

Duh islama u čitanju Ahmeda Mešića: Jedna teološka kritika modernoga koncepta razumijevanja sunneta

Samir Beglerović

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Sažetak

U tekstu se izlaže i analizira kritika koncepta teologije sunneta Fazlura Rahmana, ponajprije ona izražena kroz dvije objavljene teološke analize, a zatim i ona koju je u kraćoj formi u rukopisu te kroz ispisane margine knjige napisao Ahmed Mešić, šerijatski sudija (*kadija*), teolog i duhovni učitelj (*šejh*) iz Tuzle. Rad se završava napomenama koje se odnose na primijetnu reaktualizaciju Rahmanove odnosno neomutezilsijke misli u Bosni.

Ključne riječi: duh islama, Fazlur Rahman, Ahmed Mešić, Adnan Silajdžić, normiranje vjere

1. Uvod

O DRAZ JEDNOGA ASPEKTA RAZUMIJEVANJA BOŽIJIH RIJEČI da je čovjeku dato “samo malo znanja”, u smislu da uvijek makar jedan dio ostaje pred ljudima sakriven, i to na ovome svijetu, moguće je pronaći u privatnim bibliotekama, na marginama knjiga koje sadrže rukom ispisane komentare vlasnika biblioteke. Ukoliko istraživač još ima sreću da je vlasnik knjige, “stidljivi komentator”, ujedno i osoba temeljito obrazovana u oblasti koju upravo tema ispisanih stranica knjige tematizira, dotadašnje poznavanje materije znatno biva obogaćeno vrijednim iskustvom.

Knjiga *Duh islama* savremenog autora Fazlura Rahmana, od svojega objavljivanja u prijevodu na jezike naših naroda početkom osamdesetih godina prošloga vijeka, percipirana je na četiri načina. Nakon prevođenja javnosti je već nakon godinu dana ponuđen njen prikaz u kojem su istaknuti kvalitet sâmoga djela i pohvala autorovu razumijevanju naravi vjere islama čiji je smisao predstavljen kao povijesna realizacija njegova “duha”.¹ Da li činjenica da je napisan samo ovaj, dakle jedan prikaz knjige Fazlura Rahmana, ujedno znači i da je postojao neki jedinstven stav muslimanskih intelektualaca Bosne, napose teologa, koji su živjeli u tome vremenu, da sadržaj djela *Duh vremena* treba biti usvajan bez ikakve kritičke zadržke, ne možemo biti do kraja sigurni. No, s obzirom na to da je preporučivana studentima teologije u formi obavezne literature, kao jedno od djela muslimanskih vjerskih “reformatora”, uz izostanak temeljitog osvrta na, prije svega, metode i cjelokupan znanstveni instrumentarij kojim se autor služio, možemo zaključiti da se *Duh islama* naprosto inkorporirao u noviju interpretativnu tradiciju bosanskih muslimana kao nezaobilazno djelo u korpusu autentične prezentacije nauka vjere. Ovaj zaključak veoma je važan i za savremeni kontekst Bosne, kako ćemo vidjeti kasnije, s obzirom na to da i danas studenti u svojim radovima te magistranti i doktoranti, ali i većina profesora teologije, sadržaju *Duha islama* prilazi kao nekoj “podrazumijevajućoj vrijednosti”, odnosno interpretaciji u koju se ne sumnja.

Nepune dvije godine nakon objavljivanja prijevoda ovoga djela u službenom znanstvenom časopisu Islamske zajednice čitaocima će

¹ Vidjeti: Esad Duraković, “Poimanje islama u istoriji” – prikaz knjige: Fazlur Rahman, *Duh islama, Kulture Istoka*, Beograd, br. 1–2, 1984, str. 102–103.

se ponuditi takva kritika *Duha islama*, koja se, formalno, naslanjala na “izazov” koji je autor ponudio u svojoj knjizi – tretiranje svojevrstne teologije sunneta, ali koja je u isto vrijeme oslovljeni problem tretirala supstancijalno drugačije, prepoznavši u sadržaju knjige zapravo “znanstveni pozitivistički pristup” interpretiranju vjerskih principa, a ne neki kritički teološki diskurs, naročito ne neku savremenu legitimnu formu interpretiranja Tradicije.² Iako je važno naglasiti da je ovaj prikaz knjige, za razliku od prethodnog, djelo izuzetno obrazovanog teologa, ipak, izneseni stav da je sadržaj *Duha islama* u krugovima bosanskih intelektualaca prihvaćen skoro bez ikakvih zadržki, i dalje vrijedi s obzirom na to da je izražena temeljita teološka kritika Rahmanove teologije sunneta dosada uglavnom ignorirana. Štaviše, u radovima mladih znanstvenika koji tematiziraju različite aspekte problema razumijevanja sunneta blagoslovljenog poslanika Muhammeda (teološke, tefsirske, fikhske, hadiske i sl.), moguće je prepoznati neke izrazite sekvence ove teološke kritike Rahmanove percepcije vjerskih principa, ali iz nekoga razloga, nerijetko, izostaju referiranja na originalni rad, a i stiče se utisak da znatan broj mladih autora ustvari osnovni problem i ne razumije.

Ovakav odnos prema djelu *Duh islama* na neki način bit će dodatno potvrđen i novim prijevodom toga djela s engleskog jezika, pod nešto drugačijim naslovom: *Islam*, ponovno bez dublje teološke analize stavova Fazlura Rahmana.³ Dodatan argument da je novi prijevod neka vrsta potvrde apriornoga prihvaćanja sadržaja *Duha islama* može biti izveden iz činjenice da su prevodioci novoga prijevoda visoko obrazovani teolozi.

Da dosadašnja recepcija Rahmanove teologije sunneta u Bosni može biti bipolarno izražena, i to na jednoj strani kroz dominantno apriorno prihvatanje njegovih stavova, te na drugoj strani kroz teološki argumentiranu kritiku pojedinaca, potvrđuju nam i komentari na marginama prvog objavljenog prijevoda koje je ispisao šerijatski sudija (*kadija*), muderris, duhovni učitelj tesavvufa (*šejh*) i teolog (svršenic Šerijatske sudačke škole u Sarajevu), prof. Ahmed-efendija Mešić iz Tuzle. Njegovo razumijevanje Rahmanovih stavova u bitnome se podudara s teološkom kritikom iznesenom na stranicama *Glasnika*, međutim, ono

² Vidjeti: Adnan Silajdžić, “Pokušaj formuliranja programa jedne moderne teorije Poslanikove prakse (*Sunet*)”, *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, Sarajevo, god. XLVIII/85, br. 1, januar-februar, str. 17–25.

³ Vidjeti: Fazlur Rahman, *Islam*, Tugra, Sarajevo, 2005, prijevod: Nedžad Grabus i Mustafa Cerić.

nije sistematski izraženo niti objavljeno. No, s obzirom na to da je riječ o kritici jednoga od, na osnovu navedenih podataka, izuzetno utjecajnih vjerskih djela objavljenih u prijevodu na naš jezik, a esencijalno korespondentnoj jedinom, bar po našem saznanju, objavljenom teološkom osvrtu, smatramo vrijednim prezentirati je javnosti.⁴

2. Kritika Rahmanova koncepta teologije sunneta

Iako se u djelu *Duh islama* predstavljaju sadržaji konstitutivne Tradicije i interpretativnog nasljeđa muslimana, središnji problem koji Fazlur Rahman tretira zapravo se odnosi na razumijevanje prakse i tradicije blagoslovljenoga poslanika Muhammeda. Slobodni smo zaključiti da, načelno govoreći, ova intencija autora zavređuje svaku pohvalu i, u velikoj mjeri, približava čitaocima centralni problem modernoga doba – odnos prema Tradiciji. Pored toga, naglasit ćemo da je Fazlur Rahman izuzetno obrazovan teolog i povjesničar islama, te stavovi koje iznosi u svojoj knjizi ne trebaju biti shvaćeni kao posljedica “amaterskog” pristupa religiji. Naprotiv, riječ je o zreлом znanstveniku i intelektualcu, pobožnoj osobi koja, pored svega toga, toj svojoj autentičnoj pobožnosti ipak pretpostavlja ne samo moderni znanstveni izraz već prije svega i moderni metodološki pristup tumačenju nadnaravnoga, vječnoga. I upravo na ovome, po našem mišljenju, i počiva temeljni propust Fazlura Rahmana.

Poglavlje u kojem izlaže svoju teologiju sunneta Fazlur Rahman razradio je na nepunih trideset stranica, izlažući orijentalističko razumijevanje sunneta i hadisa, potom distinkciju između poslaničke prakse i tradicije, koncentrirajući se, naposljetku, na značenje pojma “hadis”.⁵ Jedna od stvari koja posebno zaslužuje poštovanje jeste upravo interes autora za definiranjem pojmova “sunnet” i “hadis”. Umjesto uobičajenog tretiranja ovih pojmova, rekli bismo – krajnje nominal-

⁴ Uvid u sadržaj ispisanih margina knjige Fazlura Rahmana *Duh islama*, koja se nalazi u privatnoj biblioteci rahmetli Ahmeda Mešića, i komentar ispisani na papiru a priložen u knjizi, omogućio nam je sin kadije Mešića, prof. Omer Mešić, kojem se i ovim putem najiskrenije zahvaljujemo.

⁵ Vidjeti: Fazlur Rahman, *Duh islama*, Zenit Beograd, 1983, str. 77–104; prijevod: Andrija Grosberger. S obzirom da je za života Ahmeda Mešića u opticaju bio samo ovaj prijevod, te da je svoje komentare i bazirao na njemu, u našem radu pozivat ćemo se samo na ovo izdanje.

no-relativnog karaktera, Fazlur Rahman, pozivajući se uglavnom na historijske činjenice,⁶ uspostavlja analogiju između sunneta i hadisa, na jednoj strani, i procesa prenošenja “principa vjere” (*regula fidei*) u kršćanskoj tradiciji, na drugoj strani. S obzirom na to da *regula fidei* podrazumijeva obrazac: apostolska tradicija – artikuliranje Duha u povijesti i razvoj *communis opinio*, i Fazlur Rahman, po tome principu, napraviti će razliku između normativne dimenzije sunneta, interpretacije sunneta kao “duha islama” kod prvih generacija muslimana (*sunneti*), te konačno povijesne realizacije sunneta kao zajedničkoga stava učenjaka (*idžma*). Da je u svojoj raspravi Fazlur Rahman imao u vidu tok razvoja kršćanske vjere, govori nam i njegovo objašnjenje da praksi blagoslovljenog poslanika Muhammeda normativnost zapravo garantira direktna povezanost te dimenzije sunneta i Božije Objave – Kur’ana (*Pismo*).⁷

Izloživši razumijevanje prakse blagoslovljenog Muhammeda na ovaj način, dalje se zaključuje da je Fazlur Rahman svoju koncepciju teologije sunneta izgradio primarno na onom obrascu koji insistira na primarnoj poziciji diskurzivnoga razuma u odnosu na sâm Objavu. I upravo je ovo i bio osnovni razlog zbog čega je sadržaj *Duha islama* izložen kritici. Tu kritiku čitamo u dvama tekstovima prof. Adnana Silajdžića, napisana neposredno nakon objavljivanja prijevoda Rahmanove knjige, te nepunih trideset godina kasnije. Umjesto detaljnoga izlaganja te kritike, opredijelit ćemo se za njena tri aspekta: odnos prema normativnosti sunneta, prema metodologiji te uvođenje antitradicijskog znanstvenog instrumentarija.

Analizirajući značenje pojmova “sunnet” i “hadis”, Fazlur Rahman doveo ih je u povijesnu ali ne i nužno u esencijalnu vezu. S jedne strane, sunnet je definirao kao složen pojam, koji čini “opći duh poslaničke misije” i njegovo prenošenje među sljedbenicima Muhammeda, alejhisselam. Time je proces prenošenja sâmog duha, intencije Poslanikove, alejhisselam, prakse zapravo sunnet, a ne neki specifičan vjerski iskaz.⁸ Iz toga razloga normativnost poslaničke prakse ogleđa se u prijenosu duha poruke, a ne doslovnog iskaza.

Na drugoj strani, hadis ne znači ono što pod tim pojmom smatraju

⁶ Ovaj podatak veoma je važan pa ćemo mu se vratiti u zaključku ovoga rada.

⁷ Usporediti: Fazlur Rahman, *Duh islama*, str. 89–93.

⁸ Vidjeti: Adnan Silajdžić, “Predaja u mišljenju modernista”, *Muslimani u traganju za identitetom*, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2006, str. 28.

tradicionalni muhaddisi, jednostavno, puteve prenošenja različitih formi prakse blagoslovljenog Muhammeda, već je riječ o slobodnom argumentiranom promišljanju prvih generacija muslimana o supstanci Poslanikova, alejhisselam, ponašanja (*idžtihad*). Upravo je ovakvo razumijevanje i razlog zbog kojega Fazlur Rahman ne prihvata realnost pojma apokrifne predaje (*hadīt mawḏū'*) jer, uglavnom, hadis i ne može biti izravno doveden u vezu s blagoslovljenim poslanikom Muhammedom, već samo s osnovnim porukama njegove misije. Ovaj metod značio je uvođenje načela razumijevanja Tradicije kao konstantno otvorenog procesa unutar muslimanske kritičke teorije.⁹

Izloženi koncept razumijevanja sunneta i hadisa za sobom povlači i promjenu u pristupu kritici samoga hadisa. Naime, definiravši ga kao idžtihad prvih generacija muslimana, samo po sebi nameće se pitanje kritičkoga interpretiranja njegova sadržaja. Na tome tragu razvijana je i moderna kritika hadisa koja stoji u dvostrukoj suprotnosti u odnosu na tradicijsku. Prvo, metodološki motreno, ne koncentrira se na kritiku niza prenosilaca predaje (*sanad*) već izravno na sadržaj prenesenog (*matn*). Drugim riječima, autentičnost prenesenog sadržaja ne zavisi od karaktera prenosilaca već od racionalnog ustanovljenja logičke veze sadržaja s općim intencijama prakse Muhammeda, alejhisselam. Iako to vjerovatno nije namjeravao, Fazlur Rahman svoju teologiju sunneta formirat će kao vid nastavka ranije orijentalističke kritike hadisa ustanovljene iz čisto pragmatičnih razloga: "upoznati duhovna značenja jedne kulture da bi se njome gospodarilo".¹⁰

Drugo, moderna teologija sunneta uvodi procijep u jedinstven odnos znanje–življenje, opredijelivši se principijelno za znanje nauštrb življenja. No, to znanje nije vid proživljene spoznaje, duhovnoga osvjedočenja u spoznaji (*ma'rifa*), već znanja kao krajnje pozitivističkog razumijevanja sadržaja, gdje se, paradoksalno za Rahmanovu osnovnu namjeru, zapravo gubi supstancijalnost, bit prenošenog.¹¹ Upravo tradicijsko stavljanje akcenta na ortopraksu unutar muslimanske kritike hadisa izravna je posljedica razumijevanja svrhe i sunneta i hadisa pri čemu se ličnost blagoslovljenog poslanika Muhammeda posmatra kao najsavršeniji metafizički uzor (*uswa ḥasana*), a ne kontingentni logički

⁹ Ibid, str. 29.

¹⁰ Vidjeti: Adnan Silajdžić, "Pokušaj formuliranja programa jedne moderne teorije Poslanikove prakse (Sunet)", str. 24.

¹¹ Ibid., str. 22.

pandan načelima posthumanizma. Stoga su klasičnim hadiskim znanstvenicima “pobožnost” prenosilaca sadržaja i autentičnost doslovno prenesenog izriječka blagoslovljenog Poslanika bili od presudne važnosti u očuvanju sunneta, za razliku od čisto racionalno-pragmatične percepcije njegovih posebnih i fragmentiranih perspektiva: logičke, teološke, sociološke, historijske i sl.¹²

Pojednostavljeno, iznimna ljubav i samim time briga muslimana prema hadisu posljedica je iskrene želje za što autentičnijim *življenjem* sunneta kao izraza učitavanja naredbi sadržanih u Božijim riječima u stvarni život.¹³ Moderna, pak, kritika hadisa, koliko god to paradoksalno zvučalo, ne podrazumijeva nužno takvu koncepciju koja polazi i vraća se dragome Bogu, već uglavnom protežira “agnostički mentalitet”, transponiran na mentalitet tradicionalnih muslimanskih istraživača. Tako je i moderna kritika sunneta, mada, vjerovatno nehotimično, transformirana iz iskrene ljubavi i želje za znanjem i autentičnim življenjem transcendentnih istina, u prosto “umovanje radi umovanja”.¹⁴ I upravo ovaj posljednji zaključak naglašava i kadija Ahmed Mešić u svome kratkom osvrtu na Rahmanovu knjigu.

3. *Duh islama* u čitanju Ahmeda Mešića

Kako smo naglasili u uvodu, velika je šteta što Mešić nije uspio napisati cjelovit i konzistentan osvrt na Rahmanovu knjigu *Duh islama*. Jedino što je ostavio iza sebe jeste kraći komentar ispisan mašinom na jednoj stranici.¹⁵ No, samo u tome osvrtu Mešić tretira četiri problema:

¹² Ibid., str. 17.

¹³ Ibid., str. 24.

¹⁴ Ibid., str. 25.

¹⁵ Taj komentar u cjelini glasi: “I tako dok jedne efendije orijentalisti i ‘islamisti’ kao ‘naučni’ radnici satraše se pišući knjige i knjige da bi ‘naučno’ dokazali da Kur’an a. š. onakav kakav ga islamski vjernici uče napamet /hafizi/ i koriste već 1400 godina, nije napisan onim redoslijedom tekstova kojim je objavljivan, pa troše milione dolara da bi izdali hronološki složen svoj ‘kritički redigovan’ Kur’an /Vidi Uvod u Kur-an od dr. Nerkeza Smailagića, izdanje autora, Zagreb, 1975. g./, dotle druge efendije iste fele ‘naučno’ dokazuju da je hadis, islamska tradicija, ‘suna’ /sunnet/ apokrifan, lažan, kasnije izmišljen, pa da ga u vjerskim pitanjima treba odbaciti, što evo zagovara i ovaj šejtan hodža Fazlur Rahman, a ovakvih učenjaka ima i kod nas / pokojni (sic!) Đozo na pr. i njegovi muridi, učenici/. Cilj svih je jasan: Izazvati sumnju vjernika u glavne izvore islama, Kur’an i hadis, pa kada se ta sumnja učvrsti i oplodi, onda do

pitanje kulturne tematizacije islama odnosno muslimanskog naslijeđa; kritiku moderne teologije sunneta i Fazlura Rahmana; pozitivnu recepciju *Duha islama* u Bosni te fenomen krize vjerskoga identiteta. Naravno, pretjerano bi bilo govoriti o Mešićevim komentarima kao o nekoj zaokruženoj studiji, ali važnost analize njegova osvrta osigurava činjenica da je riječ o usamljenoj kritici obrazovanog teologa, pored one koju je napisao i objavio prof. Silajdžić, ali i ovog, tada još uvijek aktivnog, duhovnog učitelja (*šejha*) kojega je, po svemu sudeći, profesionalna vokacija opredijelila da svoje neslaganje sa sadržajem knjige izrazi prvenstveno kroz kritiku Rahmanove teologije sunneta, umjesto kroz osvrte na brojne greške i površnosti izražene u poglavlju o tesavvufu. Prepoznajući, na takav način, osnovni metodološki propust modernih istraživača upravo u njihovoj pogrešnoj, antitradicijskoj percepciji sunneta, Mešić je zapravo demonstrirao vlastitu temeljitu upućenost u vjersko-teološke discipline i narav vjere uopće, ne praveći nikakvu esencijalnu razliku između “službenog” vjerskog nauka i njegova unutarnjeg, ezoterijskog aspekta, već ih motreći u njihovoj jedinstvenoj povezanosti.

Sumirajući kritiku *Duha islama*, Mešić je sam naslov knjige razumijevao kao “tendencioznu istoriju islama”,¹⁶ kvalificirajući autorov rad kao “đavolsku pakost”,¹⁷ a čitanje knjige kao čisto gubljenje vremena.¹⁸ Iako je moguće pretpostaviti da se sam Mešić nalazio u procjepu između pripadnosti tradicionalnom obrascu življenja i razumijevanja vjere, s jedne strane, i svjedočenja nastanka i jačanja modernih interpretacija, s druge strane, ipak je zanimljivo da je Rahmanovu teologiju sunneta prepoznavao kao nastavak znanstvenog pozitivističkog pristupa izvorima

napuštanja ili bar zanemarivanja islama ne ostaje mnogo. Put je ‘oslobođen’, otvoren, pa onda mogu navaliti raznorazni misionari, ‘Božija djeca’ i sl. da duhovno spašavaju bivše islamske vjernike!” 12. rebiu-l evvel 1406. godine po Hidžri. Aš-Šayḥ Aḥmad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan ibn Maḥmad.

¹⁶ Ispisani tekst na prvoj unutarnjoj naslovnoj stranici knjige. Na drugome mjestu Mešić komentira: “Niti je DUH Islama, niti istorija islama! Bučkuriš!” Ispisani tekst na str. 342.

¹⁷ “حَقْدُ الشَّيْطَانِ – Hikduššejtan.” Ispisani tekst na prvoj unutarnjoj naslovnoj stranici knjige.

¹⁸ “Prava je šteta gubiti vrijeme oko čitanja ove knjige. Mnogo je pametnije za to vrijeme čitati Kur’an a.š.” Ispisani tekst na drugoj unutarnjoj naslovnoj stranici knjige. Na drugome mjestu kadija Mešić komentira: “Prilično dosadno, ništa novo nije kazano. Žalibože ovako luksuznog i skupog izdanja. IV 1984.” Ispisani tekst na str. 341.

vjere koji su posebno prakticirali orijentalisti, a koji Mešić nije nikako mogao prihvatiti,¹⁹ komplementaran, u to vrijeme, kulturološkoj tematizaciji islama, započetoj s Osmanom Nurijem Hadžićem,²⁰ a razrađenoj s Nerkezom Smailagićem. I početna i kasnija kulturološka tematizacija islama nastale su kao odgovor na realne potrebe muslimana, i to u vidu reakcije na agresivni diskurs orijentalista,²¹ odnosno kroz nastojanje poentiranja snažnog muslimanskog utjecaja na kulturološki identitet Zapadne Evrope. U oba slučaja, ono preko čega Mešić nije mogao preći, jeste naglašeni metodološki pristup karakteriziran kvanti-tativnim odnosom prema izučavanom fenomenu što, pored prijeko potrebne znanstvene valorizacije, često podrazumijeva zanemarivanje transcendentnog izvora toga fenomena.²² Jednostavno, insistiranje modernih teoretičara na uspostavljanju stvarne razlike između sunneta i hadisa istodobno je otvorilo i mogućnost odbacivanja hadisa kao izvora vjere²³ jer, kako naglašavaju, razlog “stagnacije” muslimanskog društva upravo je posljedica slijeđenja sadržaja hadisa.²⁴

Taj procjep između tradicionalnog i modernog rezultirao je i općom krizom vjerskoga identiteta te otvorio put brojnim alternativnim religijskim pravcima kojima nisu pristupali samo ateisti i agnostici već i vjernici, među kojima i muslimani, što je Mešića posebno pogađalo.²⁵

¹⁹ U jednom trenu Mešić se obraća izravno autoru knjige: “E moj Fazlija, i ti se učiš islamu od Ignjat efendije i njemu sličnih ‘islamista’ efendija!!!” Ispisani tekst na str. 77.

²⁰ Riječ je o knjizi: Osman Nuri Hadžić, *Islam i kultura*, Zagreb, vlastita naklada, 1894.

²¹ U slučaju Osmana Nurija Hadžića radi se o reakciji na tendenciozno pisanje Milana Nedeljkovića, kojega Hadžić tokom cijelog rada oslovljava kao “Srbin”.

²² Ranije spomenuto Rahmanovo interpretiranje višestrukih dimenzija sunneta, od kojih jedna podrazumijeva sunnet kao predislamsku praksu, Mešić komentira: “Trla baba dlan da joj prođe dan. To je za vas glavno da je to ‘predislamsko!’” Ispisani tekst na str. 81.

²³ Na ovu činjenicu, Mešić se nadovezuje: “To se i hoće! Pa nije čudo što hoće Ignjat, nego što ti i takvi kao ti! Zato i sa tim ciljem pišu se i ovakve knjižurine!” Ispisani tekst na str. 103.

²⁴ Ovaj stav Mešić komentira: “Hadis je, dakle, uzrok stagnacije!!!? Puno ‘znaš!’” Ispisani tekst na str. 117.

²⁵ Po jednom istraživanju sociologa religije s početka 60-ih godina prošloga vijeka, samo na prostoru tadašnje Narodne Republike Srbije bilo je petnaest registriranih novih religijskih pokreta: Hristova duhovna crkva velikokrštenih, Hristova crkva – malokrštenih, Hristova duhovna crkva – nogoprani, Hristova pentakosna crkva, Hristova crkva slobodne braće, braća sunčeva srca, teozofi, antropozofi, sionisti, naduvari, spiritisti, adventisti 7-og dana – subotari, malinisti, ostaši i plavi krst. Vidjeti

Zahvaljujući Mešićevim komentarima u mogućnosti smo zaključiti da je Rahmanova teologija sunneta promovirana znanstvenim radom Huseina Đoze, koji je, kao član samoga administrativnog vrha Islamske zajednice, odnosno člana kabineta reisul-uleme, potom kao urednik najutjecajnijeg lista Islamske zajednice u to vrijeme – *Preporoda*, te kao profesor Islamskog teološkog fakulteta, izvan svake sumnje, legitimirao stavove iznesene u *Duhu islama*. Mešić je posebno bio zatečen Rahmanovim vrednovanjem događaja Miradža koji je, usljed pozitivističkog pristupa, bio označen kao “istorijska fikcija”²⁶, tvrdnja koja, iz pozicije tradicionalista, može biti popraćena samo obraćenjem dragome Bogu da ga sačuva od krivovjernih tvrdnji,²⁷ a koja se u tadašnjem bosanskom kontekstu prirodno nastavlja na neke kod nas ranije objavljene komentare Huseina Đoze, poput kvalificiranje kur’anskoga “kazivanja o Ademu” pričom tek metaforične naravi i sl.²⁸

No, slobodni smo zaključiti da Mešić ovim nije reagirao tek krajnje emotivno na negativni vrijednosni sud o zbilji Miradža, već je problem shvatao u cjelini, podvlačeći i dijelove knjige u kojima se u drugi plan potiskuje proces Poslanikova, alejhisselam, tradicijskog naslanjanja na baštinu poslanika koji su mu vremenski prethodili (*postupnost objave*), a primarno mjesto daje se historicističkom tumačenju toga odnosa koji znači doslovno preuzimanje sadržaja ranijih objava.²⁹ Stoga, nije samo nadnaravnost Miradža “fikcija” za moderni interpretativni tok, već svaki događaj koji nadilazi vremensko-prostornu uvjetovanost, poput “objektivnog postojanja anđela i Otkrovenja”³⁰, naravi Buraka, koji nije

dokument: “Protestantske i druge manje verske zajednice u NR Srbiji”, *Arhiv Komisije za odnose sa vjerskim zajednicama*, 01. 03. 1960, *Arhiv Bosne i Hercegovine*, br. 59/60. Pored pobrojanih, u listi su navedeni i derviški redovi, i to kao: “derviške sekte”.

²⁶ Fazlur Rahman, *Duh islama*, str. 37.

²⁷ “Sačuvaj nas, Bože!!! kjufra! نعوذ بالله neuzu billah!” Ispisani tekst na 37. stranici knjige. Također: “Miradž – istorijska fikcija! izmišljotina – str. 37.” Ispisani tekst na drugoj unutarnjoj stranici knjige.

²⁸ Uporediti: *Prijevod Kur’ana s komentarom*, prvi džuz, Sarajevo, Vrhovno islamsko starješinstvo u SFRJ, 1966, str. 32. Detaljna studija vjerske tematizacije islama u djelima bosanskih autora u dobroj mjeri objašnjava i Đozin interpretativni obrazac. Uporediti: Adnan Silajdžić, *Vjerska tematizacija islama u djelima bosanskomuslimanskih pisaca 20. stoljeća*, neobjavljeni rukopis.

²⁹ Vidi: Fazlur Rahman, *Duh islama*, str. 39. Vidi: podvučeni tekst na ovoj stranici knjige.

³⁰ *Ibid.*, str. 36.

tek neka “životinja”³¹ i sl.³²

Mešićev objektivni pristup u kritici modernoga koncepta razumijevanja sunneta pokazuje se i u činjenici da nije bio isključiv niti selektivan u čitanju *Duha islama*. Brojna je zanimljiva i informativna mjesta u knjizi podvukao i za sebe sistematizirao. Jednako tako, što smo već napomenuli, nije se posebno osvrnuo na Rahmanovu interpretaciju tesavvufa, mada je za to imao cijeli niz prilika: pojednostavljena tvrdnja da su izvori tesavvufa šiitski, a da su šiitski, opet, preuzeti iz kršćanskih,³³ da je nauk poznatog Ibn ‘Arabija zapravo samo verzija panteizma i monizma,³⁴ da njegovo poznato djelo *Tumač čežnji* predstavlja zbirku priča prepunu paraseksualne simbolike³⁵ itd. Zanimljivo je naglasiti da je Fazlur Rahman svoju teologiju sunneta i kritiku hadisa razrađivao i potvrđivao na primjerima baš u poglavlju o tesavvufu,³⁶ poentirajući da je hadis kao konstrukt kasnijih generacija³⁷ upravo otvorio put raznovrsnim vjerskim interpretacijama poput tesavvufa, no ne upućujući kritiku dervišima kao antitradicionalistima, već kao jednim od ključnih krivaca za iracionalno, u smislu – neracionalno i nepozitivističko shvatanje vjerskih istina. Stoga “genealogiju duhovnog autoriteta” derviških redova – *silsilu* Fazlur Rahman tumači kao običnu kopiju *isnāda* u hadisu i nepotrebni konstrukt kasnijih generacija.³⁸ Nejasno nam je zašto se Mešić suzdržao od kritike na ovim mjestima, naročito uzevši u obzir da se pretežno negativna kritika tesavvufa izražena u *Duhu islama* skoro u cijelosti podudara s percepcijom tesavvufa i tarikata u

³¹ Ibid., str. 37.

³² “Burak je od glag. osnove b, r, k – بَرَكَ = berika što znači između ostaloga i sijevati (svjetlica). Prema tome, burak je svjetlosna jahalica, a što to ljudi ne mogu da pojme i shvate, to je njihova šteta. بَرَاق” Vidjeti: ispisani tekst na str. 37.

³³ Fazlur Rahman, *Duh islama*, str. 191.

³⁴ Ibid., str. 205.

³⁵ Ibid., str. 206.

³⁶ Ibid., str. 191–192. Također, uporediti: str. 202.

³⁷ Tvrdnju da je hadis konstrukt muslimana Mešić je prokomentirao: “Haj, Haj! Bravo!” Ispisani tekst na str. 77. Na drugome mjestu Rahmanovo obrazloženje mišljenja da je hadis nešto što su stvorile generacije kasnijih muslimana Mešić komentira riječima: “Ala budalasa”, a u tvrdnji da je “espanzija sadržaja” sunneta nadalje “komplikovala situaciju”, što će i dovesti do razdvajanja sunneta od hadisa, Mešić, koncentrirajući se na izraz “komplikovala”, dodaje: “U tvojoj glavi”. Ispisani tekst na str. 94.

³⁸ Fazlur Rahman, *Duh islama*, str. 220.

djelima srbijanskih orijentalista, kao i s općim negativnim odnosom službenih religijskih vlasti bosanskih muslimana u modernom dobu prema derviškim redovima, u bitnome koncipiranim na reformističkoj teoriji *duha islama* (*rūḥ al-islām*), koju je u drugoj polovini XX st., kako smo već naveli, naročito njegovao Husein Đozo.³⁹

Zaključak

Temeljna podudarnost Mešićeve kritike teologije sunneta Fazlura Rahmana, odnosno preciznije, ukupnog odnosa prema Tradiciji, s kritikom koju je u svojim radovima izrazio prof. Silajdžić, nije jedina intelektualna veza između njih. Naime, smatramo važnim naglasiti da su se u još dvama slučajevima ova dva autora “susrela” u svojim razumijevanjima značaja Tradicije. Prvi slučaj odnosi se na promptni pristanak prof. Silajdžića, kao urednika, na prijedlog da jedan tematski broj časopisa *Znakovi vremena*, u kojemu se tretiraju izuzetno važne i angažirane teološke teme, bude posvećen Ahmedu Mešiću. Pored toga, sedam godina ranije, prof. Silajdžić prihvatio je zadatak uređivanja hrestomatije tekstova o islamu, koja sada služi kao obavezna literatura iz kursa o islamu na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu.⁴⁰ Prvenstveno je planirano da dio hrestomatije koji tretira tesavvuf čini poglavlje “Doktrina i praksa sufizma” iz Rahmanove knjige *Duh islama*. No, dobro poznajući sadržaj knjige i specifičnost Rahmanove interpretacije, prof. Silajdžić promijenio je mišljenje i u hrestomatiju uvrstio dijelove knjige *Istine o tesavvufu* autora Abdul Kadira Isâa, čiji je prijevod na naš jezik uradio Ahmed Mešić, neposredno pred svoje preseljenje u vječni svijet.⁴¹

Smatramo važnim naglasiti da pored izraženih negativnosti u samoj koncepciji odnosa prema Tradiciji, djelo Fazlura Rahmana, kao i navedene kritike, za nas imaju veliki značaj.

³⁹ Treba posebno vidjeti Đozine studije kasnije sakupljene u jednoj knjizi: Husein Đozo, *Islam u vremenu*, Sarajevo, 1976.

⁴⁰ *Islam: objava i predaja, vjera, klasično i moderno muslimansko mišljenje – hrestomatija tekstova*, Franjevačka teologija, Sarajevo, 2006, str. 231–247; urednik: Luka Markešić.

⁴¹ Riječ je o poglavlju: “Definicija tesavvufa”, u: Abdul Kadir Isa, *Istine o tesavvufu*, Odbor Islamske zajednice Tuzla – Nakšibendijska tekija “Šejh Ahmed Nuruddin” (Katedra *Mesnevije*), Tuzla, 1998, str. 53–67, 97–103; prijevod: Derviš Nuruddin, Ahmed Mešić.

Kako smo naveli na početku rada, Rahmanovo razumijevanje sunneta i hadisa izvedeno je iz njegove specifične epistemologije odnosno davanja prednosti historijskim informacijama (*ahbār*) u odnosu na Objavu. To znači da *Duh islama* podrazumijeva i otklon ka, uslovno rečeno, neomutezilijskom konceptu interpretiranja vjere, pravcu reaktualiziranom krajem XX vijeka.⁴² Ovaj podatak za bosanski kontekst naročito je zanimljiv i zbog toga što se u posljednje vrijeme sve snažnije izražava tendencija ka tzv. normiranju vjerovanja koja podrazumijeva aktivnosti na izradi jedinstvenog interpretativnog očitovanja ličnog uvjerenja, građenog kroz reinterpretaciju ranijih koncepata naročito onog sadržanog u sintagmi “ehli sunnet vel-džemat”. Proces normiranja vjerovanja više nije samo jedan od aspekata djelovanja selefijskih, naročito vehabijski profiliranih grupa, već ozbiljan projekt koji sve više mjesta pronalazi i u djelovanju Islamske zajednice (nastavni programi i literatura na islamskim fakultetima, tekstovi u vjerskim periodikama i časopisima, okrugli stolovi i sl.). Uporedo s tim, tendenciju normiranja vjerovanja kroz proces reinterpretacije koncepta “ehli sunnet vel-džemat” prihvata sve veći broj intelektualaca koji se, paradoksalno, u svojim stručnim radovima i javnom djelovanju dobrim dijelom oslanjaju na intelektualno naslijeđe Abduhova, Đoze i Rahmana.

Konačno, Rahmanovo djelo, uza sve njegove nedostatke, ipak je neizbježno u kontekstu razumijevanja krize vjerskoga identiteta bosanskih muslimana. Njegov značaj ne ogleda se u rješenjima koje nudi *Duh islama*, već ponajprije u smjelosti i snazi ukazivanja na pasivan odnos savremene generacije muslimana prema sunnetu Muhammeda, alejhisselam, koji podrazumijeva svođenje duhovne baštine blagoslovljenog Poslanika samo na preneseni verbalni izričaj.⁴³ U tome smislu,

⁴² Vidjeti: Richard C. Martin, Mark R. Woodward, DWI S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oneworld, Oxford, 2003; naročito poglavlje: “The Modernist Encounter with Traditionalism: The Work of Fazlur Rahman (1919–1988)”, str. 200–203.

⁴³ U ovome smislu, smatramo važnim ukazati na tekst dr. Hilme Neimarlije, jedan od rijetkih, koji, doduše ne u formi kritičke studije već jednog reagiranja na raniji članak, ipak znanstveno i objektivno sagleda *Duh islama*. U tekstu pod naslovom: “Pismo sinu u Francuskoj” autora Mehmeda Arsevena (Garibovića), objavljenom u listu *Preporod*, br. 4/348, od 15. februara 1985, otac, zabrinut za mogući gubitak sinova autentičnog vjerskog identiteta, skreće pažnju na cijeli niz autora koji u svojim djelima negativno oslikavaju učenje islama. Među njima, kao krajnje tendenciozno napisanu knjigu, posebno izdvaja djelo *Duh islama* Fazlura Rahmana, pozivajući se i na objavljivanje

sasvim se opravdanim može smatrati aktualiziranje teologije sunneta kao kritički toniranog i konstantno otvorenog hermeneutičkog procesa ■

Spirit of Islam in Reading Ahmed Mešić: A Theological Criticism of a Modern Concept of Understanding Sunnet

Samir Beglerović

Summary

The paper exposes and analyses the criticism of the concept of Sunnet theology of Fazlur Rahman, presented primarily in two published theological analyses, and subsequently the shorter version in manuscript and on the margins of the book written by Ahmed Mešić – a Sharia judge (*kadija*), theologian and a spiritual teacher (*Sheikh*) from Tuzla. The final chapter of the paper is dedicated to remarks pertaining to the visible revival of Rahman's thinking, ie. of neo-muteselian thinking in Bosnia.

Key words: *Spirit of Islam*, Fazlur Rahman, Ahmed Mešić, Adnan Silajdžić, faith standardization ■

njegova prijevoda na bosanski jezik. U svome reagiranju na ovakvu tvrdnju, kao i uopće na cjelokupnu postavku, dr. Neimarlija naglašava da se mogu pronaći brojne zamjerke na mnoge aspekte ovog Rahmanova djela, međutim: "to djelo je izuzetan pokušaj da se u jednoj knjizi izvrši sažeta i cjelovita rekonstrukcija duhovne povijesti islama od vremena Muhammeda, alejhisselam do danas... Štaviše, ona se može osporavati u samoj osnovnoj nakani i sigurno je da se niti jedan tradicionalistički usmjeren islamski naučnik ne bi usudio na njeno pisanje... Veličina knjige *Duh islama* je upravo u tome što se na njenim stranicama sažeto naznačavaju... najvažniji prvaci (vjerovatno je riječ o štamparskoj grešci, pretpostavljamo da treba pisati: "pravci"), oblici, kulturnohistorijski izvori, povodi i učinci muslimanskog preuzimanja islamskog nauka u horizontu duha." Hilmo Neimarlija, "Zbunjujuća proizvoljnost", *Preporod*, br. 6, 15. mart 1985, str. 2. Ovaj članak, izrezan iz novina, Ahmed-efendija Mešić uložio je u svoj primjerak knjige Fazlura Rahmana *Duh islama*.