemo

koristiti zato što su njegovi stavovi mizogini. Ali ako pažljivo čitate Taberija, zadivljujuće je koliko je on prijateljski naklonjen prema ženama. Problem je samo što mi nemamo dovoljno znanja i što na stereotipan način gledamo na to kako su muslimani razumijevali *Kur'an* i islam u prošlosti, toliko stereotipan da zapravo cijelu istoriju pogrešno tumačimo. Taberi je osnivač *mezheba* nazvanog džeririrski, koji je prihvatao žene kao imame miješanog džemata – muškaraca i žena.

U Ibn Rušdovom delu *Bidajetul-mudžtehid* navodi se da se Taberi nije protivio tome. On nije zagovarao tu praksu, ali nije vidio problem da muškarci i žene klanjaju za ženom, ako postoji potreba i ukoliko žena stoji sa strane i nije ispred džemata, jer ne postoji eksplicitna zabrana za to. To je naslijeđena tradicija i postoje dokazi koji upućuju na tu mogućnost. On je takođe prihvatao žene kao sutkinje u svim vrstama slučajeva, uključujući i *hudud* (šerijatske kazne), a u svom tumačenju ženskih pitanja najrestriktivniji je prema širenju dominantno muških tumačenja. U svom tumačenju on uvijek nastoji da umanji privilegije muškaraca. Ali takođe uključuje u svoja djela i mnoga mišljenja koja se iz rodno egalitarne perspektive mogu smatrati mizoginim i problematičnim. Kad savremeni čitaoci, uključujući i reformiste, feministe i liberalne intelektualce, čitaju Taberija, oni iz samog uključivanja takvih tekstova iščitavaju da je Taberi podržavao takva mišljenja. A znamo da je Taberijev rad kompilacija koja pravi određene izbore.

“Sve dok odnosi moći, u produkciji znanja kao i u svjetskoj politici, budu ovakvi kakvi jesu, nastaviće se i hegemonija zapadnjačke filozofije i teorije zato što ona nije zasnovana na relevantnosti ideje, već na snazi institucija i država u kojima one djeluju. Ukoliko budemo u stanju da preoblikujemo i restrukturiramo muslimanske institucije i da kreiramo drugačije odnose moći, moguće je da ćemo dobiti mislioce poput Ibn Rušda, Ibn Sine ili Gazalija”

Reformisti često nisu prijateljski raspoloženi prema tradiciji, njihova polazna pretpostavka je da ona ne može biti drugačija nego patrijarhalna, što smatram vrlo frustrirajućim jer su tekstovi koje imamo fascinantni. Odakle nam, onda, ljudi poput Taberija – *mufesira* koji slijedi ranije egzegete, koji je progresivan kad je reč o pitanju *imameta*, ili poput Ibn Arebija, koji je sufija i prihvata da su žene čak sposobnije za dostizanje ideala savršenog ljudskog bića nego muškarci. A onda imamo tvrdnje da je tradicija patrijarhalna, muški orijentisana itd.

Postoji mnogo problema u načinu na koji reformisti pristupaju tradiciji, a mislim da tu postoji i neka vrsta filozofske krize zato što zapravo nemamo muslimanske mislioce ravne onima iz prošlosti. Ne romantizujem prošlost, ali kad su Ibn Sina, Gazali i Ibn Rušd pisali svoja djela, oni su bili uzori svog vremena. Dosegli su nivo znanja koji je bio vrhunac kulture njihovog doba. A čini se da naši mislioci danas djeluju unutar već zadatih okvira. Oni možda iniciraju nova čitanja ili ponovna čitanja, ali ne iniciraju nove načine čitanja i nove teorije koje nadilaze ove savremene dihotomije.

NOVI MUALIM: Zapadni svet konstantno vrši pritisak na muslimansku zajednicu da se izjasni o određenim rodnim pitanjima. Da li je moguće oduprijeti se ovom pritisku i ne pasti u zamku reaktivnog djelovanja, već pokušati riješiti pitanja koja zajednica smatra stvarno problematičnim? Neprestano se suočavamo s pitanjem “ženskih imama”, dok se u međuvremenu, kao zajednica, borimo s problemima kao što je nasilje

u porodici, obrazovanje žena, pravo da žena bira muža ili čak pravo da odlučuje o vlastitom životu.

NAGUIB: U okviru svog polja djelovanja, smatram da je put koji vodi naprijed širenje horizonta islamskih nauka i njihovo obogaćivanje temeljitijim razumijevanjem intelektualne tradicije i njenog konteksta. Uzmimo Šihaba Ahmeda i njegovu knjigu *What is Islam*. Možemo se ne slagati s njegovim stavovima na mnogim nivoima, ali fascinantno je da opisuje fenomen “pan-pozicije” koji smatram vrlo plodotvornim. Kad detaljnije analizirate stvari, inkluzivni ste prema različitim modelima islama i razumijete tok istorije, počinjete da gledate na islam kao na istorijski fenomen, vidite kako je nekad u predmodernom svijetu imao vlastitu paradigmu, kako su muslimani u različitim dijelovima svijeta bili samouvjereniji, kako su se odnosili prema svijetu i kako su razumjeli vjeru u vlastitom kontekstu. U tome možemo pronaći inspiraciju.

Ironično je to što smo mi polarizovani i mnogo više izolovani od predmodernih *mufesira*. Mnogi učenjaci tvrde da u islamu nema koherentne teorije o rodu zbog izolovanih interesa *mufesira* u njihovom pristupu *Kur'anu*. Mislim da mi danas imamo mnogo izolovaniji pristup jer posmatramo selektivno samo određene ajete, određene teme, a ne sagledavamo sveobuhvatnije istoriju islama i različite paradigme islama koje su se pojavile u predmodernom svetu. Mislim da je istorijsko proučavanje islama vrlo važno i da će nam pomoći da razumijemo kontekst u kojem su nastala određena značenja, određeni modeli praktikovanja islama i konceptualizovanja sveta. Kad to jednom

shvatimo, moći ćemo da napravimo razliku između vrijednosti koje mogu biti nepromjenljive i kontekstualnih elemenata koji odražavaju specifične istorijske kontekste. Još uvek nismo napravili takvu studiju ili smo to učinili samo u pojedinim oblastima i temama. Islamske nauke su vrlo osiromašene, one ostaju fikhski, a ne istorijski orijentisane, ili u najmanju ruku istorija ne dopire do njih na plodonosan i konstruktivan način kao što bi trebalo. Posjetila sam neke medrese u Engleskoj i tu se tekst zaista proučava potpuno izvan svog konteksta i konteksta u kojem je nastao. Tako hanefijski *fikh* postaje aistorijski set znanja, pa se ili želi stvarati novi *fikh* ili razvijati novi pristup koji zanemaruje detalje hanefijskog *fikha*. Neki od učenjaka pristupa *mekasid* zaista žele da svedu sav *fikh* na nekoliko principa i na određeni heuristički okvir. U svemu tome nešto nedostaje jer ni detaljni *fikh* nije apsolutna norma, a nije to ni šerijat utemeljen na samo nekoliko principa. Potrebno je sam *fikh* kontekstualizovati, razumjeti njegov istorijski razvoj i onda kao muslimani, ne samo kao akademski radnici, napraviti razliku između onoga na čemu ćemo graditi dalje i onoga što smatramo kontekstualno specifičnim. Ali dotad je sve što radimo selektivno i to je vrlo problematičan pristup širim pitanjima.

Drugo pitanje kojem se ne pristupa uvek iskreno u radovima nekih reformista i feministkinja, jeste pitanje lojalnosti, čemu su lojalni i šta su njihovi prioriteti. Ponekad feministkinje, posebno one religijske, svoju lojalnost opisuju kao dvostruku – lojalnost (*double commitment*) religiji i lojalnost feminizmu. Ali nije moguće u različitim situacijama uvijek dati jednak značaj ovim tipovima lojalnosti. Ponekad će prioritet biti lojalnost religiji, a nekad, u drugačijem kontekstu, to će biti lojalnost feminizmu ili liberalizmu. Koju metodu koriste za određivanje toga do koje mjere su lojalni jednom ili drugom? Smatram da moramo jasnije artikulirati ka čemu je usmjerena

naša lojalnost i, kad pišemo o islamu, otvorenije to obrazložiti.

U knjizi *What is Islam* Šihab Ahmed sugerira da je važno biti musliman da bi se potpuno shvatio islam. Lojalnost islamu je na prvom mjestu. Njegova "pan-perspektiva" predstavlja insajdersko, ali mnogo inkluzivnije gledište, jer prihvata tradiciju u svoj njenoj kompleksnosti, tako da ona nije specifično feministička ili hanefijska. Što ne znači da konkretno dvije navedene perspektive nisu važne, ali ako želite postići dublje razumijevanje procesa unutar islama, morate imati mnogo komparativniji pristup. Zato smatram da je veoma važno komparativno historijsko proučavanje islama koje je utemeljeno na tekstu i razvijeno iz bogate islamske tradicije. Muslimanski učenjaci koji pišu o islamu ponekad moraju pokrivati širok raspon područja, moraju razumjeti historiju i tradiciju islama i njegove savremene probleme, a da bi pisali jezikom koji razumiju njihovi savremenici, bilo muslimani ili nemuslimani, moraju razumjeti zapadnjačke teorijske paradigme. Vrlo često nešto od toga zakaže. Ili dobro razumijete zapadnjačke teorijske okvire, ali niste dovoljno upoznati s islamskom tradicijom, ili obrnuto. Veoma je malo mislilaca ili filozofa koji imaju solidno znanje u ovim različitim okvirima. Jedan od njih je Halid Ebu Fadl. On uspješno koristi zapadnjačku teorijsku i filozofsku tradiciju, ali zadržava kritičku distancu, ne dopuštajući da ona preuzme primat u njegovom radu. To smatram značajnim i za svoj rad jer crpim inspiraciju iz filozofske hermeneutike, posebno Gadamera i Hajdegera, i smatram je vrlo pozitivnom, ali održavam kritičku distancu. Na nju gledam iz komparativnog ugla i održavam pozitivan odnos s vlastitom tradicijom tako što je ne iščitavam koristeći hermeneutiku sumnje da je ona nezaobilazno mizogina, patrijarhalna, zaostala i sl. Mi nemamo mislioe poput indijske misliteljke Gajatri Spivak – postkolonijalne islamiste

koji su u stanju da iznjedre nove paradigme. Imamo tek nekoliko onih čiji su radovi fascinantni, kao što je marokanski mislilac Taha Abdurahman. Smatram ga fascinantnim zato što odlično vlada savremenim diskursom o etici, a ima i dublje razumijevanje islamske tradicije, pri čemu ono nije zatočeno u zadate okvire zapadnjačke tradicije i zbog čega je u stanju da donese nešto novo što otvara horizonte. Toga imamo vrlo malo, posebno kad je reč o rodним pitanjima. Čini mi se da ponegdje još uvek idemo silaznom putanjom, ima dobrih radova, ali to još uvek nije dovoljno.

Taha Abdurahman nije nikad preveden na engleski ili na neki drugi jezik zato što se ne uklapa ni u jednu kategoriju. Da se više izražavao na tradicionalan način, koji se uklapa u naše razumijevanje islamske tradicije, bio bi preveden. On se ne uklapa ni u jednu kategoriju, a nije ni liberalni reformista. Osim navedenog, naravno, kako je to često slučaj, Magreb ne dobija dovoljno pažnje od Mašrika, jer muslimani Mašrika, posebno onog arapskog, smatraju da imaju veći autoritet i više prava na tradiciju. Zato je sjevernoafrička islamska misao često marginalizovana.

NOVI MUALIM: Postmoderni pristupi zvuče primamljivo, ali ključno pitanje je koliko daleko treba da idemo s dekonstrukcijom i kontekstualizacijom. Kako odrediti granicu? Kako koristiti određene postmoderne alate, a istovremeno ostati u okviru (intencija) šerijata?

NAGUIB: Smatram da mi nismo sistematično iščitavali postmodernu misao tako da i ne možemo dati islamsku kritiku postmodernosti. Naš pristup odražava stanje našeg znanja koje je opet odraz društvenoekonomskih i strukturalnih problema našeg društva, pošto nemamo institucije, nemamo centre znanja koji će omogućiti muslimanima da se više bave postmodernizmom na sveobuhvatan način. Mislim da je postmodernost s jedne strane otvorila put za suočavanje s hegemonijom određenog

koncepta modernosti. Osigurala je unutrašnju kritiku iz koje muslimani mogu crpeti određenu vrstu inspiracije. Dakle, mi smo tu sledbenici (*mukalidi*), bilo da smo modernisti ili postmodernisti. Postmodernost je donijela kritiku koja otvara mogućnost za ponovno promišljanje pitanja iz oblasti prava, etike, države, nacionalne države, roda i feminizma. Feministkinje koje govore o religijskom feminizmu postmodernost koriste izvan sekularnih koncepata feminizma, koriste određene alate koje su razvili postmoderni mislioci u vezi s analizom diskursa i s diskursom struktura u islamskoj tradiciji kako bi ih analizirali iz rodne perspektive.

To je otvorilo brojne mogućnosti, ali tu leži i jedna opasnost koja zahtjeva našu filozofsku pažnju jer postmodernizam naglašava kulturološku i historijsku specifičnost do te mjere da isključuje metafiziku. Izazivajući istinu modernosti u svim njenim iteracijama od Kanta do analitičke filozofije, postmodernizam je, prema mišljenju nekih mislilaca, zauvek ugrozio metafiziku istine.

Mislim da u radu nekih islamskih učenjaka, kao što je Bintuš-Šati, postoji taj srednji put jer ona vjeruje u modernu metodu i istinska je kći svog vremena (*bintul-asr*). Ali zbog svoje teologije ili metafizičke pozicije ona prihvata da ovaj realizam nikad ne može sadržavati cjelokupnu istinu. Dakle, moguće je razviti postmodernističku poziciju ili islamski način razumijevanja postmodernosti u kojem ne negiramo istinu niti prihvatamo hegemoniju jedne verzije istine. U tome postoje određene opasnosti, ali i prilike, i to može inspirisati i ohrabriti muslimanske mislioe da sagledavaju tradiciju tako da razlike i neslaganja ne doživljavaju kao odbacivanje istine, ali i da jedno viđenje istine ne postavljaju kao jedini normativ u svim situacijama.

Ako ništa drugo, postmodernost u svom temelju ima elemente mističizma. Žak Derida je profitirao iz Levinasovog mističizma i jevrejske tradicije, koja ima zajedničke elemente s muslimanskom tradicijom.

“Čitam često da ljudi govore da se moramo izdići iznad politike identiteta i da je politizovanje hidžaba problematično jer esencijalizuje kakva muslimanka treba da bude. Muslimanke treba da budu cjenjene bez obzira na to na koji način odaberu da izraze svoj islam ili svoj muslimanski identitet. Nemam problem s tim i ne mislim da bi hidžab trebalo nametati muslimankama. Ali, u isto vreme, vjerujem i u važnost njegovog političkog značenja. Ne idealizujem hidžab kao lice islama, ali aktivni otpor nije samo politički, već i kulturni akt.”

Postoji element misticizma u pokušaju da se ospori mogućnost čovjeka da ikada obuhvati istinu. Prema nekima, postmodernisti su doživljeni kao antirealisti jer oslobađaju moderni subjekt razmišljanja o sebi kao o centru sveukupnog razumijevanja i znanja. Na koji način će se to preneti u islamski okvir, zavisi od mislilaca koje budemo u stanju da proizvedemo kroz svoje institucije i sisteme.

Mislim da je moja generacija ona koja pokušava da pravi mostove i da zadrži nezavisnu poziciju u odnosu na različite iteracije. Ipak, ja polažem nade u sledeću generaciju koja pohađa različite oblike islamske edukacije i koja samim tim više nije redukovana na samo jedan oblik podučavanja islamu. Možda ćemo u naredne dve generacije dobiti vodeće filozofe u islamskoj tradiciji. Ali važno je naglasiti da, sve dok odnosi moći, u produkciji znanja kao i u svjetskoj politici, budu ovakvi kakvi jesu, nastaviće se i hegemonija zapadnjačke filozofije i teorije zato što ona nije zasnovana na relevantnosti ideje, već na snazi institucija i država u kojima one djeluju.

Ukoliko budemo u stanju da preoblikujemo i restrukturiramo muslimanske institucije i da kreiramo drugačije odnose moći, moguće je da ćemo dobiti mislioce poput Ibn Rušda, Ibn Sine ili Gazalija, koji mogu uticati na zapadnjačke okvire znanja, a time se i u postmodernost, koja jeste raznolika, ali je u suštini istinsko dijete modernosti, možda mogu uneti glasovi kritike. Smatram

da ćemo mi ostati podređeni i tihi sve dok ne razvijemo glas i diskurs koji nadilazi ovu hegemoniju.

NOVI MUALIM: Danas je pitanje hidžaba postalo jedno od pitanja o kojima se najviše raspravlja. Kako Vi razumijete hidžab? Šta je u pozadini ove borbe za simbolički kapital hidžaba?

NAGUIB: To je veoma dobro pitanje i postavljalo ga je mnogo učenjaka, od postkolonijalnih autorki poput Lejle Ahmed do aktivistkinja poput Mune Tahavi. Kao muslimanka bih voljela da iznesem dvije opservacije. Čitam često da ljudi govore da se moramo izdići iznad politike identiteta i da je politizovanje hidžaba problematično jer esencijalizuje kakva muslimanka treba da bude. Muslimanke treba da budu cjenjene bez obzira na to na koji način odaberu da izraze svoj islam ili svoj muslimanski identitet. Nemam problem s tim i ne mislim da bi hidžab trebalo nametati muslimankama. Ali, u isto vreme, vjerujem i u važnost njegovog političkog značenja. Ne idealizujem hidžab kao lice islama, ali aktivni otpor nije samo politički, već i kulturni akt. Počela sam da nosim hidžab pre dvije decenije kad je bio dio isključivo političkog izražavanja muslimanskog identiteta, kao otpor vesternizaciji, a onda je on postao dio duhovnosti, onoga što vi zapravo jeste, i uhvaćeni ste u njemu bez obzira na sve probleme na koje naiđete, posebno kad hidžab postane talac različitih diskursa koji pokušavaju da vas legitimizuju ili delegitimizuju. Neki pokušavaju da vas legitimizuju

na temelju hidžaba i kao muslimanka mislite: *Moj islam nije samo moj hidžab, on je više od toga.* Želite se odupreti tome i reći: *Hidžab ništa ne znači, ne želim da ga nosim.* Imala sam prijateljice koje su prestale da nose hidžab jer nisu željele da svedu svoje “muslimanstvo” i posvećenost islamu samo na nošenje hidžaba, posebno u svjetlu diskursa političkog islama koji je hidžabu dao toliki simbolički legitimitet, isključujući brojne muslimanke koje ga ne nose ili ne žele da ga nose na taj način. To je problematično, ali s moje tačke gledišta jednako je problematično otići i u suprotnom pravcu i reći: *Moramo hidžabu oduzeti bilo kakvo političko značenje i učiniti ga duhovnim izborom, ličnim izborom,* jer postoje određeni diskursi koji hidžab smatraju jedinim legitimnim načinom bivanja muslimankom. Još izraženije hegemonistički su diskursi o hidžabu koji kažu: *Žene koje nose hidžab naglašavaju različitost u odnosu na modernost i ta se različitost može tolerisati jedino ako je hidžab dovoljno umjeren.* Negativne posljedice ovih stavova su različite, tako da fundamentalistički način viđenja hidžaba u nekim diskursima koji ga smatraju najvažnijim aspektom mog identiteta ne utiče jednako negativno na mene kao moderni zapadnjački diskurs o hidžabu kao drugačijem. Kad posmatramo širu sliku, to predstavlja veći problem za diskurs o islamu širom svijeta.

Da se vratimo pitanju postoji li razlika između političkog i duhovnog. To je srž problema i mislim da politike identiteta usvajaju podjelu između političke i duhovne sfere, što je ponovo problematično. To je zapadnjačka i hrišćanska podjela, tačnije protestantska, i ne doprinosi rješavanju ovog složenog pitanja. Smatram da političko znači i duhovno, i obrnuto, zato što je to i moralna pozicija na kraju krajeva.

Odabirom da nosim hidžab ja ispunjavam nešto što razumijem kao zahtjev pristojnosti u islamu i nisam uvjerena u alternativna stanovišta. Bez obzira na sve te diskusije o tome da li *himar* znači pokrivanje glave ili

ogrtač ili da li se *dželabib* odnosi na nešto što pokriva glavu. Mislim da ima dovoljno dokaza koji upućuju na to da pristojnost za žene zahtijeva neku vrstu pokrivanja tijela i glave, možda ne na način na koji to neki ljudi razumiju, ali dokazi su tu. To je dio odgovornosti (*teklifa*), ali ta odgovornost nije samo lična, to je takođe obaveza prema društvu. Stajem uz slabiju stranu unutar diskursa o islamu. Time ne podržavam, kako neki tvrde, političke ili fundamentalističke trendove unutar muslimanskog svijeta

koji su do određene mjere reakcionarni (mada ne uvijek). Zato što oni nemaju kulturnu moć. Možda imaju neku moć unutar svojih zemalja ili su shvaćeni kao prijetnja, ali oni nemaju moć u smislu mijenjanja svijeta. Oni ne mijenjaju svijet, ali ono što ga mijenja jeste rastući diskurs o islamu kao "drugačijem", kao o pretnji, kao o nečemu čega se treba bojati.

Boriti se protiv ovih stereotipa znači biti žena koja nosi hidžab i žena koja pokušava da razmišlja o određenim rodnim pitanjima kroz vraćanje

tradiciji, kritičkim pristupom zapadnjačkim teorijama i neuklapanjem u kategorije koje se nameću s bilo koje strane. Mislim da to potencijalno otvara mogućnost da se, politički i duhovno, bude muslimanka koja se ne uklapa u ove reduktivne diskurse i stereotipna shvatanja.

I, za kraj, da budem potpuno iskrena. Na pitanje o hidžabu odgovorila sam iz lične perspektive jer o njemu imam lični stav, a posljedica toga je da ga ne mogu isključivo tumačiti s istorijske ili akademske tačke gledišta.

الموجز

لدينا مشكلة لأننا لا نجمع كل أجزاء الصورة

حوار مع الأستاذة الدكتورة شروق نجيب
أجرى الحوار: إيفان أيوب كوستيتش

حصلت شروق نجيب على درجة العالمية (الدكتوراه) في العلوم الإسلامية من جامعة مانشستر، في قسم دراسات الشرق الأوسط. وتشمل دراستها مجالين رئيسيين: الأول، التراث الفكري والنصي التقليدي وما قبل الحداثي، وخاصة تأويل القرآن الكريم والعبادات، والثاني، ردود المسلمين على الحداثة مع التركيز على طريقة التي تقوم بها العالمات المسلمات المعاصرات وأولئك من القرن العشرين بقراءة التراث، حتى ينمّن شخصيتهن الدينية فكريا ومجتمعيا باعتبارهن عالمات بالتراث. في الأعوام الأخيرة زادت الأستاذة نجيب من اهتمامها بموضوع الإسلام في بريطانيا وشاركت في إعداد دراسة "Muslim Women Reading Religious Texts in Britain and Egypt" (المراة المسلمة تقرأ النص الديني في بريطانيا ومصر) (2010-2011). كما تشارك في تقديم الدعم لدراسة العلوم الإسلامية في بريطانيا من خلال شغلها منصب الرئيس المشارك المؤقت للهيئة البريطانية للعلوم الإسلامية (BRAIS). تحدثنا في هذا الحوار مع الأستاذة نجيب عن مسائل تقع في مركز اهتماماتها البحثية والتي تشمل: التفسير الكلاسيكي للقرآن الكريم (التناص والتفسير)؛ المرأة في القرآن الكريم؛ أخلاق العبادات في الإسلام؛ الجنس في الفكر الإسلامي؛ المفسرات المعاصرات للقرآن الكريم (الحركة النسوية بين النساء)، التواصل والانقطاع بين الفكر الإسلامي التقليدي والمعاصر؛ بنت الشاطيء؛ أول امرأة سنيّة فسرت القرآن الكريم وأولته.

Summary

WE HAVE A PROBLEM BECAUSE WE ARE MISSING PARTS OF THE PUZZLE

Interview with Professor Shuruq Naguib
Ivan Ejub Kostić

Shuruq Naguib defended her PhD thesis in the field of Islamic studies at the Middle Eastern Studies department, the Manchester University. Her research covers two main fields: classical and pre-modern intellectual and textual tradition with emphasis upon hermeneutics of the Qur'an, rituals (ibadat) and Muslims response to the modernity focusing upon the manner in which contemporary and the 20th century female Muslim scholars see the written tradition and how they grew as religious and social authorities in the field of Islamic tradition. In the last few years professor Naguib incited the interest for Islam in the Great Britain and contributed as a co-author in the study, titled "Muslim Women Reading Religious Texts in Britain and Egypt" (2010-2011). As a co-president of the British Association for the Islamic Studies (BRAIS), she was actively involved in support of the study of the Islamic Studies. In this interview we addressed the issues that lay in the focus of her research interest: classical exegeses of the text of the Qur'an (inter-textual and hermeneutical); representation of women in the Qur'an; ritual ethics in Islam; perception of gender in the Islamic thought; contemporary female interpreters of the Qur'an; (dis)continuity regarding the traditional and contemporary Islamic thought; Bintuś-Šati': the first *Sunni* female exegetist and hermeneutist.