

Osvrt na Fazlur Rahmanov pristup u tumačenju Kur'ana

Ali Reza Azad¹

Vjerski centar Horasan, I. R. Iran

Sažetak

Fazlur Rahman je bio inovativni muslimanski mislilac koji je nastojao kritičkom analizom metodologije islamskih naučavanja doprinijeti kompetentnosti religije u današnjem svijetu i utrti stazu realizacije islamskoga društva.

Ovaj rad daje koncept suštine njegove misli i objašnjava poziciju Kur'ana u njoj. Također se analizira Fazlur Rahmanova komentatorska metoda kao i neke njegove hermeneutičke hipoteze i njihova identičnost sa klasičnim i neoklasičnim hermeneutičkim temeljima.

Ključne riječi: Fazlur Rahman, tefsir Kur'ana, hermeneutika.

Uvod

Dr. Fazlur Rahman rođen je u Hazari u Pakistanu.² Osnove islamskih znanosti stekao je kod oca Moulana Shihab al-Dina. Naporedo uz izučavanje fikha, teologije i tefsira nastavio je fakultetsko obrazovanje

¹ Magistar kur'anskih znanosti i predavač prvog stupnja Vjerskog centra u Horasanu.

² Puno ime mu je Fazl al-Rahman Malek (1919–1988), a svi ga znaju kao Fazlur Rahmana.

i stekao zvanje magistra arapske književnosti na Univerzitetu Punjab. Zvanje doktora nauka u oblasti filozofije Ibn Sinaa stekao je na Univerzitetu Oxford, a potom je osam godina predavao islamsku filozofiju na univerzitetu Durham u Engleskoj.

Od 1985. god. djelovao je pri Institutu za islamska istraživanja Sveučilišta McGill. Zahvaljujući poznavanju latinskog, grčkog, njemačkog i francuskog jezika naporedo sa istraživanjima u oblasti islamske filozofije posvetio se i izučavanju tekstova zapadne filozofije.

Fazlur Rahmanov povratak u zemlju 1961. god. uveliko je utjecao na njegovu znanstvenu aktivnost. Pakistan je u to vrijeme bio snažno okupiran pitanjem 'islama i moderne'. Osnivanje Centralnog instituta za islamska istraživanja predstavljalo je pokušaj ondašnjeg predsjednika države da se iznađe rješenje za ovo pitanje. Nema dvojbe da odgovornost Centra koji je osnovan s ciljem ponovnog propitivanja i uspostavljanja zakonā koji se odnose na islamsko pravo, a sve s ciljem napredovanja programa modernizacije zemlje, u tradicionalnom pakistanskom društvu nije bila nimalo jednostavna. Nije dugo prošlo a Fazlur Rahman se našao pred temeljnim izazovima u odnosu na neke tradicionalne vjerske institucije zbog svojih idealističkih stajališta i modernističke misli te je 1968. god. bio primoran podnijeti ostavku i zauvijek emigrirati iz zemlje. Posljednjih 20 godina života proveo je držeći predavanja na Chicago Univerzitetu. Zbog doprinosa u razvoju islamske civilizacije dobitnik je nagrade Giorgio Levi Della Vida. Preminuo je 1988. Mauzolej mu se nalazi u Damasku.³

Burni Fazlur Rahmanov život bio je isprepleten individualnim i društvenim preokupiranostima, vjersko-nacionalnim sponama i znanstveno-univerzitetskim pregnućima. Ne toliko lijepa iskustva iz perioda djelovanja u Centralnom institutu za islamska istraživanja Pakistana i otvoreno sučeljavanje sa izazovima oko njegove religijske terminologije odvojilo ga je od akademskog terminologiziranja i romantičarskih fantazija i primoralo na promišljanje o korjenima misaonih zavrzlama koje su zahvatile religijsku misao islamskih društava. Nakon toga sve je svoje intelektualne snage usmjerio na obnovu temelja vjerske spoznaje usmjeravajući pažnju na metodu a uspjeh svakog oblika reformskog kretanja povezivao je sa revidiranjem mišljenja i reformom metodologije islamskih izučavanja u ozračju pravilnog i sistemskog poimanja Kur'ana.

³ Vidjeti: Rahman, 1985, 153–159; Saeed, 2004, 37–66.

Premda Fazlur Rahman hvali reformatore kao što su Muhammed Abduhu, Hasan Bena i Abul A'la Maududi, prvoga zbog promoviranja reformističkog mišljenja, a dvojicu potonjih zbog sučeljavanja s radikalizmom u islamskoj modernosti i odbrane islama naspram sekularizma, ali generalno ih kritikuje zbog nepostojanja metoda koji bi odgovarao zahtjevima vremena te improvizacije u predlaganju rješenja, i nasuprot tome sva svoja intelektualna pregnuća usmjerava na iznalaženje nove islamske metodologije jer se po njegovom mišljenju tradicionalnim metodama islamska misao ne može uklopiti u idejni kontekst novog doba.

Sve svoje napore Fazlur Rahman je usmjerio na metodološku reviziju kada se radi o povijesnoj kritici naslijeđa islamskih znanosti kao i na prepoznavanje uvjeta koji dominiraju nad savremenim čovjekom, ali više od svega posvetio se ponovnom promišljanju oko metoda tumačenja Kur'ana. O tome piše: "Možda će vas ovo začuditi, ali po mom mišljenju pitanje racionalnog života islama vrti se oko traganja za valjanim metodom tumačenja Kur'ana ...Naravno, muslimani se suštinskim pitanjem metoda i nauka kur'anskog tefsira ne bave onako kako treba ...A za rezultat imamo to da još uvijek nije zaživio racionalni život islama" (Rahman, 1982, 10–11).

Na tragu toga, Fazlur Rahman je svoj idejni koncept gradio na ispravljanju metoda tumačenja Kur'ana vjerujući da se spojem racionalnosti i etike može graditi teorija formiranja religijsko-etičkog društva i islamskog odgojno-obrazovnog sistema. O tome piše: "Islamsko obrazovanje i odgoj u značenju racionalnog života islama, a ne kao sredstvo obrazovanja i odgoja i njihovih metoda, to je dragulj uzvišenog islamskoga odgoja. Racionalni islamski život podrazumijeva jednu čistu islamsku misao, autentičnu i funkcionalnu koja treba pokazati ispravan put prosudbe kada se radi o islamskom obrazovno-odgojnom sistemu." (Ibid, 10–11).

Fazlur Rahman koji je svoje misaono kretanje započeo od filozofije izražava žal zbog nepažnje filozofa prema etičkim pitanjima i u procesu samopropitivanja o ovome kaže: "Kao da su filozofi do te mjere bili obuzeti velikim metafizičkim pitanjima da je – po njihovom mišljenju – ulazak u sferu etike predstavljao manjkavost" (Denny, 1989, 87–88).

Naravno ovaj stav ne znači njegovo odbacivanje filozofije jer u njegovom misaonom sustavu etika počiva na metafizičkom kur'anskom stupu kojeg – po mišljenju Fazlur Rahmana – samo filozofi mogu uspostaviti. Kako god, on je imao za cilj uspostavljanje jednog etičkog

sistema, a valjanost sprovođenja fikhskih odredbi povezivao je sa postojanjem takvog sistema. O ovome piše: “Islamski učenjaci nikada se nisu trudili da izgrade etički sistem na kur’anskim temeljima premda će se svaka osoba naći pod utjecajem njegovih etičkih normi. Uz to, etika je ekstrakt Kur’ana i nit spojnica između kelama i fikha ...Kur’anski ajeti kontinuirano objašnjavaju ciljeve ili etičke principe koji su ekstrakt fikhskih odredbi” (Rahman, 1982, 154).

Fazlur Rahman je metod povijesne kritike u svim sferama islamskih znanosti, napose u fikhu, tefsiru i kelamu smatrao prvim korakom u procesu metodološke obnove. Prema njegovom mišljenju ova kritika ima zadaću da pokaže koliki je stepen neusklađenosti između pitanja koje tretira kelam i kur’anskoga svjetopogleda i da otvori put za novu znanost kelama. Primjer ove povijesne kritike pronalazimo u djelu *Islam and Modernity*. Fazlur Rahman piše: “Kelamska misao zbog odsustva percepcije o skladnosti skrivenoj u Kur’anu koji njeguje specifičan svjetopogled našla se pred najvećim nedostatkom, a u sferi fikha zbog relativnog nepostojanja takvog mišljenja raširena je u dostatnoj mjeri upotreba stranog naslijeđa. Takav pristup kelamu u najmanju ruku među eš’arijama polučio je loše rezultate... u XII st., kada se ova kelamska škola (eš’arije) suočila sa filozofsko-racionalnom metafizikom, muslimanski filozofi koji su imali grčke temelje ali su svim silama nastojali da ih usklade s islamskom tradicijom, svojom apsolutnom moći su ih više-manje razorili. Nakon toga je filozofija pronašla utočište u misaono-duhovnom šiitskom ozračju ili se smirila u tesavvufu. Filozofi i većina sufija su poimali kur’anski sklad, ali ovo poimanje nije bilo plod analize” (Rahman, 1982, 2–3).

U svom kritičkom pogledu na povijest Fazlur Rahman je strelice kritike usmjeravao na prošla vremena. Po njegovom mišljenju dekadencija islamskih društava nije počela u XVIII st., agresijom zapadnjaka kako su tvrdili mnogi muslimanski reformatori, već mnogo ranije. Ova dekadencija je produkt okoštalog mišljenja i nadomjestka za znanje utemeljeno na tumačenju te zatvaranja puta idžtihadu, kao i činjenici da su islamske znanosti utemeljene na slijedenju (*taklid*) selefija (Saeed, 2004, 37–66). Najoštrije Fazlur Rahmanove strelice kritike bile su upućene eš’arijama, a njihovo vjerovanje u predestinaciju smatrao je ozbiljnim udarcem na čovjekovu slobodnu volju. Naravno, Fazlur Rahman u svojoj analizi razlučuje čisti i povijesni islam i smatra da se ova dva vida islama suštinski razlikuju te poziva muslimanske reformatore na dublje

razumijevanje ove problematike i ozbiljnu pažnju prema ranoj islamskoj misli te se pohvalno izražava o Muhammedu Shibliju Nomaniju⁴ koji je bio preteča ovoj misli. O ovome je Fazlur Rahman napisao djelo pod naslovom *Islamic Methodology in History* u kome je ukazao na povijesnu metamorfozu islamskih znanosti. Ali treba kazati da on nije njegovao preveliku naklonost prema filozofskoj procjeni povijesne spoznaje i stoga je smatrao da, primjera radi, misao Frederika M. Denniya zahvaća tri područja, filozofsko-teološko, etičko i društveno-religijsko te nije ukazivao na povijesni aspekt (Denny, 1989, 5–21).

Kur'an u Fazlur Rahmanovoj misli

Fazlur Rahman izražava žaljenje stoga što su muslimani uljuljkani naivnim neznanjem i umjesto da djeluju prema uzvišenim principima Kur'ana ovu životnu knjigu pretvorili su u čisto svetu stvar. Za njega je Kur'an izvorište života u skladu sa principima vjere stoga sve svoje napore ulaže u prezentiranje efikasnog metoda s ciljem otkrivanja etičke strukture Kur'ana i njegovih vječnoživih poruka.

Prema njegovom mišljenju znanstvenici nisu obratili dužnu pažnju prema cjelokupnom duhu i jedinstvu kur'anskih poruka stoga su naročito u savremenom dobu prevladali atomistički pristupi. Ovi pristupi su doveli do toga da je većina propisa crpljena iz ajeta koji niukoliko nemaju fikhski aspekt (Rahman, 1982, 2–3).

Stoga se s ciljem razumijevanja Kur'ana ukazala potreba za iznalaženjem odgovarajućeg hermeneutičkog metoda u formi jedne objedinjene cjeline.

Fazlur Rahman nije slijedio rašireno mišljenje da je Kur'an knjiga propisa izražavajući žaljenje što islamski pravnici umjesto da idu za formiranjem jednog pravnog sistema utemeljenog na uzvišenim etičkim principima i da šerijatske odredbe uklope u okvire tog koordiniranog sistema, fikih smatraju drugostepenim izvorom, a ne etičkim obrascem. Izvorište ove pogreške vidi u odsustvu pažnje spram povijesno-kulturnog konteksta u vremenu Objave. Na ovoj činjenici insistira u svim svojim djelima. Primjera radi u djelu *Major Themes of the Qur'an* piše: "Svako pravno ili polupravno obrazloženje u Kur'anu ima svoje

⁴ Muhammed Shibli Noman (1857–1914) jedan je od preteča historiografskoj savremenoj misli na Indijskom potkontinentu. Njegov književni opus sadrži i djelo *Shi'ar al-ajam* o povijesti perzijske književnosti.

racionalno-vjerezakonsko objašnjenje. Da bi se precizno razumjelo ovo objašnjenje treba prosegnuti u društveno-povijesnu podlogu govora ...Premda su tradicionalni islamski pravnici išli za spoznavanjem racionalnih objašnjenja neke problematike, ali ih je njihova fikhska okoštaloš dovela dotle da misle ako se izda propis o određenim prilikama on mora važiti na svjetskoj ravni” (Rahman, 1980, 48).

Fazlur Rahman u knjizi *Islamic Methodology in History* između ostalog piše: “Spuštena Objava i praktični Poslanikov put nikada nisu bili odvojeni od zahtjeva koje je nametao povijesni kontekst niti su bili čisto apstrahirani generalizirani govor. Premda je Božiji Govor spušten u jednom određenom povijesnom trenutku i premda je Poslanikov stil života određivao specifični povijesni kontekst, ali niti Božiji Govor, niti Poslanikov praktični put nisu bili vezani čisto za jedan specifični povijesni kontekst” (Rahman, 1965, 9).

Također u knjizi *Islam and Modernity* piše: “Kada god su komentatori nastojali fikhske propise crpiti samo iz Kur’ana u oblasti kaznenih odredbi koje se nazivaju ‘hadd’ nisu polučili zadovoljavajući rezultat” (Rahman, 1982, 2).

Fazlur Rahman smatra da je već nakon nekoliko vijekova prekinuta relacija koja postoji između Objave i društveno-kulturnog konteksta društva u kojem je objavljen Kur’an i da je to dovelo do kulturnog rascjepa što je, opet, uzrokovalo brojne nedostatke u procesu stvaranja kelama i islamskog fikha. Prirodna posljedica crpljenja tradicionalnog pojmovlja Objave ne uzimajući u obzir društveno – povijesni kontekst je dovela do toga da se na kur’anske odredbe motri kao na sprovodive u svakom vremenu i u svakoj sredini i mnogi učenjaci su mislili da pošto je Kur’an Objava od Boga on sadržava nauk koji odgovara prošlosti, sadašnjosti i budućnosti i da sve što je u njemu odgovara svakom vremenu i svakoj sredini. Gotovo nikakva pažnja fakiha prema povodima Objave rezultat je upravo ovakve zloupotrijebljene interpretacije (Saeed, 2004, 43–45).

Prema Fazlur Rahmanovom mišljenju propisi koje objašnjavaju fikhski kur’anski ajeti odgovaraju specifičnim uvjetima vremena u kojem su objavljeni i njihovo protezanje na svako vrijeme ne uzimajući u obzir društveno-kulturne zahtjeve narodā i nacijā kao i vremensko-prostorne uvjete niukoliko ne može pomoći realizaciji uzvišenih ciljeva ove Knjige. Stoga kaže: “Danas je nemoguće kur’anske imperATIVE dio po dio svoditi na praktičnu ravan i primjenjivati u društvu jer bi to moglo

predstavljati zapreku realizaciji mnogih kur'anskih ciljeva" (Rahman, 1966, 127).

Po njegovom mišljenju Kur'an treba razumijevati na temelju specifičnih kulturno-povijesnih okolnosti vremena spuštanja te nakon izvođenja generalnih principa i duha kur'anske poruke u onom povijesnom presjeku te principe primjenjivati u skladu sa sadašnjim zahtjevima društva i čovjeka današnjeg vremena. On govori o dvije ravni etičko-fikhskih propisa Kur'ana, poželjnoj i uvjetovanoj.

Abdullah Saeed veoma dobro razlučuje Fazlur Rahmanovo stajalište o ove dvije ravni: "Poželjna ravan se može, ali i ne mora proizvoditi u vrijeme Objave. Ali uvjetovana ravan je nešto što se može razumijevati kroz vrijeme Objave uzimajući u obzir strukturalna ograničenja Poslanikovo društva i uvjete ondašnjeg vremena. Snažna povezanost Kur'ana sa uvjetima koji su egzistirali u vrijeme Objave dovodi do toga da su njegova naučavanja uzimala u obzir problematiku tog doba i specifične uvjete ondašnjih ljudi. U svakom slučaju, zahtjevi poželjne pozicije su nešto za čim trebaju tragati muslimani drugih vremena i drugačijih uvjeta života. Fazlur Rahman zaključuje kako je najbolje sredstvo koje nam je na raspolaganju za razumijevanje poželjnog i uvjetovanog u kur'anskim objašnjenjima povijesna kritika. Da bi pojasnio svoj stav on kao primjer navodi broj žena u islamu. Nema dvojbe da je Kur'an ženama omogućio bolju pravnu poziciju nego što je to bilo u predislamskim uvjetima. Na temelju kur'anskih ajeta ukoliko muškarac ne može biti pravedan prema svim svojim ženama onda ne treba imati više od jedne žene, te se eksplicite ističe da koliko god se trudio opet je nemoguće zadovoljiti pravednost. Ali, s druge strane Kur'an je dopustio muškarcima da imaju četiri žene. Kako, dakle treba razumijevati ova dva povezana kur'anska naučavanja? Odgovor leži u tome da Kur'an želi na najveći mogući stupanj podići porodični život te u tom cilju brak s jednom ženom smatra poželjnim. Ali, s druge strane ovaj etički cilj se morao pomiriti sa realnošću arapskog društva onog vremena; društva u kojem je višeženstvo pustilo takve korijene da bi njihovo presjecanje značilo negiranje onog etičkog cilja. Dakle, Kur'an prihvata više žena na fikhskoj ravni ali to ograničava uspostavljanjem uvjeta i na koncu eksplicite kaže da je za onoga koji želi slijediti Poslanikov autentični cilj društvo jednoženstva ono poželjno. Fazlur Rahman podsjeća kako u strukturi islamskog prava i tefsira Kur'ana nije posvećena dovoljna pažnja razlučivanju između poželjnog i uvjetovanog" (Saeed, 2004, 59–61).

Fazlur Rahman smatra da su za razumijevanje kur'anskih poruka iz vremena objavljivanja nužne dvije stvari:

- Pažnja spram utjecaja Kur'ana na kulturu ljudi onog vremena koja se malo pomalo očitovala u formi tradicije i muslimana (živa tradicija).
- Pažnja spram mentalne strukture, osobnosti, riječi i ponašanja prvog primatelja Objave (vjerovjesnička tradicija).

On, također, smatra da je ispravno poimanje žive tradicije povezano sa predrazumijevanjem cjelokupne društvene situacije, mezheba, običaja i tradicije, institucija, odnosno u principu stila života Arabljana iz vremena poslanstva, kao i informacija o utjecaju sporova Irana i Ruma na unutrašnje relacije Arabljanskog poluotoka uz premoć arapskoga jezika te upoznavanje sa mišljenjem učenjaka s prvih stoljeća islama. Fazlur Rahman smatra da odsustvo pažnje spram elemenata koji kreiraju ovu živu tradiciju vodi ka izvođenju propisa koji onemogućavaju život i efikasnost islama u današnjem svijetu.

Stoga što Fazlur Rahman živu tradiciju smatra upravo onom vjerovjesničkom tradicijom koja se širila i tumačila na jedan inovativan način, on smatra nužnim dublje promišljanje o kategorijama Objave i poslanstva te usmjeravanje pažnje na duhovni kontekst i lične i karakterne specifičnosti Poslanikove ličnosti. On kritikuje one koji ne pozivajući se na tradiciju nastoje pojmiti i tumačiti Kur'an. O takvima kaže: "Predodžbe onih koji razumijevaju Kur'an ignorirajući Poslanikova djela i ponašanje su potpuno iracionalne. Poslanikov svakodnevni život, njegova duhovna stanja sve je utemeljeno na kur'anskim naučavanjima i ako mi u XX st., smatramo da su osobe iz Poslanikove blizine pravile distinkciju između Kur'ana i Poslanikove ličnosti kao oličenja Kur'ana, grdno se varamo." (Rahman, 1962, 10).

Fazlur Rahman smatra da su nakon Poslanikove smrti muslimani posredstvom žive tradicije ograničenom tradicionalnom kodeksu pridodali nove teme te je konsenzus ummeta ovoj živoj tradiciji dodijelio legalitet. Na taj način je konsenzus odvojio predaju (*hadis*) od ograničenja tradicije i do izvjesne mjere ustrojio i uskladio živu tradiciju (Ibid, 5–21).

Za svoja stajališta o pitanjima Objave i poslanstva Fazlur Rahman uporište pronalazi u filozofskom diskursu Farabija, Ibn Sinaa, Ibn Rushda i Mula Sadraa, kao i u misli učenjaka kao što su Ibn Hazm, Ibn Teymiye, Gazali i Shehrestani. Premda je predmet njegove doktorske

disertacije bila Ibn Sinaova filozofska misao, ali njegovo usmjerenje je bliže Ibn Rushdovim stajalištima. Razlog tome vjerovatno leži u činjenici da se Ibn Rushd nije zadovoljavao prosudbom oslanjajući se samo na predaju kao što ni bivši direktor Centralnog instituta za islamska istraživanja nije težio čisto teorijskom konceptu u sferi filozofskog racionalizma, već je njegovu misao zaokupljala i fikhsko-pravna problematika. Ali ovo nije značilo da je Fazlur Rahman zapostavljao filozofski diskurs u svojim inspirirajućim promišljanjima. U Chicagu je objavio desetine radova o filozofiji Mula Sadraa i na taj način je doprinio nastavku filozofskog života islamskoga svijeta nakon Ibn Rushda upozoravajući da su ovu činjenicu ignorisali zapadni teoretičari.⁵

Premda je Fazlur Rahmanovu misao na početku njegovog puta zaokupljalo uvriježeno filozofsko-teološko poimanje Objave i poslanstva, ali nakon što je okončao mandat direktora Centralnog instituta za islamska istraživanja Pakistana i u sučeljavanju sa tradicionalistima ostavio je po strani akademsko-filozofske prosudbe i zauzeo jedan reformatorski i oživiteljski kurs. Nakon toga je išao za konceptom jednog vjerničkog života i na Kur'an nije gledao kao na jednu 'oranicu' koja vrvi od propisa i teoloških stajališta, već kao na jedno jedinstveno čvrsto drvo u čijoj sjeni ljudi mogu živjeti vjerničkim životom na individualnoj i društvenoj ravni "ono plod svoj daje u svako doba koje Gospodar njegov odredi" (Kur'an, *Ibrāhīm*: 25). O tome kaže: "Komentatorski metod o kome ja govorim je takav način poimanja kur'anske poruke koji vjernika osposobljava da na individualnoj i društvenoj ravni živi u sjeni Kur'ana. U tim čisto spoznajnim naporima i nemuslimani, pod uvjetom da posjeduju neophodnu iskrenost i privrženost, mogu u nekim segmentima dijeliti sudioništvo skupa s muslimanima. Ali vjerovanje koje osigurava potrebnu motivaciju za život u sjeni Kur'ana je specifikum samo istinskih muslimana. Ne negiram da vjerovanje može biti i plod upravo ovih spoznajnih napora, da preciziram takvo što je moguće i treba se okrenuti takvim naporima" (Rahman, 1982, 4).

⁵ O razlozima zbog kojih su zapadni mislioci gotovo nikakvu pažnju posvećivali islamskoj filozofiji nakon Ibn Rushda vidjeti: Dāvārī, 2004, 157.

Hermeneutička teorija dvostrukog kretanja

Najvažniji Fazlur Rahmanov odgovor vezano za metodološku reformu jeste prezentiranje *Teorije dvostrukog kretanja* (Double Movement Theory) u hermeneutičkom tumačenju Kur'ana čemu ćemo se u nastavku detaljnije posvetiti.

Na temelju ove teorije komentar se odvija kroz dva kretanja. U prvom kretanju komentator ide od sadašnjeg vremena ka vremenu spuštanja Objave, a u drugom kretanju se od vremena Objave vraća prema sadašnjem vremenu.

Prvo kretanje obuhvata dvije etape. U prvoj etapi prvog kretanja kroz povijesno upoznavanje sa društveno-kulturnim ozračjem vremena Objave pristupa se razumijevanju poruke posebnih kur'anskih sudova, što je sa jedne strane u relaciji sa specifičnim situacijama kada je spomenuti sud predstavljao odgovor na konkretnu situaciju, a sa druge je to usklađeno sa općim duhom kur'anskih poruka. U drugoj etapi prvog kretanja, kako bi se izveli sveobuhvatni društveno-etički sudovi poklanjanjem pažnje povijesnom i filozofskom kontekstu, uzrocima legalizacije zakonā i univerzalnim principima apstrahiraju se djelomični odgovori.

U drugom kretanju komentator treba duh cjelovitog principa učitati u specifične okolnosti svog društva u sadašnjem vremenu kako bi mogao iz Kur'ana crpiti religijske odgovore na specifična ovovremena pitanja i kazati kakvo će značenje ajeti koji su spuštene u vremenu Objave i u ondašnjoj društvenoj strukturi imati danas i u sadašnjoj strukturi. Fazlur Rahman piše: "Kur'an je bio Božanska reakcija na društvenu i etičku situaciju Arabije iz Poslanikovog doba, naročito u odnosu na ekonomske probleme mekansko društva, reakcija koja se reflektirala u Poslanikovo svijesti. Kur'an je bio reakcija na ondašnje okolnosti jer većina njegovih ajeta obuhvata društvene, religijske i etičke teme koje nude odgovor na probleme jednog specifičnog povijesnog presjeka. Nekada je kur'anski odgovor na određena pitanja sasvim jednostavan, ali su razlozi nastanka odgovora obično eksplicitno ili relativno jasno objašnjeni. Premda kontinuirano objavljuje definirane cjelovite zakone, ali analizom povijesnih okolnosti mogu se pojmiti razlozi upravo ovih jednostavnih odgovora. U konačnici, iz njih se crpe cjeloviti propisi i komentatori su ovaj dio posla obavili valjano i jasno za veliki dio kur'anskih ajeta. Dakle, prva etapa komentara ima dva dijela: prvo da se

poruka određenog suda iz Kur'ana razumijeva uz pomno proučavanje povijesnih okolnosti pri čemu spomenuti sud predstavlja odgovor na te okolnosti. Naravno, prije povijesnog proučavanja kur'anskog teksta treba generalno proučiti stil života neposredno pred pojavu islama, naročito njegove suštinske segmente, kao što su društvo, religija, običaji i tradicija Arapa, napose u Mekki i njenoj okolini.

Drugi korak je uopćavanje ovih odgovora i njihovo objašnjavanje u formi univerzalnih društveno-etičkih ciljeva što se može crpiti iz kur'anskog teksta uzimajući u obzir društveno-povijesni predkontekst i razloge nastanka tih odgovora – koji su u većini slučajeva i objašnjeni. Zapravo je za prvi korak, odnosno razumijevanje poruke određenog segmenta iz Kur'ana, nužan drugi korak koji nas usmjerava ka prvom. U tom procesu treba iskazati neophodnu pažnju prema smislu kur'anskih naučavanja kao jednoj cjelini na način da svaka poruka koja se razumijeva, svaki propis koji se objašnjava i svaki cilj koji se prezentira mora biti usklađen sa ostatkom sadržaja, jer Kur'an kao cjelina ima određeni svjetopogled i specifično stajalište prema životu. U ovoj etapi treba od cjelovite interpretacije izvedene iz prethodne etape doći do interpretacije koja je u sadašnjim uvjetima prijemčiva za prezentiranje i realizaciju; tj. treba onu cjelovitu interpretaciju smjestiti u formu sadašnjeg društveno-povijesnog konteksta. Ovaj proces iziskuje pomno i ponovno proučavanje trenutačnih uvjeta te raščlanjivanje i analizu njihovih konstruktivnih elemenata kako bi procjenom sadašnjih okolnosti i uvođenjem nužnih promjena kao i ponovnim određivanjem prioriteta, kur'anske vrijednosti bile iznova realizirane.

Ovaj napor, odnosno misaona borba koja u sebi sadržava elemente iz prošlosti i sadašnjosti terminološki se determinira kao 'idžtihad'. Idžtihad, tj. napor u razumijevanju značenja teksta ili tradicije koja se odnosi na prošlost a koju obuhvata propis, i korekcija, odnosno sužavanje ili rastezanje tog propisa, ili drugim riječima njegovo preinačavanje na način da ga se, primjenom novih odgovora, može uskladiti sa modernom problematikom" (Rahman, 1982, 6–10).

Okvir ove teorije nastao je iz Fazlur Rahmanove hermeneutičke misli, napose ideje **hermeneutičkog kruga**. Poznati njemački teolog Friedrich Schleiermacher (1768–1834) prvi je razmatrao strukturu hermeneutičkog kruga u pročišćenoj formi, ali je ovu ideju pripisao svome savremeniku Friedrichu Astu (1778–1841) (Ibid, 16). Naravno, nakon ova ga se ideja hermeneutičkog kruga s neznatnim izmjenama razvijala i u

misli ostalih hermeneutičara, napose kod Wilhelma Diltheya (1833–1911), Martina Heideggera (1889–1976), Hans Georg Gadamera (1900–2002) i Paula Ricoeura (1913–2005). Metodološka primjena ove ideje u sferi hermeneutike datira od prije 200 godina, premda bi se moglo ustvrditi da u različitim formama u teološko-religijskoj i filozofsko-religijskoj sferi seže i dalje u prošlost. Primjenjuje se u procesu kretanja od djela prema cjelini i obrnuto, u procesu razumijevanja Kur'ana, naročito u procesu tumačenja Kur'ana Kur'anom, čemu su savremeni komentatori poklonili udvostručenu pažnju.⁶

Čini se da su stajališta nekih kur'anskih istraživača o razlici između 'razloga Objave' (*šā' n-e nozūl*) i povoda Objave (*sabab-e nozūl*) i različitim definicijama te'vila identična sa dijelovima Fazlur Rahmanove *Teorije dvostrukog kretanja*.⁷

Kako god, važnost Fazlur Rahmanove teorije je u tome što ona uzima u obzir uvjete vremena spuštanja Objave ali i zahtjeve savremenog doba i uza svo očuvanje svetosti i oduvječnosti kur'anskog teksta i pokoravanje njegovom sadržaju održava relaciju sa realnim svijetom.

Hermeneutičke hipoteze Teorije dvostrukog kretanja

Teorija dvostrukog kretanja počiva na čvrstim hipotezama čije prihvatanje ili odbacivanje izravno dovodi u pitanje i prihvatanje same teorije.

Jedna od hipoteza ove teorije jeste da se tekst ili tradicija povezana s prošlošću može objektivno pojmiti i može se procjenjivati na temelju raširenog normativa koji se pojavio pod utjecajem te tradicije. Ova hipoteza je bila prihvaćena od klasičnih hermeneutičara kao Schleiermachers, Johann Gustav Droysena (1808–1884) i Diltheya, kao i neoklasičnih, kao što su Emilio Betti i Eric D. Hirsch. Oni smatraju da se vremenska razdaljina može premostiti i doći do objektivnog razumijevanja povijesnih fenomena. Po njihovom mišljenju 'razumijevanje' je sredstvo koje omogućava dominaciju nad ovim vremenskim jazom. Stoga oni hermeneutiku primjenjuju kao

⁶ Među savremenim tumačenjima Kur'ana Kur'anom izdvajaju se *Al-Mizān*, *Al-Furqān*, *Ālā' al-Rahmān* i *Azvā' al-beyān*. Za više informacija o ovom komentatorskom metodu vidjeti: Babayi, 2007, II, 127–198.

⁷ O razlici između 'razloga Objave' i 'povoda Objave' vidjeti: Ma'refat, 2000, 100. O značenju te'vila vidjeti: Ma'refat, 2006, I, 22–32; 97.

učinkovito sredstvo za premošćavanje povijesne razdaljine između vremena pisanja i vremena komentaranja, drugim riječima između autora i komentatora (Vāezī, 2004, 217).

Ovome oponira filozofsko hermeneutičko stajalište, primjera radi, Gadamera koji smatra da svi nedostaci u tumačenju tekstova iz prošlosti i povijesnih fenomena proizlaze iz vremena i hermeneutičke pozicije komentatora te da je nemoguće postići objektivnu percepciju stvari koje se odnose na prošlost.

Naredna Fazlur Rahmanova hermeneutička hipoteza u tumačenju Kur'ana jeste objektivizam i vjerovanje u očitost značenja. Pod objektivizmom se misli da je značenje teksta objektivna, utvrđena i nepromjenljiva kategorija koju ne može promijeniti komentatorov mentalni sklop, ni njegovo razumijevanje, ni njegova povijesna obzorja. Nasuprot ovome, postoji ideja o relativizmu i odsustvu očitosti značenja pri čemu se insistira na odsustvu mogućnosti objektivnog poimanja i razuđenosti razumijevanjā i njihovoj promjenljivosti na tragu prožimanja značenjskih obzorja komentatora i značenjskih obzorja teksta (Ibid, 58–60). Na temelju ove hipoteze ukoliko komentator u procesu komentaranja teksta pojmi autorov cilj on je stigao do utvrđene i metapovijesne kategorije. Ovo stajalište, dakle, stoji naspram filozofskog hermeneutičkog relativizma koji usljed vjerovanja u povezanost sadržaja koji se razumijeva sa promjenljivim kategorijama presuđuje u korist povjesnosti razumijevanja i prijemčivosti za promjene (Ibid, 434).

Fazlur Rahmanove komentatorske hipoteze u velikoj mjeri korespondiraju sa klasičnim i neoklasičnim objektivističkim hermeneutičkim hipotezama, odnosno oponiraju filozofskom hermeneutičkom relativizmu. Objektivistički pravac insistira na tome da u procesu komentaranja treba dosegnuti značenje koje je podrazumijevao sam autor djela. Primjera radi, Schleiermacher i Betti su smatrali da proces komentaranja znači slijediti pravac autora djela s tom razlikom što se ovdje slijedi refleksija pravca nastanka djela. U stvaranju nekog djela mentalni sklop i konačni cilj autora predstavljaju početnu tačku stvaralačkog procesa. Ali u procesu hermeneutičkog komentara ovo predstavlja konačnu tačku jer komentator ima za cilj da komentarišući djelo pojmi mentalni sklop koji je doveo do njegovog nastanka i da nam raskrije lepezu značenja koja se reflektiraju u djelu. Ova lepeza značenja se oblikuje u svijesti komentatora, tj. jedan tuđi mentalni sklop svojim komentarom utjelovljuje autora djela i to djelo prevodi u

svojoj svijesti, odnosno u svojoj nutrini ga reinterpretira i iznova kreira. Sa druge strane, relativistički pravac insistira na odsustvu prijemčivosti za objektivnu percepciju svega što je povijesno. Gadamer pod razumijevanjem podrazumijeva prožimanje komentatorovih obzorja sa djelom i smatra da se hermeneutička pozicija komentatora i njegova značenjska obzorja formiraju od njegovih hipoteza i očekivanja. Po njegovom mišljenju hipoteze su izložene utjecaju tradicije i povijesti djela. Gadamer 'Efektivnu povijest' smatra općim specifikumom i nužnim uvjetom svakog komentara i iskustva (Ibid, 317–319). Ukoliko prihvatimo njegove postavke nema nikakve dvojbe da je objektivno poimanje stvari nemoguće.

Fazlur Rahman dobro zna da ukoliko je Gadamer u pravu onda je njegova *Teorija o dvoetapnom kretanju* iz osnova pogrešna. Stoga on u odgovoru Gadameru kaže:

“Ne priliči kazati kako je čovjekova svijest o samome sebi puko kretanje koje se odvija u zatvorenom krugu povijesnog života. Također, nije logično da kažemo kako su u suštini njegove reakcije određene od ranije posredstvom njegove efektivne povijesti. Ono što se može braniti jeste da svaka svjesna reakcija u odnosu na prošlost ima dva momenta koje treba međusobno razlučiti. Jedan je objektivno percipiranje prošlosti (što Gadamer smatra nemogućim) i ukoliko je to potkrijepljeno nužnom dokumentacijom u principu je prihvatljivo. Drugi momenat je sama reakcija koja neizbježno sadržava vrijednosti i ono što određuju uvjeti komentatorovog doba (ne ono što je od ranije određeno), a efektivna povijest, dio tih uvjeta, te svjesni napor i samosvjesno djelovanje komentatora predstavljaju važan segment toga.” (Rahman, 1982, 9–10).

Zaključak

Iskustvo borbe sa tradicionalistima dr. Fazlur Rahmana navodi na zaključak da korijene mnogih religijskih problema treba tražiti u metodologiji islamskih proučavanja, a da bi religija u današnjem svijetu dobila poziciju kakvu zaslužuje treba se okrenuti metodološkoj kritici.

On luči razliku između autentičnog islama i povijesnog islama i svaki vid pravno-teološke interpretacije kur'anskih ajeta uvjetuje analizom društveno-kulturnog ozračja u vrijeme njihovog spuštanja te uzimanjem u obzir utjecaja kojeg su ti ajeti imali na individualni i društveni život prvih recipijenata Objave.

Fazlur Rahman podsjeća da pravno-teološka primjena kur'anskih ajeta, ukoliko se ne uzmu u obzir ova pitanja, neće pridonijeti realizaciji uzvišenih ciljeva Kur'ana. U tom smislu on prezentira svoju *Teoriju dvostrukog kretanja* (Double Movement Theory) i nastoji da iz religijskog teksta crpi cjelovite propise, te da te cjelovite propise koji su garant uzvišenih Božanskih ciljeva uskladi sa uvjetima vremena i sredine, kao i sa društveno-kulturnim zahtjevima vremena spuštanja Objave.

Hipoteze ovakvog hermeneutičkog pristupa slične su klasičnim i neoklasičnim hermeneutičkim hipotezama i oponiraju velikom broju filozofskih hermeneutičkih hipoteza.

S perzijskog prevela: Mubina Moker

Izvori

- Bābā'ī, Alī Akbar, *Makāteb-e tafsīrī*, Pejūheshgāh-e hoz-e Dāneshgāh-e Qom, 2007.
- Dāvārī Ardakānī, Rezā, *Falsafe-ye tatbīqī*, Nashr-e Sāqī, Tehrān, 2004.
- Qāemī Niyā, Alī Rezā, *Matn az nagāh-e matn*, Anjoman-e Ma'āref-e eslāmī, Qom, 2001.
- Ma'refat, Mohammad Hādī, *Olūm-e qor'ānī*, Al-Tamhīd, Qom, 2000.
- Ma'refat, Mohammad Hādī, *Tafsīr va mofeserran*, Al-Tamhīd, Qom, 2006.
- Vāezī, Ahmad, *Daramādī bar hermeneutik*, Pejūheshgāh-e farhang va andīshe-ye eslāmī, Tehrān, 2004.

Reflection on Fazlur Rahman's Approach in Interpreting the Qur'an

Summary

Fazlur Rahman was an innovative Muslim thinker who sought to contribute to the competence of religion in today's world through the critical analysis of the methodology of Islamic teaching and to pave the way of realization of Islamic society.

This work gives the concept of essence of his thoughts and explains the position of the Qur'an in it. Fazlur Rahman's commentary method is also analyzed, as well as some of his hermeneutical hypotheses and their being identical to classical and neoclassical hermeneutic foundations.

Keywords: Fazlur Rahman, Tafsir of the Qur'an, hermeneutics.