

FAZLUR RAHMAN: OKVIR ZA INTERPRETACIJU ETIČKO-PRAVNOG SADRŽAJA KUR'ANA¹

Abdullah SAEED

Preveo: Almir FATIĆ

UDK 28-254

SAŽETAK: Pakistansko-američki mislilac i učenjak Fazlur Rahmana (1919-1988) bio je jedan od najsmjelijih i najoriginalnijih saradnika u pogledu diskusije o reformi islamskog mišljenja u dvadesetom stoljeću. Pošto Kur'an zauzima središnje mjesto u svakoj takvoj diskusiji, inovativni pristupi njegovog interpretaciji dio su svake reformske agende. S obzirom na važnost etičko-pravnog sadržaja Kur'ana u debati o obnovi i reformi, Rahmanovo djelo na tom području u fokusu je ovog rada. Specifični aspekti njegova pristupa bit će navedeni na temelju šest ključnih elemenata: Objava i njezin društveno-historijski kontekst; idealno/kontingentno; društvena pravda; obazriva upotreba hadisa i povezivanje prošlosti i sadašnjosti.

Ključne riječi: Kur'an, etika, reforma, islamsko mišljenje

Uvod

Fazlur Rahman je rođen 21. septembra 1919. u distriktu Hazara, što je sada Pakistan,² u području koje je jako povezano sa islamskim religijskim obrazovanjem. Njegov otac, Mawlana Shihab al-Din, bio je *'alim*, diplomirao je na Deoband Seminary u Indiju. Više pod njegovim tutorstvom, a ne onim koledžskim, Rahman je stekao svoje religijsko obrazovanje u tefsiru, hadisu, pravu, teologiji i filozofiji. Pohađao je Punjab Univerzitet u Lahoreu i

stekao fakultetsku i magistarsku diplomu na arapskome. Onda je otišao na Oksford, gdje je napisao svoju disertaciju o Ibn Sinaovoj filozofiji.³ Iako je njegov primarni interes ranije u njegovoj akademskoj karijeri bila filozofija, bio je široko obrazovan u islamskom pravu, historiji, etici, *tefsiru* i hadisu. Nakon što je završio studije na Oksfordu, Rahman je otišao na Durham University (UK), gdje je predavao islamsku filozofiju od 1950. do 1958. Potom je otišao da preuzme poziciju vanrednog

profesora na Institutu islamskih studija na McGill University u Kanadi, gdje je ostao tri godine.

U to vrijeme, general Ayyub Khan, tada predsjednik Pakistana, tražio je liberalnog reformatorskog intelektualca koji bi vodio Islamski istraživački institut kojeg je osnovao Ayyub Khan i, prema Rahmanovim riječima, 'da savjetuje vladu o religijskoj politici koja bi bila saglasna principima islama, a koje bismo mi interpretirali zarad primjene u izmijenjenom kontekstu modernog

¹ Naslov originala: "Fazlur Rahman: a framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur'an", u: *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, ed. Suha Taji-Farouki, Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili

Studies, 2004., str. 37-66 (nap. prev.).

² Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford, 1999), p. 1. Biografski odjeljak u velikoj mjeri oslanja se na ovo djelo kao i na Rahmanove vlastite

iskaze o njegovom životu i djelu. Na primjer, v. Fazlur Rahman, 'My Belief in Action', u: Phillip L. Berman, ed. *The Courage of Conviction* (New York, 1985), pp. 153-9.

³ Rahman, *Revival and Reform in Islam*, pp.1-2.

svijeta'.⁴ Tako je Institut trebao osigurati intelektualnu podršku Ayyub Khanovom programu modernizacije. Pakistan, nacija utemeljena na 'zemlji muslimana', od nezavisnosti je bio razapet između tradicionalnog islama opće populacije i 'modernističkog' islama za koji se zalagala većina intelektualne i sekularne elite zemlje. Iz političkih razloga, Ayyub Khan morao je usmjeriti put modernizacije koja ne bi vrijeđala tradiciju. Sa bogatim znanjem tradicionalne islamske učenosti i svojim kontaktom sa Zapadom, Rahman je bio jedan od nekoliko pakistanskih intelektualaca u to vrijeme sa širokim znanjem i intelektom za zadatak. Na poziv Ayyuba Khana, Rahman se vratio u Pakistan da, prvo, zauzme mjesto gostujućeg profesora i, kasnije, direktora Instituta, gdje je ostao od 1961. do 1968.

Zauzimajući direktorsku poziciju, Rahman je uvidio mogućnost da pomogne reformu pakistanskog religijskog establišmenta a posebno njegovog obrazovnog sistema. Na Institutu je započeo podučavanje mladih pakistanskih učenjaka pristupu islamskoj tradiciji iz jedne kritičke perspektive. Istovremeno, pružao je političke savjete i preporuke o pitanjima povezanim sa islamskim propisima iz područja reforme porodičnog prava do bankovne kamate i zekata. Njegovi pogledi o ovome bili su 'liberalni' i često u suprotnosti sa pogledima tradicionalnog religijskog establišmenta. Prema Rahmanu, najtvrdi otpor sa kojim se suočio bio je "od religijskih konzervativaca i uglavnom je bio koncentriran oko pitanja prava žena i reforme porodičnog prava".⁵ Nezadovoljstvo političkih oponenta Ayyuba Khana, koje su predvodili utjecajne političke i religijske figure, idealnu metu pronašao je u Rahmanu, koji je za njih simbolizirao najgori aspekt projekta modernizacije – religijsku i socijalnu reformu.

Zato Rahmanove ideje, zajedno sa određenim stepenom idealizma i

političke naivnosti, ne samo da su ga stavile na udar moćnog religijskog pakistanskog establišmenta, već ga učinile i pijunom u borbi za vlast sa Ayyubom Khanom. Duboko ukorijenjeni tradicionalizam zemlje i masovna nepismenost pogoršali su problem. U atmosferi hysterije, prijetnje su bile usmjerene protiv Rahmanovog života i on je, na koncu, morao podnijeti ostavku i napustiti Pakistan. Svom akademskom životu vratio se na Zapadu. Imenovan je za profesora islamskog mišljenja na Univerzitetu Čikago 1968. i tu je ostao sve do svoje smrti 1988.

Rahman je u Čikagu odigrao značajnu ulogu u obučavanju brojnih postdiplomaca iz zemalja kakve su Indonezija i Turska. Dok njegovo mišljenje uopće nije poznato u arapskom svijetu ili u tradicionalnim religijskim krugovima bilo gdje, u Turskoj i Indoneziji on je najutjecajniji. Mnogi njegovi studenti zauzimaju više akademske pozicije u islamskim studijama u tim zemljama. U Indoneziji, na primjer, Nurcholish Madjid, jedan od najutjecajnijih javnih intelektualaca, studirao je pred Rahmanom u Čikagu. U Sjedinjenim Državama, gdje je Rahman proveo posljednjih dvadeset godina svog života, nekoliko studenata islama preuzelo je njegove ideje i pokušalo reinterpretirati specifična područja etičko-pravnog sadržaja Kur'ana. Dobar primjer za to je Amina Wadud, čije djelo *Kur'an i žena* predstavlja odličan primjer primjene Rahmanovih ideja u interpretiranju Kur'ana.

Iako je većinu svoje akademske karijere proveo na Zapadu, Rahmanov primarni angažman bio je bavljenje islamskom tradicijom; smatrao je da je njegova misija da je objasni uglavnom muslimanskoj publici. Kao što Waugh komentira: "Tokom svog boravka na Zapadu i njegove važnosti na Univerzitetu Čikago, Fazlur Rahman nikada nije svjesno uveo analitičke procedure

derivirane od strane zapadnjačkih mislilaca na bilo koji način. Čak i u onim područjima koja su utjecala na njegovu metodologiju... nije bio uvučen u tekuću debatu. Osjećao je veoma duboko svoje islamsko porijeklo ostajući posvećen jednom islamskom procesu znanja, počivajući unutar esencijalno tradicionalnog okvira u svojim teorijskim podlogama".⁶

Rahmanovi spisi su obimniji i mnogo širi od njegova primarnog polja islamske filozofije. Njegovi spisi uključuju reformu islamskog obrazovanja, kur'ansku hermeneutiku, kritiku hadisa, rani razvoj islamske intelektualne tradicije, reformu islamskog prava i islamsku etiku. Zato je skoro nemoguće sumirati njegovo mišljenje u kratkom članku kao što je ovaj. Njegova najpoznatija djela su: *Islam* (1966), *Islam and Modernity: Transformation of the Intellectual Tradition/ Islam i modernost: Preobrazba intelektualne tradicije* (1982), *Major Themes of the Qur'an/Glavne teme Kur'ana* (1994) i *Philosophy of Mulla Sadra/Filozofija Mula Sadra* (1975).

Njegovu skorašnju knjigu *Revival and Reform / Preporod i reforma* (1999) uredio je Ebrahim Moosa i posthumno je objavio. Opsežan niz članaka svjedoči o dubini i širini njegove učenosti.⁷ Jedna prominentna tema svih njegovih djela jest reforma i obnova i važnost metoda u toj reformi. Za njega je među najznačajnijim projektima bila reforma islamskog obrazovanja. Za razliku od mnogih reformatora modernog perioda, Rahman nije bio uvučen u masovni pokret i nije tražio politički konflikt. On je izbjegao propagandni pristup i aktivizam; udobno mu je bilo da se ograniči na podučavanje i istraživanje u ambijentu univerziteta.

Rahmanova kritika tradicionalnog islama

Rahman je uvidio da je primarni razlog za nazadovanje muslimanskih društava ukorijenjen u intelektualnom naslijeđu islama. Ovo nazadovanje, za njega, nije započelo sa zapadnjačkim

⁴ Rahman, 'My Belief in Action', p. 157.

⁵ Ibid., p. 158.

⁶ Earle H. Waugh, 'The Legacies of Fazlur Rahman for Islam in America', *The*

American Journal of Islamic Social Sciences, 16, 3 (1999), p. 31.

⁷ V. Detaljnu biografiju.

prodiranjem u muslimanska društva od devetnaestog stoljeća pa nadalje, kao što to tvrde mnogi moderni reformatori, već mnogo ranije. Za nje ga je ono započelo intelektualnim okoštavanjem i zamjenom učenosti temeljene na originalnom mišljenju na učenosti koja se temeljila na komentarima i superkomentarima, na zatvaranju vrata idžtihada, te zasnovanjem islamskog metoda samo na *taqlidu* (slijepoj imitaciji) koji je vodio do nazatka.⁸ S obzirom na to, iz Rahmanove tačke gledišta, svaka nada za obnovu treba se temeljiti na oslovljavanju ovog intelektualnog problema i dati mu prioritet.

Tako je za Rahmana prvi korak u obnovi islamskog mišljenja bio historijska kritika pravnog, teološkog i mističkog razvoja u islamu. Ovaj korak je bio suštinski za njegov projekt obnove i dislokacije između svjetopogleda Kur'ana i područja kao što su teologija, interpretacija i pravo:

“Historijska kritika teološkog razvoja u islamu jeste prvi korak ka rekonstrukciji islamske teologije. Ova kritika ...treba otkriti opseg i dislokaciju između svjetopogleda Kur'ana i različitih škola teološke spekulacije u islamu i pokazati put ka novoj teologiji.”⁹

Rahman je uporno tvrdio da je čisti islam kao refleksija poruke Kur'ana izgubljen formiranjem ortodoksije, tj. ono što je kasnije poznato kao sunizam. Iako sunizam tvrdi da predstavlja ‘izvorni islam’, sunizam je u Rahmanovoj procjeni obznanio odvajanje od čiste vjere. Sunizam ‘sam mnogo duguje ranom sektaškom razvoju,¹⁰ i ‘imao je određene fundamentalne načine, prošao radikalnu promjenu, ustvari metamorfozu vis-a-vis njegovog “izvornog” stanja i učenja Kur'ana’.¹¹ Otuda, Rahman ‘traumatično odvajanje od Kur'ana’ datira u period kojeg

je vidio kao formiranje ‘sunijske ortodoksije’, naime, dolaskom umejadske vladavine. Vjerovao je da je pojava ‘dinastijske vladavine’ imala najnegativniji utjecaj na razvoj islama.

Prema Rahmanu, sunizam koincidira sa raskidom između politike i prava u početnoj muslimanskoj zajednici i etike Kur'ana. Jedino se kroz kasniji diskurs sufizma ovaj raskid doveo u pitanje. Naglasak na sufijskoj pobožnosti od takvih ličnosti kao što je al-Ghazali (u. 1111) predstavljao je olakšanje od pravnog rivalstva koje je često motivirano osnovnim političkim agendama, premda je Rahman istakao da al-Ghazali “nije pozvao na društvene ili zajedničke vrline koje bi još jednom pripremile zajednicu kao takvu da igra ulogu u svijetu koju Kur'an iziskuje od nje”.¹² Rahman je osudio *zuhd* (odricanje od ovog svijeta) i njegove čak velike ličnosti poput Hasana al-Basrija, za držanje tako negativnog stava o ovom svijetu.¹³ Također je kritikovao ‘kognitivni sufizam’ za omalovažavanje razuma i davanje počasti *kešfu* kao sredstvu istinskog znanja. Prema njegovome mišljenju, ovaj stav pojačao je već jak antiracionalni pokret.¹⁴

Rahman se divio mu'tezilijskim teorijama poslanstva i naravi Objave koje su, poslije historije, formirale najvažniju komponentu njegove vlastite opće heremeneutike Kur'ana.¹⁵ Mu'tezilije su izgradile teoriju racionalne etike na temelju toga da su dobro i zlo poznati putem prirodnog razuma izbjegavajući pomoć Objave. Prema ovoj teoriji, ‘primarne’ ili opće etičke istine o dobru i zlu racionalno se otkrivaju putem intuitivnog razuma, ali za stvarne obaveze ‘sekundarnih etičkih istina čovječanstvu je potrebna Objava’. Rahman je također imao čvrste afinitete prema mu'tezilijskoj ideji ‘stvorenosti’ Kur'ana. Ovo ipak nije spriječilo Rahmana da kritikuje

ekstremnije mu'tezilijske racionalističke pozicije.

Rahmanov najstrožiji kritikizam u oblasti historije islamskog mišljenja možda je bio rezervisan za eš'arizam. Eš'arizam se, prema Rahmanu, mučio sa teologijom predestinacije i etikom *irjaa* (*irdžaa*).¹⁶ Pored ovoga, antiracionalni pogled eš'arizma pretpostavljao je da ljudska bića jedino mogu djelovati metaforički, ideja koja ih je u određenom smislu ostavila bez odgovornost za njihova djela. Ovo je za Rahmana bilo ozbiljno krivo predstavljanje poruke Kur'ana: ‘Ovaj stav nužno je napravio ozbiljnu štetu ljudskoj slici samoga sebe kao skladištu inicijativa i originalnosti i oštetio pretpostavke temeljnog prava koje ljudska bića promatra kao slobodne i odgovorne činioce’.¹⁷

Rahmanov okvir za interpretaciju

Rahman je hvalio moderne reformatore kao što su Muhammed Abduhu i Ahmad Khan zbog prepoznavanja potrebe za reformom i promjenom i, također, ključne figure poput Hasan al-Bannaa i Abul A'la al-Mawdudija zbog suprotstavljanja ekscesima islamskog modernizma i odbrane islama protiv sekularizma. S druge strane, kritikovao ih je zbog nepostojanja ‘metoda’ i zbog *ad hoc* prirode rješenja koja su predlagali. U slučaju al-Bannaa i al-Mawdudija, Rahman je zastupao stav da su oni zamijenili kliše trgovanja za ozbiljan intelektualni napor.¹⁸ Uprkos ovom, Rahman je većinu svoje intelektualne energije usmjerio ka elaboriranju nove islamske metodologije zato što je vjerovao da tradicionalni metodi nisu bili kadri da muslimanskom mišljenju daju intelektualni okvir za moderno doba.¹⁹ Njegov cilj je bio da

⁸ Basit B. Koshul, ‘Fazlur Rahman's *Islam and Modernity* Revisited, *Islamic Studies*, 33, 4 (1994), pp. 403-6.

⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, 1982), pp. 151-2.

¹⁰ Rahman, *Revival and Reform in Islam*, p. 30.

¹¹ Ibid., p. 30.

¹² Ibid., p. 131.

¹³ Ibid., p. 111.

¹⁴ Ibid., p. 106.

¹⁵ Ibid., p. 11.

¹⁶ *Irdžaa*, ‘odlaganje’, primarno se odnosi na ideju da treba suspendovati sud o tome

šta se događa s velikim grješnikom; Bog je Taj koji će na Sudnjem danu odrediti sudbinu takve osobe.

¹⁷ Rahman, *Revival and Reform in Islam*, p. 67-8

¹⁸ Rahman, *Islam and Modernity*, p. 137.

¹⁹ Ibid., p. 86.

ponovo procijeni islamsku tradiciju i osigura put napretka za muslimane. Prema njegovome pogledu, ponovno ispitivanje islamske metodologije u svjetlu Kur'ana bilo je, samo po sebi, preduslov za bilo kakvu reformu islamskog mišljenja.

Tako je Kur'an ostao centar Rahmanovog mišljenja. Bio je kritičan spran *ad hoc* dekontekstualiziranog pristupa koji je Kur'an tretirao kao seriju izolovanih ajeta i koji nije uspio da 'prodre u kohezivnu perspektivu univerzuma i života'.²⁰ Ako su različita polja intelektualnih napora bila povezana, jedan od zadataka bio je formuliranje islamske metafizike čvrsto utemeljene na Kur'anu.²¹ Samo ako je metafizički dio bio jasno razumljen, onda je bilo moguće jedno koherentno promišljanje moralne, društvene i pravne poruke Kur'ana.

Rahman je, kao rezultat toga, bio preokupiran 'ispravnim metodom interpretiranja Kur'ana',²² najvažnijeg religijskog dokumenta i najobuhvatnije upute za čovječanstvo.²³ U njegovom pogledu, uprkos važnosti metoda interpretacije, 'temeljna pitanja metoda i heremeneutike nisu bila nedvosmisleno oslovljena od strane muslimana'.²⁴ Rahman je kritizirao muslimane zbog njihovog neuspjeha da 'razumiju osnovno jedinstvo Kur'ana' te zbog njihovog prihvatanja jednog 'atomističkog pristupa'.²⁵ Također je osjećao da je parcijalno tretiranje Kur'ana u modernom dobu bilo pogrešno²⁶ i da je formuliranje 'adekvatnog hermeneutičkog metoda' bio 'imperativ'.²⁷ Ovo je, također, projekt kojem i muslimani i nemuslimani mogu dati dopirinos buduću da je on 'isključivo povezan sa kognitivnim aspektom Objave'.²⁸

Rahmanov poziv mogao bi se sumirati kao napor za vraćanjem moralnog elana Kur'anu u formuliranju Kur'anom utemeljene etike.

Ne uspjevši da pronađe djelo o etici koja je utemeljena isključivo na Kur'anu, smatrao je da se 'elaboriranjem etike na temelju Kur'ana, bez eksplicitno formuliranog etičkog sistema, nikada ne može biti pravedan prema islamskom pravu'.²⁹ Rahman naglašava važnost etičke dimenzije Kur'ana: "Muslimanski učenjaci nikada nisu pokušali uspostaviti etiku Kur'ana, sistematski ili drugačije. Ipak, niko ko je poduzeo bilo kakvo pažljivo izučavanje Kur'ana ne može biti ne impresioniran njegovom etičkom žudnjom. Njegova etika, ustvari, jeste njegova suština i također nužna veza između njegove teologija i prava. Istina je da Kur'an teži konkretiziranju etike, zaodijevanju općeg u partiklarnu paradigmu i prevođenju etiku u pravne ili kvazi-pravne naredbe. Ali upravo je to znak njegove etičke žudnje koja nije povezana samo sa generaliziranjem etičkih propozicija već žudi za njihovim prevođenjem u aktualne paradigme. Međutim... Kur'an uvijek objašnjava ciljeve ili principe koji su suština njegovih zakona".³⁰

Rahmanovo mišljenje bilo je da su Kur'an i Sunnet bili posredovani određenim historijskim realnostima te da se ne bi trebala donositi ni jedna tvrdnja o 'nepromjenljivosti' u razumijevanju bilo čega. Prema njemu, sve religijske tradicije su u stalnoj revitalizaciji i reformi.

Jedan od najvažniji Rahmanovih interesa bio je okvir za interpretaciju etičko-pravnog sadržaja Kur'ana. Pokušao je naglasiti blisku vezu između pitanja današnjih muslimana i onih u najranijoj muslimanskoj zajednici. Posebno je pokazao interes u korištenju Kur'ana za osiguranje upute za muslimane u različitim vremenima, mjestima i okolnostima. Lekcije naučene iz puta Poslanika i najranije muslimanske zajednice (tj.

'neposredne zajednice') u korištenju Kur'ana, pristupom transponovanim u modernom periodu, nisu samo praktične naravi već zadržavaju i visok stepen autentičnosti.

Za Rahmana, metodologija pravnik nije bila sistematski utemeljena na široj društveno-moralnoj teoriji za koju je on vjerovao da treba da potpadne pod zakon. Ustvari, pravnici, u potrazi za razvojem visoko strukturiranog prava, izbjegli su fluidnost koja je bila rezultat takve teorije. Rahman je tvrdio da, iako sistem utemeljen na društveno-moralnoj teoriji nije bio iskušan u prošlosti, muslimani u modernom periodu su u urgentnoj potrebi za njime. U naglašavanju svog pristupa interpretaciji i konstrukciji prava i njegovoj primjeni, Rahman je također prihvatio da će razlike u interpretaciji dovesti do rezultata: 'Međutim, oni će postati sistematičniji i svjesno kontrolisani predloženom sistematskom metodologijom'.³¹

Iako je Rahmanov interes za Kur'an bio širi od njegovog etičko-pravnog sadržaja, ovo područje zauzima važno mjesto u njegovim spisima zato što je ono bilo centar njegove zabrinutosti zbog potrebe za ponovnim promišljanjem i interpretiranjem Kur'ana. Prema njegovome mišljenju, rigidnost pravničkih interpretacija i njihovo poricanje bilo kakvog historijskog konteksta Objave rezultiralo je arhaičnim zakonima ne samo u sprječavanju muslimana da se bave modernim problemima, već i u stavljanju naglaska na život samoga islama. U nastavku, specifični aspekti njegova pristupa bit će zajedno navedeni na temelju šest ključnih elemenata: Objava i njezin društveno-historijski kontekst; idealno/kontingentno; društvena pravda; obazriva upotreba hadisa i povezivanje prošlosti i sadašnjosti.

²⁰ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1980), p. XI.

²¹ Rahman, *Islam and Modernity*, p. 133.

²² Ibid., p. 1.

²³ Ibid., p.2.

²⁴ Ibid., p. 2.

²⁵ Ibid., p. 2.

²⁶ Ibid., p. 4.

²⁷ Ibid., p. 4.

²⁸ Ibid., p. 4.

²⁹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago, 1979), p. 256.

³⁰ Rahman, *Islam and Modernity*, p. 154.

³¹ Fazlur Rahman, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law", *New York University Journal of International Law and Politics*, 12, 2 (1979), p. 223.

Objava i njezin društveno-historijski kontekst

Rahman je započeo kritikom 'teorije diktata' Objave prihvaćene od većine muslimana, koja odbija mogućnost bilo kakve uloge Poslanika izvan one da je on primatelj poruke od Boga. Poslanik je reduciran na kanal za transmisiju Božije riječi, slično instrumentu za snimanje zvuka kao što je diktafon, koji jednostavno snima poruku tačno onako kako je data u zvukovima, riječima i rečenicama, i potom prenosi 'tekst' kako je primljen. Rahman je Objavu vidio mnogo kompleksnije.

Prvo, njegova pozicija o poslanstvu bila je ta da je on vjerovao da je Poslanik bio primatelj konačne, verbalne objave Boga: 'Bez ovog uvjerenja nijedna musliman ne može biti musliman čak ni po imenu'.³² Ipak, uprkos ovoj izjavi, Rahmanova pozicija izazvala je pometnju, prvo kada se pojavila u njegovoj knjizi *Islam* (1966) i nastavlja da je izaziva do danas.³³ Prema Rahmanu, za sami Kur'an, i za muslimane, Kur'an je Riječ Božja (*kalam Allah*).³⁴

"Ovo 'Drugo' putem nekog kanala 'diktira' Kur'an sa apsolutnim autoritetom. Glas iz dubine života govori glasno, nepogrešivo i zapovjednički. Ne samo da riječ '*qur'an*', koja znači 'recitiranje', jasno indicira na to, već i tekst samog Kur'ana na nekoliko mjesta izjavljuje da je Kur'an *verbalno objavljen*, ne samo po svom 'značenju', nego i po idejama".³⁵

Sljedeće, Rahman pokušava pokazati psihološki kreativni proces Poslanika i to 'kako izvor i porijeklo ovog kreativnog procesa leži ponad običnog dometa ljudskog djelovanja',³⁶ tvrdeći u isto vrijeme da se 'ovaj proces događa, u jednom definitivnom

smislu, kao integralni dio, u umu činioca'.³⁷ On dolazi do zaključka da: 'ako se cjelokupni proces događa u '[Poslanikovom] umu, onda je to, u običnom smislu, njegova riječ u mjeri koja se tiče psihološkog procesa, ali i Objavljena riječ u mjeri koliko je izvor govora izvan njegova dometa'.³⁸ Budući da za Rahmana 'riječ' ne znači 'zvuk',³⁹ ne postoji stvarna kontradikcija između Kur'ana kao riječi Božije i također kao riječi Poslanika. On naglašava da, ustvari, postoji organska veza između osjećaja, ideja i riječi. U inspiraciji, čak i poetskoj, ova veza je tako potpuna da osjećanje-ideja-riječ jesu u cijelosti kompleksni sa životom kao takvim.⁴⁰

Prema Rahmanu, tokom procesa Objave 'ideje i riječi se rađaju u umu Poslanika'.⁴¹ Međutim, Kur'an tvrdi da njihov izvor možda leži u umu Poslanika zahvaljujući njihovoj 'novosti'.⁴² U ovom smislu, '[oni] se moraju pratiti i odnositi na izvor izvan/iznad'.⁴³ Rahmanova procjena, koju je doživljavao znatnim doprinosom debati, tragala je za razlikom između karaktera Božije Objave i drugih formi inspiracije bile one poezija, muzika, umjetnost ili nešto drugo. Iako njegova procjena priznaje da je Božija Objava 'psihološki slična i formira viši stepen istog fenomena kreativne inspiracije',⁴⁴ ona tvrdi da je Objava 'u terminima religije i moralne važnosti i vrednovanja Kur'ana nešto u potpunosti *sui generis* i odvojena od svake druge forme kreativnog mišljenja i kreativne umjetnosti'.⁴⁵

Na ovaj način, Objava je za Rahmana bila rezultat susreta između dva područja: nestvorenog svijeta i stvorenog svijeta. U ovom susretu, Poslanik je bio 'inspirisan' Božanskim, ali, u Rahmanovu pogledu, dimenzija stvorenog svijeta, svijeta

Poslanika i njegove neposredne zajednice, dopuštala je da se istakne u jezičkom produkt koji rezultira 'objavom'. Očekivanja, tjeskobe, izazovi i interesi Poslanika i njegove neposredne zajednice reflektirani su u Kur'anu, što predstavlja aspekt za kojeg je Rahman vjerovao da bi trebao zauzeti supstancijalni naglasak u islamskoj teologiji i biti prilagođen principima islamske jurisprudencije. Protjerivanje ovog aspekta bilo je u Rahmanovom pogledu fatalna greška.⁴⁶

Rahman je nadalje tvrdio da Objava nije bila 'knjiga' data odjednom već proces koji je išao zajedno sa poslaničkom misijom u periodu preko dvadeset dvije godine, reflektirajući, kroz mijene misije, raspoloženje Poslanika i zajednice. Ovo je pokazalo da Kur'an nije knjiga poslana iz nestvorenog svijeta u stvoreni svijet bez konteksta u stvorenom svijetu. Njezine brige, interesi i uputa bili su direktno povezani sa lingvističkim, kulturalnim, političkim, ekonomskim i religijskim životom, primarno ljudima Hidžaza i šire, naroda Arabije. Bez ove veze, Objava ne bi imala mnogo smisla čak i za neposredno zajednicu, a kamoli kao smisleni vodič za čovječanstvo.

Za Rahmana, ova bliska veza između Objave i njezina konteksta bila je kasnije prekinuta u procesu razvoja islamske teologije i prava, stvaranjem sve većeg jaza. Nezemaljsko porijeklo Kur'ana bilo je naglašeno u elevaciji Teksta kao 'aspekta' Božanskog, kako je to dokazano u debati o 'stvorenosti Kur'ana' (*khalq al-Qur'an*), posebno od strane hanbelijskih tradicionalista, a kasnije je bilo uključeno u modificiranu formu u utjecajnoj eš'arijskoj teologiji. Tako se transcendentnost Božanskog pripisuje samom Kur'anu (kao Božijim govorom, *kelam Allah*), pojačavajući totalnu 'drugost' Objave.

³² Fazlur Rahman, 'Divine Revelation and the Prophet', *Hamdard Islamicus*, 1, 2 (1978), p. 72.

³³ Ovaj pokušaj da se razjasni njegov stav o 'naravi' poslanstva u velikoj mjeri zasniva se na njegovim stavovima o Objavi, kako je navedeno u *ibid.*, p. 110.

³⁴ Rahman, 'Divine Revelation and the Prophet', p. 110.

³⁵ Rahman, *Islam*, p. 30-31.

³⁶ Rahman, 'Divine Revelation and the Prophet', p. 111.

³⁷ *Ibid.*, 111.

³⁸ *Ibid.*, 111.

³⁹ *Ibid.*, 111.

⁴⁰ Rahman, *Islam*, p. 333.

⁴¹ Rahman, 'Divine Revelation and the Prophet', p. 113.

⁴² *Ibid.*, 113.

⁴³ *Ibid.*, 114.

⁴⁴ *Ibid.*, 114.

⁴⁵ *Ibid.*, 114.

⁴⁶ Fazlur Rahman, 'Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma' in the Early Period', *Islamic Studies*, 1, I (1962), p. 10

Rahman je demonstrirao ovu problematičnu prirodu Objave onako kako je ona definirana kasnijom islamskom teologijom i pravom, gdje se Objava promatra kao ahistorijska, ponad ljudskog istraživanja. Prema Rahmanu, Objava ne funkcionira izvan historije i mi to moramo prepoznati ako želimo pojačati vezu između Kur'ana i zajednice kojoj se on inicijalno obraća.

Posljedica tradicionalne pravne predodžbe Objave bez socio-historijskog konteksta jeste ta da je Kur'an primjenljiv u svakom vremenu i mjestu. Bog posjeduje apsolutno znanje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti i, budući da je Kur'an od Boga, sve što on sadrži mora biti prikladno za sva vremena, mjesta i okolnosti. Objava se, prema tome, razmatra kao nenadmašni događaj od strane sveznajućeg Boga i ne povezuje se nužno sa interesima ljudi kojima je ona upućena. Također, povezuje se sa stanovištem da je Kur'an izvorno egzistirao na dobro Čuvanoj Ploči (*al-lawh al-mahfuz*) prije stvaranja čovječanstva i stoga nije nužno rezultat određenih poremećaja i problema koji su se javili u posebno vrijeme u stvorenom svijetu. Iz ove tačke gledišta postaje relativno lahko sugerirati da je Objava transcendentna. Ova 'drugost' Kur'ana kao glavnog principa islamske teologije utemeljena je u postmu'tezilijskom periodu. Islamsko pravo se povi-novalo i utjecalo na druge islamske discipline, poput tefsira, da prihvate istu poziciju: društveno-pravni sadržaj Teksta bio je bez historijskih ili vremenskih ograničenja.

U ranim islamskim disciplinama, jedini aspekt kojeg je Rahman uzimao kao podršku, iako na vrlo ograničen način, tijesnom odnosu između Objave i društveno-historijskog konteksta, bila je literatura *asbab al-nuzul* (povoda Objave) koja se utemeljila u tradiciji *tefsira*. Ovo se ipak nije dogodilo da bi se Kur'an povezao

sa njegovim društveno-historijskim kontekstom. U tefsiru, *asbab al-nuzul* služi kao nešto što bolje objašnjava određene tekstove posebno onda kada je Kur'an izbjegao specifične reference na određene ljude, vremena i mjesta. U fikhu, *asbab al-nuzul* bio je glavni način objašnjavanja hronološke sekvence povezanih tekstova ili boljeg razumijevanja određenih tekstova u kojima je Kur'an izbjegao specifične reference. Od ovoga dvoga hronologija je možda bila važnija i primarno se koristila u razumijevanju onda kada je poseban tekst (povezan sa zakonom) bio objavljen i kada se pojavi između dva teksta, kako bi se odredilo koji tekst 'abrogira' drugi.

Relativno mali interes koji je fikh imao u ovoj literaturi može se vidjeti iz općeg principa *usul al-fiqha* (principa jurisprudencije), prema kojem, ako je naredba ili zabrana data u Kur'anu i ako je ta formulacija opće naravi, tada se ne treba ograničiti na specifične okolnosti u kojima je ona objavljena. Zapravo, njezina primjena trebala bi biti općenita.⁴⁷ Ovo naglašava priliku i specifične okolnosti Objave u korist opće primjene Teksta. U svojom traganjem za konstruktivnim sveobuhvatnim pravnim sistemom juristi se su vodili idejom da kur'anska instrukcija mora obuhvatiti što je moguće više situacija. Prema tome, tekstovi su čitani sa malo referenci, koliko je moguće, na njihove kontekste, što je praksa koju je Rahman kritizirao i vidio je kao čak prevalirajuću u modernom periodu.

Idealno i kontingentno

Rahman je bio vrlo kritičan prema prevalirajućem pogledu muslimana da je Kur'an bio knjiga zakona. Za njega, Kur'an nije bio niti je to namjeravao biti – knjiga zakona; on sam sebe naziva Uputom čovječanstvu (*hudan li al-nas*) i traži da vjernici žive shodno njegovim naredbama

koje su bile, većinom, ne pravne nego etičke ili kvazi-pravne.⁴⁸ Rahman je istakao da je sam Poslanik bio 'moralni reformator čovječanstva' koji je 'rjetko primjenjivao opće zakonodavstvo kao sredstvo za unaprijeđenje islamske stvari'.⁴⁹ U samom Kur'ana 'opće zakonodavstvo formira vrlo mali dio islamskog učenja'.⁵⁰ Prema Rahmanu, čak "sam pravni ili kvazi-pravni dio Kur'ana jasno se prikazuje *situacionog* karaktera. Prilično situacioni su npr. kur'anski iskazi o ratu i miru među muslimanima i njihovim oponentima – iskazi koji izražavaju određen opći karakter o idealu ponašanja zajednice *vis-a-vis* neprijatelja u mračnoj borbi, ali koji su situacioni tako da se mogu promatrati kao kvazi-pravni i ne striktno ili specifično pravnim".⁵¹

Rahman je vjerovao da su etičko-pravne kur'anske instrukcije funkcionirale na dva nivoa: 'idealnom' i 'kontingentnom'. Idealno je bio cilj za kojeg su vjernici trebali da teže. Ovo idealno se moglo ili se nije moglo dostići tokom vremena Objave. Kontingentno, s druge strane, značilo je ono što je bilo moguće za vrijeme Objave, s obzirom na strukturalna ograničenja unutar neposredne zajednice i uvjeta vremena. Blizak afinitet Kur'ana nadohvat situaciji, tj. vremenu Objave iziskivao je da njegova uputstva oslovljavaju probleme vremena u *njihovim* specifičnim okolnostima, dok naglašava ili aludira na ideal kojem muslimani trebaju težiti pošto su se kretali iz jedne u drugu situaciju, iz jednog u drugo vrijeme.

Rahman je tvrdio da, da bi se razumio ideal i kontingentno u kur'anskim izjavama najbolje raspoloživo sredstvo bilo je 'historijski kriticizam,' koje bi moglo pojasniti kontekst i obrazložiti uputu te načiniti razliku između idealnog i kontingentnog. Demonstrirajući ovu tačku, Rahman je koristio primjer poligamije. Kur'an je

⁴⁷ Ovo se izražava u princip *ual-ibratu bi-umum al-lafz la bi-khusus al-sabab*.

⁴⁸ Fazlur Rahman, 'Islamic Studies and the Future of Islam', u: Malcolm Kerr, ed.

Islamic Studies: Traditions and its Problems (Malibu, 1980), p. 128-129.

⁴⁹ Rahman, 'Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma', p. 10-11.

⁵⁰ Ibid., 10-11.

⁵¹ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi, 1965), p. 10.

izvan svake sumnje poboljšao prava i status žene u poređenju sa njihovim predislamskim stanjem u Hidžazu. Jedna od kur'anskih instrukcija bila je da čovjek ne bi trebao da se ženi sa više žena ako nije u stanju da prema svima njima bude pravedan, kategorički dodajući da, bez obzira kako pokušavao, pravedno postupanje bilo bi nemoguće. Ipak, istina je i da je Kur'an dao dozvolu za brak sa četiri žene. Kako onda razumjeti ova dva seta instrukcija? Jedan način bi bio da se kaže kako je Kur'an htio promovirati maksimum porodične sreće i, da bi se ti učinilo, monogamni brak bi bio idealan, ali da bi to bilo proglašeno moralnim ciljem morao se uspostaviti kompromis sa stvarnošću arabljskog društva sedmog stoljeća, u kojem je poligamija bila previše duboko ukorijenjena da bi se uklonila bez poraza same moralne svrhe. Zato je Kur'an prihvatio poligamiju na pravnom nivou, ali ju je ograničio i postavio što više mogućih zaštitnih mjera, dok, istovremeno, proglašava ideal monogamnog društva ka kojem je Poslanik tražio da muslimani krenu.⁵²

Distinkcija između ideala i kontingentnog, tvrdi Rahman, imala je neznatnu važnost, ako ju je uopće imala, u izgradnji islamskog prava i interpretaciji Kur'ana. Ali, ako muslimani žele izvršiti reformu u modernom periodu, ovo se mora promijeniti. Prema Rahmanu, pravници su mnogo kur'anskog sadržaja pogrešno tretiralo kao ideal, npr. *hudud*, porodično pravo, *mu'amelat*, i dopustili da on bude čvrsto ugrađen u islamsko pravo. Ako bi se idealno i kontingentno, te historijski kontekst Teksta, mogli prihvatiti, zakoni koji proističu iz pravnog i kvazipravnog sadržaja Kur'ana koji su bili stvarno povezani sa neposrednom zajednicom, mogli bi se ponovo promisliti ili reformirati.

Društvena pravda kao primarni cilj

Rahman je vjerovao da je etičko-pravni sadržaj Kur'ana bio čitan u svjetlu ciljeva 'društvene pravde' Kur'ana, koja je, za njega, bila temelj tog sadržaja. Stoga u svakom razumijevanju Kur'ana, u bilo kojem periodu, važne koncepcije povezane sa društvenom pravdom kao što su 'kooperacija, bratstvo i samopožrtvovanje zbog zajedničkog dobra'⁵³ treba uzeti u obzir od primarne važnosti. Naglašavajući ovo, Rahman je rekao da se cijeli islamski pokret i učenja Kur'ana mogu promatrati kao 'usmjerena ka stvaranju smisla i pozitivne jednakosti među ljudskim bićima. Kao takva, islamska svrha ne može se ostvariti dok se ne obnovi prava sloboda ljudskih bića i dok se ne osigura oslobođenje od svih formi eksploatacije – društvene, duhovne, političke i ekonomske'.⁵⁴

Oslobođenje od svih formi eksploatacije, za Rahmana, bilo je esencijalno u uspostavljanju smisla moralne kohezije. Na društvenom nivou, distinkcija između bogatih i siromašnih, jakih i slabih, viših i nižih 'kasti', bila je oprečna njegovoj ideji društvene pravde. Potvrdu svoga vjerovanja pronašao je u Kur'anu, koji teži da umanjí, ako ne i eliminiira, one distinkcije koje vidi kao neispravne za ljudska bića. Nadalje, postoji obaveza od strane onih koji su u stanju to učiniti kako bi napravili razliku na političkom, ekonomskom, društvenom i duhovnom nivou. Za Rahmana, primarni zadatak Poslanika bila je društvena reforma u kontekstu jačanja pozicije društveno-ekonomski slabih i potištenih klasa u uspješnom trgovačkom mekkanskom društvu, uključujući siročad, žene i starije osobe.⁵⁵ Rahman veli: "Ono što najjasnije izvire iz cijelog toka Kur'ana i

Poslanikovih djela, iz ove tačke gledišta, jeste to da moralno ili duhovno blagostanje nije moguće bez zdrave i pravedne društveno-ekonomske baze. Zapravo, može se ispravno ustvrditi da se ispravnost moralnog života u islamu testira, i konačno realizira, u toj aktivnosti izgradnje društva".⁵⁶

Kao primjer Rahman naglašava ciljeve društvene pravde u etičko-pravnom sadržaju Kur'ana u odnosu na žene: "Kur'an uporno zabranjuje muškarcu da eksploatira ženu na temelju njegove jače pozicije u društvu i islam je pokrenuo cijeli kompleks mjera – pravnih i moralnih – putem kojih bi seksualna eksploatacija u potpunosti bila iskorijenjena. Kur'an je zabranio pribjegavanje poligamiji pod normalnim okolnostima, dopustio ženi posjedovanje i sticanje bogatstva, obznanio da je ona ravnopravna u društvu: uočavajući i dopuštajući nedostatke koje je imala u društvu tog doba. Utemeljio je osnovu bračnog života na uzajamnoj ljubavi i privrženosti, te da su supružnici poput odjeće jedno za drugo; i strogo je regulirano pravo razvoda".⁵⁷

Kasnija muslimanska historija ipak nije postigla 'punu pravednost u pogledu cilja Kur'ana o tom predmetu i, posljedično tome, zbog neregulirane poligamije i razvoda i njihovih štetnih posljedica za djecu, stanje u muslimanskom društvu u srednjem vijeku se pogoršalo. Ovaj trend mora biti strogo i brzo provjeren.⁵⁸

Identifikacija moralnih principa

Rahman je lamentirao nad gotovo potpunim zanemarivanjem etike kao jedne discipline islama.⁵⁹ Svi spisi o etici bili su razvijeni izvan discipline šerijata i eksplicitno su bili utemeljeni na grčkim i perzijskim izvorima. Bilo je neobično da se etika, tako prevladavajuća u cijelom Kur'anu, trebala

⁵² Fazlur Rahman, 'The Impact of Modernity on Islam', *Islamic Studies*, 5, 2 (1966), p. 121-122.

⁵³ Fazlur Rahman, 'Some Reflection on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan', *Islamic Studies*, 6, 9 (1967), p. 103-20.

⁵⁴ Ibid., p. 103.

⁵⁵ Fazlur Rahman, 'Islam as a Political Action: Politics in the Service of Religion', u: Nigel Biggar, J.S. Scovotti W. Schweiker, eds., *Cities of God: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam* (London, 1986), p. 153

⁵⁶ Rahman, 'Some Reflection', p. 106.

⁵⁷ Rahman, 'The Impact of Modernity on Islam', p. 111.

⁵⁸ Ibid., p. 111.

⁵⁹ Rahman, 'Islamic Studies and Future of Islam', p. 126-7.

razviti nezavisno od Kur'ana i šerijskih disciplina. Rahman nalazi da je ova distanca između etike, s jedne strane, i prava i teologije, s druge strane, izuzetno problematična.⁶⁰

Za Rahmana, etički djelujući pojedinci predvodili su formuliranje zakona. Temelj islamske etike je *taqwa*, taj kvalitet uma putem kojeg osoba postaje sposobna različiti između pravog i krivog i čini napor da tako postupi.⁶¹ *Taqwa* (također promatrana kao svjesnost Boga) uživa najprominentniju poziciju među kur'anskim moralnim principima. Esencijalni cilj Kur'ana jeste kreiranje ispravne svijesti, maksimaliziranje moralne energije i korištenje te energije kroz odgovarajuće kanale.⁶²

Da bi čitao Kur'an kroz 'moralnu' perspektivu usredsređenu na *taqwa*, Rahman je rekao da muslimani nisu tretirali Kur'an kao pravni priručnik koji detaljno dokumentira šta bi oni trebali ili šta ne bi trebali činiti. Kur'an je suštinski bio razmatran kao tekst o moralnim i etičkim pitanjima, i njegovo preokretanje u jedan tehnički pravni tekst bilo je ispunjeno opasnošću. U konstruiranju prava na temelju Kur'ana Rahman je vjerovao da bi ispravan pristup prvo vodio ka moralnim principima, a onda deriviranju prava iz tih principa. Rahman je tvrdio da Kur'an često daje eksplicitne razloge za svoje pravne i kvazi-pravne izjave, a tamo gdje razlozi nisu eksplicitni, do njih se dolazi izučavanjem pozadinskog materijala. Ono što se iziskivalo bila je sistematska identifikacija opravdanja ili ciljeva Kur'ana u smislu njegovih principa i vrijednosti, koji bi definirali etiku Kur'ana. Postupak za ovo Rahman komentira na sljedeći način:

“Stvarno djelotvoran postupak bio bi podizanje sistema univerzalnih etičkih vrijednosti na temelju analize moralnih ciljeva Kur'ana. Ali, da li su to učinili sunijski

pravnici? To bi se moglo postići kroz razvijanje etičkog sistema deriviranog iz kur'anskih vrijednosti koje su ili eksplicitno spomenute u Kur'anu ili bi se mogle izvaditi iz njegovog *ratione legis*. Umjesto toga, pravnici su se zadovoljili primjenom svojih pravnih principa analognog zaključivanja (*qiyas*) prilično nesistematično i na *ad hoc* način. Rezultat je taj da, ako muslimani danas žele izvesti djelotvorno islamsko pravo iz Kur'ana, oni moraju iznova početi raditi na izvornom etičkom sistemu vrijednosti iz Kur'ana”.⁶³

U Rahmanovom pogledu, atomistički pristup u velikoj mjeri vodio je poremećaju u interpretaciji etičko-pravnog sadržaja Kur'ana, onako kako se nalazi u formi prava u islamskim pravnim tekstovima.⁶⁴ Umjesto razvijanja sistema prava utemeljenog na 'višim, ne pravnim, posebno moralnim principima',⁶⁵ islamsko pravo opredijelilo se za suprotstavljanje moralnih propozicija Kur'ana onim pravnim i, postupajući tako, nije uspjelo 'opravdati moralne principe Kur'ana. Principi Kur'ana zaslužuju sistematizaciju iz koje bi onda pravo trebalo biti sistematski derivirano.’⁶⁶ (...)

Obazriva upotreba hadisa

Suštinski element Rahmanovog okvira bio je njegov pokušaj 'cjelokupnog obrasca prakse' Poslanika i neposredne zajednice, koji se može promatrati u skladu sa širom kur'anskom porukom tokom demitologiziranja ključnih aspekata Sunneta i Hadisa. Za njega Sunnet može biti ili 'poslanički Sunnet' ili 'živi Sunnet'. Poslanički Sunnet jeste ono što je on nazvao 'idealnim naslijeđem Poslaničke aktivnosti',⁶⁷ dok je živi Sunnet Poslanički Sunnet kreativno razrađen i interpretiran kako bi zadovoljio nove promjene, izazove i okolnosti sa kojima se susrela muslimanska zajednica.⁶⁸ Za Rahmana, u ranom

periodu islama pojam Sunnet bio je fluidan i nije nužno upućivao na tijelo specifičnih *tekstova* već na normativno ponašanja Poslanika i rane muslimanske zajednice, i uključivao je obje vrste Sunneta.

Naglašavajući važnost Sunneta u odnosu na Kur'an, Rahman je ustvrdio da je Poslanikov Sunnet bio validan operativni pojam od početka islama te da je Kur'an bio organski povezan sa ovim Sunnetom. On je kritizirao one koji su zagovarali interpretiranje Kur'an bez bilo kakve reference na Sunnet; i Kur'an i Sunnet potrebni su jedni drugima:

“Bilo bi krajnje *iracionalno* pretpostaviti da se Kur'an učio bez uključivanja činjenice djelovanja Poslanika kao središnjeg pozadinskog djelovanja koje je uključivalo politiku, naredbe, odluke itd. Ništa ne može dati koherentnost kur'anskom učenju kao stvarni Poslanikov život i okruženje u kojem se kretao, i bila bi velika djetinjarija dvadesetog stoljeća pretpostaviti da su ljudi neposredno oko Poslanika tako radikalno razlikovali Kur'an i njegovo uprimjeravanje u Poslaniku, da su jedno zadržali a drugo zanemarili, tj. da su ih vidjeli odvojenim jednog od drugog”.⁶⁹

Rahman je, međutim, tvrdio da sadržaj Sunnet kojeg je ostavio Poslanik (poslanički Sunnet) nije bio obiman niti je namjeravao biti apsolutno specifičan. U postposlaničkom periodu ovom ograničenom materijalu muslimanska zajednica još je pridodala kroz 'živi Sunnet'. Ipak, da bi se sačuvala veza sa poslaničkim naslijeđem, ovaj živi Sunnet legitimiran je putem *idžma'a* zajednice. Tako je ova funkcija *idžma'a* Hadis ostavila izvan granica Sunneta, dajući živom Sunnetu određen stepen kohezivnosti. Međutim, slijedeći masovni hadiski pokret organska veza između Sunneta i *idžma'a* bila je uništena.

⁶⁰ Ibid., p. 127.

⁶¹ Rahman, 'Islam and Political Action', p. 155.

⁶² Ibid., p. 162

⁶³ Rahman, *Revival and Reform in Islam*,

p. 61.

⁶⁴ Ibid., p. 98-9.

⁶⁵ Ibid., p. 98.

⁶⁶ Ibid., p. 98-9.

⁶⁷ Fazlur Rahman, *Social Change and*

Early Sunnah', *Islamic Studies*, 2, 2 (1963), p. 206.

⁶⁸ Ibid., p. 206.

⁶⁹ Rahman, 'Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma', p. 10.

Isto tako, distinkcija između 'poslaničkog Sunneta' i 'živog Sunneta' postala je zamagljena. Sve je obuhvaćeno u širokoj kategoriji Hadisa, koji je postao sinonim poslaničkom Sunnetu, što predstavlja veliko izobličavanje pojmova. Većina ovog izobličavanja dogodila se tokom drugog i trećeg stoljeća nakon Hidžre, a posebno u djelo al-Šafija.

Dok je Rahman uvidio blisku vezu između Kur'ana i poslaničkog Sunneta, tvrdio je da se hadiski materijal treba koristiti promišljeno, naročito kada je Hadis uključio mnoga sujevjerja razvijena u postposlaničkom periodu, kao što je ono o Poslanikovom uznesenju ili mi'radžu koji, za Rahmana, praktično, nije imao podršku u Kur'anu, ali se često pojavljuje u Hadisu. I pored toga, Rahman je mislio da Hadis, čak i kada on nužno ne odražava 'poslanički Sunnet', može biti koristan ako je predmet historijske kritike. Ako se izučavanje ranog hadiskog materijala poduzme pod kanonima historijske kritike u odnosu na historijsko i sociološko zaleđe, čak i izolirani Hadis može postati značajan za danas.⁷⁰

U skladu sa svojim vjerovanjem i obrazovanjem, Rahman je uvijek davao prednost onome što je Kur'an rekao, a posebno njegova ukupna poruka, o bilo kom pitanju. Tamo gdje je ta poruka u sukobu s Hadisom, Rahman nimalo nije dvojio da Kur'anu da prednost u odnosu na hadis kao reprezentu stvarnog naslijeđa Poslanika. U svakoj interpretaciji etičko-pravnog sadržaja Kur'ana, aktualnoj, eksplicitnoj i ukupnoj poruci Kur'ana, prema njegovom gledištu, treba dati prednost.⁷¹ Rahman je uočio dva glavna problema kod muslimana u promišljanju interpretacije Kur'ana kako bi se ona povezala sa sadašnjim potrebama: historijsko uvjerenje da Hadis sadrži Poslanikov Sunnet i da se kur'anska pravila o društvenom ponašanju moraju doslovno provoditi u

svakom vremenu: 'Ovo je stajalo kao stijena na putu svakog suštinskog promišljanja društvenog sadržaja islama'.⁷² Oba ova uvjerenja tako su morala biti osporena i ponovo osmišljena.

Povezivanje prošlosti i sadašnjosti: "teorija dvostrukog kretanja"

Rahman je objedinio šest elemenata svog okvira za interpretiranje etičko-pravnog sadržaja Kur'ana i njegova povezivanja sa potrebama muslimana u modernom periodu u onom što se naziva njegovom 'teorijom dvostrukog kretanja'. On to rezimira na sljedeći način:

"U izgradnji bilo kog istinskog i održivog islamskog seta zakona i institucija, mora postojati dvostruko kretanje. Prvo se mora prijeći iz konkretnog tretmana Kur'ana – uzimajući u obzir neophodne i relevantne socijalne uvjete tog vremena – ka općim principima na osnovu kojih se cijelo učenje konvergira. Drugo, sa ovog općeg nivoa mora se vratiti ka određenom zakonu uzimajući u obzir neophodne i relevantne uvjete koji sada obitavaju".⁷³

Za Rahmana, ovo uključuje dva koraka pravnog mišljenja: prvi od partikularnog ka općem i drugi od općeg ka partikularnom. Prvi iziskuje razumijevanje kur'anskih principa sa kojima je Sunnet organski povezan. U prvom koraku razmatra se društveno-historijski kontekst u istraživanju specifičnih kur'anskih slučajeva kako bi se došlo do općih principa poput pravde, jednakosti i slobode. U skladu sa njegovim interesovanjem za razvoj društveno-moralne teorije, Rahman je govorio o nizu principa. Budući da su kur'anske naredbe imale situaciono zaleđe i došle kao rješenja aktualnih problema, tekstove o 'okolnostima Objave', uprkos njihovim historijskim i kontekstualnim problemima, treba

izučavati radi razumijevanja razloga koji stoje iza etičko-pravnog sadržaja. Ti razlozi, koje on naznačava kao *hikam* (svrhe koje konstitušu srž kur'anskog učenja o društvu), formiraju temelj općih principa.⁷⁴

Drugi korak, u pravnom mišljenju odnosi se na metodu rasuđivanja od općeg do partikularnog. Ovdje su opći principi pod prvim korakom i trebaju se koristiti kao osnova za formuliranje zakona relevantnih za moderno doba. Mora se istaći da svako ko formulira takve zakone mora biti dobro upoznat sa uvjetima modernog perioda.⁷⁵ Kao što se treba izučavati *background* kur'anskog učenja kako bi se dobili opći principi, tako se mora izučavati i savremena situacija kako bi pravo bilo formulirano i primijenjeno.⁷⁶ Važnost Rahmanovog pristupa 'dvostrukog kretanja' počiva u tome što on, u povezivanju Teksta sa zajednicom, uzima u obzir uvjete u vrijeme Objave i uvjete u modernom periodu. U korištenju ovim dvostrukim kretanjem očekuje se da će biti uključena ne samo tradicionalna ulema, koja treba odrediti šta je islamski prihvatljivo a šta nije, već i drugi 'specijalisti' iz različitih relevantnih polja kao što su historija, filozofija, pravo, etika, sociologija i antropologija, kako bi se pomoglo procesu deriviranja islamskog prava koje je smisleno, relevantno i prikladno.

Procjena Rahmanovog doprinosa

Uprkos njegovom interesu za sistematični pristup etičko-pravnom sadržaju Kur'ana, Rahman nije smatrao da postoji samo jedna autoritativna interpretacija Kur'ana. Višestruke interpretacije on je vidio ne samo kao nešto neophodno već i suštinsko za preživljavanje religije kao i relevantnosti Kur'ana. Iako on to nije otvoreno rekao, izgleda da je njegov stav bio da sljedbenici

⁷⁰ Rahman, 'Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma', p. 5-21.

⁷¹ Rahman, 'The Impact of Modernity on Islam', p. 122.

⁷² Fazlur Rahman, 'Revival and Reform in

Islam: The Tradition', u: P.M. Holt, Ann K.S. Lambton i Bernard Lewis, eds., *The Cambridge History of Islam* (Cambridge, 1970) m vol. 2, p. 640.

⁷³ Rahman, *Islam and Modernity*, p. 20.

⁷⁴ Rahman, 'Towards Reformulating', p. 221.

⁷⁵ Rahman, *Islam and Modernity*, p. 13-22.

⁷⁶ Rahman, 'Towards Reformulating', p. 222-223.

vjerske tradicije čitaju različita značenja u Tekstu u različitim mjestima, vremenima i okolnostima. Za njega je ovo bio prirodan i neophodan fenomen. Višestruke interpretacija ni na koji način nisu umanjile 'svetost' Teksta koji potiče od Boga. Zapravo, Tekst kao lingvistički fenomen i poruka svim ljudima iziskuje, ako je ostao ispravan, višestruke interpretacije. Svetost i nepromjenljivost pripisuju se samo Tekstu, ne i njegovim interpretacijama koje su samo ljudska razumijevanja. Rahman je naglasio da je ovo čitanje značenja u Tekstu bilo *vođeno* određenim principima i nizom društveno-moralnih vrijednosti hijerarhijske prirode kako bi se izbjegle nepotrebne proizvoljnosti ili neprincipijelnosti i usiljena čitanja Teksta te Kur'an zaštitio od nepromišljenog ulaska u iznalaženje odgovora na svako pitanje.

Rahman je znao da bi njegov predloženi okvir moga biti izložen kritici, a posebno njegov metod 'dvostrukog kretanja', zbog toga što se može vidjeti da ima 'pretjeran subjektivitet u svom procesu. On je bio spreman na dva odgovora. Prvi je bio taj da Kur'an nije šutio u vezi sa svojim ciljevima i namjerama, implicitno ili eksplicitno, a oni ciljevi koji nisu očigledni mogli bi se identifikovati uzimajući u obzir pozadinu i kontekst pravila. Rahman je tvrdio da bi oba procedura minimizirala subjektivitet, ako ga ne bi u potpunosti uklonila. Njegov drugi odgovor bio je taj da su razlike u interpretaciji uvijek postojale među pravnicima i da je, sve dok su iskreno napredovali zbog misaonih a ne proizvoljnih razloga, počivala velika vrijednost u takvim razilaženjima.⁷⁷

U osiguranju alternativnog okvira za interpretaciju etičko-pravnog sadržaja Kur'ana, Rahman je dao veliki doprinos naglašavajući nešto što je prethodno negirano u interpretaciji

Kur'ana, osiguravajući jasne smjernice kako to postići. Njegov djelo nije potpuno, za principe koje je dao ponekada su nedostajali konkretni primjeri primjene. Ali je on vjerovao u potencijal principa da daju odgovore na savremene probleme i pitanja; svaka neusklađenost između principa i specifičnosti predstavlja priliku a ne barijeru za dolaženje do fleksibilnih rješenja. Rahman je istakao da, ako postoji neka nekompatibilnost između normativnih principa islama i nove situacije, onda problem leži u interpretativnom pristupu: 'Što se tiče same metodologije, ništa nije pogrešno, ili inherentno, ili nesnosno teško, ili neislamsko oko nje; naprotiv, islam bi postao istinitiji i efikasniji u svojoj metodologiji nego što je on stvarno učinio.'⁷⁸ Rahmanove riječi krajem 1960-tih još uvijek su relevantne i stoje kao sažetak njegova interesa u polju interpretacije Kur'ana:

"Primjena Kur'ana ne može se izvršiti *bukvalno* u današnjem kontekstu jer to može rezultirati ometanjem samih ciljeva Kur'ana. Premda nalaze *fukahā*' ili *uleme* islama tokom proteklih trinaest stoljeća treba ozbiljno proučiti i dati im adekvatnu težinu, može se zaključiti da su u mnogim slučajevima njihovi nalazi bili ili pogrešni ili dovoljni za potrebe tog društva ali ne i danas. Ovaj pristup je toliko revolucionaran i radikalno različit od općenito prihvaćenih pristupa da sada po tome što nastoji da pod striktno historijsko izučavanje podvede ne samo *fiqh* i *sunnet* Poslanika već i Kur'an, tako da su ga ne samo tradicionalisti nego čak i većina modernista oklijevali prihvatiti. Ali bi ovo izgledalo kao jedina poštena metoda za procjenu historijskog nastupa muslimana i stvarno provođenje ciljeva Kur'ana i Sunneta. Bilo bi prirodno gorko protivljenje ovakvom pristupu, a posebno rezultatima koji su se

njime postigli. Ali postoji razlog da se vjeruje da će u razdoblju od jedne decenije veći dio liberala doći do nekih takvih stavova. U suprotnom, ovaj pisac ne vidi alternativu za islam izuzev, tokom vremena, da on bude reduciran na skup obreda koji će potvrditi emocionalna vezanost za neko vrijeme".⁷⁹

Rahmanov pristup Kur'anu i njegovom tumačenju privukao je kritiku iz nekoliko uglova. Za mnoge kritičare Rahmanovi argumenti bili su, po svim mjerilima, 'radikalni' i sadržavali su glavne greške.⁸⁰ Osim tradicionalne kritike Rahmanovog razumijevanja poslanstva i Objave, i njegove 'demitologizacije' ključnih aspekata rane islamske intelektualne historije poput pojma Sunneta, bilo je i drugih skorijih evaluacija Rahmanove metodologije. Farid Esack, na primjer, tvrdi da "Rahman pokazuje nedostatak razumijevanja složenosti hermeneutičkog zadatka i intelektualnog pluralizma suštinskog za takvo šta".⁸¹ On smatra da "odsustvo sivih zona jeste najozbiljnija neadekvatnost njegovog pristupa".⁸²

Iako Rahman ne elaborira filozofsku prirodu razumijevanja, interpretacije ili značenja, on širom svojih spisa naglašava neadekvatnost klasičnih pristupa Kur'anu koji su nastojali reducirati zadatak interpretacije na lingvističku dimenziju. Premda je tačno da se on zalaže za 'objektivniji' pristup Kur'anu u skladu sa djelom Emilia Bettija,⁸³ a u suprotnosti sa 'subjektivističkim' pristupom Gadamera, za Rahmana se ne može reći da je ignorirao složenost hermeneutičkog zadatka, kako to Esack tvrdi; on jednostavno nije bio zainteresiran za njega iz vlastitog razloga. Mada je bio upoznat sa modernim hermeneutičkim debatama (kako to dokazuje u svojoj kritici Gadamera, na primjer),⁸⁴ osjećao je da je njegova

⁷⁷ Ibid., 219.

⁷⁸ Rahman, 'Islamic Studies and the Future of Islam', p. 130.

⁷⁹ Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", p. 127.

⁸⁰ Koshul, 'Fazlur Rahman's Islam and Modernity Revisited', p. 403.

⁸¹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford, 1997), p. 67.

⁸² Ibid., 67.

⁸³ Rahmanovo pozivanje na Bettijevo mišljenje v. u: *Islam and Modernity*, p. 8-9.

Detaljnju raspravu o Bettijevom pristupu v. u: Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London, 1975), p. 276, 290-295, 470.

⁸⁴ Rahmanovukritiku Gadamera v. u: *Islam and Modernity*, p. 8-11.

primarna odgovornost bila da se pozabavi specifičnim problemima koje je smatrao potrebnim za pažnju iz perspektive muslimana koji se bori da bude relevantan učesnik u brzom mijenjajućem okruženju. S obzirom na njegov interes za ponovno promišljanje islamskog prava i blisku vezu toga sa interpretacijom Kur'ana, Rahman je pokušao da demonstrira blisku vezu između Kur'ana i njegova društveno-historijskog okruženja i kako to okruženje olakšava i osigurava temelj za razumijevanje Svete Knjige. On naglašava potrebu da se Kur'an razumije u kontekstu njegova objavljivanja i, također, dopušta mnoštvo perspektiva, što je teški 'crno-bijeli' pristup. Njegovo razumijevanje 'aksiologije', koje je izgrađeno na temelju Kur'ana, također iziskuje historijsku rekonstrukciju, pa čak i ovdje postoji mogućnost mnoštva. Pored toga, teorija dvostrukog kretanja, koju Rahman unapređuje u

cilju povezivanja prošlosti i sadašnjosti, ne pretpostavlja crno-bijeli pogled na historiju. Umjesto toga, ona ocjenjuje dostupne dokaze, tekstualne i kontekstualne, kako bi se stiglo do oba kraja tog kretanja. Uvijek se pretpostavlja da će ova ocjena funkcionirati unutar datog intelektualnog, društvenog, političkog i religijskog miljea, što ponovo ukazuje na vezu između teksta, konteksta, razumijevanja i značenja.

Rahmanova teorija dvostrukog kretanja i druge ideje povezane sa interpretacijom etičko-pravnog sadržaja Kur'ana (kao što je gore istaknuto) nije trebala da bude formalni skup pravila. Ona je namjeravala biti vodič za interpretatora Kur'ana. Dok prepoznaje subjektivnost poveza Rahmanovukritiku Gadamera v. u: *Islam and Modernity*, p. 8-11. nu sa zadatkom interpretacije, Rahman je pokušao da vodi muslimane u njihovom pristupu Kur'anu daleko od klasičnih dekontekstualiziranih i

redukcionističkih pristupa pružajući, umjesto šire kontekstualne osnove, prepoznavanje ekološkog i šireg lingvističkog konteksta Kur'ana. Njegova teorija Objave uzima u obzir njegovi naglasak na ulozi Poslanika u procesu objavljivanja, naglašavajući psihološku i kontekstualnu ulogu samog Poslanika u odnosu na potrebe, brige i aspiracije njegove zajednice. Sve u svemu, Rahmanov pristup Kur'anu bio je među najoriginalnijim, najodvažnijim i najsistematičnijim od sredine do kraja dvadesetoga stoljeća. Njegov naglasak na kontekstu Objave imao je utjecaj na debatu među muslimanima o pitanjima poput ljudskih prava, ženskih prava i socijalne pravde. Rahmanov pristup koristio je sve veći broj muslimana kako bi Kur'an povezali sa savremenim potrebama; i on će vjerojatno i dalje biti utjecajan među mlađom generacijom muslimanskih intelektualaca.

الموجز

فضل الرحمن: إطار لتفسير المضمون الخلفي والشرعي في القرآن الكريم

“Fazlur Rahman: a framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur'an”

عبد الله سعيد

الترجمة: ألمير فاتيتش

فضل الرحمن مفكر وعالم باكتاني أمريكي (1919-1988). يعتبر واحدا من أكثر الأساتذة جرأة وأصالة في مناقشات إصلاح الفكر الإسلامي في القرن العشرين. وبما أن القرآن الكريم يحتل المكانة المركزية في مثل تلك المناقشات، فإن المقاربات المبتكرة في تفسيره تمثل جزءا لكل برنامج إصلاح. ونظرا لأهمية مضمون القرآن الكريم الخلفي والشرعي في مناقشة التجديد والإصلاح، فإن التركيز في هذا البحث ينصب على عمل فضل الرحمن في هذا المجال، إذ سيتم تقديم الجوانب الخاصة في مقارنته، بناء على ستة عناصر أساسية: الوحي وسياقه الاجتماعي والتاريخي؛ المثالي/المحتمل؛ العدالة الاجتماعية؛ توخي الحذر عند استخدام الحديث النبوي؛ الربط بين الماضي والحاضر.

الكلمات الرئيسية: القرآن الكريم، الأخلاق، الإصلاح، الفكر الإسلامي.

Summary

FAZLUR RAHMAN: A FRAMEWORK FOR INTERPRETING THE ETHICO-LEGAL CONTENT OF THE QUR'AN

Abdullah Saeed

Translated by Almir Fatic

The Pakistani-American thinker and scholar Fazlur Rahman (1919-1988) was one the most daring and original contributors to the discourse regarding the reform of the Islamic thought in the twentieth century. As the Qur'an has a central place in any such discourse, innovative approaches to its interpretation are a part of any reform agenda. Considering the significance of the ethico-legal content of the Qur'an in the debate on renewal and reform, Rahman's work in this area is the focus of this article. Specific aspects of his approach will be listed on the bases six key elements: Revelation and its socio-historical context; ideal/contingent; social justice; careful use of the Hadith and the linking past to the present.

Key words: Qur'an, ethics, reform, Islamic thought