

KRITIKA FAZLURAHMANOVIH OSNOVA REKONSTRUKCIJE RELIGIJSKOG MIŠLJENJA U ISLAMU

Seid Halilović

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

Profesor islamskih studija i filozofije na istaknutim univerzitetima u Engleskoj i Americi Fazlurahman došao je na čelo Centralnog instituta za islamska istraživanja u Karačiju nekoliko godina nakon što je država Pakistan međunarodno priznata. Na zahtev predsednika svoje domovine, aktivno se posvećuje definisanju religijskih strategija delovanja nove države, koje će biti utemeljene na saznajnim principima islama i istovremeno usklađene s promenljivim potrebama modernog sveta. Sve do kraja života, najduže kao profesor Univerziteta u Čikagu, Fazlurahman je neumorno objašnjavao da muslimani neće imati koristi od moderniteta sve dok ne budu utemeljili ispravan model razumevanja suštine religije u današnjem vremenu. On smatra da u tradicionalnim islamskim saznanjima ne možemo pronaći adekvatne odgovore na složene izazove savremenog života i zato predlaže nove osnovne smernice tumačenja *Kurana* i islama. Fazlurahman prvenstveno ističe da je značajno uočiti razliku između nepromenljivih načela islama i istorijskog islama. Prema njegovom mišljenju, sva društvena učenja *Kurana* u formi islamskih propisa ustanovljena su u istorijskom kontekstu potreba prve zajednice muslimana, što znači da ti propisi danas više nisu kredibilni. Fazlurahmanov model praktično bi se razvijao ovako: u prvom koraku vraćamo se u istoriju i analiziramo istorijske kontekste kuranskih učenja s ciljem da u njima prepoznamo i odvojimo opšta načela *Kurana*. U drugom koraku, dobijena opšta načela usklađujemo s okolnostima savremenog doba uz pomoć modernih društvenih, političkih i ekonomskih nauka i tako konačno formulišemo nove društvene propise islama. Međutim, koristeći metodu analize sadržaja Fazlurahmanovih izrazito uticajnih dela, uočićemo

ozbiljne metodološke slabosti u njegovom ekstremno reformističkom pristupu. Njegovo poznavanje markantne teološke baštine muslimana očigledno nije bilo dovoljno dobro, a on se nije trudio ni da iscrpe sve mogućnosti bogatih instrumenata tradicionalne islamske metodologije jurisprudencije. Zaključak će glasiti da se Fazlurahmanovom platformom rekonstrukcije religijskog mišljenja utire put dominaciji sekularizovanog islama, iako je Fazlurahman upravo od toga najviše zazirao.

Ključne reči: *reformizam, modernizam, islam, Kuran, otkrovenje, šerijat, idžti-had, jurisprudencija, istorija, tradicija*

U ulozi direktora pakistanskog Centralnog instituta za islamska istraživanja

Ne postoji verovatno nijedan uticajni mislilac u savremenim muslimanskim društvima koji u svojim studijama nije posvetio posebnu pažnju ključnom pitanju o tome da li je danas potrebno rekonstruisati religijsku misao, odnosno kako religija može biti produktivna u uslovima koji su značajno različiti od predašnjih vremena. Ponuđeni su različiti odgovori, a često se osećala snažna želja da se islam razume novijim, tačnije reformističkim, pristupom. Fazlurahman je nesumnjivo imao bitnu ulogu u utemeljenju saznajnog toka islamskog reformizma.

Fazlurahman je rođen 21. septembra 1919. godine u današnjem Pakistanu, u izrazito religioznoj porodici. Njegov otac Mevlana Šihabudin bio je verski učenjak i studije je završio u indijskom gradu Deobandu. Poznato je da su islamske škole u ovom gradu utemeljene u XIX veku kao prve zvanične obrazovne ustanove radikalnih muslimanskih revivalista na Indijskom potkontinentu. Učenja tih muslimana mnogostruko podsećaju na znatno uticajnije idejnu platformu u islamu koju danas poznajemo pod nazivom salafizam ili vahabizam. Naravno, njima su se tada oštro protivili tradicionalni muslimani koje je najpre predvodio Ahmed Reza Han (1856–1921) iz obližnjeg grada Barejlja u državi Utar Pradeš, naglašavajući da islam treba i dalje tumačiti onako kako su ga kroz istoriju razumevali brojni muslimanski učenjaci, pravnici i mistici s Potkontinenta. No, Fazlurahmanov otac, iako je bio deobandijski đak, nije se libio da stane na stranu onih koji su želeli da se upoznaju s modernim naukama i da poruše zidove između islama i moderniteta. Mladi Fazlurahman nije zvanično pohađao versku školu, već je od svog oca izučio na tradicionalan način osnovne islamske naučne discipline, kao što su tumačenje *Kurana* i predanja, jurisprudencija i dogmatička teologija. Fazlurahman će kasnije studirati arapski jezik na Univerzitetu Pandžab u Lahoru, gde će 1942. steći diplomu magistarskih studija. Na istom univerzi-

tetu zadržao se još nekoliko godina kao aktivni istraživač da bi 1946. godinu dana pre nego što je država Pakistan međunarodno priznata, napustio zemlju i uputio se u Englesku da nastavi studije. Već 1949. završio je doktorat iz filozofije na Univerzitetu u Oksfordu odbranivši disertaciju o Aviceninom filozofiji, u okviru koje je pripremio kritičko izdanje s prevodom i komentarima jednog dela iz Avicenine poznate knjige *an Nadžat* (Fazlur Rahman 1981)¹. Nakon završenih studija, ambiciozni pakistanski učenjak počinje da drži predavanja o islamskoj i iranskoj filozofiji, najpre na Univerzitetu u Daramu na severoistoku Engleske, od 1950. do 1958, i zatim u Kanadi na Institutu za islamske studije Univerziteta Makgil. Ovde će biti unapređen u zvanje vanrednog profesora i zadržaće se tri godine, nakon čega se vraća u domovinu na poziv tadašnjeg predsednika Pakistana. Naime, general Ajub Kan, koji je nakon vojnog puča postao drugi predsednik nove države Pakistan, pozvao ga je da pomogne radu njegovog Centralnog instituta za islamska istraživanja u Karačiju i već sledeće godine Fazlurahman će biti izabran na mesto direktora tog uticajnog instituta.

Rađanje Pakistana treba zapravo razumeti kao rezultat opšte želje u ondašnjem društvu da islamske vrednosti dobiju formu dominantnih životnih normi. Otuda, u periodu utemeljenja nove države vodile su se obuhvatne rasprave o tome kako reorganizovati zemlju i njene društvene, političke i ekonomske strukture u skladu s islamskim propisima. Tradicionalni kler i obični vernici insistirali su na tome da su odgovori na sva nova pitanja i izazove već ponuđeni u verskim tekstovima i da ih možemo otkriti uobičajenom analizom tih tekstova, onako kako su to ranije činili muslimanski pravници i tumači *Kurana* i predanja. S druge strane, reformisti iz redova pakistanskih muslimana smatrali su da tradicionalna metodologija razumevanja religije više nije produktivna i da je potrebno uložiti dodatne napore kako bi se ponudila adekvatna rešenja za složene izazove savremenog života. U žiži rasprava ova dva tabora, Ajub Kan dolazi na ideju da osnuje Centralni institut za islamska istraživanja na kom bi trebalo konačno da budu rešene brojne fundamentalne nedoumice. Zapravo, predsednik Ajub Kan utemeljio je Centralni institut s ciljem da vodeći istraživači upravo tu ponude verske političke strategije. Te strategije, prema ideji osnivača, morale bi biti utemeljene na jasnim islamskim doktrinama i istovremeno formulisane tako da njihova realizacija u promenljivim uslovima modernog sveta bude u potpunosti

1 Fazlurahmana su privlačila učenja poznatih muslimanskih filozofa. Mula Sadra Širazi ga je posebno inspirisao i Fazlurahman je o njegovoj transcendentnoj filozofiji napisao na engleskom jeziku celu jednu knjigu (Fazlur Rahman 1975). Ta knjiga je prevedena i objavljena i kod nas (Fazlur Rahman 2001). Osim njegove ključne knjige *Islam*, o kojoj će biti reči u nastavku, u Sarajevu je objavljen prevod još jednog Fazlurahmanovog dela s nazivom *Glavne teme Kur'ana* (Fazlur Rahman 2011).

moгуća. A kako je sam Ajub Kan bio bliži reformističkom razumevanju islama, bilo je logično da će za direktora Centralnog instituta ubrzo imenovati nikog drugog do Fazlurahmana, koji je po povratku u zemlju već godinu dana proveo na ovom institutu u svojstvu gostujućeg profesora. Jer Fazlurahman je bio afirmisani muslimanski reformista. Punih petnaest godina je proveo na Zapadu, gde se u markantnim centrima univerzitetskog života neposredno upoznao s tokovima zapadne filozofske misli i tako stekao moć kritičkog preispitivanja istorije islamske saznanjne baštine (Abasi 2016: 152).

Period u kome je Fazlurahman na čelu Centralnog instituta u Karačiju i sva dešavanja u pakistanskom društvu u vidu reakcija na rad instituta, potpuno su promenili tok života ovog hrabrog mislioca. Da se nije vratio u Pakistan, verovatno bi nastavio da u mirnom univerzitetskom ambijentu drži predavanja o filozofskoj i književnoj misli u islamu, međutim u Karačiju je shvatio da je otvoreno novo poglavlje u njegovoj naučnoj karijeri i da će morati do kraja života da nosi teret složenih saznanjnih i društvenih izazova s kojima se uhvatio ukoštac u toku rada na Centralnom institutu. Naime, strategije i ideje koje je on obznanjivao u svojstvu lidera ovog instituta obuhvatala su različite sfere islamskih istraživanja i mogle su da posluže Vladi Pakistana kao nužne teorijske platforme za donošenje novih zakona u skladu s islamskim normama, naravno u Fazlurahmanovoj interpretaciji. Tih godina, on je neumorno pisao o osnovama razumevanja *Kurana* i predanja, o kritici verskih predanja, te o rekonstrukciji modela tumačenja islamskih tekstova. Drugim rečima, on se prvenstveno posvetio analizi same metodologije stručnog razumevanja religije, koju u arapskom jeziku nazivamo terminološkom odrednicom – *idžtihad*. Njegova želja je bila da *idžtihad* definiše iznova i da u svetlu nove, reformističke, definicije odlučno reši ključno pitanje odnosa između islama i moderniteta. Fazlurahmanove knjige i mnogi naučni radovi koje je napisao usredsređeni su upravo na to fundamentalno pitanje.

Fazlurahman se u Pakistanu zadržao samo do 1968. godine i u tom periodu su ugledali svetlo dana mnogi njegovi radovi, kao i uticajna knjiga s nazivom *Islam*. On u tim spisima detaljno obrazlaže svoje poglede o odnosu između islama i moderniteta, kao i o načinu na koji je moguće, prema njegovom mišljenju, uskladiti političke, društvene i ekonomske propise islama sa zahtevima modernog sveta. Fazlurahman u knjizi *Islam* nedvosmisleno poručuje:

Modernista koji ima zadatak upravljanja državom a nije samo političar, [...] sa svom odgovornošću, svestan je toga da se takva pitanja kao što su status nemuslimana ili bankarske kamate ne mogu rešavati na liniji oživljavanja religije, u državi koja želi da funkcioniše u savremenom društvu. [...] On je, stoga, prinuđen da dejstvuje kao da se nalazi izvan

islama, i u nekim slučajevima može se čak dogoditi da njegova unutrašnja volja bude izmenjena u pravcu svetovnjaštva, zbog nepromišljenih pritisaka neprosvećenog i za život nesposobnog konzervativizma (Fazlur Rahman 1983: 316).

I zaista, pritisaka je bilo mnogo. On je zbog svojih stavova o brojnim islamskim pitanjima postao meta najoštrijih kritika koje su mu bile upućene od strane pakistanskih tradicionalnih klerika, a u njihovim redovima je bilo i onih sa snažnim društvenim kredibilitetom kao što je Abul Ala Mavdudi (videti: Kostić 2015). Pritisci su dobili formu zabrinjavajućih pretnji u krugovima radikalnih klerika, pa je knjiga *Islam* javno proglašena zabranjenom knjigom¹ a autor se suočavao sa sve glasnijim pretnjama smrću.

Svima je bilo jasno da u Pakistanu u ono vreme vernici u tradicionalnim krugovima nisu imali simpatije prema muslimanskim reformističkim misliocima i štaviše razlike između ove dve grupe mogle su da prouzrokuju nemire u društvu. Zato je predsednik Ajub Kan, iako je bio odlučan u tome da sprovede plan političke i društvene modernizacije svoje zemlje, morao da pokaže da su za njega važna ubeđenja uticajnog klera i osećanja običnih vernika. On je smatrao da će osnivanjem Centralnog instituta za islamska istraživanja biti izbegnute moguće nesuglasice jer će svi, kako reformistički mislioci tako i članovi tradicionalnih krugova, biti svedoci da se sistemski radi na tome da Vladine odluke budu usklađene s normama islama. Međutim, Fazlurahman je za šest godina vođenja Centralnog instituta odlično shvatio da realnost društvenih previranja u ondašnjem Pakistanu nije nimalo jednostavna. Njegovi govori i naučni radovi o značaju reforme religijskog mišljenja i o različitim islamskim pitanjima, poput porodičnog prava i prava žena, te bankarskih kamata, o kojima je on često nespretno iznosio svoje modernističke poglede, izazivali su sve veće nezadovoljstvo u redovima tradicionalnih učenjaka i vernika. Nedostajalo je Fazlurahmanu u tom periodu političke veštine i on je protiv sebe okrenuo mnogobrojne uticajne političke i verske autoritete kojima je tada Ajub Kan bio ljuti politički protivnik. Usled nepodnošljivih pritisaka u toku 1968. godine, Fazlurahman je osetio da mu se i zdravlje narušava, te je doneo tešku odluku da podnese ostavku na mesto direktora Centralnog instituta i da što pre napusti Pakistan (Abasi 2016: 156–158). Odselio se u Ameriku, gde će već od 1969. nastaviti svoje univerzitetske

1 Ova knjiga je prevedena i objavljena u Beogradu početkom devete decenije prošlog veka pod nazivom *Duh islama* (Fazlur Rahman 1983), i nakon dvadesetak godina još jednom u Sarajevu, u novom prevodu i s prepoznatljivijim naslovom *Islam* (Fazlur Rahman 2005). Objavljivanjem prvog prevoda konačno se i u literaturi na našem jeziku moglo detaljnije čitati o pojavi i razvoju ideje islamskog reformizma jer je ranije ta pojava samo usput spominjana (Karčić 1990: 13).

aktivnosti, najpre kratko na Univerzitetu Kalifornija u Los Angelesu (UCLA). Odatle odlazi na Univerzitet u Čikagu i tu će sve do kraja života predavati islamske studije. Umro je 26. jula 1988.

Načela islama i istorijski islam

Fazlurahmana je ponajviše brinula pomisao da muslimanska društva neće imati snage da rekonstruišu religijsko saznanje i da ponude adekvatne odgovore na složene izazove modernog života. Činilo mu se da će se muslimani ipak opredeliti za to da ostanu privrženi starim sadržinskim okvirima pravnih religijskih normi, za koje je on smatrao da su prevaziđene i nedelotvorne. Muslimani će u tom slučaju, kako je on naslućivao, biti potpuno neuspešni u rešavanju novih problema jer svoja rešenja zapravo neće umeti da crpu iz osnovnih islamskih vrednosti. Vladajuće elite će u islamskom svetu donositi nove zakone bez potrebnog religijskog utemeljenja, a običnim vernicima biće dovoljno to što mogu da žive u svetlu starih narodnih običaja. To prirodno znači da će verozakonske norme islama biti sve ograničenije prisutne, a muslimanska društva ubrzano će se kretati ka dominantnom sekularizmu. Zapravo, Fazlurahman je verovao da će svete vrednosti islama biti nužno poništene u procesu sekularizacije. I zato je često upozoravao da muslimani ne padnu u zamke sekularizma pošto je predviđao da će se to izvesno desiti ukoliko ne budu fundamentalno rekonstruisali *idžtihad* kao metodologiju stručnog razumevanja religije u savremenom životu (Fazlur Rahman 1982: 29). Njemu je izrazito smetalo to što u susretu s modernitetom muslimani nemaju jasnu metodu čistog razumevanja religije u kontekstima današnjeg vremena. Zato Fazlurahman smatra da pogledi muslimana o Bogu, svetu i o čovekovoju ulozi u životu ne mogu biti okarakterisani kao izvorni, racionalni i smisleni, pa u njima definitivno nećemo naći rešenja za mnogostruke izazove koji su u senci moderniteta nametnuti baštinicima religijskog saznanja. Fazlurahman je, kao što je uobičajeno u diskursu muslimanskih modernista – izričit. On traži da muslimanski mislioci otvore vrata *idžtihada* i da se konačno usredsrede na rešenja od kojih zavisi budućnost islamskog saznanja i identiteta.

Međutim, Fazlurahman nipošto nije želeo da u naučnim centrima u savremenom islamskom svetu kredibilitet ponovo dobiju metode tradicionalnog *idžtihada* jer je smatrao da tim starim metodama nije moguće doći do adekvatnih odgovora na izazove racionalnog diskursa novijeg doba. On neretko iznosi najoštrije, i moramo reći sasvim diskutabilne, kritike protiv ukupnog obrazovnog sistema tradicionalnih islamskih škola i medresa. Jednom prilikom o tome piše:

Sposobnost razmišljanja o islamu, posmatranom iz istorijske perspektive [...], nemoguće je steći u starom obrazovnom sistemu, zasnovanom na mreži medresa. Medrese su, naime, još od početka svog organizovanog postojanja imale cilj da svojim učenicima prosto ulivaju sistem ideja, a ne da stvaraju neke nove sisteme; zbog toga medrese nisu bile zainteresovane da podstiču uzlete istraživačkog duha i nezavisnog mišljenja. Naprotiv, one su bile zainteresovane da obuzdaju istraživačke duhove, jer bi inače nestalo osnovnog razloga za njihovo postojanje (Fazlur Rahman 1983: 340).

Fazlurahman ne krije svoj jasan stav da institucija modernističkog *idžti-hada* može biti utemeljena tek kada nužno odbacimo autoritativnost tradicionalnog saznanog stadijuma islama, a to znači da tradicionalni i konzervativni *idžtihad*, kao čuvar islamskih naučnih disciplina iz prošlosti – primarno mora nestati. On dodaje:

U bilo kojoj situaciji socijalnog razvoja konzervativizam mora nastojati da ne bude prosto čuvar prošlosti, već upravo onoga što je u njoj dragoceno i bitno. [...] Muslimani moraju da odluče šta da se zapravo sačuva, šta je bitno i relevantno za izgradnju islamske budućnosti, šta je fundamentalno islamsko, a šta je čisto „istorijsko“ (isto: 338).

Jedno od najznačajnijih usmerenja u Fazlurahmanovom naučnom radu prepoznaje se upravo u njegovoj nameri da transparentno obrazloži razliku između načela islama i istorijskog islama. U stvari, njegova životna želja bila je da na toj osnovi ponudi novi model razumevanja religije kako bi se konačno u islamu pronašli odgovori na složene izazove modernog doba. Prema njegovom mišljenju, kada obuhvatno analiziramo rani period pojave islama, dolazimo do zaključka da religijska učenja u društvenoj sferi možemo podeliti u sledeće dve kategorije:

- a. učenja koja u potpunosti imaju vrednosnu formu, kao što su učenja o vrlinama ili o pravdi;
- b. učenja u islamu koja se odnose na različita ekonomska i uopšte društvena pitanja i dobijaju formu islamskih propisa.

Fazlurahman tvrdi da je prva kategorija islamskih učenja karakteristična po svojoj metaistorijskoj i transcendentnoj prirodi, što znači da religijske vrednosti iz ove grupe ostaju kredibilne i svrsishodne u svim vremenima iako su prvenstveno ustanovljene, razume se, u posebnom istorijskom kontekstu rane pojave islama. S druge strane, prema Fazlurahmanovim

reformističkim objašnjenjima, islamska učenja koja nemaju isključivo vrednosnu formu i koja prepoznamo po ekonomskom, društvenom ili političkom sadržaju, dobila su prirodu istorijskih fenomena čim su prestale istorijske okolnosti iz perioda pojave islama na Arabijskom poluostrvu. Fazlurahman stoga smelo tvrdi da takva učenja islama ne mogu u istoj formi biti sprovedena i u nastupajućim vremenima. Štaviše, ni rešenja kojih su se pridržavali sam verovesnik Muhamed i rana muslimanska zajednica, na taj način, ne mogu biti norme koje ćemo i danas primenjivati. Njihova rešenja nama će biti korisna samo u metodološkom smislu jer pokazuju kako su verovesnik i prvi muslimani vlastitim *idžtihadom* odgovarali na izazove vremena u kojem su živeli (Silajdžić 2006: 29–30).

Ovaj slavni pakistanski reformista očigledno nije bio nimalo zadovoljan stepenom naučnog samopouzdanja savremenih muslimanskih mislilaca i njihovim rezultatima na polju definisanja jasne granice između načela islama i istorijskog islama. Bio je izrazito zabrinut zbog toga što se istorijski islam primarno poistovećuje s večnim i nepromenljivim vrednostima: „Kada se težište vere i pažnje pomeri sa istorije na metaistoriju, onda je to siguran znak nedostatka pouzdanja u svoju veru“ (Fazlur Rahman 1983: 324). Ipak, potajno ga je radovalo saznanje da u poslednjih sto godina jedna grupa muslimanskih reformista sve hrabrije razmišlja o onome što privlači njegovo osnovno interesovanje, o dva različita stepena učenja *Kurana* i islamskih predanja. Prisetimo se još jednom kako glasi ta Fazlurahmanova podela:

- a. U islamu se s jedne strane susrećemo s grupom stalnih i generalnih vrednosti, koje nisu ograničene u nekom posebnom vremenu ili mestu. One zapravo predstavljaju srž, jezgro, principe i univerzalne ideale islama. Drugim rečima, to su osnovne vrednosti i ciljevi religije i zbog njih je religija i ustanovljena.
- b. S druge strane, islam takođe sadrži čitav niz učenja koja imaju promenljivu prirodu i uslovljena su određenim istorijskim kontekstom. Ona se stoga mogu smatrati ljuskom islama ili čak njegovim partikularnim i slučajnim akcidentima. Ovde je zapravo reč o mogućim modelima dospevanja do stalnih ciljeva islama. U *Kuranu* i u predanjima, ti mogući modeli formulisani su u skladu s istorijskim kontekstima vremena kada se pojavio islam i, samim tim, oni ne mogu u svim vremenima imati ključnu ulogu u religijskom saznanju i vrednosnom sistemu.

Fazlurahmanova obrazloženja obelodanjuju njegov ekstremno reformistički pristup razumevanju *Kurana* i islama. On je morao biti izrazito hrabar da bi u ovoj meri otvoreno i možda ne toliko iskusno zagovarao novu ra-

dikalnu promenu u definiciji *idžtihada* u muslimanskim društvima. Govorio je da predstavnici tradicionalne pravne naučne discipline u islamu (*fukaha*) snose glavnu krivicu zbog toga što institucija *idžtihada* danas simbolizuje zatvorenost, klonulost i mrtvilo. Jer oni su, prema Fazlurahmanovoj oceni, konstantno zanemarivali razliku između kuranskih propisa i kuranskih stalnih vrednosti i smatrali da su te dve kategorije učenja na istoj razini kuranskih poruka. Fazlurahman gdekada začuđujuće izričito piše da kuransko zakonodavstvo ne važi za sva vremena i da su čisto pravne odredbe ove svete knjige ograničene u društvenim obrascima najranije muslimanske zajednice. No, on veruje da je to bila potrebna polazna tačka kako bi se generalne ljudske vrednosti iz prve kategorije kuranskih učenja, poput slobode i odgovornosti, postepeno uključile u sistem stalnog i nepromenljivog zakonodavstva *Kurana*. Pročitajmo njegova objašnjenja:

Svuda gde pokazuje očigledno usmerenje ka postepenom uključivanju fundamentalnih ljudskih vrednosti slobode i odgovornosti u novo zakonodavstvo, trenutno važeće kuransko zakonodavstvo ipak je moralo delimično prihvatiti tadašnje društvene obrasce kao polaznu tačku. To znači da trenutno važeće zakonodavstvo *Kurana* nije moglo biti zamišljeno, po intencijama samog *Kurana*, da važi za sva vremena. Ova činjenica nema nikakve veze s učenjem o večnosti *Kurana*, ni s učenjem, povezanim s ovim, o verbalnom otkriću *Kurana*. Ubrzo su, međutim, muslimanski pravници i dogmatičari počeli da mešaju ta pitanja, pa su čisto pravne odredbe *Kurana* tumačene kao da se odnose na svako društvo, bez obzira na uslove koji u njemu vladaju, na njegovu strukturu i unutrašnju dinamiku. [...] Pravnici su se često držali „teksta“ svete knjige, sve dok sadržinu muslimanskog prava i teologiju nisu pokopali pod tetom verbalizma (isto: 70).

Tradicionalni muslimanski učenjaci analizirali bi, između ostalog, svaku kuransku rečenicu pojedinačno kako bi razotkrili učenja i propise ove svete knjige. No, Fazlurahman je smatrao da je takav pristup razumevanju *Kurana* štetan jer tada nećemo biti u mogućnosti da se usredsredimo na generalne i osnovne pojmove *Kurana*. A svaka pojedinačna kuranska rečenica, prema njegovom mišljenju, dobija svoj smisao isključivo u svetlu generalnih i večnih vrednosti *Kurana* (Sade, Džiranpur & Učani 2007: 52).

Suština kuranskog otkrovenja

Osnovne smernice svoje reformističke analize suštine kuranskog otkrovenja Fazlurahman prvenstveno pronalazi u spisima koje je ostavio za

sobom slavni muslimanski mislilac s Indijskog potkontinenta Šah Valijulah Dehlavi (1703–1762). Njemu je posebno inspirativan bio analitički model po kom je Šah Valijulah objašnjavao da je *Kuran* najpre objavljen, to jest dostavljen, verovesnikovom srcu u jednom trenutku kao jezgrovita celina koja ne sadrži nikakve reči i slova. Slova i reči u formi koja je i nama danas dostupna nastali su tek kasnije prilikom drugog, postepenog, objavljivanja *Kurana*. Na osnovu toga, moglo bi se razumeti da je *Kuran* postepeno objavljivao verovesniku Muhamedu kao rezultat različitih istorijskih i geografskih okolnosti iz vremena verovesnikovog života. Drugačije kazano, kako su se javljale nove okolnosti u raznim fazama verovesnikovog misije u toku njegovog života, tako je *Kuran* izlazio iz faze jezgrovitosti spomenute prve objave (*idžmal*) i postepeno dobijao formu slova i reči (*tafsil*). Fazlurahman odmah naslućuje da su kuranske reči zapravo plod istorijskih događaja iz najranijeg perioda pojave islama. No, da bi što temeljnije izložio svoje obrazloženje, on koristi posebnu analitičku platformu osećanje–ideja–reč, koju je popularizovao njegov markantni sunarodnik iz Lahora Muhamed Ikbal (1877–1938) u knjizi *Obnova verske misli u islamu*. U stvari, Ikbal ovu platformu preuzima od američkog filozofa Vilijama Ernesta Hokinga (Hocking) koji je početkom XX veka obuhvatno pisao o verskom osećanju i o intelektualnoj koncepciji verske svesti. Ikbal tvrdi:

Organski odnos između osećanja i ideje baca svetlo na stari teološki spor, što se tiče verbalnog otkrovenja, koji je nekada zadavao toliko muke islamskim misliocima. Neizraženo osećanje traži da se njegova sudbina ispuni u ideji koja, kada dođe na red, teži da se uzdigne iznad svoje vlastite, vidljive odeće. Nije obična metafora kad kažemo da ideja i reč izlaze iz krila osećanja iako ih logičko poimanje može primiti samo u vremenskom redosledu (Ikbal 1979: 27).

Fazlurahman u svetlu ove platforme želi da razreši nedoumicu o tome da li je moguće kuranske reči iz druge faze postepenog objavljivanja smatrati božjim rečima, odnosno verbalnim božjim otkrovenjem, ako smo već ustanovili da se te reči pojavljuju malo-pomalo u kontekstu događaja iz vremena života verovesnika Muhameda. Prema Hokingovom modelu, najpre se u mislima rađa osećanje, kao potpuno jezgrovita realnost, i ono će tek u kasnijoj fazi dobiti svoju određenu formu. Šah Valijulah je, prisetimo se, u svojoj analizi suštine kuranskog otkrovenja takođe spominjao dve slične faze. Stoga je Fazlurahman mogao lako zaključiti da je kuransko otkrovenje postavljeno u verovesnikovo srce odjednom, to jest kao sasvim prosta i jezgrovita realnost. Tu fazu objavljivanja *Kurana* možemo nazvati – osećanje. A šta se dešava u sledećoj fazi? Kako se suočavao s različitim izazovima i pitanjima u

toku svoje verovesničke misije, Muhamed bi u svakoj prilici razvio adekvatnu ideju na temeljima spomenutog jezgrovitog osećanja. Napokon, ta ideja bi bila formulisana u vidu kuranskih reči i rečenica koje bi obznanio sam verovesnik. Prema tome, Fazlurahmanova analiza ovde dobija svoje konačno usmerenje jer postaje očigledno da za njega samo prva faza otkrovenja *Kurana* kao jezgrovite realnosti nikako ne zavisi od misaone strukture verovesnika Muhameda. A kada govorimo o sledećoj fazi kuranskog otkrovenja, moramo reći da ona sledi istorijske i jezičke kontekste vremena u kome je živeo verovesnik. Samim tim, kuranske reči su prema Fazlurahmanovoj analitičkoj platformi neodvojivo povezane s opštom strukturom verovesnikovog mišljenja. Drugačije kazano, *Kuran* jeste direktno božje otkrovenje u smislu prve faze kuranskog otkrovenja, ali istovremeno kuranske reči treba smatrati i verovesnikovim rečima.

Ovde Fazlurahman dodaje novi, izrazito značajan, element u svojoj ukupnoj analizi suštine kuranskog otkrovenja. On naime čvrsto veruje da je verovesnik Muhamed bio imun na greške u celom procesu pojave kuranskih reči i rečenica. Tradicionalni muslimanski učenjaci tu verovesnikovu odliku nazivali su arapskim terminom *ismat*. To za Fazlurahmana na neki način znači da verovesnik Muhamed nije ni imao kontrolu nad procesom formulisanja kuranskih reči u svojim mislima. On te reči nije birao, već ih je samom božjom milošću izgovarao. Fazlurahman o tome objašnjava:

[...] na verovesnike valja gledati kao na ljude koji su imuni na ozbiljne greške (učenje o *ismetu*). Muhamed je bio takva ličnost. [...] Zbog toga muslimani njegovo ponašanje smatraju za *sunu*, ili „savršeni uzor“. Ali, i pored toga, bilo je trenutaka u kojima je on „prevazilazio sebe“, u kojima se njegova moralna kognitivna percepcija u toj meri izoštravala da se njegova svest izjednačavala sa samim moralnim zakonom. [...] Moralni zakon i verske vrednosti su božja zapovest [...]. *Kuran* je stoga suštastveno božanski. Nadalje, čak i sa gledišta obične svesti, pogrešno je shvatanje da ideje i pojmovi u njoj lebde i da se mogu mehanički „odnuti“ u reči. Postoji, u stvari, organski odnos između osećanja, ideja i reči. U nadahnuću, čak i u pesničkom nadahnuću, taj odnos je tako potpun da osećanje–ideja–reč predstavlja totalni kompleks, koji ima sopstveni život. Kada je Muhamedova intuitivna moralna percepcija dostigla najvišu tačku i identifikovala se sa samim moralnim zakonom [...], božja reč je bila povezana s nadahnućem. *Kuran* je dakle čista božanska reč, ali naravno isto je tako blisko povezan s najdubljim slojevima ličnosti verovesnika Muhameda, čija se povezanost s *Kuranom* ne može zamisliti mehanički, kao da je u pitanju zapis. Božja reč proticala je kroz verovesnikovo srce (Fazlur Rahman 1983: 62).

Fundamentalno važan zaključak ove rasprave glasi da Fazlurahman nesumnjivo prihvata da sve kuranske reči, koje su objavljene u drugoj fazi postepenog objavljivanja ove svete knjige, predstavljaju uistinu božje reči, samim tim što verovesnik nije mogao da greši (*ismat*) i što on zapravo nije ni birao koje će se reči roditi u njegovim mislima. Međutim, sve te reči Fazlurahman nužno smatra plodom posebnog istorijskog konteksta verovesnikovog života, a to znači da u drugačijim vremenskim kontekstima, pa i u savremenom dobu, *Kuran* treba prihvatiti kao istorijski fenomen, a ne kao knjigu čije su sve poruke večne. Fazlurahman prvenstveno želi da utemelji novu teorijsku platformu, evidentno ekstremno reformističku, prema kojoj neće biti teško dokazati da propisi i pravne odredbe u kuranskom tekstu, iako su zaista božje reči, ipak ostaju ograničeni u istorijskom kontekstu najranije muslimanske zajednice. Vratimo se, još jednom, Fazlurahmanovim objašnjenjima:

U tekstu *Kurana* na nekoliko mesta se kaže da *Kuran* predstavlja verbalno otkrovenje, a ne samo otkrovenje po svom osećanju i idejama. Kuranski termin za otkrovenje jeste *vahj*, a ta reč je po svom značenju bliska „inspiraciji“, pod uslovom da ovo ne isključuje verbalni izraz. [...] U drugom i trećem veku islama, muslimanska ortodoksna struja [...] naglašavala je da je verovesnikovo otkrovenje dolazilo spolja kako bi na taj način potvrdila „odvojenost“, objektivnost i verbalni karakter otkrovenja. Sam *Kuran* svakako podržava „odvojenost“, objektivnost i verbalni karakter otkrovenja, ali je odbacio njegovu „odvojenost“ u odnosu na verovesnika. [...] Ali, ortodoksnoj struji [...] nedostajala je intelektualna sposobnost da kaže da je *Kuran* u potpunosti reč božja, ali konkretno takođe u potpunosti i reč verovesnikova. *Kuran* očigledno podrazumeva i jedno i drugo jer insistira na tome da je *Kuran* došao na „srce“ verovesnikovo. Pa kako je onda mogao da bude odvojen od njega? (isto: 60).

Fazlurahman dakle nedvojbeno veruje da su kuranske reči zaista božje reči i zato prihvata da su one „odvojene“ od ograničenog stadijuma običnog ljudskog saznanja. Međutim, on dodaje da su kuranske reči istovremeno ograničene u vremenskom kontekstu verovesnikovog života i zbog toga one ne mogu biti „odvojene“ od verovesnika. Preciznije kazano, *Kuran* apsolutno jeste božja reč, ali to ne mora da znači da je ta reč nužno večna. Kuranske reči, prema Fazlurahmanovom mišljenju, nisu postojale oduvek, već su nastale kao plod posebnih istorijskih okolnosti. I, samim tim, u drugim vremenskim okolnostima, na primer u našim savremenim društvima, kuranske reči i propisi neće biti kredibilni. Zašto? Zato što, kako je Fazlurahman hrabro ustanovio, kuranske reči i propisi nisu večni, nisu postojali oduvek, već su kasnije nastali u kontekstu istorijske realnosti verovesnikovog života.

Fazlurahman je dovoljno svestan toga u kojoj meri je njegov reformistički stav o poistovećivanju *Kurana* s prolaznim istorijskim fenomenima ekstreman i mnogostruko neprihvatljiv za tradicionalni kler i obične vernike u muslimanskim zajednicama. Stoga, on vešto pokušava da pronađe istomišljenike u ranom periodu razvoja dogmatičke teologije u islamu. Trijumfalno obznanjuje da o ovom pitanju zastupa stav teološke škole *mutazilita*, koji su verovali da je *Kuran* nastao (*hādīs*) i da nije večan (*qadīm*). Škola *mutazilita* utemeljena je još u VIII veku, najpre u gradu Basri, a njene pristalice uglavnom su bile znatno malobrojnije nego sledbenici ostalih teoloških škola u istoriji islamske sazajne baštine. Fazlurahman ne sumnja da su *mutaziliti* bili u pravu i da je *Kuran* zaista nastao u istoriji. On smatra da je to jedini logički zaključak ako znamo da je *Kuran* postepeno objavljivao verovesniku Muhamedu u toku dvadeset i tri godine njegove verovesničke misije. Štaviše, neke kuranske rečenice se zbog toga sasvim jasno nadovezuju na određene druge delove teksta ove svete knjige. Zapravo, u mnogim kuranskim rečenicama lako se mogu prepoznati simpatije, brige, radosti i tuge, te izazovi i poteškoće iz svakodnevnog života ljudi koji su zajedno s verovesnikom živeli u najranijem muslimanskom društvu. A to nesumnjivo pokazuje da *Kuran* sadržava odgovore na različita pitanja i istorijske kontekste iz njihovog života. Prema Fazlurahmanovom mišljenju, *Kuran* ne bi u protivnom mogao da u ovoliko nesagledivoj meri utiče na ljude iz verovesnikovog okruženja i čak na njihova pokoljenja.

Fazlurahman se oštro protivi stavu da je *Kuran* večna knjiga koja je postojala i pre nego što je objavljena verovesniku. To je bio stav većinskih *ašarita*, čiju školu poznajemo kao dominantan pravac dogmatičke teologije u sunitskom islamu u skoro svim periodima u istoriji islamskog saznanja. Štaviše, Fazlurahman je duboko uveren da je neposredni rezultat takve dogmatičke platforme bilo upravo ukidanje institucije ekspertskeg *idžtihada*. Jer čim prihvatimo da kuranska učenja imaju metafizičku dimenziju i da zbog toga ne mogu biti ograničena ni na jednu posebnu vremensku ili geografsku sferu, to za Fazlurahmana znači da će potpuno nedelotvorni biti svi naši pokušaji da u novijim vremenima tražimo inovativne pravne odgovore na religijska pitanja. Na stranama koje slede, proverićemo koliko su Fazlurahmanove reformističke analize zaista bile utemeljene.

Idžtihad u dva smera

Idžtihad kao ekspertske proces formulisanja islamskih pravnih propisa u savremenom dobu Fazlurahman analizira na temelju svoje popularne podele kuranskih učenja. On je verovao da su neka kuranska učenja opšta i metainstorijska, a neka druga promenljiva i istorijska. Metodologija *idžtihada* u

njegovim objašnjenjima osmišljena je kao dva povezana kretanja, a to su: kretanje od sadašnjih okolnosti do vremena kada je *Kuran* objavljen i zatim povratno kretanje do našeg doba. Prvo kretanje se takođe deli u dve faze i sve to možemo obrazložiti na sledeći način:

- 1.1. Najpre je potrebno doći do obuhvatne analize istorijskog konteksta svih događaja i pitanja na koja se nude odgovori u pravnim propisima islama. Drugim rečima, moramo saznati pod kojim istorijskim uslovima su objavljeni kuranski propisi u vremenu kada je živio verovesnik Muhamed. U toj analizi otkrićemo opšte okolnosti života na Arabijskom poluostrvu iz perioda pojave islama, tačnije položaj društva i društvenih struktura, kao i ulogu religije i običaja u životu ondašnjih Arapa. S druge strane, detaljnije ćemo se upoznati i s društvenim i istorijskim kontekstima zajednice u gradu Meki, odakle se prvi put pročula poruka *Kurana* i islama.
- 1.2. U drugoj fazi prvog kretanja, počinjemo da analiziramo dobijene odgovore na pitanja o uslovima pojave pojedinačnih islamskih propisa do kojih smo došli u prethodnoj fazi s ciljem da iz njih izvučemo opšte i zajedničke kuranske vrednosti. To bi zapravo bili osnovni ciljevi objave *Kurana*, u smislu opštih društvenih i moralnih vrednosti zbog kojih su primarno objavljeni svi pojedinačni kuranski propisi u posebnim istorijskim kontekstima verovesnikovog života. Fazlurahman objašnjava da muslimanski pravnik u prvoj fazi ovog kretanja shvata s kojim ciljem je ustanovljen svaki pojedinačni kuranski propis, a u drugoj fazi dolazi do opštih kuranskih ciljeva koji daju smisao svim prvim pojedinačnim ciljevima. Ti opšti ciljevi, prema njegovom mišljenju, predstavljaju nepromenljive principe koji moraju biti prisutni u islamskim propisima u svim vremenima. On piše da su to „principi koji sažeto sumiraju čitav razvoj kroz koji je prošao islamski pokret u svom napredovanju, i kojima je pokret težio kao svom cilju“. A da ne bismo mnogo razmišljali o kojim principima je reč, Fazlurahman ih odmah u nastavku nabraja u svom prepoznatljivom reformističkom stilu: „To su principi humanosti, jednakosti, socijalne pravde, ekonomske pravičnosti, čestitosti i solidarnosti“ (Fazlur Rahman 1983: 50).
2. Drugim kretanjem u procesu *idžtihada* vraćamo se iz vremena kada se pojavio islam u naše, sadašnje vreme. Sada nastojimo da spomenute opšte principe i vrednosti *Kurana* sprovedemo u kontekstima savremenog sveta. Međutim, Fazlurahman smatra da nije potrebno ni objašnjavati kako su opšte kuranske vrednosti, dok je verovesnik Muhamed bio živ, dobile formu posebnih propisa u odgovoru na pi-

tanja i izazove tadašnje zajednice. Na osnovu toga, Fazlurahman veruje da danas iste te opšte principe i nepromenljive vrednosti moramo razumeti u istorijskim, društvenim i političkim uslovima našeg savremenog sveta i formulisati, u svetlu tih principa, nove islamske propise u skladu s potrebama današnjeg vremena. Razume se, ako je u prvom spomenutom kretanju u procesu *idžtihada* bilo potrebno da poznamo istoriju ili tradicionalnu nauku o tumačenju *Kurana*, onda u ovom drugom kretanju moramo biti eksperti iz oblasti modernih društvenih, političkih i ekonomskih nauka.

Fazlurahman se nimalo ne libi da potpuno diskredituje kuransko zakonodavstvo koje je primenjivao verovesnik Muhamed. Njemu su isključivo validna opšta načela koja su ugrađena u te pravne proglose *Kurana*. On želi da donese novi zakon za sadašnju situaciju, a sve ostalo smatra „ruševinama istorije“ od kojih treba spasti islam. Fazlurahman izričito piše o potrebi da se ustanove novi kriterijumi naučnog kredibiliteta i da se izbegnu proizvoljna mišljenja kako bi se napor *idžtihada* utemeljio na što je moguće ispravnijim načelima:

Zbog toga što nam, uopšte, nedostaje znanja o razvoju islama – posebno u stolicima u kojima se on oblikovao – moramo poštovati društvene, političke i ekonomske institucije s kojima živimo kao, praktično, više svete nego sam *Kuran*.

[...] Moralna učenja *Kurana* trebalo bi prvo da budu sistematizovana, na osnovama opštih načela koja su izričito navedena u *Kuranu* i onih načela koja su ugrađena u pravne proglose *Kurana*, a ova druga se javljaju mnogo češće. Zatim, aktuelne pravne propise *Kurana* treba razumeti i interpretirati u svetlu tih moralnih načela kako bi se iz *Kurana* izvelo sistematično zakonodavstvo.

Jednako je važno imati u vidu društvenoistorijsku pozadinu kako bi se videlo da su ti moralni ciljevi i načela bili konkretno utelovljeni u zakonodavnom obliku u *Kuranu*. Zatim, sadašnju situaciju treba proučiti vrlo savesno i tačno kako bi se utvrdilo u čemu se ona razlikuje od situacije kuranskog zakonodavstva a u čemu je ista. Završni korak biće da se interpretira kuransko zakonodavstvo – kroz procese razumevanja koje smo ovde naglasili – da bi se doneli novi zakoni za sadašnju situaciju [...].

To je izazov za islam danas: kako spasti islam od ruševina istorije i napraviti od njega živu silu, ne samo među muslimanima već u svetu uopšte. Što se tiče sveta, čini se da u ovom kritičnom povesnom trenutku on nudi priliku islamu da odigra ulogu koja mu pripada u izgradnji životne budućnosti čovečanstva (Fazlur Rahman 1990: 48–49).

Fazlurahman je iskreno želeo da se upravo u islamu pronađu inovativna pravna rešenja za mnogostruke izazove i krize koje opterećuju ukupni život u modernom svetu. I zato se danonoćno trudio da institucija *idžtihada* postane kredibilna metodološka platforma savremenog kuranskog zakonodavstva. Međutim, ne smemo prenebregnuti fundamentalno značajnu činjenicu da *idžti-had* kod Fazlurahmana nimalo nije isti onaj uobičajeni *idžti-had* u islamu u kome se svaka reč u tekstu *Kurana* i predanja smatra direktnim izvorom islamskih propisa. Prema Fazlurahmanovoj analizi, tekst *Kurana* i predanja kao i propisi kojih se pridržavao verovesnik Muhamed moraju najpre biti očišćeni od svog istorijskog konteksta i, tek tada, ono što ostane može poslužiti kao načelo za formulisanje novih propisa u skladu s modernim potrebama. Ako to ne učinimo, odnosno ako islam ne tumačimo u okvirima reformističkog *idžtihada*, onda danas nećemo imati stvarni islam. To nam Fazlurahman poručuje:

Moramo nadići mnoge elemente istorijskog islama i ponovo otkriti stvarni islam, koji je konkretno sveprisutan u *Kuranu* i u njegovim etičkim načelima. To je izazov s kojim se muslimani moraju suočiti (isto: 53).

Etički i duhovni ideali nesumnjivo pripadaju opštim načelima islama u spomenutoj Fazlurahmanovoj podeli islamskih učenja koju on zasniva na razlici između načela islama i istorijskog islama. Zato Fazlurahman upozorava da pravna rešenja današnjih muslimanskih učenjaka nikako ne mogu biti produktivna jer oni u njima zanemaruju značaj opštih načela i moralnog impulsa i smatraju da je važna samo istorijska forma za koju još misle da je nepromenljiva. Fazlurahman objašnjava da on nije poput liberalnih muslimana kojima smetaju sve vrste šerijatskih formi. On prihvata osnovno usmerenje islamske ortodoksije i zna da se opšte vrednosti ne mogu realizovati ako ne dobiju određenu formu. Međutim, on se najoštrije protivi formalizmu u islamu i teško optužuje ortodoksiju zbog toga što je ovekovečila istorijske forme ponašanja i verovanja iz ranog perioda pojave islama. Evo kako on o tome piše:

Program obnove, čini se, mogao bi se realizovati u okviru ortodoksije. Jer, osnovni cilj koji valja ostvariti putem reforme jeste da se mase nadahnu moralnim impulsom kako bi mogle da obnove dobar socijalni poredak. [...] Ono što, sve u svemu, želimo da kažemo jeste da je ortodoksija počinila teške greške ovekovečivši, kao deo svog sadržaja, izvesne doktrine čija je svrha bila da odgovore određenim istorijskim situacijama, ali da je osnovni elan ortodoksije ispravan (Fazlur Rahman 1983: 336).

Možemo već sumirati da Fazlurahman u analizi sadržaja *Kurana* i verovesnikovih predanja prati samo jedan cilj, a to je da razotkrije opšta načela

islama i da ta načela upotrebi u procesu donošenja novih islamskih zakona i propisa. Ukoliko ne bi mogao da odredi šta su bili razlozi zbog kojih su islamski propisi ustanovljeni u toku života verovesnika Muhameda i zapravo šta su bili opšti ciljevi objavljivanja *Kurana*, Fazlurahman ne bi mogao da formuliše nove zakone u skladu s potrebama savremenog života. Upravo tako je on zamišljao putanju *idžtihada*. Insistirao je na tome da muslimanski pravnik danas mora najpre analizirati popularne islamske propise u kontekstu istorijske, društvene, ekonomske i političke realnosti najranije zajednice muslimana. Samo iz takve analize on može izvući osnovna načela islama i sprovesti ih u novim uslovima današnjice. A kako je moguće shvatiti ciljeve svih islamskih propisa u *Kuranu* i predanjima? Fazlurahman jednostavno ističe da su ciljevi određenih propisa spomenuti u *Kuranu*, a ako nisu spomenuti, neće biti teško, prema njegovom mišljenju, osetiti koji su to ciljevi mogli biti. Bilo kako bilo, Fazlurahman želi da nove islamske propise utemelji na opštim načelima islama do kojih je došao analizom istorijskog konteksta kuranskih reči i verovesnikovih predanja. Za njega su važna isključivo ta opšta načela jer u njima prepoznaje bitnu suštinu islama, dok za verovesnikove reči (*hadis*) i propise koji se spominju u *Kuranu* smatra da oni imaju svoje istorijske granice i da su važili samo u vremenu u kome je verovesnik živio. Odista, Fazlurahman o ovom pitanju zauzima nemilosrdan stav:

Ukoliko se problem *hadisa* ne tretira kritički, istorijski i konstruktivno, izgleda da ima malo šansi da se bitna suština razluči od čisto istorijskog. A *ulema* odlučno odbija da obavi upravo taj zadatak. [...] Valja poznavati genezu i evoluciju dotičnog *hadisa* kako bi se utvrdilo kakva mu je funkcija bila namenjena, ili kakvu je trebalo da obavlja, odnosno da li potrebe islama još i danas iziskuju takvu funkciju ili ne (isto: 339).

Gore smo izložili teorijsku platformu Fazlurahmanovog *idžtihada* kao novog modela formulisanja islamskih propisa u skladu sa zahtevima modernog doba. Na toj platformi, on je iznova vrednovao čitav niz islamskih socijalnih propisa za koje je verovao da ih je nemoguće danas sprovesti u njihovoj istorijskoj formi. Obrazložićemo ovde samo jedan primer.

Fazlurahmanove pravne analize *zekata* u potpunosti odstupaju od načina na koji su svi muslimanski učenjaci vekovima tumačili ovu obaveznu dažbinu u islamu. Ni u jednoj pravnoj školi u islamu ne osporava se to da se *zekat* ubira samo na određene vrste vlasništva, pod definisanim uslovima, i da se raspodeljuje isključivo na određene kategorije osoba. Naravno, musliman može darivati iz svoje privatne imovine i izvan tih definisanih okvira, međutim to njegovo milosrđe neće pripadati kategoriji obaveznog *zekata* i, samim tim, on neće biti oslobođen obaveze ubiranja i raspodele *zekata* kada se steknu

uslovi za to. Uslovi i okviri *zekata* određeni su u *Kuranu* i predanjima. Dakle, ovde je reč o određenim vrstama vlasništva – kao kada smo vlasnici pšenice, ječma, urmi, groždica, zlata, srebra, kamila, krava ili ovaca određeno vreme, u određenim količinama i pod određenim uslovima – reč je o tačno definisanoj visini dažbine, te o određenim kategorijama korisnika kojima se dažbina uručuje.

Fazlurahman u svojoj reformističkoj analizi *zekata* najpre objašnjava da je jedno od značajnih opštih načela islama to da se uspostavi društvena pravda u svim slojevima društva. On veruje da je verovesnik Muhamed s tim ciljem ustanovio određenu visinu *zekata* jer je očigledno da je želeo da se ubiranjem *zekata* pokriju potrebe muslimanske zajednice i svih koji su zavisili od pomoći. No, Fazlurahman upozorava da su potrebe muslimanskih društava danas enormno veće i da se one ne mogu pokriti *zekatom* u prihvaćenoj visini *zekata* koju je odredio verovesnik. On zato predlaže da se u ovom vremenu odredi nova visina *zekata* pošto moramo uzeti u obzir opšta načela islama, a rekli smo da Fazlurahman smatra da je *zekat* ustanovljen upravo zbog maločas navedenog načela. Još dok je bio na čelu pakistanskog Centralnog instituta za islamska istraživanja, on je oštro kritikovao tradicionalni kler zbog toga što se protivi povećanju *zekata*. Isticao je da će država zbog realnih i velikih potreba morati da propiše nove poreze, koji se ne spominju u *Kuranu* a koji su uobičajeni u sekularnom svetu. Da budemo jasniji, Fazlurahman je dakle bio izrazito ljut na uticajne pakistanske klerike zbog toga što ne prihvataju njegov reformistički predlog da se promeni verovesnikova odredba o visini *zekata* i što ga samim tim primoravaju da Vladi Pakistana predloži uvođenje novih sekularnih poreza. A on je toliko upozoravao da muslimanska društva nipošto ne smeju pokleknuti pred najezdom sekularizma (Fazlur Rahman 1966: 119).

Tradicionalni islamski učenjaci u Pakistanu nisu mogli da trpe da jedan ekstremni reformista, poput Fazlurahmana, menja najjasnije propise *Kurana* i verovesnikovih predanja koji su obuhvatno analizirani i utvrđeni u briljantnim spisima iz oblasti islamske jurisprudencije, a koje su muslimani vekovima sledili i brižljivo štitili. Već smo spomenuli da je Fazlurahman bio izložen sve masovnijim kritikama, zbog kojih će najzad morati da izađe iz Centralnog instituta za islamska istraživanja i čak da napusti zemlju.

Kritički osvrt

Kada čitamo Fazlurahmanova dela, neće nam ostati skriveno da je on zaista bio iskreni vernik. Osećao je brigu i bol u srcu zbog toga što muslimanski učenjaci ne nude adekvatna rešenja za mnogostruke društvene izazove i krize našeg vremena koje se značajno razlikuje od svih pređašnjih

perioda. Zato on neumorno traga za inovativnim islamskim rešenjima koja će biti usklađena s posebnim potrebama savremenog sveta. No, kao što rekosmo, on je ljubomorno čuvao osnovne islamske vrednosti i verovanja. Svoje reformističke analize razvio je samo u slučaju društvenih islamskih propisa i nikada nije želeo da bilo kakvoj izmeni podvrgne ostale kategorije verskih učenja ili norme bogoslužjenja. Uglavnom je prihvatao saznajne rezultate tradicionalnih muslimanskih učenjaka o metafizičkoj doktrinarnoj baštini islama, kao i o propisima o molitvi, postu ili o hodočašću. Štaviše, moramo kazati da je Fazlurahman izvanredno uspešno prepoznao ključne društvene izazove koji danas opterećuju muslimanska društva, što dodatno potvrđuje njegovu posvećenost reformi islama. Međutim, rešenja koja je ponudio na platformi svoje rekonstrukcije religijskog mišljenja u islamu mnogostruko su diskutabilna i sasvim neutemeljena. U nastavku, pokušaćemo da obrazložimo nekoliko fundamentalnih grešaka u Fazlurahmanovom modelu reformističkog tumačenja islama (videti: Elmi 2007: 116–127).

1. Da li će kuranski propisi biti promenljivi ako Kuran nije postojao oduvek? Svoju analizu prirode *Kurana* Fazlurahman temelji na popularnoj studiji rane islamske dogmatičke teologije o tome da li je *Kuran* realnost koja je oduvek postojala ili je pak nekada nastala. Njegov zaključak glasio je da je *Kuran* knjiga koja je nastala u toku verovesnikovog života i da su zato kuranski propisi ograničeni na istorijski kontekst nastanka *Kurana*, te ne mogu biti stalni i nepromenljivi u svim vremenima. Međutim, uočićemo da Fazlurahman pravi veliku početničku grešku samim tim što pitanje promenljivosti kuranskih propisa želi da poveže s teološkom studijom o *Kuranu* kao večnoj, odnosno nastaloj, knjizi.

Spomenuta teološka studija pojavila se zapravo kao jedno od potpitanja u studiji o božjim imenima i atributima. Kada se dokaže da postoji božja bit i da je Bog jedan, onda se otvara pitanje o prirodi božjih atributa. Najpre se razmatraju modeli podele božjih atributa na različite grupe. I prema jednoj od primarnih podela, božji atributi se dele na sledeće dve grupe: atributi božje biti i atributi božje delatnosti. Prvoj grupi pripadaju oni božji atributi koji postoje samim tim što postoji božja bit, što znači da ćemo te atribute pojmiti bez potrebe da zamislimo bilo šta drugo osim samog Boga. Primera radi, kada kažemo da je Bog živ i da poseduje znanje o Sebi, to će biti tačno čak i u slučaju da ne bude ničeg drugog osim Boga. U drugu grupu pak spadaju atributi božje delatnosti i to su atributi kojima Bog ne može biti opisan ako ne budemo zamislili nešto izvan božje biti. To je kao kada kažemo da je Bog stvoritelj ili opskrbitelj. Tek kada pojмимо neko stvorenje koje je u sferi božjih delatnosti, moći ćemo da opišemo Boga kao stvoritelja (Tabatabai 1998: 199).

Rani muslimanski teolozi dugo su diskutovali o tome kojoj od dve spomenute grupe atributa pripada božji govor (*kalam*). Jer muslimani su verovali da Bog zaista govori, da Ga uistinu možemo opisati kao govornika (*al mutakallim*), i tome jasno poučavaju *Kuran* i predanja. No, govor se sastoji od glasova, a Bog ne poseduje telesne govorne organe. Zato su muslimanski teolozi počeli da razmišljaju o mogućim racionalnim obrazloženjima prirode božjeg govora. Glavne teorijske prekretnice u razvoju ove žustre diskusije u istoriji dogmatičke teologije u islamu možemo sumirati u sledeća dva koraka:

- a. *Mutaziliti* su objašnjavali da je Bog stvorio u određenim telima glasove i slova s jasnim značenjima i da upravo to treba smatrati božjim govorom. Tačnije, oni su isticali da je božja moć obuhvatna i da je zbog toga nesumnjivo moguće da On u nekim telima stvori glasove koji će ukazivati na određeno značenje.
- b. *Ašariti* su takođe prihvatili da Bog svakako ima moć da učini ono o čemu su pisali *mutaziliti*, međutim smatrali su da stvaranje glasa u nekom telu ne možemo nazvati govorom. Oni su insistirali na tome da božji govor nisu reči koje su se malo-pomalo pojavljivale i nastale u telima u kojima ih je Bog stvorio. Prema njihovom učenju, božji govor zapravo jeste uzvišeno značenje tih reči koje pripada grupi atributa božje biti. Tako su *ašariti* verovali da je *Kuran* večan, baš onako kako je i sam Bog večan. Jer, *Kuran* je, shodno njihovom tumačenju, govor božji i jedan od atributa božje biti. Prema tome, reči u zapisanom *Kuraniu* koji je u našim rukama nisu božji govor, već samo pokazatelj božjeg govora. Božji govor je apsolutno prosta i jednostavna realnost koja nije dobila formu odvojenih glasova i reči. Otuda, božji govor ne potpada ni pod jednu kategoriju uobičajenog govora, ne možemo ga smatrati ni obaveštajnim, ni uzvičnim, niti na primer zapovednim. *Ašariti* su takođe isticali da božji govor ne treba poistovetiti ni s jednim drugim božjim atributom, što znači da božji govor nije ni božje znanje, ni božja moć, niti božji život (Šarani 1993: 310–311).

Mnogo bi bilo lakše razumeti definiciju božjeg govora kod *ašarita* da oni nisu insistirali na tome da su govor i znanje dva potpuno odvojena atributa božje biti. Rekli bismo jednostavno da Bog u riznici Svog višnjeg znanja poseduje jednodnu realnost *Kurana*, koja će u toku verovesnikovog života poprimiti formu reči i rečenica. Ovako, potpuno je neprihvatljivo da govorom nazivamo nešto što nije ni glas, ni slovo, ni obaveštenje, ni zapoved, a što je večno (Alame Hilli 1998: 403).

Bilo kako bilo, *mutaziliti* i *ašariti* raspravljali su o tome da li *Kuran* kao božji govor pripada atributima božje biti, ili pak pripada atributima božje

delatnosti. U prvom slučaju, *Kuran* će biti večna realnost, a u drugom slučaju biće knjiga koja nije postojala oduvek, ali će njeni propisi, naravno, biti uvek kredibilni. Dakle, nijedan tradicionalni muslimanski teolog, pripadao *mutazilitima* ili *ašaritima*, nije ni pomišljao da u ovoj raspravi dođe do zaključka da su kuranski propisi ograničeni na jedan određen istorijski kontekst. To zapravo ne može nikako biti logički zaključak navedene teološke rasprave. Jer, pristalice i jedne i druge spomenute škole nesumnjivo su prihvatale da su kuranski propisi večni i kredibilni u svim vremenima, i u to niko nije nijednog trenutka posumnjao. Oni samo nisu bili saglasni u tome u koju grupu božjih atributa treba svrstati božji govor. Mi zapravo ne možemo prestati da se čudimo tome koliko su Fazlurahman i njegovi istomišljenici u redovima takozvanih neomutazilitičkih reformista bili neobavešteni o elementarnim karakteristikama ove popularne diskusije u istoriji dogmatičke teologije u islamu. Njihovi zaključci ne mogu nikako biti povezani s teološkim pogledom *mutazilita* u raspravi koju smo kratko obrazložili.

Ponovimo, svi tradicionalni muslimanski teolozi koji su zagovarali ideju da *Kuran* kao božji govor pripada atributima božje delatnosti i da je u formi odvojenih kuranskih slova i reči nastao direktnim božjim diktatom, u toku verovesnikovog života – bez izuzetka prihvataju da kuranski propisi nipošto nisu ograničeni ni na jedan određen istorijski period. Prema jednom briljantnom predanju, Ali ibn Musa Rida je upitan nekom prilikom da li je *Kuran* stvoren i on je odgovorio: „*Kuran* nije ni sam Stvoritelj, a nije ni stvoren. *Kuran* je govor božji“ (Saduk 1997: 546–547). U ovom predanju i u sličnim predanjima (Ajaši 1960: 6–7) prefinjenim stilom se poručuje da *Kuran* nipošto ne treba smatrati stvorenim fenomenom, što bi značilo da ne podleže kontekstima istorijskih ili ljudskih ograničenja. Drugačije kazano, tačno je da se *Kuran* u formi arapskih reči i rečenica koje iščitavamo pojavio u toku života verovesnika Muhameda, ali *Kuran* nije stvoren, nije istorijski fenomen, već je svakim slovom i rečju kredibilan u svim vremenima.

2. *Dve faze kuranskog otkrovenja, od faze jezgrovitosti do forme odvojenih slova i reči.* Nije Fazlurahman bio potpuno usamljen mislilac u islamskom svetu kada je pisao o tome da su se kuranske reči pojavile u drugoj, postepenoj, fazi objavljivanja *Kurana* i da su one zapravo proizvod istorijskih okolnosti iz vremena života verovesnika Muhameda. Upravo to su u mnogo navrata saopštili brojni muslimanski reformisti pre Fazlurahmana i posle njega. Međutim, niko od njih zaista nije mogao da pronađe nijednu potvrdu u samom tekstu *Kurana* ili predanja u korist svoje inovativne analize. Njihove reči bile su zasnovane isključivo na hipotetičnim sudovima.

U izvornoj islamskoj literaturi mnogobrojni su dokazi koji jasno opovrgavaju spomenuti reformistički stav. Naime, u svim disciplinama tradicionalne

islamske učenosti insistiralo se na tome da verovesnikove reči same po sebi jesu izvor religijskog saznanja jer verovesnik nije govorio od sebe, već je prenosio božje nadahnuće (Halilović, T. 2015: 7). U *Kuranu* se izričito poručuje da verovesnik Muhamed, kada obznanjuje kuranske reči, „ne govori po hiru svome – to je samo otkrovenje koje mu se obznanjuje“ (*Kuran* LIII: 3–4). Fazlurahman je, podsetimo se, smatrao da *Kuran* kao jezgrovita i višnja realnost u prvoj fazi objavljivanja nije pod uticajem istorijskih ograničenja, ali da će biti ograničen u određenom istorijskom kontekstu onda kada dobije formu odvojenih slova i reči, u drugoj fazi objavljivanja. Međutim, u *Kuranu* na nekoliko mesta iščitavamo direktna objašnjenja o tome da kuranski tekst čak i u fazi postepenog objavljivanja ove svete knjige sadrži samo božje reči i da one nipošto nisu verovesnikove reči. Primera radi, u sledećoj kuranskoj rečenici spominju se obe faze objavljivanja *Kurana* i ističe se da obe potiču neposredno od Boga:

To je knjiga čiji su stavci učvršćeni i zatim raščlanjeni, od strane
Mudrog i Sveobaveštenog (isto XI: 1).

U mnogobrojnim islamskim predanjima, takođe, jasno se potvrđuje da kuranske reči ne proizlaze iz sfere verovesnikovih misli, da nisu proizvod istorijskih uslova verovesnikovog života, već da predstavljaju samo božje otkrovenje i večne božje poruke. U islamskim predanjima je zabeleženo i to da verovesnik, koji je očekivano imao i određena lična duhovna iskustva, nekada eksplicitno pomaže ljudima da razaznaju kada je posredi njegovo mističko iskustvo, a kada direktno božje otkrovenje (Halilović, M. 2015: 88).

3. *Nepromenljivost kuranskih propisa*. U delima slavniha baštinika islamske jurisprudencije i metodologije jurisprudencije opsežno su obrazloženi mnogobrojni dokazi u korist toga da su kuranski propisi večni, odnosno kredibilni u svim vremenskim i geografskim okolnostima. Zaista začuđuje to što Fazlurahman ne spominje u svojim knjigama nijedan od tih, često popularnih, dokaza. Najpre, podsetimo da se islamski propisi primarno dele u sledeće dve opšte kategorije:

- a. *Propisi u formi ličnih, odnosno spoljašnjih, sudova*. To su propisi za koje s izvesnošću znamo da se tiču određenog istorijskog događaja i da su bili, samim tim, kredibilni samo u tom posebnom vremenu. Takvi su, primera radi, propisi koje je mogao primenjivati lično verovesnik Muhamed. Sledeći primer je verovesnikovo naređenje iz ranog perioda pojave islama da stariji muslimani boje bradu u crno kako bi se što manje pokazale slabosti tadašnje muslimanske zajednice.

- b. *Propisi u formi objektivnih sudova.* Nekada s izvesnošću znamo da je određeni islamski propis formulisan tako da važi za sva vremena i u svim geografskim okolnostima. Takve su, primera radi, kuranske poruke koje počinju rečima „o, vernici“, a to pokazuje da se Bog obraća svim vernicima nezavisno od toga kada i gde oni živeli.

Ono što je ovde fundamentalno značajno jeste stav markantnih predstavnika islamske metodologije jurisprudencije o onim propisima koje ne možemo s izvesnošću svrstati ni u prvu ni u drugu navedenu kategoriju. Svi ti učenjaci prihvataju primarni metodološki zakon koji glasi da se propisi prvenstveno moraju formulirati kao objektivni sudovi, odnosno kao sudovi koji nisu ograničeni nijednim određenim vremenskim kontekstom (Kazimi Horasani 1988: 148). Ovaj metodološki zakon oni potvrđuju čitavim nizom predanja u kojima se izričito poručuje da kredibilitet islamskih i kuranskih propisa nije uslovljen istorijskim kontekstom vremena u kome je živio verovesnik Muhamed. Navešćemo nekoliko takvih predanja:

Sve što Bog svevišnji propiše i sve Njegove obaveze isto važe i za prve i za poslednje (Kulejni 2008: 388).

Verovesnik je kazao: „Moj propis koji važi za jednu osobu na isti način važi za sve“ (Madžlisi 1983: 272).

Ono što je dozvolio Muhamed, dozvoljeno je uvek, do Sudnjeg dana, a ono što je zabranio Muhamed, zabranjeno je uvek, do Sudnjeg dana. Ne može biti drugačije i neće doći ništa drugačije (Fejz Kašani 1986: 260).

Zapravo, ukoliko bi kuranski i verovesnikovi propisi bili kredibilni isključivo u istorijskom kontekstu najranije zajednice muslimana, bilo bi besmisleno govoriti o tome da su poruke *Kurana* upućene celom čovečanstvu, kao putokazi ka večnom blaženstvu i višnjem stanju duhovne punoće.

Ovde je zanimljivo primetiti da su čak i neki islamski istoričari sledili spomenuto metodološko usmerenje u svojim delima. Oni su tako pisali istoriju s namerom da njihove analize posluže drugima da bolje organizuju društveni život svog naroda i zato nisu mnogo ni prenosili podatke koji su bili suštinski povezani s jednim određenim događajem (Halilović, M. 2016: 101).

4. *Posvetovljenje religije.* Jedan od osnovnih razloga zbog kojih je Fazlu-rahman pristupio procesu modernističke rekonstrukcije *idžtihada* bilo je njegovo uverenje da će isključivo na taj način biti moguće izbeći situaciju da muslimanska društva pokleknu pred najezdom sve dominantnijeg sekularizma.

To je njega ponajviše brinulo. Međutim, rezultati njegovog inovativnog razumevanja islama utiru put upravo obuhvatnoj sekularizaciji islama, koju je on iskreno prezirao. Rekli smo već da se Fazlurahman u svojim analizama usredsređuje samo na islamske društvene propise i da se suzdržava od toga da na istoj idejnoj platformi vrednuje islamska verovanja i ritualne norme. Potpuno ga je obuzimala želja da ponudi adekvatan model po kome ćemo društvene propise islama moći iznova da formulišemo u skladu s potrebama savremenog sveta. Ipak, moramo uočiti da model koji je on trijumfalno ponudio nipošto nije ograničen u okvirima islamskih društvenih propisa. Evo kako Fazlurahmanov model možemo s lakoćom i s nesagledivim štetama sprovesti u slučaju molitve u islamu, odnosno namaza koji se obavezno obavlja na arapskom jeziku:

- Mogli bismo na tragu Fazlurahmanovih reformističkih ideja da kažemo da se namaz obavlja na arapskom jeziku zato što je verovesnik Muhamed pripadao arapskoj kulturi i društvu. A to znači da se namaz ne bi obavljao na arapskom jeziku u slučaju da je verovesnik bio iz nekog drugog naroda. Zaključak bi glasio da obavezu obavljanja namaza na arapskom jeziku treba smatrati istorijskim propisom koji je važio samo u tom posebnom vremenu. A danas, kada je islam prisutan u različitim zemljama i govornim područjima, neće biti obavezno pridržavati se stare norme praktikovanja namaza. Drugim rečima, ovde bismo kazali da je arapski jezik u namazu primer ljuske islama i slučajnih akcidenata u obredoslovlju. Zatim bismo dodali da univerzalni ideal islama u obredoslovlju jeste to da pokažemo svoju pokornost uzvišenom Bogu, a to se ne mora ilustrovati isključivo na arapskom jeziku, posebno ne u slučaju onih muslimana koji ne govore tim jezikom.

Potpuno istovetnom analitičkom procesu mogli bismo da podvrgnemo i pitanje praktičnih okvira hodočašća, posta, kao i pitanje o tačnom broju dnevnih namaza. I svi propisi islama, odnosno celi *šerijat*, postali bi na ovoj Fazlurahmanovoj platformi proizvodi istorije koji u novijim vremenima više ne bi bili kredibilni.

Koliko bi takvo tumačenje islama bilo dijametralno različito od uverenja da svaki definisani pokret i svaka reč na arapskom u namazu predstavljaju ključ kojim vernik otvara mnogostruke slojeve najuzvišenijih nebeskih sfera, kao i kapije iskonske čistote svog srca. Drugim ključevima te kapije se ne bi otključale.

Napokon, treba jasno ustanoviti da osnovni principi Fazlurahmanove rekonstrukcije religijskog mišljenja ni najmanje ne doprinose reorganizaciji

idžtihada. Nezavisno od predašnjih kritika koje smo usmerili protiv Fazlurahmanovog modela razumevanja islama, naša primarna kritika glasi da Fazlurahman nije ponudio nikakvo merilo prema kome bi njegov reformistički model ostao ograničen u okvirima islamskih društvenih propisa. Jer, prema njegovoj definiciji kuranskog otkrovenja kao istorijskog fenomena, svako kuransko učenje biće na isti način podvrgnuto fundamentalnim izmenama. Shvatićemo naposljetku da ćemo, na ovoj platformi, ukupni kuranski pogled na svet praktično poistovetiti s jednim prevaziđenim mitološkim pogledom koji je odgovarao isključivo nivou kulturne svesti Arapa iz nekog ranog perioda njihove istorije (Elmi 2007: 125–126).

5. *Fundamentalna metodološka slabost*. Ispravno je Fazlurahman tvrdio da svi islamski propisi nužno slede određene univerzalne vrednosti i ciljeve religije. Stoga, kad god eksperti iz oblasti islamske pravne nauke budu s izvesnošću tvrdili da su u tekstu *Kurana* i predanja otkrili jasan „razlog“ određene naredbe ili zabrane u islamu, oni će reći da ista naredba, odnosno zabrana, važi i u svim sličnim predmetima u kojima postoji isti „razlog“. Takođe, reći će da ta naredba, odnosno zabrana, prestaje da bude važeća u slučaju jednog predmeta čim bude isključen spomenuti „razlog“.

Međutim, ono što fundamentalno opterećuje Fazlurahmanov model rekonstrukcije razumevanja islamskih propisa jeste to što on nema apsolutno nikakvo merilo koje bi mu pomoglo da odredi šta su zaista univerzalne vrednosti pojedinačnih propisa u islamu. Skoro u svim svojim analizama, Fazlurahman se oslanja isključivo na pretpostavke bez ikakvog ekspertskog utemeljenja (isto: 127). Dovoljno mu je samo to što će osetiti šta bi mogao biti razlog nekog propisa i on odmah tada počinje da razvija svoje destruktivne analize s dalekosežnim posledicama. Ta metodološka brzopletost i nedostatak edukativnog strpljenja koje je nužno ako želimo da ispravno prepoznamo rezultate grandiozne baštine tradicionalne islamske jurisprudencije i metodologije jurisprudencije, nekako su zajedničke osobine skoro svih reformističkih muslimanskih mislilaca. I to je nešto što se bez velikog truda može primetiti.

Umesto zaključka

Najširi krugovi muslimanskih modernista s divljenjem promovišu model Fazlurahmanove rekonstrukcije religijskog mišljenja, prema kome islamske propise treba tumačiti kao proizvod istorijskog konteksta ranog perioda pojave islama na Arabijskom poluostrvu. Fazlurahmanovi učenici u različitim muslimanskim zemljama neumorno prepričavaju i analiziraju mnoge aspekte njegove kreativne idejne platforme. Sve od Indonezije, gde je poznati

reformistički mislilac Nurhalis Madžid (Nurcholish Madjid, umro 2005) s ponosom isticao da u rečima svog učitelja Fazlurahmana nalazi osnovne saznajne inspiracije. Popularna Amina Vadud (Wadud, rođena 1952) takođe ističe da je najveći uticaj na njen rad imao Fazlurahman, tačnije njegova ideja da se kuranskim porukama mora prići sa svešću o tome da su one objavljene u specifičnom vremenu u istoriji i u okviru određenih okolnosti (Kostić 2016: 112). Ona na taj način u svojoj knjizi o potrebi reiščitavanja *Kurana* iz perspektive žene uočava da značajne razlike između muškaraca i žena u islamskim propisima zapravo treba tumačiti kao istorijski fenomen koji u našem vremenu nipošto ne može biti kredibilan. Kada tumači delove kuranškog teksta o tom pitanju, ona zato želi da otkrije kulturnu platformu tadašnjih muslimana, kao i istorijsku pozadinu i jezičke kapacitete samog procesa otkrovenja (Handakabadi 2015: 41). Amina Vadud je, između ostalog, poznata i po tome što je 2005. u Americi prvi put predvodila zajednički namaz za žene i muškarce, suprotno jasnim pravnim normama islama.

No, ono što je ovde primarno značajno za nas jeste upitna Fazlurahmanova spremnost da islamsku saznajnu baštinu rekonstruiše u svetlu bogatih metodoloških instrumenata same te baštine. Početna tačka u Fazlurahmanovim analizama bila je njegova glasna tvrdnja da islamska saznajna baština danas više nije produktivna. To ipak u izrazito stručnim naučnim diskusijama nipošto nije dovoljno, niti metodološki iole ozbiljno. Muslimanski reformisti uglavnom ne žele da se potrude da u potrazi za adekvatnim odgovorima islama na složene izazove savremenog života prvenstveno iscrpu sve kognitivne kapacitete aktuelnih naučnih disciplina u islamu, kao što su islamska jurisprudencija i metodologija jurisprudencije. Kada bi imali strpljenja da to učine u uobičajenom edukativnom procesu, razotkrili bi grandioznu saznajnu baštinu s neistrošivim metodološkim instrumentima i u svetlu tradicionalnog *idžtihada* mogli bi da formulišu islamske propise u skladu s potrebama vremena, a na čvrstim temeljima teksta *Kurana* i predanja kao osnovnih izvora islamske metodologije jurisprudencije. No, taj edukativni proces u centrima islamske tradicionalne učenosti ne traje manje od minimalno desetak godina.

Primljeno: 13. septembra 2017.

Prihvaćeno: 16. oktobra 2017.

Literatura

Abasi, Mehrdad (2016), „Rujkarde tarihije Fazlur Rahman be *Koran*; barresije tousifi-tahlili“, *Tarih va tamadone eslami* 23: 151–183.

- Ajjaši, Muhamed ibn Masud (1960), *Tafsir al Ajjaši*, prvi tom, kritičko izdanje, pripremio Sejed Hašem Rasuli Mahalati, Tehran, al Matba'a al ilmija.
- Alame Hilli (1998), *Kašf al murad fi šarh Tadžrid al i'tikad*, osmo kritičko izdanje, pripremio Alame Hasanzade Amoli, Kom, Mu'asasat an našr al islami.
- Elmi, Muhamed Džafar (2007), „Barresi va nakde nazarijeje Fazlur Rahman dar bazsazije edžtehad dar din“, *Olume sijasi* 37: 71–148.
- Fazlur Rahman (1966), „The Impact of Modernity on Islam“, *Islamic Studies* 5 (2): 113–128.
- Fazlur Rahman (1975), *The Philosophy of Mulla Sadra Shirazi (Studies of Islamic Philosophy and Science)*, New York, State University of New York Press.
- Fazlur Rahman (1981), *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*, reprint edition (Published in 1952 by Oxford University Press, London), Westport, Connecticut, Hyperion Press.
- Fazlur Rahman (1982), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Fazlur Rahman (1983), *Duh islama*, preveo Andrija Grosberger, Beograd, Izdavački zavod „Jugoslavija“.
- Fazlur Rahman (1990), „Islam: izazovi i prilike“, u: E. Karić (prir.), *Suvremena ideologijska tumačenja Kur'ana i islama*, Zagreb, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske: 37–53.
- Fazlur Rahman (2001), *Filozofija Mulla Sadraa Širazija*, preveo Rešid Hafizović, Sarajevo, *Ibn Sina*.
- Fazlur Rahman (2005), *Islam*, preveo Nedžad Grabus, Sarajevo, Tugra.
- Fazlur Rahman (2011), *Glavne teme Kur'ana*, preveo Enes Karić, Sarajevo, El-Kalem i Centar za napredne studije.
- Fejz Kašani, Muhamed Muhsin (1986), *al Vafi*, prvi tom, Isfahan, Ketabhaneje Imam Amir al muminin Ali alajhis salam.
- Halilović, Muamer (2015), „Božje otkrovenje ili religijsko iskustvo – analiza različitih modela razumevanja otkrovenja“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (1): 79–98.
- Halilović, Muamer (2016), „Vlast u službi morala – analiza Miskevejhove socijalne misli“, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (1): 85–104.
- Halilović, Tehran (2015), „Značaj tradicije u islamskim naukama s osvrtom na ideje ajatolaha Dževadija Amolija“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (1): 1–16.
- Handakabadi, Hosein (2015), „Matngeraije tarihi; negahi be raveše tafsirije Amina Wadud ba tamarkoz bar tafsire ajeje 34 sureje an Nisa“, *Seradže monir* 18: 41–76.
- Ikbal, Muhamed (1979), *Obnova vjerske misli u islamu*, preveo Mehmed Arapčić, Sarajevo, Starješinstvo Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini.

- Karčić, Fikret (1990), *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma: pokret za reformu šerijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini XX vijeka*, Sarajevo, Islamski teološki fakultet.
- Kazimi Horasani, Muhamed Ali (1988), *Favaid al usul*, prvi tom, Kom, Mu'asasat an našr al islami at tabi'a li džama'at al mudarisin.
- Kostić, Ivan Ejub (2015), „Sličnosti i razlike u političkim mišljenjima Abul-Ale Mavdudija i Sajida Kutba“, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 71–89.
- Kostić, Ivan Ejub (2016), „Islam i feminizam u postkolonijalnom dobu“, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (3): 95–119.
- Kulejni, Muhamed ibn Jakub (2008), *Kafi*, deveti tom, Kom, Dar al hadis.
- Madžlisi, Muhamed Bakir ibn Muhamed Taki (1983), *Bihar al anvar*, drugi tom, Bejrut, Dar ihja at turas al arabi.
- Sade, S., Džiranpur, H. & Učani, H. (2007), „Mazamine aslije Koran“, *Heradnameje Hamšahri* 21: 52–54.
- Saduk, Ibn Babevejh Muhamed ibn Ali (1997), *al Amali li as Saduk*, Tehran, Ketabci.
- Silajdžić, Adnan (2006), *Muslimani u traganju za identitetom*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.
- Šarani, Abulhasan (1993), *Tardžome va šarhe farsije Kašf al murad šarhe Tadžrid al i'tikad*, sedmo izdanje, Tehran, Ketabforušije Eslamije.
- Tabatabai, Sejid Muhamed Husein (1998), *Bidajat al hikma*, 16. izdanje, Kom, Mu'asasat an našr al islami at tabi'a li džama'at al mudarisin.

Criticism of Fazlur Rahman's Basics of the Reconstruction of Religious Thought in Islam

Seid Halilović

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

Fazlur Rahman was a professor of Islamic Studies and Philosophy at prominent universities in England and America. He became the head of the Central Islamic Research Institute in Karachi a few years after the state of Pakistan was internationally recognized. At the request of the president of his homeland, he is actively committed to defining the religious strategies of the new state, which will be based on the cognitive principles of Islam and at the same time aligned with the changing needs of the modern world. Until the end of his life, and chiefly as a professor of the University of Chicago, Fazlur Rahman tirelessly explained that Muslims would not benefit from modernity until they established the correct model of understanding of the essence of religion in modern times. He believes that in traditional Islamic knowledge we cannot find adequate answers to the complex challenges of modern life and therefore proposes new basic guidelines for the interpretation of the Quran and Islam. Fazlur Rahman primarily stresses the importance of noticing the difference between the unchanging principles of Islam and historical Islam. In his view, all social teachings of the Quran in the form of Islamic regulations were established in the historical context of the needs of the first Muslim community, which means that these regulations are no longer credible today. Fazlur Rahman's model would practically evolve in the following manner: in the first step, we focus on history and analyze the historical contexts of the Quranic teachings, with the intention of recognizing and separating the general principles of the Quran. In the second step, the general principles thus obtained are aligned with the circumstances of the modern era with the help of modern social, political and economic sciences, and through this we come to formulate new social regulations of Islam. However, using the method of analyzing the contents of Fazlur Rahman's highly influential works, we will notice serious methodological weaknesses in his extreme reformist approach. His knowledge of the prominent theological heritage of the Muslims was obviously not vast enough, and he also did not try to exhaust all the possibilities of the rich instruments of the traditional Islamic methodology of jurisprudence. Our conclusion is that Fazlur Rahman's platform for the reconstruction of religious thought paves the way for the dominance of secularized Islam, despite the fact that Fazlur Rahman himself was most concerned of such a possibility.

Keywords: *reformism, modernism, Islam, Quran, revelation, Sharia, ijihad, jurisprudence, history, tradition*