

---

**Enes Karić**

# HUSEIN ĐOZO I ISLAMSKI MODERNIZAM

## Rezime

U ovoj raspravi autor nudi pregled modernističkih ideja koje su ponajviše utjecale na mišljenje Husein ef. Đoze (1912-1982), bosanskog alima koji je djelovao tokom druge polovice XX stoljeća.

Autor elaborira intelektualnu vezu koju je Husein ef. Đozo ostvario sa djelima Džemaludina Afganija, Muhameda Abduhua, Rešida Ridaa, Mahmuda Šeltuta, te drugih obnovitelja i reformatora iz Egipta. Cjelokupno mišljenje Husein ef. Đoze je u uskoj vezi sa reformatorskim i modernističkim idejama oblikovanim u Egiptu krajem XIX i tokom XX stoljeća.

Također, u ovoj raspravi dati su i kratki biografski podaci o Husein ef. Đozi.

## Biografski obzor

**P**REMA OSKUDNOM BROJU DOKUMENATA koje mi je ljubazno dao Đozin sin, Džemaluddin Đozo (ekonomist u Vakufskoj banci u Sarajevu), Husein-ef. Đozo rođen je 1912. godine. U prijepisu njegove diplome sa Šerijatsko-sudačke škole stoji da je rođen 1. jula 1912. godine u Barama (Foča), Banovina zetska, te stoji da je 1933. godine završio vrlo dobrim uspjehom Šerijatsko-sudačku školu (Sarajevo) i da se "vladao odlično". U potpisima diplome stoje imena Dragoslava Jovanovića (izaslanika ministra prosvjete),

zatim dr. Šaćira Sikirića (V.D. direktora) i Semiza Muhameda (predsjednika Ulema-medžlisa). Između mnogih profesora predavali su mu Besim-ef. Korkut, zatim Muhamed A. Tufo, Bašić Salih Safet i drugi. U ovoj diplomi se još veli da je Husein Đozo “pronađen sposobnim da može vršiti svaku islamsku znanstvenu službu a naročito da može službovati kod šerijatskih sudova”.

Ovo su, dakle, osnovni podaci iz njegove srednjoškolske diplome.

Koju je nižu medresu završio Husein-ef. Đozo? Možemo kazati samo to da je na časovima tefsira na Islamskom teološkom fakultetu (otvoren 1977. godine u Sarajevu) spominjao da je završio “Atmejdan medresu u Sarajevu”, te se žalio kako u njoj nije bila dobro objašnjena filološka, logička i filozofska terminologija.

“Učili smo je na arapskom, učiš mubteda... haber... mantik..., ali ne shvaćaš o čemu se radi. Tek sam u Kairu odgonetnuo tu terminologiju.”

Ove kritičke ocjene o programu i metodi nastave u “Atmejdan” medresi Đozo je izricao s ciljem da se i mi, budući pedagozi i profesori, služimo terminologijom koju smo auditoriju prethodno objasnili ili mu je razumljiva. Stječemo dojam da je Đozo bio neko vrijeme učenik i Gazi Husrev-begove medrese, te možda i drugih nižih medresa u Sarajevu, ili drugdje. Sam je spominjao da je kratko pohađao jednu medresu u Foči.

O datumu i mjestu rođenja Husein-ef. Đoze saznajemo i iz “Prepisa” jednoga “Rešenja” kao odgovora na molbu Huseina Đoze, učenika petog razreda “Šerijatske sudačke škole”. Tu stoji:

“Regrut đak Đozo S. Husein, iz sela Vranići, Sreza čajničkog, regrutovan 26-VII-1932. godine, pešaka na đачki rok od 14 meseci, u kadar neupućen, moli da mu se odloži služba u kadru do završetka školovanja. RAZLOG: Iz uverenja Šerijatske sudačke škole u Sarajevu, broj 878 od 1\5-1932 godine (u predmetu) vidi se da je molilac zaista redovan učenik V. razreda pomenute škole.

Zbog toga, a na osnovu čl. 52 pod a/ i čl. 54 Zakona o Ustrojstvu vojske i mornarice, - REŠAVAM: da se regrutu-đaku Đozu S. Huseinu, iz sela Vranića, Sreza čajničkog, vojnog okruga Gatačkog odloži služba u stalnom kadru do završetka ili napuštanja školovanja, ali ne dalje od 25 godina starosti...”

Ovaj je dokument potpisan 7. januara 1933. godine u Komandi Zetske

divizijske oblasti, na Cetinju, pod br. 5724. Nismo mogli ustanoviti gdje je i kada je Đozo služio vojsku. No, jasno se vidi po vizama iz njegova pasoša da je već krajem decembra 1934. stigao na studij u Kairo.

U pasošu "Kraljevine Jugoslavije" (Rojaume de Jougoslavie) koji mu je izdat 8. decembra 1934. godine ne stoji nigdje datum Đozina rođenja, ali stoji da je star dvadeset i dvije godine! Računom se, dakle, dolazi da mu je godina rođenja bila 1912. U ovom "passeportu" stoji još da je Husein Đozo rođen u selu Vranići, Srez Čajniče, Banovina drinska, i da mu je 1934. godine "stalno mesto boravka" u Sarajevu. Veli se još da je "visok, okruglog lica, crne kose, smeđih očiju, pravilna nosa, naravnih usta..." Za brkove i bradu kratko je upisano - "brije". Sam Đozo se na ovoj vjerovatno prvoj svojoj putnoj ispravi potpisao kao "Đozo Husejin" (premda je svoje ime kasnije najčešće pisao kao Husein).

Pasoš je krcat vizama, uglavnom grčkim i egipatskim, sa preciznim podacima kuda je sve Husein-ef. Đozo dolazio na putu do svoga dragog Kaira i univerziteta El-Ezher.

U tom su periodu sa njim, kraće ili dulje vrijeme, studirali hfz. Mustafa-ef. Sahačić, Abdurahman-ef. Hukić, Salih H. Alić... Na jednom kartonu (zapravo, studentskom obrascu - prijavi za ispit iz 1938.) izdatom službeno na El-Ezheru stoji da je Đozo pristupio ispitu za "visoko-školsku diplomu" (školska hidžretska 1357-1358). Mjesto gdje je bio dužan sjediti bilo je pod brojem 27.

Na poledini ovog kartona - prijave, svojom je rukom napisao: "Položio pismeni ispit dana 20. jula 1939. god." Zatim je 27. augusta 1939. dopisao "tintali" olovkom: "Rezultat još nisam saznao." A onda pri samom dnu kartončića stoji: "28. avgusta sam saznao rezultat o uspjehu. Husein Đozo."

Dakle, Husein-ef. Đozo je završio El-Ezher (smjer šerijatskog prava) 28. augusta 1939. godine.

Spomenimo još i to da je Husein Đozo za vrijeme II svjetskog rata služio u Dvadeset osmoj SS regimenti, kao imam, i od nove partizanske vlasti bio zbog toga osuđen jer je, kako stoji u presudi, "svojim radom podigao moral u neprijateljskim jedinicama". Naime, po presudi Višeg vojnog suda Jugoslovenske armije (II sud, br. 1178/45) potvrđuje se presuda Vojnog suda Komande grada Sarajeva od 5. juna 1945. Đozu Huseina, "suplenta medrese u Sarajevu", osuđuju zbog imamskog rada u gore spomenutoj jedinici na kaznu "robije u trajanju od 5 (pet) godina i gubitak časnih prava u trajanju od 5 (pet) godina, jer je presuda pravilno donešena i dobro obrazložena. Vraća se spis. Smrt fašizmu - Sloboda narodu!" U potpisu stoji ime Drage Aćimovića i sekretara suda potporučnika

Uroša Bijedića (Komanda Sarajevskog vojnog područja - Vojni sud).

Iza godina robije Husein Đozo je radio u privredi. Spominjao je često da je bio “knjigovođa”. Godine 1958. objavio je u *Glasniku VTS-a* svoj prvi tekst poslije robije. Potom, u broju 1-3., 1959. godine Đozo objavljuje svoj tekst o Mahmudu Šeltutu, upoznavajući čitateljstvo o novom rektoru El-Ezhera. Otada pa sve do pred samu smrt 1982. godine Đozo je glavno pero *Glasnika VTS-a*. Spominjao mi je kao svom asistentu: “Meni je širok prostor u Islamskoj zajednici pružio reisul-ulema Sulejman-ef. Kemura. On me je štitio i obezbijedio mi uvjete za rad i pisanje.”

Husein-ef. Đozu moja generacija najviše poznaje kao profesora Islamskog teološkog fakulteta, institucije koja je godinama bila njegov san, san svih njegovih “zekat i sadekatul-fitr” fetvi i pisanja.

Đozini su časovi bili kao i njegovi članci. Sastojali su se od glavne niti, od “principa i načelnih koncepcija”, kako je volio reći, i “razrada tih principa u povijesnim uvjetima”. Usto su to bili dinamični časovi, puni diskusije i “provociranja” ponekada i sa njegove strane. Sjećam se, kao uostalom i sve druge kolege iz moje generacije, da bi Đozo svoje časove započinjao nekom nevjerovatnom tvrdnjom, eda bi nam tako, kako vele pedagozi, mobilizirao pažnju. Jednom (i ne samo jednom) kazao je da on Iblisa i šejtana ne smatra nekim osobnim, uosobljenim entitetom. “Šejtan je, zapravo, ljudska sklonost ka zlu, ona žestina nefsa koju trebamo ukrotiti”, volio je reći. I tada bi krenula žestoka diskusija, neki nisu branili “opstojnost šejtana” i podržavali su profesora Đozu, a neki su, opet, navodili ajete i hadise gdje se vidi da “Iblisa ima i postoji”. Đozo je ovim svojim stavom htio razbuditi želju kod studenata da i o najtežim pitanjima teologije razmišljaju bez ustručavanja.

Praktički, za sve njegove časove rekao bih da su bili prijatne debate. On je na predavanjima podastirao svoja velika znanja, dok je šetao prostorijom stalno je navodio arapske klasične termine, djela, imena, godine, ali nikada nije robovao detaljima. “Znate, ako detalje ne povežete u koncepciju, ako detalji nemaju veze sa principima, onda čega su oni detalji?”

Posebno bih izdvojio Đozinu sposobnost lakoće pisanja. Kao student IV godine Islamskog fakulteta, i kasnije, kao njegov asistent, prekucao sam na pisaćoj mašini sva predavanja za udžbenike koje je on napisao običnom olovkom. Dolazio bi obično u predvečerje u svoj kabinet i ostajao dokasno. Sutradan, kad bih prekucavao rukopis, zapažao sam da je napisao 8 do 12 stranica! Bio je to lijep stil, logičan i jasan. Đozo je volio razumom i razumskom

logikom braniti ono što je izlagao i govorio, te je tako i pisao.

Kad smo se kao studenti na ispitima služili njegovom metodologijom, ushićeno bi uzviknuo: "Dobro si! Tako je!" Pritom se, kao i na predavanjima, čulo kako mu umjetne vilice zvone nevjerovatno prijatnim zvonom.

Đozo je bio pomalo "bohemski" tip čovjeka. Neka je predavanja pisao u kafani "Parkuši", a neka, opet, u kafani koja se danas naziva "Imperijal". Tako su nastali mnogi njegovi članci, eseji, studije. Bohemski se volio i oblačiti, pamtimo ga u obično svjetlijoj jakni, sa velikom francuskom kapom, ali je najčešće hodao gologlav sa karakterističnim bijelim pramenom kose koji je ponekada padao podulje niz jaku košulje...

Kao njegov asistent bio sam kratko vrijeme svjedokom Đozinih muka sa bosanskim čaršijskim mentalitetom i zavidnošću. Dobijao je od muslimana pisma u kojima su ga optuživali za nevjerstvo. "Božji čovječe, vidi ovo!" pokazivao bi mi pisma. Pritom ih je brižljivo stavljao u svoju torbu i odnosio kući. Druga mu je nevolja bila tajna policija tadašnjih komunista. "Znaš, najteže mi je kad mi saopće u petak da im se trebam javiti u ponedjeljak! Tada se ne mogu ni odmoriti niti plijeviti lijehe luka na imanju gdje mi je vikendica", govorio bi.

Današnje je vrijeme, kad je Đozino djelo posrijedi, iznimno značajno iz mnogo razloga, među kojima izdvajamo:

- a) da su ideje, mišljenja i metode modernističkih i obnoviteljskih rukavaca u interpretiranju Kur'ana i islama odjeknule u Đozinom djelu i kroz prizmu njegova duha i mišljenja dobile svoju jugoslavensku i bosansku zavičajnu dimenziju, i da su doživjele kod nas, ali i u obličju svojih mnogobrojnih pandana diljem muslimanskog svijeta, stanovitu provjeru, te pretrpjele mnoga važna testiranja različite naravi;
- b) da je činjenica nestanka kapitalističko-komunističke bipolarnosti svijeta i slabljenje shema u kojima se tzv. pokret nesvrstanih (s glavninom muslimanskih zemalja) služio retorikom i služio retorici "borbe za mjesto pod suncem", za mjesto koje je muslimanska pamet morala (pro)tumačiti modernističkim, obnoviteljskim i mnogim drugim metodama, bitno obilježila savremeni svijet. To je tumačenje bilo ne samo tumačenje svijeta, takvog kakav je bio, nego i tumačenje islama takvog kakav je bio, i muslimana takvih kakvi su bili, ukratko, bilo je to vrijeme najintenzivnijeg trijeznjenja muslimanskog svijeta koje nije došlo iz njega samog, već silom pritiska modernog i moćnog Zapada;

- c) da su Bosna i Hercegovina i bosanski muslimani, Bošnjaci, doživjeli najveći genocid u svojoj povijesti, najveći egzodus i najveće sužavanje prostora koje su stoljećima mnogostruko obilježili.

Da i islam ovdašnjeg podneblja vjerno dijeli u svemu sudbinu Bošnjaka ovdje, nije potrebno ni spominjati!

Dvadeset i pet godina od Đozine smrti, s obzirom na velike i burne događaje u svijetu i u Bosni i Hercegovini, jeste period zrenja cijele generacije, novih iskustava, drugog vremena i umnogome drugačijih horizonata. Na mnogim stranicama koje slijede suočit ćemo Husein-ef. Đozu i njegovo djelo, prvo, s ovim našim bosanskim mjestom i periodom, tj. s onim gdje i otkad Đoze nema, drugo, suočit ćemo ga s vremenima devetnaestog i dvadesetog stoljeća po Isau, a.s., i onim prostorima, mišljenjima, idejama i imenima muslimanskog svijeta što su na različite načine obilježeni islamskim modernizmom i obnoviteljskim mišljenjem. Dakle, pitanje: šta je ostalo od mišljenja Muhammeda Abduhua i tzv. Menar škole u tefsiru danas, ne samo u Egiptu negoli i diljem muslimanskog svijeta, ravno je pitanju da li je mišljenje Husein-ef. Đoze danas kod nas aktuelno i, ako jeste, na koji je način aktuelno? Da li mišljenje Mahmuda Šeltuta, Đozinog poznanika i savremenika, inače šejhul-Ezhera, koji je umro 1963. godine, s kojim Đozo dijeli nevjerovatno mnogo sudbine i zajedničkih problema, tema, interpretatorskih dilema itd., da li, dakle, njihovo mišljenje i danas traje makar unutar metodoloških obrazaca u Egiptu, i da li je, s druge strane, te kako i koliko, Đozina lepršava metodologija kod nas prisutna? Da li se sudbina našeg sadašnjeg i ovdašnjeg islamskog mišljenja raspliće na tragu Đozinog razmišljanja i djela?

Nema sumnje da je Đozino promišljanje islama u našoj Islamskoj zajednici uživalo visoku razinu zvaničnosti tokom šezdesetih, sedamdesetih i sprva osamdesetih godina ovog stoljeća. Bio je u različitim središnjim ulogama u Islamskoj zajednici (urednik *Takvima* i *Preporoda*, saradnik u *Glasniku VIS-a*, predsjednik Udruženja Ilmijje, vjersko-prosvjetni referent VIS-a, savjetnik VIS-a itd.). Prije tog perioda prošao je kroz neobično teška vremena II svjetskog rata (bio je taborski imam u SS diviziji zvanoj "Handžar", potom dugo godina u zatvoru, iza toga kratko u privredi...). Pa ipak, u mišljenju Huseina Đoze ne raspoznajemo neke odjelite faze, nagle prijelaze. Djelovao je u vrijeme socijalizma, u periodu kad se vjerskom mišljenju ostavljao oskudan prostor, zapravo ono u tom dobu vegetira na rubu. Đozo je odabrao svoj duhovni zavičaj u islamskom

modernizmu, u njemu je započeo i završio svoje pisano djelo.

Stoga se sa današnje distance sasvim razgovjetno vidi da je Đozo najodaniji, najobrazovaniji i, s obzirom na kontinuitet obnoviteljskog mišljenja, najdosljedniji poklonik islamskog modernizma u nas. Tek ponekad, u njegovim mnogobrojnim tekstovima, prokrade se poneka islamskom modernizmu disonantna misao. No takva su razmišljanja bila zapisana, vjerovatno, u časovima pesimizma i rezignacije, ili možda u trenucima preispitivanja svoga modernističkog stava.

### Izvori mišljenja Huseina Đoze

Đozi treba vjerovati kad, govoreći o svojoj omiljenoj temi potrebe i pokušaja savremene interpretacije i egzegze kur'anske misli, veli: "Smatram veoma sretnom okolnosti u mom životu i razvoju, čim se osobito ponosim, što sam bio učenik šejha Mustafe Meragije, šejha Mahmuda Šeltuta i šejha Rešida Ridaa, neposrednih i odanih učenika Džemaluddina Afganije i šejha Muhammeda Abduhua."

Ovdje se, stoga, nameće zadaća da pokažemo iz koje se i kakve građe i djela gore spomenutih ljudi sastoji predajni lanac Đozine razrade islama i Kur'ana, iz čega se sastoji prvi i temeljni kat piramide Đozinog mišljenja.

Nema sumnje da su Đozine osnovne početnice, Đozina polazišta, stjecišta i rasadišta mišljenja i ideja bila u obnoviteljskim i modernističkim mišljenjima i djelovanjima Muhammeda Abduhua, tačnije, u Abduhuovoj prolegomeni za komentar Kur'ana, općepoznatog kao *El-Menar*. U prvom izdanju dva prva sveska *El-Menara* iz 1346. godine po Hidžri (1926. po Isau, a.s.), a koje se pojavilo u El-Menarovoj štampariji u Kairu, objavljen je Abduhuov *Uvod u tefsir El-Menar*. Zarad cjelovite preciznosti kažimo da je ovaj Uvod Abduhuov učenik Rešid Rida naveo po smislu, kako i sam u samom zaglavlju veli, i to iz jednog "Profesorova i Imamova predavanja".

Husein Đozo sve temeljne, rekli bismo i one strateške, ideje u tumačenju Kur'ana crpi iz ovog Abduhuovog predavanja, koje je imalo sudbonosan utjecaj na mnoge moderniste od Indonezije do Maroka, od juga Afrike do Bosne. U udžbeniku tefsira za studij prve godine tefsira na Fakultetu islamskih nauka Đozina definicija Kur'ana glasi:

"Kur'an je Božija Riječ koja sadrži osnovne principe i koncepcije po kojima treba živjeti i na njima izgrađivati život."

Sržna modernistička sintagma u ovoj definiciji jest u riječima “osnovni principi i koncepcije”. Modernistički poklič koji je Abduhu inaugurirao, a Đozo i drugi učenici s oduševljenjem prihvaćali, bio je da Kur’an ne nudi detalje, već opće principe i koncepcije. Ono što nisu “osnovni principi i koncepcije” u Kur’anu gotovo da ni ne postoji. To kazati i po tome tumačiti Kur’an znači još i suočiti se sa konsekvencama teorije tzv. duha islama. Kur’an nudi opće, on nudi duh, veli Đozo na tragu islamskog modernizma i obnoviteljskog pokreta. Vratit ćemo se islamu tada kad se vratimo duhu Kur’ana. Stoga je zadaća komentatora pronalaženje detalja primjene, implementiranja Kur’ana u njegovom duhu, ali iz svog vremena i po njegovim mjerilima. Abduhu veli:

“Tumačenje Kur’ana kakvo mi tražimo jeste razumijevanje Kur’ana sa motrišta da je Kur’an vjera koja upućuje ljude ka onome u čemu im se nahodi sreća u ovosvjetskom i onosvjetskom životu...”

Sržna riječ u navedenim riječima jeste vjera, i ovo Abduhuovo svodenje Kur’ana na vjeru (din) kod Đoze je našlo ekvivalentnu sintagmu osnovnih principa i koncepcija. Kur’an nudi vječnu Božiju poruku, a tefsir, kao ljudski angažman, mora tumačenjem podastrijeti detalje primjene u životu. Onaj duh islama mora dobiti svoju zavičajnost, iz općenitosti preći u konkretno. Svako vrijeme mora pronalaziti duh islama u Kur’anu! Tako bi barem trebalo biti od Abduhua naovamo, u rukavcima modernizma koje je njegova misao utemeljila, a u jednom od njih začelo se i Đozino mišljenje.

No, da bi se duh islama nanovo otkrivao, mora se prethodno, višestoljetno tumačenje Kur’ana podvrći snažnoj kritici, ne, naravno, kao tumačenje Kur’ana koje nije valjalo za tamošnje vrijeme, već kao interpretacija koja ne vrijedi u našem (čitaj Abduhuovom, Meragijevom, Šeltutovom, Đozinom...) dobu. Omiljena Đozina krilatica, ponovljena više puta u njegovim mnogim tekstovima i predavanjima, bila je da “smo mi raniju interpretaciju Kur’ana, ogledala se ona kroz tefsire, fikh ili koju drugu islamsku naučnu disciplinu, (...) bili prihvatili i kao konačnu i vrtjeli se u tom krugu, sve do danas nastojeći da naš život uokvirimo u granice koje su prije hiljadu godina postavili Ebu Hanifa, imami Šafija, Malik i Ahmed ibn Hanbel. Bio je to zaista čudan i apsurdan pokušaj”. Te su Đozine riječi izravni eho, a mjestimice i izravni prijevod Abduhuove “Menar krilaticе”:

“Šerijat nije ograničen/sputan u stare korice hanefijskih knjiga...”



Dakle, i ono što mi raskrivamo iz svoga vremena u vječnom Kur'anu jeste punovažno, punoljetno, legitimno... Naše tumačenje Kur'ana iz našeg vremena jeste naše primanje islama u našem vremenu!

Abduhu veli da je tefsir kao nauka kroz povijest mnogostran, višedisciplinaran, a Đozo, slijedeći ga, veli da se "tumačenju i izučavanju Božije Riječi prilazilo iz raznih uglova". I onda ustopice slijedi Abduhuovu tefsirsku prolegomenu pa veli: "Jedne je zanosila nedostižna ljepota literarno-estetsko-poetskog izraza..."; što Abduhu u *El-Menaru* izriče terminima *belaga*, *bejan*, i sl..., te se Đozine riječi mogu shvatiti kao dosta vjerna parafraza Abduhuovih riječi.

Kao drugu vrstu komentara Kur'ana Đozo spominje propise fikha, "iako je broj ajeta koji se odnose na fikh (*ajatu-l-abkam*) posve neznatan", dok to Abduhu formulira tako što kaže da su se neki posvetili samo tumačenju tih ajeta.

Naredni obrazac po kojemu se Kur'an tumačio bio je, prema Đozi, apologetski. Đozo veli da su neki bili "opsjednuti pitanjima apologetike, dogmatike i filozofije, pa taj interes u njihovim komentarima zauzima prvo mjesto", što je, zapravo, opet parafraza Abduhuove tvrdnje da su se mnogi mufessiri bavili raspravom o temeljima vjerovanja...

Đozo ustopice prati Abduhua i kad je posrijedi modernistička osuda tzv. legendarnih i israilijatskih tefsira. Đozo kaže: "Ima komentatora koji se u najvećoj mjeri angažiraju na predajama o pričama (*kasas*) koje Kur'an spominje. U tome se služe posve nesigurnim izvorima i nevjerođostojnim predajama." A u Đozinim riječima opet vidimo dosta vjerno parafraziranje Abduhuove britke osude israilijata i drugih vrsta legendarnih i bajkovitih tradicija i hikaja. Abduhu veli da se jedna vrsta klasičnog tumačenja Kur'ana sastojala iz "pomnog elaboriranja kur'anskih kazivanja; ovaj su metod slijedili mnogi, dodajući kur'anskim kazivanjima što im je volja iz historijskih knjiga i israilijata. Nisu se u ovome oslanjali samo na Toru, Evandjelje i druge relevantne knjige sljedbenika Pisma (kršćana i jevreja), nego su bilježili sve što bi od njih čuli, ne razlikujući dobro i loše, i ne procjenjujući sadržaje koji su oprečni Šerijatu i koji se ne slažu sa razumom!"

Ovdje je vrlo važno skrenuti pažnju na Abduhuovo povezivanje Šerijata sa (raz)umom. Vidjet ćemo kasnije da je veliki broj islamskih modernista Abduhuove provenijencije snažno podržavao načelo tzv. *tatbiku-l-'akl*, tj. u Šerijatu se mora primjenjivati um i razum, jer "ono što se slaže sa (raz)umom jeste u saglasnosti i sa

Šerijatom, a vrijedi i obratno". 'Akl i Šerijat nisu oprečni, i *'akl* je dar od dragoga Boga kao i sam Šerijat; stoga, islam je razumski a razum koristiti u vjeri jeste nešto što je šerijatski legitimno i *per se* islamsko! Otuda, recimo, tek preliminarno, Đozo u nebrojeno mnogo varijacija govori o Kur'anu kao "misaonoj cjelini u kojoj svaka islamska ustanova i propis imaju jasno određenu funkciju". Naravno, stav o Kur'anu kao misaonoj cjelini u islamskom modernizmu Abduhuova tipa semiotički sasvim dobro funkcionira, jer je modernizam te provenijencije imao i ima svoju terminologiju i značenjski univerzum, ali bismo se danas itekako mogli zapitati nije li tim modernističkim stavom Kur'an izručen samo razumskom dijelu čovjekove cjeline?! Šta je sa čovjekovim emocijama, srcem, duhom, intuicijom?! Zar i njima Kur'an nije podaren, zar i na njih Kur'an ne računa?! Klasični bi tefsiri, dakako, na sva ova pitanja odgovorili potvrdno.

Nije potrebno posebno isticati da su Đozine napomene i o drugim vrstama metodologije tumačenja Kur'ana u najvećoj mjeri inspirirane Abduhuovim predgovorom, negdje čak doslovnim prijevodom. Abduhu, primjerice, lamentira nad tim da je insistiranje na samo jednom cilju i svrsi tefsira odvrtilo mnoge komentatore Kur'ana od temeljne nakane Božije Knjige, što ih je dovodilo do mnogih mezheba (orijentacija, pravnih škola) koji su bili uzrokom da se zaboravi istinski duh/smisao/značenje Kur'ana...

Đozo će, pak, ove Abduhuove riječi prepričati tako što će insistirati na duhu Kur'ana kojega, reći će Đozo više puta, bivši komenta(to)ri Kur'ana nisu zahvatili: "Moglo bi se reći da se više tumačila riječ nego misao. (...) Nije (bivši metod, nap. E. K.) istraživao i otkrivao osnovnu kur'ansku misao koja se kao nit provlači ne samo kroz poglavlja i ajete nego kroz svaku kur'ansku riječ, pa i harf..." Ova je Đozina tvrdnja posvema u skladu sa poletnim tvrdnjama islamskog modernizma koji je svekolikoj bivšoj tradiciji islamskih tumačenja Kur'ana zamjerio zbog toga što, navodno, zakriva izvore islama - Kur'an i sunnet, te komplicira jednostavnost punovažnog zahvatanja islamske poruke iz tih izvora i iz perspektiva i dilema svoga vremena.

Danas već imamo mnogo studija koje ne bi odobrile nijednom modernisti od Abduhua do Đoze utemeljenost tvrdnji "da se (u klasičnom periodu tefsira) više tumačila kur'anska riječ nego misao..." niti bi se mogla olahko potpisati tvrdnja kako bivši metod "nije istraživao i otkrivao osnovnu kur'ansku misao koja se kao nit provlači... kroz svaku kur'ansku riječ..." Djela Abdulhalima Mahmuda, Halefullaha Ahmeda, Emina Hulija, Fazlurahmana, Sejjida Huseina Nasra, Muhammeda Husejna Tabatabajija itd., na mnogim mjestima demanti-

raju abduhuovski inspirirane optužbe klasičnih tumačenja Kur'ana kao pukih formalističkih sistema.

Upravo su klasični komentari itekako poznavali ono što se u današnjoj hermeneutici imenuje holističkim pristupom Kur'anu. Navedimo kao primjer Ibn Kesira (umro 1373. po Isau, a.s.) koji veli u proslavu svome tefsiru da je najbolji metod u tefsiru tumačenje Kur'ana Kur'anom: "Ako neko upita koje je najbolje tumačenje Kur'ana, odgovor je da je najispravniji put u tome da se Kur'an tumači Kur'anom..."

Zašto bi inače klasik Ibn Kesir tumačio Kur'an Kur'anom ukoliko nije bio svjestan traganja za onom zajedničkom niti koja se u Knjizi Objave nalazi?! Usto, Ibn Kesir, kao ni drugi klasični mufessiri, nije tragaio izdvojeno i samo za "osnovnom kur'anskom mišlju", na čemu insistira Abduhuov modernizam. Takvo što klasici nisu mogli ni misliti, jer im je strana i pomisao da je Kur'an objavljen samo čovjekovom mišljenju kojemu, eto, Kur'an ima biti naprosto izručen! Oni su iskazivali snažnu uvjerenost u to da je Kur'an namijenjen čovjekovoj cjelini, štaviše cjelini vidljivih i nevidljivih strana univerzuma kao takvih!

Đozo u svom Uvodu na mnogo mjesta insistira na Abduhuovom principu historičnosti u tumačenju Kur'ana, tj. Abduhuovoj brizi o načelu vremena. Kad Đozo traži od komentatora Kur'ana da uvažavaju "potrebu vremena", to nije ništa drugo doli doslovan prijevod Abduhuove sintagme (*hadžetu-l-ʿasr*) što autor *El-Menara* nudi izdašno već na prvim stranicama, a koju sam Đozo ponavlja na brojnim mjestima i u različitim varijacijama u svojim člancima, raspravama, esejima, udžbenicima, predavanjima, tj. kad god tumači "osnovne principe i koncepcije" Božije Riječi, odnosno kad osvjetljava svoje viđenje šta to Božija Riječ "nudi u datom trenutku". Đozo na jednom mjestu u svom udžbeniku odlučno reducira svrhu nauke tumačenja Kur'ana u skladu sa Abduhuovom sintagmom "potreba vremena" (*hadžetu-l-ʿasr*) te rezolutno veli: "Tefsir, ustvari, nema drugog zadatka osim otkrivanja onog što kur'anska misao nudi svakoj generaciji." Zanimljivo je usporediti ovu Đozinu konstataciju sa sljedećim Abduhuovim riječima:

"Možda će kazati nekoji od savremenika: 'Nema potrebe za tefsirrom i proučavanjem Kur'ana! Jer, prethodni autoriteti/imami proučili su Kur'an i sunnet i izveli propise iz njih! Nama ne preostaje drugo negoli da čitamo njihove knjige!!!"

Abduhu, naravno, takve tvrdnje ne prihvata.

Nemoguće je ne (u)vidjeti kroz ovu usporedbu očitu povezanost Đoze i Abduhua, gdje se Đozo ponaša kao dosljedan i vjeran učenik, zašto ne kazati mukallid one vrste taklida kakvu je, drugdje, toliko mnogo izvirgavao kritici! Doista, Husein Đozo je ostao najdosljedniji i najodaniji sljedbenik Abduhuove metodologije ne samo u tumačenju Kur'ana, nego i metoda mišljenja i promišljanja svijeta 20. stoljeća općenito i islama i islamskog svijeta posebno. Vjerovatno u tome počivaju razlozi zašto je Đozo prihvatao taklid samo ukoliko je to bio taklid unutar modernističke škole mišljenja i njezinih mnogih posestrimskih rukavaca.

Đozo, naravno, smatra, kao i Abduhu, da se Kur'an mora iznova tumačiti. Abduhuove riječi iz onog mnogo puta navedenog slavnog predavanja o tome glase:

“Svaki čovjek mora razumjeti kur'anske ajete prema svojoj mogućnosti, i u toj obavezi nema razlike između učenoga i neznalice, tj. svi su obavezni prema svojoj mogućnosti.”

Đozo ovaj Abduhuov stav u mnogim varijacijama ponavlja, odgovorno tvrdimo, u svakom svom većem tekstu. Analizirajmo jedan od njih, koji je sasvim tipski. U njegovoj knjizi “Islam u vremenu” (zapravo zborniku njegovih tekstova objavljenih u *Glasniku VIS*-a, a u ovoj knjizi mjestimice znatno proširenih i prekomponiranih) prvi tekst nosi naslov “Kur'an”. Zapravo bi se moglo mirne duše kazati da je bilo bolje da je Đozo ovom tekstu dao naslov “Tefsir kako ga ja vidim”, jer se u njemu ne govori u prvom planu o Kur'anu već o tome šta “Menar” škola misli da jeste ispravno tumačenje Kur'ana. To vidimo po Đozinom stavu koji glasi: “Otkrivanje istine putem Objave bilo je uslovljeno nemogućnošću posredne spoznaje putem razuma. Razvojem društva sve su više rasle mogućnosti ove vrste spoznaje.” Ono što se iz ovoga nevjerojatno radikalnog racionalističkog stava “Menar” škole i Đoze može shvatiti jesu barem tri stvari:

- a) Objavom je otkrivana istina jer je razum bio nezreo za “posrednu spoznaju” (valjda Đozo misli na to da je razum bio “nezreo” za “neposrednu spoznaju”, jer, ako je prvo bila Objava, a jeste, onda ona razumu posreduje spoznaje. Ili, pak, Đozo misli da sam razum, zato što je “bio nezreo”, nije mogao posredstvom sama sebe spoznavati,

pa mu je Objava neposredno nudila spoznaju kao dar i bila u ulozi “babice” i “njegovateljice” razuma!).

- b) Razum je nekad kasnije stasao sa “razvojem društva”.
- c) Danas živimo u dobu zrelog, “stasalog razuma”.

Đozo malo dalje, konzekventno svojoj načelnoj tezi, kaže “da su sve više rasle mogućnosti ove (razumske) vrste spoznaje”.

Ovo je, naravno, tipična prosvjetiteljska teza ne samo Đozina, već i Abduhuova, Ridaova, Meragijeva, Šeltutova... Ona, s jedne strane, zapada u evolucionističko tumačenje fenomena religije općenito, a onda, htio to modernizam ili ne, i samoga islama posmatranog zasebno u religijskom mozaiku čovječanstva. Abduhu i Rida u “Menaru” vele “da je sa islamskom vjerom čovjek zašao u punoljetstvo”.

Ovo je sržni stav Abduhuovih modernista. Njime će se oni okrenuti protiv sufizma, derviša i derviških redova, protiv pučke religije, zapisa, hamajlija i talkina, protiv štovanja evlija i njihovih mezarova... Prakticirati u takvoj “zaostaloj” i “nazadnoj” praksi vjeru islam znači biti na stupnju djetinjstva, a ne punoljetstva islama, tako se zaključuje iz Abduhuovih “Menar” predavanja. Đozin tekst o Kur'anu iz njegove knjige *Islam u vremenu* jeste, kako ćemo vidjeti, rezime tih Abduhuovih, ali i Ridaovih, Meragijevih i Šeltutovih modernističkih stavova o Kur'anu, a mjestimice njihov prošireni komentar.

Analizirajući taj Đozin tekst, mi neizbježno dolazimo do sljedećeg pitanja: Ako je sa islamom došlo do punoljetstva čovjeka (modernisti, zapravo, misle da je došlo do punoljetstva čovjekovog razuma), kako to da sada islamskom modernizmu predstoji zadaća obračunavanja sa muslimanskim tradicijama bivših vremena koje je također proizveo onaj “punoljetni razum” muslimanskoga genija?! Zašto ne priznati da je islamski misticizam proizvod punoljetnog muslimanskoga genija, ma koliko mogli biti stari sufijfski sistemi?!

Odgovor na ovo pitanje u “Menaru” se više puta nudi. I tu dobro raspoznamo kad su stavovi čisto Abduhuovi, a kad su selefistički inspirirani kasnijim Ridaovim revizijama Abduhuova učenja. Muhammed Abduhu, naime, nije okrenut unatrag, nije licem upravljen ka “uzornom dobu” (I. stoljeće islama) niti “uzornoj zajednici” (medinskoj), i Đozo u tom pogledu, uglavnom, ostaje uz Abduhua i često u svojim tekstovima ponavlja:

“Oblici praktične primjene islamskih principa ne mogu, niti smiju biti vječni. Oni se mijenjaju shodno promjenama života i oblika.”

To znači da medinsko prakticanje islama jeste važno, ali kao praktični uzor nije vječno.

Đozo, zapravo, ponavlja Abduhuovu tvrdnju iz *Menara* koja ne priznaje punoljetstvo samo jednom dobu i samo jednom ljudstvu/generaciji:

“Bog se obraćao onima koji su živjeli u vrijeme objavljivanja Kur’ana; ali nije njima Objava bila upućena zbog nekakve posebnosti/izuzetnosti njihovih osoba, nego zato što su oni pripadnici ljudske vrste kojoj je Kur’an objavljen zarad njezine upute/hidajeta!”

Abduhu, prema ovim njegovim riječima, nije bio selefija. Nije priznavao trajno važenje “prve razrade Kur’ana”, kako bi kazao Husein Đozo.

Svaka generacija mora tumačiti Kur’an iz svoga vremena. Ali postavlja se pitanje kako postupiti sa višestoljetnom islamskom tradicijom. Možemo li mi bez nje, mimo nje i preko nje odmah stići do Kur’ana, a da pritom to stizanje bude islamski punovažno? To je pitanje koje do srži pogađa glavne nakane islamskog modernizma Abduhuova i Đozinog tipa.

Ali ne smijemo biti nepravedni prema Abduhuu i onom rukavcu obnoviteljske Menar škole koji ga je plodotvorno i plodonosno slijedio, i izvesti zaključak kako je on prebrisao mnogostranu i bogatu islamsku tradiciju. Ne smijemo to učiniti iz nekoliko razloga, prvo, zato što nije moguće prebrisati živu islamsku tradiciju, drugo, zato što je Abduhu za islamsku tradiciju, na stotinama stranica tefsira *El-Menar*, tražio novo, živo i angažirano tumačenje, tumačenje koje je naše, u koje se upliće i naša sudbina i koje u sebe upliće i našu sudbinu, i treće, Abduhu je želio da se upoznaju motivi, razlozi i okolnosti koji su bili determinante idžtihada klasičnih autoriteta u njihovim praktičnim rješenjima. Inaugurirao je historičnost u tumačenju Svetog Teksta, napose je insistirao na historičnosti u tumačenju klasičnih teoloških, pravnih, filozofskih... sistema islamskog mišljenja.

Ovdje ćemo ta karakteristična mjesta iz *El-Menara* navesti u originalu, po čemu se vidi odakle je Đozo crpio glavninu svojih obnoviteljskih ideja.

U drugom svesku *El-Menara* Abduhu u tri maha navodi riječi Ebu Hanife (umro 150. po H.):

“Nikome nije dopušteno da se pozove na neki naš stav, neko naše mišljenje, za koje ne zna odakle smo ga mi uzeli”, tj. dok ne upozna po čemu smo ga mi rekli, zašto smo ga kazali!

Ove Ebu Hanifine riječi u *El-Menaru* su, dakako, protumačene tako da mi moramo (u)pozn(av)ati islamsku tradiciju otvorenim očima, moramo znati motive, okolnosti i razloge pojedinih, naročito pravno-fikhskih, rješenja i, štaviše, razloge nastanka pravnih sistema i njihove povijesne okolnosti, kako bi kazao Husein-ef. Đozo.

To znači da je Abduhu svoje konzervativne protivnike upozoravao da su i klasični islamski sistemi (fikha, kelama, filozofije...) proizvod idžtihada, da su Ebu Hanifa, Malik, Šafija... svi redom mudžtehidi svoga doba i da bi se oni sami začudili ukoliko bi im se davao prioritet u odnosu na vječni izvor islama Kur'an, Božiji govor!

Đozo, potaknut ovim Abduhuovim mišljenjima, veli sljedeće:

“Čak i kad se radi o istom problemu, on u drugom vremenu i drugim uvjetima ima drugo rješenje i drukčiju primjenu. O jednom problemu nemoguće je dati konačno praktično rješenje i o njemu reći posljednju riječ. Praktična primjena islamske misli, u vidu rješenja datih problema u određenom historijskom trenutku je determinirana načinom shvaćanja društvenih potreba, općim razvojem samoga društva i tehničkim mogućnostima.”

Đozo ovdje afirmira Abduhuove tvrdnje i zahtjeve da se pri tumačenju Kur'ana moraju znati “društvene okolnosti objavljivanja Kur'ana” (nekad to Abduhu, u predgovoru svome tefsiru, naziva *ahvalul-džahilije*, tj. prilike koje su vladale u džahilijetu, dok, s druge strane, insistira na kur'anskom povezivanju ajeta o ljudskim i drugim zajednicama sa Božijim zakonima koji vladaju u tim zajednicama.

U tom znamenitom predgovoru Abduhu veli “da ne može ni zamisliti kako je moguće da neko tumači Allahove Riječi:

*Ljudi bijahu jedna zajednica i Allah je slao vjerovjesnike, radosnih vijesti donositelje i opominjatelje... (El-Bekare, 212.), ako ne bi poznavao okolnosti/uvjete/prilike življenja čovječanstva, te kako se čovječanstvo ujedinilo, kako razjedinilo, šta znači to jedinstvo...”*

Ovaj je Abduhuov stav kod njegovih učenika naišao posebno na odobravanje.

U njemu se vidi da Abduhu insistira na proučavanju povijesnih okolnosti življenja ljudskog društva općenito i povijesnih, geografskih, tradicijskih... okolnosti u kojima žive muslimanska društva posebno. Time Abduhu osigurava prostor za idžtiħad, tj. teoriju svježe razrade islama i njegovih izvora, kako bi to kazao Husein Đozo.

## Status povijesne tradicije islama

Status tradicije i kritika tradicionalnih obrazaca mišljenja u Abduhuovom tipu modernizma posebno će utjecati na mišljenje Husein-ef. Đoze.

Dva su područja gdje to nedvojbeno jasno vidimo, prvo je polje razračuna sa taklidom kao slijepim slijedenjem bivših, tradicionalnih i klasičnih autoriteta islama, dok je na drugom polju posrijedi karakterističan odnos prema hadisu i, općenito, sunnetu Muhammeda, a.s. Praktički, ova dva područja su samo dvije strane jedne cjeline u tefsiru *El-Menar*, naročito na onim mjestima u tom djelu gdje vidimo prevagu Abduhua nad mišljenjem Rešida Ridaa.

Sirijac Rida (umro 1935.), koji je živio trideset godina nakon smrti Abduhua (1905.), izgubio je abduhuovski inspirirani obnoviteljski elan i potpuno iz njega evoluirao u "školu ortodoksnog reformizma". Kako dr. Fikret Karčić primjećuje:

"Rida se približio islamskim tradicionalističkim i revivalističkim krugovima i zajedno sa njima pokušao je suprotstaviti se svjetovnim modernistima, koji su ga optužili za iznevjeravanje Abduhuove misli."

Tipično mjesto u tefsiru *El-Menar* koje je Đozo prihvatio kao svoje polazište kritike taklida jeste ovo:

"Svemogući Bog neće nas na Danu sudnjem pitati o mišljenjima ljudi i o tome šta su oni razumjeli (iz Kur'ana), već će nas pitati o Svojoj Knjizi koju je objavio radi našeg vođenja i upute, i pitat će nas o sunnetu Svoga Vjerovjesnika koji nam je objasnio to što nam je objavljeno..."

Akcent je ovdje stavljen na sintagmu "Bog nas na Danu sudnjem neće pitati o mišljenjima ljudi", i posebno je zanimljivo baš to kako je Muhammed Abduhu karakteristično eksplicirao sintagmu *akvalu-n-nas*.

*Kavl-akval-ekavil*, tj. stavovi, mišljenja, stanovišta itd., jesu riječi koje u modernističkoj literaturi imaju vrlo često, ako ne i redovito, negativan prizvuk. Kad se neko u modernističkim tekstovima proziva za *kavl-akval-ekavil*, to je tumačeno i cijenjeno kao da se dotični poziva na "rekla-kazala metodologiju". Mišljenje takvog pojedinca modernizam Abduhuove provenijencije je odbacivao kao sterilno. Poznato je da su njegovi učenici izumili kovanicu tzv. *fankalu*, što je kratica od *Fe in kale* a što je, zapravo, podsmjehivanje metodologiji tzv. fikhsko-pravnih inscenacija, koje se nikada u životu neće ostvariti, a koje su



obično započinjale *fankalom* “a ako kaže, a ako je stava...” Abduhu se žestoko bori protiv “rekla-kazala” metodologije. To vidimo po golom izgledu tefsira *El-Menar*. U njemu gotovo da i nema lanaca prenosilaca niti ima mnogo predaja. I tekstovi Husein-ef. Đoze jesu bez takvih lanaca prenosilaca. Kad navodi određene predaje, onda je to učinjeno sažeto, jezgrovito, bez predajnih lanaca. (Vjerovatno je stoga Husein-ef. Đozo imao i negativan stav prema podnožnim bilješkama, tzv. fusnotama, engl. *footnote* – bilješka. U Đozinim djelima je navedeno svega nekoliko podnožnih bilježaka, što je, smatramo, posljedica njegovog i modernističkog stava općenito da se iza svoga mišljenja treba stati, a ne pozivati se stalno na autoritete.)

Ali prije negoli kažemo nekoliko riječi o Đozinoj kritici taklida (o praktičnim rješenjima - fetvama, u kojima je on taklid sasvim odbacivao, bit će govora kasnije u zasebnom poglavlju), navedimo nekoliko općih mjesta iz mišljenja Muhammeda Abduhua. On veli:

“Naša spoznaja Kur’ana je kao i naša spoznaja Boga!” Te su riječi radikalnan zahvat u tkivo islamske teološke tradicije iz nekoliko razloga, ali je najvažnije to da se Kur’anu, Božijem govoru, u ovim Abduhuovim riječima radikalno nastoji dati novo mjesto u islamskom vjerovanju i mišljenju. To jest, nazire se, ma koliko to bilo oprezno, Abduhuova želja koja se očituje u nekoj vrsti “islamskog protestantizma”. (Protestanti su imali poklič *Sola Scriptura!* Samo Biblija! Abduhuov je, pak, stav: “Samo Kur’an!” “Ništa drugo osim Kur’ana!”). To vidimo po mnogim mjestima u *El-Menaru*, kakvo je i ovo koje smo upravo naveli: “Naša spoznaja Kur’ana je kao i naša spoznaja Boga...”

Tradicionalni muslimanski učenjak bi smjestio Abduhuu postavio sljedeća pitanja:

“Da li mi spoznajemo Boga i posredstvom hadisa?!”

“Da li Kur’an otkriva sva Božija svojstva, ili je Kur’an prije svega Božiji govor?!”

“Zar se smije izjednačiti spoznaja Boga i spoznaja Kur’ana?!”

U ovom smjeru bi tradicionalni učenjak postavljao i mnoga druga pitanja Muhammedu Abduhuu. Ali da bi se razumjeli Abduhuovi motivi i razlozi zašto je izrekao gore navedenu tvrdnju, moramo navesti riječi koje neposredno slijede iza. “Dijete o Kur’anu sluša od onih s kojima živi tvrdnju da je to Božiji govor... ali to dijete saznaje na pogrešan način, bilo tako što mu se usađuje ‘uvjerenje’ da, ukoliko se taj i taj ajet tako zapiše i vodom sapere, te tu vodu kasnije popije bolesnik, izliječit će se...! Ili, pak, onaj koji nosi Kur’an, neće mu se približiti ni džin ni šejtan, i Kur’an mu blagosilja to i to...”

Ovim prepoznavamo tzv. “prosvjetiteljska mjesta” u *Menaru*. Abduhu zapaža da je muslimanska praktična pobožnost u dekadenci na prezrenom stupnju. Kur’an je postao čudotvorni list papira, talisman, hamajlija, totem... u dekadentnoj praksi muslimana postao je sve drugo samo ne knjiga inspiracije ljudskom umu (*‘akl*), za što se Abduhu tako mnogo borio. Abduhu u *Menaru* tvrdi da je ovakvo “poštivanje Kur’ana” i ophođenje s Kur’anom ravno uzimanju zemlje i poštivanju zemlje sa turbeta u svrhu određenih koristi...

Ovdje ćemo se susresti i s onim Đozinim člancima koji se bave borbom “protiv zatucanosti u vjeri”, “protiv deformacija, devijacija i dekadence”, itd. Sva su ta Đozina prosvjetiteljska mjesta izravno nadahnuta i podstaknuta ovim Abduhuovim modernističkim pokličima, među kojima se posebno izdvaja sljedeći:

“Ne želim razumijevanje stečeno slijepim pristajanjem, preuzeto suho i beživotno iz knjiga... ne želim razumijevanje koje ne prati prefinjenost spoznaje...”

Islamsko mišljenje mora biti, zahtjev je Abduhuov, mišljenje koje ne dozvoljava islamskoj tradiciji da zakrije izvore islama, još manje dopušta da islamska povijesna tradicija poprimi status posrednika između muslimana i Kur’ana.

### Taklid kao najveći znak dekadence muslimana

Niko kao Husein-ef. Đozo u našem podneblju nije s većim zanosom i uvjerenjem govorio protiv taklida. Taklid je u Đozinim tekstovima poprimio status uklete sudbine muslimanskog povijesnog mišljenja, taklid je proizveo mezhebe, dekadencu, prezren položaj muslimanskog svijeta. Đozina filozofija povijesti islama, gledana u ovom kontekstu, jeste filozofija izbavljenja, oslobođenja te povijesti od taklida, a glavna je greška učinjena već na početku jer, “prva primjena islamske misli shvaćena je, ne kao način razrade, nego kao gotovo rješenje. Time je zaustavljen dalji dinamičan razvoj islamske misli. Ona se okamenila u prve oblike praktične primjene. Stalo se gotovo tamo gdje se i počelo, kao da su prvi mudžtehidi i autori rekli konačnu i definitivnu riječ o primjeni islama”. Đozo je ovdje pod izravnim utjecajem Abduhua koji u *El-Menaru* veli:

“Prenesena su predanja od četverice ‘prvih’ imama, Bog s njima zadovoljan,

nek' je, da je zabranjeno pridržavati se njihova stava bez poznavanja njihova argumenta (tj. načina argumentiranja)!"

Ovakva i slična mjesta u *El-Menaru* (ima ih doista na stotine) su sržna za Huseina Đozu u njegovim tekstovima protiv taklida. Muhammed Abduhu će na jednom mjestu taklidski tefsir nazvati "suhoparnim, koji odvodi od Boga i od Njegove Knjige..."

Moramo, stoga, pokazati kako je Husein Đozo na temelju svojih razumijevanja *El-Menara* shvatio ulogu hadisa, sunneta i, općenito, Muhammeda, a.s., u kontekstu svoga i Abduhuovog razumijevanja taklida.

Ali prije negoli se detaljnije pozabavimo Đozinim odnosom prema hadisu u kontekstu njegovih razmatranja na relaciji taklid-hadis, i Đozinim tematiziranjem hadisa i sunneta kao Muhammedova, a.s., idžtihada, što je Đozo ne samo za naše prilike prilično slobodno, pa možda i preslobodno, iznosio i u svim svojim značajnijim tekstovima promicao, smatramo da je itekako potrebno osvrnuti se na elaboriranje teme taklida u obnoviteljskom mišljenju Muhammeda Abduhua i Rešida Ridaa.

Husein-ef. Đozo glavninu svoje teorije taklida (u arapskom *nazarijetu-t-taklid*) crpi iz tefsira *Menar*. Ako se taj komentar pažljivije čita, vrlo se lahko uviđa da je glavnina njegova štiva pisana s ciljem razračuna sa taklidskim snagama, kako onim u prošlosti tako i sa sterilnim i sklerotičnim oponašateljima, mukallid(un)ima, iz Abduhuova i Ridaova vremena.

U *Menaru* nalazimo na stotine antitaklidskih mjesta. Da bismo valjano razumjeli Husein-ef. Đozu i njegov doista beskompromisni stav kad je posrijedi ona, kako se to govorilo u šezdesetim i sedamdesetim godinama ovoga stoljeća kod nas, učmala i sklerotična taklid-praksa, nužno je navesti barem nekoliko takvih, rekli bismo, fokusnih mjesta iz *Menara* koja na malom prostoru pokazuju Abduhuov (a često i Ridaov) antitaklidski stav i držanje.

Abduhu, naprimjer, veli, tumačeći sam kraj sure *El-Fatiha*, da su "oni koji su Božiju srdžbu izazvali protiv sebe" zapravo pristalice slijepog slijedenja u vjeri - taklida! Takvi su odstupili od istine nakon što su je saznali.

Malo niže Abduhu i Rida tvrde da se Božija srdžba sručuje na ljude koji ne haju za dokaze i argumente, nadalje, mukallidi/sterilni oponašatelji u vjeri su oni koji se zadovoljavaju posjedovanjem onoga što su naslijedili iz 'rekla-kazala' metodologije, kao i oni koji su ostali pri oponašanju/taklidu...

Dakako, tradicionalni tefsiri, kao što je Taberijev i Ibn Kesirov, ne

razmatraju kraj Fatihe na ovaj način. Naprotiv, i Taberi i Ibn Kesir vele da je pretežno tradicionalno mišljenje da se sintagma *gajri-l-magdubi 'alejhim*, odnosi na neke jevrejske sljedbe, dok se riječju *ed-dallin* ukazuje na zastranjene sekte među kršćanima. Za razliku od Taberija i Ibn Kesira, Muhammed Abduhu (a često i Rešid Rida) tumače kur'ansku kritiku jevrejskih i kršćanskih sljedbi, kao i paganskih Arabljana, u korist svoje teorije taklida, i intoniraju tumačenje kraja *suretul-Fatihe* u prilog svoje kritike prezrenog položaja muslimana u savremenom dobu. A muslimani su u Abduhuovom dobu u prezrenom položaju zbog mnogo razloga, a jedan od najvažnijih jeste što ih je svladala taklidska svijest. Tako oni u *Menaru* na više mjesta vele da su i sami mušrici, zapravo, velike, ako ne i najveće, pristalice taklida, jer neće da pristupe islamu i oslanjaju se na mišljenja i mnijenja svojih idolopoklonskih predaka, to jest spram njih praktikiraju taklid.

Prisjetimo se ranijih stranica na kojima smo, tek u natuknicama, nagovijestili ovakav Abduhuov stav i nastojanje da izjednači muslimansku zaostalost i slijepo praktikiranje taklida sa idolopoklonskim tvrdoglavim ostajanjem u vjeri svojih predaka.

No, mogu li se ta dva držanja poistovjetiti? Zar je taklid koji muslimani iskazuju prema nekom bivšem sistemu fikha (dakle sistema kojeg su, ma kako on drevan, davnašnji i sklerotičan mogao biti, ustanovili ipak sami muslimani) ravan mušričkom širku i svojestvom mušričkom otporu prema islamu?

Ponovimo još jednom Abduhuove riječi:

“...možemo kazati da je džahilijet današnjeg vremena veći/jači/žešći/gori od džahilijeta i zabludjelih ljudi iz vremena Vjerovjesnika, s.a.v.s. (...)”

Muhammed Abduhu poziva se, u skladu sa svojim manirom slobodne i bespoštedne kritike taklida, na jedan kur'anski ajet u kojem se tvrdi da su idolopoklonici iz vremena Božijeg Poslanika čak u boljem položaju negoli muslimani iz dekadence, zato što su poznavali “Božijeg Poslanika kao što poznaju i djecu svoju”, te iz toga zaključuje da su mušrici imali spoznaju istine i Muhammeda, a.s., što je golema stvar, premda, za dugo vremena istinu nisu prihvatili. Iz svega što se u *Menaru* kaže, trebalo bi izvesti zaključak da muslimani Abduhuova doba Poslanika i njegovu istinsku praksu ne (po)znaju čak ni u mjeri u kojoj su ga znali njegovi idolopoklonski i mušrički savremenici.

Abduhu se, potom, usredsređuje na to da objasni šta misli kad tvrdi da su idolopoklonici imali bolju spoznaju istine, premda su je nijekali, negoli je

slučaj sa muslimanskom spoznajom istine u njegovom vremenu (13. stoljeće po Hidžri), i veli:

“Vjerovatno, grijeh idolopoklonika koji zna istinu, pa je svjesno nijeće, veći je, ali njega stalno kori duša njegova zbog okretanja od istine...”

Ove Abduhuove riječi ne znače ništa drugo negoli “uvažavanje” mušrika iz vremena Poslanika koji su prema Objavi imali aktivan odnos, premda negirajući. Usto, ove Abduhuove riječi su i prijekor muslimanima zbog njihove letargije, zaostalosti i, kako se to u našoj štampi i njezinim obnoviteljskim člancima tadašnjeg vremena govorilo, učmalosti.

Muhammed Abduhu, s ciljem razbuđivanja muslimanske svijesti njegova vremena, hvali onaj drevni i davnašnji naravni duh beduina. Premda su u samo praskozorje islama tamošnji idolopoklonici bili kamilji pastiri, ipak su, slušajući Kur’an, padali ničice zbog toga jer su posjedovali prefinjeno osjećanje...

Naravno, Abduhu ne hvali beduina zbog same beduinske naravi, već zbog kritike prezrenog stanja muslimana u vremenima njihove dekadence (na arapskom se obično taj termin prevodi riječima *tedebhur*) a vrhunac dekadence je kolonijalno zaposjedanje muslimanskih zemalja. Kako to da se današnji muslimani, premda su muslimani, ne mogu nadahnuti Kur’anom, i kako to da se baš tim istim Kur’anom mogao nadahnuti priprosti beduin? To je pitanje u podtekstu Abduhuove kritike prezrenog stanja muslimana u novijim razdobljima.

Očito je da će Abduhu jedan od mogućih odgovora (na pitanje zašto muslimani njegova vremena ne nalaze inspiraciju u Kur’anu) naći u slijepom slijeđenju tradicionalnih obrazaca, naročito slijeđenju pravnih sistema, tj. razlozi muslimanske zaostalosti jesu uglavnom u - taklidu!

Kad god Husein Đozo u svojim tekstovima odbacuje taklid i kad tvrdi “da život zaista neodoljivo nameće novi prilaz i novo tumačenje Božije Riječi” te kad veli da “su ranija tumačenja nedvojbeno preživjela u našim savremenim uvjetima”, te, nadalje, kad god odlučno govori kako “se ranija tumačenja ne mogu smatrati izrazom kur’anske misli” - znadnimo da je inspiriran stranicama *Menara*, koje ovdje u pregrštima primjera navodimo.

U *Menaru* Muhammed Abduhu kaže:

“Vidiš li kako je stanovništvo Arabijskog poluotoka prihvatilo islam zahvaljujući privlačnosti Kur’ana, jer je imalo prefinjen razbor koji je bio uzrok prihvaćanja Istine...”

Ovo Abduhuovo retoričko pitanje ne znači mnogo šta drugo doli podsticanje muslimana, svojih savremenika, da postave isto to pitanje, ali izravno sebi! Zašto ne priđu Kur'anu bez taklida, zašto izravno, i sa čistom ljudskom prirodom i onom gore spominjanom naravnom pronicljivošću uma, ne pristupe stranicama Kur'ana i riješe najveće probleme svoga vremena?

Ako su to mogli nekada davno, u 7. stoljeću, učiniti arabljski beduini, zar to ne mogu učiniti današnji muslimani?

Abduhuova su razmatranja taklida, te "teme svih tema" u *Menaru*, iznimno pesimistična. On, vidimo to po navodima koje uzimamo iz *Menara*, taklid smatra nekom vrstom zle kobi i uklete sudbine muslimanske povijesti. Taklid je demon koji ždere vitalne snage muslimana, taklid je, štaviše, muslimane sveo na džahilijet gori/žešći/veći negoli je džahilijet arabljskih beduina 7. stoljeća!

On na jednom mjestu u *Menaru* opisuje slijepo slijeđenje tradicionalnih islamskih škola u sintagmama kao što je "tmina/pomrčina taklida" i tu "tminu taklida" povezuje sa "tamom/mrakom strasti". Muhammed Abduhu, nema razloga da se to ovdje posebno ne naglasi, okrivljuje muslimanske autoritete i posjednike odluke zbog toga što su se prihvatili oponašanja predaka (*selefa*), koje, on odlučno tvrdi, poštuju do te mjere da su ih stavili na razinu štovanja Boga!!!

Đozine osude taklida redovito su utemeljene na ovakvim mjestima u *Menaru*.

Četverica osnivača klasičnih pravnih škola u fikhu, tj. mezheba, u *Menaru* se predstavljaju svugdje, kako vidimo, kao mudžtehidi a ne kao mukallidi. Tako Abduhu veli da se prenosi od četverice klasičnih utemeljitelja mezheba da su zabranili taklid...

Imami, osnivači pravnih škola, postali su imamima zahvaljujući praksi idžtihada a ne taklida! U *Menaru* se u podtekstu sugerira da je povijest muslimana poprište dviju sila, jedne pozitivne-idžtihada, i druge negativne-taklida! Muslimane Abduhuova vremena taklid je sasvim i kao nikada prije savladao!

Ponekada je Abduhuova borba protiv mukallida u *Menaru* tako žestoka da on unosi i eshatološke detalje. On mukallide, tj. praktičare taklida, vidi u samom Džehennemu. Tako, jednom prilikom, tumačeći ajet u kojemu se govori da će na Onom svijetu sve veze i odnosi popucati između ljudi koji su slijedili svoje zabludjele vođe i samih njihovih vođa, Abduhu opisuje da se ovaj ajet odnosi također i na muslimane mukallide koji nisu koristili "svoju razradu

Kur'ana za svoje vrijeme”, kako bi kazao Husein Đozo, nego su “parazitirali na davnašnjim i preživjelim razradama Božije Riječi”.

O ajetu 166. sure El-Bekare, koji glasi:

*Kad se budu vođe odricale vođenih, i kad će im, dok patnju gledaju, sve veze njihove biti pokidane!*

Muhammed Abduhu nudi širok komentar, a na jednom mjestu veli:

“...ovi mukallidi/oponašatelji bili su na ovom svijetu vezani (za svoje autoritete)... različitim koristima... i te su koristi u ovom ajetu stilski uspoređene sa vezama (esbab), a u jezičkoj osnovi esbab označava užad (hibal)... (koja će na onom svijetu između mukallida i njihovih vođa popucati).”

Posebne polemike Husein Đozo izazvao je u našoj vjerskoj javnosti i ulemanskim krugovima kad je govorio o statusu hadisa u sklopu svojih reformističkih i modernističkih ideja. To je, čini nam se, vrh Đozine slobodne, a za mnoge i vrlo riskantne interpretacije hadisa.

Ne treba spominjati da je i ovdje Husein Đozo imao u vidu mnoge fragmente komentara Kur'ana *Menar* kao predtekst u svojim tumačenjima. Predstoji nam, dakle, zadatak da se osvrnemo na Đozine tekstove o statusu sunneta i hadisa Muhammeda, a.s., te na njegov tretman pitanja šta nam u savremenim uvjetima podaruje sunnet i hadis i na koji nam način podaruje svoje inspiracije.

Đozo u jednom svom tekstu veli, neuobičajeno za naše tradicionalne ulemanske krugove, da se “ne može nikako prihvatiti mišljenje da je razrada islamske misli pravo samo Božijeg Poslanika. Islamska misao koja je u Kur'anu izražena i formulisana u vidu općih koncepcija i principa može biti valjana i savremena za sva vremena i sve prilike jedino putem njene razrade i primjene u svakom historijskom trenutku”. Ovdje Đozo nudi sljedeću shemu:

Na jednoj strani imamo Kur'an. “Opće koncepcije i principi” jesu forma u kojoj je Kur'an saopćen. Spram tih “općih principa i koncepcija” stoje “sva vremena i sve prilike”!

Ova jednačina mora imati rezultat u tome da se mora imati “razrada i primjena u svakom historijskom trenutku”.

Doista, ponovimo po ko zna koji put, Đozo Husein temelji svu svoju hermeneutiku Kur'ana i sunneta, štaviše, cijeloga islama, na ovom prvom

koraku. On se od tog koraka ne odvaja gotovo nikada (s izuzetkom izvjesnog broja pesimizmom tonaliziranih mjesta koja su, po pravilu, oprečna strategiji cjelokupne Đozine zgrade mišljenja).

Sasvim je jasno da ni sunnet a ni hadis Muhammeda, a.s., nije mogao zadobiti drugačije mjesto izvan gore navedenih i zadatih okvira mišljenja.

### **Muhammed, a.s. - mudžtehidi?!**

Dva su glavna područja gdje se Husein Đozo angažira, kad je posrijedi Muhammed, a.s., i kao modernista i kao reformator. Jedno je područje Poslanikovog idžtihada, tj. teza da je sam Poslanik bio mudžtehid. To onda znači da sunnet i hadis, htjelo se to ili ne, dobijaju rang idžtihada.

Druga je teza vezana za pitanje vjerodostojnosti hadisa. Među islamskim modernistima, posebno kad je posrijedi Muhammed Abduhu, ta je tema bila naširoko elaborirana.

Ali recimo nekoliko riječi o prvoj Đozinoj tezi. Husein Đozo veli:

“Čini nam se da ne bismo pogriješili ako bismo Hadisu dali status idžtihada. Pri tome se mora imati u vidu način predaje. Ova je činjenica vrlo važna u određivanju statusa Hadisa. Na nju se mora misliti, jer predstavlja veoma bitan element u ovom pitanju.”

Primjećujemo kako je Husein Đozo prilično oprezan. On ima pred sobom onaj svoj prvi korak, onu gore navedenu skalinu na koju bi odmah stao kada ne bi bio svjestan težine naglog iskoraka!

Jer sunnet i hadis Muhammeda, a.s., ako i jesu kojim slučajem posljedica poslaničkog idžtihada, nisu puka “razrada islamske misli” koja je bila i koja je prestala nekada u vremenu. Naprotiv, stoljećima je sunnet i hadis, kako se to kaže, i mjerodavan i smjerodavan izvor šerijatske regulative.

Đozo sve to ima na pameti i u svom pristupu hadisu polazi od činjenice da je “Muhammed, a.s., primjenjivao islamske koncepcije i principe na određenu sredinu u određenom vremenu. Forme takve primjene morale su biti prilagođene takvoj sredini i odgovarati nivou društvenog razvoja. Inače, ne bi mogle biti provođene niti prihvaćene.”

Iz ovog fragmenta razgovjetno vidimo Đozu ne samo kao modernistu/reformatora, nego i kao evolucionistu. Religijski evolucionizam smatra da vjera ne samo da reformira postojeće, kako se to govorilo, “društveno-historijske” prilike, nego je jednim dijelom i izraz tih prilika.



Polazeći od atle i “sam osnivač jedne vjere”, osim što donosi nepromjenljive istine, i sam im daje “historijsko-društveni” tonalitet.

No, Husein Đozo je ovdje pomalo i proturječan. S jedne strane, on tvrdi da su se forme prve primjene islama morale prilagođavati “sredini” i “društvenom razvoju”, a, s druge strane, veli da je “Muhammedova, a.s., razrada postavljala temelje jednom novom društvu...” Zašto bi se “novo društvo” tako radikalno “prilagođavalo sredini?”

Primjećujući da je proturječan, Đozo se malo kasnije ograđuje i veli da je te temelje “jednog novog društva” Muhammed, a.s., postavljao “vodeći računa o svim okolnostima, u kojima se nalazilo to društvo. Upravo u tome i leži njegov veliki uspjeh”. A to “vođenje računa o svim okolnostima” išlo je kroz Poslanički idžtihad, smatra Đozo.

Islamski misticizam, zatim šiizam, pa usto i svi rukavci tzv. islamske perenijalne filozofije, a i mnogi unutar tzv. vehabijskog i ihvanomuslimanskog revivalizma ne bi nikada potpisali ovakve smjele tvrdnje o Muhammedu, a.s., kao mudžtehidu. Sufije bi radije kazale da su Mekka i Medina one strane koje su se prilagodile Muhammedu, a.s., one su se postepeno preobrazile, a nije Muhammed, a.s., prilagođavao islam njima. Šiizam, također, odbija mogućnost da je Muhammedova, a.s., porodica sa svojim imamima bila mudžtehidska. Imami su, ipak, pod svjetlošću inicijacije i njih, kao ni Muhammeda, a.s., niko ne može odmijeniti! Naime, oni koji niječu idžtihad Božijeg Poslanika polaze od premise da, ukoliko bi Poslanik bio mudžtehid, njegov bi idžtihad, kao i svaki drugi idžtihad, bio smjenjiv i, gledano na dulje staze, relativan! Veliki broj rukavaca islamskog mišljenja takvo što ne odobrava.

No, pogledajmo odakle je Husein-ef. Đozo crpio i samu sintagmu “idžtihad Muhammeda, a.s.”.

Kao i kad je njegovo mišljenje posrijedi, i ovdje je komentar Kur’ana *El-Menar* nezaobilazan. U indeksu petog sveska ovog komentara mi nalazimo vrlo smjelu sintagmu “Poslanikov idžtihad je objašnjenje Objave”! Ova tvrdnja koja se ponavlja i na stranici 279. petoga sveska ovoga tefsira ima dalekosežne posljedice u savremenom islamskom mišljenju, a naročito kod pregalaca kakav je bio Husein Đozo.

Naime, klasični komentatori Kur’ana su obavezno smatrali da i hadis ima status i presude Objave, ne naravno objave u rangu Kur’ana, ali, sasvim sigurno, hadis nisu smatrali Poslanikovim idžtihadom, za razliku od Muhammeda Abduhua, koji je hadis smatrao Poslanikovim idžtihadom. Klasični mufessiri su

se, kad su dokazivali da i hadis Muhammeda, a.s., imade status objavljene Riječi, pozivali na kur'anske cjeline kao što je ona spočetka poglavlja En-Nedžm:

*I on "Muhammed" ne govori po žudnji svojoj, to samo Objava je koja mu se objavljuje. (En-Nedžm, 3-4.)*

Naravno, ta tvrdnja klasičnih komentatora Kur'ana jeste sasvim suprotna tvrdnji da je Muhammed, a.s., mudžtehīd. Muhammed Abduhu i Rešid Rida ovako opisuju te klasične komentatore: "Među ulemom ima onih koji smatraju da je sve ono što je Poslanik, a.s., naređivao i što je presudio objava te da Objava nije ograničena samo na Kur'an... i tu svoju tvrdnju argumentiraju ajetima spočetka sure "Zvijezda":

*I on (Muhammed) ne govori po žudnji svojoj, to samo Objava je koja mu se objavljuje...*

Naravno, vidi se po načinu kako Abduhu i Rida saopćavaju ovu cjelinu da oni ne prihvaćaju bezrezervno da se spomenuti ajet odnosi na Poslanikov hadis. Jer, ukoliko bi ovaj ajet obuhvatao hadis, onda ne bi bilo ništa od sintagme "Poslanikov idžtihād".

Na temelju tekstova koje navodimo iz *El-Menara* vidimo sasvim sigurno šta je Husein-ef. Đozo opredijelilo da u našoj ulemanskoj sredini drži onu stranu koja nije bila nimalo konzervativna niti tradicionalna kad je u pitanju odnos prema hadisu. Husein Đozo kaže:

"Moramo odmah reći da je bez osnova tvrdnja da je Hadis djelo jedne vrste objave i da se Muhammed, a.s., u svemu upravljao nadahnućem i inspiracijom dobijenom neposredno od Boga. Isto tako je bez osnova pozivanje u tome na ajet:

Ve ma jentiku ani-l-heva - On ne govori proizvoljno, od sebe. To što govori je objava, koja mu je objavljena.

Ovdje se misli na Kur'an, jer su Muhammedu, a.s., protivnici prigovarali u vezi sa Kur'anom, koji im je dostavljao i tumačio, a za kojeg su oni tvrdili da ga on izmišlja."

Domalo dalje Đozo veli:

"Očito, ni Muhammed, a.s., nije pripisivao hadisima karakter objave. To se jasno vidi iz zabrane popisivanja hadisa. On je u tome polazio od činjenice da je Kur'an Božije djelo, a hadis ljudsko - njegovo."

Sasvim je jasno da ovim Husein Đozo priprema prostor kako bi izrekao svoju omiljenu tvrdnju:

“Čini nam se da ne bismo pogriješili ako bismo Hadisu dali status idžtihada.”

Naime, Đozo smatra da islam kao islam ne može “bez svoje razrade”, a “razrada islamskih koncepcija” stiže od čovjeka, u krajnjemu od divne, slobodne i poletne aktivnosti koja se stoljećima u islamskoj kulturi i civilizaciji naziva idžtihadom!

On tu svoju tezu smatra aksiomom: “Moramo prihvatiti kao nepobitnu činjenicu da je primjena islamskih koncepcija i principa stvar idžtihad, naime stvar ljudske ocjene. Oblici praktične primjene se mijenjaju i prilagođavaju stvarnim potrebama vremena i društvenog razvoja. To važi i za Muhammedovu, a.s., primjenu, ukoliko se tiče oblasti života. Od ovoga se izuzimaju oblasti ibadeta i akaida.”

Đozo je, naravno, ovdje proturječan. Tvrdi li on ovim da ibadet i akaid ne spadaju u život?! Usto, u drugim će svojim tekstovima isticati formu islamskog namaza kao nešto što nije precizirano Kur’anom i što je došlo od Poslanika, a.s.

S druge strane, Đozo toliko insistira na idžtihadu da bi se moglo pomisliti kako je u njegovom mišljenju idžtihad neki demijurg, neka sila iz povijesti koja mora ovjeriti ne samo čovjekovo komuniciranje s hadisom već i komuniciranje s Kur’anom i, u krajnjemu, komuniciranje s vječnim izvorima spoznaje i upute!!!

### **Kritika predaja hadisa**

U prilog tome da je hadis idžtihadskog ranga Đozo navodi i činjenicu da imade mnogo nevjerodostojnih hadisa. Evo šta on o tome kaže:

“Vidjeli smo da je iz nekoliko stotina hiljada ‘hadisa’ odabrano samo po nekoliko hiljada. Utvrđeno je u hadiskoj nauci, da samo mutevatir predaja daje stopostotnu sigurnost u vjerodostojnost Hadisa. Međutim takvih hadisa gotovo nema nikako.”

Pa ipak, svjestan da ovim pozivom na kritiku hadisa može poljuljati mnoge tradicionalne institucije i djela, koja se u krajnjemu temelje baš na hadisu, Đozo veli da kritički “način prilaza Muhammedovoj, a.s., praksi ne bismo smjeli

shvatiti kao umanjivanje vrijednosti i značaja Hadisa. Naprotiv, takav odnos prema Hadisu daje mu mnogo veću i trajniju vrijednost.” Ovakvih tipično prosvjetiteljskih mjesta imamo na hiljade u *Menaru* i u člancima Huseina Đoze. Posljedica ovakvih stavova je, u krajnjoj liniji, radikalna i na određen način unosi u islam tzv. islamski protestantizam. Poklič modernista “samo Kur’an!” jeste nešto što je u Evropi već viđeno sa pokličem Martina Luthera u odnosu na Bibliju (*Sola Scriptura* - Samo Biblija!)

Muhammed Abduhu i Rešid Rida (ovaj drugi barem za života ovog prvog) smatrali su da će se “higijeniziranjem” islamske tradicije doći do čistog islama.

Podsjetimo da oni često (i kad god im ne treba) odbacuju i tefsirsku literaturu povoda objave Kur’ana i ne smatraju je relevantnom za pravo razumijevanje Kur’ana. Oni smatraju da “ajet po sebi mora biti razumljiv i da povod objave ajeta Kur’ana nije i sam Kur’an”.

Tzv. *sebebi-nuzul* kao nezaobilazni klasični izvor u tumačenju Kur’ana u *Menaru* i kod Huseina Đoze doživio je sudbinu hadisa, tj. odstranjen je i sveden na razinu nebitnog. A to je u islamskom reformizmu i modernizmu izazvalo velike potrese ♦

## HUSEIN ĐOZO AND ISLAMIC MODERNISM

### Abstract

In this paper the author provides an overview of the modernist ideas that had the greatest impact on the thinking of Husein ef. Đozo (1912-1982), a Bosnian *‘alim* active during the second half of the 20<sup>th</sup> century.

The author elaborates on the intellectual links between Husein ef. Đozo and the works of Jamaluddin al-Afghani, Muhamed ‘Abduh, Rashid Rida, Mahmud Shaltut and other Egyptian reformists. Husein ef. Đozo’s entire thinking is intimately associated with the reformist and modernist ideas that took shape in Egypt in the late 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century.

This paper also provides a brief biography of Husein ef. Đozo.