

HUSEIN ĐOZO I REFORMISTIČKO TUMAČENJE ISLAMA

Seid Halilović

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

Husein Đozo je jedan od najuticajnijih naših savremenih muslimanskih mislilaca. Istovremeno, on je izuzetno značajan predstavnik islamskog reformizma kod nas. Mi ćemo u ovom radu pokušati da analiziramo osnovne spoznajne principe njegovog reformističkog razumevanja islama i *Kur'ana*. Služeći se metodom detaljne analize najvažnijih spisa Huseina Đoze, uoči ćemo da se on znatno udaljava od tradicionalnog spoznajnog stadijuma islama u različitim sferama svojih ontoloških, antropoloških i epistemoloških razmišljanja. Njegova definicija odnosa između nauke i objave potpuno je zasnovana na empirističkim metodološkim principima. Zbog toga, Đozo će na temeljima empirizma i istoricizma tumačiti pojam *idžtihada* i značaj predanja Verovesnika islama. U njegovim stavovima, na tom polju, jasno se prepoznaju glavne orijentacije neoselefizma i uticaj slavnih predstavnika škole *al-Manar*.

Ključne reči: *Husein Đozo, islamski reformizam, empirizam, škola al-Manar, moderna nauka, objava, idžtihad, neoselefizam*

Naučni život i uticaj

Husein Đozo je, bez ikakve sumnje, jedan od glavnih predstavnika reformističkog toka u savremenom religijskom mišljenju naših muslimana. Njegov boravak u Egiptu i Kairu, dok je bio student na markantnom univerzitetu *al-Azhar*, pomogao mu je u tome da u naše krajeve prenese i znatno utemelji spoznajnu orijentaciju i metodološke okvire čuvene škole *al-Manar* na polju

reformističkog razumevanja islama i *Kur'ana*. Osnovne misli i modernističke poruke Džemaludina Afganija, Muhameda Abduha i Rešida Ride, po kojima je škola *al-Manar* prepoznatljiva u celom islamskom svetu – dobile su kod nas značajan kredibilitet, duže od dve decenije, zbog uticajnog ugleda i položaja Huseina Đoze u najvišim institucijama Islamske zajednice u ondašnjoj Jugoslaviji.

Husein Đozo je rođen 3. jula 1912. godine. Završio je medresu i Šerijatsku sudačku školu u Sarajevu 1933. godine. Na *al-Azharu* je završio, 1939. godine, šerijatsko-pravne studije. Po povratku u zemlju, svoje naučne aktivnosti nastavlja nakon dužeg perioda tek 1958. i 1959, kada u *Glasniku* Vrhovnog islamskog starešinstva objavljuje svoj prvi tekst, te kasnije piše i o Mahmudu Šeltutu, novom reformističkom rektoru *al-Azhara*. Od 1960. sve do pred smrt 1982, Đozo je aktivno uključen, uz punu podršku reisul-uleme Sulejmana Kemure, u rad Vrhovnog islamskog starešinstva i različitih zvaničnih institucija Islamske zajednice. Bio je versko-prosvetni referent i savetnik VIS-a, saradnik i vodeći autor uticajnih tekstova u *Glasniku* VIS-a, pokretač i glavni i odgovorni urednik lista *Preporod*, urednik *Takvima*, te predsednik Udruženja *Ilmije*.

Ceo svoj naučni život Đozo je posvetio „novijem islamskom buđenju”, odnosno utemeljenju „nove razrade kur'anske misli”. Na tom polju on je sledio Afganija, Abduha, šejha Mustafu Meragija, Šeltuta, Ikbala, Rešida Ridu i Kevakibija. Đozo, pored njih, spominje i Mevdudija, Muhameda Gazalija i druge koji su u njegovo vreme nastavljali intelektualne napore ranijih reformističkih muslimanskih mislilaca i pokušavali da kur'anske poruke tumače u skladu sa novim zahtevima moderne nauke i modernog doba (Đozo 1998: 21). Husein Đozo je zapravo najodaniji i najobrazovaniji poklonik islamskog modernizma kod nas, te najdosledniji sledbenik Abduhove metodologije ne samo u tumačenju *Kur'ana*, nego i u načinu promišljanja savremenih izazova u svetu uopšte i posebno u islamskim društvima (Karić 2004: 530). Naravno, Đozo je zbog toga bio kritikovan od strane tradicionalnih verskih učenjaka i ponekad običnih muslimanskih vernika. Nekada bi čak dobijao pisma u kojima bi bio optužen za neverstvo, a, kako sam ističe, zvanično je traženo od najvećih verskih organa da se on proglasi nevernikom, na isti način na koji su optuženi Džemaludin Afgani, šejh Muhamed Abduh, te naš slavni reformistički reisul-ulema Džemaludin Čaušević (Đozo 1996: 120).

Svoj inovativni spoznajni pristup tumačenju *Kur'ana* Đozo je jasno prikazao u svojim komentarima na prevod početna tri kur'anska *džuza* koji je u visokom tiražu objavilo Vrhovno islamsko starešinstvo u SFRJ, 1966. i 1967. godine. Grupu prevodilaca su verovatno sačinjavali reisul-ulema Sulejman Kemura, Husein Đozo i direktor Gazi Husrev-begove biblioteke Abdurahman Hukić. Mi ćemo se, u ovom radu, najpre posvetiti antropološkim i epistemološkim principima naučne orijentacije Huseina Đoze koji su donekle skriveni u njegovom posebnom načinu tumačenja odnosa između objave i nauke, kao

i između *idžtihada* i predanja Verovesnika islama. Za tu analizu od značajne koristi biće nam njegova knjiga *Islam u vremenu*, koja je u stvari zbornik njegovih znatno proširenih i prekomponovanih tekstova iz *Glasnika*. Kako isti će njegov nekadašnji asistent na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu Enes Karić, prvi tekst u toj knjizi, pod naslovom *Kur'an*, ne govori u prvom planu o *Kur'anu*, već o tome šta škola *al-Manar* misli da jeste ispravno tumačenje *Kur'ana* (Karić 2004: 530). Naravno, nećemo ovde prenebregnuti ni određene značajne spoznajno-metodološke smernice Đozinog naučnog rada u njegovoj izuzetno uticajnoj knjizi *Fetve*. Pitanjima i odgovorima u ovoj knjizi moramo pridati izvanredan značaj zbog toga što manifestuju najprisutnije aspekte Đozinog aktivnog društvenog uticaja. Naime, *Fetve* sadrže Đozine odgovore, iz *Glasnika* Vrhovnog islamskog starešinstva i *Preporoda* Udruženja *Ilmije* Bosne i Hercegovine, na pitanja koja su postavljali čitaoci, najviše muslimani iz Bosne i Hercegovine i ondašnje Jugoslavije, punih četrnaest godina. Đozo je svakako, u svojim dinamičnim odgovorima, učvrstio kognitivne osnove svog reformističkog usmerenja u tumačenju religijske realnosti i *Kur'ana*. U svojim *fetvama* on se u potpunosti oslanja na delo *al-Fatava* modernističkog rektora *al-Azhara* Šeltuta, najupornijeg naslednika Abduhovog mišljenja.

Inovativni metodološki pristupi razumevanju vere i objave u islamskom svetu pojavili su se nakon najranijih naučnih kontakata savremenih muslimanskih mislilaca sa poslerenesansnim tokovima mišljenja na Zapadu. Različiti spoznajni stadijumi i škole modernog Zapada značajno su uticali na razvoj tokova reformističkog obnavljanja islama i usmeravali osnovnu putanju misaonih napora svih savremenih muslimanskih mislilaca koji su se na neki način suprotstavljali tradicionalnim okvirima izučavanja islama. Muslimanski reformisti su smatrali da je potrebno ponuditi savremena tumačenja islama koja će pomoći muslimanskim društvima da prevaziđu stanje svestrane društveno-ekonomske dekadencije i civilizacijskog nazadovanja. Tradicija i ranije religijske naučne discipline, po njihovom mišljenju, nisu mogle da ponude odgovor na nove izazove modernog života. Štaviše, oni tradiciju okrivljuju zbog toga što muslimanska društva u novije vreme nisu ostvarila nikakav napredak. Religija se mora tumačiti, zbog toga, u skladu sa spoznajnim i kulturološkim zahtevima moderne zapadne nauke. Jer, moderna nauka i poslerenesansna spoznaja bile su temelj zadivljujućeg prosperiteta zapadnih zemalja i one će prirodno biti osnovna smernica svim misliocima u islamskom svetu koji žele da obnove svoju religijsku misao (videti: Velajati 2005: 194–197).

Reformistička obnova islamskog života i mišljenja nije na isti način sprovedena u nekoliko poslednjih decenija savremene istorije muslimanskih društava. U prvoj fazi, muslimanski reformisti su pokušali da tumače svoje

religijske doktrine na temeljima novih dostignuća i spoznajnih okvira modernih empirijskih nauka. Nakon toga, dominantan tok obnove islamske misli usmeravan je u okrilju modernih društvenih nauka i različitih metodoloških pristupa sociologije 19. i 20. veka (Parsania 2000: 330).

Mi ćemo u ovom radu uočiti, kroz detaljniju analizu osnovnih kognitivnih prekretnica u mišljenju Huseina Đoze, da je Đozo ozbiljno i odvažno radio na tome da postavi čvrste temelje obnavljanju islamske misli u našim krajevima u okvirima moderne empirijske nauke. Takođe, pokušaćemo da raspoznamo da li intelektualni naponi muslimanskih reformista i Huseina Đoze, kod nas, dovode do istinske obnove religijskih učenja u okviru spoznajnog sistema teomonističke objave, ili pak utemeljuju rekonstrukciju islamskog doktrinarnog i vrednosnog sistema na temeljima moderne sekularne nauke. U ovom drugom slučaju, muslimanski reformizam će nužno žrtvovati najosnovnije fundamente ontološko-epistemoloških principa religijskog spoznajnog stadijuma u korist očuvanja ekskluzivističke autoritativnosti sekularne nauke poslerenesansnog Zapada (videti: Nasr 1994: 95–106).

Ontološki principi Đozinog reformizma

Ontološke karakteristike tradicionalnog islamskog spoznajnog stadijuma utvrdili su mnogobrojni slavni predstavnici muslimanske filozofske, gnostičke i teološke naučne baštine. Sveti kur'anski tekst i prefinjene dubine verskih predanja, takođe, razotkrili su temelje i detalje hijerarhije postojećih svetova. Univerzum se, nipošto, onde ne poistovećuje sa materijalnim svetom. Mnogštvene sfere imaginalnog i inteligibilnog sveta, kao i sveta božjeg znanja, prema gnosticima nadilaze materijalni i najniži stupanj postojanja. Iznad svih svetova, s one strane ograničenih pojava, egzistira Bit božja koja Svojom apsolutnom egzistencijom nadilazi i obuhvata sve manifestovane svetove (Kajseri 1996: 117).

Na poslerenesansnom Zapadu pak proverljiva moderna nauka odbacuje sve metafizičke propozicije i naziva ih nenaučnim sudovima. Otuda, reformistički pokreti u redovima muslimanskih mislilaca tumačiće islam u okvirima proverljivih i *naučnih* kategorija.

Husein Đozo, u svojim ontološkim razmišljanjima, insistira na postojanju materijalnog sveta i Boga, ne spominjući jasno nijedan drugi stepen egzistirajućeg sveta. On se posebno osvrće na globalne zakone prirodnog sveta u okviru kojih želi da razume i protumači nevidljive i skrovite realnosti, pa čak i samo božje Biće. Prema Đozinim spisima i njegovim analizama univerzuma, ne postoji ništa s one strane sveta prirode i opštih zakona koji vladaju prirodom. On u opštim zakonima prirode vidi jedinstvenu, apsolutnu i nevidljivu realnost koju nedvosmisleno razotkriva moderna nauka, a koja ispunjava sa-

mu srž našeg verovanja u apsolutno biće. Govoreći o dijalektičkom materijalizmu i marksističkoj filozofiji, Đozo nipošto ne iznosi spoznajna ograničenja tog mislećeg sistema. Njega ne zabrinjava to što se filozofski materijalizam zasniva na empirističkim pogledima na svet i postojanje. Naime, Đozo prihvata da moderna i empiristička nauka otkriva i utvrđuje celokupan svet postojanja. Štaviše, ona dokazuje da u svetu postoji samo jedan red, jedna zakonitost. „A šta su ti zakoni, u suštini, o tome nam marksist ne može ništa više reći nego mi njemu o Bogu”, eksplicitno tvrdi Đozo (Đozo 1998: 40). On ističe da čitav savremeni razvoj i sva naučna dostignuća nedvosmisleno upućuju na integralnu jedinstvenost sveta, to jest na punu jedinstvenost suštine i izvora tog sveta. Otuda, na osnovu Đozinih objašnjenja, „marksizam koji svoje učenje, dijalektički materijalizam, zasniva na činjenici da se sve razvija na principu nužne zakonitosti, najmanje može negirati postojanje nečega što pokreće istorijske, društvene ili prirodne procese i što upravlja tim procesima” (isto: 38–39). U nastavku, Đozo objašnjava da se marksizam posebno ističe po svom suviše snažnom naglašavanju postojanja nužne zakonitosti u zbivanjima, što jeste dovoljan teološki razlog za Đozu da zaključi da nijedno učenje, pa ni marksističko, ne poriče postojanje nečega što izaziva „celokupno” zbivanje i njime rukovodi. Đozo tvrdi da ateizam zapravo ne predstavlja negaciju Boga, nego negaciju određenog verovanja i određene predstave o konkretnom božanstvu jer, prema svim učenjima, kako kaže Đozo, postoji aktivna sila koja pokreće i usmerava procese.

Prihativši spoznajnu dominaciju moderne nauke i naučne filozofije koja se razvija na temeljima empirističkog pogleda na postojanje, Đozo ovde nudi marksističko tumačenje islamskog monoteizma, odnosno pokušava da dijalektički materijalizam predstavi u svetlu religijskog monoteizma, a ne ateizma. Fundamentalne razlike između monoteističko-islamske ontologije i empirističko-naučne filozofije koja opovrgava sve metafizičke realnosti Đozo potpuno prenebregava.

Suprotno svim tradicionalnim muslimanskim filozofima, gnosticima i teolozima koji su ispisali stotine knjiga i poslanica o postojanju božje Biti i o Njegovim atributima, Đozo ističe da detaljnije pojašnjavanje nevidljive, suštinski neshvatljive, ali po rezultatima ipak prisutne realnosti – jeste „nebitno, formalno pitanje” koje je dovelo do oštarih razmimoilaženja i podela na ateiste i vernike, te do pojave raznih dogmatskih učenja. Po njegovom mišljenju, različita teološko-dogmatska učenja predstavljaju „subjektivna, nepouzdana i nesigurna mišljenja” sa obeležjem verovanja. Đozo, u ovim objašnjenjima, oprezno i postepeno poistovećuje božje postojanje sa postojanjem skrovitih i prisutnih zakona prirode. On briljantne teološke i teozofske demonstracije o metafizičkim principima božjeg postojanja i tradicionalnu intelektualnu baštinu islamskog učenja o monoteizmu podvrgava sumnji u korist moderne

nauke koja je sve jasnije razotkrivala, u svojoj biti, skriveni skepticizam i sofistiku. Đozo piše: „Zlo je, međutim, što su se ova subjektivna shvatanja i naše ljudske, ograničene predstave o Apsolutnom biću pretvorile u nepogrešive dogme teologije koje su se zatvorile u sebe i postale isključive” (isto: 40). Ako ateizam odbacuje sve doktrinarne okvire tradicionalnih teoloških škola, to za Đozu nije značajno jer verovanje u božje Biće može i dalje da opstane. Prema Đozinom mišljenju, ateizam negira samo konkretne dogmatsko-teološke predstave o Bogu jer teologija i jeste, kako on objašnjava, subjektivna predstava o Bogu, a ne apsolutna i neprikosnovena istina o Njemu.

Ako su tradicionalni muslimanski učenjaci sagledali u kur'anskome tekstu mnoštvo ezoterijskih značenja koja raskrinkavaju tajne metafizičkih svetova i realnosti (videti: Tabatabai 1992: 86–87), Đozo *Kur'an* ograničava u okvire materijalnog sveta. On ističe da je *Kur'an* priroda koja govori, a da je priroda *Kur'an* koji čuti. To je, po njegovom mišljenju, istina izražena na dva načina i gledana iz dva aspekta. Štaviše, na istom mestu, Đozo rado tumači i celokupni islam na temeljima dijalektičkog materijalizma. On objašnjava da islam znači uskladiti i podvrgnuti pojedinačnu ljudsku volju „opštoj božjoj volji koja nam se ukazuje u prirodnom redu stvari i u zakonitosti njihova razvoja” (Đozo 1998: 43).

Đozo pokušava da ne dopusti jasno opovrgavanje postojanja skrovitog sveta, odnosno sveta *gajba* u kojem se eksplicitno govori u brojnim kur'anskim stavicima i verskim predanjima. Međutim, Đozo staje u odbranu postojanja sveta *gajba* na temelju spoznajnih principa empirističke nauke. Umesto da podvrgne ozbiljnim i fundamentalnim kritikama empirističko-materijalni pogled na realnost, svet i spoznaju, on prihvata agnostički stav u vezi sa nemogućnošću spoznavanja skrovitog sveta. To je, u ovom našem radu, od izuzetnog značaja. Naime, ovaj primer pokazuje da reformistički pristup tumačenju islama na temeljima moderne nauke napokon dovodi do zaključaka zbog kojih ćemo nužno žrtvovati najprefinjenije aspekte metafizičko-teozofske baštine religijskog spoznajnog stadijuma. Tradicionalni muslimanski filozofi skrupulozno su razmatrali brojne dimenzije metafizičkih svetova posredstvom univerzalnih filozofskih pojmova i zakona, odnosno uz pomoć detaljnih intuicija. Međutim, Đozo ne može prihvatiti ni intuitivne sudove o skrovitom svetu jer ti sudovi ne proizlaze iz naših osetnih opažanja. U stvari, naša osetna opažanja ne dosežu do vanosetnih realnosti. Đozo otuda potvrđuje da nauka ostaje u granicama pojavnog sveta. Otuda, u suštinu *gajb* sveta razum, smatra on, ne može prodrati. Đozo zaključuje da mogućnosti naših spoznaja prestaju tamo gde materija gubi pojavnost, iako, po njegovom mišljenju, ne bi bilo ispravno kazati da iza tih granica nema nikakvog postojanja. „Ako nešto ne znam ili ga ne mogu shvatiti, bilo bi pogrešno kada bih iz toga izvlačio zaključak da to uopšte ne postoji”, piše Đozo (isto: 165).

Antropološke osnove Đozinog reformizma

Antropološki principi tradicionalnog spoznajnog sistema islamske doktrinarne baštine ukazuju nam na transcendentne dubine nadmaterijalnih aspekata čovekova bića koji nedvosmisleno podsećaju na hijerarhiju celokupnog univerzuma. Drugim rečima, čovekova realnost nije ograničena na njegove telesne sposobnosti, nego obuhvata imaginalne, intelektualne i intuitivne moći. Niko od predstavnika islamske tradicionalne učenosti, stotinama godina, nije sumnjao u postojanje višnjih dimenzija čovekove realnosti i realnosti objektivnog sveta. Štaviše, muslimanski filozofi i gnostici često bi vodili privlačne rasprave o tome da li ontološki vrhunac čovekovog egzistencijalnog napredovanja jeste stepen inteligibilnog sveta, ili pak čovek ima mogućnost da nadiđe sferu najviših arhandela (Ibn Turke 2002: 319).

Kod Huseina Đoze, jedina realnost koja postoji s one strane čovekovih telesnih mogućnosti jesu moralna osećanja. Đozo čoveka definiše kao „moralnu životinju” (Đozo 1998: 169). On na taj način metafizičke dimenzije čovekova bića redukuje u okviru moralnih vrednosti i sudova. Čovekova duša, otuda, ne prevazilazi granice moralnih osećanja u našem osetnom svetu. Đozo ističe da čovekova osnovna karakteristika jeste smisao za moralne vrednosti. Zato se čovek, po njegovom mišljenju, ni u kom slučaju ne sme svoditi samo na materijalne vrednosti jer, u tom slučaju, on bi izgubio svoje ljudsko obeležje. Moralne vrednosti su čovekove bitne karakteristike. „Po tome i samo po tome čovjek se razlikuje od obične životinje koja zna samo za materijalna uživanja, potrebe strasti i požuda”, nedvosmisleno tvrdi Đozo (isto: 81). Čovekovo srce, kao središte najuzvišenijih gnostičkih transracionalnih intuicija, Đozo isključivo povezuje sa moralnim i etičkim vaspitanjem. On objašnjava da nije dovoljno samo znati, nije dovoljno biti obrazovan i sposoban za proizvodnju, nego se čovek mora osigurati i od zloupotrebe, a to spada, prema Đozinim objašnjenjima, u oblast vaspitanja, duše, srca i savesti. Odmah nakon toga, Đozo konstatuje da ovaj božanski elemenat u ljudskom biću jeste izvor i nosilac svega što nazivamo duhovnim i moralnim etičkim vrednostima (isto: 162).

U svojim antropološkim analizama, Đozo se osvrće na egzistencijaliste i na njihov pogled na suštinu čovekova položaja u svetu, njegovu napuštenost, zebnju, brigu, neprekidno bežanje u prazninu i ništavilo. On objašnjava da čovekov položaj u pojavnom svetu jeste apsurdan i besmislen ako bude gledan samo kroz vid njegovog materijalnog povezivanja sa svetom i iz aspekta fizičkog postojanja. Nakon ovih objašnjenja, opravdano očekujemo da se Đozo usredsredi na metafizičke sfere čovekovog ontološkog napredovanja, te na njegove intelektualne i intuitivne moći koje nadilaze granice običnih osećanja. Međutim, Đozo na istom mestu, još jednom, čovekovu duhovnu dimenziju

i njegovu dušu poistovećuje sa „duhovnim moralno-etičkim vrijednostima” (isto: 75).

Primordijalnu narav čovekova bića Đozo ne dovodi u odnos sa višnjim horizontima metafizičkih svetova inteligibilne, odnosno transinteligibilne realnosti. Pitanje čovekove iskonske naravi (*fitretullah*) analizirano je, u briljantnim spisima svih tradicionalnih muslimanskih filozofa i gnostika, na stranicama koje sadrže objašnjenja o najsuptilnijim aspektima islamske metafizike i ontologije. No, Đozo taj pojam, kao i ravnotežu između materije i duha u čoveku, tumači u senci spoznajnih principa empirističke nauke. Po njemu, islam računa na čvrsto povezivanje čoveka sa materijalnim svetom i ne pokušava da ga odvoji od njega. Krajnji cilj islama, kako Đozo eksplicitno objašnjava, nije da čoveka dematerijalizuje i da od njega napravi anđela, jer „on treba da ostaje u granicama svoje prirode (*fitretullah*)” (isto: 170).

Ne obazirući se na tvrdnje savremenih filozofa nauke o tome da moderna nauka, u svojoj srži, prikriva skepticizam i sofistiku, Đozo smatra da nauka predstavlja sastavni deo islamskog verovanja. On objašnjava da pod pojmom nauka misli na fiziku, biologiju, hemiju, astronomiju i atomistiku koje nam pomažu u tome da upoznamo prirodu, njen razvoj, zakonitost u njoj i njene procese i pojave. To po njemu jeste „uslov za upoznavanje božje egzistencije” (isto: 156). U Đozinim objašnjenjima suočavamo se i sa empirističkim tumačenjem čovekova položaja kao namesnika božjeg kojem su se i anđeli poklonili. To za Đozu znači da je čovek zaslužio takav položaj zbog toga što putem nauke može upoznati prirodu i otkriti dobra koja ona sakriva. Muslimanski teozofi su objašnjavali da je čovek naučio, u primordijalnim sferama svoje metafizičke egzistencije, *realna* i *egzistencijalna imena* svih realnosti, čak onih koje nadilaze ontološki stupanj anđela višnjih. Umesto tih objašnjenja, Đozo insistira na tome da čovek „bez nauke ne može upravljati prirodom i biti njen gospodar. Mora upoznati *nazive svih stvari*, naime njihove funkcije i korist u odnosu na ljudski život, kako bi ih mogao koristiti” (isto: 160).

Kasnije ćemo nužno razmotriti spoznajni uticaj ove vrste antropologije na Đozina profetološka učenja. No, već sada možemo naslutiti da je reformističko-empiriistička profetologija u islamu spremna da žrtvuje sve transcendentne realnosti koje su povezane sa blaženim bićem Verovesnika islama.

Epistemološka načela Đozinog reformizma

Nema sumnje u to da epistemološka načela islamskog reformizma imaju središnju i najvažniju ulogu u formiranju inovativne metodologije razumevanja religijskih doktrina, islama i objave. Tradicionalni spoznajni okviri islamske epistemologije izuzetno su obuhvatni. Naime, onde se prihvataju različiti

stadijumi spoznaje. Osetna spoznaja predstavlja najniži stepen čovekovih saznanja. Iznad tog stepena nalaze se racionalna i intuitivna spoznaja. Intuitivna spoznaja, takođe, sadrži brojne stepene gnostičkih otkrovenja i bezgrešne verovesničke intuicije, uključujući i objavu. Svi ti stupnjevi jesu, istovremeno, stupnjevi nauke u tradicionalnom spoznajnom islamskom stadijumu (videti: Parsanija 2012: 127).

Husein Đozo nauku definiše u skladu sa temeljima empirističke filozofije 19. veka, odnosno po ugledu na kasnije rezultate Bergsonovih filozofskih razmišljanja. Naravno, Đozo se oslanja na Bergsonove analize o prirodi nauke posredstvom Ikbala Lahorija, markantnog pakistanskog reformiste savremenog islama. Ikbal i Đozo smatraju da empiristička nauka predstavlja jedini način spoznavanja objektivnog sveta. Međutim, oni prihvataju i određene osetno-emotivne realnosti koje se ne mogu koristiti u procesu naših naučnih prosuđivanja, nego samo kao odgovor na naše emotivne potrebe. Ovde je fundamentalno značajno obratiti pažnju na to da emotivna osećanja o religijskim vrednostima i realnostima, u ovom slučaju, podlaze pod kategoriju osetne spoznaje. Otuda, ovde nije reč o gnostičkim intuicijama i višnjim mističkim osećanjima koja nadilaze ne samo granice osetne spoznaje, nego i racionalnih saznanja. Drugim rečima, muslimanski tradicionalni gnostici govore o supraracionalnim osećanjima i otkrovenjima, a ovde mi raspravljamo o subracionalnim verskim osećanjima.

Đozo jasno insistira na tome da je „sva” ljudska naučna i spoznajna delatnost vezana za „izučavanje materijalnog svijeta”. On objašnjava da nauka, posmatrajući i otkrivajući kako se jedna pojava pod istim uslovima uvek ponavlja, dolazi do zaključka o postojanju opštih zakona, iako o suštini tih zakona ne može ništa kazati (Đozo 1998: 46). Nakon što je, na ovaj način, ponudio jasnu empirističku definiciju nauke u okviru *principa verifikacije*, Đozo pokušava da odbrani istinitost duhovnih i, kako on kaže, moralno-etičkih vrednosti religije koje *proverljiva* nauka ne shvata. Drugačije kazano, Đozo ovde želi da ostane privržen empirističkim principima svog reformizma, a istovremeno da stane u odbranu religije i religijskih doktrina u vremenu u kojem živi. No, treba videti čemu vodi ovakav Đozin reformistički pristup definisanju odnosa između nauke i religije. On kaže da duhovne, odnosno moralne i etičke vrednosti nisu predmet nauke. „Nauka se brine o potrebama fizičkog, a religija o potrebama duhovnog postojanja”, izričit je Đozo. U nastavku, on objašnjava da nauka neguje materijalne, a religija duhovne vrednosti. Prema njegovoj empirističkoj definiciji nauke, naučne istine koje se odnose na materijalna dobra, a služe potrebama fizičkog postojanja, otkrivamo razumom. Đozo ispravno zaključuje da na tim istinama počivaju industrija i tehnika koje čine osnov za materijalnu proizvodnju. Međutim, on iznosi još jedan izuzetno štetan zaključak i kaže:

„Duhovne, moralno-etičke istine pak otkrivene su nam putem objave... Time smo bar unekoliko ukazali na potrebu objave... Takođe, naučna osporavanja mogućnosti objave nemaju nekog naročitog osnova. Pitanje objave spada u domen metafizike, a nauka ne ide dalje od materije” (isto: 47). Dakle, da bi zaštitio i očuvao istinitost objave i religijskih učenja, Đozo njih odvaja od domena nauke i na taj način on u stvari poništava sami duh objave i religije. Jer, religijske doktrine nisu odvojene od nauke, nego predstavljaju najuzvišenije stupnjeve nauke. U suprotnom, Đozo neće moći da nam ponudi nijedno naučno merilo na osnovu kojeg bismo mogli da napravimo jasnu razliku između ispravnih i neispravnih tvrdnji u religijama. Drugim rečima, Đozo na ovaj način prihvata relativizam u religijskim saznanjima.

Ne treba se čuditi ako nam Đozo i ostali muslimanski reformisti odrečno odgovore na pitanje o tome da li je moguće naučno dokazati da postoje Bog i anđeli. Đozo ističe da se razmišljanje o bitnostima dragim metasociologiji, na kraju, uvek vrti oko subjektivnih naklonosti i ne vodi ničemu. Po njegovom mišljenju, mi možemo doći samo do spoljašnjeg, iskustvom ustanovljenog, znanja koje nam donekle dopušta da odredimo uslovne odnose. Đozo, zbog toga, tvrdi da mi ne možemo prodreti u suštinu božjeg Bića, nego treba da razmišljamo o Njegovim delima. On čak i ovde pokušava da ponudi empirističko tumačenje realnosti „božjih dela” i poistovećuje ih sa božjom prisutnošću u zbivanjima i procesima pojavnog sveta. „Božju prisutnost u prirodi možemo otkriti samo putem nauke”, piše Đozo. Ovde, teologija nije nauka koja će govoriti o božjem apsolutnom Biću, o Njegovim egzistencijalnim atributima, o Njegovom jedinstvu, te o Njegovim delima u različitim ontološkim sferama. Ovde, islamska teologija biva izjednačena, u sasvim začuđujućoj rečenici, sa empirijskim naukama. Đozo kaže: „Islamsku teologiju u stvari čine prirodne nauke. U tom pogledu su posebno interesantne: hemija, fizika, biologija, botanika, zoologija, astronomija, pa i humanističke nauke” (isto: 15–16). Naravno, humanističke nauke, u ovom delu, jesu moderne humanističke nauke koje slede empirističku definiciju nauke i koje odbacuju sve metafizičke i vrednosne sudove.

Religijsko-gnostička otkrovenja (*kešf*), po Đozinom mišljenju, ne proizvede spoznaju o objektivnom svetu. On piše: „Kešf bi se mogao shvatiti kao dublje doživljavanje istine i spoznaje do koje se došlo samo sredstvima i metodama naučnog istraživanja” (isto: 149). Intuicije su, otuda, samo osećaji koji se, prema Đozinim objašnjenjima, ne mogu izraziti rečima. Suprotno njemu, svi tradicionalni muslimanski teozofi i gnostici insistiraju na tome da religijsko intuitivno znanje nipošto nije običan osećaj koji sledi našu osetnu spoznaju. Oni takođe nipošto ne prihvataju to da se nijedna intuicija ne može izraziti rečima (videti: Mula Sadra 1981: 323). Sva verska predanja zapravo

ilustruju, u okviru pojmova, višnja otkrovenja verovesnika i božjih miljenika. Prema tome, Đozo izuzetno teško može ispravno pojasniti suštinu objave, u epistemološkom smislu. Govoreći o tome da forma u verozakonskim obredima (*ibadet*), kako on začuđujuće kaže, gubi gotovo svaki smisao i svaki značaj, Đozo zaključuje da pravi *ibadet* nema forme i nema čak ni reči. Takvi pravi *ibadeti*, po njemu, jesu najdublji, najintimniji i najsuptilniji „osjećaji i doživljaji” onog što je isto tako najsuptilnije, najuzvišenije i najlepše, što se svakako „ne može izraziti riječima”. Đozo objašnjava da se ovde radi o kategoriji viših doživljaja kojima naši pokušaji da ih izrazimo posebnim rečima i da im damo posebne forme mogu samo smetati i doprineti da oni izgube u svom intenzitetu (Đozo 1998: 140).

Na drugom mestu, Đozo nudi jasnije reformističko-empirističko tumačenje gnostičkog otkrovenja. On kaže da naša saznanja imaju svoju pravu vrednost tek onda kada ih usvoji naše srce, kada postanu sastavni deo naše volje i naše svesti i „kada se pretvore u duboki doživljaj i osjećaj”. „Mislimo da je to upravo ono što tesavuf naziva kešfom, neposrednim saznanjem (*ilmi leduni*)”, dodaje Đozo. On objašnjava da se tada spoznaja pretvara u volju i osećaj. Naša saznanja tada, prema Đozinom mišljenju, prestaju više biti predmet spoznaje, „pretvarajući se u doživljaj koji izlazi iz sfere spoznaje i prelazi u sferu unutarnjeg doživljavanja”. Ovde Đozo još jednom potvrđuje svoj izrazito empiristički stav u vezi sa definisanjem suštine nauke. On smatra da otkrovenje nije spoznaja, što znači da religijske i metafizičke intuicije ne razotkrivaju objektivni svet. Spoznaju ilustruju samo oni sudovi koji govore o osetnim predmetima u materijalnom svetu. A otkrovenje nipošto ne može biti, na osnovu toga, višnja spoznaja koja nadilazi osetnu spoznaju. Da bi to pojasnio, Đozo sasvim pogrešno tumači još jedno fundamentalno značajno učenje islamske doktrinarne gnoze. Muslimanski gnostici insistiraju na tome da ezoterična (*batin*) saznanja nisu protivrečna egzoteričnim (*zahir*) realnostima islamske jurisprudencije i ostalih tradicionalnih nauka (Kašani 2002: 116). To znači da višnja otkrovenja markantnih gnostika ne govore o realnostima koje bi poništile sudove ostalih tradicionalnih nauka u islamu, kao što su empirijske nauke, teologija, filozofija, odnosno metafizika, i jurisprudencija. Kod Đoze, sve ovo dobija drugačije značenje jer on smatra da su moderne empirijske nauke jedini način spoznavanja objektivnog sveta. Otkrovenje, smatra on, ni u kojem slučaju ne negira „posredno (*zahir*) znanje”, nego predstavlja „produženje ove vrste saznanja i prelazak u jedan novi kvalitet” (Đozo 1998: 163–164). Drugim rečima, religijska otkrovenja ne nadilaze osetno znanje, nego to znanje manifestuju u našim osećajima. Đozo, prema tome, neće moći da objasni prirodu intuitivnih otkrovenja metafizičkih svetova koje moderna nauka opovrgava. A upravo takva otkrovenja verovesnika i miljenika božjih imaju središnju ulogu u tradicionalnoj muslimanskoj gnozi.

Odnos između objave i nauke

Reformistički mislioci u muslimanskim zajednicama odvažno su radili na tome da na temeljima spoznajnih principa moderne nauke protumače najosnovnije pojmove islamske tradicionalne kulture i civilizacije. Brojne fundamentalne pojmove u islamskoj spoznaji oni su tumačili na sasvim inovativan način. Često su samo imena tih pojmova zajednička u njihovim spisima i u studijama tradicionalnih muslimanskih učenjaka. U ovom delu mi ćemo se usredsrediti na inovativni metodološki okvir Đozinih razmišljanja u vezi sa sledeće dve realnosti: o tome da je *Kur'an* poslednja nebeska objava i o načinu na koji muslimanski učenjaci u kur'anskom tekstu pronalaze praktične obrasce individualnog i društvenog ophođenja (*idžtihad*). Naravno, treba spomenuti to da Đozin reformizam nipošto nije rezultat pionirskog truda samog Huseina Đoze. Đozo je, u stvari, prevodilac uticajnih reformista iz vodećih islamskih društava, kao što su muslimani Egipta ili Indijskog potkontinenta. Naime, kada čitamo Đozine tekstove o odnosu između objave i nauke, čini nam se da čitamo tekst Ikbal Lahorija (videti: Ikbal 1979: 13–30). U svakoj Đozinoj reči, kada razmišlja o prirodi *idžtihad*a, možemo prepoznati Ikbal, odnosno predstavnike škole *al-Manar*.

Da bi utemeljio svoj reformistički pogled na odnos između empirijske nauke i objave, Ikbal se posebno usmerava na činjenicu da je Verovesnik islama bio poslednji verovesnik božji i da je *Kur'an* poslednja objava u istoriji čovečanstva. Mi se ovde najpre moramo prisetiti utvrđenih stavova tradicionalnih islamskih učenjaka u vezi sa tim. Naime, glavni i najdominantniji tok tradicionalne muslimanske učenosti jednoglasno prihvata da objava, u stvari, jeste intuitivna nauka, odnosno najviši stepen nauke. Intuitivna saznanja, a naročito bezgrešna verovesnička saznanja koja prezentuju tekstovi objave božje, usmeravaju sve ostale kategorije tradicionalnih nauka, kao što su filozofija, gnoza, teologija i jurisprudencija. Markantni muslimanski tradicionalni učenjaci, takođe, objašnjavaju da je Verovesnik islama posedovao najsavršeniji stupanj intuitivne moći za neposredno razotkrivanje najuzvišenijih realnosti univerzuma. Posle njega niko ne može intuitivno sagledati nove realnosti koje se nalaze s one strane, odnosno iznad spoznajnih granica objave Verovesnika islama. Drugim rečima, svi miljenici božji i mistici nakon Verovesnika islama jesu sledbenici i naslednici njegove intuitivne moći. Prema tome, kur'anska objava dobija značaj bez premca kao spoznajno merilo istinitosti i ispravnog razvoja svih naučnih disciplina. Sve empirijske i metafizičke nauke otkrivaće, svojim posebnim metodama, realnosti i pojave koje se nalaze u okvirima univerzuma poslednjeg i savršenog božjeg otkrovenja.

Ikbal Lahori i Husein Đozo, kao njegov sledbenik u ovoj studiji, sasvim drugačije razumeju činjenicu da je *Kur'an* poslednja objava. Oni smatraju da je

čovečanstvo osećalo potrebu za objavom zbog toga što tada nije razvilo svoje naučne mogućnosti do te mere da samostalno upozna postojeći svet. Zato su nebeske objave ljudima pomagale u tome da se upoznaju sa svetom i prirodom. U naše poslednje istorijsko doba, nakon pojave *Kur'ana*, prema Ikbalu i Đozi, nauka je konačno napredovala i dobila mogućnost da sama raspozna svet. Otuda, ljudima više nije potrebna objava i *Kur'an* je upravo iz tog razloga poslednja objava. Danas, nauka je zauzela mesto objave i preuzela ulogu objave.

Ikkal i Đozo tvrde da je moderna empirijska nauka jedini način spoznavanja objektivnog sveta i zbog toga oni insistiraju na tome da se islam i *Kur'an*, u savremeno doba, moraju tumačiti na osnovu moderne nauke. U savremenom svetu, smatraju oni, dominacija pripada modernim naukama. Moderne nauke danas pokazuju šta zaista postoji a šta ne postoji. Postojanja se više ne otkrivaju objavom i neposrednom intuicijom. Drugačije kazano, Ikkal i Đozo poručuju da se islam i *Kur'an*, danas, ne mogu razumeti ni na koji drugi način osim u okrilju moderne empirijske nauke. Prema tome, islam će se u savremenom dobu sprovesti na spoznajnim temeljima moderne nauke. Intuitivna otkrovenja i tradicionalne nauke više nisu nipošto merodavni. Oni zaključuju da *idžtihad*, kao ekspertski okvir sprovođenja verskih učenja i normi u skladu sa zahtevima vremena, dobija svoje istinsko značenje onda kada sledi rezultate modernih nauka.

Tradicionalni metodološki okviri *idžtihada* nikada u istoriji islama nisu bili ograničeni na rezultate empirijskih nauka. Naime, metodološki izvori *idžtihada* bili su sasvim drugačiji. Tradicionalni *mudžtahidi* su pravili razliku između metoda spoznavanja verozakonodavnog suda i metoda spoznavanja predmeta verozakonodavnog suda. Izvori spoznavanja samog suda bili su *Kur'an*, predanja, konsenzus pređašnjih juridika i slično tome. Vremenski i geografski uslovi nisu uticali na sami sud, već na spoznavanje predmeta tog suda. Na tom polju, tradicionalni juridici su obraćali pažnju i na rezultate empirijskih nauka. Ikkal i Đozo, pak, nude novo, empirističko značenje *idžtihada*. *Idžtihad* za njih ne znači to da se uzmu u obzir rezultati empirijskih nauka prilikom spoznavanja predmeta verozakonskog suda. Za njih, *idžtihad* znači da se sami verozakonski sudovi donose na temelju modernih empirijskih nauka.

Đozo jasno ističe da je veoma važno u odnosu na značaj nauke u islamu to što je „ona u neku ruku preuzela ulogu Objave”. On objašnjava da su sve dublje promene u razvoju ljudskog društva praćene, pre pojave islama, novim izdanjem objave i novim božjim poslanikom, da bi objava u kur'anskom izdanju dobila svoju konačnu formulaciju. Đozo, ovde, odmah nameće nužnost *idžtihada* jer, kako i on objašnjava, život nastavlja neprestano da se razvija. Đozo piše: „Da bi se izbjeglo zatvaranje islamske misli u okoštane i prevaziđene ranije oblike, uspostavljen je *idžtihad* koji će budno, prateći razvoj na osnovu naučnih dostignuća, razrađivati islamsku misao.” On kaže da je potrebno

pronalaziti nove savremenije oblike praktične primene islamske misli jer *Kur'an* je u stvari otvorio period u kojem glavnu reč ima nauka (Đozo 1998: 157–158). Ovde je nužno napomenuti to da nijedan tradicionalni muslimanski učenjak ne poriče značaj pronalaženja najsavremenijih oblika praktičnog sprovođenja islama, što znači da se svi potpuno obaziru na rezultate empirijskih nauka u procesu prepoznavanja predmeta verozakonskog suda. Međutim, niko od njih ne dopušta da empirijske nauke budu izvor spoznavanja samog verozakonskog suda, odnosno da verozakonske sudove donosimo na temelju modernih empirijskih nauka.

Za Đozu, moderna nauka je jedini izvor svih vrsta spoznaje. On ističe da je otkrivanje istine putem objave bilo uslovljeno nemogućnošću posredne spoznaje putem razuma i nauke. A kako su, uporedo sa razvojem društva, sve više rasle mogućnosti ove vrste spoznaje, pojava islama je označila, po njegovom mišljenju, „početak dominacije razuma i kraj načina neposrednog saznavanja”. *Kur'an* je poverio razumu i nauci dalje otkrivanje istine o svetu i životu i dao im „neograničeno ovlašćenje” (isto: 13). U nastavku svojih objašnjenja, Đozo tvrdi da oblici praktične primene islamskih principa ne mogu niti smeju biti večni. Po njemu, tumačenje i primena božje reči i objave jesu ljudska stvar. „Nema tu ničeg nadnaravnog, višeg, božanskog”, konstatuje Đozo i dodaje da odlučujuću reč u *idžtihadu* imaju „društveni, naučni i tehnički razvoj”. On zaključuje da prema učenju islama nema večnih i apsolutnih rešenja i primena (isto). Pojavom islama, na osnovu Đozinog mišljenja, „otvoren je period progressa u kojem razum, a potom nauka, imaju dominantnu ulogu. Život je postavljen na racionalnom osnovu. On ima svoje zakone po kojima se razvija.” Đozo ističe da je odnos čoveka prema životu i svetu „demistificiran”. Kao i svi muslimanski reformisti, Đozo se ne zadržava na tome da modernoj empirijskoj nauci prida značaj koji ona nema ni u očima značajnih savremenih zapadnih filozofa, danas, nego nužno i svestrano kritikuje briljantnu baštinu muslimanskih tradicionalnih nauka, posebno različite discipline muslimanske gnostičko-naučne tradicije. On govori da savremeni život ne zavisi od „dobrih i zlih duhova koji se mogu udobrovoljiti samo putem kojekakvih čarolija”. Prema njemu, ko hoće da živi srećan, da uspeva u životu, da „vlada prirodom” i koristi njene blagodati, mora upoznati red po kojem se razvija priroda (isto: 17). O stavovima Huseina Đoze u vezi sa tradicionalnom baštinom muslimanske učenosti treba govoriti detaljnije u nekoj drugoj, zasebnoj prilici.

Profetologija

Empirističke osnove antropologije Huseina Đoze ne dozvoljavaju mu da se posebno usmeri na intuitivno-metafizičke aspekte Verovesnikovog bića. Đozo insistira na tome da je Verovesnik islama običan čovek koji je, u svojim

sudovima, pod uticajem vremenskih i geografskih uslova u kojima je živeo. Đozo tvrdi da Verovesnik islama nije nadnaravno biće sa nadnaravnim moćima. Štaviše, po njemu, Verovesnik nije imao nijednu drugu mirakulu osim samog *Kur'ana* (Đozo 1998: 28–30).

Đozo nipošto ne može, na temelju svojih antropoloških i profetoloških stavova, jasno objasniti suštinu kur'anske objave. Ranije smo uočili da on intuiciju redukuje u okvire običnih osećaja koji nisu naučni. Zbog toga Đozo insistira na tome da nauka danas zauzima mesto objave. O blaženom nosiocu kur'anske objave, Verovesniku islama, Đozo govori kao o običnom čoveku koji je vodio svoju zajednicu u posebnom vremenu. Đozo ne pomišlja da govori o tome kako su svi višnji arhanđeli nebeski pokorni biću Verovesnika islama. On ne govori o briljantnim trenucima metafizičkog uspinjanja, *mi'radža* Verovesnika islama, koji su nekoliko stotina godina najsuptilnije inspirisali mnogobrojne muslimanske teozofe, gnostike i pesnike (videti: Kajseri 1996: 127).

Profetologija Huseina Đoze ne prestaje da nas sasvim neočekivano iznenađuje. Sledeći Muhameda Abduha i Rešida Ridu, Đozo ističe da je Verovesnik islama bio samo jedan uspešan *mudžtehid*. Predanja Verovesnikova isključivo predstavljaju njegov *idžtihad*. Naime, prema Đozinom mišljenju, Verovesnik je razumevao i sprovodio *Kur'an* u skladu sa posebnim vremenskim i geografskim okolnostima svog vremena. Svoja rešenja na tom polju Verovesnik je prezentovao u okviru svojih predanja, svog *suneta*. Otuda, Đozo tvrdi da su ta predanja mogla da budu merodavna rešenja u ono vreme. Mi danas ne možemo prihvatiti ta rešenja.

Korist Verovesnikovog *suneta* nije u tome da poslušamo šta je Verovesnik kazao, jer to, na osnovu Đozinih objašnjenja, ne možemo sprovesti. Verovesnikov *sunet* je koristan u metodološkom smislu. To znači da nas Verovesnik, kroz svoja predanja, uči na koji način ćemo sprovesti *idžtihad* i kako ćemo razumeti *Kur'an* u skladu sa zahtevima svog vremena. Sadržaji verovesnikovih rešenja su, kako Đozo objašnjava, prevaziđeni, a metodologija *idžtihad*a jeste ono što je značajno u predanjima.

Kao što smo spomenuli, Đozo je ovaj začuđujući stav u potpunosti preuzeo iz škole *al-Manar* (Rida 1910: 279). Abduha, Ridu i Đozu nije zanimala tradicionalna podela verozakonskih islamskih sudova na one koji ostaju nepromenjeni i one koji se menjaju u skladu sa promenom predmeta tih sudova. Štaviše, nepromenljivi verozakonski sudovi se, takođe, mogu obustaviti ako to zahteva neka neizbežna nužda i to obustavljanje će trajati sve dok bude trajala takva nužda. Muslimanski reformisti žele da menjaju, na temelju moderne nauke, sve verozakonske sudove, osim onih koji su povezani sa obredoslovima. Takav reformistički pristup nema nikakvog utemeljenja u istoriji različitih pravaca islamske jurisprudencije. Mi se ovde, zbog ograničenosti ovog rada, nećemo baviti verozakonodavnim implikacijama takvog pristupa.

Dozo objašnjava da svaki istorijski trenutak ima svoje specifične okolnosti koje uslovljavaju sve aktivnosti i njihovo određeno oblikovanje. Prema tome, kako on zaključuje, praktična primena određene koncepcije neminovno podleže promeni, što znači da se menjanjem uslova menja i oblik primene. Jasno je da Dozo ovde ne govori o promeni predmeta verozakonskih sudova, nego smatra da se sami verozakonski sudovi menjaju u skladu sa zahtevima vremena. On ističe da je najveća nesreća u tome što je islamska misao samo jedanput primenjena, u prvim godinama nakon pojave islama. Dozo piše: „Tu su misao razrađivali pojedinci čije je mišljenje kasnije prihvaćeno kao zakon... S obzirom na primjenu u takvim uslovima, sasvim je opravdano, moguće i normalno da su neki propisi iz ove primjene prevaziđeni i zastareli” (Dozo 1996: 104).

U vezi sa predanjima (*hadisom*) Verovesnika islama, Dozo govori da je bez osnove tvrdnja da je *hadis* delo jedne vrste objave i da se Verovesnik islama u svemu upravljao nadahnućem. On ističe da na *hadis* treba gledati „kao na ljudsko djelo koje je nastalo u određenom vremenu i pod određenim uslovima, jer sve što je ljudsko podliježe zakonima ljudskog razvoja” (Dozo 1998: 30–31). Pod uticajem empirističkog istoricizma, Dozo objašnjava da se nikako ne može poreći da Verovesnikova razrada i primena islamske misli nisu bile uslovljene i determinisane potrebama, problemima i uslovima datog istorijskog trenutka. Verovesnik je, po njemu, primenjivao islamske koncepcije i principe „na određenu sredinu u određenom vremenu”, što znači da su forme takve primene morale biti prilagođene takvoj sredini i odgovarati ondašnjem nivou društvenog razvoja. Dozo ističe da upravo u tome leži Verovesnikov veliki uspeh, jer on je „vanredno dobro” poznao tokove i zakone razvoja, pa se znao u njih uključiti. „Bio je pun realizma, svjestan da živi na zemlji i da mora poštovati njene zakone. Njegovo ponašanje i njegov odnos prema životu najbolje potvrđuju njegovu ljudsku prirodu”, piše Dozo hvaleći Verovesnika islama. Nakon toga, on tvrdi da ćemo se svi složiti u tome da ovako uslovljene forme primene islamske misli ne mogu biti večne i nepromenljive. Dozo dodaje: „Moramo prihvatiti kao nepobitnu činjenicu da je primjena islamskih koncepcija stvar *idžtihada*, naime stvar ljudske ocjene. To važi i za Muhamedovu primjenu, ukoliko se tiče oblasti života.” Dozo od ovoga izuzima oblasti verskih obreda i učenja o Bogu, što može biti predmet neke naše kasnije zasebne rasprave. Bilo kako bilo, Dozo smatra da „pravo razrade ne može biti ograničeno na bilo koju generaciju, pa ni na Muhamedovu, jer je ovakva primjena uslovljena prilikama koje su je izazvale. To važi i za Muhamedovu razradu” (isto: 32–33). On sve to objašnjava jasnije kada ističe da mi moramo priznati da je Verovesnikova primena „bila uslovljena i ona je odgovarala uslovima veoma primitivnog društva na vrlo niskom nivou društvenog razvoja” (isto: 65). Prema svim tradicionalnim muslimanskim

učenjacima, ono što je Verovesnik u okrilju svoje intuitivno-metafizičke moći dozvolio, biće dozvoljeno do Sudnjeg dana, kao što će uvek biti zabranjeno sve što je on zabranio. Naravno, ako se predmet nekog verozakonodavnog suda promeni, nužno će se promeniti i taj sud. Suprotno tome, Đozo eksplicitno piše: „Nije sporno da razrada kur’anskih koncepcija od strane jedne generacije ne obavezuje drugu. *Idžtihad*, ma čiji bio, ne obavezuje druge” (isto: 18). Ova poslednja konstatacija posebno je značajna jer ona može da bude poistovećena sa preporukom da niko nema pravo da ponudi svoje ekspertsko mišljenje koje će biti merodavno svima onima koji nisu stručno upućeni u metodologiju islamske jurisprudencije. Islamski reformizam, svakako, može da ponudi ovakve antiklerikalne preporuke. Na istom mestu, Đozo ponavlja svoj stav da su mnoga rešenja u Verovesnikovoj razradi bila diktirana i determinisana određenim prilikama, pa otuda ne mogu imati trajnu vrednost. On smatra da kur’anski principi koji se odnose na „društveni, ekonomski i politički život” ne mogu imati jednom zauvek date forme primene (isto: 18–19).

Đozo i neoselefizam

Husein Đozo je podržavao selefizam na isti način na koji su to činili glavni predstavnici škole *al-Manar* i posebno Rešid Rida. Pod uticajem Rešida Ride, Đozo se oštro protivi svim briljantnim rezultatima muslimanske tradicije i naučne baštine. S druge strane, on hvali Ibn Tejmiju i Muhameda ibn Abdulvehaba. Po njegovom mišljenju, svi pokreti na polju muslimanskog buđenja oslanjali su se na temelje učenja Ibn Tejmije (Đozo 1996: 491). Na istom mestu, on govori o tome da su antitradicionalističke pozicije starta i namere „vehabističkog pokreta” bile ispravne iako su nosioci vehabizma kasnije otišli u grubu krajnost (isto: 491–492).

Izuzetno je značajno razlikovati dve kategorije selefizma: revivalistički selefizam i reformistički selefizam. Razlika između ova dva društvena toka u islamskom svetu najbolje se pokazuje kada analiziramo njihov pristup predanjima, odnosno *hadisu*, ili *sunetu* Verovesnika islama, te društveno-intelektualnim stavovima prvih generacija muslimana (*selef-i salih*). Oba toka se pozivaju na autoritativnost stavova *selef-i salih*. Otuda, oba toka možemo povezati sa selefizmom. Međutim, revivalistički tok insistira na tome da je sami sadržaj *suneta* merodavan, dok reformisti u redovima pristalica selefizma smatraju da je merodavna samo metodologija *suneta*. Drugačije kazano, revivalisti žele da, u svim vremenima, sprovode sve detalje sadržaja i načina života prvih generacija muslimana. S druge strane, reformističko krio odbacuje te sadržaje zbog toga što su oni, kako kažu, prevaziđeni i zastareli. *Sunet* je, po tim reformistima, značajan zbog toga što nam pokazuje kako je

Verovesnik sprovodio *idžtihad* i kako je tumačio *Kur'an* u skladu sa zahtevima svog vremena. Oni smatraju da mi danas isto tako moramo tumačiti *Kur'an* i islam u skladu sa spoznajnim i društvenim osnovama moderne nauke. *Su-net* nam, zbog toga, pomaže da vežbamo *idžtihad*.

Đozo ističe da „ovaj način prilaza” Verovesnikovoj praksi „ne bismo smjeli shvatiti kao umanjivanje vrijednosti i značaja *hadisa*”. On tvrdi da takav odnos prema *hadisu* daje njemu mnogo veću i trajniju vrednost. „Kada bismo ga gledali u okoštanim, zatvorenim i prvobitnim, zaleđenim formama praktične primjene, tada bismo mu sigurno iskopali grob”, smelo piše Đozo i dodaje da je najtragičnije, u današnjem razvoju, što su muslimani više gledali na reči i slova nego na misao i duh. On nastavlja svoja objašnjenja rečima: „Kada govorimo o *hadisu* kao izvoru šerijatskih propisa, za nas je bitan način kako je Muhamed a. s. prilazio primjeni islamske misli, a ne sama razrada i primjena... ne forma primjene, jer je ona promjenljiva. *Hadis* nas, prema tome, upućuje kako se primjenjuje islamska misao. Muhamed a. s. je u tom pogledu najveći naš učitelj” (Đozo 1998: 34–35). Na drugom mestu, Đozo ponavlja ovakav stav i govori o tome da Verovesnik treba da bude naš uzor i da nam sada, u eri obnove, buđenja i ponovnog vraćanja islamu, vrlo važno bude ne toliko ono što je on radio, koliko ono kako je radio. On ističe da su za nas važni „metod, taktika i strategija kojom se služio” Verovesnik islama i piše: „Očito je da mi u njegovim praktičnim rješenjima ne možemo uvijek naći rješenje za svoje probleme. On je praktično rješavao probleme svoga vremena i svoga društva. Čak i kada se radi o istom problemu, on u drugom vremenu i drugim uvjetima ima drugo rješenje i drukčiju primjenu.” Đozo zatim zaključuje da mi „prvu islamsku zajednicu” ne prihvatamo kao uzor po njenoj spoljašnjoj organizacionoj formi, niti po njenim praktičnim rješenjima, već po njenoj osnovnoj orijentaciji i po načinu prilaza i odnosa prema islamskoj misli (isto: 52–53).

U ovom radu, mi smo pokušali da se usredsredimo na najosnovnije spoznajne principe islamskog reformizma u mišljenju Huseina Đoze. Mnogobrojne značajne aspekte njegovog posebnog načina razumevanja islama i *Kur'ana* ovde nismo, zbog ograničenosti rada, spomenuli. Naravno, navedene kritike nikako ne mogu umanjiti značaj dragocenog autoriteta Huseina Đoze na polju obogaćenja ukupne islamske misli u našim krajevima. U teškim vremenima kada je ogromna većina mislilaca u svetu i kod nas smatrala da je uticaj religije i islamskih učenja potpuno marginalan, Đozo je skoro čitav svoj život posvetio izučavanju i prezentovanju intelektualnih bogatstava islama. On nas je zbog toga trajno i nenadoknadivo zadužio.

Primljeno: 2. marta 2013.

Prihvaćeno: 5. aprila 2013.

Literatura

- Đozo, Husein (1991), „Potreba i pokušaji savremene interpretacije i egzezeze kur'anske misli”, u: E. Karić (prir.), *Kur'an u savremenom dobu*, Sarajevo, Svjetlost, str. 9–26.
- Đozo, Husein (1996), *Fetve (pitanja i odgovori)*, Beograd, Publik press.
- Đozo, Husein (1998), *Islam u vremenu*, Novi Pazar, Zaman.
- Handžić, Mehmed (1999), *Izabrana djela Mehmeda Handžića*, Sarajevo, Ogledalo.
- Hasanović, Zuhdija (prir.) (2005), *Pristupi sunnetu*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.
- Ibn Turke, Sainudin (2002), *Tamhid al-Kava'id*, Kom, Bustan-e ketab.
- Ikbāl, Muhamed (1979), *Obnova vjerske misli u islamu*, preveo Mehmed Arapčić, Sarajevo, Starješinstvo Islamske zajednice u SR BiH.
- Imamović, Mustafa (1997), *Historija Bošnjaka*, Sarajevo, Bošnjačka zajednica kulture *Preporod*.
- Kajseri, Davud ibn Mahmud (1996), *Šarh Fusus al-hikam*, Tehran, Entešarat-e elmi-farhangi.
- Karčić, Fikret (1990), *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo, Islamski teološki fakultet.
- Karčić, Fikret (prir.) (2001), „Istočno pitanje” u XX vijeku, Tuzla, Behram-begova medresa.
- Karić, Enes (prir.) (1991), *Kur'an u savremenom dobu*, Sarajevo, Svjetlost.
- Karić, Enes (2004), *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća*, Sarajevo, El-Kalem.
- Karić, Enes (2012), „Kritičko mišljenje Husein ef. Đoze”, *Preporod*, 1. juni, str. 29–36.
- Kašani, Abdur-Razak (2002), *Istilahat as-sufijje*, Tehran, Entešarat-e Hekmat.
- Mula Sadra, Sadrudin (1981), *Asfar*, drugi tom, Bejrut, Dar ihja' at-turas al-arabi.
- Nasr, Sejed Husein (1994), *Tradicionalni islam u modernom svijetu*, prevela Zulejha Riđanović, Sarajevo, El-Kalem.
- Parsania, Hamid (2000), *Hadis-e pejmane*, Kom, Ma'aref.
- Parsanija, Hamid (2012), *Nauka i filozofija*, preveo Seid Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke *Kom*.
- Rida, Rašid (1910), *Tafsir al-Manar*, peti tom, Egipat, Dar al-manar.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1992), *al-Mizan*, osamnaesti tom, Kom, Esma'ilijan.
- Velajati, Aliakbar (2005), *Pujaji-je farhang va tamaddon-e eslam va Iran*, četvrti tom, Tehran, Markaz-e asnad va hadamat-e pažuheši.

Husein Džozo and Reformist Interpretation of Islam

Seid Halilović

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

Husein Džozo is one of most influential contemporary Muslim thinkers in the Balkans. At the same time he is a very prominent representative of Islamic reformism. In this work, we will try to analyze some basic cognitive principles of his reformist understanding of Islam and Quran. By using the method of detailed analysis of most important writings of Husein Džozo, we are to notice that in different spheres of his ontological, anthropological and epistemological thinking, he is getting further from traditional cognitive stage of Islam. His definition of the relationship between science and revelation is completely based on empiristic methodological principles. Therefore, Džozo will interpret the concept of *ijtihad* and significance of Prophet's tradition on the basis of empiricism and historicism. In his views of the mentioned issue, we can clearly identify major orientations of Neo-Salafism and influence of prominent representatives of *al-Manar* school.

Keywords: *Husein Džozo, Islamic reformism, empiricism, al-Manar school, modern science, revelation, ijtihad, Neo-Salafism*