

# RAZUMIJEVANJE ISLAMA I NASILJE

Dževad HODŽIĆ

DK 28:17

**SAŽETAK:** U radu se razmatra važnost kritičkog suočavanja s onim konceptima u muslimanskoj interpretativnoj tradiciji i intelektualnoj povijesti, koji izravno ili neizravno pružaju 'logističku podršku' nasilju koje čine muslimani i to kroz tri pitanja preko kojih bi se mogla poduzeti radikalna kritika cjelokupnog muslimanskog tumačenja islama:

Kako je došlo do toga da se u cjelokupnom muslimanskom razumijevanju islama pravo nalazi prije etike?

Zašto muslimansko mišljenje nije razvilo političku misao?

Zašto se u muslimanskoj hermeneutičkoj tradiciji iskrivljuje uloga uma?

Zadaća radikalnog 'okreta' u muslimanskom mišljenju u odnosu na primat pravničkog u muslimanskoj klasičnoj pa i modernoj povijesti mogla bi sastojati u otvaranju za ono što je, definirajući svoju poslaničku zadaću, Božiji poslanik Muhammed, alejhisselam imenovao etičkim. Takav 'okret' zahtjeva veliko odricanje, prihvatanje odgovornosti za drugog u kojem (odnosu), kako stoji u Kur'anu, Habil može reći svome bratu Kabilu: "Ako ti pružiš ruku na me da me ubiješ, zaista, ja neću pružiti svoje ruke na tebe da te ubijem." (5: 31)

Trpeći deficit političke misli u muslimanskoj intelektualnoj povijesti, muslimanski zagovornici 'islamskog diskursa' nadređujući činjenici iz jednog, političkog reda stvari (političkoj volji građana) 'činjenicu' iz potpuno drugog, metafizičkog reda stvari (Boga), zapravo odbacuju demokratski koncept vlasti, i, u nastojanju da demokratiju učine 'islamskom', a to znači da je ograniče osiguravanjem 'više' (teokratske) instance, pribjegavaju ne-demokratskom odgovoru koji se u pravilu svodi na uzurpaciju te 'više' instance i na nasilje koje predstavlja sadržaj svake uzurpacije.

Kako bi se nadvladao nesporazum s legitimitetom razuma u interpretativnoj tradiciji islama potrebno je polaziti od toga da svako (naše) pozivanje na Kur'an znači pozivanje na (naše) razumijevanje Kur'ana. U protivnom, pozivanje na Kur'an, kao da se posjeduje Božanska perspektiva, predstavlja totalitarni impuls koji tako lahko skraćava u nasilju.

*Ključne riječi:* razumijevanje islama, nasilje, hermeneutika, etika

Zlo, nasilje i razaranje u modernom svijetu utemeljeni su, u njegovim globalnim razmjerima, u zapadnoj ontološkoj, znanstvenoj i političkoj neoliberalnoj kapitalističkoj pozadini, a naš odnos prema zlu, nasilju i razaranju događa se u znaku posvemašnje ravnodušnosti. Mogli bismo kazati, *banalnost zla* (H. Arendt) u današnjem svijetu ne ogleda se samo u tome što ono ne zahtijeva zlobu njegovih počinitelaca nego samo nedostatak mišljenja/suđenja. *Banalnost zla* u našem svijetu dolazi do izraza u užasnoj

ravnodušnosti u kojoj se potvrđuje totalitarizam egocentričnog subjekta čija se oholost i volja za razaranjem hrani na *egologiji cjelokupne ontologije Zapada* (E. Levinas).

Tako se i naši muslimanski odgovori na različite oblike nasilja koje čine muslimani svode, manje više, na osude kojima, kao i svi drugi, ispunjavamo zahtjev za politički korektnim performansom. Uz to, u našim osudama nasilja koje čine muslimani mi negiramo vezu između islama i nasilja. Tvrdimo da se islam ne može razumijevati tako da potiče na

nasilje. To je očekivano i politički korektno. Ali, na takav način ništa ne postizemo osim što izbjegavamo kritičko suočavanje s onim konceptima u našoj interpretativnoj tradiciji i intelektualnoj povijesti, koji izravno ili neizravno pružaju 'logističku podršku' nasilju koje čine muslimani.

Stoga bi u našem odgovoru na nasilje koje čine muslimani, a to znači, u velikoj mjeri i na nasilje koje se čini u muslimanskom svijetu, valjalo poći od toga da je ono uzrokovano, uvjetovano ili u stanovitom smislu određeno islamskim učenjem kako

se ono (ne)razumijeva u različitim muslimanskim diskursima, u prošlosti i danas. Drugim riječima, našu odgovornost za muslimansko nasilje morali bismo preuzeti tako što bismo se odvažili na radikalno preispitivanje cjelokupne teološke, pravne i etičke strukture muslimanskog mišljenja, kako bismo tako utvrdili one uporišne tačke i njihove međusobne odnose koji predstavljaju pukotine na kojima prije ili poslije sjeme nasilja pušta svoje korijenje.

U tom pogledu valjalo bi se suočiti sa sljedeća tri pitanja preko kojih bi se mogla poduzeti radikalna kritika cjelokupnog muslimanskog tumačenja islama.

1. Kako je došlo do toga da se u cjelokupnom muslimanskom razumijevanju islama pravo nalazi prije etike?
2. Zašto muslimansko mišljenje nije razvilo političku misao?
3. Zašto se u muslimanskoj hermeneutičkoj tradiciji iskrivljuje uloga uma?

### Etika prije prava

Iako islamski vjerezakon (šerijat) čine norme/propisi religijskog, moralnog i društveno-pravnog karaktera, u muslimanskom mišljenju prevladalo je svodenje šerijata na propise društveno-pravnog karaktera. Za valjanu kritiku cjelokupnog muslimanskog mišljenja od temeljne je važnosti pitanje: Kako se moglo dogoditi da se muslimanska pravna nauka (fikh) poistovjeti s Idealnim Zakonom (šerijat) sadržanim u Kur'anu, unatoč činjenici da je temeljna poruka Kur'ana sadržana u njegovom etičkom planu? Gotovo da nije potrebno podsjećati kako je neznatan broj kur'anskih ajeta koji sadrže pravne odredbe u odnosu na one u kojima se iznose moralni nalozi i poruke. Prvenstvo etike u odnosu na pravo ogleda se i u tome što se pravnim propisima u Kur'anu jasno daje smisao posredovanja moralnih vrijednosti. Pravo služi ostvarivanju morala. U dubljem smislu, prvenstvo etike u islamu

religijski je utemeljeno. Etički ideal transcendentno je utemeljen u neobrazloživoj svetosti života. Pa ipak, u povijesti muslimanskog mišljenja pravo je manje-više uvijek imalo veći značaj od etike. Štaviše, etičku misao izravno utemeljenu na Kur'anu muslimani uopće nisu razvijali. Različite etičke teorije koje su se razvijale u muslimanskoj intelektualnoj tradiciji bile su manje ili više bliske Kur'anu, ali gotovo nijedna, kako primjećuje Fazlu Rahman, nije ponikla iz Kur'ana.

Kada je riječ o muslimanskom mišljenju u 19. i 20. stoljeću s etikom stvar stoji još lošije. Naime, u modernističkom muslimanskom diskursu etike gotovo da uopće nema. Muslimansko mišljenje u 19. i 20. stoljeću u znaku je traume izazvane političkim uspjehom muslimana u prvim stoljećima islama. Politička, ekonomska, pravna, znanstvena, civilizacijska (nad)moć muslimana u prvim stoljećima islama u svijesti muslimana prerasla je u nostalgичni povijesni dokaz da je islam prava vjera. U stoljećima u kojima muslimani gube (nad)moć njihovo mišljenje u čežnji za slavom iz prvih stoljeća odvija se u znaku vjere u (povijesni) islam a ne u Boga i u znaku zaborava moralne poruke Božije Objave, a to znači poruke da se vjeruje i čini dobro. Otuda se muslimansko mišljenje u 19. i 20. stoljeću iscrpljuje u različitim ideologijskim matricama, a kojima je zajednička (zlo)upotreba pojma "islamskog". Islamizira se politika, država, ekonomija, znanost, banke i šta sve ne.

Za prevladavajući muslimanski diskurs u 19. i 20. stoljeću predaja u kojoj Božiji poslanik Muhammed, alejhisselam, kaže: "Poslan sam da usavršim moral", zvuči potpuno strano. U muslimansko razumijevanje islama koje prevladava u 19. i 20. stoljeću mnogo bi prihvatljivije zvučalo da je Muhammed, alejhisselam, rekao: "Poslan sam da uspostavim islamski poredak/državu". A nije!

Stoga bi se zadaća 'okreta' u muslimanskom mišljenju mogla sastojati u otvaranju za ono što je, definirajući

svoju poslaničku zadaću, Božiji poslanik Muhammed, alejhisselam imenovao etičkim. Takav 'okret' zahtjeva veliko odricanje, prihvaćanje odgovornosti za drugog u onom n recipročnom i asimetričnom odnosu (Levinas) u kojem, kako stoji u Kur'anu, Habila može reći svome bratu Kabilu: "Ako ti pružiš ruku na me da me ubiješ, zaista, ja neću pružiti svoje ruke na tebe da te ubijem." (5: 31)

### Deficit političkog

Muslimanskom nasilju, pogotovu onom političkom, u velikoj mjeri doprinosi i enormni deficit političkih koncepata i teorija u cjelokupnom muslimanskom mišljenju. Začudujuće je u kojoj je mjeri u muslimanskom religijskom mišljenju zanemaren politički bitak ljudskog života. Tim prije ako se ima u vidu koliki značaj se u Kur'anu pridaje Zajednici. Tako česte i naglašene političke aspiracije mnogih religijskih frakcija kako u klasičnoj tako i u novijoj muslimanskoj povijesti s tako oskudnim političkim konceptima i teorijama u duhovnom zaleđu cjelokupne muslimanske intelektualne tradicije predstavljaju svojevrsni paradoks.

Muslimansko religijsko mišljenje epistemski i metodički postavljeno na pravni aspekt Objave, a pri tome, fokusirano na specifične kur'anske odredbe, čime se još više sužava hermeneutički horizont, nije ni bilo u mogućnosti u prvi plan postaviti one univerzalne i opće etičke i političke principe i kriterije Poruke Islama. Evo nekoliko frapantnih ilustracija.

Nepobitna je činjenica da je u Kur'anu, u cjelini njegovog sadržaja i poruke, ustanovljen etički i politički princip slobode i jednakosti ljudi, koja počiva na religijskoj osnovi neuklonjive čovjekove odgovornosti i jedinstva čovječanstva, utemeljenog na zajedničkom porijeklu svih ljudi. Unatoč tome, većina klasičnih muslimanskih pravnika pokazuje izrazito veliki stupanj tolerancije prema instituciji ropstva.

U muslimanskom klasičnom (pravničkom) mišljenju princip šure,

međusobnog dogovaranja o javnim/političkim stvarima, koji se zahtjeva u Kur'anu (3:159; 42:38), nikada nije teorijski razvijen do sistemskog i institucionalnog oblika političkog odlučivanja. Tek su muslimanski modernisti, zalažući se za uvođenje ustavnog oblika vladavine u 19. i 20. stoljeću ozbiljnije i vjerodostojnije afirmirali politički koncept šure.

O deficitu političkog u muslimanskoj povijesnoj i duhovnoj stvarnosti, u našem razumijevanju islama i tumačenju Kur'ana na najupečatljiviji način svjedoči naše pozivanje na odredbu sadržanu u Kur'anu (4:58) da javne mandate povjeravamo onima koji su ih dostojni.

Svi se pozivaju na spomenuto mjesto u Kur'anu, muslimanski aktivisti najrazličitijeg ideološkog spektra, zagovornici islamske vlasti, oni koji jedva da znaju čitati, referentni muslimanski alimi (znalci). I, uglavnom, svima je zajednički zanos s kojim se stvar postavlja tako da se islamska politika sastoji u tome da odgovorne funkcije vrše najbolji, a islamska demokratija u tome da se primjenjuju islamski zakoni, norme i vrijednosti. U takvim zagovorima islamske politike i islamske vlasti, s kojima se susrećemo na svim stranama, iz vida se gubi samo jedna 'sitnica' a u kojoj je zapravo sadržan ključni problem. U političkoj teoriji i praksi riječ je o proceduri. Treba da vladaju oni najbolji, oni pravi. Svi se u tome slažemo. Ali, kako se do toga dolazi? – to je ključno pitanje. Na to pitanje teorijski i praktično moguća su samo dva, eventualno tri odgovora: a) putem izbora, b) putem sile i c) putem pozivanja na privilegirani status kod Boga ili na nekoj drugoj osnovi. Drugim i trećim odgovorom ovdje se ne moramo baviti. Poznate su nam vladavine onih koji na vlast dolaze na tenkovima, vojnim udarima, silom, kao i oni koji na vlast dolaze pozivajući se na privilegirani status kod Boga ili na kraljevsku krunu, mada i oni najčešće do vlasti dolaze koristeći se (revolucionarnom) silom na početku i(li) kontinuiranom primjenom (pri)sile i autoritarne vladavine.

Za naše pitanje o deficitu političkog u muslimanskom mišljenju, pa tako i čestom pozivanju na islamsku vlast i politiku, u kojem se previđa pitanje procedure i metode važno je ukazivanje na demokratski koncept. A on podrazumijeva da svi građani sudjeluju u odlučivanju. Pa i onda kada odlučuju da biraju neposredno ili posredno, kada odlučuju da nad nosiocima javnih mandata kontrolu vrši neko tijelo koje se ne bira na izborima kao što je, na primjer, (ustavni, vrhovni ili neki drugi) sud ili sličan organ ili kada odlučuju o tome koje se religijske ili druge vrijednosti moraju poštivati u društvenom životu.

Nije nam ovdje stalo do predstavljanja političke teorije o demokratskom obliku vladavine. Ovdje ukazujemo na ono pitanje koje ima odlučno značenje za odnos prema demokratskom konceptu vlasti. Naime, u demokratskom konceptu vlasti, konsekventno uzevši, iznad građana nema druge/više instance. Građani autonomno organiziraju, uređuju i vode svoj politički život. (U demokratskom konceptu vlasti, načelno govoreći, moguća je primjena i vjerskih zakona i normi, ali samo tako da o tome koji vjerski zakoni i norme, u kojem obliku, u kojim područjima života, odlučuju svi građani.)

I tu, s političkim principom demokratskog koncepta vlasti koji je sadržan u autonomiji građana, izvan čije političke volje nema neka viša instanca, sada imamo problem.

Zagovornici 'islamske vlasti', 'islamskog poretka' 'islamske demokratije', ne prihvaćaju da iznad građana ne postoji viša instanca. Budući da na taj način činjenici iz jednog, političkog reda stvari (političkoj volji građana) pretpostavljaju 'činjenicu' iz potpuno drugog, metafizičkog reda stvari (Boga, koji sve stvara i uzdržava, koji ničemu nije sličan, koji nije rodio i nije rođen), zagovornici 'islamske vlasti', 'islamskog poretka', 'islamske demokratije', odbacuju demokratski koncept vlasti, i prije ili poslije, na ovaj ili onaj način, u nastojanju da demokraciju učine islamskom, a to znači

da je ograniče osiguravanjem 'više' (teokratske) instance, pribjegavaju ne-demokratskom odgovoru koji može imati različite izvedbe, ali se uvijek, u političkom pogledu, svodi na uzurpaciju te 'više' instance i na nasilje koje predstavlja sadržaj svake uzurpacije, i koje se tako jednostavno opravdava pozivanjem na tu (uzurpiranu) 'višu' instancu.

## Uloga uma

Svako razumijevanje pa i ono koje ima posla s objavljenim Tekstom posao je uma. A to dalje znači da svako razumijevanje objavljenog Teksta, budući da se um nalazi, kao i jezik, u sferi intersubjektivnog, ima dijalošku i hermeneutičku narav. Otuda polariziranje uma i Objave tako često prisutno u muslimanskoj interpretativnoj tradiciji nije samo neadekvatno. Ono na duge staze otvara prostor za opasnosti muslimanskog nasilja.

O čemu se radi? Razlikovanje uma i Objave koje se u muslimanskom teološkom i pravnom mišljenju, znamo, izvodi i izlaže nijansirano i višeznačno, pojednostavljeno se izriče kada se, na primjer, kaže: U pitanjima o kojima postoji kur'anski tekst (propis) ne može se pozivati na razum. Ili, kada se kaže: Ja se ne pozivam na razum nego na Kur'an.

U prvom redu, pozivanje na Kur'an podrazumijeva uvjete za hermeneutičku kompetenciju, a oni se u klasičnom muslimanskom mišljenju odnose na poznavanje arapskog jezika, gramatike, sintakse, etimologije, stilistike, pravilnog čitanja (kiraet) akaida, fikha, povoda objave određenih ajeta, derogiranih i derogirajućih ajeta. U odnosu na spomenute uvjete koji su, u stanovitom smislu, skolastički definirani i koji su formalne naravi, mnogo je važniji uvjet koji je u muslimanskoj hermeneutičkoj tradiciji naglašen, mada, usuđujemo se primijetiti, nedovoljno snažno, a koji se odnosi na metodički uvjet da se svaki pojedini kur'anski tekst, ajet, propis tumači iz cjeline Kur'ana. Naznačene aspekte razumijevanja i tumačenja

Kur'ana, iako su od temeljnog značenja za ulogu uma u tumačenju Kur'ana, ostavljamo po strani.

Ovdje nas zanima ono iskrivljavanje uloge uma u muslimanskoj hermeneutičkoj tradiciji koje dolazi do riječi, na primjer, u podjeli/razlikovanju tumačenja Kur'ana Kur'anom i tumačenja Kur'ana (raz)umom. Naglašavanjem takve podjele više se sakriva nego što se otkriva. Naime, takva podjela valjana je samo u formalnom, odnosno tehničkom smislu. I to stoga, što je svako tumačenje Kur'ana u bitnom pogledu tumačenje (raz)umom. Jer, elementarno govoreći, Kur'an je knjiga s kojom se može uspostaviti komunikacija: vizualno (na primjer, kao s umjetničkim, kaligrafskim tekstom), sluhom (na primjer, kao sklad tonova – tilavet) i razumom. Ali, u osnovi, Kur'anu kao Poruci

formuliranoj sintaksičko-semantičkoj, nije moguće pristupiti drugačije nego putem razuma. Razumijevanje Kur'ana posao je razuma. I, ništa se tu ne mijenja ako razum, radeći svoj posao, koristi tekst predaje koja seže do Poslanika, njegovih drugova (as-hab) ili njihovih sljednika (tabiun), ili ako, na primjer, koristi rezultate istraživanja u prirodnim znanostima.

Poenta je u tome da se 'pomirimo' s činjenicom da i u tumačenju Kur'ana kao i u svemu drugome, Bog ostaje Bog a čovjek čovjek, da polazimo od toga da svako (naše) pozivanje na Kur'an znači pozivanje na (naše) razumijevanje Kur'ana. Ništa više, ali ništa ni manje od toga. U protivnom, situacija u kojoj se ja pozivam na Kur'an a ti na (tvoje) razumijevanje Kur'ana pretvara se u situacije da ja zastupam Boga i Istinu a ti ne, da

sam ja u pravu a ti u krivu. Odatle do nasilja samo je još korak.

Ako bismo prihvatimo, na prvi pogled, problematičnu, ali, koliko jednostavnu toliko i neospornu hermeneutičku istinu da je svako naše pozivanje na Kur'an dvosmjerni odnos, ako bismo prihvatili Božije podsjećanje u Kur'anu da će On suditi ljudima o onome u čemu su se razilazili i ako bismo poklonili našu pažnju načinu na koji su tradicionalni muslimanski učenjaci (ulema) završavali svoja djela, knjige, tumačenja i rasprave, naime, da "Bog najbolje zna" (wallahu e'alamu), više bismo bili u mogućnosti međusobno se razumijevati, kroz slušanje drugog. Jer, samo se kroz slušanje drugog može umaknuti totalitarnom porivu nasilja koje vrebava svugdje i uvijek gdje i kada slušamo samo sebe.

## Literatura

Arendt, Hannah (2002). *Eichmann u Jeruzalemu*, Zagreb : Politička kultura.  
Lévinas, Emmanuel (1987). "The Ego and the Totality", u: *Collected Philosophical Papers*. Dordrecht/Boston/Lancaster : M.Nijhoff Publishers.

Fazlu, Rahman (2001). *Glavne teme Kur'ana*. Sarajevo : CNS El-Kalem.  
Fazlu, Rahman (1991). "Pravo i etika u islamu", *Zbornik radova trećeg simpozija 1410-1490*, Zagreb : Zagrebačka džamija.  
Karić, Enes (2002). Tumačenje Kur'ana i

ideologije XX stoljeća. Sarajevo : Bemust.  
Karić, Enes (2005). Kako tumačiti Kur'an. Sarajevo : Tugra.  
Šarif, M.M. (1990). *Historija islamske filozofije*. Prijevod s engleskog jezika Hasan Sušić. Zagreb : August Cesarec.

### الموجز

#### فهم الإسلام والعنف

جواد خوجيتش

يناقش هذا المقال أهمية المواجهة النقدية للمفاهيم الموجودة في تراث المسلمين التفسيري وتاريخهم الفكري، والتي تقدم بصورة مباشرة أو غير مباشرة 'الدعم اللوجستي' للعنف الذي يمارسه المسلمون. ويجري هذا البحث عبر ثلاث أسئلة يمكن من خلالها اتخاذ انتقاد جذري

– لمجمل تفسير المسلمين للإسلام:  
– كيف احتل القانون مكانة متقدمة على الأخلاق، في مجمل تفسير المسلمين للإسلام؟

– لماذا لم يطور الفكر عند المسلمين فكراً سياسياً؟  
لماذا يُشوّه دور العقل في التراث التأويلي عند المسلمين؟  
إن وظيفة 'التحول' الجذري في الفكر عند المسلمين بالنسبة إلى سيطرة ما هو قانوني في تاريخ المسلمين التقليدي والحديث، يمكن أن تتجلى في الانفتاح على ما عرّفه رسول الله صلى الله عليه وسلم

### Summary

#### UNDERSTANDING ISLAM AND THE VIOLENCE

Dževad Hodžić

This article reflects upon the significance of a critical approach towards those concepts within Muslim interpretative tradition and intellectual history, which directly or indirectly offer "logistic support" to violence, by answering three questions that could provide for a radical criticism of an entire corps of Muslim interpretation of Islam:

- What is it, within the entire Muslim interpretation of Islam that gave priority to the law over the ethics?
- Why is it that political thought has not developed within the Muslim thought?
- Why Muslim hermeneutic tradition perverted the role of intellect?

A radical "turn" of Muslim thought, regarding primacy of legal, in Muslim classical as well as modern history could comprise of opening towards what, in defining his mission, God's Messenger Muhammad s.w.s., named ethical. Such a "turn"

في رسالته بالأخلاق. ويتطلب مثل هذا 'التحول' تضحية كبيرة واضطرابا بالمسؤولية تجاه الآخر في العلاقة التي بينها القرآن الكريم والتي جعلت قابيل يخاطب أخاه هابيل قائلا: {لئن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدَيَّ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ} [المائدة : ٨٢].

إن دعاة 'الخطاب الإسلامي' - وهم يعانون من شح الفكر السياسي في التاريخ الفكري عند المسلمين - ويخضعهم رغبة المواطنين السياسية للرغبة الإلهية، يرفضون في الحقيقة المفهوم الديمقراطي للسلطة، وهم في مسعاهم 'لأسلمة' الديمقراطية الذي يعني أنهم يقيدونها بمقام علوي (ثيوقراطي)، إنما يلجؤون إلى الرد غير الديمقراطي الذي عادة ما يقتصر على اغتصاب ذلك المقام 'العلوي' وعلى العنف الذي يمثل مضمون كل شكل من أشكال الاغتصاب.

ولكي يتم التغلب على سوء الفهم فيما يتعلق بشرعية العقل في التراث التأويلي للإسلام، ينبغي الانطلاق من أن كل استناد (لدينا) إلى القرآن الكريم إنما هو استناد إلى (فهمنا) نحن للقرآن الكريم، وإلا فإن الاستناد إلى القرآن الكريم وكأننا نمتلك الرؤية الإلهية، إنما يمثل دافعا شموليا من السهل أن ينتهي إلى العنف.

الكلمات الرئيسية: فهم الإسلام، العنف، التأويل، الأخلاق.

requires a significant effort, taking on the responsibility for the other which requires such an attitude upon which, as stated in the Qur'an, Habil (Abel) can say to his brother Qabil (Cain): 'If you should raise your hand against me to kill me, indeed, I shall not raise my hand against you to kill you' (5:31)

Suffering from the lack of political thought in Muslim intellectual history, Muslim advocates of an 'Islamic discourse' by giving supremacy to a fact within one, metaphysical order of things (God) over a 'fact' from an entirely different, political, order of things (political will of citizens), are rejecting democratic concept of governance, and, in attempt to 'Islamise' democracy, which means to limit it by providing a 'higher' (theocratic) instance, resort to non-democratic solutions which as a rule leads to usurpation of that 'higher' instance and to violence that makes the content of every kind of usurpation.

To overcome misunderstanding concerning the legitimacy of reason within the interpretive tradition of Islam it is necessary that every reference (from our side) to the Qur'an is actually a reference to (our) understanding of the Qur'an. Otherwise, referring to the Qur'an with a presumption of beholding God's perspective represents a totalitarian impulse that easily ends in violence.

*Key words:* understanding Islam, violence, hermeneutics, ethics