

Pregled savremene arapske naučne literature o upotrebi israilijata u tumačenju Kur'ana

*Kareem Rosshandler**

Sažetak

Kur'an, hebrejska Biblija i Novi Zavjet spominju dvadesetak zajedničkih poslanika. Kur'an se objema biblijskim zajednicama direktno obraća i na neki način prepričava pripovijesti o ovim poslanicima. U ranijim svetim tekstovima priče o ovim poslanicima su ispričane s mnogo više detalja nego u Kur'anu. Zato su prvi muslimani ponekad tražili od Jevreja i kršćana konvertita u islam da im objasne aluzivne i koncizne kur'anske navode. Iz ovog procesa nastao je korpus kazivanja koja se nazivaju israilijatima. Iako duboko ukorijenjena u muslimanskoj tradiciji, praksa korištenja ovih kazivanja u egzegezi Kur'ana bila je predmet ozbiljnih rasprava učenjaka. U ovom eseju razmatra se desetak novijih arapskih radova kako bi se istražila savremena gledišta u upotrebi israilijata u svrhu tumačenja Kur'ana.

* Kareem Rosshandler, „A Review of Contemporary Arabic Scholarship on the Use of Isrā'iliyyāt for Interpreting the Qur'an“, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (Herndon, VA: IIIT, Spring 2019), Vol. 36, No. 2, 1-19. Prijevod: Amra Mulović. Autor je diplomirao na Univerzitetu u Čikagu (University of Chicago) u Centru za bliskoistočne studije (Center for Middle East Studies). Izražava zahvalnost Yousefu Casewitu za dragocjenu recenziju prve verzije ovoga rada kao i komisiji koja mu je za ovaj rad dodijelila nagradu Ibrahim Rashed Qur'anic Studies za 2018. godinu.

Uvod

Kur'an se kao sveti tekst može čitati u komunikaciji sa judaizmom i kršćanstvom. Obraćajući se „sljedbenicima Knjige“ dvanaest puta i „sinovima Izraila“ šest puta, tekst direktno uključuje slušatelje iz ovih biblijskih zajednica. Prepričavajući kazivanja o dvadesetak ličnosti poslanika koji se spominju i u hebrejskoj Bibliji i u Novom Zavjetu, Kur'an se postavlja kao konačni arbiter među ovim trima zajednicama. Ovakvo što potvrđuje se i u samom tekstu ajetima: „Ovaj Kur'an sinovima Israilovim kazuje najviše o onome u čemu se oni razilaze“ (27:76).² Ajeti poput ovog imali su ključnu ulogu u odnosima između novonastale muslimanske zajednice i nemuslimana koje su muslimani sretali u Medini i drugdje u decenijama koje su uslijedile.

Muslimani su se našli u bliskom kontaktu sa kršćanskim i jevrejskim učenjacima čiji su tekstovi spominjali iste ličnosti poslanika koje se spominju u Kur'anu, s tim da su ti tekstovi uključivali imena, mjesta i druge detalje koje islamski tekstovi nisu uključivali. Prema tome, razmjena nije bila jednosmjerna: pored teksta Kur'ana, neki rani muslimani koristili su jevrejske i kršćanske izvore (*israilijjat*) da bi objasnili svoje viđenje poslanika spomenutih u Kur'anu. Ovaj esej propituje savremenu arapsku literaturu o upotrebi israilijjata u tumačenju Kur'ana. Na taj način odgovara na nedostatak literature na engleskom jeziku koja se bavi literaturom na arapskom jeziku. Yousef Casewit je rekao da je u odnosu na akademsku razmjenu literature iz biblijskih studija na hebrjskom i engleskom jeziku razmjena savremene literature iz studija Kur'ana na engleskom i arapskom jeziku nedostatna.³ Ovaj rad ima za cilj da naučnike koji pišu na engleskom jeziku upozna sa nekim od glavnih djela o israilijjatima koja su napisali njihovi kolege na arapskom jeziku tako što ćemo ta djela klasificirati u tri velike grupe kako bismo im pomogli da se lakše kreću ovim poljem.

Definicija

Muhammad al-Dhahabi israilijjat u najširem smislu definira kao „jevrejski i kršćanski utjecaj (lit. bojenje) na egzegezu Kur'ana [*tefsir*] i način na koji je egzegeza bila pod utjecajem (lit. obojena) kultura ovih zajednica“.⁴ Praktično se može

2 Sahih International Translation. (U prijevodu odlomaka iz Kur'ana na bosanski jezik korišten je prijevod Besima Korkuta – *prim. prev.*).

3 Uvod u njegovo predavanje „Savremena arapska literatura o Kur'anu“ održano na Univerzitetu u Čikagu u proljeće 2018. godine.

4 Muhammad Hussein al-Dhahabi, *et-Tefsir we el-mufessirun* (Kairo: Mekteba Vehba, 2000), str. 111. Vidi, također, Amal Muhammad 'Abd al-Rahman al-Rabi'a, *el-Israilijjat fi Tefsir et-Taberi: Dirasat fi el-luga ve el-masadir el-'ibrija* (Kairo: The Egyptian Ministry of Religious Endowments, 2001), str. 25.

definiirati kao događaji ili pripovijesti koje pripovijeda neki Izraelćanin, tj. osoba koja tvrdi da potječe od poslanika Jakuba.⁵ Te pripovijesti su općenito pripisane jevrejskim i kršćanskim učenjacima koji su konvertirali u islam. Oni su počeli informirati egzegete prve generacije muslimana (*sahaba* ili Poslanikovi drugovi).⁶ Prema al-Dhahabiju, prirodno je da je neke od Poslanikovih drugova vukla znatiželja da upoznaju biblijske izvore čiji je sadržaj veoma podsjećao na sadržaj Kur'ana, naročito u pripovijestima o poslanicima. Kada bi neki od Poslanikovih drugova tražio pojašnjenje za priču iz Kur'ana koje nije mogao pronaći u nekom drugom dijelu Kur'ana, on bi se savjetovao sa drugim Poslanikovim drugovima. Nerijetko bi se dešavalo da niko nije bio spreman ili nije mogao da ponudi odgovore osim onih koji su konvertirali u islam – uglavnom iz judaizma – a koji su priče poznavali iz biblijskih izvora. Al-Dhahabi naglašava da osnovna razlika u načinu na koji ovi izvori predstavljaju poslanike leži u tome da stil Kur'ana teži sažetom iskazu (*i'džaz*) dok biblijski tekst obilježava obrazlaganje i opširnost (*best ve itnab*).⁷ Budući da je vladalo općeprihvaćeno mišljenje da biblijski izvori imaju božansko, a samim tim, pouzdano porijeklo, njihov pojašnjavajući karakter služio je kao jak motiv prikupljanju israilijata. Najistaknutiji Poslanikov drug koji je prenosio israilijate bio je Abdullah ibn Selam (u. 43/663.), jedan od prvih Jevreja koji su primili islam. Ebu Hurejra (u. 57/677.), Abdullah ibn 'Amr ibn el-'As (u. 63/663.) i Abdullah ibn 'Abbas (u. 68/687.) su od njega mnogo prenosili. Najpoznatiji iz druge generacije (*tabi'un* ili sljedbenika) bili su Ka'b ibn el-Ahbar (u. 32/652-60), Vehb ibn Munnebbih (u. 110-14/725-29.) – obojica jevrejski preobraćenici – i 'Abd el-Malik ibn Džurejdž (u. 150-1/767-8.), koji je konvertirao iz kršćanstva. Mnogo je više naracija koje se pripisuju jevrejskim nego kršćanskim izvorima. Naglim širenjem naracija pripisanih učenjacima koji su ranije bili Jevreji i kršćani nastala je vrsta egzegeze koja je na osnovno kur'ansko prikazivanje poslanika dodala biografske podatke, podatke o porijeklu, geografske lokacije i druge različite detalje. Mnoge od ovih naracija sakupljene su u jednom od najopsežnijih egzegetskih djela koja se zasnivaju na naracijama, *Džami' el-bejan fi tefsir el-Kur'an*, Muhammeda ibn Džerira et-Taberija (u. 310/923.), koje je bilo veoma utjecajno otkako je obnovljeno kao potpun rukopis početkom dvadesetog stoljeća. Naslanjajući se na ovo et-Taberijevo djelo, Isma'il ibn Kesir (u. 774/1373.) u svom djelu *Tefsir el-Kur'an el-'azim* također koristi israilijate. Njegovo djelo značajno je zbog pokušaja da kur'anske ajete objasni gotovo isključivo preko hadisa i drugih naracija (*asar*). Ibn Kesir je pisao za krugove koji su bili sposobni razlikovati pouzdane od nepouzdanih naracija, budući da je ponakad koristio skraćenice specifične za hadiske nauke. Uprkos tome, Ibn Kesirovo

5 Muhammad Hussein al-Dhahabi, *et-Tefsir we el-mufessirun*, str. 13.

6 al-Dhahabi, *et-Tefsir we el-mufessirun*, str. 114.

7 Ibid.

djelo, kao i et-Taberijava egzegeza, postalo je referentna literatura za muslimane. Od naftnog procvata sedamdesetih godina i vjerskog preporoda (*es-sahva el-is-lamijja*) koji se temeljio na tekstovima zasnovanim na naracijama *Tefsir el-Kur'an el-'azim* postalo je za muslimane najdostupnije egzegetsko djelo, uglavnom zbog njegove široke zastupljenosti u štampanoj formi, na internetu te u kasnijim prijevodima velikih izdavačkih kuća. Zbog snažnog utjecaja koji su ova dva djela izvršila na uobičajeno muslimansko viđenje poslanika, savremeni arapski naučnici ih obično izdvajaju u analizi israilijata.

Pregled literature

Značajan pomak na naučnom polju istraživanja israilijata desio se u drugoj polovini dvadesetog stoljeća. M. J. Kister proučava komentare važnih hadisa koji nude pravnu osnovu za prenošenje israilijata. Citirajući klasične muslimanske učenjake on predstavlja protivrječne gramatičke konstrukcije klauze *la haradža* upotrijebljene u jednom ključnom tekstu israilijata koji potvrđuje hadis i utjecaj ovih konstrukcija na muslimanske nauke.⁸ Kister u svom katalogu komentara hadisa pruža uvid u društveni kontekst i moguća logička obrazloženja izreka poslanika. On, također, rasvjetljava neka klasična proročanstva biblijskih izvora koja se odnose na dolazak Poslanika Muhammeda. Ove spoznaje otkrivaju u klasičnoj muslimanskoj tradiciji spektar stajališta prema israilijatima među kojima je većina uglavnom suzdržana i nedogmatske naravi.⁹ Roberto Tottoli se bavi teškim pitanjem određivanja vremena kada je termin israilijat prvi put upotrijebljen. Iako potvrđuje zaključke Ignaza Goldzihera da je el-Mes'udi (u. 345. h.g./956. n.e.) prvi upotrijebio ovaj termin u svom djelu *Murudž ez-zeheb ve ma'adin el-dževher*, navodi da je Ebu Bekr el-'Arebi (u. 543/1148.) prvi upotrijebio ovaj termin u tehničkom smislu i tako otvoreno istakao spoznaju da je naracija sporan egzegetski žanr.¹⁰

Ismail Albayrak na temeljima Tottolijevog djela o razvoju ovog žanra utvrđuje ranu ulogu nekih *qussas* (pripovjedača) u prenošenju israilijata.¹¹ On je

8 Ahmed ibn Hadžr el-'Askalani, *Feth el-bari fi šarh Sahih el-Buhari*, ed. Muhammad Fu'ad al-Baqi (Bejrut: Dar el-Ma'arif, 1960), 6, str. 329.

9 M. J. Kister, „Haddithu 'an Bani Isra'ila wa-la Haraja: A Study of an Early Tradition“, *Israel Oriental Studies* 2 (1972), str. 215-39. http://www.kister.huji.ac.il/sites/default/files/beni_israil.pdf.

10 Roberto Tottoli, „Origin and Use of the Term Isrā'īliyyāt in Muslim Literature“, *Arabica* 46, no. 2 (1999), str. 193-210.

11 Ismail Albayrak, „Qur'anic Narrative and Israiliyat in Western Scholarship and Classical Exegesis“ (PhD diss., The University of Leeds, 2000), str. 121-25. http://etheses.whiterose.ac.uk/507/1/uk_bl_ethos_365456.pdf.

na ovom polju dao doprinos tvrdnjom da nisu samo Jevreji i kršćani, već i drugi bliskoistočni izvori, učestvovali u prenošenju israilijjata. Također, postavlja važno pitanje da li je moguće koristiti Kur'an u tumačenju Biblije, što je pitanje koje su ranije pokrenuli John Kaltner i drugi.¹² Younus Mirza otkriva različita stajališta prema israilijjatima tako što prati razvoj tefsirā koji se zasnivaju na naracijama od četvrtog/desetog do osmog/četnaestog stoljeća. Kontrastira et-Taberijevu slobodnu upotrebu biblijskih izvora sa opreznijim pristupima Ibn Tejmijje i Ibn Kesira, ističući da su pomaci koje su hadiske nauke napravile tokom četiri stotine godina bili glavni faktor pojave sumnje u israilijjate. Dok je Ibn Tejmijjina uloga na ovom polju često zanemarena, Mirza pokazuje da je njegova kur'anska hermeneutika značajno utjecala na Ibn Kesirov komentar i dugoročno na sumnju u israilijjate u okviru egzegeze koja se zasniva na naraciji.¹³ Neki pomaci su učinjeni i u okviru sporednih tema u istraživanju israilijjata među kojima je optužba za *tahrif* ili za ono što Reynolds naziva „krivotvorenje svetih tekstova“. On raščlanjuje ovu opću optužbu na tri tipa koji su korisni u konkretizaciji značenja ovog termina, a to su: „izmjena teksta“, „pogrešna interpretacija“ i „promjena riječi izvan konteksta“.¹⁴

Ova sekundarna djela su veoma dragocjena zbog njihove analize klišičnih izvora. Ipak, ono što im generalno nedostaje, jesu nezavisne reference savremene naučne literature na arapskom jeziku (iako se Mirzino djelo ističe kao izuzetak, a Albayrak upućuje na takvu literaturu). Inače, najsavremeniji naučnik citiran u ovim djelima, koji je pisao na arapskom jeziku, je Muhammad Rashid Rida (u. 1354/1935.), čija djela se danas smatraju prije primarnim nego sekundarnim izvorima kako u okviru arapske tako i u okviru naučne literature na engleskom jeziku. Podjela ovog područja analize na anglofonu i arabofonu sferu sigurno ograničava njegov razvoj. Podstaknuti akademsku razmjenu između savremenih naučnika koji stvaraju na arapskom i onih koji stvaraju na engleskom jeziku bilo bi značajno sredstvo razvoja u oblasti istraživanja israilijjata.

12 Ismail Albayrak, „Reading the Bible in the Light of Muslim Sources: From Isrā'iliyyāt to Islāmiyyāt“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 23, no. 2 (April, 2012), str. 113-27.

13 Younus Y. Mirza, „Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr on the Intended Victim“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 24, no. 3 (2013), str. 277-98. http://www3.nd.edu/~reynolds/index_files/scrizual_falsification.pdf.

14 Gabriel Said Reynolds, „On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (tahrif) and Christian Anti-Jewish Polemic“, *Journal of the American Oriental Society* 130, no. 2 (2010), str. 189-202.

Opći modeli

Nijedan se od arapskih naučnika koji se ovdje istražuju ne suprotstavlja kategorički israilijjatima na temelju vjerskog zakona. Razlog tome je što je u muslimanskoj tradiciji njihovo prenošenje dopušteno zahvaljujući uglavnom dvama vjerodostojnim hadiskim predajama u djelu *Sahih el-Buhari*. U prvoj se kaže: „Prenosite od mene – pa makar i jedan ajet – i nema smetnje da prenosite i od sinova Israilovih, a ko god mi namjerno pripiše laž, zauzeće svoje mjesto u Vatri.“¹⁵ Iako nema eksplicitne zabrane koju bi kontekst ovog hadisa inače jamčio, drugi hadis čak i više dozvoljava israilijjate. Kada je Poslanik Muhammed obaviješten da su neki sljedbenici Knjige poželjeli da čitaju Toru (*Tevrat*) na hebrejskom i da je prevedu na arapski jezik za neke muslimane, on je posavjetovao: „Niti potvrđujte sljedbenike Knjige niti ih utjerujte u laž nego recite: ‘Mi vjerujemo u Allaha i u ono što nam je objavio.’“¹⁶ Ovaj obzir prema prenošenju israilijjata bi se trebao posmatrati u svjetlu kur’anske potvrde božanskog porijekla Tore i Jevandelja (*Indžil*). S obzirom na to, ko god izravno odbacuje ili zabranjuje njihovu upotrebu izlaže se riziku da negira ono što je božanska objava.

Iako dva spomenuta hadisa potvrđuju da je prenošenje israilijjata načelno dozvoljeno, u njima se preporučuje i izvjesni oprez. Savremeni naučnici će, umjesto toga, obično diskutirati za i protiv prenošenja israilijjata na temelju njihove koristi ili štete u razumijevanju Kur’ana. Ovi naučnici su, na osnovu pregledanih djela, podijeljeni na tri velika tabora: one koji problematiziraju israilijjate i odvrćaju od njihove pogrešne upotrebe (ovdje nazvani „umjerenim“); oni koji problematiziraju israilijjate, odvrćaju od njihove pogrešne upotrebe i, također, umanjuju njihovu valjanu upotrebu („minimalisti“); i oni koji problematiziraju israilijjate i odvrćaju od njihove upotrebe („rejekcionisti“). U ovoj studiji ćemo analizirati njihove glavne argumente.

U gotovo svakom modernom referentnom djelu iz kur’anskih nauka jedno poglavlje posvećeno je israilijjatima. Ova se poglavlja usredsređuju na porijeklo i primjenu hiljada naracija koje potječu od jevrejskih – i u manjoj mjeri, kršćanskih – izvora. Sva pregledana djela sigurno potvrđuju božansko porijeklo Tevrata i Indžila. Međutim, većina autora naglašava da su, uprkos njihovom božanskom porijeklu, fizički primjerci ovih svetih tekstova prošireni drugim izvorima kao što su usmeni Zakon, „Mojsijevi spisi“ (*el-asfar el-musavijja*), kao i savjetima (*nasaih*), praksama (*sunen*) i obrazloženjima teksta preuzetim iz drugih izvora, koji zajedno čine ono što je danas poznato kao hebrejska Biblija i Novi Zavjet.¹⁷ Gotovo svi naučnici

15 el-‘Askalani, *Feth el-bari*, 6, str. 329.

16 el-‘Askalani, *Feth el-bari*, 13, str. 335.

17 Vidi Jimal Mahmoud al-Hubi i ‘Isam al-‘Abd Zuhd, *et-Tefsir ve menbedž el-mufessirin* (Gaza: Tab’a el-Mikdad, 1999), str. 86.

navode Kur'an (obično ajet 5:13) kada govore o iskrivljavanju jevrejskih tekstova. Uzimajući u obzir utjecaj ljudskog faktora na izvore israilijata koji su bili prenošeni tokom ranog islamskog perioda naučnici jasno razlikuju božansko autorstvo Tevrata i glavni izvor pripovijesti israilijata, tekst hebrejske Biblije. Opsežnija djela koja istražujemo u ovoj studiji navode ajete i hadise kako bi različita stajališta bila opravdana. Naučnici su skloni isticati kako su se mnogi Poslanikovi drugovi konsultirali sa jevrejskim i kršćanskim konvertitima o pripovijestima o poslanicima, ali da su bili mnogo probirljiviji koga će konsultirati o pravnim i teološkim pitanjima.¹⁸

Umjerena struja

Većina djela umjerene grupe naučnika koja su ovdje pregledana predstavljaju velika referentna djela koja opisuju različite oblasti egzezeze Kur'ana. S obzirom na dužinu poglavlja posvećenih israilijatima, u ovim djelima se izlaže po nekoliko mišljenja koja se tiču njihove upotrebe tako da naučnici svoje gledište obično izlože samo u natuknicama. Najviše se usmjeravaju na razliku između prihvatljive i neprihvatljive vrste israilijata. U odlomcima u kojima dopuštaju upotrebu israilijata, „umjereni“ naučnici obično navode kombinaciju sljedećih dokaza iz Kur'ana uz ranije navedena dva hadisa:

Ako sumnjaš u ono što ti objavljujemo, upitaj one koji čitaju Knjigu, prije tebe objavljenu. Tebi istina od Gospodara tvoga dolazi, i nikako ne budi od onih koji su u sumnji. (Kur'an, 10:94)

Reci: „Donesite Tevrat pa ga čitajte, ako istinu govorite!“ (Kur'an, 3:93)

Reci: „Kažite vi meni šta će s vama biti ako je Kur'an od Allaha, a vi u nj nećete da vjerujete, i ako je jedan od sinova Israilovih posvjedočio da je i on od Allaha, pa on povjerovao, a vi se uzoholili.“ (Kur'an, 46:10)

Sa ovim iznimno pouzdanim tekstualnim dokazima umjereni naučnici nastavljaju da istražuju odnos između egzezeze i naracija iz jevrejskih i kršćanskih izvora. Međutim, u njihovom dskursu se izbjegava osjetljivo pitanje šta se u Kur'anu podrazumijeva pod Tevratom i Indžilom. Iako navedeni ajeti potvrđuju da sveti tekst koji su čitali sinovi Israilovi sadrži božansku istinu, drugi ajeti potvrđuju da bi njegova uzvišena forma već mogla biti izmijenjena.¹⁹ Iako je ovo problem

18 al-Dhahabi, *et-Tefsir ve el-mufessirun*, str. 56.

19 Vidi Kur'an, 2:75; 4:46. Iako se u Kur'anu koristi riječ *tabrif* (iskrivljavanje) u vezi sa tekstovima Izraelčana, druge česte optužbe učenjaka kao što su optužbe za *tebdil* (izmjena) i *tagjir* (preinačenje) su izrečene u hadisu. Vidi *Sahih el-Buhari, Kitab el-I'tisam bi el-Kitab ve el-sumna, Bab kavl en-nabi 'la tes'elu ehl el-kitab 'an šeyy*.

koji jasno isplivava na površinu u djelima naučnika rejekcionista, on nije ozbiljno obrađen u djelima umjerenih naučnika koja smo pregledali.

Umjereni naučnici obično razlikuju israilijate na dva načina: po njihovoj formi i po stepenu u kojem su pravno dopušteni. Što se tiče njihove forme, Mas'ad al-Tayyar (2011) analitički dijeli israilijate na četiri tipa: one koji daju osnovne podatke (tj. imenuju nepoznate lokacije i ljude); detaljno obrazlažu opće mjesto (tj. objašnjavaju precizno prirodu nečega kao što je neka nesreća ili šteta); usmjeravaju ajet ka njegovom pretpostavljenom značenju (tj. daju očigledno objašnjenje nekog apstraktnog pojma zasnovano na nekom israilijatu); daju svojevrsan razlog za priču (tj. razlog zasnovan na israilijatu, sa malo ili nimalo tekstualne osnove u Kur'anu).²⁰ On postavlja ova četiri tipa israilijata na skali sa datim redoslijedom, od onih koji upotpunjuju tekst Kur'ana do onih koji ga podređuju stranoj interpretaciji. U al-Tayyarovoj tipologiji navodi se koji je israilijat korisniji, ali se ne navodi koji tip israilijata je dopušten (iako se podrazumijeva da posljednji tip najmanje može osigurati tačno tumačenje).

Što se tiče pravne dopuštenosti israilijata, al-Dhahabi (1970) uspostavlja jasan princip. On kaže „da muslimanu nije dozvoljeno da potpuno prihvati ono što mu je rečeno [iz tih izvora] niti da ga potpuno odbaci, nego da od toga prihvati ono što se slaže sa Kur'anom ili sa Poslanikovom praksom (*sunna*), zato što ta usklađenost dokazuje da taj israilijat [tekst] nije iskrivljen ili izmijenjen.“ On dodaje uvijet da takav tekst mora biti u skladu sa razumom (*'aql*), budući da je to dodatni dokaz da tekst nije bio iskrivljen ili izmijenjen.²¹ Međutim, za polje istraživanja kao što su pripovijesti o poslanicima – kojima su svojstveni čudesni ili natprirodni elementi – razum bi mogao biti težak kriterij. Umjesto toga, al-Dhahabi pod razumom smatra da naracije ne protivrječe suštini muslimanskog vjerovanja (*'akida*), tj. nužnim odredbama vjere u Boga i Njegove poslanike. Ozbiljan problem koji al-Dhahabi spominje u ovom kontekstu jest tekst israilijata koji tvrdi da je Bog stvorio nebesa i zemlju za šest dana i da se potom „odmarao“ u smislu da se umorio; al-Dhahabi, nasuprot tome, navodi kur'anski ajet, „Mi smo stvorili nebesa i zemlju i ono što je između njih - za šest vremenskih razdoblja, i nije Nas ophrvao nikakav umor“.²² Po njegovom mišljenju, tekst koji na takav način protivrječi jasnom kur'anskom tekstu bi trebao biti očit primjer neprihvatljive upotrebe israilijata na koji se nije moguće osloniti u okviru nekog egzegetskog poduhvata. Drugi veliki problem iskrsava u vezi sa poslanicima, koji

20 Mas'ad bin Sulayman bin Nasir al-Tayyar, *Tefsir el-Kur'an bi el-israilijjat: Nazra takvimijja* (Džedda: Mudžella ma'ahed el-Imam eš-Šatibi li ed-dirasat el-kur'anijja, 2011), str. 51-53.

21 Muhammad Hussein al-Dhahabi, *al-Israilijjat fi el-Kur'an ve el-Hadis* (Kairo: Mekteba Vehba, 1970), str. 49. Njegovo stajalište često navode u kasnijim djelima: vidi al-Hubi i Zuhd, *et-Tefsir*, str. 87.

22 Vidi Kur'an, 50:38 navedeno u al-Dhahabi, *el-Israilijjat*, str. 49. Vidi također al-Hubi i Zuhd, *et-Tefsir*, str. 89.

su (prema ortodoksnom muslimanskom vjerovanju) zaštićeni od velikih grijeha; griješni poslanik logički nije moguć. Ipak israilijati nerijetko poslanicima pripisuju nemoralna ili nepristojna djela što je u suprotnosti njihovom kasnijem ispravnom opisu u Kur'anu. Pripovijest o Davidu i Urijinoj ženi kako se navodi u Drugoj knjizi Samuilovoj morala bi na temelju rečenog biti odbačena. Još jedan od neriješenih pitanja vrijeđanja vjere jest poslanički status starije braće poslanika Jusufa, tj. ključno (često zapostavljeno) pitanje na koga se kur'anski termin *asbat* (potomstvo) odnosi. Ako su bili poslanici usprkos tome što su napustili svog mlađeg brata, onda njihov primjer pokazuje da su egzegete u stvari prihvatili mogućnost da poslanici počine velike grijeha (barem prije njihovog poslanstva).

Al-Dhahabi israilijate dijeli u tri pravne kategorije: dopuštene (zato što se slažu sa Kur'anom i sunetom), nedopuštene (zato što su protivrječni ovim dvama izvorima ili razumu) i neutralne (*meskut*) (ukoliko se niti slažu sa navedenim niti mu protivrječe). Al-Dhahabi zaključuje da se prema onima koji se ne uklapaju u navedene kriterije treba ponašati u skladu sa hadisom: „Niti potvrđujte sljedbenike Knjige niti ih utjerujte u laž“. Umjereni grupa, kako je predstavljaju al-Tayyar i al-Dhahabi, uglavnom se bavi organiziranjem israilijata u formalni okvir i razlikovanjem njihovih tekstova na skolastičkoj/pravnoj osnovi.

Minimalistička struja

Minimalisti su, umjesto da se usredsređuju na to da li je određeni israilijat dopušten, skloniji proširivanju al-Dhahabijeve „neutralne“ kategorije tako što pažnju usmjeravaju na upotrebljivost i općenito korist od upotrebe israilijata. Njihovo stajalište možda potvrđuje sljedeći ajet koji se odnosi na stanovnike pećine, koji govori o bezvrijednosti bavljenja nepoznatim detaljima:

Neki će reći: „Bila su trojica, pas njihov je bio četvrti“, a neki će govoriti: „Bila su peterica, pas njihov je bio šesti“, nagađajući ono što ne znaju, dok će neki reći: „Bila su sedmerica, a pas njihov bio je osmi.“ Reci: „Gospodaru mome je dobro poznat njihov broj, samo malo njih to zna. Zato ne raspravljaj o njima osim površno, i ne pitaj o njima od njih nikoga!“²³

Nekoliko je razloga zbog kojih naučnici preporučuju minimalnu upotrebu dopuštenih israilijata, ali glavni razlog leži u pitanju da li od ovih tekstova uopće ima koristi u razumijevanju Kur'ana. Ovom stavu prethodilo je mišljenje Ibn Tejmije koji se protivi upotrebi israilijata zato što su beskorisni – što pokazuje gorenavedeni ajet iz sure *el-Kehf* – pored toga što mogu biti čak i netačni.²⁴ Vrijed-

23 Kur'an, 18:22.

24 Potpuno mišljenje navedeno je u Muhammad bin Muhammad Abu Shahba, *el-Israilijjat ve el-mewdu'at fi et-tefsir* (Kairo: Mekteba es-sunna, 1988), str. 111.

no je istaći ovaj drugi dio Ibn Tejmijjinog mišljenja ako uzmemo u obzir da – iako nisu protivrječne Kur'anu i sunetu - takve naracije ipak mogu biti izmišljene i, prema tome, bezvrijedne u tumačenju pripovijesti o poslanicima koje tradicionalna muslimanska nauka smatra historijski tačnim (iako su se naracije sumnjivog porijekla tradicionalno koristile u pedagoške i duhovne svrhe). Primjeri takvih neprovjerenih detalja su broj stanovnika pećine, boja njihovog psa, dijelovi tijela krave korišteni u oživljavanju mrtvih u priči o poslaniku Musau, ime dječaka kojeg je poslanik Hidr ubio, vrsta oživljenih ptica u priči o poslaniku Ibrahimu, broj novčića za koje je poslanik Jusuf kupljen, dimenzije i vrsta drveta koji je korišten u izgradnji arke poslanika Nuha i td. Pored toga, mnoga klasična egzegetska djela, uključujući et-Taberijevo i Ibn Kesirovo djelo, navode naracije koje obiluju ovakvim detaljima. Ovi detalji sada iskaču na površinu u seriji TV predavanja o pripovijestima o poslanicima (*kasas el-enbija*). Ukoliko voditelji ne naznače njihove izvore, ovi detalji se često pomiješaju sa osnovnom pričom koju daje Kur'an. Ova mješavina detalja nudi se muslimanskim laicima, koji – bez osnovnog znanja o izvorima Kur'ana i hadisa – nisu u stanju razlikovati israilijjske elemente u njima.

Naučnici minimalisti uzimaju u obzir i ulogu israilijjata u razvoju muslimanskih nauka. Zabrinut zbog širenja israilijjata, Muhammad Badr al-Din (2015) istražuje ovaj problem u smislu negativnog utjecaja israilijjata na nauke koje se zasnivaju na naraciji. Badr al-Din navodi da se strogi standardi kojih su se muslimanski kompilatori ranih generacija pridržavali kada su provjeravali naracije nisu primjenjivali na israilijjat. On tvrdi da je glavni razlog ove popustljivosti bilo slijepo povjerenje u kršćanske i jevrejske konvertite u islam, uključujući istaknute ličnosti kao što su Ka'b el-Ahbar, Temim ed-Dari, Nun el-Kelbani, Vehb ibn Munnebbih i Ibn Džurejdž. On tvrdi da to što su Arapi uvažavali stariju naučnu tradiciju sljedbenika Knjige dalo kasnije povod korisnoj sumnji. 'Abd al-Qadir al-Hussein (2013) također podupire ovu tvrdnju.²⁵ Ova tvrdnja potječe od Ibn Haldunove teorije koja fenomen israilijjata tumači preko socioloških faktora. Ibn Haldun (u. 808/1406.) objašnjava da je recepcija israilijjata tekla u uvjetima jedne nepismene pustinjske kulture koja je žudjela da nauči od učenijih naroda, kao što su Himjariti (od kojih Ka'b el-Ahbar i drugi pouzdani prenosioci potječu), koje su smatrali nasljednicima civilizacije i bogate tradicije znanja.²⁶ U tom smislu, Badr al-Din dalje navodi da su Arapi tražili naracije od učenjaka Jevreja jer su iskreno vjerovali da su tekstovi koje su ovi čitali sačuvani od vremena

25 'Abd al-Qadir Muhammad al-Hussein, *Temjiz ed-dabil fi tefsir el-Kur'an el-kerim*, (Damask: Džami'a Damašk, 2013), str. 341.

26 'Abd er-Rahman ibn Muhammad ibn Haldun, *el-Mukaddima: Tarih 'allamat ibn Haldun* (Bejrut: Dar el-kalem, 1984), 5, str. 439-440.

poslanika Musaa.²⁷ Kasnije ćemo vidjeti da su se ova stajališta razvila u nešto mnogo ozbiljnije.

Jimal al-Hubi i 'Isam Zuhd (2011) pridaju pažnju problemu lanca prenosilica (*isnad*) israilijata i načinu na koji su se prenosili na naredne generacije. Spominju da je čak i prije islama, pripovijedanje priča na Arabljanskom poluotoku obično uključivalo praksu navođenja lanaca prenosilaca. Iako pretpostavljene za mnogo ozbiljnije stvari, ove mjere odgovornosti potakle su osjećaj da je pripovijedanje priča vjerodostojno. Prepričavanje bi katkada uključivalo i zaklinjanje i dovodenje svjedoka koji bi potvrdili valjanost priče.²⁸ Važnost ove prakse se povećala za vrijeme prvih islamskih generacija, budući da su se njome sada ovjeravale naracije koje su govorile o ispravnom vjerovanju i vjerskim praksama. Shodno tome, učenjaci su temeljito navodili lance prenosilaca tokom druge generacije muslimana (*et-tabi'un*). Međutim, počevši od treće generacije, prema mišljenju al-Hubija i Zuhda, egzegete su počeli da sažimaju te lance što je za posljedicu imalo pogrešno pripisivanje naracija kasnijim prenosiocima (iako se tefsirska djela Vakija ibn al-Džerraha (u. 197/813.) i Sufjana ibn 'Ujejne (u. 198/811.) - koji pripadaju ovoj generaciji – još uvijek odlikuju temeljitim navođenjem lanaca). Drugi naučnici također spominju da se nemark nastao nakon druge generacije poklopio sa velikim prilivom kršćanskih i jevrejskih konvertita u islam nakon muslimanskog osvajanja bizantijskih područja.²⁹

Pored toga što se bave problemom posrednih prenosilaca, neki minimalisti se bave utvrđivanjem autentičnih izvora iz kojih su jevrejski i kršćanski konvertiti navodno crpili svoje israilijate, tj. hebrejskih i aramejskih tekstova. Na ovom nivou istraživanja, naučnici ponekad duboko zaranjaju unutar jevrejskih pitanja, dajući poseban pečat na tom polju. Amal al-Rabi'a (2001) zato razdvaja dvije kategorije israilijata: one koji dolaze iz jevrejskih tekstova i zato su barem potencijalno prihvatljivi, i one koji uopće ne dolaze iz jevrejskih tekstova (niti su, pri tome, u skladu s razumom) i zato spadaju u kategoriju legendi i mitova (*asatir ve hurafat*).³⁰ Ona ide dalje tragom israilijatskih naracija iz et-Taberijevog djela do njihovih autentičnih biblijskih izvora ili otkriva da ne potiču iz takvih izvora. Drugi naučnici koji ne analiziraju hebrejske i aramejske izvore skloniji su da sve što dolazi od jevrejskih i kršćanskih konvertita svrstaju u israilijate. Budući da navodi da u okviru ove kategorije ima naracija koje nemaju temelja u nekoj, bilo kojoj, tradiciji (i uglavnom su izmišljotina prenosioca), al-Rabi'a kritiku usmjerava više na pojedince koji su povezani sa israilijatima nego što iznosi argumente protiv žanra u cjelini.

27 Muhammad Hassan Badr al-Din, *Iskailijjat mešhum et-turas fi ed-dirasat el-islamijja devruha fi neša el-israilijjat el-mubekkira* (Tunis: Mu'minun Without Borders, 2015), str. 2.

28 al-Hubi i Zuhd, *et-Tefsir*, str. 90.

29 al-Rabi'a, *el-Isra'ilijjat fi Tefsir et-Taberi*, str. 68.

30 al-Rabi'a, *el-Isra'ilijjat fi Tefsir et-Taberi*, str.

Veoma originalno, al-Rabi'a sugerira da su mnogi jevrejski tekstovi u Medini bili napisani na arapskom jeziku. Ona navodi tri hadisa – u jednom od njih 'Umar ibn el-Hattab čita iz jevrejske knjige – kako bi pokazala da ti tekstovi nisu mogli biti napisani nekim drugim jezikom, osim arapskim.³¹ Svi njeni primjeri uključuju nekog od Poslanikovih drugova, govornika arapskog jezika, koji čita jevrejski tekst ili mu neko takav tekst čita. Ovakvi nalazi govore da su Poslanikovim drugovima israilijjati bili sasvim prihvatljivi i da nisu zahtijevali – s obzirom na njihovu dostupnost na arapskom jeziku – nekog jevrejskog ili kršćanskog konvertita da ih ispriča.³²

Budući da se minimalistička struja prevashodno usmjerava na proces prenošenja, grupa naučnika koje smo ovdje spomenuli mogu detaljno istražiti ulogu israilijjata s obzirom na njihovu historijsku funkciju u tefsirskim naukama i njihovu korisnost za razumijevanje Kur'ana. Kako se najviše usredsređuju na negativne posljedice naracija, al-Hubi i Zuhd navode da, zbog israilijjata i pažnje koju privlače, čitatelji nemaju povjerenja u jevrejske i kršćanske učenjake koji su konvertirali u islam, da knjige tefsira gledaju sa sumnjom i da se smanjuje njihova sklonost ka promišljanju (*tedebbur*) o moralnim vrijednostima pripovijesti iz Kur'ana.³³ Budući da je napravila razliku između israilijjata koji potječu iz jevrejskih i kršćanskih tekstova i onih koji ne potječu, al-Rabi'a naglašava individualni utjecaj u njihovim naracijama, čime pruža krajnje osobnu nadogradnju Haldunove skale o susretu dvije religijske tradicije. Iako ih ne odbacuje u potpunosti, minimalistička grupa je sklona smatrati da israilijjati imaju negativan utjecaj kako na tefsirske nauke tako i na opće muslimansko shvatanje.

Rejeksionistička struja

Rejeksionistički tabor naučnika također koristi naracije kako bi svoje stavove poduprli dokazima. U najmanju ruku tamo gdje ih Muhammad Abu Shahba (1988) navodi, hadisi protiv upotrebe israilijjata nisu određeni kontekstom ili redosljedom kojim su izloženi (tj. da li su došli prije ili poslije nekih od hadisa koji ih najviše dopuštaju).³⁴ Ovo pokazuje da ih on prihvata više uopćeno nego s nekom posebnom pažnjom na potrebe muslimana na određenom mjestu i u određeno vrijeme:

Kada je jedne prilike 'Umar ibn el-Hattab čitao Poslaniku iz listova neke knjige sljedbenika Knjige koje je uzeo kao ratni plijen, Poslanik ga je upitao: „Da li te

31 Navedeni potpuni podaci u fusnoti 34.

32 al-Rabi'a, *el-Israilijjat fi Tefsir et-Taberi*, str. 52.

33 al-Hubi i Zuhd, *et-Tefsir*, str. 87.

34 Usporedi sa fusnotama 13 i 14.

tvoja religija zbunjuje, o Ibn el-Hattabe? Zar nisam donio jasnu poruku islama? Tako mi Onoga u čijim je rukama moja duša, da je Musa (neka je mir njemu) živ, ne bi mu preostalo ništa drugo nego da me slijedi.“³⁵

„Ne pitajte sljedbenike Knjige – jer vas oni neće voditi kad su već zalutali – kako bi poricali istinu i potvrđivali laž.“³⁶

Ova grupa naučnika kategorički odbacuje israilijjate zbog različitih razloga i svoje stavove naširoko opravdavaju. Abu Shahba tvrdi da israilijjati moraju biti odbačeni zato što muslimani sada znaju šta je krivotvoreno. Navodi da je u savremeno doba došlo do brojnih otkrića u ljudskom poznavanju univerzuma (naročito u prirodnim naukama). Pritom Kur'an ostaje najbolja knjiga. Pretjerana upotreba israilijjata koji su u suprotnosti sa ovim naučnim otkrićima, a u svrhu su razumijevanja Kur'ana, podcjenjuje vrijednosti Kur'ana. Kao primjer lakovjernog prenošenja israilijjata on navodi ideje kao što su da je zemlje stara sedam hiljada godina, objašnjenje nekih fenomena kao što su početak stvaranja, prirodne pojave poput groma, munje, eklipse, pitanja kako voda iz bunara ostaje hladna ljeti a topla zimi i td.³⁷ Dakle, po mišljenju Abu Shahbe israilijjati se odražavaju loše na predstvu o religiji i na naučnike koji ih iznose iako nisu u skladu sa naučnim otkrićima. Ovaj argument korespondira sa al-Dhahabijevim nijekanjem valjanosti israilijjata zbog činjenice da nisu u skladu sa razumom (*'akl*). Iako se ne primjenjuje dosljedno, ovaj argument podupire tvrdnju da je Kur'an objavljen kao izvor razuma da iskorijeni praznovjerje i presumpciju (*zann*) koja izvire iz prijeislamskih religijskih uvjerenja.

Drugi naučnici odbacuju israilijjate zato što opterećuju koherentnost Kur'ana. U dobro distribuiranom prijevodu na arapski jezik njegovog djela na turskom jeziku, Harun Ogmus (2007) postavlja centralno pitanje da li postoji potreba za israilijjatima u tumačenju Kur'ana. Njegov odgovor je negativan. On njihovu upotrebu opisuje kao komplikaciju jednog aspekta neimitativnosti Kur'ana (*i'džaz*), budući da se Kur'an obraća slušateljima jasnim pojmovima koje oni mogu razumjeti. Da se Kur'an najprije obratio stanovnicima Meke (gdje je većina pripovijesti o poslanicima bila objavljena) dok nisu bili u bliskom kontaktu sa Jevrejima (za razliku od Medine, gdje su imali pristup israilijjatima), Mekanci bi mogli u potpunosti razumjeti pripovijesti bez potrebe za israilijjatima koji su uvedeni na početku medinske faze. Prema Ogmusu, ideja da su na neki način israilijjati bili potrebni da upotpune egzegetska shvatanja ovih pripovijesti kompromitira nepovredivost *i'džaza* zato što se tako tvrdi da su priče u izvornom

35 Ahmed ibn Muhammed eš-Šejbani, *Musned el-imam Ahmed*, ur. Šu'ayb al-Arna'ut i dr. (Tunis: Mu'essesa er-risala, 2001), 1, str. 349.

36 el-Askalani, *Feth el-bari*, 13, str. 525.

37 Abu Shahba, *el-Israilijjat*, str. 5.

obliku bile manjkave. Ovakav argument je neobičan pošto ne odbacuje israilijjate poricanjem njihove koristi u razumijevanju Kur'ana, nego utvrđuje njihovu suvišnost u svjetlu doktrine *i džaza*.³⁸

Drugi naučnici odbacuju israilijjate zato što israilijjati mogu zamagliti smisao Kur'ana. Fahd al-Rumi (1983) se oslanja na opće gledište Muhammeda Rašida Rida:

Tužna sudbina muslimana je da većina onoga što je iz tefsira napisano odvlači pažnju čitatelja od kur'anskih uzvišenih ciljeva i nebeske upute. A jedno od pitanja iz Kur'ana koje on zanemaruje je istraživanje arapske gramatike... a ono što ga od ovog istraživanja najviše odvlači jesu neumjerene naracije i israilijjatski mitovi koji se s njima miješaju...

Rida potom dodaje, „većina tefsira koji se zasniva na naraciji (*el-me'sur*) jednostavno razglasa naracije heretika (*zenadika*) među Jevrejima, Perzijancima i muslimanskim konvertitima među sljedbenicima Knjige.“³⁹ Al-Rumi potvrđuje Ridino stajalište i opisuje ga u skladu sa „metodologijom *selefa*“. Pošto su među najproduktivnijim sakupljačima tih naracija bili i *selef* (obično označava prve tri generacije muslimana), čini se da al-Rumi ovaj termin koristi u njegovom uobičajenom sinegdohskom značenju kada se odnosi na rane muslimane čija su djela i vjerovanja bila povezana samo sa Kur'anom i sunnetom. Međutim, kako je otkrila ova priča o israilijjatima, ovaj ideal je stalno narušavan neupitnim utjecajem, čak i nesvjesnim, koji su nemuslimanske tradicije vršile na kur'ansku egzegezu još od medinske faze.

Iako se u teoriji slaže sa Ridom u kategoričkom odbacivanju israilijjata, al-Rumi navodi da je takav stav praktično neodrživ. Tvrdi da Rida nije uspio da odbrani rejekcionistički stav jer ga je to vodilo ka obezvrijeđivanju nekoliko vjerodostojnih hadisa koji se u stvari zasnivaju na israilijjatima. Navodi primjer kada je ovaj izrazio sumnju u sve hadise koji se odnose na *Dedždžala* – antihrista koji se pojavljuje na kraju vremena – uprkos nekim navodima iz veoma pouzdanih zbirki Buharija i Muslima. Da budemo jasniji, Rida omalovažava rane muslimane koje al-Rumi ocjenjuje kao „pouzdanе prenosioce“ kao što su Ka'b el-Ahbar i Vehb ibn Munnebbih (Jemenac, naglašava Rida, perzijskog porijekla). Štaviše, Rida izražava sumnju da su iskreni muslimani. Prema Ridi, oni nisu samo miješali jevrejske mitove u svoje naracije, nego su jednostavno s podlim ciljevima izmišljali vlastite. U jednom slučaju, al-Rumi navodi Ridino mišljenje da je el-Ahbar mitovima koje je prenosio „obmanjivao muslimane kako bi pokvario njihovu religiju i običaje, dok je pokušavao da se prikaže poštenim...“.⁴⁰ Ovo se

38 Harun Ogmus, *Dirasat el-minhedžijja havl el-haja ila el-israilijjat fi tefsir el-kasas el-kur'anijja* (Sirnak: Sirnak University, 2007).

39 Fahd 'Abd ar-Rahman bin Sulayman al-Rumi, *Menhedž el-medresa el-'aklijja el-hadisa fi et-tefsir* (Rijad: Mu'ssesa er-risala, 1983), str. 319.

40 al-Rumi, *Menhedž el-medresa el-'aklijja el-hadisa fi et-tefsir*, str. 322.

poklapa sa al-Rabi'inom tvrdnjom da su mnogi israilijjati bili izmišljeni i da nisu bili zasnovani na jevrejskim ili kršćanskim tekstovima, ali Rida ide dalje od toga pripisujući prenosiocima podle ciljeve.

Čini se da tabor rejekcionista pokreću dva motiva. Prvi je da Kur'an treba tumačiti terminima iz njega samog. Ogmusov poziv na unutrašnje jedinstvo Kur'ana kao jedan aspekt *i'džaza* predstavlja najjasniji slučaj odbacivanja israilijjata. Drugi motiv je problematičniji. Iako Abu Shahba priznaje da neutralna kategorija israilijjata ne protivrječi Kur'anu i sunnetu, ipak je smatra dovoljno štetnom da bi je u potpunosti izbacio iz tefsirske tradicije. On je, napokon, napisao svoju knjigu o dvjema povezanim temama, israilijjatima i *mevduat* (izmišljene naracije) vjerujući da je u prvoj sadržana druga, tako da obje predstavljaju jednaku opasnost za islam i Poslanikovo nasljeđe.⁴¹ Al-Rumijevo razmatranje Ridinog mišljenja korisno je u razumijevanju opasnosti odbacivanja israilijjata. Da li je moguće u potpunosti očistiti tefsir od israilijjata? Ako se prisjetimo al-Dhahabijeve šire definicije israilijjata kao „jevrejsko i kršćansko bojenje egzegeze Kur'ana [*tefsir*]“, da li bi takvo bojenje moglo biti potpuno izbrisano iz naracija koje se pripisuju jevrejskim i kršćanskim konvertitima u islam? Ako se sjetimo Ridinog isticanja perzijskog i jevrejskog porijekla prenosilaca, nije neopravdano ustvrditi da je Rida svoju percepciju israilijjata možda obojio arapskim nacionalizmom.

Zaključak: Napredna istraživanja u ovoj oblasti

S obzirom na sprovedeno istraživanje, nije moguće zanemariti utjecaj israilijjata na tumačenje Kur'ana. Povezanost Kur'ana sa kršćanskom i jevrejskom vjerskom zajednicom i kasnija integracija mnogih pripadnika ovih zajednica u naovonastalu muslimansku zajednicu podrazumijevali su vezu dvosmjerne razmjene u smislu kako će muslimani razumijevati kršćansku i jevrejsku religiju i kako će kršćanski i jevrejski izvori poslužiti muslimanskom tumačenju Kur'ana. Iako su se naučnici iscrpno bavili ovom razmjenom, neki problemi – iako suštinski nerješivi – zavređuju više pažnje. Jedan od njih je ključno pitanje koliko su, po mišljenju učenjaka, Tevrat i Indžil iz Poslanikovog vremena očuvali božansku formu. Ovo je pitanje ključno, posebno u svjetlu odlomka iz Kur'ana u kojem se navodi da je dolazak Poslanika pretskazan u ovim svetim tekstovima – i najmanje dva hadisa citiraju navode iz ovih tekstova na arapskom.⁴² Neki naučnici smatraju da su ove svete knjige u vrijeme Poslanika još uvijek imale svoju božansku formu, dok drugi

41 Abu Shahba, *el-Israilijjat*, str. 7.

42 Vidi *Musned Imam Ahmed*, 1, str. 417. i hadise koji su istraženi u al-Rabi'a *el-Israilijjat Tefsir et-Taberi*, str. 52.

smatraju da su bili očuvani, u najmanju ruku, dijelovi ovih knjiga u kojima se pretskazuje dolazak Poslanika. Ovi naučnici tvrde da su, bez obzira na to kako su izgledale svete knjige u vrijeme Poslanika, hebrejska Biblija i Novi Zavjet, kakvi su danas dostupni, potpuno drugačiji.

Drugi problem koji zaslužuje više pažnje jest jezik, naročito ondje gde se smatra da su upotrebljene riječi iz hebrejskog jezika. Iako ovakvo istraživanje obično spada u područje rijetkog rječnika Kur'ana (*mufradat garib el-Kur'an*), ono zaslužuje istaknuto mjesto i u okviru pravilnog tumačenja pripovijesti o poslanicima, posebno zbog toga što može razjasniti elemente israilijjata u njima. Na primjer, naučnici kao što su Fadl el-Samarrai i Muhammadeen Hilali su primjetili da je riječ *jemm* (moćna voda) – također pronađena u hebreskom i jeziku Beja kojim se govori u Sudanu i Eritreji – upotrjebljena osam puta u Kur'anu, svaki put u vezi sa poslanikom Musaom.⁴³ Na šta bi nas to mogla upućivati upotreba ove riječi u Kur'anu isključivo u ovoj priči, a posebno u pogledu geografije? Takva lingvistička analiza bi mogla unaprijediti razumijevanje Kur'ana neovisno o naracijama, dok u isto vrijeme može poslužiti kao instrument za odbacivanje ili potvrđivanje elemenata israilijjata u tim naracijama. S obzirom na nedostatak drugih izvora osim ovih hadisa iz vremena blizu objavljivanja Kur'ana – što Fazlur Rahman naziva parahistorijom⁴⁴ - ove naracije su suviše vrijedne da bi ostale neistražene, pa makar bile pogrešno pripisane ili bile sumnjivog prorigekla. Isto tako, – ako se pridržavamo već ustanovljenih prioriteta u tefsirskoj metodologiji - Kur'an mora biti u potpunosti protumačen preko Kur'ana prije nego se okrenemo hadisima.

Međutim, teško bi bilo zamisliti takav naučni pravac koji se razvija neovisno o regionalnim politikama. Kako Hassan Barari primjećuje u djelu *Israelism*, jevrejske i hebrejske studije u arapskoj akademskoj zajednici obavezno izražavaju neki politički stav, bilo za ili protiv normalizacije arapskih odnosa sa Izraelom.⁴⁵ Činjenica da je nesrazmjern broj radova o israilijjatima napisan na palestinskim univerzitetima svjedoči o važnosti ove teme kao odrazu – ako ne i dodatku – dugogodišnjeg konflikta. S druge strane, primjer Lu'ayya al-Sharifa, popularnog saudijskog semitiste-amatera, mogao bi imati utjecaj na normalizaciju stanja. Iako je bolje poznat po prenošenju lingvističkih teorija Arthura Jefferyja o Kur'anu arapskoj publici, al-Sharif je dao poticaj za učenje hebrejskog i aramejskog jezika svojim pozivom upućenim Arapima da uvažavaju objavu kako je objavljena na

43 Bakri Abubakr, „The Arabic and Bejawi Word ‘Yamm’: Did Prophet Musa Upon Whom Be Beace Speak It?“, *Sudanese Online*, 11. juli, 2011, https://sudaneseonline.com/ar/article_11815.shtml.

44 Fazlur Rahman, *Islam* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966).

45 Hassan A. Barari, *Israelism: Arab Scholarship on Israel, a Critical Assessment* (Reading: Ithaca Press, 2012).

jeziku kojim su je prenosili najvažniji poslanici u Kur'anu i da istražuju šire područje semitskog nasljeđa. Osim što je upotrebljavao aramejski jezik u tumačenju Kur'ana, on je, također, upotrebljavao hebrejski kako bi se obraćao Izraelćanima u strogo političkim pitanjima usmjerenim na ponovno približavanje Saudijske Arabije i Izraela.⁴⁶ Na naučnom polju kojeg prate aktuelni sukobi između lingvističkih i religijskih zajednica, ispostavlja se da je čisto ili nepolitičko znanje (da posudimo Saidove termine) nedostižan cilj. Iako savremene politike redovno potiču istraživanje israilijata, naučnici moraju biti na oprezu i ne dozvoliti im da utječu na ozbiljna istraživanja u polju starom više od hiljadu godina.

Kako bi razvili istraživanje israilijata naučnici koji pišu na arapskom jeziku će se morati više baviti hebrejskom Biblijom, Novim Zavjetom i historijom jevrejske i kršćanske vjerske zajednice. U skladu sa presedanom postavljenim u njezimanje jednom od djela navedenih u ovoj studiji, to predstavlja poziv naučnicima da povećaju znanje jezika kako bi mogli direktno obrađivati hebrejske i aramejske izvore. Ako bi naučnici i tada došli do istih zaključaka, to bi oni bili uvjerljiviji, pošto bi bili temeljito potkrijepljeni. Ukoliko svoje analize budu obogatili nearapskim sadržajima, što bi takav trud omogućio, naučnici bi mogli istraživanja israilijata prenijeti na sasvim novo područje.

46 Leya Kanaan, „K.“ *You Tube*, 25. mart, 2008, <http://www.youtube.com/watch?v=eAiaWkA8LI>.