

Dr. sci. Saudin Gobeljić
Medžlis islamske zajednice Tuzla

Kurra hfz. Zubejda Gobeljić
Behram-begova medresa u Tuzli



JUDAIZAM U DJELIMA KLASIČNIH MUSLIMANSKIH AUTORA

DOI: 10.58584/2490-3752.2023.9.9.89

UDK: 28-28:26

SAŽETAK

Rad koji je pred nama, na posve znanstven način tematizira jednu od velikih mainstream religijskih tradicija i to, najprije, iz rakursa interpretativne/intelektualne tradicije islama, a koja je kao takva naslonjena na konstitutivne izvore vjere. U terminološkom smislu daje se određenje onoga što se podrazumijeva i razumijeva pod pojmom al-yahud. Posredstvom znanstvenog instrumentarija koji je nastao u okrilju muslimanske teologije religija kroz ovaj rad se problematizira pitanje autentičnosti i originalnosti Svetoga pisma judaizma te najvažnijim doktrinarnim učenjima. Naime, ideja Božije Jednoće (tawhīd), iz perspektive islama, predstavlja polazišnu tačku u percipiranju drugih religijskih tradicija i njihovih učenja. Na tim zasadama, muslimanski autori, a ponajbolji primjer su klasici poput Al-Māturīdīja, Al-Bāqillānīja, Al-Aṣ'arīja, Al-Ġuwainīja, Al-Bīrūnīja, Al-Baghdādīja, sagledavaju vjerodostojnost doktrina unutar drugih religijskih učenja. Nadalje, kroz povijesno-teološki diskurs predstavljene su najvažnije i najpoznatije sljedbe koje su nastale iz krila ove religijske tradicije. U tom pogledu, postoje mnoge doktrine i teološke interpretacije oko kojih se razilaze pomenute judaističke sljedbe, no ponajvažnije su sljedeće: mogućnost/dopustivost i nemogućnost ili poricanje abrogacije (naṣḥa), dopuštenost antropomorfizma (taṣbīh) i njegovo odbacivanje/poricanje, pitanje slobodne volje i prisile te mogućnost i nemogućnost proživljenja. Svim ovim prevažnim pitanjima, na jedan posve objektivam način, baviti će se klasični muslimanski autori u svojim djelima, a u kontekstu muslimanske teologije religija, koristeći se intertekstualnom dijaloškom formom kao potrebnom vremena.

Glavne riječi: al-yahud, intertekstualna dijaloška forma, mainstream sljedbe, taḥrīf, muslimanski klasični autori, tawhīd

Uvod

Intencija ovoga rada jeste prezentiranje i razumijevanje muslimanskih teoloških stavova i pogleda o religiji judaizma. Pitanje pojmovnog određenja i samoga imenovanja ove religijske tradicije držimo iznimno važnim u smislu koncizne prelogomene u sam daljnji tok našega rada. Nakon toga ćemo, u nastavku, u povijesnome smislu, predstaviti najznačajnije sljedbe nastale u okrilju ove religijske tradicije. Takvo što će nam dati jasan uvid u pogledu sličnosti, ali i dijametralno različitih teoloških motrenja judaističke religije. Nakon toga ćemo izložiti stavove klasičnih muslimanskih autora o temeljnim doktrinama judaizma, posebno o autentičnosti svetoga teksta Starog zavjeta (Tora).¹ U tom smislu, muslimanski klasični autori će u percipiranju fenomena *tahrīfa* (alternacije) i u svojoj kritici judeo-kršćanskih Svetih spisa najprije referirati i vraćati na stavke Qur'āna koji eksplicitno i implicitno naglašavaju takve mogućnosti, a zatim i na sami tekst Tore gdje su sasvim jasne i primjetne određene kontradiktornosti.

No, prije negoli se počnemo baviti pomenutim pitanjima, bit ćemo u prilici da se, u daljem tekstu, najdirektnije upoznamo s onim što judaizam², u najopćijemu smislu te riječi, podrazumijeva.

Osnovne naznake o judaizmu

Poput svih drugih religijskih tradicija i judaizam je, u identitarnom i povijesno-kulturnom smislu, veoma složen. Tako je u procesu izgradnje zavisio od same geografije, sociokulturnog okruženja

1 *Terminus technicus* koji će klasični autori koristiti, a da bi ukazali na sadržaj Staroga i Novoga zavjeta jeste kur'anski izraz Tewrāt, odnosno Indžil. Naravno, treba znati kako ovi pojmovi nisu u potpunosti ekvivalentni, niti u pojmovnom, niti u sadržajnom smislu s prethodno spomenutim.

2 Pojam judaizam nije sadržan u tekstu Starog Zavjeta. To je ime mjesta (Juda) te je, prema određenim mišljenjima, upravo iz ove geografske odrednice deriviran pomenuti izraz. Postoji i mišljenje da je ime nastalo po najstarijem Jakubovom sinu Jehudu. Vidi više u: Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Ġami' li aḥkam al-Qur'ān*, Resalah Publishers, Bejrut, 2006, str. 158.

i, naravno, religijskoga naslijeđa.³ Sljedstveno tome, u identitet Jevreja je stopljena religijska, etnička i sociokulturna dimenzija. No, judaizam u svojoj prvotnoj formi, prokazan kroz Toru, podrazumijevao je, ponajprije, monoteističku religijsku tradiciju koja je nebeskoga porijekla, čije temelje predstavlja vjera u Jednoga Boga, iskazana kroz Sveti tekst.⁴

Kada je riječ o ovoj religijskoj tradiciji, većina klasičnih muslimanskih autora se na prvome mjestu bavi jezičkim određenjem pojma *al-yahūd*. Prema tome, sintagma *hāda al-raḡul*⁵ je u značenju onoga koji se *vratio i pokajao* te se kao takav, naposljetku, smatra *upućenim*. Prema tome, ovaj pojam koji određuje jedan religijski svijet sadržan je u iskazu Mūsā, a.s.: *Mi se, uistinu, vraćamo tebi*.⁶ Poznato je da se, pored pomenutoga pojma⁷, i drugi izrazi ili sintagme koriste i spominju kroz qur'anski tekst kako bi se imenovala ova religijska grupa, a što će biti iznimno korišteno kroz radove ili intertekstualne disputacije muslimanskih autora. Najprije, riječ je o izrazima poput Banū Isrāīl,⁸ qawmu Mūsā,⁹ al- 'ābirīyyūn¹⁰ i ahl al-kitāb.¹¹ Pomenuti pojmovi su iznimno kompleksni te ne predstavljaju sinonime već imaju svoja zasebna značenje koja su određena samim qur'anskim tekstom i povijesnim kontekstom. Ovom prilikom nećemo biti u prilici da načinimo opširniju elaboraciju pomenutih pojmova. Nakon uvodnih riječi, vratimo se

3 Nicholas de Lange, *An Introduction to Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, str. 1-20.

4 Muḥammad ibn al-Šarīf, *Al-Adyān fī al-Qur'ān*, peto izdanje, Maktaba 'Ukaz, Saudijska Arabija, 1984, str. 95.

5 Ovdje izdvajamo aš-Šahrastānija koji je na posve sistematičan način problematizirao ovo pitanje. Vidi više u: aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal Wa al-Niḥal*, str. 231.

6 Qur'an, Al-A'raf, 7:156.

7 Qur'an, Al-Baqara, 2:12; Al-Mā'ide, 5:18.

8 Qur'an, Al-Baqara, 2:47, 83.

9 Qur'an, Al-Baqara, 2:67.

10 Nastalo od riječi *'ābir* u značenju onog koji *prolazi*. Također, postoji mišljenje da su ime dobili po Ibrahimovome pretku Aberu. Vidi više u: Muḥammad Ḥamid Īsa, *Buḥūtu fī al-Yahūdīyyah*, Kairo, 2001, str. 7-11.

11 Qur'an, Ali 'Imrān, 3:64.

najznačajnijim pitanjima kojima se bave klasični muslimanski autori kada je posrijedi ova religijska tradicija.

Pojava različitih sljedbi unutar tradicije judaizma

Ovdje ćemo se, kako smo to i najavili, pozabaviti različitim sljedbama unutar judaizma. Muslimanski klasični autori imaju usaglašen stav kada je u pitanju pojava većega broja sljedbi u kontekstu ove religijske tradicije. No, vidljiva je izvijesna diskrepancija u pogledu samoga percipiranja, određivanja, prepoznavanja, imenovanja, broja¹², ali i doktrinarnoga aspekta muslimanski klasičnih autora. Možemo kazati kako postoji više različitih podjela kojima se služe klasični muslimanski autori. Najprije, podjela koja ide za tim da u *povijesno-teološkom*, općem, smislu imenuje¹³ pet *magistralnih tokova*¹⁴ ili sljedbi: as-Sāmariyye (Samaritanci/Samarićani),¹⁵ aš-Šadūqiyye, al-'Anāniyye (Karaiti), al-Rabbāniyye (Rabaniti), al-'Īsawiyye (Isavije),¹⁶ dajući kraći opis njihova nastanka, porijekla i doktrina. S druge strane, klasični autori će svoje bavljenje različitim vrstama sljedbi vezivati i za pitanje slobodne

12 Maqdisi će navesti čak trinaest sljedbi unutar judaizma. No, najvažnije dvije koje navodi su 'Ananiyye i Ašma'itiyye. Vidi više u: Al-Maqdisi, *Kitāb al-Bad' wa at-Tariḥ*, vol. IV, str. 34-40.

13 Ibn Ḥazm, poput al-Bāqillānija pravi i drugu vrstu diferencijacije ili podjele. Naime, po pitanju razumijevanja samoga *nashā* ili abrogacije glede teksta Tore on spominje dvije temeljne sljedbe/grupe, a o čemu ćemo u narednome poglavlju govoriti.

14 Aš-Šahrastāni za razliku od drugih navodi i sljedbu pod imenom Muqāribe wa Jūz'āniyye. Pored četiri navedene sljedbe, aš-Šahrastāni navodi, na prvi pogled, još jednu pod nazivom Muškaniyya. No, na osnovu samoga redosljeda i načina na koji tretira ovu sljedbu saznajemo da je u pitanju podgrupa. Zapravo, na kraju svoga govora o judaizmu on je izričit kada kaže da su ove četiri, gore navedene sljedbe, najveće a da su ostale nastajale unutar ovog religijskoga kruga.

15 Svi veliki muslimanski povijesničari religije spominju ovu sljedbu. Izrazit primjer su: al-Mas'ūdi, Balāḍuri i dr.

16 Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḥal*, vol. II, Dār al-Ġil, Bejrut, 1996., str. 177-180.

volje i predestinacije¹⁷, potom pitanje abrogacije¹⁸ (*nash*) i vjerodostojnosti poruke Muhammeda, s.a.v.s., i načina na koji oni, u doktrinarnome smislu, razumijevaju njegovo poslanje. U tom pogledu, govorimo o dvije temeljne grupacije: Ašma'itiyye¹⁹, tj. one koji odbacuju u potpunosti sve poslanike i vjerozakone nakon Mūsā, a.s., i 'Anāniyye, ili one koji smatraju da su pojava Īsā, a.s., i Muhammeda, s.a.v.s., istina, ali da su oni poslani drugim narodima. Zanimljivo je primijetiti da je Al-Bīrūnī jedan od rijetkih autora koji iznimno mnogo pažnje usmjerava prema *praznicima* unutar judaizma te, kroz tu prizmu, spominje Rabanite, Miladite/Išma'iyye²⁰ i 'Anānite. U nastavku ćemo predstaviti poglede muslimanskih klasika na pomenute grupacije.

Samaritanci (al-Sāmariyya)

Samaritanci su prva sljedba koju želimo koncizno predstaviti, a koju spominje većina klasičnih autora. Pripadnici ove sljedbe imaju posebnu Toru za razliku od svih drugih Jevreja.²¹ Samaritanci²² su prvi koji su govorili o Tori, koja je u posjedu većine, kao Knjizi koju

17 Na toj podjeli insistira aš-Šahrastānī koji izdvaja Rabbāniyye (Rabanite) poredeći ih sa mu'tezilama u islamu, i Karra'ūne (Karaite) koje poredi sa džebrijama. Vidi više u: aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal Wa an-Niḥal*, str. 235-239.

18 Ovdje posebno mislimo na al-Bāqillānija koji se na izvijestan način bavi i drugim sljedbama poput Samiriyya i 'Isaviyya. Vidi više u: al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd al-Awā'il wa Talḥīṣ ad-Dalā'il*, str. 187-220.

19 Ovo je drugi naziv za najveću sljedbu unutar tradicije judaizma, tj. Rabanite. Ovaj termin dolazi iz aramejskoga jezika u smislu onih koji slijede "usmenu tradiciju". Ovaj termin koriste i drugi muslimanski autori poput Ibn Ḥazma, Mas'ūdīja i dr.

20 Al-Bīrūnī u odnosu na sve druge pravi razliku između Rabanita i Ašma'itiyya koje on naziva Ishma'itiyya iako iz drugih izvora saznajemo da je u pitanju jedna te ista sljedba.

21 Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Aḥwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 177.

22 Prema savremenim istraživačima naziv ove sljedbe dolazi od hebrejske riječi *shamerim*, u značenju „posjednici/čuvari” ili „svjedoci” prave vjere, Tore. Vidi više u: Wayne Brindle, "The Origin and History of the Samaritans", *Grace Theological Journal* 5.1 (1984) 47-75.

su Jevreji izmijenili i promijenili.²³ U odnosu na većinu Jevreja, oni ne smatraju Jerusalem svetim gradom već Neblus.²⁴ Ono što je zajedničko muslimanskim autorima u opisivanju ove sljedbe jeste činjenica kako oni ne prihvataju ni Sulejmana ni Ezekiju²⁵ nakon Mūsā, a.s., Hārūna, a.s., i Jošu'e ibn Nuna nijednoga poslanika, izuzev onoga²⁶ koga Tewrāt nagovještava kao *radosnu vijest*, a koji će se pojaviti poslije Mūsā, a.s., koji će potvrditi Toru, prihvatajući je u potpunosti, a zatim suditi po njenim propisima.²⁷ Ne vjeruju u proživljenje niti u vječni život na drugome svijetu. Prema muslimanskim klasicima, jezik koji su pripadnici ove sljedbe koristili i na kome je napisana, Tora je drugačiji u odnosu na jezik drugih Jevreja, tj. bliži je hebrejskom nego li sirijskom jeziku. Određeni muslimanski autori²⁸, navode i podjelu unutar same sljedbe, i to na Dustaniyyance²⁹ (Alfanijance) koji smatraju da će čovjek biti nagrađen i kažnjen samo na ovom svijetu i Kustaniyyance koji prihvataju i vjeruju u budući svijet te u kaznu i nagradu kao zaslugu čovjeka na ovom svijetu.³⁰ Smatrat će se kako je njihovo učenje čisti *sinkretizam* jer se vezuje i za judaizam, ali i za mazdeizam (zoroastrizam). Bit će posebno privilegovani u odnosu na sve druge Jevreje u vrijeme kralja Nabukodonosora.³¹

23 Al-Mas'ūdī, *Murūǧ ad-Dahab wa-Ma'ādin al-Ġawhar*, Al-Maktaba al-Asrija, Bejrut, vol. I, 2005, str. 49.

24 Kibla kojoj se okreću je brdo koje se naziva Gurejzim, a nalazi se između Beyt al-Maqdisa i Nablusa.

25 ...ni Sulejmana ni Ezekiju... Vidi više u: al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd al-Awā'il wa Talhīṣ ad-Dalā'il*, str. 188.

26 Aš-Šahrastānī opisujući ovu sljedbu ističe kako se među njima pojavio čovjek po imenu Alfan koji je tvrdio za sebe da je onaj koga je Mūsā, a.s., najavio kroz tekst Tore, a što se treba desiti hiljadu godina prije Mesije. Vidi više u: Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal Wa al-Niḥal*, str. 238.

27 Vidi više u: Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal Wa an-Niḥal*, str. 238.

28 Pored Aš-Šahrastānija i Al-Bagdādija i Al-Mas'ūdī će, uz određenu razliku, navesti dvije sljedbe i to: al-Kusan i al-Durusan. Vidi više u: al-Mas'ūdī, *Murūǧ ad-Dahab wa-Ma'ādin al-Ġawhar*, vol. I, str. 48.

29 Sličnu podjelu donosi i Balādhurī u svom poznatom djelu *Futūḥ al-Buldān*.

30 Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal Wa an-Niḥal*, str. 238.

31 Vidi više u: al-Bīrūnī, *Kitāb al-Āṭār al-Bāqīyah 'an al-Qurūn al-Ḥāṭiyah*, str. 27-28.

Karaiti (al-'Anāniyya)

Kada je riječ o ovoj sljedbi, postoje određena zajednička saznanja, ali i evidentne razlike među klasicima shodno izvorima na koje su se pozivali.³² 'Anāniyye³³ (Karaiti) jeste sljedba koja potječe od Anana ibn Davuda (8. stoljeće n.e.), u čemu se slaže većina muslimanskih autora. Među Jevrejima su poznati i po imenu Karrayuni ili Karaiti.³⁴ Prema muslimanskim klasicima, izuzimajući Aš-Šahrastānija³⁵, oni ne prihvataju vjerodostojnost Tore na koju se pozivaju drugi Jevreji jer su mišljenja kako je ona puna interpolacija i kontradiktornosti. Pripadnici ove sljedbe smatraju kako su oni, za razliku od drugih, posjednici autentičnoga teksta Tore. S druge strane, većina Jevreja tvrdi kako je upravo Tora na koju se poziva ova sljedba doživjela vidne izmjene te je kao takva neprihvatljiva.³⁶ Posve odbacuju mišljenje ili učenje sljedbe poznate kao Rabaniti,³⁷ zagovarajući, nasuprot njih, Jednoću Boga (*tawhīd*) i odbacuju svaki vid antropomorfizma (*tašbīh*).³⁸ Prema ovoj sljedbi, Īsā, a.s., nije upitan kao prijatelj Božiji koji prihvata Toru i njoj poziva, ali, s druge strane, on ne donosi nikakav novi vjerovodan niti abrogira/derogira ono što je Mūsā, a.s., već dostavio. Prema njihovom naučavanju, Īsā, a.s., nije niti može biti poslanik te, navode, da je najbolji pokazatelj toga sami Indžil (Novi zavjet). S tim u vezi, postavlja se pitanje kako Novi zavjet može biti knjiga koju je Bog objavio, pošto je nastala nakon njegove smrti, a pisali su je njegovi učenici.³⁹ Bili su prisutni u Iraku, Egiptu i Šamu (Siriji) te u Andalusu.⁴⁰ U pogledu naučavanja ili razumijevanja slobodne,

32 Oni se spominju kroz opće enciklopedije znanja, teološke kompedijume, hereziografske traktate i religijske polemičke radove. Također, Mas'ūdī u svome djelu *Kitāb al-Tanbih wa al-Ašrāf* spominje ovu sljedbu.

33 Zanimljivo je da Al-Bāqillānī ovu sljedbu ne imenuje jednako kao drugi. No, kada se tiče njihove uloge i učenja, saglasan je s onim što drugi kazuju.

34 Aš-Šahrastānī ne spominje u svome radu da ih se još imenuje i kao Karaite.

35 Ovakvo nešto ne navodi Aš-Šahrastānī.

36 Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 202.

37 Halaha je religijsko-pravni nauk judaizma.

38 Al-Maqdisī, *Kitāb al-Bad' wa at-Tariḥ*, tom IV, str. 34.

39 Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal Wa an-Niḥal*, Resala Publisher, str. 235.

40 Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 178.

volje klasični muslimanski autori ih porede s *kaderijama* i antropomorfistima unutar muslimanske teologije.⁴¹

Isavije (al-'Īsawiyya)

'Īsawiyye (Isavije) je sljedba koja uzima Īsāa al-Aṣḥāhānija kao svoga utemeljitelja koji vodi porijeklo iz Isfahana. Bit će zabilježeno kako je Al-Aṣḥāhāni živio u vrijeme halife Mansūra⁴², te da je veliki broj Jevreja povjerovao u njegovu tvrdnju da je on jedan od apostola najavljenog Mesije i da je i sam poslanik koji je razgovarao s Bogom. Tom prilikom ga je, prema njegovim riječima, Bog učinio odgovornim u pogledu oslobađanja Israelićana od nasilnih naroda i tlačiteljskih vladara. Nije prihvatao mnoga naučavanja sadržana u Tori.⁴³ Pripadnici ove sljedbe vjeruju u poslanstvo Īsāa, a.s., koji je poslan sinovima Isrāilovim. Prihvataju poslanstvo Muhammeda, s.a.v.s., tvrdeći kako je on isključivo došao Arapima, tj. sinovima Ismāilovim, bez da je tim poslanjem derogiran vjerovakon Mūsāa, a.s.⁴⁴ Veći broj muslimanskih autora će nastojati logički, argumentirati⁴⁵ i upozoriti na svu nedostatnost njihovih gore iznesenih tvrdnji. Kroz *intertekstualnu dijalošku formu* postaviti će racionalno pitanje, kako to da prihvataju poslanstvo Muhammeda, a.s., i Īsāa, a.s., a ipak poriču da su oni došli svim ljudima te da su abrogirali vjerovakon Mūsāa, a.s., i sve ono što je kao takvo došlo prije njih? Nadalje, kako je moguće da su njih dvojica kao poslanici izrekli neistine? Sljedstveno tome, ako je to istina, zašto njihovo poricanje ne obuhvata sve ono što su ova dvojica poslanika dostavila te na taj

41 Vidi više u: Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal Wa an-Niḥal*, str. 232.

42 Ovdje se misli na drugoga Abāsijaskoga halifu Abū Ġāfara al-Mansūra (754-775)

43 Aš-Šahrastānī će istaći kako je zabranjivao sve vrste prinošenja žrtve te meso živih stvorenja, ptica i ostalih životinja. Vidi više u: Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal Wa an-Niḥal*, str. 235-236.

44 Al-Ġuwainīspominje ovu sljedbu u kontekstu govora o vjerodostojnosti i prihvatanju poslanstva Muhammeda, s.a.v.s. Slično kao i drugi muslimanski klasični autori, konstatuje kako postoje dvije grupe (*tā'ifatāni*) ili dva mišljenja u pogledu *nashā*. Vidi više u: 'Abd al-Malik b. 'Abdullah Al-Ġuwainī, *Kitāb al-Irṣād ilā Qawāṭi' al-Adilla fi Uṣūl al-I'tiqād*, Kairo, 1950, str. 338.

45 Kao i većina drugih muslimanskih klasičnih autora i on počinje s postavkom i metodološkom preporukom: *upitajte ih/recite im ili ako vam kažu odgovorite*.

način degradiraju poslanstvo u potpunosti.⁴⁶ U susretu s mnogima uglednim Jevrejima, određen broj muslimanskih klasika imao je priliku da se, najizravnije, upozna s ovim njihovim učenjem. Jedan od njih je svakako i Ibn ẖazm.⁴⁷

Rabaniti (Rabbāniyya)

Rabbāniyye (Rabaniti) muslimanski klasični autori prepoznaju kao najveću i najdominantniju skupinu unutar judaizma. Njihova vjera je vjera većine Jevreja.⁴⁸ Također, *Ašma'itiyya*⁴⁹ je izraz koji je sinonim za navedenu sljedbu, a koga u svojim radovima koriste klasici. Ovaj termin dolazi iz aramejskoga jezika, u smislu onih koji slijede "usmenu tradiciju". Riječ je o sljedbi koja u potpunosti odbacuje sve poslanike i vjerozakone nakon Mūsāa, a.s., smatrajući kako je apsolutno nemoguće da dođe do ukidanja (abrogacije) nečega što je Bog već dostavio⁵⁰, a naročito je to teško moguće u pogledu propisa jer je tako nešto strano Bogu. U pogledu poimanja pitanja *slobodne volje* unutar judaizma, ova sljedba najbliža je mu'tezilijskom shvatanju unutar islama.⁵¹

Sadukeje (aṣ-Ṣdūqiyya)

U odnosu na druge autore Ibn ẖazm navodi i Sadūqiyye (Sadukeje). Sljedba je ime dobila po čovjeku koji je prozvan Ṣadūq. U kontekstu govora o ovoj sljedbi, pomenuti autor navodi saznanje kako oni među svim drugim sljedbama drže da je 'Uzayr (Ezra) sin Božiji (*wa hum yaqūlūn min bayn sā'ir al-yahūd ann al-'uzayr huwa ibn Allāh*).⁵² Zanimljivo je da Ibn ẖazm jasno naglašava kako među svim sljedbenicima judaizma oni posebno insistiraju

46 Vidi više u: Al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd al-Awā'il wa Talhīṣ ad-Dalā'il*, str. 189.

47 Vidi detaljnije u: Ibn ẖazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 179.

48 Ibid, 178.

49 Al-Bāqillānī i Al-Mas'ūdī prioriteto koriste ovaj naziv.

50 Vidi više u: Al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd al-Awā'il wa Talhīṣ ad-Dalā'il*, str. 187.

51 Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal Wa an-Niḥal*, str. 232.

52 Ibn ẖazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 178.

na ovom učenju/doktrini. Nasuprot ovome, ono što je zajedničko svim sljedbama i gdje imaju monolitan stav, uz određene iznimke, jesu pitanja u domenu eshatologije. Svi oni, pored sedamdeset i jedne sljedbe, iščekuju u zoru eshatološke noći pojavu ili dolazak Mesīha i to na dan subotnji.

Muqārība wa Yūz'āniyya

Muqārība wa Yūz'āniyya je sljedba čiji je osnivač Juz'an koji je insistirao na asketizmu i molitvi. Tvrdio je kako Tora ima i svoj vidljivi doslovni i skriveni ezoterijski smisao. Bio je protivnik antropomorfizma (*tašbih*) te je zagovarao slobodnu volju smatrajući da je sam čovjek vlasnik svojih djela, na temelju čega će biti nagrađen ili kažnjen. Unutar ove sljedbe postoji i podgrupa koju se naziva Muškāniyye. Oni prihvataju Muhammeda, s.a.v.s., kao poslanika koji je dobio Objavu te je poslan svim ljudima izuzev Jevrejima jer su oni već ranije postali izabrani narod Knjige.⁵³

Na kraju našega govora o najpoznatijim sljedbama koje su se pojavile i razvile unutar judaizma važno je istaći kako se, u manjoj ili većoj mjeri, muslimanski autori bave ovim pitanjem. Određen broj klasika daje veliki prostor za sagledavanje ovoga pitanja dok drugi autori daju samo kratke crtice na početku svoje elaboracije, a tek u daljem govoru povremeno se vraćaju i kritički predstavljaju, odnosno vrednuju njihova pojedinačna učenja. Naravno, treba istaći kako je izvijestan broj klasičnih autora dijelio životni prostor i, samim tim, imao izravne susrete s pripadnicima različitih sljedbi, a što je vidljivo i iz njihovih djela unutar kojih problematiziraju nemuslimanske religije. Očit primjer navedenoga jeste Ibn Ḥazm. Poznato je da će tokom boravka u Almeriji upoznati Jevrejina Samuela ibn Nagrellu koji je pripadao najdominantnijoj sljedbi pod imenom Rabaniti, a o kojoj smo već govorili. Njihove disputacije su bile na temu autentičnosti Svetih spisa, a što će ostaviti dubok trag na Ibn Ḥazma i njegovu kasniju percepciju različitih sljedbi unutar judaizma. Nagrella će u vremenima poslije susreta napisati traktat gdje će nastojati da ospori autentičnost Qur'āna i ukaže

⁵³ Ibid, str. 236.

na navodne kontradiktornosti. Ibn ẖazm će se smatrati pozvanim da odgovori na navedene tvrdnje pišući disputaciju pod nazivom *Radd 'alā ibn Nagrela al-Yahūdi* u kojoj će nastojati opovrgnuti takve stavove te ukazati na greške u samoj Tori i Talmudu.

Pitanje autentičnosti Svetog pisma

Iščitavajući konstitutivne izvore islama i klasičnu muslimansku literaturu, dolazi se do zaključka da su sljedbenici judaizma pripadnici Mūsāova, a.s., naroda, ali ponajprije posjednici Svetoga teksta, Tore. Klasični muslimanski autori, kada se bave pitanjima iz domena profetologije, ukazuju kako je Tewrāt prva Knjiga spuštena s neba te iznose neke od sljedećih argumenata kako bi potkrijepili svoje tvrdnje. Prvotno, ukazat će na posve vidnu razliku između pojma *suhufa*, koji su obznanjeni Ibrahimu, a.s., u etimološkom i suštinskom smislu, u odnosu na sam pojam *Knjige*, u ovom slučaju Tewrāta, a s tim u vezi i pojam Ploča koje sadrže u skraćenoj formi ono što je sadržano unutar korica Tewrāta. Svoju tvrdnju o vrijednosti Tewrāta apostrofiraju spominjanjem predanja⁵⁴ u kome Poslanik, s.a.v.s., izriče kako je Allah, dž.š., najprije stvorio Adema Svojom rukom, potom Džennet, a zatim i Tewrāt.⁵⁵ Ovaj pristup ukazuje na iznimno poštovanje⁵⁶ prema objavljenjima Božijoj Riječi koju su dobili Jevreji.⁵⁷ S druge strane, muslimanskiklasični autoru dovest će do kritičkog motrenja stavaka Tore, a *referentni okvir* za takvu vrstu teološke percepcije i evaluacije jeste qur'ānski sadržaj koji problematizira i upućuje na moguću tekstualnu i interpretacijsku interpolaciju i distorziju.⁵⁸ Tako Ibn ẖazm zauzima jasan

54 Ad-Daraqutnī, *Kitāb aṣ-Ṣifāt*, bez. god. izdanja, str. 34.

55 Vidi više u: Aṣ-Ṣaḥrastānī, *Kitāb al-Milal Wa an-Niḥal*, str. 231

56 Vidi više u: Ibn ẖazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Aḥwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 314-315.

57 Recite: "Mi vjerujemo u Allaha i u ono što se objavljuje nama, i u ono što je objavljeno Ibrahimu, i Ismailu, i Ishaku, i Jakubu, i unucima, i u ono što je dato Musau i Isau, i u ono što je dato vjerovjesnicima od Gospodara njihova; mi ne pravimo nikakve razlike među njima, i mi se samo Njemu pokoravamo." (Qur'an, Al-Baqara, 2:136)

58 Qur'an, Al-A'rāf, 7:162; Al-Baqara, 2:41-42, 75, 79, 174; An-Nisā', 4:46; 5:41

stav po pitanju Svetih spisa, ukazujući kako muslimani nisu nikada odbacili njihovu istinitost i obznanjivanje u primordijalnom smislu te riječi. Tek nakon toga, u daljemu tekstu, kao i većina drugih klasika akcentira kako su određeni sljedbenici judaizma izmijenili (*baddal*) Tewrāt i Zebūr. Važan instrument ili kriterij u percipiranju i promatranju sadržaja Tore u kontekstu judaizma, ali, jednako tako, i drugih religijskih tradicija jeste racionalno/logičko prezentiranje i argumentiranje uz očite skripturalne dokaze.

Ovakav oblik sagledavanja Tore unutar konstitutivnih izvora islama, potaknut će pojavu kritičkoga razmatranja Biblije, Staroga, a kasnije i Novoga zavjeta koje će iznositi klasični muslimanski teolozi i mislioci, među kojima se posebno izdvajaju Ibn Ḥazm, Al-Bāqillānī, Al-Ġuwainī⁵⁹ i dr. Nakon što Ibn Ḥazm opisuje religijske grupe unutar judaizma, daje i zanimljivu podjelu u pogledu samoga *nash'a* ili derogacije. Riječ je o dva gledišta, i to: *prvo*, oni koji potpuno odbacuju derogaciju/abrogaciju same Tore. Njihov osnovni argument je sadržan u tome da je nemoguće da se desi da Bog nešto naredi, a potom zabrani jer bi to značilo da istina može postati laž, poslušnost neposlušnost te neistina istinom. *Drugo*, onih koji to prihvataju kao mogućnost, ali odbacuju da se desilo. Ibn Ḥazm ovakvo što odbacuje. Najprije, jer ne postoje jasni argumenti na temelju čega takvo što tvrde. Zatim, u samoj prirodi Božijega stvaranja, prema dotičnom autoru, ovaj fenomen je iznimno prisutan. Bog daje život, a zatim ga uzima, potom iz mrtvila stvara život. Jedne čini vladarima, a druge podanicima, jedne uzdiže, a druge ponižava, daruje kome hoće ono što hoće.⁶⁰ Slično pristupa i Al-Bāqillānī koji na samome početku svoga govora o sljedbama unutar judaizma upućuje na činjenicu kako oni odbacuju

59 Abūal-Ma'ālī al-Ġuwainī (1028-1085) rođen je i odrastao u Nejsaburu. Znao je stjecao u Bagdadu, Mekki i Medini. Bio je veliki poznavalac kako teologije jednako tako i fiqha. Imam Al-Gazali je bio njegov učenik. Napisao je velik broj djela, a najpoznatije među njima jeste *Kitāb al-Iršād ilā Qawā'it al-Adilla fī Uṣūl al-I'tiqād* (Knjiga uputa/smjernica za konačne dokaze o načelima vjerovanja) u kojoj kroz prizmu logike, teologije, ali i filozofije donosi konačne dokaze u pogledu samih temeljnih pitanja iz domena vjerovanja. Vidi više u: Hugh Goddard, Islamic Theologians and Thinkers, u: *Encyclopedia of Islamic Civilisation and Religion*, Routledge, 2008.

60 Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣḥ fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 179-180;

moгуćnost bilo kakvoga *nasha* i *tahrifa*.⁶¹ Također, Al-Ġuwainī će kroz komparativni pristup ukazati na izvjesnu kontradikciju mnogih podataka koje nalazimo u Svetim spisima Jevreja i kršćana. Njegovo razumijevanje pitanja kontradikcije i propusta, praćeno je komparacijom unutar ove dvije religijske tradicije.⁶² Na sličnim postavkama, samo iz posve drugačije spoznajno-teorijske perspektive, u zapadno-evropskoj kulturi razvit će se teorije kritičkoga propitivanja religije uopće, a posebno Biblije, Starog i Novog zavjeta (povijesno-kritička metoda u biblijskoj egzegezi XIX stoljeća).

Jedna od najčešće navođenih primjedbi muslimanskih klasičnih autora u pogledu samog Svetoga pisma i njegove autentičnosti jeste pitanje *nasha*,⁶³ *tahrifa*⁶⁴ i *tabdila*.⁶⁵ Ovdje želimo posebno naglasiti kako je Ibn Ĥazm najistaknutiji zagovornik doktrine *tahrifa*⁶⁶ unutar Svetih tekstova Jevreja i kršćana te prvi koji je pisao kritički osvrt na sam sadržaj Novog i Starog zavjeta.⁶⁷ U bavljenju pitanjem transmisije teksta Tore, Ibn Ĥazm transponira isti metodološki obrazac koji se koristi u islamskim naukama, a posebno u

61 Vidi više u: Al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd al-Awā'il wa Talhīs ad-Dalā'il*, str. 187-188.

62 Vidi više u: 'Abd al-Malik b. 'Abdullah Al-Ġuwainī; Michel Allard, *Textes apologétiques de Ġuwainī: Šifa' al-Galll Fi al-Tabdīl Luma' fi Qawa'id Ahl al-Sunna*, Dar el-Machreq, Beyrut, 1968., str. 76-82.

63 U značenju mijenjanja ili uklanjanja pravnoga propisa. Ovaj pojam će figurirati kao jedan od važnijih u pogledu same vjerodostojnosti i praktične važnosti svega onoga što je bilo prije posljednje Objave.

64 *Tahrīf*, u pravnome i teološkome smislu, prevodimo u značenju *izvrtanja*, falsificiranja Svetoga teksta. Ovaj izraz podrazumijeva namjerno i svjesno izvrtanje riječi. U qur'anskome tekstu Jevreji se karakterišu kao oni koji namjerno izostavljaju objavljene riječi. Vidi više u: *Semantika Kur'ana*, priredio Enes Karić, Bemust, Sarajevo, 1998, str. 284. Također, Faḥruddīn ar-Rāzī u svome tefsiru donosi stav 'Abd al-Ġabbāra po kome su vidne dvije vrste promjena u kontekstu Svetoga teksta i to, u pogledu samoga teksta, tj. forme i u pogledu razumijevanja njegova konačnoga značenja. Vidi više u: Faḥruddīn ar-Rāzī, *Māfātīḥ al-Gayb*, Dār al-Fikr, Bejrut, vol. 11, 1981, str. 144.; Abdur Rashid Siddīqī, *Qur'anic Keywords: a reference guide*, The Islamic Foundation, UK, 2008, str. 238-239.

65 Qur'an: An-Nisā', 4:48, Al-Mā'ida, 5:16, 45, 52.

66 Vidi više u: 'Abd Rashied Omar, *Ibn Ĥazm on the Doctrine of Tahrīf*, The University of Cape Town, Cape Town, 1992.

67 Isma'il R. and Lois L. al-Fārūqī., *The Cultural Atlas of Islam*, SAD, Macmillan Publishers, 1986, str. 185-201.

hadiskoj znanosti u pogledu provjere autentičnosti predaja. Sljedstveno tome, s jedne strane, muslimanski klasični autori imat će monolitan stav u pogledu samoga fenomena *nashā* (abrogacije). S druge strane, važno je istaći kako muslimanski klasični autori dijametralno različito gledaju na fenomen *tahrīf*a u kontekstu Svetih spisa. Muḥammad ibn Ġarīr at-Ṭabarī (d. 923) i Faḥruddīn ar-Rāzī (d. 1209) kroz svoje egzegetske radove utvrdili su da ajeti koji govore o ovoj temi ne uvjetuju da muslimani prihvate koncept *tahrīf al-naṣṣ*.⁶⁸ Ibn Ḥazm će se, nedvosmisleno, kritički odrediti prema ovakvim mišljenjima i stavovima. Je li moguće, reći će Ibn Ḥazm, da muslimani koji tvrde da nije bilo *tahrīf*a u tekstu Tore, nisu čuli za stavke Qur'āna koji kazuju o *tahrīfu*. Naravno, kao literalist, ne donosi nikakvo posebno pojašnjenje niti kontekstualizaciju ajeta koje citira u ovom slučaju.⁶⁹

Muslimanski klasični autori će u percipiranju fenomena *tahrīf*a⁷⁰ (distorzije/iskrivljenosti/alternacije) i u svojoj kritici judéo-kršćanskih Svetih spisa najprije referirati i vraćati se na stavke Qur'āna⁷¹ koje eksplicitno naglašavaju takve mogućnosti, a zatim i na sami tekst Tore i evanđelja⁷² gdje su sasvim jasno primjetne kontradiktornosti i nedosljednosti⁷³, te naposljetku navode kako unutar⁷⁴ samoga judaizma dolazi do tvrdnji koje ukazuju kako je Tora

68 Vidi više u: 'Abd Rashied Omar, *Ibn Ḥazm on the Doctrine of Tahrif*, str. 57.

69 Vidi više u: Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Nihāl*, vol. I, str. 317-318.

70 Kada je riječ o fenomenu alternacije u Svetome spisu možemo govoriti o nekoliko koncepata, shodno terminologiji koja se koristi kroz same stavke Qur'āna. U pitanju su različiti aspekti i različita razumijevanja svakoga od koncepata. U tom slučaju, govorimo o sljedećem: *tahrīf* (2:75; 4:46; 5:13; 5:41), *tabdīl* (2:59; 7:162), *kitmān* (2:42, 140, 146, 159, 174; 3:71, 187), *labb* (2:42; 3:71), *nisyān* (5: 13,14; 7:53,165) *layyin* (3:78; 4:46). Vidi više u: 'Abd Rashied Omar, *Ibn Ḥazm on the doctrine of tahrif*, str. 44-57.

71 Qur'an, An-Nisā', 4:46; Al-Mā'ida, 5:13; 41; Al-Baqara, 2:75

72 Justin mučenik (oko 150. godine) pod samim evanđeljima ne podrazumijeva Sveto pismo, nego ih razumijeva kao uspomene apostola. Vidi više u: A. N. Terrin, *Uvod u komparativni studij religija*, str. 108.

73 Ibid, str. 24.

74 Najočiti primjer su Samaritanci koji će tvrditi da Tora koju ima većina Jevreja nije autentična jer je izmijenjena. Vidi više u: al-Mas'ūdi, *Murūğ al-Dhahab wa-Ma'ādīn al-Ġawhar*, vol. I, str. 49.

pretrpjela promjene i izmjene u formi egzegetskih (*tafsīr*) i interpretacijskih (*ta'wīl*) dosjetki unutar samoga teksta.⁷⁵ Klasici će izravno tretirati i devijacije u samom sadržaju (*tahrīf al-naṣṣ/al-laḫṣ*)⁷⁶ Tore, a potom i pogrešnu interpretaciju (*tahrīf al-ma'ānī*) koja nastaje na tim osnovama. Njihovo sagledavanje pitanja autentičnosti i vrijednosti Svetoga teksta u općem smislu te riječi, a u ovom slučaju posebno Tore, moguće je posmatrati u četiri pravca. *Prvo*, problematiziranje pitanja transponiranja samoga sadržaja Tore od trenutka kada je Mūsā, a.s., primio Božiju Riječ pa sve kroz svetu povijest.

Drugo, nezaobilazno, pitanje koje su tretirali svi autori jeste vjerodostojnost poslanja Muhammeda, s.a.v.s., a u kontekstu samoga teksta Tore.

Treće, navođenje kontradiktornosti i očitih nedosljednosti u samome tekstu Tore, kao i interpretacija koje će se pojaviti kod samih Jevreja. Ibn Ḥazm i Al-Ġuwainī se kroz svoje radove, u odnosu na Aš-Šahrastānija, Al-Bāqillānija i Al-Bīrūnija, iscrpno bave pitanjem stavaka koji ukazuju na vidljivu kontradiktornost. Samo napomene radi, Ibn Ḥazm će, u velikom dijelu svoga rada, problematizirati i evaluirati upravo ovu dimenziju Teksta.

Četvrto, referiranje i pozivanje na različite primjerke teksta Tore. Posebno će Al-Bīrūnī i Al-Ġuwainī, koristeći se komparativnom metodom, ukazati na nekoherentnost i nedosljednost u različitim kopijama teksta Tore. S tim u vezi, uobičajeno je da se navodi primjer Samaritanaca koji polažu pravo na posebnu i drugačiju Toru u odnosu na sve druge Jevreje, ali i obrnuto. Ova sljedba, a što smo imali priliku već gore vidjeti, pretenduje na poseban tekst Tore, odbacujući sve druge kao apokrifne i izmijenjene. No, s druge strane, većina Jevreja prema Ibn Ḥazmu smatra kako je upravo tekst Tore koji Samaritanci posjeduju, izmijenjen i neprihvatljiv.⁷⁷ Tako se, posredstvom racionalnih argumenata, nastojalo još jednom akcentirati i evidentirati pitanje autentičnosti Svetoga teksta Jevreja.

⁷⁵ Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa an-Niḫal*, str. 233.

⁷⁶ Ovdje mislimo na sam *tekst* u smislu riječi i izraza.

⁷⁷ Vidi više u: Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḫal*, vol. I, str. 202.

U daljem tekstu naćinit ćemo eksplikaciju razlićitih aspekta s kojih muslimanski klasićni autori tretiraju i percipiraju ovo složenno i izuzetno važno pitanje. Najprije, ono na što upućuje veći dio klasićnih autora jeste pitanje autentićnosti Tore u *povijesnom* smislu te rijeći.⁷⁸ Na temelju tih uvida doći će do problematiziranja i aktualiziranja onoga što se u islamskoj terminologiji, a što je upravo kao neka vrsta “metodološkog instrumentarija” korišćeno i u vezi promatranja tekstova drugih religijskih tradicija, oslovljava kao vjerodostojnost prenošenja (*al-manqūlu bi-t-tawātur*), a u sklopu toga i pitanje samoga prevođenja na druge jezike.⁷⁹ Poglavlja koja se bave ovim pitanjima bit će najćešće naslovljena kao *Kako je izmijenjen/iskrivljen Tawrāt*.⁸⁰ Prema muslimanskim klasicima, mnogo je oćitih propusta naćinjeno u pogledu povijesnoga transponiranja i prenošenja teksta Tawrāta. Najprije, povijest bilježi sedam perioda masovne apostazije sljedbenika judaizma i otvorenoga *idolopoklonstva*, što otvara mogućnost da su naćinjene odrećene preinake i svojevrzne alternacije. Potom, ćinjenica da je samo mali broj ljudi ili svećenstva (rabina) imao uvid u tekst Tore. Nedostatak većeg broja lanaca prenosilaca iz generacije u generaciju, kao što je to slućaj s Qur’ānom ili Ĥadisom,⁸¹ budi sumnju u vjerodostojnost Teksta.⁸² No, poseban detalj koji se navodi kroz klasićnu literaturu jeste Nabukodonosorovo uništavanje Solomonovog hrama te, samim tim, i posljednjega primjerka Tore koji je bio ćuvan u hramu. Al-Birūnī će s povijesne taćke analizirati ovaj fenomen. Kazat će kako je nakon Nabukodonosorovog (630–561. p.n.e) destruiranja Jerusalema, došlo do velike migracije sljedbenika judaizma u Egipat. Nakon duga boravka u Egiptu, kralj Ptolomej će im omogućiti da se vrate u Jerusalem, traćeći da mu dostave kopiju njihove Svete

78 Vidi detaljnije u: Ghulam Haider Asi, *Muslim Understanding of Other Religions: A study of Ibn Ĥazm’s Kitāb al-Faṣl fi al-Milal wa al-Aḥwa wa al-Nihāl*, New Delhi, 2010, str. 86–92.

79 Ibn Ĥazm, Al-Ĥuwainī, Al-Bāqillānīali i Al-Birūnī daju odrećena konkrećna saznanja u pogledu ovoga pitanja.

80 Zapravo, Ibn Ĥazm će nasloviti poglavlje sa: *Kayfa ĥurriṣat al-tawrāḥ*

81 Vidi detaljnije u: Adnan Silajdžić, *40 hadisa s tumaćenjem*, Muftijstvo Zenica, 1994., str. 10–29.

82 Ibn Ĥazm, *Kitāb al-Faṣl fi al-Milal wa al-Aḥwā wa an-Niḥāl*, vol. I, str. 298–290.

knjige, a za to će biti bogato nagrađeni. Slijedeći ovu preporuku, oni će poslati kopiju koja će biti na hebrejskom jeziku, ali ne i na grčkom. Nakon takva saznanja, Ptolomej će tražiti da se prevede na njegov maternji jezik, tj. grčki. Tada će se sačini više prijevoda (36) te će se usporediti i neće biti velikih razlika. Jedan primjerak će kao poklon dobiti i Jevreji od samoga kralja. Kako Al-Bīrūnī dalje navodi, pored ove dvije kopije Tore postojat će i treća, na koju se pozivaju Samaritanci.⁸³ Nakon četrdeset godina, od pomenutoga egzodusa, Jevreji se vraćaju u Jerusalem te tada nastaje Ezrin primjerak Tore. On ga kazuje po sjećanju te, po prvi puta, biva dostupan većem broju ljudi. Al-Ġuwainī će istaći kako je riječ o primjerku koji je nastao 545. godine prije dolaska Īsāa, a.s., a što je bilo pogodno tlo za *tabdīl* svake vrste.⁸⁴ Ta tvrdnja implicira kako je upravo Ezra autor Tore koju većina sljedbenika judaizma uzima za vjerodostojnu. Ovaj primjerak, prema klasicima, obiluje mnogim nedostacima. No, pored svega toga, ova kopija Tore će se, u najvećoj mjeri, koristiti među Jevrejima toga vremena.⁸⁵

Drugo, u nastavku ćemo kratko razmotriti samo neke primjere kroz koje su muslimanski klasični autori nastojali potvrditi hipotezu da su Sveti spisi, a u ovom slučaju posebno Tora, doživjeli određene promjene kroz proces transponiranja i tumačenja. Kroz klasičnu literaturu navodi se činjenica koja predočava i utvrđuje kako u samoj Tori postoje mnogi pokazatelji koji potvrđuju poslanje i istinitost poruke Muhammeda, s.a.v.s., ali se one nastoje drugačije interpretirati i razumijevati. Ovo pitanje se čini nezaobilaznim kada se želi ukazati na postojanje jasne namjere da se određene stavke Tore tumače suprotno njihovome stvarnome značenju. Njihovo negiranje poslanstva Muhammeda, s.a.v.s., jasno i nedvosmisleno dokazuje postojanje devijantnoga tumačenja Svetoga teksta. Određen broj autora, kroz prizmu samoga teksta Tore, želi takvo što poentirati navodeći stavak u kome se kaže: *On je rekao: Gospod je došao sa*

83 Vidi više u: Al-Bīrūnī, *Kitāb al-Ātār al-Bāqiyah ‘an al-Qurūn al-Ḥālīyah*, str. 26.

84 Vidi više u: Al-Ġuwainī; Michel Allard, *Textes apologétiques de Guwainī: Šifā' al-Galll Fi al-Tabdīl Luma'fi Qawa'id Ahl al-Sunna*, str. 47.

85 Ibid, str. 45.

*Sinaja, obasjao ih je sa Sira, zasjao je s faranskih brda...*⁸⁶ Ovo navode Ibn Ḥazm, Aš-Šahrastānī i Al-Bīrūnī. Kada je u pitanju poslanje i sama Poruka koju donosi Poslanik islama, prema Aš-Šahrastāniju to je upotpunjenje (*tekmil*) onoga što imamo kroz Indžil i Tewrāt. Prema njegovom viđenju abrogacija je, u ovom slučaju, upotpunjenje i završni čin objavljivanja.⁸⁷ Prema njihovom uvidu, Sinaj je mjesto na kome je Mūsāu, a.s., došla Objava, Sir prostor gdje je Īsā, a.s., primio Objavu, a što se geografski odnosi na Baytu-l-Maqdis, te da je Faran pećina u okolini Mekke u kojoj je Muhammed, s.a.v.s., primio Riječi Božije.⁸⁸ Prema tome, dokaz više da se posljednji dio odnosi na Muhammeda, s.a.v.s., jeste činjenica da je upravo na toj geografiji porastao i zasnovao porodicu i sam Ismail, a.s.⁸⁹ Svakako, klasici će, a ovdje posebno mislimo na Al-Bāqillānija koji, govoreći o sljedbi Īsaviyya, potencira na pomenutome pitanju, argumentima logike, nastojati dokazivati kako su u stvarnoj kontradikciji i koliziji oni među Jevrejima koji tvrde da je Poslanik, s.a.v.s., naviješten u Tori, uz napomenu kako je poslan drugim narodima.⁹⁰ Sljedstveno tome, upitat će šta je s dokazom da je sam Mūsā, a.s., poslanik? Ako je to *duh nadnaravnosti* u njegovom poslanju osvjedočen kroz mnoge konkretne obrise njegova djelovanja, zar i drugi poslanici, poput Īsāa, a.s., i Muhammeda, s.a.v.s., nisu imali takve nadnaravne sposobnosti, a što potvrđuju kazivanja koja su prenosena s generacije na generaciju u formi predanja.⁹¹

Treće, najeklatantniji primjer koji spominje većina autora tiče se pogrešnoga razumijevanja/interpretacije stavaka Tore u pogledu Ibrāhīmove molbe/dove upućene Uzvišenome Bogu, glede Ismāīla, a.s., i njegova potomstva, a koju, načelno, Jevreji prihvataju. Kako navodi Aš-Šahrastānī, Bog Dragi izriče da je blagoslovio Ismāīla, a.s., i njegovo potomstvo riječima: *...uskoro će se među njima*

⁸⁶ Pnz, 33, 2.

⁸⁷ Vidi više u: Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa an-Niḥal*, str. 234.

⁸⁸ Ibid., str. 233.; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Aḥwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 194.

⁸⁹ Vidi više u: Al-Bīrūnī, *Kitāb al-Ātār al-Bāqīyah 'an al-Qurūn al-Hālīyah*, str. 26.

⁹⁰ Vidi više u: Al-Bāqillānī, *Kitāb at-Tamhīd al-Awā'il wa Talḥīṣ ad-Dalā'il*, str. 218.

⁹¹ Ibid, str. 189-195.

*pojavit*i Poslanik koji će kazivati moje ajete...⁹² Prema tvrdnjama sljedbenika judaizma, Bog je prihvatio dio Ibrāhīmove, a.s., dove u pogledu vlasti (*mulk*), ali ne i onoga što se odnosi na *nubu*wat i *risālat*.⁹³ Nakon navođenja takve tvrdnje, nastoji se posredstvom logike (*manṭiqa*) dekonstruisati takav pogled koji je u svojoj suštini kontradiktoran. Ako prihvataju da je Bog dao vlast Ismāīlu, a.s., i njegovim potomcima, onda je posve prirodno da sama vlast biva istinita i pravedna ili da to ne podrazumijeva. Ako se tako nešto prihvati, prirodno je da sam vladar ima iskren odnos prema Bogu u svemu što kazuje i tvrdi glede Božije Uzvišenosti. Kako je moguće da onaj koji govori neistinu protiv Boga, bude u isto vrijeme i nosilac istine i pravde, ako je jasno da nema veće nepravde od toga da se kazuje neistina protiv Boga Dragoga.⁹⁴ Pored toga, klasici navode mnoge primjere iz same Tore u kojima postoje vidljive kontradiktornosti i nedosljednosti, a odnose se na historijska, geografska i doktrinarna pitanja. Pored Al-Ġuwainija i Ibn Ḥazma, koji mnogo prostora posvećuju tekstualnim kontradiktornostima u samoj Tori, i drugi klasici na izvjestan način problematiziraju ovo pitanje. Koristeći se komparativnim pristupom, oni će ustvrditi, kako je sasvim dovoljan argument koji ukazuje na mnogobrojne kontradiktornosti i moguće preinake (*tabdīl*) upravo u tome što Jevreji i kršćani nedvosmisleno jedni druge optužuju za mijenjanje sadržaja i pogrešno tumačenje Svetih spisa. Kršćani kategorički tvrde da je Īsā, a.s., pohvaljen i najavaljen u tekstu Tore kao Mesīḥ (*Pomazanik*), dok to Jevreji osporavaju. Primjer koji se u tu svrhu navodi odnosi se na Ādema, a.s., koji je, prema tekstu Tore koji koriste Jevreji, imao 130 godina kada mu se rodio sin Šīt, dok na drugoj strani, prema Tekstu na koji se pozivaju kršćani, Ādem, a.s., imao je 230 godina. Nadalje se akcentiraju mnogi primjeri u kojima je očita diskrepancija unutar njihovih Svetih spisa. Također, Al-Bīrūnī nakon konstatacije kako postoje tri različite kopije Tore,

92 Vidi više u: aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa an-Niḥal*, str. 233.

93 Jasna razlika između pojmova vjerovjesnik (*nabīyy*) i poslanik (*rasūl*) jeste u tome što se za prvi pojam veže samo Objava, a drugi podrazumijeva i prenošenje Objavljene Riječi Božije. Svaki poslanik je u isto vrijeme i vjerovjesnik, a što se ne odnosi na drugi pojam.

94 Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa an-Niḥal*, str. 233.

ukazuje na vidnu diskrepanciju i kontradikciju. On će kazati kako je ta razlika prisutna u mnogim primjerima. U vezi s tim, u pogledu samoga proračuna vremena koje je proteklo od Ādemova, a.s., spuštanja na Zemlju do potopa koji je zadesio Nūha, a.s., prema Tori na koju se pozivaju sami Jevreji, riječ je o 1.656 godina između ova dva važna događaja. S druge strane, prema kršćanskoj verziji riječ je o 2.242 godine, a prema kopiji koju imaju Samaritanci, riječ je o 1.307 godina.⁹⁵ Određen broj klasičnih autora će kao konstataciju na sve izrečene primjere istaći kako je sasvim vidna kontradiktornost u samim izrazima/riječima (*lafẓun*) te da su oni očiti primjeri *tabdīla*⁹⁶ (izmjena) i *tagyīra* (modifikacija).⁹⁷ Pored već elaboriranih, navest ćemo još nekoliko prigovora koje nalazimo u djelima klasika, a to su: tvrdnja da je Lut, a.s. općio sa svoje dvije kćeri, nejasnoće u pogledu samih godina Nūhovih sinova, tvrdnja kojom se kazuje da je Ādem, a.s., jedan od bogova, zamjena imena Ismāila i Ishāqa, u pogledu čina žrtvovanja, i dr.

Na kraju ovog potpoglavlja treba reći da je jedan od najvažnijih argumenata na kome se temelji i razvija poseban klasični teološki narativ o *tahrīfu* i *tabdīlu*, u samoj Tori, postojanje očitih razlika među samim Jevrejima u pogledu toga ko među mnogolikim judaističkim sljedbama posjeduje autentičan Tekst. Muslimanski autori u tom kontekstu navode primjer Samaritanaca koji pretenduju kako je njihova Tora jedina vjerodostojna, dok većina Jevreja drži kako to nema ni povijesno, a još manje teološko uporište. Ibn Ḥazm će biti izričit konstatujući kako nijedna od dvije ponudene Tore nisu na tragu onoga što je donio Mūsā, a.s., tvrdeći kako je i Tora Samaritanaca doživjela preinake u formi *tahrīfa*, *tabdīla* i *takdība*.⁹⁸ Ponajvažnija „teološka premisa“ kojom se služi nekolicina autora, s kojom ćemo zaključiti izlaganje o ovoj temi, podrazumijeva kako je sam Gospodar ostavio određene dijelove originalnog Teksta

95 Vidi više u: Al-Birūnī, *Kitāb al-Ātār al-Bāqīyah ‘an al-Qur’ān al-Hāliyah*, str. 27.

96 Al-Ġuwainī; Michel Allard, *Textes apologétiques de Guwaini: Šifa’ al-Galll Fi L-Tabdīl Luma’ Fi Qawa’id Ahl al-Sunna*, str. 43-57.

97 *Neki sljedbenici Knjige govore: "Pokažite da i vi vjerujete u ono što se objavljuje vjernicima, i to na početku dana, a pri kraju dana to porecite ne bi li i oni svoju vjeru napustili.* (Qur’ān, Ali ‘Imrān, 3:72)

98 Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 202.

kako bi kao takav bio svjedokom protiv Jevreja i kršćana. U ovom kontekstu najčešće se navodi slučaj u kome Poslanik, s.a.v.s., daje zapovijed da se svaki Jevrej kazni u slučaju bludnih radnji kaznom koja je predviđena tekstom Tore, a što kao takvo nije u koliziji s onim što se potencira kroz ajet (propis) o kamenovanju (*rağm*).⁹⁹

Problematiziranje temeljnih doktrina

Postoje mnoge doktrine i teološke interpretacije oko kojih se razilaze pomenute judaističke sljedbe, no, najvažnije su sljedeće: mogućnost/dopustivost i nemogućnost ili poricanje abrogacije (*nashā*),¹⁰⁰ dopuštenost antropomorfizma (*tašbīh*)¹⁰¹ i njegovo odbacivanje/poricanje, pitanje slobodne volje i prisile te mogućnost i nemogućnost proživljenja.¹⁰² Budući da smo na izvjestan način već, predstavljajući različita usmjerenja, odnosno sljedbe unutar judaizma, tematizirali određena doktrinarna pitanja, ostaje nam da se u ovom potpoglavlju našega rada, a što je i svojevrsna završna riječ o judaizmu, pozabavimo temeljnom doktrinom, odnosno teološkim pitanjem, a to je odnos prema Neizrecivom, Transcendentnom Stvoritelju Jahveu.¹⁰³ Ideja Božije Jednoće (*tawhīd*), iz perspektive islama, predstavlja polazišnu tačku u percipiranju drugih religijskih tradicija. Na tim zasadama, muslimanski autori, a ponajbolji primjer su al-Māturīdī i Ibn Ḥazm, sagledavaju vjerodostojnost doktrina unutar drugih religijskih učenja.

99 Ibid, str. 315.

100 Svi muslimanski klasični autori su saglasni kako je nakon pojave Poslanika, s.a.v.s., došlo do abrogacije Svetih spisa Jevreja i kršćana. Oni su na izvjestan način, a o čemu kazuje Aš-Šahrastānī, u svom najizvornijemu smislu utkani u qur'anski sadržaj, čime su dobili novi oblik i novo značenje. Qur'anom završava Božije objavljivanje ljudima. S druge strane, Jevreji smatraju, naročito u pogledu propisa, da je *nashā* kao ideja neostvariv jer bi to značilo kako je Bog nešto obznanio i naredio, a zatim promijenio svoju odluku i odredbu na temelju nove informacije koja mu je do tada bila nepoznata. Vidi više u: Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa an-Niḥal*, str. 232.

101 Riječ je o razumijevanju Boga u skladu sa stanjima i osobinama čovjeka.

102 Vidi više u: Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa an-Niḥal*, str. 232.

103 Bog u Starom Zavjetu sebe imenuje sa Jahve (Izl 3, 1-15; 6, 2-3) u značenju *Ja sam koji jesam*.

U daljemu tekstu našega rada, predstaviti ćemo i izložiti razumijevanje klasičnih muslimanskih učenjaka ovog temeljnog pitanja svake, pa tako i judaizma kao objavljene monoteističke religije.

Klasični muslimanski autori svoje poglede u općem smislu, a svakako i u kontekstu ovog pitanja, grade kroz nekoliko polazišnih tačaka, a potvrdu odnosno argumentaciju za izrečene teološke stavove nalaze u različitim izvorima. Najprije, u artikulaciji svojga stava oslanjaju se na konstitutivne izvore vlastite vjere, potom na same alineje unutar Svetoga spisa Jevreja, a sve to u konačnici poentiraju koristeći se logičkim i racionalnim argumentima kao neizostavnim elementima metodologije ili boljeg metodičkoga pristupa koji je bio uobičajen za to vrijeme.

U razmatranju temeljnoga doktrinarnoga pitanja unutar judaizma, klasici se fokusiraju na nekoliko stavaka, teološki promišljajući, a s ciljem ukazivanja na činjenicu da su se sljedbenici Mojsija vremenom udaljili od primordijalne ideje *tawhīda*. Ovdje ćemo problematizirati svega nekoliko takvih primjera. Navođenje kazivanja u kome se objašnjava stvaranje čovjeka, a posebno Ādema, a.s., jeste fundamentalno važno za ova pitanja. Predmetni stavak akcentira kako je čovjek, tj. Ādem, stvoren¹⁰⁴ na sliku

104 Ovdje želimo podsjetiti i na poznati izriječ Poslanika, s.a.v.s., u pogledu Gospodarevog stvaranja ljudi, a u kome, prema izvorniku, stoji: „خلق الله آدم علي صورته“. Bilježe ga, između ostalih: Aḥmad, *al-Musnad*, Mu'assasa ar-Risāla, Bejrut, 2001, vol. 12, str. 275, br. 7323, str. 382, br. 7420, vol. 13, str. 504, br. 8171, vol. 14, str. 45, br. 8291, vol. 15, str. 371, br. 9604.; Al-Buḥārī, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, Dār Tawq an-Nağāt, Bejrut, 2001, vol. 6, str. 50, br. 6227.; Muslim, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, Dār al-Ğil, Bejrut, vol. 8, str. 32, br. 6821, str. 149, br. 7342. U kontekstu ove teme prevažno je istaći kako postoje različiti pristupi i razumijevanja navedenoga predanja među muslimanskim autorima uopće. Zbog toga je i naš oprez u pogledu samoga (ne) prevođenja ovoga poslaničkoga izrijeka posve opravdan. Muslim ibn Qutaybah ad-Dīnawarī (d. 276. H.) kazat će kako Allah, dž.š., ima lik, ali da se u ovom slučaju misli na neki lik koji je kod Allaha, dž.š., ali ne i na Njegov vlastiti. Malikijski autor Al-Māziri (d. 536. H.) kritikovat će ovakav stav/mišljenje, ističući kako se ovdje, isključivo, misli na sam Ādemov lik. Nakon ovih skromnih napomena, čini nam se važnim, također, istaći kako Imam an-Nawawī navodi različita mišljenja u pogledu onoga na šta se odnosi lična zamjenica „hu“ odnosno *amūr* u ovom predanju apostrofirajući kako je mišljenje velike većine (*ğumhūr*) da se on u ovom slučaju vraća na samoga čovjeka. Naravno, navodi i mišljenje prema kome se *damīr* odnosi na Allaha, dž.š. Vidi više u: Ibn Hağar, *Fath al-Bārī bi Ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Dār al-Ma'rifa, vol. 5., Bejrut, 1959., str.

Božiju.¹⁰⁵ Ovaj stavak utkan je u sadržaj Tore na koju se pozivaju i Rabaniti, i Karaiti, i Isaviti. Prvi dio ovoga izrijeka nije utoliko problematičan ako riječ *šūrah* razumijevamo kao *idiomatski izraz* koji konotira pojmu stvaranja, odnosno posjedovanja. No, ono što je sporno jeste riječ *kašabahinā*, koja dolazi u daljem tekstu, a u značenju *sličnog nama*.¹⁰⁶ Ovo implicira antropomorfizam, odnosno teomorfizam, a što je neprimjenljivo na Boga, odnosno Njegovu supstanciju. Korištenje pojmova *šibh* i *mitl* u kontekstu govora o Božijemu Biću implicira jednakost Stvoritelja i stvorenoga na razini vrste, odnosno supstancije, a što je zdravorazumski neprihvatljivo. Stoga će čuveni Ibn Ḥazm kazati kako je moguće figurativno razumjeti prvi dio pomenutoga stavka, ali ovaj drugi degradira i ozbiljno narušava ideju monoteizma te se jedino, nužno, mora shvatiti kako ovaj izraz izražava sličnost Ādema, a.s., Bogu.¹⁰⁷ U prilog kazanome jeste i navođenje mnogobrojnih primjera iz Tore, a koji su ispunjeni mnogim *tešbihtima* koji se pripisuju Bogu poput ruke, slike, Božijega prijestolja kao mjesta na kome Bog konstantno obitava i odmara stavljajući jednu nogu preko druge, zatim Božijega javljanja na Sinaju kao fizičke pojavnosti i usmenoga obraćanja i dr.¹⁰⁸

Sljedeće što se u tekstovima klasika posebno poentira jeste stavak koji tvrdi kako je Ādem, a.s., stvoren¹⁰⁹ kao jedan od bogova. Ovo sugerise kako je Ādem postao jedan od bogova jer je spoznao dobro i zlo, ali je mogao, da je kojim slučajem jeo s drveta života, postati besmrtan. To podrazumijeva da Jevreji vjeruju kako je Bog smrtan. Prema tome, ovaj stavak pokazuje,

183.; Muslim ibn Qutaybah ad-Dinawarī *Ta'wīl Muhtalif al-Hadīṭ*, Al-Maktab al-Islāmiyya, Bejrut, 1991., str. 317-321; Al-Māziri, *al-Mu'lim bi Favā'id Muslim*, Dār at-Tunusiyya, vol. 3., Tunis, 1991., str. 299-303.

105 *Zatim Bog reče: 'Hajde da načinimo čoveka po svom obličju, sličnog nama.'* (Pos 1, 26)

106 Ovaj stavak će braniti jevrejski autori poput Maimonidesa smatrajući da nije riječ o antropomorfizmu. Vidi detaljnije u: Harry A. Wolfson, *The Philosophy of The Kelam*, Harvard University Press, London, 1976, str. 102-111.

107 Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 202-203.

108 Vidi više u: Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa an-Niḥal*, str. 232-239.

109 *I reče Gospod Bog: eto, čovjek posta kao jedan od nas znajući što je dobro što li zlo; ali sada da ne pruži ruke svoje i uzbere i s drveta od života, i okusi, te do vijeka živi.* (Post 3, 22)

ali i dokazuje, kako je Tora koju čitaju Jevreji daleko od onoga što je doista Bog Objavio i najočitiji dokaz *tahrīfa*.¹¹⁰ Iz toga, reći će Ibn Ḥazm, nužno, zaključujemo kako postoji više bogova, a ne *Jedan*, što degradira *ideju monoteizma* koju kao takvu baštini primordijalna duhovnost.¹¹¹

Pored toga, u svojoj percepciji, odnosno kritičkoj analizi temeljnih pitanja judaizma, klasični autori poentiraju još jedan značajan stih¹¹² Tore u kojemu se kazuje kako su *sinovi božiji* stupali u bračne veze s kćerkama ljudskim, zaključivši da je riječ o ozbiljnoj blasfemiji koja je religijski, ali i zdravorazumski, potpuno neprihvatljiva.¹¹³ Problemizira se i stih¹¹⁴ sadržan u Tori, a koji čini neku vrstu uvoda u kršćansku trinitarnu dogmu odnosno kristološku dogmu koja podrazumijeva vjerovanje u Isusa Krista kao sina Božijega. Riječ je o poslanju Mūsā, a.s., da obavijesti faraona kako je Izrael prvorodeni sin Božiji. Prema tome, Tora obavještava da Bog ima sina te zbog toga ne treba optuživati samo kršćane da u svoju doktrinu uvode i ugrađuju ovakvu blasfemiju. Naprotiv, kršćanska trinitarna, odnosno kristološka dogma je *manje* blasfemična jer upućuje na to da Bog ima jednoga sina dok Jevreji ovim tvrde kako su sva Israilova djeca Božija.¹¹⁵ Kao svojevrsni zaključak na sve izrečeno, možemo ustvrditi da muslimanski klasični autori spočitavaju

110 Svakako, qur'anski tekstovi bit će razlog da se problematizira fenomen *tahrīfa* kao jedno od važnijih pitanja formativnoga perioda muslimanske povijesti. Vidi više u: 'Abd Rashied Omar, *Ibn Ḥazm on the Doctrine of Tahrīf*, str. 3.

111 Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 207.

112 *Kad su se ljudi namnožili na zemlji i kad su im se rodile kćeri, sinovi Božiji, vidjevši kako su ljudske kćeri lijepe, uzimali su ih sebi za žene, sve koje su izabrali.* (Post 6, 1-2)

113 Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 209.

114 *A ti reci faraonu: 'Ovako kaže Gospod: 'Izrael je moj sin, moj prvijenac. Zato ti kažem: Pusti mog sina neka ide da mi služi. Ali ako ne budeš htio da ga pustiš, ja ću ubiti tvog sina, tvog prvijenca.'* (Izl 4, 22)

115 Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā wa an-Niḥal*, vol. I, str. 247.

Jevrejima kako su transformirali i modificirali ideju Jednoga Boga¹¹⁶ tvrdeći da On ima sina.¹¹⁷

Lahko je zaključiti da klasici ideju *tawhīda* percipiraju kao nešto što je u izvornom smislu bila, također, i baština Jevreja, ali će kroz svetu povijest doći do promjena i izmjena na tom planu kroz različite vidove dodavanja (sin Božiji) ili oduzimanja onoga što Bog u svojoj transcenciji jeste, odnosno nije. Upravo je jedan od najprioritetnih razloga Božijeg poslanja Muhammeda, s.a.v.s., afirmiranje odnosno, upotpunjavanje monoteizma u njegovoj najizvornijoj formi.

Zaključna razmatranja

Muslimanski klasični autori,¹¹⁸ a na temelju našega uvida u njihov teološki opus, svoj kritički stav prema drugim religijskim tradicijama, pa tako i prema judaizmu, temeljili su na konstitutivnim izvorima islama i drugih Svetih spisa te na iskustvu stečenom u neposrednim susretima sa sljedbenicima drugih religijskih tradicija. Muslimanski klasični autori imaju jedinstven stav kada je u pitanju izvjesnost promjena na razini Svetoga teksta Jevreja. No, imaju različite stavove po pitanju šta te promjene podrazumijevaju i da li su u pitanju pogrešne interpretacije ili je i sam tekst kao takav doživio alternaciju ili je, u isto vrijeme, oboje jednako prisutno.¹¹⁹ Na tragu kazanoga, fenomen *tahrifa* će iskristalizirati tri temeljna stava kada je u pitanju vjerodostojnost i autentičnost

116 Jevreji Allahu, dž.š., pripisuju osobine koje podsjećaju na Njegova stvorenja. To će kroz povijest opteretiti ideju *tawhīda* zbog mnogobrojnih *tašbihāta*. Sljedstveno tome, njihove tvrdnje će dovesti do toga da izreknu kako Jahve ima dijete. Vidi detaljnije u: Abū Mansūr al-Māturīdī, *Kitāb at-Tawhīd*, Markaz al-Islamiyya, Istanbul, 2017., str. 202.

117 *Jevreji govore: 'Uzejr je - Allahov sin', a kršćani kažu: 'Mesih je - Allahov sin.'* (Qur'ān, at-Tawba, 9:30)

118 Smatramo da je argumentirana naša metodološka pretpostavka da su mnogi muslimanski klasični autori kazivali o mnogim religijskim tradicijama, ali da niko od njih nije iscrpio u potpunosti sva pitanja te da tek kada sva njihova saznanja sukusiramo, dolazimo do iznimnih rezultata

119 Svakako, kur'anski tekstovi bit će razlog da se problematizira fenomen *tahrifa* kao jedno od važnijih pitanja formativnoga perioda muslimanske povi-

Tore. Na jednoj strani su oni koji smatraju kako su se izmjene desile i na razini sadržaja/forme (*tahrif al-nass/al-lafz*), ali i na razini pogrešne interpretacije ili razumijevanja (*tahrif al-ma'ani*). S druge strane, veliki broj autora je mišljenja kako su se promjene desile na razini same interpretacije i u procesu prevođenja teksta Tore na druge jezike. Treći stav zasnovan je na pretpostavci kako je samo jedan dio teksta izmijenjen, a da su određeni autentični dijelovi pogrešno interpretirani. Ovakve različite tendencije neće umanjiti plauzabilnost i značaj njihova bavljenja ovim pitanjem već će dovesti, kako smo to mogli i primijetiti, do zasnivanja i elaboriranja novih znanstvenih kategorija.

Na kraju, muslimanski klasični autori su načinili vrijednu teološku evaluaciju pomenute religijske tradicije, poštujući prijeko potrebne metodološke obrasce, a koji kao takvi osiguravaju objektivnost u predstavljanju i percipiranju drugog i drugačijeg.

jesti. Vidi više u: 'Abd Rashied Omar, *Ibn Hazm on the doctrine of tahrif*, The University of Cape Town, Cape Town, 1992, str. 3.

Literatura

- Aḥmad, *al-Musnad*, Mu'assasa ar-Risāla, Bejrut, 2001, vol. 12.
- Allard, Michel, *Textes apologetiques de Guwaini: Šifa' al-Galll Fi al-Tabdil Luma' fi Qawa'id Ahl al-Sunna*, Dar el-Machreq, Beyrut, 1968.
- Aldo Natale Terrin, *Uvod u komparativni studij religija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn aṭ-Ṭayyib, *Kitāb at-Tamhīd al-Awā'il wa Talhīṣ ad-Dalā'il*, Bejrut, 1957.
- Al-Bīrūnī, Abū Rayḥān, *Kitāb al-Āthār al-Bāqiyah 'an al-Qurūn al-Ḥālīyah*, bez god. izd.
- Bošnjak, Branko, *Grčka filozofska kritika Biblije*, Naprijed, Zagreb, 1971.
- Al-Buḥārī, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, Dār Tawq an-Naḡāt, Bejrut, 2001, vol. 6.
- Brindle, Wayne, "The Origin and History of the Samaritans", *Grace Theological Journal* 5.1 (1984) 47-75.
- Ad-Dīnawarī, *Ta'wīl Muḥtalif al-Ḥadīṭ*, Al-Maktaba al-Islāmiyya, Bejrut, 1991.
- Dag Akay Esra, *Christian and Islamic Theology of Religions*, Routledge, London and New York, 2017.
- Goddard, Hugh, *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.
- Al-Ġuwainī, 'Abd al-Malik, *Kitāb al-Iršād ilā Qawā'it al-Adilla fi Uṣūl al-I'tiqād*, Bagdad, 1950.
- _____, 'Abd al-Malik, *Al-'Aqidah al-Nizamiyya*, 1948.
- Gulam, Haider A., *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitāb al-Faṣl fi al-Milal wa al-Aḥwa wa al-Niḥal*, Pakistan, 1999.
- Al-Hamaḍānī, 'Abd al-Ġabbār, *Kitābal-Mugnī fi Abwāb at-Tawhīd wa al-'Adl*, Kairo 1960.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad, *Kitāb al-Faṣl fi al-Milal wa al-Aḥwā wa an-Niḥal*, vol. 1-5, Dār al-Ġīl, Bejrut, 1996.
- _____, Abū Muḥammad, *al-Taqrīb li-Ḥadd al-Manṭiq*, Bejrut, 1983.
- Ibn Haḡar, *Faṭḥ al-Bārī bi Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Dār al-Ma'rifa, vol. 5., Bejrut, 1959.
- Hāmid Īsa, Muḥammad, *Buḥuṭu fi al-Yahūdīyyah*, Kairo, 2001.
- Isma'il R. and Lois L. al-Fārūqī., *The Cultural Atlas of Islam*, SAD, Macmillan Publishers, 1986.

- İsa H., Muhammad, *Buḥuṭu fī al-Yahūdīyyah*, Kairo, 2001.
- Al-Kairānāvi, Raḥmatullah, *Izhār al-Ḥaqq*, 1989.
- Kur'ana, priredio Enes Karić, Bemust, Sarajevo, 1998.
- Al-Māziri, *al-Mu'lim bi Favāid Muslim*, Dār at-Tunusiyya, vol. 3., Tunis, 1991.
- Al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr, *Kitāb at-Tawḥīd*, Markaz al-Islāmiyya, Istanbul, 2017.
- Al-Maqdisī, Muṭaḥhar ibn Ṭahir, *Kitāb al-Bad' wa at-Tariḥ*, Maktaba at-Takāfa ad-Dīniyya, Kairo.
- Al-Mas'ūdī, *Murūǧ ad-Dahab wa-Ma'ādin al-Ġawhar*, Al-Maktaba al-Asrija, Bejrut, vol. I, 2005.
- Muslim, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, Dār al-Ġil, Bejrut, vol. 8.
- Nicholas de Lange, *An Introduction to Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Omar, 'Abd Rashied, *Ibn Ḥazm on the Doctrine of Tahrif*, The University of Cape Town, Cape Town, 1992.
- Al-Rāzī, Faḥruddīn, *Māfātīḥ al-Gayb*, Dār al-Fikr, Bejrut, vol. 11, 1981.
- Silajdzīć, Adnan, *Recepcija drugih religija u klasičnim muslimanskim djelima*, Zbornik Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu (7/2001.), str. 73-93.
- _____, Adnan, *40 hadisa s tumačenjem*, Muftijstvo Zenica, 1994.
- Sirry, Mun'im, *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions*, Oxford University Press, New York, 2014.
- Siddiqui, Abdur Rashid, *Qur'anic Keywords: a reference guide*, The Islamic Foundation, UK, 2008.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh, *Al-Ġāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Resalah Publishers, Bejrut, 2006.
- Aṣ-Ṣahrastānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm, *Kitāb al-Milal wa an-Niḥal*, Resala Publisher, Damask, 2010.
- Al-Šarīf, Muḥammad, *Al-Adyān fī al-Qur'ān*, peto izdanje, Maktaba 'Ukaz, Saudijska Arabija, 1984.
- Al-Wāhidī, Alī ibn Aḥmad, Ebū Hasan, *Asbābu an-Nuzūl al-Qur'ān*, Dār al-Faruq, Kairo, 2012.
- Wolfson A., Harry, *The Philosophy of The Kelam*, Harvard university Press, London, 1976.