

DOI 10.51728/ZRIPF202401002G

Pregledni naučni rad

Review article

Primljeno 18.06.2024.

Dr. sci. hafiz Saudin GobeljićMedžlis IZ-e Tuzla
gobeljic.sa@gmail.com**KRŠĆANSTVO U DJELIMA
MUSLIMANSKIH KLASIKA*****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 (islām 'aqlī), a koja je kao takva naslonjena na konstitutivne izvore vjere. U etimološkom odnosno terminološkom smislu daje se određenje onoga što se podrazumijeva i razumijeva pod pojmom an-našārā. Posredstvom znanstvenog instrumentarija koji je nastao u okrilju muslimanske teologije religija kroz ovaj rad se u nastavku problematizira pitanje autentičnosti i originalnosti Svetoga pisma kršćanstva te najvažnijim doktrinarnim učenjima.

Naime, ideja Božije Jednoće (tawḥīd), 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-Aš'arīja, al-Ġuwainīja, al-Bīrūnīja, al-Bagdādīja, 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 kršćanske sljedbe. Svim ovim prevažnim pitanjima, na jedan posve objektivam način, bavit će se klasični muslimanski autori u svojim djelima, a u

kontekstu muslimanske teologije religija, koristeći se intertekstualnom dijaloškom formom kao potrebom vremena.

Ključne riječi: an-naṣārā, kršćanstvo, intertekstualna dijaloška forma, mainstream sljedbe, taḥrīf, muslimanski klasični autori, trinitarna dogma, tawḥīd

Uvod

U procesu akulturacije islama unutar grčko-rimskoga svijeta, koji se u to vrijeme razvijao sa naglašenom ulogom kršćanske religije, doći će do međuprožimanja koje će predstavljati iznimno velik i izravan izazov kako za islam, jednako tako i za kršćanstvo odnosno helensku kulturnu tradiciju općenito. *Ipsa facto*, kršćani svoj teološki sistem mišljenja nisu, isključivo, kako se to smatralo u historijama filozofije, razvili i etablirali u susretu sa helenističkim filozofskim mišljenjem već jednako tako i u polemici sa muslimanima odnosno islamom kao „novom fenomenu“ u tadašnjem religijskom „univerzumu.“ Njihov susret sa helenističkim mišljenjem dovest će do ozbiljnih teoloških kompromisa koji će u periodu susreta sa islamom doći do stvarnog izražaja. Naravno, i muslimani će kroz interpretativnu tradiciju, a u susretu sa helenističkom filozofskom tradicijom i kršćanskom filozofirajućom teologijom, biti u mogućnosti da stvaraju originalan teološko-filozofski sistem mišljenja. Pojavom rane muslimanske kulture i civilizacije muslimani i kršćani će biti u različitom formama odnošenja i to od uobičajne korespondencije pa sve do intertekstualnog dijaloga na razini teoloških doktrina.

Upravo je intencija ovoga dijela rada da, pored kratkog povijesnog uvida u učenja i povijesni razvoj najznačajnijih sljedbi unutar kršćanstva toga vremena, predstavi na koji način su muslimanski klasični autori razumijevali osnovne kršćanske doktrine kroz metodologiju qur'ānskoga osporavanja i logičkog dokazivanja naslonjenog na Aristotelovu logiku. Ibn Ḥazm će u svome djelu *al-Taqrīb li-Hadd al-Manṭiq* istaći kako je svakome onome ko ima za cilj da se ozbiljno bavi drugačijim pogledima, religijama, i religijskim sljedbama znanje koje sadrži *Aristotolova logika* nužno. Ono na čemu će muslimanski klasični autori utemeljiti svoju percepciju kršćanstva u cjelini vezano je kao i u slučaju judaizma odnosno Staroga zavjeta za teološko

razumijevanje koncepata *nashā*, *tabdīla* i *tahrīfa* u kontekstu povijesno-teološke evolucije i modifikacije kršćanskih temeljnih doktrina. No, ipak, kao centralnu temu za teološku disputaciju klasični muslimanski autori uzimaju *trinitarnu dogmu* (učenje o Trojedinom Bogu) odnosno *kristološku dogmu*, jer će, kako smo naznačili, takvo što podrivati samu ideju monoteizma.

U nastavku ovoga poglavlja upoznat ćemo se sa načinom na koji su muslimanski klasici percipirali pomenutu religijsku tradiciju i to najprije dajući kratke naputke u vezi sa onim što kršćanstvo jeste u povijesnom i pojmovnom smislu.

Osnovne naznake o kršćanstvu

Kada govorimo o ovoj religijskoj tradiciji trebamo znati kako muslimanski klasični autori, implicitno, prave diskrepanciju između poruke Īsā, a.s., i *povijesnoga* kršćanstva. To će biti razlogom da klasici praveći opće podjele sljedbi i vjerovanja uzmu u obzir pomenuta saznanja. U prvome slučaju, ova religijska tradicija podrazumijeva Božiju Objavu, Indžil, koja je posredstvom Īsā, a.s., darovana ljudima, a koja potvrđuje sve predašnje objave i sve poslanike te, svojim cjelokupnim sadržajem upućuje na ideju monoteizma (*tawḥīd*).

S druge strane, prema muslimanskim klasičnim autorima, religija kršćanstva bila je pod snažnim utjecajem samoga judaizma (Ibn Ḥazm, 1996:I/247), helenističkog nasljeđa, maniheizma ali i drugih filozofskih i religijskih pogleda, iz kojih će se na samim počecima razviti neka vrsta *biblijske teologije*, a što će neminovno dovesti do mnogobrojnih rasprava na razini temeljnih doktrina unutar samoga kršćanstva. No, tim pitanjima ćemo se baviti u jednom od sljedećih potpoglavlja, a sada se na trenutak vratimo samom tumačenju onoga što se podrazumijeva pod kršćanstvom kroz prizmu riječi *an-naṣārā*. Klasični muslimanski autori se, na izvijestan način, bave samom etimologijom qur'ānskoga izraza *an-naṣārā*, a što se po prirodi stvari odnosi na sljedbenike Īsā, a.s. (Aš-Šahrastānī, 2010). Kada govorimo o samome pojmu i njegovu značenju trebamo istaći kako postoji više različitih mišljenja. Najprije, etimologija riječi vezana je za glagol *neṣara* u značenju „pomoći“ ili „biti na dispoziciji“, a što je u vezi sa upitom Īsā, a.s.,

izrečenoga njegovim učenicima (*al-ḥawāriyyūn*) kroz riječi: „*Hoćete li me pomoći Allaha radi*“ (Aṣ-Ṣaff, 14). Prema tome, ime je nastalo na osnovu njihovoga zauzimanja i pomaganja Īsā, a.s. (Al-Qurtubī, 2006:158-159). Prema drugom mišljenju porijeklo samog pojma vezano je za geografsko područje pod imenom Nāṣira/Nazaret (Jeffery, 2007:280).

Bez obzira na različito poimanje onoga što jeste porijeklo samoga izraza *an-naṣārā*, autori su saglasni kako je to jedno od imena sljedbenika Īsā, a.s. U predanjima, a samim tim i kroz klasičnu literaturu, nailazimo i na sintagmu *aṣḥāb al-ṣalīb*, a što bi u slobodnom prijevodu značilo *sljedbenike križa* što je opet bliže onome kako sebe oslovljavaju pripadnici ove religijske tradicije do današnjih dana. Čini se potrebnim napomenuti, kako Ibn Ḥazm u svojoj podjeli religijskih i filozofskih učenja kršćanstvo smješta u četvrtu grupu, tj. one koji vjeruju u stvaranje univerzuma i svijeta ali tvrde kako ima više kreatora (Ibn Ḥazm, 1996:I/37). On se, uz povremene napomene, kršćanskim naukom bavi u prvom i drugom tomu svoje knjige *Kitāb al-Faṣl*. U prvom dijelu tematizira nezaobilazno pitanje transcendentnoga Kreatora kroz *trinitarnu dogmu*, a potom se bavi i *inkarnacijom* kao važnim aspektom kršćanskoga vjerovanja. U drugom dijelu svoga obimnoga rada ima intenciju da predstavi Sveto pismo, te da analizira autentičnost i vjerodostojnost koju nosi sa sobom uz komparativni, analitički i apologetski pristup.

Nakon ovih uvodnih napomena, u nastavku ćemo predstaviti najznačajnije kršćanske sljedbe uz navođenje razlika koje su evidentne u pogledu njihova poimanja vlastitog religijskog učenja.

Pojava različitih sljedbi unutar tradicije kršćanstva

Muslimanski klasici su se u govoru o kršćanskim sljedbama referirali na predanje poslanika Muhammeda, s.a.v.s., koje kazuje kako će se sami kršćani podijeliti na sedamdeset i dvije sljedbe. No, njihovu pažnju će privući samo nekolicina onih sljedbi koje su imali važnu ulogu u kreiranju kršćanskog religijskog i teološkog učenja. To je razlogom da u muslimanskim klasičnim historiografskim djelima kao i prvim traktatima koji se bave povijesnim dimenzijama i samim doktrinama kršćanske vjere

nailazimo na načelno razlikovanje između dvije (An-Nāši', 1971) osnovne kršćanske grupe: a.) *unitarijance* ili one koji vjeruju i potvrđuju Božiju Jednoću (*at-tawḥīd al-muğarrad*) i b.) *trinitarijance* ili one koji zagovaraju i opravdavaju učenje o Trojedinom Bogu (*yaqūlūn bi at-tatlīt*).

Klasici će se problematizirajući ovo pitanje ograničiti na nekolicinu najznačajnijih sljedbi bez da detaljnije percipiraju i prezentiraju samo porijeklo i učenje. Oni najprije iznose informacije o kršćanskim grupama, izlažu njihove sličnosti i razlike u pogledu određenog doktrinarnog pitanja, a potom daju svoj vlastiti stav koji je kao takav baziran na konstitutivnim izvorima islama. Prilikom percipiranja i prezentiranja doktrina evidentna je razlika u pogledu dosljednosti i sistematičnosti navođenja imena sljedbi i samih doktrina. Primjerice, ‘Abd al-Ġabbār rijetko ukazuje kojoj grupi pripada određeno doktrinarno učenje dok aš-Šahrastānī obavezno upućuje na samu sljedbu. Svakako, tek u raspravama o doktrinarnim pitanjima ponudit će podrobnija i iznimno važna saznanja. Takvo što je posve razumljivo shodno činjenici da primarno bavljenje sljedbama nije bio cilj izuzev utoliko da bi se uvidjela moguća diskrepancija u pogledu njihova promatranja fundamenata kršćanske vjere.

U slučaju prve skupine govorimo o sljedećim sljedbama: ašhābu Ariyūs (Ariancima), ašhābu al-Būlisiyya aš-Šamšāti (Paulinistima) i ašhābu Maqdūniyūs (Makedonijanci). U drugu grupu, a koja će i biti dominantna struja u vremenima poslije, spadaju sljedeće sljedbe: an-Nastūriyyah (Nestorijanci), al-Ya'qūbiyyah (Jakobiti) i al-Malkāniyyah (Melkiti), al-Barbāniyyah (Koliridijanci), al-Ilyāniyyah (Julijanisti) i al-Sabāliyyah (Sabelijanci). Mi smo se odlučili da predstavimo pomenute sljedbe zbog njihove važnosti iako je posve jasno kako klasici operiraju i sa imenima drugih sljedbi.

Nakon ovih napomena, nastojat ćemo na narednim stranicama predstaviti svaku od pomenutih skupina iz rakursa muslimanskih klasika, a kroz *teološko-povijesni* diskurs. Na tragu toga, govorimo o sljedećim sljedbama:

I. Unitarijanske sljedbe:

Riječ je o sljedbama, kako to ističu klasici, koje u svom učenju insistiraju na vjeri u Jednoću Boga, smatrajući Isusa samo čovjekom i Božijim Poslanikom jednakim sa svim drugim lučonošama Božije Riječi koji su se pojavljivali, u kontinuitetu, kroz svetu povijest. Odbacuju trojstvo i učenje o hipostazama tvrdeći kako su i Isus i Sveti Duh samo stvorenja (An-Nāsi', 1971). U nastavku, dat ćemo kratki osvrt na najznačajnije sljedbe iz ove grupe.

1. Arijanci (*aṣḥābu Ariyūs*)

Sljedba koju ovdje predstavljamo iz rakursa muslimanske klasične učenosti jeste jedna od najvažnijih u pogledu kršćanskog unitarnog nauka. Prema nazivu ove sljedbe prepoznamo da su oni sljedbenici Arijusa (256-336) koji je bio svećenik u Aleksandriji i savremenik Rimskog cara Konstantina (Franzen, 1970) koji će prihvatiti kršćanstvo i učiniti ga državnom religijom. Ova sljedba je vjerovala u Apsolutnu Božiju Jednoću (*al-tawḥīd al-muḡarrad*) tvrdeći kako je Isus poslanik i stvoreni rob/kreacija (*anna al-asīḥ 'abdun maḥlūqun*) i Riječ Božija (*kalimatullāh*). On je, prema Ariju, Božiji sin na način kooptiranja (al-Hamaḍānī, 1960:V/85) i stvorenje koje je egzistiralo i prije nego li je stvoren javni svijet i po svojoj prirodi je drugačiji nego li su druga bića, a nije istobitan s Bogom (Aš- Šahrastānī, 2010:245-249). Bog je po svojoj prirodi Vječan dok je Mesīḥ po svojoj suštini stvorenje (*maḥlūqun*). Pomenuti stavovi izazvat će ozbiljne prijepore u samoj Crkvi. Nicejski (325.) sabor koji će sazvati sam car Konstantin odbacit će Arijevo učenje, kroz izjavu Nicejskog vjerovanja, kao pogubno te će ustvrditi kako je Isus *istobitan* (*homoousios*) ili konstupstancijalan s Ocem.

Svrishodno je istaći kako su muslimanski autori, u većini, bili upoznati sa odlukama ekumenskih sabora. Usputno, al-Bīrūnī daje definiciju *sabora* kada ističe kako je to susret učenih ljudi, svećenika, biskupa i drugih crkvenih velikodostojnika, a čiji cilj je anatemiziranje novih učenja i usaglašavanje i iznalaženje novih odgovora po pitanjima kršćanske vjere. On taksativno nabroja i posve kratko elaborira važnost i odluke svakog od sabora. Aš-Šahrastānī, također, donosi zanimljiv izvještaj ne vezujući ga za određeni vremenski period navodeći kako se 380 crkvenih

velikodostojnika i vladar sastalo u Konstantinopolju gdje su vijećali u vezi sa doktrinama vlastite vjere. Njihov zaključak sadržan je u izjavi: *Vjerujemo u Jednoga Boga: Oca* (Aš-Šahrastānī, 2010:245). Al-Bīrūnī, razložno izdvajamo njegov stav, kaže da su u pogledu onoga što naučavaju i kako promatraju samoga Isusa jako bliski muslimanima (Al- Bīrūnī, bez. god. izd./366).

2. Paulinisti (*Aṣḥābu al-Bawlis aš-Šamšātī*)

Ovo je sljedba koju je svojim kristološkim stavovima utemeljio Pavle Samosatski. On je bio patrijarh u Antiohiji prije nego li se pojavilo *trinitarno kršćanstvo*. Vjerovao je u nepatvorenu Jednoću Boga (*wa kāna qawluhu at-tawḥīd al-muğarrad aš-ṣaḥīḥ*). Naučavao je da je Isus čovjek, Božiji rob i poslanik te je po prirodi stvari jednak drugim poslanicima. Prema naučavanju ove sljedbe, Bog je stvorio Isusa u utrobi majke Marije bez da je takvo što začela sa nekim od ljudi. To, neminovno, pretpostavlja kako je Isus u potpunosti ljudsko biće bez primjesa božanskoga (*wa annahu insān lā ilāhiyyata fīh*) (Ibn Ḥazm, 1996:I/110). Njega je Bog uzvisio i prozvao ga sinom iz *počasti* a nikako u smislu rođenja ili sjedinjenja (Aš- Šahrastānī, 2010:247).

3. Makedonijanci/Makedonijusi (*Aṣḥābu Maqdūniyūs*).

Pomenuta sljedba patrijarha Makedonijusa uzima kao vlastitog utemeljitelja koji se pojavio nakon dominacije trinitarnoga kršćanskoga nauka, a živio je u periodu vladavine Konstantinova sina koji je bio pobornik Arijevske kristologije. Osnovno učenje ove sljedbe jeste vjera u Jednoga Boga držeći kako je Isus samo čovjek i jedan u nizu poslanika koga Bog šalje ljudima.

Prema naučavanju ove sljedbe Isus je bio i Sveti duh (*Rūh al-Qudus*) i Riječ Božija (*kalimatullāh*) koje su kao takve stvorene od strane Uzvišenoga Boga (*wa anna rūh al-quḍus wa al-kalimah maḥlūqāni*).

II. Trinitarijanske sljedbe:

Ovdje je, najdirektnije, riječ o sljedbama koje zagovaraju ideju *trojedinoga Boga* smatrajući da je On ništa drugo do *supstancija koja se iskazuje u tri hipostaze*. Bog se podrazumijeva i iskazuje u tri osobe i to kao Otac, Sin i Sveti Duh. Prve tri sljedbe koje ćemo, nakon uvodnih napomena, predstaviti podrazumijevaju

većinu kršćanskog svijeta toga vremena, a to su: Melkiti, Jakobiti i Nestorijanci. Unutar predočene tri skupine vodit će se ozbiljne disputacije po pitanju samoga kristološkoga učenja ali i drugih važnih doktrina. Muslimanski autori će prilikom spominjanja i upoznavanja sa ovim sljedbama kazati da su to najveće i najvažnije sljedbe temeljeći svoje rasprave uveliko na njihovom učenju.

U daljem tekstu, upoznajmo se sa najvažnijim povijesnim ali i teološkim odrednicama ovih sljedbi.

1. Melkiti (*al-Malkāniyyah*)

Postoji izvjesna razlika među muslimanskim autorima u pogledu imenovanja ove sljedbe. Većina autora spominje ovu skupinu po imenu Malakiyya (Al-Hamaḍānī, 1960:V/81) dok aš-Šahrastānī i Ibn Ḥazm ovu sljedbu nazivaju Malkāniyyah. U slobodnom prijevodu, naziv ove sljedbe podrazumijevao bi religiju vladara (*dīn al-malik*). Sam pojam se odnosi na kršćane koji su odbacili monofizitizam (Franzen, 1970:67-69) i nestorijanstvo te prihvatili odluke Efeškog i Kalcedonskog sabora. Ova sljedba se pojavljuje u Rimu (Aš-Šahrastānī, 2010:244) kao učenje svih kršćanskih vladara kao i većine naroda koji žive na području kršćanske političke i pravne jurisdikcije izuzev onih koji su živjeli u tadašnjoj Etiopiji. Samim tim, svi kršćani Afrike, Sicilije, Andalusa i Sirije tog vremena pripadali su ovoj skupini.

Njihovo učenje zasnovano je na vjerovanju kako se Bog podrazumijeva i iskazuje u tri osobe i to kao Otac, Sin i Sveti Duh, a svaka od njih je vječna (*kulluhā lam tazal*). Prema ovom nauku Isus je, u potpunosti, istinski čovjek ali je jednako tako i Bog, te ne postoji nikakva razlika među njima niti suprotstavljenost. Kao takvoga, rodila ga je Marija, te je dvoje postalo jedno i isto tj. Sin Božiji. Vjeruju kako se Riječ Božija *sjedinila ili upristojila* u Isusovo tijelo kao što se vino ili voda pomiješa sa mlijekom. Prema njihovom nauku Isus je stavljanjem na križ/raspećem u potpunosti umro i u pogledu ljudske (*an-nāsut*) i božanske (*al-lāhut*) naravi/dimenzije. Osim toga oni naučavaju da se ljudi na dan Božijega suda neće sjediniti sa svojim tijelima već će se pojaviti samo kao duše.

Također, smatraju kako na budućem svijetu neće postojati potreba za jelom, pićem i konzumacijom (Al-Hamaḍānī, 1960:V/84; Aš-Šahrastānī, 2010:245). Klasični učenjaci će, kada je

riječ o ovoj sljedbi i njihovu naučavanju, najčešće navoditi sljedeći ajet: “*Nevjernici su oni koji govore: “Allah je jedan od trojice”* (Al-Ma’ida, 73).

2. Jakobiti (*al-Y'qubiyyah*)

Ova sljedba je prozvana prema patrijarhu Konstantinopolja Jakobu Baradeju. Prema učenju ove sljedbe sam Isus je Bog. Shodno tome, Bog je umro kada je razapet. Nakon uskrsnuća cijeli univerzum je ostao bez Uzdržavatelja (*mudabbir*) na cijela tri dana, a zatim se ponovno pojavio i zauzeo mjesto koje mu pripada. Nakon toga, Bog je postao/stvoren i stvoreno/temporalno je postalo nestvoreno/vječno, te je time Bog začet u Marijinoj utrobi pa je ona rodila Boga. Sada se Isus pojavio/inkarnirao i u ljudskoj i Božijoj prirodi postajući jedna supstancija/narav (*anna al-masīh ǧawhar wāhid*). Za razliku od drugih, oni vjeruju kako je samim činom inkarnacije (*ḥulūl*) došlo do apsorpcije ljudske dimenzije u božansku (Al-Hamaḍānī, 1960:V/136). Prema takvom shvatanju, sam Isus je Bog. Shodno izrečenome, muslimanski autori će kazati kako se, upravo, na ovu skupinu odnose riječi: „*Nevjernici su oni koji govore: „Bog je – Mesīh, sin Merjemin“* (Al-Ma’ide, 72). Većina smatra kako se sam čas smrti i uskrsnuća desio na razini jedne supstancije koja je nastala od dvije naravi (Al-Hamaḍānī, 1960:V/84). Ova sljedba je egzistirala u dijelovima Egipta i Etiopije.

3. Nestorijanci (*an-Nastūriyyah*)

Nestorija, patrijarha Konstantinopolja, se smatra utemeljiteljem ove sljedbe. U svom promišljanju kršćanske vjere koristio se iznimno racionalnim pristupom. On se u svome odnošenju prema pitanjima kršćanske vjere razlikovao od naučavanja Melkita i Jakobita. Nestorije će inicirati novu teološku raspravu tvrdeći kako je nemoguće da je žena rodila božanstvo, a samim tim ni sama Marija nije rodila Boga već je donijela na svijet samo čovjeka Isusa. Bio je protiv toga da se Marija imenuje kao bogorodica (*Theotokos*) već da se je naziva Kristovom majkom (*Hristotokos*). Ovim svojim tvrdnjama izazvat će mnoge polemike unutar Crkve što će biti razlogom da se sazove svekršćanski sabor.

Na saboru u Efezu (431.) doći će do odbacivanja onoga što je zagovarao Nestorije. No, pored ovoga pitanja, najvažniji dio učenja ove sljedbe vezan je za razumijevanje onoga što to Bog jeste,

odnosno šta nije. *Ipsa facto*, Bog je Jedan (*innallāha taā'la wāhid*) ali je sastavljen od tri hipostaze koje nisu Njegova dodatna bit. Ove tri hipostaze su „postojanje“, „znanje“ i „život“. Riječ Božija se utjelovila/inkarnirala u Isusovo tijelo ali ne na način amalgamacije/miješanja (*al-imtizāğ*) kako to tvrde Melkiti, niti da se Bog pojavio u liku čovjeka kako to tvrde Jakobiti već radije da se *ujedinila* sa njegovim tijelom kao zrake sunca koje osvjetljavaju kristalno staklo. Također, naučavaju da je Bog stvorio božansku narav koja se ujedinila sa Isusom prilikom rođenja od strane Marije te je Isus postao u isto vrijeme i božanstvo i čovjek tj. posjeduje i božansku i ljudsku narav pri čemu je jedna vječna/nestvorena (*qadīm*) a druga stvorena/prolazna (*muḥdat*). Ovo njihovo učenje temelji se na pretpostavci kako su, zapravo, dvije supstancije (naravi) u Kristu, a koji je samim tim i Sin i Riječ Božija.

Vidna je razlika u odnosu na Melkite i na određen način na Jakubite u pogledu samoga čina smrti i uskrsnuća, gdje pripadnici ove sljedbe tvrde kako je Isus razapet i ubijen kao čovjek ali ne i kao Bog (*inna al-qatl waqa'a 'alā al-masīh min ġihat nāsut la min ġihat lāhūt*) zbog činjenice da to ne priliči Božijoj naravi (Aš-Šahrastānī, 2010:247).

Nestorije će na razini praktičnog postupanja savjetovati svojim sljedbenicima marljivost u bogoslužjenju, odbacivanju strasti i konstantnom čišćenju svoje nutrine sve dok se u takvom činu duhovne purifikacije ne dostigne Kraljevstvo nebesko, a posljedica toga čina je jasno viđenje Boga i zadobivanje skrivenih znanja. U sklopu govora o ovoj sljedbi aš-Šahrastānī kao podgrupu navodi *Muṣallīne* (obožavaoci) o kojoj ne daje mnogo informacija. Ova sljedba je bila prisutna u današnjem Iraku, Iranu i Siriji (Aš-Šahrastānī, 2010:246-247).

1. **Koliridijanci** (al-Barbāniyye)

Njihovo najvažnije učenje pretpostavlja kako su Isus i njegova majka Marija božanstva pored samoga Boga (*ilāhan min dūn Allāh*). Ibn Ḥazm će ustvrditi kako je ova sljedba vremenom prestala da postoji (Ibn Ḥazm, 1996:I/247).

2. **Maroniti** (al-Mārūniyyah)

Učenjaci imaju različita mišljenja o prirodi samog naziva ove sljedbe. No, stav većine je da su ime dobili po isposniku Maronu koji je naučavao kako Isus Krist ima *jednu volju*. Upravo će u VIII

stoljeću zbog zagovaranja doktrine *monotelitizma* tj. kako Krist ima dvije naravi (supstancije) i božansku i ljudsku i jednu hipostazu u smislu jedne volje (Al-Hamađānī, 1960:V/146) bit izopćeni i smatrani herezom.

3. **Julianisti** (al-Yuliyāniyyah)

Muslimanski klasični autori daju nekoliko naziva kojim imenuju ovu sljedbu i to Walyāniyya i al-Ilyāniyya (Aš-Šahrastānī, 2010:246). Za razliku od drugih ‘Abd al-Ġabbār će ovu sljedbu posmatrati i smatrati podgrupom Jakobita. Po njihovom osnivaču Julianu Halikarnasu bit će prozvani Julianistima. To je jedna od dvije grupe u koje će se monofiziti podijeliti. Učenje ove sljedbe podrazumijeva vjeru da je Krist Bog od kako je postao čovjek te je kao takav besmrtan (Al-Hamađānī, 1960:V/146,246). Vjeruju kako je Bog izrekao ime Isus na Marijino uho te je tim činom podstakao da rodi Isusa (Al-Šahrastānī, 2010:249). U pogledu smrti i uskrsnuća Isusa oni drže da je to sve bila samo *imaginacija* i nije se desilo u stvarnosti. Bili su prisutni u Šamu, Jemenu i Armeniji.

4. **Sabelijanci** (al-Sabāliyyah)

Ova sljedba poznata je i po nazivu al-Sabāliyūsiyyah, a ime je dobila po Sabaliyyusu. Najznačajnije učenje ove sljedbe u vezi je sa tvrdnjom da ne postoje tri osobe u Isusu već samo jedna koja se objavljuje u tri oblika/modusa (*anna al-ġawhar al-qadīm ġawhar wāhid lahu talāt hawās*) (Al-Šahrastānī, 2010:249) te da se Bog ponekada objavljuje kao Otac, ponekada kao Sin ili Sveti Duh.

Iz gore predočenoga se može zaključiti kako su kršćani u ranim vremenima imali jako ozbiljne unutar-vjerske disputacije u kojima su zauzimali različite stavove i zbog kojih su nastale mnogobrojne sljedbe. Muslimanski klasici ističu kako je bilo i onih koji su priznavali i jedino prihvatili monoteističku teološku koncepciju ali i onih koji su pod utjecajem različitih škola mišljenja otišli dalje i proglasili Isusa Bogom. Može se primjetiti kako se muslimanski autori, a što je vidno iz gore predočenoga, ne bave prioritetno kroz govor o sljedbama iznimno i jedino njihovim povijesnim razvojem kao zasebnoga entiteta, već nas time uvode i u pitanja samih kršćanskih dogmi. Kratko ali posve jasno donose, u svoj izvornosti, diferencirana učenja ili razumijevanja osnovnih doktrinarnih pitanja poput trinitarne dogme, kristološkoga nauka,

učenja o inkarnaciji, a što implicira velike razlike u njihovom čitanju i razumijevanju samoga Svetoga pisma. Upravo na tom tragu, na narednim stranicama bavit ćemo se autentičnošću i vjerodostojnošću Svetoga pisma iz rakursa muslimanske klasične teologije.

Percepcija Svetoga pisma

Pitanje autentičnosti i razumijevanja onoga što se nadaje kao Objava i Sveto pismo kršćanske religije bit će kroz mnogobrojne teološke rasprave od strane muslimanskih klasika artikulirano i elaborirano. Svi muslimanski autori klasičnog perioda posebno su se zanimali za historiju i razvoj kršćanskoga kanona Biblije. Njihovo sagledavanje Svetoga teksta bit će, modernim jezikom kazano, multidisciplinarno jer će nastojati odgovoriti na ovo važno pitanje koristeći se lingvističkim, historijskim, logičkim a posebno teološkim diskursom.

Ono na čemu će oni ponajprije insistirati je argumentovano odbacivanje autentičnosti onoga što kršćani nazivaju Svetim tekstom, a muslimanski autori podvode pod izvješća o životu Isusa. Tako se kroz klasična djela ponavljaju primjeri koji ukazuju kako je sam sadržaj evanđelja u očitoj koliziji sa naukom i logičkim zaključivanjem. Najupečatljiviji primjer su riječi Isusa kada govori o Carstvu nebesa te izriče sljedeće: *Ono je istina manje od svih drugih sjemena. Ali kad izraste, veće je od drugoga povrća. Ono bude drvo, tako da ptice nebeske dolaze i stanuju na njegovim granama* (Mt, 13,31). Ibn Ĥazm će primijetiti kako je ovaj stih Biblije daleko od toga da ga se vezuje uz Isusa. Prema njemu, jasno je kako onaj koji piše ovaj stih pripisujući ga Isusu nije posjedovao elementarno znanje o onome što pripovijeda jer je opće poznato kako ova vrsta zasada (gorušica) ne raste visoko i ne služi kao mjesto na kome se gnijezde ptice (Ibn Ĥazm, 1960:II/79).

Na tom tragu, argumenti na koje se referiraju i pozivaju u osporavanju autentičnosti Svetoga pisma su u svojoj suštini: skripturalne i logičke (zdravorazumske) prirode. Jedan od prvih i najvažnijih argumenata koji se navodi jeste činjenica kako ni sami kršćani ne drže da su evanđelja kao takva izravna Božija Obznana.

Drugo, problematizirat će se pitanje nedosljednosti *transmisijskoga procesa* kroz povijest a koji je bio uvjetovan mnogobrojnim okolnostima.

Treće, svoje poglede će klasici graditi na zdravorazumskim ili racionalnim projekcijama o mogućim *kontradikcijama* unutar jednoga ili više Tekstova. Vrijedi kazati kako će Ibn Ḥazm najdetaljnije opisati kontradikcije u tekstu evanđelja. Ako bismo htjeli sistematično šematizirati njegovo predočavanje kontradikcija kazali bismo da on govori o tri nivoa takvoga problema:

- a.) kontradikciji koja je vidna između teksta Tora i evanđelja;
- b.) kontradikciji između samih tekstova evanđelja, i
- c.) nelogičnosti koje se pojavljuju unutar jednoga te istoga teksta evanđelja.

Uz sve kazano, muslimanski autori će pokazati, jednako kao i kod jevrejskoga Svetoga teksta, kritički otklon s jedne strane prema samome slovu Svetoga pisma, a s druge strane prema interpretacijama i ispravnosti samih značenja koja poizilaze iz toga procesa.

U daljemu radu ćemo nastojati na sistematičan način obrazložiti svaku od gore iznesenih pretpostavki.

Prije svega, argument kojeg će muslimanski autori eksploatirati, kako bi potvrdili izrečeni stav glede Svetoga pisma, bit će ukazivanje na činjenicu kako ni sami kršćani ne smatraju da su evanđelja spuštana od strane Boga niti da je takvo što došlo od samoga Isusa. Za razliku od judaizma, čiji sljedbenici tvrde da je Tora direktno spuštana od Boga, kršćani će na Svete spise gledati kao na *inspiraciju* autora (Watt, 1983:58) ili pisaca Biblije (ineranciji), tj. da je po duhu Božijem, a po svojoj formi ljudska. Njihove najznačajnije sljedbe poput Arijanaca, Nestorijanaca, Jakobita i drugih bit će na stanovištu kako je to u potpunosti djelo ljudskih ruku (Ibn Ḥazm, 1960:II/2-19). Imajući u vidu ovo važno saznanje, muslimanski autori nisu imali potrebu da, utoliko, diskutuju ili da ulažu intelektualni napor u pitanje *porijekla* Svetoga pisma.

Drugo, kada se govori o *transmisijskom procesu* navodi se saznanje kako u toku Isusova života nije bilo više od stotinu i dvadeset osoba koje su ga zdušno prihvatile, podržavale te poznavale osnove njegova učenja. U prilog ovoj tvrdnji je i

činjenica, a koju povijest predočava, kako su u prva tri stoljeća kršćani bili proganjeni i bez prilike, izuzev da budu sankcionisani, javno pronose i praktično iskazuju svoje vjerovanje, i to sve do Konstantinova prihvatanja kršćanstva. U kontekstu već izrečenoga, drže da će tek u periodu nakon Isusova uskrsnuća doći do nastajanja kršćanskih Svetih spisa ili izvješća o njegovu životu i učenju. Takvo što ostavilo je prostora da dođe do mnogih interpolacija i promjena, a što će u konačnici i unutar same kodificirane Zbirke izazvati mnoge kontradiktorne tvrdnje i različite podatke. Primjera radi, muslimanski autori navode kako je prvo evanđelje napisano na hebrejskom jeziku od strane Mateja, učenika Isusa, i to devet godina nakon uznesenja (*raf' al-Masīh*). Potom, dvadeset i dvije godine nakon pomenutoga događaja nastaje Markovo, potom Lukino, te Ivanovo koje će se pojaviti šezdeset i devet godina od pomenutoga fenomena.

Prethodno navedeno jasno potvrđuje kako *transmisijski proces* nije uspio, a u prilog svemu kazanome je i činjenica kako Isus nije donio i obznanio četiri evanđelja već samo jednu Knjigu od Boga (Ibn Ḥazm, 1960:II/14-19). Na sve to, u potrebi da se argumentuje tvrdnja o nedosljednom transponiranju sadržaja vjere bit će ukazano na postojanje mnoštva drugih izvješća o životu Isusa koja će biti u ozbiljnoj koliziji sa onim na što će upućivati kodificirana evanđelja. U tom pogledu, najznačajnija evanđelja, pored kodificiranih, a koja spominju muslimanski autori jesu ona koja koriste Marcioniti i Manihejci a koja se u velikoj mjeri razlikuju od svih drugih. Zanimljivo je da Manihejci poput Samaritanaca u judaizmu, a koje ćemo tretirati u našem radu kao zasebnu religijsku grupu, drže da je jedino evanđelje koje se nalazi kod njih ispravno dok su sva druga doživjela vidljive izmjene/interpolacije i da kao takva sadrže teološki nauk koji se pripisuju Isusu a koji nema mnogo veze s njim osobno niti sa njegovim poslanjem.

Treće, muslimanski klasici jasno će istaći kako unutar samih kodificiranih evanđelja postoji ogromna diskrepancija u pogledu lingvističkih nedorečenosti, historijskih netačnosti i teoloških nelogičnosti, a takvo što je, da budemo posve precizni, evidentno u pogledu Isusove genealogije, kristologije, zatim okolnosti koje su vezane za Isusovo uskrsnuće/uznesenje, vrijeme drugoga dolaska ili parusije, njegova opisa i mjesta u odnosu na Oca, te mnoštvo

drugih pitanja koja se sama od sebe kroz sam sadržaj evanđelja nameću. Zbog potrebe da budemo koncizni, navedimo samo nekoliko primjera koji nam mogu poslužiti u pomenutu svrhu. Ovom prilikom ćemo u kontekstu govora o mnogobrojnim kontradikcijama i nedosljednostima ukazati na stih koji kazuje kako Isus Krist *moli za oprost Oca* u trenutku egzekucije za one koji čine to što čine jer po svemu sudeći oni nisu u stanju da sagledaju pravo stanje stvari. Al-Ġuwainī će istaći kako u ovom slučaju samo Luka tvrdi da je jedan od dvojice spomenutih u tekstu bio vjernik dok ostali evanđelisti tvrde da su obojica bili nevjernici. Konstatovat će al-Ġuwainī kako je to sve u prilog činjenici da su evanđelja puna *tahrīfa i tadbīla*.

Ibn Ḥazm će u pogledu ove tvrdnje postaviti logično pitanje upućeno samim kršćanima kada kaže: *je li Isus za vas bog ili on to nije (al-masīḥ ilah 'indakum am lā)?* Nakon pomenutog upita pretpostavlja dvije moguće konstatacije od strane kršćana, a samim tim i dva adekvatna i logična odgovora od strane samih muslimana. Prvo, ako je Isus molio nekoga drugoga, dobiva se dojam da je, u tom slučaju, molbu uputio drugom bogu što istovjetno podrazumijeva, u ovom slučaju, *politeizam* i jasnu razliku između dva božanstva. Drugo, ako je Isus sam sebe molio, to onda graniči sa zdravim razumom. Jedan drugi primjer, u vezi je sa već navedenim, koga navode muslimanski autori a odnosi se na Isusov ponovni dolazak, a o kome kako i sam Isus kaže znanje ima jedino Otac. Ovaj pasus je smatran važnim jer se u njemu sugerije kako Otac zna nešto što sam Sin ne zna. Ovaj pasus implicira da je Sin nešto drugo u odnosu na Oca (*fa bi aḍ-ḍarūrah al-qāti'ah na'lamu anna al-ibn gayr al-ab*). U ovom slučaju, oni su različiti jedan od drugoga što ponovno ukazuje da su u pitanju prema ovoj tvrdnji dvojica od kojih *jedan zna ono što drugi ne zna*. Na temelju onoga kako evanđelja opisuju Isusa, muslimanski autori će ustvrditi kako je tu mnoštvo nelogičnosti glede same Isusove ličnosti. U skladu sa kazanim, Isus je, najprije, Sin Božiji, ponekada je sin Jozefa, ništa manje i Sin čovječiji, ni manje ni više on je Bog koji stvara, u trenutku je Božije jagnje, potom je Bog u Njemu a on je u Bogu. Na kraju krajeva, On je onaj koji je u potrebi za hranom, onaj koji je ubijen pa je oživljen i slično (Ibn Ḥazm, 1960:II/111-120). Sve ovo je dovoljno da potvrdi tvrdnju o mnogobrojnim kontradikcijama unutar Svetog pisma.

Uz sve kazano, vrijedno je spomenuti da al-Bīrūnī tvrdi kako kršćani i Jevreji nastoje na primjerima provjere numeričke vrijednosti slova ili numerologije (*hisāb al-ḡummāl*) određenih stavaka Svetoga pisma dokazati vjerodostojnost i autentičnost. No, ono što se da primjetiti jesu ozbiljne razlike u njihovom računanju vrijednosti samih tekstova što samo po sebi ukazuje na neautentičnost onoga što oni oslovljavaju kao Sveto pismo. Nedopustivo je, prema zakonima logike, *da jedna istina može biti istinitija od druge istine*, niti je moguće da *neistina bude manje istinita od druge neistine*. Kao što možemo primjetiti, jednako kao i kod jevrejskih Svetih tekstova i u slučaju kršćanskih, muslimanski klasični autori su skeptični u pogledu same vjerodostojnosti. Posve je jasno, prema klasicima, kako je došlo do modifikacije na razini samog teksta, ali i značenja i interpretacije, te je samim tim degradirana poruka koju donosi Isus (Al-Bīrūnī, bez. god. izd., 26). Oni su saglasni kako su kodificirana evanđelja prepuna kontradiktornosti, nedosljednosti, umetanja i preinaka što u krajnjemu slučaju ukazuje na *tabdīl i tagyīr*.

Problematiziranje temeljnih doktrina

U ovom dijelu rada bavit ćemo se kršćanskim doktrinarnim naukom ili credom iz perspektive klasičnih muslimanskih autora. Temeljna pitanja poput kristologije, inkarnacije, uskrsnuća i trinitarne dogme predstavljaju sržni nauk kršćanske vjere o kojima će se kroz povijest voditi polemike između samih kršćanskih autora. Muslimanski autori neće imati potrebu da kršćanske doktrine mijenjaju ili na bilo koji način u teološkom smislu interpretiraju, već, primarno, da ukažu na nekoherentnost njihova nastanka kroz povijest i nelogičnosti u religijskom sadržajnom smislu. Da bi se unekoliko pragmatično i odgovorno pristupilo eksplikaciji takvih pitanja bilo je za svrsishodno poznavati povijesni razvoj kršćanskih dogmi koje su etablirane kroz ekumenske sabore, zatim i Aristotelovu filozofsku misao, a po potrebi i grčku filozofsku tradiciju u cjelini. Svakako, treba istaći kako su muslimanski autori iznimno dobro vladali teorijskim znanjima u pogledu kazanoga ali i saznanjima (*sabori*) koja su se odnosila na fundamentalna pitanja kršćanske vjere. Tako ćemo

kroz radove klasika steći uvid u broj, ali i same zaključke najvažnijih crkvenih sabora.

Čini se važnim izdvojiti, na ovom mjestu, primjer al-Bīrūnīja koji o svakom od prvih šest sabora daje određene koncizne informacije. Tako će istaći kako su se na saboru u Niceji (325.), koga saziva car Konstantin, vodile kontroverzne kristološke rasprave. Doći će do odbacivanja Arijeva učenja koji će imati različit stav od drugih po pitanju božanskih osoba. Na saboru koji se održao u Konstantinopolju (381.), a kome će prisustvovati oko 150 biskupa, bit će tretirano pitanje mjesta Duha Svetoga kako bi se odbacila sva druga tumačenja i opisivanja treće božanske osobe suprotno službenome stavu Crkve. Potom, na Efeškom saboru (432.) bit će odbačeno, a kako to al-Bīrūnī navodi, Nestorijevo učenje zbog njegova različita poimanja onoga što se podrazumijeva pod osobom Sina. Na Kalcedonskom saboru (451.) tematizirat će se Eutihov nauk. On će prihvatati samo božansku narav Isusa Krista, a što će biti odbačeno od strane većine crkvenih velikodostojnika. Pod pokroviteljstvom cara Justinijana I., bit će organiziran sabor koji će se održati 533. godine kako bi se odbacio stav biskupa Mopsuestijskog i biskupa od Edese, a koji je bio suprotan stavu većine. Na kraju svoga govora al-Bīrūnī daje sasvim kratak osvrt o saboru koji se održao u Konstantinopolju (680.). Imajući u vidu već spomenuto, možemo kazati kako su muslimanski klasični autori tek sa ovom vrstom znanja i saznanja mogli ravnopravno ući u *intertekstualni dijalog* sa kršćanskim autorima, a koji je bio izuzetno plodonosan kroz nekoliko stoljeća.

No, prije bilo kakvoga teološkoga promatranja osnovnih doktrina kršćanske vjere neophodno je da problematiziramo i sagledamo važnu teološko-filozofsku kategoriju koja se naziva supstancija (*al-ḡawhar*) iz pozicije kako kršćanske tako i muslimanske učenosti klasičnoga perioda. S tim u vezi, kada se klasični muslimanski autori bave kršćanskim doktrinama oni neminovno imaju potrebu da se upoznaju i odrede prema *supstanciji* bez koje kršćansko poimanje Boga ne bi bilo smisljeno.

U nastavku, bit će nam važno da damo sasvim kratak pregled razumijevanja ove kategorije i značaj njene upotrebe u kršćanskoj teologiji, te pitanje da li je, kako to kršćanski autori tvrde, moguće Boga podvesti pod pojam supstancije (*al-ḡawhar*). Temeljna razlika i prijedpor je u vezi onoga kako se razumijeva i način na koji

se definiše sama *supstancija*. Prema kršćanskom teološkom mišljenju *supstancija* je, a kako to navode klasici, ono što opstoji po sebi (*qā'im bi-nafsihī*) (Aš-Šahrastānī, 2010:242), ono što ne potrebuje nešto drugo da bi egzistiralo, dok akcidencije (*al-'araḍ*) prebivaju ili postoje u predmetu i kao takve su podložne promjeni. S druge strane, klasični autori naučavaju kako je *supstancija* ono što je prostorno i fluidno te je nemoguće da se Tvorca prostorno odredi, a *supstancija* je često određena kao ona koja prima/posjeduje akcidente. Sljedstveno tome, posve je neprimjereno da Stvoritelj bude podložan temporalnim promjenama (Al-Ġuwainī, 1950: 46-48).

Imenovanje Boga *supstancijom* (*ousia*) od strane kršćanskih autora bit će nužno kako bi se formulisale i opravdale ideje o Bogu. Takvo što će biti razlogom da muslimanski autori svoje disputacije započnu sa obrazlaganjem ovoga, za njih, prevažnoga pitanja. Kako je moguće i šta su dokazi da se, reći će muslimanski autori, Boga smatra *supstancijom*? Nakon postavljenoga upita donose argumente koje kršćanski autori, oslanjajući se na grčku filozofsku tradiciju, najčešće koriste. Navest ćemo samo nekoliko takvih argumentiranih iskaza koje u svojim djelima koriste. Ovdje posebno izdvajamo ono što nam donosi al-Bāqillānī. Prvi argument podrazumijeva da sve stvari koje postoje u pojavnom svijetu, bez izuzetka, moraju biti ili *supstancije* ili *akcidencije*. U tom smislu, reći će kršćanski autori, držimo i saglasni smo da Vječni/Bespočetni (*al-Qadīm*) ne može biti akcident već *supstancija* (*anna al-qadīm laysa bi-'araḍ fa waġaba an yakūn ġawharan*). Drugo, sve stvari ili opstoji kroz nešto drugo (*qā'imu bi gayrihi*) ili opstoji same po sebi (*qā'im bi-nafsihī*) (Al-Bāqillānī, 1957:93-95).

Prema tome, u prvom slučaju riječ je o akcidenciji, a u drugome o *supstanciji* pa je posve jasno da je Bog *supstancija*. Treće, postoje dvije vrste stvari i jedna od njih je u mogućnosti da djeluje i to je *supstancija*, a druga je u nemogućnosti i to je *akcidencija*. Naravno, jasno je iz predočenoga kako je Vječni onaj koji je Činilac. Također, stvari se dijele na dvije vrste i to: one koje su uzvišene i postoje po sebi, i one koje su prizemne koje egzistiraju kroz nešto drugo i nazivaju se *akcidencijama*. Dapače, primjereno je za Vječnoga da je Uzvišen i da je *supstancija*, tj.

opstoji sam po sebi. Nakon iznesene argumentacije, muslimanski autori po pretpostavljenoj metodologiji daju vlastite objekcije u vezi sa ovim pitanjem. Tako će biti jasno kako ovi i slični argumenti stoje na stanovištu kako je Bog iznad svih drugih bića u nizu gdje se implicira određeni kontinuitet u pogledu identiteta između Njega i stvorenoga poretka (Thomas, 2008:129).

Muslimanski klasici dat će zaključiti kako svima onima koji opisuju Uzvišenoga Stvoritelja kao *supstanciju* treba kazati da se bilo koja vrsta imenovanja izvodi i proizilazi isključivo iz tradicije jer razum ne daje nikakve indikacije za takvo što, niti postoji bilo kakav dokaz za ovakvu vrstu imenovanja u tradicionalnim izvorima. Štaviše, u bilo kojoj svjetskoj religiji nije dopušteno da se formiraju pravila za imenovanje Stvoritelja proizvoljno (Al-Ġuwainī, 1950:46). Da sublimiramo riječima ‘Abd al-Ġabbāra koji ističe kako je nemoguće da Bog bude *supstancija*, a još manje *akcidencija*.

Ove napomene čine se jako važnim za našu dalju razradu zadate teme. U nastavku ćemo predstaviti neke od temeljnih doktrina kršćanske vjere poput trinitarne dogme, odnosno kristološke dogme, učenja o inkarnaciji i učenja o uskrsnuću/uznesenju koje su bile percipirane i kritički promatrane od strane muslimanskih autora. No, nećemo biti u prilici da detaljno obrazložimo povijest dogme (*Dogmengeschichte*) i mnogobrojne modifikacije na tom putu, već ćemo se zadržati na najvažnijim odrednicama. Treba imati u vidu kako se ove dogme u manjoj ili većoj mjeri prožimaju i nije ih moguće posve odvojeno promatrati.

Trinitarna dogma (nauk o Trojedinome Bogu)

Prije nego što pristupimo ranomuslimanskom teološkom razumijevanju i tumačenju kršćanskoga nauka o Trojedinome Bogu, ukratko ćemo izložiti kršćansko poimanje nastanka, razvoja i suptilnih odnosno kondenziranih vjersko-teoloških i filozofskih značenja ove dogme. Na prvom mjestu, treba reći da ova doktrina predstavlja najkompleksniji i sržni aspekt kršćanske teologije koja je nastajala i oblikovala se u razvoju rane kršćanske Crkve. Prema kršćanskim teolozima, u Bibliji se čine dva izričaja napodesnijim u potvrdi ovog nauka: Mt, 28,19 i Kor 13,13. Prvi stavak je vezan za krštenje, dok se drugi odnosi najdirektnije na samu kršćansku

molitvu i pobožnost. No, ne može se kazati kako oni utemeljuju doktrinu Trojedinoga Boga. Stari Zavjet prema kršćanskim teolozima samo kroz tri personifikacije Boga vodi ka ovom nauku. U pitanju su: Mudrost (Job, 28), Riječ Božija podrazumijeva ideju Božijega govora koji se smatra posebnim entitetom, ali izvorište mu je u Bogu (Ps, 119, 89; Iz, 55, 10-11.) i Duh Božiji je u službi iskazivanja Božije sveprisutnosti i stvaralačke snage (Iz, 42, 1-3; Ez, 36, 26; 37, 1-14). Naravno, nauk o Trojedinome Bogu nije eksplicitno sadržan u Pismu već je on rezultat konstantnog kritičkog načina promišljanja na koji božansko djelovanje jeste opisano u Bibliji.

Zajedno sa evolucijom kristologije a samim tim i pneumatologije doći će i do same modifikacije nauka o Trojedinome Bogu. U pogledu same doktrine pored termina istobitnosti Oca i Sina koji će razriješiti nastalu kontraverzu, pojmovi međusobnog prožimanja (*perichoresis*) i aproprijacije bit će ključni oko određenja odnosa između triju osoba. Prvi termin će u upotrebu ući u 6. stoljeću i podrazumijevat će kako se tri osobe međusobno prožimaju na način da svaka ima svoju individualnost ali i da svaka pojedinačno sudjeluje u životu druge dvije. Drugi termin daje naglasak na zajedničkom djelovanju triju osoba. Svaka od osoba uzima učešće i biva akterom u kreiranju ili nastajanju određenoga djela. Ovakav pristup izražen kroz ova dva nauka kazuje nam kako se pod idejom Boga podrazumijeva *zajedništvo osoba* (Hammond, 1994:320-321). S tim u vezi je pitanje ishoda tj. međuodnosi tri osobe. Možemo kazati kako ideja o trojedinom Bogu iskazana kroz Atanazijevo vjerovanje izrečeno na Nicejskom saboru zaokuplja najveće umove kršćanstva datoga vremena. Prvi carigradski sabor (381.), sa samim tekstom u kome su uneseni novi teološki pogledi, bit će prihvaćen u cijelom kršćanskom svijetu (Schaff, 2005:232). On će potvrditi credo Nicejskog sabora i ostaviti po strani do tada prevažno pitanje Trojstva koje je proizvelo dosta neslaganja u samoj Crkvi. Kalcedonski (451.) sabor pored već navedenih ima svoju normativnu dimenziju i važnost za samu teologiju do današnjih dana. On će potvrditi zaključke Niceje i odgovoriti na nove rasprave o Kristovoj osobi. Kada govori o osobi Isusa Krista važno je istaći sljedeće: Istinski Bog i istinski čovjek/jedna osoba, istinski božanski i istinski ljudski, Krist iz

dvije naravi koje su bez zabune, bez promjene, bez podjele i bez razdvajanja, i dvije naravi u jednoj osobi (Schaff, 2005:350).

Tertulijan je jedan od onih koji su u pojmovnom, ali suštinskom smislu doprinijeli razvoju ove doktrine. On je skovao tri temeljna pojma u vezi Trojedinoga Boga i to: *Trinitas*. Tertulijan će skovati riječ Trojstvo koja će postati važnim nezaobilaznim i važnim terminom i fenomenom unutar kršćanske teološke misli. Drugi termin koga koristi i preporučuje jeste *persona*. Ovaj latinski pojam, pomenuti teolog, uvodi kako bi u najbližem smislu preveo grčku riječ *hypostasis*. Vodit će se rasprave šta zapravo podrazumijeva ovaj pojam koji se u najopćenitijem smislu prevodi kao *osoba*. Ovaj pojam najbolje objašnjava složenost fenomena Trojedinoga Boga. Zašto? Zato što *persona* doslovno znači *krinka* poput one koju nosi glumac tokom predstave kako bi omogućio publici da razumiju pojedine uloge u predstavi. Ideja *o jednoj biti, trima osobama* razumije u smislu da je jedan Bog igrao tri različite, ali povezane uloge u velikoj drami otkupljenja čovječanstva. Treći pojam jeste *substantia*. Tertulijan će ovaj pojam uvesti kako bi ukazao na temeljno jedinstvo u Bogu unatoč inherentnoj složenosti Božije objave u povijesti. Bit je ono zajedničko trima božanskim osobama (McGrath, 2006:316-317).

Nakon ovih uvodnih napomena u nastavku se bavimo percepcijom klasičnih muslimanskih autora kada je posrijedi ova doktrina. Zapravo, kada se muslimanski klasici bave ovim doktrinarnim pitanjem, kao središnjom temom, najviše pažnje pridaju razumijevanju ove doktrine od strane najznačajnijih i najpoznatijih (*al-firaqu al-mašhūr*) kršćanskih sljedbi poput Melkita, Jakobita i Nestorijanaca, dok stavove drugih koriste u mjeri u kojoj je to neophodno. Ovom prilikom važno je istaći da su muslimanski autori imali u vidu održavanje sabora, a koji su kroz *složeni teološki proces*, u manjoj ili većoj mjeri, determinirali i predviđali dalju *teološku arhitekturu kršćanstva*. Takva saznanja će biti iznimno važna u klasičnoj muslimanskoj percepciji kršćanskih dogmi uopće. Metodološki obrazac koji koriste prilikom tretiranja ovoga, ali i drugih pitanja, podrazumijeva da prvotno iznesu stav i argumente koje zagovaraju sami kršćanski autori, a nakon toga čine evaluaciju potkrepljujući takvo što, najprije, skripturalnim i racionalnim argumentima. Prema muslimanskim autorima ono oko čega ne postoji konzistentno izvješće kroz evanđelje, a niti kroz

nauk različitih kršćanskih sljedbi, jeste pitanje Božijega Bića ili *šta Bog doista jeste?* Svakako, ono što će izazvati polemike bit će i pitanje suodnosa između supstancije i tri hipostaze, te priroda samoga Isusa.

Prema klasičnim autorima, kršćani su saglasni oko pojma trojedinoga Boga koji se manifestuje u tri različita prospana ili hipostaze, a to su Bog Otac, Bog Sin i Bog Sveti Duh. Takvo što muslimanski pisci nisu mogli prihvatiti, već su, potaknuti qur'ānskim ajetima i učenjima takvo što pokušali logički opovrgnuti. U tom smislu su se otvorila i pitanja odnosa supstancije i tri hipostaze (*aqānīm*). Muslimanski autori navest će kako se kršćanske sljedbe razilaze po samom pitanju onoga što su to hipostaze (*aqānīm*). Prema jednima to su karakteristike/svojstva (*ḥawāṣ*), prema drugima to su atributi (*ṣifāt*) i treći drže da su to osobe (*aṣḥāṣ*). Zapravo, hipostaze i *attribute* se ne može nikako dovoditi u vezu pošto se atributi uvijek vezuju za nešto dok hipostaze egzistiraju nezavisno.

Naravno, ovdje bismo samo koncizno istakli kako ni muslimanski autori ne poimaju jednako ono što su atributi u odnosu na Boga pa će tako, što je posve vidno, u raspravi o samim hipostazama zagovarati i ovo pitanje. ‘Abd al-Ġabbār kao izraziti predstavnik mu’tezilijskoga učenja će insistirati na činjenici kako je kršćansko učenje o hipostazama jako blisko Kullābījevom učenju o Božijim atributima. Kako to navodi ‘Abd al-Ġabbār, Kullābī jednako kao i kršćani tvrdi kako atributi nisu različiti od Boga (Al-Hamaḍānī, 1960:V/89). No, vratimo se govoru o hipostazama i načinu kako tu problematiku poimaju muslimanski klasici. Prema kršćanskim teolozima, a kako navode klasici, te hipostaze su: postojanje (*wuġūd*), život (*ḥayāt*) i znanje (*‘ilm*), odnosno riječ (*kalima*). To implicira kako je Sin *Znanje*, tj. Riječ, Sveti Duh je *Život*, a Otac je *Postojanje* (Al-Ġuwainī, 1950:47). One su jedno u pogledu supstancije i kao takve su jednake jedna drugoj (Ibn Ḥazm, 1996:I/112) ali su različite u pogledu hipostaza.

‘Abd al-Ġabbār će ovo pitanje u najvećoj mjeri sagledavati kroz racionalnu argumentaciju. Ako je Sin *Znanje*, reći će on, postavlja se opravdano pitanje kako to da on nije *Život*? Odgovor s druge strane može biti sljedeći: zbog toga što je *‘ilm* muškoga roda.

Po toj analogiji, *Život* bi morao biti kćerkom Božijom jer je riječ *hayāt* ženskoga roda. Konstatovat će kako je iracionalno tvrditi *da je jedno troje i da je troje jedno*. Naprosto, reći će on, takvo što nema bilo kakvo logičko utemeljenje, a još manje teološko (Al-Hamađānī, 1960:V/89, 90, 144) Nadalje, Sin je rođen od strane Oca, a Sveti Duh poizilazi od Oca i Sina. Sin ovdje ne podrazumijeva, smatraju kršćanski teolozi, ono što se razumijeva kao potomstvo, radije kao neko ko je nastao iz riječi posredstvom intelekta kao što je toplota vatre iz same vatre ili svjetlo sunca je iz samoga sunca te zbog činjenice da posjeduje mnogolike nadnaravnosti. U vezi s tim, al-Māturīdī će naširoko tretirati ovu njihovu postavku u pogledu pojma *sinovstva*. U pogledu mogućeg stava da je Bog Isusa nazvao sinom iz počasti zbog njegovih svekolikih nadnaravnosti, al-Māturīdī odgovara kako se pojam *sinovstva* može koristiti isključivo među pripadnicima iste vrste. Naprimjer, magarcu ili psu nije moguće reći "dragi/voljeni moj sine"; prema tome, ista stvar između Tvorca i stvorenja ostaje isključena i izvan je mogućnosti da se desi. Kao generalno načelo, ljubav/prijateljstvo (*muḥabbat*) i starateljstvo (*valāyat*) među različitim vrstama moguće je pretpostaviti baš kao što u pogledu ljubavi, starateljstva i njima sličnih razloga nastaju neka prava. Zajedno s tim, među Allahovim stvorenjima mogu se naći oni koje je učinio svojim prijateljima ili voljenima, ali da ima *sinove* nije moguće (Al-Māturīdī, 2017:305).

U razumijevanju samoga odnosa između naznačenih subjekata, klasici navode kako Melkiti drže kako je Bog jedna supstancija koja ima tri hipostaze i da je supstancija drugačija od samih hipostaza i *vice versa*. Na drugoj strani, Nestorijanci i Jakobiti će smatrati kako su hipostaze isto što i supstancija i da je supstancija isto što i hipostaze (Al-Hamađānī, 1960:V/81-82), tj. *troje je jedno i svako od njih je jednako drugome* (Ibn Ḥazm, 1996:I/112). O prirodi ovih tvrdnji muslimanski autori će se pitati kakav je smisao ako je troje jedno da se ima potreba imenovanja Ocem, Sinom i Svetim duhom. Naprosto, stavci Novoga zavjeta su u kontradikciji u vezi sa izrečenom tvrdnjom jer se kaže da je Isus, napustivši ovaj svijet, *sjeo s desne strane Bogu*. Također, u evanđelju po Mateju Isus izriče da o danu njegova ponovnoga dolaska (*parusija*) niko nije obaviješten izuzev Oca.

U ovom slučaju Sin nije isto što i Otac jer se jasno da naslutiti kako su u pitanju dvije različite osobe. Racionalno promatrajući njihovu tvrdnju kako su *hipostaze jedna supstancija* možemo pretpostaviti sljedeće: ako su hipostaze jedna supstancija, a supstancija Oca je i supstancija samoga Sina, a supstancija Svetoga Duha supstancija njih obojice u tom slučaju zašto Sin i Sveti duh ne bi mogli biti karakteristike Oca radije nego li su u isto vrijeme Otac. Drugačije kazano, ako su Sin i Sveti Duh sami po sebi supstancije a opet njihova supstancija je sam Otac koji je vječan sam po sebi, a i oni su vječni sami po sebi, niti je On a niti oni prije njega postojali pa šta je to što njega čini Ocem više od njih samih (Al-Bāqillānī, 1957:107).

Prema nekim kršćanskim tvrdnjama Bog mora biti i Život i Znanje. U tom slučaju, Božiji Život se naziva Svetim Duhom, a Njegovo Znanje je Negov Sin. Glede ove pretpostavke moglo bi se kazati kako je Marija rodila Božije Znanje, a što je kao takvo neprihvatljivo. U ovom slučaju kao i u drugima, Boga se ne može racionalno razumijevati već jedino kako se On sam obznanio kroz Sveti tekst. Nigdje u Novome zavjetu ne postoji tvrdnja koja ukazuje na to da je Sin Božije Znanje. Naprotiv, postoje jasne formulacije koje ga predstavljaju kao poslanika jednakoga svim drugima bez ikakve božanstvenosti. Vjerovatno je, kažu muslimanski autori, da neko kaže kako je to „sinovstvo“ moguće opravdati time što mu je Bog pokazao čuda i dao mogućnost činjenja nadnaravnih dijela. U tom slučaju, neophodno je navesti kako je Bog i Mojsiji pokazao čuda pa bi bilo, posve, logično da se i njega zove Božijim sinom. Ako bi se tvrdilo kako je on ovu počast zadobio time što je oživljavao mrtve pa i Ezekiel je oživio jednog čovjeka. No, ako bi se i dalje insistiralo na tome kako je Isus, ipak, to činio u više navrata dalo bi mu se jasno na znanje kako Jevreji za Mūsā, a.s., tvrde da je on od njega više ljudi oživljavao (Al-Māturīdī, 2017:302). Muslimanski autori će istaći kako ne postoji niti jedna izjava, kroz tekst Svetoga pisma, u kojoj Isus tvrdi da je on Sin Božiji dok s druge strane sam izjavljuje da je Sin čovječiji (Ibn Ḥazm, 1996:II/141). Dakle, ne postoji niti jedna eksplicitna i jasna tvrdnja koja će potkrijepiti trinitarnu dogmu.

Uz sve kazano izdvajamo zanimljiv argument koji se navodi u korist Jednoće Boga, a nasuprot trinitarne dogme koga donosi Ibn

Ḥazm. Broj *jedan*, reći će on, smatra se principom i kao takav ne pripada kategoriji brojeva. Razlog tome je što broj *jedan* nema ekvivalenta. Naravno ovo nema veze sa samom aritmetikom i matematikom već je teološka postavka koja kaže da je *Jedan* onaj koji sve stvara. S druge strane, *tri* je broj sastavljen iz dijelova koji su ekvivalentni cjelini, a kršćani tvrde, u ovom slučaju, kako je *jedan* jednako *tri* pa bi to podrazumijevalo da je on sastavljen od dijelova koji su ekvivalentni broju *tri* a što se čini nemoguće jer to ne može biti broj *tri* (Ibn Ḥazm, 1983:153). Posve je jasno, kazat će Ibn Ḥazm, da se Boga ne oslovljava kao *Jednoga* u smislu broja, jer riječ *al-Wāḥid* kao Božije ime ne podrazumijeva broj već radije jedinstvenost, originalnost i Božju samodostatnost (Ibn Ḥazm, 1996:I/116).

Da rezimiramo, konstitutivni izvori islama, a sljedstveno tome i muslimanski klasici, ne odbacuju trinitarnu dogmu zbog atributa *života, znanja, i moći* već zbog činjenice da ih se smatra hipostazama, odnosno božanstvima (Silajdžić, 199:115). Ova kršćanska dogma je bila najčešće percipirana kao povijesna kategorija koja se prema muslimanskim autorima ne da racionalno odrediti, a još manje teološki opravdati. Zbog činjenice da predstavlja devijaciju od monoteizma ka politeizmu i osporava Božiju Jednoću bit će, a kao što smo mogli vidjeti nezaobilazna tema muslimansko-kršćanskih disputacija. Smatrat će se kako je ova, ali i druge doktrine, plod neracionalnog slijedenja crkvenih otaca. Tradicija njihovih prethodnika koji su utemeljili osnovne doktrine nosi sa sobom sveopće prihvaćeno stanovište kako su Otac, Sin i Sveti Duh jedno. Ono što čvrsto vjeruju i što se prenosi kao aksiom jeste činjenica kako je Sin spušten sa neba i ovaploćen posredstvom Svetoga Duha postajući tako ljudskim bićem koje je razapeto na križ i ubijeno.

Ibn Ḥazm će, baveći se pomenutim pitanjem, smatrati kako je neizbježno da kršćanski teolozi odgovore na pitanje koje podrazumijeva stanje Sina prije nego li je došao na Zemlju. Zapravo, pita se Ibn Ḥazm, je li prije samoga čina inkarnacije bio stvoren ili nije? U slučaju da kažu da jeste, on smatra da bi takvo što podrazumijevalo napuštanje ili odricanje od vlastitih stavova. Dapače, to bi značilo da su i Otac i Sveti Duh samo stvorenja. S druge strane, ako bi kazali da prije pomenutog Sin nije bio stvoren, onda im se treba reći kako je u tom slučaju postao kreacija ili

ljudsko biće. Da se zaključiti, kako to ističe Ibn Ḥazm, kako je ova njihova tvrdnja ili nauk u jasnoj kontradikciji.

Kristološka dogma (učenje o Inkarnaciji/utjelovljenju i uskrsnuću)

Kristologija je sistematično promišljanje i bavljenje osobom Isusa Krista, a koji predstavlja sam temelj kršćanske vjere i teološke misli. Muslimanski autori će se u najvećem dijelu svojih teoloških eksplicacija u pogledu ove dogme baviti pitanjem inkarnacije, odnosno uskrsnuća. Koliko je važna ova doktrina govori i činjenica da se kršćanstvo u cjelini često naziva i *religijom inkarnacije* jer određuje i pretpostavlja ono što Isus *jeste*, odnosno šta on *nije*. Utoliko je važna da se, prema nauku kršćanstva, bez nje ne bi mogao razumjeti niti ostvariti sam čin spasenja. Prema ‘Abd al-Ġabbāru kršćanski autori koriste različite pojmove kojima iskazuju ono što se desilo činom inkarnacije ili utjelovljenja i to: sjedinjenje (*ittahada*), utjelovljenje (*taġassada*), postajanje čovjekom (*ta’annasa*), sastavljanje (*tarakkaba*). Načelno, u pogledu samoga nauka, kršćani su saglasni po pitanju samoga procesa u kome dolazi do sjedinjenja/utjelovljenja (*ittahada*) božanske prirode sa ljudskom u smislu da *dvoje postaje jedno*. Ipso facto, doći će do sjedinjenja Riječi Božije (*De verbo incarnato*), tj. Sina sa osobom Isusa Krista koji će u konačnici biti razapet, a potom i ubijen na križu (Al-Hamaḍānī, 1960:81-83). Bog se sjedinio sa čovjekom te su njih dvojica postali jedno.

U promatranju i problematiziranju pitanja inkarnacije, muslimanski klasici se pitaju šta predstavlja u ovakvom suodnosu sama *Riječ*. Da li se pod pojam *Riječ* misli na Oca, Sina ili Svetoga Duha ili je to nešto posve drugo. Ako bi njihov odgovor bio da je to nešto drugačije, to bi impliciralo kako oni ne vjeruju u trojstvo (*at-taṭlīṭ*) već u kvartitet (*at-tarbī’*) (Ibn Ḥazm, 1996:I/119). U pogledu ove doktrine, postoje mnoge razlike između samih kršćanskih sljedbi glede onoga što se, doista, tom prilikom desilo. Po pitanju onoga što Isus *jeste* ili same njegove prirode iskristalizirala su se sljedeća vjerovanja kako to donose klasični muslimanski autori.

Prvo, Melkiti će tvrditi kako je Isus i riječ i tijelo koje se *ujedinjuje*, tj. Riječ se sjedinjuje sa Kristovim tijelom (Aš-

Šahrastānī, 2010:244), te tim činom dvoje postaje jedno (Al-Bāqillānī, 1957:109). Oni vjeruju kako je Krist sastavljen od dvije supstancije od kojih je jedna vječna a druga je stvorena.

Drugo, Isus je Riječ, ali ne i tijelo. Ovo je tvrdnja koja se pripisuje Nestorijancima jer su obavezno insistirali na tome kako je nemoguće da Bog uđe u očitujuću egzistenciju posredstvom rađanja koje je svojstveno ljudima, tj. da ga na ovaj svijet donese žena. Njihov nauk podrazumijeva da je Isus Krist i Bog i čovjek. U stvarnosti *Mesīh* podrazumijeva dvije supstancije i dvije hipostaze.

Treće, prema Jakobitima, Isus se pojavio/inkarnirao i u ljudskoj i Božijoj prirodi postajući jedna supstancija/narav (*anna al-masīh ḡawhar wāhid*). Za razliku od drugih, oni vjeruju kako je samim činom inkarnacije došlo do apsorbcije ljudske dimenzije u božansku (Al-Hamadānī, 1960:V/136). Takvo što je jednako ljudskome odrazu, reći će pripadnici ove sljedbe, koji se pojavljuje/reflektuje u ogledalu. U pogledu ove tvrdnje, tj. kako se utjelovljenje desilo analogno primjeru ljudskoga lika/odraza koji se pojavljuje na ogledalu nije moguće razumjeti kao bilo kakvu vrstu prisajedinjenja ili miješanja, jer ono (*lice*) ne pripada, ne postoji na njegovoj površini, niti se pojavljuje kao neodvojivi dio. U ovom slučaju, ogledalo je poput *oka* koje prepoznaje drugačije stvari, ali ništa više od toga (Al-Bāqillānī, 1957:110). Ni manje ni više, prema ovoj sljedbi, sam Isus je Bog (Aš-Šahrastānī, 2010:247).

Muslimanski autori će na mnoge načine osporavati ove dijametralno različite poglede i to, ponajviše, koristeći se racionalnom argumentacijom želeći da kroz tu formu zadovolje standarde tadašnjih intertekstualnih disputacija. U pogledu gore izrečenoga, izdvojit ćemo samo nekoliko argumenata koji dokazuju nemogućnost onoga što kršćani naučavaju kao *utjelovljenje/ovaploćenje* iz vizure klasičnih autora. Krenimo redom. Najprije, na način na koji se ovaj proces predstavlja u učenju Melkita primjetno je kako je njihova analogija, ali samim tim i kristologija, neodrživa jer stavlja akcident na mjesto supstancije. Sljedstveno tome, ovim činom božanska dimenzija postaje akcidentom/temporalnim dok, s druge strane, ljudska postaje supstancijom, a što u konačnici predstavlja jasno obezvređivanje koncepta Boga i čovjeka. U pogledu iznesenoga

stava Jakobita razložno je postaviti stvari na sljedeći način: ako je božanstvo postalo čovjekom, onda je Krist postao čovjekom, jer kada dolazi do miješanja božanskoga i ljudskoga produkt toga je jedno, tj. Krist čovjek. S druge strane, ako je došlo do sjedinjenja božanskoga i ljudskoga onda u tom procesu Krist je lišen ljudskoga. No, ako nijedno od ovoga nije prihvatljivo, dolazimo do onoga što tvrde Nestorijanci kada kažu da je prilikom utjelovljenja došlo do toga da je u Isusu božansko ostalo božanskim, a ljudsko ljudskim (Ibn Ḥazm, 1996:I/117). Ni manje ni više, takvo što je neodrživo jer bi to pretpostavilo da svako ljudsko biće u sebi ostaje i čovjekom i božanstvom što bi značilo da nema nikakve razlike između Isusa i drugih ljudi. Opravdano se nameće pitanje, koji dio Isusa je potrebno obožavati shodno činjenici da je i ljudske i božanske prirode (Al-Hamaḍānī, 1960:V/146)? Ovaj njihov nauka, reći će klasici, čini se nemogućim jer se božansko ne mijenja niti mješa sa ljudskim, tj. temporalnim, niti je moguće da temporalno, tj. ono koje je nastalo postane vječno, tj. božansko.

Slično kao i u pogledu Isusova *utjelovljenja* i o samom činu *raspeća i uskrsnuća* postoje različiti stavovi. Ono oko čega kršćanske sljedbe imaju jasan i monolitan stav, a posebno mislimo na Jakobite, Melkite i Nestorijance, jeste činjenica kako je došlo do ovaploćenja Sina u osobu Isusa Krista koji će biti razapet te će na križu umrijeti zbog ljudskih grijeha (Al-Hamaḍānī, 1960:V/80-81). Muslimanski klasici ovo pitanje smatraju fundamentalnim i daju sljedeće uvide u ono kako to naučavaju sami kršćani. Prvo, većina Melkita vjeruje kako je Isus stavljanjem na križ/raspećem u potpunosti umro i u pogledu ljudske (*an-nāsūt*) i božanske (*al-lāhūt*) naravi/dimenzije. Nestorijanci će naučavati kako je Isus, zasigurno, razapet i lišen života u ljudskoj, ali ne i božanskoj dimenziji (Al-Hamaḍānī, 1960:1960:V/84; Ibn Ḥazm, 1996:I/128) (*inna al-qatl waqa' 'ala al-masīḥ min ġihat nāsūt la min ġihat lāhūt*) zbog činjenice da bol ne priliči Božijoj naravi. Jakobiti drže da se čin raspeća i smrti desio na razini jedne supstancije koja je opet nastala od dvije supstancije (*naravi*). Julianisti, u odnosu na sve druge sljedbe, smatraju kako je ovdje u pitanju čista *imaginacija* i nema veze sa stvarnošću (Aš-Šahrastānī, 2010:247).

Ove različite poglede na to što se desilo sa Isusom Kristom u trenutku raspeća muslimanski klasici koriste kako bi ukazali na nekonzistentnost i neuvjerljivost onoga što se ovim naukom pretpostavlja. Najprije, to je iskazano kroz činjenicu da se onoga koga se smatra Vječnim izruguje od strane onih koji su prolazni u času kada je on razapet na križu (Ibn Ḥazm, 1996:I/126), a što implicira da je Isus, iako je Bog, u nemogućnosti da sam sebi pomogne. Samim tim, problematizirat će se sam čin smrti. Utvrdit će se kako su stavci evanđelja u kontradikciji sa znanošću kada je po srijedi ovo pitanje jer kako stoji u evanđelju po Ivanu (19, 34) kada dolaze rimski vojnici i probadaju Isusa kopljem iz njegova tijela, a koje je još na križu, teče krv i voda. Prema zakonima medicine, u ovom slučaju, a na osnovu onoga što izlazi iz Isusova tijela, smrt je nastupila mnogo ranije, te je posve očigledno da je umro prirodnom smrću, a ne kako tvrde kršćani nasilnom tj. da je ubijen (Ibn Ḥazm, 1996:II/93).

U konačnici, neizostavan element njihova sagledavanja ovoga pitanja jeste referiranje na qur'ānske ajete u kojima se jasno i nedvosmisleno poručuje da Isus nije ni ubijen niti razapet nego da im se takvo što pričinilo.

Zaključak

Muslimanski klasični autori su, a na temelju našega uvida u njihov teološki opus, svoju percepciju odnosno stav prema drugim religijskim tradicijama, pa tako i prema kršćanstvu, temeljili na konstitutivnim izvorima islama i drugim Svetim spisima, te na iskustvu stečenom u neposrednim susretima sa sljedbenicima drugih religijskih tradicija.

Muslimanski klasični autori su nadsve bili odlučni u nastojanju da kroz povijesnu i teološku optiku sagledaju i percipiraju kršćanstvo kao jedan zaseban religijski svijet. Prema uobičajnoj metodološkoj praksi koju su kao takvu primjenjivali, i u slučaju kršćanstva, prvotno se bave sljedbama koje nastaju na temelju prijepora glede fundamenata vjere. Zapravo, baveći se sljedbama oni dolaze do saznanja o samom kršćanskom teološkom mišljenju.

Pitanje Isusove osobe i njegova odnosa spram Boga bit će središnji problem kršćanske teologije od najranijih dana. Nadalje, muslimanski klasici, u najvećoj mjeri, promišljaju i kritički propituju središnje doktrine kršćanske vjere: *trinitarnu dogmu i inkarnaciju*. Intencija njihovog bavljenja ovim pitanjima, pa tako i samim kršćanstvom, s jedne strane predstavlja potrebu da se u potpunosti upozna i sagleda utemeljenost i racionalnost samoga učenja, no s druge strane u pitanju je *apologija* ideje Transcedentnoga Boga koji je po Svojoj naravi drugačiji od svih vidljivih i nevidljivih egzistenata. Takvu vrstu teološkoga sagledavanja temelje, u najvećoj mjeri, na skripturalnim i racionalnim argumentima.

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.

Literatura

- Aḥmad (2001). *al-Musnad*, Mu'assasa ar-Risāla, Bejrut, vol. 12.
- Al-Akbar, an-Nāšī' (1971). *Kitāb al-Awsaṭ fī al-Maqālāt*, Bejrut: ed. J. Van Ess.
- Allard, M. (1968). *Textes apologétiques de Guwaini: Šifa' al-Galll Fi al-Tabdil Luma' fī Qawa'id Ahl al-Sunna*, Beyrut: Dar el-Machreq.
- Terrin, A. N. (2006). *Uvod u komparativni studij religija*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn aṭ-Ṭayyib (1957), *Kitāb at-Tamhīd al-Awā'il wa Talhīṣ ad-Dalā'il*, Bejrut.
- Al-Bīrūnī, Abū Rayḥān, *Kitāb al-Āthār al-Bāqīyah 'an al-Qurūn al-Ḥālīyah*, bez god. izd.
- Bošnjak, B. (1971). *Grčka filozofska kritika Biblije*, Zagreb: Naprijed.
- Al-Buḥārī (2001) *aṣ-Ṣaḥīḥ*, Bejrut: Dār Tawq an-Naḡāt.
- Block, J. (2014) *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue: Historical and Modern interpretations*, London: Routledge.

- Bucaille, M. (1995). *Biblija, Kur'an i nauka*, prevela: Azra Begić, Zenica.
- Brindle, W. (1984). "The Origin and History of the Samaritans", *Grace Theological Journal* 5.1 47-75.
- Al-Dīnawarī (1991). *Ta'wīl Muḥtalif al-Ḥadīth*, Bejrut: al-Maktaba al-Islāmiyya.
- Dag Akay, E. (2017). *Christian and Islamic Theology of Religions*, London and New York: Routledge.
- Denzinger, H. i Hünermann, P. (2002). *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo: Karitativni fond UPT.
- Domazet, A. (2010). Sveti Augustin: "Trojstvo", Split: Služba Božja.
- Franzen, A. (1970). *Pregled Povijesti crkve*, preveo: Josip Ritig, Zagreb: Kršćanska sadašnjost i Glas Koncila.
- Goddard, H. (2000). *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Al-Ġuwainī, 'Abd al-Malik (1950). *Kitāb al-Iršād ilā Qawāṭi' al-Adilla fī Uṣūl al-I'tiqād*, Bagdad.
- Al-Ġuwainī, 'Abd al-Malik (1948). *Al-'Aqīdah al-Nizamiyya*.
- Gulam, H. A. (1999). *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Aḥwā wa al-Nihal*, Pakistan.
- Harrington, J. W. (1991) *Uvod u Bibliju*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Hoff, M. G. (1995). Chalkedon im Paradigma Negativer Theologi, u: *Theologie und Philosophie* (70), str. 355-372.
- Al-Hamaḍānī, 'Abd al-Ġabbār (1960). *Kitāb al-Mugnī fī Abwāb at-Tawhīd wa al-'Adl*, Kairo.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad (1996). *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Aḥwā wa an-Nihal*, vol. 1-5, Bejrut: Dār al-Ġīl.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad (1983). *al-Taqrīb li-Ḥadd al-Mantiq*, Bejrut.
- Ibn Haġar (1959). *Fath al-Bārī bi Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bejrut: Dār al-Ma'rifa, vol. V.
- Hāmid Īsa, Muḥammad (2001). *Buḥuṭu fī al-Yahūdiyyah*, Kairo.
- Hammond, T.C. (1994). *Uvod u teologiju: priručnik kršćanske doktrine*, izvornik dopunio i uredio David Wright, Osijek, Izvori.

- Isma'īl R. and Lois L. al-Fārūqī. (1986). *The Cultural Atlas of Islam*, SAD, Macmillan Publishers.
- Īsa H., Muhammad (2001). *Buḥūtu fī al-Yahūdiyyah*, Kairo.
- Jeffery, A. (2007). *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Leiden: Brill.
- Al-Kairānāvi, Raḥmatullah (1989). *Izhār al-Ḥaqq. Kur'an*, priredio Enes Karić, Sarajevo: Bemust, 1998.
- Al-Māziri (1991). *al-Mu'lim bi Favāid Muslim*, Dār at-Tunusiyya, vol. III., Tunis.
- Al-Māturīdī, Abū Manṣūr (2017). *Kitāb at-Tawḥīd*, Istanbul: Markaz al-Islāmiyya.
- Al-Maqdīsī, Muṭahhar ibn Ṭahir, *Kitāb al-Bad' wa at-Tariḥ*, Kairo: Maktaba at-Takāfa ad-Dīniyya.
- Al-Mas'ūdī (2005). *Murūğ ad-Dahab wa-Ma'ādin al-Ġawhar*, Al-Maktaba al-Asrija, Bejrut, vol. I.
- Montgomery, W. (1987). *Islamic Theology and Philosophy*, Edinburg: University Press.
- McGrath, E. A. (2006). *Uvod u kršćansku teologiju*, preveo: Zoran Grozdanov, Rijeka: Ex Libris.
- Muslim, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, Dār al-Ġīl, Bejrut, vol. VIII.
- Naquib al-Attas, S. M. (1993). *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur.
- Nicholas De Lange (2000). *An Introduction to Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Omar, 'Abd Rashied (1992). *Ibn Ḥazm on the Doctrine of Tahrif*, Cape Town: The University of Cape Town.
- Al-Rāzī, Faḥruddīn (1981). *Māfātiḥ al-Gayb*, Dār al-Fikr, Bejrut, vol. XI.
- Rebić, A., Fućak, J., Duda, B. (2001). *Jerusalemska Biblija: Stari i Novi Zavjet s uvodima i bilješkama*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Schaff, P. (2005). *The Seven Ecumenical Councils*, Edinburgh: T&T Clark.
- Sirry, M. (2014). *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions*, New York: Oxford University Press.
- Silajdžić, A. (2001.) *Recepcija drugih religija u klasičnim muslimanskim djelima*, Sarajevo: Zbornik Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu (7).

- Silajdžić, A. (1994). *40 hadisa s tumačenjem*, Zenica: Muftijstvo Zeničko.
- Silajdžić, A. (1999). *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, Sarajevo: Bosanski kulturni centar.
- Silajdžić A., Beglerović S. (2016). *Akaidiska učenja Ebu Hanife*, Sarajevo: El-Kalem.
- Sirry, M. (2014). *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions*, New York: Oxford University Press.
- Siddiqui, Abdur Rashid (2008). *Qur'anic Keywords: a reference guide*, UK : The Islamic Foundation.
- Smith, F. H, (1937). *The Elements of Comparative Theology*, New York.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh (2006). *Al-Ġāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Bejrut: Resalah Publishers.
- Al-Šahrastānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm (2010). *Kitāb al-Milal wa an-Niḥal*, Damask: Resala Publisher.
- Al-Šarīf, Muḥammad (1984), *Al-Adyān fī al-Qur'ān*, peto izdanje, Saudijska Arabija: Maktaba 'Ukaz.
- Thomas, D. (2008). *History of Christian-Muslim Relations*, Boston: Christian Doctrines in Islamic Theology.
- The New Catholic Encyclopedia*, tom IX.
- Ulfat Aziz al-Samed (1990). *The Great Religions of The World*, Delhi, Dar al-Iša'at.
- Al-Wāhidī, Alī ibn Aḥmad, Ebū Hasan (2012), *Asbābu an-Nuzūl al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Faruq.
- Wolfson A. H. (1976). *The Philosophy of The Kelam*, London: Harvard university Press.

CHRISTIANITY IN THE WORKS OF THE MUSLIM CLASSIC AUTHORS

Saudin Gobeljić, PhD

Abstract

The following piece of work thematizes in a very scientific way one of the great mainstream religious traditions, and, primarily, from the recourse of the interpretative/intellectual tradition of Islam (*islām 'aqlī*), which as such relies on the constitutive sources of faith. In etymological, i.e. terminological sense, it determines what is understood and meant under the term *an-naṣārā*. By means of scientific instruments formed in the frame of Islamic Theology of Religions, this work deals with the problem of authenticity and originality of the Holy Christian Script and the most important doctrinal teachings.

Namely, the idea of God's Unity (*tawḥīd*), from the perspective of Islam represents the starting point in perceiving other religious traditions and their teachings. On those foundations, Muslim authors, and the best examples are classic authors such as al-Māturīdī, al-Bāqillānī, al-Ash'arī, al-Ġuwainī, al-Bīrūnī, al-Bagḍādī, consider the credibility of doctrines within other religious teachings. Furthermore, the most important and famous sects that were formed from this religious tradition were represented through the historical-theological discourse.

In that sense, the above-mentioned Christian sects disagree on many doctrines and theological interpretations. With all these overriding problems, in a very objective way, classic Muslim authors will deal in their works, in the context of Islamic Theology of Religions, using the intertextual dialogue form as the need of that time.

Keywords: *an-naṣārā*, Christianity, intertextual dialogue form, mainstream sects, *taḥrīf*, Islamic classic authors, trinity dogma, *tawḥīd*