

## Kako znamo da su prve generacije hadiskih kritičara primjenjivale kritiku metna i zašto je istu teško otkriti?

Jonathan Brown<sup>1</sup>

### Sažetak

Zapadni naučnici načelno se slažu da su prve generacije hadiskih kritičara pri utvrđivanju vjerodostojnosti hadisa razmatrali isključivo *sened* – niz prenosilaca. Dokazi koji se iznose u prilog tome da su oni uzimali u obzir i *metn*, odnosno tekst hadisa, naslanjaju se na pisanu građu upitne vjerodostojnosti ili na djela napisana nakon formativnog perioda sunijske hadiske tradicije. Navodeći primjere kritike *metna* iz 3/9. i 4/10. stoljeća, u ovom tekstu dokazuje se da su sunijski kritičari ustvari zauzimali kritički stav i prema *metnu* hadisa, te se brani teza da su oni sebe svjesno predstavljali kao kritičare koji se fokusiraju isključivo na *sened*, kako bi se odbranili od kritika svojih openenata racionalističkog usmjerenja. Dokazujući visoku korelaciju između hadisa iz djela o kritici prenosilaca koja su napisali hadiski kritičari prvih generacija, i hadisa iz zbirki apokrifnih hadisa u kojima se izričito kritizira *metn* hadisa a koje su napisali hadiski kritičari kasnijih generacija, argumentira se tvrdnja da je rana hadiska kritika uzimala u obzir *metn* hadisa više nego što se naizgled čini, s tim što je kritika *metna* bila prikrivena u terminologiji kritike *seneda*.

**Gljučne riječi:** kritika metna, kritika hadisa, apokrifnost u hadisu, Al-Buḥārī, Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ, *sened* / *isnād*, *munkar*.

1 Jonathan Brown, *Islamic Law and Society* 15 (Leiden/Boston: Brill, 2008), str. 143-184. Prijevod: Fadil Maljoki.

## Uvod

Zapadni naučnici mišljenja su da su prve generacije hadiskih učenjaka pri utvrđivanju autentičnosti hadisa svoje napore uglavnom usredsređivali na puteve predaje (ar. *isnād*, mn. *asānīd*) zapostavljajući ključnu komponentu modernog historijskog istraživanja – sâm sadržaj hadisa. Ovaj zaključak zapadnih naučnika opravdanje ima u tome što su predstavnici sunijske hadiske tradicije u prva četiri stoljeća islama aktivno iskazivali zaokupljenost formalnim aspektima kritike *seneda* do te mjere da su isključili bilo kakav pažnje vrijedan interes za kritički pristup sadržaju hadisa. Napori nekih zapadnih autora i savremenih muslimanskih apologeta da dokažu kako je rana hadiska kritika ustvari gledala dalje od *seneda* završavali su neuspjehom zbog nepostojanja opravdavajućeg dokaza iz ranog perioda islama.

U ovom radu preispitujemo naše poglede na metodologiju sunijskih hadiskih kritičara iz formativnog perioda 3/9. i 4/10. stoljeća, perioda u kojem su živjeli utjecajni kritičari kao što su Muḥammad b. Ismā‘il al-Buḥārī (u. 256/870) i ‘Alī b. ‘Umar al-Dāraqutnī (u. 385/995). Najprije ćemo navesti primjere hadisa koje su hadiski učenjaci izričito odbacivali kao lažne na temelju neprihvatljivosti njihovog sadržaja, čime dokazujemo da je kritika sadržaja bila uvriježena komponenta njihovog kritičkog pristupa.<sup>2</sup> Zatim ćemo demonstrirati da ono što izgleda kao kritično zaostalo naslijeđe rane sunijske hadiske tradicije, s očitom nemoći da zapazi očigledan anahronizam ili nelogična značenja, ne daje pravu sliku o ranoj hadiskoj kritici. Tačnije je da je indiferentnost prema sadržaju hadisa bila svjesno kreirana predodžba od sunijskih hadiskih kritičara, kao suštinski dio kulta metodologije *seneda*, koju su oni osmislili sa ciljem da se suprotstave svojim racionalistički orijentiranim oponentima. Konačno, objasniti ćemo da je sunijska hadiska tradicija počela preusmjeravati pažnju od kritike *seneda* ka kritici *metna* u 6/12. stoljeću, te da su od tada hadiski kritičari počeli kritikovati sadržaj onih hadisa koje je ranija hadiska kritika prividno kritikovala zbog nedostataka u *senedu*. Izrazita korelacija između korpusa hadisa koje je kasnija kritika odbacivala zbog sadržaja i onih koje je ranija kritika odbacivala zbog nedostataka u *senedu*

2 U razmatranju kritike hadisa izraz „kritika *metna*“ postao je konvencionalan za ukazivanje na kritiku teksta (što je suprotno kritici *seneda*). Vjerujemo da izraz „kritika sadržaja“ preciznije označava ono što zapadni autori podrazumijevaju pod „kritikom *metna* (matn criticism)“. Naime, ovim izrazom oni ukazuju na kritiku hadisa zbog problematičnosti sadržaja ili značenja. Hadiski učenjaci iz prvih generacija kritikovali su *metn* hadisa a da se uopće nisu doticali njegovog značenja. Al-Dāraqutnī (u. 385/995) je, naprimjer, mogao imati primjedbu na određenu riječ spomenutu u jednoj verziji hadisa zbog toga što se druga riječ spominje u vjerodostojnijoj verziji, bez obzira što kritikovana verzija ima isto značenje / poruku kao i verzija kojoj nije upućen nikakav prigovor. Naravno, izraz „kritika sadržaja“ u ovom radu ne dovodimo u vezu sa značenjem koje „kritika sadržaja (Sachkritik)“ ima u kontekstu novozavjetnih studija. Vidi: Jonathan A.C. Brown, “Criticism of the Proto-Hadith Canon: Al-Dāraqutnī’s Adjustment of the Ṣaḥīḥayn”, *Journal of Islamic Studies*, 15:1 (2004), str. 26; Edgar Krentz, *The Historical Critical Method* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), str. 71.

navodi na pomisao da su hadiski učenjaci prvih generacija pribjegavali kritici sadržaja mnogo više nego što se čini.

## Da li je kritika *metna* utemeljena prerano ili prekasno?

Zapadni autori teško mogu biti okrivljeni zbog zaključka da je rana hadiska kritika bila usredsređena na kritiku *seneda* do te mjere da se uopće nije bavila kritikom sadržaja. Islamski modernisti, kao što su Rešid Rida (u. 1935) i Ćamal Banna, podržali su ovaj zaključak.<sup>3</sup> Prije kraja 4/10. stoljeća, muslimanski učenjaci nisu čak napisali zasebnu zbirku apokrifnih hadisa i hadisa vrlo slabe vjerodostojnosti. *Kitāb al-mawḏū‘āt* (Knjiga apokrifnih hadisa) Abū Sa‘īda Muḥammada b. ‘Alīja al-Naqqāšija al-Iṣbahānija (u. 414/1023) prva je među zbirnama takve vrste.<sup>4</sup> Tekst ove knjige nije sačuvan do danas. Najstarija sačuvana zbirka apokrifnih hadisa jeste *Tadkīra al-mawḏū‘āt* autora Muḥammada b. Ṭāhira al-Maqdisija (u. 507/1113). Prvo sistematsko izlaganje i primjena kritike sadržaja među hadiskim učenjacima nije se pojavilo prije djela *Al-Manār al-munīf fi aṣ-ṣaḥīḥ wa aḍ-ḍa‘īf* Ibn Qayyima al-Ġawziyye (u. 751/1350). Ostvarenja hadiskih učenjaka na polju kritike u formativnom 3/9. i 4/10. stoljeću svode se na obimne tomove posvećene identificiranju i evaluaciji prenosilaca (*riġāl*) ili razmatranju različitih puteva predaje kako bi se otkrile formalne greške (*‘ilal*) koje nisu vezane za značenje hadisa. U djela o kritici prenosilaca ubrajaju se: *Al-Tārīḥ al-kabīr*, *Al-Tārīḥ al-awsaṭ* i *Kitāb al-ḍu‘afā‘ aṣ-ṣaġīr* Al-Buḥārīja, zatim *Kitāb aḍ-ḍu‘afā‘ al-kabīr* Abū Ğa‘fara al-‘Uqaylija (u. 323/934), *Kitāb al-maġrūḥīn* Ibn Ḥibbāna al-Bustija (u. 354/965) i *Al-Kāmil fi ḍu‘afā‘ ar-riġāl* Ibn ‘Adija (u. 365/975–976).<sup>5</sup> Učenjaci kao što su Aḥmad b. Šu‘ayb an-Nasā‘ī (u. 303/915–916), Ibn Manda (u. 395/1004–1005) i Al-Ḥākim an-Naysābūrī (u. 405/1014) ponekad su se svjesno

3 Noha El-Hennawy, “In Word and Deed: Reformist Thinker Gamal El-Banna Re-ignites an Age-old Debate: Contesting the Role of Sunnah in Modern-day Islam”, <http://www.egypttoday.com/article.aspx?ArticleId=3351> (8/14/2006).

4 Ovu zbirku spomenuo je Al-Ḍahabī (u. 748/1348) u djelu *Mizān al-i‘tidāl*: Šams al-Dīn Muḥammad al-Ḍahabī, *Mizān al-i‘tidāl fi naqd ar-riġāl*, kritičko izdanje: ‘Alī Muḥammad al-Biġāwī (Bejrut: Dār al-ma‘rifa, bez godine izdanja), 4 toma, 1:119.

5 U svojoj studiji djela *Al-Tārīḥ al-kabīr*, Christopher Melchert tvrdi da se ovo djelo uglavnom ne bavi kritikom prenosilaca, jer srazmjerno mali broj biografija iz ovog djela sadrži kritičku evaluaciju. U ovom radu *Al-Tārīḥ al-kabīr* tretiran je kao djelo o kritici prenosilaca zbog sljedećih razloga: a) Ono uključuje kritičku evaluaciju prenosilaca, premda u manjini biografija; b) Al-Buḥārījeva evaluacija hadisa u biografiji određenog prenosioca odražava se na pouzdanost tog prenosioca; c) Kasnija djela o kritici prenosilaca, kao što je *Kitāb aḍ-ḍu‘afā‘ al-kabīr* (Velika knjiga nepouzdatih prenosilaca) Abū Ğa‘fara al-‘Uqaylija (u. 323/934) referiraju na Al-Buḥārījev *Al-Tārīḥ al-kabīr* kao jedan od glavnih izvora. Vidi: Christopher Melchert, “Bukhārī and Early Hadith Criticism”, u *Journal of the American Oriental Society*, 121 (2001), str. 12; Abū Ğa‘far Muḥammad b. ‘Amr al-‘Uqaylī, *Kitāb al-ḍu‘afā‘ al-kabīr*, kritičko izdanje: ‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn Qal‘aġī (Bejrut: Dār al-kutub al-‘Ilmiyya, 1404/1984), 4 toma, 1:285, 3:345, 4:292.

fokusirali na falsificiranje hadisa (*waḍʿ*), ali su to činili navođenjem kratkih lista prenosilaca koji su bili poznati po falsificiranju hadisa.<sup>6</sup>

Ignaz Goldziher bio je prvi koji je na osnovu spomenutih dokaza izveo zaključak da su muslimanski učenjaci utvrđivali vjerodostojnost hadisa „uzimajući u obzir samo vanjsku formu, te da je ocjena vjerodostojnosti sadržaja zavisila od ocjene *seneda*“. Čak i kada je tekst hadisa sumnjivog sadržaja, nastavlja Goldziher, “(prema mišljenju muslimanskih učenjaka) nikome nije dozvoljeno kazati: ‘Zbog toga što tekst hadisa sadrži logičku kontradikciju ili historijsku besmislicu, sumnjam u ispravnost *seneda*.’“ Na osnovu toga, Goldziher zaključuje da „muslimanski kritičari nisu imali senzibiliteta ni za najočitiije anahronizme ako je *sened* ispravan“. On navodi da je muslimanski svjetonazor gajio takvu kritičku popustljivost zbog toga što Poslanikovo od Boga nadahnuto znanje budućnosti objašnjava sve anahronizme u hadisima.<sup>7</sup>

Alfred Guillaume podržao je Goldziherove zaključke. “Hadis”, tvrdi on, “nije bio kritikovan na temelju njemu inherentne smislenosti i onoga što je dostojno povjerenja, već na osnovu ugleda koji su uživali njegovi prenosiooci.”<sup>8</sup> „S druge strane“, dodaje on, „ukoliko tekst hadisa (metn) sadrži očitu besmislicu ili anahronizam, hadis se nije mogao odbaciti ako je *sened* ispravan.“<sup>9</sup> Kasniji autori, kao što su A.J. Wensinck, Joseph Schacht, James Robson, von Grunebaum, Fazlur Rahman, G.H.A. Juynboll, F.E. Peters i Ron Buckley došli su do istih zaključaka.<sup>10</sup>

6 Muḥammad b. Ishāq Ibn Manda, *Šurūḥ al-a'imma / Risāla fi bayān faḍl al-ahbār wa šarḥ maḍāhib ahl al-āṭār wa ḥaḡiqa as-sunan wa tašḥīḥ ar-riwāya*, kritičko izdanje: ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd al-Ġabbār al-Farīwā’ī (Rijad: Dār al-muslim, 1416/1995), str. 81; Aḥmad b. Šu‘ayb al-Nasā’ī, *Kitāb al-ḍu‘afā’ wa al-matrūkīn*, kritičko izdaje: Muḥammad Ibrāhīm Zāyid (Bejrut: Dār al-ma‘rifa, 1406/1986), str. 265. (Objavljena skupa s Al-Buḥārījevim djelom *Kitāb al-ḍu‘afā’ al-ṣaġīr*); Abū ‘Abdullāh Muḥammad al-Hākīm al-Naysābūrī, *Al-Madḥal ilā ma‘rifa al-Ikḫil*, kritičko izdanje Aḥmad b. Fāris al-Sulūm (Bejrut: Dār Ibn Ḥazm, 1423/2003), str. 126-144.

7 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, prijevod na engleski: S.M. Stern i C.R. Barber (Chicago: Aldine Atherton, 1971), 2:140-141. Originalno djelo na njemačkom pod naslovom *Mohammedanische Studien* objavljeno je 1889-1890. Upređiti s: William Muir, *The Life of Moḥammad* (Edinburg: George Grant, 1923), str. xiii.

8 Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1924), str. 80. Interesantno je da Guillaume izuzima velikog historičara Ibn Ḥalduna (u. 808/1406) iz ove generalizacije, jer on nije prihvatio neke hadise smatrajući da ih je nemoguće pripisati Poslaniku, a da pritom nije uopće uzeo u razmatranje *sened*.

9 Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, str. 89.

10 A.J. Wensinck, “Matn”, u *Encyclopaedia of Islam* (Brill CD-ROM 1.0 1999, u daljnjem tekstu: EI<sup>2</sup>); Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1950, str. 3); James Robson, “Muslim Tradition: The Question of Authenticity”, u *Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society* 93 (1951-1952), str. 88; Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), str. 111; Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), str. 64-66.; G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1969), str. 139; G.H.A. Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith*, (Aldershot: Variorum, 1996), 2:230; F.E. Peters, “The Quest of the Historical Muhammad”, u *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991), str. 299, 302; Ron P. Buckley, “On the Origins of Shi‘i Hadith”, u *Muslim World*, 88:2 (1998), str. 167; Shahab Ahmed, “Hadith I: A General Introduction”, u *Encyclopaedia Iranica*, urednik: Ehsan Yarshater (New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 2003), 11:444.

Čak i oni zapadni autori koji uočavaju da su hadiski kritičari uzimali u obzir značenje hadisa pri razmatranju autentičnosti navode samo nejasne aluzije na senzibilitet prema sadržaju hadisa.<sup>11</sup> Drugi, koji obrazlažu ovakvu tvrdnju, svoju argumentaciju temelje na predanjima upitne vjerodostojnosti ili na izvorima nas-talim dugo nakon formativnog perioda hadiske kritike, koji je trajao od 2/8. do 4/10. stoljeća.

Kasnije će Nabia Abbott ustvrditi da kritika *seneda* nije bila zastupljena sve do pojave *Fitne* (vjerovatno se misli na Drugi civilni rat), te da su prije toga ashabi verificirali hadise na osnovu njihovog sadržaja.<sup>12</sup> Međutim, argument koji Abbott navodi problematičan je. Tačno je da postoji hadis u kojem se navodi da je Poslanikova žena Aiša odbacila tvrdnju Ibn Omera da je Poslanik upozorio naricatelje na kažnjavanje umrlog zbog naricanja njegove porodice nad njim, zato što je vjerovala da se ovaj hadis suprotstavlja kur'anskom načelu: „Niko tuđe grijeh neće nositi“ (*Lā taziru wāzirat<sup>um</sup> wizra uhrā*) (Kur'an, 53:38).<sup>13</sup> U slučaju drugog hadisa, Aiša je ukorila ashaba koji je od Poslanika prenio riječi da prolazak žene, crnog psa ili magarca ispred klanjača kvari namaz. “Uporedio si nas s magarcima i psima!”, oštro je odgovorila. “Tako mi Allaha, vidjela sam Poslanika da klanja okrenut prema meni dok sam ležala na krevetu...!”<sup>14</sup> Ibn Abbas je prigovorio Ebu Hurejri zbog prenošenja hadisa prema kojem je Poslanik rekao da su muslimani dužni uzeti abdest nakon konzumiranja hrane pripremljene na vatri. Rekao je: “O Ebu Hurejre, da li smo dužni uzeti abdest zbog konzumiranja masla ili vruće vode!?”<sup>15</sup>

11 J. Robson, “Ġarḥ wa ta'dil,” EI<sup>2</sup>; Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge – Massachusetts: Belknap Press, 1991), str. 71; Tarif Khalidi, *Classical Arab Islam* (Princeton: Darwin Press, 1985), str. 42.

12 Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1967), str. 75. Aišinu kritiku sadržaja Fatima Mernissi uzima kao dokaz da je u osvit islama postojao skepticizam prema predanjima koja se pripisuju Poslaniku; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, prijevod na engleski: Mary Jo Lakeland, (New York: Addison-Wesley Pub, 1991), str. 70.

13 Muslim, *Al-Šaḥīḥ: Kitāb al-ġanā'iz, Bāb al-mayyit yu'addabu bi-bukā' ablihi 'alayhi*; Al-Buḥārī, *Aṣ-Šaḥīḥ: Kitāb al-ġanā'iz, Bāb qawl an-Nabīyy yu'addabu al-mayyit bi-ba'd bukā' ablihi 'alayhi*; An-Nasā'ī, *As-Sunan: Kitāb al-ġanā'iz, Bāb an-niyāha 'alā al-mayyit*.

14 Al-Buḥārī, *Aṣ- Šaḥīḥ: Kitāb aṣ-šalāt, Bāb man qāla lā yaqta'u aṣ-šalāt šay'*; Muslim: *Aṣ-Šaḥīḥ: Kitāb aṣ-šalāt, Bāb al-i'tirāq bayna yaday al-muṣallī*.

15 Al-Tirmidī, *Al-Ġāmi': Kitāb at-ṭahāra, Bāb al-wuḍū' mim mā gayyarat an-nār*. Među druge hadise koji svjedoče o ranoj kritici sadržaja spada i hadis Fatime bint Kajs, koja je rekla da Poslanik nije obavezao njenog bivšeg muža da joj obezbijedi smještaj i finansira je (za vrijeme poslijebračnog pričeke, op. prev.). Hazreti Omer je ovaj hadis odbacio rekavši da se neće oglušiti o Kur'an i ono što smatra sunnetom Poslanika zbog nevjerodostojnog hadisa. Al-Tirmidī, *Al-Ġāmi': Kitāb at-ṭalaq wa al-li'an, Bāb mā ġā'a fi al-muṭallaqa ṭalā lā suknā lahā wa lā nafaqa*. Prenosi se da je poznati tabi'in Ibn Sirin (u. 110/729) odbacivao fetve koje mu je Abū Ma'sar prenosio od hazreti Alije, naprimjer, fetvu o pitanju prodaje robinje koja je rodila dijete svome vlasniku, zato što mu je Abū Ma'sar u više navrata prenio fetve za koje je znao da se razlikuju od Alijinih potvrđenih fetvi. Abū Sulaymān Ḥamd al-Ḥattābī (u. 388/998), *Ma'ālim as-sunan*, 4 toma (Bejrut: Al-Maktaba al-'ilmiyya, 1401/1981), 4:74.

Međutim, ovaj argument prate isti nedostaci kao i ranu islamsku tradiciju. Naime, mi ne posjedujemo sačuvane pisane dokaze o tome kakav su pristup kritici hadisa imali ashabi. Gotovo sva predanja o kritici sadržaja u vrijeme prve dvije generacije muslimana nalaze se u temeljnim sunijskim zbirkama hadisa sačinjenim polovinom 3/9. stoljeća. Raniji pisani tragovi o kritici sadržaja nalaze se u Al-Šāfi 'ijevim (u. 204/820) djelima, napisanim krajem 2/8. stoljeća<sup>16</sup> Navedeni izvori ne pribavljaju nam historijski pouzdanu sliku o kritici sadržaja u bremenitoj eri ashaba. Nažalost, svjedočanstva o kritici sadržaja od hadiskih učenjaka prije Al-Buḥārīja nalazimo u djelima generacije kritičara kojoj je Al-Buḥārī pripadao. Osim toga, predanja o Aiši koja ne prihvata hadise zbog problematičnog sadržaja ne daju nikakav odgovor na pitanje da li su hadiski kritičari iz formativnog perioda, kao što su Ibn Ḥanbal (u. 241/855) ili Al-Buḥārī, slijedili njen primjer. Ova rijetka predanja o kritičkom pristupu ashaba prema sadržaju hadisa razasuta su po raznim tematskim poglavljima hadiskih zbirki, ali ih nema u ranim prikazima kritičke metodologije, kao što su Muslimov (u. 261/875) uvod u njegov *Ṣaḥīḥ* ili Al-Tirmidījev (u. 892/279) *Kitāb al-ʿilal*.

Dok Abbott koristi primjere kritike iz perioda koji je prethodio razvijenosti hadiskoj kritici, drugi zagovornici postojanja kritike sadržaja u hadiskoj tradiciji svoju tvrdnju temelje na primjerima kritike od autora nakon 4/10. stoljeća. John Burton tvrdi da „kritika *metna* nije bila tako rijetka kao što se tvrdi“, ali je jedini primjer koji on podastire preuzeo od Al-Suyūṭīja (u. 911/1505) iz 9/15. stoljeća.<sup>17</sup> U svom izvanrednom djelu *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Daniel Brown sažeto konstatuje da kritika sadržaja nije bila nepoznata klasičnim hadiskim učenjacima. Međutim, podnožne napomene otkrivaju da je kao izvor koristio djelo Muṣṭafā al-Sibā'īja objavljeno 1960. godine, u kojem autor nabraja petnaest pokazatelja falsificiranja u sadržaju hadisa.<sup>18</sup> Tragajući za izvorima u kojima su ustanovljeni ovi pokazatelji nalazimo da ih je najiscrpnije razradio 'Alī b. Muḥammad Ibn 'Arrāqa (u. 963/1556), učenjak iz ranog perioda Osmanskog carstva, u svom djelu o apokrifnim hadisima pod naslovom *Tanzīh aš-šarī'a al-marfū'a 'an al-aḥbār aš-šanī'a al-mawḍū'a*, i Ibn Qayyima al-Ġawziyya, učenjak iz memlučkog perioda, u djelu *Al-Manār al-munīf*.<sup>19</sup> Ovi učenjaci sačinili su listu

16 Abū Ġa'far Aḥmad b. Muḥammad at-Ṭahāwī (u. 321/933), *As-Sunan al-ma'tūra li-l-imām Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfi'ī*, kritičko izdanje: 'Abd al-Mu'ṭi Amīn Qal'agī (Bejrut: Dār al-ma'rifa, 1986/1406), str. 303, 193; Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī (u. 1066/458), *Al-Sunan al-kubrā*, kritičko izdanje: Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Atā, 11 tomova (Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1420/1999), 4:121-122 (*Kitāb al-ġanā'iz*, *Bāb siyāq aḥbār tadullu 'alā anna al-mayyit yu'addabu bi'n-niyāha 'alayhi wa mā ruwiya 'an 'A'īša*, r. *anhā*, fi *dālika*).

17 John Burton, *An Introduction to the Hadīth* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), str. 169.

18 Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), str. 113, 164; Muṣṭafā al-Sibā'ī, *Al-Sunna wa makānatuhā fi at-taṣrī' al-islāmī* (Kairo: Al-Dār al-qawmiyya, 1960).

19 O drugim savremenim učenjacima koji su izveli principe kritike sadržaja pozivajući se na Ibn al-Qayyima i Ibn 'Arrāqa vidjeti: Muḥammad Bašīr Zāfir al-Azharī, *Tahqīq al-muslimīn min al-aḥādīṭ al-mawḍū'a 'alā sayyid al-mursalīn*, kritičko izdanje: Fawwāz Aḥmad Zamralī (Bejrut: Dār al-kitāb al-'arabī, 1985/1406), str. 59; 'Abd al-Fattāḥ Abū Gudda, *Lamahāt min tāriḥ al-sunna wa 'ulūm al-ḥadīṭ* (Bejrut: Maktab al-maṭbū'āt al-islāmiyya, 1404/1984), str. 117.

pokazatelja falsificiranja na temelju djela Al-Ḥaṭība al-Bagdādīja (u. 463/ 1071), prvog sunijskog učenjaka koji je ustanovio formalne kriterije za otkrivanje falsificiranja na temelju sadržaja i velikog poznavaoca hadisa iz 5/11. stoljeća.

U svom monumentalnom djelu o hadiskim zbirka i kritici *Al-Kifāya fī 'ilm uṣūl al-riwāya*, Al-Ḥaṭīb započinje razmatranje apokrifnih hadisa klasičnom racionalističkom podjelom hadisa na: 1) one čija je vjerodostojnost neupitna (*mutawātir*); (2) hadise čija je nevjerodostojnost neupitna i (3) hadise čija se vjerodostojnost utvrđuje isključivo proučavanjem (obimne hadiske literature). Hadisi čija je nevjerodostojnost neupitna identificiraju se na temelju sljedećih pokazatelja: a) kontradiktorni su razumu (*al-'uqūl*), kao što je, naprimjer, tvrdnja da ne postoji Stvoritelj; b) kontradiktorni su Kur'anu, poznatoj i raširenoj Poslanikovoj praksi (*al-sunna al-mutawātir*) ili hadisu o čijoj su autentičnosti muslimani postigli konsenzus; c) njihovu vjerodostojnost jamči samo jedan prenosilac a saopćavaju bitnu poruku za muslimane, što Bog ne bi dozvolio; d) govore o nekom uočljivom, očiglednom događaju koji bi, da se zaista desio, bio opisan *mutewatir* hadisom, tj. hadisom koji na svakom stepenu prenosi veliki broj prenosilaca.<sup>20</sup>

Prva dva pokazatelja obuhvataju hadise kontradiktorne izvorima koje mu'tezilije i eš'arije smatraju epistemološki izvjesnim, a to su: razumski zakoni, Kur'an, utvrđeni sunnet (praksa) i konsenzus muslimana.<sup>21</sup> Treći i četvrti kriterij uključuju hadise koji se oglašuju o principe koje su i sunijski pravnici smatrali epistemološki nepobitnim, a tiču se Božijih zakona (*al-'āda*) o tome kakav utjecaj Poslanikova poruka ima na zajednicu muslimana.

20 Al-Ḥaṭīb al-Bagdādī, *Al-Kifāya fī ma'rifa uṣūl 'ilm al-riwāya*, kritičko izdanje: Abū Ishāq Ibrāhīm Muṣṭafā al-Dimiyāṭī, 2 toma (Kairo: Dār al-hudā, 1:89, (2003/1423); Al-Ḥaṭīb al-Bagdādī, *Al-Faqīh wa al-mutafaqqih*, kritičko izdanje: Ismā'il al-Anṣārī, 2 toma (Dār ihyā' al-sunna al-nabawiyya, 1395/1975), 1:132-133. Ibn al-Qayyim se poziva na Al-Ḥaṭībovu listu pokazatelja falsificiranja, dodajući joj još nekoliko tematskih pokazatelja koje je utemeljio Aṣ-Ṣagānī (u. 650/1252), iako ne spominje da ih je od njega preuzeo; Šamsuddīn Muḥammad b. Abī Bakr Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Al-Manār al-munīf fī al-ṣaḥīḥ wa al-da'if*, kritičko izdanje: 'Abd al-Fattāḥ Abū Gudda (Bejrut: Maktab al-maṭbū'āt al-islāmiyya, 1325/2004), str. 51. i dalje; Abū al-Faḍā'il al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ṣagānī, *Al-Mawḍū'āt*, kritičko izdanje: 'Abdullāh al-Qāḍī (Bejrut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1985/1405), str. 18-4. Ibn 'Arrāq parafrazira Al-Ḥaṭībovu listu i dodaje da je priprost ili besmislen govor (*rikka*) ili sadržaj, također, pokazatelj falsificiranja. 'Alī b. Muḥammad Ibn 'Arrāq, *Tanzīh al-ṣarī'a al-marfū'a 'an al-abbār al-ṣanī'a al-mawḍū'a* (Kairo: Maktaba al-Qāhira, 1964), 1:6-8. Prije Ibn 'Arrāqa, Ibn al-Ṣalāḥ je u svojoj *Muqaddimi* naveo da je *rikka* jedan od pokazatelja falsificiranja; Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddima Ibn aṣ-Ṣalāḥ*, kritičko izdanje: 'Ā'īša 'Abd al-Raḥmān (Kairo: Dār al-ma'ārif, 1990/1411), str. 279.

21 Abū Hilāl al-'Askarī (živio oko 400/1000), *Kitāb al-awā'il*, kritičko izdanje: Walīd Qaṣṣāb i Muḥammad al-Miṣrī, 2 toma (Dār al-'ulūm, 1401/1981), 2:119; Marie Bernand, "La Notion de 'Ilm chez les premiers Mu'tazilites", u *Studia Islamica* 36 (1972), str. 26. Poznati ešarijski pravnik i dijalektičar Faḥruddīn ar-Rāzī (u. 606/1209) izjavljuje da je jedan od uvjeta za prihvatanje hadisa „nepostojanje epistemološki izvjesnog dokaza koji mu proturječi ('*adam dalīl qāṭi' yu'arīḍubū*)". Faḥruddīn ar-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fī 'ilm uṣūl al-fiqh*, kritičko izdanje: Ṭāhā Ġābir al-'Ulwānī (Bejrut: Mu'assasa al-risāla, 1412/1992), 4:427-428.

Ova formalizirana epistemološka kategorizacija bila bi strana Ibn Ḥanbalu ili Al-Buḥārīju, koji su odbacivali racionalistički pristup i čija kritička metodologija nikada nije sličila racionalističkoj. Ne iznenađuje da su kriterije koje navodi Al-Ḥaṭīb izvorno razvili hanefijski učenjaci racionalističkog usmjerenja iz 3/9. stoljeća, te da su kasnije usvojeni u eš'arijskoj epistemologiji. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (u. 852/1449.) i Al-Suyūṭī navode da je Al-Ḥaṭīb kao izvor za djelo *Al-Kifāya* koristio djela Abū Bakra Al-Bāqillānīja (u. 403/1013), jednog od osnivača eš'arijske škole, od kojeg je preuzeo spomenute kriterije.<sup>22</sup> Prije Al-Bāqillānīja, nama najranije poznat ovakav pristup kritici sadržaja nalazimo u djelima 'Īsā b. Abāna (u. 836/221), kadije hanefijskog mezheba. U djelu u kojem kritizira muslimanskog kontroverznog racionalistu Bišra al-Marīsīja (u. 218/833), s jedne, i Al-Šāfi'īja, s druge strane, Ibn Abān elaborira trodijelnu podjelu hadisa i tvrdi da su prve generacije muslimana (*salaf*) odbacivale *āḥād* (pojedinačne) hadise ukoliko su kontradiktorni Kur'anu, ili utvrđenom sunnetu / praksi (*sunna ṭābita*), ili, pak, ako opisuju događaj koji bi prenijelo više prenosilaca da se zaista desio. On također smatra da je glavno mjerilo autentičnosti hadisa racionalno zaključivanje (*idžtihād*), a ne *sened*.<sup>23</sup>

Iako se čini da je bio uglavnom nepoznat hadiskim kritičarima, 'Īsā b. Abān bio je učenjak hanefijske pravne škole, koja je bila strana sunijskim hadiskim učenjacima. On je napisao djelo u kojem se kritički osvrće na stavove Al-Šāfi'īja, te zastupao vjerovanje da je Kur'an stvoren, vjerovanje koje je *bête noire* hadiskih učenjaka.<sup>24</sup> Moguće je da je Al-Ḥaṭīb znao za Al-Bāqillānījeve racionalističke kriterije kritike sadržaja na koje ukazuje u 5/11. stoljeću, ali je teško zamisliti da su raniji oponenti *ahl al-ra'ya*, poput Ibn Ḥanbala ili Al-Buḥārīja, bili pod utjecajem Ibn Abāna i drugih zagovornika nezavisnog rasuđivanja, i da su od njih preuzimali metode kritike sadržaja. Štaviše, Al-Ḥaṭībova lista principa kritike sadržaja čini se neumjesnom čak i za njegovo djelo. Te principe on nijednom nije eksplicitno

22 Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *An-Nukat 'alā kitāb Ibn aš-Šalāh*, kritičko izdanje: Mas'ūd 'Abd al-Ḥamīd al-Sa'da'fī i Muḥammad Fāris (Bejrut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1994/1414), str. 361; Ġalāl al-Dīn as-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī fi šarḥ Taqrīb al-Nawāwī*, kritičko izdanje: 'Abd al-Waḥḥāb 'Abd al-Laṭīf (Kairo: Maktaba dār al-turāt, 1426/2005), str. 213.

23 Veliki dio ovog djela sačuvao je Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Ġaššās (u. 370/981), hanefijski pravnik iz 4/10. stoljeća; Abū Bakr Aḥmad al-Ġaššās, *Uṣūl al-Ġaššās*, kritičko izdanje: Muḥammad Muḥammad Ṭāhir (Bejrut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 6-2:3, 1:504, (2000/1420 14. Za izvrstan članak o Ibn Abānu i njegovom pristupu hadisu vidi: Murteza Bedir, "An Early Response to al-Shāfi'ī: 'Īsā b. Abān on the Prophetic Report (*ḥabar*)", u *Islamic Law and Society* 9, 3 (2002), str. 285-311, naročito 302.

24 Ibn Abān je bio učenik Muḥammada b. al-Ḥasana aš-Šaybānīja. Napisao je nekoliko djela o nezavisnom pravničkom rasuđivanju (*ra'ya*), što je nagnalo kasnijeg šafijskog učenjaka Ibn Surayġa (u. 306/918) da napiše djelo u kojem osporava Ibn Abānove stavove; Abū al-Faraġ Muḥammad b. Iṣḥāq Ibn an-Nadīm (u. 385-388/995-998), *The Fihrist*, kritičko izdanje i prijevod: Bayard Dodge, Kazi Publications, Chicago, 1998, str. 507, 523.; Usporedi sa: Al-Ḥaṭīb al-Baġhdādī, *Tārīḥ Baġdād*, kritičko izdanje: Muṣṭafā 'Abdu'l-qādir 'Aṭā, (Bejrut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 160-11:158, (1997/1417; Ad-Daḥabī, *Mizān al-i'tidāl*, 3:310; Al-Ḥaṭīb al-Baġhdādī, *Siyar a'lām an-nubalā'*, kritičko izdanje: Šu'ayb Arnā'ūt i Muḥammad Nu'aym al-'Irqasūsi (Bejrut: Mu'assasa al-risāla, 1412/1992), str. 440.; Ibn Abī al-Wafā', *Al-Ġawābir al-muḍiyya fi ṭabaqāt al-hanafīyya*, kritičko izdanje: 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw (Giza: Huġr, 1413/1993), 2:678- 680.

primijenio u svom djelu *Al-Kifāya*. Analizirajući brojne hadise koje je ocijenio apokrifnim u djelu *Tāriḥ Bagdād*, nismo pronašli nijedan hadis koji je odbacio na osnovu kriterija uspostavljenih u djelu *Al-Kifāya*.<sup>25</sup>

Savremeni muslimanski autori susreli su se s istim izazovima kao i njihove kolege sa Zapada. Njihovi argumenti zasnivaju se ili na historijski problematičnoj kritici sadržaja od ashaba, kao što je Aiša, ili na popisu kriterija izvedenih iz Al-Bagdādijevog djela. U djelu *A Textbook of Ḥadīth Studies*, Muhammad Hashim Kamali sveo je razmatranje kriterija kojima se služila hadiska kritika na sažeti prikaz sadržajno utemeljene kritike koju su elaborirali Ibn al-Qayyim i kasniji sunijski učenjaci.<sup>26</sup>

U djelu o opovrgavanju kritike orijentalista da su muslimanski učenjaci zane-marivali kritiku sadržaja, Muḥammad Luqmān al-Salafi poziva se na dobro poznate primjere kritike sadržaja od strane ashaba, kao što je Aiša.<sup>27</sup> On donosi svoj popis kriterija kritike sadržaja, sačinjen uglavnom na temelju djela Ibn al-Qayyima i Ibn ‘Arrāqa. Međutim, kao praktične primjere navodi hadise koje je zbog problematičnog sadržaja kritikovao Ibn Taymiyya (u. 728/1328), autor iz 8/14. stoljeća.<sup>28</sup> U svakom slučaju, ovakav pristup kritici hadisa nije mogao dovesti u vezu s hadiskim učenjakom koji je živio prije Al-Ḥaṭīb al-Bagdādija.<sup>29</sup> Zanimljivo je da su Luqmān al-Salafi i Ḥamza al-Malibārī iz Indije jedini savremeni muslimanski autori koji su pribavili bilo kakve argumente da je rana hadiska kritika primjenjivala kritiku sadržaja. U nastavku rada ukazat ćemo na njihov doprinos.<sup>30</sup>

- 
- 25 Naprimjer, analizirajući hadis: “Ja sam grad znanja, a Alija je njegova kapija“, Al-Ḥaṭīb se ne osvrće na sadržaj, već samo konstatuje da je hadis izmišljen; Al-Ḥaṭīb, *Tāriḥ Bagdād*, 11:201. Za druge primjere hadisa koje je Al-Ḥaṭīb okvalificirao kao apokrifne vidjeti: Al-Ḥaṭīb, *Tāriḥ Bagdād*, 8:56, 8:162 („*mauḍū‘ al-matn wa al-isnād*“), 9:47, 9:440, 9:456, 10:356, 11:241. U identifikaciji apokrifnih hadisa Al-Ḥaṭīb ponekad navodi godine smrti prenosilaca kako bi dokazao da oni nisu mogli čuti hadis od izvora od kojeg ga prenose. Za primjer vidjeti: Al-Ḥaṭīb, *Tāriḥ Bagdād*, 3:59. Up.: Aḥmad b. Aybak Ibn ad-Dimyāṭi, *Al-Mustafād min Dayl Tāriḥ Bagdād*, kritičko izdanje: Muṣṭafa‘ ‘Abdu’l-Qādir ‘Atā (Bejrut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1997/1417 42-21:41. Interesantno je da Al-Ḥaṭīb primjenjuje kriterij prema kojem hadis nije vjerodostojan ukoliko opisuje događaj koji bi bio zapaženiji da se zaista desio. Al-Ḥaṭīb navodi predanje prema kojem su neki ljudi, kada su čuveni gramatičari Al-Kisā’i i Sibawayh zatražili mišljenje od grupe beduina, čuvara halife, kako bi zaključili raspravu, optužili Al-Kisā’ija da je skovao plan s beduinima da podrže njegovo mišljenje. Al-Ḥaṭīb kaže: “Ova je tvrdnja neodrživa, jer nešto poput ovoga ne može ostati skriveno halifi, veziru ili stanovnicima Bagdada.“ Al-Ḥaṭīb, *Tāriḥ Bagdād*, 12:104 (Biografija ‘Alīja b. al-Mubāraka al-Naḥwija).
- 26 Mohammad Hashim Kamali, *A Textbook of Ḥadīth Studies*, The Islamic Foundation, Markfield, U.K. , 2005, str. 194-197. Za sličan argument vidjeti: Naḡm ‘Abd al-Raḥmān Ḥalaf, *Naqd al-matn bayna šinā‘a al-muḥaddiṭin wa maṭā‘in al-mustaṣriqin* (Rijad: Maktaba ar-Ruṣd, 1409/1989), str. 46-47.
- 27 Muḥammad Luqmān as-Salafi, *Ihtimām al-muḥaddiṭin bi-naqd al-ḥadīṭ sanad<sup>dm</sup> wa matr<sup>mm</sup> wa daḥḍ mazā‘im al-mustaṣriqin wa atbā‘ihim* (Rijad, 1408/1987), 311- 314.
- 28 As-Salafi, *Ihtimām al-muḥaddiṭin bi-naqd al-ḥadīṭ sanad<sup>dm</sup> wa matr<sup>mm</sup> wa daḥḍ mazā‘im al-mustaṣriqin wa atbā‘ihim*, str. 321, 340-344.
- 29 As-Salafi, *Ihtimām al-muḥaddiṭin bi-naqd al-ḥadīṭ sanad<sup>dm</sup> wa matr<sup>mm</sup> wa daḥḍ mazā‘im al-mustaṣriqin wa atbā‘ihim*, str. 326.
- 30 As-Salafi, *Ihtimām al-muḥaddiṭin*, str. 330; Ḥamza al-Malibārī, *Nazarāt ḡadida fi ‘ulūm al-ḥadīṭ* (Bejrut: Dār Ibn Ḥazm, 2003/1423), str. 132-129 ,89.

## Dokazi da su hadiski učenjaci iz 3/9. stoljeća primjenjivali kritiku sadržaja

Sljedeći primjeri kritike sadržaja potiču iz 3/9. stoljeća i nalaze se u djelima o kritici prenosilaca:

1. Iz djela Muḥammada b. Ismā'ila al-Buḥārīja (u. 256/870): – U biografiji nepouzdanog prenosioca Ḥašraḡa b. Nubātea (polovina 2/8. stoljeća), u djelu *Kitāb al-ḍu'afā' al-ṣagīr*, Al-Buḥārī navodi da on prenosi hadis u kojem stoji da je Poslanik, obraćajući se Ebu Bekru, Omeru i Osmanu, rekao: „Ovo su moji nasljednici / halife.“ Al-Buḥārī dodaje da ovaj hadis „niko drugi ne prenosi (*lā yutāba' alayh*), jer su Omer i Alija rekli da 'Poslanik nije odredio svog nasljednika (*lam yastahlif al-nabiyy*)”<sup>31</sup> – Govoreći o prenosiocu 'Awnu b. 'Umāreu al-Qaysīju (u. 212/827–828), Al-Buḥārī zapaža da su neki hadisi koje on prenosi vjerodostojni, a neki nevjerodostojni (*yu'rafu wa yunkaru*). Kao primjer hadisa slabe vjerodostojnosti koji prenosi ovaj prenosilac, Al-Buḥārī navodi hadis: „Predznaci Sudnjeg dana pojavit će se nakon dvije stotine godina (*al-āyāt ba'd al-mi'atayn*).” Al-Buḥārī odbacuje ovaj hadis jer je prošlo dvije stotine godina, a nije se pojavio nijedan predznak.<sup>32</sup> Ova ocjena ne nalazi se u Al-Buḥārījevim sačuvanim djelima o kritici prenosilaca, ali je Al-Dahabī (u. 748/1348) navodi iz jednog od Al-Buḥārījevih izgubljenih djela, vjerovatno iz djela *Kitāb al-ḍu'afā' al-kabīr* (Velika knjiga nepouzdanih prenosilaca).<sup>33</sup> Za ovaj Al-Dahabījev navod imamo potvrdu i od Al-'Uqaylija, hadiskog kritičara s početka 4/10. stoljeća, koji navodi da je Al-Buḥārī ovaj hadis ocijenio nevjerodostojnim.<sup>34</sup> Zanimljivo je da je Ibn

31 Muḥammad b. Ismā'il al-Buḥārī, *Kitāb al-ḍu'afā' al-ṣagīr*, kritičko izdanje: Muḥammad Ibrāhīm Zāyid (Bejrut: Dār al-ma'rifa, 1986/1406), str. 42.; Muwaffaq al-Dīn Ibn Qudāma (u. 1223/620), *Al-Muntaḥab min al-'Ilal li-l-Hallāl*, kritičko izdanje: Ṭariq b. 'Awaḍillāh b. Muḥammad (Rijad: Dār al-rāya, 1997/1419), str. 220-218.

32 Al-Dāraquṭnī, *Ta'liqāt al-Dāraquṭnī 'alā Al-Maḡrūḥīn li Ibn Ḥibbān*, kritičko izdanje: Ḥalīl b. Muḥammad al-'Arabī (Kairo: Al-Fārūq al-ḥadīṭiyya li al-ṭibā'a wa al-našr, 1424/2003), str. 211-212; Up.: Ibn al-Qayyim, *Al-Manār al-munif*, str. 111.

33 Al-Dahabī, *Mizān al-i'tidāl*, 3:306. Al-Dahabī u nekoliko navrata referira na Al-Buḥārījevo djelo *Kitāb al-ḍu'afā' al-kabīr* u djelu *Mizān al-i'tidāl*. Vidjeti: Al-Dahabī, *Mizān al-i'tidāl*, 2:570, 598; 3:311, 313.

34 Al-'Uqayli dodaje da se ovaj hadis pripisuje i tabi'inu Ibn Sirīnu. Al-'Uqayli, *Kitāb al-ḍu'afā' al-kabīr*, 3:328-329. Ovaj hadis odbacio je kao apokrifan i Ibrāhīm b. Aḥmad b. Šāqlā al-Bagdādi (u. 369/970), hadiski kritičar hanbelijskog mezheba iz 4/10. stoljeća. Vidjeti: Al-Dāraquṭnī, *Ta'liqāt ad-Dāraquṭnī*, str. 212. Al-Dāraquṭnī navodi ovaj hadis u svome djelu o nedostacima u hadisu ('*ilal*), ali ga ne kritikuje zbog sadržaja, već naprosto konstatuje da "ovaj hadis nije vjerodostojan (*ṣaḥīḥ*)". Al-Dāraquṭnī, *Al-'Ilal al-wārīda fī al-ḥadīṭ al-nabawī*, kritičko izdanje: Maḥfūz al-Raḥmān al-Salafī, 11 tomova (Rijad: Dār al-ṭayba, -1985/1405 6:164, (1996/1416. Ibn al-Ġawzī (u. 597/1201) navodi ovaj hadis u svome čuvenom djelu *Kitāb al-mawḍū'āt*, ali on optužuje Muḥammada b. Yūnusa b. Mūsā al-Kudaymīja (u. 286/899-900, živio je preko 100 godina) za falsificiranje ovoga hadisa. Vidjeti: Abū al-Faraġ 'Abd al-Raḥmān b. 'Aliyy Ibn al-Ġawzī, *Kitāb al-mawḍū'āt*, kritičko izdanje: 'Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uṭmān, 3 toma (Medina: Al-Maktaba as-salafiyya, 1386-1388/1966-

Māḡa (u. 273/887) zabilježio ovaj hadis u *Sunanu* i da ga je Al-Ḥākim an-Naysābūrī u djelu *Al-Mustadrak 'alā al-Šaḥīḥayn* ocijenio vjerodostojnim.<sup>35</sup>

- U biografiji 'Abdullāha b. Hānīja Abū al-Za'ra'a (kraj 1/7. stoljeća), u djelu *Al-Tāriḥ al-kabīr*, Al-Buḥārī kaže da je 'Abdullāh prenio od Ibn Mas'ūda kako će na Sudnjem danu Poslanik, nakon Džibrila, Ibrahima i Isaa (ili Musaa prema drugoj verziji), biti četvrta osoba koja će istupiti i zauzeti se za muslimane pred Allahom. Al-Buḥārī odbacuje ovaj hadis budući da je „poznato da je Poslanik rekao: 'Ja sam prvi koji će se zauzimati (*ana auwal šāfi*)' (za muslimane na Sudnjem danu)". Hadis Abdullāha b. Hānīja nema potvrdu od drugih prenosilaca.<sup>36</sup>
- U djelu *Al-Tāriḥ al-awsaṭ* (poznatom i kao *Al-Tāriḥ al-šaḡīr*), Al-Buḥārī donosi evaluaciju prenosioca Abū Baḡra Muḡammada b. Faḏā'a (sredina 8/2. stoljeća). Al-Buḥārī navodi da je Sulaymān b. Ḥarb (u. 238/224) optužio Abū Baḡra za prodaju alkohola i prenošenje hadisa: "Poslanik, s.a.v.s., zabranio je uništavanje muslimanskog kovanog novca koji je u opticaju (*Nahā al-nabiyy, š, 'a.w.s., 'an kasr sikka al-muslimīn al-ḡāriya baynahum*).” Al-Buḥārī prenosi od Sulaymāna da je rekao: "Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf je taj koji je u upotrebu uveo kovani novac. On nije postojao u vrijeme Poslanika.” Ovaj hadis nalazi se u *Muṣannafu* Ibn Abī Šaybe (u. 235/849), *Sunanu* Abū Dāwūda (u. 275/889), *Sunanu* Ibn Māḡe i drugim kasnijim zbirkama.<sup>37</sup>

---

1968), 3:197-198. U djelu *Al-Manār al-munīf*, Ibn al-Qayyim koristi ovaj hadis kao primjer hadisa čija se apokrifnost može utvrditi na osnovu toga što sadrži vremenski precizirana predskazanja. Vidjeti: Ibn al-Qayyim, *Al-Manār al-munīf*, str. 220.

- 35 Ibn Māḡa, *As-Sunan: Kitāb al-fitan, Bāb al-āyāt*; Abū Bakr Aḡmad b. Mālik al-Qaṭī'ī (u. 368/978-979), *Ḡuz' al-alf dinār*, kritičko izdanje: Badr b. 'Abdullāh al-Badr (Bejrut: Dār al-naḡā'is, 1993/1414), str. 423; Al-Ḥākim, *Al-Mustadrak 'alā al-Šaḥīḥayn* (Dā'ira al-ma'ārif al-nizāmiyya, 1334. po H.), 4:428; Širawayh b. Šahrudār ad-Daylamī (u. 509/1115), *Firdaws al-aḡbār bi ma'tūr al-ḥiṭāb al-muḡarraḡ 'alā kitāb al-Šihāb*, kritičko izdanje: Fawwāz Aḡmad az-Zamrīlī Muḡammad al-Mu'tašim Billāh al-Baḡdādī, 5 tomova (Bejrut: Dār al-kitāb al-'arabī, 1:161, (1987/1407.
- 36 Al-Buḥārī, *Al-Tāriḥ al-kabīr*, 5:120; Up.: Al-'Uqaylī, 2:314-...; Al-Dahabī, *Mizān al-i'tidāl*, 2:517. Postoje poznati hadisi u kojima se navodi da će se Poslanik prvi zauzimati (za svoj ummet) na Sudnjem danu. U jednom od njih prenosi se od Anasa b. Mālika da je Poslanik rekao: „Ja sam prvi čovjek koji će se zauzimati u Džennetu i ja ću od svih vjerovjesnika imati najviše sljedbenika (*Anā auwal an-nās yašfu 'u fi al-ḡanna wa anā aḡtar al-anbiyā ' taba<sup>an</sup>*).” Vidjeti: Muslim, *Al-Šaḥīḥ: Kitāb al-īmān, Bāb qawl an-nabiyy ana auwalu al-nās yašfu 'u fi al-Ḡanna wa anā aḡtaru al-anbiyā ' taba<sup>an</sup>*; Up.: Al-Dārimī, *Al-Sunan*, uvodna poglavlja, *Bāb mā 'u ṭiya an-nabiyy, š. 'a.w.s., min al-faḏl*; Up.: Al-Bayhaqī, *Al-Sunan al-kubrā*, 9:8 (*Kitāb as-siyar, Bāb muḡtada' al-ḡalq*). Al-Buḥārījev senzibilitet prema ovom pitanju je razumljiv, budući da se još u dvije verzije ovog hadisa, od kojih je jedna zabilježena u Al-Tirmidījevom djelu *Ḡāmi' a druga u Ibn Māḡaovom Sunanu*, od Ibn 'Abbāsa prenosi da će Poslanik biti prvi zagovornik, a kako bi se naglasila njegova odlikovanost ili makar jednakost s Musaom, Ibrahimom i Isaom. Vidjeti: Al-Tirmidī, *Al-Ḡāmi': Kitāb al-manāqib, Bāb fi faḏl al-nabiyy, š. 'a.w.s.*; Ibn Māḡa, *Al-Sunan: Kitāb al-zuhd, Bāb dīkr al-šafā' a*.
- 37 Al-Buḥārī, *Al-Tāriḥ al-awsaṭ*, kritičko izdanje: Muḡammad b. Ibrāhīm al-Luḡaydān, 2 toma

- U djelu *Al-Tāriḥ al-kabīr*, u biografiji Muḥammada b. ‘Abd al-Raḥmāna b. Yuḥannasa (kraj 1/7. stoljeća), Al-Buḥārī primjećuje da jedino u njegovoj verziji hadisa koji prenosi od Ḥukayme bint Umayye (← Ummu Salama ← Poslanik) stoji: “Ko obuče ihrame u džamiji Aksa (u Jerusalemu) radi obavljanja hadždža ili umre, bit će mu oprošteni prethodno učinjeni grijesi (*Man aballa bi-ḥaḡḡa aw ‘umra min al-masḡid al-aqṣā ilā al-masḡid al-ḥarām guḡira lahu mā taqaddama min danbi-hī*.)” Al-Buḥārī navodi da “ovaj dio hadisa nema potvrdu, jer je Poslanik odredio dva mjesta, *Dū al-Ḥulayfu* i *Al-Ḡuḡfu*, kao mjesta na kojima se oblače ihrami, te da je on sam oblačio ihrame u *Dū al-Ḥulayfu*“. Zanimljivo je zapaziti da Al-Buḥārī odbacuje hadis iako ne kritikuje nijednog prenosioca. Ovaj hadis nalazi se u *Sunanu* Ibn Māḡe, *Sunanu* Abū Dāwūda, *Musnadu* Ibn Ḥanbala i u *Al-Sunanu al-kubrā* Al-Bayhaqija (u. 458/1066).<sup>38</sup>
- Iako Abū Dāwūd, Al-Nasā’ī, Al-Tirmidī (u. 892/279) i Ibn Māḡa bilježe hadise koje prenosi Šāliḥ b. Muḥammad b. Za’ida (u. između 140/757. i 150/767.) u svojim sunenima, Al-Buḥārī ga ocjenjuje kao „prenosioca koji prenosi neprihvatljive (*munkar*) hadise“.<sup>39</sup> U djelu *Al-Tāriḥ al-kabīr* Al-Buḥārī zapaža da je Šāliḥ od Sālīma b. ‘Abdullāha b. ‘Umara (← Ibn

---

(Rijad, Dār al-ṣumay’ī, 1418/1998), 2:109-110; Al-Dahabī, *Mizān al-i-tidāl*, 4:5. Ibn Hibbān primjećuje da Abū Baḥr prenosi nekoliko *munkar* (neprihvatljivih) hadisa, uključujući i spomenuti hadis. Međutim, on se kritički ne osvrće na sadržaj ovog hadisa. On dodaje da su Ibn Ḥanbal i Ibn Ma’in Abū Baḥra smatrali slabim prenosiocem; Ibn Hibbān, *Al-Maḡrūḥin*, 2:274. Ibn ‘Adī navodi četiri verzije ovog hadisa koje imaju isti bazični sened, ali ni on ne kritikuje sadržaj hadisa. Ove verzije sadrže dodatak: “osim ako (kovani novac) ima neki nedostatak”; Ibn ‘Adī, *Al-Kāmil*, 6:2178. Al-Maqdisī navodi ovaj hadis u djelu *Taḍkira al-mawḍū‘ā* napominjući da je Abū Baḥr, jedan od prenosilaca u *senedu*, prenosilac slabe pouzdanosti. Vidjeti: Muḥammad b. Ṭāḥir al-Maqdisī, *Taḍkira al-mawḍū‘āt*, kritičko izdanje: Muḥammad Muṣṭafā al-Ḥadārī (Kairo, Al-Maktaba as-salafiyya, 1401/1981), str. 49. Ovaj hadis nalazi se u sljedećim zbirkama: Abū Dāwūd, *Al-Sunan: Kitāb al-tiḡāra, Bāb fi kasr al-darāḥim*; Ibn Māḡa, *Al-Sunan: Kitāb al-tiḡārāt, Bāb al-nahy ‘an kasr al-darāḥim wa al-danānīr*; Ibn Abī Šayba, *Muṣannaḡ Ibn Abī Šayba*, kritičko izdanje: Muḥammad ‘Abd al-Salām Šāḥīn, 9 tomova (Bejrut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1416/1995), 4:536 (*Kitāb al-buyū‘, Bāb fi kasr al-darāḥim wa taḡyīriḥā*); Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī (u. 430/1038), *Geschichte Isbahans*, kritičko izdanje: Sven Dederling (Leiden: Brill, 1931-1934), 1:209; Al-Ḥatīb, *Tāriḥ Bagdād*, 6:343.

- 38 Al-Buḥārī, *Al-Tāriḥ al-kabīr*, 1:161. Al-Dahabī iznosi isto zapažanje u biografiji ovog prenosioca. Al-Dahabī, *Mizān al-i-tidāl*, 3:622. Al-Buḥārī je u svoj *Šāḥiḥ* uvrstio hadis koji ide u prilog onome što je kazao u biografiji spomenutog prenosioca (Al-Buḥārī, *Al-Šāḥiḥ: Kitāb al-ḥaḡḡ, Bāb farḡ mauwāqit al-ḥaḡḡ wa al-‘umra*). Za druge zbirke u kojima se nalazi razmatrani hadis vidjeti: Al-Dāraquṭnī, *Sunan al-Dāraquṭnī*, kritičko izdanje: ‘Abdullāh Ḥāšim al-Madanī, 4 toma (Dār al-maḡāsin li al-ṭibā‘a, 1386/1966), 2:283-284; Al-Bayhaqī, *Al-Sunan al-kubrā*, 5:45 (*Kitāb al-ḥaḡ, Bāb faḍl man aballa min al-masḡid al-aqṣā ilā al-masḡid al-ḥarām*); Ibn Māḡa, *Al-Sunan: Kitāb al-manāsik, Bāb man aballa bi ‘umra min bayt al-maqdis*; Abū Dāwūd, *Al-Sunan: Kitāb al-manāsik, Bāb fi al-mawāqit*; Aḥmad, *Al-Musnad*, 6:299; Al-Suyūṭī, *Al-Ḡāmi‘ al-ṣaḡīr*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1425/2004, str. 520 (br. 8544, ocijenio ga je nevjerodostojnim).
- 39 Al-Buḥārī, *Kitāb al-ḡu‘afā‘ al-ṣaḡīr*, str. 62.

‘Umar ← ‘Umar ← Poslanik) prenio nevjerodostojan hadis: “Ko god je pohlepan (nepravедno gomilajući ratni prijen), spalite njegov plijen (*Man galla fa-ħriqū matā ‘abu*).” Al-Buħārī odbacuje ovaj hadis jer je od Omera vjerodostojno preneseno da je Poslanik, s.a.v.s., rekao da se ne spaljuje plijen onoga ko uzme više nego što mu pripada.<sup>40</sup> Predmetni hadis nalazi se u *Sunanima* Al-Dārimīja (u. 255/869) i Abū Dāwūda te u Al-Tirmidījevom *Ġāmi‘u*. Prenosi ga samo Šālih b. Muħammad b. Zā’id, a Al-Tirmidī napominje da je ovaj hadis prenesen isključivo preko spomenutog *seneda*.<sup>41</sup>

2. Iz djela *Kitāb al-tamyīz* Muslima b. al-Ḥaġġāġa an-Naysābūrīja (u. 261./875):

- Djelo *Kitāb at-tamyīz* Muslima b. al-Ḥaġġāġa sačuvano je djelimično. Kompletno djelo, jedinstveno u historiji hadiske kritike, bilo je mnogo obimnije. Ono podastire Muslimovu kritičku metodologiju udžbeničkom jasnoćom, koja se može mjeriti samo s autorovim lucidnim uvodom u njegov *Šaħiħ*, a namijenjeno je mlađim tragaocima za znanjem, koji žele shvatiti razložnost i djela hadiske kritike. Transparentnost Muslimovog kritičkog metoda predstavljenog u djelu *Kitāb al-tamyīz* objašnjava zašto je ovo jedini izvor iz kojeg su savremene muslimanske apologete, kao što su Al-Malībārī i Luqmān al-Salafī, mogli na osnovu preglednog prikaza crpiti primjere rane kritike sadržaja.<sup>42</sup> *Kitāb at-tamyīz* sadrži najmanje devetnaest primjera eksplicitne kritike sadržaja. Donosimo reprezentativne primjere:
  - Muslim kritikuje verziju hadisa koju prenosi Šu‘ba b. al-Ḥaġġāġ (u. 160/776), poznati prenosilac iz Basre, zbog toga što u njegovoj verziji nedostaje prenosilac u *senedu* koji se navodi u svim drugim verzijama, te zato što u njoj stoji da je Poslanik u namazu tiho izgovarao *āmīn*. Muslim konstatuje da je “prema verziji koja je prenesena od brojnih prenosilaca (*tawātarat ar-riwāyāt*), Poslanik glasno izgovarao *āmīn*”.<sup>43</sup>
  - Muslim kritikuje verziju hadisa u kojoj se navodi da je Poslanik mladog Ibn ‘Abbāsa, koji mu se priključio u namazu i stao s njegove desne strane, premjestio na svoju lijevu stranu. Muslim navodi: “Prema svim drugim verzijama ovog hadisa, od Ibn ‘Abbāsa se prenosi da je sunnet imamu stati s desne, a ne s lijeve strane (ukoliko jedna osoba

40 Al-Buħārī, *Al-Tāriħ al-kabīr*, 4:241.

41 Al-Dārimī, *Al-Sunan: Kitāb al-siyar, Bāb fi ‘uqūbat al-gāll*; Abū Dāwūd, *Al-Sunan: Kitāb al-ġihād, bāb fi ‘uqūbat al-gāll*; Al-Tirmidī, *Al-Ġāmi‘: Kitāb al-ħudūd, bāb mā ġā’a fi al-gāll mā yuṣna‘u bihī*.

42 Al-Malībārī, *Naẓarāt ġadīda*, 89-..., 129-132; Luqmān al-Salafī, *Ihtimām al-muħaddiṭīn*, str. 330.

43 Muslim b. al-Ḥaġġāġ al-Naysābūrī, *Kitāb al-tamyīz*, kritičko izdanje: Muħammad Muṣṭafā al-A‘zamī (Rijad: Maṭba‘a Ġāmi‘a Riyāḍ, 1395/1975), str. 134.

klanja za imamom, op. prev.).<sup>44</sup>Razmatrajući hadise o vrijednosti 112. sure u Kur'anu (*Al-Ihlās*), Muslim navodi kako "veliki broj pouzdanih prenosilaca iznosi da je vrijednost ove sure jednaka trećini Kur'ana". Hadis Ibn Wardāna, prema kojem je njena vrijednost jednaka četvrtini Kur'ana, ne potvrđuju drugi prenosiooci. Usto, nastavlja Muslim, Ibn Wardān spominje još četiri sure čija je vrijednost jednaka četvrtini Kur'ana, što ukupno iznosi pet četvrtina. Prema Muslimu, ova logička kontradiktornost je "neprihvatljiva (*mustankar*), i nemoguće je da je značenje ovog hadisa ispravno (*gayru mafhūm šihḥa ma'nāhu*)".<sup>45</sup>

3. Iz djela *Kitāb al-ma'rifa wa al-tārīḥ* autora Abū Yūsufa Ya'qūba b. Sufyāna al-Fasawija (u. 277/890–891.):

- U svoje djelo o muslimanskoj historiji i glavnim nosiocima vjerskog znanja *Kitāb al-ma'rifa wa al-tārīḥ*, Al-Fasawī je uključio poglavlje o Zaydu b. Wahbu (u. 96/714–715.), prenosioocu za kojeg tvrdi da prenosi nekoliko hadisa problematičnog sadržaja. U jednom od njih stoji da je Ḥaṭṭāb pitao Ḥuḍayfa b. al-Yamāna, ashaba kojem je Poslanik povjerio imena licemjera (*munāfiqūn*), da li je Poslanik spomenuo grubog drugog halifu kao jednog od licemjera. Ḥuḍayfa je odgovorio: "Nije, i poslije tebe više nikome neću odgovoriti." Al-Fasawī iznosi sljedeći prigovor: „Ovo je nemoguće (*muḥāl*) i bojim se da je ovaj hadis izmišljen (*kadīb*).” On dodaje da je Omer jedan od učesnika Bitke na Bedru, čiji spas na budućem svijetu garantuje Kur'an, te da je Poslanik rekao da kada bi bilo poslanika nakon njega, onda bi to bio Omer.<sup>46</sup>

4. Iz djela *Aḥwāl al-riḡāl* autora Abū Ishāqa Ibrāhīma b. Ya'qūba al-Ġūzaḡānija (u. 259/873):

- U jednom od najranije sačuvanih djela o kritici prenosilaca, *Aḥwāl al-riḡāl*, Al-Ġūzaḡānī bilježi hadis koji prenosi 'Ašim b. Ḍamra (u. 144/761–762.), a gdje se od Ibn 'Umara prenosi da je Poslanik klanjao šesnaest rekata dobrovoljnog namaza / sunneta dnevno. Al-Ġūzaḡānī veli:
- O Allahovi robovi, da li priliči ashabima Poslanika ili njegovim ženama da prenesu da je Poslanik klanjao ovoliki broj rekata?! Oni su živjeli s Poslanikom, a Aiša prenosi da je klanjao dvanaest rekata, dok Ibn 'Umar prenosi da je klanjao deset rekata. Velika većina muslimana prihvatila je (*'arafū*) da je Poslanik klanjao dvanaest rekata sunneta... Ako te neko upita: „Koliko je prihvaćenih hadisa koje prenosi samo jedan

44 Al-Naysābūrī, *Kitāb al-tamyīz*, 137.

45 Al-Naysābūrī, *Kitāb al-tamyīz*, 147.

46 Abū Yūsuf Ya'qūb b. Sufyān al-Fasawī, *Al-Ma'rifa wa al-tārīḥ*, kritičko izdanje: Akram Ḍiyā' al-'Umārī, 3 toma (Bejrut: Mu'assasa al-risāla, 1401/1981), 2:769; Al-Ḍahabī, *Mizān al-i'tidāl*, 2:107.

prenosilac?“, reci: „U pravu si, zaista bi Poslanik sjedio s ashabima i poučavao ih nečemu što kasnije nikada nije ponovio, a samo bi jedan čovjek zapamtio njegove riječi...“ Međutim, ‘Āšim tvrdi da je Poslanik svakodnevno klanjao šesnaest rekata, i da je zaista tako bilo i drugi bi prenosioci isto prenijeli.<sup>47</sup>

- U biografiji Salma b. Sālīma al-Balḥīja (u. 812/196), Al-Ġūzaġānī navodi da je Ibn al-Mubārak (u. 181/797), kada je upitan o hadisu prema kojem su leća učinjena svetom (*quddisa*) na jezicima sedamdeset Poslanika, rekao: “Nisu, čak ni na jeziku jednog Poslanika! Leća su ustvari štetna i uzrokuju nadutost (*yanfakhu*). Ko je to prenio?”<sup>48</sup>

## EksPLICITNA KRITIKA SADRŽAJA OD STRANE HADISKIH UČENJAKA IZ 4/10. STOLJEĆA

Sljedeći primjeri kritike sadržaja nalaze se u djelima o kritici prenosilaca i hadiskim zbirkam napisanim u 4/10. stoljeću.

1. Iz *Ṣaḥīḥa* Muḥammada b. Iṣḥāq b. Ḥuzayme (u. 311/923):
  - Iako je sačuvan samo dio ove hadiske zbirke, imamo snažan argument da je Ibn Ḥuzayma, istaknuti šafijski učenjak iz Nišabura, primjenjivao kritiku sadržaja u svome *Ṣaḥīḥu*. Badr al-Dīn al-Zarkašī (u. 794/1392) navodi Ibn Ḥuzayminu kritiku hadisa: “Neka čovjek koji predvodi ljude u namazu ne upućuje dovu samo za sebe. Ako tako uradi, izdao je one koji za njim klanjaju (*Lā ya’ummanna ‘abd<sup>m</sup> qaum<sup>m</sup> fa-yabuṣṣu nafsahu bi-da’wa fa-in fa’ala fa-qad ḥānabum*).” Ibn Ḥuzayma, iznoseći prigovor na ovaj hadis, kaže da je Poslanik jednom prilikom dok je predvodio džemat uputio dovu: „Allahu moj, udalji me od grijeha (*Allāhumma bā’id baynī wa bayna ḥaṭāyāy*).”<sup>49</sup> Ako je Poslanik uputio dovu isključivo za sebe, onda to zasigurno nije izdajničko, sebično djelo. Aluzija na kritiku ovoga

47 Abū Iṣḥāq Ibrāhīm b. Ya’qūb al-Ġūzaġānī, *Aḥwāl al-riġāl*, kritičko izdanje: Subḥī al-Badrī al-Sāmarrā’ī, (Bejrut: Mu’assasa al-risālah, 1405/1985), str. 43-46.

48 Al-Ġūzaġānī, *Aḥwāl al-riġāl*, str. 208. Ovaj hadis nalazi se i u Ibn Hibbān, *Al-Maġrūḥin*, 2:120; Abū al-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī (u. 360/971), *Al-Mu’ġam al-kabīr*, kritičko izdanje: Ḥamdī ‘Abd al-Maġīd al-Salafī, 28 tomova (Bejrut: Dār ihyā’ al-turāṭ al-‘arabī, 1404-1410/1984-1990), 22:63 (u *senedu* ovog hadisa ne nalazi se Salm b. Sālīm al-Balḥī); Ibn ‘Adī, *Al-Kāmil*, 3:1173 (Biografija Salma b. Sālīma al-Balḥīja); Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī, *Ḥilyah al-awliyā’ wa ṭabaqāt al-aṣfiyā’*, 11 tomova (Bejrut i Kairo: Dār al-fikr i Maktaba al-Ḥānġī, -7:82 (1996/1416... (ne pripisuje se Poslaniku, već ‘Aliju b. al-Ḥasanu al-Sulamīju); Al-Maqdisī, *Tādkira al-mawḍū‘āt*, str. 90; Al-Daylamī, *Musnad al-Firdaws*, 3:59.; Ibn al-Ġawzī, *Al-Mawḍū‘āt*, 2:294-295; Al-Ḍahabī, *Mizān al-i’tidāl*, 3:253,313; Mullā ‘Alī b. Sulṭān al-Qārī al-Harawī (u. 1014/1606), *Al-Asrār al-marfū‘a fi al-ahbār al-mawḍū‘a*, kritičko izdanje: Muḥammad Luṭfī al-Ṣabbāġ (Bejrut: Al-Maktab al-islāmī, 1406/1986), str. 256-257.

49 Badru’-d-dīn Abū ‘Abdīllāh Muḥammad b. ‘Abdīllāh az-Zarkašī, *An-Nukat ‘alā Muqaddima Ibn aṣ-Ṣalāḥ*, kritičko izdanje: Zaynu’l-‘ābidīn b. Muḥammad Bilā Furayġ, 4 toma (Rijad: Adwā’ as-salaf, 1419/1998), 2:270.

hadisa zbog sadržaja može se pronaći i u sačuvanom dijelu ove hadiske zbirke, gdje nalazimo potpoglavlje (*bāb*, op. prev.) o tome da imam u namazu može učiti dovu samo za sebe, „što je u suprotnosti sa nevjerodostojnim hadisom prema kojem je imam izdao one koje predvodi ukoliko to učini”.<sup>50</sup>

2. Iz djela Ibn Ḥibbāna al-Bustija (u. 354/965):

- Primjer kritike sadržaja možemo pronaći i u *Ṣaḥīḥu* Ibn Ḥibbāna, hadiskog učenjaka iz 4/10. stoljeća. U ovom djelu on kategorički odbacuje sve hadise u kojima stoji da je Poslanik čvrsto vezivao kamen za svoj stomak kako bi utolio glad u toku posta. Poslanik je, podstičući muslimane da ga ne slijede u njegovoj praksi da posti nekoliko dana neposredno prije i neposredno poslije ramazana, rekao: “Zaista ja nisam poput vas, mene hrani i poji Allah (*Innī lastu ka-aḥadikum innī uṭ‘amu wa usqā*).” Ibn Ḥibbān objašnjava da svaki hadis u kojem se navodi da je Poslanik bio prisiljen da primijeni ekstremne mjere zbog gladi implicira da je Allah dopustio da Njegov Poslanik bude gladan, što je u suprotnosti sa spomenutim hadisom. Štaviše, Ibn Ḥibbān smatra da je u hadisu u kojem se govori da je Poslanik vezivao kamen za stomak riječ *ḥaḡaz*, što znači „vez donjeg dijela ogrtača (*izār*)“, preinačena u *ḥaḡar*, što znači kamen. On dodaje: “Kamen ne otklanja glad.”<sup>51</sup>
- Ibn Ḥibbānov kompendijum nepouzdanih prenosilaca, *Kitāb al-maḡrūḥin min al-muḥaddiṭin al-ḍu‘afā’ wa al-matrūkīn*, sadrži biografiju Abāna b. Sufyāna al-Maqdisija (prva polovina 3/9. stoljeća), u kojoj autor navodi da je Abān prenio dva apokrifna hadisa. U prvom stoji da je Poslanik ‘Abdullāhu b. ‘Abdullāhu b. Ubayyu naredio da napravi zlatni sjekutić nakon što mu je oštećen u Bici na Uhudu (*Annahu uṣibat taniyyatuhu yawm Uhud fa-amarahu Rasūlu’llāh, ṣ. ‘a.w.s., an yattahida taniyyat<sup>m</sup> min dahab*).” Abān također prenosi hadis u kojem Poslanik zabranjuje klanjaču okretanje prema osobi koja spava ili je obredno nečista (*Nahā Rasūlu’llāh, ṣ. ‘a.w.s., an nuṣalliya ilā nā’im aw mutahaddiṭ*). Ibn Ḥibbān kaže da su “ova dva hadisa apokrifna, jer kako može Poslanik narediti čovjeku da napravi zlatni zub kada je rekao: ‘Zaista su zlato i srebro zabranjeni muškarcima?’” Iznoseći prigovor na drugi hadis, on kaže: “I kako može zabraniti nekome da klanja u pravcu osobe koja spava, kada je on klanjao dok je Aiša ležala na krevetu između njega i kible?”<sup>52</sup>

50 Muḥammad b. Iṣḥāq Ibn Huḡayma, *Ṣaḥīḥ Ibn Huḡayma*, kritičko izdanje: Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī (Bejrut, Al-Maktab al-islāmī, 1390/1970), 3:63.

51 Ibn Ḥibbān al-Bustī i ‘Alā’ u‘d-dīn ‘Alī al-Fārisī (u. 739/1338-1339), *Al-Iḥsān bi-tartīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, kritičko izdanje: Kamāl Yūsuf al-Hūt (Bejrut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 5:236, (1987/1407; Usporedi sa: Al-Bustī i Al-Fārisī (u. 1339-1338/739), *Al-Iḥsān bi-tartīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, 8:109.

52 Ibn Ḥibbān, *Al-Maḡrūḥin*, 1:99; Al-Maqdisī, *Tadkīra*, str. 57; Al-Dahabī i Ibn Ḥaḡar odbacuju Ibn Ḥibbānovu kritiku sadržaja ovoga hadisa, jer smatraju da je muslimanu dozvoljeno koristiti zlato u protetske svrhe; *Mizān al-i‘tidāl*, 1:7; Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *Lisān al-mizān*, 7 tomova (Bejrut: Dār al-fīkr, bez godine izdanja), 23-1:21.

## Zašto je tako teško uočiti kritiku sadržaja?

U prethodnom poglavlju navedeno je petnaest primjera eksplicitne kritike sadržaja iz formativnog 3/9. i 4/10. stoljeća sunijske hadiske tradicije. Premda su takvi primjeri veoma rijetki, oni dokazuju postojanje kritike sadržaja u ranom periodu. Oni dokazuju da su Al-Buḥārī, Muslim, Al-Ġūzaġānī, Al-Fasawī, Ibn Huzayma i Ibn Hibbān posjedovali kritičku misao o sadržaju hadisa u pokušaju da odrede njihovu autentičnost. Iz ovih primjera vidimo da su posjedovali jasnu svijest o anahronizmima, senzibilitet za logičke nemogućnosti i, što je najvažnije, jasnu viziju historijskih, pravnih i dogmatskih okvira u skladu s kojima pojedinačna predanja treba da budu verificirana. Al-Buḥārī je znao da Poslanik nije odredio nasljednika, da će biti prvi zagovornik za muslimane na Sudnjem Danu i da je precizirao mjesta odakle počinju obredi hadždža. On je također bio skeptičan prema hadisu u kojem je Poslanik navodno predskazao događaje koji bi se, da je hadis vjerodostojan, već obistinili. Muslim se koristio historijskom „stvarnošću“ koja se ustanovljava predanjima koja „prenosi veliki broj prenosilaca (*tawātarat*)” ili “očiglednom prevalencijom (*tazāhur*) autentičnih predanja” kako bi identificirao i izdvojio kontradiktorna predanja koja imaju samo jedan ili dva predajna puta.<sup>53</sup> Granice Al-Fasawījeve „kritičke misli“ možemo nazrijeti na osnovu njegovog odbijanja da prihvati to da je Omer mogao razmatrati mogućnost da je on jedan od licemjera. Al-Ġūzaġānī navodi da je Ibn al-Mubārak otvoreno odbacio hadis zato što je smatrao da je kontradiktoran osjetilnoj percepciji i njegovom iskustvu.

Čini se da je kritika sadržaja bila fundamentalna komponenta evaluacije prenosioaca. Naime, prenosilac hadisâ neprihvatljivih značenja mogao je biti ocijenjen nepouzdanim na temelju onoga što prenosi. Ibn ‘Adiyy često izjavljuje da hadisi problematičnog sadržaja koje prenosi određeni prenosilac “dokazuju da je on nepouzdan”.<sup>54</sup> Kada je od svog učenika upitan zašto prenosioaca ‘Abbāsa b. al-Faḍla al-Anṣārīja (u. 186/802) smatra nepouzdanim, Ibn Ma‘īn (u. 233/848) je odgovorio: “Zato što prenosi od Sa‘īda, od Qatāde, od Ġābira b. Zayda, od Ibn ‘Abbāsa da je Poslanik, rekao: ‘U toj i toj godini desit će se to i to’, a ovaj hadis nema osnove (*aṣl*).”<sup>55</sup>

Ako su ovi istaknuti sunijski hadiski učenjaci mogli i željeli da primjenjuju kritiku sadržaja, zašto se čini da su to radili tako rijetko? Ako je kritika sadržaja bila sastavni dio njihovog kritičkog aparata, zašto ju je tako teško pronaći u sačuvanim djelima o kritici prenosilaca? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, moramo se vratiti intelektualnom miljeu islamskog Bliskog istoka u formativnom periodu sunijske hadiske kritike.

53 Muslim, *Kitāb al-tamyīz*, str. 134, 136.

54 Ibn ‘Adiyy, *Al-Kāmil*, 2:587, 3:1239.

55 Ibn Abī Ḥātim, *Al-Ġarḥ wa al-ta‘dīl* (Hajdarabad: Dār‘ira al-ma‘ārif al-‘uḡmāniyya, 1360/1941), 4:212-213; Ibn Qudāma, *Al-Muntaḥab min al-‘Ilal*, str. 300.

## Hadiski učenjaci (*ahl al-ḥadīth*) i muslimanski racionalisti

Jedna od karakteristika islamske intelektualne historije jeste konflikt između škole mišljenja koja je pri razradi islamskog prava i dogme zagovarala oslanjanje na hadise prenesene od prvih generacija muslimana (samoproглаšeni *ahl al-ḥadīth*), s jedne, i onih koji su ili favorizirali selektivniju upotrebu hadisa kombiniranu s oslanjanjem na nezavisno rasuđivanje (nazvani su *ahl al-ra'y* od učenjaka hadisa, a uglavnom su se dovodili u vezu s hanefijskom pravnom školom) ili se oslanjali na helenističku racionalističku tradiciju (poznati kao *ahl al-kalām*, a uključuju mu'tezilije i druge racionaliste poput džehmija), s druge strane.<sup>56</sup>

Ovdje nam nije cilj da razvrstavamo ove različite škole iz 3/9. i 4/10 stoljeća, budući da nas interesuje isključivo kakvu su percepciju svojih protivnika imali hadiski učenjaci / *ahl al-ḥadīth*. Dovoljno je kazati da ove škole mišljenja imaju fundamentalno različite pristupe razradi islamskoga prava i dogme, te da su njihova retorika i stavovi bili oblikovani i uvjetovani konstantnim i brutalnim međusobnim suočavanjima. Hadiski učenjaci bili su u očima svojih oponentata zaglupljeni literalisti, nerazumno privrženi hadisima čija značenja ne razumiju, ali čijim su *senedima* / predajnim putevima beskrajno zaokupljeni. Zagovornici nezavisnog rasuđivanja (*ahl al-ra'y*) i dijalektičari (*ahl al-kalām*) bili su za učenjake hadisa arogantni heretici koji odbacuju dokumentirane Poslanikove precedente zbog zloupotrebe njihovih manjkavih umova. Obje grupe stvorile su kult metodologije. Dijalektičari (*ahl al-kalām*) su glorificirali moć razuma u utvrđivanju ispravne interpretacije objavljenih izvora, dok su hadiski učenjaci sakralizirali *isnād* kao jedino sredstvo koje garantuje ispravno razumijevanje Poslanikovog islama i uzdizanje iznad hereza ljudskog uma. U nastavku ćemo govoriti isključivo o ulozi *isnāda* i kritike sadržaja u ovom konfliktu.

Kao što je As Josef van Ess pokazao, mu'tezilije, naprimjer 'Amr b. 'Ubayd (u. 144/761), prihvatili su da su hadisi izvor islamskog prava i dogme, ali su insistirali na kritici sadržaja kao jedinom valjanom kriteriju za utvrđivanje vjerodostojnosti hadisa.<sup>57</sup> Zbog tog razloga je mu'tezilijski rodočelnik Al-Nazzām (u. između 220–230/835–845.) odbacio neke hadise. On smatra da se isključivo

56 Goldziher, *Muslim Studies*, 2:78-....; J. Schacht, "Aṣḥāb al-ra'y", EI<sup>2</sup>; J. Schacht, "Ahl al-ḥadīth," EI<sup>2</sup>; Richard C. Martin, Mark R. Woodward i Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford: Oneworld, 1997), str. 1-41; Marie Bernard, "La Notion de 'Ilm chez les premiers Mu'tazilites", u *Studia Islamica* 36 (1972), str. 23-46, *Studia Islamica* 37 (1972), str. 27-56; Josef van Ess, *Zwischen Hadīth und Theologie*, (Berlin: De Gruyter, 1975); Josef van Ess, "Ibn Kullāb et la Miḥna", u *Arabica* 37 (1990), str. 173-233; Christopher Melchert, "The Adversaries of Aḥmad ibn Ḥanbal", u *Arabica* 44 (1997), str. 234-253; Josef van Ess, "The Traditionist-Jurists and the Framing of Islamic Law", u *Islamic Law and Society* 8, 3 (2001), str. 383-406; Erik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadīth Criticism* (Leiden: Brill, 2001), str. 2-3, 9.

57 Josef van Ess, "L'Autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite," u *La Notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, George Makdisi i dr. (ur.) (Paris: Presses Universitaires de France, 1982), str. 215; Abū Muḥammad 'Abdallāh Ibn Qutayba ad-Dīnawārī, *Ta'wīl muḥtaṣif al-ḥadīth*, kritičko izdanje: Muḥammad Zuḥri al-Naḡḡār (Beirut: Dār al-ḡīl, 1393/1973), str. 42-43.

propitivanjem značenja može utvrditi autentičnost hadisa i da „racionalni dokaz (*ḡiha huḡḡa 'aql*) može opozvati (*tansahu*) prenesena predanja“.<sup>58</sup>

Prema mu'tezilijama i drugim racionalistima poput džehmija, Kur'an i ljudski razum najvažnija su mjerila kritike sadržaja. Pravni i dogmatski principi položeni u Kur'anu, kao doslovnoj Božijoj riječi, pružaju idealne parametre za određivanje kontura vjere i njenih pripadnika. Glavni dokaz racionalista da je Kur'an glavni kriterij za utvrđivanje autentičnosti hadisa, koji su oni navodili u svojim raspravama s hadiskim učenjacima, bio je hadis: „Kada čujete hadis, usporedite ga s Allahovom Knjigom, pa ako je saglasan s njom, prihvatite ga, a ako joj se suprotstavlja, nemojte ga prihvatati (*Idā ḡā'akum al-ḡadīṭ fa'riḡūhu 'alā kitāb Allāh wa in wafāqahū fa-huḡūhu wa in ḡalafahū fada'ūhu*).“<sup>59</sup> U svojoj *Poslanici o pobijanju antropomorfizma* (*Risāla fi nafy al-tašbīh*), Al-Ġāḡiḡ (u. 868/255–869) konstatuje da je korištenje Kur'ana kao kriterija za utvrđivanje validnosti hadisa koji tretiraju pitanje Božijih svojstava suštinski aspekt njegove škole mišljenja. Zadirkujući hadiske učenjake poput Ibn Kutaybe (u. 276/889) zbog pokušaja da iznađu prihvatljiva tumačenja za hadise koje racionalisti drže problematičnim, Al-Ġāḡiḡ zaključuje da takvi pokušaji da se izbjegne kur'anski „lakmus test“ nisu u skladu s hadisom: „Laž će se nakon mene raširiti, pa kada čujete hadis, usporedite ga s Allahovom knjigom.“<sup>60</sup>

Drugi osnovni kriterij za utvrđivanje vjerodostojnosti hadisa za muslimanske racionaliste poput Al-Ġāḡiḡa jeste razum. Al-Ġāḡiḡ objašnjava: „Da nije racionalne diskusije (*kalām*), religije ne bi mogle odbraniti svoje tvrdnje o Bogu, mi ne bismo mogli napraviti razliku između sebe i ateista (*mulḡidīn*), te ne bi bilo razlike između istine i neistine niti između pravog poslanika i onoga koji se pretvara. Valjan dokaz (*huḡḡa*) ne bi se ni po čemu izdvajao u odnosu na varljivi (*al-ḡila*) niti snažna indicija u odnosu na sumnjivo.“<sup>61</sup>

Čak i kada su mu'tezilije, poput Abū al-Qāsima al-Ka'bija al-Balḡija (u. 319/931), počeli detaljno izučavati hadis kako bi se hadiskim učenjacima suprotstavili koristeći se njihovom metodologijom, kritika sadržaja i uloga razuma zauzimale su i dalje centralno mjesto u mu'tezilijskoj školi. U svome djelu o hadiskoj kritici *Qubūl al-ahbār*, Al-Balḡi objašnjava da su uvjeti za vjerodostojan hadis da je on u skladu s Kur'anom, sunnetom o kojem su muslimani ili prve generacije muslimana postigli konsenzus, te s „principima Božije pravednosti (*'adl*) i jednoće (*tawḡīd*), principima koje niko ne može osporiti niti promijeniti“. Kada je u pitanju potonji uvjet, on zapaža da hadisi imaju isključivo funkciju potvrđivanja (*ta'kid*) onoga što razum (*'aql*) nalaže.<sup>62</sup>

58 Ibn Kutayba, *Ta'wil muḡtalif al-ḡadīṭ*, str. 219.

59 Za proširene verzije ovoga hadisa vidjeti: Al-Ṭabarānī, *Al-Mu'ḡam al-kabīr*, 12:233; Al-Bayhaqī, *Ma'rifa al-sunan wa al-āḡār*, kritičko izdanje: 'Abd al-Mu'tī Amin Qal'aḡi (Kairo: Dār al-wa'ī, 1412/1991), 1:117-118.

60 Al-Ġāḡiḡ, *Rasā'il al-Ġāḡiḡ*, kritičko izdanje: 'Abd al-Salām Muḡammad Hārūn, 4 toma (Maktaba al-ḡanḡī, 1:287 .(1964/1384. Up.: Aš-Šāfi'ī, *Al-Umm* (Dār al-ša'b, 1968), 7:250.

61 Al-Ġāḡiḡ, *Rasā'il al-Ġāḡiḡ*, 1:285.

62 Abū al-Qāsim al-Balḡi al-Ka'bī, *Qubūl al-ahbār wa ma'rifa al-riḡāl*, kritičko izdanje: Abū 'Amr al-ḡusaynī, 2 toma (Bejrut: Dār al-kutub al-'ilmīyya, 1421/2000), 1:17. Podrobnije o Al-Ka'bijevoj teologiji i njegovom pristupu hadisu vidjeti: Racha el Omari, *The theology of Abū al-Qāsim al-Balḡi / Al-Ka'bī*, Doktorska disertacija (Yale University, 2006).

Za mu'tezilije i druge ekstremnije racionaliste bilo je besmisleno utvrđivati vjerodostojnosti hadisa na temelju *seneda*. Ibn Qutayba opisuje kako su dijalektičari (*ahl al-kalām*) ismijavali hadiske učenjake zbog toga što jedni drugima oduju priznanje za poznavanje različitih predajnih puteva (*turuq*) hadisa bez razumijevanja njihovog osnovnog značenja, pa čak ni njihove gramatike. On kaže da je geslo dijalektičara bilo: „Što je hadiski učenjak zaglupljeniji, on je kod muhaddisa ugledniji i pouzdaniji.“<sup>63</sup> U predanju koje se nalazi u znatno kasnijem mu'tezilijskom djelu pod naslovom *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, autora Ibn al-Murtaḍāa (u. 839/1437), izdanka ove škole, stoji da je od Abū 'Alīja al-Ġubbā'ija zatraženo da ocijeni vjerodostojnost dvaju hadisa prenesenih istim predajnim putem. Al-Ġubbā'ī je prvi hadis, u kojem se ženama zabranjuje da se udaju za muževe svojih tetki (*Lā tankihū al-mar'a 'alā 'ammatihā wa lā 'alā ḥālatihā*), ocijenio vjerodostojnim. Drugi hadis, prema kojem je Adem nadmudrio Musaa rekavši mu da niko nema pravo da njega i njegovu ženu Havu okrivljuje za protjerivanje iz Dženneta jer je Allahova volja bila da oni prekrše zabranu, smatra lažnim (ovaj hadis je kontradiktoran mu'tezilijskom vjerovanju o slobodnoj volji). Kada ga je njegov sagovornik upitao zašto jedan hadis smatra vjerodostojnim, a drugi nevjerodostojnim iako imaju isti sened, Al-Ġubbā'ī je odgovorio da drugi hadis Poslanik nije mogao izreći zato što: „Kur'an, konsenzus muslimana i razum dokazuju da je apokrifan“.<sup>64</sup> Ibn Qutayba se stoga u djelu *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṭ* našao pred izazovom da odgovori na četiri glavna prigovora hadisima koja su postavili racionalisti, a to su:

1. Hadisi su kontradiktorni Kur'anu;
2. Hadisi su kontradiktorni vjerodostojnim hadisima;
3. Hadisi su kontradiktorni onome do čega se došlo racionalnim rasuđivanjem (*al-naẓar*), što se uglavnom odnosi na hadise koji imaju neke neprihvatljive pravne ili dogmatske implikacije;
4. Hadisi se suprotstavljaju razumu (*ḥuġġa 'aql*), što uglavnom znači da su u neskladu s onim što je prihvatljivo ili moguće prema pravilima razuma ili temeljnim principima muslimanskog racionalističkog pogleda na svijet.<sup>65</sup>

U polemikama protiv racionalista, učenjaci hadisa reagirali su žustro na potcjenjivanje *isnāda* i pouzdanje u ljudski razum. Abū Nu'aym al-Iṣbahānī (u. 430/1038) navodi predanje prema kojem je mu'tezilija 'Amr b. 'Ubayd, kada mu je citiran hadis čije je značenje za njega bilo neprihvatljivo, rekao:

63 Ibn Qutayba, *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṭ*, str. 11-12.

64 Aḥmad b. Yaḥyā Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, kritičko izdanje: Suzanna Diwald-Wilzer (Bejrut: Dār maktaba al-ḥayāt, 198-), str. 81.

65 Ibn Qutayba, *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṭ*, str. 193-... (Primjer za hadis koji je „kontradiktoran“ Kur'anu), str. 123. (Primjer za hadis koji je „kontradiktoran“ onome do čega se došlo racionalnim rasuđivanjem), str. 204-..., 326. (Primjer za hadis koji je „kontradiktoran“ razumu).

Da sam čuo Al-A‘maša kako prenosi ovaj hadis, ne bih mu povjerovao. Da sam čuo Zayda b. Wahba da to kaže, ne bih mu povjerovao. Da sam čuo Abdullāha b. Mas‘ūda da to kaže, ne bih hadis od njega prihvatio. Da sam čuo čak Allahog Poslanika da to kaže, zanezirao bih njegove riječi. Kada bih čuo Svevišnjeg Allaha da to kaže, rekao bih mu: ‘Nismo ti se na ovo zavjetovali’ (*Laysa ‘alā hādā ahadta mītāqanā*).<sup>66</sup>

U drugoj polemici protiv ‘Amra b. ‘Ubayda, Al-Dāraqutnī prenosi da je ovaj mu‘tezilija čuo hadis koji prenosi Bahz b. Ḥakīm a prema kojem je jedan čovjek oporučio svojoj porodici da ga nakon smrti spale i njegov pepeo razaspu po vjetrovitom danu, tako da ga Allah ne može pronaći kako bi ga kaznio za počinjene grijeh. ‘Amr je rekao: „Božiji Poslanik, s.a.v.s., nije to rekao! Da je to i rekao, ja ne bih povjerovao u njegove riječi (*fa-anā bihi mukaddib*), a ako bi nevjerovanje u ovaj hadis bilo grijeh, ja bih bio ustrajan u činjenju tog grijeha!”<sup>67</sup>

Prema mišljenju hadiskih učenjaka, samo se potpunim potčinjavanjem nepatvorenoj praksi prvih generacija muslimana, onako kako je prenesena posredstvom *isnāda*, može biti istinski pokoran Allahu i Njegovom Poslaniku. Za razliku od dijalektičara (*ahl al-kalām*), za koje su tvrdili da arogantno glorificiraju mogućnosti ljudskog razuma, ili zagovornika nezavisnog rasuđivanja (*ahl al-ra’y*), za koje su smatrali da hadise odbacuju i prihvataju proizvoljno u zavisnosti od toga da li se slažu s njihovim pravnim mišljenjem,<sup>68</sup> hadiski učenjaci doživljavali su sebe kao “čuvare prakse Poslanika i braniocce objavljenog znanja (*al-‘ilm*) od heretičkih novotarija i laži“.<sup>69</sup>

Ispitivati racionalnu prihvatljivost hadisa značilo je dati ljudskom umu previše slobode da određuje šta je vjera. Ako hadis ispunjava uvjete vjerodostojnosti, muslimani treba da slušaju i pokoravaju se. Zbog toga što se suprotstavlja stanovištu hadiskih učenjaka da hadisi mogu opozvati ili modificirati kur’anske naloge, hadis koji nalaže muslimanima da uspoređuju hadise s Kur’anom, na koji se mu‘tezilije pozivaju, sunijski hadiski kritičari jednoglasno su ocijenili nevjerodostojnim.<sup>70</sup> U *Sunanu* Al-Nasā’ija (u. 303/915–916.) nalazimo predanje prema

66 Al-Ḥaṭīb, *Tārīḥ Bagdād*, 12:169-170 (Biografija ‘Amra b. ‘Ubayda); Al-Dahabī, *Mizān al-‘itidāl*, 3:278.

67 Al-Dāraqutnī, *Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubaid*, kritičko izdanje: Josef van Ess (Bejrut: Franz Steiner Verlag, 1967), str. 12. Za ovaj hadis vidi: Muḥammad b. Hārūn ar-Rūyānī (u. 307/919-920), *Musnad ar-Rūyānī*, kritičko izdanje: Ayman ‘Alī Abū Yamānī, 3 toma (Kairo: Mu‘assasa Qurṭuba, 1416/1996), 2: 119-120; Aḥmad, *Musnad*, 4:447; Al-Ṭabarānī, *Al-Mu‘jam al-kabīr*, 14:426.

68 Ibn Qutayba, *Ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṭ*, str. 51-57.

69 Ove riječi pripisiju se ‘Aliju b. al-Madīniju (u. 234/849); Ibn ‘Adī, *Al-Kāmil*, 1:131.

70 Među ove učenjake spadaju ‘Abd al-Raḥmān b. Maḥdī (u. 198/814), Aš-Šāfi‘ī (u. 204/820), Ibn Ma‘īn (u. 233/848), Zakariyyā al-Sāḡī (u. 307/919-920), Al-Dāraqutnī, Al-Ḥaṭṭābī (u. 388/998), Al-Bayhaqī, Ibn Ḥazm (u. 456/1064), Ibn ‘Abd al-Barr (u. 463/1070), Aš-Šaḡānī, Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī (u. 852/1449) i Al-Saḡāwī (u. 1497/902). Spomenuti učenjaci iznijeli su brojne primjedbe na *sened* ovoga hadisa. Neki ga ocjenjuju kao *mursal*, drugi smatraju da su svi predajni putevi kojima je prenesen nevjerodostojni, treći tvrde da nema osnove (*laysa laḥū aṣl*), dok četvrti drže da ga je izmislio neki heretik iz redova racionalista (*zindīq*); Aš-

kojem je ashab 'Imrān b. Ḥuṣayn (u. 52/672) podučavajući nove muslimane prenio hadis: "Bit će kažnjen onaj čiju smrt njegova porodica oplakuje (*Man yunāhu 'alayhi yu'addab*).” Kada ga je jedan od prisutnih upitao: "Zar se osoba koja umre u Horasanu kažnjava ako se njena smrt ovdje oplakuje?", 'Imrān je odgovorio: "Božiji Poslanik govori istinu, a ti si porekao njegove riječi (*kaddabta*)!"<sup>71</sup> Abū Hurayra je ukorio Ibn 'Abbāsa, koji je doveo u pitanje smislenost hadisa prema kojem su muslimani dužni obnoviti abdest nakon konzumiranja hrane pripremljene na vatri, rekavši mu: „Kada čuješ hadis Allahovog Poslanika, nemoj za njega navoditi primjere (*fa-lā taḍrib lahu maṭal<sup>an</sup>*).“<sup>72</sup> Ibn Qutayba ističe da kada su u pitanju dogmatska pitanja poput Božijih svojstava:

prihvatamo samo ono što potječe od Poslanika. Ne odbacujemo ono što je vjerodostojno preneseno od njega samo zato što nije u skladu s našim pretpostavkama (*awhāmīnā*) ili zato što nije prihvatljivo razumu ... Nadamo se da u tome leži spas i da je to brana protiv heretičkih hirova (*ahuwā*).<sup>73</sup>

Kult *seneda* sadržan je u izjavi Ibn al-Mubāraka, koju je izrekao suprotstavljajući se falsificiranju hadisa: „Po mom mišljenju, *sened* je dio vjere, jer da nije *seneda*, svako bi mogao kazati šta god želi. Kada onoga ko falsificira hadise upitaš: 'Ko ti je to prenio', on nema odgovora (*baqiya*).“<sup>74</sup> Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ navodi

Šāfi'ī, *Ar-Risāla*, kritičko izdanje: Aḥmad Šākir (*Al-Maktaba al-'islāmiyya*, bez godine izdanja), str. 224-225; Al-Dāraquṭnī, *Al-Sunan*, 4:208-209; Al-Ḥattābī, *Ma'ālim al-sunan*, 4:299; Ibn Ḥazm, *Al-Ihkām fi uṣūl al-aḥkām*, kritičko izdanje: Muḥammad Aḥmad 'Abd al-'Azīz, 8 tomova (Kairo: Maṭba'a al-imtiyāz, 1398/1978), 2:250-251; Al-Bayhaqī, *Ma'rifa as-sunan wa al-āṭār*, 1:117-118; Al-Ṣagānī, *Al-Durr al-multaqaṭ fi tabyīn al-galaṭ*, kritičko izdanje: 'Abdullāh al-Qāḍī (Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1405/1985), str. 43; Al-Dahabī, *Mizān al-i'tidāl*, 2:302; Al-Ṣaḥāwī, *Al-Maqāsid al-ḥasana*, kritičko izdanje: Muḥammad 'Uṭmān al-Ḥiṣṭ (Bejrut: Dār al-kitāb al-'arabī, 1425/2004), str. 48. Ibn 'Abd al-Barr sumirajući stavove ovih učenjaka kaže: „Prema metodologiji hadiskih učenjaka, ove riječi nije izgovorio Poslanik.“; Abū 'Umar Yūsuf Ibn 'Abd al-Barr, *Ġāmi' bayān al-'ilm wa faḍlihi*, kritičko izdanje: 'Abd al-Karīm al-Ḥaṭīb (Dār al-kutub al-ḥadīṭa, 1975), str. 495. Jedino predanje koje prihvataju neki sunijski učenjaci je ono koje sadrži dodatak, a glasi: "Usporedite hadis s Allahovom Knjigom i mojim sunnetom"; Al-Ḥusayn b. Ibrāhīm al-Ġawzaqānī, *Al-Abāṭil wa al-manākīr wa al-ṣiḥāh al-mašāhīr*, kritičko izdanje: Muḥammad Ḥasan Muḥammad (Bejrut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1422/2001), str. 163-164; Al-Ḥaṭīb, *Al-Kifāya*, 2:553.

71 Al-Nasā'ī, *Al-Sunan: Kitāb al-ḡanā'iz, Bāb al-niyāha 'alā al-mayyit*; Al-Rūyānī, *Al-Musnad*, 1:104; Ibn 'Adī, *Al-Kāmil*, 2:732-733; Al-Ḥaṭīb, *Tārīḥ Bagdād*, 7:300; Al-Dahabī, *Mizān al-i'tidāl*, 1:577. Riječ „*kaddabta*“ ovdje se može pročitati i kao „*kaḍabta*“ (bez tešdida na slovu ḍ, op. prev.), što znači *slagao si*, ali ja vjerujem da moj prijevod više odgovara kontekstu.

72 Vidjeti fusnotu 15.

73 Ibn Qutayba, *Tā'wil muḥtalif al-ḥadīṭ*, str. 208.

74 Al-Tirmidī, *Al-Ġāmi': Kitāb al-'ilal*; Muslim, *Al-Ṣaḥīḥ: Muqaddima, Bāb al-isnād min al-dīn* (Napomena: U Muslimovoj verziji, koju on prenosi od 'Abdāna, a on od Muḥammada b. 'Abdullāha b. Quhzāda, izostavljen je drugi dio: „Kada onoga ko krivotvori...“); Ibn 'Adī, *Al-Kāmil*, 1:130; Al-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān al-Rāmeḥurmuzī, *Al-Muḥaddiṭ al-fāsil bayna ar-rāwī wa al-wā'ī*, kritičko izdanje: Muḥammad 'Aḡāḡ al-Ḥaṭīb (Bejrut: Dār al-fīkr, 1391/1971), str. 209; Al-Ḥākim al-Naysābūrī, *Ma'rifa 'ulūm al-ḥadīṭ*, kritičko izdanje: Mu'azzim Ḥusayn (Hajdarabad: Dā'ira al-ma'ārif al-'uṭmāniyya, 1385/1966), str. 8; Al-Ḥākim al-Naysābūrī, *Kitāb al-madḥal ilā ma'rifa kitāb al-Iklīl*, str. 129; Al-Ḥaṭīb, *Šaraf aṣḥāb*

da je Ibn al-Mubārak, također, rekao: “Između nas i prethodnih generacija su stubovi, tj. *isnād* (*Baynanā wa bayna al-qawm al-qawā'im ya'nī al-isnād*).”<sup>75</sup> Ibn 'Adī navodi da je Ibn 'Abbās rekao: “Zaista je ovo znanje vjera, pa pridržavajte se hadisa dok god imaju spojene *senede* do Vjerovjesnika (*Inna hādihā al-'ilm dīn fāhibbū al-ḥadīth mā usnida ilā nabīyyikum*).”<sup>76</sup>

Samo *isnād* koji se sastoji od pouzdanih prenosilaca može zaštititi muslimane od prihvatanja apokrifnih hadisa. Hadiski učenjaci često su Al-Šāfi'ija, koji je upozoravajući rekao: „Onaj ko traži znanje bez *seneda* (prema drugoj verziji: i ne pita ko to prenosi?) poput je onoga ko sakuplja drva po noći, i na svojim leđima nosi breme drva u kojem je možda zmija koja ga može ujesti.”<sup>77</sup> Kult *seneda* bio je toliko izražen u metodologiji hadiskih učenjaka (*abl al-ḥadīth*) da postoji predanje prema kojem Ibn Ḥanbal ne bi prihvatio praksu zahvaljivanja Bogu prije nego što ljekara obavijesti o bolesti ukoliko ta praksa nije utvrđena *isnādom*.<sup>78</sup>

## Korelacija: Nedostatak u *metnu* proizlazi iz nedostatka u *senedu*

Nasuprot svojim oponentima racionalističkog usmjerenja koji su kao kriterije kritike *metna* uzimali Kur'an i razum, hadiski učenjaci isticali su da je *sened* jedina metoda zahvaljujući kojoj se može osigurati autentičnost hadisa i izbjeći kapric ljudskog razuma. Odbaciti hadis zbog toga što je on naizgled kontradiktoran Kur'anu ili pravilima razuma značilo bi prekinuti vezu s vjerom. Ako je *sened* autentičan, onda je i hadis autentičan.<sup>79</sup> Kakve bi bile posljedice ako dopustimo

---

*al-ḥadīth wa naṣiḥa abl al-ḥadīth*, kritičko izdanje: 'Amr 'Abd al-Mun'im Sulaym (Kairo: Maktaba Ibn Taymiyya, 1417/1996), str. 86; Al-Ḥaṭīb, *Al-Kifāya*, 2:453; Al-Ḥaṭīb, *Tārīḥ Bagdād*, 6:164.; Abū al-Ḥasanāt Muḥammad 'Abd al-Ḥayy al-Laknawī (u. 1886-1887), *Al-Aḡwiba al-fāḍila li-l-as'ila al-'ašara al-kāmila*, kritičko izdanje: 'Abd al-Fattāḥ Abū Gudda (Halep: Maktab al-maṭbū'āt al-islāmiyya, 1414/1994), str. 21-...

75 Muslim, *Al-Šaḥīḥ: Muqaddima, Bāb al-isnād min ad-dīn*.

76 Ibn 'Adī, *Al-Kāmil*, 1:156.

77 Abū Ya'lā al-Ḥalīlī b. 'Abdullāh al-Ḥalīlī (u. 446/1054), *Al-Iršād fī ma'rifa 'ulamā' al-ḥadīth*, kritičko izdanje: 'Āmir Aḥmad Ḥaydar (Mekka: Dār al-fikr, 1414/1993), str. 5; Ibn 'Adī, *Al-Kāmil*, 1:124.

78 Al-Ḥaṭīb, *Tārīḥ Bagdād*, 10:276 (Biografija 'Abd al-Raḥmāna aṭ-Ṭabība).

79 Mnogi kasniji predstavnici sunijske tradicije zagovarati će princip da „autentičnost hadisa nužno ne proizlazi iz autentičnosti *seneda* (*ṣiḥḥa al-isnād lā yalzamu minhā ṣiḥḥa al-ḥadīth*)“, zbog toga što *metnu* može imati skriveni nedostatak ili biti kontradiktoran vjerodostojnijim izvorima. Ibn al-Šalāḥ (u. 643/1245), međutim, sugerira svojim čitaocima da svaki hadis koji ne ispunjava uvjete vjerodostojnosti sadrži neki neotkriveni nedostatak u *senedu*, jer „nemoguće je (*muḥāl*)“ da *metn* koji nije vjerodostojan ima vjerodostojan *sened*; 'Imādu'd-dīn Ismā'il b. 'Umar Ibn Kaṭīr, *Iḥtišār 'Ulūm al-ḥadīth*, kritičko izdanje: Aḥmad Šakir (Kairo: Dār al-turāṭ, 1423/2003), str. 36; Abū 'Amr 'Uṭmān b. 'Abd al-Raḥmān b. al-Šalāḥ, *Fatāwā wa masā'il Ibn al-Šalāḥ*, kritičko izdanje: 'Abd al-Mu'ti Amīn Qal'aḡī, 2 toma (Bejrut: Dar al-ma'rifa, 1406/1986), 1:174-175.

mogućnost, kao što je to činio Al-Ġubbā'ī, da *metn* može biti apokrifan iako je *sened* besprijekoran. U tom slučaju, više ne bi bilo moguće pouzdati se u *isnād*, što bi za posljedicu imalo urušavanje cjelokupnog kulta autentičnosti koji su muhaddisi utemeljili na *isnādu*.

Međutim, kao što navedeni primjeri pokazuju, bilo je nekih hadisa čiji je sadržaj bio neprihvatljiv hadiskim učenjacima poput Al-Buḥārīja i Muslima. Postavlja se stoga pitanje kako su hadiski učenjaci njihovom zaokupljenošću *senedom* mogli usaglasiti odbacivanje hadisa zbog neprihvatljivog značenja? Jednostavno kazano, ako u hadisu besprijekornog *seneda* ne može biti problematičnog sadržaja, onda iz toga proizlazi da je problematični sadržaj rezultat nekog nedostatka u *senedu*. Iako svoju argumentaciju ne dovodi do njenog logičnog zaključka, Luqmān al-Salafi aludira na kazano obrazlažući da hadiski kritičari prvih generacija nisu razdvajali kritiku *seneda* od kritike *metna*. Utvrditi autentičnost *metna* bio je cilj kritike *seneda*, podsjeća on, dodajući da bi kritičar poput Al-Buḥārīja nedostatak u hadisu objašnjavao u terminima kritike *seneda* ukoliko bi se susreo s problematičnim sadržajem.<sup>80</sup> I Ḥamza al-Malībārī slaže se s tim da kada kritičar poput 'Alīja b. al-Madīnīja (u. 234/849) ocijeni da je *sened* vjerodostojan, to znači da je svaki prenosilac u *senedu* bio precizan i iskren u prenošenju od onoga prije njega. "Na taj se način utvrđuje da je Poslanik zaista izrekao hadis i ne može se tvrditi da je *sened* autentičan a da je *metn* slabe vjerodostojnosti (*da 'if*)."<sup>81</sup>

U najdetaljnijoj studiji o ranoj hadiskoj kritici nastaloj na Zapadu, Eerik Dickinson sažeto objašnjava zašto je u ranom periodu kritika sadržaja bila prikriivena. "Za kritičare", tvrdi on, "autentičnost hadisa zavisila je od pouzdanosti njegovih prenosilaca." "Ako je hadis neautentičan", nastavlja on, "to je zbog toga što ga je neko preinačio ili izmislio. Stoga, ako je hadis neprihvatljiv, jedan od njegovih prenosilaca mora biti ocijenjen nepouzdanim."<sup>82</sup> Čini se da se ovdje Dickinson nadovezuje na pronicljivu ali nejasnu tvrdnju Johna Burtona da je među hadiskima učenjacima „postojala tendencija“ da nedostatak traže u *senedu* ukoliko hadis ima problematičan sadržaj.<sup>83</sup>

Zbog toga ne treba da nas iznenađuje rijetkost eksplicitne kritike sadržaja u 3/9. i 4/10. stoljeću. Svjesni da ih ograničava oštar sukob s oponentima racionalističkog usmjerenja, koji su nepokolebljivo stajali iza stava da je kritika sadržaja jedina pouzdana metoda za utvrđivanje autentičnosti hadisa, hadiski učenjaci poput Al-Buḥārīja nisu se mogli složiti sa svojim oponentima u tome da je razmatranje sadržaja nezavisna komponenta kritike. Umjesto toga, za njih je kritika sadržaja bila isključivo u funkciji kritike *seneda*. Problematičan sadržaj bio je simptom nedostatka u *senedu*, a ne nedostatak sam po sebi. Svi navedeni primjeri eksplicitne kritike sadržaja, izuzev dva, pojavljuju se u kombinaciji s kritikom *seneda*.

80 Luqmān al-Salafi, *Ihtimām al-muḥaddiṭīn*, str. 322-323.

81 Malībārī, str. 93.

82 Dickinson, *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Criticism*, str. 85.

83 Burton, *An Introduction to the Ḥadīth*, 169.

## Podudarnost između rane kritike seneda i kasnije eksplicitne kritike sadržaja

Glavna prepreka jasnom razumijevanju kritike sadržaja u formativnom periodu sunijske hadiske tradicije jeste dvosmisljena terminologija kojom su se pri ocjenjivanju autentičnosti hadisa služili kritičari poput Al-Buhārīja i Ibn Ḥanbala. Čini se da je njihov tehnički vokabular kontraintuitivan. Za razliku od većine tehničkih termina, čija je funkcija da jasno prenesu značenje uskom krugu eksperata, tehnički vokabular hadiskih kritičara prvih generacija bio je toliko nejasan da su i kasniji *muhaddisi* uložili ogroman napor pokušavajući ga razjasniti.<sup>84</sup> Jedan od termina kritičara iz 3/9. i 4/10. pri ocjenjivanju autentičnosti hadisa jeste „neprihvatljiv“ (*munkar*). Neki učenjaci termin *munkar* koristili su u značenju vjerodostojnog hadisa koji prenosi samo jedan prenosilac, drugi da označe hadis čiji je jedan predajni put nepouzdan, iako je prenesen drugim predajnim putevima koji zadovoljavaju uvjete vjerodostojnosti, dok su treći pod njim podrazumijevali apokrifan hadis.<sup>85</sup> Čak i kada ustanovimo da *munkar* označava apokrifan hadis, iz toga nužno ne proizlazi da je kritičar značenje hadisa smatrao neprihvatljivim.

84 Savremeni marokanski *muhaddis* Aḥmad b. al-Šiddīq al-Gumārī (u. 1960) i njegov mlađi brat ‘Abdullāh al-Gumārī (u. 1993) ukazuju na pogrešno razumijevanje jednog od važnih tehničkih termina unutar hadiske nauke. Termin *munkar*, tvrde ovi *muhaddisi*, učenjaci kasnijih generacija, kao što su Al-Ḥaṭīb al-Bagdādī i Ibn ‘Asākir (u. 571/1176), upotrebljavali su u značenju vrlo slabog ili apokrifnog hadisa, dok su ga učenjaci iz 3/9. i 4/10. stoljeća upotrebljavali da ukazu na hadis u kojem je došlo do izdvajanja prenosioca na određenom stepenu prenošenja, bez obzira na to da li je taj prenosilac pouzdan ili ne. Stoga, ovaj termin nužno nije ukazivao da je hadis smatran neautentičnim od hadiskog učenjaka koji ga je na taj način ocijenio. Aḥmad b. al-Šiddīq al-Gumārī, *Dar’ al-ḍa’f ‘an ḥadīṭ man ‘asiqa fa-‘aff*, kritičko izdanje: Iyād Aḥmad al-Gawḡ (Kairo: Dār al-Muṣṭafā i Dār al-imām al-Tirmidī, 1996/1416), str. 50-49; ‘Abdallāh b. al-Šiddīq al-Gumārī, *Tawḡīh al-‘ināya li-ta’rif ‘ilm al-ḥadīṭ riwāya<sup>ra</sup> wa dirāya*, kritičko izdanje: Šafwat Ḡawda Aḥmad (Kairo: Maktaba al-Qāhira, 1423/ 2002), str. 48.

85 Etimološki gledano, termin *munkar* antoniman je terminu „prihvatljiv“ (*ma’rūf*). Al-Tirmidī, *Ġāmi’: Kitāb al-šiyām, Bāb mā ḡā’a fi-man nazala bi qawm fa-lā yašūmu illā bi idnīhim*; Zayn al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Raḡab, *Šarḥ ‘Ilal al-Tirmidī*, kritičko izdanje: Nūr al-Dīn ‘Itr (1398/1978), 1:409. Abū Bakr Aḥmad al-Bardīḡī (u. 301/914) definira *munkar* kao hadis koji ima samo jedan predajni put. Vidjeti: Ibn al-Šalāḥ, *Muqaddima Ibn al-Šalāḥ*, str. 244. Nakon Ibn al-Šalāḥa, ovaj termin uglavnom je označavao hadis u kojem je došlo do izdvajanja prenosioca koji nije dovoljno pouzdan da bi se njegovo izdvajanje prihvatilo. Vidjeti: Aḷ-Ḍahabī, *Mizān al-i’tidāl*, 3:140-141. Ibn ‘Adī otkriva višeznačnost ovog termina u ranoj fazi hadiske kritike kada sve hadise koje prenosi Ġā’far b. ‘Umar al-Iblī označava kao “*munkar* bilo u *senedu* ili *metnu*”. Aḷ-Ḍahabī, *Mizān al-i’tidāl*, 1:561. Abū Ḥatīm al-Rāzī ocjenjuje jednu naraciju poznatog hadisa: „Djela se cijene prema namjerama (*Innamā al-a’ māl bi’n-niyāt*)“, kao *munkar*, premda je *metn* hadisa vjerodostojan. Ibn Abī Ḥatīm Al-Rāzī, *‘Ilal al-ḥadīṭ*, 2 toma (Bejrut: Dār al-ma’rifa, 1:131, (1985/1405). *Munkar* ponekad označava apokrifan hadis ili hadis koji nema osnove. Neke hadise koje Al-Buhārī ocjenjuje kao *munkar*, Ibn Ḥibbān i Al-Ḥākim nazivaju *mawḍū‘āt*, apokrifnim hadisima. Aḷ-Ḍahabī, *Mizān al-i’tidāl*, 2:160.

Ibn ‘Abd al-Barr (u. 463/1070) pojašnjava da “postoje brojni hadisi koji imaju ispravno značenje iako je njihov *sened* slab (*rubb ḥadīth ḍa‘īf al-isnād ṣaḥīḥ al-ma‘nā*)”.<sup>86</sup>

Kada Al-Buḥārī konstatuje da je hadis: “Ja sam grad znanja, a Alija je njegova kapija”, koji prenosi Alija od Poslanika, *munkar*, mi ne možemo znati da li je Al-Buḥārījev prigovor upućen prošlijskom značenju hadisa ili isključivo konkretnom predajnom putu kojim je prenesen, budući da je prenesen i od drugih ashaba.<sup>87</sup> Razlog je to što se termin *munkar* može odnositi i na kritiku *seneda* i na kritiku *metna*.

Premda veoma frustrirajuća za zapadne historičare i kasnije muslimanske autore, ova dvosmislenost udešena je upravo s naporima hadiskih kritičara prvih generacija da prikriju kritiku sadržaja od svojih oponenta koji su težili da ovakvu kritiku legitimiraju kao jedini kriterij za utvrđivanje autentičnosti hadisa. Koristeći iste tehničke termine za kritiku *seneda* i kritiku sadržaja, hadiski kritičari sačuvali su imidž kritike koja se oslanja isključivo na *sened* i prividno nastavili zanemarivati racionalnu kritiku.

Ako postavimo hipotezu da su *muhaddisi* iz 3/9. stoljeća zauzimali kritički stav prema sadržaju hadisa pod velom kritike *seneda* ili dvosmislenih tehničkih termina, kao što je *munkar*, može se očekivati da postoji visok stepen podudarnosti između hadisa iz djela o kritici prenosilaca, napisanih u ranom periodu hadiske kritike i hadisa iz zbirki apokrifnih hadisa / *mawḍū‘āt*, napisanih u 6/12. stoljeću, kada je ovaj žanr procvao. Nadalje, ako prihvatimo da postoji značajan stepen kontinuiteta u vezi s pitanjem hadisa za koje sunijski hadiski kritičari tvrde da imaju neprihvatljiv sadržaj, onda se može očekivati da su hadiski kritičari prvih generacija značajan dio takvih hadisa kritikovali zbog nedostataka u *senedu* ili da su ih ocijenili nevjerodostojnim koristeći se višeznačnim terminima, kao što je *munkar*.

Ovu hipotezu potvrđuju i neke anegdote. U djelu *Al-Tāriḥ al-kabīr*, u biografiji Ayyūba b. Hālida al-Anṣārīja (prva polovina 2/8. stoljeća), Al-Buḥārī navodi da je Ayyūb prenio od ‘Abdallāha b. Rāfi‘a, a on od Abū Hurayre da je Poslanik rekao: “Bog je stvorio zemlju u subotu.” Al-Buḥārī dodaje da Abū Hurayra ovaj hadis nije čuo od Poslanika, već od Ka‘ba al-Aḥbāra (u. 32/652–53.), jevreja koji je nedugo nakon smrti Poslanika prihvatio islam.<sup>88</sup> Od pojave otvorene kritike sadržaja u 8/14. stoljeću, svi učenjaci, od Ibn Taymiyye i njegovih

86 Ibn ‘Abd al-Barr, *Al-Tamhīd li mā fi al-Muwatṭa‘ min al-ma‘ānī wa al-asānīd*, kritičko izdanje: Muṣṭafā b. Aḥmad al-‘Alawī i Muḥammad ‘Abd al-Kabīr al-Bakrī, 26 tomova (Rabat: Wizāra ‘umūm al-awqāf wa al-ṣu‘ūn al-islāmiyya, 1402/1982), 1:58.

87 Al-Tirmidī, *‘Ilal al-Tirmidī al-kabīr*, kritičko izdanje: Ṣubḥī al-Sāmarrā‘i i dr., (Beirut: ‘Ālam al-kutub, 1989/1409), str. 375. Ovaj hadis prenosi se i od Ibn ‘Abbāsa i Ġābira b. ‘Abdullāha. Al-Ḥaṭīb, *Tāriḥ Bagdād*, 7:182, 3:181.

88 Al-Buḥārī, *Al-Tāriḥ al-kabīr*, 1:383. Ovaj hadis nalazi se i u Muslim, *Al-Ṣaḥīḥ: Kitāb ṣifāt al-munāfiqīn wa aḥkāmihim, Bāb ibtidā‘ al-ḥalq wa ḥalq Ādam ‘alayhi al-salām*; Al-Bayhaqī, *Al-Sunan al-kubrā*, 9:5 (*Kitāb al-siyar, Bāb muḥtada‘ al-ḥalq*).

učenika Ibn al-Qayyima i Ibn Kaṭīra (u. 774/1373) do hanefijskog učenjaka Ibn Abī al-Wafā'a (u. 775/1374) i marokanskog učenjaka iz 20. stoljeća 'Abdullāha b. al-Šiddīqa al-Gumārīja (u. 1993), kritizirali su ovaj hadis zbog sadržaja, jer „kako Allah može stvoriti Zemlju u subotu, sedmog dana u sedmici, kada u Kur'anu stoji da je Allah stvorio zemlju za šest dana?“ (Kur'an, 6:54)<sup>89</sup>

U djelima *Al-Tārīḥ al-awsaṭ* i *Al-Tārīḥ al-kabīr*, Al-Buḥārī zbog nedostataka u *senedu* kritikuje još jedan hadis, koji će kasnije postati poznat po svom spornom sadržaju. U biografiji Ğābāna b. 'Abdullāha on navodi da hadis: „Vanbračno dijete neće ući u džennet (*Lā yadhḥulu al-ġanna walad al-zinā*)“, nije autentičan zato što dvojica prenosilaca prenose ove riječi od osoba s kojima se nikada nisu susreli.<sup>90</sup> U biografiji Muḥammada b. 'Abdullāha b. 'Amra (u. 145/762–763.), zbog nedostataka u *senedu* on odbacuje još jedan predajni put ovoga hadisa od Maymūne, Poslanikove žene.<sup>91</sup> Ovaj hadis ima i druge predajne puteve, ali i oni imaju nedostatke, koje su identificirali Al-Buḥārījevi savremenici. Njegov učitelj 'Alī b. al-Madīnī odbacio je naraciju ovoga hadisa od hazreti Osmana zato što su dva prenosioaca nepoznata, dok je njegov učenik Al-Nasā'ī prenio rasprostranjeno neslaganje o vjerodostojnosti druge naracije od Abū Hurayre.<sup>92</sup>

Ovaj kontroverzni hadis bio je meta kasnijih brojnih kritika zbog svog sadržaja. Abū al-Ḥayr Aḥmad al-Ṭāliqānī (u. 590./1194.) navodi energičnu raspravu o ovom hadisu koja se vodila 576./1180. među studentima u bagdadskoj Nizamiji. Prisutni pravници tvrdili su nepokolebljivo da je ovaj hadis apokrifan, jer se suprotstavlja kur'anskom principu da „nijedan grješnik tuđe grijeha neće nositi“.<sup>93</sup> U svom čuvenom djelu *Kitāb al-mawḍū'āt*, Ibn al-Ġawzī (u. 597./1201.) tvrdi da ni jedan od predajnih puteva ovoga hadisa nije autentičan i potvrđuje da se ovaj hadis suprotstavlja časnom kur'anskom principu.<sup>94</sup> Ibn al-Qayyim, Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī (u. 852./1449.), Šams al-Dīn al-Saḥāwī (u. 902./1497.), indijski autor Ğamāl al-Dīn Muḥammad Ṭāhir al-Fatanī (u. 986./1578-1579.) i Mullā 'Alī

89 Taqīyy al-Dīn Ibn Taymiyya, *Maġmū' fatāwā šayḥ al-islām Ibn Taymiyya*, kritičko izdanje: 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim al-'Ašīmī, 37 tomova (Rijad, Maṭābi' al-Riyāḍ, 1381- 1386/1961-1967), 1:256-257, 17:235-237; Ibn al-Qayyim, *Al-Manār al-munif*, str. 85-86.; Ibn Kaṭīr, *Tafsīr Ibn Kaṭīr*, 4 toma (Bejrut, Dār al-mufid, bez godine izdanja), 2:221. (*Al-A'raf*, 54); Ibn Abī al-Wafā', *Al-Ġawābir al-muḍīyya*, 4:568; 'Abdullāh b. al-Šiddīq al-Gumārī, *Al-Fawā'id al-maḡṣūda fī bayān al-aḥādīṭ aš-šādida wa al-mardūda* (Kazablanka: Dār al-furqān, bez godine izdanja), str. 103.

90 Al-Buḥārī, *Al-Tārīḥ al-awsaṭ*, 1:408; Al-Buḥārī, *Al-Tārīḥ al-kabīr*, 2:236.

91 Al-Buḥārī, *Al-Tārīḥ al-kabīr*, 1:140.

92 'Alī b. al-Madīnī, *al-'Ilal*, kritičko izdanje: Ḥassām Muḥammad Abū Qurayṣ (Kuvajt: Girās, 1423/2002), str. 202-203; Al-Nasā'ī, *Al-Sunan al-kubrā: Kitāb fī faḍl al-'itq, Bāb al-ihṭilāf 'alā Muġāhid fī ḥadīṭ Abī Hurayra fī walad al-zinā*.

93 'Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Rāfi'ī (u. 1226/623), *Al-Tadwīn fī aḥbār Qazwīn*, kritičko izdanje: 'Azizullāh al-'Uṭarīdī, 4 toma (Bejrut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2:146, (1987).

94 Ibn al-Ġawzī, *Kitāb al-mawḍū'āt*, 3:109-111; Up.: Al-Daḥabī, *Mizān al-i'tidāl*, 1:68; 3:619, 623.

Qārī (u. 1014./1606.) ponovili su istu kritiku, s tim što su neki od njih pokušali reinterprirati hadis kako bi eliminirali njegovu problematično značenje.<sup>95</sup>

Još jedna hadis koji je redovno bio kritiziran zbog nedostataka u *senedu* i koji je nakon 8/14. stoljeća otvoreno kritiziran zbog sadržaja jeste sljedeći: “Ko nešto kaže, a zatim kihne, rekao je istinu (*Man haddata hadī<sup>an</sup> fa-‘atasa ‘indahū fa-huwa haqq*).“<sup>96</sup> Ovaj hadis navodi se često u ranim djelima o kritici prenosilaca, ali se ne problematizira njegovo značenje. U djelu *‘Ilal al-ḥadīṭ*, Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (u. 327/938) prenosi od svog oca Abū Ḥātima al-Rāzija (u. 890/277) da je kazao kako je ovaj hadis “laž“ (*kaḍīb*) na Poslanika.<sup>97</sup> Ibn ‘Adī spominje ovaj hadis kao jedan od onih u čijem se prenošenju izdvojio Mu‘āwiya b. Yaḥyā al-Aṭrābulī (polovina 2/8. stoljeća).<sup>98</sup> Ovaj hadis kasnije je redovno navođen u zbirkama apokrifnih hadisa.<sup>99</sup> Međutim, Ibn Qayyim al-Ġawziyya prvi je ustvrdio da ovaj hadis “pobija empirijska spoznaja“ (*ḥass*), jer je mnogo ljudi slagalo

95 Al-Ṭāliqānī iznosi tumačenje da se vanbračno dijete, za razliku od drugih muslimana koji su umrli kao djeca, neće u Džennetu pridružiti svojim roditeljima, zato što se tačno ne zna ko mu je otac. Ibn al-Qayyim nudi tumačenje da je vanbračno dijete stvoreno od nečistog zigota te da samo čiste i dobre duše ulaze u Džennet. Ibn Ḥaġar i njegov učenik Al-Saḥāwī smatraju da postoji mogućnost da je ovo Poslanik kazao pretpostavljajući da će vanbračno dijete počiniti isti grijeh kao i njegov roditelj. Al-Rafī‘ī, *Al-Tadwīn fī aḥbār Qazwīn*, 2:146; Ibn al-Qayyim, *Al-Manār al-munif*, str. 133; Mullā ‘Alī, *Al-Asrār al-marfū‘a*, str. 362, 370-371; Al-Saḥāwī, *al-Maqāsid al-ḥasana*, str. 476; Muḥammad Ṭāhir al-Fatānī, *Taḍkira al-mawḍū‘āt* (Damask: Amīn Damaġ, bez godine izdanja), str. 180.

96 Ovaj hadis ima samo jedan predajni put: Al-A‘ raġ ← Abū az-Zinād ← Abū Hurayra ← Poslanik. Abū Ya‘lā al-Mawṣilī, *Musnad Abi Ya‘lā al-Mawṣilī*, kritičko izdanje: Ḥusayn Salīm Asad, 16 tomova (Damask: Dār al-ma‘mūn, 11:234, (1987/1407; Al-Ṭabarānī, *Al-Mu‘āḥaḍ al-awsaṭ*, kritičko izdanje: Muḥammad Ḥasan Muḥammad al-Šāfi‘ī, 10 tomova (Bejrut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 5:38, (1999/1420 (br. 6509); Tammām b. Muḥammad al-Rāzī (u. 1023/414), *Al-Fawā‘id*, kritičko izdanje: Ḥamdī ‘Abd al-Maġīd al-Salafī, (Rijad: Maktaba al-rušd, 1412/1992), 2:16; Al-Bayhaqī, *Šu‘ab al-īmān*, kritičko izdanje: Muḥammad al-Sa‘īd Zaglūl, 9 tomova (Bejrut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 7:34, (1990/1410. Al-Bayhaqī je u ovom djelu spomenuo Ibn ‘Adijevu kritiku. Jedna od verzija ovoga hadisa glasi: “Kada neko od vas / čovjek kihne prenoseći hadis, to je dokaz da je istinu rekao / da je taj hadis vjerodostojan (*Idā ‘atasa aḥadukum / raġul ‘ind al-ḥadīṭ fa huwa ḍalīl ‘alā šidqih / haqq*)”, ali se ova verzija nalazi isključivo u djelima hadiske kritike.

97 Al-Rāzī, *‘Ilal al-ḥadīṭ*, 2:342.

98 Ibn ‘Adiyy, *Al-Kāmil*, 6:2397. Ovaj hadis Ibn ‘Adi spominje i u biografiji ‘Abdallāha b. Ġa‘fara b. Nuġayḥa, u kojoj napominje da je ovog prenosioca Ibn Ma‘īn ocijenio kao „prenosioca čiji su hadisi beznačajni (*lā šay‘a*, op. prev.)“, i pripisuje mu „krađu“ ovoga hadisa od Mu‘āwiye b. Yaḥyāa. Ibn ‘Adī, *Al-Kāmil*, 4:1497. Al-Maqdisī zapaža dvije verzije ovoga hadisa u djelu *Daḥīra al-ḥuffāz*, u kojem analizira hadise koji se nalazi u Ibn ‘Adijevom djelu *Al-Kāmil*. Al-Maqdisī, *Daḥīra al-ḥuffāz al-muḥarraġ ‘alā ḥurūf al-alfāz*, kritičko izdanje: ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd al-Ġabbār al-Fariwā‘ī, 6 tomova (Rijad: Dār al-salaf, 1:338, (1996/1416 (br. 352, od Abū Hurayre) i 1:409 (br. 529., od Anasa b. Mālīka: „Najistinitiji govor je onaj u toku kojeg se kihne“).

99 Ibn al-Ġawzī, *Al-Mawḍū‘āt*, 3:77; Al-Šaġānī, *Al-Mawḍū‘āt*, str. 18; Al-Daḥabī, *Mizān al-‘itidāl*, 4:140; Ibn ‘Arrāq, *Tanzīh al-šarī‘a*, 2:293.

a nakon toga kihnuo.<sup>100</sup> S ovom kritikom složili su se Al-Zarkaši, Al-Sahāwī i Mullā ‘Alī Qārī.<sup>101</sup>

Pored ovih anegdotskih primjera, nalazimo čvrstu povezanost između hadisa iz djela o kritici prenosilaca kritikovanih zbog nedostataka u *senedu* ili ocijenjenih dvosmislenim izrazima, kao što je *munkar*, te hadisa koji se nalaze u zbirkama apokrifnih hadisa (*mauḍū‘āt*). Metodnom slučajnog uzorka, izabrali smo 100 od 1 119 hadisa koji se nalaze u najranije sačuvanoj zbirci apokrifnih hadisa *Tadkīra al-mauḍū‘āt* Al-Maqdisija (u. 507/1113). Ukupno 95% tih hadisa mogu se pronaći u jednom ili više ranijih djela: *Kitāb al-mağrūhīn* autora Ibn Hibbāna, *Al-Kāmil* Ibn ‘Adija, *Al-Du‘afā’ al-kabīr* Al-‘Uqaylija, *Al-Ġarḥ wa at-ta’dīl* i *Kitāb al-‘ilal* autora Ibn Abī Hātima, zatim *Al-Tāriḥ al-kabīr*, *Al-Tāriḥ al-awsaṭ* i *Kitāb al-du‘afā’ al-ṣağīr* Al-Buḥārīja i *Aḥwāl al-riğāl* Al-Ġūzağānija.<sup>102</sup>

Centralna uloga ranih djela o nepouzdanim prenosiocima u Al-Maqdisijevoj metodologiji identifikiranja apokrifnih hadisa još je evidentnija u njegovom drugom, mnogo obimnijem djelu *Dahīra al-ḥuffāz al-muḥarrağ ‘alā ḥurūf al-alfāz*, gdje autor navodi hadise iz djela *Al-Kāmil* autora Ibn ‘Adija, skupa s njegovom kritikom *seneda*. Al-Maqdisi zapaža da je ‘Ibn Adī naveo ove hadise „kao dokaz da je prenosilac nepouzdan“.<sup>103</sup>

Čini se da se autor druge najranije sačuvane zbirke koja objedinjuje apokrifne hadise *Kitāb al-abātil wa al-manākīr wa aṣ-ṣiḥāḥ wa al-mašāḥīr*, Al-Maqdisijev učenik Al-Husayn b. Ibrāhīm al-Ġawzağānī (u. 543/1148–1149), nije oslanjao na ranija djela o kritici prenosilaca u mjeri u kojoj je to činio Al-Maqdisi. Bez obzira na to, podudarnost među njima je značajna. Metodnom slučajnog uzorka izabrali smo sedamdeset tri hadisa iz djela *Al-Abātil* i ustanovili da se 45% ovih hadisa navodi u spomenutim djelima o kritici prenosilaca.<sup>104</sup> Ova podudarnost,

100 Ibn al-Qayyim, *Al-Manār al-munif*, str. 51.

101 Al-Zarkaši, *Al-Tadkīra fi al-aḥādīṭ al-muštāḥira*, kritičko izdanje: Muṣtafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā (Bejrut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1986/1406), str. 328; Mullā ‘Alī, *Al-Asrār al-marfū‘a*, str. 407; Al-Sahāwī, *Al-Maqāṣid al-ḥasana*, str. 416. Interesantno je da su neki sunijski učenjaci ovaj hadis smatrali vjerodostojnim. Počevši od Al-Ḥakīma al-Tirmidīja (u. oko 930/318), misterioznog sufijskog učenjaka iz ranog perioda hadiske kritike, smatralo se da je kihanje potvrda istinitosti govora, jer je kihanje disanje duše koja je sjedinjena s nebeskom sferom (*malakūt*). Kihanje omogućava duši da ostvari kontakt s ovom sferom, pa je ono što se nakon kihanja kaže istina. Vidjeti: Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Nawādir al-uṣūl fi ma‘rifat aḥādīṭ al-rasūl*, kritičko izdanje: Muṣtafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, 2 toma (Bejrut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2:65, (1992/1413. Muḥyi al-Dīn an-Nawawī (u. 1277/676) kaže da je naracija ovog hadisa koja se nalazi u *Mu‘ğamu al-Ṭabarānija* autentična. Vidjeti: Al-Nawawī, *Adkār* (Bejrut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1984 /1404), str. 215. Al-Suyūṭī je ovaj hadis zabilježio u djelu *Al-Ġāmi‘ al-ṣağīr*. Al-Suyūṭī, *Al-Ġāmi‘ al-ṣağīr*, str. 71, (br. 1082).

102 Vidjeti: Al-Maqdisi, *Tadkīra*, br. 1-81 (76/81); 536-545 (10/10); 722-730 (9/9).

103 Al-Maqdisi, *Dahīra al-ḥuffāz*, 1:189.

104 Al-Ġawzağānī, *Al-Abātil*, str. 32-42, 49-51, 66-74., 87-98, 102-113, 114-125, 129-135, 138-148, 161-168, 196-202, 232-240, 327-339, 353-354 (Buduci da ovo djelo sadrži i hadise koje autor smatra apokrifnim i one koje smatra vjerodostojnim, u uzorak su uključeni samo hadisi koje je ocijenio apokrifnim).

manja nego kod Al-Maqdisija, udešena je s Al-Ġawzaqānījevom izrazitom sklonošću ka samostalnoj kritičkoj metodologiji. Ovaj prema hadisu snažno orijentirani učenjak šafijskog mezheba iz Horasana bio je ogorčeni protivnik šiizma, u tolikoj mjeri da je odbacivao rasprostranjeno sunijsko vjerovanje da će Mehdi (mesijanska figura) biti iz Poslanikove loze. On hadisima koji govore da će Mehdi biti iz Poslanikove loze suprotstavlja slabo poznat hadis: „Nema drugog Mesije osim Isaa, sina Merjeminog.”<sup>105</sup> Al-Ġawzaqānījevo odbacivanje nekih hadisa koji se u glavnom toku sunizma smatraju vjerodostojnim objašnjava zašto njegova zbirka sadrži toliko prethodno nezapaženih apokrifnih hadisa. No, bez obzira na to, Al-Ġawzaqānījevo oslanjanje na *sened* očigledno je u njegovom djelu *Kitāb al-abāṭil*. Sve hadise, osim jednog, ocijenio je nepouzdanim zbog nedostataka u *senedu*, prekinutosti *seneda* ili negativne kritike prenosilaca.<sup>106</sup>

Trend oslanjanja na ranija djela o kritici prenosilaca nastavlja se i u djelu *Kitāb al-mawḏū‘āt awtor* Ibn al-Ġawzija, jednom od najpoznatijih djela o apokrifnim hadisima. S obzirom na to da autor navodi kompletne *senede* svih hadisa koje je ocijenio apokrifnim, možemo tačno znati koje je izvore koristio. *Senedi* 44% hadisa iz prvog, od ukupno tri toma medinskog izdanja iz 1966–1968. godine, neposredno su preuzeti iz djela o kritici prenosilaca Ibn ‘Adija, Ibn Hibbāna, Al-‘Uqaylija, Al-Ĥākima ili Abū al-Faṭḥa Muḥammada b. al-Ḥusayna al-Azdija (u. 374/985). U ovaj postotak nisu uvršteni čak ni hadisi u spomenutim djelima ukoliko autor *senede* nije preuzeo direktno iz njih.

U djelu *Al-Manār al-munīf* autora Ibn al-Qayyima, prvog zbirki apokrifnih hadisa zasnovanoj isključivo na kritici sadržaja, fundamentalna uloga ranih djela o kritici prenosilaca istaknuta je podjednako. U prethodno spomenutim djelima o kritici prenosilaca nalazi se 62% od pedeset hadisa, koje smo izabrali metodom slučajnog uzorka.<sup>107</sup>

Treba imati u vidu da postoje slučajevi kada je hadis za jednog kritičara kontradiktoran utvrđenim islamskim načelima, dok je za drugog prihvatljiv i uskladi s tim načelima. Samo na osnovu toga što je Ibn al-Qayyim hadis u kojem se omalovažavaju crnci smatrao neprihvatljivim jer ne priliči Poslaniku da tako nešto kaže, mi ne možemo biti sigurni da je isti hadis i Ibn Ḥanbal u 3/9. stoljeću ocijenio kao *munkar* iz istog razloga.<sup>108</sup> Visoka podudarnost između hadisa iz zbirki apokrifnih hadisa i hadisa iz ranijih djela o kritici prenosilaca koji su navedeni kao reprezentivi nevjerodostojnih hadisa koje prenose razmatrani prenosiooci, jak je pokazatelj da su autori zbirki apokrifnih hadisa djela o kritici prenosilaca smatrali izvorima problematičnih hadisa. Visoka podudarnost između prvog djela posvećenog isključivo kritici sadržaja i ranijih djela o kritici prenosilaca također

105 Al-Ġawzaqānī, *Al-Abāṭil*, str. 167.

106 Al-Ġawzaqānī, *Al-Abāṭil*, str. 349.

107 Za hadise koje sam uključio u uzorak vidi: Ibn al-Qayyim, *Al-Manār al-munīf*, str. 213-218 (Indeks apokrifnih hadisa).

108 Ibn al-Qayyim, *Al-Manār al-munīf*, str. 101; Ibn Qudāma, *Al-Muntaḥab min al-‘Ilal*, str. 66-68.

snažno ukazuje da su učenjaci poput Al-Buḥārīja i Ibn ‘Adīja u svoja djela o kritici prenosilaca uvrstili značajan broj hadisa zbog njihovog problematičnog sadržaja (što, opet, podrazumijeva značajan stepen historijskog kontinuiteta onoga što su hadiski učenjaci smatrali neprihvatljivim sadržajem).

Neko bi mogao ustvrditi da je korelacija između zbirki apokrifnih hadisa i ranijih djela o kritici prenosilaca besmislena, budući da postoji mogućnost da su kritičari smatrali da mogu otvoreno kritikovati sadržaj onih hadisa koje su raniji učenjaci u djelima o kritici prenosilaca kritikovali zbog nedostataka u *senedu*. Međutim, to nije tačno, jer su autori zbirki apokrifnih hadisa crpili hadise koje su kritikovali zbog sadržaja iz širokog spektra mjerodavnih izvora, kao što su *Al-Musnad* Aḥmada b. Ḥanbala, Al-Tirmidījev Al-Ġāmi‘, pa čak (premda rijetko) i *Dva sahiba* (*Al-Ṣaḥīḥān*).<sup>109</sup> Ni kasniji kritičari nisu se ograničili na hadise koje su prethodno kritikovali. Ponekad su isticali da postoji problem u sadržaju hadisa bez obzira na to što je *sened* besprijekoran. Raspravljajući o proširivim hadisima jednog prenosioca, Al-Dahabī navodi hadis: “Ako uzmu Aliju za lidera (*wallū*), on je vođa koji je od Boga upućen (*mahdī*)”, dodajući da on ovaj hadis ne može prihvatiti, bez obzira na to što verzija koja se nalazi u *A-Musnadu* Ibn Ḥanbala ima „utvrđen“ (*mahfūz*) *sened*. On navodi: “Ne znam da je iko kritikovao ovaj hadis, ali on je neprihvatljiv (*munkar*).”<sup>110</sup>

## Zaključak

Zapadni autori prihvatili su uglavnom Goldziherov zaključak da su prve generacije hadiskih kritičara utvrđivale autentičnost hadisa isključivo na temelju *seneda*. Kada zapadni i savremeni muslimanski autori brane tezu da su hadiski kritičari ustvari uzimali u obzir i sadržaj hadisa, oni se oslanjaju na predanja upitne historijske pouzdanosti ili na metodologiju koja je u hadisku tradiciju uvezena iz područja spekulativne teologije i pravne teorije dugo nakon formativnog perioda sunijske hadiske kritike iz 3/9. i 4/10. stoljeća.

Mi ne tvrdimo da su kritičari poput Al-Buḥārīja ili Ibn Ḥanbala bili preteče historijske kritičke metode. Prema mišljenju zapadnih autora čak su i *Dva sahiba* (Al-Buḥārījeva i Muslimova hadiska zbirka, op. prev.) krcata anahroničnim

109 Naprimjer vidi: Al-Maqdisī, *Al-Taḍkīra*, str. 135. On kritikuje hadis: *Li’an yu’addiba aḥadukum waladahu ḥayr min an yataṣaddaqa bi-ṣā’*, koji se nalazi u Al-Tirmidījevom *Al-Ġāmi‘u* (Al-Tirmidī, *Al-Ġāmi‘: Kitāb al-birr wa al-ṣīla, Bāb mā ḡā’a fi adab al-walad*). Spomenuti hadis o stvaranju zemlje u subotu nalazi se u Muslimovom *Ṣaḥīḥu* (Muslim, *Al-Ṣaḥīḥ: Kitāb ṣiḡāt al-munāfiqīn wa aḥkāmihim, Bāb ibtidā’ al-ḥalq wa ḥalq Adam ‘alayhi al-salām*). Za hadise iz Al-Buḥārījevog *Ṣaḥīḥa* koje je Ibn al-Ġawzī naveo u djelu *Kitāb al-mawḍū‘āt* vidjeti: Al-Suyūṭī, *Al-Nukat al-badī‘āt ‘alā al-Mawḍū‘āt*, kritičko izdanje: ‘Amir Aḥmad Ḥaydar, Dār al-ḡanān, Bejrut, 1411/1991, str. 47, 212, 262.

110 Al-Dahabī, *Mizān*, 2:612-613.

hadisima koji su nastali kao posljedica političkih, pravnih i sektaških konflikata u prva dva stoljeća islama. Međutim, ne treba i ustvari ne možemo objasniti zašto su Al-Buḥārī ili Muslim jedan anahroničan hadis smatrali neprihvatljivim, a drugi prihvatljivim. Iz činjenice da hadiski kritičari prvih generacija nisu primjenjivali onakvu kritiku sadržaja kakvom su je vidjeli savremeni historičari ne proizlazi da je oni uopće nisu primjenjivali.

Petnaest navedenih primjera iz 3/9. i 4/10. stoljeća pobijaju ekstremnu tvrdnju Goldzihera i drugih. Daleko od toga "da nisu imali senzibiliteta čak ni za najočitiije anahronizme ukoliko je *sened* ispravan",<sup>111</sup> ovi primjeri pokazuju da su Al-Buḥārī, Muslim, Al-Fasawī, Al-Ġūzaġānī, Ibn Huzayma i Ibn Ḥibbān mogli i željeli primjenjivati kritiku sadržaja. U njihovim djelima zapažamo senzibilitet prema historijskom anahronizmu i logičkoj nemogućnosti, granice „zamislive misli“ i odbacivanje hadisa koji su u nesuglasju s onim što su oni s historijskog, dogmatskog i pravnog aspekta držali pouzdanim.

Visoka podudarnost (između 45% i 95%) između hadisa iz zbirke apokrifnih hadisa i hadisa iz djela o kritici prenosilaca iz ranog perioda hadiske kritike snažan je pokazatelj da su kritičari poput Al-Buḥārīja i Ibn Ḥibbāna odbacivali hadise zbog njihovog sadržaja, čak i u slučajevima kada kritiku sadržaja nisu eksplicirali. Ustvari, kritika sadržaja najvjerojatnije je bila više pravilo nego izuzetak. Senzibilitet ovih kritičara prema anahronizmu i logičkoj nedosljednosti nesumnjivo je dokazan navedenim primjerima, a vjerovatnoća da su oni naprosto isključili kritičke filtere jednaka je vjerovatnoći da mi, kao moderni historičari, konzistentno zanemarujemo sumnjive sadržaje dok vršimo istraživanje. Svakako da je Poslanikovo znanje o budućim događajima moglo ublažiti kritiku sadržaja, ali se barem čini nemogućim da su primjeri navedeni u ovom članku jedini primjeri kritike sadržaja iz ranog perioda hadiske kritike.

Lahko je razumjeti zbog čega su kritičari iz ranog perioda hadiske kritike tako rijetko eksplicirali kritiku sadržaja. U tome ih je sprečavao žestok sukob s racionalistima, koji su ismijavali njihovo pouzdanje u *sened* i držali da je kritika sadržaja jedini pouzdani kriterij za utvrđivanje autentičnosti hadisa. Prihvatiti da hadis ima problematično značenje i besprijekoran *sened* išlo bi u prilog racionalističkoj metodologiji. Zbog toga je kritika sadržaja morala biti prikriivena u terminologiji kritike *seneda*.

Dokazujući postojanje kritike sadržaja u ranom periodu i objašnjavajući zašto ona nije bila evidentnija upotpunjujemo naše razumijevanje pravne misli iz ranog perioda islama. U djelima *Iḥtilāf al-ḥadīṭ* i *Al-Risāla*, Al-Šāfi'ī sugerira da je moguće uskladiti dva vjerodostojna hadisa koja su naizgled kontradiktorna.<sup>112</sup> Kada se sadržaj određenog hadisa ne može uskladiti s onim što je Al-Šāfi'ī smatrao utvrđenom istinom, on bi pribjegavao kritici ili osporavanju njegovog *seneda*.<sup>113</sup>

111 Goldziher, *Muslim Studies*, 2:140-141.

112 Al-Šāfi'ī, *Al-Risāla*, str. 216-217.

113 Al-Šāfi'ī, *Al-Risāla*, str. 224-225.; Ibn 'Adī, *Al-Kāmil*, 1:125.

Kao Al-Buḥārī i drugi hadiski kritičari, on smatra da razlog problematičnosti sadržaja treba tražiti u njegovom *senedu*. U djelu *Al-Risāla*, Al-Šāfi‘ī daje kratak osvrt na ovakav pristup razmatranju sadržaja. On konstatuje da se vjerodostojnost hadisa utvrđuje ispitivanjem pouzdanosti prenosilaca, „osim u nekoliko slučajeva kada se nevjerodostojnost ili apokrifnost dokazuje time što prenosilac prenosi *ono što je nemoguće* ili ono što je kontradiktorno vjerodostojnijim dokazima“. <sup>114</sup> Eerik Dickinson pronicljivo dijeli sunijsko izučavanje korpusa hadisa u ranom periodu na dvije škole: onu kojoj je pripadao Aš-Šāfi‘ī, a koja je nastojala problematičnost hadisa otkloniti njihovim usklađivanjem, i onu kojoj su pripadali kritičari prenosilaca poput Al-Buḥārīja, a koji su kontradiktorne hadise odbacivali zbog nedostataka u *senedu*. <sup>115</sup> Vjerovatno su ove dvije škole bile dvije strane istog novčića. Kao što je Al-Šāfi‘ī pružio najranije ustanovljenu listu kriterija za pouzdanog prenosioaca, <sup>116</sup> hadiski kritičari poput A-Ġūzaġānīja i Al-Buḥārīja uzimali su u obzir neuskладive hadise prenosioaca prilikom njegove evaluacije. U oba slučaja, kritika sadržaja i kritika *seneda* primjenjivane su uporedo.

---

114 Al-Šāfi‘ī, *Al-Risāla*, str. 399.

115 Dickinson, *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Criticism*, str. 6-7.

116 Aš-Šāfi‘ī, *Al-Risāla*, str. 369-...