

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ

*Ο Διάλογος του Κόππη θεολόγου Al-Ḥafī ibn al-‘Assāl
(;-1253/75) με το Ισλάμ*

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΥΠΟΒΛΗΘΕΙΣΑ ΜΕ ΤΗΝ ΚΑΘΟΔΗΓΗΣΗ ΤΗΣ ΤΡΙΜΕΛΟΥΣ
ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ:

ΘΕΟΦΙΛ. ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΚΑΤΕΡΕΛΟΣ (ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ)

ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΖΙΑΚΑ

ΕΛΕΝΗ ΚΟΝΔΥΛΗ

ΑΘΗΝΑ 2019

Στους γονείς μου
και στα αδέρφια μου

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ο βασικός λόγος, ο οποίος μας ώθησε να ασχοληθούμε με το συγκεκριμένο θέμα είναι, ότι η εν λόγω έρευνα εστιάζεται σε τρία επιστημονικά πεδία, τα οποία ανέκαθεν μας κέντριζαν το ενδιαφέρον.

Το πρώτο και κύριο από αυτά είναι ο **ισλαμο-χριστιανικός διάλογος** και οι ισλαμο-χριστιανικές σχέσεις, στο ερευνητικό πλαίσιο των οποίων εντάσσεται και η ανά χειράς εργασία. Πράγματι, η παρούσα εργασία διερευνά, την πολεμική κατά του Χριστιανισμού τεσσάρων μουσουλμάνων λογίων, για τους οποίους θα γίνει σχετική αναφορά στη συνέχεια και την απάντηση που δίνει σε αυτούς ο **Κόπτης¹ θεολόγος al-Şafi**.

Το δεύτερο επιστημονικό πεδίο, το οποίο πραγματεύεται η εργασία αυτή, αφορά στην **αραβική ισλαμική γραμματεία**. Στην εν λόγω εργασία εξετάζονται ισλαμικά έργα μουσουλμάνων λογίων από το πρωτότυπο, έργα γραμμένα στην αραβική γλώσσα. Σημειωτέον, ότι σε αντίθεση με τη μέθοδο που ακολουθείται από αρκετούς δυτικούς μελετητές, η συγκεκριμένη έρευνα δε βασίζεται σε δευτερογενείς πηγές και συνεπώς δεν αποτελεί μια «οριενταλιστικού τύπου» ανάλυση των εν λόγω κειμένων, αλλά, αντίθετα, χαρακτηρίζεται από την προσέγγιση των κειμένων αυτών από το πρωτότυπο, μέσα δηλ. από τα ίδια τα ισλαμικά κείμενα, τα οποία, όπως προαναφέρθηκε, είναι γραμμένα στην αραβική γλώσσα.

Το τρίτο επιστημονικό πεδίο, το οποίο διερευνά η παρούσα εργασία, είναι εκείνο της **αραβικής χριστιανικής γραμματείας και θεολογίας**. Η εξέταση της προσωπικότητας και των έργων του Κόπτη θεολόγου al-Şafi εντάσσεται ερευνητικά στο πλαίσιο της αραβικής χριστιανικής γραμματείας. Αξίζει να σημειωθεί, ότι ο τομέας αυτός, της αραβικής χριστιανικής γραμματείας, αποτελεί ένα επιστημονικό πεδίο σχεδόν

¹ Κόπτης σημαίνει έναν εθνικό-γλωσσικό προσδιορισμό και όχι εκκλησιαστικό-δογματικό, όπως κατέληξε. Η γλώσσα είναι εξέλιξη της αρχαίας αιγυπτιακής, αλλά γράφεται με ελληνικά γράμματα. Ο όρος «κοπτικός» είναι αντιδάνειο από το ελληνικό "αιγυπτιακός" που προέρχεται πάλι από την αιγυπτιακή λέξη Χα-Κα-Πτά, δηλ. "σπίτι του Κά (της ζωικής δύναμης), του Πτά", που ήταν βασικός θεός του αιγυπτιακού πανθέου. Επομένως το "κοπτικός" χαρακτηρίζει γλώσσα και εθνική κουλτούρα. Μετά τον 5^ο αι. η πλειονότητα αποσχίσθηκε από την (χαλκιδόνια) Ορθοδοξία και από τότε το κοπτικός σημαίνει και προχαλκιδόνιος. Δ. Μόσχος, «Ιστορία Αρχαίων Ανατολικών Εκκλησιών: Εισαγωγικά», Ανοικτ. Ακαδ. Μαθήματα στον διαδικτυακό τόπο: <http://opencourses.uoa.gr/modules/units/?course=THEOL1&id=890>, (15-11-2017), σ. 3. Με την παραπάνω έννοια αναφέρεται ο όρος «Κόπτης» στην ανά χειράς εργασία.

παρθένο και ανεξερεύνητο στην ελληνική βιβλιογραφία. Πρέπει, ωστόσο, να αναφερθεί, ότι τα τελευταία χρόνια το συγκεκριμένο επιστημονικό πεδίο αρχίζει να απασχολεί και κάποιους ερευνητές στο εξωτερικό, ιδίως στον δυτικό κόσμο.

Τέλος, ένας ακόμη λόγος –προσωπικός αυτή τη φορά– που μας ώθησε να ασχοληθούμε με το συγκεκριμένο θέμα είναι το γεγονός, ότι γεννηθήκαμε και μεγαλώσαμε στην Αίγυπτο, μια χώρα με έντονο το θρησκευτικό στοιχείο, στην οποία ζουν και συνυπάρχουν χριστιανοί Κόπτες και μουσουλμάνοι. Έτσι, αποτελούσε για εμάς προσωπική πρό(σ)κληση το να ασχοληθούμε με ένα θέμα που αφορά την ισλαμο-χριστιανική αντιπαράθεση. Ένα τέτοιο θέμα, ιδιαίτερα σε μια εποχή όπως η σημερινή, στην οποία κυριαρχεί ο θρησκευτικός φανατισμός και η θρησκευτική βία, θεωρούμε, ότι έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον.

Στο σημείο αυτό, αισθανόμαστε την ανάγκη να εκφράσουμε τις θερμές ευχαριστίες μας και την απέραντη εκ μέσης καρδιάς ευγνωμοσύνη μας προς τον επιβλέποντα Καθηγητή μας, Θεοφιλέστατο Επίσκοπο Αβύδου κ. Κύριλλο (Κατερέλο), για τις γόνιμες συμβουλές του και την πολύτιμη βοήθεια που μας προσέφερε καθ' όλη τη διάρκεια της εκπονήσεως της διδακτορικής μας διατριβής. Θερμές ευχαριστίες επίσης οφείλουμε και στα άλλα δύο μέλη της τριμελούς επιτροπής, την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια, ειδική σε θέματα Ισλάμ, ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου και Μεσανατολικών ζητημάτων, Αγγελική Ζιάκα, καθώς και την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ελένη Κονδύλη, αραβολόγο που με τις επιστημονικές τους υποδείξεις συνέβαλαν και αυτές τα μέγιστα στην εκπόνηση της εργασίας μας. Τέλος, θερμότερες ευχαριστίες οφείλονται και στα αγαπητά μέλη του Κοπτικού Πατριαρχείου και στον Samir Khalil, ειδικό στην αραβική χριστιανική γραμματεία και τον ισλαμο-χριστιανικό διάλογο, για την πολύτιμη βοήθεια που μας προσέφεραν και τη δυνατότητα πρόσβασης που μας παρείχαν σε ποικίλα κείμενα, τα οποία φώτισαν το θέμα της διατριβής μας.

Αθήνα, Ιούλιος 2019

Αθανασίου Δημήτριος

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	3-4
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	6-9
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	10
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	11-33
Α΄ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Βίος, έργα και μεθοδολογία του Κόπτη θεολόγου Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl (;-1253/75)	34-75
1. Η εποχή του Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl	34-42
1.1. Η πολιτική κατάσταση	34-37
1.2. Η εκκλησιαστική κατάσταση	37-40
1.3. Η κατάσταση των Κοπτών υπό την ισλαμική εξουσία κατά τον 13 ^ο αιώνα	41-42
2. Το οικογενειακό δένδρο του Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl	42-53
2.1. Η οικογένεια του	42-47
2.2. Βιογραφικά στοιχεία των αδελφών al-‘Assal	48-53
3. Ο βίος και τα έργα του θεολόγου Al-Ṣafī Abū l-Faḍā`il Mājid ibn al-‘Assāl (;-1253/1275)	54-75
3.1. Βίος και πολιτεία του al-Ṣafī	54-59
3.2. Τα έργα	60-73
3.3. Το ύφος	73-74
3.4. Η μεθοδολογία	74-75
Β΄ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Βίος και έργα των Μουσουλμάνων Λογίων	76-133
1. Βίος και έργα του Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī (περ. 780-860)	76-94
1.1. Η εποχή του	76-81

1.2. Ο βίος	81-91
1.3. Τα έργα	91-94
2. Βίος και έργα του Abū l-‘Abbas ‘Abdallāh ibn Muḥammad al-Anbārī, Ibn Shirshīr (Al-Nāshī’ al-Akbar) (;-906)	94-106
2.1. Η εποχή του	94-98
2.2. Ο βίος	98-102
2.3. Τα έργα	102-106
3. Βίος και έργα του Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusayn Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149/50-1209)	106-118
3.1. Η εποχή του	106-107
3.2. Ο βίος	107-114
3.3. Τα έργα	114-118
4. Βίος και έργα του Abū l-Baqā’ Taqī al-Dīn Ṣālih ibn al-Ḥusayn ibn Ṭalḥa ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Hāshimī al-Ja‘farī al-Zaynabī (1185-1270)	119-133
4.1. Η εποχή του	119-121
4.2. Ο βίος	121-125
4.3. Τα έργα	125-133
Γ’ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Το δόγμα της Αγίας Τριάδος	134-197
1. Η διδασκαλία περί Θεού στον Χριστιανισμό	138-158
1.1. Το ισλαμικό ερώτημα	138-144
1.2. Η απάντηση του al-Ṣafī	144-158
2. Ο Πατήρ ως πηγή των άλλων δύο υποστάσεων της Αγίας Τριάδος	158-172
2.1. Η ισλαμική ένσταση	158-166
2.2. Η απάντηση του al-Ṣafī	166-172

3. Οι "σύμφυτες" ιδιότητες της θείας ουσίας	172-189
3.1. Η ισλαμική κριτική	175-181
3.2. Η απάντηση του al-Safī	182-189
4. Το Άγιο Πνεύμα	189-197
4.1. Η ισλαμική θέση	191-195
4.2. Η απάντηση του al-Safī	195-197
Δ' ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Ο Ιησούς Χριστός	198-403
1. Η θεότητα του Ιησού Χριστού	202-327
1.1. Τα ισλαμικά επιχειρήματα κατά της θεότητάς του	202-285
1.2. Η αναίρεση των ισλαμικών επιχειρημάτων από τον al-Safī	285-327
2. Η θεία ενανθρώπηση	328-384
2.1. Οι ισλαμικές αντιρρήσεις	330-356
2.2. Η απάντηση του al-Safī	356-384
3. Η σταύρωση του Χριστού	385-403
3.1. Η ισλαμική πολεμική	387-396
3.2. Η απάντηση του al-Safī	396-403
Ε' ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου	404-447
1. Ο Χριστός ως σωτήρας ολόκληρης της ανθρωπότητας	406-412
1.1. Οι ισλαμικές αντιρρήσεις	407-409
1.2. Η απάντηση του al-Safī	409-412
2. Μέριμνες, νομικές απαιτήσεις και τιμωρία	412-421
2.1. Η ισλαμική κριτική	412-417
2.2. Η απάντηση του al-Safī	417-421
3. Αμαρτία και θάνατος	421-432

3.1. Η ισλαμική κριτική	422-423
3.2. Η απάντηση του al-Safi	423-432
4. Η σταυρική θυσία του Χριστού και η σωτηρία του ανθρώπου	432-447
4.1. Η αμαρτία του Αδάμ	432-439
4.2. Οι αμαρτίες και το βάπτισμα	439-443
4.3. Η σταύρωση του Χριστού και η τήρηση των εντολών	443-445
4.4. Ο ρόλος του διαβόλου και των ιουδαίων	445-447
ΣΤ' ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η Αγία Γραφή και ο Μωάμεθ	448-526
1. Η αξιοπιστία της Αγίας Γραφής	452-475
1.1. Η ισλαμική κριτική	452-456
1.2. Η απάντηση του al-Safi	456-475
2. Αντιφάσεις στην Αγία Γραφή	475-495
2.1. Η ισλαμική κριτική	476-490
2.2. Η απάντηση του al-Safi	490-495
3. Ο Προφήτης Μωάμεθ στη Βίβλο	496-526
3.1. Η ισλαμική επιχειρηματολογία	498-515
3.2. Η αναίρεση της	515-526
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	527-546
ΓΛΩΣΣΑΡΙ	547-551
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	553-596

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

CMR: Christian Muslim Relations

CE: The Coptic Encyclopedia

EI: Encyclopedia of Islam

OCA: Orientalia Christiana Analecta

OCP: Orientalia Christiana Periodica

Or. Chr: Oriens Christianus

Par. Or: Parole de l'Orient

PG: J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Graeca

PL: Patrologia Latina

PO: Patrologia Orientalis

ROC: Revue de l'Orient Chrétien

JSS: Journal of Semitic Studies

JTS: Journal of Theological Studies

JIS: Journal of Islamic Studies

ISCH: Islamochristiana

SOCC: Studia Orientalia Christiana Collectanea

SI: Studia Islamica

ΕΑΠ: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα έρευνα έχει ως αντικείμενο τον **διάλογο του Κόπτη Θεολόγου Al-Safī ibn al-'Assāl (-1253/75) με το Ισλάμ**. Δεν πρόκειται για έναν άμεσο διάλογο, αλλά αφορά πολεμικά έργα κατά του Χριστιανισμού τεσσάρων μουσουλμάνων λογίων, τα οποία εγράφησαν μεταξύ 8^{ου} και 13^{ου} αιώνα και τις απαντήσεις που δίνει σε αυτά τα πολεμικά έργα ο Κόπτης θεολόγος al-Safī, αργότερα, τον 13^ο αι. Έτσι, το παρόν πόνημα εκθέτει και εξετάζει τα αντιρρητικά κατά του Χριστιανισμού επιχειρήματα των μουσουλμάνων λογίων και παράλληλα προβάλλει τα ανάλογα αντεπιχειρήματα του Κόπτη θεολόγου al-Safī κατά του Ισλάμ. Η εργασία κινείται σε ένα πλαίσιο αντιπαραβολής, προβάλλοντας αμφότερες τις πλευρές των επιχειρημάτων. Οι μουσουλμάνοι λόγιοι, οι οποίοι ασκούν κριτική στον Χριστιανισμό και στους οποίους εν συνεχεία απαντά ο al-Safī είναι, ο (πρώην χριστιανός) **ιατρός και φιλόσοφος 'Alī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī (περ. 780-860)**, ο **ποιητής και μουταζιλίτης² λόγιος Al-Nāshī' al-Akbar (-906)**, ο **φιλόσοφος και θεολόγος Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149/50-1209)** και τέλος, ο **λόγιος δικαστής Taqī al-Dīn al-Ja'farī (1185-1270)**.

Τα θέματα που αποτελούν αντικείμενο αυτής της αντιπαραθέσεως και τα οποία πραγματεύεται η εν λόγω εργασία, είναι τα εξής: α) το δόγμα περί Αγίας Τριάδος, β) το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, γ) η σωτηρία του κόσμου, δ) η αξιοπιστία της Αγίας Γραφής και ε) η προφητική ιδιότητα του Μωάμεθ και κατά πόσο ο τελευταίος προφητεύεται μέσα στη Βίβλο. Αξίζει να αναφερθεί, ότι αυτά αποτελούν τα σημαντικότερα θέματα που θίγουν οι μουσουλμάνοι λόγιοι και στα οποία, στη συνέχεια, απαντά ο al-Safī. Πέραν όμως των θεμάτων αυτών, στην αντιπαραθέση αυτή υπάρχουν και άλλα θέματα που θίγονται και από τις δύο πλευρές, στα οποία όμως, οι αναφορές στους σ' αυτά είναι σποραδικές και αρκετά λίγες για να διαμορφώσουν μια ξεχωριστή ενότητα ή ξεχωριστό κεφάλαιο, γι' αυτό και δε συμπεριλαμβάνονται στην παρούσα εργασία. Τα θέματα αυτά είναι τα ακόλουθα: ο Παράδεισος, η λογική, η επιστήμη και η πρόοδος στον Χριστιανισμό και στο Ισλάμ, το ισλαμικό Δίκαιο, η χριστιανική λατρεία κ.ά.

Αξίζει εξ' αρχής να αναφερθεί, ότι ο Κόπτης θεολόγος al-Safī δεν απαντά σε όλα όσα θίγονται κατά του Χριστιανισμού από τους εν λόγω μουσουλμάνους λόγιους· δηλ. υπάρχουν αρκετά επιχειρήματα, τα οποία ο

² Για τους μουταζιλίτες γίνεται λόγος παρακάτω. Βλ. σσ. 89-91.

Κόπτης θεολόγος δείχνει να προσπερνά. Σε ορισμένες περιπτώσεις ο al-Ṣafī αναιρεί επιλεκτικά τα ισλαμικά επιχειρήματα κατά του Χριστιανισμού.

Από τα επιχειρήματα, τα οποία δεν αναιρεί ο Κόπτης θεολόγος, αρκετά είναι του al-Ja'farī και ορισμένα του al-Nāshī'. Αναφορικά με τα επιχειρήματα του al-Ja'farī, στα οποία δεν απαντά ο al-Ṣafī, ο τελευταίος κάνει κάτι τέτοιο, διότι, όπως σημειώνει στην εισαγωγή του συγκεκριμένου απαντητικού έργου του, έχει απαντήσει σ' αυτά τα επιχειρήματα του al-Ja'farī στο αντίστοιχο απαντητικό του έργο κατά του al-Ṭabarī³. Παρ' όλα αυτά, η θέση αυτή του al-Ṣafī δε φαίνεται να πείθει, αφού αρκετά από τα επιχειρήματα του al-Ja'farī δεν τα χρησιμοποιεί ο al-Ṭabarī. Επομένως, η πιο πιθανή εξήγηση είναι, ότι ο Κόπτης θεολόγος δεν αναιρεί όλα τα επιχειρήματα που παρουσιάζει ο al-Ja'farī, είτε α) γιατί ο ίδιος τα θεωρεί ασήμαντα και αδύναμα επιχειρήματα, γι' αυτό και δε χηρίζουν αναιρέσεως κατ' αυτόν, είτε β) γιατί τα επιχειρήματα του al-Ja'farī είναι αρκετά και θα ήταν αδύνατο για πρακτικούς λόγους να αναιρεθούν ένα προς ένα. Όσον αφορά στα αντίστοιχα επιχειρήματα του al-Nāshī', τα οποία προσπερνά και δεν αναιρεί ο al-Ṣafī, αυτό μάλλον οφείλεται στο ότι ο ίδιος τα θεωρεί ασήμαντα και συνεπώς δεν απαιτούν αναίρεση, αφού, σε αντίθεση με τα επιχειρήματα του al-Ja'farī, τα αντίστοιχα επιχειρήματα του al-Nāshī' είναι λίγα.

Υπάρχουν και κάποια πολεμικά έργα των εν λόγω μουσουλμάνων λογίων, στα οποία δεν απαντά ο al-Ṣafī. Ένα από τα έργα αυτά είναι του al-Ṭabarī και φέρει τον τίτλο *Θρησκεία και Κράτος*⁴. Στο έργο αυτό ο εν λόγω μουσουλμάνος συγγραφέας, όπως θα αναφερθεί και στη συνέχεια, επιχειρηματολογεί αντλώντας επιχειρήματα μέσα από τη Βίβλο υπέρ της προφητικής ιδιότητας του Μωάμεθ. Ωστόσο, απ' ό,τι φαίνεται, το έργο αυτό ο al-Ṣafī δεν το αναιρεί, διότι μάλλον δεν το γνώριζε, αφού στο τέλος του απαντητικού του έργου, με τίτλο *Απάντηση στις κατηγορίες για αλλοίωση του Ευαγγελίου*⁵, ο Κόπτης θεολόγος αναφέρει, ότι ο al-Ṭabarī δε μνημονεύει καμία προφητεία μέσα από τη Βίβλο που να αφορά στο πρόσωπο του Μωάμεθ⁶. Αυτό σημαίνει, ότι δεν είχε λάβει υπόψη του το συγκεκριμένο έργο.

³ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injīl*, Marqus Jirjis, al-Qāhirah, 1926/27, σσ. 2-3.

⁴ Για το έργο αυτό θα γίνει εκτενής αναφορά στο οικείο κεφάλαιο.

⁵ Για το εν λόγω έργο γίνεται σχετική αναφορά στο οικείο κεφάλαιο.

⁶ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 120.

Ο al-Ṣafī δεν απαντά ξεχωριστά και σε κάποια έργα του al-Rāzī⁷. Από τα έργα αυτά του al-Rāzī, στα οποία δεν απαντά μεμονωμένα ο Κόπτης θεολόγος, το πρώτο είναι *Η μεγάλη ερμηνεία*, το οποίο στην ουσία αποτελεί ερμηνεία του Κορανίου. Στο έργο αυτό ερμηνεύονται διάφορα χριστιανικά δόγματα υπό το πρίσμα κορανικών χωρίων. Το άλλο έργο του al-Rāzī φέρει τον τίτλο *Αντιπαράθεση κατά την απάντηση στους χριστιανούς* και ουσιαστικά αποτελεί καταγραφή μιας συζητήσεως που είχε ο ίδιος ο al-Rāzī με κάποιον ανώνυμο χριστιανό θεολόγο. Υπάρχει και ένα ακόμη έργο του al-Rāzī, το οποίο και αυτό δεν το αναιρεί ξεχωριστά ο Κόπτης θεολόγος και φέρει τον τίτλο *Οι πεποιθήσεις των μουσουλμάνων και των πολυθεϊστών*. Το συγκεκριμένο έργο δεν έχει κατά βάση πολεμικό χαρακτήρα κατά του Χριστιανισμού, αφού ο μουσουλμάνος φιλόσοφος στο έργο αυτό απλώς καταγράφει ορισμένες χριστιανικές ομάδες χωρίς να ασκεί κριτική σ' αυτές και γενικότερα στον Χριστιανισμό. Κατά συνέπεια, ο al-Ṣafī δεν είχε κανένα λόγο να απαντήσει σε αυτό το έργο ξεχωριστά, αφού δεν περιέχει πολεμικά επιχειρήματα κατά του Χριστιανισμού και αποτελεί απλώς ένα ενημερωτικό έργο.

Παρά λοιπόν το γεγονός, ότι ο al-Ṣafī δεν απαντά μεμονωμένα σε αυτά τα έργα του al-Rāzī, όπως ήδη ελέχθη, εντούτοις, ο Κόπτης θεολόγος αναιρεί αρκετές από τις κριτικές που ασκεί ο al-Rāzī στα έργα του αυτά σε ορισμένα σημεία του απαντητικού του έργου κατά του al-Rāzī που σώζεται και φέρει τον τίτλο *Η αμφιβολία που εκφράσθηκε από τον imām Fakhr al-Dīn al-khaṭīb για την ενσάρκωση και η απάντηση του shaykh al-Ṣafī σχετικά με την ένατη ερώτηση από το βιβλίο al-arba'īn (= των σαράντα ερωτήσεων)*.

Κύριες πρωτογενείς πηγές της παρούσας εργασίας αποτελούν τα πολεμικά κείμενα των μουσουλμάνων λογίων και τα απολογητικά κείμενα του Κόπτη θεολόγου. Η γλώσσα όλων των έργων αυτών είναι η αραβική. Καθώς όλα τα ισλαμικά κείμενα έχουν εκδοθεί, γίνεται χρήση των επίσημων εκδόσεων των εν λόγω έργων και οι οποίες είναι οι ακόλουθες:

Για το έργο του al-Ṭabaṭī *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, η έκδοση που χρησιμοποιείται στο παρόν πόνημα είναι αυτή του Khalid Muḥammad 'Abduh, η οποία εκδόθηκε το 2005 στο Κάιρο της Αιγύπτου από τις

⁷ Για τα έργα του al-Rāzī, βλ. σσ. 114-118.

εκδόσεις al-Nāfdha⁸. Παράλληλα με το πρωτότυπο παρατίθενται και τα μεταφρασμένα αποσπάσματα του συγκεκριμένου έργου στην αγγλική γλώσσα, το οποία μετέφρασαν ο David Thomas, Καθηγητής της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου του Birmingham σε συνεργασία με τον Rifaat Ebied, Ομότιμο Καθηγητή Σημιτικών Μελετών του Πανεπιστημίου του Σύδνεϊ⁹.

Αναφορικά με το έργο του al-Nāshi' *Η μέση οδός ανάμεσα στις διδασκαλίες*, η έκδοση, η οποία χρησιμοποιείται στην παρούσα εργασία είναι αυτή του οριενταλιστή¹⁰ και ισλαμολόγου Josef Van Ess (1934-), η οποία εκδόθηκε το 1971 στη Βηρυτό του Λιβάνου από τις εκδόσεις Frants¹¹. Παράλληλα με το πρωτότυπο παρατίθενται και τα μεταφρασμένα αποσπάσματα στην αγγλική γλώσσα του David Thomas¹².

Όσον αφορά το έργο του al-Rāzī με τίτλο *Βιβλίο των σαράντα ερωτήσεων*

⁸ Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, Tahqiq Khalid Muḥammad 'Abduh, al-Qāhirah: Maktabat al-Nāfdha, 2005.

⁹ Βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, Leiden: Brill, 2016. Επίσης έχει μεταφραστεί και στη γαλλική γλώσσα βλ. J. Gaudeul, *Riposte aux chrétiens par 'Alī al-Ṭabarī*, Rome, 1995.

¹⁰ Ο όρος οριενταλιστής είναι ακαδημαϊκός όρος (Orientalist) και αναφέρεται σ' εκείνον, ο οποίος διδάσκει, γράφει ή μελετά σχετικά με την Ανατολή —και αυτό ισχύει είτε αυτός είναι ανθρωπολόγος ή κοινωνιολόγος, είτε ιστορικός ή φιλόσοφος—, από ειδική ή γενική σκοπιά, είναι οριενταλιστής και αυτό το οποίο κάνει Οριενταλισμός. Βλ. E. Said, *Οριενταλισμός*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Αθήνα: Νεφέλη, 1996, σ. 12. Έτσι ο όρος (orientalism, orientalisme) είναι κοινόχρηστος στην αγγλική και τη γαλλική σημαίνοντας κατά κύριο λόγο έναν συγκεκριμένο ακαδημαϊκό κλάδο, αυτό των ανατολικών σπουδών. Επιλέχθηκε η απόδοση αυτού του όρου στα ελληνικά ως Οριενταλισμός αντί του Ανατολισμός (που έχει ήδη εγγραφεί ως δόκιμος όρος) για δυο βασικούς λόγους: πρώτον, χρειάστηκε μια ορολογική διάκριση ανάμεσα στο όνομα του συγκεκριμένου ακαδημαϊκού κλάδου και την περιγραφή ενός ευρύτερου ιδεολογικού και αισθητικού φαινομένου (που περιλαμβάνει και τον ακαδημαϊκό κλάδο) — γιατί αυτή ακριβώς είναι η χρήση του όρου από τον Edward Said· δεύτερον, η ενσωμάτωση στα ελληνικά ενός ξενότροπου όρου (όπως, για παράδειγμα, λέγεται, σοσιαλισμός, ιμπεριαλισμός) εξυπηρετεί καλύτερα μια τέτοια χρήση επειδή δίνει αυτήν ακριβώς την αίσθηση του πραγματοποιημένου, της απολιθωμένης γλωσσικής σημασίας που αντιστέκεται στην ουσιαστική κατανόηση: εύκολα το καταλαβαίνει αυτό κανείς εάν σκεφθεί τις συνδηλώσεις που μεταφέρουν αντίστοιχα, στην κοινή ελληνική χρήση τους, οι επιθετικοί προσδιορισμοί ανατολικός ή οριεντάλ. Χρησιμοποιήθηκε λοιπόν άφοβα ο όρος «οριενταλιστής», προκειμένου να διαχωριστεί αυστηρά από τις ιδεολογικές και τις γεωγραφικές σημασίες. Βλ. E. Said, *Οριενταλισμός*, όπ. παρ., σσ. 11-12.

¹¹ Βλ. Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, Tahqiq Josef Van Ess, Bayrūt, Dār al-Nāshar Frants, 1971.

¹² Βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, Leiden: Brill, 2008, σσ. 35-77. Το έργο αυτό μεταφράστηκε επίσης και στη γερμανική γλώσσα από τον Josef Van Ess. Βλ. J. Van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nāshi' al-Akbar*, Orient Institut, Beirut, 1971, σσ. 76-87.

για τις αρχές της θρησκείας, η έκδοση, η οποία χρησιμοποιείται, είναι αυτή του καθηγητή Συγκριτικής των θρησκειών Aḥmad Hijāzī al-Saqqā και η οποία εκδόθηκε το 1986 στο Κάιρο από τις εκδόσεις al-Taḍāmon¹³. Το έργο αυτό δεν έχει μεταφρασθεί σε κάποια ευρωπαϊκή γλώσσα, γι' αυτό και αναλάβαμε να μεταφράσουμε τα σχετικά αποσπάσματα από την αραβική στην ελληνική γλώσσα στην παρούσα εργασία.

Σχετικά με τα έργα του al-Ja'farī, όπως το κλασικό του έργο *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο*, στην παρούσα εργασία χρησιμοποιείται η έκδοση του Khālid Muḥammad 'Abduh, η οποία εκδόθηκε το 2006 στην Giza της Αιγύπτου από τις εκδόσεις al-Nāfidha¹⁴. Για το δεύτερο έργο του al-Ja'farī *Το βιβλίο των δέκα ερωτήσεων: Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων* χρησιμοποιείται η διδακτορική διατριβή της Amal bint Mabruk ibn Nāhis al-Luhībī, η οποία εκπονήθηκε στο Τμήμα ισλαμικών Σπουδών της φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Umm al-Qurā¹⁵. Ορισμένα αποσπάσματα αυτού του έργου μεταφράστηκαν στην αγγλική γλώσσα από τον Diego Sarrío Cucarella, Επίκουρο Καθηγητή ισλαμικών και αραβικών Σπουδών του Ανατολικού Ινστιτούτου της Ρώμης¹⁶. Όσον αφορά το έργο του al-Ja'farī *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* έγινε χρήση της μοναδικής έκδοσης αυτού του έργου, η οποία είναι του Muḥammad Muḥammad Ḥasānayn και η οποία εκδόθηκε το 1988 στο Κάιρο της Αιγύπτου από τις εκδόσεις Wahba¹⁷. Τα έργα του al-Ja'farī, εκτός από ορισμένα αποσπάσματα του έργου *Το βιβλίο των δέκα ερωτήσεων: Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων* δεν έχουν μεταφρασθεί σε κάποια ευρωπαϊκή γλώσσα, γι' αυτό και αναλάβαμε να μεταφράσουμε τα σχετικά αποσπάσματα από την αραβική στην ελληνική

¹³ Βλ. Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba'īn fi 'uṣūl al-dīn*, (1), (2), Tahqīq Aḥmad Hijāzī al-Saqqā, al-Qāhirah: Maṭba'at Dār al-Taḍāmon, 1986.

¹⁴ Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, Tahqīq Khālid Muḥammad 'Abduh, Giza, Miṣr: Maktabat al-Nāfidha, 2006. Το έργο αυτό εκδόθηκε επίσης και από τον Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥmān Qadaḥ. Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, (1), (2), Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥmān Qadaḥ, Jāmi'at al-Islāmiyya bi-l-Madīna al-Munawwara, al-Majlis al-'Ilmī, Markaz al-Baḥṭh al-'Ilmī, Riyāḍ: Maktabat al-'Ubaykān, 1998.

¹⁵ Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, Risālit Doctorāh fi Jam'ait Umm al-Qurā, Kuliyyet al-Adāb wal-'ulum al-Insanīyyah, Qism al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 2011.

¹⁶ Βλ. D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ḡa'farī (d. 668/1270)», στο: *ISCH* 42 (2016), σσ. 71-102.

¹⁷ Βλ. Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, Tahqīq Muḥammad Muḥammad Ḥasānayn, Doha: Maktabat al-Madāris, al-Qāhirah: Maktaba Wahba, 1988.

γλώσσα.

Όλα τα έργα του al-Ṣafī έχουν εκδοθεί, εκτός από ένα έργο του, στο οποίο στην παρούσα εργασία θα χρησιμοποιηθεί το σχετικό χειρόγραφο. Το έργο αυτό φέρει τον τίτλο *Απάντηση στον Al-Nāshi' al-Akbar*. Πρόκειται για ένα ανέκδοτο χειρόγραφο, το οποίο ευρίσκεται στην κοπτική μονή του Αγίου Μηνά (όπου έχει μεταφερθεί πλέον από το Κοπτικό Πατριαρχείο του Καΐρου), με τίτλο Θεολογία και αριθμό 83 (MS Cairo, Coptic Patriarchate - Apolog 83)¹⁸.

Για το έργο του al-Ṣafī *Οι αλήθειες ως απάντηση στις συμβουλές*, η παρούσα εργασία βασίζεται στην έκδοση που ανέλαβε ο Κόπτης λόγιος Marqus Jirjis στο Κάιρο της Αιγύπτου το 1926¹⁹. Ορισμένα τμήματα του έργου έχουν μεταφραστεί από τον Samir Khalil στη γαλλική γλώσσα, από τα οποία γίνεται σχετική χρήση²⁰.

Σχετικά με το έργο *Σύντομα κεφάλαια στην Τριαδικότητα και τη θεία ενανθρώπιση*, η εργασία βασίζεται στην έκδοση του έργου, την οποία ανέλαβε ο Samir Khalil²¹. Πρόκειται για ένα έργο, στο οποίο εκτός από την έκδοση του πρωτοτύπου παρατίθενται και η μετάφρασή του στη γαλλική γλώσσα.

Όσον αφορά το έργο *Η αμφιβολία που εκφράσθηκε από τον imām Fakhr al-Dīn al-khatīb για την ενσάρκωση και η απάντηση του Shaykh al-Ṣafī σχετικά με την ένατη ερώτηση από το βιβλίο al-arba'īn (= των σαράντα ερωτήσεων)*, η εργασία βασίζεται στην έκδοση του έργου του αδελφού του al-Ṣafī του al-Mu'taman και συγκεκριμένα στη θεολογικο-φιλοσοφική του

¹⁸ Παρά το γεγονός, ότι ο Samir Khalil έχει έτοιμη την έκδοση του έργου αυτού, ωστόσο αυτή δεν έχει καταστεί ακόμη εφικτή. Γι' αυτό και η παρούσα εργασία θα βασισθεί στο παραπάνω χειρόγραφο, όπως ήδη ελέχθη. Για το εν λόγω χειρόγραφο, βλ. MS Cairo, Coptic Patriarchate -Theology 83.

¹⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, Nashr Marqus Jirjis, al-Qāhirah, 1926. Πρέπει επίσης να σημειωθεί, ότι το έργο αυτό σώζεται και από τον αδελφό του al-Ṣafī, al-Mu'taman, στην περιφημη θεολογικο-φιλοσοφική του εγκυκλοπαίδεια. Βλ. Al-Mu'taman, *Majmū' uṣūl al-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn*, (1), Tahqīq Wadi 'Awad Abullif, al-Qāhirah-al-Qūts: Maṭba'at al-Abāh al-Fransīiin, 1998, σσ. 60-61, 252-269, 272-274· βλ. επίσης, Al-Mu'taman, *Majmū' uṣūl al-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn*, (2), Tahqīq Wadi 'Awad Abullif, al-Qāhirah-al-Qūts: Maṭba'at al-Abāh al-Fransīiin, 1999, σσ. 61-62, 198, 201, 203. Ομοίως, ο Abū l-Barakāt ibn Kabar (-1324) στο περιφημο έργο του *Λυχνία Σκότους*, αναφέρει ορισμένα σημεία αυτής της πραγματείας. Βλ. Abū l-Barakāt, *Miṣbāh al-zulma wa-īdāh al-khidma*, (1), Tahqīq Samir Khalil, al-Qāhirah: Dār al-kutub, σ. 9.

²⁰ Βλ. S. Khalil, «L'accord des religions monothéistes entre elles selon al-Ṣafī Ibn- 'Assāl», στο: ROC 36 (1986), σσ. 206-229. Βλ. και του ιδίου, «La réponse d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl à la réfutation des chrétiens de 'Alī al-Tabarī», στο: *Par. Or* 11 (1983), σσ. 281-328.

²¹ Βλ. του ιδίου, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, επιμ. και μτφρ. S. Khalil, PO, 42, Turnhout, 1985.

εγκυκλοπαίδεια, στην οποία διασώζεται ολόκληρο το απολογητικό έργο του al-Ṣafī. Το έργο αυτό εκδόθηκε στο Κάιρο το 1999 από τον Φραγκισκανό αιγυπτιακής καταγωγής ιερέα Wadi 'Awad Abullif και από τις εκδόσεις al-Abāh al-Fransīsiin²². Σχετικά με το έργο *Απάντηση στις κατηγορίες για αλλοίωση του Ευαγγελίου* στην εργασία χρησιμοποιείται η μοναδική έκδοση αυτού του έργου, την οποία ανέλαβε ο Κόπτης λόγιος Marqus Jirjis στο Κάιρο της Αιγύπτου τα έτη 1926 με 1927²³.

Τέλος για το έργο του *Απάντηση στο γνωστό έργο "Αναμμένη λαμπάδα"*, του *Abū l-Manṣūr ibn Faṭḥ al-Dimiyāṭī*, σε ένα βιβλίο που προορίζεται να αποτελέσει "*Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*", ενώ δεν έχει εκδοθεί αυτοτελώς, στην παρούσα εργασία γίνεται χρήση από τα αποσπάσματα, τα οποία έχει εκδώσει ο Samir Khalil σε μια σειρά άρθρων. Τα κείμενα αυτά είναι τα ακόλουθα: α) *Ο Χριστιανισμός αποτελεί την κορύφωση της εξέλιξης της ανθρωπότητας, οπότε δε χρειάζεται άλλο βιβλίο πλην του Ευαγγελίου*²⁴, β) *Το αδύνατο της αλλοίωσης της Torah και του Ευαγγελίου*²⁵, γ) *Άραγε, η μαρτυρία του Κορανίου υποστηρίζει την αλλοίωση της Torah και του Ευαγγελίου;*²⁶, δ) *Το Ευαγγέλιο είναι το τελευταίο βιβλίο που εστάλη άνωθεν*²⁷.

Αρκετά αποσπάσματα από τα παραπάνω έργα του al-Ṣafī έχουν μεταφρασθεί στην ιταλική γλώσσα από τον Wadi Abullif. Τα έργα αυτά είναι *Η Σωτηριολογία του al-Ṣafī*²⁸ καθώς και *Η Υποστατική ένωση του Χριστού στα γραπτά του Κόπτη θεολόγου al-Ṣafī*²⁹. Στην παρούσα εργασία πέρα από τα πρωτότυπα έργα παρατίθενται και τα μεταφρασμένα αποσπάσματα, ενώ όσα δεν έχουν μεταφρασθεί σε κάποια ευρωπαϊκή γλώσσα, αναλάβαμε τη μετάφραση τους από την αραβική στην ελληνική. Εξ όσων γνωρίζουμε, με το θέμα της ανά χειρας εργασίας δεν έχει ασχοληθεί κανείς άλλος ερευνητής. Ωστόσο, σε μεμονωμένες πτυχές του

²² Βλ. Al-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ., σσ. 142-150.

²³ Βλ. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁴ Βλ. S. Khalil, «Al-Masīhiyya qimmat tatawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar», li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl, *Al-Manāra* 29 (1988), σσ. 73-86.

²⁵ Βλ. του ιδίου, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injīl», li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl, *Al-Manāra* 26 (1985), σσ. 407-420, 505-507.

²⁶ Βλ. του ιδίου, «Hal tuqbal shahādat al-Qur'ān 'alā tahrif l-Injīl wa-l-Tawrāt?», li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl, *Al-Manāra* 25 (1984), σσ. 497-508, 587-588.

²⁷ Βλ. του ιδίου, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal», li-Ṣafī l-Dawla ibn al-'Assāl, *Al-Manāra* 24 (1983), σσ. 275-286, 367-368.

²⁸ Βλ. W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-'Assāl», στο: SOCC 25 (1992), σσ. 197-216.

²⁹ Βλ. του ιδίου, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-'Assāl», στο: SOCC 21 (1988), σσ. 5-71.

θέματος αυτού έχουν συγγραφεί μελέτες, η κυριότερη των οποίων είναι εκείνη του Samir Khalil. Ο συγγραφέας όμως αυτός μελετά μια μικρή πτυχή αυτής της αντιπαραθέσεως. Το πρώτο σχετικό κείμενό του είναι ένα άρθρο του με θέμα *Η απάντηση του al-Ṣafī στο πολεμικό έργο του al-Ṭabarī*³⁰. Στο άρθρο αυτό, ο S. Khalil παρουσιάζει μια πτυχή της αντιπαραθέσεως του al-Ṣafī με τον al-Ṭabarī, εκθέτοντας και αναλύοντας τα επιχειρήματα του μουσουλμάνου λογίου al-Ṭabarī και τα αντίστοιχα αντεπιχειρήματα του Κόπτη θεολόγου al-Ṣafī. Σε ένα δεύτερο άρθρο του ο S. Khalil εξετάζει τη *θεία ενσάρκωση του Χριστού εκ Πνεύματος Αγίου και Μαρίας της Παρθένου*³¹. Ομοίως και στο άρθρο αυτό, ο S. Khalil παρουσιάζει μια πτυχή ενός εκ των επιχειρημάτων του al-Ja'fa'fī και την απάντηση σε αυτό του al-Ṣafī.

Μελέτες έχουν εκπονηθεί και από άλλους ερευνητές, αλλά οι μελετητές αυτοί πραγματεύονται μεμονωμένα είτε τα ισλαμικά κείμενα, είτε τα κείμενα του Κόπτη θεολόγου. Επί παραδείγματι, σχετικές μελέτες αναφορικά με τους μουσουλμάνους λογίους έχουν εκπονήσει αρκετοί μελετητές. Για τον 'Alī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī έχουν ασχοληθεί εν εκτάσει αρκετοί ερευνητές. Συγκεκριμένα, για τον βίο του έχει συγγράψει σχετικές μελέτες η Camilla Adang, καθηγήτρια Αραβικών και Ισλαμικών Σπουδών του Πανεπιστημίου του Tel Aviv. Η σχετική της μελέτη αφορά στα έργα μουσουλμάνων συγγραφέων από τον ibn Sahl Rabban μέχρι τον Ibn Ḥazm (994-1064) αναφορικά με τον Ιουδαϊσμό και την ιουδαϊκή Βίβλο³². Επίσης, ο David Thomas στο συλλογικό τόμο *ισλαμο-χριστιανικές σχέσεις: Μια βιβλιογραφική ιστορία* παρουσιάζει συνοπτικά τον βίο του al-Ṭabarī αλλά και τα δύο πολεμικά του έργα κατά του Χριστιανισμού³³.

Ανάλογες μελέτες, μικρότερης όμως έκτασης, έχει συγγράψει και ο οριενταλιστής Max Meyerhof (1874-1945) σχετικά με την ιατρική

³⁰ Βλ. S. Khalil, «La réponse d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl à la réfutation des chrétiens de 'Alī al-Ṭabarī», *όπ. παρ.*, σσ. 281-328.

³¹ Βλ. του ιδίου, «Un traité perdu d'al-Ṣafī b. al-'Assāl sur l'Incarnation du Christ de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie», στο: *After Chalcedon. Studies in theology and Church history offered to Professor Albert van Roey for his seventieth birthday, Orientalia Lovaniensia Analecta 18*, επιμ. C. Laga, J. Munitiz, L. van Rompay, Leuven, (1985), σσ. 283-296.

³² Βλ. C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from ibn Rabban to ibn Ḥazm, Islamic Philosophy, Theology, and Science*, τ. 22, Leiden: E.J. Brill, 1996, σσ. 23-27.

³³ D. Thomas, «'Alī I-Ṭabarī», στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 1 (600-900), επιμ. D. Thomas & B. Roggema, Leiden: Brill, 2009, σσ. 669-674.

πραγματεία του al-Ṭabarī που φέρει τον τίτλο *Ο Παράδεισος της Σοφίας*³⁴ κ.ά.

Όσον αφορά στις ειδικότερες μελέτες γύρω από τα έργα του al-Ṭabarī και πάλι ο David Thomas, σε συνεργασία με τον Rifaat Ebied, όπως ήδη αναφέρθηκε, συνέγραψε το έργο *Τα πολεμικά έργα του 'Alī al-Ṭabarī*³⁵, το οποίο περιέχει μετάφραση, συνοδευόμενη από σχόλια, από την αραβική στην αγγλική γλώσσα και των δύο πολεμικών έργων του al-Ṭabarī, δηλ. των έργων *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* και *Θρησκεία και Κράτος*, για τα οποία θα γίνει εκτενής αναφορά στη συνέχεια. Μια άλλη σχετική μελέτη πάλι του David Thomas είναι εκείνη που πραγματεύεται και σχολιάζει το έργο του al-Ṭabarī *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*³⁶.

Αναφορικά με τον al-Nāshī' al-Akbar, έχουν εκπονηθεί και γι' αυτόν ανάλογες μελέτες. Έτσι, σχετικά με τον βίο του, από τους Άραβες ερευνητές ο ιρακινής καταγωγής αραβολόγος και μελετητής της αραβικής γραμματείας Karim 'Alkam al-Kabi (1947-2015) έχει συγγράψει έργο για τον βίο και τα έργα του al-Nāshī'³⁷. Ομοίως, από τους Άραβες μελετητές έχει συγγράψει σχετική μελέτη και ο Abū Zayd, στην οποία εκθέτει και τον βίο του al-Nāshī'³⁸.

Από τους δυτικούς μελετητές, εκείνοι που έχουν ασχοληθεί με την προσωπικότητα του al-Nāshī', ιδίως δε με τη θεολογική και φιλοσοφική του σκέψη, είναι δύο. Ο ένας είναι ο Γερμανός ισλαμολόγος και οριενταλιστής Josef van Ess, όπως ήδη αναφέρθηκε, ο οποίος συνέγραψε στη γερμανική γλώσσα σχετική μελέτη για την προσωπικότητα του al-Nāshī', ενώ ταυτόχρονα εξέδωσε και δύο φιλοσοφικά-θεολογικά έργα του al-Nāshī', τα οποία μετέφρασε στη γερμανική γλώσσα³⁹. Παράλληλα, εξέδωσε το πρωτότυπο το έργο του al-Nāshī' *Η μέση οδός ανάμεσα στις διδασκαλίες*, για το οποίο έγινε λόγος παραπάνω, αφού πάνω σε αυτή την έκδοση θα βασισθεί το παρόν πόνημα. Ο δεύτερος από τους δυτικούς

³⁴ Για το εν λόγω έργο θα γίνει σχετική αναφορά στη συνέχεια. Σχετικά με το έργο του Max Meyerhof, βλ. M. Meyerhof, «'Alī at-Ṭabarī's "Paradise of wisdom": One of the oldest Arabic compendiums of medicine», στο: *Isis*, τ. 16/1, (1931), σσ. 6-54.

³⁵ Βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

³⁶ Βλ. D. Thomas, «'Alī Ibn Rabban al-Ṭabarī. A convert's assessment of his former faith», στο: *Christians and Muslims in dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut, (2007), σσ. 137-156.

³⁷ Βλ. K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Ḥayātuhu wa-adabuhu*, Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Baṣā'ir lil-Ṭibā'ah, 2012.

³⁸ Βλ. A. Abū Zayd, *Bina' al-qasīda fi Shāi'r al-Nāshī' al-Akbar*, al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1994.

³⁹ Βλ. J. Van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nāshī' al-Akbar*, όπ. παρ.

ερευνητές που έχουν ασχοληθεί με τον al-Nāshī' είναι και πάλι ο David Thomas, όπως αναφέρθηκε, ο οποίος μετέφρασε στην αγγλική γλώσσα την ενότητα που αφορά στους χριστιανούς από το έργο του al-Nāshī' *Η μέση οδός ανάμεσα στις διδασκαλίες*⁴⁰. Ο D. Thomas, εκτός από τη μετάφραση του έργου, παραθέτει και διάφορα σχόλια επί του θέματος. Επιπλέον, ο D. Thomas, στο συλλογικό έργο: *Ισλαμο-χριστιανικές σχέσεις: Μια βιβλιογραφική ιστορία*, παρουσιάζει συνοπτικά τον βίο του al-Nāshī' και το έργο του *Η μέση οδός ανάμεσα στις διδασκαλίες* και πιο συγκεκριμένα την ενότητα, στην οποία ο al-Nāshī' ασκεί κριτική στους χριστιανούς και τον Χριστιανισμό, ενώ παράλληλα παρουσιάζει και τις δημοσιεύσεις των ερευνητών σχετικά με το συγκεκριμένο έργο του al-Nāshī'⁴¹.

Στις μελέτες που έχουν εκπονηθεί για τον Fakhr al-Dīn al-Rāzī, αξίζει να αναφερθεί, ότι με τον μουσουλμάνο αυτό λόγιο έχουν ασχοληθεί αρκετοί ερευνητές τόσο στον αραβικό κόσμο, όσο και ευρύτερα στον δυτικό. Η ύπαρξη πληθώρας μελετητών που ασχολήθηκαν με τον al-Rāzī καθιστά αδύνατη την εξαντλητική παρουσίασή τους, γι' αυτό και θα κάνουμε αναφορά σε ορισμένα μόνο έργα, παρέχοντας την απαραίτητη σχετική ενημέρωση.

Σχετικά λοιπόν με τον βίο του al-Rāzī, σημαντική μελέτη, η οποία χρησιμοποιείται στην εργασία, είναι αυτή του Ινδονήσιου ισλαμολόγου Shalahuddin Kafrawī που πραγματεύεται την ερμηνευτική μέθοδο του Κορανίου από τη σκοπιά του al-Rāzī⁴². Ένας άλλος δυτικός μελετητής που έχει ασχοληθεί με τον συγκεκριμένο λόγιο είναι ο Frank Griffel, καθηγητής Ισλαμικών, Διεθνών και Περιφερειακών Σπουδών, του Τμήματος Θρησκευτικών Σπουδών, του Πανεπιστημίου Yale. Ο F. Griffel έχει δημοσιεύσει ένα σπουδαίο άρθρο, το οποίο αναφέρεται στη ζωή του Fakhr al-Dīn al-Rāzī⁴³. Σημαντικές μελέτες για τον al-Rāzī έχει συγγράψει και ο Τούρκος, ειδικός στις ισλαμο-χριστιανικές σχέσεις και στον ισλαμο-χριστιανικό διάλογο, Muammer İskenderoğlu. Ο τελευταίος έχει συγγράψει ένα έργο, στο οποίο εξετάζει το ζήτημα της αιωνιότητας στη

⁴⁰ Βλ. και πάλι D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σσ. 35-77.

⁴¹ Βλ. D. Thomas, «Al-Nāshī' al-Akbar», στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 2 (900-1050), επιμ. D. Thomas & A. Mallet, Leiden: Brill, 2009, σσ. 83-88.

⁴² Βλ. S. Kafrawī, *Fakhr al-Din al-Razi's methodology in interpreting the Qur'an*, Binghamton NY, 2001· βλ. και του ίδιου, *Methodology of Qur'ānic interpretation. Fakhr al-Dīn al-Rāzī's exegetic principles*, New York, 2006.

⁴³ Βλ. F. Griffel, «On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life and the patronage he received», στο: *JIS* 18 (2007), σσ. 313-344.

σκέψη του al-Rāzī και του Θωμά του Ακινάτη⁴⁴. Επίσης, στο συλλογικό τόμο, *Ισλαμο-χριστιανικές σχέσεις: Μια βιβλιογραφική ιστορία*, ο ίδιος παρουσιάζει συνοπτικά τον βίο και τα έργα του al-Rāzī κατά του Χριστιανισμού⁴⁵. Από τους Άραβες ερευνητές, σημαντική μελέτη σχετικά με τον βίο και τα έργα του al-Rāzī συνέγραψε ο ιρακινός λόγιος Taha Jabir 'Alalwani (1935-2016)⁴⁶.

Τέλος, μελέτες για το έργο του al-Rāzī, το οποίο θα απασχολήσει την παρούσα εργασία και ειδικότερα, μελέτες για την ενότητα, στην οποία ασκεί κριτική στον Χριστιανισμό, εξ όσων είναι γνωστό, δε φαίνεται να έχουν εκπονηθεί. Το ίδιο ισχύει και για τα άλλα δύο έργα του, στα οποία αναφέρεται στον Χριστιανισμό και τους χριστιανούς. Ομοίως, αναφορικά με το άλλο πολεμικό του έργο, με τίτλο *Αντιπαράθεση κατά την απάντηση στους χριστιανούς*, σημειώνουμε, ότι την έκδοσή του ανέλαβε ο Τυνήσιος μουσουλμάνος λόγιος και πολιτικός 'Abd al-Majīd al-Najjār (1945-)⁴⁷.

Αντίθετα με τις προηγούμενες, η περίπτωση του Taqī al-Dīn al-Ja'farī αποτελεί περίπτωση συγγραφέα που δεν έχει μελετηθεί και δεν έχει απασχολήσει ιδιαίτερα τους ερευνητές, εκτός ελαχίστων περιπτώσεων. Μία από τις ελάχιστες αυτές περιπτώσεις αποτελεί, εξ όσων είναι γνωστό, μια συνοπτική αναφορά για τον al-Ja'farī και συγκεκριμένα για τον βίο του και τα πολεμικά του έργα κατά του Χριστιανισμού, η οποία υπάρχει στο συλλογικό τόμο: *Ισλαμο-χριστιανικές σχέσεις: Μια βιβλιογραφική ιστορία*, γραμμένη από τη Lejla Demiri, καθηγήτρια Ισλαμικών Σπουδών στο Κέντρο Ισλαμικής Θεολογίας του Πανεπιστημίου του Tübingen⁴⁸. Στον βίο και την εποχή του al-Ja'farī έχει αναφερθεί και ο Αιγύπτιος ερευνητής Khalid Muḥammad 'Abdu, στην έκδοση του κλασικού έργου του al-Ja'farī που φέρει τον τίτλο *Διαπόμπηση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο*, το οποίο εξέδωσε ο ίδιος και για το οποίο έγινε λόγος παραπάνω⁴⁹.

⁴⁴ Βλ. M. Iskenderoglu, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the question of the eternity of the world*, Leiden, 2002.

⁴⁵ Βλ. του ίδιου, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 4 (1200-1350), επιμ. D. Thomas & T. Khalidi, Leiden: Brill, 2012, σσ. 61-65.

⁴⁶ Βλ. T. 'Alalwani, *Al-Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa maṣnūfātuh*, al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010.

⁴⁷ Βλ. Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, Tahqiq 'Abd al-Majīd al-Najjār, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1986.

⁴⁸ Βλ. L. Demiri, «Al-Ja'farī», στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 4, (1200-1350), επιμ. D. Thomas & A. Mallet, Leiden: Brill, 2012, σσ. 478-485.

⁴⁹ Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, Tahqiq Khālid Muḥammad 'Abduh, όπ. παρ.

Σχετική με τα έργα του al-Ja'farī είναι η διδακτορική διατριβή που έχει εκπονήσει η Amal bint Mabruk ibn Nāhis al-Luhībī, επιστημονική συνεργάτις της Φιλοσοφικής Σχολής και Ανθρωπιστικών Σπουδών του Πανεπιστημίου του Βασιλέως 'Abdul 'Aziz της Σαουδικής Αραβίας, για την οποία έγινε παραπάνω λόγος. Ουσιαστικά, στη διδακτορική αυτή διατριβή παρουσιάζονται ορισμένα στοιχεία γύρω από την προσωπικότητα και την εποχή του al-Ja'farī. Κατόπιν η ίδια συγγραφέας εκδίδει το έργο του al-Ja'farī με τίτλο *Το βιβλίο των δέκα ερωτήσεων: Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων*, με παράλληλα σχόλια⁵⁰. Μια ακόμη σχετική μελέτη, όπως ήδη ελέχθη, είναι αυτή του Diego Sarrío Cucarella, ο οποίος συνέγραψε άρθρο μέσα από το οποίο μετέφρασε από την αραβική γλώσσα στην αγγλική, ένα μικρό μέρος από το έργο του al-Ja'farī *Το βιβλίο των δέκα ερωτήσεων: Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων*⁵¹.

Μια γενική μελέτη για τους παραπάνω μουσουλμάνους λογίους έχει εκπονήσει ο Martin Accad, καθηγητής Ισλαμικών Σπουδών στο Αραβικό Θεολογικό Σεμινάριο (Arab Baptist Theological Seminary) της Βηρυτού, του Λιβάνου, ο οποίος συνέγραψε διδακτορική διατριβή στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης που πραγματεύεται την ερμηνεία των Ευαγγελίων από τη σκοπιά των μουσουλμάνων λογίων από τον 8ο έως τον 14ο αιώνα, στην οποία αναφέρει και την περίπτωση των παραπάνω λογίων⁵².

Όσον αφορά στον Κόπτη θεολόγο al-Şafī, σχετικές μελέτες έχει εκπονήσει και ο Wadi Abullif, ο οποίος εκπόνησε διδακτορική διατριβή στο Ινστιτούτο Ανατολικών Σπουδών της Ρώμης (Pontificio Istituto Orientale), με τίτλο *Ο Al-Şafī ibn al-'Assāl και η Χριστολογική του σκέψη (13^{ος} αι.)*⁵³. Ο ίδιος μελετητής έχει δημοσιεύσει εκτεταμένα μέρη της διατριβής του σε θεολογικά περιοδικά, τα οποία χρησιμοποιούνται στην παρούσα εργασία. Επί παραδείγματι, σχετικά με τον βίο του al-Şafī έχει δημοσιεύσει σχετική

⁵⁰ Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍih al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

⁵¹ Βλ. D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Şālih b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ.

⁵² Για την εν λόγω διατριβή, βλ. M. Accad, *The Gospels in the Muslim and Christian exegetical discourse from the eighth to the fourteenth century*, PhD diss., University of Oxford, 2001. Για μια σχετική μελέτη, βλ. επίσης, του ίδιου, «The Gospels in the Muslim discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an exegetical inventorial table», στο: *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), σσ. 67-81, 205-220, 337-352, 459-479.

⁵³ Βλ. W. Abullif, *Al-Şafī ibn al-'Assāl e il suo pensiero cristologico*, Roma, 1985, σσ. 382.

μελέτη, με τίτλο *Η ζωή και το έργο του Κόπτη στοχαστή al-Şafi*⁵⁴. Άλλη μελέτη του ίδιου που πραγματεύεται την απολογητική μέθοδο του Κόπτη θεολόγου φέρει τον τίτλο *Η Απολογητική του al-Şafi*⁵⁵. Επίσης, ο ίδιος δημοσίευσε, όπως και πάλι ελέχθη τα σχετικά έργα για τη Σωτηριολογία⁵⁶ και τη Χριστολογία του al-Şafi⁵⁷. Τέλος, μία ακόμη σχετική δημοσίευση του W. Abullif, στην αραβική γλώσσα αυτή τη φορά, φέρει τον τίτλο *Τα χαρακτηριστικά της Χριστολογίας του al-Şafi*⁵⁸.

Ανάλογες μελέτες για τον Κόπτη θεολόγο έχει εκπονήσει και ο Νέστορας της αραβικής χριστιανικής γραμματείας, Samir Khalil και οι οποίες, επίσης, χρησιμοποιούνται αναλόγως στην παρούσα εργασία. Ειδικότερα, ο Samir Khalil έχει δημοσιεύσει: α) ένα σύντομο άρθρο σχετικά με την προσωπικότητα του Κόπτη θεολόγου⁵⁹, β) μια σχετική μελέτη που έχει ως θέμα την ομοφωνία των μονοθεϊστικών θρησκειών γύρω από το δόγμα περί Θεού, σύμφωνα με τον al-Şafi⁶⁰, γ) μία ακόμη σχετική μελέτη που αποτελεί, στην ουσία, μετάφραση ενός έργου του Κόπτη θεολόγου, για το οποίο έγινε λόγος παραπάνω⁶¹ και δ) μία ακόμη μελέτη, με τίτλο: *Απόσπασμα από τις χριστολογικές αναφορές που αποδίδονται στον χαλίφη al-Mu'izz (θ. 975) από τον al-Şafi*⁶².

Επίσης, ο S. Khalil έχει δημοσιεύσει και άλλα σχετικά άρθρα στην αραβική γλώσσα. Έτσι, μία σχετική μελέτη του στην αραβική γλώσσα είναι η έκδοση τμήματος της θεολογικής πραγματείας *Περί Τριαδικότητας και της θείας ενανθρωπήσεως του al-Şafi* που πραγματεύεται το Τριαδολογικό δόγμα, την οποία δημοσίευσε ο S. Khalil με παράλληλα

⁵⁴ Βλ. του ίδιου, «Vita e opera del pensatore copto al-Şafi Ibn al-‘Assāl», στο: SOCC 20, Cairo (1987), σσ. 119-161.

⁵⁵ Βλ. του ίδιου, «L'apologétique d'al-Şafi ibn al-‘Assāl», επιμ. S. Khalil, στο: *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes*, (OCA 226), Rome 1986, σσ. 183-188.

⁵⁶ Βλ. του ίδιου, «La soteriologia di al-Şafi Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.

⁵⁷ Βλ. του ίδιου, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.

⁵⁸ Βλ. του ίδιου, «Mumayyizāt kristūlujjiyyat», *Şadiq al-Kahin* 42 (2002), σσ. 93-100, 175-181, 43 (2003), σσ. 10-13.

⁵⁹ Βλ. S. Khalil, «Ibn al-‘Assāl», στο: *Lexikon fur Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau, σσ. 1993-2001.

⁶⁰ Βλ. του ίδιου, «L'accord des religions monothéistes entre elles selon al-Şafi Ibn-‘Assāl», στο: ROC 36 (1986), σσ. 206-229.

⁶¹ Βλ. του ίδιου, *Al-Şafi Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.

⁶² Βλ. του ίδιου, «Une citation du traité christologique attribué au calife al-Mu'izz (m. 975) chez al-Şafi Ibn-‘Assāl», στο: OCP 50 (1984), σσ. 398-406.

σχόλια⁶³. Επίσης δημοσίευσε και ένα ακόμη μέρος του έργου αυτού του Κόπτη θεολόγου που πραγματεύεται το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως⁶⁴.

Ακόμη, όπως ήδη αναφέρθηκε, ο S. Khalil έχει δημοσιεύσει ορισμένα μέρη του έργου του al-Ṣafī με τίτλο: *Απάντηση στο γνωστό έργο “Αναμμένη λαμπάδα”, του Abū l-Manṣūr ibn Fath al-Dimḡāṭī, ένα βιβλίο που προορίζεται να αποτελέσει “Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών”, για το οποίο έγινε λόγος παραπάνω.*

Επίσης και άλλοι μελετητές έχουν ασχοληθεί με τον al-Ṣafī, οι μελέτες τους όμως είναι συνοπτικές. Επί παραδείγματι, για τη ζωή και τα έργα του al-Ṣafī έχει γράψει ο Γερμανός οριενταλιστής Georg Graf (1875-1955), στο έργο του *Η Κοπτική οικογένεια λογίων των τέκνων al-‘Assāl και τα έργα της*⁶⁵. Ευσύνοπτη μελέτη γύρω από τη Χριστολογία του al-Ṣafī έχει εκδώσει ο Stephen Davis, καθηγητής Θρησκευτικών και Ιστορικών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο Yale. Η μελέτη αυτή έχει τίτλο *Η κοπτική Χριστολογία στην Πράξη: Ενσάρκωση και θεϊκή μετοχή στην Υστερη Αρχαιότητα και τη Μεσαιωνική Αίγυπτο*⁶⁶.

Αντικείμενο έρευνας

Στην παρούσα εργασία υπάρχει η εξής δομή: Το πρώτο κεφάλαιο αναφέρεται στην **εποχή, τον βίο, τη δράση και τα έργα του Κόπτη Θεολόγου Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl**, ο οποίος απαντά στους μουσουλμάνους λογίους. Σ’ αυτό αναλύεται αρχικά η εποχή του από πολιτικής και εκκλησιαστικής πλευράς. Ακολουθεί η παρουσίαση της οικογενείας του, του βίου και της δράσεώς του και τέλος, της συγγραφικής του παραγωγής, με επίκεντρο, πάντα, τα απολογητικά του κείμενα, τα οποία αφορούν άμεσα την παρούσα εργασία. **Ωσαύτως, αναλύεται το ύφος και η μεθοδολογία της απολογητικής του.**

Το δεύτερο κεφάλαιο επικεντρώνεται στους μουσουλμάνους λογίους, οι οποίοι ασκούν πολεμική κατά του Χριστιανισμού και στους οποίους εν

⁶³ Βλ. του ιδίου, «Maqāla fi l-Tahlīth li-l-Ṣafī ibn al-‘Assāl», *Al-Ṣalāh* 49 (1977), σσ. 106-110, 153-160, 208-214.

⁶⁴ Βλ. του ιδίου, «Maqāla fi l-ittihād li-l-Ṣafī ibn al-‘Assāl», *Al-Ṣalāh* 49 (1978), σσ. 43-46, 113-119.

⁶⁵ Βλ. G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-‘Assāl und ihr Schrifttum», στο: *Orientalia*, τ. I, Roma, 1932, σσ. 34-56, 129-148, 193-204.

⁶⁶ Βλ. S. David, *Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, Oxford University Press, 2008, σσ. 195, 237-238, 251-264, 306-310.

συνεχεία απαντά ο Κόπτης θεολόγος al-Safī. Τα ονόματα των λογίων αυτών έχουν αναφερθεί παραπάνω. Στο κεφάλαιο αυτό **αναλύεται η εποχή, ο βίος και το έργο εκάστου εξ αυτών.**

Στο τρίτο κεφάλαιο και τα επόμενα αναπτύσσεται η θεολογική αντιπαράθεση στα έργα των μουσουλμάνων λογίων και του Κόπτη θεολόγου al-Safī. Ειδικότερα, **το τρίτο επικεντρώνεται στην αντιπαράθεση μεταξύ των δύο πλευρών που αφορά την περί Θεού έννοια και το δόγμα της Αγίας Τριάδος.** Το κεφάλαιο αυτό χωρίζεται σε τέσσερις ενότητες, στις οποίες διερευνώνται οι ακόλουθες θεματικές: α) Η διδασκαλία περί Θεού στον Χριστιανισμό. β) Ο Πατήρ ως πηγή των άλλων δύο υποστάσεων της Αγίας Τριάδος. γ) Οι "σύμφυτες" ιδιότητες της ουσίας του Θεού. δ) Το «Άγιο Πνεύμα».

Το τέταρτο κεφάλαιο αφορά την αντιπαράθεση σχετικά με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού και χωρίζεται σε τρεις ενότητες. Η πρώτη ενότητα εξετάζει το ζήτημα της θεότητας του Ιησού Χριστού, ενώ η δεύτερη αφορά στο γεγονός της θείας ενανθρωπήσεως. Η τρίτη και τελευταία ενότητα του τετάρτου κεφαλαίου αφορά την αμφισβήτηση της σταύρωσης του Χριστού.

Το πέμπτο κεφάλαιο επικεντρώνεται στην αντιπαράθεση που αφορά τη σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου. Το κεφάλαιο αυτό χωρίζεται σε τέσσερις ενότητες, στις οποίες διερευνώνται τα εξής θέματα: α) Οι αντιρρήσεις ως προς το εάν ο Χριστός είναι σωτήρας ολόκληρης της ανθρωπότητας. β) Το εάν ο Χριστός έσωσε την ανθρωπότητα από τις μέριμνες, τις νομικές απαιτήσεις και τη θεία τιμωρία. γ) Το εάν ο Χριστός έσωσε την ανθρωπότητα από την αμαρτία και τον θάνατο. δ) Τα σχετικά με τη σταυρική θυσία του Χριστού και τη σχέση της με τη σωτηρία του ανθρώπου.

Το έκτο και τελευταίο κεφάλαιο πραγματεύεται την αντιπαράθεση σχετικά με την αξιοπιστία της Αγίας Γραφής και την προφητική ιδιότητα του Μωάμεθ. Το κεφάλαιο αυτό χωρίζεται σε τρεις ενότητες, στις οποίες διερευνώνται τα εξής επί μέρους θέματα: α) Η ενδεχόμενη αλλοίωση της Αγίας Γραφής. β) Οι ενδεχόμενες αντιφάσεις και διαφορές στην Αγία Γραφή. γ) Το ενδεχόμενο να προφητεύεται ο Μωάμεθ στην Αγία Γραφή.

Εισαγωγική αναφορά στην αντιρρητική και απολογητική ισλαμική και χριστιανική γραμματεία: «Ο ισλαμο-χριστιανικός διάλογος»

Η εξάπλωση του Ισλάμ *al-futūḥat al-‘Arabiyya* στις περιοχές της Αιγύπτου και της βόρειας Αφρικής, οι οποίες τελούσαν υπό τη βυζαντινή κυριαρχία, αλλά και στην περιοχή της Συρίας, η οποία ευρισκόταν εκείνη την εποχή (τον 7^ο αι.) διηρημένη σε δύο τμήματα: Το ανατολικό, το οποίο ήταν υποταγμένο στους Πέρσες και το δυτικό, το οποίο ευρισκόταν υπό την κυριαρχία των βυζαντινών, έθεσε τους χριστιανούς -όλων των Ομολογιών- που κατοικούσαν σ’ εκείνες τις περιοχές μπροστά σε μια καινούργια πραγματικότητα που όφειλαν αργά η γρήγορα να αντιμετωπίσουν⁶⁷.

Έτσι εκ παραδόσεως χριστιανικές περιοχές της Παλαιστίνης, της Συρίας και της Αιγύπτου μετασχηματίζονταν σταθερά σε ισλαμικές και οι χριστιανοί έπρεπε να προσαρμοσθούν στις συνθήκες που προέβλεπε ο ισλαμικός νόμος για τους «λαούς της προστασίας» *ahl al-dhimma*⁶⁸, απέναντι στους οποίους υπήρχε στάση ανοχής και προστασία.

Αρχικά οι χριστιανοί είδαν περιφρονητικά τους μουσουλμάνους και η στάση τους ήταν σκωπτική και υποτιμητική⁶⁹. Για να γίνει αντιληπτό αυτό, αξίζει να γίνει μια σύντομη αναφορά σ’ ένα κείμενο που εγράφη στα τέλη του 7^{ου} αι. Εκεί ο Σύρος χριστιανός συγγραφέας, John Bar Penkāyē, περιγράφει τους Άραβες μουσουλμάνους με τα μελανότερα χρώματα. Τους χαρακτηρίζει: «Βάρβαρους», «άγριους ανθρώπους», των οποίων η τροφή είναι το «μίσος» και η «οργή»⁷⁰.

Στη συνέχεια όμως, όταν οι χριστιανοί, οι οποίοι ζούσαν σε ισλαμικό έδαφος διέκοψαν τις σχέσεις τους με τον βυζαντινό κόσμο και αντ’ αυτού ξεκίνησαν να διαμορφώνουν μια νέα ταυτότητα, η οποία συνδεόταν με το

⁶⁷ W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, σ. 18. Y. Nevo & J. Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, NY: Prometheus Books, 2003, σ. 36. J. Lamoreaux, «Early Eastern Christian Responses to Islam», στο: *Medieval Christian Perceptions of Islam*, επιμ. John V. Tolan New York: Routledge, 2000, 3-21, σ. 3.

⁶⁸ Περισσότερα περί αυτού γίνεται λόγος στη συνέχεια.

⁶⁹ V. Ginkel, «The Reception and Presentation of the Arab Conquest in Syriac Historiography: How Did the Changing Social Position of the Syrian Orthodox Community Influence the Account of their Historiographers», στο: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, επιμ. Emmanouela Grypeou, Mark Swanson και David Thomas, Leiden: Brill, 2006, 171-184, σ. 182.

⁷⁰ S. Brock, «North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē’s *Rīš Mellē*», στο: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), 51-75, σσ. 58 και 66.

ισλαμικό περιβάλλον, άρχιζαν να ασχολούνται συστηματικά με την ισλαμική θρησκεία και να συντάσσουν απολογητικά ή πολεμικά έργα κατά του Ισλάμ⁷¹. Πρόκειται για τους χριστιανούς θεολόγους και στοχαστές ή όπως τους αποκαλούσαν οι μουσουλμάνοι «χριστιανοί *mutakallimūn*». Οι θεολόγοι αυτοί έζησαν και έγραψαν στις περιοχές της Συρίας και της Παλαιστίνης. Πρωτοπόρος σε αυτό το εγχείρημα υπήρξε ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός (περ. 675/6-749) ή όπως τον αποκαλούσαν οι Άραβες «*Yūhannā ibn Manṣūr ibn Ṣarjūn*»⁷². Βέβαια ο Δαμασκηνός δεν προσέγγισε συστηματικά το Ισλάμ, όπως άλλοι χριστιανοί συγγραφείς, αλλά αναφέρθηκε εν συντομία σ' αυτό. Όπως ορθά επισημαίνει ο D. Thomas, ο Δαμασκηνός στο έργο του *Περί Αιρέσεων*⁷³, όπου σχολιάζει τη θρησκεία του Ισλάμ, τους «Ισμαηλίτες», όπως τους αποκαλεί, δεν κάνει μια θεολογική σύγκριση ή ανάλυση ανάμεσα στη χριστιανική και την ισλαμική διδασκαλία⁷⁴. Αυτό υποδηλώνει, ότι για τον ιερό Δαμασκηνό το Ισλάμ δεν είναι παρά μια σειρά από πεποιθήσεις που δημιουργήθηκαν από τον Χριστιανισμό και από ανθρώπινη επινόηση⁷⁵.

Μετά τον Δαμασκηνό ακολούθησαν και άλλοι χριστιανοί συγγραφείς, οι οποίοι συνέγραψαν μια σειρά από απολογητικά και πολεμικά κείμενα κατά του Ισλάμ. Έτσι ένας σημαντικός αριθμός χριστιανών συγγραφέων έσπευσε, να μελετήσει τις λεπτομέρειες της ισλαμικής διδασκαλίας και να λάβει θέση απέναντι στην καινούργια θρησκεία. Μάλιστα, η ευκαιρία που δόθηκε σε πολλούς μορφωμένους χριστιανούς να υπηρετήσουν τον κρατικό μηχανισμό με την ανοχή των πρώτων χαλιφών, στάθηκε αφορμή να γνωρίσουν και να μεταφέρουν με τα γραπτά τους τις καινούργιες διδασκαλίες των μουσουλμάνων, εκτός της ισλαμικής επικράτειας.

Έτσι, διαμορφώθηκε μία γραμματεία, την οποία διαπερνούν δύο βασικά

⁷¹ S. Griffith, «A 'Melkite' Arabic Text from Sinai and the Doctrines of the Trinity and the Incarnation in 'Arab Orthodox Apologetics'», στο: *The Encounter of Eastern Christianity and Early Islam*, επιμ. Emmanouela Grypeou, Mark Swanson και David Thomas, Leiden: Brill, 2006, 277-310, σ. 279.

⁷² Για το πώς βλέπει ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός το Ισλάμ, βλ. D. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden: Brill, 1972. Για μια νέα μελέτη, η οποία εξετάζει τη σχέση του Ιωάννη του Δαμασκηνού με το ισλαμικό περιβάλλον, στο οποίο έδρασε. Βλ. N. Awad, *Umayyad Christianity: John of Damascus as a Contextual Example of Identity Formation in Early Islam*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018.

⁷³ Για το έργο του, βλ. Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περί Αιρέσεων εν Συντομία*, ρα' 40, PG 94, 678-780.

⁷⁴ D. Thomas, «Christian Theologians and New Questions», στο: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, επιμ. Emmanouela Grypeou, Mark Swanson & David Thomas, Leiden: Brill, 2006, 257-276, σσ. 257-258.

⁷⁵ D. Thomas, «Christian Theologians and New Questions», όπ. παρ., σ. 258.

στοιχεία: ένα απολογητικού χαρακτήρα και ένα πολεμικής στάσης και διάθεσης. Ο απολογητικός χαρακτήρας των κειμένων αυτών θεμελιώθηκε στη διάθεση των συγγραφέων να βοηθήσουν τους μουσουλμάνους να κατανοήσουν γιατί η χριστιανική διδασκαλία υπερέχει της ισλαμικής. Η πολεμική στάση στόχευε στην παρουσίαση της πλάνης των ισλαμικών θέσεων πάνω σε βασικά θεολογικά θέματα.

Όλα τα χριστιανικά δόγματα, έπρεπε να «διατυπωθούν» εκ νέου από τους χριστιανούς και να κατοχυρωθούν έναντι των κατηγοριών, όχι των αιρετικών όπως στο παρελθόν, αλλά των μουσουλμάνων, οι οποίοι κατηγορούσαν τους χριστιανούς για θεολογικά παραπτώματα. Έτσι οι χριστιανοί ξεκίνησαν μέσω αυτής της γραμματείας ένα είδος ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου.

Στα έργα αυτά διακρίνει κανείς τους συγγραφείς σε βυζαντινούς και αραβόφωνους. Οι πρώτοι, οι βυζαντινοί συγγραφείς, λόγω του, ότι ζούσαν εκτός ισλαμικής επικράτειας και τα έργα τους ήταν γραμμένα στην ελληνική γλώσσα κινήθηκαν με περισσότερη άνεση και τόλμη και έτσι κατέφυγαν στην πολεμική στάση κατά του Ισλάμ⁷⁶. Τα συγγράμματά τους ήταν ως επί το πλείστον πολεμικά κατά της θρησκείας του Μωάμεθ. Αντιθέτως, οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, λόγω του, ότι έγραψαν τα έργα τους εντός του ισλαμικού κόσμου (*Dār al-Islām*) και μάλιστα στην αραβική γλώσσα, δεν παρουσίαζαν πολεμικό χαρακτήρα κατά του Ισλάμ, αλλά απολογητικό υπέρ του Χριστιανισμού. Με τα απολογητικά αυτά έργα επιχείρησαν οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς να υπερασπισθούν τα χριστιανικά δόγματα, τα οποία εδέχοντο κριτική από τους μουσουλμάνους ή την ισλαμική διδασκαλία.

Τα πρώιμα απολογητικά έργα των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων είναι αυτά του ορθόδοξου επισκόπου Harrān, Θεόδωρου Αβουκαρά (περ. 750-820/5)⁷⁷, του Ḥabīb ibn Khidma Abū Rā'īta l-Takrītī (775-

⁷⁶ Για την κατά του Ισλάμ απολογητική και αντιρρητική γραμματεία των βυζαντινών συγγραφέων, βλ. Α. Ζιάκα, *Μεταξύ Πολεμικής και Διαλόγου. Το Ισλάμ στη Βυζαντινή, Μεταβυζαντινή και Νεότερη ελληνική γραμματεία*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2010. Βλ. επίσης Ε. Σδράκας, *Η Κατά του Ισλάμ Πολεμική των Βυζαντινών Θεολόγων*, Θεσσαλονίκη, 1961.

⁷⁷ Περισσότερα για τον Θεόδωρο Αβουκαρά, βλ. J. Lamoreaux, «Theodore Abū Qurra», στο: *Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History*, τ. 1, 600-900, επιμ. David Thomas και Barbara Roggema, Leiden: Brill, 2009, 439-491.

835)⁷⁸ και του ‘Ammār al-Baṣrī⁷⁹ (περ. ;-840)⁸⁰. Οι εν λόγω συγγραφείς χρησιμοποίησαν την ισλαμική γλώσσα και τη “διαλεκτική ισλαμική θεολογία” (*kalām*)⁸¹, στην επιχειρηματολογία τους, προκειμένου να μεταφέρουν τις χριστιανικές διδασκαλίες μέσα στο ισλαμικό περιβάλλον⁸². Μετά απ’ αυτούς, ακολούθησαν και άλλοι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, οι οποίοι ασχολήθηκαν με την απολογητική κατά της ισλαμικής πρόκλησης. Σε αυτή την κατηγορία ανήκουν και τα απολογητικά έργα του Κόπτη θεολόγου al-Ṣafī, με τα οποία ασχολείται η παρούσα εργασία.

Ανάλογη γραμματεία κατά του Χριστιανισμού και των χριστιανών αναπτύχθηκε κατά τον 8^ο αι. και από τους μουσουλμάνους λογίους, οι οποίοι συνέθεσαν δικές τους πραγματείες. Πρόκειται για ένα νέα είδος συγγραμμάτων της ισλαμικής γραμματείας: *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* “*A-Radd ‘alā l-Naṣārā*”⁸³. Τα έργα αυτά εγράφησαν είτε από μουσουλμάνους, είτε από προσηλυτισμένους στο Ισλάμ χριστιανούς, οι οποίοι προσπάθησαν να διαλεχτούν με τους χριστιανούς λογίους, προκειμένου αφενός μεν να ανασκευάσουν τη χριστιανική δογματική διδασκαλία και αφετέρου να αποδείξουν την ορθότητα της ισλαμικής πίστης. Ορθά επισημαίνει ο D. Thomas, ότι σχεδόν όλοι οι μουσουλμάνοι θεολόγοι της πρώιμης ισλαμικής περιόδου, έγραψαν κάποια κριτική κατά της χριστιανικής διδασκαλίας⁸⁴.

Δεν είναι σαφές ποιος ήταν ο πρώτος μουσουλμάνος λόγιος που έγραψε

⁷⁸ Περισσότερα για την απολογητική θεολογία του Abū Rā’īṭa l-Takrītī, βλ. S. Keating, *Defending the “People of Truth” in the Early Islamic Period: the Christian Apologies of abū Rā’īṭah*, *The History of Christian-Muslim Relations* 4, Leiden: E.J. Brill, 2006.

⁷⁹ Για την απολογητική του al-Baṣrī κατά του Ισλάμ, βλ. S. Griffith, «‘Ammār al-Baṣrī’s Kitāb al-Burhān: Christian Kalām in the First Abbasid Century», στο: *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot, UK: Ashgate Variorum, 2002, 145-181.

⁸⁰ Για το θέμα αυτό γενικότερα, βλ. S. Leila, *Early Christian-Muslim debate on the unity of God : three Christian scholars and their engagement with Islamic thought (9th century c.e.)*, Leiden, Boston: Brill, 2014.

⁸¹ Περισσότερα περί ισλαμικής θεολογίας *kalām*, γίνεται λόγος παρακάτω. Βλ. σσ. 86-87.

⁸² S. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008, σ. 57.

⁸³ A. Al-Sharafī *Al-Fikr al-islāmī fil-radd ‘alā al-Naṣāra: ilā nihāyat al-qarn al-rābi‘a*, Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, 1986, σ. 14.

⁸⁴ D. Thomas, «Abū Manṣūr al-Māturīdī on the Divinity of Jesus Christ», στο: *ISCH* 23 (1997), 50-9, σ. 43.

πολεμικό έργο κατά του Χριστιανισμού⁸⁵. Για παράδειγμα υπάρχουν αρκετά πολεμικά έργα που αποδίδονται στον Wāsil ibn ‘Atā (700-748), ο οποίος θεωρείται ιδρυτής της σχολής των Mu‘tazila⁸⁶, εάν και κανένα απ’ αυτά δεν αποτελεί αμιγώς πολεμικό έργο κατά του Χριστιανισμού. Το πιθανότερο είναι, ότι το αρχαιότερο ισλαμικό πολεμικό έργο κατά του Χριστιανισμού, το οποίο όμως δε σώζεται είναι αυτό του μουταζιλίτη Abū ‘Amr Dirār ibn ‘Amr (-815), το οποίο χρονολογείται περί το 800⁸⁷. Μετά τον ‘Amr Dirār ακολούθησαν και άλλοι που ασχολήθηκαν με την πολεμική κατά του Χριστιανισμού, κυρίως μουταζιλίτες, όπως ο Bishr ibn al-Mu‘tamir (περ. 750-825), ιδρυτής της σχολής της Βαγδάτης των μουταζιλιτών, ο Abū al-Hudhayl al-‘Allāf (περ. 752-842) κ.ά.⁸⁸.

Το αρχαιότερο σωζόμενο ισλαμικό πολεμικό έργο κατά του Χριστιανισμού είναι αυτό του ζαϊντίτη⁸⁹ al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Rassī (785-860)⁹⁰. Μετά τον al-Rassī ακολούθησαν και άλλοι μουσουλμάνοι λόγιοι, οι οποίοι έγραψαν πολεμικά έργα κατά του Χριστιανισμού, όπως ο σίιτης Abū ‘Īsā Muḥammad al-Warrāq (889-994)⁹¹ καθώς και ο μουταζιλίτης Abū ‘Uthmān al-Jāhiz (776-868/69)⁹².

Οι μουσουλμάνοι συγγραφείς χρησιμοποίησαν βιβλικά και λογικά επιχειρήματα, προκειμένου να ασκήσουν κριτική στη χριστιανική διδασκαλία. Είναι, πράγματι εντυπωσιακό, ότι ενώ οι μουσουλμάνοι

⁸⁵ G. Said, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*, *Islamic History and Civilization* 56, Leiden, Boston: Brill, 2004, σ. 29.

⁸⁶ Για τους μουταζιλίτες γίνεται λόγος λίγο παρακάτω.

⁸⁷ R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 41.

⁸⁸ R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

⁸⁹ Οι ζαϊντίτες (zaydiyya) υπήρξαν μια ισλαμική θεολογική ομάδα και παρακλάδι του σιιτικού Ισλάμ. Η μεγάλη διαφορά από τις άλλες δύο σιιτικές παρατάξεις, τους ιμαμίτες και τους ισμαηλίτες, είναι, ότι οι ζαϊντίτες εμμένουν σταθερά στην αρχή της εκλογής του ιμάμη. Πιστεύουν, ότι άπαξ και εκλεγεί του χορηγείται η θεία βοήθεια και χάρις για να κυβερνήσει ορθά, αλλά όχι κάποια θεία και υπερφυσική ιδιότητα. Η θεολογική τους διδασκαλία, ήταν επηρεασμένη σε μεγάλο βαθμό από την αντίστοιχη διδασκαλία των μουταζιλιτών, αλλά όχι ταυτόσημη. Βλ. Α. Ζιάκα, *Το Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, Θεσσαλονίκη: Πανεπιστ. Μακεδονίας, 2016, σσ. 38-42.

⁹⁰ Περισσότερα για την κριτική του al-Rassī κατά του Χριστιανισμού, βλ. W. Madelung, «Al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Christian theology», στο: *Aram* 3 (1991) 35-44.

⁹¹ Για τον al-Warrāq, βλ. Βλ. D. Thomas, *Early Muslim Anti-Christian Polemic, Abū ‘Īsā al-Warrāq’s ‘Against Incarnation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Βλ. επίσης, του ίδιου, *Anti-Christian polemic in early Islam, Abū ‘Īsā al-Warrāq’s ‘Against the Trinity’*, Cambridge, 1992.

⁹² Για την πολεμική του al-Jāhiz κατά του Χριστιανισμού, βλ. C. Fletcher, *Anti-Christian polemic in early Islam. A translation and analysis of Abū ‘Uthmān ‘Amr b. Bahr al-Jāhiz’s risāla: Radd ‘alā al-Nasārā*, MA thesis, McGill University, Montreal, 2002.

θεωρούν τη Βίβλο αλλοιωμένη, εντούτοις όμως, η επιχειρηματολογία τους βασίσθηκε πρωτίστως στο ιερό βιβλίο των χριστιανών, στην Αγία Γραφή⁹³. Πέραν όμως από τη Βίβλο, οι μουσουλμάνοι συγγραφείς χρησιμοποίησαν και τη λογική στην επιχειρηματολογία τους. Επί παραδείγματι, η πολεμική κατά του Χριστιανισμού εκ μέρους του al-Rassī και του al-Warrāq επικεντρωνόταν στο επιχείρημα τους, ότι σε αντίθεση με το Ισλάμ, το οποίο είναι μια ορθολογιστική, λογική θρησκεία, ο Χριστιανισμός βασίζεται σε παράλογα δόγματα, τα οποία δεν έχουν καμία λογική βάση⁹⁴. Αυτό μάλιστα το τελευταίο, ότι το Ισλάμ είναι μια λογικά δομημένη θρησκεία, αποσκοπούσε επίσης στο να αποδείξουν οι μουσουλμάνοι στους χριστιανούς, ότι οι ίδιοι είναι ανώτεροι από τους χριστιανούς πνευματικά και πολιτισμικά, λόγω του, ότι ακολουθούν τη λογική στα θέματα της πίστεως. Μάλιστα κατά τη διάρκεια της διακυβέρνησης του χαλίφη al-Ma'mūn (786-833), προωθώντας ο ίδιος μια νέα ιδεολογική κίνηση πίσω από τον πόλεμο των μουσουλμάνων κατά των βυζαντινών, υποστήριζε, ότι οι βυζαντινοί ήταν κατώτεροι πολιτισμικά από τους μουσουλμάνους και τούτο διότι σε αντίθεση με τους βυζαντινούς, οι μουσουλμάνοι είχαν διαφυλάξει την πνευματική κληρονομιά των αρχαίων Ελλήνων, ενώ είχαν μεταφέρει τις αρχαίες επιστήμες στα αραβικά μέσω της κίνησης των μεταφράσεων⁹⁵. Άλλωστε η γνωριμία με τα φιλοσοφικά κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας και ιδίως με την αριστοτελική γραμματεία, όπλισε τους μουσουλμάνους με λογικά επιχειρήματα, αλλά και με τη δυνατότητα να μπορούν να υπερασπίζονται λογικά τη θρησκεία τους⁹⁶.

Προσφιλή θέματα, τα οποία απασχόλησαν εκατέρωθεν την αντιισλαμική και αντιχριστιανική γραμματεία, ήταν το δόγμα της Αγίας Τριάδος, η διδασκαλία της θείας ενανθρωπήσεως, η θεότητα και η σταύρωση του Χριστού, η προφητική αποστολή του Μωάμεθ και κατά πόσο προφητεύεται μέσα στη Βίβλο, η ηθική διδασκαλία, το θείο διάταγμα κ.ά.

Τις τελευταίες δεκαετίες προέκυψε διεθνές ακαδημαϊκό ενδιαφέρον

⁹³ D. Thomas, «The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic», στο: *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (March 1996) 1, 29-38, σ. 31.

⁹⁴ D. Thomas, «Christian Theologians and New Questions», όπ. παρ., σσ. 260-267.

⁹⁵ D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, New York: Routledge, 1999, σσ. 84-85.

⁹⁶ D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, όπ. παρ., σσ. 63-69.

σχετικά με το ζήτημα της αραβικής ισλαμο-χριστιανικής γραμματείας της διαμορφωτικής περιόδου και των μέσων χρόνων του Ισλάμ. Αρκετοί ερευνητές αφιέρωσαν την έρευνά τους στον ισλαμο-χριστιανικό διάλογο και στην εκατέρωθεν αντιρρητική γραμματεία. Σημαντική βιβλιογραφική αποτίμηση του χώρου αυτού, γίνεται στη σειρά που εκδίδει ο David Thomas στο συλλογικό του έργο *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* και το οποίο καλύπτει την περίοδο από το 600 έως το 1500 της εν λόγω γραμματείας⁹⁷.

Στη Δύση, ειδικότερα με την αραβο-ισλαμική γραμματεία ασχολήθηκε συστηματικά με την ερευνητική του ομάδα, ο D. Thomas. Μέσα από τα έργα του, καλύπτει ένα μεγάλο μέρος της πρώιμης ισλαμικής πολεμικής γραμματείας κατά του Χριστιανισμού, όπως τα έργα των: Abū 'Īsā Muḥammad al-Warrāq⁹⁸, al-Ṭabarī⁹⁹, al-Nāshi', Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (853–944), Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī (940-1013), 'Abd al-Jabbār Ibn Aḥmad (935-1025)¹⁰⁰ κ.ά.

Εκτός όμως από τη Δύση, ενδιαφέρον προκλήθηκε και στον αραβικό κόσμο. Σημαντική μελέτη, η οποία πραγματεύεται ένα μεγάλο μέρος των ισλαμικών αντιρρητικών έργων κατά του Χριστιανισμού, αποτελεί το περίφημο έργο *Η ισλαμική σκέψη στην αντιρρητική κατά των χριστιανών*, του μουσουλμάνου στοχαστή 'Abd al-Majīd al-Sharafī (1942-)¹⁰¹. Εκεί αναπτύσσεται η εν λόγω πολεμική και απολογητική γραμματεία κατά του Χριστιανισμού, των μουσουλμάνων συγγραφέων.

Το ίδιο ενδιαφέρον παρουσιάστηκε και για την αραβο-χριστιανική απολογητική γραμματεία. Σημαντικό συγγραφικό έργο, το οποίο καλύπτει ένα μεγάλο φάσμα αυτού του ερευνητικού πεδίου, αποτελεί η περίπτωση Samir Khalil. Ο Νέστωρ της αραβικής χριστιανικής γραμματείας, αφιέρωσε το μεγαλύτερο μέρος του συγγραφικού του έργου στην αραβική χριστιανική απολογητική γραμματεία κατά του Ισλάμ. Ασχολήθηκε συστηματικά με τα απολογητικά συγγράμματα αρκετών αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων, όπως του Θεόδωρο Αβουκαρά, του

⁹⁷ Βλ. D. Thomas, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 7, Leiden: Brill, 2009-2015.

⁹⁸ Βλ. D. Thomas, *Early Muslim Anti-Christian Polemic, Abū 'Īsā al-Warrāq's 'Against Incarnation*, όπ. παρ. Βλ. επίσης, του ίδιου, *Anti-Christian polemic in early Islam, Abū 'Īsā al-Warrāq's 'Against the Trinity'*, όπ. παρ.

⁹⁹ Βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

¹⁰⁰ Βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.

¹⁰¹ Βλ. A. Al-Sharafī *Al-Fikr al-islāmī fil-radd 'alā al-Naṣāra: ilā nihāyat al-qarn al-rābi'a*, όπ. παρ.

Abū Rā'īta l-Takrītī, του Yahyā ibn 'Adī (893-974), του ιδίου του al-Ṣafī κ.ά.¹⁰².

Εξίσου σημαντική συμβολή στην αραβο-χριστιανική απολογητική γραμματεία κατά του Ισλάμ, διαγράφει και ο Ομότιμος καθηγητής του Καθολικού Πανεπιστημίου της Αμερικής, Sidney H. Griffith, με τις κλασικές του μελέτες *Η Εκκλησία υπό τη σκιά του Τεμένου: Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στον κόσμο του Ισλάμ*¹⁰³, *Η απαρχή της χριστιανικής θεολογίας στα αραβικά: ισλαμο-χριστιανικές συναντήσεις κατά την πρώιμη ισλαμική περίοδο*¹⁰⁴ καθώς και άλλα πολλά σημαντικά σχετικά κείμενα¹⁰⁵.

Σήμερα το αντικείμενο θεραπεύεται από διακεκριμένους ερευνητές σε διάφορα Πανεπιστήμια της Δύσεως, αλλά και του αραβικού κόσμου, με πρωτοστάτες τους John C. Lamoreaux, Najib George Awad, Martin Accad, David Bertaina, Wagih Mikhail, Sandra Keating κ.ά. Ευελπιστούμε, ότι με τη διδακτορική αυτή διατριβή, να συμβάλλουμε και εμείς, έστω και σε μικρό βαθμό, στην πρόοδο της επιστημονικής έρευνας που σχετίζεται με τον ισλαμο-χριστιανικό διάλογο και την εκατέρωθεν αντιρροφητική και απολογητική γραμματεία.

¹⁰² Ενδεικτικά για το έργο του Samir Khalil, βλ. S. Khalil, *The Significance of Early Arab-Christian Thought for Muslim-Christian Understanding*, Washington, DC: Center for Muslim-Christian Understanding, History and International Affairs, 1997· του ιδίου, «The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)», στο: *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, επιμ. S. K. Samir και J. S. Nielsen, Leiden: Brill, 1994, σσ. 57-114· του ιδίου, «The Prophet Muḥammad as Seen by Timothy I and Other Arab Christian Authors», στο: *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years*, επιμ. David Thomas, Leiden,: Brill, 2001, σσ. 75-106.

¹⁰³ Βλ. S. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, όπ. παρ.

¹⁰⁴ Βλ. του ιδίου, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot: Ashgate, 2002.

¹⁰⁵ Ενδεικτικά για το έργο του S. Griffith, βλ. S. Griffith, «Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages», στο: *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, επιμ. Thomas Heffernan and Thomas Burman, Leiden: Brill, 2006, σσ. 29-58· του ιδίου, «Islam and the Summa Theologiae Arabica, Rabī I, 264 A. H.», στο: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990), σσ. 225-264· του ιδίου, «John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam», στο: *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 11(2) (2008), σσ. 1-34· του ιδίου, «Muslims and Church Councils: The Apology of Theodore Abū Qurrah», στο: *Studia Patristica*, 25 (1993), σσ. 270-299· του ιδίου, «The Prophet Muhammad, His Scripture and His Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the Abbasid Century», στο: *Vie du prophète Mahomet*, επιμ. T. Fahd, Starbourg: Colloque de Strasbourg, 1980 1983, σσ. 118-121.

Α' ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Βίος, έργα και μεθοδολογία του Κόπτη θεολόγου

Al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl (-1253/75)

1. Η εποχή του

1.1. Η πολιτική κατάσταση

Ο al-Ṣafī έζησε και έδρασε στην Αίγυπτο, κυρίως κατά τη διάρκεια της δυναστείας των Αγιουβιδών (1171-1260)¹⁰⁶, οι οποίοι ευρίσκονταν υπό την κυριαρχία του Χαλιφάτου των Αββασιδών (750-1258)¹⁰⁷ και είχαν ως κέντρο τη Βαγδάτη¹⁰⁸. Έζησε και για κάποιο χρονικό διάστημα κατά το οποίο κυβερνούσαν οι Μαμελούκοι¹⁰⁹, ωστόσο, τον περισσότερο χρόνο έδρασε επί της δυναστείας των Αγιουβιδών.

Αναφορικά με τη δυναστεία των Αγιουβιδών, αυτή έλαβε το όνομά της από τον Ayūb (-1173)¹¹⁰, πατέρα του σουλτάνου Σαλαδίνου (1138-1193)¹¹¹.

¹⁰⁶ Για περισσότερες πληροφορίες για τη δυναστεία των Αγιουβιδών, βλ. C. Cahen, «Ayyūbids», στο: *EI* 1, 1960, σσ. 820-830.

¹⁰⁷ Το Χαλιφάτο των Αββασιδών υπήρξε το τρίτο κατά σειρά ισλαμικό Χαλιφάτο. Ιδρύθηκε από τους απογόνους του νεώτερου θείου του Μωάμεθ, ʿAbbās ibn ʿAbd al-Muṭṭalib (περ. 567-653) και κυβερνήθηκε από τη δυναστεία των Αββασιδών χαλιφών. Οι Αββασίδες, με πρωταγωνιστή τον al-ʿAbbās (721-754), μετέφεραν την πρωτεύουσα του Χαλιφάτου από τη Δαμασκό στη Βαγδάτη. Κατά τη διάρκεια της εξουσίας τους, προώθησαν την ανάπτυξη της ισλαμικής διδασκαλίας, έχτισαν τζαμιά και ίδρυσαν σχολεία. Επιπλέον, αξίζει να αναφερθεί, ότι επηρεάστηκαν αρκετά από τον περσικό πολιτισμό. Παράλληλα, έδωσαν έμφαση στο εμπόριο, τη βιοτεχνία και τη γεωργία. Ταυτόχρονα, φαίνεται να ακμάζουν στην εποχή τους οι τέχνες, η θεολογία, η φιλοσοφία και το ισλαμικό Δίκαιο. Ειδικότερα για το ισλαμικό Δίκαιο, είναι χαρακτηριστικό, ότι κατά την κυριαρχία των Αββασιδών, παρατηρείται η εμφάνιση μιας ολοκληρωμένης θεωρίας για τη Shaṭīʿah. Όσον αφορά δε, ειδικότερα, στη φιλοσοφία, είναι χαρακτηριστικό, ότι εκείνη την περίοδο, οι μουσουλμάνοι λόγιοι ανέπτυξαν ιδιαίτερα τη φιλοσοφική σκέψη. Παράλληλα, κατά τη δυναστεία των Αββασιδών, το Ισλάμ εξαπλώθηκε σε ένα μεγάλο μέρος του τότε γνωστού κόσμου, από τη Βόρεια Αφρική και την Ισπανία, από τη μία, ως το Ιράν και τα υψίπεδα της Κεντρικής Ασίας, από την άλλη. Βλ. Γ. Μακρής, *Ισλάμ: Πεποιθήσεις, πρακτικές και τάσεις*, Αθήνα: Πατάκη, 2012, σσ. 66-67. Για περισσότερες πληροφορίες για το Χαλιφάτο των Αββασιδών σε ευρωπαϊκές γλώσσες, βλ. K. Zetterstéen, «Abbasides», στο: *EI* 1, 1913-1938, σσ. 14-15· B. Lewis, «Abbasides», στο: *EI* 1, 1960, σσ. 15-25.

¹⁰⁸ W. Abullif, *Dirāsa ʿan al-Muʿtaman ibn al-ʿAssāl wa-kitābihi ʿMajmūʿ usūl al-dīnʿ wa-tahqīqihi*, al-Qāhirah - al-Qūts: Maṭbaʿat al-Abāh al-Fransīsiin, 1997, σσ. 36-37.

¹⁰⁹ Για περισσότερες πληροφορίες για τους Μαμελούκους, βλ. M. Sobernheim, «Mamlūks», στο: *EI* 3, 1913-1938, σσ. 230-233· P. Holt, «Mamluks», στο: *EI* 6, 1960, σσ. 299-325.

¹¹⁰ Το πλήρες όνομά του είναι: Al-Mālik al-Salīh Najm al-Dīn Ayūb. Υπήρξε πολιτικός και στρατηλάτης και είναι γνωστός, όπως ήδη αναφέρθηκε, διότι σ' αυτόν οφείλεται το όνομα της δυναστείας των Αγιουβιδών.

Ιδρυτής και θεμελιωτής της δυναστείας αυτής υπήρξε ουσιαστικά ο Σαλαδίνος, ο οποίος ανέλαβε την εξουσία μετά τον θάνατο του τελευταίου χαλίφη της δυναστείας των Φατιμίδων (969-1171)¹¹².

Με το τέλος της κυριαρχίας των Φατιμίδων και την εν συνεχεία επικράτηση των Αγιουβιδών, παράλληλα με την πολιτική αλλαγή επέρχεται και θρησκευτική, αφού ο Σαλαδίνος, ως κυρίαρχος πλέον της Αιγύπτου, θέλησε τη μεταστροφή από τον σιιτισμό, ο οποίος κυριαρχούσε επί της δυναστείας των Φατιμίδων, στον σουνιτισμό.

Η περίοδος αυτή της δυναστείας των Αγιουβιδών, διακρίνεται σε τρεις υποπεριόδους: α) Η πρώτη υποπερίοδος αφορά στην ίδρυση της δυναστείας και χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία του Σαλαδίνου (1171-1173)¹¹³. β) Η δεύτερη υποπερίοδος αφορά στην οργάνωση της δυναστείας και χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία των πρώτων χαλιφών μέχρι τον θάνατο του βασιλέα al-Kāmil (1177-1238)¹¹⁴ που έλαβε χώρα το 1237¹¹⁵. γ) Η τρίτη υποπερίοδος αφορά στο χρονικό διάστημα προς τα τέλη της περιόδου των βασιλέων της δυναστείας των Αγιουβιδών¹¹⁶. Σύμφωνα με τα παραπάνω, κυρίαρχο πρόσωπο της δυναστείας των Αγιουβιδών αναδεικνύεται αναμφισβήτητα ο Σαλαδίνος, ο οποίος άσκησε δυναμικά την εξουσία, ευρισκόμενος παράλληλα σε πολεμική σύρραξη με τους σταυροφόρους¹¹⁷.

Το 1193 ο Σαλαδίνος πεθαίνει αφήνοντας στους χαλίφες ένα τεράστιο σε έκταση βασίλειο, το οποίο απλωνόταν από την Αίγυπτο μέχρι τη Συρία, περιλαμβάνοντας ορισμένα τμήματα της Παλαιστίνης και ένα μεγάλο

¹¹¹ Για περισσότερες πληροφορίες για την προσωπικότητα του σουλτάνου Σαλαδίνου, βλ. M. Sobernheim, «Saladin», στο: *EI* 4, 1913-1938, σσ. 87-92.

¹¹² W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 38. Το Χαλιφάτο των Φατιμίδων ήταν ισμαηλιτικό Χαλιφάτο, δηλ. ανήκε στο σιιτικό Ισλάμ. Εκτεινόταν σε μια μεγάλη περιοχή του αραβικού κόσμου (από την Ερυθρά Θάλασσα στην Ανατολή, μέχρι τον Ατλαντικό Ωκεανό στη Δύση) και διήρκεσε από το 909 έως το 1171. Για περισσότερες πληροφορίες για το Χαλιφάτο των Φατιμίδων, βλ. M. Canard, «Fātimides», στο: *EI* 2, 1965, σσ. 870-882.

¹¹³ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 38.

¹¹⁴ Ο βασιλέας al-Kāmil Naser al-Dīn Abū al-Ma‘ali Muḥammad ήταν ο τέταρτος σουλτάνος της δυναστείας των Αγιουβιδών. Συγκεκριμένα, κυβέρνησε κατά τη χρονική περίοδο 1218-1238.

¹¹⁵ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹¹⁶ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹¹⁷ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

τμήμα μεταξύ Ευφράτη και Υεμένης¹¹⁸. Στη συνέχεια, το μεγάλο αυτό κράτος μετά τον θάνατο του Σαλαδίνου δόθηκε στα παιδιά του και τα αδέρφια του¹¹⁹. Ωστόσο, το 1200 ο βασιλέας al-‘Adil (1145-1218)¹²⁰ αυτοχρίστηκε σουλτάνος στο Κάιρο και έγινε έτσι ο μόνος χαλίφης από τα αδέρφια του Σαλαδίνου¹²¹.

Ο al-‘Adil έμεινε στην εξουσία μέχρι τον θάνατό του, ο οποίος έλαβε χώρα το 1218, ανήμερα της καταλήψεως της περιοχής Dumyāṭ¹²² από τους σταυροφόρους¹²³. Τον al-‘Adil διαδέχθηκε ο γιος του al-Kāmil (1177-1238), ο οποίος ακολούθησε ίδια πολιτική με εκείνη του πατέρα του¹²⁴. Κατά τη διάρκεια της εξουσίας του ο al-Kāmil είχε να αντιμετωπίσει μια κρίσιμη κατάσταση, την οποία όμως, όπως αποδείχθηκε μπόρεσε να αντιμετωπίσει¹²⁵. Ωστόσο, μετά τον θάνατο του βασιλέα al-Kāmil, η δυναστεία των Αγιουβιδών άρχισε να παρακμάζει, με αποτέλεσμα η κυριαρχία της Αιγύπτου και της Συρίας, να περάσει στα χέρια των Μαμελούκων¹²⁶.

Με την κατάληψη της εξουσίας από τους Μαμελούκους δεν άλλαξε σχεδόν τίποτε στο κοινωνικό προσκήνιο¹²⁷. Αντιθέτως, η κατάσταση χειροτέρευσε¹²⁸. Εάν και η κατάληψη της εξουσίας ήταν αρχικά προσωρινή, ακολούθως, πρώτα με την ανακήρυξη του Beibars (1223-

¹¹⁸ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 40.

¹¹⁹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹²⁰ Ο βασιλέας al-‘Adil ήταν σουλτάνος της δυναστείας των Αγιουβιδών κατά τη χρονική περίοδο 1200-1218. Για περισσότερες πληροφορίες για τον ίδιο, βλ. C. Becker, «al-‘Ādil», στο: *EI* 4, 1913-1938, σσ. 140-141· βλ. επίσης, H. Gibb, «al-‘Ādil», στο: *EI* 1, 1960, σσ. 203-204.

¹²¹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹²² Η Dumyāṭ είναι περιοχή της Αιγύπτου που ευρίσκεται στο βόρειο μέρος της χώρας.

¹²³ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹²⁴ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹²⁵ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹²⁶ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 40-41.

¹²⁷ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 41.

¹²⁸ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

1277)¹²⁹ σε σουλτάνο (1260) και μετά με την οριστική ήττα των σταυροφόρων, οι Μαμελούκοι παρέμειναν στην εξουσία για αρκετά χρόνια¹³⁰.

1.2. Η εκκλησιαστική κατάσταση

Κατά την αρχική περίοδο της δυναστείας των Αγιουβιδών στον πατριαρχικό θρόνο της Κοπτικής Εκκλησίας ήταν ο Marqus ibn Zur'a Γ' (1166-1189)¹³¹. Την περίοδο αυτή αναζωπυρώθηκε το ζήτημα σχετικά με την αναγκαιότητα του μυστηρίου της εξομολογήσεως στους κόλπους της Κοπτικής Εκκλησίας, ζήτημα το οποίο είχε παρουσιασθεί ήδη από τον προηγούμενο αιώνα¹³². Πρόκειται για την έριδα που προκλήθηκε κατά το τέλος του 11^{ου} αιώνα στους κόλπους της Κοπτικής Εκκλησίας σχετικά με το μυστήριο της εξομολογήσεως¹³³. Συγκεκριμένα, προέκυψαν δύο τάσεις επ' αυτού του θέματος: Από τη μία, υπήρχαν εκείνοι που ήταν αντίθετοι στο μυστήριο της εξομολογήσεως, όπως ο πατριάρχης Yūhannā Ibn Ghālib E' (1189-1216)¹³⁴ κ.ά., οι οποίοι αρνούσαν να το εντάξουν στα μυστήρια της Εκκλησίας και από την άλλη, εκείνοι που υποστήριζαν, ότι το μυστήριο έπρεπε να συγκαταλέγεται μαζί με τα υπόλοιπα μυστήρια της Εκκλησίας, όπως λ.χ. ο Marqus ibn al-Qunbar (1130/40-1208)¹³⁵, ο οποίος υπήρξε εισηγητής του κινήματος αυτού, καθώς και ο πατριάρχης Kyrillos

¹²⁹ Για το εν λόγω πρόσωπο, βλ. M. Sobernheim, «Beibars I», στο: *EI* 1, 1913-1938, σσ. 660-662· βλ. και G. Weit, «Beybars», στο: *EI* 1, 1960, σσ. 1158-1160.

¹³⁰ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 41-42.

¹³¹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 42. Σχετικά με τον πατριάρχη Marqus ibn Zur'a Γ' (1166-1189), βλ. S. Labib, «Mark III», στο: *CE* 5, New York: Macmillan Publishers, 1991, σσ. 1534-1536.

¹³² W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹³³ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹³⁴ Για τον πατριάρχη Yūhannā Ibn Ghālib E', ο ενδιαφερόμενος μπορεί να ανατρέξει στο ακόλουθο άρθρο: S. Labib, «John VI», στο: *CE* 5, New York: Macmillan Publishers, 1991, σσ. 1341-1342.

¹³⁵ Για περισσότερες πληροφορίες για την προσωπικότητά του, τις απόψεις του και τη δράση του, βλ. P. Frederick, «Murqus Ibn Qanbar», στο: *CE* 6, New York: Macmillan Publishers, 1991, σσ. 1699-1700. Βλ. επίσης και M. Swanson, *The Coptic Papacy in Islamic Egypt 641-1517*, Cairo: American University in Cairo Press, 2010, σσ. 79-81· G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, τ. 2, Vatican: Biblioteca apostolica vaticana, 1947, σσ. 327-232.

Ibn Laqlaq (-1243) στη συνέχεια¹³⁶. Ακολούθως το εν λόγω κίνημα του μοναχού Marqus ibn al-Qunbar απέτυχε στο να επαναφέρει το μυστήριο της εξομολογήσεως στην Κοπτική Εκκλησία¹³⁷.

Μετά τον θάνατο του πατριάρχη Marqus ibn Zur'a ακολούθησε η εκλογή του πατριάρχη Yūhannā E'¹³⁸. Εκείνος, με τη σειρά του είχε να αντιμετωπίσει το μείζον πρόβλημα του μυστηρίου της εξομολογήσεως, το οποίο είχε φουντώσει ήδη, όπως προαναφέρθηκε, με το κίνημα του μοναχού al-Qunbar¹³⁹. Ο Yūhannā E', ακολουθώντας την ίδια τακτική του προκατόχου του, πατριάρχη Marqus ibn Zur'a, υπήρξε σφοδρός πολέμιος του μυστηρίου της εξομολογήσεως απαγορεύοντας την τέλεση του μυστηρίου¹⁴⁰.

Με τον θάνατο του πατριάρχη Yūhannā E', το 1216, τα διοικητικά θέματα της Κοπτικής Εκκλησίας πέρασαν σε νέα φάση. Για μεγάλο χρονικό διάστημα υπήρξε πρόβλημα σχετικά με την εκλογή του επόμενου πατριάρχη. Οι Κόπτες διαφώνησαν μεταξύ τους ως προς τον τρόπο εκλογής του νέου πατριάρχη¹⁴¹. Με αφορμή την εν λόγω ένταση, οι μουσουλμάνοι εκμεταλλεύθηκαν την όλη κατάσταση και ενεπλάκησαν στα εσωτερικά ζητήματα της Κοπτικής Εκκλησίας, με επικεφαλής τους κυβερνώντες, εκμεταλλεζόμενοι παράλληλα και την οικονομική κρίση¹⁴². Πρωταρχικό ρόλο στην εκλογή του νέου πατριάρχη έπαιξε το χρήμα και οι διασυνδέσεις, με τα οποία θα επέλεγαν οι κυβερνώντες μουσουλμάνοι τον νέο πατριάρχη¹⁴³.

Ανάμεσα στους υποψηφίους πατριάρχες ξεχώριζε η περίπτωση του

¹³⁶ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ. Για περισσότερα για τα θέματα αυτά, βλ. G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn: Collectanea Hierosolymitana, τ. 2, 1923, σσ. 38-71.

¹³⁷ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹³⁸ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 43.

¹³⁹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁴⁰ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 43-44.

¹⁴¹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 45.

¹⁴² W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 45-46.

¹⁴³ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

Daud Ibn Laqlaq, ο οποίος υπήρξε δυναμική προσωπικότητα, με ισχυρότερο πλεονέκτημά του τη στήριξη του από τους κυβερνώντες¹⁴⁴. Το γεγονός αυτό οδήγησε τους υπολοίπους υποψηφίους σε παραίτηση από την υποψηφιότητά τους, με αποτέλεσμα να μείνει ο Daud ο μόνος υποψήφιος για τον πατριαρχικό θρόνο¹⁴⁵. Τελικά, το 1235, ο Daud, αφού προσέφερε στον βασιλέα τριάντα χιλιάδες δηνάρια, χειροτονήθηκε πατριάρχης της Κοπτικής Εκκλησίας με το όνομα Kyrillos Ibn Laqlaq¹⁴⁶.

Κατά τη διάρκεια της πατριαρχείας του Kyrillos Ibn Laqlaq Γ' συνέβησαν πολλές αλλαγές στην Κοπτική Εκκλησία. Αναβαθμίσθηκαν οι σχέσεις της με τις υπόλοιπες Αντιχαλκηδόνιες Εκκλησίες. Σε οικουμενικό επίπεδο, ο Kyrillos Γ' ανέπτυξε διάλογο με τη Συριακή Εκκλησία της Αντιοχείας, αλλά και με την Εκκλησία της Αιθιοπίας¹⁴⁷. Παράλληλα, ήλθε σε επικοινωνία με τους απανταχού Κόπτες, αποστέλλοντάς τους επιστολές και δείχνοντας, γενικότερα, ενδιαφέρον γι' αυτούς¹⁴⁸.

Ο πατριάρχης Kyrillos Γ' αναβάθμισε και έκανε μεταρρυθμίσεις και στο εσωτερικό της Κοπτικής Εκκλησίας. Ειδικότερα, σε καθαρά εκκλησιαστικό επίπεδο, χειροτόνησε επισκόπους, ιερείς και διακόνους¹⁴⁹. Επανέφερε το μυστήριο του χρίσματος¹⁵⁰ ύστερα από σαράντα χρόνια, το οποίο είχε

¹⁴⁴ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 46.

¹⁴⁵ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 49.

¹⁴⁶ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 52. Ο Daud Ibn Laqlaq [μετέπειτα πατριάρχης Kyrillos Ibn Laqlaq (-1243)] γεννήθηκε στην περιοχή Fayūm της Αιγύπτου κατά το δεύτερο ήμισυ του 12^{ου} αιώνα. Μυήθηκε στη ζωή διαφόρων μονών της περιοχής αυτής και κατόπιν χειροτονήθηκε ιερέας κατά την πατριαρχική θητεία του πατριάρχη Yūḥannā E' (1189-1216). Λόγω του ότι υπήρξε υποστηρικτής του μυστηρίου της εξομολογήσεως, διώχθηκε και φυλακίσθηκε από την εκκλησιαστική ηγεσία. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 46-47. Περισσότερες πληροφορίες για την προσωπικότητα του πατριάρχη Kyrillos Ibn Laqlaq Γ' και τη δράση του, βλ. S. Labib, «Cyril III Ibn Laqlaq», στο: CE 3, New York: Macmillan Publishers, 1991, σ. 677.

¹⁴⁷ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 54-55.

¹⁴⁸ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁴⁹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 56.

¹⁵⁰ Σχετικά με το μυστήριο του χρίσματος από τη σκοπιά των Κοπτών συγγραφέων, βλ. A. Butler, *The ancient Coptic churches of Egypt*, τ. 2, London: Oxford University Press, 1884, σσ. 262-274.

παύσει να τελείται¹⁵¹. Υπήρξε υπέρμαχος του μυστηρίου της εξομολογήσεως και κατόρθωσε να το επανακατατάξει κατά την εποχή του στα ιερά μυστήρια της Εκκλησίας¹⁵². Τέλος, ενθάρρυνε και προώθησε τη φιλολογική και θεολογική παραγωγή των Κοπτών, με αποτέλεσμα να προκύψει επί της πατριαρχείας του ένας μεγάλος αριθμός φιλολογικών και θεολογικών έργων, ανάμεσα στα οποία και αυτά του al-Safī, για τα οποία θα γίνει σχετική αναφορά στη συνέχεια¹⁵³.

Μετά τον θάνατο του πατριάρχη Kyrillos Γ' και ύστερα από σχεδόν επτά έτη περιπλοκών, τον διαδέχεται στον θρόνο ο Athanasius Ibn Kalīl Γ' (-1261)¹⁵⁴, ο οποίος χάραξε μια σημαντική εκκλησιαστική πορεία¹⁵⁵. Μετά τον θάνατο του τελευταίου, ύστερα από σχεδόν τρία χρόνια ακολούθησε αρχικά ο πατριάρχης Jubrā'īl Γ' (-1271), με την υποστήριξη του Al-Amjad Abū al-Majd l-Faḍā'il¹⁵⁶. Επειδή, όμως, οι άρχοντες της Αιγύπτου και οι αντίπαλοι του al-Amjad δεν ήθελαν στον πατριαρχικό θρόνο τον Jubrā'īl Γ', τον απομάκρυναν και εξέλεξαν πατριάρχη τον Yūḥannā Z' (-1253), ο οποίος παρέμεινε στον πατριαρχικό θρόνο επί έξι έτη¹⁵⁷. Στη συνέχεια, επανέρχεται εκ νέου για δύο σχεδόν έτη ο Jubrā'īl Γ' και ακολούθως τον διαδέχεται και πάλι ο Yūḥannā Z'¹⁵⁸. Είναι προφανές, ότι μέχρι τα τέλη του 13^{ου} αιώνα, η Κοπτική Εκκλησία δοκιμαζόταν από ποικίλα εσωτερικά προβλήματα¹⁵⁹.

¹⁵¹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁵² W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 65.

¹⁵³ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 64-65.

¹⁵⁴ Ο πατριάρχης Athanasius Ibn Kalīl Γ' βρέθηκε στον θρόνο της Κοπτικής Εκκλησίας από το 1250 έως το 1261, όταν και απεβίωσε. Για περισσότερες πληροφορίες για την προσωπικότητά του, βλ. S. Labib, «Athanasius III», στο: *CE 1*, New York: Macmillan Publishers, 1991, σσ. 302-303.

¹⁵⁵ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 65-66.

¹⁵⁶ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 67.

¹⁵⁷ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁵⁸ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁵⁹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

1.3. Η κατάσταση των Κοπτών υπό την ισλαμική εξουσία κατά τον 13^ο αιώνα

Είναι γεγονός, ότι στα τέλη του 12^{ου} αιώνα, με την εισβολή της δυναστείας των Αγιουβιδών, οι Κόπτες έχασαν τα προνόμια που είχαν επί της δυναστείας των Φατιμιδών¹⁶⁰. Έτσι, κατά τα πρώτα χρόνια της δυναστείας των Αγιουβιδών, οι Κόπτες αντιμετώπισαν ποικίλα προβλήματα.

Συγκεκριμένα, ο Σαλαδίνος, το 1181, επανέφερε τον νόμο *ahl al-dhimma*¹⁶¹. Σύμφωνα με τον νόμο αυτό οι χριστιανοί θεωρούνται πολίτες δευτέρας κατηγορίας με πολλές εις βάρος τους διακρίσεις στον δημόσιο βίο¹⁶². Κατά την περίοδο αυτή αρκετοί Κόπτες απολύθηκαν από τις δημόσιες υπηρεσίες, ενώ παράλληλα οι φανατικοί μουσουλμάνοι βανδάλισαν αρκετές εκκλησίες και μονές¹⁶³.

Όμως, η κατάσταση αυτή δε διήρκεσε για μεγάλο χρονικό διάστημα, αφού πολύ σύντομα οι Κόπτες γραμματείς επανήλθαν στις δημόσιες υπηρεσίες, αφού η Πολιτεία είχε ανάγκη μορφωμένων στελεχών¹⁶⁴. Επιπλέον, ο Σαλαδίνος ήταν δίκαιος ως κυβερνήτης και έτσι, κατά τη διακυβέρνησή του, επικράτησε ευημερία, ειρήνη και πολιτικοθησκευτική ισορροπία ανάμεσα στους χριστιανούς και τους μουσουλμάνους (1171-1250)¹⁶⁵.

Ωστόσο, το κλίμα αυτό άλλαξε με τη δυναστεία των Μαμελούκων, επί της εξουσίας των οποίων επήλθαν αρνητικές αλλαγές για τους

¹⁶⁰ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 67-68.

¹⁶¹ Έτσι αποκαλείται το νομικό πλαίσιο, στο οποίο εντάσσονται οι οπαδοί της Βίβλου (*ahl al-kitāb*), δηλ. οι χριστιανοί και οι ιουδαίοι, αλλά αργότερα και οι ζωροάστρες (*al-majūs*), όταν ευρίσκονται κάτω από την κυριαρχία ενός ισλαμικού κράτους. Αναφορικά με την κατάσταση των θρησκευτικών ομάδων που ευρίσκονταν σε καθεστώς (*ahl al-dhimma*) και για μια πιο λεπτομερή ανάλυση, βλ. D. MacDonald, «Dhimma», στο: *EI* 1, 1913-1938, σσ. 984-985. Βλ. επίσης, C. Cahen, «Dhimma», στο: *EI* 2, 1960, σσ. 234-237· A. Atiya, «Al-Dhimma», στο: *CE* 1, New York: Macmillan Publishers, 1991, σσ. 72-73.

¹⁶² W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 69.

¹⁶³ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁶⁴ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁶⁵ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 69-73.

χριστιανούς¹⁶⁶. Κατά τη δυναστεία αυτή ξεκίνησε μια περίοδος δοκιμασίας για την Κοπτική Εκκλησία και τους Κόπτες εν γένει, αφού επί Μαμελούκων επικράτησε ο φανατισμός από την πλευρά των μουσουλμάνων κατά των Κοπτών. Παρουσιάζονται φαινόμενα εξισλαμισμού, σφαγές κατά των χριστιανών, βανδαλισμοί κατά των χριστιανικών μνημείων και παρακμή της φιλολογικής και θεολογικής παραγωγής των Κοπτών¹⁶⁷. Σημειωτέον, ότι η περίοδος αυτή θεωρείται ως η κατεξοχήν περίοδος παρακμής για την Κοπτική Εκκλησία¹⁶⁸.

2. Το οικογενειακό δένδρο του Al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl

2.1. Η οικογένεια του

Ο Al-Ṣafī Abū l-Faḍā'il Mājid ibn al-ʿAssāl (αραβικά: الصفي أبو الفضائل ماجد بن العسال), Κόπτης λόγιος, θεολόγος, φιλόσοφος, απολογητής και εισηγητής των ιερών κανόνων της Κοπτικής Εκκλησίας¹⁶⁹, αποτέλεσε αναμφισβήτητα μία από τις σημαντικότερες προσωπικότητες της Κοπτικής Εκκλησίας του 13^{ου} αιώνα¹⁷⁰. Υπήρξε γόνος της διάσημης και πλούσιας κοπτικής οικογενείας al-ʿAssāl¹⁷¹ και τέκνο του Fakhr al-Dawlah Abū al-Mufaḍḍal al-As'ad¹⁷², ο οποίος, αφού νυμφεύθηκε δύο φορές, απέκτησε τέσσερα παιδιά¹⁷³ που έμειναν γνωστά ως Awlād al-ʿAssāl, εκ των οποίων ο ένας

¹⁶⁶ W. Abullif, *Dirāsa ʿan al-Mu'taman ibn al-ʿAssāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 73-74.

¹⁶⁷ W. Abullif, *Dirāsa ʿan al-Mu'taman ibn al-ʿAssāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁶⁸ W. Abullif, *Dirāsa ʿan al-Mu'taman ibn al-ʿAssāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 74.

¹⁶⁹ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ., 183-188, σ. 183.

¹⁷⁰ S. Khalil, *Al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl: Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 621.

¹⁷¹ W. Abullif, *Dirāsa ʿan al-Mu'taman ibn al-ʿAssāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 75-80. Το όνομα αυτό προέρχεται από τη λέξη 'assāl, η οποία στην αραβική γλώσσα σημαίνει «μέλι». Φαίνεται, ότι ο Κόπτης προπάτορας της οικογενείας αυτής φέρει το συγκεκριμένο όνομα, δηλ. 'Assāl, για δύο πιθανούς λόγους: α) είτε επειδή υπήρξε παραγωγός μελιού και ιδιοκτήτης εγκαταστάσεων παραγωγής μελιού, β) είτε επειδή υπήρξε έμπορος που ασχολείτο με την εμπορία μελιού. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa ʿan al-Mu'taman ibn al-ʿAssāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 76.

¹⁷² W. Abullif, *Dirāsa ʿan al-Mu'taman ibn al-ʿAssāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 77· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 131.

¹⁷³ Το ότι τα παιδιά του Fakhr al-Dawlah Abū al-Mufaḍḍal al-As'ad ήταν τέσσερα δεν ήταν κάτι βέβαιο πριν το 1324. Ενδεικτικά, αξίζει να σημειωθεί, ότι ο Abū l-Barakāt ibn Kabar, λόγιος της Κοπτικής Εκκλησίας και συνάμα γραμματέας του βασιλέα Amīr, στη

είναι ο Al-Ṣafī Abū l-Faḍā'il Mājīd ibn al-'Assāl.

Σχετικά με τον πατέρα του, τον Fakhr al-Dawlah, παρέχονται, δυστυχώς, ελάχιστες πληροφορίες¹⁷⁴. Ωστόσο, το όνομά του, Fakhr al-Dawlah, το οποίο στα ελληνικά σημαίνει «τιμή [ή: υπερηφάνεια] της Πολιτείας», δεικνύει, ότι υπήρξε πρόσωπο εγνωσμένου κύρους που ενδεχομένως υπηρέτησε ως δημόσιος υπάλληλος ή προσέφερε κάτι σημαντικό στην Πολιτεία¹⁷⁵. Επιπλέον, φαίνεται να υπήρξε αρκετά πλούσιος και γενναιόδωρος¹⁷⁶.

θεολογική του εγκυκλοπαίδεια με τίτλο *Λυχνία Σκότους* αναφέρεται στα δύο παιδιά al-'Assāl· βλ. Abū l-Barakāt, *Miṣbāḥ al-zulma wa-īdāḥ al-khidma*, (1), όπ. παρ., σσ. 316-317. Αναφέρεται, συγκεκριμένα, στον al-Mu'taman και στον al-Ṣafī και στα συγγράμματά τους. Ωστόσο, δεν αγνοεί τον al-As'ad, τον οποίο αναφέρει ονομαστικώς στο έργο του· βλ. Abū l-Barakāt, *Miṣbāḥ al-zulma wa-īdāḥ al-khidma*, (1), όπ. παρ., σσ. 236, 259. Εντούτοις, το 1677, ο Γερμανός οριενταλιστής, θεολόγος και γλωσσολόγος Johann Michael Vansleb (1635-1679), ο οποίος ταξίδεψε στην Αίγυπτο προκειμένου να ερευνήσει τα μυστικά της, παραθέτοντας το έργο του Abū l-Barakāt με τίτλο *Λυχνία Σκότους*, αναφέρει μόνο δύο από τα αδέρφια al-'Assāl. Συγκεκριμένα, αναφέρει τον Abū Ishāq και τον Abū l-Faḍā'il· βλ. J. Vansleb, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie fondée par S. Marc, que nous appelons celle des Jacobites-Coptes d'Egypte*, Paris, Chez la veuve Clousier, 1677, σσ. 335-336. Το 1677, ο Γάλλος οριενταλιστής Eusèbe Renaudot (1646-1720) αναφέρεται στον al-Ṣafī και τον al-Mu'taman· βλ. E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, Paris, 1713, σσ. 585-586. Πάρα ταύτα, ο Μαρωνίτης οριενταλιστής Stefano Evodio Assemani (1707-1782), παρά τη γνώση που είχε για τα παραπάνω έργα, δηλ. για το έργο του Abū l-Barakāt, καθώς επίσης και αυτά των προγενεστέρων μελετητών Johann Michael Vansleb και Eusèbe Renaudot, φαίνεται να δέχεται την ύπαρξη ενός προσώπου, του Abū Ishāq al-Mu'taman, τον οποίο ονομάζει τις περισσότερες φορές Abū l-Faḍā'il και στον οποίο μάλιστα υποστηρίζει, ότι ανήκουν όλα τα έργα των παιδιών al-'Assāl. Βλ. S. Assemani, *Bibliothecae medicae Laurentianae et Palatinae codicum mss: Orientalium catalogus*, Florentiae: ex Typographio Albizianiano, 1742, Florentiae: ex typographia Caietani Albizzini, 1743, σ. 98. Ίδια άποψη με τον Assemanus Stephanus φαίνεται να έχει ο ιστορικός και ερευνητής, Μαρωνίτης αρχιεπίσκοπος, Youssef ibn Elias al-Dibs (1833-1907), ο οποίος αντιτίθεται στην άποψη του Eusèbe Renaudot και υποστηρίζει την ύπαρξη ενός μόνο τέκνου της οικογενείας al-'Assāl, του al-Ṣafī Ibn al-'Assāl, ο οποίος, κατ' αυτόν, υπήρξε συγγραφέας ποικίλων συγγραμμάτων· βλ. Y. Al-Dibs, *Tārīkh Sūryah*, (6), Bayrūt: Maṭba'at al-'Amumiyya al-Kāthūlīkiyyah, 1902, σ. 358. Το 1747, ένας ιεραπόστολος αναφέρει τον Ibn al-'Assāl ως άνδρα που διαθέτει πλούσιο συγγραφικό έργο, χωρίς να κατονομάζει κάποιον συγκεκριμένο τίτλο από τα έργα του. Βλ. T. Pierre, *Les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome (1676-1718)*, Luxembourg, 1948, σσ. 205-206. Επιπλέον, πρέπει να σημειωθεί, ότι ο μελετητής Alex Mallon υποστηρίζει, ότι η ύπαρξη δύο αδελφών της οικογενείας al-'Assāl οφείλεται κατά κύριο λόγο στον Eusèbe Renaudot· βλ. A. Mallon, «Ibn al-'Assāl. Les trois écrivains de ce nom», στο: *Journal Asiatique* 6, (1905), 509-529, σ. 509.

¹⁷⁴ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁷⁵ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

¹⁷⁶ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

Όσον αφορά στα αδέρφια του Al-Ṣafī Abū l-Faḍā'il Mājīd ibn al-'Assāl, σύμφωνα με την επικρατέστερη άποψη, είναι τρία, άρα εν συνόλω τέσσερα παιδιά μαζί με τον ίδιο¹⁷⁷. Τα δύο πρώτα τέκνα ο Fakhr al-Dawlah τα απέκτησε από τον πρώτο του γάμο και είναι ο Al-As'ad Abū al-Faraj Hibat Allāh (13^{ος} αι.) και ο ίδιος ο Al-Ṣafī Abū l-Faḍā'il Mājīd ibn al-'Assāl (-1253/75)¹⁷⁸. Τα άλλα δύο τέκνα τα απέκτησε από το δεύτερο γάμο του και είναι οι Al-Mu'taman Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-'Assāl (-1270/1286) και Al-Amjad Abū al-Majd Faḍl Allāh (13^{ος} αι.)¹⁷⁹.

Πληροφορίες για τα παιδιά του al-'Assāl, δηλ. για τους αδελφούς του Al-Ṣafī Abū l-Faḍā'il Mājīd ibn al-'Assāl, παρέχονται αρχικά από τους ίδιους μέσα από τα συγγράμματά τους¹⁸⁰. Ήδη στα έργα του ο κάθε αδελφός αναφέρει βιογραφικά στοιχεία για τους άλλους αδελφούς του. Η πλέον χαρακτηριστική περίπτωση είναι εκείνη του Al-Mu'taman ibn al-'Assāl, ο οποίος, εκτός από τα βιογραφικά στοιχεία που αναφέρει για τον εαυτό του, αναφέρει συνάμα βιογραφικά στοιχεία και για τα αδέρφια του¹⁸¹. Εκτός από αυτές τις πληροφορίες, για τα αδέρφια του Al-Ṣafī Abū l-Faḍā'il Mājīd ibn al-'Assāl αλλά και για τον ίδιο πληροφορίες υπάρχουν και σε λοιπές χριστιανικές και ισλαμικές πηγές¹⁸². Στη νεώτερη βιβλιογραφία πληροφορίες για τα αδέρφια al-'Assāl παρέχονται σε τρία βασικά έργα¹⁸³. Το πρώτο έργο είναι του Κόπτη ηγουμένου Filūthāūs Ibrāhīm (1837-1904)¹⁸⁴ και εγράφη το 1876 στην αραβική γλώσσα¹⁸⁵. Το

¹⁷⁷ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 75-80.

¹⁷⁸ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 80.

¹⁷⁹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁸⁰ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 80-81· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 132.

¹⁸¹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 82· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σσ. 131-132.

¹⁸² W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁸³ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁸⁴ Ο ηγούμενος Filūthāūs Ibrāhīm (1837-1904) ήταν ένας από τους σημαντικότερους λογίους της Κοπτικής Εκκλησίας κατά τον 19^ο αιώνα. Συγκεκριμένα, υπήρξε κληρικός και ιεροκήρυκας, αλλά και διδάσκαλος. Συνέγραψε σπουδαία θεολογικά έργα. Για περισσότερες πληροφορίες για την προσωπικότητά του, βλ. I. Habib, *The story of the Copts*:

δεύτερο έργο είναι του Alex Mallon, το οποίο εκδόθηκε το 1905 στη γαλλική γλώσσα¹⁸⁶. Το τρίτο και τελευταίο έργο εγράφη από τον Γερμανό οριενταλιστή και θεολόγο Georg Graf (1875-1955) το 1932 στη γερμανική γλώσσα¹⁸⁷. Εκτός από τα παραπάνω έργα, για τα αδέρφια al-'Assāl παρέχεται πλούσια βιβλιογραφία και στην ευρύτερη αραβική γραμματεία αναφορικά με τον βίο τους και το έργο τους¹⁸⁸.

Τα τέσσερα αδέρφια έζησαν και έδρασαν στο κέντρο του Καΐρου και

The true story of Christianity in Egypt II, USA: Coptic Orthodox Monastery of St Anthony, 1982, σσ. 337-338.

¹⁸⁵ Το έργο του ηγούμενου Filūthāūs Ibrāhīm είναι σε μορφή επιστολής, της οποίας η χρονολογία τοποθετείται στις 30-11-1876. Η επιστολή αυτή εγράφη, πιθανόν, ως απάντηση σε πληροφορίες γύρω από τα παιδιά al-'Assāl. Ειδικότερα, απευθύνεται από τον ηγούμενο Filūthāūs προς κάποιον που φέρει το όνομα Jubrā' il Mukhala (19^{ος} αι.), ο οποίος φαίνεται, ότι ήταν από την Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου. Σημειωτέον, ότι με αυτή την επιστολή ξεκινά στην Αίγυπτο το ενδιαφέρον γύρω από την προσωπικότητα των παιδιών al-'Assāl. Επιπλέον, σύμφωνα με τον W. Abullif, ο ηγούμενος Filūthāūs Ibrāhīm πρέπει να υπήρξε ο πρώτος που έγραψε τόσο εκτεταμένη μελέτη γύρω από την οικογένεια al-'Assāl. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ. βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Şafī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 133.

¹⁸⁶ Βλ. A. Mallon, «Ibn al-'Assāl. Les trois écrivains de ce nom», όπ. παρ., σσ. 509-529. Το έργο αυτό πρέπει να υπήρξε το πρώτο στη Δύση αναφορικά με τα παιδιά al-'Assāl. Αποτελείται από εισαγωγή και δύο μέρη. Το πρώτο μέρος, στο οποίο καταγράφονται όλες οι πληροφορίες που αφορούν στα παιδιά al-'Assāl, βασίζεται στα χειρόγραφα τους. Το δεύτερο μέρος αναφέρεται στα έργα των αδελφών al-'Assāl. Ωστόσο, πρέπει να αναφερθεί ότι δεν παρέχονται περισσότερες πληροφορίες από όσες εισφέρει ο Κόπτης λόγιος Abū l-Barakāt ibn Kabar στο έργο του με τίτλο *Λυχνία Σκότους*, όπως επίσης και οι άλλοι προγενέστεροι συγγραφείς και μελετητές που έχουν ασχοληθεί με τα παιδιά al-'Assāl. Επιπλέον, ο συγγραφέας δεν πρέπει να γνωρίζει και την επιστολή του Filūthāūs Ibrāhīm, για την οποία έγινε λόγος παραπάνω. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ. βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Şafī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

¹⁸⁷ Βλ. G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-'Assāl und ihr Schrifttum», *Orientalia*, τ. 1, Roma, 1932. Το έργο αυτό του γνωστού Γερμανού οριενταλιστή Georg Graf που είναι το μεγαλύτερο και πλουσιότερο από όλα τα υπόλοιπα έργα που αφορούν στην οικογένεια al-'Assāl, χωρίζεται σε τρία μέρη. Το πρώτο είναι γενικό και αναφέρεται στα όσα αναφέρουν οι πηγές, δηλ. τα χειρόγραφα για τα παιδιά al-'Assāl. Το δεύτερο είναι πιο ειδικό και αναφέρεται σε πιο συγκεκριμένες πληροφορίες για τον καθένα από τους αδελφούς της οικογένειας al-'Assāl. Το τρίτο μέρος πραγματεύεται τα έργα των αδελφών al-'Assāl. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 83. βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Şafī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

¹⁸⁸ Σχετικά βλ. I. Habib, *Qiṣṣat al-kanīsa al-Qibṭiyyah*, (3), al-Iskāndiriyyah: kinīsīt Mār Jirjis bi Sporting, 1948, σσ. 148-167 και 242-243. L. Cheikho, *Al-Makhtoufāt al-'arabiyyah li-koutabāh al-Naṣraniyyah*, Bayrūt: Dār al-Mushraq, 1886, σσ. 11-13.

συγκεκριμένα στην περιοχή Madinat Miṣr ή Madinat al-Qāhirah¹⁸⁹. Βέβαια, πρέπει να σημειωθεί, ότι σε ορισμένους ερευνητές¹⁹⁰, αλλά και σε χειρόγραφα, αναφέρεται, ότι τα αδέρφια al-‘Assāl κατάγονταν από το χωριό Sadment (πρόκειται για ένα χωριό της Αιγύπτου που ευρίσκεται στην περιοχή Beni Suef). Όσοι υποστηρίζουν αυτή την άποψη ενισχύουν το επιχειρήμα τους υπογραμμίζοντας, ότι τα αδέρφια al-‘Assāl έχουν εξ αίματος συγγένεια με τον γνωστό μοναχό Buṭrus al-Sadamantī (-1260)¹⁹¹. Η θέση αυτή, βέβαια, όπως ορθά παρατηρεί ο Wadi Abullif δεν ευσταθεί από ιστορικής πλευράς¹⁹².

Παρ’ ότι είναι γνωστό, ότι πιθανότατα ο Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl και ο Al-As‘ad Abū al-Faraj προέρχονται από τον πρώτο γάμο του Fakhr al-Dawlah, ωστόσο, δεν είναι απόλυτα σαφές, ποιος μεταξύ των τεσσάρων αδελφών είναι μεγαλύτερος ηλικιακά¹⁹³.

¹⁸⁹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 84· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.. Βλ. MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theology 231 και 232. Βλ. επίσης, Al-Ṣafī, *Al-ṣahā’ih fi jawāb al-Naṣā’ih*, όπ. παρ., σ. 27 (βλ. και σ. 3)· Al-Ṣafī, *Majmū‘ al-ṣāfawī. Kitāb al-Qawānīn* (1), Nashr Jirjis Filūthāūs ‘Awaḍ, al-Qāhirah: Maṭba‘at Tawfik, 1908, σ. 6· M. Yūhannā, *Tārīkh al-kanīsa al-Qibṭiyyah*, όπ. παρ., σ. 430, κ.α.

¹⁹⁰ Βλ. A. S. Atiya, «Ibn al-‘Assāl», στο: *EI*, IV, 744-745, σ. 744· Al-Ṣafī, *Majmū‘ al-ṣāfawī. Kitāb al-Qawānīn* (1), Nashr Jirjis Filūthāūs ‘Awaḍ, al-Qāhirah: Maṭba‘at Tawfik, 1908, σ. 6· M. Yūhannā, *Tārīkh al-kanīsa al-Qibṭiyyah*, όπ. παρ., σ. 430 Βλ. επίσης, Al-Ṣafī, *Al-ṣahā’ih fi jawāb al-Naṣā’ih*, όπ. παρ., σ. 27 (βλ. και σ. 3) κ.α.

¹⁹¹ Βλ. MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theology 231 και 232.

¹⁹² Βλ. W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 85. Ένα από τα ισχυρά επιχειρήματα, τα οποία διατυπώνει ο W. Abullif, προκειμένου να αναιρέσει τη θέση αυτή είναι, ότι είναι αδύνατον τα αδέρφια al-‘Assāl να είναι εγγόνια του Buṭrus al-Sadamantī, όπως ισχυρίζονται οι εν λόγω ερευνητές, αφού ο ίδιος al-Sadamantī υπήρξε μοναχός. Επιπλέον ο ίδιος ο Buṭrus al-Sadamantī καταγόταν από την Αρμενία και όχι από την Αίγυπτο. Πράγμα που δεν ισχύει για την οικογένεια al-‘Assāl, οι οποία ήταν αιγυπτιακής καταγωγής. Κατά συνέπεια, η άποψη που θέλει τα παιδιά al-‘Assāl να κατάγονται από το χωριό Sadment, δεν ευσταθεί.

¹⁹³ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 86· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 134. Είναι γεγονός, ότι στην έρευνα δίστανται οι απόψεις επί του θέματος αυτού. Επί παραδείγματι, ο Georg Graf τάσσεται υπέρ της απόψεως, ότι ο Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl είναι ο μεγαλύτερος αδελφός. Βλ. G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-‘Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σ. 129. Από την άλλη, ο Louis Cheikho υποστηρίζει, ότι ο Al-As‘ad Abū al-Faraj είναι μεγαλύτερος από τον al-Ṣafī. Βλ. L. Cheikho, *Al-Makhtūṣāt al-‘arabiyyah li-koutābāh al-Naṣraniyyah*, όπ. παρ., σ. 81. Ωστόσο, από τους νεώτερους ερευνητές υπάρχουν και εκείνοι που δηλώνουν άγνοια για το εν λόγω θέμα, όπως π.χ. ο W. Abullif, ο οποίος αναφέρει, ότι δε γνωρίζει ποιος από τους δύο είναι μεγαλύτερος ηλικιακά. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

Ωστόσο και τα τέσσερα αδέρφια διέθεταν μόρφωση υψηλού επιπέδου και διακρίνονταν για το εύρος των γνώσεών τους¹⁹⁴. Συγκεκριμένα, ήταν βαθείς γνώστες πολλών επιστημών, όπως των μαθηματικών, της ιστορίας, της χημείας και των άλλων φυσικών επιστημών¹⁹⁵. Ήταν κάτοχοι, επίσης, της αραβικής, της κοπτικής, της συριακής και της ελληνικής γλώσσας¹⁹⁶. Επιπλέον, φαίνεται να είχαν επαφές και επικοινωνία με Κόπτες και μουσουλμάνους¹⁹⁷ διανοουμένους της εποχής¹⁹⁸ τους¹⁹⁹. Ακόμη, πρέπει να επισκέφθηκαν μεγάλα πολιτιστικά κέντρα της εποχής τους, όπως η Δαμασκός της Συρίας κ.ά., για τα οποία θα γίνει σχετική αναφορά αμέσως παρακάτω²⁰⁰.

¹⁹⁴ Al-Šafī, *Majmū‘ al-šāfawī. Kitāb al-Qawānīn* (1), όπ. παρ., σσ. 2-15.

¹⁹⁵ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Šafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

¹⁹⁶ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

¹⁹⁷ Αξίζει να σημειωθεί, ότι από τη δεκαετία του 1920 στην Αίγυπτο κυκλοφορεί η άποψη, ότι τα αδέρφια al-‘Assāl σπούδασαν στο ισλαμικό Πανεπιστήμιο al-Azhar του Καΐρου. Η άποψη αυτή στηρίζεται στην Εφημερίδα της Κυβερνήσεως της Αιγύπτου και συγκεκριμένα στα τεύχη 14-2-1914 και 3-5-1916. Βλ. W. Dadars, «Al-Aqbāt fī al-Azhar», *Jaridit al-Wātan*, 14-2-1914. Ωστόσο, εκτός από τις παραπάνω αναφορές που σώζονται στα έντυπα των εφημερίδων και υποστηρίζουν την άποψη αυτή, ότι δηλ. τα αδέρφια al-‘Assāl σπούδασαν στο ισλαμικό Πανεπιστήμιο al-Azhar, από την άλλη, δε συναντάται κάτι ανάλογο σε καμία άλλη ιστορική μαρτυρία. Συνεπώς, δεν μπορεί να διασταυρωθεί η συγκεκριμένη πληροφορία και επομένως δεν είναι απολύτως βέβαιο, εάν ευσταθεί κάτι τέτοιο. Βέβαια, όπως θα φανεί και στη συνέχεια της εργασίας, ιδίως στα κεφάλαια των θεολογικών αντιπαραθέσεων ανάμεσα στον al-Šafī ibn al-‘Assāl και τους μουσουλμάνους λογίους, όντως ο al-Šafī εμφανίζεται να έχει ισλαμική παιδεία, αλλά αυτήν την έλαβε μάλλον κατ’ οίκον, όπως υποστηρίζει ο W. Abullif. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 88.

¹⁹⁸ Όταν γίνεται λόγος για την εποχή που έδρασαν τα αδέρφια al-‘Assāl και συνεπώς ο ίδιος ο al-Šafī ibn al-‘Assāl, ο οποίος θα απασχολήσει την παρούσα εργασία, πρέπει να λαμβάνεται σοβαρά υπόψη, ότι η εποχή αυτή, δηλ. ο 13^{ος} αιώνας, χαρακτηρίζεται ως η χρυσή εποχή των Κοπτών εκκλησιαστικών συγγραφέων. Τούτο, διότι εκείνη την εποχή εμφανίζεται πλούσια θεολογική και φιλολογική παραγωγή από την πλευρά των Κοπτών συγγραφέων, με κλασικό παράδειγμα την περίπτωση του ιδίου του al-Šafī.

¹⁹⁹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 87.

²⁰⁰ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 88· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Šafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 135.

2.2. Βιογραφικά στοιχεία των αδελφών al-‘Assal

i) Al-As‘ad Abū al-Faraj Hibat Allāh (13^{ος} αι.)

Ο Al-As‘ad Abū al-Faraj υπήρξε αμφιθαλής αδελφός του Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl και ετεροθαλής αδελφός των Al-Mu‘taman Abū Ishāq Ibrāhīm και Al-Amjad Abū al-Majd Faḍl Allāh²⁰¹. Ασχολήθηκε λιγότερο από τους άλλους τρεις με τη συγγραφή, αφού έγραψε λιγότερα έργα²⁰². Υπήρξε έγγαμος και μάλλον είναι γνωστό το όνομα²⁰³ ενός εκ των παιδιών του²⁰⁴. Ο ίδιος φαίνεται να είχε επαφές και σχέσεις με τους άρχοντες της δυναστείας των Αγιουβιδών²⁰⁵. Επισκέφθηκε την Υεμένη, τη Συρία και άλλα πολιτισμικά κέντρα της εποχής του²⁰⁶. Συγκεκριμένα, επισκέφθηκε τη Δαμασκό της Συρίας, προκειμένου να αντιγράψει χειρόγραφα από τα έργα του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού²⁰⁷. Εκεί αγόρασε και άλλα χειρόγραφα για τη βιβλιοθήκη του και αντέγραψε ένα χειρόγραφο από τις μεταφράσεις των Ευαγγελίων²⁰⁸. Γενικά, η συμβολή του Abū al-Faraj στην αντιγραφή χειρογράφων στον χώρο της Κοπτικής Εκκλησίας υπήρξε

²⁰¹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 89· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁰² W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 136.

²⁰³ Το όνομά του είναι Abū Shākir. Η πληροφορία αυτή συναντάται στο χειρόγραφο του Βατικανού με αριθμό 152, σελ. 95. Βέβαια, σε άλλους Κόπτες ιστοριογράφους, ο Abū Shākir θεωρείται ως ένας εκ των αδελφών al-‘Assāl και όχι τέκνο του Al-As‘ad Abū al-Faraj. Βλ. Y. Nakhla, *Tārīkh al-‘Umāh al-Qibṭiyah*, al-Qāhirah: Maṭba‘at al-Tawfiq, 1898, σ. 185. Γενικά για το εν λόγω πρόσωπο, εκτός από την πληροφορία που αντλείται από το παραπάνω χειρόγραφο, ότι δηλ. είναι τέκνο του Al-As‘ad Abū al-Faraj, επικρατεί κάποια σύγχυση στους ιστορικούς, αφού δε διευκρινίζεται εάν ο Abū Shākir είναι όντως τέκνο ή αδελφός του Abū al-Faraj. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 89-90.

²⁰⁴ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 89.

²⁰⁵ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 90· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁰⁶ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

²⁰⁷ S. Khalil, «Al-As‘ad Ibn al-‘Assāl copiste de Jean Damascène à Damas en 1230», στο: *OCP* 44 (1978), 190-194, σσ. 191-194.

²⁰⁸ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu‘taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 90-91.

αναμφισβήτητα ανεκτίμητη²⁰⁹.

Όσον αφορά στον θάνατο του Abū al-Faraj, δεν απολύτως γνωστό πότε ακριβώς πέθανε²¹⁰. ενδεχομένως να πέθανε πριν το 1259²¹¹.

Όσον αφορά στα έργα του, ο Abū al-Faraj παρουσιάζει πρωτότυπη και ποικιλόμορφη φιλολογική παραγωγή, αλλά αυτή δεν είναι μεγάλη σε ποσότητα²¹². Το σπουδαιότερο έργο του φέρει τον τίτλο *Οι μεταφράσεις των τεσσάρων Ευαγγελίων*²¹³. Ένα ακόμη έργο του, το οποίο δεν είναι αρκετά γνωστό στην αραβική χριστιανική γραμματεία, είναι το έργο *Πραγματεία περί ψυχής*²¹⁴. Η φιλολογική παραγωγή του Abū al-Faraj περιλαμβάνει και άλλα έργα εξίσου σπουδαία, όπως το φιλολογικό του έργο με τίτλο *Εισαγωγή στις αρχές της κοπτικής γλώσσας*²¹⁵.

ii) Al-Amjad Abū al-Majd Faḍl Allāh (13^{ος} αι.)

Ο Al-Amjad Abū al-Majd Faḍl Allāh, τέταρτος αδελφός της οικογενείας

²⁰⁹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 91.

²¹⁰ Ο Georg Graf τοποθετεί τον θάνατό του μετά το 1259. Βλ. G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-‘Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σ. 130. Αυτό, βέβαια, δεν ευσταθεί, διότι το 1259 ο Abū al-Faraj φαίνεται να μετέφρασε τα Ευαγγέλια, όπως υποστηρίζει ο W. Abullif. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 96· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 137.

²¹¹ Η πληροφορία αυτή συναντάται στο αρχαιότερο χειρόγραφο με τίτλο *Οι μεταφράσεις των Ευαγγελίων*, όπου ο αντιγραφέας του χειρογράφου ζητά από τον Θεό να αναπαύσει τη ψυχή του Al-As‘ad Abū al-Faraj. Βλ. MS Oxford, Bolden Library - Hant 118 fr. 150.

²¹² W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 92· βλ. επίσης, W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²¹³ Το αρχαιότερο χειρόγραφο αυτού του έργου ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη Bodley της Οξφόρδης με τίτλο Hant και αριθμό 118, το οποίο χρονολογείται το 1259 (MS Oxford, Bodley Library - Hant 118). Για το έργο αυτό, βλ. G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-‘Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σσ. 45-46, 141-144. Βλ. και G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 1, Vatican: Biblioteca apostolica vaticana, 1947, σσ. 162-163· βλ. επίσης, K. Bailey, «Hibat Allah Ibn al-Assal and His arabic thirteenth century critical edition of the Gospels with special attention to Luke 16:16 and 17:10», στο: *Theological Review* 1 (1978), σσ. 112-117.

²¹⁴ Το έργο αυτό σώζεται μόνο σε ένα χειρόγραφο, το οποίο ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού με αριθμό 145 (MS Vatican 145). Βέβαια, δε σώζεται ολόκληρο το έργο, αφού το πρώτο μέρος του απουσιάζει από το χειρόγραφο. Για περισσότερες πληροφορίες επί του θέματος, βλ. G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-‘Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σσ. 35-36, 130, 145.

²¹⁵ Το έργο αυτό σώζεται σε πολλά χειρόγραφα. Το αρχαιότερο όλων –εξ όσων είναι γνωστό– είναι εκείνο που ευρίσκεται στην Ανω Αίγυπτο, στο κοπτικό μοναστήρι Tasa, στην περιοχή Asyūt· βλ. MS Coptic Monastery, Tassa 15-22.

al-‘Assāl²¹⁶, ήταν ετεροθαλής αδελφός του al-Ṣafī²¹⁷. Από τις πηγές που είναι διαθέσιμες σώζεται η πληροφορία, ότι ήταν γραμματέας (*Kātib*) σε κάποιον κυβερνητικό τομέα²¹⁸. Ήταν παντρεμένος και είναι γνωστά τα ονόματα των δύο παιδιών του: Fakhr al-Dawlah²¹⁹ και Naṣr Allāh²²⁰. Ήταν πλούσιος και ευκατάστατος²²¹ και κατοικούσε σε ένα μεγάλο σπίτι στην περιοχή Hārat Zuwaylah του Καΐρου²²². Διέθετε επιπλέον σπίτι και στη Δαμασκό της Συρίας, την οποία επισκεπτόταν τακτικά με τα αδέρφια του, προκειμένου να μελετήσει εκεί διάφορα χειρόγραφα²²³.

Είναι δύσκολο να προσδιορισθεί με βεβαιότητα η ημερομηνία θανάτου

²¹⁶ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 116· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 142. Σημειωτέον, ότι ο πρώτος από τη Δύση που αναφέρθηκε (το 1932 και το 1947) στον al-Amjad ως τέταρτο αδελφό της οικογενείας al-‘Assāl υπήρξε ο Georg Graf. Βλ. G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-‘Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σσ. 36, 52-56, 132-134. Από την άλλη, ένας άλλος ερευνητής στη Δύση, ο Alex Mallon, ενώ αναφέρεται στον al-Amjad, ωστόσο δεν παρατηρεί, ότι αυτός τελικά ήταν ο τέταρτος αδελφός της οικογενείας. Βλ. A. Mallon, «Ibn al-‘Assāl. Les trois écrivains de ce nom», όπ. παρ., σ. 518. Στην Αίγυπτο το όνομα του al-Amjad ήταν γνωστό ήδη από τον 19^ο αιώνα σε ορισμένους Κόπτες ιστορικούς. Βλ. Y. Nakhla, *Tārikh al-‘Umāh al-Qibṭiyyah*, όπ. παρ., σ. 185. Ωστόσο, υπήρξαν και αυτοί που αγνοούν την ύπαρξή του, όπως η μεγάλη ιστορικός του κοπτικού γένους, Iris Habib el-Masry (1910-1994). Βλ. I. Habib, *Qiṣṣat al-kanīsa al-Qibṭiyyah*, (3), όπ. παρ., σ. 247.

²¹⁷ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», στο: *Intellectual History of the Islamicate World*, τ. 2, 2014, σ. 228.

²¹⁸ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 117· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 142. Υπάρχουν δύο διαφορετικές εκδοχές όσον αφορά στον τομέα που υπηρέτησε ο al-Amjad. Η πρώτη, η οποία στηρίζεται σε μαρτυρία του Yusāb, επισκόπου Fwa (της περιοχής Kafr al-Sheikh), υποστηρίζει, ότι ο al-Amjad ήταν γραμματέας στον στρατό. Βλ. Yusāb, *Tarikh al-abāh al-Batārqah*, al-Qāhirah, σ. 179. Η δεύτερη εκδοχή, η οποία στηρίζεται σε μαρτυρία του μουσουλμάνου ιστοριογράφου Taqī al-Dīn al-Maqrīzī (1364-1442), θεωρεί, ότι ο al-Amjad υπηρέτησε ως γραμματέας της Πολιτείας. Βλ. Al-Maqrīzī, *Al-Mawa’iz wa-l-i’tibār fi dhikr al-Khīṭaṭ wa-l-āthār*, (3), al-Qāhirah: Dār al-Taḥrīr, σ. 73.

²¹⁹ Βλ. G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-‘Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σσ. 52, 133.

²²⁰ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²²¹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 118· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²²² W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

²²³ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 119· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

τού al-Amjad²²⁴. Το μόνο βέβαιο είναι, ότι ήταν εν ζωή, όταν ο αδελφός του al-Mu'taman έγραφε την *Επιτομή των θεμελίων της θρησκείας* και τούτο επιβεβαιώνεται από το 6^ο κεφάλαιο του έργου, στο οποίο ο al-Mu'taman εύχεται στον αδελφό του al-Amjad μακροζωία²²⁵. Χωρίς να είναι απολύτως βέβαιο το πότε ακριβώς πέθανε από την παραπάνω μαρτυρία συνάγεται το συμπέρασμα, ότι πιθανόν να πέθανε στα τέλη του 13^{ου} αιώνα²²⁶.

Ο al-Amjad αποτελεί εξαίρεση εν συγκρίσει με τους λοιπούς αδελφούς του, αφού, απ' ό,τι φαίνεται, δε συνέγραψε κανένα έργο, παρότι ασχολείτο με τα γράμματα²²⁷. Παρά τα ενδιαφέροντά του αυτά, λόγω των υποχρεώσεων που είχε ως γραμματέας της Κυβέρνησης, δεν του δόθηκε η δυνατότητα να ασχοληθεί με τη συγγραφή· γι' αυτό παρότρυνε τους αδελφούς του να γράψουν έργα επάνω σε θέματα που τον ενδιέφεραν²²⁸ και παράλληλα τους τροφοδοτούσε με έργα, τα οποία είχε αγοράσει ο ίδιος στα ταξίδια του²²⁹.

²²⁴ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 122· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Şafī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 144.

²²⁵ Al-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahşūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ., σ. 400.

²²⁶ Al-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahşūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ.

²²⁷ Συγκεκριμένα, είναι γνωστό, ότι ο al-Amjad είχε μεγάλη βιβλιοθήκη και προσωπικό γραμματέα, ο οποίος αντέγραφε στον οίκο του διάφορα έργα. Ο γραμματέας αυτός ήταν μοναχός ονόματι Jubrā'īl. Φυσικά, για την προσωπικότητα αυτού του μοναχού δεν είναι τίποτε γνωστό, εκτός από το όνομά του.

²²⁸ Είναι ενδεικτικό, ότι αρκετά από τα έργα που συνέγραψαν τα τρία αδέρφια του al-Amjad εγράφησαν κατόπιν αιτήματος του ιδίου. Επί παραδείγματι, η *Πραγματεία περί ψυχής*, την οποία συνέγραψε ο al-As'ad Abū al-Faraj, εγράφη κατόπιν επιθυμίας του αδελφού του al-Amjad, διότι επρόκειτο για ένα θέμα που τον ενδιέφερε προσωπικά. Το ίδιο ισχύει με βεβαιότητα και για ένα ακόμη έργο του al-As'ad που φέρει τον τίτλο *Οι μεταφράσεις των τεσσάρων Ευαγγελίων*. Φαίνεται, ότι και αυτό εγράφη κατόπιν αιτήματος του al-Amjad. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 120. Ενδεχομένως και άλλα έργα των αδελφών al-'Assāl να εγράφησαν μετά από αίτημα του al-Amjad, προκειμένου να λυθούν κάποιες απορίες του. Τα έργα αυτά ανήκουν στον al-Şafī ibn al-'Assāl και είναι τα ακόλουθα: *Οι αλήθειες στην απάντηση των συμβουλών, Σύντομα κεφάλαια στην Τριαδικότητα του Θεού και τη θεία ενανθρώπηση* κ.ά. Για τα έργα αυτά γίνεται σχετική αναφορά αμέσως παρακάτω.

²²⁹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

iii) Al-Mu'taman Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-'Assāl (-1270/1286)

Ο Al-Mu'taman Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-'Assāl²³⁰ ήταν ετεροθαλής αδελφός των al-Ṣafī και al-As'ad και αμφιθαλής αδελφός του al-Amjad²³¹. Οι πληροφορίες που υπάρχουν γι' αυτόν είναι περισσότερες απ' ό,τι για τα αδέρφια του. Ο ίδιος παραθέτει στα έργα του αρκετές πληροφορίες για τον εαυτό του²³². Είναι ο μικρότερος αδελφός μεταξύ όλων και αυτό τεκμαίρεται από τα ακόλουθα: α) Τα έργα του είναι μεταγενέστερα των υπολοίπων. β) Όταν συνέγραφε την πραγματεία του *Η επιτομή των θεμελίων της θρησκείας*²³³, τα περισσότερα αδέρφια του είχαν πεθάνει. γ) Όταν πέθανε η γυναίκα του, ο ίδιος ήταν ακόμη σε μικρή σχετικά ηλικία, ενώ ο αδελφός του al-Ṣafī ήταν σε προχωρημένη ηλικία, όπως φαίνεται από τη συλλυπητήρια επιστολή του τελευταίου²³⁴.

Είναι πιθανό να ήταν ιερέας²³⁵, οπότε, εάν ισχύει κάτι τέτοιο, πρέπει να χειροτονήθηκε από τον πατριάρχη Kyrillos Γ' Ibn Laqlaq (1235-1243). Ταξίδεψε στη Συρία και πιο συγκεκριμένα στη Δαμασκό, όπου προσέφερε πλούσιο ποιμαντικό έργο στην εκεί κοπτική κοινότητα²³⁶. Λίγο πριν τον θάνατό του, περί το 1260, ο al-Mu'taman εγκαταστάθηκε στην Αίγυπτο, όπου αφιέρωσε την υπόλοιπη ζωή του στη συγγραφή²³⁷. Λίγα χρόνια

²³⁰ Για περισσότερες πληροφορίες για την προσωπικότητα του al-Mu'taman, βλ. W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 125-176. Η εργασία αυτή αποτελεί μια σημαντική μελέτη στην αραβική γλώσσα για τη ζωή και το έργο του al-Mu'taman *Η επιτομή των θεμελίων της θρησκείας*.

²³¹ G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-'Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σσ. 35-36.

²³² Αξίζει να σημειωθεί, ότι, εκτός από τις πληροφορίες που παρέχονται για την προσωπικότητα του al-Mu'taman από τον ίδιο, συγχρόνως παρέχονται και σχετικές πληροφορίες για τον βίο των τριών αδελφών του. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 125.

²³³ Για το έργο αυτό γίνεται σχετική αναφορά στη συνέχεια.

²³⁴ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 126.

²³⁵ Σε ένα χειρόγραφο του al-Ṣafī περιέχεται μια επιστολή, την οποία αποστέλλει ο ίδιος στον αδελφό του al-Mu'taman σχετικά με τον θάνατο της γυναίκας του τελευταίου. Στην επιστολή αυτή αποκαλεί τον αδελφό του «πατέρα», πιθανόν από σεβασμό προς την ιεροσύνη του. Λίγο παρακάτω, προκειμένου να παρηγορήσει τον αδελφό του, αναφέρεται σε περιπτώσεις κατά τις οποίες ιερείς έχασαν τις συζύγους τους νέες, κάτι που υπονοεί, ότι ο al-Mu'taman ήταν ένας από αυτούς. Βλ. MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theology 291, f. 37r/ 7-44v/1.

²³⁶ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 139.

²³⁷ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 145.

αργότερα, πιθανόν μεταξύ των ετών 1270-1280, ο al-Mu'taman πεθαίνει²³⁸, αφήνοντας πίσω του μια πλούσια παρακαταθήκη της φιλολογικής του παραγωγής²³⁹.

Η φιλολογική παραγωγή του al-Mu'taman είναι κυρίως φιλοσοφική, γλωσσολογική, λειτουργική, δογματική και βιβλική²⁴⁰. Τα έργα του είναι ευρέως διαδεδομένα²⁴¹. Τα θεολογικά έργα του, αντίθετα με τα έργα του αδελφού του al-Šafi, δεν είναι απολογητικά, αλλά έχουν ένα ευρύτερο θεολογικό περιεχόμενο²⁴². Το σπουδαιότερο έργο του είναι αυτό που φέρει τον τίτλο *Η επιτομή των θεμελίων της θρησκείας*²⁴³, το οποίο ουσιαστικά, αποτελεί μια σύνοψη της θεολογίας, μια θεολογική και φιλοσοφική εγκυκλοπαίδεια²⁴⁴. Το έργο αυτό αποτελεί κατ' ουσία μια ανθολογία κειμένων από προγενεστέρους αραβόφωνους χριστιανούς θεολόγους και φιλοσόφους²⁴⁵.

Συνέθεσε περαιτέρω μια πραγματεία με θεματολογία τις Επιστολές του Αποστόλου Παύλου, μία ακόμη για τη Μεγάλη Εβδομάδα, μια σειρά ομιλιών και ένα σημαντικό έργο με τίτλο *Η Γραμματεία της Εκκλησίας*²⁴⁶. Από τα γλωσσολογικά του έργα, το πιο διαδεδομένο είναι *Η Κλίμαξ*²⁴⁷, το οποίο είναι κοπτο-αραβικό λεξικό²⁴⁸.

²³⁸ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Šafi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 141.

²³⁹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

²⁴⁰ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 146· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Šafi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 139.

²⁴¹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.· βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Šafi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ. Το ότι τα έργα του al-Mu'taman ήταν ευρέως διαδεδομένα αποδεικνύεται από την ποσότητα των χειρογράφων που έχουν διασωθεί. Για το εν λόγω θέμα, βλ. W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Šafi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁴² W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Šafi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 146.

²⁴³ Το έργο αυτό υπάρχει σε πολλά χειρόγραφα. Το αρχαιότερο όλων είναι αυτό που ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού με τίτλο *Arabic* και αριθμό 103, το οποίο χρονολογείται τον 13^ο αιώνα (MS Vatican - Arabic 103).

²⁴⁴ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Šafi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 140.

²⁴⁵ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Šafi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σσ. 140-141.

²⁴⁶ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Šafi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 141. Το έργο αυτό εκδόθηκε από τον Κόπτη λόγιο και ιερέα Filūthāūs ‘Awaḍ· βλ. Al-Mu'taman, *Adab al-kanīsa*, Nashr Filūthāūs ‘Awaḍ, al-Qāhirah: Maṭba‘at al-Miṣrīyyah al-Ahliyyah, 1942.

²⁴⁷ Για περισσότερες πληροφορίες για το έργο αυτό, βλ. G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-‘Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σσ. 46-47, 201-202.

²⁴⁸ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Šafi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

3. Ο βίος και τα έργα του θεολόγου Al-Ṣafī Abū l-Faḍā'il Mājid²⁴⁹ ibn al-'Assāl (:-1253/1275)

3.1. Ο βίος

Δυστυχώς, δεν υπάρχουν στις πηγές πολλές πληροφορίες για τον βίο του al-Ṣafī²⁵⁰. Ωστόσο, από τα λίγα που είναι γνωστά γι' αυτόν, είναι πιθανό να γεννήθηκε το δεύτερο ήμισυ του 13^{ου} αιώνα²⁵¹. Σε σχέση με τα αδέρφια του ορισμένοι ερευνητές και ιστοριογράφοι τον θεωρούν τον μεγαλύτερο ηλικιακά²⁵² και άλλοι τον μικρότερο²⁵³.

Όπως και τα αδέρφια του είχε υψηλό μορφωτικό επίπεδο, όπως κάθε ευκατάστατο και πλούσιο παιδί της κοπτικής κοινωνίας εκείνη την εποχή²⁵⁴. Ήταν γνώστης της αραβικής και της κοπτικής γλώσσας και

²⁴⁹ Με το όνομα αυτό αναφέρεται από τον αδελφό του al-Mu'taman στο περιήρημο έργο του *Η επιτομή των θεμελίων της θρησκείας*. Ωστόσο, άλλοι συγγραφείς και ιστοριογράφοι αναφέρουν ο καθένας διαφορετικά το όνομά του. Π.χ., άλλοτε κατονομάζεται ως Sifi al-Dawlah [βλ. MS Cairo, *Theology* 83 fr 81 (1752)], άλλοτε ως Ṣafī al-Dawlah (βλ. MS Syriani - El-Sharka 9/13/4) και άλλοτε ως al-Ṣafī Abū l-Faḍā'il [βλ. Abū l-Barakāt, *Miṣbāḥ al-zulma wa-īdāḥ al-khidma*, (1), όπ. παρ., σ. 317· βλ. και I. Habib, *Qiṣṣat al-kanīsa al-Qibṭiyyah*, (3), όπ. παρ., σ. 248]· βλ. και MS Vatican 38 (1361), Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi jawāb Takhjīl muḥarrifi al-Injīl*, όπ. παρ., σ. 1. Κατονομάζεται επίσης και ως Ṣafa l-Faḍā'il (βλ. Y. Nakhla, *Tārīkh al-'Umāh al-Qibṭiyyah*, όπ. παρ., σ. 185), ή ως Abū l-Faḍā'il al-Ṣafī [βλ. K. Salih, *Silsilat tārīkh al-bābāwāt baṭārikat al-kursī l-Iskandarī*, (1), Wādī l-Naṭrūn: Maṭba'at Dayr al-Sūryan, 1951-52, σ. 110], ή ως al-Mājid al-Ṣafī (βλ. Al-Ṣafī, *Al-ṣahā'ih fi jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 3), ή ακόμα ως al-Ṣafī Abū l-Faḍā'il al-Amjad [βλ. M. Jirgis, *Al-kanīsa al-Miṣrīyyah*, al-Qāhirah: Maṭba'at il-Sh'ab, 1958, σσ. 90-91· M. Yūḥannā, *Tārīkh al-kanīsa al-Qibṭiyyah*, όπ. παρ., σ. 430]. Στο σημείο αυτό, αξίζει να αναφερθεί, ότι οι ιστοριογράφοι και οι συγγραφείς, οι οποίοι αποδίδουν στον al-Ṣafī και το όνομα al-Amjad, ουσιαστικά συγχέουν τον ίδιο με τον αδελφό του, ο οποίος ονομάζεται al-Amjad Abū al-Majd, όπως αναφέρεται παραπάνω. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihī*, όπ. παρ., σ. 98.

²⁵⁰ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 634.

²⁵¹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihī*, όπ. παρ., σσ. 97-98. Ο Samir Khalil τοποθετεί τη χρονολογία γέννησής του περί το 1205. Βλ. S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.

²⁵² Ο Georg Graf υποστηρίζει αυτή την άποψη. Βλ. G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-'Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σ. 129.

²⁵³ Την άποψη αυτή φαίνεται να ασπάζεται η ιστορικός Iris Habib el-Masry. Η ίδια, ωστόσο, συγχέει τον al-Ṣafī με τον al-Amjad [βλ. I. Habib, *Qiṣṣat al-kanīsa al-Qibṭiyyah*, (3), όπ. παρ., σ. 247]. Ίδια άποψη με την ιστορικό Iris Habib φαίνεται να έχει και ο Samir Khalil αλλά και ο Wadi Abullif, οι οποίοι θεωρούν, ότι ο al-Ṣafī είναι παιδί του Fakhr al-Dawlah από τον πρώτο του γάμο. Για το πρώτο, βλ. S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 622-633 και για το δεύτερο, βλ. W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihī*, όπ. παρ., σ. 98.

²⁵⁴ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 145.

κάτοχος πολλών επιστημών²⁵⁵ της εποχής του, όπως της φιλοσοφίας, της θεολογίας, της φιλολογίας κ.λπ.²⁵⁶. Υπήρξε πολυτάλαντος συγγραφέας, με πλούσιο συγγραφικό έργο, σε τέτοιο βαθμό, ώστε ελάχιστοι Κόπτες συγγραφείς να μπορούν να συγκριθούν μαζί του²⁵⁷.

Όπως αποδεικνύεται μέσα από τα συγγράμματά του, γνώριζε την ελληνική φιλοσοφική σκέψη, αυτή του Πλάτωνα (427-347 π.Χ.), του Αριστοτέλη (384-322 π.Χ.), του Πορφυρίου (233/4-305) κ.ά.²⁵⁸. Εντούτοις, η γνώση του γύρω από την πατερική θεολογία είναι αμφισβητήσιμη. Ο Wadi Abullif, ειδικός στα θέματα της αραβικής χριστιανικής γραμματείας, υποστηρίζει, ότι ο al-Safi είχε γνώση της πατερικής θεολογίας και γραμματείας, αφού είχε υπόψη του τον άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο (349-407), τα συγγράμματά του ψευδο-Διονυσίου του Αεροπαγίτη²⁵⁹ και τον άγιο Εφραίμ τον Σύρο (308-373)²⁶⁰. Ο σύγχρονος όμως Κόπτης θεολόγος George Habib Bebawi (1938-) θεωρεί, ότι οι αραβόφωνοι Κόπτες εκκλησιαστικοί συγγραφείς των Μέσων Χρόνων, μεταξύ των οποίων προφανώς και ο al-Safi, δε γνώριζαν την πατερική σκέψη και θεολογία²⁶¹.

²⁵⁵ Τις επιστήμες αυτές τις γνώρισε μέσα από σπουδαιούς δασκάλους, σύμφωνα με τον W. Abullif, οι οποίοι, όμως, είναι άγνωστοι. Βλ. W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Safi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 146.

²⁵⁶ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Safi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σσ. 145-146.

²⁵⁷ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Safi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 146.

²⁵⁸ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Safi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁹ Με τον όρο αυτό καλούνται στην έρευνα κάποια ψευδεπίγραφα συγγράμματα στην ελληνική γλώσσα, τα οποία στην αρχαία Εκκλησία παρουσιάζονταν ως συγγράμματα του αγίου Διονυσίου του Αεροπαγίτου (1^{ος} αι.). Ωστόσο, τα συγγράμματα αυτά προέρχονται από ένα χριστιανό Νεοπλατωνιστή. Βλ. R. Paul, *Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and an introduction to their influence*, New York: Oxford University Press, 1993, σσ. 3-5. Τα συγγράμματα αυτά είναι τα εξής: α) *Περί τῆς οὐρανίου ἱεραρχίας* (βλ. Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας. Εἰς κεφάλαια δέκα καὶ πέντε μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη*, PG 3, 120-367), β) *Περί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* (βλ. του ιδίου, *Περί τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας. Εἰς κεφάλαια ἑπτὰ μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη*, PG 3, 369-583), γ) *Περί θείων ὀνομάτων* (βλ. του ιδίου, *Περί θείων Ὄνομάτων. Εἰς κεφάλαια δέκα καὶ τρία μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη*, PG 3, 585-995), δ) *Περί μυστικῆς θεολογίας* (βλ. του ιδίου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας. Εἰς κεφάλαια ἑπτὰ μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη*, PG 3, 997-1063).

²⁶⁰ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Safi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁶¹ Ο G. Habib αναφέρει συγκεκριμένα τα εξής: «Εἶναι προφανές, ὅτι τα σπουδαιότερα ἔργα των Αλεξανδρινῶν Πατέρων ἦταν ἄγνωστα στους Κόπτες συγγραφείς της περιόδου των Μέσων Χρόνων της αραβικῆς χριστιανικῆς γραμματείας». Ο Κόπτης θεολόγος θεωρεῖ, ὅτι δύο ἦταν οι βασικοί λόγοι, για τους οποίους οι Κόπτες συγγραφείς εκείνης της περιόδου και κατά συνέπεια και ο al-Safi δεν καλλιέργησαν την πατερική σκέψη: α) Απουσιάζουν ἀπὸ αὐτοὺς οι αναφορές στα κείμενα των Πατέρων της Εκκλησίας. Π.χ., ο ιερομόναχος και ἅγιος της Κοπτικής Εκκλησίας, Butrus al-Sadamantī, στο ἔργο του με τίτλο *Οι ὀρθοὶ ἰσχυρισμοὶ για τα πάθη του Χριστοῦ*, φαίνεται να μη γνωρίζει επαρκῶς τα

Κατά την εκτίμησή μας, ορθότερη θα πρέπει να θεωρηθεί η άποψη που υποστηρίζει ότι, μπορεί ο al-Safī να είχε κάποια επαφή με ορισμένα πατερικά κείμενα, αφού, όπως θα φανεί αμέσως παρακάτω, συνέλεξε ορισμένα από αυτά, ωστόσο, ο ίδιος δεν καλλιέργησε την πατερική θεολογία, όπως μπορεί να φανεί από τα εξής: α) κατά την ανάπτυξη των επιχειρημάτων του και των θεολογικών του θέσεων, η αναφορά του στους Πατέρες είναι σχεδόν ανύπαρκτη, αφού στηρίζεται κατά κύριο λόγο στη Βίβλο και δευτερευόντως στη λογική, β) ο θεολογικός του λόγος είναι εντελώς διαφορετικός από τον αντίστοιχο των Πατέρων της Εκκλησίας. Ορθά παρατηρεί ο Samir Khalil, ότι, σε αντίθεση με την πατερική θεολογία, η αντίστοιχη των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων (όπως και αυτή του al-Safī) είναι καθαρά φιλοσοφική και απολογητική, αφού σκοπός των εν λόγω συγγραφέων δεν είναι να αναπτύξουν ουσιαστικό θεολογικό λόγο, αλλά να υπερασπισθούν τα χριστιανικά δόγματα, τα οποία δέχονταν πολεμική από τους μουσουλμάνους συγγραφείς, αλλά και γενικότερα από το Ισλάμ²⁶². Εξάλλου, η πρόσβαση που είχε ο ίδιος ο al-Safī σε αυτά τα λίγα πατερικά κείμενα, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, δεν ήταν από το πρωτότυπο, αλλά από αραβικές μεταφράσεις.

Ο al-Safī είχε υπόψη του και τη σκέψη αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων, όπως του Κόπτη επισκόπου Σεβήρου Ερμουπόλεως [Sāwīrus ibn al-Muqaffa (910/915-;)²⁶³], του Συροϊακωβίτη Yahyā ibn 'Adī²⁶⁴, του

έργα του Μεγάλου Αθανασίου (περ. 298-373) και του Κυρίλλου Αλεξανδρείας (περ. 378-444). β) Παρατηρείται διαφορά ως προς τον τρόπο εκφράσεως και τη διατύπωση των Κοπτικών συγγραφέων που γράφουν στην αραβική γλώσσα, από την αντίστοιχη έκφραση και διατύπωση των Πατέρων της Εκκλησίας. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί η Τριαδολογία των Κοπτικών συγγραφέων, στην οποία τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος παρουσιάζονται περισσότερο ως θεϊκές ιδιότητες παρά ως ξεχωριστά πρόσωπα (G. Habib, *Al-Qiddīs Athanāsios al-rasūli fī muajahat al-turāth al-dīni ghaīr al-Urthūdhuksī*, Usrit al-Qiddīs kirilos 'Amud al-Dīn al-Iklirikīyyah, 1985, σσ. 18-20). Ο ίδιος υπογραμμίζει, σε άλλη συνάφεια, ότι παρατηρείται, παράλληλα, ένα χάσμα ανάμεσα στην πατερική θεολογία και στην αντίστοιχη των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων. Βλ. G. Habib, *Al-Urthūdhuksīa wal-hartāqa*, 2011, σ. 14.

²⁶² Επομένως, οι εν λόγω συγγραφείς επηρεάσθηκαν περισσότερο από τους φιλοσόφους, όπως τον Αριστοτέλη κ.ά., παρά από τους προγενεστέρους θεολόγους και Πατέρες της Εκκλησίας. Βλ. Yahyā ibn 'Adī, *Al-Turāth al-'arabi al-Maṣīhi: Maqāla fī l-tawhīd*, Tahqiq Samir Khalil, Jūniyah, Al-Maktabah al-Būlusiyyah, σσ. 12 κ.ε.

²⁶³ Υπήρξε, όπως ήδη σημειώθηκε, επίσκοπος Ερμουπόλεως της Κοπτικής Εκκλησίας. Έζησε και έδρασε κατά τον 10^ο αιώνα. Εκτός από επίσκοπος, υπήρξε και σημαντικός Κόπτης συγγραφέας και λόγιος.

²⁶⁴ Ο Yahyā ibn 'Adī ήταν Συροϊακωβίτης χριστιανός, φιλόσοφος, θεολόγος και μεταφραστής και ένας από τους σημαντικότερους λογίους και συγγραφείς της εποχής του (10ος αι.).

Ορθόδοξου Qustā ibn Lūqā (820-912)²⁶⁵, του Νεστοριανού Piyyā ibn Shīnā (975-1046)²⁶⁶ κ.ά. Επιπλέον, ο ίδιος γνωρίζει σε βάθος και τη σκέψη μουσουλμάνων λογίων, αφού έχει υπόψη του τους Ibn Sīnā (Αβικέννα, 980-1037)²⁶⁷, Fakhr al-Dīn al-Rāzī²⁶⁸, καθώς επίσης και άλλους πολλούς, στους οποίους μάλιστα απαντά μέσω των απολογητικών του συγγραμμάτων.

Απ' ό,τι φαίνεται, ο al-Ṣafī διέθετε μεγάλη βιβλιοθήκη, όπως και τα υπόλοιπα αδέρφια του, αλλά, δυστυχώς, δεν παρέχονται πολλές πληροφορίες για το συγκεκριμένο θέμα²⁶⁹. Τούτο, βέβαια, οφείλεται στο γεγονός, ότι ο al-Ṣafī στα συγγράμματά του αναφέρεται ελάχιστα στον προσωπικό του βίο²⁷⁰. Επίσης, φαίνεται να έκανε αρκετά ταξίδια εκτός Αιγύπτου, αλλά δυστυχώς και γι' αυτά δεν παρέχονται πολλές πληροφορίες²⁷¹. Εντούτοις, υπάρχουν δύο λόγοι που δεικνύουν, ότι ο al-Ṣafī μάλλον ταξίδεψε στην Παλαιστίνη και τη Συρία²⁷². Ο πρώτος λόγος έχει να κάνει με το γεγονός, ότι ο al-Ṣafī, προκειμένου να συγκεντρώσει υλικό για τη συλλογή των ιερών κανόνων που παρατίθενται στο περίφημο έργο του *Συλλογή των ιερών κανόνων*²⁷³, χρειάστηκε να επισκεφθεί τη Δαμασκό

²⁶⁵ Ο Qustā ibn Lūqā υπήρξε Σύρος Ορθόδοξος, ιατρός και μεταφραστής. Είναι γνωστός για την ποσότητα των κειμένων που μετέφρασε από την ελληνική στην αραβική γλώσσα.

²⁶⁶ Ο Piyyā ibn Shīnā ήταν μητροπολίτης της Νεστοριανής Εκκλησίας της Συρίας στην περιοχή της Νισίβευς (πόλεως της Συρίας που σήμερα κατοικείται από Κούρδους και ευρίσκεται στα σύνορα Τουρκίας - Συρίας). Παράλληλα, υπήρξε λόγιος και συγγραφέας.

²⁶⁷ Ο 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā, γνωστός ως Αβικέννας στην ελληνική βιβλιογραφία, υπήρξε μουσουλμάνος λόγιος και φιλόσοφος περσικής καταγωγής που είχε σπουδάσει σχεδόν όλες τις επιστήμες της εποχής του (11^{ος} αι.). Για περισσότερες πληροφορίες για την προσωπικότητά του και τα έργα του, βλ. S. Afnan, *Avicenna, His Life and Works*, London: Allen & Limited, 1958· L. Goodman, *Avicenna*, London & New York: Cornell University Press, 1992.

²⁶⁸ Για τον Fakhr al-Dīn al-Rāzī γίνεται επίσης εκτενής αναφορά παρακάτω, βλ. σσ. 107-114.

²⁶⁹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 98.

²⁷⁰ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ. Μόνο μία αναφορά υπάρχει για τη βιβλιοθήκη του al-Ṣafī και αυτή συναντάται στο χειρόγραφο του Βατικανού με αρ. 610, το οποίο περιλαμβάνει τη μετάφραση των Ευαγγελίων εκπονημένη από τον Al-As'ad Abū al-Faraj (βλ. MS. Vatican - Arabic 610, f. 257v.).

²⁷¹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 98.

²⁷² W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 99.

²⁷³ Για το έργο αυτό θα γίνει σχετική αναφορά λεπτομερώς παρακάτω.

της Συρίας και να μείνει εκεί για κάποιο χρονικό διάστημα²⁷⁴. Ο δεύτερος λόγος έχει να κάνει με τον ίδιο τον al-Ṣafī, ο οποίος περιγράφει σε ένα απολογητικό του έργο²⁷⁵ τη συνάντησή του με τους Φράγκους, για τους οποίους, μάλιστα, δεν κρύβει τον θαυμασμό του²⁷⁶. Προφανώς, η συνάντηση αυτή θα έλαβε χώρα στη Συρία ή την Παλαιστίνη²⁷⁷.

Για την κοινωνική θέση του al-Ṣafī ελάχιστα είναι γνωστά. Δεν είναι σίγουρο, εάν υπηρέτησε επί της δυναστείας των Αγιουβιδών σε κάποια δημόσια θέση²⁷⁸. Η ασάφεια αυτή οφείλεται και στο ότι ο ίδιος δεν παρέχει σχετικές πληροφορίες για την κοινωνική του θέση ή το επάγγελμά του²⁷⁹. Ομοίως, δεν είναι γνωστό, εάν ήταν έγγαμος ή άγαμος²⁸⁰.

Παρότι είναι άγνωστος ο ρόλος του στο πολιτικό και κοινωνικό γίγνεσθαι, παρέχονται αντίθετα αρκετές πληροφορίες σχετικά με τον εκκλησιαστικό του ρόλο²⁸¹. Είναι γνωστό, ότι ο al-Ṣafī υπήρξε διάκονος²⁸² της Κοπτικής Εκκλησίας και όχι επίσκοπος²⁸³ ή ιερέας²⁸⁴, όπως εσφαλμένα

²⁷⁴ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

²⁷⁵ Πρόκειται για το απολογητικό έργο του με τίτλο *Απάντηση στις κατηγορίες για αλλοίωση του Ευαγγελίου*. Για το έργο αυτό, καθώς και για όλα τα υπόλοιπα, γίνεται αναφορά αμέσως παρακάτω.

²⁷⁶ Βλ. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi jawāb Takhjīl muharrifi al-Injīl*, όπ. παρ., σ. 28. Βλ. και W. Abullif, *Dirāsa Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ. Σχετικά με τις απόψεις του Κόπτη θεολόγου για τους Φράγκους ο ίδιος αναφέρει: «*Ed ecco le fabbricazioni dei Franchi sono un miracolo per gli altri [...] E ho visto presso di loro un bel libro, con calligrafia chiara, su una pergamena nitida. Hanno riferito che conteneva tutti i Libri della Vecchia e Nuova [Aileanza] e sono 10 grandi volumi. Non ho creduto finche non mi sono accertato con un traduttore. Mi e stato detto che di simili ne hanno tanti nei loro paesi; il suo prezzo ammonta a 100 dinari della loro moneta. Nessuno, all’infuori di loro, e capace di cose simili*». Βλ. W. Abullif, «*Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl*», όπ. παρ., σ. 147.

²⁷⁷ W. Abullif, «*Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl*», όπ. παρ.

²⁷⁸ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 100.

²⁷⁹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

²⁸⁰ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

²⁸¹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 101.

²⁸² Βλ. L. Cheikho, *Al-Makhtouāt al-‘arabiyyah li-koutabāh il-Naṣraniyyah*, όπ. παρ., σ. 759· βλ. και G. Graf, «*Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-‘Assāl und ihr Schrifttum*», όπ. παρ., σ. 37.

²⁸³ Βλ. W. Riedel, *Die Kirche Rechtsquellen des Patriarchats von Alexandrien*, Leipzig, 1900, σ. 65. Στο έργο αυτό ο συγγραφέας αποκαλεί τον al-Ṣafī επίσκοπο.

²⁸⁴ Ο συγγραφέας που διατύπωσε την παραπάνω άποψη φαίνεται να βασίσθηκε σε έργα προγενεστέρων συγγραφέων· βλ. K. Salih, *Silsilat tārikh al-bābāwāt baṭārikat al-kursī l-Iskandarī*, (1), όπ. παρ., σ. 115. Η διατύπωση της απόψεως αυτής ενδέχεται να οφείλεται

υποστηρίχθηκε εκ παραδρομής από κάποιους ερευνητές²⁸⁵. Είναι γνωστό, επίσης, ότι υπήρξε γραμματέας της Συνόδου της Hārat Zuwaylah, η οποία έλαβε χώρα στις 3 Σεπτεμβρίου 1238²⁸⁶.

Είναι επίσης γεγονός, ότι οι πηγές, μεταξύ των οποίων και οι ιστοριογράφοι, αποσιωπούν την ημερομηνία θανάτου του²⁸⁷. Ο πρώτος που αναφέρθηκε στο ζήτημα αυτό ήταν ο οριενταλιστής Georg Graf, ο οποίος, περί το 1932, εντοπίζει τον θάνατο του al-Ṣafī μεταξύ 1253 και 1260²⁸⁸. Ωστόσο, σχεδόν ένα έτος αργότερα, περί το 1933, ο ίδιος αναθεωρεί την πρώτη άποψή του και τοποθετεί τον θάνατο του al-Ṣafī πριν το 1253²⁸⁹. Το 1947, ο ίδιος επιστήμονας αλλάζει εκ νέου άποψη θεωρώντας τελικά, ότι ο al-Ṣafī πρέπει να πέθανε πριν το 1260²⁹⁰.

Ο W. Abullif υποστηρίζει με βεβαιότητα, ότι ο al-Ṣafī δεν πέθανε πριν το 1253, αφού εκείνη την περίοδο μεταφράστηκαν τα τέσσερα Ευαγγέλια από τον αδελφό του al-As'ad και ο al-Ṣafī διέθετε αντίγραφα των μεταφράσεων αυτών στη βιβλιοθήκη του²⁹¹. Σύμφωνα με τον W. Abullif, ο al-Ṣafī πρέπει να ζούσε μέχρι το 1270 ως 1275²⁹². Εκτιμάται, ότι ο al-Ṣafī πέθανε σε μεγάλη ηλικία²⁹³, η οποία προφανώς δεν μπορεί να προσδιορισθεί.

στο γεγονός, ότι η λέξη (*Shaykh*) στα αραβικά σημαίνει ιερέας, όπως ανάλογα και η λέξη (*al-Mu'taman*) σημαίνει ηγούμενος. Βέβαια, παρ' όλα αυτά, δεν υπάρχει σαφής αναφορά στους ιστοριογράφους, στην οποία να αποκαλείται ο al-Ṣafī ιερέας. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 100.

²⁸⁵ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

²⁸⁶ Abū l-Barakāt, *Miṣbāḥ al-zulma wa-īdāḥ al-khidma*, (1), όπ. παρ., σ. 202. Βλ. M. Yūḥannā, *Tārīkh al-kanīsa al-Qibṭiyyah*, όπ. παρ., σ. 430· I. Habib, *Qiṣṣat al-kanīsa al-Qibṭiyyah*, (3), όπ. παρ., σ. 247. Κατά το κοπτικό ημερολόγιο, η εν λόγω Σύνοδος πραγματοποιήθηκε ημέρα 6 Tout του 955.

²⁸⁷ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 115.

²⁸⁸ G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-'Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σ. 130.

²⁸⁹ G. Graf, «Exegetische schriften zum Neuen Testament in arabischer Sprache bis Zum 14. Jahrhundert», στο: *Biblische Zeitschrift* 21 (1933), 22-40, 161-169, σ. 38.

²⁹⁰ G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, όπ. παρ., σ. 388.

²⁹¹ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 115-116.

²⁹² Εξάλλου, αυτή είναι μάλλον η περίοδος κατά την οποία ολοκληρώθηκε το έργο του al-Mu'taman με τίτλο: *Η επιτομή των θεμελίων της θρησκείας*. Βλ. W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 116, βλ. και W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 115.

²⁹³ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

3.2. Τα έργα του

Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο al-Ṣafī υπήρξε πολυτάλαντος συγγραφέας, με πλούσιο συγγραφικό έργο. Τα έργα του²⁹⁴ διακρίνονται για την ποικιλομορφία τους²⁹⁵.

Για τα έργα του al-Ṣafī πληροφορίες δίνει κατ' αρχάς ο ίδιος, στο έργο του *Η ευθεία πορεία*²⁹⁶. Εκεί αναφέρεται στα προγενέστερα έργα του.

Τον πρώτο συστηματικό κατάλογο για τα έργα του al-Ṣafī παρέχει ο Κόπτης λόγιος Abū l-Barakāt ibn Kabar (-1324), στο έργο του *Λυχνία Σκότους*²⁹⁷. Αναφορά στα έργα του al-Ṣafī κάνει και ο αδελφός του al-Mu'taman. Βέβαια, στο σημείο αυτό πρέπει να σημειωθεί, ότι δυστυχώς, οι περισσότεροι ιστοριογράφοι συγχέουν τα έργα του al-Ṣafī με τα έργα των αδελφών του²⁹⁸.

Από τους συγχρόνους μελετητές, εκείνος που παραθέτει λεπτομερώς και με ακρίβεια κατάλογο των έργων του al-Ṣafī είναι ο Georg Graf στα έργα του *Η οικογένεια των κοπτών λογίων Aṯlād al-'Assāl και τα γραπτά τους*²⁹⁹ και *Ιστορία της αραβικής χριστιανικής γραμματείας*³⁰⁰.

Όσον αφορά στην έκδοση των έργων του al-Ṣafī, τα περισσότερα από αυτά έχουν εκδοθεί³⁰¹. Το πιο γνωστό έργο του είναι η *Συλλογή των ιερών κανόνων*³⁰².

Σχετικά με την ποιότητα των έργων του, θα πρέπει να αναφερθεί, ότι αυτά χαρακτηρίζονται από σαφήνεια, λεπτομερειακότητα κ.λπ.³⁰³. Επίσης, τα έργα του διακρίνονται σε απολογητικά ή απαντητικά, ομιλίες,

²⁹⁴ Για περισσότερες πληροφορίες για τα έργα του al-Ṣafī, βλ. W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σσ. 153-161· βλ. επίσης, S. Khalil, «Bibliographie du dialogue islamo-chrétien», στο: ISCH 13 (1987), σσ. 173-180.

²⁹⁵ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 112.

²⁹⁶ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

²⁹⁷ Abū l-Barakāt, *Miṣbāh al-zulma wa-īdāh al-khidma*, (1), όπ. παρ., σσ. 317-318.

²⁹⁸ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 102.

²⁹⁹ G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-'Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σσ. 134-141.

³⁰⁰ G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, όπ. παρ., σσ. 398-403.

³⁰¹ G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, όπ. παρ.

³⁰² Για το έργο αυτό εκτενής αναφορά γίνεται παρακάτω.

³⁰³ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' uṣūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

επιστολές, νομολογιακά και περιλήψεις³⁰⁴. Υπάρχουν ορισμένα έργα, τα οποία έχουν απολεσθεί, καθώς και άλλα που ενώ φέρουν το όνομα του ως συγγραφέα, δεν είναι βέβαιο, εάν προέρχονται από τη γραφίδα του ιδίου³⁰⁵.

Στην παρούσα εργασία, επειδή θα γίνει εκτεταμένη αναφορά στα απολογητικά του συγγράμματα, θα αναλυθούν κατεξοχήν αυτά, κάνοντας, βέβαια και μια σύντομη αναφορά και στα άλλα συγγράμματά του. Για τον λόγο αυτό, για πρακτικούς λόγους, θα γίνει μια γενική διάκριση των έργων του Κόπτη θεολόγου σε δύο γενικές κατηγορίες: τα μη απολογητικά και τα απολογητικά.

i) Τα μη απολογητικά του έργα

Τα μη απολογητικά έργα του al-Ṣafī είναι πολλών ειδών. Το πιο γνωστό από αυτά, όπως προαναφέρθηκε, είναι η *Συλλογή των ιερών κανόνων*³⁰⁶. Γενικά, το έργο αυτό θεωρείται ως ένα από τα σπουδαιότερα έργα του al-Ṣafī³⁰⁷. Υπάρχει σε πολλές εκδόσεις³⁰⁸ και πολλές μεταφράσεις³⁰⁹. Άσκησε μεγάλη επιρροή στην Κοπτική³¹⁰, την Αιθιοπική³¹¹ και τη

³⁰⁴ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

³⁰⁵ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

³⁰⁶ Το έργο αυτό υπάρχει σε πολλά χειρόγραφα και σε διάφορες Βιβλιοθήκες του κόσμου. Το αρχαιότερο εξ αυτών ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη των Παρισίων, με αριθμ. 245 (MS Paris 245) και χρονολογείται το 13^ο αιώνα. Κάποια άλλα συναντώνται στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού, το αρχαιότερο εκ των οποίων είναι εκείνο με τον αριθμό 151 και χρονολογείται το 1288 (MS Vatican 151). Ακόμη, υπάρχουν πολλά χειρόγραφα αυτού του έργου, τα οποία είναι αρκετά μεταγενέστερα, χρονολογούνται δηλ. τον 18^ο και τον 19^ο αι. Τα χειρόγραφα αυτά ευρίσκονται στο Birmingham της Αγγλίας, στο Κοπτικό Μουσείο, καθώς και στην κοπτική μονή του Αγίου Μηνά (όπου πλέον έχουν μεταφερθεί όλα τα χειρόγραφα από το Κοπτικό Πατριαρχείο του Καΐρου), όπως και σε ορισμένες άλλες κοπτικές μονές.

³⁰⁷ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 106.

³⁰⁸ Για τις εκδόσεις του έργου αυτού, βλ. Al-Ṣafī, *Majmū’ al-ṣāfawī. Kitāb al-Qawānīn*, όπ. παρ.

³⁰⁹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ usūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 102. Για μια σχετική μετάφραση, βλ. ενδεικτικά, W. Hanna, «Al Magmou Al-Safawy le Ibn Al-Assal: The collection of Safey Ibn Al-Assal (safey the son of the honey meaker). A collection of Church and civil laws», στον διαδικτυακό τόπο: https://www.zeitun-eg.org/ASSAL_AL.pdf (17-3-2018).

³¹⁰ Η επιρροή αυτή αποδεικνύεται από την ποικιλομορφία που παρουσιάζει το έργο αυτό στην Κοπτική Εκκλησία. Η ποικιλομορφία αυτή καταδεικνύεται από την ποσότητα των χειρογράφων και των εκδόσεων του έργου αυτού. Πέραν αυτού, η επιρροή του

Μαρωνίτικη³¹² Εκκλησία³¹³.

Στην ίδια κατηγορία έργων ανήκουν και οι συλλογές των πατερικών κειμένων, τις οποίες παραθέτει ο al-Ṣafī³¹⁴. Σημειωτέον, ότι τα κείμενα αυτά δεν τα μετέφρασε από την ελληνική ή την κοπτική γλώσσα, αλλά παρέθεσε τα πατερικά κείμενα που είχαν ήδη μεταφρασθεί στην αραβική γλώσσα³¹⁵.

Στα έργα αυτά περιλαμβάνονται τα ακόλουθα: *Περίληψη ενενήντα Ομιλιών του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου στο Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο*³¹⁶, *Περίληψη Ομιλιών του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου στο*

συγκεκριμένου έργου αποδεικνύεται και από το γεγονός, ότι αποτελεί, μέχρι σήμερα, τη βάση των ιερών κανόνων της Κοπτικής Εκκλησίας.

³¹¹ Το έργο του al-Ṣafī μεταφράσθηκε ήδη από πολύ νωρίς στην αχμαρική γλώσσα (τη γλώσσα που ομιλείται στην Αιθιοπία). Αξίζει, μάλιστα, να σημειωθεί, ότι οι ιεροί κανόνες που υπάρχουν στο έργο αυτό χρησιμοποιήθηκαν και ως νόμοι της Πολιτείας στην περιοχή της Αιθιοπίας, μέχρι την κατάληψη της εξουσίας από τους Κομμουνιστές μετά τον al-Najashi. Επιπλέον, το έργο αυτό χρησιμοποιείται και για τους ιερούς κανόνες της Αιθιοπικής Εκκλησίας μέχρι σήμερα. Βλ. W. Riedel, *Die Kirche Rechtsquellen des Patriarchats von Alexandrien*, όπ. παρ., σσ. 115-119.

³¹² Στο πρώτο ήμισυ του 18ου αιώνα, το βιβλίο του μητροπολίτη 'Abdallāh Qaraly (περ. 1742) με τίτλο *Περίληψη του Νόμου* φαίνεται να βασίζεται στη συλλογή των ιερών κανόνων του al-Ṣafī. Εξάλλου, το εν λόγω έργο φαίνεται να υπήρξε ο πυλώνας του Κανονικού Δικαίου για τις χριστιανικές Ομολογίες στο Λίβανο, ακόμη και για δικαστικά θέματα.

³¹³ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σσ. 106-108.

³¹⁴ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 109.

³¹⁵ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ. Το γεγονός αυτό ενισχύει το επιχείρημα του Κόπτη θεολόγου George Habib, ο οποίος υποστηρίζει, ότι οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, μεταξύ των οποίων και ο al-Ṣafī, παρουσιάζουν άγνοια της πατερικής σκέψης και θεολογίας, αφού, με το κλείσιμο της Θεολογικής Σχολής της Αλεξανδρείας, οι εν λόγω συγγραφείς δεν είχαν πλέον πρόσβαση στην ελληνο-πατερική παράδοση. Αυτό σημαίνει, ότι ο al-Ṣafī, όπως και όλοι οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, δεν είχαν πρόσβαση στην πατερική γραμματεία από το πρωτότυπο, εξ ου και η διαφοροποίηση ως προς τη θεολογική έκφραση και διατύπωση που παρουσιάζεται ανάμεσα σ' αυτούς και στους Πατέρες της Εκκλησίας, Ανατολής και Δύσεως. Βλ. G. Habib, «Limāzah ta'āthar shāriḥ al-Thalūth al-quddūs», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.coptology.com/?p=4915#more-4915>, (8-9-2016).

³¹⁶ Το έργο αυτό, ενώ δεν το αναφέρει ο G. Graf στο έργο του (G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, όπ. παρ., σ. 396), εντούτοις, το αναφέρει στο άλλο έργο του. Βλ. G. Graf, «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-'Assāl und ihr Schrifttum», όπ. παρ., σ. 56. Το έργο αυτό του al-Ṣafī που χρονολογείται το 1778, ευρίσκεται στην κοπτική μονή του Αγίου Μηνά (όπου πλέον έχει μεταφερθεί από το Κοπτικό Πατριαρχείο του Καΐρου), με αριθμό 54 και όνομα *Θεολογία*. βλ. MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theology 54. Επίσης, έχουν εκδοθεί ορισμένες ομιλίες αυτού του έργου· βλ. Tafsīr Bisharit al-Faḍā'il Yuḥana al-Rasūl Yasū'a al-Masih min qawl al-maghubud Yuḥana al-Dhaḥabi fam, (1), al-Qāhirah: Maṭba'it al-Wāṭan, 1885.

Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο³¹⁷, Περίληψη τριάντα ενός κεφαλαίων της “Κλίμακος” του αγίου Ιωάννου του Σιναΐτου³¹⁸, Περίληψη τριάντα πέντε κεφαλαίων του αγίου Ισαάκ του Σύρου επάνω στη μοναχική ζωή³¹⁹, Περιληπτική συλλογή από παραθέσεις έργων των Αγίων Πατέρων και μοναχών³²⁰, Περίληψη του λογικού παραδείσου³²¹ κ.ά. Σημειωτέον, ότι τα περισσότερα από τα παραπάνω έργα δεν έχουν δημοσιευθεί. Για όσα από αυτά έχουν εκδοθεί, οι εκδόσεις τους αναφέρονται παρακάτω. Επιπλέον, δεν έχουν μεταφρασθεί, εξ όσων είναι γνωστό, σε καμία ευρωπαϊκή γλώσσα.

Στην ίδια κατηγορία ανήκουν και οι συλλογές - επιτομές των έργων του al-Şafi, στις οποίες συμπεριλαμβάνονται οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς³²². Ένα από αυτά είναι και η Επιτομή στο έργο *Η μέση οδός μέσα από τις διδασκαλίες του ‘Abdallāh al-Nāshī’ al-Akbar*³²³. Άλλες επιτομές αφορούν στα έργα του Σύρου θεολόγου και φιλοσόφου Yaḥyā ibn ‘Adī και

³¹⁷ Από τα σωζόμενα χειρόγραφα του έργου αυτού το πρώτο ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού, με αριθμό 88, το οποίο χρονολογείται τον 14^ο αιώνα (MS Vatican 88) και τα άλλα δύο στην κοπτική μονή του Αγίου Μηνά (όπου πλέον έχουν μεταφερθεί από το Κοπτικό Πατριαρχείο του Καΐρου), με τίτλο *Θεολογία* και αριθμούς 88 και 193 αντίστοιχα (MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theology 88 & 193).

³¹⁸ Από τα σωζόμενα χειρόγραφα του έργου αυτού το πρώτο ευρίσκεται στην Άνω Αίγυπτο, στην κοπτική μονή al-Mouharraq, με τίτλο *Η Επιτομή* και αριθμό 11/22 (MS Asyūt, Deir al-Mouharraq - Mukhtaser 11/22) και το άλλο, από τα πιο αρχαία, στην Παλαιστίνη (al-Quts), με τίτλο *Ο ιερός τάφος* και αριθμό 24, το οποίο χρονολογείται το 1568 (MS Palestine - al-Gabr al-Muqadas 24). Βέβαια, εκτός αυτών, υπάρχουν και άλλα χειρόγραφα που ευρίσκονται σε άλλες Βιβλιοθήκες, όπως αυτές του Βατικανού, της μονής του Αγίου Μηνά κ.α. Ορισμένα τεμάχια αυτού του έργου εκδόθηκαν από τον Habib Girgis στο έργο του με τίτλο *Η κλίμακα των κλιμάκων και τα επίπεδα της αρετής*· βλ. H. Girgis, *Silim al-samā’ wa darajād al-Faḍā’il*, al-Qāhirah, 1946.

³¹⁹ Από τα σωζόμενα χειρόγραφα του έργου αυτού το πρώτο ευρίσκεται στην Άνω Αίγυπτο, στην κοπτική μονή al-Mouharraq, με τίτλο *Η Επιτομή* και αριθμό 11/22 (MS Asyūt, Deir al-Mouharraq - Mukhtaser 11/22) και το άλλο στο Birmingham της Αγγλίας, με τίτλο *Minggana 77*, το οποίο χρονολογείται το 1834 (MS Birmingham - Minggana 77).

³²⁰ Το έργο αυτό σώζεται μόνο στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού, με αριθμό 398 (MS Vatican 398 fr 101-161).

³²¹ Από τα σωζόμενα χειρόγραφα του έργου αυτού το πρώτο ευρίσκεται στην Άνω Αίγυπτο και συγκεκριμένα στην κοπτική μονή al-Mouharraq, με τίτλο *Η Επιτομή* και αριθμό 11/22 (MS Asyūt, Deir al-Mouharraq - Mukhtaser 11/22), το δεύτερο στο Birmingham της Αγγλίας, με τίτλο *Minggana 77*, το οποίο χρονολογείται το 1834 (MS Birmingham - Minggana 77), καθώς και ένα ακόμη στην κοπτική μονή του Αγίου Μηνά, με τίτλο *Θεολογία* και αριθμό 154, το οποίο χρονολογείται τον 13^ο αιώνα (MS Cairo - Coptic Patriarchate, Theology 154 fr 1-48).

³²² W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Şafi Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 158.

³²³ Το έργο αυτό συναντάται μόνο σε ένα χειρόγραφο που φυλάσσεται στην κοπτική μονή του Αγίου Μηνά (όπου έχει μεταφερθεί πλέον από το Κοπτικό Πατριαρχείο του Καΐρου), με τίτλο *Θεολογία* και αριθμό 83 (MS Cairo, Coptic Patriarch - Lahut 83 fr 1-31).

περιλαμβάνουν τη μεταφυσική, την ηθική, την αξιοπιστία των Ευαγγελίων, την ερμηνεία ευαγγελικών χωριών, τη σάρκωση του Θεού Λόγου, καθώς επίσης και άλλα θέματα³²⁴. Εκτός από τις επιτομές των έργων του Yahyā ibn 'Adī, ο al-Ṣafī έχει γράψει επιτομές και άλλων αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων, όπως λ.χ.: *Επιτομή του βιβλίου των αποδείξεων του 'Ammār al-Baṣrī* ή *Επιτομή του βιβλίου των Ερωτήσεων και των Απαντήσεων του 'Ammār al-Baṣrī*³²⁵ κ.ά.

Στην ίδια κατηγορία ανήκουν και οι επιστολές που συνέταξε ο al-Ṣafī. Ορισμένες από αυτές τις επιστολές, είτε έχουν απολεσθεί, είτε είναι άγνωστο εάν τελικά προέρχονται από τη γραφίδα του³²⁶. Μια επιστολή φέρει τον τίτλο *Ευχκτήρια επιστολή προς τον πατριάρχη Αλεξανδρείας Kyrillos Ibn Laqlaq*³²⁷, ενώ μια άλλη επιστολή, τον τίτλο *Συλλυπητήρια επιστολή προς τον αδελφό του al-Mu'taman, προς παρηγορίαν για τον θάνατο της συζύγου του*³²⁸ και μια άλλη, τον τίτλο *Ομιλίες, λειτουργικές ομιλίες, δοκίμια, γράμματα και έπαινοι*³²⁹.

ii) Τα απολογητικά του έργα

Τα απολογητικά ή απαντητικά έργα του al-Ṣafī αφορούν άμεσα την παρούσα εργασία, αφού μέσω αυτών ο al-Ṣafī απαντά στα πολεμικά έργα των μουσουλμάνων λογίων³³⁰, για τους οποίους θα γίνει σχετική αναφορά

³²⁴ Οι επιτομές αυτές ευρίσκονται στα χειρόγραφα MS Sharfa 4/5, MS Vatican 115, MS München 9481.

³²⁵ Οι επιτομές αυτές σώζονται στα χειρόγραφα MS Sharfa 4/5 και MS Vatican 115.

³²⁶ W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 114.

³²⁷ Το έργο αυτό σώζεται στο χειρόγραφο MS Cairo-Coptic Patriarchate, Theology 291 fr 103r- 105v.

³²⁸ Το έργο αυτό σώζεται στο χειρόγραφο MS Cairo-Coptic Patriarchate, Theology 291 f. 37 v/ 7-44v/ 1.

³²⁹ Το έργο αυτό έχει σωθεί σε ορισμένα χειρόγραφα. Από τα πιο γνωστά και αρχαιότερα από αυτά, το ένα ευρίσκεται στην κοπτική μονή του Αγίου Μηνά (όπου έχει μεταφερθεί πλέον από το Κοπτικό Πατριαρχείο του Καΐρου), με τίτλο *Taqṣ* και αριθμό 88, το οποίο χρονολογείται περί το 1239 (MS Cairo - Coptic Patriarchate, Taqṣ 88). Πέραν αυτού, υπάρχουν και άλλα χειρόγραφα του έργου, όπως στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού κ.α.

³³⁰ Τα έργα του al-Ṣafī, με τα οποία απαντά στους μουσουλμάνους λογίους και στο Ισλάμ εν γένει, δεν είναι πολεμικά κατά του Ισλάμ, όπως εσφαλμένα παρατηρεί ο Δημήτριος Μόσχος, ο οποίος επισημαίνει, ότι ο Κόπτης θεολόγος ασχολήθηκε με την πολεμική κατά του Ισλάμ (για την εν λόγω θέση του Δ. Μόσχου, βλ. Δ. Μόσχος, «Ιστορία Αρχαίων Ανατολικών Εκκλησιών: Εισαγωγικά», όπ. παρ., σ. 7), αλλά απολογητικά με αφορμή την ισλαμική πρόκληση. Εξάλλου, οι περισσότεροι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς δεν έγραψαν πολεμικά έργα κατά του Ισλάμ, αλλά κατά κύριο λόγο απολογητικά.

στο οικείο κεφάλαιο. Κατά συνέπεια, λοιπόν, σχεδόν όλα, εκτός από ένα –εξ όσων είναι γνωστό, τουλάχιστον– απευθύνονται σε μουσουλμάνους λογίους. Εξαιρέση αποτελεί το έργο του με τίτλο *Σύντομα κεφάλαια στην Τριαδικότητα και τη θεία ενανθρώπηση*, το οποίο απευθύνεται γενικότερα στους μουσουλμάνους και όχι σε κάποιον συγκεκριμένα.

α) «Απάντηση στον *Al-Nāshi' al-Akbar*»³³¹

Το έργο αυτό είναι ένα από τα πρώτα δογματικά και απολογητικά έργα του al-Şafī³³². Εγράφη κατόπιν επιθυμίας και εντολής του αδελφού του Al-Amjad Abū al-Majd και αποτελεί απάντηση στο έργο του μουσουλμάνου λογίου Al-Nāshi' al-Akbar³³³ με τίτλο *Η μέση οδός μέσα από τις διδασκαλίες*³³⁴, για το οποίο θα γίνει σχετική αναφορά στο επόμενο κεφάλαιο. Το μοναδικό σωζόμενο χειρόγραφο αυτού του έργου δε φέρει κάποιον τίτλο, ούτε αναφέρει την ημερομηνία συγγραφής του³³⁵. Ωστόσο, από στοιχεία που εξάγονται μέσα από το έργο, προκύπτει, ότι αυτό πρέπει να εγράφη πριν το 1235³³⁶. Η γλώσσα του έργου είναι η αραβική³³⁷.

Για το ίδιο έργο σώζονται αναφορές σε μεταγενέστερα έργα³³⁸. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί το έργο του ετεροθαλούς αδελφού του al-Mu'taman, με τίτλο *Επιτομή των θεμελίων της θρησκείας*³³⁹, μια θεολογικο-φιλοσοφική εγκυκλοπαίδεια, για την οποία έγινε σχετική αναφορά παραπάνω και στην οποία σώζεται πράγματι όλο το κείμενο του

³³¹ Ο τίτλος του στα αραβικά είναι: *Jawāb al-Nāshi' al-Akbar*. Το μοναδικό σωζόμενο χειρόγραφο αυτού του έργου ευρίσκεται στην κοπτική μονή του Αγίου Μηνά (όπου έχει μεταφερθεί πλέον από το Κοπτικό Πατριαρχείο του Καΐρου), με τίτλο *Θεολογία και αριθμός 83* (MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theology 83). Παρά το γεγονός, ότι ο Samir Khalil έχει έτοιμη την έκδοση του έργου αυτού, ωστόσο αυτή δεν έχει καταστεί ακόμη εφικτή.

³³² W. Abullif, *Dirāsa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assāl wa-kitābihi 'Majmū' usūl al-dīn' wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 104.

³³³ Για τον λόγο αυτόν γίνεται σχετική αναφορά στο οικείο κεφάλαιο.

³³⁴ Για το έργο αυτό γίνεται σχετική αναφορά στο οικείο κεφάλαιο.

³³⁵ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ., σ. 229.

³³⁶ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³³⁷ W. Abullif, «Al-Şafī ibn al-'Assāl», στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 4 (1200-1350), επιμ. D. Thomas & A. Mallett, Leiden: Brill, 2012, 538-551, σ. 541.

³³⁸ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³³⁹ Στο έργο αυτό ο ετεροθαλής αδελφός του al-Mu'taman διασώζει το συγκεκριμένο έργο του αδελφού του al-Şafī. Βλ. Al-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahşūl al-yaqīn*, (1), όπ. παρ., σσ. 356-359, 407-409. Βλ. επίσης, του ιδίου, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahşūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ., σσ. 71, 73-74, 89-91.

al-Ṣafī.

Στο έργο αυτό ο al-Ṣafī, απ' ό,τι μπορεί να διαπιστωθεί, φαίνεται να παρακολουθεί πιστά το πολεμικό έργο του al-Nāshī³⁴⁰, αντικρούοντάς το βήμα προς βήμα. Ως κύρια πηγή του ακολουθεί τον Yaḥyā ibn 'Adī³⁴¹, δηλ. χρησιμοποιεί πολλά επιχειρήματα, τα οποία είχε χρησιμοποιήσει πρώτος σε προγενέστερα απολογητικά του συγγράμματα ο Σύρος φιλόσοφος και θεολόγος ibn 'Adī³⁴². Εντούτοις, σε αρκετά σημεία παρουσιάζει νέα επιχειρήματα, τα οποία προέρχονται αποκλειστικά από τη δική του σκέψη³⁴³. Επιπλέον, σε ορισμένα σημεία του έργου του αναφέρεται και σε μουσουλμάνους συγγραφείς, όπως είναι, επί παραδείγματι, ο al-Fārābī (872-950)³⁴⁴, ο Ibn Sīnā, καθώς και ο Fakhr al-Dīn al-Rāzī³⁴⁵, στον οποίο, όπως θα δειχθεί και στη συνέχεια, απαντά μέσω αντίστοιχου απολογητικού έργου³⁴⁶

β) «Οι αλήθειες ως απάντηση στις συμβουλές»³⁴⁷

Το έργο αυτό είναι από τα σημαντικότερα απολογητικά έργα του

³⁴⁰ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

³⁴¹ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁴² W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

³⁴³ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

³⁴⁴ Ο al-Fārābī, γνωστός και ως Αλφαράβιος, υπήρξε μουσουλμάνος φιλόσοφος, περσικής καταγωγής, γνωστός ως «πατέρας του ισλαμικού Νεοπλατωνισμού», ο οποίος διαμόρφωσε το υπόβαθρο της Φαραμπιανής Σχολής. Το έργο του υπήρξε πολυσχιδές, εκτεινόμενο σε όλους σχεδόν τους παραδοσιακούς φιλοσοφικούς κλάδους. Για περισσότερες πληροφορίες για τον Πέρση φιλόσοφο στην αγγλική γλώσσα, βλ. M. Fakhry, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, London: Oneworld publications, 2002. Για τον ίδιο στην ελληνική βιβλιογραφία αντίστοιχα, βλ. Γ. Στείρης, *Η θεμελίωση της μεσαιωνικής πρακτικής φιλοσοφίας. Η περί ηθικής και πολιτικής φιλοσοφία του al-Farabi*, Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, 2011.

³⁴⁵ Για τον Fakhr al-Dīn al-Rāzī γίνεται σχετική αναφορά στο οικείο κεφάλαιο.

³⁴⁶ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁴⁷ Ο τίτλος του στα αραβικά είναι: *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*. Το έργο αυτό σώζεται σε δύο βασικά χειρόγραφα, τα οποία είναι και τα αρχαιότερα. Το ένα ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού με τίτλο *Arabic* και αριθμό 33 και χρονολογείται το 1305 (MS Vatican, BAV, Arabic 33). Το άλλο ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη του Μονάχου με κωδικό *Arab.* και αριθμό 948. Χρονολογείται και αυτό, όπως και το παραπάνω χειρόγραφο, το 1305 (MS Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Arab. 948). Επίσης, υπάρχουν και άλλα χειρόγραφα σε άλλες Βιβλιοθήκες, όπως αυτό της Βηρυτού του Λιβάνου και αυτό της Δαμασκού της Συρίας, του Ελληνορθόδοξου Πατριαρχείου, αλλά όλα αυτά βασίζονται στα δύο πρώτα χειρόγραφα, για τα οποία έγινε λόγος προωότερα, τα οποία είναι και τα αρχαιότερα. Για τις σχετικές εκδόσεις και μεταφράσεις του έργου αυτού, γίνεται λόγος στην εισαγωγή.

al-Ṣafī³⁴⁸. Εγράφη μεταξύ των ετών 1238 και 1243³⁴⁹ ως απάντηση στον Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī³⁵⁰, για τον οποίο θα γίνει εκτενής λόγος στη συνέχεια. Ο al-Ṭabarī ήταν Νεστοριανός χριστιανός, περσικής καταγωγής, ο οποίος ασπάσθηκε σε μεγάλη ηλικία το Ισλάμ, όπως θα αναφερθεί και στη συνέχεια στο οικείο κεφάλαιο³⁵¹. Η γλώσσα, στην οποία εγράφη το έργο, είναι η αραβική³⁵². Επίσης, δεν είναι γνωστό εάν το εν λόγω έργο εγράφη και αυτό κατόπιν επιθυμίας κάποιου άλλου. Ωστόσο, ο W. Abullif υποστηρίζει, ότι τα περισσότερα απολογητικά συγγράμματα του al-Ṣafī εγράφησαν κατόπιν επιθυμίας του αδελφού του al-Amjad, πράγμα που μπορεί να υποστηριχθεί και για το συγκεκριμένο έργο³⁵³.

Το εν λόγω έργο συνδέεται άμεσα με ένα άλλο απολογητικό έργο του al-Ṣafī που φέρει τον τίτλο *Απάντηση στις κατηγορίες για αλλοίωση του Ευαγγελίου*³⁵⁴, το οποίο είναι πιθανότατα συμπλήρωμα του πρώτου, ή αποτελεί το δεύτερο μέρος του³⁵⁵.

Το έργο αυτό χωρίζεται σε 15 κεφάλαια³⁵⁶. Το πρώτο κεφάλαιο αποτελεί μια γενική εισαγωγή³⁵⁷, ενώ το δεύτερο πραγματεύεται δέκα μεθοδολογικές φιλοσοφικές και θεολογικές αρχές (*uṣūl*)³⁵⁸. Το τρίτο κεφάλαιο αποτελεί εφαρμογή των παραπάνω φιλοσοφικών και θεολογικών αρχών³⁵⁹. Από το τέταρτο κεφάλαιο και μετά, ο al-Ṣafī ακολουθεί τη δομή του πολεμικού έργου του al-Ṭabarī³⁶⁰, αναιρώντας μία προς μία τις θέσεις του.

Κύριες πηγές του αποτελούν τα έργα των Yaḥyā ibn ‘Adī, ‘Abd Allāh ibn

³⁴⁸ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁴⁹ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁵⁰ Για τον συγγραφέα αυτόν γίνεται σχετική αναφορά παρακάτω στο οικείο κεφάλαιο· βλ. σσ. 76-94.

³⁵¹ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», όπ. παρ., σσ. 229-230.

³⁵² W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 542.

³⁵³ Βλ. W. Abullif, «L’apologétique d’al-Ṣafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 18.

³⁵⁴ Για το έργο αυτό γίνεται σχετική αναφορά στη συνέχεια.

³⁵⁵ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū‘ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 104.

³⁵⁶ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», όπ. παρ., σ. 230.

³⁵⁷ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁵⁸ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁵⁹ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁶⁰ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», όπ. παρ.

al-Tayyib (980-1043)³⁶¹ και το απαντητικό του έργο *Απάντηση στον Al-Nāshi` al-Akbar*³⁶².

Η πραγματεία αυτή περιέχει αναφορές και σε σημαντικούς λογίους και διανοουμένους, όπως ο Al-Sahib ibn `Abbād (945-995)³⁶³, ο Ibn Sīnā, ο Fakhr al-Dīn al-Rāzī³⁶⁴. Επίσης, αναφέρεται και σε θέσεις του ιουδαίου φιλοσόφου Mūsā ibn Maymūn³⁶⁵ (1135-1204), χωρίς όμως να τον κατονομάζει³⁶⁶.

γ) «Σύντομα κεφάλαια στην Τριαδικότητα και τη θεία ενανθρώπηση»³⁶⁷

Η συγγραφή του έργου αυτού τοποθετείται το 1242³⁶⁸. Επίσης, το έργο αυτό εγράφη, όπως όλα τα έργα του al-Şafī, στην αραβική γλώσσα³⁶⁹. Δεν είναι γνωστό, εάν το εν λόγω έργο εγράφη και αυτό κατόπιν επιθυμίας κάποιου άλλου. Εντούτοις, όπως ήδη αναφέρθηκε παραπάνω, ο W. Abullif υποστηρίζει, ότι τα περισσότερα απολογητικά συγγράμματα του al-Şafī εγράφησαν κατόπιν επιθυμίας του αδελφού του al-Amjad, πράγμα που μπορεί να υποστηριχθεί και για το συγκεκριμένο έργο³⁷⁰.

Στο πρώτο μέρος του έργου ο συγγραφέας πραγματεύεται την

³⁶¹ Ο Abū-l-Faraj `Abd Allāh ibn al-Tayyib al-Baghdādī al-`Irāqī ήταν Νεστοριανός θεολόγος, ιατρός, φιλόσοφος και μοναχός, ο οποίος καταγόταν από την περιοχή του Ιράκ. Είναι γνωστός για τα σχόλιά του στη Βίβλο αλλά και για άλλες φιλοσοφικές και θεολογικές πραγματείες.

³⁶² W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-`Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁶³ Ο Al-Sahib ibn `Abbād ήταν λόγιος του σιιτικού Ισλάμ, βεζύρης (δηλ. ανώτατος διοικητικός αξιωματούχος του ισλαμικού κράτους), ποιητής και συγγραφέας. Για πληροφορίες για την προσωπικότητά του και σχετικές αναφορές, βλ. E. Naaman, *Literature and the Islamic Court: Cultural life under al-Sahib Ibn `Abbad (Culture and Civilization in the Middle East)*, Hardcover, Taylor & Francis, 2016.

³⁶⁴ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-`Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁶⁵ Ο Moshe ben Maimon ή Mūsā ibn Maymūn ήταν ιουδαίος φιλόσοφος και ένας από τους σημαντικότερους επιστήμονες και ειδικούς του Μεσαίωνα επάνω στην ιουδαϊκή Torah. Για περισσότερες πληροφορίες για το εν λόγω πρόσωπο, βλ. Y. Shulman, *The Ramban: The story of Rabbi Moshe ben Nachman*, No Additional Printings Listed edition, 1993.

³⁶⁶ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-`Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁶⁷ Ο τίτλος του στα αραβικά είναι *Fuṣūl mukhtaṣara fī l-Tathlīth wa-l-Ittihād* και σώζεται σε αρκετά χειρόγραφα. Το αρχαιότερο χειρόγραφο μάλλον είναι αυτό που ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη των Παρισίων με αριθμό 199 και χρονολογείται περί το 1274 (MS Paris, BNF - Ar. 199, 1-r-12rff. 1-12).

³⁶⁸ W. Abullif, *Dirāsa `an al-Mu`aman ibn al-`Assāl wa-kitābihi `Majmū` uṣūl al-dīn` wa-tahqīqihi*, όπ. παρ., σ. 103.

³⁶⁹ W. Abullif, «Al-Şafī ibn al-`Assāl», όπ. παρ., σ. 544.

³⁷⁰ Βλ. W. Abullif, «L'apologétique d'al-Şafī ibn al-`Assāl», όπ. παρ., σ. 18.

Τριαδικότητα, ενώ στο δεύτερο, το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως³⁷¹. Το έργο έχει χαρακτήρα απολογητικό, όπως άλλωστε και τα άλλα απολογητικά έργα του al-Ṣafī³⁷². Εκείνο που διαφοροποιεί το έργο αυτό από τα υπόλοιπα είναι ότι αποτελεί μια αναδιατύπωση, με συστηματικό τρόπο, των σημαντικότερων απολογητικών του έργων, όπως ορθά παρατηρεί ο W. Abullif³⁷³. Αποτελεί μια συνοπτική και συστηματική καταγραφή του Τριαδολογικού και του Χριστολογικού δόγματος όλων των απολογητικών του συγγραμμάτων. Σε αρκετά σημεία του έργου φαίνεται να έχει επηρεασθεί ο συγγραφέας από προγενεστέρους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς, όπως ο Yaḥyā ibn ‘Adī, ‘Abd Allāh ibn al-Tayyib κ.ά.³⁷⁴. Στο έργο αυτό φαίνεται να υπάρχουν επιρροές από προγενέστερα έργα του al-Ṣafī³⁷⁵.

δ) «Η αμφιβολία που εκφράσθηκε από τον *imām Fakhr al-Dīn al-khaṭīb* για την ενσάρκωση και η απάντηση του *Shaykh al-Ṣafī* σχετικά με την ένατη ερώτηση από το βιβλίο *al-arba ‘īn* (= των σαράντα ερωτήσεων)»³⁷⁶

Η πραγματεία αυτή εγράφη από τον al-Ṣafī ως απάντηση σε μια ενότητα που αφορά τον Χριστιανισμό στο έργο του μουσουλμάνου φιλόσοφου Fakhr al-Dīn al-Rāzī με τίτλο *Βιβλίο των σαράντα ερωτήσεων για τις αρχές της θρησκείας*³⁷⁷. Η ακριβής χρονολογία συγγραφής του έργου αυτού είναι άγνωστη³⁷⁸. Το μόνο βέβαιο είναι, ότι εγράφη προ του 1243³⁷⁹. Ως προς τη

³⁷¹ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

³⁷² W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

³⁷³ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 160.

³⁷⁴ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

³⁷⁵ W. Abullif, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihi*, όπ. παρ.

³⁷⁶ Ο τίτλος του έργου στα αραβικά είναι: *al-Shakk al-wārid min al-Imām Fakhr al-Dīn Ibn al-Khaṭīb ‘alā l-ittihād wa-jawāb al-Shaykh al-Ṣafī fī l-mas’ala al-tāsi’a min Kitāb al-Arba ‘īn*. Η πραγματεία αυτή σώζεται σε δύο χειρόγραφα. Το ένα χειρόγραφο φυλάσσεται στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού με τίτλο «*Arabic*» και αριθμό 38, χρονολογούμενο το 1361 (MS Vat. Arabic 38, ff. 118v-125v), ενώ το δεύτερο, στη Βιβλιοθήκη της Φλωρεντίας με τίτλο MS Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 299, ff. 131r-141r. Για την έκδοση του έργου αυτού, γίνεται λόγος στην εισαγωγή.

³⁷⁷ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», όπ. παρ., σ. 232. Για το έργο αυτό γίνεται αναφορά στο οικείο κεφάλαιο· βλ. σ. 118.

³⁷⁸ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁷⁹ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», όπ. παρ.

γλώσσα και αυτή, όπως όλα τα έργα του Κόπτη θεολόγου, είναι η αραβική³⁸⁰. Επίσης, δεν είναι γνωστό, εάν το εν λόγω έργο εγράφη και αυτό κατόπιν επιθυμίας κάποιου άλλου. Όπως ήδη επισημάνθηκε και στα δύο προηγούμενα έργα, ο W. Abullif υποστηρίζει, ότι τα περισσότερα απολογητικά συγγράμματα του al-Ṣafī εγράφησαν κατόπιν επιθυμίας του αδελφού του al-Amjad, πράγμα που μπορεί να υποστηριχθεί και για το συγκεκριμένο έργο³⁸¹.

Το έργο χωρίζεται σε οκτώ παραγράφους³⁸². Στο πρώτο μέρος του έργου ο al-Ṣafī απαντά στον Fakhr al-Dīn al-Rāzī βήμα προς βήμα, κάνοντας λόγο αρχικά για την αναγκαιότητα της σαρκώσεως του Θεού και εν συνεχεία για την πραγματοποίησή της³⁸³. Η πραγματεία ολοκληρώνεται με αποδείξεις για τη θεότητα του Ιησού Χριστού³⁸⁴.

ε) «Απάντηση στις κατηγορίες για αλλοίωση του Ευαγγελίου»³⁸⁵

Η πραγματεία αυτή πιθανόν να εγράφη περί το 1243³⁸⁶. Η γλώσσα, στην οποία εγράφη το έργο αυτό, είναι η αραβική³⁸⁷. Το απολογητικό αυτό έργο του al-Ṣafī εγράφη κατόπιν εντολής του πατριάρχη Kyrillos Ibn Laqlaq Γ' (1235-1243) ως απάντηση στο πολεμικό έργο του μουσουλμάνου λογίου Taqī l-Dīn al-Ja'farī³⁸⁸ που φέρει τον τίτλο *Διαπόμπευση εκείνων που*

³⁸⁰ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 547.

³⁸¹ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 18.

³⁸² W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Ṣafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁸³ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

³⁸⁴ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

³⁸⁵ Ο τίτλος του έργου στα αραβικά είναι: *Nahj al-sabil fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injil*. Το έργο σώζεται σε πολλά χειρόγραφα. Τα αρχαιότερα εξ αυτών είναι τρία και χρονολογούνται το 1305. Το πρώτο χειρόγραφο ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού με τίτλο «*Arabic*» και αριθμό 33 (MS Vatican Arabic 33, ff. 95r-149v). Το χειρόγραφο αυτό περιέχει την εισαγωγή, τα τρία πρώτα κεφάλαια και το πρώτο μέρος του τετάρτου κεφαλαίου. Το δεύτερο χειρόγραφο ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη του Μονάχου με τίτλο *Arab.* και αριθμό 948 (MS Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Arab. 948, ff. 150r-159v). Το χειρόγραφο αυτό περιέχει το δεύτερο μέρος του τετάρτου κεφαλαίου. Το τρίτο χειρόγραφο ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού με τίτλο *Arab.* και αριθμό 159 (MS Vatican, BAV, Arab. 159, ff. 160r-184r). Το χειρόγραφο αυτό περιέχει το τρίτο μέρος του τετάρτου και το πέμπτο κεφάλαιο. Ακόμη, συναντώνται και άλλα χειρόγραφα σε άλλες Βιβλιοθήκες που περιέχουν αυτό το έργο, όπως της Βηρυτού, του Κόπτο-καθολικού Πατριαρχείου κ.λπ., αλλά όλα αυτά αποτελούν αντίγραφα των τριών πρώτων αρχαιοτέρων χειρογράφων. Για τη σχετική έκδοση του έργου αυτού, γίνεται λόγος στην εισαγωγή.

³⁸⁶ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 548.

³⁸⁷ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

³⁸⁸ Για τον βίο και τα έργα του εν λόγω συγγραφέα, γίνεται σχετική αναφορά στο σχετικό κεφάλαιο. Βλ. σσ. 119-133.

αλλοίωσαν την *Torah* και το *Ευαγγέλιο*³⁸⁹, καθώς επίσης και σε δύο επιτομές του ίδιου συγγραφέα, οι οποίες αποτελούν περιλήψεις του πρώτου έργου, όπως θα αναφερθεί στη συνέχεια στο οικείο κεφάλαιο. Τα έργα αυτά φέρουν τους τίτλους *Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων* και *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*³⁹⁰.

Εάν και έχει υποστηριχθεί, ότι η πραγματεία αυτή αποτελεί το δεύτερο μέρος του πρώτου απολογητικού έργου του al-Şafī με τίτλο *Οι αλήθειες ως απάντηση στις συμβουλές*, εντούτοις το έργο αυτό αποτελεί τελικά μια ξεχωριστή απάντηση σε πολεμικό έργο, αυτό του al-Ja'fa'fī που προαναφέρθηκε³⁹¹ και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο παραλείπονται τα θέματα που έχουν ήδη αναιρεθεί στο παραπάνω έργο του³⁹².

Η πραγματεία αποτελείται από εισαγωγή και πέντε μέρη, τα οποία αποκαλούνται από τον al-Şafī *qawā'id*, δηλ. «θεμέλια», «βάσεις»³⁹³. Στην εισαγωγή ο συγγραφέας υποστηρίζει, ότι έμαθε πολλά από την εργασία του al-Ja'fa'fī, ενός σοφού και ενάρετου ανθρώπου, όπως αναφέρει³⁹⁴. Στην ίδια συνάφεια αναφέρει, ότι έγραψε το εν λόγω απαντητικό έργο κατόπιν εντολής του πατριάρχη Kyrillos Ibn Laqlaq Γ'³⁹⁵.

Στα τέσσερα πρώτα μέρη ο al-Şafī ασχολείται κυρίως με το Χριστολογικό δόγμα, καθώς αναιρεί τα επιχειρήματα του al-Ja'fa'fī κατά της Χριστολογίας και εν συνεχεία υπερασπίζεται το Χριστολογικό δόγμα από τη σκοπιά του Χριστιανισμού³⁹⁶. Ωστόσο, εκτός από τη Χριστολογία, ο Κόπτης θεολόγος στα τέσσερα αυτά πρώτα μέρη πραγματεύεται και άλλες θεματικές, όπως λ.χ. το δόγμα της Αγίας Τριάδος, τη σωτηρία του κόσμου, καθώς και τη σταύρωση του Χριστού.

Στο πέμπτο και τελευταίο μέρος του έργου, ο al-Şafī εξετάζει και αναιρεί τα επιχειρήματα που προβάλλει ο al-Ja'fa'fī προκειμένου να τεκμηριώσει βιβλικά την προφητική ιδιότητα του Μωάμεθ³⁹⁷.

³⁸⁹ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ., σ. 231.

³⁹⁰ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁹¹ W. Abullif, «Al-Şafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

³⁹² W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁹³ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁹⁴ W. Abullif, «Al-Şafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

³⁹⁵ W. Abullif, «Al-Şafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

³⁹⁶ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

³⁹⁷ W. Abullif, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-'Assāl's Apologetic Works», όπ. παρ.

στ) «Απάντηση στο γνωστό έργο “Αναμμένη λαμπάδα”, του *Abū l-Mansūr ibn Fath al-Dimyāḩī*, σε ένα βιβλίο που προορίζεται να αποτελέσει “Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών”»³⁹⁸

Σχετικά με το έργο αυτό, είναι άγνωστη η ημερομηνία συγγραφής του³⁹⁹. Η γλώσσα του είναι η αραβική⁴⁰⁰. Το έργο αυτό φαίνεται να είναι άγνωστο σε πολλούς μελετητές⁴⁰¹. Ο τίτλος του είναι πολύ περίπλοκος⁴⁰². Δεν είναι γνωστό, εάν το εν λόγω έργο εγράφη και αυτό κατόπιν επιθυμίας κάποιου άλλου, όπως του al-Amjad.

Η πραγματεία αυτή παραθέτει τον διάλογο τριών λογίων, οι οποίοι ανταλλάσσουν επιχειρήματα⁴⁰³. Στον διάλογο συμμετέχουν ο ίδιος ο al-Ṣafī, ένας άγνωστος χριστιανός συγγραφέας και ο μουσουλμάνος συγγραφέας al-Dimyāḩī⁴⁰⁴. Όσον αφορά στον μουσουλμάνο συγγραφέα al-Dimyāḩī, αποτελεί ένα πρόσωπο για το οποίο δεν είναι γνωστό τίποτε. Ωστόσο, ο Οθωμανός ιστοριογράφος Haji Khalifa (1609-1657), αναφερόμενος σε ένα χαμένο πολεμικό έργο που φέρει τον τίτλο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, το αποδίδει στον μουσουλμάνο λόγιο Sharaf al-Dīn Abū Muḩammad ‘Abd al-Mu’min ibn Khalaf ibn Abī-l-Hasan al-Dimyāḩī (1217-1306). όμως, το διαφορετικό του όνομα και η χρονολογία δείχνουν, ότι δεν μπορεί να είναι το ίδιο πρόσωπο, όπως ορθά παρατηρεί ο W. Abullif⁴⁰⁵.

Το έργο πραγματεύεται το ζήτημα της αξιοπιστίας και της αυθεντικότητας του Ευαγγελίου, της θεότητας του Ιησού Χριστού, καθώς επίσης και τα επιχειρήματα που προσπαθούν να αποδείξουν, ότι ο

³⁹⁸ Ο τίτλος του έργου στα αραβικά είναι: *Mā ukhtuṣir ‘alā ta’līqihī min kalām ba’d al-Masīhiyyīn fī l-radd ‘alā l-kitāb al-ma’rūf bi-l-Lum’a al-muḩḩī’a alladhi jarradahū Abū l-Mansūr ibn Fath al-Dimyāḩī min kitābihī alladhi qaṣada bihī al-radd ‘alā l-Naṣārā*. Το έργο σώζεται μόνο σε ένα χειρόγραφο, το οποίο ευρίσκεται στην κοπτική μονή του Αγίου Μηνά της Αιγύπτου (όπου έχει μεταφερθεί πλέον από το Κοπτικό Πατριαρχείο του Καΐρου), με τίτλο *Θεολογία* και αριθμό 83 [MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theol. 83 fols 51r-97r (1752)]. Βλ. S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal», li- Ṣafī l-Dawla Ibn al-‘Assāl, όπ. παρ., σσ. 276-277. Για τις σχετικές εκδόσεις του έργου αυτού, γίνεται λόγος στην εισαγωγή.

³⁹⁹ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 549.

⁴⁰⁰ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

⁴⁰¹ Από τους συγχρόνους μελετητές το έργο αυτό το αναφέρει ο Georg Graf· βλ. G. Graf, *der christlichen arabischen Literatur*, τ. 2, Vatican: Biblioteca apostolica vaticana, 1947, σ. 133.

⁴⁰² W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 550.

⁴⁰³ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

⁴⁰⁴ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

⁴⁰⁵ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

Μωάμεθ προφητεύεται μέσα από την Αγία Γραφή⁴⁰⁶. Μέσα από το εν λόγω έργο ανιχνεύεται το περιεχόμενο του αρχικού χαμένου ισλαμικού έργου του al-Dimyāfi *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*⁴⁰⁷.

3.3. Το ύφος του

Η συλλογιστική πορεία του al-Ṣafī είναι παραγωγική, δηλ. αναπτύσσει τα επιχειρήματά του από το γενικό στο ειδικό⁴⁰⁸. Συνήθως αρχικά παραθέτει την ιδέα του περιληπτικά και στη συνέχεια εκθέτει τη σκέψη του αναλύοντάς τη και καταλήγοντας σε κάποιο συγκεκριμένο συμπέρασμα⁴⁰⁹. Επί παραδείγματι, σχετικά με το χριστολογικό ζήτημα που διαφοροποιεί τις χριστιανικές Ομολογίες, στον συλλογισμό του ο al-Ṣafī υποστηρίζει, ότι οι χριστιανοί συμφωνούν στα βασικά σημεία και συνεπώς στην ουσία του δόγματος και διαφωνούν στους φιλοσοφικούς όρους, δηλ. στη φρασεολογία (φύση, υπόσταση)⁴¹⁰. Στη συνέχεια, εκθέτει - παρουσιάζει τη δογματική ταυτότητα (τα «πιστεύω») των χριστιανικών Ομολογιών (Ορθοδόξων/Μελχιτών, Ιακωβιτών και Νεστοριανών) και κατόπιν, στο τέλος του συλλογισμού του, συγκεκριαλιώνει τα συμπεράσματά του, ξεδιπλώνοντας τη σκέψη του⁴¹¹.

Ένα ακόμη χαρακτηριστικό του ύφους του al-Ṣafī είναι, ότι αποσαφηνίζει ορισμένους τεχνικούς όρους που χρησιμοποιεί στα έργα του⁴¹². Επί παραδείγματι, επεξηγεί τους όρους: «προσευχή», «μοναχισμός», «Εκκλησία», «πατριάρχης» κ.ο.κ.⁴¹³. Στο έργο του *Σύντομα κεφάλαια στην Τριαδικότητα και τη θεία ενανθρώπιση* αφιερώνει το πρώτο κεφάλαιο στο να δώσει τον ορισμό ορισμένων θεολογικών όρων, όπως: «ουσία», «υποστάσεις», «ιδιότητες», «Πατήρ», «Υιός», «Άγιο Πνεύμα» κ.ά.⁴¹⁴. Θα πρέπει να σημειωθεί, όμως, ότι ο al-Ṣafī, με την αποσαφήνιση αυτών των

⁴⁰⁶ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 550.

⁴⁰⁷ W. Abullif, «Al-Ṣafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

⁴⁰⁸ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 155.

⁴⁰⁹ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

⁴¹⁰ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ. Για τους όρους αυτούς θα γίνει λόγος στα σχετικά κεφάλαια της θεολογικής αντιπαράθεσης.

⁴¹¹ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

⁴¹² W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 156. Ορισμένες όμως φορές χρησιμοποιεί δύσκολη ορολογία χωρίς να την επεξηγεί, ώστε να πρέπει να είναι ο αναγνώστης αρκετά εξοικειωμένος με τη θεολογική, τη φιλοσοφική και τη νομική ορολογία της εποχής του.

⁴¹³ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

⁴¹⁴ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

όρων, αποσκοπεί στην αναίρεση παρεξηγήσεων και παρανοήσεων που είχαν δημιουργηθεί από τους αντιπάλους των χριστιανών⁴¹⁵, δηλ. τους μουσουλμάνους.

3.4. Η απολογητική του μεθοδολογία

Ο al-Ṣafī κατά την αντιπαράθεσή του προς το Ισλάμ, με εξαίρεση το απαντητικό του έργο κατά του Fakhr al-Dīn al-Rāzī, συνήθως ξεκινά με μια σύντομη εισαγωγή, στην οποία αρχικά ευχαριστεί τον Θεό και επικαλείται τη βοήθειά του· κατόπιν, κάνει μια επισκόπηση στο περιεχόμενο του έργου που πρόκειται να αναιρέσει και παρουσιάζει τα αδύναμα σημεία του συγγραφέα του· τέλος, αναφέρει τις πηγές του⁴¹⁶.

Τα εισαγωγικά σημειώματα του al-Ṣafī είναι μέτρια στην έκταση⁴¹⁷. Το ουσιαστικό μέρος είναι το ίδιο το έργο⁴¹⁸. Ο ίδιος ο al-Ṣafī δηλώνει ρητά για κάθε έργο, ότι το έγραψε μετά από αίτημα κάποιου άλλου, συνήθως ενός εκ των αδελφών του⁴¹⁹. Αυτό σημαίνει, ότι ο al-Ṣafī δεν αναλάμβανε τη συγγραφή κάποιου έργου, επειδή ο ίδιος ήταν υπέρ της αντιπαραθέσεως, αλλά για την ικανοποίηση αιτήματος κάποιου άλλου⁴²⁰.

Ως προς τον τρόπο, με τον οποίο αντικρούει ο al-Ṣafī τα επιχειρήματα των αντιπάλων του, ο συγγραφέας ακολουθεί την εξής μεθοδολογία: Πρώτα παραθέτει μια φράση του αντιπάλου του και εν συνεχεία την αναιρεί κ.ο.κ. Με άλλα λόγια, ακολουθεί βήμα προς βήμα τις θέσεις του αντιπάλου του και τις αναιρεί μία προς μία⁴²¹. Ειδικότερα, απαντώντας στον al-Rāzī, παραθέτει αρχικά όλο το κείμενο, το οποίο θα αναιρέσει και στη συνέχεια επαναλαμβάνει κάθε φράση και την αναιρεί⁴²². Όσον αφορά στην απάντησή του προς τον al-Nāshī', αρχικά ο al-Ṣafī, αφού συνοψίσει το πολεμικό έργο του μουσουλμάνου λογίου εκ των προτέρων, στη συνέχεια το αναιρεί περιοριζόμενος στα πρώτα πέντε κεφάλαια⁴²³. Το κάθε κεφάλαιο το οποίο αναιρείται διαφέρει ως προς την έκτασή του⁴²⁴.

⁴¹⁵ W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ.

⁴¹⁶ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ., σσ. 183-188, σ. 184.

⁴¹⁷ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ.

⁴¹⁸ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ.

⁴¹⁹ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ.

⁴²⁰ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ.

⁴²¹ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ.

⁴²² W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ.

⁴²³ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ.

⁴²⁴ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ.

Στα απαντητικά του έργα κατά των al-Ṭabarī και al-Ja'farī η μεθοδολογία που ακολουθεί είναι σχεδόν ίδια⁴²⁵. Μερικές φορές ο al-Ṣafī αναπαράγει ολόκληρη την πρόταση, την οποία αντικρούει, ενώ σε άλλη συνάφεια αναπαράγει μόνο τα πρώτα ή τα τελευταία λόγια του κειμένου⁴²⁶. Ωστόσο σε αυτά τα έργα υπάρχουν φορές που ο al-Ṣafī απαντά άμεσα, χωρίς δηλ. να παραθέτει τα κείμενα του αντιπάλου. Στην περίπτωση αυτή, μέσα από το περιεχόμενο των επιχειρημάτων του al-Ṣafī προκύπτει το περιεχόμενο των επιχειρημάτων του αντιπάλου του, τα οποία αναιρεί⁴²⁷.

Αρκετές απαντήσεις του al-Ṣafī εκφέρονται αρνητικά. Επί παραδείγματι, μπορεί να γράφει: «Αυτό δεν ανευρίσκεται στην Αγία Γραφή». Συνήθως, βέβαια, οι απαντήσεις του εκφέρονται θετικά⁴²⁸.

Η διαλεκτική που ακολουθεί ο al-Ṣafī δείχνει σεβασμό προς τον άλλο και τη διαφορετικότητά του⁴²⁹. Τις θέσεις του αυτές σχετικά τις διατυπώνει στο απαντητικό του έργο κατά του al-Ja'farī, στο οποίο αναφέρει: «Ο αληθινός διάλογος και η αληθινή αντιπαράθεση πρέπει να πραγματοποιούνται μέσα σε ένα κλίμα αμοιβαίου σεβασμού και πλήρους ψυχολογικής ασφαλείας»⁴³⁰.

Παράλληλα, ο al-Ṣafī στην απολογητική του δεν αντιμετωπίζει κάποιο ζήτημα εάν πρώτα δεν προκληθεί γι' αυτό από τον αντίπαλό του⁴³¹. Υπερασπίζεται μόνο τα δόγματα που έχουν δεχθεί επίθεση από τους μουσουλμάνους και συνεπώς δεν κάνει συστηματική υπεράσπιση του Χριστιανισμού⁴³².

⁴²⁵ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 185.

⁴²⁶ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

⁴²⁷ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

⁴²⁸ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

⁴²⁹ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

⁴³⁰ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 90. Βλ. και W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 185: «le vrai dialogue et la vraie «disputatio» doivent avoir lieu dans un climat de respect reciproque et dans une complete/Securite psychologique».

⁴³¹ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

⁴³² W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

Β' ΚΕΦΑΛΑΙΟ

2. Ο βίος και τα έργα των Μουσουλμάνων Λογίων

1. Βίος και έργα του Abū l-Ḥasan 'Alī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī (περ. 780-860)

1.1. Η εποχή του

Ο 'Alī ibn Rabban al-Ṭabarī έζησε κατά τη διάρκεια του πρώτου αιώνα της δυναστείας των Αββασιδών και συγκεκριμένα μεταξύ των ετών 780 και 860⁴³³. Την περίοδο αυτή, το Χαλιφάτο των Αββασιδών παρουσίαζε μια δυναμική, έχοντας τον έλεγχο και την κυριαρχία επί του κρατικού μηχανισμού σε έκταση μεγάλων περιοχών⁴³⁴.

Όσον δε αφορά στην πολιτική κατάσταση εκείνης της περιόδου, ο al-Ṭabarī έζησε σε μια περίοδο, στην οποία κυβέρνησαν οι εξής χαλίφες:

Πρώτος είναι ο al-Mahdī (744-785), ο οποίος βρέθηκε στην εξουσία του Χαλιφάτου κατά τα έτη 775-785⁴³⁵. Ο al-Mahdī ενδιαφέρθηκε για τη μεταρρύθμιση και την υπεράσπιση της ισλαμικής θρησκείας και υπήρξε αρκετά αυστηρός απέναντι στους αγνωστικιστές και τους αιρετικούς μουσουλμάνους⁴³⁶.

Μετά τον al-Mahdī ακολούθησε ο Abū Muḥammad Mūsa ibn Mahdī al-al-Hādī (764-786)⁴³⁷. Ο al-Hādī κυβέρνησε για λίγο χρονικό διάστημα, από το 785 έως το 786, ακολουθώντας και αυτός μια δυναμική πορεία για το Χαλιφάτο, όμως εξαιτίας της πρόωρης εκδημίας του δεν ολοκλήρωσε τελικά τους στόχους του⁴³⁸.

Ύστερα από τον al-Hādī ακολούθησε μια γνωστή φυσιογνωμία του ισλαμικού κόσμου, ο Hārūn al-Rashīd (766-809), ο οποίος βασίλευσε από το 786 μέχρι το 809, δηλ. επί είκοσι τρία χρόνια⁴³⁹. Παρότι βέβαια κατά τη διάρκεια της διακυβέρνησής του στο Χαλιφάτο σημειώθηκε ανάπτυξη των επιστημών και των τεχνών, ωστόσο, σε άλλους τομείς, κατά τη διάρκεια

⁴³³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 24.

⁴³⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Εξαίρεση, βέβαια, αποτελούσε η περιοχή της Ανδalousίας, η οποία ευρισκόταν υπό την κυριαρχία της δυναστείας των Ομεΐαδών.

⁴³⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴³⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴³⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴³⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴³⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

της κυριαρχίας του, παρατηρούνται και στοιχεία παρακμής, ιδίως στον τομέα της Δικαιοσύνης⁴⁴⁰. Παράλληλα, θεωρήθηκε αυταρχικός ως κυβερνήτης απέναντι στον λαό του. Η περιόδός του καταγράφηκε ως μια αμφιλεγόμενη περίοδος⁴⁴¹.

Μετά τον al-Rashīd ακολούθησε ο Muḥammad ibn Hārūn al-Rashīd (787-813), γνωστός ως al-Amīn⁴⁴². Κυβέρνησε από το 809 έως το 813, όταν και φονεύθηκε⁴⁴³. Ο al-Amīn ενδιαφέρθηκε μόνο για την εξουσία, αδιαφορώντας για ουσιαστικά θέματα του Χαλιφάτου⁴⁴⁴. Έτσι, η εποχή του αποτελεί μια περίοδο που δεν παρουσιάζει ιδιαίτερη ανάπτυξη σε πολλούς τομείς και αδιάφορη σε άλλα θέματα⁴⁴⁵.

Κατόπιν στον θρόνο ανήλθε ο al-Ma'mūn ibn Hārūn al-Rashīd (786-833), ο οποίος κυβέρνησε από το 813 έως το 833, οπότε και απεβίωσε⁴⁴⁶. Ο al-Ma'mūn υπήρξε από τις σπουδαιότερες προσωπικότητες του Χαλιφάτου των Αββασιδών⁴⁴⁷. Συνέβαλε αρκετά στην ανάπτυξη πολλών τομέων⁴⁴⁸. Κατά την περίοδο της διακυβέρνησής του, σημειώθηκε στον αραβοϊσλαμικό κόσμο μεγάλη μεταφραστική κίνηση, κατά τη διάρκεια της οποίας μεταφράστηκαν στα αραβικά πολυάριθμα έργα αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων και ελληνιστών λογίων⁴⁴⁹. Έτσι έμεινε γνωστός για τη δράση του και τη συμβολή του στο κίνημα των μεταφράσεων των αρχαιοελληνικών κειμένων από την αραβική στην ελληνική γλώσσα.

Παράλληλα η εποχή του χαρακτηρίζεται και από τα φλέγοντα ζητήματα που αναδείχθηκαν κατ' αυτήν⁴⁵⁰ και οδήγησαν σε έριδες, θεολογικές διαμάχες, εξεγέρσεις κ.λπ.⁴⁵¹. Ένα από τα σημαντικότερα θέματα που απασχόλησε την εποχή του al-Ma'mūn ήταν εκείνο που αφορούσε στην καταγωγή του Κορανίου, εάν δηλ. το Κοράνιο είναι

⁴⁴⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁴¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁴² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 24-25.

⁴⁴³ Al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'*, Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2003, σσ. 236-243.

⁴⁴⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 25.

⁴⁴⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁴⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁴⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁴⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁴⁹ Για το κίνημα των μεταφράσεων και της μεταβίβασης της αρχαιοελληνικής και ελληνιστικής σκέψης και φιλοσοφίας στην αραβοϊσλαμική παράδοση, βλ. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, όπ. παρ.· Γ. Ζιάκας, *Τα ελληνικά γράμματα και ο Αριστοτέλης στην αραβική παράδοση*, Άγρα, 2007.

⁴⁵⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁵¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

δημιουργημένο ή αδημιούργητο. Οι μεν οπαδοί του Ḥadīth, όπως τους αποκαλεί ο Marshall Hodgson (1922-1968)⁴⁵², λόγω του ότι δέχονταν, ότι το Κοράνιο είναι μία από τις αιώνιες ιδιότητες του Θεού, αυτή του λόγου του Θεού, υποστήριζαν, ότι είναι άκτιστο⁴⁵³. Οι δε μουταζιλίτες⁴⁵⁴, προκειμένου να διασφαλίσουν την ενότητα και τη μοναδικότητα του Θεού και να μην προσθέσουν δίπλα στην ουσία του τις ιδιότητές του ως αιώνιες, υποστήριζαν, ότι το Κοράνιο ως λόγος του Θεού δεν είναι άκτιστο και αδημιούργητο, αλλά κτιστό⁴⁵⁵. Έτσι η εποχή του al-Ma'mūn υπήρξε μια σημαντική εποχή για τον ισλαμικό κόσμο, ιδίως δε πολιτισμικά και θεολογικά.

Εν συνεχεία την εξουσία ανέλαβε ο Abū Ishāq Muḥammad ibn Hārūn al-Rashīd (796-842), γνωστός ως al-Mu'tasim bi-llāh⁴⁵⁶. Κατά τη διάρκεια της διακυβέρνησής του, βρέθηκε στο επίκεντρο των συζητήσεων και πάλι το ζήτημα της καταγωγής του Κορανίου, εάν δηλ. το Κοράνιο είναι δημιουργημένο ή αδημιούργητο⁴⁵⁷. Για να αντιμετωπίσει τα προβλήματα που προέκυψαν για το Χαλιφάτο από το ζήτημα αυτό, ο al-Mu'tasim, ακολουθώντας την ίδια πολιτική με τον al-Ma'mūn, υπέρ των μουταζιλιτών, εξαπέλυσε δριμείς διωγμούς και βασανιστήρια κατά των οπαδών του Ḥadīth, με χαρακτηριστική περίπτωση κατά του αυστηρού θεολόγου Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855)⁴⁵⁸, τον οποίο φυλάκισε επί εικοσιοκτώ μήνες, λόγω του ότι ο τελευταίος υπήρξε υπέρμαχος το άκτιστο του Κορανίου, ως λόγος του Θεού⁴⁵⁹. Σε αντίθεση δηλ. με τη θέση των μουταζιλιτών, οι οποίοι υποστήριζαν, ότι το Κοράνιο ήταν κτιστό⁴⁶⁰.

Ακολούθησε ο Abū Ja'far Hārūn ibn Muḥammad (812-847), γνωστός ως al-Wāthiq Bi-llāh⁴⁶¹. Αυτός βασίλευσε από το 842 έως το 847, επί πέντε έτη

⁴⁵² Βλ. M. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, τ 2: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago, IL: The University of Chicago Press. 1975, σ. 480

⁴⁵³ M. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, τ 2: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*, όπ. παρ.

⁴⁵⁴ Για τους μουταζιλίτες γίνεται λόγος αμέσως παρακάτω.

⁴⁵⁵ M. Al-'Abduh, T. 'Abd l-Halim, *Al-Mu'tazila bin al-qadīm wal-ḥadīth*, Dār al-Azqamah, 1987, σ. 50.

⁴⁵⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁵⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁵⁸ Για μια σύντομη μελέτη για τον Aḥmad ibn Ḥanbal, βλ. H. Laoust, «Aḥmad b. Ḥanbal», στο: *EI 1*, Leiden: Brill, 1960, σσ. 272-277.

⁴⁵⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁶⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁶¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

δηλαδή⁴⁶². Ο al-Wāthiq ενδιαφέρθηκε για την ανάδειξη της σχολής των μουταζιλιτών και ενίσχυσε τις θεολογικές και φιλοσοφικές συζητήσεις μεταξύ των διανοουμένων⁴⁶³.

Κατά την εποχή της διακυβέρνησης των χαλιφών: al-Ma'mūn, al-Mu'tasim και al-Wāthiq, κυριάρχησαν οι θρησκευτικές θέσεις των μουταζιλιτών και το Χαλιφάτο άσκησε έλεγχο στους θρησκευτικώς αλλά και πολιτικώς αντιφρονούντες⁴⁶⁴. Η περίοδος αυτή είναι γνωστή ως η περίοδος της *Mihnat khalq al-Qur'ān* (ανάκριση ή εξέταση σχετικά με τη δημιουργία του Κορανίου)⁴⁶⁵, κατά την οποία το Χαλιφάτο των Αββασιδών επέβαλε ποινές, σε όσους αρνούνταν να αποδεχθούν τη διδασκαλία των μουταζιλιτών, ότι το Κοράνιο είναι κτιστό, δημιουργημένο⁴⁶⁶.

Μετά τον al-Wāthiq κυβέρνησε ο Ja'far ibn Muḥammad al-Mu'tasim Bi-llāh (822-861), γνωστός ως al-Mutawakkil 'Alā 'llāh, ο οποίος βρέθηκε στην εξουσία από το 847 έως το 861⁴⁶⁷. Η περίοδος της διακυβέρνησής του αποτέλεσε μια εποχή που χαρακτηρίστηκε από ατολμία, έλλειψη ισχύος, παρακμή και αστάθεια, με αποτέλεσμα να περάσει η κυριαρχία στα χέρια των Τούρκων⁴⁶⁸. Κατά την περίοδο της διακυβέρνησης του χαλίφη al-Mutawakkil, οι μουταζιλίτες έχασαν την πολιτική εξουσία, υποστηρίζοντας ο ίδιος ο χαλίφης τους οπαδούς του Ḥadīth, καταδιώκοντας, μάλιστα, τους μουταζιλίτες⁴⁶⁹.

Επιπλέον ο χαλίφης al-Mutawakkil είναι γνωστός, για την σκληρή στάση του έναντι των χριστιανών, αφού εξέδωσε μια δέσμη διαταγμάτων, με τα οποία άσκησε αφόρητες πιέσεις στους οπαδούς της προστασίας (*al-dhimīun* ή *ahl al-dhimma*) και δημιούργησε αυστηρούς νόμους εναντίον τους⁴⁷⁰. Κατ' εντολή του al-Mutawakkil, οι χριστιανοί όφειλαν να φοράνε κίτρινες κουκούλες και να τοποθετούν μια ξύλινη εικόνα των διαβόλων έξω από τις οικίες τους, ενώ τους επέτρεπε να ανεβαίνουν μόνο σε όνους και όχι σε

⁴⁶² Al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'*, όπ. παρ., σσ. 270-274.

⁴⁶³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁶⁴ A. Ζιάκα, *To Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, όπ. παρ., σ. 28.

⁴⁶⁵ Για το θέμα αυτό, βλ. J. Nawas, «The Mihna of 218 A.H./833 A.D. Revisited: An Empirical Study», στο: *Journal of the American Oriental Society*, τ. 116, No. 4 (Oct.-Dec., 1996), σσ. 698-708.

⁴⁶⁶ A. Ζιάκα, *To Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, όπ. παρ.

⁴⁶⁷ Al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā'*, όπ. παρ., σσ. 274-283.

⁴⁶⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 26.

⁴⁶⁹ M. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, τ 2: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*, όπ. παρ., σσ. 485-486.

⁴⁷⁰ T. Hurst, *The Syriac Letters of Timothy I (727-823): A Study in Christian Muslim Controversy*, Ph.D. diss., Catholic University of America, 1986, σ. 241.

ίππους⁴⁷¹. Απαγόρευσε να τελούνται δημόσια πολλές χριστιανικές τελετές, ενώ ταυτόχρονα κατέστρεψε τις νεόδμητες εκκλησίες και απέλυσε απ' όλες τις δημόσιες υπηρεσίες τους χριστιανούς⁴⁷². Με εντολή δική του έπαυσε τις θεολογικές αντιπαραθέσεις μεταξύ των μουσουλμάνων και των χριστιανών, γιατί θεωρούσε, ότι δεν ωφελούσαν την ισλαμική κοινωνία⁴⁷³. Μάλιστα ο al-Mutawakkil παρότρυνε τους μουσουλμάνους στοχαστές να συγγράψουν πολεμικά έργα κατά του «λαού της προστασίας» (*ahl al-dhimma*) με χαρακτηριστική περίπτωση το πολεμικό έργο κατά του Χριστιανισμού, του μουταζιλίτη λόγιου Abū 'Uthmān al-Jāhiz⁴⁷⁴. Μάλιστα η Camilla Adang θεωρεί, ότι και το έργο του al-Ṭabarī, *Θρησκεία και Κράτος*⁴⁷⁵, μάλλον άνηκε και αυτό σε αυτή την εκστρατεία, την οποία παρότρυνε ο al-Mutawakkil κατά των χριστιανών⁴⁷⁶. Θα μπορούσε το ίδιο να υποστηριχθεί και για το αντίστοιχο έργο του al-Ṭabarī *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*⁴⁷⁷.

Όσον αφορά στην κοινωνική κατάσταση της εποχής του al-Ṭabarī, είναι ενδεικτικό, ότι εκείνη την εποχή κυριαρχούσαν στον ισλαμικό κόσμο δύο τάξεις: α) η τάξη των ευγενών, και β) η τάξη του λαού⁴⁷⁸. Η πρώτη, η λεγόμενη τάξη των ευγενών, περιλάμβανε τους χαλίφες, τους πρίγκιπες, τους υπουργούς, τους δικαστές, τους διοικητές, τους μεγαλεμπόρους, τους λόγιους και τους νομοδιδασκάλους⁴⁷⁹. Η δεύτερη τάξη, εκείνη του λαού, περιλάμβανε τους φτωχούς εμπόρους, τους αγρότες και τους τεχνίτες⁴⁸⁰. Η πρώτη τάξη, αυτή των ευγενών, ζούσε πλουσιοπάροχα, απολαμβάνοντας όλα τα αγαθά, σε αντίθεση προς την τάξη του λαού⁴⁸¹. Η εποχή εκείνη

⁴⁷¹ Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fī al-tārīkh*, Tahqiq 'Umar Tadmūrī, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1997, σσ. 106-107, 119.

⁴⁷² A. S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, London: Frank Cass & Co. Ltd., 1970, σ. 23.

⁴⁷³ S. Griffith, «Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore abū Qūrrah on Discerning the True Religion», στο: *Christian Arabic Apologetics During the 'Abbasid Period (750-1258)*, επιμ Samir Khalil και Jørgen S. Nielsen, Leiden: Brill, 199, 1-43, σ. 1.

⁴⁷⁴ Για το εν λόγω έργο, γίνεται λόγος παρακάτω.

⁴⁷⁵ Για το εν λόγω έργο, γίνεται λόγος παρακάτω.

⁴⁷⁶ C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from ibn Rabban to ibn Ḥazm*, όπ. παρ., σ. 29.

⁴⁷⁷ Για το εν λόγω έργο, γίνεται λόγος παρακάτω.

⁴⁷⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁷⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁸⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁸¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

χαρακτηρίζεται βέβαια από οικονομική ευημερία⁴⁸², όμως την ευημερία αυτή την απολάμβανε μόνο η τάξη των ευγενών⁴⁸³.

Είναι αξιοπαρατήρητο, ότι πρόκειται για μια εποχή πολιτισμικής και πολιτιστικής αναγεννήσεως⁴⁸⁴. Την περίοδο εκείνη ιδρύθηκαν μεγάλα κέντρα σπουδών και έρευνας στη Βαγδάτη⁴⁸⁵, όπως η σχολή ισλαμικού Δικαίου του Ιμάμη Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān (702-772)⁴⁸⁶ κ.ά.⁴⁸⁷. Επίσης, εγράφησαν σπουδαία έργα του ισλαμικού Δικαίου από τους εισηγητές των τεσσάρων νομικών σουνιτικών σχολών⁴⁸⁸. Παράλληλα, παρουσιάζεται έντονη παραγωγή αραβικής φιλολογίας⁴⁸⁹. Την ίδια εποχή πραγματοποιήθηκαν και οι σπουδαίες μεταφράσεις ιατρικών και επιστημονικών έργων στην αραβική γλώσσα, για τις οποίες έγινε αναφορά παραπάνω⁴⁹⁰.

1.2. Ο βίος

Ο Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī⁴⁹¹ (αραβικά: علي بن سهل ربن الطبري)

⁴⁸² Παρά την ευημερία που κυριαρχούσε ευρύτερα στο Χαλιφάτο, στην περιοχή του Ιράκ ενέσκηψε, ωστόσο, οικονομική κρίση, με αποτέλεσμα να αυξάνονται οι φόροι και γενικά να ευρίσκεται η περιοχή σε δεινή οικονομική κατάσταση. Βλ. A. Duri, *Tārīkh al-‘Iraq al-iqtisādīh*, Bayrūt: Marqaz al-Dirāsāt al-Wāhda al-‘Arabiyyah, 1995, σ. 8.

⁴⁸³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 27.

⁴⁸⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 28.

⁴⁸⁵ Ωστόσο, λίγο μετά την εποχή που έδρασε ο al-Ṭabarī, ιδρύθηκαν οι σχολές al-Nizamiyya και al-Tajīyya. Βλ. M. George, «Madrasa and University in the Middle Ages», στο: *SI 32* (1970), σσ. 255-264.

⁴⁸⁶ Ο Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān υπήρξε ιδρυτής της σχολής ισλαμικού Δικαίου των χαναφιτών (Ḥanafi). Ταυτόχρονα υπήρξε μια σημαντική προσωπικότητα της ισλαμικής διανόησης.

⁴⁸⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 27-28.

⁴⁸⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 28.

⁴⁸⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁴⁹⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 29.

⁴⁹¹ Όσοι έγραψαν για τον al-Ṭabarī φαίνεται να παραδίδουν διαφορετικά το όνομα του πατέρα του. Παρατηρείται δηλ. κάποια σύγχυση σχετικά με το όνομά του. Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, Tahqīq ‘Adel Nuwayhid, Bayrūt: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1973, σ. 6. Έτσι, ο κλασικός ιστοριογράφος και ερμηνευτής του Κορανίου Ιμάμης Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (839-923), του οποίου η αναφορά στον al-Ṭabarī είναι η αρχαιότερη, τον αποκαλεί ‘Alī ibn Rabban al-Naṣrānī. Βλ. Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk*, (2), Tab ‘a Leiden, 1876-1901, σ. 1276-1277. Ο δε ιστορικός και περιηγητής Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Mas‘ūdī (περ. 896-956) τον αποκαλεί ‘Alī ibn Zayed. Βλ. Al-Mas‘ūdī, *Murūj al-dhahab*, Bayrūt: Maktabat al-‘Asrīyyah, (4), 2005, σ. 145. Επίσης, ο βιογράφος Abū al-Faraj Muḥammad ibn Ishāq al-Nadīm (995/98-;) τον αποκαλεί ‘Alī ibn Sahl ibn Rabl. Βλ. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, Tahqīq Ridā Tajaddud, Tehran, 1971, σ. 354. Ακόμη, ο ιστορικός Ibn Abī Uṣaybi‘a (1203-1270) τον αποκαλεί ‘Alī ibn Sahl ibn Rabban. Βλ. Ibn Abī

υπήρξε λόγιος, διακεκριμένος ιατρός, φιλόσοφος και θεολόγος. Δυστυχώς, όμως, ελάχιστα είναι γνωστά για τον βίο και την προσωπικότητά του⁴⁹².

Η σύγχυση που επικράτησε σχετικά με το όνομά του σε αρκετούς μουσουλμάνους συγγραφείς και ιστοριογράφους είχε ως αποτέλεσμα να δημιουργηθεί αργότερα, με τη σειρά της, ανάλογη σύγχυση και στους οριενταλιστές δυτικούς μελετητές⁴⁹³.

Όσον αφορά δε στη θρησκευτική του ταυτότητα πριν ασπασθεί το Ισλάμ, αυτή δεν ήταν εκείνη του ιουδαίου, όπως εσφαλμένα υποστηρίζει ο μουσουλμάνος ιστορικός Jamāl al-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn Yūsuf al-Qifṭī (περ. 1172-1248)⁴⁹⁴, άποψη που από άγνοια υιοθέτησαν αρκετοί δυτικοί μελετητές⁴⁹⁵, αλλά εκείνη του χριστιανού⁴⁹⁶ και μάλιστα καταγόμενου από ευσεβή χριστιανική οικογένεια⁴⁹⁷. Πιθανόν να ήταν Νεστοριανός⁴⁹⁸. Γι’

Uṣaybi‘a, *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā*, Bayrūt: Dār Maktabat al-Jayah, 1965, σ. 414. Ο βιογράφος Yāqūt al-Ḥamawī (1179-1229) τον αποκαλεί ‘Alī ibn Rabban. Βλ. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-buldān*, (6), Tab‘ait Miṣr, 1930, σ. 429. Ο μουσουλμάνος λόγιος Shams al-Dīn Abū Al-‘Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Khallikān (1211-1282) τον αποκαλεί ‘Alī ibn Zein. Βλ. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*, (4), Tahqiq Iḥsān ‘Abbās, Bayrūt: Dār Sadir, 1972, σ. 286. Τέλος, ο ιστορικός Jamāl al-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn Yūsuf al-Qifṭī (περ. 1172-1248) τον αποκαλεί ‘Alī ibn Rabban. Βλ. Al-Qifṭī, *Ikhbar al-‘Ulamā’*, Tahqiq Ibrahīm Shams al-Dīn, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005, σ. 178.

⁴⁹² Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 16.

⁴⁹³ Al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma*, Tahqiq Muḥammad Zubair Siddiqui, Bayrūt: Maṭba‘at Aftab, 1928, σ. 5. Έτσι, επί παραδείγματι, ο Αυστριακός οριενταλιστής Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1774-1856) ονομάζει τον al-Ṭabarī ‘Alī ibn Zein. Βλ. J. Hammer, *Geschichte d. Orients wien.*, τ. 3, 1852, σ. 391.

⁴⁹⁴ Αξίζει να σημειωθεί, ότι ο al-Qifṭī αποκαλεί τον al-Ṭabarī «ιουδαίο ιατρό». Βλ. Al-Qifṭī, *Ikhbar al-‘Ulamā’*, όπ. παρ., σ. 145.

⁴⁹⁵ Ενδεικτικά, βλ. S. Moritz, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt, 1902, σ. 32.

⁴⁹⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 98. Πέραν από την ξεκάθαρη αναφορά του al-Ṭabarī, ότι αρχικά ήταν χριστιανός, το επιχείρημα αυτό ενισχύεται και από την αναφορά του Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, ο οποίος αποκαλεί τον εν λόγω λόγιο ‘Alī ibn Rabban «χριστιανό γραμματέα» (*al-kātib al-Naṣrānī*). Βλ. Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk*, όπ. παρ. Η λέξη Naṣrānī σημαίνει «χριστιανός», κατά το ισλαμικό, αλλά και το αραβο-χριστιανικό λεξιλόγιο.

⁴⁹⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 8. Εδώ πρέπει να υπογραμμισθεί, ότι, μέχρι την έκδοση του έργου του al-Ṭabarī με τίτλο *Θρησκεία και Κράτος (Al-Dīn wa-l-dawla)*, η έρευνα θεωρούσε, ότι ο al-Ṭabarī ήταν αρχικά ιουδαίος το θρησκευμα και όχι χριστιανός, όπως πλέον είναι σχεδόν βέβαιο. Βλ. Al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma*, όπ. παρ., σ. 6.

⁴⁹⁸ Το ότι ο al-Ṭabarī υπήρξε Νεστοριανός συμπεραίνεται από τα ίδια του τα λόγια και ειδικότερα από το πολεμικό του έργο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*. Επί παραδείγματι, επισημαίνει, ότι οι Ιακωβίτες αποκαλούν την Παναγία «Μητέρα του Θεού» (*wālidat Allāh*), ένα τίτλο που οι Νεστοριανοί απέρριπταν κατηγορηματικά. Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 63. Πέραν τούτου, ο ίδιος διατυπώνει νεστοριανικές διδασκαλίες στο Σύμβολο της Πίστεως, το οποίο παραθέτει στο εν λόγω πολεμικό του έργο. Αναφέρει, π.χ., ότι ο Χριστός ήταν «πρωτότοκος όλων των κτισμάτων» (*bikr al-khalā’iq*). Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 81.

αυτό, όπως σημειώνει η Camilla Adang, ο τίτλος Sahl είναι συριακός όρος, που εάν και ομοιάζει με τον εβραϊκό όρο «ραβίνο», ωστόσο αυτό τον όρο τον απέδιδαν οι χριστιανοί σε διακεκριμένους λογίους⁴⁹⁹.

Αναφορικά με την ημερομηνία γεννήσεως του al-Ṭabarī δυστυχώς και αυτή είναι άγνωστη, αφού δεν αναφέρουν κάτι σχετικά οι ιστοριογράφοι και οι μεταγενέστεροι μουσουλμάνοι συγγραφείς⁵⁰⁰. Ωστόσο, το πιθανότερο είναι, ότι γεννήθηκε είτε προς τα τέλη της διακυβερνήσεως του χαλίφη Abū Ja‘far ‘Abdullah ibn Muḥammad al-Mansūr (754-775), είτε στις αρχές της διακυβερνήσεως του χαλίφη al-Mahdī, δηλ. ανάμεσα στα έτη 770 με 780⁵⁰¹. Ακόμη, ως τόπος γέννησής του θεωρείται η πόλη Μερβ⁵⁰²

⁴⁹⁹ C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from ibn Rabban to ibn Hazm*, σσ. 23-24.

⁵⁰⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 9.

⁵⁰¹ Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σσ. 9-10. Βλ. επίσης, Al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma*, όπ. παρ., σ. 6. Το συμπέρασμα αυτό συνάγεται από τα ίδια τα λόγια του al-Ṭabarī, ο οποίος, στο δέκατο κεφάλαιο του έργου του *Ο Παράδεισος της Σοφίας*, αναφέρεται σε μια πυρκαγιά που ξέσπασε στην περιοχή Ταμπαριστάν, κάνοντας, παράλληλα, αναφορά στον βασιλέα της περιοχής. Βλ. Al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma*, όπ. παρ., σσ. 518-519. Ωστόσο, εκείνη την εποχή βασιλέας της περιοχής του Ταμπαριστάν ήταν ο Wndad Hormuz. Το εν λόγω ιστορικό συμβάν που περιγράφει ο al-Ṭabarī, συνδέεται με ανάλογη αναφορά που κάνει ο Πέρσης ιστορικός από το Ταμπαριστάν Bahā’ al-Dīn Muḥammad ibn Ḥasan ibn Isfandiyyār (13^{ος} αι.). Βλ. E. Browne, *An Abridged Translation of the History of Tabaristan*, Leyden, E.J. Brill, 1905, σσ. 130-131. Έτσι, συνάγεται το συμπέρασμα, ότι το συμβάν αυτό πρέπει να έλαβε χώρα το 785, πράγμα που σημαίνει, ότι το έτος εκείνο ο al-Ṭabarī ήταν 10 ετών. Την άποψη αυτή, η οποία υιοθετείται γόνιμα και κριτικά στην παρούσα εργασία, την υποστηρίζουν οι μελετητές Muḥammad Zubair Siddīqī και ‘Adel Nuwayhid. Σχεδόν ίδια άποψη με τους ανωτέρω έχει και ο David Thomas, ο οποίος τοποθετεί τη γέννηση του al-Ṭabarī περί το 780. Βλ. D. Thomas, «‘Alī l-Ṭabarī», όπ. παρ., σ. 669. Από την άλλη, ένας άλλος ερευνητής, ο αιγύπτιος ειδικός στην ισλαμική φιλοσοφία και τον ισλαμικό Μυστικισμό Khalid Muḥammad ‘Abduh, τοποθετεί τη γέννηση του al-Ṭabarī πριν το 784, χωρίς δηλ. να προσδιορίζει με βεβαιότητα, ότι γεννήθηκε το 780 και τούτο με συνδυασμό των εξής χρονικών ενδείξεων: α) Ο al-Ṭabarī αναφέρει στο απαντητικό του έργο με τίτλο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, ότι ασπάσθηκε το Ισλάμ σε ηλικία άνω των 70 ετών. β) Παράλληλα, ο al-Ṭabarī ασπάζεται το Ισλάμ ύστερα από τα τρία πρώτα χρόνια της διακυβερνήσεως του χαλίφη al-Mutawakkil ‘Alā ‘Ilāh. γ) Αφού ο al-Ṭabarī ασπάσθηκε το Ισλάμ στις αρχές της διακυβερνήσεως του al-Mutawakkil, προκύπτει αβίαστα το συμπέρασμα, ότι ο al-Ṭabarī πρέπει να γεννήθηκε πριν το 784. Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 16-17.

⁵⁰² Η πόλη Μερβ παλαιότερα (την εποχή των Αχαιμενιδών) σατραπεία (κέντρο διοίκησης) της Μαργιανής, αργότερα γνωστή ως Αλεξάνδρεια αλλά και ως Αντιόχεια της Μαργιανής, ήταν η κύρια πόλη-όαση στην Κεντρική Ασία, επάνω στον ιστορικό δρόμο του μεταξιού. Σήμερα η πόλη ανήκει στο Τουρκμενιστάν. Υπήρχαν διάφορες πόλεις στην ευρύτερη περιοχή της Μερβ που είχαν μεγάλη στρατηγική σημασία και στις οποίες, κατ’ επέκταση, παρατηρήθηκε αξιοσημείωτη διαδοχή πολιτισμών.

του Ταμπαριστάν⁵⁰³ στο Ιράν⁵⁰⁴. Από εκεί έλαβε και το όνομα του al-Ṭabarī, λόγω του ότι προήρχετο από την περιοχή του Ταμπαριστάν, όπως και ο γνωστός ερμηνευτής του Κορανίου και ιστορικός Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (838-923)⁵⁰⁵.

Παρότι και για την οικογένειά του δε γίνεται καμία αναφορά από τους ιστοριογράφους, ο ίδιος μας δίνει την πληροφορία, ότι προέρχεται από χριστιανική οικογένεια, με ανάλογο ήθος και παιδεία⁵⁰⁶. Η οικογένειά του, μάλιστα, είχε διαπρέψει στις επιστήμες και διακρινόταν για το μορφωτικό της επίπεδο και την κοινωνική της θέση στην περιοχή του Ταμπαριστάν⁵⁰⁷. Ο θεός του Abū Zakkār Yahyā ibn Nu‘mān (8^{ος}-9^{ος} αι.)⁵⁰⁸, όπως αναφέρει και ο ίδιος ο al-Ṭabarī, ήταν γνωστός στην περιοχή του Ιράκ και στη Khurāsān⁵⁰⁹ για την πνευματική του καλλιέργεια και οξυδέρκεια⁵¹⁰. Παράλληλα, ο πατέρας του υπήρξε και αυτός σημαντική προσωπικότητα της περιοχής, γόνος των γραμματέων της πόλης Μερβ και σπουδαίος επιστήμονας, πιθανόν ιατρός⁵¹¹.

Ο al-Ṭabarī έμαθε από τον πατέρα του την αραβική⁵¹², τη συριακή, την εβραϊκή και την ελληνική γλώσσα⁵¹³. Σπούδασε διάφορες επιστήμες, όπως

⁵⁰³ Το Ταμπαριστάν ή Ταπουρία ήταν ιστορική περιοχή στις νότιες ακτές της Κασπίας Θάλασσας που εκτείνεται στις νότιες και βόρειες πλαγιές της οροσειράς Ελμπούρζ στο Ιράν. Η Ταπουρία εντοπίζεται περίπου στις σημερινές επαρχίες Μαζανταράν, Γκολεστάν και Βορείου Σεμνάν του Ιράν.

⁵⁰⁴ Al-Ṭabarī, *Firdaws al-hikma*, όπ. παρ., σ. 6.

⁵⁰⁵ R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 2.

⁵⁰⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 11.

⁵⁰⁷ Al-Ṭabarī, *Firdaws al-hikma*, όπ. παρ., σ. 7.

⁵⁰⁸ Για τον Abū Zakkār Yahyā ibn Nu‘mān δεν είναι σχεδόν τίποτε γνωστό, παρά μόνο όσα αναφέρει ο al-Ṭabarī γι’ αυτόν. Μάλιστα, ο al-Ṭabarī αναφέρει, ότι ο θεός του Abū Zakkār Yahyā ibn Nu‘mān συνέγραψε ένα σπουδαίο έργο για την εποχή του, με τίτλο: *Αντιρρητικός λόγος κατά των οπαδών των θρησκειών (Al-Radd ‘alā ahl al-adyān)*, το οποίο, όμως, τελικά δε σώθηκε. Επίσης, δε γίνεται καμία αναφορά στο έργο αυτό από κάποιον ιστορικό. Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 11.

⁵⁰⁹ Η Khurāsān είναι ιστορική περιοχή που ευρίσκεται στα βορειοανατολικά της Περσίας. Κατά την ισλαμική περίοδο, η περιοχή είχε εξέχουσα σημασία.

⁵¹⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 124.

⁵¹¹ Al-Ṭabarī, *Firdaws al-hikma*, όπ. παρ., σ. 7.

⁵¹² Πρέπει να υπογραμμισθεί, ότι, επειδή ο al-Ṭabarī ήταν περσικής καταγωγής, προφανώς δε γνώριζε αρχικά την αραβική γλώσσα, αφού μητρική του γλώσσα ήταν η περσική. Ωστόσο, παρά το γεγονός, ότι η αραβική γλώσσα δεν ήταν η μητρική του γλώσσα, ο ίδιος τη γνώριζε πολύ καλά και τούτο αποδεικνύεται από τη φιλολογική του παραγωγή και δη στην αραβική γλώσσα. Μάλιστα, ο ιστοριογράφος Ibn al-Nadīm αναφέρει κάτι τέτοιο σαφέστατα στο έργο του. Βλ. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, όπ. παρ.

⁵¹³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 18.

φιλοσοφία, ιατρική, αρχιτεκτονική κ.λπ.⁵¹⁴. Επομένως, ο al-Ṭabarī υπήρξε μια προσωπικότητα με υψηλή μόρφωση και πνευματική καλλιέργεια που κληρονομήθηκαν από τον πατέρα του⁵¹⁵.

Αφού ο al-Ṭabarī ολοκλήρωσε τις σπουδές του, εγκατέλειψε το Ταμπαριστάν και επισκέφθηκε κατόπιν το Ιράκ⁵¹⁶. Εκεί, αφού μελέτησε σπουδαία έργα ιατρικής των αρχαίων Ελλήνων και των Ινδών, απέκτησε μεγάλη φήμη ως ιατρός⁵¹⁷. Εκεί συνέγραψε και το περίφημο ιατρικό του έργο με τίτλο *Ο Παράδεισος της Σοφίας*, το οποίο προόρισε για τους φοιτητές της ιατρικής⁵¹⁸. Με το παραπάνω έργο, η συμβολή του al-Ṭabarī στην ιατρική επιστήμη στον ισλαμικό κόσμο, υπήρξε, αναμφισβήτητα, ανεκτίμητη.

Ο al-Ṭabarī λόγω της επιστημονικής του κατάρτισης, υπηρέτησε και ως γραμματέας στην αυλή του Χαλιφάτου των Αββασιδών. Γύρω στα 830 προσλήφθηκε για πρώτη φορά ως γραμματέας του κυβερνήτη του Ταμπαριστάν, Māzyār ibn Qārīn (-840)⁵¹⁹. Όμως στη συνέχεια, λόγω του ότι ο ibn Qārīn επαναστάτησε κατά του Χαλίφη των Αββασιδών al-Mu‘taṣim τελικά καταδικάστηκε σε θάνατο για τη διαφωνία του⁵²⁰. Ακολούθως, ενώ αρχικά ο al-Ṭabarī μετά την εκτέλεση του ibn Qārīn, ο ίδιος φαίνεται να μετακόμισε στην Rayy, σύντομα όμως, επέστρεψε στη Samarra, όπου υπηρέτησε ως γραμματέας στην αυλή των Αββασιδών χαλίφων: al-Mu‘taṣim, al-Wāthiq και al-Mutawakkil έως το τέλος της ζωής του⁵²¹. Κατά συνέπεια, το κοινωνικό έργο του al-Ṭabarī στον ισλαμικό κόσμο, υπήρξε αρκετά σημαντικό.

Σε μεγάλη ηλικία ο al-Ṭabarī εγκατέλειψε τον Χριστιανισμό και

⁵¹⁴ Al-Ṭabarī, *Firdaws al-hikma*, όπ. παρ., σ. 7.

⁵¹⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 18. Απόδειξη του ότι ο al-Ṭabarī γνώριζε την ελληνική, τη συριακή και την εβραϊκή γλώσσα αποτελεί η χρήση των γλωσσών αυτών που κάνει στα έργα του. Έτσι, επί παραδείγματι, στο πολεμικό του έργο με τίτλο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών παραπέμπει στα βιβλικά κείμενα όπως αυτά είναι γραμμένα στο πρωτότυπο στην εβραϊκή και την ελληνική γλώσσα*. Επίσης, στα έργα του *Ο Παράδεισος της Σοφίας* και *Θρησκεία και Κράτος* κάνει χρήση της ελληνικής, της εβραϊκής και της συριακής γλώσσας.

⁵¹⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 19.

⁵¹⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁵¹⁸ Al-Ṭabarī, *Firdaws al-hikma*, όπ. παρ., σ. 7.

⁵¹⁹ M. Meyerhof, «‘Alī ibn Rabban at-Ṭabarī», ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts n. Chr., *ZDMG* 85 (1931) σσ. 38-68, σ. 48.

⁵²⁰ C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from ibn Rabban to ibn Ḥazm*, όπ. παρ., σ. 24.

⁵²¹ R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 12.

ασπάσθηκε το Ισλάμ⁵²². Μάλιστα, αφού δέχθηκε το Ισλάμ, ο χαλίφης al-Mutawakkil τον έχρισε και τον ονόμασε «Ηγέτη των πιστών» («*ʿAmīr al-muʿminīn*»)⁵²³.

Τίθεται, όμως, εύλογα το ερώτημα: Τι ήταν αυτό που οδήγησε τον al-Ṭabarī να μεταστραφεί στο Ισλάμ; Είναι πράγματι γεγονός, ότι την εποχή εκείνη δεν ήταν λίγοι οι χριστιανοί, οι οποίοι ασπάζονταν το Ισλάμ. Με αφορμή τη μεταστροφή αρκετών χριστιανών στο Ισλάμ, ο χριστιανός εκκλησιαστικός συγγραφέας Hunayn ibn Ishāq (809-873)⁵²⁴ κατηγοριοποιεί τους χριστιανούς που ασπάζονται το Ισλάμ, ως εξής: α) σε αυτούς που αδυνατούν να αντιμετωπίσουν τα επιχειρήματα των μουσουλμάνων, β) σε αυτούς που είχαν μια ευνοϊκή οικονομική μεταχείριση προκειμένου να ασπασθούν το Ισλάμ, γ) σε αυτούς που επιθυμούσαν μέσω της μεταστροφής τους στο Ισλάμ να αποκτήσουν δόξα, τιμή και δύναμη, δ) σε αυτούς που εξαπατήθηκαν από τους μουσουλμάνους με ψευδή επιχειρήματα⁵²⁵.

Στη σύγχρονη βιβλιογραφία σχετικά με την προσωπικότητα του al-Ṭabarī, η μεταστροφή του αποδίδεται σε μεταγενέστερα κίνητρα. Η Camilla Adang αναφέρεται σε τρεις μελετητές που αποδίδουν τη μεταστροφή του al-Ṭabarī στο Ισλάμ σε τρεις διαφορετικούς λόγους⁵²⁶: α) Ο Γερμανός οριενταλιστής Theodor Nöldeke (1836-1930), αποδίδει τη μεταστροφή του, λόγω κάποιου προσωπικού οφέλους⁵²⁷. β) Ο Αμερικανός

⁵²² Υπάρχουν διαφορετικές απόψεις σχετικά με το επί ποίου χαλίφη προσχώρησε στο Ισλάμ ο al-Ṭabarī. Επί παραδείγματι, ο Ibn al-Nadīm αναφέρει, ότι ο al-Ṭabarī έγινε μουσουλμάνος επί διακυβερνήσεως του χαλίφη al-Muʿtaṣim bi-llāh (833-842). Βλ. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, όπ. παρ. Από την άλλη, ο ίδιος ο al-Ṭabarī αναφέρει στο έργο του *Θρησκεία και Κράτος*, ότι δέχθηκε το Ισλάμ επί διακυβερνήσεως του χαλίφη al-Mutawakkil ʿAlī ʿllāh (847-861). Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 144. Ισχυρότερη μαρτυρία θα πρέπει να θεωρηθεί εκείνη του ίδιου του al-Ṭabarī, αφού, πρώτον, όπως είναι φυσικό και επόμενο, η μαρτυρία του είναι αρχαιότερη, ενώ η μαρτυρία του Ibn al-Nadīm είναι μεταγενέστερη (περ. 990) και δεύτερον, μάλλον ο Ibn al-Nadīm συγχέει τον al-Ṭabarī με κάποια άλλη προσωπικότητα λόγω συνωνυμίας.

⁵²³ Al-Ṭabarī, *Firdaws al-hikma*, όπ. παρ., σ. 9.

⁵²⁴ Ο Hunayn ibn Ishāq υπήρξε Νεστοριανός λόγιος, ιατρός και μεταφραστής. Γνώριζε τέσσερις γλώσσες: α) αραβικά, β) ελληνικά, γ) συριακά, δ) περσικά. Θεωρείται ο πιο παραγωγικός ίσως μεταφραστής των ιατρικών έργων στην αραβική γλώσσα. Λόγω της προσφοράς του στο έργο των μεταφράσεων, αποκλήθηκε από τους μουσουλμάνους ως ο «Νέστωρ των μεταφράσεων».

⁵²⁵ S. Khalil & P. Nwyia, *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaḡḡim, Hunayn ibn Ishāq et Qusta ibn Lūqā*, PO 40, Turnhout, 1981, σσ. 690-693.

⁵²⁶ C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from ibn Rabban to ibn Hazm*, σ. 25.

⁵²⁷ T. Nöldeke, «Ali Tabari, The Book of Religion and Empire», *Deutsche Literaturzeitung* 45 (NS 1) 1924, 22-28, σ. 23.

οριενταλιστής Duncan Black MacDonald (1863-1943) λόγω επαγγελματικών συμφερόντων⁵²⁸, γ) ενώ τέλος ο Max Meyerhof (1874-1945) θεωρεί, ότι ο al-Ṭabarī ασπάσθηκε το Ισλάμ, διότι υπέκυψε στις πιέσεις του χαλίφη al-Mutawakkil, όπως και αρκετοί άλλοι, οι οποίοι άνηκαν στον «λαό της προστασίας» (*al-dhimīun*)⁵²⁹, αφού ως γνωστόν ο εν λόγω χαλίφης ήταν αρκετά ασυμβίβαστος και αυστηρός με τους οπαδούς των άλλων θρησκείων πέραν του Ισλάμ, όπως ήδη αναφέρθηκε.

Εντούτοις, η περίπτωση του al-Ṭabarī δε φαίνεται να συνδέεται με κάποια από τις παραπάνω αυτές περιπτώσεις, αφού με δεδομένη την ηλικία και την υπεροχή του επαγγελματικά (αφού ήταν περίπου 70 ετών όταν ασπάσθηκε το Ισλάμ και επίσης επί είκοσι ολόκληρα χρόνια εργαζόταν σε σημαντική θέση δίπλα στο χαλίφη), θα ήταν ελάχιστα πιθανό να μεταστραφεί στο Ισλάμ λόγω των παραπάνω αιτιών.

Ο ίδιος όμως ο al-Ṭabarī αναφέρεται σε δύο λόγους, οι οποίοι τον οδήγησαν να ασπασθεί το Ισλάμ. Ο πρώτος είναι η λογική του⁵³⁰. Στο πολεμικό του έργο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* δικαιολογεί τη μεταστροφή του στο Ισλάμ με τον ισχυρισμό, ότι η νέα του πίστη, δηλ. το Ισλάμ, είχε μια ολοκληρωμένη ομοιομορφία, κάτι που απουσίαζε από τον Χριστιανισμό⁵³¹. Θεωρεί το Ισλάμ λογικά δομημένη θρησκεία, σε αντίθεση με τον Χριστιανισμό, ο οποίος είναι πνευματικά ανεπαρκής, σύμφωνα με τον ίδιο.

Ο δεύτερος λόγος είναι πνευματικός και συναισθηματικός. Στο άλλο έργο του *Θρησκεία και Κράτος* δικαιολογεί τη μεταστροφή του σε πνευματικούς και συναισθηματικούς λόγους, αφού αναφέρει χαρακτηριστικά, ότι το Ισλάμ είναι το ζωντανό φως και η γέφυρα που οδηγεί τον άνθρωπο στον τόπο της αιωνιότητας, στην οποία δεν υπάρχει θλίψη και εξαπάτηση⁵³².

Κατά την εκτίμησή μας, αυτό που πιθανόν να οδήγησε τον al-Ṭabarī να ασπασθεί το Ισλάμ ήταν η επιρροή που δέχθηκε όλα αυτά χρόνια από το

⁵²⁸ D. B. Macdonald, «Book Review: Le 'Kitab ad-din wa'd-daulat' (...) est-il authentique?», *MW* 15 (1925), 210-211, σ. 211.

⁵²⁹ M. Meyerhof, «'Alī ibn Rabban at-Ṭabarī», όπ. παρ., σ. 40.

⁵³⁰ Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 43-46.

⁵³¹ Βλ. Al-Safī, *Al-Sahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 36. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 20. Για το θέμα αυτό ειδικότερα, βλ. W. Haddad, «Continuity and change in religious adherence: ninth century Baghdad», στο: M. Gervers & R. J. Bikhazi (επιμ), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1990, 33-53, σ. 46.

⁵³² Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ.παρ., σ. 33.

ισλαμικό περιβάλλον, σε συνδυασμό πάντα με την ορθολογιστική του τάση, η οποία πολλές φορές συγκρούεται με τα χριστιανικά δόγματα, όπως υποστηρίζει στα έργα του. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, ανεξάρτητα από τις άμεσες αιτίες, οι πραγματικοί λόγοι της μεταστροφής του παραμένουν άγνωστοι.

Αναφορικά δε με τον θάνατό του, αυτός επίσης αποσιωπάται από τους ιστοριογράφους⁵³³. Το μόνο βέβαιο είναι, ότι ο al-Ṭabarī ήταν εν ζωή μέχρι το 861⁵³⁴ και τούτο, διότι ο al-Ṭabarī, στο έργο του *Θρησκεία και Κράτος*⁵³⁵, αναφέρεται στην εκδημία του χαλίφη al-Mutawakkil, η οποία έλαβε χώρα το 861 μ.Χ. Δεν είναι γνωστό μετά βεβαιότητας το έτος θανάτου του al-Ṭabarī⁵³⁶.

Ο al-Ṭabarī υπήρξε *mutakallim*, δηλ. θεολόγος. Οι μουσουλμάνοι θεολόγοι *mutakallimūn* υπήρξαν οπαδοί της διαλεκτικής ισλαμικής θεολογίας ή κατά λέξη της επιστήμης του λόγου («*ʿIlm al-Kalām*»)⁵³⁷, η οποία διαμορφώθηκε τον 8^ο αι. με αφορμή τις ποικίλες θεολογικές και ιδεολογικές διαμάχες μεταξύ των μουσουλμάνων, αποτελώντας ένα είδος “σχολαστικής θεολογίας”⁵³⁸. Πρόκειται για την ανάπτυξη του *Kalām*, το οποίο αποτέλεσε μια συστηματοποίηση της ισλαμικής δογματικής

⁵³³ Al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma*, όπ. παρ.

⁵³⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 17.

⁵³⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 18.

⁵³⁶ Παρ’ όλα αυτά, ορισμένοι μελετητές του βίου του al-Ṭabarī παραθέτουν κάποιες πιθανές χρονολογίες του θανάτου του. Έτσι, επί παραδείγματι, ο Muḥammad Zubair Siddiqi τοποθετεί τον θάνατό του μετά το 850, χωρίς όμως να παρουσιάζει κάποια απόδειξη ή κάποιο σοβαρό επιχείρημα. Βλ. Al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma*, όπ. παρ., σ. 9. Από την άλλη, ο Khalid Muḥammad ‘Abduh τοποθετεί τον θάνατό του περί το 837, κατά τη διάρκεια της διακυβερνήσεως του χαλίφη al-Mutawakkil. Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 17. Ο δε David Thomas τοποθετεί τον θάνατο του al-Ṭabarī περί το 860. Βλ. D. Thomas, «‘Alī l-Ṭabarī», όπ. παρ., σ. 669.

⁵³⁷ Για μια εκτενή μελέτη για το θέμα αυτό, δηλ. της ισλαμικής θεολογίας *Kalām*, βλ. A. Tritton, *Muslim Theology*, London: 1947· H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976· T. Winter, *Introduction. The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge: Cambridge UP, 2008· S. Chowdhury, *Early Kalam Controversies: Course Notes*, τ. 1, Introducing Theology Series, Ad Douha, London: 2009· J. Van Ess, «The Beginnings of Islamic Theology», στο: *The Cultural Context of Medieval Learning*, επιμ. J. E. Murdoch και E. D. Sylla, Dordrecht and Boston: Reidel (1975a), 87-111· του ιδίου, «The Early Development of Kalām», στο: επιμ. G. H. A. Joynboll, *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 109-123· A. Treiger, «Origins of Kalām», στο: *The Oxford Handbooks: Handbook of Islamic Theology Online*, επιμ. Sabine Schmidtke, (2014), 27-43. Αντίστοιχα στην ελληνική γλώσσα, σημαντική μελέτη έχει εκπονήσει η Αγγελική Ζιάκα. Για τη σχετική μελέτη, βλ. Α. Ζιάκα, *Το Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, όπ. παρ.

⁵³⁸ Y. Ziedan, *Al-Lāhūt al-‘Arabī wa-uṣūl al-‘unf al-dīnī*, al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2010, σσ. 153-175.

διδασκαλίας, χρησιμοποιώντας παράλληλα και την ελληνική σκέψη και φιλοσοφία, προκειμένου οι μουσουλμάνοι να εξηγήσουν, να τεκμηριώσουν και να υπερασπισθούν τα ισλαμικά δόγματα⁵³⁹.

Για τον al-Ṭabarī δεν παρέχονται σχετικές πληροφορίες, για τη θεολογική του ταυτότητα καθώς και σε ποια θεολογική ομάδα του Ισλάμ άνηκε. Παρ' όλα αυτά, υπάρχουν ενδείξεις, ότι ο ίδιος θεολογικά άνηκε στην ομάδα των μουταζιλιτών ή εάν δεν άνηκε σ' αυτούς, σίγουρα είχε επηρεασθεί από τη μεθοδολογία τους και τις θεολογικές τους θέσεις. Οι μουταζιλίτες (Mu'tazila)⁵⁴⁰ υπήρξαν οι σημαντικότεροι εκπρόσωποι της ισλαμικής θεολογίας (Kalām)⁵⁴¹. Εμφανίσθηκαν κατά τις αρχές του 8^{ου} αιώνα στην περιοχή Βασόρα/Baṣra⁵⁴² του Ιράκ, περί τα τέλη της διακυβερνήσεως της δυναστείας των Ομεϋαδών (661-750)⁵⁴³ και ήκμασαν κατά τη δυναστεία των Αββασιδών (750-1258)⁵⁴⁴. Ιδρυτές της ομάδας υπήρξαν, μάλλον, οι μουσουλμάνοι διανοούμενοι Wāsil ibn 'Atā⁵⁴⁵ και 'Amr Ibn Ubayd ibn Bāb (-761)⁵⁴⁶.

⁵³⁹ J. Al-Marzwqy, *Dirasāt fi 'ilm al-Kalām wal-falsafa al-islāmiyyah*, al-Qāhirah: Dār al-Afāq al-'Arabiyyah, 2001, σσ. 11-12.

⁵⁴⁰ Στην ελληνική βιβλιογραφία αναφέρονται ως «μουταζιλίτες» ή «μουταζελίτες» ή «μουτάζιλα». Μια καλή μελέτη σχετικά με αυτή την ομάδα στην ελληνική βιβλιογραφία αποτελεί και πάλι το έργο της Αγγελικής Ζιάκα· βλ. Α. Ζιάκα, *Το Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, όπ. παρ., σσ. 23-28. Από την άλλη, η βιβλιογραφία στις ευρύτερες ευρωπαϊκές γλώσσες είναι πλούσια. Για μια σύντομη μελέτη επί του εν λόγω θέματος, βλ. D. Gimaret, «Mu'tazila», στο: *EI 7* (1993), σσ. 783-793.

⁵⁴¹ A. Ṣobhy, *Fī 'Ilm al-Kalām*, (1), Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985, σ. 103.

⁵⁴² Η Βασόρα (Baṣra) είναι η δεύτερη μεγαλύτερη πόλη του Ιράκ, η οποία ευρίσκεται στο Shatt al-'Arab, ανάμεσα στο Κουβέιτ και το Ιράν. Η πόλη αυτή υπήρξε σπουδαίο κέντρο της ισλαμικής διανοήσεως, ιδίως από τον 8^ο αιώνα και μετά, όταν κυριάρχησε το ρεύμα των μουταζιλιτών.

⁵⁴³ Η δυναστεία των Ομεϋαδών υπήρξε το δεύτερο από τα τέσσερα μεγάλα ισλαμικά Χαλιφάτα που ιδρύθηκαν μετά τον θάνατο του Μωάμεθ. Κέντρο της δυναστείας αυτής υπήρξε η περιοχή της Συρίας, με πρωτεύουσα τη Δαμασκό. Ωστόσο, με την πάροδο του χρόνου, η δυναστεία ενσωμάτωσε και άλλες περιοχές στο Χαλιφάτο, όπως τον Καύκασο, την Ινδική, το Μαγκρέμπ κ.λπ.

⁵⁴⁴ M. Ibn Hamad, *Al-Nadwa al-'alamiyyah, al-maisirit fi al-adiān wal-madhāhib wal-ahzāb al-mwasirah*, (1), Dār al-Nadwah al-'Alamiyyah lil-tabā' wal-Nāshr wal-tawzī', 2010, σ. 64. Για το Χαλιφάτο των Αββασιδών γίνεται λόγος στο προηγούμενο κεφάλαιο.

⁵⁴⁵ A. Ibn 'Abdullah, *Al-Mu'tazila wa-uṣūlūm al-khāmsa wa-mawqif ahl al-sunnah minha*, Riyād: Maktabat al-Rūshd, 1995, σ. 27.

⁵⁴⁶ F. 'Awan, *'Ilm al-Kalām w-madarisuhu*, al-Qāhirah: Dār al-Thaqāfa lil-Nāshr wal-tawzī', σ. 186. Αυτή είναι η επικρατέστερη άποψη στην έρευνα. Ωστόσο, υπάρχουν και ορισμένοι που υποστηρίζουν, ότι οι πρώτοι που εισηγήθηκαν την ίδρυση της συγκεκριμένης σχολής σκέψης ήταν οι σύντροφοι του 'Alī ibn Abī Ṭālib, εξαδέλφου του Προφήτη του Ισλάμ, Μωάμεθ, οι οποίοι διαφώνησαν με την ανακήρυξη του Mu'āwiyah ibn 'Abī Sufyān (602-680), γνωστού ως Μωαβία, σε χαλίφη. Έτσι, καθώς χάραξαν τη δική τους πορεία στην

Οι μουταζιλίτες βασίσθηκαν στη λογική και διά της λογικής επιχείρησαν να κατανοήσουν⁵⁴⁷ και να υπερασπισθούν⁵⁴⁸ τα ισλαμικά δόγματα. Σημειωτέον, ότι επηρεάσθηκαν αρκετά από την αρχαιοελληνική φιλοσοφία και την αριστοτελική λογική⁵⁴⁹. Άλλωστε είχαν ως σκοπό να περιφρουρήσουν την ισλαμική θεολογία με κύριο μέσο τον ορθό λόγο. Κατά τον 9^ο αι., την εποχή που έζησε και έδρασε ο al-Ṭabaṭī, η ομάδα αυτή υπήρξε θεολογικά η επικρατούσα στο ισλαμικό στερέωμα της αυτοκρατορίας των Αββασιδών.

Από τις βασικές αρχές του κινήματος αυτού, διακρίνει κανείς τον απόλυτο μονοθεϊσμό (*al-tawhīd*), τον οποίο όπως θα φανεί στα σχετικά κεφάλαια, τον προβάλλει και ο ίδιος ο al-Ṭabaṭī στην πολεμική του κατά του Χριστιανισμού. Στην προσπάθειά τους να οχυρωθούν γύρω από το δόγμα του μονοθεϊσμού και με εφιαλτήριο την κορανική ρήση «Δεν υπάρχει τίποτε που να του μοιάζει», αναφερόμενοι στον Θεό {Κοράνιο 42:11}, οι μουταζιλίτες αρνούνταν να παρομοιάσουν τον Θεό με οποιοδήποτε κτίσμα / δημιούργημα⁵⁵⁰, ειδικότερα δε αρνούνταν να αποδώσουν σ' αυτόν ανθρωπομορφικές εκφράσεις⁵⁵¹. Έτσι, απέρριπταν οποιαδήποτε σωματική, χρονική ή άλλη διάσταση αποδιδόμενη στον Θεό⁵⁵².

Κατά παρόμοιο τρόπο, οι μουταζιλίτες, στην πραγματικότητα αρνούνταν και τις θείες ιδιότητες (*ṣifāt Allāh*), οι οποίες δεν ήταν παρά ονόματα, τα οποία εισήγαγε ο άνθρωπος στον Θεό κατ' αναλογία προς τις δικές του ιδιότητες, τις ανθρώπινες⁵⁵³. Γι' αυτούς, ο λόγος περί θείων

πολιτική φιλοσοφία και τη δογματική διδασκαλία, ονομάσθηκαν αργότερα μουτάζιλα. Βλ. M. Abū Zahra, *Tarikh al-madhāhib al-islāmiyyah*, al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, σ. 118.

⁵⁴⁷ M. Ibn Hamad, *Al-Nadwa al-‘alamiyyah, al-maisirit fi al-adiān wal-madhāhib wal-ahzāb al-mwasirah*, (1), όπ. παρ., σ. 64.

⁵⁴⁸ S. Kasha, *Al-Mu ‘tazila thaūrat al-fikr al-islāmī al-hūr*, Bayrūt: Maktabat al-Sā’ih, 2010, σσ. 49-50.

⁵⁴⁹ S. Kasha, *Al-Mu ‘tazila thaūrat al-fikr al-islāmī al-hūr*, όπ. παρ., σ. 49.

⁵⁵⁰ A. Ṣobhy, *Fī ‘Ilm al-Kalām*, (1), όπ. παρ.

⁵⁵¹ A. Ṣobhy, *Fī ‘Ilm al-Kalām*, (1), όπ. παρ., σσ. 125-129.

⁵⁵² M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, Dār al-Ma‘ārif al-Jāmi‘iyya, σ. 151. Στο πλαίσιο αυτό, οι μουταζιλίτες ερμήνευαν εντελώς διαφορετικά και την κορανική αναφορά, ότι «Ο Παντελεήμονας [δηλ. ο Θεός] εγκαταστάθηκε στον θρόνο του» {Κοράνιο 20:5} – ένα θέμα που προκάλεσε έντονη διαμάχη ανάμεσα στους μουταζιλίτες και τους σουνίτες. Βλ. A. Ṣobhy, *Fī ‘Ilm al-Kalām*, (1), όπ. παρ., σ. 127.

⁵⁵³ M. Ibn Hamad, *Al-Nadwa al-‘alamiyyah, al-maisirit fi al-adiān wal-madhāhib wal-ahzāb al-mwasirah*, (1), όπ. παρ., σ. 68. Είναι γεγονός, ότι ο βασικός εκπρόσωπος των μουταζιλιτών, ο Wāsil ibn ‘Atā, υποστήριζε, ότι ο λόγος περί θείων ιδιοτήτων οδηγεί αυτομάτως στην πολυθεΐα και τον «συνεταιρισμό» (*Shirk*), αφού εισάγει την ύπαρξη δύο αρχών, δύο

ιδιοτήτων αίρει την ενότητα και τη μοναδικότητα του Θεού και εισάγει πολυθεϊσμό, δηλ. θέτει νέες θεότητες ενώπιον του Θεού⁵⁵⁴. Θεωρούσαν επίσης, ότι εισάγοντας την έννοια των ιδιοτήτων στον Θεό, αυτομάτως τού προσδίδουν ανθρώπινες και κτιστές έννοιες⁵⁵⁵. Έτσι, για τους μουταζιλίτες, οι θεϊκές ιδιότητες δεν είχαν πραγματική ύπαρξη, αλλά ήταν αφηρημένα λογικά σχήματα / έννοιες⁵⁵⁶.

Τα σημεία αυτά, όπως θα φανεί στο σχετικό κεφάλαιο της πολεμικής του al-Ṭabarī κατά της θεότητας του Χριστού, αναδεικνύονται ανελλιπώς στη σκέψη του. Ο al-Ṭabarī προκειμένου να αναιρέσει βιβλικά τη θεότητα του Χριστού, χρησιμοποιεί τις παραπάνω θέσεις του μουταζιλιτών σχετικά με τον Θεό, διακρίνοντας έτσι τον Χριστό από τον Θεό και τονίζοντας συνεχώς τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του πρώτου.

Υπάρχουν και άλλοι λόγοι που μας δίνουν το δικαίωμα να πιστεύουμε, ότι ο al-Ṭabarī υπήρξε μουταζιλίτης ή είχε επηρεασθεί απ' αυτούς. Πρώτον, ο ίδιος γνώρισε αρκετούς λογίους της σχολής των μουταζιλιτών, με χαρακτηριστική περίπτωση τον Abū 'Uthmān al-Jāhiz⁵⁵⁷. Δεύτερον, στην εποχή του κυριαρχούσε θεολογικά η σχολή αυτή στον ισλαμικό κόσμο. Επιπλέον, ασκεί την επιχειρηματολογία του κάνοντας ευρύτατα χρήση της λογικής, την οποία μάλιστα θεωρεί απαραίτητη προϋπόθεση για να βρει την αληθινή θρησκεία⁵⁵⁸.

1.3. Τα έργα

Ο al-Ṭabarī έγραψε πολλά έργα, ποικίλου ενδιαφέροντος και περιεχομένου, άλλα εκ των οποίων αναφέρονται από τους ιστορικούς και άλλα τα οποία δεν αναφέρονται⁵⁵⁹. Από αυτά που δε θα απασχολήσουν ιδιαίτερα την παρούσα εργασία, δηλ. από τα μη πολεμικά και μη αντιρρητικά του έργα, ξεχωρίζει το έργο του με τίτλο *Ο Παράδεισος της*

θεοτήτων. Βλ. Al-Shahristānī, *Kitāb al-Milall wan-Nihal*, (1), Tahqiq Aḥmed Fahmy Muḥammad, Bayrūt: Dār al-kutub al-‘Ilmiyyah, 1992, σ. 40.

⁵⁵⁴ A. Ibn ‘Abdullah, *Al-Mu‘tazila wa-uṣūlhūm al-khāmsa wa-mawqif ahl al-sunnah minha*, όπ. παρ., σ. 84.

⁵⁵⁵ F. ‘Awan, *‘Ilm al-Kalām w-madarisuhu*, όπ. παρ., σσ. 200-202.

⁵⁵⁶ A. Ibn ‘Abdullah, *Al-Mu‘tazila wa-uṣūlhūm al-khāmsa wa-mawqif ahl al-sunnah minha*, όπ. παρ., σ. 101.

⁵⁵⁷ R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 15.

⁵⁵⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 43.

⁵⁵⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 21.

Σοφία⁵⁶⁰, το οποίο αποτελεί μια ιατρική πραγματεία⁵⁶¹. Ένα ακόμη σπουδαίο έργο του και αυτό ιατρικό, όχι όμως τόσο σπουδαίο όσο το προηγούμενο, είναι και εκείνο που φέρει τον τίτλο *Η φροντίδα της υγείας*⁵⁶².

Τα πολεμικά ή αντιρρητικά έργα του al-Ṭabarī, είναι τα εξής δύο, τα οποία στρέφονται κατά των χριστιανών και έχουν σαφώς πολεμικό χαρακτήρα κατά του Χριστιανισμού ή απολογητικό υπέρ του Ισλάμ: α) *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* και β) *Θρησκεία και Κράτος*.

«Θρησκεία και Κράτος»⁵⁶³

Παρότι η πατρότητα του έργου του *Θρησκεία και Κράτος* έχει αμφισβητηθεί από αρκετούς οριενταλιστές⁵⁶⁴, εντούτοις θεωρείται, ότι

⁵⁶⁰ Στα αραβικά ο τίτλος είναι *Firdaws al-ḥikma*. Το έργο αυτό, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, αποτελεί μια ιατρική πραγματεία, την οποία έγραψε ο al-Ṭabarī ως βοηθητικό εγχειρίδιο για τους σπουδαστές της ιατρικής. Είναι από τα αρχαιότερα συλλογικά έργα της ιατρικής επιστήμης και μνημονεύεται από τον ιστορικό Ibn al-Nadīm (βλ. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, όπ. παρ.), καθώς και από τον al-Qifī (βλ. Al-Qifī, *Ikhbar al-ʿUlamāʾ*, όπ. παρ., σ. 231) κ.ά. Το έργο αυτό σώζεται στη Βιβλιοθήκη του Βερολίνου με αριθμό 6257, καθώς και στο Βρετανικό Μουσείο με αριθμό 445, όπως επίσης και στη Σόφια με αριθμό 4857. Το έργο εκδόθηκε από τον Καθηγητή Muḥammad Zubair Siddiqui στο Βερολίνο το 1928. Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 18.

⁵⁶¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁵⁶² Al-Ṭabarī, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Στα αραβικά ο τίτλος του είναι *Hafz al-Sihhah*. Το έργο αυτό φαίνεται να αποτελεί συλλογή του al-Ṭabarī αποτελούμενη από αρχαιοελληνικά και ινδικά κείμενα. Το εν λόγω έργο που μνημονεύεται από τον μουσουλμάνο ιστορικό Ibn Abī Uṣaybiʿa (βλ. Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, όπ. παρ., σ. 414), σώζεται στη Σόφια με αριθμούς 2724 και 2266. Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 19.

⁵⁶³ Ο τίτλος στα αραβικά είναι *Al-Dīn wa-l-dawla*. Το έργο αυτό, απ' ό,τι φαίνεται, δε μνημονεύεται από κανένα μουσουλμάνο ιστορικό. Όσον αφορά στη χειρόγραφη παράδοσή του, το έργο σώζεται στην Αγγλία με τίτλο: MS Manchester, John Rylands Library - 69 (Crawford 631) (1219). Επίσης, εκδόθηκε από τον Ασύριο ιρακινής καταγωγής οριενταλιστή Alphonse Mingana (1878-1937) στο Κάιρο της Αιγύπτου και κατόπιν μεταφράσθηκε από τον ίδιο στην αγγλική γλώσσα. Βλ. A. Mingana, *The book of religion and empire. A semi-official defence and exposition of Islam written by order at the court and with the assistance of the Caliph Mutawakkil (A.D. 847-861)*, Ali Tabari, Manchester, 1923. Βλ. επίσης, του ιδίου, *The book of religion and empire. A semi-official defence and exposition of Islam written by order at the court and with the assistance of the Caliph Mutawakkil (A.D. 847-861)*, Ali Tabari, Manchester, 1922. Εκτός από τον Alphonse Mingana, το ίδιο έργο εξέδωσε και ο ʿAdel Nuwayhid. Για το εν λόγω έργο, βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ.

⁵⁶⁴ Από τους οριενταλιστές, εκείνοι που αμφισβητούσαν τον al-Ṭabarī ως συγγραφέα του συγκεκριμένου έργου ήταν κυρίως οι Paul Peeters και Maurice Bouyges. Βέβαια, στην έρευνα υπάρχουν και εκείνοι που υποστηρίζουν με απόλυτη βεβαιότητα, ότι ο al-Ṭabarī είναι ο συγγραφέας του συγκεκριμένου έργου, όπως, επί παραδείγματι, ο Alphonse

εγράφη από τον al-Ṭabarī προς υπεράσπιση της προφητικής ιδιότητας του Μωάμεθ⁵⁶⁵. Πρέπει να εγράφη περί το 855⁵⁶⁶. Η γλώσσα του έργου είναι η αραβική⁵⁶⁷. Στο εν λόγω έργο, ο συγγραφέας παρουσιάζει μια σειρά επιχειρημάτων, με τα οποία προσπαθεί να αποδείξει την προφητική ιδιότητα και ταυτότητα του Μωάμεθ⁵⁶⁸. Ο συγγραφέας, στο έργο αυτό, επιστρατεύοντας επιχειρήματα άλλοτε από την Αγία Γραφή (Παλαιά και Καινή Διαθήκη) και άλλοτε από την ευρύτερη ισλαμική παράδοση, παρουσιάζει τις αρετές των συντρόφων του Μωάμεθ, καθώς και τις θαυματουργικές και προφητικές του ιδιότητες, προκειμένου να αποδείξει, ότι ο Μωάμεθ υπήρξε όντως Προφήτης⁵⁶⁹. Το έργο αυτό ενέπνευσε και τροφοδότησε με επιχειρήματα τους μεταγενέστερους μουσουλμάνους συγγραφείς και Απολογητές στα απολογητικά τους έργα υπέρ της προφητικής ιδιότητας του Μωάμεθ⁵⁷⁰.

«Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών»⁵⁷¹

Το έργο αυτό το έγραψε ο al-Ṭabarī, προκειμένου να εξηγήσει τους λόγους που τον οδήγησαν να εγκαταλείψει τον Χριστιανισμό και να ασπασθεί το Ισλάμ⁵⁷². Πρέπει να εγράφη και αυτό περί το 855⁵⁷³. Η γλώσσα στην οποία εγράφη είναι η αραβική⁵⁷⁴. Στην πραγματεία αυτή, ο al-Ṭabarī παραθέτει, ουσιαστικά, τις αντιρρήσεις του γύρω από τη χριστιανική διδασκαλία⁵⁷⁵. Εκείνο που προσπαθεί να κάνει ο συγγραφέας στο εν λόγω έργο είναι να εξετάσει και να συγκρίνει ορισμένα βιβλικά –

Mingana, η Camilla Adang και ο David Thomas. Βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σσ. 171-175.

⁵⁶⁵ D. Thomas, «'Alī I-Ṭabarī», όπ. παρ., σ. 672.

⁵⁶⁶ D. Thomas, «'Alī I-Ṭabarī», όπ. παρ.

⁵⁶⁷ D. Thomas, «'Alī I-Ṭabarī», όπ. παρ.

⁵⁶⁸ D. Thomas, «'Alī I-Ṭabarī», όπ. παρ.

⁵⁶⁹ D. Thomas, «'Alī I-Ṭabarī», όπ. παρ., σσ. 672-673.

⁵⁷⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā I-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 22.

⁵⁷¹ Ο τίτλος στα αραβικά είναι *Al-Radd 'alā I-Naṣārā*. Το έργο αυτό, εξ όσων είναι γνωστό, δε μνημονεύεται από κάποιον ιστορικό του αραβοϊσλαμικού κόσμου. Η μόνη αναφορά που γίνεται για το έργο αυτό είναι από τον ίδιο τον al-Ṭabarī, στο έργο του με τίτλο *Θρησκεία και Κράτος*. Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σ. 154. Το έργο αυτό σώζεται σε ένα μόνο χειρόγραφο στην Κωνσταντινούπολη με τίτλο: MS Istanbul, Suleymaniyye - Şehit Ali 1628, fols 1r - 45r και χρονολογείται τον 17^ο αιώνα. Για τις σχετικές εκδόσεις και μεταφράσεις του έργου αυτού, γίνεται λόγος στην εισαγωγή.

⁵⁷² D. Thomas, «'Alī I-Ṭabarī», όπ. παρ., σ. 671.

⁵⁷³ D. Thomas, «'Alī I-Ṭabarī», όπ. παρ., σ. 672.

⁵⁷⁴ D. Thomas, «'Alī I-Ṭabarī», όπ. παρ., σ. 671.

⁵⁷⁵ D. Thomas, «'Alī I-Ṭabarī», όπ. παρ., σ. 672.

κυρίως ευαγγελικά– χωρία με το Σύμβολο της Πίστεως, δηλ. με τα χριστιανικά δόγματα, επιδιώκοντας, παράλληλα, να παρουσιάσει τις κατ’ αυτόν αντιφάσεις ανάμεσα στη χριστιανική διδασκαλία και τη λογική⁵⁷⁶. Προσπαθεί δηλ. να αναιρέσει τα χριστιανικά δόγματα και τη χριστιανική διδασκαλία διά λογικών επιχειρημάτων. Το εν λόγω έργο είναι ίσως από τα λίγα που παρουσιάζει τη στάση ενός πρώην χριστιανού απέναντι στον Χριστιανισμό και το πώς αυτός προσεγγίζει τον Χριστιανισμό μετά την ένταξή του στην ισλαμική πίστη⁵⁷⁷. Εκτίθεται δηλ. σ’ αυτό κριτική κατά του Χριστιανισμού από έναν γνώστη της χριστιανικής πίστεως⁵⁷⁸. Αξίζει να σημειωθεί, ότι το έργο αυτό δεν έχει σωθεί ολόκληρο. Ωστόσο, ένα μικρό μέρος των σημείων αυτών, το οποίο δε σώθηκε, φαίνεται να διασώζεται στο απαντητικό έργο του al-Ṣafī, στο οποίο ο Κόπτης θεολόγος απαντά στον al-Ṭabarī. Όπως επισημαίνουν οι R. Ebied και D. Thomas, στο εν λόγω έργο, ο al-Ṭabarī δεν αποκαλύπτει κάποιο στοιχείο για τις πηγές από τις οποίες αντλεί τα επιχειρήματά του⁵⁷⁹. Αντίθετα, βασίζεται σε μεγάλο βαθμό στην προσωπική του γνώση και άποψη⁵⁸⁰.

2. Βίος και έργα του Abū l-‘Abbas ‘Abdallāh ibn Muḥammad al-Anbārī, Ibn Shirshīr (Al-Nāshī’ al-Akbar) (-906)

2.1. Η εποχή του

Ο Abū l-‘Abbas ‘Abdallāh ibn Muḥammad al-Anbārī, Ibn Shirshīr (αραβικά: أبو العباس، عبدالله بن محمد، بن شرشیر)، γνωστός ως Al-Nāshī’ al-Akbar (αραβικά: الناشي الأكبر) έζησε κατά τον 9^ο αιώνα τα περισσότερα χρόνια στην περιοχή του Ιράκ, από την οποία κατάγεται και ορισμένα χρόνια στην Αίγυπτο, στην οποία και πέθανε, όπως θα αναφερθεί στη συνέχεια⁵⁸¹. Η εποχή εκείνη χαρακτηρίστηκε από πολλά σημαντικά γεγονότα στο πολιτικό,

⁵⁷⁶ D. Thomas, «‘Alī l-Ṭabarī», όπ. παρ.

⁵⁷⁷ D. Thomas, «‘Alī l-Ṭabarī», όπ. παρ. Μια καλή μελέτη, για το πώς βλέπει ο al-Ṭabarī τον Χριστιανισμό, μετά τη μεταστροφή του στο Ισλάμ, βλ. D. Thomas, «‘Alī ibn Rabban al-Ṭabarī: a convert’s assessment of his former faith», όπ. παρ.

⁵⁷⁸ D. Thomas, «‘Alī l-Ṭabarī», όπ. παρ. Κάτι τέτοιο αποδεικνύεται, με μια πρόχειρη ματιά, από τη σύγκριση που κάνει ο συγγραφέας ανάμεσα στα θαύματα του Χριστού και στα θαύματα των Προφητών της Παλαιάς Διαθήκης, με σκοπό να αντικρούσει μέσα από την Αγία Γραφή τη θεότητα του Ιησού Χριστού.

⁵⁷⁹ R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 52.

⁵⁸⁰ R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

⁵⁸¹ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī’ al-Akbar: Ḥayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 17.

ιδεολογικό, καθώς και θρησκευτικό πεδίο του ισλαμικού κόσμου⁵⁸².

Την ίδια εποχή κυβέρνησαν οι εξής χαλίφες:

α) Ο Hārūn al-Rashīd, ο οποίος, όπως προαναφέρθηκε, κυβέρνησε επί μία εικοσαετία (786-809)⁵⁸³. Η περίοδος της διακυβέρνησής του, όπως επίσης προαναφέρθηκε, χαρακτηρίζεται από την αναγέννηση των επιστημών και των γραμμάτων, καθώς και από τις θεολογικές αντιπαραθέσεις ανάμεσα στους μουσουλμάνους.

β) Ακολουθεί ο al-Mu'tasim bi-llāh, ο οποίος βρέθηκε στην εξουσία για εννέα χρόνια (833-842)⁵⁸⁴. Κατά την εποχή του, επίσης, προκλήθηκαν έντονες θεολογικές αντιπαραθέσεις στο εσωτερικό του Ισλάμ.

γ) Εν συνεχεία, ανέλαβε την εξουσία ο al-Wāthiq bi-llāh, ο οποίος κυβέρνησε επί πέντε έτη (842-847)⁵⁸⁵. Κατά την εποχή του, όπως ήδη αναφέρθηκε, έγινε ιδιαίτερη προβολή της σχολής των μουταζιλιτών, προβάλλοντας οι ίδιοι τη φιλοσοφικο-θεολογική αντιπαραθέση ανάμεσα στους μουσουλμάνους.

δ) Ακολουθεί ο al-Mutawakkil 'Alā 'llāh, ο οποίος παρέμεινε στην εξουσία επί δέκα τέσσερα ολόκληρα έτη (847-861)⁵⁸⁶. Η εποχή του αποτελεί περίοδο υφέσεως και παρακμής.

ε) Κατόπιν, ανέρχεται στην εξουσία ο al-Musta'in bi-llāh (836-866), ο οποίος κυβέρνησε επί τέσσερα χρόνια το Χαλιφάτο (862-866)⁵⁸⁷. Αξίζει να σημειωθεί, ότι κατά τη διάρκεια της διακυβέρνησής του, έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τα γράμματα και τις επιστήμες.

στ) Ακολουθεί ο νεώτερος όλων των Αββασιδών χαλιφών, ο al-Mu'tazz (847-869)⁵⁸⁸, ο οποίος κυβέρνησε τρία έτη (866-869).

ζ) Στη συνέχεια ανέρχεται στην εξουσία ο Abū Ishāq Muḥammad ibn al-Wāthiq (-870), γνωστός ως al-Muhtadī, ο οποίος βρέθηκε στον θρόνο για ένα μόνο έτος (869-870)⁵⁸⁹.

η) Ακολουθεί ο Abu'l-'Abbās Aḥmad ibn Ja'far (περ. 842-892), γνωστός ως al-Mu'tamid⁵⁹⁰, ο οποίος κυβέρνησε επί είκοσι δύο έτη (870-892) και προσπάθησε να δημιουργήσει ένα καλύτερο κλίμα στο ισλαμικό έδαφος

⁵⁸² K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁸³ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁸⁴ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁸⁵ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁸⁶ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁸⁷ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁸⁸ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁸⁹ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁹⁰ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

από εκείνο που είχε επικρατήσει κατά την εξουσία του προηγούμενου κυβερνήτη, του al-Muhtadī.

θ) Κατόπιν, ανέρχεται στην εξουσία ο Abu'l-'Abbās Aḥmad ibn Talha al-Muwaffaq (περ. 854/61-902), γνωστός ως al-Mu'tadid, ο οποίος θα κυβερνήσει επί δέκα έτη (892-902)⁵⁹¹.

ι) Η περίοδος αυτή θα κλείσει με τον Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad (877/8-908), γνωστό ως al-Muktafī, ο οποίος με τη σειρά του κυβέρνησε επί έξι έτη (902-908)⁵⁹².

Όσον αφορά στα γεγονότα της ευρύτερης πολιτικής καταστάσεως της εποχής εκείνης, αυτό που είναι πολύ χαρακτηριστικό, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι η παρουσία των Τούρκων στο ιστορικό προσκήνιο του ισλαμικού κόσμου. Πράγματι, οι Τούρκοι παίρνουν στα χέρια τους την εξουσία στον ισλαμικό κόσμο, με αποτέλεσμα η δυναστεία των Αββασιδών να χάσει σιγά-σιγά την κυριαρχία της⁵⁹³. Συμπερασματικά η εποχή στην οποία έζησε ο al-Nāshī' αποτελεί περίοδο πολιτικής αστάθειας και ρευστότητας⁵⁹⁴.

Για την οικονομική κατάσταση της εποχής πρέπει να σημειωθεί, ότι με την εισβολή των Τούρκων, το ισλαμικό κράτος λεηλατήθηκε από τους τελευταίους, καθώς κλάπηκαν χρήματα και περιουσία του Χαλιφάτου⁵⁹⁵. Οι τιμές των προϊόντων αυξήθηκαν, ενώ, γενικότερα, η οικονομική άνθιση συρρικνώθηκε, καθώς, παράλληλα, άρχισαν να παρουσιάζονται ποικίλα οικονομικά προβλήματα.

Κατά την περίοδο αυτή οι κοινωνικές ανισότητες αυξήθηκαν, με αποτέλεσμα οι χαλίφες και οι υπουργοί να αναχθούν πλέον σε κοινωνική ελίτ⁵⁹⁶. Βέβαια, όσον αφορά στη διάρθρωση και τη δομή της κοινωνίας, αυτή δε φαίνεται να άλλαξε σημαντικά στο Χαλιφάτο, αφού και κατά την περίοδο εκείνη υπήρχαν κατά βάσιν δύο κοινωνικές τάξεις: α) από τη μία, η «ιδιωτική» τάξη, η οποία ήταν η ανώτερη και περιλάμβανε τους χαλίφες, τους υπουργούς, τους αξιωματούχους του κράτους, τους νομοδιδασκάλους και τους θεολόγους, τους ποιητές, καθώς και τους γραμματείς⁵⁹⁷. β) από την άλλη, η δεύτερη κοινωνική τάξη, η οποία

⁵⁹¹ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁹² K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁹³ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁹⁴ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σσ. 17-19.

⁵⁹⁵ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 19.

⁵⁹⁶ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁵⁹⁷ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

αποτελούσε την πλειοψηφία του λαού και ήταν σαφώς η κατώτερη κοινωνικά και οικονομικά τάξη, περιλάμβανε τους κατοίκους των αστικών περιοχών, τους αγρότες και γενικά την ευρύτερη μάζα του λαού⁵⁹⁸.

Όσον αφορά στην πολιτισμική και πολιτιστική κατάσταση της εποχής εκείνης, είναι ενδεικτικό, ότι αυτή χαρακτηρίζεται από την άνθιση των τεχνών, των επιστημών και των γραμμάτων⁵⁹⁹.

Ειδικότερα, κατά την εποχή εκείνη έκανε την εμφάνισή της η κίνηση των μεταφράσεων των έργων των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων και λογίων, από την ελληνική στην αραβική γλώσσα, για την οποία έγινε σχετικά λόγος παραπάνω⁶⁰⁰. Παράλληλα, αναπτύχθηκε και η τέχνη της ρητορικής⁶⁰¹. Ομοίως, την ίδια εποχή παρατηρείται επίσης ανάπτυξη των ιστορικών έργων, καθώς εμφανίζονται πλέον αρκετοί ιστοριογράφοι, λαογράφοι κ.λπ.⁶⁰². Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος, εκείνη την περίοδο, βρέθηκαν και οι κορανικές μελέτες⁶⁰³. Επιπλέον, την ίδια εποχή, εμφανίσθηκε και το κίνημα των μουταζιλιτών, καθώς οι μουσουλμάνοι άρχισαν να αναπτύσσουν τη λεγόμενη επιστήμη του λόγου *ʿIlm al-Kalām* (θεολογία), αλλά και τον φιλοσοφικό στοχασμό⁶⁰⁴, τη λεγόμενη ισλαμική φιλοσοφία (*al-falsafa al-islāmiyyah*)⁶⁰⁵. Έτσι, οι χαλίφες ενίσχυσαν τη θεολογική και φιλοσοφική αντιπαράθεση μεταξύ των μουσουλμάνων λογίων⁶⁰⁶. Πέραν αυτού, αναπτύχθηκε η λογοτεχνία και η ποίηση⁶⁰⁷,

⁵⁹⁸ K. Al-Kabi, *Al-Nāshīʿ al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σσ. 19-20.

⁵⁹⁹ K. Al-Kabi, *Al-Nāshīʿ al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 21.

⁶⁰⁰ ʿU. Farrūkh, *Tārīkh al-fīkr al-ʿAraby ilah ayām Ibn Khaldūn*, Bayrūt: Dār al-ʿIlm lil- Malāyīn, 1979, σ. 273.

⁶⁰¹ K. Al-Kabi, *Al-Nāshīʿ al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 22.

⁶⁰² K. Al-Kabi, *Al-Nāshīʿ al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁶⁰³ K. Al-Kabi, *Al-Nāshīʿ al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁶⁰⁴ K. Al-Kabi, *Al-Nāshīʿ al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ. Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί, ότι εκείνη την περίοδο παρατηρείται μια τάση ανάπτυξης, όπως έχει ήδη αναφερθεί παραπάνω, της ισλαμικής σκέψης γενικότερα. Εκ παραλλήλου, εκείνη την περίοδο απασχόλησε έντονα τον ισλαμικό κόσμο το ζήτημα της καταγωγής και της φύσεως του Κορανίου, εάν δηλ. το Κοράνιο είναι δημιουργημένο ή αδημιούργητο, όπως ήδη αναφέρθηκε παραπάνω. Εξάλλου, λίγο αργότερα ξέσπασε και η θεολογική αντιπαράθεση ανάμεσα στις ισλαμικές ομάδες, με την εμφάνιση των Ασσαριτών. Σχετικά με το θέμα αυτό, γίνεται σύντομη αναφορά παρακάτω.

⁶⁰⁵ Περαιτέρω πληροφορίες για την ισλαμική φιλοσοφία, βλ. M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, 2004· O. Leaman, *Islamic Philosophy*, Cambridge: Polity Press, 2009· W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014·

⁶⁰⁶ K. Al-Kabi, *Al-Nāshīʿ al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 23.

καθώς επίσης και η τέχνη της μουσικής⁶⁰⁸.

2.2. Ο βίος

Ο Al-Nāshī' al-Akbar υπήρξε ένας από τους κορυφαίους μουσουλμάνους ποιητές του 9^{ου} αιώνα και από τους σημαντικότερους θεολόγους (*mutakallim*), καθώς και σπουδαίος συγγραφέας, ο οποίος καταπιάστηκε με πολλές επιστημονικές περιοχές (θρησκεία, ιατρική, αστρονομία, λογική κ.ά.)⁶⁰⁹.

Παρότι, βέβαια, οι πηγές⁶¹⁰ που αναφέρονται σ' αυτόν δεν είναι λίγες⁶¹¹, ωστόσο, δυστυχώς, λίγα είναι γνωστά για τον βίο και την πολιτεία αυτού του μουσουλμάνου λογίου⁶¹².

Ο al-Nāshī' γεννήθηκε στο Ιράκ, μάλλον στην περιοχή al-Anbar⁶¹³, χωρίς

⁶⁰⁷ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Ḥayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 24. Εξάλλου, ο al-Nāshī' υπήρξε κατά κύριο λόγο ποιητής και δευτερευόντως όλα τα άλλα. Για τον λόγο αυτό διακρίνεται ιδίως για τα λογοτεχνικά του έργα.

⁶⁰⁸ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Ḥayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 20. Το ότι η μουσική εκείνη την εποχή έπαιζε σημαντικό ρόλο στον ισλαμικό κόσμο αποδεικνύεται από το ενδιαφέρον που έδειχναν σχετικά οι μουσουλμάνοι διανοούμενοι και φιλόσοφοι. Επί παραδείγματι, ο φιλόσοφος Abu Yūsuf al-Kindī (περ. 801-873) έγραψε τις εξής δύο επιστολές αναφορικά με τη μουσική: α) «Εισαγωγική επιστολή στη διαμόρφωση της μουσικής», β) «Επιστολή για τον ρυθμό» (της μουσικής). Βλ. K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Ḥayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 20.

⁶⁰⁹ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Ḥayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 20.

⁶¹⁰ Από τις σημαντικότερες πηγές που αναφέρονται σε αυτόν είναι: Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, όπ. παρ., σ. 217, καθώς και Al-Baghdadi, *Tārikh Baghdad*, (10), Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Arabī, σ. 93.

⁶¹¹ A. Abū Zayd, *Bina' al-qasīda fī shāi' r al-Nāshī' al-Akbar*, όπ. παρ., σ. 9.

⁶¹² D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 19.

⁶¹³ Το al-Anbar αποτελεί περιοχή του Ιράκ, βόρεια της Βαγδάτης, η οποία συνορεύει με τη Συρία, την Ιορδανία και τη Σαουδική Αραβία. Ωστόσο, εάν και οι περισσότεροι ιστοριογράφοι και ιστορικοί υποστηρίζουν, ότι ο al-Nāshī' γεννήθηκε στην περιοχή al-Anbar (βλ. M. Kamal, *Fīl-Adab al-miṣrī al-islāmi min al-fath al-islāmi ilah dūkhūl al-Fātamiyyūn*, Maṭba'a al-'Atimad, σ. 247· M. Kamal, *Adabnah al-'Arabī fī 'asr al-Wlāh*, Dār al-Thaqāfa al-'Arabiyya lil-Tab'a, σ. 222· Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, Tahqiq 'Alī Samī, Dār al-Maṭba'at al-Jāmi'iyya, 1972, σσ. 92-93), υπάρχουν και εκείνοι, οι οποίοι αναφέρουν απλώς, ότι κατάγεται από την ίδια περιοχή μεν (al-Anbar), χωρίς ωστόσο να ξεκαθαρίζουν εάν γεννήθηκε εκεί, όπως, επί παραδείγματι, ο δημοφιλής ιστορικός και αραβολόγος, ιρακινής καταγωγής, Mustafa Jawad (1904-1969)· βλ. M. Jawad, «Al-shāi' r al-ta'limy 'and al-'Arab w fadl Al-Nāshī' al-Akbar fī ta'sisuh», *Mijalit al-Ma'lim al-Jadid* 5, 1939, σ. 455. Όμοια είναι και η θέση του Ιορδανού αραβολόγου και διανοουμένου, Yusef Hussein Baqar (βλ. Y. Baqar, «Al-Nāshī al-Akbar Naqdah», *Mijalit al-Adib al-Bairutiyya* 6, 33-6-1974, σ. 22), όπως και του Αιγύπτιου διανοουμένου Muḥammad Zaghoul Salam (βλ. M. Zaghoul, «Abū l-'Abbas Al-Nāshī' al-Akbar wa kitabuhu fī al-shāi'r», *Mijalit Kuliyyet al-Adab jam'aīt Riyāḍ* 5, 1977-1978, σ. 175).

να είναι απολύτως γνωστό το έτος γέννησής του⁶¹⁴. Στη συνέχεια έφυγε από την περιοχή al-Anbar και πήγε στη Βαγδάτη, όπου και διέμεινε για μεγάλο χρονικό διάστημα⁶¹⁵. Μάλιστα, φαίνεται να επισκέφθηκε τη Βαγδάτη σε μια εποχή που η ιστορική αυτή πόλη παρουσίαζε στοιχεία ακμής, αναγεννήσεως και ανάπτυξης, κυρίως στον πολιτιστικό και πολιτισμικό τομέα⁶¹⁶. Εκεί διδάχθηκε τη διαλεκτική ισλαμική θεολογία, *Kalām*, καθώς και διάφορες επιστήμες⁶¹⁷. Στη Βαγδάτη πρέπει να σπούδασε στη σχολή των μουταζιλιτών⁶¹⁸. Μάλιστα ο D. Thomas υποστηρίζει, ότι ενώ ο al-Nāshī' υπήρξε αρχαιότερος του γνωστού μουταζιλίτη στοχαστή Abū 'Alī al-Jubba'ī (850-915), ωστόσο ο ίδιος ο al-Nāshī' δεν πρέπει να ήταν εγκρατής γνώστης της ισλαμικής διδασκαλίας, όπως ο ομοϊδεάτης του al-Jubba'ī⁶¹⁹.

Κατά το διάστημα της παραμονής του στη Βαγδάτη, εργάστηκε ως κυβερνητικός αξιωματούχος ή αρχιγραμματέας (*kātib*)⁶²⁰. Ακολούθως άφησε τη Βαγδάτη και εγκαταστάθηκε στην Αίγυπτο⁶²¹, όπου έζησε το

⁶¹⁴ A. Abū Zayd, *Bīna' al-qasīda fī shāi'r al-Nāshī' al-Akbar*, όπ. παρ., σ. 11. Είναι γεγονός, ότι οι πηγές που αναφέρονται σ' αυτόν αποσιωπούν την ημερομηνία γεννήσεώς του. Ωστόσο, ο ιρακινός μελετητής και ειδικός στην αραβική φιλολογία και γλώσσα Karim 'Alkam al-Kabi τοποθετεί τη γέννηση του al-Nāshī' μεταξύ των ετών 826 και 829. Βλ. K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σσ. 33-36.

⁶¹⁵ A. Abū Zayd, *Bīna' al-qasīda fī shāi'r al-Nāshī' al-Akbar*, όπ. παρ., σ. 9. Βλ. και Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, όπ. παρ., σ. 217.

⁶¹⁶ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 37.

⁶¹⁷ A. Abū Zayd, *Bīna' al-qasīda fī shāi'r al-Nāshī' al-Akbar*, όπ. παρ., σσ. 9-10.

⁶¹⁸ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 64.

⁶¹⁹ D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 19.

⁶²⁰ D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.

⁶²¹ Κατά μία άποψη, την οποία υποστηρίζει ο αραβολόγος και φιλόλογος, αιγυπτιακής καταγωγής, Ahmad Shawqī Dayf (1910-2005), ο λόγος που οδήγησε τον al-Nāshī' να εγκαταλείψει το Ιράκ και να μεταναστεύσει στην Αίγυπτο, ήταν το ότι ήταν σίιτης και την εποχή εκείνη οι σίιτες στη Βαγδάτη υφίσταντο διωγμούς. Βλ. S. Dayf, *Tārīkh al-adab al-'Arabī al-'asr al-'Abasī al-thāni*, (4), al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif bi Miṣr, 1975, σ. 493. Βέβαια, αυτό αποτελεί απλώς μια άποψη, η οποία δε φαίνεται να τεκμηριώνεται από άλλες πηγές. Μάλλον αυτό που οδήγησε τον al-Nāshī' να εγκατασταθεί στην Αίγυπτο και να εγκαταλείψει τη Βαγδάτη ήταν το γεγονός, ότι εκείνη την περίοδο η Αίγυπτος ήταν υπό την εξουσία των Τουλουνιδών, μιας ανεξάρτητης δυναστείας (868-905), η οποία αποσπάστηκε από τη δυναστεία των Αββασιδών και με τη σειρά της προσείλκυε από τις γύρω περιοχές τους ποιητές και τους λογίους. Επιπλέον, η δυναστεία των Τουλουνιδών προήγαγε την ελευθερία του λόγου και της έκφρασης. Βλ. M. Kamal, *Fil-Adab al-miṣrī al-islāmī min al-fath al-islāmī ilah dūkhūl al-Fāṭimiyūn*, όπ. παρ., σ. 241. Είναι λοιπόν προφανές, ότι ο al-Nāshī', ως ελεύθερο πνεύμα και ως μεγάλος στοχαστής της εποχής του, επέλεξε να μετακομίσει στην Αίγυπτο, ώστε να μπορέσει να αναπτύξει εκεί, μέσα σε κλίμα ελευθερίας, τον φιλοσοφικό του στοχασμό και την ποίησή του. Βλ. K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σσ. 43-44.

υπόλοιπο του βίου του⁶²². Πέθανε⁶²³ μάλλον το 906⁶²⁴.

Ο al-Nāshī' υπήρξε μουσουλμάνος θεολόγος, *mutakallim*. Ανήκε στην ομάδα των μουταζιλιτών⁶²⁵. Βέβαια, υπάρχει και η μεμονωμένη άποψη, ότι ήταν οπαδός της θεωρίας του δυϊσμού⁶²⁶ ή ότι ανήκε στο σιτικό Ισλάμ⁶²⁷, αλλά κάτι τέτοιο δε φαίνεται να ευσταθεί, σύμφωνα πάντα με τις μαρτυρίες των πηγών, αφού ούτε δυϊστής ούτε σίτης υπήρξε, αλλά μουταζιλίτης και κατά συνέπεια, οπαδός της επιστήμης του λόγου (*ahl al-kalām*)⁶²⁸. Μάλιστα ως μουταζιλίτης είχε εκφράσει την αποφατική πλευρά της θεογνωσίας, όπως επί παραδείγματι, ότι ο Θεός διακρίνεται ριζικά από τη δημιουργία του και ότι ο ίδιος ο άνθρωπος δε δύναται να εκφράσει κάποιο χαρακτηριστικό που αφορά στον Θεό⁶²⁹. Εξαιτίας μάλιστα των παραπάνω κατηγορήθηκε για «αθειϊα»⁶³⁰.

Ο al-Nāshī' υπήρξε προσωπικότητα με μεγάλη μόρφωση και επιστημονική κατάρτιση. Ειδικότερα, ήταν κάτοχος της ισλαμικής, της φιλοσοφικής και της λογοτεχνικής παιδείας αλλά και της ευρύτερης γνώσεως των επιστημών και των τεχνών της εποχής του⁶³¹.

⁶²² Al-Baghdadi, *Tārīkh Baghdad*, (10), όπ. παρ., σ. 92.

⁶²³ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 92.

⁶²⁴ A. Abū Zayd, *Bina' al-qasīda fī shāi'r al-Nāshī' al-Akbar*, όπ. παρ., σ. 10. Πρέπει να σημειωθεί, ότι σχεδόν όλες οι πηγές και οι ιστοριογράφοι συμφωνούν απόλυτα σχετικά με το έτος θανάτου του al-Nāshī'. Βλ. Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fī al-tārīkh*, (7), Bayrūt: Dār al-Sadr lil-Taba'a, 1965· A. 'Aiz al-Dīn, *Thaurit al-'aql: Dirasa falsāfiyya fī fikr Mu'tazila Baghdad*, Baghdad: Dār al-Rashīd lil-Nāshr, 1982, σ. 90· A. Ibn al-Mu'ataz, *Ṭabaqāt al-shu'arā'*, Tahqīq 'Abdel Satār Aḥmad Fāraj, Dār al-Ma'ārif bi Miṣr, 1981, σ. 590.

⁶²⁵ Το ότι ο al-Nāshī' ανήκε στην ομάδα των μουταζιλιτών αποτελεί κοινό τόπο για τους μουσουλμάνους ιστορικούς και συγγραφείς. Βλ. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, όπ. παρ.· Al-Dimishqī, *Al-Bidāyya wal-nihāyya fil-tārīkh*, (11), Bayrūt: Maktabat al-Ma'ārif, 1966, σ. 101· Ibn Kathīr, *Al-Sīra al-Nubawiyya*, (1), Tahqīq Muṣṭafā 'Abdel Wahid, al-Qāhirah: Maṭba'a A'issya al-Bāby al-Hālabi wa-shuraqaw', 1964, σ. 81.

⁶²⁶ Την άποψη αυτή, εξ όσων είναι γνωστό, την καταγράφει ο ιστορικός Ibn al-Nadīm. Βλ. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, όπ. παρ., σ. 217.

⁶²⁷ Η άποψη αυτή υποστηρίχθηκε από τον Αιγύπτιο ιστορικό Aḥmad Shawqī Dayf στο έργο του, με τίτλο *Ιστορία της αραβικής Φιλολογίας*, όπως ήδη αναφέρθηκε. Βλ. S. Dayf, *Tārīkh al-adab al-'Arabī al-'asr al-'Abasī al-thāni*, (4), όπ. παρ. Ωστόσο, είναι προφανές, ότι ο Dayf, στην προκειμένη περίπτωση, συγχέει τον εν λόγω συγγραφέα (Al-Nāshī' al-Akbar) με έναν άλλο συγγραφέα, ο οποίος επίσης ονομαζόταν al-Nāshī', όχι όμως al-Akbar αλλά al-Azghar. Ο τελευταίος ήταν πράγματι σίτης και έζησε επί της εποχής του ηγέτη Sayf al-Dawla (945-967), ο οποίος κυβέρνησε κατά την αραβική δυναστεία των Χαμδανιδών (890-1004). Βλ. K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 51.

⁶²⁸ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁶²⁹ J. Van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nāshī' al-Akbar*, όπ. παρ., σσ. 123-154

⁶³⁰ J. Van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nāshī' al-Akbar*, όπ. παρ.

⁶³¹ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 54.

Όσον αφορά στην αραβο-ισλαμική αγωγή και παιδεία του, ο al-Nāshī' υπήρξε γνώστης και κάτοχος της κορανικής και προφητικής παράδοσης⁶³², γνώριζε δηλ. σε βάθος τη θρησκευτική του παράδοση.

Πέραν όμως από γνώστης των θρησκευτικών του παραδόσεων, ο al-Nāshī' υπήρξε, όπως ήδη αναφέρθηκε και βαθύς γνώστης της φιλοσοφίας⁶³³. Ήταν κάτοχος υψηλής φιλοσοφικής παιδείας και κατάρτισης⁶³⁴. Εξάλλου, ως μουταζιλίτης είχε εντρύφησει επαρκώς στη φιλοσοφία⁶³⁵. Ο σπουδαίος αυτός μουσουλμάνος ποιητής εμφορείται φιλοσοφικά κυρίως από τις απόψεις του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, καθώς και από εκείνες του αστρολόγου Δωροθέου Σιδωνίου⁶³⁶. Ωστόσο, η άποψη του al-Nāshī' είναι, ότι με τη χρήση της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας δύναται να ενδυναμωθεί η αραβική παράδοση⁶³⁷, γι' αυτό και δεν κάνει τυφλή χρήση της φιλοσοφίας και της λογικής, αλλά καταφεύγει σε αυτές γόνιμα και κριτικά⁶³⁸. Έτσι, μπορεί ο al-Nāshī' να χαρακτηρίζεται από εξαιρετική φιλοσοφική κατάρτιση και γνώση, όμως αμφοτέρως τις καλλιεργεί όχι αυτόνομα, αλλά βάσει της ιδιότητάς του ως μουσουλμάνος θεολόγος *mutakallim*⁶³⁹.

Όπως προαναφέρθηκε, ο al-Nāshī' υπήρξε μεγάλος ποιητής της εποχής του. Διακρίνεται και για τη σημαντική λογοτεχνική του παρουσία και

⁶³² K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σσ. 54-55.

⁶³³ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 59.

⁶³⁴ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁶³⁵ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ. Ας μη λησμονείται το γεγονός, ότι οι ανήκοντες σε αυτή τη σχολή σκέψης, δηλ. οι μουταζιλίτες, όφειλαν να προσλάβουν στο οπλοστάσιό τους τη φιλοσοφία, προκειμένου να αντιμετωπίσουν τους αντιπάλους τους στον διάλογο και στην αντιπαράθεση με αυτούς.

⁶³⁶ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 61. Σχετικά με τον αστρολόγο Δωροθέο Σιδώνιο, ο τελευταίος υπήρξε μια μεγάλη προσωπικότητα που έζησε στα τέλη του 1^{ου} αιώνα, ασχολήθηκε με την αστρολογία και έγραψε πέντε έργα στην ελληνική γλώσσα για την αστρολογία σε μορφή ποιήματος. Το έργο του είχε τεράστια επίδραση στη μετέπειτα ελληνιστική και μεσαιωνική αστρολογία. Το πρωτότυπο έργο του δε σώζεται πλέον στο σύνολό του, εάν και υπάρχει η αραβική μετάφραση του πρωτοτύπου. Σώζονται, ως εκ τούτου, μόνο διάσπαρτα τεμάχια από το έργο του στα ελληνικά και τα λατινικά, από μεταγενέστερους αστρολόγους.

⁶³⁷ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁶³⁸ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ. Είναι γνωστή, άλλωστε, η κριτική που ασκήθηκε στην ελληνική λογική και τους υποστηρικτές της από τον ίδιο τον al-Nāshī', με χαρακτηριστικό παράδειγμα την περίπτωση του μουσουλμάνου φιλοσόφου al-Kindī, καθώς και άλλων λογίων και ποιητών. Βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 19.

⁶³⁹ Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί, ότι πιθανόν να έλαβε ο al-Nāshī' αυτή τη φιλοσοφική παιδεία και αγωγή από τους διδασκάλους (*shuyūkh*) της σχολής των μουταζιλιτών. Βλ. K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 61.

συγχρόνως για κάποια ιδιομορφία στην ποιητική του έκφραση⁶⁴⁰.

Παράλληλα με το μεγάλο εύρος των γνώσεών του στη λογοτεχνία, τη φιλοσοφία και τη θρησκευτική του παράδοση, την παράδοση του Ισλάμ, ο al-Nāshī' φαίνεται να είναι, ομοίως, εγκρατής και άλλων επιστημών της εποχής του, όπως της ιατρικής, της αστρονομίας, της γραμματικής και, ασφαλώς, της θεολογίας⁶⁴¹.

2.3. Τα έργα

Ο al-Nāshī' υπήρξε σπουδαίος συγγραφέας, με πλούσιο συγγραφικό έργο⁶⁴². Τα συγγράμματά του, όπως προαναφέρθηκε, απλώνονται σε πολλές επιστημονικές περιοχές: γραμματική, λογική, θεολογία, λογοτεχνία, φιλοσοφία κ.ά.⁶⁴³. Μαρτυρίες για τα έργα του σώζονται, αφενός, από τον «Ηρόδοτο των Αράβων», τον al-Mas'ūdī (896-956), ο οποίος σημειώνει χαρακτηριστικά, ότι ο ποιητής al-Nāshī' διαθέτει πλούσιο συγγραφικό έργο που περιλαμβάνει ένα ευρύ φάσμα επιστημονικών περιοχών⁶⁴⁴ και αφετέρου, από έναν άλλο σπουδαίο ιστοριογράφο, τον κουρδικής καταγωγής Ibn Khallikān (1211-1282)⁶⁴⁵, ο οποίος σημειώνει, ότι ο al-Nāshī' διαθέτει πραγματικά μια αξιοθαύμαστη ποικιλία στο έργο του, απλωμένη σε πολλά επιστημονικά πεδία⁶⁴⁶. Ομοίως, για την ποικιλία του έργου τού al-Nāshī' μαρτυρεί και ο μουσουλμάνος λόγιος al-Suyūfī (1445-1505)⁶⁴⁷. Από τους ιστοριογράφους, στο πλούσιο συγγραφικό έργο του εν λόγω ποιητή αναφέρεται και ο Οθωμανός Ismā'īl Bāshā al-Baghdādī (-1920)⁶⁴⁸. Αξίζει να σημειωθεί, ότι

⁶⁴⁰ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 58.

⁶⁴¹ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σσ. 62-63.

⁶⁴² K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 67.

⁶⁴³ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Hayātuh w-adabuh*, όπ. παρ.

⁶⁴⁴ Al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, (4), όπ. παρ., σ. 34.

⁶⁴⁵ Ο Shams al-Dīn Abū Al-'Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Khallikān υπήρξε σημαντικός μουσουλμάνος ιστοριογράφος και δικαστής του 13^{ου} αιώνα, εξίσου σπουδαία προσωπικότητα της εποχής του στην περιοχή της Δαμασκού.

⁶⁴⁶ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, (3), Tahqiq Ihsan 'Abbās, Bayrūt: Dār Sadir, 1972, σ. 91.

⁶⁴⁷ Al-Suyūfī, *Hasn al-muhādra fī tārikh Miṣr wal-Qāhirah*, (1), Tahqiq Muḥammad Abū l-Fadl Ibrahim, al-Qāhirah: Dār Iḥyā' al-kutub al-'Arabīyya, 1967, σ. 559. Ο Abū al-Faḍl 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr ibn Muḥammad Jalāl al-Dīn al-Khuḍayrī al-Suyūfī υπήρξε σημαντικός, περσικής καταγωγής, μουσουλμάνος λόγιος και συγγραφέας και ένας από τους πλέον παραγωγικούς συγγραφείς των Μέσων Χρόνων του ισλαμικού κόσμου.

⁶⁴⁸ Ismā'īl Bāshā al-Baghdādī, *Hadiyyat al-'arīfīn: asmā' al-mu'allifīn wa-āthār al-muṣannifīn*, (1), Wuqālit al-Ma'ārif, 1957, σ. 442. Ο Ismail Basha al-Baghdadi υπήρξε συγγραφέας και

και ο ίδιος ο al-Nāshi' κάνει συχνή αναφορά στην πληθώρα των έργων του⁶⁴⁹. Πρέπει βέβαια να επισημανθεί, ότι δεν έχουν σωθεί όλα τα έργα του al-Nāshi'⁶⁵⁰.

Τα έργα του al-Nāshi' διακρίνονται σε γενικές γραμμές σε ποιητικά, γλωσσολογικά⁶⁵¹, φιλοσοφικά και θεολογικά, καθώς και σε αυτά που αφορούν σε θέματα γενικού ενδιαφέροντος. Επειδή, όμως, για λόγους πρακτικούς, είναι αδύνατο να αναλυθούν τα έργα του (κάτι που εξάλλου, υπερβαίνει το αντικείμενο της παρούσας εργασίας), γι' αυτό κατ' ανάγκη θα γίνει αναφορά συνοπτικά στα σημαντικότερα από αυτά και κατόπιν θα εξετασθεί κατά κύριο λόγο το έργο του, ή καλύτερα μία ενότητα από το συγκεκριμένο έργο, η οποία πραγματεύεται τον Χριστιανισμό.

Αρχίζοντας από τα ποιητικά έργα του al-Nāshi', τα πιο γνωστά από αυτά είναι, *Το ποίημα με τους τέσσερις χιλιάδες στίχους*⁶⁵² και *Έπαινος στον Προφήτη Μωάμεθ*⁶⁵³.

Για τα θεολογικά και φιλοσοφικά έργα του al-Nāshi', τα οποία ενδιαφέρουν την παρούσα εργασία, είναι γνωστό, ότι πιθανόν να συνέγραψε γύρω στα επτά έργα που ανήκουν στη θεματολογία αυτή⁶⁵⁴. Συνέγραψε επίσης και διάφορα αντιρρητικά και απαντητικά κατά της

ιστορικός που έζησε κατά την εποχή της Ύστερης Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και πέθανε λίγα χρόνια πριν από την πτώση της.

⁶⁴⁹ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 21.

⁶⁵⁰ K. Al-Kabi, *Al-Nāshi' al-Akbar: Ḥayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 67.

⁶⁵¹ Όσον αφορά στα γλωσσολογικά έργα του al-Nāshi', παρ' ότι, όπως προαναφέρθηκε, είναι γεγονός, ότι ο τελευταίος συνέγραψε αρκετά έργα γλωσσολογικού ενδιαφέροντος, ωστόσο, δεν έχει σωθεί, δυστυχώς, κανένα από αυτά. Βλ. K. Al-Kabi, *Al-Nāshi' al-Akbar: Ḥayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 71.

⁶⁵² Για το έργο αυτό, το οποίο δε σώζεται, πληροφορίες λαμβάνονται από τον ιστορικό al-Mas'ūdī (βλ. Al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, (4), όπ. παρ., σ. 109). Βέβαια, εκτός του al-Mas'ūdī και άλλοι ιστοριογράφοι κάνουν αναφορά στο συγκεκριμένο λογοτεχνικό έργο του al-Nāshi' [βλ. Al-Baghdadi, *Tārīkh Baghdad*, (10), όπ. παρ., σ. 92, κ.ά.]. ωστόσο, δίστανται οι απόψεις ανάμεσα στους ιστορικούς ως προς τη θεματολογία του συγκεκριμένου ποιητικού έργου. Έτσι, επί παραδείγματι, ο al-Mas'ūdī, του οποίου η μαρτυρία είναι η αρχαιότερη, ισχυρίζεται, ότι το συγκεκριμένο ποιητικό έργο του al-Nāshi' αποτελεί σύνοψη λαϊκών και θεολογικών δοξασιών και ιδεών. Βλ. Al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, (4), όπ. παρ. Από την άλλη, ο Ibn al-Nadīm υποστηρίζει, ότι το έργο αυτό αποτελεί μια πραγματεία που αφορά την ισλαμική θεολογία *kalām*. Βλ. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, όπ. παρ.

⁶⁵³ Το ποιητικό αυτό έργο του al-Nāshi' είναι το μόνο σωζόμενο από τα ποιήματά του. Σημειωτέον, ότι το έργο αυτό το αφιέρωσε στον Προφήτη του Ισλάμ, Μωάμεθ, καθώς με το έργο αυτό ο al-Nāshi' τον επαινεί. Βλ. K. Al-Kabi, *Al-Nāshi' al-Akbar: Ḥayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 70.

⁶⁵⁴ K. Al-Kabi, *Al-Nāshi' al-Akbar: Ḥayātuh w-adabuh*, όπ. παρ. σσ. 71-75.

λογικής έργα, αλλά και κατά των ορθολογιστών⁶⁵⁵. Ομοίως, ο al-Nāshī' συνέγραψε και αρκετά κείμενα, μέσα από τα οποία ασκεί κριτική σε διαφόρους ποιητές⁶⁵⁶. Επίσης, πρέπει να έχει συγγράψει και θεολογικο-φιλοσοφικούς διαλόγους αντιπαραθέσεως⁶⁵⁷, οι οποίοι όμως δε σώζονται⁶⁵⁸. Ανάμεσα στα θεολογικο-φιλοσοφικά έργα του al-Nāshī' είναι και ένα που φέρει τον τίτλο *Η μέση οδός ανάμεσα στις διδασκαλίες*⁶⁵⁹, το οποίο θα απασχολήσει την παρούσα εργασία, αφού αφενός μεν, ένα μέρος αυτού του έργου έχει πολεμικό χαρακτήρα κατά του Χριστιανισμού, αφετέρου δε, σε αυτό απαντά ο Κόπτης θεολόγος al-Ṣafī και συνεπώς σε αυτό υπάρχουν τα επιχειρήματα που ο al-Ṣafī επιχειρεί να αναιρέσει. Στο συγκεκριμένο έργο γίνεται αναλυτική αναφορά αμέσως παρακάτω:

«*Η μέση οδός ανάμεσα στις διδασκαλίες*»⁶⁶⁰

Το έργο αυτό δεν έχει σωθεί⁶⁶¹. Παρ' όλα αυτά, σώζεται η περίληψη αυτού του έργου στο αντίστοιχο απαντητικό έργο του al-Ṣafī με τίτλο *Απάντηση στον Al-Nāshī'*, με το οποίο ο τελευταίος απαντά στο εν λόγω έργο του al-Nāshī'⁶⁶². Το έργο αυτό του al-Nāshī', εξ όσων είναι γνωστό, ο al-Ṣafī το βρήκε σε κάποιο αντίγραφο που συντάχθηκε από τον Σύρο φιλόσοφο Yaḥyā ibn 'Adī, χρονολογούμενο περί το 923⁶⁶³, ενώ το πρωτότυπο έργο του al-Nāshī' πρέπει να εγράφη πριν το 893, όταν δηλ. ο al-Nāshī' ευρισκόταν ακόμη στην πρωτεύουσα των Αββασιδών, τη

⁶⁵⁵ Συγκεκριμένα, αναφέρεται από μουσουλμάνους ιστορικούς, ότι ο al-Nāshī' παρ' ότι ορθολογιστής, έχει συγγράψει πολλά έργα μέσα από τα οποία αναιρεί και ακυρώνει τον ορθολογισμό. Με άλλα λόγια, αναιρεί τη λογική και κατ' επέκταση τους ορθολογιστές. Βλ. Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, όπ. παρ., σ. 300. Βλ. και Ibn Taghribirdī, *Al-Nujūm al-zahira fi Mulūk Miṣr wal-Qāhira*, (3), Jamal al-Dīn Abū al-Mhasin, Dār al-kutub Wzarit al-Irshād al-Qāwmi, σ. 158.

⁶⁵⁶ Ibn Taghribirdī, *Al-Nujūm al-zahira fi Mulūk Miṣr wal-Qāhira*, (3), όπ. παρ., σ. 158.

⁶⁵⁷ Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, όπ. παρ., σ. 300.

⁶⁵⁸ K. Al-Kabi, *Al-Nāshī' al-Akbar: Ḥayātuh w-adabuh*, όπ. παρ., σ. 75.

⁶⁵⁹ Για το έργο αυτό, βλ. αμέσως παρακάτω.

⁶⁶⁰ Στα αραβικά ο τίτλος είναι: *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*. Τα αποσπάσματα αυτού του έργου σώζονται στη μονή του Αγίου Μηνά (όπου πλέον μεταφέρθηκε από το Κοπτικό Πατριαρχείο του Καΐρου) με αριθμό 370 και χρονολογούνται το έτος 1752. Βλ. MS Cairo, Coptic Patriarchate - 370, Fols 1r-50v. Για τις σχετικές εκδόσεις και μεταφράσεις γίνεται λόγος στην εισαγωγή.

⁶⁶¹ D. Thomas, «Al-Nāshī' al-Akbar», όπ. παρ., σ. 86.

⁶⁶² D. Thomas, «Al-Nāshī' al-Akbar», όπ. παρ.

⁶⁶³ D. Thomas, «Al-Nāshī' al-Akbar», όπ. παρ.

Βαγδάτη⁶⁶⁴. Η γλώσσα στην οποία εγράφη είναι η αραβική⁶⁶⁵. Το εν λόγω έργο είναι από τα λίγα του 9^{ου} αιώνα που σώζονται, έστω και μέσα από το έργο του al-Ṣafī και γενικότερα μέσα από άλλο έργο⁶⁶⁶. Έχει χαρακτήρα αφενός ενημερωτικό, αλλά σε ορισμένα σημεία και πολεμικό κατά των άλλων θρησκευτικών –ακόμη και ισλαμικών– και φιλοσοφικών ομάδων, σύμφωνα πάντα με τη θεώρηση του al-Nāshī¹⁰¹.

Το έργο αποτελείται από ευσύνοπτες ενότητες αναφερόμενες στους δυϊστές, τους οπαδούς του Ζωροάστρη και τους ιουδαίους, μία μεγαλύτερη ενότητα που αναφέρεται στους χριστιανούς, μία επόμενη ενότητα για τις ισλαμικές ομάδες και τέλος, μία ενότητα για τους αρχαίους φιλοσόφους⁶⁶⁷. Το φιλολογικό είδος αυτού του έργου, είναι ανάλογο με τα έργα που εγράφησαν από άλλους μουσουλμάνους λογίους, αναφορικά με τις θρησκείες, τις σέκτες και τις ισλαμικές ομάδες, όπως αυτό του Ibn Ḥazm και του al-Shahrastānī (1086-1153), καθώς και άλλα πολλά, τα οποία δεν έχουν σωθεί⁶⁶⁸. Πρόκειται για ένα φιλολογικό είδος σε μορφή *αιρεσιολογίας*, στο οποίοι οι μουσουλμάνοι στοχαστές κατέγραφαν, ενημερωτικά κυρίως, αλλά και κριτικά, τις θεολογικές θέσεις των θρησκειών, αλλά και των ισλαμικών ομάδων. Έτσι ο al-Nāshī' είναι πολύ πιθανόν να αξιοποίησε πληροφορίες από μια κοινή ισλαμική παράδοση περί *αιρεσιολογίας*, την οποία μάλλον χρησιμοποίησαν και οι άλλοι μουσουλμάνοι λόγιοι, όπως ο Ibn Ḥazm και ο al-Shahrastānī.

Στην ενότητα για τους χριστιανούς, η οποία ενδιαφέρει την παρούσα εργασία, σ' αυτήν ο al-Nāshī' γράφει τις παρατηρήσεις του με περισσότερες λεπτομέρειες σε σχέση με τις υπόλοιπες θρησκευτικές ομάδες⁶⁶⁹. Η εν λόγω ενότητα χωρίζεται σε δύο μέρη: Στο πρώτο μέρος, ο συγγραφέας, αφού πρώτα περιγράψει τα κυριότερα χριστιανικά δόγματα, στη συνέχεια προχωρεί στην αναίρεσή τους⁶⁷⁰. Στην ίδια ενότητα, ο al-Nāshī' περιγράφει τη χριστιανική διδασκαλία για το δόγμα της Αγίας Τριάδος και εκείνο της θείας ενανθρωπήσεως και προχωρά σε καταγραφή όλων των γνωστών σ' αυτόν χριστιανικών ομάδων που διαφωνούσαν στο

⁶⁶⁴ D. Thomas, «Al-Nāshī' al-Akbar», όπ. παρ.

⁶⁶⁵ D. Thomas, «Al-Nāshī' al-Akbar», όπ. παρ.

⁶⁶⁶ D. Thomas, «Al-Nāshī' al-Akbar», όπ. παρ., σ. 87.

⁶⁶⁷ D. Thomas, «Al-Nāshī' al-Akbar», όπ. παρ.

⁶⁶⁸ Για μια περαιτέρω μελέτη που αφορά τα εν λόγω έργα των μουσουλμάνων λογίων, σχετικά με τις άλλες θρησκείες, βλ. G. Monnot, «Les écrits musulmans sur les religions non-bibliques», στο: *Islam et Religions*, Paris, 1986, σσ. 39-82, ιδιαίτερα δε τις σσ. 52-59.

⁶⁶⁹ D. Thomas, «Al-Nāshī' al-Akbar», όπ. παρ.

⁶⁷⁰ D. Thomas, «Al-Nāshī' al-Akbar», όπ. παρ.

Χριστολογικό δόγμα⁶⁷¹, δηλ. των αποκαλούμενων χριστολογικών αιρέσεων.

Η ενότητα αυτή διακρίνεται σε τρία μέρη: α) επιχειρήματα εναντίον εκείνων, οι οποίοι στηρίζονται στην Αγία Γραφή, β) επιχειρήματα εναντίον εκείνων, οι οποίοι βασίζονται στη λογική και γ) ένα επιχείρημα το οποίο αποτελεί προσωπική προσθήκη του al-Nāshi' και αφορά στους χριστιανούς της εποχής του⁶⁷².

Αρκετά από τα επιχειρήματα της ενότητας αυτής είναι δανεισμένα από άλλους πολεμίους του Χριστιανισμού, ενώ κάποια φαίνεται να αποτελούν αποκλειστικά δική του επινόηση⁶⁷³.

Ο πραγματικός λόγος που οδήγησε τον al-Nāshi' να συγγράψει το εν λόγω έργο δεν είναι γνωστός. Ωστόσο, πιθανόν να έγραψε αυτό το έργο, διότι στην εποχή του γράφονταν παρόμοια έργα από μουσουλμάνους συγγραφείς, όπως ήδη αναφέρθηκε, μέσα από τα οποία οι εν λόγω συγγραφείς, αφενός μεν έδειχναν ενδιαφέρον για τις άλλες θρησκείες, αφετέρου δε, επιχειρούσαν παράλληλα να ενημερώσουν τους ομοϊδεάτες τους για τις εν λόγω θρησκείες, ενώ ταυτόχρονα φρόντιζαν να διακρίνουν τη δική τους θρησκεία, το Ισλάμ, από τις άλλες και κατ' επέκταση, για τους ίδιους, να διακρίνουν το σωστό από το λάθος, την αλήθεια από το ψέμα⁶⁷⁴.

3. Βίος και έργα του Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusayn Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149/50-1209)

3.1. Η εποχή του

Ο Fakhr al-Dīn al-Rāzī έζησε κατά τον δεύτερο ήμισυ του 12^{ου} αιώνα και την πρώτη δεκαετία του 13^{ου} αιώνα⁶⁷⁵. Η εποχή κατά την οποία έζησε ο al-Rāzī ήταν μια εποχή δύσκολη για τον ισλαμικό κόσμο⁶⁷⁶. Οι μουσουλμάνοι είχαν να αντιμετωπίσουν την απειλή των σταυροφόρων, καθώς και την

⁶⁷¹ D. Thomas, «Al-Nāshi' al-Akbar», όπ. παρ. Στον κατάλογο αυτόν που παρουσιάζει ο al-Nāshi' φαίνεται να συμπεριλαμβάνονται σχεδόν είκοσι διαφορετικές χριστιανικές ομάδες.

⁶⁷² D. Thomas, «Al-Nāshi' al-Akbar», όπ. παρ.

⁶⁷³ D. Thomas, «Al-Nāshi' al-Akbar», όπ. παρ.

⁶⁷⁴ D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 21.

⁶⁷⁵ T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 21.

⁶⁷⁶ T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ.

εισβολή των βαρβαρικών φύλων⁶⁷⁷. Όλη αυτή η κατάσταση είχε προκαλέσει ιδιαίτερα προβλήματα στην ισλαμική κοινωνία⁶⁷⁸.

Όσον αφορά στην πολιτική εξουσία της περιόδου εκείνης, οι μουσουλμάνοι ευρίσκονταν υπό τη διακυβέρνηση του Χαλιφάτου των Αββασιδών⁶⁷⁹, ενός Χαλιφάτου, το οποίο παρουσίαζε στοιχεία παρακμής⁶⁸⁰. Ήδη την εποχή εκείνη η εξουσία άρχισε να περνά στα χέρια του στρατού, ενώ παράλληλα, με την εξάπλωση των Σελτζούκων, άρχισε να δημιουργείται μια ευρύτερη προβληματική κατάσταση για το Χαλιφάτο⁶⁸¹. Πέραν όμως από την πολιτική παρακμή, την ίδια εποχή παρατηρείται, επίσης, κοινωνική και οικονομική παρακμή στον ευρύτερο χώρο του ισλαμικού κόσμου⁶⁸².

Από την άλλη πλευρά, μπορεί, όπως προαναφέρθηκε, στο πολιτικό, κοινωνικό και οικονομικό πεδίο ο ισλαμικός κόσμος να αντιμετώπιζε την εποχή εκείνη προβλήματα, όμως, την ίδια στιγμή, η περίοδος αυτή χαρακτηρίζεται και από πολιτισμική και επιστημονική ακμή και άνθιση⁶⁸³. Παρατηρείται τότε η έντονη παρουσία μεγάλων μορφών των επιστημών και των γραμμάτων, όπως: α) φιλοσόφων, β) ποιητών, γ) δικαστών, δ) στοχαστών, κ.λπ.⁶⁸⁴. Ανάμεσά τους φυσικά και ο ίδιος ο al-Rāzī, για τον οποίο γίνεται λόγος.

3.2. Ο βίος

Ο Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī⁶⁸⁵, γνωστός ως Fakhr al-Dīn al-Rāzī⁶⁸⁶, με το προσωνύμιο Abū ‘Abd Allāh⁶⁸⁷ al-Rāzī, αλλά γνωστός

⁶⁷⁷ T. ‘Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σσ. 21-22.

⁶⁷⁸ T. ‘Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ.

⁶⁷⁹ T. ‘Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 22.

⁶⁸⁰ T. ‘Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ.

⁶⁸¹ T. ‘Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ.

⁶⁸² T. ‘Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ.

⁶⁸³ T. ‘Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σσ. 22-23.

⁶⁸⁴ T. ‘Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 24. Ανάμεσα στις προσωπικότητες που ξεχωρίζουν στην εποχή του al-Rāzī είναι και οι ακόλουθες: ο αριστοτελιστής φιλόσοφος Αβερρόης, ο σούφι μυστικιστής και φιλόσοφος, Ibn al-‘Arabī (1165-1240), ο σούφι και νομοδιδάσκαλος ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (περ. 1077-1166) κ.ά.

⁶⁸⁵ Στο όνομα αυτό αναφέρονται πολυάριθμες πηγές. Ενδεικτικά, βλ. E. Browne, *A Literary History of Persia: From Firdawsi To Sadi* (1906), Kessinger Publishing, 2010, σ. 615.

⁶⁸⁶ Εκτός από τον παραπάνω τίτλο, ο μουσουλμάνος φιλόσοφος είναι, επίσης, γνωστός και με άλλους τιμητικούς τίτλους και προσωνύμια, όπως λ.χ.: Ιμάμης (*al-Imām*), διδάσκαλος του Ισλάμ (*Shaykh al-Islām*) [βλ. Al-Ṣafadī, *Al-Wāfi bi al-Wafayāt*, (4), Istanbul: Maṭba‘a al-Dawlah, 1931, σ. 249], Βασιλεύς των θεολόγων (*Sultān al-mutakallimūn*) [βλ. Al-

και ως Ibn al-Khaṭīb⁶⁸⁸ (αραβικά: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي، أبو عبدالله، غزالي الرازي), υπήρξε σπουδαίος σουνίτης μουσουλμάνος φιλόσοφος και θεολόγος του 12^{ου} αιώνα, ο οποίος συγχρόνως ασχολήθηκε με άλλες επιστημονικές περιοχές, όπως η ιατρική, η αστρονομία, η φυσική, η λογοτεχνία, το ισλαμικό Δίκαιο κ.ά.⁶⁸⁹.

Αναφορικά με τη χρονολογία γεννήσεώς του, δεν υπάρχει ομοφωνία γι' αυτήν στις πηγές καθώς και στους μελετητές, γι' αυτό άλλοι την τοποθετούν το 1150⁶⁹⁰, ενώ άλλοι, το 1149⁶⁹¹. Ορθότερη εκτίμηση φαίνεται να είναι η δεύτερη, ότι δηλ. η γέννηση του al-Rāzī πρέπει να έλαβε χώρα περί το 1150. Υπάρχει ως δεδομένο, ότι στο χειρόγραφο *Η μεγάλη ερμηνεία*, το οποίο διασώζει το ερμηνευτικό Υπόμνημα του al-Rāzī στο κορανικό Κεφάλαιο *Ιωσήφ* (*Surat Yūsuf*), ο ίδιος ο al-Rāzī αναφέρει, ότι ήταν πενήντα επτά ετών κατά το διάστημα που έγραφε το εν λόγω έργο, το οποίο, ως γνωστόν, εγράφη στις 7 του μηνός Sh'aban, δηλ. στις 29 Μαρτίου 1205. Επομένως, ο al-Rāzī πρέπει να γεννήθηκε περί το 1149⁶⁹².

Ως τόπος γεννήσεώς του θεωρείται από τους ιστορικούς η πόλη Rayy⁶⁹³

Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufasssirin*, (2), Tahqiq 'Ali Muḥammad 'Umar, al-Qāhirah: Maktabat Wahba, 1972, σ. 215], Ιμάμης (ή διδάσκαλος) των αμφισβητούντων (*Imam* ή *Shaykh al-Mushaḥiqin*), κ.ά. Βλ. T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 30-3. Kafrawy, *Fakhr al-Din al-Razi's Methodology in Interpreting the Qur'an*, (Master Thesis), McGill University, Institute of Islamic Studies, 1998, σ. 9.

⁶⁸⁷ Σε αρκετά έργα και μελέτες είναι γνωστός με το όνομα αυτό.

⁶⁸⁸ Το συγκεκριμένο όνομα οφείλεται στο γεγονός, ότι ο πατέρας του al-Rāzī, Ιμάμης Diya al-Dīn 'Umar, ήταν διάσημος κήρυκας, αφού κάθε Παρασκευή εκφωνούσε κήρυγμα (*khūṭbah*) στο τζαμί της Rayy, με αποτέλεσμα ο κόσμος να τον αποκαλεί «al-Khaṭīb» ή «Khaṭīb al-Rayy». Από εκεί λοιπόν και ο γιος του, al-Rāzī, έλαβε το προσωνύμιο Ibn al-Khaṭīb που σημαίνει «γιος ή τέκνο του Khaṭīb», εκείνου που εκφωνεί κήρυγμα. Βλ. Kafrawy, *Fakhr al-Din al-Razi's Methodology in Interpreting the Qur'an*, όπ. παρ., σ. 9. Για τον πατέρα του al-Rāzī, τον Diya al-Dīn 'Umar, βλ. Al-Subki, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kūbra*, (7), Tahqiq Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhi w 'Abd al-Fattāh Muḥammad al-Halawi al-Qāhirah: 'Isā al-Bābi al-Hālabi, 1970, σ. 242.

⁶⁸⁹ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ., σσ. 61-62.

⁶⁹⁰ Βλ. Al-Ṣafadī, *Al-Wāfi bi al-Wafayāt*, (4), όπ. παρ., σ. 248.

⁶⁹¹ Τότε, δηλ. περί το 1149, τοποθετεί ο Τούρκος ισλαμολόγος και εξειδικευμένος στις ισλαμοχριστιανικές σχέσεις Muammer Iskenderoglu τη γέννηση του al-Rāzī. Βλ. M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ., σ. 61.

⁶⁹² Η θέση αυτή αποτελεί κοινό τόπο για πολλούς μελετητές, όπως, επί παραδείγματι, για τον ιρακινό λόγιο Taha Jabir 'Alalwani (1935-2016). Βλ. T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 33. Την ίδια θέση σχετικά με τη χρονολογία γεννήσεως του al-Rāzī ασπάζεται και ο Ινδονήσιος ισλαμολόγος Shalahuddin Kafrawy. Βλ. S. Kafrawy, *Fakhr al-Din al-Razi's Methodology in Interpreting the Qur'an*, όπ. παρ., σ. 8.

⁶⁹³ Η πόλη αυτή ευρίσκεται ανατολικά της Τεχεράνης και είναι ως σήμερα η παλαιότερη πόλη της επαρχίας της. Η ίδια πόλη ανέδειξε σπουδαίους λογίους του ισλαμικού κόσμου. Εξάλλου, ο al-Rāzī έλαβε το προσωνύμιο αυτό, δηλ. Rāzī, από τη γενέτειρά του, Rayy.

του Ιράν⁶⁹⁴. Η οικογένεια του al-Rāzī υπήρξε μια μορφωμένη οικογένεια λογίων⁶⁹⁵, η οποία καταγόταν από την περιοχή Ταμπαραιστάν, ενώ, στη συνέχεια, μετακόμισε στην πόλη Rayy, όπου, όπως προαναφέρθηκε, γεννήθηκε ο al-Rāzī⁶⁹⁶.

Ο πατέρας του al-Rāzī, ο Diyā' al-Dīn 'Umar, υπήρξε μαθητής του γνωστού Πέρση ερμηνευτή και λογίου al-Baghawī (1041/44-1122)⁶⁹⁷ και σπουδαίος λόγιος, θεολόγος, ρήτορας, νομικός και ειδικός στο ισλαμικό Δίκαιο⁶⁹⁸. Έτσι, ο al-Rāzī έλαβε από τον πατέρα του ανάλογη θρησκευτική αγωγή και τα πρώτα ερεθίσματα, αφού ο τελευταίος του δίδαξε τις βασικές αρχές της θρησκευτικής του παράδοσης, ιδιαίτερα αυτές της θεολογίας (*kalām*) και του ισλαμικού Δικαίου (*fiqh*)⁶⁹⁹. Επομένως, ο πατέρας του al-Rāzī υπήρξε ο πρώτος του διδάσκαλος⁷⁰⁰.

Μετά τον θάνατο του πατέρα του, ο al-Rāzī αναχώρησε από τη Rayy και μετακόμισε στην περιοχή Semnān⁷⁰¹, όπου σπούδασε θεολογία (*kalām*) υπό την επίβλεψη του διδασκάλου al-Kamāl al-Simnānī (-1179/80)⁷⁰² για μικρό χρονικό διάστημα⁷⁰³. Στη συνέχεια επέστρεψε και πάλι στη γενέτειρά του, τη Rayy, όπου σπούδασε θεολογία, ισλαμική φιλοσοφία και ισλαμικό Δίκαιο υπό την επίβλεψη ενός άλλου διδασκάλου, του al-Majd al-Jilī (12^{ος}

Μαζί με αυτόν, αρκετοί μουσουλμάνοι λόγιοι, οι οποίοι γεννήθηκαν ή προέρχονταν από την πόλη αυτή, έλαβαν ανάλογο προσωνύμιο όπως ο ίδιος, δηλ. al-Rāzī. Ενδεικτικά αναφέρονται οι ακόλουθοι: Abū Ḥātim Muḥammad ibn Idrīs al-Rāzī (811-890), Abū Zakariyyā Yaḥya ibn Mu'adh al-Rāzī (830-871), Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ (917-942), κ.ά. Βλ. T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σσ. 34-36.

⁶⁹⁴ Al-Safadī, *Al-Wāfi bi al-Wafayāt*, (4), όπ. παρ.

⁶⁹⁵ S. Kafrawy, *Fakhr al-Dīn al-Razi's Methodology in Interpreting the Qur'an*, όπ. παρ., σ. 10.

⁶⁹⁶ T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 36.

⁶⁹⁷ Ο Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd ibn Muḥammad al-Farrā' al-Baghawī υπήρξε Πέρσης μουσουλμάνος λόγιος, ερμηνευτής (*mufassir*), νομοδιδάσκαλος (*faqih*) και γνωστός για το ερμηνευτικό του έργο (*tafsir al-Baghawī*).

⁶⁹⁸ Ο μουσουλμάνος λόγιος Taqī al-Dīn al-Subki (1284-1355), αναφέρει, ότι ο Diyā' al-Dīn 'Umar υπήρξε σπουδαίος ρήτορας, νομοδιδάσκαλος (*faqih*), θεολόγος (*mutakallim*), κήρυκας (*khaṭīb*), μυστικιστής (*sufi*), με υψηλό μορφωτικό επίπεδο. Βλ. Al-Subki, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kūbra*, (7), όπ. παρ., σ. 242.

⁶⁹⁹ S. Kafrawy, *Fakhr al-Dīn al-Razi's Methodology in Interpreting the Qur'an*, όπ. παρ., σ. 11.

⁷⁰⁰ T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 107.

⁷⁰¹ Semnān ή Samnān είναι περιοχή του Ιράν, η οποία ευρίσκεται ανατολικά της Τεχεράνης, στο βόρειο και κεντρικό τμήμα της χώρας.

⁷⁰² Για τον μουσουλμάνο αυτό λόγιο δεν παρέχονται σχεδόν καθόλου πληροφορίες, εκτός βέβαια από την αναφερθείσα, ότι δηλ. υπήρξε διδάσκαλος του al-Rāzī για ένα διάστημα.

⁷⁰³ S. Kafrawy, *Fakhr al-Dīn al-Razi's Methodology in Interpreting the Qur'an*, όπ. παρ., σ. 11· T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 107.

αι.)⁷⁰⁴, για μεγάλο χρονικό διάστημα⁷⁰⁵. Μάλιστα, ακόμη και όταν ο al-Jīlī βρέθηκε στην περιοχή Maraghah⁷⁰⁶, ο al-Rāzī τον ακολούθησε, αφού, συνοδεύοντάς τον, συνέχισε να σπουδάζει υπό την επίβλεψή του⁷⁰⁷.

Αφού ολοκλήρωσε τις σπουδές του, ο al-Rāzī έκανε μια μεγάλη περιοδεία ταξιδεύοντας σε διάφορες περιοχές του ισλαμικού κόσμου της Ανατολής⁷⁰⁸. Κατά τη διάρκεια της περιοδείας αυτής είχε πολυάριθμες θεολογικές και φιλοσοφικές συζητήσεις, αλλά και αντιπαραθέσεις (*munāzarāt*) με εκπροσώπους διαφόρων θρησκευτικών ομάδων (μουσουλμάνων, ιουδαίων, χριστιανών κ.ά.)⁷⁰⁹.

Το πρώτο ταξίδι μετά την ολοκλήρωση των σπουδών του το έκανε στην περιοχή Χορασμία⁷¹⁰, αλλά τελικά εκδιώχθηκε από εκεί, διότι ενεπλάκη σε θεολογικο-φιλοσοφική διένεξη με τους μουταζιλίτες, οι οποίοι αποτελούσαν και την επικρατούσα θεολογική ομάδα στην περιοχή αυτή⁷¹¹. Στη συνέχεια, ο al-Rāzī επισκέφθηκε και άλλες πόλεις, όπως τη Μπουχάρα⁷¹², τη Σαμαρκάνδη⁷¹³, την Khujand⁷¹⁴, τη Bnaqt⁷¹⁵, τη Ghaznah⁷¹⁶,

⁷⁰⁴ Ο al-Majd al-Jīlī υπήρξε μουσουλμάνος λόγιος του 12^{ου} αιώνα. Δυστυχώς, γι' αυτόν παρέχονται ελάχιστες πληροφορίες, οι οποίες αναφέρονται παραπάνω, ότι δηλ. ήταν λόγιος, διδάσκαλος και σοφός, υπό τον οποίο μαθήτευσε ο al-Rāzī.

⁷⁰⁵ T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnūfātuh*, όπ. παρ., σ. 73.

⁷⁰⁶ Η Maraghah είναι πόλη του Ιράν που ευρίσκεται στα βορειοδυτικά της χώρας.

⁷⁰⁷ Al-Subki, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kūbra*, (5), όπ. παρ., σ. 35.

⁷⁰⁸ S. Kafrawy, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Methodology in Interpreting the Qur'an*, όπ. παρ., σ. 11.

⁷⁰⁹ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ., σ. 61. Βλ. επίσης, Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Nasārā*, όπ. παρ., σσ. 7-8.

⁷¹⁰ Η Χορασμία ή Χωρεσμία είναι μεγάλη περιοχή-όαση στο Δέλτα του ποταμού Amou Dariahk στην κεντροδυτική Ασία και συνορεύει στα βόρεια με τη λίμνη Αράλη, στα ανατολικά με την έρημο Kizilkum, στα νότια με την έρημο Karakum και στα δυτικά με το υψίπεδο Ustyurt. Υπήρξε κέντρο του ιθαγενούς χωρεσμαϊκού πολιτισμού και μιας σειράς βασιλείων. Η σημερινή Χορασμία μοιράζεται μεταξύ των κρατών Ουζμπεκιστάν, Καζακιστάν και Τουρκμενιστάν.

⁷¹¹ Al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Arā'uh al-kalāmiyyah wal-falsafiyyah*, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1963, σ. 19. Είναι πολύ πιθανό να εκδιώχθηκε ο al-Rāzī από την περιοχή αυτή διότι υπερασπίστηκε τη σχολή των ασσαριτών σε θεολογικό επίπεδο και τη σχολή των σαφιτών (Shāfi'ī) με βάση το ισλαμικό Δίκαιο, αφού εκείνοι που επικρατούσαν σε αυτές τις περιοχές ήταν θεολογικά οι μουταζιλίτες και με βάση το ισλαμικό Δίκαιο οι χαναφίτες (Hanafi).

⁷¹² Η Μπουχάρα είναι πρωτεύουσα ομώνυμης επαρχίας του Ουζμπεκιστάν και η τέταρτη μεγαλύτερη σε πληθυσμό πόλη του κράτους αυτού.

⁷¹³ Η Σαμαρκάνδη είναι πρωτεύουσα ομώνυμης επαρχίας του Ουζμπεκιστάν και η δεύτερη σε πληθυσμό πόλη του κράτους αυτού.

⁷¹⁴ Η Khujand είναι η δεύτερη μεγαλύτερη πόλη του Τατζικιστάν και πρωτεύουσα της βορειότερης επαρχίας του Τατζικιστάν που σήμερα ονομάζεται Sughd. Σημειωτέον, ότι η Khujand είναι μία από τις αρχαιότερες πόλεις της Κεντρικής Ασίας, καθώς ιδρύθηκε περίπου 2.500 χρόνια πριν. Ευρίσκεται στη Συρ Ντάρια, στο στόμιο της κοιλάδας Φεργκάνα και ήταν σημαντική πόλη κατά μήκος του αρχαίου Δρόμου του Μεταξιού.

καθώς και τις Ινδίες, όπου άνοιξε και εκεί θεολογικο-φιλοσοφικό διάλογο με τους λογίους των περιοχών αυτών⁷¹⁷, διάλογο που χαρακτηρίστηκε από πνεύμα αντιπαραθέσεως.

Αφού πραγματοποίησε όλα αυτά τα ταξίδια, ο al-Rāzī τελικά επέστρεψε και πάλι στη γενέτειρά του, την περιοχή Rayy, προκειμένου να εγκατασταθεί εκεί μόνιμα⁷¹⁸. Ύστερα όμως από αρκετές περιπέτειες πραγματοποίησε εκ νέου ένα ακόμη ταξίδι, αυτή τη φορά στην περιοχή Khorasan⁷¹⁹, προκειμένου να συναντήσει τον σουλτάνο Muḥammad ibn Tukush, γνωστό ως Khwarizm Shah (1172-1193)⁷²⁰, ο οποίος, αφού συνάντησε τον μουσουλμάνο φιλόσοφο, τον τίμησε διορίζοντάς τον σε διακεκριμένη θέση της πόλης, για την οποία δεν είναι γνωστό τίποτε περισσότερο⁷²¹.

Αργότερα ο al-Rāzī αποφάσισε να συνεχίσει το υπόλοιπο της ζωής του στην περιοχή Herāt⁷²² και να αφιερωθεί στη διδασκαλία, το κήρυγμα και τη συγγραφή πολυάριθμων έργων⁷²³. Εκεί τον επισκέφθηκαν αρκετοί λόγιοι εγνωσμένου κύρους, προκειμένου να τον γνωρίσουν και να σπουδάσουν στο πλευρό του⁷²⁴. Ο μουσουλμάνος φιλόσοφος πεθαίνει⁷²⁵

⁷¹⁵ Η Bnaqt είναι περιοχή που ευρίσκεται στην Υπερωξιανή, δηλ. μεταξύ των σημερινών κρατών Ουζμπεκιστάν, Τατζικιστάν, νοτίου Κιργιστάν και νοτιοδυτικού Καζακστάν.

⁷¹⁶ Η Ghaznah αποτελεί περιοχή του Αφγανιστάν που ευρίσκεται στην επαρχία Χοστ, στο ανατολικό τμήμα της χώρας.

⁷¹⁷ Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 7.

⁷¹⁸ Βλ. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a ‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*, (4), όπ. παρ., σσ. 248-249.

⁷¹⁹ Η Khorasan είναι ιστορική περιοχή που ευρίσκεται στη βορειοανατολική Περσία.

⁷²⁰ Ο Khwarizm Shah ήταν σουλτάνος της δυναστείας των Χωρεσμίων, η οποία κυβέρνησε το Μεγάλο Ιράν κατά τη διάρκεια της Ύστερης Μεσαιωνικής περιόδου, από το 1077 έως το 1231.

⁷²¹ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a ‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*, (4), όπ. παρ.

⁷²² Η Herāt είναι η σημαντικότερη πόλη του βορειοδυτικού Αφγανιστάν, πρωτεύουσα της ομώνυμης επαρχίας, του –επίσης ομώνυμου– νομού Herāt. Για την εγκατάσταση του al-Rāzī στην περιοχή Herāt, βλ. Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi ‘iyyah al-Kūbra*, (5), όπ. παρ., σσ. 33-40. Για τις δραστηριότητες του al-Rāzī στην περιοχή, ο σουλτάνος Ghiyath al-Dīn έχτισε προς τιμήν του ένα σχολείο (*madrāsah*) κοντά στο τέμενος της Herāt (*jamai’ t Herāt*). Βλ. S. Ma’sūmi, *Imām Rāzī’s ‘ilm al-akhlāq*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1969, σ. 10.

⁷²³ S. Kafrawy, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Methodology in Interpreting the Qur’an*, όπ. παρ., σ. 15. Είναι πολύ πιθανό, ότι ο al-Rāzī έγραψε το μεγαλύτερο μέρος των έργων του την περίοδο εκείνη. Σε ορισμένα από τα έργα αυτά, θα γίνει εκτενής αναφορά παρακάτω.

⁷²⁴ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a ‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*, (4), όπ. παρ.

⁷²⁵ Αξίζει να σημειωθεί, ότι υπάρχει διαφωνία ανάμεσα στους μουσουλμάνους ιστορικούς αναφορικά με τα αίτια του θανάτου του al-Rāzī. Έτσι, ορισμένοι υποστηρίζουν, ότι πέθανε εξαιτίας μιας ανίατης ασθένειας από την οποία έπασχε. Βλ. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a ‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*, (3), όπ. παρ., σ. 384· Al-Ṣafadī, *Al-Wāfi bi al-Wafayāt*, (4), όπ. παρ., σ. 250. Από την άλλη, κάποιοι άλλοι ιστορικοί υποστηρίζουν, ότι ο al-Rāzī

περί το 1210 στην περιοχή Herāt⁷²⁶. Το σώμα του σπουδαίου αυτού μουσουλμάνου λογίου ετάφη σε ένα χωριό⁷²⁷ κοντά στην περιοχή Herāt⁷²⁸.

Ο al-Rāzī υπήρξε κατεξοχήν μουσουλμάνος θεολόγος *mutakallim*. Θεολογικά άνηκε στην ομάδα των ασσαριτών⁷²⁹, οι οποίοι κατά τη διάρκεια του 13^{ου} αι. κυριάρχησαν θεολογικά στον κόσμο του σουνιτικού Ισλάμ⁷³⁰. Οι ασσαρίτες (Ashā'ira) ξεπήδησαν από τους κόλπους των μουταζιλιτών⁷³¹. Ιδρυτής της υπήρξε ο Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (874-936)⁷³², εξ ου και το όνομα Ashā'ira, το οποίο έλαβαν από αυτόν⁷³³.

Ο Abū al-Ḥasan al-Ash'arī υπήρξε αρχικά οπαδός της σχολής των μουταζιλιτών, όπου αφιέρωσε τα νεανικά του χρόνια⁷³⁴. Τελικά μετά από γόνιμους προβληματισμούς και πνευματικές αναζητήσεις θα αποφασίσει να εγκαταλείψει τη σχολή των μουταζιλιτών, χαράζοντας τον δικό του δρόμο και διαμορφώνοντας μια ξεχωριστή σχολή σκέψης, εκείνη των

δηλητηριάστηκε από οπαδούς της σχολής των Karrāmiyya. Βλ. Al-Subki, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kūbra*, (8), όπ. παρ., σ. 86.

⁷²⁶ Πρέπει να σημειωθεί, ότι σχετικά με το έτος θανάτου του al-Rāzī συμφωνούν οι περισσότεροι ιστορικοί, όπως λ.χ. οι al-Qiftī, Ibn Khallikān, al-Ṣafadī κ.ά. Επομένως, σχεδόν όλοι οι μουσουλμάνοι ιστορικοί συμφωνούν, ότι ο al-Rāzī πέθανε το 1210. Ωστόσο, ενώ οι μουσουλμάνοι ιστορικοί συμφωνούν γενικά όσον αφορά στη χρονολογία θανάτου του μουσουλμάνου φιλοσόφου, εντούτοις, οι νεώτεροι μελετητές που ασχολούνται με τον συγκεκριμένο συγγραφέα παρουσιάζουν διαφορετικές προσεγγίσεις ως προς το θέμα αυτό. Έτσι, κάποιιο θεωρούν, ότι το 606 μετά Εγίραν, χρονολογία κατά την οποία πέθανε ο al-Rāzī, αντιστοιχεί με βάση το Γρηγοριανό ημερολόγιο στο 1209. Βλ. λ.χ. H. Gibb & J. Kramers, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», στο: *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1995, σσ. 470-471.

⁷²⁷ Το χωριό αυτό ονομάζεται Muzdakhan.

⁷²⁸ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, (4), όπ. παρ.

⁷²⁹ Εάν και όπως αναφέρει ο Fathalla Kholeif (1922-2003), κατά καιρούς ο al-Rāzī εξέφραζε τη διαφωνία του σε ορισμένα θεολογικά ζητήματα με τη σχολή των ασσαριτών και συμφωνούσε θεολογικά με άλλες θεολογικές ομάδες του Ισλάμ, όπως λ.χ. με τους μουταζιλίτες. Βλ. F. Kholeif, *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his controversies in Transoxiana*, Beirut, 1966, σσ. 114-116.

⁷³⁰ F. Griffel, «On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life and the patronage he received», όπ. παρ., σσ. 313-315.

⁷³¹ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ., σ. 187.

⁷³² Ο Abū al-Ḥasan al-Ash'arī υπήρξε μουσουλμάνος λόγιος και θεολόγος, ο οποίος, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ίδρυσε τη θεολογική σχολή των ασσαριτών. Γεννήθηκε στη Βασόρα του Ιράκ. Σπούδασε θεολογία και φιλοσοφία στο πλευρό του μουταζιλιτή λογίου Abū 'Alī Muḥammad al-Jubba'i (849-916). Ύστερα από την αποχώρησή του από τη σχολή των μουταζιλιτών, οργάνωσε τη δική του σχολή, όπως προαναφέρθηκε. Μεθοδολογικά, έκανε χρήση αρκετών φιλοσοφικών μεθόδων, προκειμένου να πολεμήσει τους μουταζιλίτες. Σύμφωνα με μαρτυρίες, υπήρξε πολυγραφότατος, μια και πιθανόν να έγραψε σχεδόν τετρακόσια έργα, εκ των οποίων σώζονται μόνο τέσσερα ή πέντε.

⁷³³ F. 'Awan, *ʿIm al-Kalām w-madarisuhu*, όπ. παρ., σσ. 265- 266.

⁷³⁴ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ., σ. 187.

ασσαριτών⁷³⁵.

Ο ασσαριτισμός ξεκίνησε να διαμορφώνεται ουσιαστικά κατά τις αρχές του 10^{ου} αιώνα⁷³⁶ και αποτέλεσε αντίδραση κατά του ορθολογισμού και της λογοκρατίας των μουταζιλιτών, υιοθετώντας μια τάση επιστροφής και επαναπροσδιορισμού της κειμενικής παραδόσεως του Ισλάμ⁷³⁷. Βέβαια, η σχολή των ασσαριτών αποτελούσε, βεβαίως, μια τάση επιστροφής στην κειμενική παράδοση του σουνιτικού Ισλάμ, με παράλληλη όμως τεκμηρίωση αυτής της παράδοσης μέσω της λογικής⁷³⁸. Έτσι οι ασσαρίτες με πρωταγωνιστή τον al-Ash'arī, εφήρμοσαν και τις λογικές μεθόδους στις βασικές αρχές της ισλαμικής δογματικής διδασκαλίας, αποτελώντας, έτσι, θεμελιωτές του σουνιτικού *Kalām*⁷³⁹.

Επίσης ο al-Rāzī ακολουθούσε τη σχολή ισλαμικού Δικαίου των

⁷³⁵ Ο Abū al-Ḥasan al-Ash'arī χάραξε τον δικό του δρόμο, με αφορμή την ακόλουθη συζήτηση που είχε με τον δάσκαλό του της σχολής των μουταζιλιτών, τον al-Jubba'i. Η συζήτηση είχε ως εξής: «Ο al-Ash'arī, με αφορμή τη θεμελιώδη αρχή, απηύθυνε την εξής ερώτηση στον δάσκαλό του, τον al-Jubba'i. Συγκεκριμένα, του είπε [...]: “Ας υποθέσουμε, ότι έχουμε τρεις αδελφούς, οι οποίοι πέθαναν. Ο πρώτος τηρούσε τις εντολές του Θεού, ο άλλος ήταν βουτηγμένος μέσα στην αμαρτία, κάνοντας το ακριβώς αντίθετο και ο τρίτος απεβίωσε σε νηπιακή ηλικία”. Ρωτάει, λοιπόν, ο al-Ash'arī τον δάσκαλό του: “Τι θα απογίνουν αυτοί οι τρεις κατά την ημέρα της κρίσεως;”. Απαντά ο δάσκαλός του, ο al-Jubba'i: “Αυτός που τηρούσε τις εντολές του Θεού θα πάει στον Παράδεισο, ενώ αυτός που ήταν μέσα στην αμαρτία θα πάει στην Κόλαση. Ο τρίτος, αυτός που πέθανε σε μικρή ηλικία, δε θα πάει ούτε στην Κόλαση, ούτε στον Παράδεισο, γιατί δεν έπραξε κάτι ώστε να αξίζει να πάει είτε στην Κόλαση είτε στον Παράδεισο”. Όμως, η απάντηση αυτή δεν ικανοποίησε τον al-Ash'arī, γι' αυτό και εκείνος με τη σειρά του, ανταπάντησε με το ακόλουθο αντεπιχείρημα: “Το μικρό παιδί που πέθανε σε μικρή ηλικία θα μπορούσε να αναφέρει στον Θεό κατά την ημέρα της κρίσεως, ότι είναι άδικο να βρεθεί σε μια μέση κατάσταση, διότι, σύμφωνα με το ίδιο το παιδί, εάν του έδινε ο Θεός περισσότερη ζωή, τότε θα είχε τηρήσει τις εντολές του και θα έμπαινε στον Παράδεισο”. Ο al-Jubba'i του απάντησε, ότι σε αυτή την περίπτωση ο Θεός θα του απαντούσε, ότι τον πήρε από τη ζωή σε μικρή ηλικία διότι, ως παντογνώστης, γνώριζε, ότι, εάν μεγάλωνε περισσότερο, θα ακολουθούσε λάθος δρόμο και θα κατέληγε στην Κόλαση. Συνεπώς, σύμφωνα με τον ισχυρισμό του al-Jubba'i, ο Θεός τον προφύλαξε από κάτι χειρότερο. Ακούγοντας, λοιπόν, αυτά ο μαθητής του, ο al-Ash'arī, ανταπάντησε στον δάσκαλό του λέγοντάς του, ότι, με αυτή τη λογική, θα μπορούσε κάλλιστα να απαντήσει ο δεύτερος αδελφός που ακολούθησε τον κακό δρόμο και δεν τήρησε τις εντολές του Θεού, ότι τον αδίκησε ο Θεός, διότι, αφού ήξερε ότι θα ακολουθούσε αυτό τον δρόμο, γιατί δεν τον πήρε από τη ζωή σε μικρή ηλικία, όπως τον άλλο, τον μικρότερο αδελφό; Ακούγοντας αυτά ο al-Jubba'i, αγανάκτησε και αποκάλεσε τον μαθητή του al-Ash'arī τρελλό!». Βλ. M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ., σσ. 187-190.

⁷³⁶ M. Mutahhari, *Al-Kalām*, Tarjamat Ḥaṣṣan 'Alī al-Ḥashmy, Bayrūt: Dār al- Awlāh', 2009, σ. 56.

⁷³⁷ M. Mutahhari, *Al-Kalām*, όπ. παρ., σσ. 56-57.

⁷³⁸ Y. Ziedan, *Al-Lāhūt al-'Arabī wa-uṣūl al-'unfal-dīnī*, όπ. παρ., σσ. 159-160.

⁷³⁹ A. Ζιάκα, *Το Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, όπ. παρ., σ. 30.

σαφιδών (Shāfi'ī)⁷⁴⁰. Παράλληλα, εκτός από σπουδαίος θεολόγος υπήρξε και σημαντικός μουσουλμάνος φιλόσοφος⁷⁴¹ με σημαντική επιρροή στην ισλαμική φιλοσοφία⁷⁴². Η προσφορά του al-Rāzī στην ισλαμική σκέψη, έγκειται στο γεγονός, ότι κατάφερε να συνδυάσει και να εναρμονίσει τη θεολογία με τη φιλοσοφία⁷⁴³.

Ο al-Rāzī, όπως και οι περισσότεροι λόγιοι του αραβικού κόσμου εκείνης της εποχής, είχε ένα ευρύτατο φάσμα ενδιαφερόντων⁷⁴⁴. Δεν υπήρξε επιστημονική περιοχή της εποχής του, με την οποία να μην ασχοληθεί⁷⁴⁵. Εκτός από τη θεολογία, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ασχολήθηκε και με τη φιλοσοφία, το ισλαμικό Δίκαιο, την ερμηνευτική του Κορανίου, τη γλωσσολογία, τη γραμματική, την ιατρική, την ποίηση, τη ρητορική, το κήρυγμα, τη διδακτική, τα μαθηματικά και τις φυσικές επιστήμες, την ιστορία, αλλά ακόμη και τη μαγεία⁷⁴⁶.

3.3. Τα έργα

Ο μουσουλμάνος φιλόσοφος, όπως έχει ήδη επισημανθεί, διακρίνεται για το πλούσιο συγγραφικό του έργο, το οποίο αγκαλιάζει σχεδόν όλες τις επιστημονικές περιοχές της εποχής του. Συγκεκριμένα, τα έργα του⁷⁴⁷

⁷⁴⁰ T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 48. Για τις ιστορικές αναφορές αυτού του θέματος, βλ. Al-Subki, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah al-Kūbra*, (3), όπ. παρ., σ. 159. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, (4), όπ. παρ., σ. 252. Πρέπει να σημειωθεί, ότι ο al-Rāzī δέχθηκε μεγάλη πολεμική από τους αντιπάλους του, με τους οποίους είχε έλθει σε αντιπαράθεση.

⁷⁴¹ Εξάλλου, το γεγονός, ότι ο al-Rāzī ασχολήθηκε με τη φιλοσοφία και επειδή ακριβώς υπήρξε και φιλόσοφος, είχε ως αποτέλεσμα να γίνει η θεολογική του ταυτότητα αντικείμενο κριτικής και αμφισβήτησεως από τους αντιπάλους του. Βλ. R. Koqam, *Al-Tafkir al-falsāfi lādy Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Kuliyyet wl-'alum al-Insaniyyah wal-Iqtima'iyya, Qism al-falsafa: Jam'ait al-Jazāir, 2005, σσ. 218-227. Έτσι, κάποιοι αμφισβήτησαν τη δογματική του ταυτότητα, ότι δηλ. άνηκε στο σουνιτικό Ισλάμ. Βλ. T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 48.

⁷⁴² R. Koqam, *Al-Tafkir al-falsāfi lādy Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, όπ. παρ., σσ. 218-227.

⁷⁴³ M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (2), New York: Columbia University Press, 1983, σσ. 319-322.

⁷⁴⁴ T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 84.

⁷⁴⁵ T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ.

⁷⁴⁶ T. 'Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σσ. 84-102.

⁷⁴⁷ Οι μουσουλμάνοι βιογράφοι αναφέρουν ενδεικτικά, ότι ο al-Rāzī συνέγραψε περισσότερα από 200 έργα. Βλ. Al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Arā'u h al-kalāmiyyah wal-falsafiyyah*, όπ. παρ., σσ. 56-164. Σημειωτέον, ότι το τελευταίο έργο περιλαμβάνει έναν αλφαβητικό κατάλογο των έργων του εν λόγω συγγραφέα, όπως επίσης και των έργων που εκδόθηκαν πρόσφατα.

διακρίνονται σε⁷⁴⁸: α) ερμηνευτικά ή εξηγητικά του Κορανίου (*al-tafsīr*), β) θεολογικά (*‘ilm al-kalām*), γ) φιλοσοφικά (*al-falsafa*), δ) ηθικά (*al-akhlāq*), ε) σχετιζόμενα με το ισλαμικό Δίκαιο (*al-fiqh wa al-uṣūl*), στ) ιστορικά και βιογραφικά (*al-tārīkh*), ζ) μαθηματικά και αστρονομικά (*al-riyādah wa al-falak*), η) ιατρικά (*al-ṭibb*), θ) μαγείας και αστρολογίας (*al-saḥr wal-raml wal-tanjīm*) και τέλος, ι) γενικού περιεχομένου και εγκυκλοπαιδικά που αφορούν σε γενικές πληροφορίες επί διαφόρων θεμάτων (*kutub ‘ammah*).

Επειδή, όμως, είναι αδύνατο να παρουσιασθούν αναλυτικά τα έργα του al-Rāzī, καθώς δεν αφορά το θέμα αυτό την παρούσα εργασία, θα γίνει μια σύντομη αναφορά στα σημαντικότερα έργα του και ακολούθως στα πολεμικά του έργα, εκείνα που έχουν πολεμικό ή αντιρρητικό χαρακτήρα κατά του Χριστιανισμού και των χριστιανών, τα οποία και ενδιαφέρουν αποκλειστικά την παρούσα εργασία.

Από τα σπουδαιότερα έργα του al-Rāzī, εκείνα δηλ. που είναι πιο γνωστά, είναι, από τα ερμηνευτικά, το έργο *Η μεγάλη ερμηνεία*⁷⁴⁹, από αυτά που αφορούν στο ισλαμικό Δίκαιο, το έργο *Η καλλιέργεια στην επιστήμη των αρχών με βάση τους λογίους του ισλαμικού Δικαίου*⁷⁵⁰ και από τα θεολογικά, το έργο *Ορόσημα των αρχών της θρησκείας*⁷⁵¹.

Τα έργα του, τα οποία, έχουν χαρακτήρα πολεμικό ή αντιρρητικό κατά του Χριστιανισμού και των χριστιανών, αφορούν το θέμα μας και είναι τα ακόλουθα:

«Αντιπαράθεση κατά την απάντηση στους χριστιανούς»⁷⁵²

Το έργο αυτό πρέπει να εγράφη περί το 1184⁷⁵³. Η γλώσσα του εν λόγω έργου είναι η αραβική⁷⁵⁴. Πρόκειται για καταγραφή ενός διαλόγου που

⁷⁴⁸ Βλ. S. Kafrawy, *Fakhr al-Din al-Razi's Methodology in Interpreting the Qur'an*, όπ. παρ., σ. 27.

⁷⁴⁹ Το έργο αυτό είναι γνωστό και ως *Τα αόρατα κλειδιά* (*Maḥāṭib al-ghayb*).

⁷⁵⁰ Για την έκδοση του έργου αυτού, βλ. Al-Rāzī, *Al-Mahsūl fi ‘ilm uṣūl al-fuqaha*, Tahqīq Taha Jabir ‘Alalwani, Riyād, 1981.

⁷⁵¹ Για την έκδοση του έργου αυτού, βλ. Al-Rāzī, *M‘alim uṣūl al-dīn*, Tahqīq Taha ‘Abdel Rawf S‘ad, Dār al-kutub al-‘Arabī, 2010.

⁷⁵² Ο τίτλος του στα αραβικά είναι *Munāzara fi l-radd ‘alā l-Naṣārā*. Το έργο αυτό δε σώζεται σε κάποιο χειρόγραφο, αλλά στην εν λόγω αντιπαράθεση υπάρχει αναφορά στο κλασικό ερμηνευτικό έργο του al-Rāzī *Η μεγάλη ερμηνεία*, για το οποίο γίνεται σχετική αναφορά παραπάνω. Την έκδοση του έργου αυτού, όπως ήδη αναφέρθηκε, ανέλαβε ο Τυνήσιος μουσουλμάνος λόγιος και πολιτικός ‘Abd al-Majid al-Najar (1945-). Βλ. Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

⁷⁵³ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ., σ. 63.

⁷⁵⁴ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ.

είχε ο al-Rāzī με κάποιο χριστιανό, τον οποίο, όμως, δεν κατονομάζει⁷⁵⁵. Ωστόσο, από τα επιχειρήματα του χριστιανού συνομιλητή του, μπορεί να συναχθεί, ότι ο τελευταίος ήταν μάλλον Νεστοριανός και πιθανότατα σπουδαίος λόγιος, δηλ. θεολόγος⁷⁵⁶. Γι' αυτόν συνάγεται το συμπέρασμα, ότι πρόκειται για πραγματικό πρόσωπο⁷⁵⁷. Συνεπώς, πρόκειται για πραγματικό διάλογο, στον οποίο συμμετείχε ο ίδιος ο al-Rāzī και ένας άγνωστος χριστιανός, μάλλον από τη νεστοριανική κοινότητα. Ο διάλογος πρέπει να έλαβε χώρα στη Χορασμία γύρω στο 1184⁷⁵⁸.

Αξίζει να σημειωθεί, ότι το εν λόγω έργο δεν έχει σωθεί· ωστόσο, ο al-Rāzī αναφέρει αποσπάσματα αυτού του έργου, σε άλλα έργα του και κυρίως στο ερμηνευτικό του έργο *Η μεγάλη ερμηνεία*⁷⁵⁹. Είναι άγνωστος ο λόγος που οδήγησε τον μουσουλμάνο φιλόσοφο να συγγράψει την πραγματεία αυτή. Πιθανόν να τη συνέγραψε, διότι την εποχή εκείνη τα ζητήματα που αφορούσαν στον ισλαμο-χριστιανικό διάλογο ήταν επίκαιρα και απασχολούσαν γενικότερα τον ισλαμικό κόσμο. Άλλωστε, αποτελούσε συνήθεια αρκετών μουσουλμάνων λογίων να συγγράφουν αντίστοιχα πολεμικά έργα κατά του Χριστιανισμού.

Το έργο έχει τη μορφή ερωταποκρίσεων, κατά τις οποίες ο χριστιανός υποβάλλει διάφορες ερωτήσεις στον al-Rāzī και εκείνος, με τη σειρά του, απαντά σε αυτές, αναιρώντας τον Χριστιανισμό και υπερασπίζοντας το Ισλάμ⁷⁶⁰. Όταν η συζήτηση ολοκληρώνεται, ο al-Rāzī πείθει τον συνομιλητή του να ασπασθεί το Ισλάμ⁷⁶¹.

Η πραγματεία αυτή καταφεύγει αφενός στην αναίρεση του Χριστιανισμού και αφετέρου στην υπεράσπιση της ισλαμικής θρησκείας⁷⁶². Τα κύρια θέματα που απασχολούν το έργο είναι τα εξής επτά: α) αναίρεση της θεότητας του Ιησού Χριστού, β) αποδείξεις για το προφητικό αξίωμα του Μωάμεθ, γ) αναίρεση των επιχειρημάτων, ότι ο Χριστός υπήρξε ανώτερος του Μωάμεθ, δ) αναίρεση του ισχυρισμού, ότι οι μουσουλμάνοι δέχονται τον ανθρωπομορφισμό, ότι δηλ. αποδίδουν στον Θεό ανθρωπομορφικές εκφράσεις, μέσω του Κορανίου, ε) αναίρεση του ισχυρισμού, ότι υπάρχουν ασάφειες στην ισλαμική διδασκαλία και ότι οι

⁷⁵⁵ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ., σ. 64.

⁷⁵⁶ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ.

⁷⁵⁷ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ.

⁷⁵⁸ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ.

⁷⁵⁹ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ.

⁷⁶⁰ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ.

⁷⁶¹ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ., σ. 65.

⁷⁶² M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ.

σύντροφοι του Προφήτη του Ισλάμ, Μωάμεθ, δεν του έθεσαν ερωτήσεις προκειμένου να διευκρινισθούν τα θέματα αυτά, στ) αναίρεση του ισχυρισμού, ότι το Ισλάμ διαδίδεται μέσω του πολέμου και τέλος, ζ) αναίρεση του ισχυρισμού, ότι οι μουσουλμάνοι χωρίζονται σε διάφορες αιρέσεις όσον αφορά στην κατανόηση του Ισλάμ, καθώς η κάθε ομάδα κατηγορεί τις άλλες για απιστία⁷⁶³.

Παράλληλα, υπάρχουν έργα του al-Rāzī που ενώ δεν είναι αμιγώς πολεμικά ή αντιρρητικά κατά του Χριστιανισμού, όπως το παραπάνω, εντούτοις ο συγγραφέας αφιερώνει σ' αυτά κάποια κεφάλαια, στα οποία είτε αναφέρεται στον Χριστιανισμό ή τους χριστιανούς, είτε αναιρεί τη χριστιανική πίστη⁷⁶⁴.

Ένα από τα έργα αυτά είναι εκείνο που φέρει τον τίτλο *Οι πεποιθήσεις των μουσουλμάνων και των πολυθεϊστών*. Στο έργο αυτό ο al-Rāzī, στην ενότητα περί Χριστιανισμού, αναφέρει τα ονόματα των πέντε κυριότερων χριστιανικών ομάδων, χωρίς ωστόσο να εκθέτει αναλυτικά τις δογματικές τους πεποιθήσεις⁷⁶⁵. Ομοίως, στο σπουδαίο ερμηνευτικό του έργο με τίτλο *Η μεγάλη ερμηνεία*, για το οποίο έγινε λόγος παραπάνω, ο al-Rāzī αναπτύσσει το χριστολογικό ζήτημα, κυρίως από τη σκοπιά της αναιρέσεως της θεότητας του Ιησού Χριστού μέσα από κορανικούς στίχους⁷⁶⁶. Ένα τρίτο έργο, παρόμοιο με τα προηγούμενα, είναι και αυτό που φέρει τον τίτλο *Το τέλος των λογικών, στην εξοικείωση των αρχών*⁷⁶⁷. Εάν και ο τίτλος του έργου μάλλον προέκυψε από λάθος του αντιγραφέα του χειρογράφου, εντούτοις, το έργο αυτό πραγματεύεται τις αρχές της ισλαμικής θεολογίας *kalām*⁷⁶⁸. Στο έργο αυτό ο μουσουλμάνος φιλόσοφος αφιερώνει μια ενότητα στην αναίρεση του Χριστιανισμού, αναφερόμενος κυρίως στο χριστολογικό και το τριαδολογικό δόγμα⁷⁶⁹.

⁷⁶³ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ.

⁷⁶⁴ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ., σ. 62.

⁷⁶⁵ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ. Οι χριστιανικές αυτές ομάδες είναι οι ακόλουθες: α) Μελχίτες/Ορθόδοξοι (*Malkāniyya*), β) Νεστοριανοί (*Nastūriyya*), γ) Ιακωβίτες (*Ya'qūbiyya*), δ) Πορφυρίτες (*Furfuryūsiyya*), ε) Αρμένιοι (*Armunūsiyya*). Βλ. Al-Rāzī, *Itiqādāt firaq al-Muslimīn wa-l-mushrikīn*, Tahqiq 'Alī Samī al-Nashir, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1982, σσ. 84-85.

⁷⁶⁶ M. Iskenderoglu, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», όπ. παρ., σ. 62.

⁷⁶⁷ Για την έκδοση του έργου αυτού, βλ. Al-Rāzī, *Nihāyat al-'aqūl fi dirayat al-'uṣūl*, (1), (2), Tahqiq Said 'Abd il-Latif, Bayrūt, 2015.

⁷⁶⁸ Al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Arā' u h al-kalāmiyyah wal-falsafiyah*, όπ. παρ., σ. 76.

⁷⁶⁹ Βλ. Al-Rāzī, *Nihāyat al-'aqūl fi dirayat al-'uṣūl*, (1), όπ. παρ., σσ. 541-553.

«Βιβλίο των σαράντα ερωτήσεων για τις αρχές της θρησκείας»⁷⁷⁰

Το έργο αυτό θα απασχολήσει εκτενώς την παρούσα εργασία, αφού αφενός μεν ένα μέρος του έχει και αυτό πολεμικό χαρακτήρα κατά του Χριστιανισμού, αφετέρου δε, στο έργο αυτό –και πιο συγκεκριμένα, σε μια ενότητά του– ο al-Şafī απαντά στον μουσουλμάνο φιλόσοφο⁷⁷¹. Το έργο του al-Rāzī είναι γραμμένο στην αραβική, όπως άλλωστε και τα περισσότερα έργα του. Το έγραψε προκειμένου να το αφιερώσει στον πατέρα του και το διαμόρφωσε σε μορφή σαράντα ερωτήσεων που αφορούν την ισλαμική θεολογία⁷⁷². Η ενότητα, στην οποία ασκεί κριτική στον Χριστιανισμό, στην ουσία αποτελεί καταγραφή από ένα μέρος του διαλόγου που είχε με τον Νεστοριανό χριστιανό.

Η εν λόγω πραγματεία ασχολείται γενικά με διάφορα θεολογικά και φιλοσοφικά ζητήματα, τα οποία φαίνεται, ότι απασχολούσαν τον ισλαμικό κόσμο εκείνη την εποχή. Πιο συγκεκριμένα, στο έργο αυτό ο al-Rāzī θέτει ορισμένα ερωτήματα που είχαν εγερθεί μεταξύ των μουσουλμάνων και προσπαθεί να δώσει απαντήσεις σ' αυτά, συνήθως μέσα από μια λογική και φιλοσοφική επιχειρηματολογία. Ωστόσο, η 9^η ενότητα, η οποία έχει πολεμικό χαρακτήρα κατά του Χριστιανισμού και αναφέρεται στο σημείο στο οποίο απαντά και το οποίο αναιρεί ο al-Şafī, συνδέεται με το χριστολογικό δόγμα. Ειδικότερα, στην ενότητα αυτή ο μουσουλμάνος φιλόσοφος αναιρεί το χριστολογικό δόγμα μέσα από λογικά και φιλοσοφικά επιχειρήματα⁷⁷³. Συγκεκριμένα, ο al-Rāzī “γελοιοποιεί” και κατά συνέπεια απορρίπτει το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως και αμφισβητεί τη θεότητα του Ιησού Χριστού⁷⁷⁴.

⁷⁷⁰ Ο τίτλος του βιβλίου αυτού στα αραβικά είναι: *Kitāb al-Arba 'in fi 'uṣūl al-dīn*. Το έργο αυτό σώζεται σε πολλά χειρόγραφα, όπως λ.χ. στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Αιγύπτου, στη Βιβλιοθήκη τού Τοπ Καπί στην Κωνσταντινούπολη με αριθμό 1361. Για την έκδοση του έργου αυτού, γίνεται λόγος στην εισαγωγή.

⁷⁷¹ W. Abullif, «Al-Şafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 547.

⁷⁷² T. ‘Alalwani, *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa masnufātuh*, όπ. παρ., σ. 167.

⁷⁷³ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba 'in fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ., σσ. 165-167.

⁷⁷⁴ W. Abullif, «Al-Şafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 547.

4. Βίος και έργα του Abū l-Baqā' Taqī al-Dīn Ṣāliḥ ibn al-Ḥusayn ibn Ṭalḥa ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Hāshimī al-Ja'farī al-Zaynabī (1185-1270)

4.1. Η εποχή του

Ο al-Ja'farī έζησε από τα τέλη του 12^{ου} μέχρι τα μέσα του 13^{ου} αιώνα⁷⁷⁵. Εκείνη την περίοδο στον ισλαμικό κόσμο την εξουσία είχαν αρχικά η δυναστεία των Αγιουβιδών (1171-1260)⁷⁷⁶ και εν συνεχεία οι Μαμελούκοι⁷⁷⁷. Ο al-Ja'farī έζησε στη χώρα της Αιγύπτου, όπου τα περισσότερα χρόνια του βίου του κυβέρνησε η δυναστεία των Αγιουβιδών και προς το τέλος της ζωής του ανήλθαν στην εξουσία οι Μαμελούκοι⁷⁷⁸.

Η πολιτική κατάσταση αυτής της περιόδου χαρακτηρίζεται από πολέμους, εσωτερικές και εξωτερικές διαμάχες και συγκρούσεις, πολιτική αστάθεια και εξεγέρσεις⁷⁷⁹.

Συγκεκριμένα, κατά τον 13^ο αιώνα άρχισε να κλονίζεται η ενότητα της δυναστείας των Αγιουβιδών, με αποτέλεσμα να μεταβληθεί η αυτοκρατορία των Αββασιδών σε μια κοινοπολιτεία μικρών κρατιδίων ημιαυτόνομων σουλτανάτων⁷⁸⁰. Παράλληλα, την ίδια περίοδο, η αυτοκρατορία είχε να αντιμετωπίσει και την πρόκληση της εκστρατείας των σταυροφόρων, με την οποία ξεκίνησε μια πολεμική διένεξη, η οποία διήρκεσε από τα τέλη του 11^{ου} αιώνα μέχρι τα τέλη του 13^{ου} αιώνα⁷⁸¹. Ομοίως, στα μέσα του 13^{ου} αιώνα, εμφανίζεται στο προσκήνιο και η στρατιωτική δύναμη των Μογγόλων, η οποία, ως γνωστόν, έπληξε καίρια τη δυναστεία των Αββασιδών, καταλαμβάνοντας την πρωτεύουσά της

⁷⁷⁵ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 30.

⁷⁷⁶ Για τη δυναστεία των Αγιουβιδών γίνεται λόγος παραπάνω.

⁷⁷⁷ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 30-31.

⁷⁷⁸ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Για τους Μαμελούκους γίνεται λόγος στο παραπάνω κεφάλαιο.

⁷⁷⁹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 30.

⁷⁸⁰ H. Ibrahim, *Tārīkh al-Islām al-siāsi wal-dīni wal-thaqāfi wal-iqtima'ih*, (4), Bayrūt: Dār al-Jīl, 1996, σσ. 232-261.

⁷⁸¹ M. Al-Mṭuy, *Al-Hurūb al-salibiyya fi al-Mūshraq wal-Māghrib*, Dār al-Ghārb al-Islāmī, 1982, σσ. 113-116.

Βαγδάτη⁷⁸². Επιπλέον, όπως ήδη επισημάνθηκε, εκτός από τις εξωτερικές απειλές και διαμάχες, τις οποίες είχε να αντιμετωπίσει η δυναστεία των Αγιουβιδών, ήρθε αντιμέτωπη και με εσωτερικές πολιτικές συγκρούσεις και διαμάχες, με χαρακτηριστικό παράδειγμα την κατάληψη της Αιγύπτου από τους Μαμελούκους⁷⁸³.

Η κοινωνική κατάσταση της εποχής του al-Ja'farī, εκ των πραγμάτων συνδεόταν στενά με την πολιτική κατάσταση⁷⁸⁴. Η εποχή του συγγραφέα χαρακτηρίζεται από την πολυπολιτισμικότητά της, καθώς εντός της ισλαμικής επικράτειας υπήρχαν διαφορετικές φυλετικές/ θρησκευτικές ομάδες, όπως Άραβες, Κόπτες⁷⁸⁵, Ρωμιοί, Τούρκοι κ.ά.⁷⁸⁶.

Πέραν όμως από τις διαφορετικές φυλετικές ομάδες, στο ισλαμικό κράτος της δυναστείας των Αγιουβιδών υπήρχαν τρεις διαφορετικές ιεραρχικά κοινωνικές τάξεις: α) οι σουλτάνοι και οι δικαστές⁷⁸⁷, β) οι μουσουλμάνοι, εκ των οποίων οι περισσότεροι ήταν φυλετικά Άραβες⁷⁸⁸ και γ) οι οπαδοί της Βίβλου (χριστιανοί και ιουδαίοι)⁷⁸⁹. Η συνύπαρξη αυτή μουσουλμάνων, χριστιανών και ιουδαίων οδήγησε σε μια θεωρητική θρησκευτική αντιπαράθεση και διαμάχη ανάμεσα στις τρεις αυτές θρησκευτικές ομάδες, στην οποία, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, ενεπλάκη και ο al-Ja'farī⁷⁹⁰.

Σε σχέση με την πολιτισμική και πολιτιστική κατάσταση της εποχής, είναι γεγονός, ότι σε αντίθεση με τις δυσμενείς συνθήκες που υπήρχαν σε πολιτικό και κοινωνικό επίπεδο, η περίοδος αυτή χαρακτηρίζεται από ακμή και άνθιση των επιστημών και του πολιτισμού, ιδίως στη χώρα της

⁷⁸² A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 31.

⁷⁸³ Ibn Kathīr, *Al-Bidāyya wal-nihāyya*, (14), Bayrūt: Maktabat al-Ma'ārif, σσ. 176-180.

⁷⁸⁴ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 33.

⁷⁸⁵ Επί τη ευκαιρία αξίζει να σημειωθεί, ότι η κοινωνική και οικονομική κατάσταση των Κοπτών ήταν ιδιαίτερα σημαντική συγκριτικά με πολλούς μουσουλμάνους. Οι Κόπτες κατείχαν υψηλές θέσεις στο κράτος.

⁷⁸⁶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 33-34.

⁷⁸⁷ Για το θέμα αυτό, βλ. Ibn Taghrībirdī, *Al-Nujūm al-zahira fī Mulūk Miṣr wal-Qāhira*, (6), όπ. παρ., σ. 12.

⁷⁸⁸ Al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, (1), Tahqīq Muḥammad Mustafa Ziada, al-Qāhira: Maṭba'at al-Janah, 1970, σσ. 346, 386.

⁷⁸⁹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 34.

⁷⁹⁰ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 35.

Αιγύπτου, στην οποία γεννήθηκε και έδρασε ο μουσουλμάνος λόγιος⁷⁹¹.

4.2. Ο Βίος

Ο Ṣālih ibn al-Ḥusayn ibn Ṭalḥa ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Hāshimī al-Ja‘farī al-Zaynabī⁷⁹² (αραβικά: صالح بن الحسين بن طلحة بن الحسين بن محمد بن الحسين الهاشمي الجعفري الزينبي) υπήρξε μουσουλμάνος λόγιος, ποιητής, νομικός (Shāfi‘ī), δικαστής (Qadi), ο οποίος υπηρέτησε ως κυβερνήτης (Wali) της πόλης Qūṣ στην Άνω Αίγυπτο⁷⁹³.

Δυστυχώς, για τον βίο του μουσουλμάνου λογίου λίγα είναι γνωστά⁷⁹⁴, τα οποία θα αναφερθούν παρακάτω.

Ο al-Ja‘farī γεννήθηκε το 1185⁷⁹⁵ στην Αίγυπτο⁷⁹⁶, κατά το 15^ο έτος της εξουσίας τού κουρδικής καταγωγής Σουλτάνου Σαλαδίνου⁷⁹⁷. Το όνομά του το οφείλει στον τόπο κατοικίας του, την περιοχή al-Jafrah της Αιγύπτου, όπου μεγάλωσε και ανατράφηκε σε αρχοντικό σπίτι⁷⁹⁸.

Αναφορικά με την οικογένειά του, δυστυχώς, οι ιστορικές πηγές δεν παρέχουν σχετικές πληροφορίες⁷⁹⁹. Ωστόσο, φαίνεται, ότι ο πατέρας του

⁷⁹¹ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 36.

⁷⁹² Με το όνομα αυτό αναφέρεται από τον ιστορικό Sharf al-Dīn al-Yūnīnī (1224-1302). Βλ. Al-Yūnīnī, *Dhayl mir’āt al-zamān*, (2), Maṭba‘a Majlis Dairit al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyya, Hind, 1954, σ. 438. Το ίδιο σχεδόν όνομα φαίνεται να αναφέρει ένας άλλος ιστορικός, ο Muḥammad ibn Aḥmad al-Dahabī (1274-1348), με τη διαφορά όμως, ότι αυτός δεν αναφέρει το μέρος του ονόματος al-Ḥusayn. Βλ. Al-Dahabī, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-masāhīr wa-l-a‘lām: ḥawādiṯ wa-wafayāt: 661-670*, Tahqiq ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 1999, σ. 262. Από την άλλη, οι περισσότεροι ιστορικοί και σύγχρονοι μελετητές τον αποκαλούν Ṣālih al-Dīn al-Ja‘farī. Βλ. Khalīfa, *Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn*, (1), Tahqiq Muḥammad Sharaf al-Dīn ‘Altqaya, Bayrūt: Dār Ahyyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2008, σ. 379· ‘U. Kaḥḥala, *Mu‘jam al-mu‘allifin: tarājīm muṣannifī al-kutub al-‘arabīyya*, (1), Bayrūt: Mu‘assasat al-Risāla, 1993, σ. 830.

⁷⁹³ L. Demiri, «Al-Ja‘farī», όπ. παρ., σ. 480.

⁷⁹⁴ L. Demiri, «Al-Ja‘farī», όπ. παρ.

⁷⁹⁵ Al-Dahabī, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-masāhīr wa-l-a‘lām: ḥawādiṯ wa-wafayāt: 661-670*, όπ. παρ., σ. 262.

⁷⁹⁶ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 42.

⁷⁹⁷ Ibn Taghribirdi, *Al-Nujūm al-zahira fī mulūk Miṣr wal-Qāhira*, (6), όπ. παρ., σ. 98. Για την προσωπικότητα του σουλτάνου Σαλαδίνου, βλ. το κεφάλαιο Α’ όπου γίνεται σχετικός λόγος.

⁷⁹⁸ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

⁷⁹⁹ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 43.

κατοικούσε στην περιοχή Fustāṭ⁸⁰⁰ της Αιγύπτου⁸⁰¹. Η περιοχή αυτή φαίνεται να χαρακτηρίζεται για την επιστημονική και πολιτισμική της διάκριση, χάρη στην οποία, ενδεχομένως, ο al-Ja'farī λαμβάνει τα πρώτα του διανοητικά ερεθίσματα⁸⁰².

Ο al-Ja'farī μαθήτευσε δίπλα σε κορυφαίους λογίους, αποκτώντας έτσι εξαιρετική μόρφωση και κατακτώντας σπουδαία κοινωνική θέση, εξ αιτίας της οποίας διορίσθηκε δικαστής στην πόλη Qūṣ της Άνω Αιγύπτου, τη δεύτερη σπουδαιότερη πόλη της εποχής εκείνης⁸⁰³. Κατά τον βιογράφο al-Dahabī (1274-1348) ο al-Ja'farī διδάχθηκε προφητική παράδοση (*ḥadīth*) από τον μουσουλμάνο λόγιο 'Alī ibn al-Bannā (-1225)⁸⁰⁴.

Ύστερα από 87 έτη αφιέρωσης του στη σπουδή, τη συγγραφή, την ιεραποστολή και την υπεράσπιση του Ισλάμ⁸⁰⁵, ο al-Ja'farī πέθανε, τελικά, το 1270⁸⁰⁶ στο Κάιρο της Αιγύπτου και ετάφη στο όρος Muqaṭṭam⁸⁰⁷.

Ο al-Ja'farī θεολογικά άνηκε στην ομάδα των ασσαριτών, του σουνιτικού Ισλάμ⁸⁰⁸ και όχι, όπως εσφαλμένα υποστηρίζεται, στην ομάδα των

⁸⁰⁰ Η περιοχή αυτή υπήρξε η πρώτη πρωτεύουσα της Αιγύπτου κατά την ισλαμική κυριαρχία. Σήμερα, η περιοχή Fustāṭ αποτελεί μέρος του παλαιού Καΐρου, έχοντας λίγα κτίρια που απομένουν από τις ημέρες που ήταν πρωτεύουσα.

⁸⁰¹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

⁸⁰² A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

⁸⁰³ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 49.

⁸⁰⁴ Al-Dahabī, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-masāhīr wa-l-a'lām: ḥawāḍiḥ wa-wafayāt*, όπ. παρ., σ. 262. Ο Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Abī al-Karam Naṣr ibn al-Bannā' υπήρξε μουσουλμάνος λόγιος, ειδικός στην προφητική παράδοση (*muḥaddīth*) προερχόμενος από τη Βαγδάτη, ο οποίος στη συνέχεια επισκέφθηκε την Αύγυπτο (Αλεξάνδρεια, Miṣr, Damietta, Qūṣ), αλλά και τη Μέκκα, όπου και πέθανε το 1225.

⁸⁰⁵ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 44.

⁸⁰⁶ Βλ. 'U. Kaḥhala, *Mu'jam al-mu'allifin: tarājim muṣannifi al-kutub al-'arabiyya*, (5), όπ. παρ., σ. 6.

⁸⁰⁷ Al-Yūnīnī, *Dhayl mir'āt al-zamān*, (2), όπ. παρ., σ. 438.

⁸⁰⁸ Το ότι ο al-Ja'farī ανήκε στο σουνιτικό Ισλάμ αποδεικνύεται από τα ακόλουθα επιχειρήματα: α) Στην εισαγωγή των έργων του αναφέρεται στους συντρόφους του Μωάμεθ. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 96. β) Κάνει χρήση της προφητικής παράδοσης του Μωάμεθ. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 430, 443, 474, 481. γ) Κάνει αναφορά στα πρόσωπα του ευρύτερου κύκλου των συντρόφων του Μωάμεθ, όπως λ.χ. ο 'Abd al-Rahman ibn 'Awf (580-652), ο Sa'd ibn Abī Waqqās (595-674) κ.ά. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 444, 446, 448. δ) Αναφέρεται στους πρώτους χαλίφες με τη σειρά που είναι γνωστή στους οπαδούς της σουνιτικής παράδοσης. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il*

Ja'fariyya⁸⁰⁹ λόγω του ονόματός τους που είναι «al-Ja'farī», στο σιιτικό Ισλάμ⁸¹⁰. Επίσης, ακολουθούσε, προφανώς και τη σχολή ισλαμικού Δικαίου των σαφιτών (Shāfi'ī)⁸¹¹.

Το ότι ο al-Ja'farī ανήκε στην ομάδα των ασσαριτών αποδεικνύεται από τα παρακάτω επιχειρήματα: α) Ο al-Ja'farī πίστευε στις επτά θείες ιδιότητες, τις οποίες οι ασσαρίτες ονομάζουν «λογικές ιδιότητες» και οι οποίες, άλλωστε, αποτελούν βασικό δόγμα της σχολής τους⁸¹².

Ως γνωστόν, οι ασσαρίτες υποστηρίζουν, ότι ο Θεός έχει δύο κατηγορίες ιδιοτήτων: α) τις ιδιότητες του θείου είναι ή της ουσίας του Θεού (*ṣifāt al-dhāt*)⁸¹³ και β) τις ιδιότητες των ενεργειών ή της δράσεως του Θεού (*ṣifāt al-afa'al*)⁸¹⁴. Οι πρώτες ιδιότητες, αυτές που αφορούν στην ουσία και το είναι του Θεού, είναι αιώνιες, εγγενείς και συνεπώς δεν είναι δημιουργημένες⁸¹⁵. Είναι οι ακόλουθες επτά: α) η δύναμη (*al-qudra*), β) η γνώση (*al-ilm*), γ) η ζωή (*al-hayāh*), δ) η βούληση (*al-irāda*), ε) η ακοή (*al-sam'a*), στ) η όραση (*al-baṣar*), ζ) ο λόγος (*al-kalām*)⁸¹⁶. Οι ιδιότητες αυτές δε διακρίνονται από την ουσία του, αλλά είναι ένα και το αυτό με την ουσία

al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd, όπ. παρ., σσ. 443, 494, 499. ε) Αποδίδει τις πρόπουσες τιμές, με τις ανάλογες προσφωνήσεις, σε ορισμένους από τους συντρόφους του Μωάμεθ, όπως στον 'Imran ibn Ḥusayn (-673), τον 'Abdallāh ibn Mas'ūd (594-653) κ.ά. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 505, 509.

⁸⁰⁹ Η Ja'fariyya είναι γνωστή επίσης και ως Athnā 'ashariyyah, δηλ. «Δωδεκαδικοί σίιτες», ή ιμαμίτες και ανήκουν στο σιιτικό Ισλάμ. Το όνομά της το έλαβε από τον ιδρυτή της Ja'far ibn Muḥammad al-Ṣādiq (702-765).

⁸¹⁰ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 52-55.

⁸¹¹ Το ότι ο al-Ja'farī ήταν σαφίτης (Shāfi'ī) αποδεικνύεται από τα εξής επιχειρήματα: α) Σχεδόν όλοι όσοι κυβέρνησαν την Αίγυπτο –εκτός τού Sayf al-Dīn Quṭuz (1259-1260), ο οποίος ήταν οπαδός της σχολής των χαναφιτών (Ḥanafī)– από τη δυναστεία των Αγιουβιδών αλλά και των Μαμελούκων, στην εποχή κατά την οποία έζησε και έδρασε ο al-Ja'farī, υπήρξαν της σχολής του ισλαμικού Δικαίου των σαφιτών. β) Επίσης, τα δικαστήρια στην Αίγυπτο ακολουθούσαν τότε τη σχολή ισλαμικού Δικαίου των σαφιτών. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 55-56. Περισσότερα για το θέμα αυτό και τη μεταρρύθμιση του δικαστικού συστήματος υπέρ της νομικής σχολής των σαφιτών, βλ. Y. Rapoport, «Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qāḍis under the Mamluks», στο: *Islamic Law and Society* 10 (2003) 210-228.

⁸¹² Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 307-308.

⁸¹³ F. 'Awan, *Ilm al-Kalām w-madarisuhu*, όπ. παρ., σ. 279.

⁸¹⁴ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ., σ. 190.

⁸¹⁵ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ.

⁸¹⁶ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ.

του⁸¹⁷. Οι δεύτερες θείες ιδιότητες αφορούν στις ενέργειες του Θεού, τη δράση του μέσα στην ιστορία και συνεπώς δεν είναι αιώνιες. Αυτές είναι η δημιουργία, η θεία πρόνοια κ.λπ.⁸¹⁸.

β) Ο al-Ja'farī αρνείται να αποδώσει τις κακές πράξεις των ανθρώπων στον Θεό, δίνοντας έμφαση στη σχετική ελευθερία του ανθρώπου που αποτελεί επίσης βασικό δόγμα των ασσαριτών⁸¹⁹. Είναι γεγονός, ότι σε αντίθεση με τη θέση των μουταζιλιτών, ότι ο άνθρωπος είναι αποκλειστικός υπεύθυνος για τις πράξεις του, οι ασσαρίτες υποστήριζαν, ότι οι πράξεις των ανθρώπων είναι συνισταμένη δύο παραγόντων: του Θεού και του ανθρώπου⁸²⁰. Επομένως, το ανθρώπινο ήθος, η ανθρώπινη πράξη, αποτελούν συνέργεια Θεού και ανθρώπου⁸²¹. Άρα, για τους ασσαρίτες, ο άνθρωπος ενεργεί μεν αυτόνομα, όμως ταυτόχρονα στις ενέργειες του ανθρώπου συμμετέχει και ο Θεός⁸²². Πρόκειται στην ουσία για σχετική ή περιορισμένη ελευθερία του ανθρώπου.

Προκειμένου να δώσουν μια λογική εξήγηση επί του εν λόγω θέματος ανέπτυξαν τη γνωστή διδασκαλία περί *kasb* και *iktisāb*, περί απόκτησης και κέρδους ή απολαβής από το αποκτώμενο⁸²³. Αυτό σημαίνει, ότι ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να επιτύχει τις περιορισμένες πράξεις του και να έχει κέρδος απ' αυτές ή να τις απορρίψει⁸²⁴. Αυτό επιτυγχάνεται από την ικανότητα που έβαλε μέσα στον άνθρωπο ο Θεός με τον θείο προορισμό⁸²⁵. Στην ουσία πρόκειται για την ικανότητα, η οποία στη γλώσσα των ασσαριτών αποκαλείται *istiṭā'a* και αναφέρεται στην έμφυτη ικανότητα που επιτρέπει στον πιστό να οικειωθεί ελεύθερα τις αποφάσεις του Θεού⁸²⁶. Η πράξη είναι κέρδος στο μέτρο που αναφέρεται στην ικανότητα του ανθρώπου που δημιουργήθηκε από τον Θεό να ενεργεί⁸²⁷. Ο άνθρωπος με βάση την ικανότητά του δύναται να οικειωθεί τις περιορισμένες πράξεις του και να απολαύσει το κέρδος σ' αυτές, χωρίς αυτό να σημαίνει, ότι αλλάζει κάτι από τον θείο προορισμό και το θείο

⁸¹⁷ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ., σ. 191.

⁸¹⁸ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ., σ. 190.

⁸¹⁹ Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 259.

⁸²⁰ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ., σ. 194.

⁸²¹ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ.

⁸²² M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ.

⁸²³ A. Ζιάκα, *Το Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, όπ. παρ., σ. 102.

⁸²⁴ A. Ζιάκα, *Το Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, όπ. παρ.

⁸²⁵ A. Ζιάκα, *Το Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, όπ. παρ.

⁸²⁶ A. Ζιάκα, *Το Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, όπ. παρ.

⁸²⁷ A. Ζιάκα, *Το Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, όπ. παρ.

διάταγμα (*qadar*)⁸²⁸.

γ) Την εποχή που έζησε ο al-Ja'farī στην Αίγυπτο, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, στην εξουσία ήταν η δυναστεία των Αγιουβιδών, οι βασικοί εκπρόσωποι της οποίας ανήκαν στη σχολή των ασσαριτών, προεξάρχοντας του Λεοντόκαρδου Σαλαδίνου⁸²⁹.

Ο al-Ja'farī υπήρξε γνώστης πολλών επιστημών της εποχής του, όπως εξάλλου οι περισσότεροι διανοούμενοι της περιόδου⁸³⁰. Ήταν γνώστης του ισλαμικού Δικαίου (*Fiqh*)⁸³¹, των θρησκευτών και ειδικότερα του Χριστιανισμού και του Ιουδαϊσμού⁸³², της διαλεκτικής –ιδίως στο πεδίο του θρησκευτικού διαλόγου και της αντιρρητικής⁸³³–, της λογοτεχνίας, της φιλολογίας⁸³⁴, καθώς και της συλλογής των προφητικών παραδόσεων (*hadīth*)⁸³⁵. Για τον ίδιο λόγο οι τοπικοί άρχοντες τον παρότρυναν να συγγράψει απαντητικά έργα κατά των χριστιανών και του Χριστιανισμού εν γένει⁸³⁶. Επιπλέον, ήταν γνώστης της κοπτικής και της εβραϊκής γλώσσας⁸³⁷.

4.3. Τα έργα

Παρότι ο al-Ja'farī, όπως ήδη αναφέρθηκε, διέθετε ευρεία γνώση των επιστημονικών πεδίων και παρότι οι ιστορικοί υποστηρίζουν, ότι το έργο που άφησε ο συγγραφέας ήταν πλούσιο, εντούτοις, οι ίδιοι ιστορικοί δεν

⁸²⁸ A. Ziāka, *To Kalām kai ta islamiká reýmata skéψης*, όπ. παρ., σσ. 102-103.

⁸²⁹ H. Ibrahim, *Tārīkh al-Islām al-siāsi wal-dīni wal-thaqāfi wal-iqtima'ih*, (4), όπ. παρ., σσ. 378-379.

⁸³⁰ Al-Yūnīnī, *Dhayl mir 'āt al-zamān*, (2), όπ. παρ., σ. 438.

⁸³¹ D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ., σ. 73.

⁸³² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafā al-Taṭawāh wa-l-Injīl*, (1), όπ. παρ. Εξάλλου, όπως θα αναφερθεί και στη συνέχεια, συνέγραψε δύο πολεμικά έργα κατά του Χριστιανισμού και ένα κατά του Χριστιανισμού και του Ιουδαϊσμού.

⁸³³ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafā al-Taṭawāh wa-l-Injīl*, (1), όπ. παρ., σ. 42. Κάτι τέτοιο αποδεικνύεται από τα πολεμικά του έργα κατά του Χριστιανισμού και του Ιουδαϊσμού, μέσα από τα οποία ανοίγει διάλογο με τις δύο μονοθεϊστικές θρησκείες.

⁸³⁴ Al-Dahabī, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-masāhīr wa-l-a'lām: ḥawādīṭ wa-wafayāt: 661-670*, όπ. παρ., σ. 262.

⁸³⁵ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 48.

⁸³⁶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 49.

⁸³⁷ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 106-115 και 358, 391.

αναφέρουν τους τίτλους των έργων αυτών⁸³⁸. Έτσι, τα μοναδικά γνωστά του έργα είναι τα τρία πολεμικά, για τα οποία θα γίνει εκτενής αναφορά αμέσως παρακάτω, αφού και τα τρία θα απασχολήσουν την παρούσα εργασία⁸³⁹.

«Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο»⁸⁴⁰

Το έργο αυτό του al-Ja'farī έχει πολεμικό χαρακτήρα κατά του Ιουδαϊσμού και του Χριστιανισμού, καθώς και των οπαδών των δύο θρησκειών. Το εν λόγω έργο αποτελεί το πρώτο πολεμικό έργο του al-Ja'farī κατά των ιουδαϊκών και των χριστιανικών πεποιθήσεων⁸⁴¹. Ως προς τον χρόνο συγγραφής του έργου, δεν υπάρχει βεβαιότητα, πιθανόν όμως

⁸³⁸ Al-Yūnīnī, *Dhayl mir'āt al-zamān*, (2), όπ. παρ. Για παράδειγμα ενώ ο al-Dahabī αναφέρει, ότι ο al-Ja'farī, πράγματι, έγραψε αρκετά έργα, όπως λ.χ. ποίησης, πεζογραφίας κλπ., ωστόσο, ο ίδιος δεν παρουσιάζει κάποιον κατάλογο των έργων αυτών. Βλ. Al-Dahabī, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-masāhīr wa-l-a'lām: haiwādīy wa-wafayāt: 661-670*, όπ. παρ.

⁸³⁹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wādīh al-mashhūd min fadā'ih al-Nasārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 49-50.

⁸⁴⁰ Ο τίτλος του έργου αυτού στα αραβικά είναι: *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*. Το έργο αυτό, εξ όσων είναι γνωστό, σώζεται σε τέσσερα χειρόγραφα τμηματικά. Το αρχαιότερο όλων ευρίσκεται στην Κωνσταντινούπολη, στη Βιβλιοθήκη Süleymaniye (MS Istanbul, Süleymaniye – Reisulkuttub 6, 184 fols). Το χειρόγραφο αυτό εγράφη περί το 1239 και καλύπτει το πρώτο μέρος του έργου, από την αρχή μέχρι το πρώτο μισό του έκτου κεφαλαίου. Το δεύτερο χειρόγραφο ευρίσκεται και αυτό στην Κωνσταντινούπολη, επίσης στη Βιβλιοθήκη Süleymaniye (MS Istanbul, Süleymaniye - Damad Ibrahim 4, 188 fols). Χρονολογείται και αυτό περί το 1239. Το χειρόγραφο αυτό καλύπτει τη συνέχεια του προηγούμενου, δηλ. εκτείνεται από το δεύτερο μισό του έκτου κεφαλαίου μέχρι το τέλος του έργου. Σύμφωνα με μια σημείωση στο τέλος των χειρογράφων, αμφότερα ελέγχονται και επαληθεύονται από τον ίδιο τον συγγραφέα. Ένα ακόμη χειρόγραφο ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη Chester Beatty της Ιρλανδίας. Χρονολογείται περί το 1490. Το χειρόγραφο αυτό διασώζει τα αρχικά τμήματα του έργου (MS Dublin, Chester Beatty Library, fols 1-65). Ένα τέταρτο χειρόγραφο ευρίσκεται στη Μεδίνα της Σαουδικής Αραβίας και χρονολογείται περί το 1764 (MS Medina, 'Arif Hikmat - Tawhid 130, 121 fols). Το χειρόγραφο αυτό αρχίζει από το δεύτερο μισό του έκτου κεφαλαίου και εκτείνεται μέχρι το τέλος του έργου. Για τις σχετικές εκδόσεις του έργου αυτού, γίνεται λόγος στην εισαγωγή.

⁸⁴¹ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ., σ. 481. Κάτι τέτοιο αποδεικνύεται από τους ισχυρισμούς του ίδιου του al-Ja'farī, ο οποίος στα προλεγόμενα του δευτέρου έργου του (*Το βιβλίο των δέκα ερωτήσεων: Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων*) αναφέρει ρητά, ότι το πρώτο από τα δύο έργα, για το οποίο γίνεται λόγος παραπάνω, το έγραψε στις αρχές της νεότητάς του. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wādīh al-mashhūd min fadā'ih al-Nasārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 105-106.

να εγράφη πριν το 1221⁸⁴². Η γλώσσα, στην οποία εγράφη, είναι η αραβική⁸⁴³. Το έργο αυτό, όπως υποστηρίζει ο D. Cucarella, πρέπει να υπήρξε αρκετά δημοφιλές στους μουσουλμάνους του Καΐρου και ενδεχομένως να οδήγησε αρκετούς μουσουλμάνους να συμμετάσχουν στη θεολογική αντιπαράθεση με τους χριστιανούς και τους ιουδαίους⁸⁴⁴.

Σχετικά με τον σκοπό συγγραφής του έργου, ο al-Ja'farī το συνέγραψε μάλλον για δύο βασικούς λόγους⁸⁴⁵: α) προκειμένου να αποδείξει και να αναιρέσει τα θεολογικά λάθη των ιουδαίων και των χριστιανών και β) να καλέσει και να οδηγήσει τους οπαδούς των δύο αυτών θρησκειών στη θρησκεία του Ισλάμ⁸⁴⁶.

Το έργο χωρίζεται σε δέκα κεφάλαια, μέσα από τα οποία ο συγγραφέας εκθέτει και στη συνέχεια αναιρεί τα κατ' αυτόν θεολογικά σφάλματα των οπαδών της Βίβλου. Πιο συγκεκριμένα, στην εισαγωγή του έργου εξηγεί τα κίνητρα και τους λόγους που τον ώθησαν να συγγράψει το εν λόγω έργο, αναπτύσσοντας, συγχρόνως, τη μεθοδολογία της μελέτης του⁸⁴⁷. Εν συνεχεία εκθέτει αναλυτικά τα επιχειρήματά του σε δέκα κεφάλαια⁸⁴⁸, ως εξής:

Στο πρώτο κεφάλαιο ο συγγραφέας παρουσιάζει δέκα επιχειρήματα μέσα από τα Ευαγγέλια που κατά τον ίδιο αποδεικνύουν την ανθρωπινή φύση του Χριστού⁸⁴⁹.

Το δεύτερο κεφάλαιο το αφιερώνει στο να αποδείξει την προφητική ιδιότητα του Ιησού Χριστού⁸⁵⁰. Παρουσιάζει τριάντα δύο επιχειρήματα

⁸⁴² L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ. Είναι γεγονός, ότι ο ίδιος ο al-Ja'farī δεν αναφέρει ρητά τον χρόνο συγγραφής του εν λόγω έργου του. Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ., σ. 56.

⁸⁴³ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁴⁴ D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Šālih b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ., σ. 75.

⁸⁴⁵ Υπάρχει και μία ακόμη άποψη, εκτός από τους δύο παραπάνω λόγους, σχετικά με το γιατί συνέγραψε το εν λόγω έργο ο al-Ja'farī. Η άποψη αυτή θεωρεί, ότι ένας παράγοντας που έπαιξε ρόλο στη συγγραφή του συγκεκριμένου έργου είναι η πολιτική και κοινωνική κατάσταση της εποχής, κατά την οποία έδρασε και έζησε ο συγγραφέας. Ειδικότερα, οι επιδρομές των σταυροφόρων και η γενικότερη αντιπαράθεση ανάμεσα στους χριστιανούς και τους μουσουλμάνους σε θεωρητικό επίπεδο, τον οδήγησαν στη συγγραφή του έργου. Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ. Με άλλα λόγια, υπήρχε πρόσφορο έδαφος προκειμένου να παρακινηθεί ο al-Ja'farī να συγγράψει το εν λόγω έργο.

⁸⁴⁶ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁴⁷ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁴⁸ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁴⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ., σ. 53.

⁸⁵⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

μέσα από τα Ευαγγέλια που έχουν να κάνουν με τα θαύματα, τις ρήσεις και τις πράξεις του Ιησού Χριστού⁸⁵¹.

Στο τρίτο κεφάλαιο αναπτύσσει την κατά τη γνώμη του μεταφορική ερμηνεία των διαφόρων βιβλικών όρων, όπως λ.χ. «Πατήρ», «Υιός», «Θεός», «Κύριος» κ.λπ.⁸⁵².

Το τέταρτο κεφάλαιο το αφιερώνει ο συγγραφέας στο να αποδείξει την κατά τη γνώμη του αλλοίωση των Ευαγγελίων⁸⁵³. Αναφέρει πενήντα θέματα τα οποία, κατ' αυτόν, αποδεικνύουν τις αντιφάσεις των Ευαγγελίων και κατά συνέπεια τεκμηριώνει τη μη αξιοπιστία τους⁸⁵⁴.

Το πέμπτο κεφάλαιο αφιερώνεται στο ζήτημα της σταυρώσεως του Ιησού Χριστού⁸⁵⁵. Ο συγγραφέας αποπειράται να αποδείξει μέσα από ποικίλα επιχειρήματα, ότι ο Χριστός δε σταυρώθηκε και παράλληλα παρουσιάζει τις αντιφάσεις των χριστιανών, ενώ επίσης προσπαθεί να αναιρέσει τη θεότητα του Ιησού Χριστού⁸⁵⁶.

Στο έκτο κεφάλαιο ο al-Ja'farī απαντά σε διάφορα θεολογικά ερωτήματα που τέθηκαν από τους χριστιανούς προς τους μουσουλμάνους⁸⁵⁷. Ειδικότερα, απαντά σε δέκα εννέα ερωτήσεις των χριστιανών και εν συνεχεία επιχειρεί να αντικρούσει τη θεότητα του Χριστού μέσα από την Παλαιά Διαθήκη⁸⁵⁸.

Στο έβδομο κεφάλαιο ο συγγραφέας εκθέτει τις διαφωνίες των διαφόρων χριστιανικών ομάδων όσον αφορά στο χριστολογικό ζήτημα⁸⁵⁹. Στη συνέχεια αναιρεί τις απόψεις των ομάδων αυτών. Στο ίδιο κεφάλαιο αντικρούει το δόγμα της Αγίας Τριάδος⁸⁶⁰.

Στο όγδοο κεφάλαιο θίγονται οι δογματικές διαφορές ανάμεσα στις δύο θρησκείες⁸⁶¹.

Στο ένατο κεφάλαιο αναφέρονται τα κατά τον συγγραφέα σκάνδαλα και οι εκτροπές των χριστιανών και των ιουδαίων μέσα από τις Γραφές τους⁸⁶². Παρουσιάζονται ενενήντα τρία σκάνδαλα των οπαδών της

⁸⁵¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

⁸⁵² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ., σ. 54.

⁸⁵³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

⁸⁵⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

⁸⁵⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

⁸⁵⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

⁸⁵⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

⁸⁵⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

⁸⁵⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ., σσ. 54-55.

⁸⁶⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ., σ. 255.

⁸⁶¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

⁸⁶² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

Βίβλου⁸⁶³.

Στο δέκατο και τελευταίο κεφάλαιο εκτίθενται βιβλικές προφητείες σχετικά με τον Μωάμεθ. Το έργο ολοκληρώνεται με την αξιολόγηση και την αντιμετώπιση των χριστιανικών αντιρρήσεων στην προφητική ιδιότητα του Μωάμεθ⁸⁶⁴.

Στην πραγματεία αυτή ο al-Ja'farī έχει υπόψη του τα αντίστοιχα αντιρρητικά έργα κατά του Χριστιανισμού που είχαν συγγράψει αρκετοί προγενέστεροι μουσουλμάνοι λόγιοι, όπως λ.χ. το έργο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, του al-Ṭabarī, ή το ανάλογο του γνωστού μουταζιλίτη al-Jāhiz, ή το ανάλογο του al-Dimyāṭī⁸⁶⁵ κ.ά.⁸⁶⁶.

«Το βιβλίο των δέκα ερωτήσεων: Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων»⁸⁶⁷

Το έργο αυτό αποτελεί ουσιαστικά περίληψη του πρώτου βασικότερου έργου του, στο οποίο έγινε σχετική αναφορά εκτενώς προηγουμένως⁸⁶⁸. Την πραγματεία αυτή ο al-Ja'farī την έγραψε κατόπιν εντολής του βασιλέα al-Kāmil (1218-1238), ο οποίος είχε δεχθεί προηγουμένως επιστολή από τον αυτοκράτορα των Ρωμιών ή όπως τον αποκαλεί “τύραννο των Ρωμιών” (*tāghiyat al-Rūm*), η οποία περιείχε μια σειρά θεολογικών ερωτημάτων⁸⁶⁹.

⁸⁶³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

⁸⁶⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, (1), όπ. παρ.

⁸⁶⁵ Ο al-Dimyāṭī υπήρξε μουσουλμάνος συγγραφέας, του οποίου τα βιογραφικά στοιχεία είναι άγνωστα. Περισσότερα περί αυτού γίνεται λόγος παραπάνω.

⁸⁶⁶ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ., σσ. 481-482.

⁸⁶⁷ Ο τίτλος του έργου στα αραβικά είναι: *Al- 'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*. Το έργο αυτό, εξ όσων είναι γνωστό, σώζεται σε δύο χειρόγραφα. Το πρώτο χειρόγραφο ευρίσκεται στη Βιβλιοθήκη Chester Beatty, ενώ ένα αντίγραφο του υπάρχει στο Ισλαμικό Πανεπιστήμιο του Riyāḍ, με αριθμό 4602. Το δεύτερο χειρόγραφο ευρίσκεται στο Βρετανικό Μουσείο του Λονδίνου, με αριθμό 16661 (MS London, BL - Add. 16661, fols 2-73). Το χειρόγραφο αυτό χρονολογείται το 1617. Επίσης, υπάρχουν και δύο αντίγραφα αυτού του χειρογράφου: ένα που φυλάσσεται στο Κέντρο Έρευνας και Ισλαμικών Σπουδών της Σαουδικής Αραβίας, του βασιλέα Faisal, με αριθμό 08950-08949 και ένα ακόμη που φυλάσσεται στο Ντουμπάι των Ηνωμένων Αραβικών Εμιράτων, στο Κέντρο Πολιτισμού και Πολιτιστικής Κληρονομιάς Jum'ait al-Majid, με αριθμό 3958. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al- 'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 68-71. Για τις σχετικές εκδόσεις και μεταφράσεις του έργου αυτού, γίνεται λόγος στην εισαγωγή.

⁸⁶⁸ A. Mabruk, *Kitāb al- 'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 50.

⁸⁶⁹ A. Mabruk, *Kitāb al- 'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 102.

Η αναφορά του al-Ja'farī στον αυτοκράτορα των Ρωμιών, οδήγησε τους ερευνητές να εκφράσουν διαφορετικές απόψεις, ως προς το ερώτημα: Σε ποιόν αυτοκράτορα αναφέρεται ο μουσουλμάνος λόγιος;

Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, ο Francis Triebs υποστήριξε, ότι ο χριστιανός αυτοκράτορας, στον οποίο αναφέρεται ο al-Ja'farī, πρέπει να ήταν ο βυζαντινός αυτοκράτορας της εποχής εκείνης, δηλ. ο Θεόδωρος Λάσκαρης (1175-1222), αυτοκράτορας της Νικαίας (1205-1222), ο οποίος, μάλιστα ήταν εξόριστος, μετά την κατάληψη της Κωνσταντινούπολης από τους σταυροφόρους⁸⁷⁰. Η άποψη αυτή υιοθετήθηκε στη μεταγενέστερη δυτική βιβλιογραφία. Ανάλογη θέση διατυπώνει και η L. Demiri⁸⁷¹.

Ωστόσο, κάποιοι ερευνητές, όπως ο D. Cucarella, υποστηρίζει, ότι ο Ρωμιός αυτοκράτορας, στον οποίο αναφέρεται ο al-Ja'farī μάλλον ήταν ο Φρειδερίκος Β' Χοενστάουφεν (Federico II Hohenstaufen, 1194-1250)⁸⁷² και τούτο διότι ο Φρειδερίκος Β' κατείχε τον τίτλο του βασιλέα των Ρωμαίων (*al-Rūm*) από το 1212 έως το 1220⁸⁷³. Ανάλογη άποψη με τον D. Cucarella, παρουσιάζει και η Amal bint Mabruk⁸⁷⁴.

Η εκτίμηση μας είναι, ότι ο εν λόγω Ρωμιός αυτοκράτορας, μάλλον ήταν ο βυζαντινός αυτοκράτορας Θεόδωρος Λάσκαρης, αφού ο al-Ja'farī χρησιμοποιεί τη λέξη *al-Rūm* και όχι *al-Rumān*, για να αναφερθεί στους Ορθοδόξους, ως πολίτες της Νέας Ρώμης, της βυζαντινής αυτοκρατορίας⁸⁷⁵. Κατά συνέπεια, όταν αναφέρεται στον "τύραννο των Ρωμιών" (*tāghiyat al-Rūm*), εννοεί τον τύραννο των Ορθοδόξων. Επιπλέον την εποχή εκείνη, αυτοκράτορας του Βυζαντίου, ήταν ο Θεόδωρος Λάσκαρης.

Σ' αυτά τα ερωτήματα αυτά του Ρωμιού αυτοκράτορα, κλήθηκε να απαντήσει ο μουσουλμάνος λόγιος al-Ja'farī με το εν λόγω σύγγραμμά του⁸⁷⁶.

⁸⁷⁰ F. Triebs, *Liber decem quaestionum contra Christianos*, Typis Caroli Drobnig, Bonn, 1897, iii.

⁸⁷¹ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ., σ. 484.

⁸⁷² Για τις σχέσεις του Φρειδερίκου Β' με τον ισλαμικό κόσμο, βλ. D. Abulafia, *Frederick II: A Medieval Emperor*, Oxford University Press, New York 1992, σσ. 251-289, ειδικότερα σσ. 256-258.

⁸⁷³ Περισσότερα για την επιχειρηματολογία του D. Cucarella, βλ. D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Šāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ.

⁸⁷⁴ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 65.

⁸⁷⁵ Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 286.

⁸⁷⁶ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

Αναφορικά με τον χρόνο συγγραφής του έργου, από στοιχεία που δίνει ο ίδιος ο al-Ja'farī συνάγεται, ότι το έργο πρέπει να εγράφη περί το 1221⁸⁷⁷. Η γλώσσα, στην οποία εγράφη, είναι η αραβική⁸⁷⁸.

Το έργο αποτελείται από δέκα κεφάλαια σε μορφή ερωτήσεων⁸⁷⁹:

Το πρώτο κεφάλαιο πραγματεύεται την ανθρώπινη φύση του Χριστού, την οποία ο συγγραφέας επιδιώκει να τεκμηριώσει βιβλικά⁸⁸⁰.

Στο δεύτερο κεφάλαιο ο συγγραφέας προσπαθεί να αποδείξει την προφητική ιδιότητα του Χριστού μέσα από τις Γραφές⁸⁸¹.

Στο τρίτο κεφάλαιο ο συγγραφέας αναιρεί μέσα από τη Βίβλο τους όρους που χρησιμοποιούν οι χριστιανοί: «Πατήρ», «Υιός», «Κύριος», «Θεός»⁸⁸².

Το τέταρτο κεφάλαιο ο συγγραφέας προσπαθεί να αποδείξει τις κατ' αυτόν αντιφάσεις της Βίβλου και κατά συνέπεια, την αλλοίωσή της⁸⁸³.

Στο πέμπτο κεφάλαιο αμφισβητείται το γεγονός της σταυρώσεως του Χριστού⁸⁸⁴.

Στο έκτο κεφάλαιο παρατίθενται απαντήσεις σε διάφορες ερωτήσεις που δέχονται οι μουσουλμάνοι⁸⁸⁵.

Στο έβδομο κεφάλαιο απορρίπτεται η σάρκωση του Υιού και Λόγου του Θεού⁸⁸⁶.

Το όγδοο κεφάλαιο περιλαμβάνει συζήτηση για τις δογματικές διαφορές ανάμεσα στις δύο θρησκείες⁸⁸⁷.

Το ένατο κεφάλαιο πραγματεύεται διάφορα θρησκευτικά θέματα, τα σκάνδαλα, όπως τα αποκαλεί ο συγγραφέας που σχετίζονται με τους Ιουδαίους και τους χριστιανούς⁸⁸⁸.

⁸⁷⁷ Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 106. Επιπλέον, ως προς τον τόπο συγγραφής, από τα λεγόμενα του συγγραφέα συνάγεται το συμπέρασμα, ότι γράφηκε στο Fustāṭ της Αιγύπτου. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 67.

⁸⁷⁸ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁷⁹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 61.

⁸⁸⁰ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁸¹ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁸² L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁸³ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁸⁴ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁸⁵ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁸⁶ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁸⁷ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁸⁸ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

Το δέκατο και τελευταίο κεφάλαιο σχετίζεται με τις βιβλικές προφητείες σχετικά με την προφητική ιδιότητα του Μωάμεθ⁸⁸⁹.

«Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών»⁸⁹⁰

Το έργο αυτό αποτελεί, όπως και το προηγούμενο, περίληψη του πρώτου βασικότερου έργου του συγγραφέα⁸⁹¹. Όπως μαρτυρεί ο ίδιος ο al-Ja'farī, έγραψε το έργο αυτό ως απάντηση στους Φράγκους, οι οποίοι έθεσαν πρώτοι προς τους μουσουλμάνους διάφορα ερωτήματα «κενά σοφίας», όπως τα χαρακτηρίζει ο al-Ja'farī⁸⁹².

Ως προς τον χρόνο σύνταξης του έργου, αυτός παραμένει άγνωστος⁸⁹³. Πάντως, φαίνεται ότι δεν πρέπει να εγράφη πολύ καιρό πριν το 1270⁸⁹⁴. Η γλώσσα τού εν λόγω έργου είναι και εδώ η αραβική.

Τα θέματα που πραγματεύεται το έργο αυτό είναι παρόμοια με αυτά που αναλύονται στα δύο προηγούμενα έργα. Το έργο που εξετάζεται εδώ χωρίζεται σε επτά κεφάλαια:

Το πρώτο κεφάλαιο απορρίπτει τη θεότητα του Χριστού⁸⁹⁵.

Το δεύτερο κεφάλαιο αρνείται την ενανθρώπιση του Ιησού Χριστού.

Το τρίτο κεφάλαιο απορρίπτει τη σταύρωση του Ιησού Χριστού⁸⁹⁶.

Στο τέταρτο κεφάλαιο ασκείται κριτική στο δόγμα της Αγίας Τριάδος.

Στο πέμπτο κεφάλαιο επιχειρείται να αποδειχθούν οι κατά τον συγγραφέα αντιφάσεις της Βίβλου⁸⁹⁷.

Στο έκτο κεφάλαιο ο al-Ja'farī επιχειρεί να αποδείξει την προφητική ιδιότητα του Χριστού.

Στο έβδομο και τελευταίο κεφάλαιο ο al-Ja'farī επιχειρεί να τεκμηριώσει την προφητική ιδιότητα του Προφήτη του Ισλάμ, Μωάμεθ⁸⁹⁸.

⁸⁸⁹ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁹⁰ Ο τίτλος του στα αραβικά είναι: *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*. Το έργο σώζεται στην Κωνσταντινούπολη, στη Βιβλιοθήκη της Αγίας Σοφίας, με τίτλο *Ayasofya* και αριθμό 2246 (MS Istanbul, Suleymaniye - Ayasofya 2246, 114 fols). Βλ. L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ., σ. 485. Για την έκδοση του έργου αυτού, γίνεται λόγος στην εισαγωγή.

⁸⁹¹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wādih al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 50.

⁸⁹² Βλ. Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 56-57.

⁸⁹³ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁹⁴ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁹⁵ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁹⁶ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁹⁷ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

⁸⁹⁸ L. Demiri, «Al-Ja'farī», όπ. παρ.

Στο έργο αυτό ο διάλογος αρθρώνεται στη βάση δύο κυρίων στρατηγικών: α) την προβολή επιχειρημάτων, τα οποία στηρίζονται στις Γραφές (*manqūl*) και β) την προβολή επιχειρημάτων, τα οποία στηρίζονται στην ορθολογική συλλογιστική (*‘aql*)⁸⁹⁹.

⁸⁹⁹ L. Demiri, «Al-Ja‘farī», όπ. παρ.

Γ' ΚΕΦΑΛΑΙΟ

3. Το δόγμα της Αγίας Τριάδος

Η περί Θεού έννοια στον Χριστιανισμό συνδέεται άρρηκτα με το Τριαδολογικό δόγμα⁹⁰⁰. Η περί Αγίας Τριάδος διδασκαλία αποτελεί θεμελιώδες δόγμα του Χριστιανισμού⁹⁰¹ και κατά συνέπεια της Κοπτικής Εκκλησίας⁹⁰². Το δόγμα αυτό, το οποίο υπογραμμίζει, ότι ο Θεός είναι ένας κατά την ουσία του και τριαδικός (Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα) κατά τα πρόσωπα ή τις υποστάσεις, έχει τις ρίζες του στην ίδια τη Βίβλο, αρχικά ως προτυπώσεις στην Παλαιά Διαθήκη⁹⁰³ και κατόπιν ως αποκάλυψη του μυστηρίου στην Καινή Διαθήκη⁹⁰⁴.

Η σχετική διδασκαλία διατυπώθηκε από την Εκκλησία, στο πλαίσιο αντιμετώπισης των αιρετικών προκλήσεων, στην Α' Οικουμενική Σύνοδο (325 μ.Χ., στη Νίκαια της Βιθυνίας) και τη Β' Οικουμενική Σύνοδο (381 μ.Χ., στην Κωνσταντινούπολη)⁹⁰⁵. Συγκεκριμένα, η αποκρυστάλλωση του Τριαδολογικού δόγματος πραγματοποιήθηκε με τη ρωμαλέα συμβολή των Καππαδοκών Πατέρων, καθώς και με την από τους τελευταίους αποσαφήνιση και καθιέρωση των όρων «ουσία», «φύσις», «πρόσωπον» και «υπόστασις»⁹⁰⁶.

Το Ισλάμ αρνείται κατηγορηματικά τη διδασκαλία περί Αγίας Τριάδος,

⁹⁰⁰ Γ. Μαριτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β'*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2000, σσ. 56-63.

⁹⁰¹ Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2005, σσ. 76-83.

⁹⁰² Μ. Mina, *ʿIlm al-lahūt bi-hāsab mu'ataqid al-kanīsa al-Qibṭiyah al-Urthūdhuksīyya*, (1), Μαṭba'at al-Amānah, al-Qāhirah, 1948, σσ. 157-212.

⁹⁰³ π. Ν. Λουδοβίκος, «Περί Θεού», στο: Κ. Αγόρας, Στ. Γιαγκάζογλου, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας*, Πάτρα: ΕΑΠ, 2002, 23-72, σ. 29.

⁹⁰⁴ π. Ν. Λουδοβίκος, «Περί Θεού», όπ. παρ., σσ. 23-39. Οι αναφορές περί του Τριαδικού Θεού στην Καινή Διαθήκη εντοπίζονται σε αρκετά σημεία. Επί παραδείγματι, βλ. τα λόγια του ίδιου του Χριστού: «Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Ματθ. 28, 19)· βλ. επίσης: «Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν» (Β' Κορ. 13, 13).

⁹⁰⁵ Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, όπ. παρ., σσ. 80-81.

⁹⁰⁶ Στο σημείο αυτό πρέπει να αναφερθεί, ότι η καθιέρωση των όρων αυτών στις θεολογικές συζητήσεις δεν ήταν πάντα αυτονόητη, αφού υπήρξε μια μακρά εξέλιξη προκειμένου να λάβουν την τελική τυποποίησή τους, όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Νικόλαος Ματσούκας· βλ. Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2006, σσ. 89-91.

αφού προβάλλει έναν άκαμπτο και απόλυτο μονοθεϊσμό (*al-tawhīd*), ο οποίος, ουσιαστικά, αποτελεί τον πυρήνα και την πεμπτουσία του⁹⁰⁷. Οι ασσαρίτες και οι μουταζιλίτες, στις οποίους ανήκουν οι εν λόγω μουσουλμάνοι λόγιοι, εισηγούνταν ακόμη πιο αυστηρή μονοθεϊστική διδασκαλία. Προκειμένου να διασφαλίσουν τη μοναδικότητα και την ενότητα του Θεού, αρνούνταν να αποδεχθούν τις θείες ιδιότητες, είτε γενικώς (μουταζιλίτες) είτε μερικώς (ασσαρίτες), όπως ήδη αναφέρθηκε. Οι μουσουλμάνοι θεολόγοι *mutakallimūn*, πολύ περισσότερο δε μεταξύ αυτών οι μουταζιλίτες, θεωρούσαν, ότι το να αποδέχονται τις θείες ιδιότητες ως πραγματικές στον Θεό συνεπάγεται μερισμό στη θεότητα.

Σχετικά με τον ισλαμικό μονοθεϊσμό αναφέρεται χαρακτηριστικά στο Κοράνιο: «Ο Θεός σας είναι ένας Θεός. Δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός απ' Αυτόν, που είναι ο Παντελεήμονας, ο Πολυεύσπλαχνος» {Κοράνιο 2:163}.

Παράλληλα με την αναφορά του στον απόλυτο μονοθεϊσμό, το κορανικό κείμενο απορρίπτει και καταδικάζει σταθερά το Τριαδολογικό δόγμα⁹⁰⁸. Αναφέρονται τα εξής σχετικά με το συγκεκριμένο δόγμα:

⁹⁰⁷ Η απόλυτη πίστη και λατρεία στον ένα και μόνο Θεό, δηλ. ο αυστηρός μονοθεϊσμός, όχι μόνο δεν είναι απλώς ο πυρήνας του Ισλάμ, αλλά, σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Προφήτη του Ισλάμ, Μωάμεθ, είναι αυτό που ορίζει και κατά συνέπεια αποτελεί το ίδιο το Ισλάμ. Βλ. Muslim ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (1), Tahqiq Abū Qātiba al-Fariaby, Riyād: Dār Tayibatān, 2006, σ. 24.

⁹⁰⁸ Βέβαια, στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί, ότι στον αραβικό χριστιανικό κόσμο επικρατεί η μετριοπαθής άποψη, ότι το Κοράνιο στα εν λόγω χωρία δεν αναφέρεται γενικά στη χριστιανική διδασκαλία περί Αγίας Τριάδος αλλά σε ορισμένες αιρετικές ομάδες, οι οποίες πίστευαν σε μια τριάδα αποτελούμενη από τον Θεό, τον Υιό και τη «Μητέρα» του Ιησού Χριστού, την Παναγία. Έτσι, λοιπόν, κατ' αυτούς, τα συγκεκριμένα κορανικά χωρία δεν απευθύνονται στους χριστιανούς γενικά αλλά σε μία ή σε κάποιες αιρετικές ομάδες που λάτρευαν τρεις διαφορετικούς θεούς. Μάλιστα, οι υποστηρικτές αυτής της απόψεως, προκειμένου να την τεκμηριώσουν, επικαλούνται ποικίλα κορανικά χωρία, τα οποία αναφέρουν, ότι οι χριστιανοί δεν είναι πολυθεϊστές αλλά πιστεύουν μόνο σε έναν Θεό. Λέγονται, χαρακτηριστικά, στα ακόλουθα χωρία τα εξής: «Μη φιλονικείτε με τους οπαδούς της Γραφής, εκτός αν πρόκειται για απλή συζήτηση και εκτός από εκείνους που αδικούν. Και να πείτε: "Πιστεύουμε στην αποκάλυψη που έχει σταλεί σ' εμάς και σε αυτή που έχει σταλεί σ' εσάς. Ο Θεός μας και ο Θεός σας είναι ένας. Και εμείς σ' αυτόν έχουμε υποταχθεί ως μουσουλμάνοι"» {Κοράνιο 29:46}. «Ανάμεσα στους οπαδούς της Γραφής υπάρχει μια μερίδα για το σωστό, απαγγέλλουν τα εδάφια [του Βιβλίου] του Θεού κατά τη νύκτα και γονατίζουν λατρεύοντας. Πιστεύουν στον Allāh και στην εσχάτη ημέρα, παραγγέλλουν ό,τι είναι σωστό και απαγορεύουν ό,τι είναι λάθος» {Κοράνιο 3:113-114}. Υπέρ της παραπάνω απόψεως, στην Κοπτική Εκκλησία, φαίνεται να είναι ο πατριάρχης Shenuda Γ' (1923-2012). βλ. Shenuda, «Al-Qur'ān wal-Masīhiyya», *Mijālit al-Hilāl*, 1970, σσ. 12-16. Παρόμοια θέση φαίνεται να έχει και ο Ευαγγελικός ιεραπόστολος, Anis Shorrosh, ο οποίος είχε άμεσες θεολογικές αντιπαραθέσεις και λογομαχίες με πολλούς μουσουλμάνους λογίους και ιεραποστόλους, με προεξάρχοντα τον διάσημο Ahmed Deedat (1918-2005). Βέβαια, χωρίς να γίνει περαιτέρω ανάλυση για το εάν έχει

«Πράγματι βλασφήμησαν όσοι είπαν [ενν. οι χριστιανοί] "Ο Allāh είναι ένας από τους τρεις της Τριάδας", γιατί δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από έναν Θεό» {Κοράνιο 5:73}.

Επίσης, σε άλλο κορανικό χωρίο γίνεται η εξής αναφορά: «Ω οπαδοί της Γραφής (χριστιανοί και ιουδαίοι), μη ξεπερνάτε τα όρια στη θρησκεία σας [...] και μη λέτε "Τριάδα". Παραιτηθείτε, θα είναι το καλύτερο για σας. Γιατί ο Allāh είναι ένας Θεός, ας είναι δοξασμένος» {Κοράνιο 4:171}.

Με βάση την παραπάνω κορανική διδασκαλία στο Ισλάμ διαμορφώθηκε μια αντιθετική θέση σχετικά με το δόγμα της Αγίας Τριάδος, το οποίο θεωρήθηκε ως «συνεταιρισμός» (*Shirk*)⁹⁰⁹, δηλ. ως ένα είδος πολυθεΐας. Οι μουσουλμάνοι θεωρούν, ότι οι χριστιανοί πιστεύουν και λατρεύουν τρεις θεούς και συνεπώς δεν είναι μονοθεϊστές⁹¹⁰. Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός, ορθά αποδίδει στην ελληνική γλώσσα, την κατηγορία αυτή των μουσουλμάνων, την οποία προσάπτουν στους χριστιανούς δηλ. του συνεταιρισμού και της πολυθεΐας, ως «έταιριαστάς». Επισημαίνει χαρακτηριστικά ο ιερός συγγραφέας: «Καλοῦσι (ενν. οι μουσουλμάνοι) δὲ ἡμᾶς (ενν. τους χριστιανούς) έταιριαστάς, ὅτι, φησίν, έταῖρον τῶ θεῶ παρεισάγομεν λέγοντες εἶναι τὸν Χριστὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεό»⁹¹¹.

Το Τριαδολογικό δόγμα θα αποτελέσει αντικείμενο συζητήσεως, αντιπαραθέσεως και διένεξης μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων, στο πλαίσιο του ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου⁹¹².

βάση η παραπάνω άποψη, εντούτοις, είναι ενδεικτικό, ότι η άποψη αυτή καλλιεργήθηκε στον αραβικό κόσμο πιθανόν με απολογητικά αντανάκλαστικά, προκειμένου, δηλ. οι χριστιανοί να αποτινάξουν από πάνω τους τις κατηγορίες του πολυθεϊσμού, τις οποίες αποδίδει το Κοράνιο και ασφαλώς και οι μουσουλμάνοι σ' αυτούς.

⁹⁰⁹ *Shirk* σημαίνει το να αποδίδεις «συνεταίρο» στον Θεό, δηλ. να θέτεις ενώπιον του Θεού και άλλες θεότητες· βλ. Ibn Faris, *M'ujam Maqayis al-Lūghah*, (3), Tahqiq 'Abdell Salam Muḥammad Harun, Dār al-Fikr, 1979, σ. 265.

⁹¹⁰ Η τάση αυτή διαμορφώθηκε από πολύ νωρίς. Αρκεί κάποιος να ανατρέξει στα αντιρρητικά έργα των μουσουλμάνων λογίων κατά του Χριστιανισμού (για τα οποία θα γίνει μια ενδεικτική αναφορά παρακάτω) και θα το αντιληφθεί αμέσως. Για μια σχετική μελέτη επί του εν λόγω θέματος, βλ. D. Thomas, «The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era», στο: *Islamic Interpretations of Christianity*, επιμ. Lloyd Ridgeon, Richmond: Curzon, 2001, σσ. 78-98· βλ. του ιδίου, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: abū 'Īsā al-Warrāq's "Against the Trinity"*, όπ. παρ..

⁹¹¹ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περί Αἰρέσεων ἐν Συντομία*, ρά' 40, PG 94, 767B.

⁹¹² Βλ. S. Khalil, *Christian Arabic Literature in the Abbasid period, Religion learning and science in the Abbasid period*, επιμ. M. Young, J. Latham & R. Serjeant, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1990, σσ. 446-460. Αρκετοί ήταν οι μουσουλμάνοι που έγραψαν πολεμικά έργα, μέσα από τα οποία αναιρούσαν το Τριαδολογικό δόγμα, όπως ήδη αναφέρθηκε. Ως παράδειγμα, αναφέρονται οι εξής: α) ο ανδαλουσιανός Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm (994-1064), με το έργο του *Κεφάλαιο*

Στο κεφάλαιο αυτό θα εξετασθεί η πολεμική των μουσουλμάνων λογίων κατά του Τριαδολογικού δόγματος και η απάντηση του al-Ṣafī στην ισλαμική κριτική.

Το ζήτημα του Τριαδολογικού δόγματος, αποτελεί ένα από τα βασικότερα ζητήματα που απασχολεί τους μουσουλμάνους λογίους αναφορικά με την πολεμική τους κατά του Χριστιανισμού. Ειδικότερα, το θέμα αυτό απασχολεί τους μουσουλμάνους λογίους al-Ṭabarī, al-Nāshī'

σχετικά με τις ομολογίες, τις σέκτες και τις αιρέσεις [βλ. Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fiṣal fi l-milal wa-l-ahwā' wa-l-nihal*, (1), Tahqīq Muḥammad 'Alī Sabih, Maktabat al-Salām al-'Ilmiyya, 1929, σσ. 47-51]· β) ο al-Qasim ibn Ibrāhīm al-Rassī (-860), με το πολεμικό του έργο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* (βλ. Al-Rassī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, Tahqīq Imām Ḥanafī 'Abd Allāh, al-Qāhirah: Dār al-Afāq al-'Arabiyyah, 2000, σσ. 33-35)· γ) ο Abu 'Abdullah al-Qurtūbī (1182-1258), με το έργο του *Πληροφορίες για τις διαφθορές και αυταπάτες της θρησκείας των χριστιανών και την παρουσίαση των πλεονεκτημάτων της θρησκείας του Ισλάμ και την επιβεβαίωση της προφητείας του προφήτη Μωάμεθ* (βλ. Al-Qurtūbī, *Kitāb al-I'lām bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwat nabiyyinā Muḥammad*, Tahqīq Aḥmad Hijāzī al-Saqqā, Dār al-Turāth al-'Arabī, 1980, σσ. 58-88)· δ) ο πρώην χριστιανός που ασπάσθηκε το Ισλάμ, Naṣr Ibn-Yaḥyā Ibn-'Īsā Ibn-Sa'īd al-Mutaṭabbib (-1163/93), με το έργο του *Η συμβολή της πίστεως στο σκάνδαλο της χριστιανικής θρησκείας* (βλ. Naṣr al-Mutaṭabbib, *An-naṣīha al-īmānīya fi faḍīhat al-milla al-Naṣrānīya*, Tahqīq Muḥammad 'Abdāllah, al-Qāhirah: Dār al-Saḥwa, 1986, σσ. 56-57 και 63-65)· ε) ο Ibn Taymiyya, με το κλασικό του έργο κατά του Χριστιανισμού [βλ. Ibn Taymiyya (1263-1328), *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīh*, (3), Tahqīq 'Alī ibn Ḥasan ibn Nāṣir, 'Abd al-'Azīz ibn Ibrāhīm al-'Askar, Ḥamdān ibn Muḥammad al-Ḥamdān, Riyāḍ: Dār al-'Aṣima, 1999, σσ. 182-295 και 457-494]· στ) ο ερμηνευτής του Κορανίου, Siddīq Ḥasan Khan (1832-1890), με το έργο του *Η αγνή θρησκεία* [βλ. H. Khan, *Al-Dīn al-Khālis*, (1), Tahqīq Muḥammad Sālim Hisham, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1995, σσ. 17-18] κ.ά. Από τους συγχρόνους ο Muḥammad Abū Zahra (1898-1974), ένας από τους ειδικούς του ισλαμικού Δικαίου του 20^{ου} αι., με το έργο του *Μαθήματα περί Χριστιανισμού* (βλ. M. Abū Zahra, *Muhadarat fi l-Naṣrānīya*, al-Riyāḍ: Al-Riassā li-Idārit al-Buḥūth al-'Ilmiyya, 1983, σσ. 121-129) κ.ά. Από την άλλη, από τους πρώτους χριστιανούς που ανέλαβαν την υπεράσπιση του Τριαδολογικού δόγματος κατά της ισλαμικής προκλήσεως, ήταν ο Σύρος Ορθόδοξος Θεόδωρος Αβουκαράς, επίσκοπος Ḥarrān (περ. 750-820/5), με την πραγματεία του, η οποία, σημειωτέον, αποτελεί το αρχαιότερο αραβικό χριστιανικό έργο και φέρει τον τίτλο *Λόγος που επιβεβαιώνει, ότι οι χριστιανοί δε μιλούν κατ' ανάγκην για τρεις θεούς, όταν λένε, ότι ο Πατήρ είναι Θεός και ο Υιός είναι Θεός και το Άγιο Πνεύμα είναι Θεός και ότι ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα είναι ένας Θεός, παρ' ότι το καθένα από αυτά είναι τέλειος Θεός* (βλ. Abū Qurrah, *Maymar Yuḥaqqiq annahu lā Yalzam an-Naṣārā an Yaqūlu Thalāthat Āliha idh Yaqūlūn al-Āb Īlāh wal-Ibn ilāh war-Rūh al-Qudus. Wa-anna al-Āb wal-Ībn war-Rūh al-Qudus Īlāh wa-law Kāna kull Wāḥid Minhum Tāmm 'alā Ḥidatih*, Tahqīq Constantine Bacha, Bayrūt: Maṭba'at al-Fawā'id, 1904, σσ. 23-47). Ανάλογα έπραξε και ο άσημος χριστιανός συγγραφέας 'Abd al-Masīh ibn Ishāq al-Kindī (περ. 8^{ος}-9^{ος} αι.) με το έργο του *Απολογία* (βλ. Al-Kindī, *Risālat 'Abdalmasīh al-Kindī, Risālatān fi al-Ḥiwār wal-Jadal bayn al-Masīhiyyah wal-Islām fi 'Ahd al-Khalifa al-Ma'mūn 813-834*, Tahqīq Georges Tartar, Paris: Asmar, 2011, σσ. 119-379). Ομοίως, ο Σύρος απολογητής Ḥabīb ibn Khidma Abū Rā'īta l-Takrītī (775-835) συνέγραψε την περιφημη *Α' Επιστολή περί της Αγίας Τριάδος*, προκειμένου να υπερασπισθεί το δόγμα της Αγίας Τριάδος (βλ. Abū Rā'īta l-Takrītī, *Al-risāla l-ūlā fi l-Thālūth al-muqaddas*, Tahqīq Samir Khalil, Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1996).

και al-Ja'farī⁹¹³. Περίπου το ένα τρίτο της ενότητας του έργου του al-Nāshī' περί Χριστιανισμού σχετίζεται με κριτική που ασκεί στο Τριαδολογικό δόγμα. Στα πολεμικά έργα των al-Ṭabarī και al-Ja'farī οι ανάλογες αναφορές είναι μεν λίγες, αλλά παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ειδικότερα, ο al-Ja'farī ασκεί κριτική στο Τριαδολογικό δόγμα αφιερώνοντας σχεδόν ολόκληρο το δεύτερο μέρος ενός κεφαλαίου στο κλασικό του έργο, καθώς και στην επιτομή του, όπως και ένα ολόκληρο κεφάλαιο στο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*. Οι σχετικές αναφορές του al-Ṭabarī είναι κυρίως στην εισαγωγή του πολεμικού του έργου *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*.

Αναφορικά με την απάντηση που δίνει ο al-Ṣafī στην κριτική των μουσουλμάνων λογίων, αξίζει να σημειωθεί, ότι το θέμα της Τριαδολογίας αποτελεί το τρίτο ζήτημα, μετά τη Χριστολογία και τη Σωτηριολογία, το οποίο απασχολεί τον Κόπτη θεολόγο στην απολογητική του κατά του Ισλάμ⁹¹⁴. Το θέμα αυτό αναπτύσσεται κυρίως στην απάντηση που δίνει στον al-Nāshī', καταλαμβάνοντας το ένα τρίτο του απολογητικού του έργου⁹¹⁵. Παράλληλα, για το δόγμα αυτό ο al-Ṣafī απαντά στους al-Ṭabarī και al-Ja'farī, αλλά με σαφώς λιγότερες αναφορές⁹¹⁶. Το ίδιο θέμα, επίσης, θίγεται από τον al-Ṣafī στα πρώτα έξι κεφάλαια της θεολογικής πραγματείας του περί Τριαδικότητας και θείας ενανθρωπήσεως⁹¹⁷.

1. Η διδασκαλία περί Θεού στον Χριστιανισμό

1.1. Το ισλαμικό ερώτημα

Πρώτος μουσουλμάνος λόγιος από τους εν λόγω τρεις που θίγει το θέμα της περί Θεού διδασκαλίας από τη σκοπιά του Χριστιανισμού είναι ο al-

⁹¹³ Εάν και ο al-Rāzī ασχολείται με το Τριαδολογικό δόγμα στο ερμηνευτικό του έργο *Η μεγάλη ερμηνεία*, ο al-Ṣafī δεν απαντά σ' αυτό. Επίσης, ο al-Rāzī θίγει το δόγμα αυτό και στο έργο του *Το τέλος των λογικών, στην εξοικείωση των αρχών*, στο οποίο, ενώ απαντά ο Κόπτης θεολόγος, ωστόσο, το αντίστοιχο απολογητικό του έργο δεν έχει σωθεί και κατά συνέπεια δε διασώζονται τα αντεπιχειρήματα του al-Ṣafī.

⁹¹⁴ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 186.

⁹¹⁵ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

⁹¹⁶ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ. Πρέπει να σημειωθεί, ότι τα επιχειρήματα του al-Ṣafī περί Αγίας Τριάδος στα απαντητικά έργα κατά του al-Ṭabarī και του al-Ja'farī είναι σχεδόν ίδια με αυτά της θεολογικής του πραγματείας περί Τριαδικότητας και θείας ενανθρωπήσεως.

⁹¹⁷ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

Ṭabarī.

Ο λόγιος αυτός, στο πολεμικό του έργο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, αρχικά, προκειμένου να αιτιολογήσει τη μεταστροφή του στο Ισλάμ μέσα από μια συλλογιστική επιχειρηματολογία, αναφέρει στην εισαγωγή, ότι, ενώ είναι προτιμότερο για όποιον ανήκει σε κάποια θρησκευτική ομάδα⁹¹⁸ να αγαπά την πίστη του, δηλ. τη θρησκεία του, ωστόσο στη συνέχεια επισημαίνει, ότι, εκείνος που ανήκει σε κάποια θρησκεία, δύναται να γνωρίσει το καλύτερο μέσω της εξετάσεως και της δοκιμασίας, η οποία πραγματοποιείται με τη λογική, το λόγο (*bi al-'aql*)⁹¹⁹. Διά της λογικής συνάγεται αναγκαία το συμπέρασμα, ότι η ύπαρξη του κόσμου προϋποθέτει κάποιο Δημιουργό του και ότι αυτός ο Δημιουργός είναι ένας αιώνιος Θεός⁹²⁰, κατά λογική αναγκαιότητα πάλι⁹²¹. Όποιος δεν χρησιμοποιεί τη λογική είναι αμαθής⁹²². Από την αμάθεια καταφεύγει στο παραστράτημα και εν συνεχεία στην απιστία⁹²³. Για τον al-Ṭabarī, η επιλογή του να μεταστραφεί στο Ισλάμ και να το ασπασθεί, οφείλεται στη δύναμη της λογικής, γι' αυτό και μέσω αυτού του εργαλείου επέλεξε το ορθό, την αληθή θρησκεία. Συνεπώς, η μεταστροφή του θεωρείται ως κάτι ορθό, ως κάτι που οφείλει να κάνει κάθε άνθρωπος, εάν αφήσει τη λογική να τον καθοδηγήσει⁹²⁴.

⁹¹⁸ Εδώ ο al-Ṭabarī αναφέρεται, προφανώς, σε όλους εκείνους που έτυχε να γεννηθούν ανήκοντας σε κάποια θρησκεία. Με αυτό το σκεπτικό αναπτύσσει εν προκειμένω την επιχειρηματολογία του.

⁹¹⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 43. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 63: «To begin: every follower of a religion will inevitably favour his religion, and will not want any religion other than it. And there is no way of discerning the best from the worst except through testing, and testing can only be through reason».

⁹²⁰ Στο σημείο αυτό, ο al-Ṭabarī χρησιμοποιεί τρεις λέξεις για να περιγράψει την αιωνιότητα του Θεού. Οι λέξεις αυτές είναι: (*āzālī - qadīm - šamad*). Σχετικά με αυτά τα επίθετα οι D. Thomas και R. Ebied σημειώνουν: «These are all characteristically qur'ānic epithets of God» (βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 63).

⁹²¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «If there is no reason, it cannot be known that we have a Maker, and that he is a God who is one, unique, self-subsistent, eternal and timeless, and that he is victorious and generous».

⁹²² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «He who does not use reason is ignorant...».

⁹²³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «...and he who is ignorant has gone astray, and he who has gone astray has fallen into unbelief».

⁹²⁴ Με αφορμή την παραπάνω άποψη του al-Ṭabarī σχετικά με τη λογική, οι D. Thomas και R. Ebied ορθά παρατηρούν: «This argument betrays the influence of the Mu 'tazilī insistence on the use of reason as a means of both ascertaining the truth about religion and defending religion. It also

Πριν ακόμη διατυπώσει τα ερωτήματα και την κριτική του κατά της χριστιανικής θεωρήσεως περί Θεού, ο al-Ṭabarī αναφέρει, ότι ο Θεός τον κάλεσε να συγγράψει το εν λόγω πολεμικό έργο, το οποίο, όπως δηλώνει ρητά, το συνέγραψε προκειμένου να συμβουλευσει και να προειδοποιήσει τους χριστιανούς για τη θρησκεία τους⁹²⁵. Μάλιστα αναφέρει, ότι εγκατέλειψε τον Χριστιανισμό και ασπάσθηκε τη θρησκεία του Ισλάμ στην ηλικία των εβδομήντα ετών⁹²⁶.

Παραθέτει αρχικά την ομολογία πίστεως του Ισλάμ. Αναφέρει, συνοπτικά, τα ακόλουθα: «*Το Ισλάμ είναι πίστη στον ζωντανό και αθάνατο Θεό, στον ένα και μοναδικό, στον Βασιλέα τον άγιο, τον δίκαιο, στον Θεό του Αβραάμ, του Ισμαήλ, του Ισαάκ και του Ιακώβ, στον Θεό του Μωυσή και του Ιησού και όλων των Προφητών*⁹²⁷ και των δημιουργημάτων [...] και ο Μωάμεθ

strongly implies that Christianity comes under the accusation of unbelief» βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

⁹²⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 44. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*For this reason the eternal One has called me to write this book of mine as a renunciation of the religion of Christianity, a justification and advice to all Christians*».

⁹²⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*I only abandoned the religion of Christianity, which I followed all my life until I reached the age of seventy*». Το γεγονός αυτό, ότι δηλ. ο al-Ṭabarī εγκατέλειψε τον Χριστιανισμό σε τόσο μεγάλη ηλικία, συγκεκριμένα στην ηλικία των εβδομήντα ετών, όταν ήταν πλέον γέρος, ο al-Ṣafī το επικρίνει. Για τον al-Ṣafī, το γεγονός, ότι ο al-Ṭabarī εγκατέλειψε τον Χριστιανισμό σε ηλικία γήρατος, αποτελεί σοβαρό μειονέκτημα για τα κριτήρια της επιλογής του. Τούτο, διότι, στην ηλικία αυτή, σύμφωνα με τα λεγόμενα του al-Ṣafī, ο άνθρωπος ευρίσκεται σε πτώση και αποδυνάμωση των σωματικών και πνευματικών του ικανοτήτων. Δηλ. οι διανοητικές, πνευματικές αλλά και σωματικές ικανότητες του al-Ṭabarī δεν ήταν πλέον σε καλή κατάσταση, ώστε να μπορεί να σκέπτεται ορθά και να κάνει τις σωστές επιλογές. Επομένως, σύμφωνα με τον ισχυρισμό του al-Ṣafī, το γεγονός, ότι ο al-Ṭabarī εγκατέλειψε τον Χριστιανισμό και μεταστράφηκε στο Ισλάμ σε ηλικία γήρατος, δηλώνει, ότι η επιλογή του al-Ṭabarī ήταν μια επιπόλαιη και απερισκεπτη επιλογή. Δηλ. ο al-Ṭabarī δε διέθετε τη βιολογική και πνευματική ικανότητα για να μπορεί να σταθμίσει ορθά την επιλογή του. Προκειμένου, μάλιστα, να τεκμηριώσει και επιστημονικά το επιχείρημά του, ο al-Ṣafī καταφεύγει στο έργο του σπουδαίου Έλληνα ιατρού, Γαληνού (129-199) *Ότι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἔπονται*, στο οποίο ο Περγαμηνός ιατρός υποστηρίζει, ότι η ψυχή ακολουθεί το σώμα και εν προκειμένω τις δυνάμεις του σώματος. Βλ. Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 35. Βέβαια, στην κριτική αυτή του al-Ṣafī θα μπορούσε κάποιος να απαντήσει με ένα ανάλογο αντεπιχείρημα, ότι η ηλικία του γήρατος, κατά την οποία προσχώρησε στο Ισλάμ ο al-Ṭabarī, αποτελεί μια ηλικία πνευματικής ωριμάνσεως και ολοκληρώσεως. Αυτό αναφέρεται απλώς ως μια κριτική σκέψη επί του επιχειρήματος του al-Ṣafī, χωρίς περαιτέρω ανάλυση.

⁹²⁷ Σε αντίθεση με τη βιβλική αναφορά, κατά την οποία γίνεται λόγος για τον Θεό των τριών μόνο Πατριαρχών [βλ. «*ἐγώ εἰμι ὁ Θεός τοῦ πατρός σου, Θεός Αβραάμ καὶ Θεός Ἰσαάκ καὶ Θεός Ἰακώβ*» (Ἐξοδ. 3, 6)], ο al-Ṭabarī, εμφορούμενος προφανώς από την κορανική αναφορά, προσθέτει ο ίδιος και τον Ισμαήλ. Για τη σχετική κορανική αναφορά,

–ας είναι η ειρήνη και οι προσευχές του Θεού σ’ αυτούς– είναι Προφήτης και αγγελιοφόρος του Θεού· ομοίως και ο Μωσής και ο Ιησούς –ας είναι οι προσευχές του Θεού σ’ αυτούς–, καθώς και όλοι οι Προφύτες, χωρίς την παραμικρή διάκριση ανάμεσά τους»⁹²⁸.

Συνεπώς, είναι προφανές, ότι ο al-Ṭabarī θεωρεί, ότι η πίστη στον απόλυτο μονοθεϊσμό (*al-tawhīd*) αποτελεί τον πυρήνα και τη βασική αρχή της νέας του θρησκείας. Κάτω από αυτό το πρίσμα θα κινηθεί και η επιχειρηματολογία του αλλά και των άλλων μουσουλμάνων λογίων κατά του Τριαδολογικού δόγματος.

Αφού ανέφερε, πρώτον, τον λόγο για τον οποίο εγκατέλειψε τον Χριστιανισμό και ασπάσθηκε το Ισλάμ και δεύτερον, για ποιο λόγο έγραψε το εν λόγω πολεμικό του σύγγραμμα και αφού διατύπωσε το περιεχόμενο της νέας του θρησκείας, του Ισλάμ, κατόπιν προβαίνει στο πρώτο θέμα αναιρέσεως της χριστιανικής διδασκαλίας που έχει να κάνει με τη διδασκαλία περί Θεού από τη σκοπιά του Χριστιανισμού⁹²⁹.

Εκκινώντας από τον αυστηρό μονοθεϊσμό του Ισλάμ, τον οποίο πρεσβεύει και τον οποίο ανέπτυξε συντόμως παραπάνω, θέτει το πρώτο ερώτημα προς τους χριστιανούς: «Ο μονοθεϊσμός αυτός [ενν. του Ισλάμ], τον οποίο επεξήγησα παραπάνω και η πίστη, την οποία περιέγραψα, είναι άραγε αληθής ή ψευδής; Εάν οι χριστιανοί απαντήσουν, ότι είναι αληθής, τότε ψεύδονται, διότι πιστεύουν και λατρεύουν, τρεις αλλά ακόμη και τέσσερις θεούς: Πατέρα - Υιό - Άγιο Πνεύμα και τον αιώνιο άνθρωπο, τον

βλ. {Κοράνιο 2:136}: «Να δηλώσετε: "Πιστέψαμε στον Allāh και σε ό,τι αποκάλυψε σε εμάς [το Κοράνιο]" και στους Αβραάμ, Ισμαήλ, Ισαάκ, Ιακώβ και στις φυλές και σε ό,τι δόθηκε στον Μωσή και στον Ιησού και σε ό,τι δόθηκε σε όλους τους Προφύτες από τον Κύριο τους».

⁹²⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 47:

"والإسلام هو: الإيمان بالله الحي الذي لا يموت الواحد القُدُّ المَلِكُ القُدُّوسُ الجواد العدل، إله إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب، وإله موسى وعيسى وسائر النبيين وإله الخلق أجمعين [...] وأن محمدا نبيه ورسوله وكذلك موسى وعيسى - صلوات الله عليهم أجمعين - وسائر الأنبياء لا تفرق بين أحد من رسله"

(= *Islam is belief in the living God, who does not die, the one, the sole, the king, the holy, the munificent, the just, the God of Abraham, Ishmael, Isaac and Jacob, the God of Moses, Jesus and all the prophets, and the God of the whole creation [...] and that Muḥammad (may God bless him and give him peace) is his Prophet and Messenger, and also Moses and Jesus (may God's blessings be upon them both) and the rest of the prophets; we make no distinction between any of his messengers*). βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σσ. 67-69. Η αναφορά αυτή του al-Ṭabarī προέρχεται σαφώς από τα λεγόμενα του ίδιου του Κορανίου, όπου αναφέρονται τα ακόλουθα: «Ο Απόστολος πίστεψε σε ό,τι του αποκάλυψε ο Κύριός του· έτσι έκαναν και οι πιστοί. Καθένας από αυτούς πίστεψε στον Allāh, τους αγγέλους του, τα βιβλία του και τους απεσταλμένους του. Δεν κάνουμε καμία διάκριση σε οποιονδήποτε από τους απεσταλμένους του» {Κοράνιο 2:285}.

⁹²⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 48. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σσ. 69-71.

Ιησού Χριστού. Εάν όμως απαντήσουν, ότι ο μονοθεϊσμός αυτός (τον οποίο αναπτύξαμε παραπάνω) είναι ψευδής, τότε αρνούνται την πίστη του Μωσέ, του Ιησού και όλων των Προφητών –ειρήνη και ευλογία σ’ αυτούς– οι οποίοι ανήγγειλαν το μήνυμα του μονοθεϊσμού»⁹³⁰.

Η άποψη αυτή του al-Ṭabarī, ότι δηλ. οι χριστιανοί είναι πολυθεϊστές και πιστεύουν και λατρεύουν τρεις θεούς, αντικατοπτρίζει την εν γένει ισλαμική άποψη που είχε διαμορφωθεί, σχετικά με το τι πιστεύουν οι χριστιανοί περί Θεού⁹³¹. Είναι γεγονός, ότι το σημαντικότερο ερμηνευτικό έργο του Κορανίου, η ερμηνεία του Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī κατηγορεί τους χριστιανούς για τριθεϊσμό, ότι δηλ. είναι

⁹³⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.:

"هذا التوحيد الذي شرحته والإيمان الذي وصفته، هل هو حق أم باطل؟ فإن قالوا: حق، فالذي هم عليه باطل، لأنهم يؤمنون بثلاثة آلهة، بل بأربعة وهم الآب " الابن " الروح القدس " وانسان آزلي، وهو يسوع المسيح، وحقيقة ذلك في شريعة إيمانهم التي أنا مفضح لها ومبدي سرها. وانها تنطق بان يسوم المسيح مخلوق وليس بخالق كما تقولون، فإن قالوا إن ماشرحت في التوحيد باطلا، كفرنا بما جاء به موسى وعيسى وسائر الأنبياء - عليهم السلام - وكلهم مؤحد مخلض"

(= «We ask the Christians about this matter of declaring God’s unity which I have explained, and the faith which I have described—Is it true or mistaken? described—Is it true or mistaken? If they say, True, then what they stand for is mistaken, because they believe in three or even four gods, Father, Son and Holy Spirit, and an eternal human who is Jesus Christ. The fact of this is in their Creed, the secrets of which I shall be uncovering and revealing, though it states that Jesus Christ was created and not Creator, as they say. But if they say, ‘You have given a wrong explanation of the divine unity’, they disbelieve what Moses, Jesus and all the prophets (peace be upon them) delivered, for each of them believed sincerely in God’s oneness»). Βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 69. Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί, ότι ο al-Ṭabarī, στη συνάφεια αυτού του έργου, τεκμηριώνει την άποψή του, ότι όλοι οι Προφήτες, τους οποίους δέχονται οι χριστιανοί, όπως ο Μωσής και ο Ιησούς, κήρυξαν τον μονοθεϊσμό. Το κήρυγμα αυτό, σύμφωνα με τον ίδιο, υποστηρίζεται από μια σωρεία βιβλικών χωρίων, από την Παλαιά μέχρι και την Καινή Διαθήκη. Επί παραδείγματι, ο al-Ṭabarī για τον Μωσέ παραπέμπει σε χωρία της Εξόδου: «ἐγώ εἰμι ὁ Θεός τοῦ πατρός σου, Θεός Ἀβραάμ καί Θεός Ἰσαάκ καί Θεός Ἰακώβ» (Ἐξοδ. 3, 6). «ἐγώ εἰμι Κύριος ὁ Θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ἐξ οἴκου δουλείας. οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροὶ πλὴν ἐμοῦ. οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον, οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς» (Ἐξοδ. 20, 2-4). Για τον Ιησού Χριστό, παραπέμπει στις εξής ρήσεις του: «αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκασί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν» (Ιωάν. 17, 3). «καὶ λέγει αὐτῷ ταῦτα πάντα σοὶ δώσω, ἐὰν πεσῶν προσκυνήσῃς μοι. τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς: ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· γέγραπται γάρ, Κύριον τὸν Θεὸν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις» (Ματθ. 4, 9-10). Βέβαια, εκτός από τα παραπάνω βιβλικά χωρία, τα οποία φαίνεται, ότι γνωρίζει και στα οποία παραπέμπει, παράλληλα, όπως φαίνεται, ο al-Ṭabarī παραπέμπει και σε λάθος βιβλικά χωρία ή, σε άλλες περιπτώσεις, κάνει χρήση χωρίων, τα οποία δε συναντώνται στην Αγία Γραφή, πράγμα που δίνει πλεονέκτημα στον al-Safi να αναιρέσει τα επιχειρήματά του.

⁹³¹ A. Wolfson, «The Muslim Attributes and the Christian Trinity», στο: *Harvard Theological Review*, τ. 49, No. 1 (Jan. 1956), 1-18, σ. 16. Βλ. και M. Hayek, *Al-Masīh fil-Islām*, Bayrūt: al-Maṭba‘ah al-Kāthūlīkiyyah, 1961, σ. 34.

πολυθεϊστές, αφού λατρεύουν τρεις θεότητες⁹³². Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο Muḥammad ibn Jarīr, ερμηνεύοντας το κορανικό χωρίο που απορρίπτει το δόγμα της Αγίας Τριάδος {Κοράνιο 5:73}, υποστηρίζει, ότι, πριν ακόμη διασπασθούν οι χριστιανοί σε τρεις μεγάλες ομάδες (Ιακωβίτες, Νεστοριανοί και Ορθόδοξοι), αποδέχονταν την Τριάδα ως τον Πατέρα, ο οποίος είναι ο γεννήτωρ, τον Υιό, ο οποίος είναι αυτός που γεννάται και ως τρίτο πρόσωπο τη σύζυγο του Πατρός και μητέρα του Υιού και όχι το Άγιο Πνεύμα⁹³³. Πρόκειται για ένα Τριαδικό σχήμα, το οποίο είχε διαμορφωθεί στη συνείδηση αρκετών μουσουλμάνων, ιδίως κατά τη διάρκεια του πρώτου αιώνα του Ισλάμ⁹³⁴, όταν η θρησκεία του Μωάμεθ δεν είχε έλθει σε διάλογο με τον Χριστιανισμό και δεν είχε καταφέρει να κατανοήσει τις βασικές δογματικές διδασκαλίες των χριστιανών. Ο μουσουλμάνος φιλόσοφος al-Rāzī, επισημαίνει, ότι οι μουσουλμάνοι διακρίνουν δύο διαφορετικά τριαδολογικά σχήματα στους χριστιανούς. Το πρώτο, υποστηρίχθηκε κυρίως από ερμηνευτές του Κορανίου (*al-mufasssirūn*), όπως και από τον Muḥammad ibn Jarīr και ήταν το σχήμα που μόλις αναφέρθηκε: «Πατήρ - Υιός - Σύζυγος». Το δεύτερο υποστηρίχθηκε από τους θεολόγους (*al-mutakallimūn*) και ήταν το κλασικό σχήμα «Πατήρ-Υιός-Άγιο Πνεύμα»⁹³⁵.

Στην προκειμένη περίπτωση, ο μουσουλμάνος λόγιος al-Ṭabarī δε φαίνεται να δέχεται αυτό το Τριαδικό σχήμα «Πατήρ - Υιός - Σύζυγος» του εν λόγω ερμηνευτή του Κορανίου Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr και γενικότερα των ερμηνευτών, αλλά αυτό των θεολόγων (*al-mutakallimūn*), ως θεολόγος άλλωστε. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η παραπάνω διατύπωση του μουσουλμάνου λογίου al-Ṭabarī αποτελεί βασική κορανική διδασκαλία, αφού το ίδιο το ιερό βιβλίο των μουσουλμάνων, όπως ήδη ελέχθη, αναφέρει ρητά, πως το ότι ασπάζονται οι χριστιανοί το δόγμα της Αγίας Τριάδος ισοδυναμεί με αποδοχή του πολυθεϊσμού (*shirk*), κατά την

⁹³² Βλ. Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, (8), Tahqiq 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, al-Qāhirah: Hajar lil-Ṭibā'ah wal-Nashr wal-Tawzī' wal-Īlān, 2001, σσ. 579-580.

⁹³³ Βλ. Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, (8), όπ. παρ. Βλ. και {Κοράνιο 72:3}.

⁹³⁴ A. Al-Sharafī, *Al-Fikr al-islāmī fil-radd 'alā al-Naṣāra: ilā nihāyat al-qarn al-rābi'a*, όπ. παρ., σσ. 210 και 253. Με αφορμή την παραπάνω εσφαλμένη αντίληψη, ο A. Wolfson παρατηρεί, ότι οι διδασκαλίες του Κορανίου σχετικά με το δόγμα της Αγίας Τριάδος, δεν είναι αυτές της Ορθόδοξης χριστιανικής Εκκλησίας. Βλ. H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, όπ. παρ., σ. 304.

⁹³⁵ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīh al-ghayb*, (12), Bayrūt: Dār al-Fikr, 1981, σ. 64.

ισλαμική φρασεολογία {Κοράνιο 4:171· 5:72-73}.

Η διδασκαλία περί μονοθεϊσμού, την οποία ο ίδιος προεσβεύει πλέον ως πιστός μουσουλμάνος, αλλά και αυτή των Προφητών, δε συνάδει με τη διδασκαλία του Χριστιανισμού, η οποία προβάλλει το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Κατά συνέπεια, ο al-Ṭabarī βρίσκει τελείως αντίθετη τη διδασκαλία περί μονοθεϊσμού με τη χριστιανική διδασκαλία περί Αγίας Τριάδος. Γι' αυτό και η πρόκλησή του εστιάζεται σε αυτό ακριβώς το σημείο ή σε αυτό το δίπολο, όπως προσπαθεί να το παρουσιάσει ο ίδιος, ανάμεσα στον μονοθεϊσμό και στο δόγμα της Αγίας Τριάδος. Ωστόσο, είναι ενδεικτικό, ότι ο μουσουλμάνος λόγιος δεν είναι αρκετά ενημερωμένος σχετικά με το δόγμα της Αγίας Τριάδος, αφού στο εν λόγω έργο του δεν κάνει εκτενή αναφορά στο Τριαδολογικό δόγμα, καθώς δεν το αναλύει όπως οι άλλοι λόγιοι, κάτι που θα φανεί και στη συνέχεια. Δεν αναφέρεται στους χριστιανικούς όρους που αφορούν στο εν λόγω δόγμα, όπως *υποστάσεις*, *ουσία* ή ακόμα και *ιδιότητες*. Ο al-Ṭabarī παρουσιάζει σε αρκετά σημεία άγνοια της χριστιανικής διδασκαλίας γενικότερα, όπως ορθά παρατηρεί ο αντίπαλός του al-Ṣafī⁹³⁶. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, είναι ενδιαφέρον να αναλυθούν και τα αντεπιχειρήματα του Κόπτη θεολόγου και κατ' επέκταση η απάντηση που δίνει επ' αυτού, ως μια συνέχεια επάνω στην κριτική του al-Ṭabarī.

1.2. Η απάντηση του al-Ṣafī

Η παραπάνω πρόκληση και το ως άνω ερώτημα του al-Ṭabarī έδωσαν την αφορμή στον al-Ṣafī να εξηγήσει, τι ακριβώς πιστεύουν οι χριστιανοί σχετικά με τη διδασκαλία περί Θεού – με άλλα λόγια, ποια είναι η περί Θεού αντίληψη του Χριστιανισμού. Την απάντηση αυτή ο al-Ṣafī τη δίνει επιγραμματικά στο απαντητικό του έργο *Οι αλήθειες ως απάντηση στις συμβουλές*, το οποίο, όπως αναφέρθηκε, συνέγραψε με σκοπό, προφανώς, να αντικρούσει το ανωτέρω πολεμικό έργο του al-Ṭabarī, ενώ πιο ανεπτυγμένη αναφορά στο θέμα συναντάται στη θεολογική του πραγματεία με τίτλο *Σύντομα κεφάλαια στην Τριαδικότητα και τη θεία ενανθρώπιση*».

Στο έργο του *Οι αλήθειες ως απάντηση στις συμβουλές* ο Κόπτης θεολόγος, πέρα από την εξήγηση που δίνει σχετικά με το προαναφερθέν

⁹³⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 36.

θέμα, αρχικά, στην εισαγωγή⁹³⁷ του έργου, προβαίνει στην επισήμανση τριών βασικών σημείων: α) Ασκεί προσωπική επίθεση κατά του al-Ṭabaṛī όσον αφορά στη μεταστροφή του στο Ισλάμ. β) Αναιρεί τη μεθοδολογία του, δηλ. τον τρόπο με τον οποίο προσπαθεί να πείσει για την επιλογή της αληθινής θρησκείας. γ) Επιχειρεί να αποδείξει την αξιοπιστία του Ευαγγελίου, από το οποίο θα αντλήσει κάποια επιχειρήματα, όσον αφορά στη διδασκαλία περί Θεού και ειδικότερα στο Τριαδολογικό δόγμα⁹³⁸.

Ξεκινώντας, λοιπόν, την απάντησή του, ο al-Ṣafī υπογραμμίζει με έμφαση, χρησιμοποιώντας πληθυντικό αριθμό, τα ακόλουθα: «Εμείς οι χριστιανοί πιστεύουμε, ότι ο Παντοδύναμος Θεός έχει μία ουσία και πολλές ιδιότητες»⁹³⁹.

Η διατύπωση αυτή του al-Ṣafī αποτελεί τη βασική αρχή της δογματικής του διδασκαλίας περί Θεού. Όμως, στη σκέψη του Κόπτη θεολόγου, τρεις είναι οι βασικοί θεολογικοί όροι που περιγράφουν και αναφέρονται στον Θεό: ουσία (*jawhar*), ιδιότητες (*ṣifāt*), υπόσταση (*uqnūm*)⁹⁴⁰.

Η ουσία του Θεού (*al-jawhar*), σύμφωνα με τον al-Ṣafī, έχει να κάνει με το είναι του Θεού, με αυτό που είναι (*bi dhātuh*) και όχι με κάτι άλλο⁹⁴¹. Προκειμένου να κάνει τη θέση του περισσότερο κατανοητή στο ισλαμικό περιβάλλον, με το οποίο έρχεται σε αντιπαράθεση, παραλληλίζει τον αραβο-χριστιανικό θεολογικό όρο ουσία (*jawhar*) με τον αντίστοιχο ισλαμικό όρο *dhāt*⁹⁴², ή αλλιώς *qā'im bi dhātuh* που σημαίνει, όπως

⁹³⁷ Ο Samir Khalil υπογραμμίζει, ότι οι πληροφορίες που υπάρχουν στο 4^ο κεφάλαιο του έργου *Οι αλήθειες ως απάντηση στις συμβουλές*, στην πραγματικότητα αποτελούν την αρχή της απαντήσεως του al-Ṣafī, αφού ο τελευταίος αναιρεί από την αρχή του το πολεμικό έργο του al-Ṭabaṛī· βλ. S. Khalil, «La réponse d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl à la réfutation des chrétiens de 'Ali al-Ṭabaṛī», όπ. παρ., σ. 283.

⁹³⁸ S. Khalil, «La réponse d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl à la réfutation des chrétiens de 'Ali al-Ṭabaṛī», όπ. παρ., σ. 283. Η μέθοδος αυτή, δηλ. να προσπαθούν να αποδείξουν αρχικά την αξιοπιστία του Ευαγγελίου προκειμένου να αντλήσουν στη συνέχεια από το ίδιο το κείμενο επιχειρήματα υπέρ της Τριαδικότητας του Θεού, αποτελεί τακτική αρκετών αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων· βλ. T. Hurst, *The Syriac Letters of Timothy I (727-823): A Study in Christian Muslim Controversy*, όπ. παρ.· S. Griffith, *The Controversial Theology of Theodore abū Qurrah (c. 750 - c. 820 A.D.): A Methodological, Comparative Study in Christian Arabic Literature.*, Ph.D. diss., Catholic University of America, 1978, σ. 154.

⁹³⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 6:

"انا معشر النصارى نؤمن بان الإله سبحانه ذات واحدة وصفاته كثيرة"

⁹⁴⁰ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 688-711.

⁹⁴¹ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 689: «La substance est ce qui est subsistant en soi, non par un autre que soi».

⁹⁴² Κατά την ισλαμική ορολογία και φρασεολογία, ο όρος που αφορά στο είναι του Θεού, την ύπαρξή του, την ουσία του, είναι ο όρος που αναφέρθηκε παραπάνω *dhāt* ή, πιο

αναφέρθηκε παραπάνω: «αυτός που υφίσταται με το είναι του, με την ύπαρξή του»⁹⁴³. προσθέτει μάλιστα, ότι, στην προκειμένη περίπτωση, η διαφορά ανάμεσα στους μουσουλμάνους και τους χριστιανούς δεν αφορά στην έννοια ή το νόημα, αλλά στον όρο, τη λέξη, είναι δηλ. λεκτική⁹⁴⁴. Επομένως, ότι αποτελεί για τους μουσουλμάνους η λέξη *dhāt*, αντίστοιχα το ίδιο αποτελεί για τους χριστιανούς η λέξη *jawhar*. Επιπλέον επισημαίνει, ότι η ουσία αυτή του Θεού είναι απλή και όχι σύνθετη, όπως, επί παραδείγματι, συμβαίνει γενικότερα με την ουσία των δημιουργημάτων που αποτελούνται από δύο στοιχεία: ύλη και πνεύμα⁹⁴⁵.

Εκτός από την ουσία του, ο Θεός έχει και τις ιδιότητές του (*ṣifātuh*), οι οποίες, όπως αναφέρθηκε, είναι πολλές⁹⁴⁶. Τις ιδιότητες αυτές ο Κόπτης θεολόγος τις διακρίνει σε: α) αποφαιτικές (*salbiyyah*), β) καταφατικές (*idafiyyah*)⁹⁴⁷, γ) σύνθετες (*murakāba*) και δ) αποδεικτικές (*thubutiyyah*)⁹⁴⁸.

συγκεκριμένα, *dhāt Allāh*. Αντίστοιχα, στα αραβικά χριστιανικά κείμενα, ο όρος που χρησιμοποιείται και κατά συνέπεια που χρησιμοποιεί και ο ίδιος ο al-Ṣafī είναι ο όρος *jawhar*, ο οποίος περιγράφει την ουσία του Θεού, το είναι του.

⁹⁴³ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 693-695: «*La substance désigne ici l'essence du Créateur, dont on a établi qu'elle est une. Ceux pour qui le terme de «substance» désigne ce qui reçoit les accidents et occupe un espace refusent d'appeler Dieu Très Haut «sub-stance». Pour nous, nous voulons dire par ce terme ce qui est subsistant en soi, comme cela est chez les Philosophes. Or, il n'y a pas de désaccord sur le fait que Dieu Très Haut est subsistant en soi, et non pas subsistant par un autre que lui, comme [c'est le cas pour] les accidents*».

⁹⁴⁴ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 695: «*L'opposition est donc dans les termes, non dans le sens; on n'y prêtera donc pas attention*».

⁹⁴⁵ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 699: «*Or l'essence du Créateur est simple; et en réalité, c'est le composé qui peut être défini*»· βλ. επίσης, Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 7.

⁹⁴⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 6.

⁹⁴⁷ Η αναφορά του al-Ṣafī στις αποφαιτικές και τις καταφατικές θείες ιδιότητες παραπέμπει δικαιολογημένα στη λεγόμενη καταφατική και αποφαιτική Ορθόδοξη θεολογία, την οποία ανέπτυξαν οι Πατέρες της Ανατολής. Κατά την Ορθόδοξη θεολογία, η καταφατική οδός –ή καταφατική θεολογία, όπως συνήθως λέγεται– αναφέρεται στην προσιτή, καταληπτή και γνωστή όψη του Θεού, ενώ η αποφαιτική οδός ή αποφαιτική θεολογία αναφέρεται στην απρόσιτη, ακατάληπτη και άγνωστη όψη του. Βλ. Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός: Μελετήματα δογματικής θεολογίας Δ'*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2011, σ. 272. Ωστόσο, παρότι παρουσιάζει εν προκειμένω κοινά σημεία με την αντίστοιχη Ορθόδοξη θεολογία, είναι προφανές, ότι η διδασκαλία του Κόπτη θεολόγου έχει αντίθετα κίνητρα από την Ορθόδοξη θεολογία των Πατέρων της Εκκλησίας. Τούτο, διότι στον μεν al-Ṣafī τα ελατήρια για την ανάπτυξη της εν λόγω διδασκαλίας είναι απολογητικά, ενώ, για τους Πατέρες της Εκκλησίας, η διδασκαλία τους αποτελεί την αποτύπωση της αποκαλύψεως του Θεού στον κόσμο, μέσω των ακτίστων ενεργειών του.

⁹⁴⁸ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 689-693: «*negatifs, positifs, relatifs, composés*»· βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 6-7.

Ειδικότερα, οι μεν αποφαιτικές θείες ιδιότητες, για τον al-Ṣafī, είναι εκείνες που αναφέρονται στο τι δεν είναι ο Θεός, δηλ. αφαιρούν από την ιδέα περί Θεού ό,τι σχετικό και πεπερασμένο. Τέτοιες ιδιότητες, λ.χ., είναι το ασώματο του Θεού, το αδημιούργητό του, κ.ο.κ.⁹⁴⁹. Οι καταφατικές θείες ιδιότητες, από την άλλη πλευρά, είναι εκείνες που δηλώνουν τι είναι ο Θεός· π.χ., ο Θεός είναι αιώνιος και προϋπάρχει της δημιουργίας του κόσμου, κ.ο.κ.⁹⁵⁰. Οι σύνθετες θείες ιδιότητες αφορούν και στις καταφατικές και στις αποφαιτικές· λ.χ., λέγεται, ότι ο Θεός είναι ο πρώτος, με την έννοια, ότι δεν υπάρχει άλλος πριν από αυτόν εκτός από τον ίδιο (αποφατικότητα), αλλά και με την έννοια, ότι είναι πριν από όλους (καταφατικότητα)⁹⁵¹. Τέλος, οι αποδεικτικές θείες ιδιότητες αποτελούν ιδιότητες που ευρίσκονται σε αυτή καθ' εαυτή την ουσία και την ύπαρξη του Θεού. Έτσι, επί παραδείγματι, λέγεται, ότι ο Θεός είναι ισχυρός, μακρόθυμος κ.λπ.⁹⁵². Την τελευταία κατηγορία ιδιοτήτων ο al-Ṣafī την ταυτίζει, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, με τις θείες υποστάσεις της Αγίας Τριάδος, αφού τις αποκαλεί σύμφυτες ιδιότητες του Θεού⁹⁵³.

Ο al-Ṣafī θεωρεί, ότι οι παραπάνω ιδιότητες διακρίνονται επιπλέον σε σύμφυτες (*dhātīyyah*) και σε ιδιότητες ενεργείας (*fa'īyyah*)⁹⁵⁴. Οι πρώτες, οι σύμφυτες, αφορούν στην ίδια την ουσία του Θεού· δεν την υπερβαίνουν, αλλά πηγάζουν από την ίδια την ύπαρξη του Θεού. Έτσι, όπως αναφέρει και ο ίδιος, λέγεται, ότι ο Θεός είναι ζων (*hāy*), ομιλών (*nāṭiq*) κ.λπ.⁹⁵⁵. Οι

⁹⁴⁹ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 689: «Certains sont négatifs, comme lorsque nous disons: Le Très Haut n'est pas un corps, et n'est pas créé»· βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 6.

⁹⁵⁰ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 691: «Certains sont relatifs, comme lorsque nous disons: Il est antérieur à ses créatures»· βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

⁹⁵¹ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «Certains sont composés des deux [précédents], comme lorsque nous disons: «Il est le premier». En effet, le concept de «premier» signifie qu'il n'y a pas, avant lui, d'autre que lui (et ceci est [un attribut] négatif); et qu'il est avant [tout] autre que lui (et ceci est [un attribut] relatif)»· βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 6-7.

⁹⁵² S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «Certains sont positifs, comme lorsque nous disons: "Il est puissant et voulant. C'est-à-dire que la puissance est un attribut résultant dans son essence; et de même pour la volonté"»· βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 7.

⁹⁵³ Για το θέμα αυτό, βλ. αμέσως παρακάτω.

⁹⁵⁴ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 693: «Les attributs de l' essence et del' action».

⁹⁵⁵ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «D'autre part, les attributs de Dieu Très Haut sont: soit essentiels, qui ne dépassent pas son essence, comme

ιδιότητες ενεργείας αφορούν στις ενέργειες του Θεού. Ο Θεός είναι δημιουργός, ευεργέτης κ.λπ.⁹⁵⁶.

Μετά τη διασάφηση των παραπάνω θεολογικο-φιλοσοφικών όρων, ο al-Safī καλείται να αποσαφηνίσει το πιο λεπτό ζήτημα του ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου και της ισλαμο-χριστιανικής αντιπαραθέσεως, το δόγμα της Αγίας Τριάδος.

Σύμφωνα με τον al-Safī, το δόγμα της Αγίας Τριάδος αποτελεί βασική διδασκαλία, η οποία δόθηκε από τον ίδιο τον Ιησού Χριστό και σώζεται μέσα στο αξιόπιστο και αναλλοίωτο Ευαγγέλιο⁹⁵⁷. Η διδασκαλία αυτή συναντάται, αναμφίβολα, στον επίλογο του Ευαγγελίου του Ματθαίου, στο σημείο που ο Χριστός δίνει την ακόλουθη εντολή στους μαθητές του: «πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Ματθ. 28, 19)⁹⁵⁸. Όπως θα φανεί και στη συνέχεια, το βιβλικό αυτό χωρίο, θα αποτελέσει για τον Κόπτη θεολόγο το λάβαρο του δόγματος της Αγίας Τριάδος και κατά συνέπεια το πιο ισχυρό βιβλικό του επιχείρημα.

Ο όρος, επίσης, τον οποίο χρησιμοποιεί ο Κόπτης θεολόγος για να

lorsque nous disons: "Il est vivant et rationnel?"»· βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ., σ. 7.

⁹⁵⁶ S. Khalil, *Al-Safī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ.: «soit actifs, dérivés pour Lui de ses actions comme lorsque nous disons: Il est créateur et bienfaiteur». Πρέπει δε να αναφερθεί, ότι ο όρος *ενέργεια* στα αραβικά, αναφορικά με τις ενέργειες του Θεού, απουσιάζει, εξ ὅσων είναι γνωστό, από το θεολογικό λεξιλόγιο της αραβικής χριστιανικής γραμματείας. Εξάλλου, η διάκριση ουσίας και ενεργειών στη θεότητα όπως είναι γνωστή στην Ορθόδοξη θεολογία (για το θέμα της διακρίσεως ουσίας και ενεργειών στην Ορθόδοξη θεολογία, βλ. Ν. Ξιώνης, *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης*, Αθήνα: Γρηγόρης, 1999. Βλ. επίσης και Στ. Γιαγκάζογλου, *Κοινωνία Θεώσεως. Ἡ σύνθεση Χριστολογίας και Πνευματολογίας στη διδασκαλία του Ἁγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, Θεσσαλονίκη: Δόμος, 2001, σσ. 41-171) δε συναντάται στα ανάλογα αραβικά χριστιανικά κείμενα. Τούτο, διότι ο όρος αυτός απουσιάζει ήδη από την ισλαμική φρασεολογία και ορολογία που αφορά στις ιδιότητες του Θεού (βλ. χαρακτηριστικά, Ibn Khuzāymah, *Kitāb al-tawḥīd wa-ithbāt ṣifāt al-Rabb*, al-Qāhirah: Maṭba'at Dār al-kutub al-Salafiyya, 1983· βλ. επίσης, Ibn Taymiyyah, *Al-'Aqīdah al-Wasitiyyah*, Riyād: Maṭba'at Dār al-Sunnah, 1996), αφού, ως γνωστόν, οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς (ανάμεσά τους και οι Κόπτες) τη θεολογική τους ορολογία και φρασεολογία την προσέλαβαν εν πολλοίς από την ισλαμική γραμματεία. Επιπλέον, στην αραβική γλώσσα η λέξη *ενέργεια* (*tāqah*) παραπέμπει σε φυσικές δυνάμεις και είναι δύσκολο να εκφράσει έννοιες που αφορούν στον Θεό, δηλ. θεοπρεπείς. Ο αντίστοιχος όρος που χρησιμοποιείται στα εν λόγω κείμενα, όπως και στα ισλαμικά κείμενα, είναι ο όρος *έργο* (*'amal*) ή οι ιδιότητες της πράξεως, της δημιουργίας (*ṣifāt fa'liyyah*). Παρ' όλα αυτά, στην παρούσα εργασία, για πρακτικούς λόγους, θα γίνει χρήση του όρου *ενέργειες του Θεού*, γιατί αυτός είναι αποδεκτός στα ελληνικά δεδομένα.

⁹⁵⁷ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ., σ. 29.

⁹⁵⁸ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ.

αναφερθεί στη θεία υπόσταση είναι ο όρος *uqniūm*⁹⁵⁹. Άλλωστε, για τον al-Ṣafī, η υπόσταση αποτελεί «άθροισμα» της θείας ουσίας και του προσωπικού ιδιώματος⁹⁶⁰. Έτσι, ο Πατήρ είναι θεία ουσία με το προσωπικό του ιδίωμα, την πατρότητα· ο Υιός είναι θεία ουσία με το ιδίωμα της υιότητας· ομοίως, το Άγιο Πνεύμα είναι θεία ουσία με το ιδίωμα της εκπορεύσεως⁹⁶¹.

Παράλληλα, για τον ίδιο, όπως ήδη αναφέρθηκε, οι φράσεις *σύμφυτες ιδιότητες* (*ṣifāt dhātīyyah*) ή *αποδεικτικές ιδιότητες* (*ṣifāt thubutiyya*) έχουν ακριβώς το ίδιο θεολογικό περιεχόμενο και νόημα με τον ανάλογο όρο *υπόσταση* (*uqniūm*)⁹⁶². Για τον al-Ṣafī, οι υποστάσεις του Θεού που είναι Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα, ονομάζονται και *σύμφυτες* ή *αποδεικτικές ιδιότητες* ή *ιδιότητες* της ουσίας του Θεού⁹⁶³. Επομένως, στη σκέψη του Κόπτη θεολόγου, τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος άλλοτε αποκαλούνται ως υποστάσεις (*aqānīm*), άλλοτε ως ιδιότητες (*ṣifāt*), *σύμφυτες* ή *αποδεικτικές*. Πρόκειται για μια ταύτιση αυτών των όρων, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, την οποία παρουσιάζουν οι περισσότεροι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς⁹⁶⁴. Τούτο συνέβη, διότι οι εν λόγω συγγραφείς (ανάμεσά τους και ο ίδιος ο al-Ṣafī) επιχειρούσαν να βρουν κοινό τόπο και κοινό έδαφος με τους μουσουλμάνους, με τους οποίους διαλέγονταν, προκειμένου να εξηγήσουν το δόγμα της Αγίας Τριάδος σε

⁹⁵⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 16. Στην αραβική γλώσσα, η λέξη *uqniūm* σημαίνει *υπόσταση*. Η λέξη αυτή, σημειωτέον, δεν είναι αραβικής ρίζας αλλά συριακής, όπως αρκετοί θεολογικοί όροι της αραβικής χριστιανικής γραμματείας και αποτελεί παραφθορά της συριακής λέξεως *qnomā* (συριακά: ܩܢܘܡܐ). Ο όρος *uqniūm* χρησιμοποιήθηκε από τους αραβόφωνους χριστιανούς, προκειμένου να αναφερθούν στις υποστάσεις της Αγίας Τριάδος, σε αντιδιαστολή προς την αραβική λέξη *shākhs*, η οποία αφορούσε μόνο στον άνθρωπο και σήμαινε *πρόσωπο*. Έτσι, η λέξη *uqniūm*, στην αραβική χριστιανική γραμματεία και θεολογία, έλαβε ένα υψηλό και θεοπρεπές περιεχόμενο και είχε να κάνει με τη λέξη *υπόσταση* σχετικά μόνο με τις υποστάσεις της Αγίας Τριάδος. Βλ. A. Shehada, «Shārḥ kilmit uqniūm», ομιλία στο: <https://www.youtube.com/watch?v=rs5-bTl7QeU>, (14-2-2017).

⁹⁶⁰ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 689: «*Et l'hypostase est la «somme» de la substance et de l'attribut qui lui est propre*»· βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 29.

⁹⁶¹ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*Le Père est donc la substance divine, avec l'attribut de paternité. Le Fils est la substance mentionnée, avec l'attribut de filiation. Et l'Esprit-Saint est cette même substance mentionnée, avec l'attribut de la procession*»· βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 29-31.

⁹⁶² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 16.

⁹⁶³ Για τη σύγχυση στη χρήση των δύο αυτών όρων (*υπόσταση* και *ιδιότητες*) στην αραβική χριστιανική γραμματεία, γίνεται αναλυτική αναφορά παρακάτω.

⁹⁶⁴ Για το θέμα αυτό, βλ. σσ. 172-175.

αυτούς. Έτσι, ο πιο κατάλληλος όρος ήταν αυτός της ιδιότητας, αφού ο όρος υπόσταση (*uḥmūt*) απουσίαζε από το λεξιλόγιο της ισλαμικής θεολογίας.

Ωστόσο, για την εναλλαγή αυτή στους όρους (*υπόσταση και ιδιότητα*) που αφορούν στο δόγμα της Αγίας Τριάδος, αρκετοί μουσουλμάνοι λόγιοι άσκησαν κριτική στους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς. Ο μουσουλμάνος λόγιος Abū 'Īsā al-Warrāq παρατηρεί, ότι οι χριστιανοί χρησιμοποιούν διαφορετικούς όρους στην περιγραφή τους για τη θεία υπόσταση, όπως «ιδιότητες» ή «χαρακτηριστικά»⁹⁶⁵. Υποστηρίζει, ότι η χρησιμοποίηση αυτή διαφορετικών όρων αποτελεί, στην πραγματικότητα, μια προσπάθεια των χριστιανών για να βρεθεί ο πιο κατάλληλος όρος για να περιγραφεί η θεία υπόσταση στους μουσουλμάνους⁹⁶⁶. Στο ίδιο πλαίσιο κινείται και η κριτική του Ibn Taymiyya (1263-1328)⁹⁶⁷, ο οποίος αναφέρει, ότι, προκειμένου να περιγράψουν οι χριστιανοί τις θείες αυτές υποστάσεις, χρησιμοποιούν διαφορετικούς όρους⁹⁶⁸. Επί παραδείγματι, ορισμένοι τις αποκαλούν *προσωπικότητες* (*askhās*), άλλοι *χαρακτηριστικά* (*khaawāṣṣ*), άλλοι *ιδιότητες* (*ṣifāt*), άλλοι *υποστάσεις* (*aḡānīm*), ενώ άλλοι *ονόματα* (*asmā*)⁹⁶⁹.

Προκειμένου ο al-Ṣafī να κάνει πιο κατανοητό το Τριαδολογικό δόγμα στους μουσουλμάνους, με τους οποίους έρχεται σε αντιπαράθεση, καταφεύγει στο θεολογικο-φιλοσοφικό όρο της *ιδιότητας* (*ṣifa*, πληθ. *ṣifāt*), προκειμένου να αναφερθεί στην υπόσταση. Ειδικότερα, ο όρος αυτός είναι ο όρος «ιδιότητα», όρος που προκάλεσε οξεία αντιπαράθεση ανάμεσα στους μουταζιλίτες και τους σουνίτες. Εξάλλου, δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός, ότι, ειδικότερα, στη θεολογική σκέψη των μουταζιλιτών οι ιδιότητες του Θεού αποτελούν ανθρωπίνα σχήματα, προκειμένου να

⁹⁶⁵ D. Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: abū 'Īsā al-Warrāq's "Against the Trinity"*, όπ. παρ., σ. 69.

⁹⁶⁶ D. Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: abū 'Īsā al-Warrāq's "Against the Trinity"*, όπ. παρ.

⁹⁶⁷ Ο Ahmad Ibn Taymiyyah υπήρξε σημαντικός μουσουλμάνος λόγιος του σουνιτικού Ισλάμ. Άφησε πλούσιο συγγραφικό έργο και η σκέψη του ασκεί μέχρι σήμερα έντονη επίδραση στον ισλαμικό κόσμο. Μια καλή μελέτη για την προσωπικότητά του και τη σκέψη του, βλ. Y. Rapoport & S. Ahmed, *Ibn Taymiyya and his times*, Karachi: Oxford University Press, 2010. Μια εξίσου καλή μελέτη για την κριτική του Ibn Taymiyyah κατά του Χριστιανισμού, βλ. T. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawāb Al-Sahih*, Delmar, NY: Caravan, 1984. Βλ. επίσης και J. Hoover, «Ibn Taymiyya» στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 4, (1200-1350), επιμ. David Thomas, Leiden: Brill, 2012, σσ. 824-878.

⁹⁶⁸ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (3), όπ. παρ., σ. 200.

⁹⁶⁹ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (3), όπ. παρ.

περιγράφουν τον Θεό και συνεπώς δεν αποτελούν θεία πραγματικότητα⁹⁷⁰. Βέβαια, θα είχε ενδιαφέρον εάν ο Κόπτης θεολόγος απαντούσε σε μουσουλμάνο οπαδό των Ḥadīth, οι οποίοι αποδέχονται ξεκάθαρα τις ιδιότητες του Θεού ως αναπόσπαστο μέρος της θεότητας⁹⁷¹. Ενδεχομένως να ήταν πιο εύκολο να επιχειρηματολογήσει απέναντί τους, αφού οι εν λόγω μουσουλμάνοι αποδέχονται την πραγματική διάκριση της ουσίας του Θεού από τις ιδιότητές του. Όμως, στην προκειμένη περίπτωση, ο al-Ṣafī αντιμετωπίζει οπαδούς της επιστήμης του λόγου (και ειδικότερα τον al-Ṭabaṭī, ο οποίος ήταν μάλλον μουταζιλίτης), οι οποίοι αρνούνταν τις θείες ιδιότητες, διότι θεωρούσαν, ότι αποτελούν ανθρώπινα σχήματα, προκειμένου να περιγράψουν τον Θεό. Γι' αυτό και η απολογητική του μέθοδος κινείται σε αυτό το πλαίσιο. Κατά την εκτίμησή μας, υπάρχει μια λογική εξήγηση, για ποιον λόγο τελικά οι μουταζιλίτες αρνούνταν την πραγματικότητα των θείων ιδιοτήτων. Είναι προφανές, ότι απέφευγαν την αποδοχή τους, για να μη δώσουν έδαφος στο επιχείρημα των χριστιανών, με τους οποίους διαλέγονταν, ότι ο Θεός, ενώ είναι ένας στην ουσία του, συγχρόνως έχει τρεις διαφορετικές ιδιότητες / υποστάσεις, όπως εκφραζόταν από τους αραβόφωνους χριστιανούς απολογητές το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Εξάλλου, είναι γνωστό, ότι ο μουσουλμάνος λόγιος al-Shahrastānī, ο οποίος ανήκε στη σχολή των ασσαριτών, υποστήριζε, ότι ο μουταζιλίτης θεολόγος Abū I-Hudhail al-'Allāf, ο οποίος ήλθε σε θεολογικο-φιλοσοφική αντιπαράθεση με τους χριστιανούς, στην πραγματικότητα, αρνήθηκε να αποδεχθεί τις θείες ιδιότητες, προκειμένου να αποφύγει να ομολογήσει το δόγμα της Αγίας Τριάδος⁹⁷².

Ο al-Ṣafī επισημαίνει, ότι, όπως οι μουσουλμάνοι θεολόγοι, *mutakallimūn*, κυρίως οι ασσαρίτες, αλλά και οι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι, αποδέχονται τις σύμφυτες ιδιότητες του Θεού, οι οποίες είναι εγγενείς της θείας φύσεως, κατ' αναλογία επιχειρεί με έναν ιδιαίτερο τρόπο να καταδείξει – εν προκειμένω, ως απάντηση στον al-Ṭabaṭī αλλά και την ισλαμική πρόκληση εν γένει– ότι η θέση των τριών θείων υποστάσεων / σύμφυτων ιδιοτήτων από τη χριστιανική πλευρά, είναι κάτι ανάλογο με τη θέση που

⁹⁷⁰ A. Ṣobhy, *Fī 'Ilm al-Kalām*, (1), όπ. παρ., σσ. 123-124.

⁹⁷¹ Για την άποψη των οπαδών του Ḥadīth για τις θείες ιδιότητες, βλ. Ibn Khuzāymah, *Kitāb al-tawhīd wa-ithbāt ṣifāt al-Rabb*, όπ. παρ.· βλ. και I. Ibn Muḥammad, *Taqrīr 'aqīdat al-tawhīd*, Riyāḍ: Dār ibn 'Afan, 2004, σσ. 631-802·

⁹⁷² Al-Shahrastānī, *Muḥammad ibn 'abd al-Karīm. Book of Religious and Philosophical Sects*, επιμ. William Cureton, London: Society for the Publication of Oriental Texts, 1846, σ. 34.

έχουν οι σύμφυτες θείες ιδιότητες στους μουσουλμάνους θεολόγους και φιλοσόφους⁹⁷³.

Προκειμένου να ενισχύσει ακόμη περισσότερο την παραπάνω θέση του ο al-Safī, ότι δηλ. οι θείες υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες στη χριστιανική διδασκαλία περί Θεού αποτελούν ό,τι και οι θείες ιδιότητες της θείας ουσίας για τους μουσουλμάνους θεολόγους και φιλοσόφους, σημειώνει τα ακόλουθα: «Εμείς [ενν. οι χριστιανοί], οι φιλόσοφοι, οι μουσουλμάνοι και οι ιουδαίοι συμφωνούμε να περιγράψουμε τον Δημιουργό με αυτές τις τρεις αποδεικτικές ιδιότητες, αφού λέμε, ότι είναι ικανός, ισχυρός, ζωντανός και αυτό σημαίνει, ότι οι ιδιότητες αυτές που είναι η θέληση, η δύναμη και η ζωή, είναι σύμφυτες με το είναι του και την ουσία του [ενν. του Θεού]»⁹⁷⁴.

Στο ίδιο πλαίσιο δε θα διστάσει να κάνει χρήση και κειμένων μουσουλμάνων θεολόγων και φιλοσόφων. Καταφεύγει στη θεολογία του μουσουλμάνου φιλοσόφου al-Rāzī, ο οποίος, κατά τον al-Safī, αποδέχεται τρεις ιδιότητες της ουσίας και της υπάρξεως του Θεού⁹⁷⁵. Οι ιδιότητες αυτές είναι: «Ο Ων, ο Σοφός και ο Παντοδύναμος»⁹⁷⁶. Σύμφωνα με τον Κόππη θεολόγο, ο μουσουλμάνος φιλόσοφος αποδέχεται την ύπαρξη τριών ιδιοτήτων της θείας ουσίας, οι οποίες είναι σύμφυτες με αυτή, όπως, κατά ανάλογο τρόπο στους χριστιανούς, συμβαίνει με τις τρεις ύψιστες θείες προσωπικότητες / σύμφυτες ιδιότητες της Αγίας Τριάδος⁹⁷⁷. Επομένως, με βάση το παραπάνω επιχείρημα του al-Safī, η διαφορά ανάμεσα στους χριστιανούς και στους μουσουλμάνους θεολόγους *mutakallimūn*, όσον αφορά στο εν λόγω δόγμα, αποτελεί λεκτική διαφορά

⁹⁷³ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 29-30.

⁹⁷⁴ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 7:

”نحن والفلاسفة والمسلمون واليهود متفقون في وصفة تعالى بهذه الاوصاف الثلاثة النبوتية كقولنا انه قادر و انه مرید وانه حي اعني ان هذه الصفات التي هي القدرة والارادة والحياة بذاتة”

⁹⁷⁵ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 30.

⁹⁷⁶ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Ο al-Rāzī, βέβαια, στο εν λόγω έργο του που αναφέρει ο al-Safī, αναφέρεται όχι μόνο σε τρεις ιδιότητες του Θεού, τις οποίες προσπαθεί να τεκμηριώσει με διάφορα λογικά και φιλοσοφικά μέσα, αλλά και σε μια τέταρτη ιδιότητα του Θεού, αυτή του Λόγου, με την οποία χαρακτηρίζει τον Θεό *mutakaliman*, δηλ. «ομιλούντα». Πέραν τούτου, εκτός από τις ανωτέρω θείες ιδιότητες, ο al-Rāzī, σε ξεχωριστή ενότητα του ίδιου έργου του, προσθέτει και άλλες ιδιότητες του Θεού, όπως είναι λ.χ. η ακοή, η όραση κ.λπ. Βλ. Al-Rāzī, *Nihāyat al-'aqūl fi dirayat al-'uṣūl*, (2), όπ. παρ., σσ. 357-462. Βέβαια, δεν πρέπει να λησμονείται το γεγονός, ότι ο al-Rāzī ανήκε στην ομάδα των ασαριτών, η οποία αποδεχόταν τις επτά ιδιότητες του Θεού, για τις οποίες έγινε εκτενής λόγος παραπάνω. Επιπλέον, ο al-Rāzī, στο πρώτο τόμο του εν λόγω έργου, αναιρεί το Τριαδολογικό δόγμα των χριστιανών, σε ξεχωριστή ενότητα που φέρει τον τίτλο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*. Βλ. Al-Rāzī, *Nihāyat al-'aqūl fi dirayat al-'uṣūl*, (1), όπ. παρ., σσ. 541-553.

⁹⁷⁷ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 30.

και όχι ουσιαστική⁹⁷⁸. Κατά συνέπεια, το γεγονός, ότι οι μουσουλμάνοι θεολόγοι αποδέχονται την ύπαρξη τριών ιδιοτήτων στην ουσία του Θεού καθιστά, για τον al-Ṣafī, απόδειξη, ότι οι τρεις υποστάσεις / ιδιότητες, για τις οποίες κάνουν λόγο οι χριστιανοί, είναι πραγματικές, αφού και οι μη χριστιανοί τις δέχονται, αλλά με διαφορετική ορολογία.

Με την παραπάνω απόπειρα ο Κόπτης θεολόγος, επιχειρεί να εντοπίσει τα κοινά σημεία των θρησκείων αλλά και των φιλοσόφων ως προς το δόγμα περί Θεού, όπως σε αυτό το σημείο ορθά παρατηρεί ο Samir Khalil⁹⁷⁹. Αλλωστε, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, αυτή τη φορά, με βάση όμως το χριστολογικό δόγμα, ο al-Ṣafī θα ακολουθήσει την ίδια τακτική, επιχειρώντας να εντοπίσει κοινά σημεία ανάμεσα στις χριστιανικές Ομολογίες⁹⁸⁰.

Επιχειρώντας ο al-Ṣafī να αποκρούσει την κατηγορία που προσάπτουν οι μουσουλμάνοι στους χριστιανούς, υπογραμμίζει emphaticά, ότι οι χριστιανοί δε λατρεύουν τρεις διαφορετικούς θεούς, τρεις θεότητες, όπως τους κατηγορήσε παραπάνω ο al-Ṭabarī, αλλά λατρεύουν και πιστεύουν σε ένα μόνο Θεό, ο οποίος υφίσταται σε τρεις διαφορετικές προσωπικότητες / σύμφυτες ιδιότητες⁹⁸¹. Προσθέτει δε τα ακόλουθα: «Γνωρίζουμε επίσης, ότι, όπως όταν λέμε, ότι ο Θεός είναι ζωντανός, σοφός και ισχυρός και ότι αυτές οι ιδιότητες δείχνουν διαφορετικές έννοιες μεταξύ τους, κάτι τέτοιο δε σημαίνει κατ' ανάγκην, ότι ο Ὑψιστος είναι τρεις θεοί, ομοίως, όταν λέμε, ότι ο Θεός είναι Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα (καθώς αυτές οι ιδιότητες περιγράφουν διαφορετικές έννοιες, αλλά, παρ' όλα αυτά, ο Πατήρ είναι ο Θεός και ο Υιός είναι ο Θεός και το Άγιο Πνεύμα είναι ο Θεός), κάτι τέτοιο δε σημαίνει κατ' ανάγκην, ότι ο Ὑψιστος είναι τρεις θεοί. Τούτο, διότι οι ιδιότητες είναι πολλές μεν, αλλά μίας ενιαίας ουσίας»⁹⁸².

⁹⁷⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

⁹⁷⁹ S. Khalil, «L'accord des religions monothéistes entre elles selon al-Ṣafī Ibn- 'Assāl», όπ. παρ., σ. 210: «Sachez donc, ô vous tous qui vous piquez de philosophie et de religion, que nous sommes tous d'accord sur le but poursuivi, à savoir de décrire le Dieu Très-Haut par les attributs de la perfection, et d'exclure de Lui les attributs de l'imperfection».

⁹⁸⁰ Για το εν λόγω θέμα, βλ. σσ. 376-383.

⁹⁸¹ S. Khalil, «Maqāla fi l-Tahlīth li-l-Ṣafī ibn al- 'Assāl», όπ. παρ., σ. 5.

⁹⁸² S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 706-709:

"إِعْلَمْ أَنَّهُ، كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قَوْلِنَا إِنْ الْإِلَهَ حَيٌّ، وَعَالِمٌ وَقَادِرٌ وَإِنْ هُوَ الْأَوْصَافُ تَدُلُّ عَلَى مَعَانٍ مُتَغَايِرَةٍ وَإِنَّ الْحَيَّ هُوَ الْإِلَهَ وَالْعَالِمَ هُوَ الْإِلَهَ وَالْقَادِرَ هُوَ الْإِلَهَ أَنْ يَكُونَ تَعَالَى ثَلَاثَةَ آلِهَةٍ، هَكَذَا، لَا يَلْزَمُ مِنْ قَوْلِنَا إِنْ الْإِلَهَ آبٌ وَأَبْنٌ وَرُوحٌ قُدْسٌ وَإِنْ هُوَ الْأَوْصَافُ تَدُلُّ عَلَى مَعَانٍ مُتَغَايِرَةٍ وَإِنَّ الْآبَ هُوَ الْإِلَهَ وَالْأَبْنُ هُوَ الْإِلَهَ وَالرُّوحَ الْقُدْسُ هُوَ الْإِلَهَ أَنْ يَكُونَ تَعَالَى ثَلَاثَةَ آلِهَةٍ لِإِبْهَامِ الْأَوْصَافِ كَثِيرَةً لِزَابِتٍ وَاحِدَةٍ"

(= «Sache que, de même que lorsque nous disons que «Dieu est vivant et savant et puissant» et que «ces qualifications indiquent des concepts différents les uns des autres», et que «le vivant est Dieu, et le savant est Dieu, et le puissant est Dieu», cela n'entraîne pas nécessairement que le Très Haut soit trois

Η απόρριψη της κατηγορίας του «τριθεϊσμού» από τους χριστιανούς απολογητές, ήταν μια συνηθισμένη τάση. Επί παραδείγματι η απολογητική και αντιρρητική επιστολή κατά του Ισλάμ με τίτλο: *Διάλεξις μετά Σαρακηνοῦ φιλοσόφου περί πίστεως ἐν τῇ πόλει Μετιληνῆς*, την οποία συνέγραψε κάποιος άγνωστος βυζαντινός συγγραφέας και λανθασμένα αποδίδεται στον άγιο Ευθύμιο τον μοναχό (377-477), καταγράφει με έναν σαφή τρόπο τα παραπάνω. Επισημαίνει χαρακτηριστικά ο συγγραφέας ως απάντηση στην ισλαμική πρόκληση: «*Ἡμεῖς ἓνα Θεόν πιστεύομεν ἄκτιστον, ἄναρχον, ἀπερίγραφτον, ἀκατάληπτον, ἀνεξιχνίαστον, ὃν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· λέγομεν δὲ ὅτι Λόγος Πνεῦμα ὁ Θεός, οὐ μὴν κτιστὰ, ἀλλὰ τῆς αὐτοῦ οὐσίας καὶ φύσεως*»⁹⁸³.

Με αφορμή το ερώτημα του al-Ṭabarī σχετικά με το εάν είναι μονοθεϊστές οι χριστιανοί ή όχι⁹⁸⁴, ο al-Ṣafī εκθέτει την περί Θεού διδασκαλία από τη σκοπιά του Χριστιανισμού, με κέντρο πάντα το Τριαδολογικό δόγμα. Στη βάση αυτής της εκθέσεως της χριστιανικής διδασκαλίας θα κινηθεί όλη η απολογητική τακτική του Κόπτη θεολόγου απέναντι στην ισλαμική πρόκληση.

Παρό όλα αυτά όμως, στην προσπάθειά του ο al-Ṣafī να αντικρούσει τις κατηγορίες περί πολυθεϊσμού που αποδίδει ο al-Ṭabarī και κατ' επέκταση και οι μουσουλμάνοι στους χριστιανούς, είναι χαρακτηριστικό, ότι τροποποιεί την πραγματική έννοια των προσώπων στην Αγία Τριάδα. Έτσι, ο Κόπτης θεολόγος, προκειμένου να κάνει πιο κατανοητό το Τριαδολογικό δόγμα στους μουσουλμάνους (εάν και απώτερος σκοπός του, όπως θα φανεί παρακάτω, δεν είναι να πείσει τους μουσουλμάνους, αλλά να ενισχύσει την πίστη των αδελφών του), οδηγείται, προφανώς εν αγνοία του, στην κατάργηση της εννοίας του προσώπου ενδοτριαδικά, έτσι όπως γίνεται αντιληπτή τουλάχιστον στην πατερική θεολογία⁹⁸⁵ και

dieux, ainsi, lorsque nous disons que «Dieu est Père et Fils et Esprit-Saint», et que «ces qualifications indiquent des concepts différents les uns des autres», et que «le Père est Dieu, et le Fils est Dieu, et l'Esprit-Saint est Dieu», cela n'entraîne pas nécessairement que le Très Haut soit trois dieux. Car se sont des qualifications multiples d'une unique essence».

⁹⁸³ Ευθύμιος Μοναχός, *Διάλεξις μετά Σαρακηνοῦ φιλοσόφου περί πίστεως ἐν τῇ πόλει Μετιληνῆς*, PG 131, 20-37A, 21.

⁹⁸⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 48.

⁹⁸⁵ Όπως ήδη αναφέρθηκε παραπάνω, η αποκρουστάλλωση των θεολογικών όρων ουσία, φύση, υπόσταση και πρόσωπο πραγματοποιήθηκε με τη συμβολή του Μεγάλου Αθανασίου και κυρίως των Καππαδοκών Πατέρων. Βλ. Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, όπ. παρ., σσ. 80-83. Ειδικότερα, για τους Καππαδόκες Πατέρες αναφέρει σχετικά ο Μητροπολίτης Ιωάννης Ζηζιούλας: «*Μετατόπισαν τον όρο υπόσταση από την σύνδεσή του με τον όρο ουσία που είχε μέχρι τότε και σήμαινε σχεδόν το ίδιο*

ταυτόχρονα μεταβάλλει τις θείες υποστάσεις σε απρόσωπες θείες ιδιότητες. Ορθά παρατηρεί ο σύγχρονος Κόπτης θεολόγος George Habib, ότι η σύγχυση υποστάσεων και ιδιοτήτων, δηλ. το Τριαδολογικό αυτό σχήμα που παρουσιάζει τις θείες υποστάσεις σε θείες σύμφυτες ή αποδεικτικές ιδιότητες, αποτελεί μια αναβίωση του Μοναρχιανισμού⁹⁸⁶,

πράγμα, προς την κατεύθυνση του προσώπου. Ταύτισαν τον όρο υπόσταση με τον όρο πρόσωπο. Η σημασία αυτής της μετατοπίσεως η θεολογική, έγκειται στο ότι το πρόσωπο, το οποίο ήταν ένας όρος ύποπτος για Σαβελλιανισμό, λόγω τού ότι σήμαινε στην αρχαία Ελληνική γλώσσα και χρήση, το προσωπίο, την μάσκα που φοράει ο ηθοποιός επάνω στη σκηνή, με το να ταυτιστεί με τον όρο υπόσταση, πήρε ο όρος πρόσωπο, οντολογικό περιεχόμενο. Η υπόσταση σημαίνει ότι κάτι ή κάποιος υφίσταται όντως, ότι πράγματι, αληθινά έχει πραγματική υπόσταση [...] Η υπόσταση είναι αυτή που δίνει πλήρες οντολογικό περιεχόμενο σε κάποιον ή σε κάτι. Και αυτή είναι η συμβολή των Καππαδοκών πατέρων. Με το να ταυτίσουν, να ονομάσουν τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος υποστάσεις, έδωσαν στο καθένα από τα τρία πρόσωπα πλήρη οντολογική υπόσταση, αποφεύγοντας έτσι τον Σαβελλιανισμό, ο οποίος δεν έδινε πλήρη οντολογική υπόσταση, αλλά έδινε την έννοια του ρόλου τον οποίο ένα και το αυτό πρόσωπο διαδραματίζει». Βλ. Ι. Ζηζιούλας (Μητρ. Περγάμου), «Μαθήματα χριστιανικής Δογματικής: Συμπλήρωμα, Συμβολή των Καππαδοκών πατέρων - Η πατερική έννοια του προσώπου», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.oodegr.com/oode/dogmat1/2B2.htm>, (15/9/2017). Επομένως, ο όρος πρόσωπο ή υπόσταση κατά την πατερική θεολογία σημαίνει την πληρότητα της οντολογικής υπάρξεως. Κατ' επέκταση, το κάθε πρόσωπο της Αγίας Τριάδος είναι ξεχωριστό πρόσωπο ή υπόσταση, διότι έχει πραγματική ύπαρξη. Άρα, η μεταβολή των προσώπων της Αγίας Τριάδος σε θείες ιδιότητες καταργεί και ακυρώνει την πληρότητα της οντολογικής υπάρξεως των θείων υποστάσεων. Για την πατερική διατύπωση περί προσώπων και υποστάσεων ενδοτριαδικά, βλ. Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος 39, Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα 11*· Γρηγόριος Νύσσης, *Περί τοῦ μή οἶεσθαι λέγειν τρεῖς Θεούς*, PG 45, 117A. Για την έννοια των προσώπων της Αγίας Τριάδος με βάση την πατερική θεολογία, βλ. C. Webb, *God and Personality*, New York: Macmillan, 1918· L. Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford: Oxford University Press, 2005· L. Turcescu, «Proson and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles», *Vigiliae Christianae* 51 (1997), σσ. 374-395· J. Zizioulas, *Being as Communion*, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1985· του ιδίου, *Communion & Otherness*, Edinburg: T&T Clark, 2006· C. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁹⁸⁶ Μοναρχιανισμός καλείται μια χριστιανική ομάδα, η οποία εμφανίστηκε ως αντίθεση στο πολύπλοκο σύστημα του Γνωστικισμού, κατά τα τέλη του δευτέρου αιώνα και τις αρχές του τρίτου. Κύριος σκοπός του κινήματος αυτού ήταν να εξάρει την ενότητα και τη μοναρχία του Θεού. Στην προσπάθειά τους, λοιπόν, να μη περιπέσουν σε διθεΐα οι Μοναρχιανοί, διαστρέβλωναν το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Ο Μοναρχιανισμός, σε γενικές γραμμές, χωρίζεται σε δύο κατηγορίες: α) τον δυναμικό Μοναρχιανισμό, με βασικό εκπρόσωπο τον Παύλο Σαμοσατέα (200-275)· οι οπαδοί του δυναμικού Μοναρχιανισμού υποστήριζαν, ότι τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος δεν είναι πραγματικές υποστάσεις, αλλά δυνάμεις του ενός Θεού· β) τον τροπικό Μοναρχιανισμό, με βασικό εκπρόσωπο τον Σαβέλλιο (2^{ος}-3^{ος} αι.)· οι οπαδοί του τροπικού Μοναρχιανισμού υποστήριζαν, ότι η Αγία Τριάδα δεν είναι τρία διακριτόμενα πρόσωπα, αλλά τρεις εκφάνσεις του ενός, μονοπροσώπου Θεού. Βλ. Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*,

αφού, πράγματι, ο al-Safī ερωτοτροπεί με τον τροπικό Μοναρχιανισμό και ειδικότερα με την αίρεση του Σαβελλιανισμού⁹⁸⁷. Ο Σαβέλλιος και ο al-Safī απέβλεπαν σε έναν κοινό στόχο, στο να διασφαλίσουν την ενότητα και τη μοναρχία του Θεού. Ο μεν Σαβέλλιος επεδίωκε κάτι τέτοιο για να αντιμετωπίσει τη δυαρχία⁹⁸⁸ του Γνωστικισμού⁹⁸⁹, ο δε ο al-Safī για να (απο)δείξει στους λογίους του Ισλάμ την ενότητα και τη μοναδικότητα του χριστιανικού Θεού.

Ο al-Safī παρουσιάζει και ένα ακόμη αδύναμο σημείο στην παραπάνω απολογητική του απόπειρα. Ύστερα από τη διατύπωση της χριστιανικής διδασκαλίας περί Θεού, δεν περνά στην αντεπίθεση, ασκώντας κριτική

τόμ. 1^{ος}, Αθήνα: Διήγηση, 1998, σσ. 465-481. Για περισσότερες πληροφορίες για την εν λόγω ομάδα, βλ. Π. Χρήστου, «Μοναρχιανούς», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, 9, σσ. 13-17.

⁹⁸⁷ Βλ. G. Habib, «Al-Thalūth: Hāl hwa šifāt al-wujūd wal-‘aql wal- ḥayā?», στον διαδικτυακό τόπο: http://www.coptology.com/website/wp-content/documents/The_Trinity.pdf, (1-2-2017), σ. 4. Η αίρεση του Σαβελλιανισμού, όπως ήδη αναφέρθηκε αμέσως παραπάνω, αποτελεί μια κατηγορία του κινήματος του Μοναρχιανισμού· ειδικότερα, προβάλλει τον τροπικό Μοναρχιανισμό. Βασικό στοιχείο της αιρέσεως αυτής υπήρξε η ταύτιση των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδος σε τέτοιο βαθμό, ώστε να αποτελούν ένα πρόσωπο. Έτσι, οι τροπικοί Μοναρχιανοί υποστήριζαν, ότι η μόνη διαφορά στη θεότητα είναι ο τρόπος εμφανίσεως του ενός Θεού. Κύριος εκπρόσωπος αυτής της αιρέσεως υπήρξε ο Σαβέλλιος, ο οποίος δραστηριοποιήθηκε στη Ρώμη, στις αρχές του τρίτου αιώνα (198-217). Η σημασία της διδασκαλίας του Σαβελλίου για την περαιτέρω διαμόρφωση του συστήματος των τροπικών Μοναρχιανών επιβεβαιώνεται από το γεγονός, ότι η όλη διδασκαλία ονομάστηκε Σαβελλιανισμός. Βλ. Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1^{ος}, όπ. παρ., σσ. 473-471. Για περισσότερες πληροφορίες για τον Σαβελλιανισμό, βλ. Β. Φανουργάκης, «Σαβέλλιος», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, 10, σσ. 1106-1108.

⁹⁸⁸ Η δυαρχία ή δυαρχικό σύστημα υπήρξε μια έκφανση των γνωστικών ρευμάτων και υποστήριζε, ότι ο κόσμος έχει δύο αρχές, το καλό και το κακό· αυτές οι δύο αρχές, οι δύο θεϊκές δυνάμεις μάχονται συνεχώς η μία με την άλλη. Βασικοί εκπρόσωποι του δυαρχικού γνωστικού συστήματος υπήρξαν ο Μαρκίων (85-160) και ο Μάνης. Βλ. Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1^{ος}, όπ. παρ., σσ. 324-335.

⁹⁸⁹ Βλ. Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1^{ος}, όπ. παρ., σσ. 465-466. Γνωστικισμός ή «γνωστικό σύστημα» νοείται μια πολύπλοκη θρησκευτική κίνηση, η οποία, στη χριστιανική της εκδοχή, εμφανίσθηκε κατά τον δεύτερο χριστιανικό αιώνα. Το κίνημα του Γνωστικισμού εμφανίζεται κυρίως στην ελληνική διασπορά, με κύριο χαρακτηριστικό τον συγκρητισμό, ενώ βασικό της θεμέλιο αποτελεί η γνώση. Βλ. Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1^{ος}, όπ. παρ., σσ. 294-300. Για περισσότερες πληροφορίες για το κίνημα του Γνωστικισμού, βλ. J. Robinson, *Χριστιανικός Γνωστικισμός. Τα κοπτικά κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο*, (ελληνική μετάφραση), Αθήνα, 1989· R. Wilson, *The Gnostic Problem. A Study of the relation between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, London, 1958.

στην ισλαμική περί Θεού δογματική διδασκαλία (*al-tawhīd*), κάτι που θα είχε εξαιρετικό ενδιαφέρον, εάν το έκανε. Επί παραδείγματι, δεν επικρίνει το Ισλάμ, το οποίο προβάλλει έναν αρνητικό/αποφατικό μονοθεϊσμό, ο οποίος εμμένει και δίνει έμφαση στην απόρριψη και την άρνηση της πολυθεΐας, αφού στηρίζεται μόνο στην άρνηση των άλλων θεοτήτων (*shirk*) (δηλ. του πολυθεϊσμού) και όχι στην καταφατική περί μονοθεϊσμού διδασκαλία. Είναι ενδεικτική η ομολογία πίστεως των μουσουλμάνων (*shahāda*), στην οποία αναφέρεται «*la-ʾilāh ʾilla Allāh*» («Δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από τον *Allāh*»), καθώς και οι κορανικές ρήσεις που απορρίπτουν κάθε «συντροφιά» άλλων θεοτήτων δίπλα στον ένα και μοναδικό Θεό {Κοράνιο 2:163· 4:171· 29:46· 9:31· 21:92· 37:4· 112:1}⁹⁹⁰. Ορθά επισημαίνει ο G. Habib, ότι το Ισλάμ, στην πραγματικότητα, παρουσιάζει μόνο τον αρνητικό μονοθεϊσμό ή καλύτερα τον μονοθεϊσμό της απόρριψης και της αρνήσεως του πολυθεϊσμού⁹⁹¹. Πρόκειται για την αρνητική εκδοχή του μονοθεϊσμού. Αντιθέτως, η χριστιανική περί Θεού διδασκαλία, ο χριστιανικός μονοθεϊσμός, δεν μένει μόνο στην απορριπτική εκδοχή των άλλων θεών, αλλά επεκτείνεται και στην καταφατική περί Θεού αναφορά⁹⁹². Είναι ο μονοθεϊσμός της αποκαλύψεως του Θεού, εκεί όπου αποκαλύπτει ο Θεός την Τριαδικότητά του ως τρόπο υπάρξεως, ως Πατήρ, Υιός και Πνεύμα Άγιο⁹⁹³. Ο χριστιανικός μονοθεϊσμός, όπως και πάλι επισημαίνει ο G. Habib, είναι η πρόσκληση του Θεού προς τον άνθρωπο να μετέχει στη θεία ζωή και μέσω αυτής της μετοχής ο άνθρωπος να γνωρίσει τον Θεό ως ενότητα των προσώπων της Αγίας Τριάδος⁹⁹⁴, ενότητα της θείας ουσίας και ζωής (Ιωάν. 10, 30)⁹⁹⁵. Μέσα από αυτή την προοπτική θα μπορούσε ο al-Safī να επεκτείνει την επιχειρηματολογία του· με αυτό τον τρόπο, αφενός θα περνούσε στην αντεπίθεση και στην κριτική της ισλαμικής διδασκαλίας επί του συγκεκριμένου θέματος και αφετέρου θα παρουσίαζε την πραγματική

⁹⁹⁰ Βλ. S. Al-Fawzan, *Maʾanat la-ʾilāha ʾilla Allāh*, al-Jazair al-ʿAsimāʾ, Dār al-Baidah, 2012.

⁹⁹¹ Βλ. G. Habib, «Qiraʾah naqdiyya Masīhiyya li-kitāb Lahūt al-ʿArabī lil Doctor Youssef Zeidan», Ομιλία στο: <http://www.coptology.com/?p=1060>, (19-3-2018).

⁹⁹² G. Habib, «Hal tuʾmin al-Masīhiyya bi-Ilāh waḥid?», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.coptology.com/?p=340>, (19-3-2018), σσ. 9-10 και 27.

⁹⁹³ G. Habib, «Qiraʾah naqdiyya Masīhiyya li-kitāb Lahūt al-ʿArabī lil Doctor Youssef Zeidan», όπ. παρ.

⁹⁹⁴ G. Habib, «Qiraʾah naqdiyya Masīhiyya li-kitāb Lahūt al-ʿArabī lil Doctor Youssef Zeidan», όπ. παρ.

⁹⁹⁵ G. Habib, «Qiraʾah naqdiyya Masīhiyya li-kitāb Lahūt al-ʿArabī lil Doctor Youssef Zeidan», όπ. παρ.

διάσταση της Τριαδολογίας.

2. Ο Πατήρ ως πηγή των άλλων δύο υποστάσεων της Αγίας Τριάδος⁹⁹⁶

Είναι γεγονός ότι κατά τη χριστιανική διδασκαλία, ο Πατήρ αποτελεί την πηγή και την αιτία υπάρξεως της Αγίας Τριάδος, καθώς γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα⁹⁹⁷. Επομένως, κατά τη διδασκαλία αυτή, οι άλλες δύο υποστάσεις πηγάζουν από τον Θεό Πατέρα. Βέβαια, η εν λόγω διδασκαλία υπογραμμίζει, ταυτόχρονα, ότι και οι τρεις υποστάσεις είναι συναΐδιες, δηλ. δεν υφίσταται μεταξύ τους πρότερο και ύστερο· επομένως, κατά τη γέννηση και την εκπόρευση των άλλων δύο υποστάσεων από τον Πατέρα, δε μεσολαβεί χρόνος και χώρος⁹⁹⁸. Την ίδια διδασκαλία, όπως είναι φυσικό και επόμενο, πρέσβευε και η Κοπτική Εκκλησία, ως αμιγώς χριστιανική κοινότητα⁹⁹⁹.

2.1. Η ισλαμική ένσταση

Με αφορμή την παραπάνω διδασκαλία, ο μουταζιλίτης al-Nāshī' al-Akbar καταφεύγει σε πολεμική κατ' αυτής. Ειδικότερα, πριν ακόμη επιχειρήσει να αναιρέσει την εν λόγω διδασκαλία, ο al-Nāshī' ισχυρίζεται,

⁹⁹⁶ Η έννοια του αιτίου, ότι ο Πατήρ είναι πηγή και αιτία των δύο άλλων θείων προσώπων, οφείλεται στη θεολογία των Καππαδοκών Πατέρων. Οι Καππαδόκες ήταν εκείνοι που εισήγαγαν για πρώτη φορά στη θεολογία την έννοια του αιτίου – ότι δηλ. ο Θεός δεν είναι απλώς ουσία, αλλά είναι ο Πατήρ και ότι την ενότητα της Τριάδος την εκφράζει ο Πατήρ ως πρόσωπο και όχι ως ουσία. Βλ. J. Zizioulas, *Being as Communion*, όπ. παρ., σσ. 40-41. Σε καμία περίπτωση, πάντως, αυτό δε σημαίνει, ότι ο Πατήρ είναι ανώτερος των δύο άλλων προσώπων, ούτε, ότι προηγείται χρονικά από αυτά. Κάθε άλλο: Ο Πατήρ γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα αιδίως. Με άλλα λόγια, οι σχέσεις των προσώπων της Τριάδος είναι σχέσεις αιδίες, πέρα δηλ. από τον χρόνο, ο οποίος δεν υφίσταται στη θεότητα. Γι' αυτό και ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος υπογραμμίζει, ότι η λέξη «μείζων» που υπάρχει στην Αγία Γραφή [*«Ο Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν»* (Ιωάν. 14, 28)], δεν αναφέρεται στη φύση, αλλά στην αιτία. Σημειώνει χαρακτηριστικά: *«Οὐ γὰρ κατὰ τὴν φύσιν τὸ μείζων, τὴν αἰτίαν δέ. Οὐδὲν γὰρ τῶν ὁμοουσίων τῆ οὐσία μείζων ἢ ἔλαττον»* (βλ. Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος Μ' Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*, PG 36, 420C). Επομένως, το γεγονός, ότι ο Πατήρ είναι το αίτιο στην Τριάδα δεν τον καθιστά ανώτερο των άλλων δύο, αλλά και τα τρία πρόσωπα είναι απολύτως ισότιμα μεταξύ τους και το κάθε πρόσωπο αποτελεί πλήρη φορέα της θείας ουσίας.

⁹⁹⁷ N. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, όπ. παρ., σσ. 81-82.

⁹⁹⁸ N. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, όπ. παρ., σ. 82.

⁹⁹⁹ M. Mina, *ʿIlm al-lahūt bi-hāsab mu'ataqid al-kanīsa al-Qibṭiyyah al-Urthūdhuksīyya*, (1), όπ. παρ., σσ. 190-193.

ότι υπάρχουν δύο κατηγορίες χριστιανών που ασπάζονται το Τριαδολογικό δόγμα¹⁰⁰⁰, οι ορθολογιστές και οι παραδοσιακοί¹⁰⁰¹. Οι πρώτοι, οι ορθολογιστές, επικαλούνται λογικά επιχειρήματα για να αποδείξουν και να τεκμηριώσουν το δόγμα της Αγίας Τριάδος, ενώ οι δεύτεροι, οι παραδοσιακοί, προσφεύγουν στο Ευαγγέλιο και στην ευρύτερη χριστιανική παράδοση προκειμένου να θεμελιώσουν αγιογραφικά το εν λόγω δόγμα¹⁰⁰². Στην ίδια συνάφεια ο ίδιος ισχυρίζεται, ότι οι παραδοσιακοί χριστιανοί που καταφεύγουν στο Ευαγγέλιο προκειμένου να τεκμηριώσουν το Τριαδολογικό δόγμα, χρησιμοποιούν το γνωστό και κλασικό χωρίο¹⁰⁰³ του Ευαγγελίου, κατά το οποίο ο Χριστός προτρέπει τους μαθητές του να πορευθούν και να διδάξουν σε όλα τα

¹⁰⁰⁰ Στην αρχή του έργου του, ο al-Nāshī' αναφέρει, ότι ανάμεσα στις χριστιανικές ομάδες υπάρχουν διαφορές ως προς τα χριστιανικά δόγματα. Ειδικότερα δε, σχετικά με τη διδασκαλία περί Θεού, όπως ο ίδιος προσθέτει, υπάρχουν οι μονοθεϊστές χριστιανοί και οι τριθεϊστές, όπως τους αποκαλεί. Οι μεν πρώτοι, για τον μουταζιλίτη λόγιο, χωρίζονται σε επτά ομάδες, οι οποίες πρεσβεύουν τον χριστιανικό μονοθεϊσμό, εκ των οποίων αναφέρει μόνο μία ομάδα, τους Αρειανιστές, δηλ. τους οπαδούς της αρειανικής αιρέσεως. Από την άλλη, οι τριθεϊστές, κατά τον al-Nāshī', αποτελούν την πλειοψηφία των χριστιανικών ομάδων. Σ' αυτούς κατατάσσει τους Μελχίτες (δηλ. τους Ορθοδόξους), τους Ιακωβίτες, τους Μαρωνίτες, τους Ευτυχιανούς κ.ά. Επίσης, στους τριθεϊστές κατατάσσει και άλλες άγνωστες χριστιανικές ομάδες, οι οποίες έχουν προκαλέσει ερωτήματα στους ερευνητές, όπως λ.χ. οι Qulurusites, οπαδοί του Qulurus, οι Salahiyah κ.ά. Βλ. Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σσ. 76-82. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σσ. 37-57: «*The Christians have differences, with Unitarians and Trinitarians among them [...] The Unitarians: there are seven groups of them. Among them were the Arians, the followers of Arius. They taught about divine unity and denial of the Trinity and hypostases, claiming that Christ and the Holy Spirit are two created servants, except that God, great is his praise, empowered them to create and oversee the world [...] Among the Trinitarians are the Melkites... the Jacobites... the Maronites... the Eutychians*».

¹⁰⁰¹ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 76. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 37: «*The Christians have differences, with Unitarians and Trinitarians among them*».

¹⁰⁰² Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 82· βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 59: «*The Christian Trinitarians are of two sorts, people who argue according to rational criteria, and people who take refuge in the literal meaning of the Gospel and in imitation of their predecessor*».

¹⁰⁰³ Ο Martin Accad υποστηρίζει, ότι το χωρίο αυτό του ευαγγελιστή Ματθαίου, στο οποίο αναφέρεται στη συνέχεια ο al-Nāshī', πιθανόν αποτελεί την πρώτη αναφορά αυτής της περικοπής στην αραβική γλώσσα. Βλ. M. Accad, «*The Gospels in Muslim Discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an exegetical inventorial table*», *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), 205-220, σ. 220. Παρόμοια άποψη φαίνεται να έχει και ο David Thomas. Ωστόσο, η άποψη αυτή του D. Thomas φαίνεται, ότι έχει επηρεασθεί από την αντίστοιχη του Martin Accad, στον οποίο και παραπέμπει. Βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.

έθνη, βαπτίζοντάς τα εις το όνομα των προσώπων της Αγίας Τριάδος¹⁰⁰⁴.

Ός απάντηση στον ισχυρισμό των παραδοσιακών χριστιανών, εκείνων δηλ. που επικαλούνται το συγκεκριμένο βιβλικό χωρίο για να τεκμηριώσουν το Τριαδολογικό δόγμα, ο al-Nāshī' ισχυρίζεται, ότι το χωρίο αυτό του Ευαγγελίου του Ματθαίου δεν καθιστά απολύτως τίποτε σαφές και δεν αποδεικνύει τίποτε για το δόγμα της Αγίας Τριάδος¹⁰⁰⁵. Συγκεκριμένα αναφέρει: «Δεν υπάρχει καμία σαφής αναφορά [ενν. στο εν λόγω χωρίο σχετικά με τις υποστάσεις της Αγίας Τριάδος], ότι είναι αδημιούργητες και δεν έχουν χρονική αρχή, ούτε και ότι είναι μία ουσία ή ό,τι άλλο· επιπλέον, δε συναντάμε στο Ευαγγέλιο τους όρους «ουσία» και «υποστάσεις». Τουναντίον, οι όροι αυτοί¹⁰⁰⁶ αποτελούν φιλοσοφικούς όρους της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας, οι οποίοι παρεισέφρησαν σε αυτούς [ενν. τους χριστιανούς]»¹⁰⁰⁷.

Η προσπάθεια του al-Nāshī' να ερμηνεύσει το συγκεκριμένο χωρίο (Ματθ. 28, 19) δεν ήταν η μόνη στην ισλαμική γραμματεία. Το χωρίο αυτό είχε απασχολήσει έντονα την ισλαμική πολεμική γραμματεία κατά του Χριστιανισμού, μιας και αυτό ήταν το πιο ισχυρό χριστιανικό βιβλικό επιχείρημα υπέρ του Τριαδικού δόγματος. Έτσι οι μουσουλμάνοι

¹⁰⁰⁴ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. (πρβλ. Ματθ. 28, 19). Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «As for those who take refuge in the literal meaning of the Gospel, they hold only to the teachings narrated in the Gospel from Christ, who said: "Consecrate people in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit"».

¹⁰⁰⁵ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.

¹⁰⁰⁶ Είναι ενδεικτικό, όπως αναφέρει ο D. Thomas, ότι, για τον al-Nāshī', οι παραπάνω θεολογικο-φιλοσοφικοί όροι (ουσία και υπόσταση/-εις), οι οποίοι χρησιμοποιούνταν για περίπου έναν αιώνα στο θεολογικό λεξιλόγιο της αραβικής χριστιανικής γραμματείας και θεολογίας, δεν απαιτούν περαιτέρω επεξήγηση. Βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 37.

¹⁰⁰⁷ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 82:

"ليس فيه بيان إنها ليس قديمة ولا محدثة ولا إنها جوهر واحد ولا غير ذلك ولا في الإنجيل لفظة تدل على جوهر ولا قنومات، وهذا لفظة فلسفية يونانية سقطت إلى القوم فتكلموا بها"

(= Here there is no clear indication that they are eternal or temporal or that they are one substance or otherwise, nor in the Gospel is there any utterance which suggests substance or hypostases. Such utterances are philosophical, Greek; they passed down to the people, and they employed them in their discussions»). Βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 59. Το ότι τα χριστιανικά δόγματα έχουν επηρεασθεί από την αρχαιοελληνική φιλοσοφία αποτελεί μια άποψη που έχει υποστηριχθεί από αρκετούς μουσουλμάνους συγγραφείς. Λ.χ., ο Ibn Taymiyyah υποστηρίζει, ότι οι χριστιανοί έλαβαν τον όρο ουσία (*jawhar*), για να περιγράψουν την ενότητα των υποστάσεων της Αγίας Τριάδος, από την αρχαιοελληνική φιλοσοφία και πιο συγκεκριμένα από τον Αριστοτέλη, από τον οποίο μάλιστα και επηρεάστηκαν· βλ. Ibn Taymiyyah, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (5), όπ. παρ., σσ. 9-10.

επιχείρησαν να το εξηγήσουν και να το ερμηνεύσουν μέσα από τη δική τους οπτική. Επί παραδείγματι ο μουσουλμάνος λόγιος Ibn Taymiyyah ερμηνεύει το ακόλουθο χωρίο ως εξής: Η προτροπή του Χριστού να βαπτίζουν τον κόσμο «εις τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος», δεν υποδηλώνει το δόγμα της Αγίας Τριάδος, αλλά υποδεικνύει στους πιστούς να πιστεύουν στον Θεό, ο οποίος είναι «ο Πατήρ», στον Προφήτη του Θεού, δηλ. στον Ιησού Χριστό, ο οποίος είναι «ο Υιός» και στον άγγελο του Θεού μέσω του οποίου αποκαλύφθηκε το μήνυμα του Θεού δια του Προφήτη Χριστού, ο οποίος άγγελος είναι ο Γαβριήλ (*malāk Jubrā'īl*), δηλ. το Άγιο Πνεύμα¹⁰⁰⁸. Έτσι το παραπάνω χωρίο δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια θεία εντολή προς τον κόσμο να πιστεύει στον Θεό (τον Πατέρα), στους Προφήτες και αγγελιοφόρους του Θεού (στον Υιό δηλ. στον Χριστό ως εκπρόσωπο των Προφητών του Θεού) και στους αγγέλους του Θεού (στο Άγιο Πνεύμα, ο οποίος κατά τη σουνιτική παράδοση είναι ο αρχάγγελος Γαβριήλ)¹⁰⁰⁹. Με άλλα λόγια ο Ibn Taymiyyah διαβλέπει, ότι στο συγκεκριμένο βιβλικό χωρίο (Ματθ. 28, 19) διατυπώνονται επιγραμματικά τα τρία βασικά άρθρα πίστεως του σουνιτικού Ισλάμ (*arkān al-Islām*) που είναι η πίστη στον Θεό, στους Προφήτες του και στους αγγελιοφόρους του¹⁰¹⁰.

Σε αντίθεση με την παραπάνω θέση του Ibn Taymiyyah, η πρωτοτυπία του al-Nāshī' στην εξήγηση του συγκεκριμένου βιβλικού χωρίου, έγκειται στο γεγονός, ότι επιχείρησε να αμφισβητήσει τη διατύπωση του Τριαδικού δόγματος και να αναδείξει τη φιλοσοφική του επιρροή.

Για τον μουταζιλίτη λόγιο, το δόγμα της Αγίας Τριάδος αποτελεί φιλοσοφική επιρροή, στην οποία ενέδωσαν οι χριστιανοί. Επομένως, γι' αυτόν, το δόγμα αυτό δεν ευσταθεί βιβλικά. Ωστόσο, η άποψη αυτή του al-Nāshī', δεν αποτελεί απλώς μια άποψη, την οποία υποστηρίζει μόνο ο ίδιος και οι ομοϊδεάτες του, οι μουσουλμάνοι και γενικότερα οι πολέμιοι του Χριστιανισμού, αλλά παρόμοιες θέσεις έχουν διατυπωθεί αργότερα και από χριστιανό συγγραφέα. Πρόκειται για την άποψη του χριστιανού στοχαστή, λιβανέζικης καταγωγής, Buṭrus al-Bustānī (1819-1883)¹⁰¹¹, ο

¹⁰⁰⁸ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (3), όπ. παρ., σ. 197.

¹⁰⁰⁹ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (3), όπ. παρ.

¹⁰¹⁰ Για το εν λόγω θέμα, γίνεται λόγος στην εισαγωγή.

¹⁰¹¹ Ο Buṭrus al-Bustānī είναι γνωστός ως «πατέρας της αραβικής Αναγεννήσεως» (*al-Nahḍa*) και γενικότερα ως κορυφαίος πρωτοπόρος της πολιτιστικής αναγεννήσεως των Αράβων. Προσπάθησε να προωθήσει την αραβική ως εθνική γλώσσα, αρκετά παραμελημένα από τους Οθωμανούς Τούρκους και να την καταστήσει κατάλληλο μέσο

οποίος, στην περίφημη αραβική του εγκυκλοπαίδεια¹⁰¹², υποστηρίζει ευθέως, ότι το δόγμα της Αγίας Τριάδος δεν έχει τις ρίζες του στην Αγία Γραφή¹⁰¹³, αλλά μάλλον αποτελεί επινόηση των χριστιανών.

Έτσι, λοιπόν, για τον μουσουλμάνο λόγιο, το συγκεκριμένο δόγμα έχει βάση όχι βιβλική αλλά φιλοσοφική. Άλλωστε, ο al-Nāshī' θα επιχειρήσει να αναιρέσει το εν λόγω δόγμα με βάση τη λογική και τη φιλοσοφία και όχι μέσα από βιβλικά χωρία.

Η άποψη του al-Nāshī', προφανώς δεν ισχύει. Το Τριαδολογικό δόγμα, όπως και όλα τα δόγματα της χριστιανικής πίστεως, δεν αποτελούν καρπό και επιρροή του ελληνικού πνεύματος, διότι, εν προκειμένω, το συγκεκριμένο δόγμα, καθώς και τα άλλα δόγματα, ευρίσκονται ήδη σπερματικά διατυπωμένα μέσα στην Αγία Γραφή¹⁰¹⁴. Παρά τα μορφολογικά σχήματα και τις μορφολογικές έννοιες που προσέλαβαν οι χριστιανοί από την ελληνική φιλοσοφία, προκειμένου να διατυπώσουν τα χριστιανικά δόγματα και εν προκειμένω το Τριαδολογικό, τελικά δεν παραχάραξαν το βιβλικό περιεχόμενο του εν λόγω δόγματος και αυτό γιατί περιορίστηκαν απλώς και μόνο στο μορφολογικό επίπεδο, δηλ. στην ορολογία και όχι στην ουσία του δόγματος αυτού καθεαυτού¹⁰¹⁵. Εξάλλου, η χρήση της ελληνικής φιλοσοφίας κατά τη διατύπωση του δόγματος ήταν ιστορική και επιτακτική ανάγκη και τούτο διότι οι χριστιανοί συγγραφείς επιχείρησαν να διατηρήσουν άθικτες τις αλήθειες του Ευαγγελίου από τις αιρετικές αλλοιώσεις, αφού όφειλαν να παρουσιάσουν τη γνήσια διδασκαλία με τα ίδια μορφολογικά στοιχεία (δηλ. με τη φιλοσοφική ορολογία), με τα οποία παρουσίαζαν και οι αιρετικοί τις διδασκαλίες

για την επικοινωνία, την εφαρμογή εκπαιδευτικών μεταρρυθμίσεων και τη διάδοση νέων επιστημονικών και τεχνικών γνώσεων από την Ευρώπη και τη Δύση. Είναι επίσης γνωστός για τη συγγραφή της αραβικής εγκυκλοπαίδειας.

¹⁰¹² Η αραβική εγκυκλοπαίδεια (*Dā'irat al-ma'ārif*) αποτελεί ένα γενικό λεξικό, το οποίο περιλαμβάνει ένα ευρύ φάσμα πληροφοριών. Η εν λόγω εγκυκλοπαίδεια αποτελείται από ένδεκα τόμους.

¹⁰¹³ B. Al-Bustānī, *Dā'irat al-ma'ārif: Wa-huwa qāmūs 'āmm li-kull fann wa-matlab*, (6), Mu'assasat al-Matbū'āt al-Islāmiyya, Tīhrān, 1882, σ. 428.

¹⁰¹⁴ Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός: Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α'*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 1993, σ. 17. Για τις βιβλικές διατυπώσεις του Τριαδολογικού δόγματος, βλ. ενδεικτικά τα σχετικά χωρία (Αγγ. 2, 4-6· Ησ. 48, 12-16· Α' Κορ. 12, 4-6· Εφεσ. 4, 4-6 κ.ά.).

¹⁰¹⁵ Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός: Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α'*, όπ. παρ., σσ. 17-18. Για μια καλή μελέτη για τη σχέση Ελληνισμού και Χριστιανισμού, βλ. Ι. Ζηζιούλας, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός: Η συνάντηση των δύο κόσμων*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2008.

τους¹⁰¹⁶.

Ο μουταζιλίτης λόγιος al-Nāshī', αφού ανέπτυξε τα παραπάνω γενικά για το Τριαδολογικό δόγμα, στη συνέχεια επικρίνει τη διδασκαλία, ότι ο Πατήρ αποτελεί την πηγή και την αιτία υπάρξεως των άλλων δύο υποστάσεων μέσα στην Αγία Τριάδα με βάση τη λογική.

Η διδασκαλία των χριστιανών, ότι ο Πατήρ αποτελεί την πηγή και την αιτία υπάρξεως των άλλων δύο υποστάσεων –ότι δηλ. οι άλλες δύο θείες υποστάσεις της Αγίας Τριάδος, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα, αποτελούν αιτιατό του Πατρός, ο οποίος είναι η πηγή και των δύο και ότι και οι τρεις υποστάσεις είναι συνάμα άκτιστες– είναι ανάλογη με τη διδασκαλία των φιλοσόφων, οι οποίοι υποστηρίζουν, ότι ο Δημιουργός είναι η αιτία του κόσμου και ότι ο κόσμος είναι αποτέλεσμά του¹⁰¹⁷. Κάνοντας λόγο για τους φιλοσόφους, ο al-Nāshī' έχει προφανώς υπόψη του τους κορυφαίους μουσουλμάνους φιλοσόφους al-Fārābī και Αβικέννα, οι οποίοι υποστήριζαν, ότι ο κόσμος είναι αιώνιος, όπως και ο Θεός¹⁰¹⁸. Εξάλλου, το ζήτημα αυτό, όπως ορθά παρατηρεί ο David Thomas, υπήρξε ένα από τα πλέον φλέγοντα ζητήματα που απασχόλησαν τους μουσουλμάνους φιλοσόφους αλλά και τους θεολόγους *mutakallimūn*, με αποτέλεσμα να προκύψει οξεία αντιπαράθεση επ' αυτού ανάμεσα στις δύο πλευρές, με αποκορύφωμα την αντιπαράθεση του θεολόγου al-Ghazālī με τον φιλόσοφο Αβικέννα¹⁰¹⁹. Ανάλογη άποψη με τον al-Nāshī' για τη συγκεκριμένη διδασκαλία φαίνεται να έχει και ο μεταγενέστερός του, μουσουλμάνος λόγιος Ibn Taymiyya, ο οποίος υποστηρίζει, ότι η διδασκαλία αυτή των χριστιανών που δέχεται τον Πατέρα ως την αιτία υπάρξεως των άλλων δύο υποστάσεων, στην πραγματικότητα θεωρεί τον

¹⁰¹⁶ Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός: Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α'*, όπ. παρ., σ. 18.

¹⁰¹⁷ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 84. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σσ. 65-67: «*This claim of the Christians, that of the three hypostases one is cause to its two companions and they are its effects and that they are all eternal, is like the claim of the fatalists among the philosophers that the Creator is the cause of the universe and the universe is his effect although neither is prior in essence*».

¹⁰¹⁸ J. Al-Marzūqy, *Dirasāt fi 'ilm al-Kalām wal-falsafa al-islāmiyyah*, al-Qāhirah: Dār al-Afāq al-'Arabiyyah, 2001, σσ. 55-123. Αξίζει να σημειωθεί, ότι ο al-Fārābī και ο Αβικέννας έχουν επηρεασθεί από την πλατωνική κοσμογονία.

¹⁰¹⁹ Βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 67: «*The philosophers' claim that the universe is an eternal emanation from God, and hence contingent upon him but not posterior in time to him, became one of the most celebrated points of dispute between them and theologians in Islam, reaching its climax in al-Ghazālī's refutation of al-Fārābī and Ibn Sīnā's doctrines on this in his Tahāfut al-Falāsifa*».

Πατέρα δημιουργό ή προγενέστερο του Υιού και του Αγίου Πνεύματος¹⁰²⁰.

Ο al-Nāshī' σημειώνει, ότι, εφ' όσον, όπως υποστηρίζουν οι χριστιανοί, όλες οι υποστάσεις είναι απόλυτα ίσες μεταξύ τους και δε διαφέρουν σε τίποτε η μία από την άλλη –αφού καμία υπόσταση δεν προηγείται στην ουσία, ούτε στη φύση, ούτε στον βαθμό (στην ιεραρχία), ούτε στην ποιότητα, ούτε στον χρόνο–, κατά συνέπεια, αποκλείεται μία από αυτές, εν προκειμένω ο Πατήρ, να αποτελεί την αιτία υπάρξεως των άλλων δύο υποστάσεων¹⁰²¹. Εμβάλλοντας δηλ. ο μουταζιλίτης λόγιος τον χρόνο και τον χώρο μέσα στην Τριάδα, αμφισβητεί αυτομάτως τον Πατέρα ως αιτία των άλλων δύο υποστάσεων, αφού, με βάση τον χρόνο και τον χώρο και σταθερό κριτήριο τη λογική, δε δύναται η αιτία να συνυπάρχει με το αιτιατό. Με άλλα λόγια, ο al-Nāshī' επιχειρεί εν προκειμένω να αποδείξει τη σύγκρουση μεταξύ λογικής και της παραπάνω διδασκαλίας που θεωρεί τον Πατέρα ως αιτία υπάρξεως των δύο άλλων θείων υποστάσεων της Τριάδος.

Προκειμένου να απαξιώσει περαιτέρω τη διδασκαλία αυτή, καταφεύγει σε έναν ακόμη λογικό συλλογισμό, με τον οποίο προσπαθεί να αποδείξει την αντιφατικότητα της εν λόγω διδασκαλίας. Επισημαίνει, ότι, ενώ οι χριστιανοί ισχυρίζονται, ότι και οι τρεις υποστάσεις είναι ενιαίες, έχουν κοινή ουσία και καμία διαφορά μεταξύ τους, μετέχουν από κοινού στην αιωνιότητα (αϊδιότητα), αφού καμία υπόσταση δεν προηγείται της άλλης και επιπλέον δεν υφίσταται καμία απολύτως διαφορά σε αυτές καθεαυτές τις υποστάσεις, ούτε σε οποιοδήποτε χαρακτηριστικό που κατέχουν, παρά ταύτα, ισχυρίζονται, ότι ο αποκαλούμενος Πατήρ δεν είναι Υιός ούτε Άγιο Πνεύμα και το αποκαλούμενο Άγιο Πνεύμα δεν είναι ούτε Πατήρ ούτε Υιός και ο αποκαλούμενος Υιός δεν είναι ούτε Πατήρ ούτε Άγιο

¹⁰²⁰ Συγκεκριμένα, ο Ibn Taymiyya σημειώνει, ότι, εάν ο Πατήρ είναι αιτία της Ζωής του (του Αγίου Πνεύματος) και του Λόγου του (του Υιού), αυτό κατ' ανάγκην σημαίνει, ότι ο Πατήρ προηγείται του Υιού και του Αγίου Πνεύματος ή, αλλιώς, είναι δημιουργός της Ζωής του (του Αγίου Πνεύματος) και του Λόγου του (του Υιού του). Βλ. Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (3), όπ. παρ., σ. 224.

¹⁰²¹ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 85. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «This is the most patent impossibility, because in practice things are surely marked out so that one possesses what another does not, and hence reason finds that they are distinguished by themselves or that one possesses what differentiates it from another. However, if it finds that they are uniform and not distinguished by themselves, and there are no items within them to distinguish them, nor any one among them that precedes its companions in essence, nature, degree, quantity or time, then it has no way of claiming that one of the two is cause and the other is effect».

Πνεύμα¹⁰²². Παράλληλα, προσθέτει στην επιχειρηματολογία του, ότι η αποκαλούμενη αιτία των δύο άλλων υποστάσεων, δηλ. ο Πατήρ, δεν είναι αποτέλεσμα, καθώς τα δύο άλλα αποτελέσματα, οι άλλες δύο υποστάσεις, δηλ. ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα, δεν είναι αιτία¹⁰²³. Ταυτόχρονα, όμως, όπως υπογραμμίζει, σύμφωνα με τους χριστιανούς, δε διαφέρουν μεταξύ τους¹⁰²⁴. Στο σημείο αυτό ο al-Nāshi' προσπαθεί να αποδείξει την αντιφατικότητα των χριστιανών στη συγκεκριμένη διδασκαλία, αφού, κατ' αυτόν, δε δύναται τα πρόσωπα της Τριάδος, ενώ έχουν κοινή ουσία και άλλα κοινά, συγχρόνως να διακρίνονται και να διαφέρουν μεταξύ τους κατά τα υποστατικά τους ιδιώματα, δηλ. εκείνα της πατρότητας, της υιότητας και της εκπορεύσεως και κυρίως κατά τη σχέση αιτίου (Πατήρ) και αιτιατού (Υιός και Άγιο Πνεύμα).

Ο al-Nāshi' επιχειρεί να αποδείξει την ασυνέπεια των χριστιανών στη συγκεκριμένη διδασκαλία –με βάση τη λογική, πάντα–, συμπληρώνοντας, ότι, ενώ οι χριστιανοί υποστηρίζουν, ότι κάθε μία από αυτές τις υποστάσεις δεν είναι όπως οι άλλες, δηλ. ότι διακρίνονται μεταξύ τους, παρ' όλα αυτά, υποστηρίζουν ταυτόχρονα, ότι δεν υπάρχει τίποτε που να τις χωρίζει, δηλ. ότι έχουν την ίδια ουσία¹⁰²⁵. Ολοκληρώνοντας την επιχειρηματολογία του με έμφαση επισημαίνει, ότι η πλάνη των χριστιανών σε αυτή τη διδασκαλία υπερβαίνει κάθε όριο¹⁰²⁶.

¹⁰²² Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «You must have noticed that the people say, "Three uniform hypostases, uniform in the substance with no distinction between them, uniform in eternity with no one of them preceding another, no difference in themselves nor in any feature they possess by which it differs from its two companions". Then they claim that the so-called Father is not Son or Spirit, and the so-called Spirit is not Father or Son, and the so-called Son is not Father or Spirit».

¹⁰²³ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «and that the so-called cause of these other two is not an effect and the two so-called effects are not a cause».

¹⁰²⁴ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «though they are not distinguished by themselves».

¹⁰²⁵ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «So it is true that each of them is not like the other, but that they are not distinguished by any features within them is also true». Με αφορμή την παραπάνω επιχειρηματολογία του al-Nāshi', ο D. Thomas υποστηρίζει, ότι ο μουταζιλίτης λόγιος συνοψίζει, στην προκειμένη περίπτωση, το κλασικό θεολογικό επιχείρημα, ότι οι αιτίες και τα αποτελέσματα πρέπει να διαφοροποιούνται μεταξύ τους ουσιαστικά ή χρονικά και ότι δεν είναι λογικό να προβάλλεται ο ισχυρισμός, ότι οι οντότητες που είναι ίδιες σε όλες τις μορφές τους μπορεί να είναι συγχρόνως αίτιο και αποτέλεσμα. Βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.

¹⁰²⁶ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «There is nothing more patent than the fallacy of what they teach on this».

Αξίζει να αναφερθεί, ότι το επιχείρημα αυτό του al-Nāshi' αποτελεί ένα συχνό επιχείρημα αρκετών μουσουλμάνων συγγραφέων, το οποίο χρησιμοποίησαν στην πολεμική τους κατά του Τριαδολογικού δόγματος. Επί παραδείγματι, ο Abu 'Abdullah al-Qurtubī (1214-1273) υποστηρίζει, ότι είναι παράλογο να θεωρούν οι χριστιανοί, ότι οι θείες υποστάσεις της Τριάδος είναι διαφορετικές ως προς τα χαρακτηριστικά τους και ταυτόχρονα έχουν κοινή ουσία¹⁰²⁷. Με αφορμή την αναπαραγωγή αυτού του επιχειρήματος, εάν αναλογισθεί μάλιστα κανείς, ότι ο al-Nāshi' υπήρξε από τους πρώτους μουσουλμάνους συγγραφείς που άσκησαν κριτική στα χριστιανικά δόγματα, μπορεί εύλογα να λεχθεί, ότι ενδεχομένως το επιχείρημα αυτό του al-Nāshi' να επηρέασε αρκετά τη μεταγενέστερη σκέψη των μουσουλμάνων συγγραφέων στην πολεμική τους κατά του Χριστιανισμού, ακόμη δε περισσότερο αυτή του al-Qurtubī που μόλις αναφέρθηκε.

2.2. Η απάντηση του al-Ṣafī

Το απαντητικό έργο του al-Ṣafī κατά του al-Nāshi' αρχίζει με την αναίρεση του πρώτου επιχειρήματος του μουταζιλίτη λογίου περί Αγίας Τριάδος¹⁰²⁸. Έτσι, στο επιχείρημα του al-Nāshi', ότι στο χωρίο «πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» Ματθ. 28, 19 δεν αναφέρεται σαφώς, εάν οι θείες υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες της Αγίας Τριάδος είναι κτιστές ή άκτιστες, ο al-Ṣafī απαντά, ότι στο εν λόγω ευαγγελικό χωρίο οι χριστιανοί δεν ισχυρίζονται, ότι μέσα από αυτό αποδεικνύεται η αιωνιότητα των θείων υποστάσεων και συνεπώς τεκμηριώνεται, ότι είναι άκτιστες, αδημιούργητες¹⁰²⁹. Ο Κόπτης θεολόγος θέλει να υπογραμμίσει, ότι στο χωρίο αυτό δεν αποδεικνύεται μόνο η θεότητα των τριών υποστάσεων / σύμφυτων ιδιοτήτων· τουναντίον, μέσα από το χωρίο αυτό αποδεικνύεται η Τριαδικότητα του Θεού και μέσω αυτής της Τριαδικότητας διακηρύσσεται η αιωνιότητα των υποστάσεων / σύμφυτων ιδιοτήτων¹⁰³⁰ που προκύπτει από το γεγονός, ότι αποτελούν ουσιαστικές

¹⁰²⁷ Βλ. Al-Qurtubī, *Kitāb al-I'lam bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwat nabiyyinā Muḥammad*, όπ. παρ., σ. 61.

¹⁰²⁸ Βλ. Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshi'*, MS Cairo, Coptic Patriarchate, Theology 83, ff. 30v-50v (1752), σ. 31.

¹⁰²⁹ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshi'*, όπ. παρ.

¹⁰³⁰ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshi'*, όπ. παρ.

ιδιότητες του αιωνίου Θεού¹⁰³¹. Για τον Κόπτη θεολόγο, η πίστη στην Αγία Τριάδα που προκύπτει από το ευαγγελικό χωρίο του Ματθαίου, στην προκειμένη περίπτωση συνδέεται με το βάπτισμα και τη σωτηρία¹⁰³². Όπως επισημαίνει ο al-Safī, ο Χριστός συνδέει τη βάπτισμα με την πίστη και κατ' ακολουθίαν με τη σωτηρία και σε μια άλλη ευαγγελική αναφορά: «ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθὴς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται» (Μάρκ. 16,16)¹⁰³³. Το τελευταίο χωρίο συνδέεται στενά με την προαναφερθείσα ευαγγελική περικοπή του Ευαγγελίου του Ματθαίου, σύμφωνα με την οποία ο Χριστός δίνει εντολή στους μαθητές του, να βαπτίζουν εις το όνομα της Αγίας Τριάδος (: πίστη στα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος).

Ωστόσο, με αφορμή την κατηγορία του al-Nāshī', ότι η πίστη των χριστιανών, ότι ο Πατήρ αποτελεί αιτία των άλλων δύο υποστάσεων, είναι ανάλογη με αυτή των φιλοσόφων, οποίοι θεωρούν, ότι ο κόσμος είναι αποτέλεσμα της ουσίας του Θεού¹⁰³⁴ και κατά συνέπεια συναΐδιος με τον Θεό, ο al-Safī ξεκαθαρίζει από τη δική του πλευρά, ότι το επιχείρημα του al-Nāshī' δεν ευσταθεί, διότι, σε αντίθεση με τους φιλοσόφους που υποστηρίζουν, ότι ο κόσμος προέρχεται από την ουσία του Θεού, οι χριστιανοί διακρίνουν τον Θεό από τον κόσμο και κατά συνέπεια την ουσία του Δημιουργού από την ουσία του δημιουργήματος, δηλ. του κόσμου¹⁰³⁵. Προσθέτει, μάλιστα, ότι, ενώ ο Θεός και ο κόσμος, από χριστιανικής απόψεως, αποτελούν δύο διαφορετικές πραγματικότητες, δύο διαφορετικές ουσίες, αντίθετα από την κοσμοθεωρία των φιλοσόφων, οι θείες υποστάσεις έχουν κοινή ουσία¹⁰³⁶.

Η αποσαφήνιση αυτή του al-Safī, στην προκειμένη περίπτωση, είναι απολύτως εύστοχη θεολογικά. Στη χριστιανική θεολογία, με επίκεντρο πάντα την Αγία Γραφή¹⁰³⁷ και τους Πατέρες της Εκκλησίας¹⁰³⁸, ο κόσμος

¹⁰³¹ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshī'*, όπ. παρ.

¹⁰³² Al-Safī, *Jawāb al-Nāshī'*, όπ. παρ.

¹⁰³³ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshī'*, όπ. παρ.

¹⁰³⁴ Τη φιλοσοφική αυτή θεώρηση, ότι δηλ. ο κόσμος προέρχεται από την ουσία του Θεού, τη δέχονται οι στωικοί και οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι. Για το θέμα αυτό, γίνεται σχετική αναφορά αμέσως παρακάτω. Ενδεχομένως σε αυτό το σημείο ο al-Nāshī' να έχει υπόψη του, όπως προαναφέρθηκε, τους μουσουλμάνους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, όπως είναι ο al-Fārābī και ο Αβικέννας.

¹⁰³⁵ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshī'*, όπ. παρ., σ. 45.

¹⁰³⁶ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshī'*, όπ. παρ., σ. 45.

¹⁰³⁷ Κατά τη βιβλική διδασκαλία, ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο «ἐξ οὐκ ὄντων» (βλ. Β' Μακ. 7, 28) και μάλιστα με μόνο τον λόγο του (βλ. Γεν. 1, 1-28· Ψαλμ. 32, 9).

δεν είναι αποτέλεσμα της ουσίας του Θεού, αλλά είναι δημιούργημα του εκ του μη όντος¹⁰³⁹. Γι' αυτό και στη χριστιανική παράδοση γίνεται λόγος περί κτίσεως κόσμου (κτισιολογία) (πρβλ. λ.χ. Ρωμ. 8, 20-22· Β' Κορ. 5, 17 κ.α.), εξ ου και η διάκριση κτιστού και ακτίστου, Δημιουργού και δημιουργήματος, Θεού και κόσμου. Αντίθετα, στον αρχαιοελληνικό κόσμο, ιδίως στην ελληνική φιλοσοφία, η περί δημιουργίας αντίληψη δε συνάδει καθόλου με αυτή του Χριστιανισμού. Συγκεκριμένα, η ελληνική φιλοσοφία γνωρίζει δύο μόνο τρόπους δημιουργίας: α) αυτόν της μορφοποίησεως της άμορφης ύλης, όπου ο Θεός παίζει τον ρόλο του διαμορφωτή, όπως δέχονται λ.χ. ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης και β) εκείνον, κατά τον οποίο η δημιουργία συντελείται από την ουσία του Θεού, δηλ. ο κόσμος αποτελεί προϊόν της θείας ουσίας, όπως δέχονταν λ.χ. οι Στωικοί και οι Νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι¹⁰⁴⁰. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η έννοια της δημιουργίας με την απόλυτη έννοια, απουσιάζει από την αρχαιοελληνική φιλοσοφική σκέψη.

Οι υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες αυτές είναι φορείς της θείας ουσίας με τα δικά της χαρακτηριστικά υποστατικά ιδιώματα η κάθε μία, τα οποία προκύπτουν από τα ονόματα των τριών θείων υποστάσεων / σύμφυτων ιδιοτήτων, όπως αυτά διατυπώθηκαν από τον ιερό κανόνα της χριστιανικής πίστεως: «Πατήρ», «Υιός» και «Άγιο Πνεύμα»¹⁰⁴¹. Υπό αυτή την έννοια, υφίστανται οι τρεις υποστάσεις / ιδιότητες στη θεία ουσία της Τριάδος.

Με επίκεντρο την κριτική του al-Nāshī', ότι η παραπάνω διδασκαλία, που τοποθετεί τον Πατέρα ως πηγή των άλλων υποστάσεων, συγκρούεται

¹⁰³⁸ Για την πατερική διατύπωση σχετικά, βλ. Βασίλειος Καισαρείας, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον* 2, 3, PG 29, 33B: «Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· οὐκ ἐξ ἡμισείας ἑκάτερον, ἀλλ' ὅλον οὐρανὸν καὶ ὅλην γῆν, αὐτὴν τὴν οὐσίαν τῶ εἶδει συνειλημμένην. Οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν εὐρέτης, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός» .

¹⁰³⁹ Βλ. Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β'*, ὅπ. παρ., σσ. 63-75. Βλ. και Κ. Αγόρας, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», στο: π. Ν. Λουδοβίκου, Στ. Γιαγκάζογλου, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ἡθος της Ορθοδοξίας*, Πάτρα: ΕΑΠ, 2002, σσ. 91-113.

¹⁰⁴⁰ Για την αρχαία ελληνική φιλοσοφική σκέψη περί δημιουργίας, βλ. Αριστοτέλης, *Μετά τὰ Φυσικά*, στη σειρά The Loeb Classical Library, 1, 11, επιμ. G. P. Goold, London, 999b, 6, 8· Πλάτωνος, *Πολιτεία: Τίμαιος*, στη σειρά The Loeb Classical Library, 1, 11, επιμ. G. P. Goold, London, 1982, 30a, 48a, 53b. Για σχετικές μελέτες που πραγματεύονται τη σχέση ελληνικής φιλοσοφίας και Χριστιανισμού, βλ. Ι. Ζηζιούλας, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός: Η συνάντηση των δύο κόσμων*, ὅπ. παρ., σ. 195. Βλ. επίσης και Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β'*, ὅπ. παρ., σσ. 63-64.

¹⁰⁴¹ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshī'*, ὅπ. παρ., σσ. 45-46.

με τη λογική, αφού η πηγή προηγείται του αποτελέσματος και επομένως δεν μπορεί να γίνεται λόγος για κοινές υποστάσεις, ο Κόπτης θεολόγος αναπτύσσει την ακόλουθη επιχειρηματολογία, απαντώντας στον μουσουλμάνο λόγιο: «Εφ' όσον η ουσία [ενν. του Θεού], της οποίας είναι φορείς [ενν. και οι τρεις θείες υποστάσεις] είναι μία και απλή· κατά συνέπεια, η μία υπόσταση δε δύναται να αποτελεί πηγή και αιτία του εαυτού της, δηλ. της θεότητας [...]. Και εκείνοι που είπαν ότι "μία από τις σύμφυτες ιδιότητες / υποστάσεις (αυτή του Πατρός) αποτελεί πηγή των άλλων δύο", θέλουν να τονίσουν, ότι η μία από αυτές τις τρεις σύμφυτες ιδιότητες / υποστάσεις που αφορούν στη θεία ουσία στηρίζει την ιδιότητά της στην ύπαρξη των άλλων δύο [ενν. ιδιοτήτων της θείας ουσίας, δηλ. των άλλων δύο υποστάσεων] και τανάπαλιν»¹⁰⁴².

Επομένως, είναι φανερό, ότι το βασικό επιχείρημα του al-Safī για τη διδασκαλία, ότι ο Πατήρ αποτελεί πηγή των άλλων υποστάσεων / σύμφυτων ιδιοτήτων, στην προκειμένη περίπτωση, είναι, ότι, ενώ ο Πατήρ αποτελεί την πηγή και την αιτία των άλλων δύο θείων υποστάσεων / σύμφυτων ιδιοτήτων, αυτό δεν καθιστά τις άλλες δύο υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες μεταγενέστερες του Πατρός, αφού η ύπαρξη του Πατρός είναι σύμφυτη με την ύπαρξη των άλλων δύο θείων υποστάσεων / σύμφυτων ιδιοτήτων, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Η ύπαρξη του Πατρός εξαρτάται από την ύπαρξη των άλλων δύο υποστάσεων / σύμφυτων ιδιοτήτων, όπως και τανάπαλιν. Είναι ενδεικτικό, ότι ο Κόπτης θεολόγος φαίνεται, ότι παραμένει πιστός στη συγκεκριμένη διδασκαλία της πατερικής παράδοσης, ιδίως αυτήν των Καππαδοκών Πατέρων που δέχεται τον Πατέρα ως την πηγή των άλλων δύο υποστάσεων. Στην περίπτωση αυτή, θα περίμενε κανείς, να αρνείτο ο al-Safī τη διδασκαλία αυτή, αφού απώτερος σκοπός του είναι να υπερασπισθεί τη χριστιανική του πίστη και όχι να αναπτύξει θεολογικό λόγο. Εξάλλου, η συνήθεια αυτή, το να επιχειρούν να θυσιάσουν διδασκαλίες της δικής τους παράδοσης, προκειμένου, αφενός, να συγκροτήσουν πιο ισχυρά επιχειρήματα απέναντι στους μουσουλμάνους και αφετέρου να έλθουν πιο κοντά με τα ισλαμικά δόγματα, είναι κάτι που παρατηρείται στους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς κατά την απολογητική τους έναντι του Ισλάμ. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί η θέση του

¹⁰⁴² Al-Safī, *Jawāb al-Nāshī'*, όπ. παρ., σ. 46:

"وإذا كان جوهرها المنفقة فية واحد بسيطاً، والواحد لا يكون علة لنفس [...] وقول من يقول: إن أحد الأقسام علة والآخرين معلولان، إنما يريد به إن أحدي هذه الصفات الثلاث الخاصات بالجوهر الإلهي يتوقف حصول الصفتين الآخرين على حصولها له"

Θεοδώρου Αβουκαρά, επισκόπου Καρρών (*Harrān*). Συγκεκριμένα, ο Ορθόδοξος επίσκοπος, στον διάλογο που είχε με τους μουσουλμάνους, προκειμένου να διασφαλίσει την ενότητα των προσώπων και να αποκλείσει την ιεράρχηση στη θεότητα, δεν αποδέχεται τον Πατέρα ως την πηγή υπάρξεως των δύο άλλων προσώπων, όπως θα περίμενε κάποιος να κάνει ως Ορθόδοξος θεολόγος, ακολουθώντας την παράδοση των Καππαδοκών Πατέρων, αλλά ως πηγή θέτει τη θεότητα, τη θεία φύση, της οποίας φορείς είναι και τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος¹⁰⁴³.

Ως προς το επιχείρημα του al-Nāshī', ότι οι υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες της Αγίας Τριάδος δε διαφέρουν και ότι δε διακρίνονται μεταξύ τους, ο al-Ṣafī, απαντώντας, τονίζει, ότι οι χριστιανοί σε καμία περίπτωση δεν υποστηρίζουν κάτι τέτοιο· αντιθέτως, κατά τη χριστιανική διδασκαλία, οι τρεις υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες ασφαλώς διαφέρουν και διακρίνονται μεταξύ τους, αλλά αυτό αφορά στην ίδια τους την ύπαρξη και την ουσία και όχι σε κάτι άλλο εξωτερικό¹⁰⁴⁴. Δηλ. στο σημείο αυτό, ο al-Ṣafī θέλει να υπογραμμίσει, ότι οι τρεις υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες διακρίνονται και διαφέρουν μεν μεταξύ τους, μέσα όμως στην ίδια ουσία, η οποία προφανώς είναι η ενιαία ουσία του Θεού. Κατά συνέπεια, η διαφοροποίηση και η διάκριση αυτή δεν αφορά σε κάτι εξωτερικό, σε κάτι άλλο έξω από τη θεότητα, αλλά στο εσωτερικό της θεότητας και της Αγίας Τριάδος, έχει επομένως να κάνει με την εσωτερική σχέση και ζωή των θείων υποστάσεων / σύμφυτων

¹⁰⁴³ Βλ. Abū Qurrah, *Mayāmir Thā'udūrus Abī Qurrah Usquf Harrān: Maymar Yuḥaqqiq annahu lā Yalzam an-Naṣārā an Yaqūlu Thalāthat Āliha idh Yaqūlūn al-Āb Īlāh wal-Ibn ilāh war-Rūh al-Qudus. Wa-anna al-Āb wal-Ībn war-Rūh al-Qudus Īlāh wa-law Kāna kull Wāhid Minhum Tāmm 'alā Ḥidatih*, όπ. παρ., σσ. 33-34. Βλ. και N. Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, Berlin & Boston: De Gruyter, 2015, σ. 203: «Likewise, the Father, Son, and Holy Spirit are three faces [wujūh] with one nature and their nature is God. So, if you count them, you should not predicate number to the name God, which is the name of the nature; otherwise you would make their one nature, the signification of which is the name God, various natures, and commit a manifest error [...] Likewise, know that the Father is God [or divine], but God is not the Father [alone]. And the Son is God [or divine], but God in a face [fi wajh] (since the name God designates nature) is not the Son [alone]. And the Spirit is God [or divine], but God is not the Spirit [alone]. So, if you count the Father, the Son, and the Holy Spirit, you should not predicate number to the name God, saying three gods, lest you predicate number to what is not to be numbered». Παρά την παραπάνω διατύπωση του Θεοδώρου Αβουκαρά, σε άλλο έργο του, ο τελευταίος θεωρεί τον Πατέρα ως την κεφαλή της Αγίας Τριάδος· βλ. Abū Qurrah, *Mayāmir Thā'udūrus Abī Qurrah Usquf Harrān: Maymar fi Wujūd al-Khāliq wad-Dīn al-Qawīm*, Tahqiq Ignace Dick, Jounieh: Librairie St. Paul / Rome: The Papal Oriental Institute, 1982, σ. 29. Αυτό σημαίνει, ότι ο Ορθόδοξος επίσκοπος, ανάλογα με το πλαίσιο, στο οποίο κινείται, διατυπώνει αναλόγως την επιχειρηματολογία του και τον θεολογικό του λόγο.

¹⁰⁴⁴ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī'*, όπ. παρ., σ. 46.

ιδιοτήτων¹⁰⁴⁵. Συνεπώς, κατά τον Κόπτη θεολόγο, η διαφοροποίηση αυτή αφορά στις διακριτές υποστάσεις ή αλλιώς ιδιότητες, όπως τις αναφέρει¹⁰⁴⁶. Προκειμένου, μάλιστα, να γίνει σαφέστερος, φέρνει ως παράδειγμα τον άνθρωπο, λέγοντας χαρακτηριστικά, ότι σε κάποιον ονόματι Zayed που έχει τρεις ιδιότητες (του ιατρού, του αρχιτέκτονα και του συγγραφέα), η ουσία και η ύπαρξή του είναι μία. Ωστόσο, οι παραπάνω ιδιότητές του (του ιατρού, του αρχιτέκτονα και του συγγραφέα) διαφοροποιούν την εικόνα του συγκεκριμένου προσώπου, όπως την αντιλαμβάνονται οι άλλοι λόγω των παραπάνω ιδιοτήτων του, δηλ. του γνώστη της ιατρικής, της αρχιτεκτονικής και της συγγραφής¹⁰⁴⁷. Συνεπώς, πρόκειται για μία οντότητα, έναν άνθρωπο, με τρεις διαφορετικές ιδιότητες.

Είναι αξιοσημείωτο, ότι ο al-Safī επιλέγει έναν μόνο άνθρωπο προκειμένου να παραλληλίσει το δόγμα της Αγίας Τριάδος και μάλιστα χρησιμοποιεί ως παράδειγμα τις ιδιότητές του ανθρώπου αυτού. Αυτό σημαίνει, όπως ήδη αναφέρθηκε, ότι ο Κόπτης θεολόγος προσλαμβάνει το δόγμα της Αγίας Τριάδος με διαφορετικά κριτήρια και αντίθετα από εκείνα της πατερικής θεολογίας, ιδίως της θεολογίας των Καππαδοκών Πατέρων. Οι Πατέρες της Εκκλησίας, ιδίως οι Καππαδόκες, δέχονται την απόλυτη διάκριση των θείων υποστάσεων ή προσώπων, καθώς παραλληλίζουν το δόγμα της Αγίας Τριάδος με την ύπαρξη τριών διαφορετικών ανθρωπίνων προσώπων, αφού στην αναλογία που χρησιμοποιούν το ανθρώπινο στοιχείο χρησιμοποιούν τρεις ανθρώπους για να περιγράψουν τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος¹⁰⁴⁸. αντίθετα, ο al-Safī, προκειμένου να αποφύγει την ισλαμική παρερμηνεία σχετικά με το εν λόγω δόγμα, καταφεύγει στον παραλληλισμό του ενός ανθρώπου

¹⁰⁴⁵ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshi'*, όπ. παρ.

¹⁰⁴⁶ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshi'*, όπ. παρ.

¹⁰⁴⁷ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshi'*, όπ. παρ.

¹⁰⁴⁸ Για τις σχετικές πατερικές θέσεις, βλ. Βασίλειος Καισαρείας, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβοῦς Εὐνομίου*, Λόγος Β', 4, PG 29, 577C-580B· Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος ΛΑ'*. Θεολογικός πέμπτος. *Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, ΙΘ', PG 36, 153BC. Βλ. επίσης και I. Ζηζιούλας (Μητρ. Περγάμου), «Μαθήματα χριστιανικής Δογματικής: Συμπλήρωμα, Συμβολή των Καππαδοκών πατέρων - Η πατερική έννοια του προσώπου», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.oodegr.com/oode/dogmat1/2B2.htm>, (11-6-2017). Για μια ευρύτερη μελέτη σχετικά με το συγκεκριμένο θέμα από τη σκοπιά της πατερικής προσέγγισης, βλ. J. Behr, *The Nicene Faith: Formation of Christian Theology*, 2, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2004, σσ. 293-299· S. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 2007, σσ. 91-92.

και τις τρεις διαφορετικές του ιδιότητες.

3. Οι σύμφυτες ιδιότητες της θείας ουσίας

Είναι γεγονός, ότι στους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς και γενικότερα στην αραβική χριστιανική γραμματεία και θεολογία, από την εμφάνιση του Ισλάμ και έπειτα (7^ο - 9^ο αι.), δημιουργήθηκε από τους χριστιανούς συγγραφείς όλων των Ομολογιών ένα Τριαδικό σχήμα, το οποίο παρουσίαζε τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος περισσότερο ως ιδιότητες του Θεού παρά ως διακρινόμενες υποστάσεις¹⁰⁴⁹. Από τους πρώτους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς που καταφεύγουν σε αυτό το σχήμα, εξ όσων είναι γνωστό, είναι ο Νεστοριανός 'Ammār al-Baṣrī, καθώς και ο Σύρος φιλόσοφος και θεολόγος Yaḥyā ibn 'Adī¹⁰⁵⁰. Ειδικότερα, ο 'Ammār al-Baṣrī επισημαίνει, ότι ο Θεός είναι ζωντανός (Ζωή) και ομιλών (Λόγος), διαθέτει δύο βασικές ιδιότητες που ενυπάρχουν στην ίδια την ουσία του Θεού¹⁰⁵¹. Ο δε Yaḥyā ibn 'Adī διατυπώνει την άποψη, ότι ο Πατήρ είναι η Ύπαρξη, ο Υιός είναι η Σοφία και το Άγιο Πνεύμα είναι η Δύναμη¹⁰⁵². Ανάλογα σχήματα παρουσίασαν και άλλοι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, όπως ο 'Abd al-Masīh al-Kindī (περ. 8^ο-9^ο αι.) και ο Abū Rā'īta l-Takrītī, οι οποίοι παρουσιάζουν τον Υιό ως τη Γνώση του Θεού και το Άγιο Πνεύμα ως τη Ζωή του¹⁰⁵³.

Οι υποστάσεις της Αγίας Τριάδος θεωρήθηκε, ότι αποτελούν σύμφυτες ιδιότητες (*ṣifāt dhātiyyah*), ή, όπως με άλλο τρόπο αποκαλούνται, ουσιαστικές ιδιότητες (*ṣifāt jawhariyya*)¹⁰⁵⁴. Σύμφωνα, λοιπόν, με το Τριαδολογικό αυτό σχήμα, ο Πατήρ χαρακτηρίζεται ως Ύπαρξη ή Ουσία (*Wujūd* ή *dhāt*), ο Υιός ως Λόγος ή Νους ή Γνώση ή Σοφία (*kalimāh* ή *'aql* ή *'ilm* ή *ḥiqma*) και το Άγιο Πνεύμα ως Ζωή ή Δύναμη (*ḥayāh* ή *al-quḍra*)¹⁰⁵⁵. Είναι ορθές εν προκειμένω οι παρατηρήσεις του μουσουλμάνου λογίου

¹⁰⁴⁹ G. Habib, *Al-Qiddīs Athanāsios al-rasūli fi muajahat al-turāth al-dīni ghaīr al-Urthūdhuksī*, όπ. παρ., σ. 19.

¹⁰⁵⁰ S. Griffith, «The Concept of Al-Uqnūm in 'Ammār al-Baṣrī's Apology for the Doctrine of the Trinity», στο: *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes*, (Goslar, septembre 1980), επιμ. S. Khalil, OCA 218 (1982), Rome, σσ. 169-191.

¹⁰⁵¹ M. Hayek, *'Ammār al-Baṣrī: Apologie et Controverses*, Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1977, σσ. 46-55 και 148-176.

¹⁰⁵² Yaḥyā ibn 'Adī, *Al-Turāth al-'arabi al-Maṣīhi: Maqāla fi l-tawḥīd*, όπ. παρ., σ. 126.

¹⁰⁵³ Βλ. Yaḥyā ibn 'Adī, *Al-Turāth al-'arabi al-Maṣīhi: Maqāla fi l-tawḥīd*, όπ. παρ. Βλ. και Abū Rā'īta l-Takrītī, *Al-risāla l-ūlā fi l-Thālūth al-muqaddas*, όπ. παρ., σσ. 71-75.

¹⁰⁵⁴ G. Habib, «Al-Thalūth: Hāl ḥwa ṣifāt al-wujūd wal-'aql wal- ḥayā?», όπ. παρ., σ. 3.

¹⁰⁵⁵ G. Habib, «Al-Thalūth: Hāl ḥwa ṣifāt al-wujūd wal-'aql wal- ḥayā?», όπ. παρ.

Ibn Taymiyya σχετικά με την κατά καιρούς διαφορετική προσέγγιση από τους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς αναφορικά με το συγκεκριμένο σχήμα. Σημειώνει, χαρακτηριστικά, ότι ορισμένοι χριστιανοί θεωρούν τον Πατέρα ως την Ύπαρξη, τον Υιό ως τον Λόγο και το Άγιο Πνεύμα ως τη Ζωή¹⁰⁵⁶. Άλλοι, πάλι, δέχονται ακριβώς το ίδιο σχήμα, με τη διαφορά, ότι το Άγιο Πνεύμα δεν είναι η Ζωή αλλά η Δύναμη, ενώ άλλοι αποκαλούν τον Υιό ως Σοφία και το Άγιο Πνεύμα ως τη Δύναμη του Θεού, ενώ, τέλος, άλλοι θεωρούν τον Υιό ως τη Γνώση του Θεού¹⁰⁵⁷.

Είναι προφανές, ότι το σχήμα αυτό και η Τριαδολογική αυτή διατύπωση αναπτύχθηκαν από τους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς στην προσπάθειά τους να αποδώσουν το Τριαδολογικό δόγμα με μια κατά το δυνατόν αποδεκτή απεικόνιση στους μουσουλμάνους συνομιλητές τους, ώστε να τους το καταστήσουν περισσότερο προσιτό και κατανοητό¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵⁶ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (3), όπ. παρ., σ. 190.

¹⁰⁵⁷ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (3), όπ. παρ.

¹⁰⁵⁸ Είναι ενδιαφέρον, στο σημείο αυτό, να αναλυθεί η θέση του Κόπτη θεολόγου George Habib για το συγκεκριμένο θέμα. Ο Κόπτης θεολόγος υποστηρίζει, ότι τα κίνητρα των εν λόγω συγγραφέων ήταν μόνο απολογητικά και αμυντικά, με αποτέλεσμα η Τριαδολογία τους να καθίσταται προβληματική. Τούτο, διότι, σύμφωνα με τον ίδιο, το σχήμα αυτό («Ύπαρξη - Λόγος - Ζωή») των συγγραφέων αυτών δε στηρίζεται στην Τριαδολογική διδασκαλία των Πατέρων, ούτε εντοπίζεται σε κάποιο έργο της προγενέστερης πατερικής παράδοσης, Ανατολής και Δύσεως. Μάλιστα, προκειμένου να τεκμηριώσει και πατερικά την εν λόγω θέση του, ο ίδιος θεολόγος παραπέμπει στα ακόλουθα πατερικά έργα: i) από τους Πατέρες της Ανατολής, ενδεικτικά: Μέγας Αθανάσιος: α) *Λόγοι Κατά Άρειανών*, β) *Τρεις επιστολές προς Σεραπίωνα περί Αγίου Πνεύματος*. Βασίλειος Καισαρείας: α) *Περί τοῦ Αγίου Πνεύματος*, β) *Κατά Σαβελλιανών, καὶ Αρείου, καὶ τῶν Ἀνομοίων*. Γρηγόριος Θεολόγος (329-390): *Περί τοῦ Αγίου Πνεύματος*. Κύριλλος Αλεξανδρείας: *Περί τῆς ἀγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος*. ii) από τους δυτικούς Πατέρες, ξεχωρίζει το περί Αγίας Τριάδος έργο του ιερού Αυγουστίνου (354-430), το οποίο, κατά τα λεγόμενα του G. Habib, αποτελεί σύνοψη και επιτομή των προγενεστέρων έργων των δυτικών θεολόγων, όπως λ.χ. του Ιλάριου Πικταβίου (310-367), του Αμβροσίου Μεδιολάνων (περ. 339-397) κ.ά. Βλ. G. Habib, «Al-Thalūth: Hāl ḥwa sifāt al-wujūd wal-‘aql wal- ḥayā?», όπ. παρ., σσ. 3-4. Πέραν τούτου, όμως, για τον σύγχρονο Κόπτη θεολόγο, αυτή η Τριαδολογική θεώρηση οδηγεί σε λογική και θεολογική ασυνέπεια, την οποία αναιρεί με ποικίλα επιχειρήματα και τα οποία αξίζει να αναφερθούν ενδεικτικά. Τα προβλήματα λοιπόν που παρουσιάζει, κατά τον ίδιο, αυτό το Τριαδολογικό σχήμα είναι τα εξής: 1) Προσδίδει στον Θεό ονόματα προερχόμενα από τον χώρο των κτισμάτων, με αποτέλεσμα να τον εξισώνει οντολογικά με τα κτιστά όντα, εφ’ όσον η ζωή και το έργο του στηρίζονται στις ιδιότητές του. 2) Προσβάλλει το δόγμα της σαρκώσεως, διότι μόνο το πρόσωπο / η υπόσταση δύναται να σαρκωθεί και όχι η ιδιότητα. 3) Ακυρώνει τη σωτηρία, η οποία επιτελέσθηκε από τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος και αυτό διότι είναι αδύνατον η ιδιότητα να επιτύχει τη συμφιλίωση μεταξύ Θεού και ανθρώπου. 4) Θίγει τα έργα του Αγίου Πνεύματος σε όλη την κτίση, στη σωτηρία, στα ιερά μυστήρια της Εκκλησίας, διότι η ιδιότητα δεν κατοικεί στο νερό, ούτε το αγιάζει, ούτε λαλεί στους

Παράλληλα, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, οι εν λόγω χριστιανοί συγγραφείς επιχείρησαν να βρουν κοινό τόπο με τους μουσουλμάνους για να αναφερθούν στις θείες υποστάσεις και αυτός ήταν ο όρος *ιδιότητα/ιδιότητες*, αφού ο όρος *υπόσταση* απουσίαζε από το ισλαμικό λεξιλόγιο. Επομένως, το σχήμα αυτό διαμορφώθηκε από τους εν λόγω συγγραφείς με μια απολογητική διάθεση. Το Τριαδολογικό αυτό σχήμα υιοθετήθηκε και από τους μουσουλμάνους λογίους, αφού πλέον αρκετοί εξ αυτών είχαν κατά νου το δόγμα της Αγίας Τριάδος με βάση αυτή τη διατύπωση¹⁰⁵⁹. Ο μουσουλμάνος λόγιος al-Shahrastānī, επί παραδείγματι, επισημαίνει, ότι οι υποστάσεις της Αγίας Τριάδος των χριστιανών αποκαλούνται και ιδιότητες και είναι αυτές της Υπάρξεως (Πατήρ), της

Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης. 5) Καταργεί την αγάπη της Αγίας Τριάδος προς το ανθρώπινο γένος, διότι, εφ' όσον ο Θεός είναι αγάπη και αγαπά τον άνθρωπο, δε θα έστελνε απλώς μία από τις ιδιότητές του, στην προκειμένη περίπτωση αυτή του Λόγου ή του Νου του, για να σαρκωθεί. 6) Δεν αναδεικνύει το σωτηριολογικό περιεχόμενο του Τριαδολογικού δόγματος που είναι η κοινωνία του ανθρώπου με την Αγία Τριάδα και το χάρισμα της υιοθεσίας από τον Υιό διά του Αγίου Πνεύματος. 7) Αποκόπτει τους πιστούς από τη λειτουργική ζωή, αφού η Αγία Τριάδα αποκαλύπτεται στη Θεία Λειτουργία μέσα από μια κίνηση και κοινωνία αγάπης. Γι' αυτό και όπως ο ίδιος σημειώνει, η κοινωνία αυτή με την Αγία Τριάδα μέσω του Ιησού Χριστού που επιτελείται στο μυστήριο της θείας ευχαριστίας, απουσιάζει παντελώς από τα έργα των εν λόγω συγγραφέων. 8) Θέτει τη γλώσσα ή την ορολογία πιο πάνω από την ύπαρξη και τη σχέση. Όμως, όπως σημειώνει ο ίδιος, η σχέση είναι αυτή που ορίζει και επιλέγει την ορολογία και όχι το αντίστροφο. Άρα, οποιαδήποτε αναφορά στην ορολογία που αγνοεί τη σχέση με τον άλλον, καταλήγει να είναι σοφιστεία. 9) Παρουσιάζει προβλήματα και στις ενδοτριαδικές σχέσεις μεταξύ των προσώπων. Επί παραδείγματι, η παρουσία του Πατρός ως εαυτού ή όντος ή υπάρξεως ή ως ουσίας αντικαθιστά τη θέση της ουσίας στην Τριάδα, διότι εαυτός και ουσία είναι ένα και το αυτό, με αποτέλεσμα να μη γίνεται λόγος για τρία πρόσωπα! 10) Τα πρόσωπα ή υποστάσεις του Θεού μπορεί να γίνουν περισσότερα από τρία/τρεις, αφού οι ιδιότητές του δεν είναι μόνο τρεις (Υπαρξη - Νους - Ζωή) αλλά υπάρχουν και άλλες, όπως αυτή της αγάπης, της ισχύος κ.λπ. Βλ. G. Habib, «Al-Thalūth: Hāl hwa šifāt al-wujūd wal-'aql wal-ḥayā?», όπ. παρ., σ. 5· βλ. και G. Habib, *Al-Qiddīs Athanāsios al-rasūli fi muajjahat al-turāth al-dīni ghair al-Urthūdhuksī*, όπ. παρ., σσ. 290-291. (Ας σημειωθεί ότι το τελευταίο επιχείρημα του G. Habib το χρησιμοποιούν και αρκετοί μουσουλμάνοι λογίους, οι οποίοι διαλέγονται με τους χριστιανούς, όπως και αρκετοί από αυτούς με τους οποίους ασχολείται η παρούσα εργασία). Οι παραπάνω θέσεις του Κόπτη θεολόγου έχουν ήδη αναφερθεί στη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία μας, η οποία εκπονήθηκε στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία», της Σχολής Ανθρωπιστικών Σπουδών του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου· βλ. Δ. Αθανασίου, *Οι Κόπτες μεταρρυθμιστές του 20^{ου} αιώνα και η Θεολογία τους*, (Μεταπτ. Διπλωματική Εργασία), Πάτρα: ΕΑΠ, 2015, σσ. 75-79.

¹⁰⁵⁹ Για σχετικές μελέτες, οι οποίες πραγματεύονται το πώς αντιλαμβάνονται οι μουσουλμάνοι λογίους το δόγμα της Αγίας Τριάδος στην πολεμική τους κατά του Χριστιανισμού, βλ. D. Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū 'Isā al-Warrāq's "Against the Trinity"*, όπ. παρ.· βλ. και D. Thomas, «The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era», όπ. παρ., σσ. 83-88.

Ζωής (Άγιο Πνεύμα) και της Γνώσεως (Υιός)¹⁰⁶⁰. Κατά συνέπεια, μεγάλο μέρος της αντιπαραθέσεως ανάμεσα στους χριστιανούς και σε μουσουλμάνους σχετικά με το Τριαδολογικό δόγμα κινήθηκε με βάση αυτό το σχήμα¹⁰⁶¹. Έτσι, λοιπόν, με τη σειρά τους και οι μουσουλμάνοι λόγιοι ταύτιζαν τον όρο υπόσταση με τον όρο σύμφυτη ιδιότητα ή ουσιαστικές ιδιότητες. Αποκαλούσαν δε τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος άλλοτε με αυτό το σχήμα και τον όρο σύμφυτη ή ουσιαστική ιδιότητα και άλλοτε με τον όρο υπόσταση.

3.1. Η ισλαμική κριτική

i) Η κριτική του al-Nāshī'

Στην ίδια λογική, δηλ. της κριτικής κατά του σχήματος αυτού, κατέφυγαν και οι δύο μουσουλμάνοι λόγιοι, με τους οποίους ασχολείται η παρούσα έρευνα, οι al-Nāshī' και al-Ja'farī, στους οποίους και απαντά στη συνέχεια ο al-Safī.

Ο al-Nāshī', του οποίου η κριτική είναι η αρχαιότερη, με κέντρο αναφοράς το συγκεκριμένο Τριαδολογικό σχήμα των χριστιανών, σημειώνει τα εξής: «Ισχυρίζονται [ενν. οι χριστιανοί], ότι αποδεικνύεται, ότι ο κόσμος έχει Δημιουργό και ότι μέσα από τη δημιουργία του κόσμου αποδεικνύεται, παράλληλα, ότι εκείνος που τον έπλασε γνωρίζει [ή: διαθέτει γνώση] και είναι ζωντανός [ή: έχει ζωή] και ότι με τον τρόπο αυτό αποδεικνύουν [ενν. οι χριστιανοί], ότι εκείνος, δηλ. ο Θεός, έχει ζωή [είναι ζωντανός] και συνάμα έχει γνώση, διότι δεν έχουμε γνωρίσει κάποιον, ο οποίος να ενεργεί με σοφό τρόπο χωρίς να διαθέτει γνώση και ζωή»¹⁰⁶².

Ο al-Nāshī' προβάλλει εξαρχής το επιχείρημα των χριστιανών, ότι,

¹⁰⁶⁰ Βλ. Al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milāl wan-Nihāl*, Tahqiq Aḥmad Fahmi Muḥammad, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1992, σ. 245.

¹⁰⁶¹ Βλ. W. Mikhail, *ʿAmmār al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century*, PhD diss, University of Birmingham, Department of Theology and Religion, School of Philosophy, 2013, σσ. 154-171.

¹⁰⁶² Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 87:

"قد دل العالم على ان لا صناعا ودل على ان النبي صنعة عالم حي، فاثبتنا له حياة وعلما قياسا على اننا لم نشاهد فعلا حكمان الا وهو عالم حي، فانتقض قولهم وما اصلوا على هذا الاستدلال من وجوه كثيرة"

(= «Contemporaries have got to the point where they say: The universe gives evidence of having a Maker, and gives evidence that the One who made it is knowing and living. So we confirm that he has life and knowledge by analogy with the fact that we have never been aware of one who acts in a wise manner who is not knowing and living. Their teaching and what they base on this inference can be attacked in many ways»). βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 73.

επειδή ο κόσμος έχει δημιουργηθεί από κάποιον Δημιουργό, αυτός πρέπει να διαθέτει ζωή και γνώση, δηλ. δύο ιδιότητες της δικής του ουσίας, της θείας. Κατά ανάλογο τρόπο, για τους χριστιανούς, αυτό αποδεικνύει την ύπαρξη της Αγίας Τριάδος, αφού ο Δημιουργός, δηλ. ο Πατήρ, έχει ως ύπαρξη τη ζωή και τη γνώση του, δηλ. το Άγιο Πνεύμα και τον Υιό.

Σε κάποια σημεία του επιχειρήματος αυτού, το οποίο χρησιμοποίησαν οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς στον διάλογο με το Ισλάμ προκειμένου να τεκμηριώσουν λογικά το Τριαδολογικό δόγμα, ο al-Nāshī' καλείται να ασκήσει κριτική.

Ο μουταζιλίτης λόγιος επισημαίνει, ότι, εφ' όσον, όπως ισχυρίζονται οι χριστιανοί, ο Θεός διαθέτει τις παραπάνω εγγενείς ιδιότητες της ουσίας του, τη ζωή και τη γνώση, όπως ανέφερε παραπάνω, κατά ανάλογο τρόπο, εφ' όσον ο Θεός είναι αυτός που ενεργεί στη δημιουργία, κατά συνέπεια είναι και ισχυρός. Κατ' επέκταση, οι χριστιανοί οφείλουν να προσθέσουν και μία ακόμη ιδιότητα ή υπόσταση στην ουσία του Θεού, δίπλα στις άλλες δύο, δηλ. αυτή του ισχυρού¹⁰⁶³. Οι χριστιανοί πρέπει να προσθέσουν ακόμη μία θεία υπόσταση¹⁰⁶⁴ δίπλα στον Υιό και το Άγιο Πνεύμα¹⁰⁶⁵. Το επιχείρημα αυτό του al-Nāshī' συναντάται σε αρκετούς μουσουλμάνους συγγραφείς, οι οποίοι και αυτοί με τη σειρά τους ασκούσαν κριτική στο Τριαδολογικό αυτό σχήμα. Επί παραδείγματι, ο Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyīb al-Bāqillānī αντικρούει και αυτός τη χριστιανική διδασκαλία περί των τριών θείων σύμφυτων ιδιοτήτων και προσθέτει, ότι θα μπορούσε οι θείες ιδιότητες να είναι τέσσερις, δέκα ή περισσότερες¹⁰⁶⁶. Ομοίως, ο Ibn Ḥazm αναιρεί τη χριστιανική διδασκαλία περί τριών σύμφυτων ιδιοτήτων και υποστηρίζει, ότι οι ιδιότητες του Θεού

¹⁰⁶³ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 75: «One is that, granted their claim, they have not been aware of one who acts who is not powerful either, so they will have to confirm another hypostasis for power».

¹⁰⁶⁴ Πρέπει να σημειωθεί, ότι ο al-Nāshī', έστω όπως διασώζονται τα επιχειρήματά του στο σύγγραμμά του ο al-Safī, τη λέξη υπόσταση τη γράφει εσφαλμένα στην αραβική γλώσσα. Αντί δηλ. για *uḡnūm* τη γράφει *qnomah* (πληθ. *qnomat*). Ενδεχομένως αυτό να οφείλεται στο ότι ο al-Nāshī' προέρχεται από διαφορετικό θρησκευτικό περιβάλλον, δηλ. ισλαμικό και συνεπώς δεν είναι εξοικειωμένος με τη χριστιανική θεολογική ορολογία. Εξάλλου, όπως θα φανεί στη συνέχεια και ο al-Ja'faṭī κάνει εσφαλμένη χρήση ορισμένων χριστιανικών όρων ή χριστιανικών ονομάτων στα έργα του.

¹⁰⁶⁵ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.

¹⁰⁶⁶ Al-Bāqillānī, *Kitāb tamhīd al-awā'il wa-talkhīṣ al-dalā'il*, Tahqīq al-Sheikh 'Amad al-Dīn Aḥmed, Bayrūt: Mu'assasat al-kutub al-Thaqafiyah, 1987, σ. 98.

είναι περισσότερες από τρεις¹⁰⁶⁷. Ο Ibn Taymiyya αναιρεί με τη σειρά του το επιχείρημα των χριστιανών, ότι οι ιδιότητες του Θεού είναι μόνο τρεις, υπογραμμίζοντας, ότι οι ιδιότητες και τα ονόματα του Θεού δεν είναι τρία, αλλά είναι τα ενενήντα εννέα ωραιότερα ονόματα (*asmā' Allāh al-husnā*) και ιδιότητες, τα οποία διδάσκει το Ισλάμ, μέσα από το ίδιο το Κοράνιο {Κοράνιο 7:180· 17:110 κ.α.} αλλά και την προφητική παράδοση¹⁰⁶⁸. Εξάλλου, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, σχεδόν το ίδιο επιχείρημα θα προβάλει και ο μεταγενέστερός του al-Ja'farī¹⁰⁶⁹. Είναι πολύ πιθανόν, μάλιστα, το επιχείρημα αυτό του al-Nāshī', να τροφοδότησε τους παραπάνω μουσουλμάνους λογίους, καθώς και ο μουταζιλίτης λόγιος υπήρξε αρχαιότερός τους, ενώ το έργο του υπήρξε αρκετά δημοφιλές στον ισλαμικό κόσμο, ιδίως στους μουσουλμάνους θεολόγους *mutakallimūn*. Παρ' όλα αυτά, το αρχικό επιχείρημα του al-Nāshī', όπως ορθά παρατηρεί ο D. Thomas, πρέπει να το δανείσθηκε από τον προγενέστερό του μουταζιλίτη λόγιο Abū l-Hudhail al-'Allāf, αφού εκείνος είναι που έθεσε το ζήτημα υπάρξεως και άλλων θείων ιδιοτήτων στον Θεό πέραν των τριών¹⁰⁷⁰.

Ο al-Nāshī' προσθέτει, ότι ανάλογο σχήμα με αυτό της Αγίας Τριάδος δεν υπάρχει στην εμπειρική πραγματικότητα, αφού δεν παρατηρείται κάποια οντότητα, η οποία να διαθέτει ζωή και γνώση και συγχρόνως να είναι μία ουσία και τρεις υποστάσεις¹⁰⁷¹.

Υπογραμμίζει, ότι ο κόσμος ποτέ δεν έχει γνωρίσει κάποιον, κάποια οντότητα δηλ. που να έχει ζωή και γνώση, εκ του οποίου το ένα να είναι ο Υιός και το άλλο το Άγιο Πνεύμα και επιπλέον, ποτέ δε συναντάται κάποιος που να είναι ο ίδιος πηγή και αιτία της γνώσεως και της ζωής του και κατά συνέπεια η ζωή και η γνώση του να είναι αποτέλεσμα του

¹⁰⁶⁷ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-l-nihāl*, (1), όπ. παρ., σσ. 49-50.

¹⁰⁶⁸ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (3), όπ. παρ., σσ. 221-235.

¹⁰⁶⁹ Βλ. σσ. 176-177.

¹⁰⁷⁰ Γράφει, συγκεκριμένα, ο D. Thomas για το εν λόγω θέμα: «*This argument, which is familiar in anti-Christian polemic at this time, first appears in the early third/ninth century when 'Ammār al-Baṣrī is forced to argue against his Muslim opponent's argument that there must be more hypostases than Life and Word, that among the many divine attributes Life and Word are pre-eminent*»· βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 75.

¹⁰⁷¹ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaf fī l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «*Further, just as they have never been aware of one who acts in a wise manner who is not living and knowing, so they have never been aware of one who has life and knowledge who with his life and knowledge is one substance and three hypostases*».

ιδίου¹⁰⁷². Τουναντίον, όπως σημειώνει ο al-Nāshi', ο ζωντανός πηγάζει, προέρχεται, από τη ζωή και συνεπώς είναι αποτέλεσμά της και όχι πηγή της¹⁰⁷³. Σε αυτό το σημείο είναι εμφανές ότι ο μουταζιλίτης λόγιος, στο επιχείρημα αυτό, επαναλαμβάνει εκ των πραγμάτων την αρχική του κριτική γύρω από τη διδασκαλία που θέλει τον Πατέρα ως πηγή των δύο άλλων υποστάσεων / σύμφυτων ιδιοτήτων¹⁰⁷⁴.

ii) Η κριτική του al-Ja'farī

Ο al-Ja'farī, σχετικά με το εν λόγω Τριαδικό σχήμα, ασκεί και αυτός από την πλευρά του κριτική και στα τρία πολεμικά του έργα. Αναφέρει τα ακόλουθα στην επιτομή του: «Γνωρίζω, ότι και άλλες χριστιανικές ομάδες συμφωνούν γύρω από το δόγμα της Αγίας Τριάδος [ασπάζονται το Τριαδολογικό δόγμα], σύμφωνα με το οποίο ο Κύριός τους είναι ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα. Έτσι, θεωρούν, ότι ο Πατήρ είναι η Ύπαρξη ή η ουσία, το είναι του Θεού, ο Υιός ο έναρθρος Λόγος και το Άγιο Πνεύμα η Ζωή»¹⁰⁷⁵.

Στο κλασικό του έργο Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο αλλά και στο άλλο του έργο Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών θέτει ως ερώτημα προς τους χριστιανούς, ποια είναι η απόδειξη για τον ισχυρισμό τους, ότι οι υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες του Θεού είναι μόνο τρεις¹⁰⁷⁶. Επαναλαμβάνοντας το ίδιο επιχείρημα του al-Nāshi', ο al-Ja'farī προσθέτει: «Γιατί να μην είναι οι υποστάσεις /

¹⁰⁷² Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «Further, they have never been aware of one who has knowledge and life one of which is his son and the other his spirit, and they have never come across one who has life and knowledge of which he is the cause and they are his effects».

¹⁰⁷³ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «while the one living is nevertheless the effect of life and would not be living without it».

¹⁰⁷⁴ D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.

¹⁰⁷⁵ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 307:

"اعلم أن شائر فرق النصارى مُجمعون على الثالوث، وهو أن ربهم، أب، وابنٌ وروحٌ قدس، فيعبّون بالأب عن الآت، وبالإبن عن النطق، وروح القدس عن الحياة"

Παρόμοια αναφορά κάνει και στο έργο του Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών, με διαφορετική όμως διατύπωση· βλ. Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 77.

¹⁰⁷⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 303. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Šāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġā'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ., σ. 99: «We say to the Christians: you have claimed that the object of your worship consists in three hypostases, which are existence, life and knowledge. What is then your evidence of their being limited to this number?».

σύμφυτες ιδιότητες τέσσερις και να γίνεται λόγος για Αγία Τετράδα, αφού η ιδιότητα της δυνάμεως αποτελεί βασική ιδιότητα του Θεού»¹⁰⁷⁷; Στην ίδια συνάφεια συμπληρώνει το επιχείρημά του με τον εξής συλλογισμό: «Εάν προστεθεί η υπόσταση / σύμφυτη ιδιότητα της δυνάμεως στη θεότητα, αυτομάτως πρέπει να προστεθούν και άλλες υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες, όπως εκείνες της ακοής, της ομιλίας κ.ά.»¹⁰⁷⁸. Έτσι, κατ' αυτόν, καταργείται ο λόγος περί Τριάδος¹⁰⁷⁹.

Σε άλλα σημεία των έργων του, με βάση το εν λόγω Τριαδικό σχήμα, επιχειρεί μέσα από μια ενδιαφέρουσα επιχειρηματολογία να αναιρέσει το Τριαδολογικό δόγμα. Ο al-Ja'farī, αφού ανέπτυξε όσα προεκτέθηκαν, στρέφει τα βέλη του κατά των χριστιανών για το συγκεκριμένο ζήτημα και τους θέτει ένα ρητορικό ερώτημα. Ερωτά: «Άραγε, δύνανται οι χριστιανοί να αποδείξουν τη θεότητα και των τριών αυτών υποστάσεων / σύμφυτων ιδιοτήτων, τις οποίες λατρεύουν;»¹⁰⁸⁰. Διερωτάται, μάλιστα, εάν οι τρεις αυτές υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες είναι ένας Θεός, ή μήπως τελικά οι χριστιανοί πιστεύουν σε έναν Θεό και όλα τα άλλα είναι απλώς ιδιότητές του¹⁰⁸¹. Εάν οι χριστιανοί τελικά επιλέξουν τη δεύτερη απάντηση, ότι δηλ. πιστεύουν και λατρεύουν έναν Θεό και ότι απλώς όλα τα άλλα είναι ιδιότητές του, τότε, σύμφωνα με τον al-Ja'farī, καταργείται αυτομάτως το δόγμα της Αγίας Τριάδος¹⁰⁸². Ακόμη, ο al-Ja'farī, ως ασσαρίτης, προσθέτει, ότι το Τριαδολογικό δόγμα ακυρώνεται, διότι ο Θεός διαθέτει τις εξής επτά ιδιότητες: «...τη γνώση, τη δύναμη, τη βούληση,

¹⁰⁷⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ. Βλ. και D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Šālih b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ.: «What are your arguments to refute one who thinks that the hypostases are four and adds the [hypostasis of] power, so that the Trinity becomes a quaternity?».

¹⁰⁷⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 303-304. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ. Βλ. και D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Šālih b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ., σ. 82: «...God's majesty and perfection requires that one describe God not only as living and knowing, but also as powerful and willing. Christians, therefore, should acknowledge the hypostases of power (*qudra*) and will (*irāda*) in addition to the hypostases of knowledge and life».

¹⁰⁷⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ.

¹⁰⁸⁰ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naşārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ., σ. 78.

¹⁰⁸¹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naşārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ.

¹⁰⁸² A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naşārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ.

τη ζωή, την ακοή, την όραση και τον λόγο»¹⁰⁸³. Στο σημείο αυτό, αξίζει να αναφερθεί, όπως ήδη ελέχθη, ότι οι ασσαρίτες διακρίνουν τις θείες ιδιότητες σε δύο κατηγορίες: α) τις ιδιότητες του θείου είναι ή της ουσίας του Θεού και β) τις ιδιότητες των ενεργειών ή της δράσεως του Θεού¹⁰⁸⁴. Οι πρώτες ιδιότητες, αυτές που αφορούν στην ουσία και το είναι του Θεού, είναι αιώνιες, εγγενείς και συνεπώς δεν είναι δημιουργημένες, είναι δε οι ακόλουθες επτά: α) η δύναμη (*al-qudra*), β) η γνώση (*al-'ilm*), γ) η ζωή (*al-hayāh*), δ) η βούληση (*al-irāda*), ε) η ακοή (*al-sam'ā*), στ) η όραση (*al-bāsr*), ζ) ο λόγος (*al-kalām*)¹⁰⁸⁵. Οι δεύτερες θείες ιδιότητες αφορούν στις ενέργειες του Θεού, τη δράση του μέσα στην ιστορία και συνεπώς δεν είναι αιώνιες. Αυτές είναι η δημιουργία, η θεία πρόνοια κ.λπ.¹⁰⁸⁶. Στην προκειμένη περίπτωση, ο al-Ja'farī αναφέρεται στην πρώτη κατηγορία, στις ιδιότητες, δηλ. της ουσίας του Θεού. Παρουσιάζοντας όμως ο al-Ja'farī τις παραπάνω επτά ιδιότητες, επισημαίνει, ότι οι ιδιότητες αυτές δεν είναι Θεός, αλλά με αυτές απλώς περιγράφεται ο Θεός¹⁰⁸⁷. Η επισήμανση αυτή του al-Ja'farī γεννά εύλογα το ερώτημα: Άραγε οι ασσαρίτες δέχονται τις ιδιότητες αυτές, έστω τις επτά, ως αναπόσπαστο μέρος της θεότητας; Δηλ. οι ιδιότητες αυτές είναι άκτιστες, ή είναι απλώς λογικά σχήματα για να περιγραφεί ο Θεός, όπως ισχυρίζονταν οι μουταζιλίτες, για τις ιδιότητες του Θεού από τη δική τους σκοπιά; Το ερώτημα αυτό παραμένει αναπάντητο, αφού, πράγματι, οι οπαδοί της σχολής σκέψης των ασσαριτών δε διευκρινίζουν, εάν αυτές οι ιδιότητες του Θεού, έστω οι επτά που υπάρχουν στην ουσία του, είναι με την απόλυτη έννοια αδημιούργητες και άκτιστες, όπως και ο ίδιος ο Θεός. Ενδεχομένως να άξιζε μια ειδική μελέτη που να πραγματεύεται, το πώς αντιλαμβάνονται οι ασσαρίτες τις επτά αυτές ιδιότητες, κάτι, βέβαια που υπερβαίνει τα όρια της παρούσης εργασίας.

Ωστόσο, ο al-Ja'farī, επικρίνοντας το σχήμα αυτό, συμπληρώνει: Αφού

¹⁰⁸³ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 308:

"العلم والقُدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام"

(«... This requires describing the Most High as one, living, knowing, powerful, willing, hearing, seeing and speaking...»). βλ. D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ., σ. 99. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 79.

¹⁰⁸⁴ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ., σ. 190.

¹⁰⁸⁵ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ.

¹⁰⁸⁶ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ.

¹⁰⁸⁷ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

ισχυρίζονται οι χριστιανοί, ότι αυτές οι υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες αφορούν στον έναν Θεό, τότε, παύει ο λόγος περί Αγίας Τριάδος και επομένως οι χριστιανοί πιστεύουν σε έναν Θεό, ο οποίος, απλώς, αποτελείται από τρεις υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες¹⁰⁸⁸. Θέτει ένα ακόμη ρητορικό ερώτημα: Η κάθε υπόσταση / σύμφυτη ιδιότητα είναι πράγματι τέλειος Θεός, ή απλώς απορρέει από τον ένα και μοναδικό Θεό ως ιδιότητά του; Εάν ισχυρισθούν, ότι τελικά απορρέει από τη μία και μοναδική θεότητα, τότε, γράφει, οι χριστιανοί εγκαταλείπουν τον λόγο περί Τριαδικότητας του Θεού και τότε αποδεικνύεται η μοναδικότητα του Θεού, απλώς με ποικίλες ιδιότητες¹⁰⁸⁹.

Επαναλαμβάνοντας ο al-Ja'farī παρόμοιο επιχειρήμα με αυτό που ανέπτυξε παραπάνω, ερωτά εμφατικά: «Εάν, πάλι, οι χριστιανοί αποδείξουν, ότι η κάθε μία υπόσταση / σύμφυτη ιδιότητα είναι τέλειος Θεός, τότε διαχωρίζουν τις υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες και εάν συγκεντρώσουν όλες τις υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες μαζί, τότε θα πρέπει να προστεθούν και άλλες υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες σε κάθε μία θεϊκή υπόσταση / σύμφυτη ιδιότητα, με αποτέλεσμα οι υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες να είναι άπειρες, διότι, με αυτή τη λογική, η κάθε υπόσταση / σύμφυτη ιδιότητα διαθέτει γνώση, ζωή και άλλες θεϊκές ιδιότητες»¹⁰⁹⁰. Επομένως οι θεϊκές ιδιότητες είναι άπειρες και κατά συνέπεια δεν έχουν τέλος, κατά τα λεγόμενα του al-Ja'farī. Καταλήγει δε στο συμπέρασμα από τα παραπάνω επιχειρήματα που παρουσίασε, ότι παύει ο λόγος περί Αγίας Τριάδος¹⁰⁹¹.

Είναι προφανές, ότι και οι δύο μουσουλμάνοι λόγιοι (al-Nāshī' και al-Ja'farī) δεν εκλαμβάνουν τις υποστάσεις της Αγίας Τριάδος ως διακριτά πρόσωπα, αλλά ως ιδιότητες της ουσίας του Θεού. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η εν λόγω κριτική αποτελούσε κοινό τόπο, όπως ήδη αναφέρθηκε, για τους μουσουλμάνους, αφού το συγκεκριμένο σχήμα είχε διαμορφωθεί ως δογματική διατύπωση από τους αραβόφωνους εκκλησιαστικούς συγγραφείς απέναντι στην ισλαμική πρόκληση.

¹⁰⁸⁸ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁰⁸⁹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁰⁹⁰ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 308-309. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 78.

¹⁰⁹¹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 309.

3.2. Η απάντηση του al-Ṣafī

Με αφορμή την παραπάνω ισλαμική κριτική γύρω από το Τριαδικό αυτό σχήμα, ο Κόπτης θεολόγος καλείται να δώσει μια πειστική απάντηση στους εν λόγω μουσουλμάνους λογίους. Στα παραπάνω επιχειρήματα ο al-Ṣafī επιχειρεί να δώσει μια γενική απάντηση, μέσα από την οποία αποδεικνύει το δόγμα της Αγίας Τριάδος, βιβλικά και λογικά. Έτσι, προκειμένου να συστηματοποιήσει την επιχειρηματολογία του, ο Κόπτης θεολόγος παρουσιάζει μια σειρά επιχειρημάτων, τα οποία, σύμφωνα με αυτόν, αποδεικνύουν το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Συγκεκριμένα, προβάλλει τρεις βασικές κατά την άποψή του αποδείξεις, με τις οποίες αποδεικνύεται, ότι οι υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες της Αγίας Τριάδος είναι μόνο τρεις – ούτε λιγότερες ούτε περισσότερες¹⁰⁹².

Η πρώτη απόδειξη προέρχεται από την Αγία Γραφή¹⁰⁹³, η δεύτερη από τις ρήσεις των σοφών¹⁰⁹⁴, ενώ η τρίτη από τις ρήσεις και τους λόγους των θεολόγων *al-mutakallimūn*¹⁰⁹⁵.

Η πρώτη απόδειξη, η οποία αντλείται από την Αγία Γραφή, προέρχεται από τρεις πηγές¹⁰⁹⁶. Η πρώτη από αυτές ευρίσκεται στην Παλαιά Διαθήκη και συγκεκριμένα σε λόγους του Προφήτη Δαυΐδ¹⁰⁹⁷. Η δεύτερη πηγή ευρίσκεται στο Ευαγγέλιο, σε λόγους του ίδιου του Ιησού Χριστού¹⁰⁹⁸, ενώ η τρίτη πηγή ευρίσκεται στις Επιστολές του Αποστόλου Παύλου, από την

¹⁰⁹² S. Khalil, «Maqāla fi l-Tahlīth li-l-Ṣafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 5. Βλ. και S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- ‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σ. 703: «Quant au fait que les hypostases sont trois, ni plus ni moins, cela est montre de trois points de vue».

¹⁰⁹³ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- ‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ.: «Preuve par l’écriture sainte, dont la veracité est prouee par».

¹⁰⁹⁴ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- ‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σ. 705: «Preuve par les paroles des philosophes». Συγκεκριμένα, ο Κόπτης θεολόγος χρησιμοποιεί τον όρο (*hukamah*) που έχει αυτή την έννοια, του σοφού άνδρα. Ωστόσο, ο Samir Khalil μεταφράζει αυτό τον όρο με τον όρο φιλόσοφοι (*philosophes*).

¹⁰⁹⁵ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- ‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σ. 707: «Preuve par les paroles des théologiens des fondements de la religion».

¹⁰⁹⁶ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- ‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σ. 703: «Le premier, à partir de ce qu’ont raconté ceux dont la veracité [de leurs dires] est établie par les miracles. Et ceci [se divise] en trois categories».

¹⁰⁹⁷ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- ‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ.: «La première, à partir de ce qui est rapporté dans les Prophéties, telle la parole de David».

¹⁰⁹⁸ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- ‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σ. 705: «La deuxième, à partir de ce qui est rapporté dans l’évangile, telle la parole du Christ».

ίδια τη γραφίδα του Αποστόλου των Εθνών¹⁰⁹⁹.

Έτσι, ως πρώτο επιχείρημα προβάλλονται οι ακόλουθοι λόγοι από τους ψαλμούς του Δαυΐδ: «τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν» (Ψαλμ. 32,6)¹¹⁰⁰. Για τον al-Ṣafī, ὅπως και για τους περισσότερους χριστιανούς συγγραφείς που ερμηνεύουν το συγκεκριμένο βιβλικό χωρίο, με τη λέξη Κύριος (*rabb*) ο ψαλμωδός αναφέρεται στον Θεό Πατέρα· με τη φράση «τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου» (*kalimātih*) εννοεί τον Λόγο του Θεού και αναφέρεται στον Υιό, το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, διότι, ὅπως αναφέρει ο al-Ṣafī, η λέξη Λόγος (*kalima*) είναι συνώνυμη της λέξεως Υἱός (*ibn*) στη χριστιανική διδασκαλία και παράδοση· τέλος, με τη λέξη Πνεύμα (*bi raūhu*) στο εν λόγω χωρίο, κατά τον al-Ṣafī, γίνεται αναφορά στο Ἅγιο Πνεύμα, το τρίτο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος¹¹⁰¹. Ανάλογο επιχείρημα υπέρ του Τριαδικού δόγματος, παρουσιάζει και ο ανώνυμος βυζαντινός συγγραφέας στο ἔργο με τίτλο *Διάλεξις μετὰ Σαρακηνοῦ φιλοσόφου περί πίστεως ἐν τῇ πόλει Μετιληνῆς*¹¹⁰². Η διαφορά ὅμως με τον al-Ṣafī είναι, ὅτι ο βυζαντινός συγγραφέας επισφραγίζει το επιχείρημά του, καταφεύγοντας στη δοξολογία των αγγέλων «Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος Κύριος· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ» (Ἡσα. 6, 3) ως ἔνδειξη του δόγματος της Αγίας Τριάδος¹¹⁰³. Οι ἄγγελοι με τη δοξολογία τους διατρανώνουν το δόγμα της Αγίας Τριάδος¹¹⁰⁴.

Το δεύτερο επιχείρημά του ο al-Ṣafī το αντλεί ἀπὸ το Εὐαγγέλιο και πιο συγκεκριμένα ἀπὸ τα λόγια του ἰδίου του Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς τους

¹⁰⁹⁹ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, ὅπ. παρ.: «*La troisième, à partir de ce qui est rapporté dans les Épîtres, telle la parole de Paul.*»

¹¹⁰⁰ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, ὅπ. παρ., σ. 703: «*Par le verbe de Dieu les cieux ont ete stabilisés, et par son esprit toutes ses armées.*»

¹¹⁰¹ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, ὅπ. παρ., σσ. 703-705: «*Ainsi done, par «Dieu», il a désigné le Père; et par «son verbe», [il a désigné] le Fils (en effet, «le Verbe» est un terme synonyme du Fils, dans notre Loi révélée); et par «son esprit», [il a désigné] l’Esprit-Saint.*»

¹¹⁰² Εὐθύμιος Μοναχός, *Διάλεξις μετὰ Σαρακηνοῦ φιλοσόφου περί πίστεως ἐν τῇ πόλει Μετιληνῆς*, PG 131, 21A: «*...καὶ γὰρ θεόπνευστοι προφητικῆς γνώσεως θείας ἐμπνευσθέντες, ἕνα Θεόν κηρύττουσι μετὰ λόγο καὶ πνεύματος. Ὁ μὲν Δαυΐδ τάδε φησίν· Τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν...*».

¹¹⁰³ Εὐθύμιος Μοναχός, *Διάλεξις μετὰ Σαρακηνοῦ φιλοσόφου περί πίστεως ἐν τῇ πόλει Μετιληνῆς*, ὅπ. παρ.: «*...καὶ οἱ ἄγγελοι ἐν τῷ παναγίῳ ὕμνῳ τάδε δοξάζουσιν· Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος Κύριος· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ.*»

¹¹⁰⁴ Εὐθύμιος Μοναχός, *Διάλεξις μετὰ Σαρακηνοῦ φιλοσόφου περί πίστεως ἐν τῇ πόλει Μετιληνῆς*, ὅπ. παρ.

μαθητές του, λίγο πριν την Ανάληψή του: «πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Ματθ. 28, 19)¹¹⁰⁵. Ἐνα κλασικό χωρίο, το οποίο χρησιμοποίησε σε αρκετά σημεία της επιχειρηματολογίας του. Μάλιστα σε ἄλλη συνάφεια, ο Κόπτης θεολόγος χρησιμοποιεῖ αυτό το βιβλικό χωρίο, προκειμένου να αναιρέσει τον ισχυρισμό του al-Ja'farī, ὅτι η ιδιότητα της ισχύος αποτελεί βασική ιδιότητα του Θεοῦ και κατά συνέπεια θα μπορούσε να προστεθεῖ ως θεία υπόσταση ανάμεσα στις ἄλλες¹¹⁰⁶, επισημαίνοντας εμφαιτικά τα σχετικά με τον νόμο της πίστεως, τον οποίο παρέλαβαν οι χριστιανοί ἀπὸ τον ἴδιο τον Χριστό, ὅπως φαίνεται στην ἐντολή του πρὸς τους μαθητές του, να βαπτίσουν δηλ. τὰ ἔθνη εἰς τὸ ὄνομα της Ἁγίας Τριάδος: «Δεν αρνούμαστε [ἐνν. οἱ χριστιανοί] αὐτές τις ιδιότητες (δηλ. και αὐτή της ισχύος), ἐντούτοις, οἱ υποστάσεις γιὰ ἐμὰς [ἐνν. τους χριστιανούς] εἶναι κάτι συγκεκριμένο: Πατήρ, Υἱός και Ἅγιο Πνεῦμα. Αὐτό το παραλάβαμε ὡς νόμο και κανόνα πίστεως»¹¹⁰⁷. Επομένως, σύμφωνα με τον Κόπτη θεολόγο, αὐτό που ἐπίσης ἀποδεικνύει και τεκμηριώνει τὸ δόγμα της Ἁγίας Τριάδος εἶναι ἡ ἐντολή του Χριστοῦ πρὸς τους μαθητές του¹¹⁰⁸. Ἡ ἐντολή αὐτή ἀποτελεῖ, γιὰ τον al-Safī, νόμο, κανόνα της χριστιανικῆς πίστεως (*sharī'a*)¹¹⁰⁹.

Το τρίτο και τελευταῖο ἐπιχείρημα του al-Safī ἀπὸ την Ἁγία Γραφή προέρχεται ἀπὸ την Πρὸς Ρωμαίους Ἐπιστολή του Ἀποστόλου Παύλου, στην οποία αναφέρονται τὰ ἐξῆς: «μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ Θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνησθῆναι ὑμῶν ποιῶμαι» (Ρωμ. 1,9)¹¹¹⁰.

Παρά την προσπάθεια αὐτή του al-Safī να ἀντλήσει μέσα ἀπὸ την Ἁγία Γραφή ἀποδείξεις που ἀφοροῦν στο δόγμα της Ἁγίας Τριάδος, ἐντούτοις, ἡ ἀπόπειρα αὐτή παρουσιάζει κάποιες ἀδυναμίες, ἀπὸ θεολογικῆς πλευρᾶς. Τούτο, διότι στην Ἁγία Γραφή (Παλαιά και Καινὴ Διαθήκη) δὲν υπάρχουν

¹¹⁰⁵ S. Khalil, *Al-Safi Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ., σ. 705: «*La deuxième, à partir de ce qui est rapporté dans l'évangile, telle la parole du Christ: "Faites des nations des disciples, et baptisez-les, au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint"*».

¹¹⁰⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 303.

¹¹⁰⁷ Al-Safī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 29:

"فلما لسنا نكر هذه الصفات لكن الاقائم عندنا مخصوصة بالاب ولان والروح القدس التي اخذنا الشرع بالايان بها"

¹¹⁰⁸ Al-Safī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 28.

¹¹⁰⁹ Al-Safī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, ὅπ. παρ.

¹¹¹⁰ S. Khalil, *Al-Safi Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ.: «*La troisième, à partir de ce qui est rapporté dans les Epîtres, telle la parole de Paul: "Et Dieu m'est témoin, lui que je sers avec le soutien de l'Esprit, pour annoncer son Fils"*».

μόνο τρεις αποδείξεις που μαρτυρούν για το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Αντιθέτως, οι μαρτυρίες της Αγίας Γραφής για το Τριαδολογικό δόγμα είναι αρκετά περισσότερες. Αναφέρεται ενδεικτικά στην Παλαιά Διαθήκη: «...διότι μεθ' ὑμῶν ἐγώ εἰμι, λέγει Κύριος ὁ παντοκράτωρ, καὶ τὸ πνεῦμά μου ἐφέστηκε ἐν μέσῳ ὑμῶν· θαρσεῖτε, διότι τάδε λέγει Κύριος παντοκράτωρ...» (Αγγ. 2, 4-6). Στη δε Καινή Διαθήκη: «Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσὶ, καὶ ὁ αὐτὸς Κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς ἐστὶ Θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν» [Α' Κορ. 12, 4-6]. «ἐν Πνεῦμα ... εἰς Κύριος ... εἰς Θεός καὶ πατὴρ πάντων» [Εφεσ. 4, 4-6]. «Ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, τῇ ἀγνωστάτη ὑμῶν πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς, ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ προσευχόμενοι, ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ τηρήσατε, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ζωὴν αἰώνιον» [Πούδ. 20-21]). Επομένως, μπορεί ο Κόπτης θεολόγος να επιχειρήσει να χρησιμοποιήσει μέσα από τη Βίβλο επιχειρήματα υπέρ της Αγίας Τριάδος, ωστόσο, εάν επιθυμούσε να εξαντλήσει την επιχειρηματολογία του, θα έπρεπε να επιστρατεύσει και άλλα ακόμη επιχειρήματα, για τα οποία έγινε σχετική αναφορά ανωτέρω, ιδιαίτερα δε όταν, όπως φάνηκε πιο πάνω, ο al-Nāshi' ισχυριζόταν, ότι το δόγμα της Αγίας Τριάδος δεν έχει βιβλική θεμελίωση¹¹¹¹.

Η δεύτερη απόδειξη, κατά τον al-Ṣafī, πηγάζει από τις ρήσεις των σοφών ανδρών¹¹¹². Πρόκειται για στοχαστές της εποχής του, τόσο χριστιανούς όσο και μουσουλμάνους. Ο Κόπτης θεολόγος θεωρεί, ότι οι σοφοί άνδρες υποστήριξαν μέσα από τους λόγους τους, ότι ο Δημιουργός Θεός περιγράφεται με τρεις ιδιότητες («Νους» - «Λογικός» - «Εύλογος») (*al-ʿaql*, *al-āqil*, *al-mʿaql*) και ότι σε αυτό το σχήμα των τριών ιδιοτήτων δε δύναται να προστεθεί ή να αφαιρεθεί κάποια άλλη θεία ιδιότητα¹¹¹³. Επομένως, πρόκειται για ένα σχήμα, σύμφωνα με τον ίδιο, ανάλογο με αυτό των υποστάσεων / σύμφυτων ιδιοτήτων της Αγίας Τριάδος. Έτσι ως μη βιβλικό επιχειρήμα ο al-Ṣafī επικαλείται τη θέση των στοχαστών της εποχής του. Σε άλλη συνάφεια μάλιστα ο Κόπτης θεολόγος χρησιμοποιεί και το σχήμα του Σύρου θεολόγου και φιλοσόφου, Yaḥyā ibn ʿAdī, ο οποίος

¹¹¹¹ Για το θέμα αυτό, βλ. σσ. 160-161.

¹¹¹² S. Khalil, «Maqāla fi l-Tahlīth li-l-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 5. Βλ. και S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*Le deuxième point de vue, c'est à partir des paroles des philosophes*».

¹¹¹³ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*En effet, ils ont montré que le Créateur Très Haut est qualifié comme étant une Intelligence, qui intellige sa propre essence, et qui est intelligée par sa propre essence; et qu'il n'est pas possible d'ôter quelque chose à ces trois qualifications, ni d'y ajouter quelque chose*».

παραλληλίζει τον Θεό με το τριαδικό σχήμα «Λόγος - Νους – Λογική»¹¹¹⁴.

Η τρίτη απόδειξη για το Τριαδολογικό δόγμα, σύμφωνα πάντα με τον al-Safī, προέρχεται από τους λόγους και τις διδασκαλίες των θεολόγων, *al-mutakallimūn*¹¹¹⁵. Σύμφωνα με τον Κόπτη θεολόγο, οι θεολόγοι, χριστιανοί και μουσουλμάνοι περιγράφουν τον Ύψιστο με τρεις θεϊκές ιδιότητες («Ζων» - «Γνώστης» - «Παντοδύναμος») (*hāy - ‘alim - qādir*). Σε περίπτωση που αφαιρεθεί κάποια από αυτές τις ιδιότητες, μειώνεται η τελειότητα του Δημιουργού, ενώ ανάλογο πρόβλημα προκύπτει, εάν προστεθεί κάποια άλλη ιδιότητα¹¹¹⁶.

Ο Κόπτης θεολόγος υπογραμμίζει εμφατικά, ότι με βάση τα παραπάνω επιχειρήματα δε δύναται να μειωθούν οι θείες υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες σε δύο, ούτε να αυξηθούν σε τέσσερις¹¹¹⁷. Τουναντίον, οι θείες υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες είναι απόλυτα και αυστηρά μόνο τρεις¹¹¹⁸: ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα, ή, όπως αλλιώς αποδίδει ο al-Safī την Αγία Τριάδα, η Ύπαρξη, ο Λόγος και η Ζωή. Ο Κόπτης θεολόγος επισημαίνει, ότι αυτές οι ιδιότητες του Θεού, του Λόγου και της Ζωής, είναι αυτές που ευρίσκονται στην ίδια την ουσία του Θεού¹¹¹⁹. Όλες οι άλλες ιδιότητες που επιχειρούν να προσθέσουν οι μουσουλμάνοι λόγιοι (η δύναμη, η βούληση κ.λπ.) αφορούν στη δράση και τις ενέργειες του Θεού και κατά συνέπεια εξαρτώνται από τις βασικές ιδιότητες του Λόγου και της Ζωής, οι οποίες είναι εγγενείς στην ίδια την ουσία του Θεού, όπως αναφέρει σε κάθε ευκαιρία¹¹²⁰.

¹¹¹⁴ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 28-29. Για την ανάπτυξη αυτή του σχήματος από τον χριστιανό λόγιο Yahyā ibn ‘Adī, βλ. Yahyā ibn ‘Adī, *Al-Turāth al-‘arabī al-Maṣīhī: Maqāla fī l-tawhīd*, όπ. παρ.

¹¹¹⁵ S. Khalil, «Maqāla fī l-Tahlīth li-l-Safī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ. Βλ. και S. Khalil, *Al-Safī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σ. 707: «Le troisième point de vue, c’est à partir des paroles des théologiens des fondements de la religion».

¹¹¹⁶ S. Khalil, *Al-Safī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ.: «En effet, ils ont montré que le Très Haut est qualifié comme étant vivant, savant et puissant; et qu’ôter quelque chose de ces trois qualifications serait ôter quelque chose à la perfection de Dieu Très Haut; et qu’y ajouter quelque chose dériverait de ces trois descriptions, et n’est donc pas nécessaire».

¹¹¹⁷ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 29.

¹¹¹⁸ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹¹¹⁹ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshī’*, όπ. παρ., σ. 49.

¹¹²⁰ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshī’*, όπ. παρ., σ. 49. Το επιχειρήμα αυτό του al-Safī χρησιμοποιήθηκε ανάλογα, πριν από τον ίδιο και από άλλους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς, όπως λ.χ. από τον ‘Ammār al-Baṣṭī, ο οποίος αρνήθηκε να δεχθεί όλες εκείνες τις θείες ιδιότητες, τις οποίες παρουσίασε ο μουσουλμάνος συνομιλητής του. Υποστηρίζει δε, ότι μόνο η Ζωή και ο Λόγος αποτελούν τις δύο μοναδικές ιδιότητες της θείας ουσίας, ενώ όλες οι άλλες αφορούν στη δράση και τις ενέργειες του Θεού και οφείλονται σε αυτές. Βλ. M. Hayek, ‘*Ammār al-Baṣṭī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ., σσ. 46-56. Το γεγονός αυτό μάς

Ο Κόπτης θεολόγος αρνείται το επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι κάθε υπόσταση / σύμφυτη ιδιότητα της Τριάδος αφού είναι τέλειος Θεός, πρέπει να διαθέτει όλες τις άλλες ιδιότητες (τη ζωή, τη γνώση κ.λπ.) και ότι θα πρέπει να προστεθούν και άλλες υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες μέσα σε κάθε μία θεϊκή υπόσταση / σύμφυτη ιδιότητα, με αποτέλεσμα οι υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες να είναι άπειρες (διότι, με αυτή τη λογική, η κάθε υπόσταση / σύμφυτη ιδιότητα διαθέτει γνώση, ζωή και άλλες θεϊκές ιδιότητες¹¹²¹). Απαντά ευθέως, ότι οι τρεις θείες υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες στην Αγία Τριάδα έχουν μία ύπαρξη, μία γνώση και μία ζωή, αντικρούοντας τον πλουραλισμό και την ποικιλομορφία μέσα στη θεότητα, αφού υπάρχει ενότητα¹¹²².

Από την παραπάνω επιχειρηματολογία του Κόπτη θεολόγου προκύπτει, ότι επιδιώκει να επιχειρηματολογήσει υπέρ του Τριαδολογικού δόγματος και από εξωβιβλικές αναφορές· προκειμένου, δηλ. να μεταφέρει πειστικά το εν λόγω δόγμα, τόσο στους αδελφούς του, τους χριστιανούς, όσο και στους μουσουλμάνους, δεν επιλέγει να περιορισθεί στις βιβλικές αποδείξεις και τα βιβλικά επιχειρήματα, όπως πράττει με άλλα δόγματα, αλλά επεκτείνεται κατά κύριο λόγο στη λογική. Επιλέγει ως μέθοδο πειθούς την επίκληση στη λογική, όπως ορθά παρατηρεί ο Samir Khalil¹¹²³. Χρησιμοποιεί τον τρόπο σκέψης των ίδιων των μουσουλμάνων λογίων, προκειμένου να παραλληλίσει το δόγμα της Αγίας Τριάδος με τα αντίστοιχα τριαδικά σχήματα των λογίων αυτών.

Είναι ενδεικτικό, ότι ο al-Ṣafī δεν κάνει χρήση άλλων μεθόδων σχετικά με το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Συγκεκριμένα, δεν επιλέγει να καταφύγει στο Κοράνιο και να χρησιμοποιήσει τη γλώσσα του Κορανίου, προκειμένου να εξηγήσει το δόγμα της Αγίας Τριάδος μέσα από ανάλογα σχήματα και ανάλογες παραστάσεις που ευρίσκονται στο ιερό βιβλίο των μουσουλμάνων, κατά το σχήμα «Θεός - Λόγος - Πνεύμα», όπως έκανε ο μοναχός Georgy (12^{ος} αι.), ο οποίος ήλθε σε θεολογική διαμάχη με τρεις μουσουλμάνους λογίους, παρουσία του βασιλέα Mushammar της

δίνει το δικαίωμα να υποθέσουμε, ότι ο Κόπτης θεολόγος δανείσθηκε το επιχείρημα αυτό από τον Νεστοριανό Απολογητή 'Ammār al-Baṣṭī, καθώς ο al-Ṣafī όχι μόνο γνώριζε τα έργα του 'Ammār al-Baṣṭī, αλλά επίσης είχε συγγράψει κάποιες επιτομές των έργων του, όπως ήδη αναφέρθηκε.

¹¹²¹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 308-309.

¹¹²² Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 15.

¹¹²³ S. Khalil, «Maqāla fi l-Tahlīth li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 6.

δυναστείας των Αγίουβιδών¹¹²⁴, αλλά και ο σπουδαίος βυζαντινός λόγιος Νικήτας ο Βυζάντιος (9^{ος} αι.)¹¹²⁵.

Ομοίως, ο al-Ṣafī δεν καταφεύγει και στη χρήση φυσικών αναλογιών, όπως αυτή του ηλίου, του χρυσού κ.λπ., κάτι που έπραξαν αρκετοί αραβόφωνοι και μη, χριστιανοί συγγραφείς¹¹²⁶. Επιπλέον, δε χρησιμοποιεί ούτε βιβλικά επιχειρήματα, στα οποία ο Θεός αναφέρεται από τους ιερούς συγγραφείς σε πληθυντικό αριθμό, όπως κάνουν άλλοι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς – λ.χ. ο Θεόδωρος Αβουκαράς¹¹²⁷, ο Abū Rā'īṭa l-Takrītī¹¹²⁸, ο 'Ammār al-Baṣrī¹¹²⁹ κ.ά.

Παρά τις αδυναμίες που παρουσιάζει η Τριαδολογία του (μεταβάλλει τις θείες υποστάσεις σε ιδιότητες της θείας ουσίας, δε χρησιμοποιεί όλα τα βιβλικά επιχειρήματα που διαθέτει), ο Κόπτης θεολόγος επιχειρεί να

¹¹²⁴ Βλ. Ανώνυμος, *The Debate of Father Georgy, the Simeonite Monk, with three of Muslim Scholars in the Presence of the Prince Mushammar Ayyubid*, www.muhammadanism.org, September 18, 2007 Arabic, σσ. 33-34.

¹¹²⁵ Νικήτας ο Βυζάντιος, *Ανατροπή τῆς παρά τοῦ Ἄραβος Μωάμετ πλαστογραφηθείσης Βίβλου*, PG 105, 669A-805, 736A-B: «Ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς υἱὸς Μαρίας ἀποστολὸς Θεοῦ ἐστὶ καὶ λόγος αὐτοῦ, ὃν ἔρριψεν πρὸς τὴν Μαρίαν, καὶ Πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ. Ἀνόητε καὶ παράφρον· εἰ Λόγος Θεοῦ ὁ Χριστὸς, ὡς σύ φῆς, ἀληθεύσει πάντα λέγων· λέγει δὲ ὅτι Υἱὸς ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· τὸ γὰρ Εὐαγγέλιον σύ αὐτὸς εἰρήκας ἐκ Θεοῦ αὐτὸν μαθεῖν πιστευθῆναι αὐτὸν δεῖ· πιστευθέντος δὲ αὐτοῦ, ἡ σὴ δυσέββεια ἐκ τῆς σῆς μαρτυρίας ἀνατραπήσεται· τοῦτο δὲ ἔστιν θανμάσαι ὅτι καὶ Θεοῦ Λόγον τὸν Χριστὸν καλῶν, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ λέγων, οὐ δεδύνηται τὰ ἐκ τῆς οὐσίας προερχόμενα τοῦ Θεοῦ, καὶ ἰδιοσύστατα ὄντα ὁμοούσια αὐτοῦ νοῆσαι, καὶ οὕτως ἓνα Θεὸν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι προσκυνῆσαι· ἀλλ' οὐδὲν μᾶλλον τυφλοποιῶν ἀπαιδευσίας καὶ ἐν βραχείαις ἐτέραις φλναρῖαις, καταπαῦει τὸν φλήναφον».

¹¹²⁶ Από τους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς αρκετοί υπήρξαν αυτοί που κινήθηκαν σε παραδείγματα των φυσικών αναλογιών, προκειμένου να τα παραλληλίσουν με το δόγμα της Αγίας Τριάδος, όπως λ.χ. ο Abū Rā'īṭa (βλ. Abū Rā'īṭa l-Takrītī, *Al-risāla l-ūlā fi l-Thālūth al-muqaddas*, ὅπ. παρ., σσ. 78-86 και 107-115). Για μια καλή μελέτη για τις αναλογίες που σχετίζονται με την τριαδικότητα του Θεού από τη σκοπιά των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων, βλ. B. Holmberg, «The concept of Analogy in Christian Arabic Thought», στο: *Knowledge and the Science in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy 3*, Helsinki 24-29, August 1987, επιμ. R. Työrinoja, Helsinki 1990, σσ. 399-408. Από τους Πατέρες της Ορθόδοξης Εκκλησίας οι Τριαδολογικές αναλογίες είναι πολυάριθμες. Βλ. ενδεικτικά, Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Κατὰ Ἀρειανῶν Λόγος δεύτερος*, 41, PG 26, 233C· του ιδίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Λόγος τρίτος*, 3, PG 26, 328B· Γρηγόριος Νιαζιανζηνός, *Λόγος ΛΑ'*, *Θεολογικός πέμπτος*, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, ΛΒ', PG 36, 169C. Για μια σχετική μελέτη για το εν λόγω θέμα και το πώς προσεγγίζουν οι Πατέρες της Ορθόδοξης Εκκλησίας το ζήτημα αυτό, βλ. F. Dünzl, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, London: T & T Clark, 2007.

¹¹²⁷ Βλ. Abū Qurrah, *Mayāmīr Thā'ūdūrus Abī Qurrah Usqif Harrān: Maymar Yuḥaqqiq annahu lā Yalzam an-Naṣārā an Yaqūlu Thalāthat Āliha idh Yaqūlūn al-Āb Īlāh wal-Ibn ilāh war-Rūh al-Qudus. Wa-anna al-Āb wal-Ībn war-Rūh al-Qudus Īlāh wa-law Kāna kull Wāhid Minhum Tāmm 'alā Hidatih*, ὅπ. παρ., σσ. 29-32.

¹¹²⁸ Βλ. Abū Rā'īṭa l-Takrītī, *Al-risāla l-ūlā fi l-Thālūth al-muqaddas*, ὅπ. παρ., σσ. 91-92.

¹¹²⁹ Βλ. M. Hayek, *'Ammār al-Baṣrī: Apologie et Controverses*, ὅπ. παρ., σ. 160.

παρουσιάσει τη χριστιανική διδασκαλία περί Θεού ως μονοθεϊστική¹¹³⁰. Συγκεκριμένα, προβάλλει τον τριαδικό μονοθεϊσμό¹¹³¹. Μέσα από την παραπάνω επιχειρηματολογία επιδιώκει να αποδείξει, ότι το Τριαδολογικό δόγμα των χριστιανών δεν αναιρεί ούτε καταργεί τον μονοθεϊσμό· αντιθέτως, όπως εύστοχα υποστηρίζει ο S. Khalil, ο χριστιανικός μονοθεϊσμός του al-Safī είναι ένας μονοθεϊσμός της πληρότητας, ως μονοθεϊσμός της ενότητας, της αγάπης, της υπάρξεως και της προσφοράς¹¹³². Άλλωστε δεν πρέπει να λησμονείται το γεγονός, ότι ο al-Safī ανέλαβε να φέρει εις πέρας ένα πολύ δύσκολο εγχείρημα, δηλ. να εξηγήσει το δόγμα της Αγίας Τριάδος στους μουσουλμάνους ή στην περίπτωση των χριστιανών σε ένα ήδη υπάρχον ισλαμικό περιβάλλον. Όπως μαρτυρεί ένας Δομινικανός χριστιανός ιεραπόστολος του 13^{ου} αι., ο Ricoldo de Monte di Croce (1243-1320), είναι όντως πολύ δύσκολο να μεταφερθεί η ορθή έννοια του δόγματος της Αγίας Τριάδος στους μουσουλμάνους¹¹³³.

4. Το Άγιο Πνεύμα

Ενώ το Άγιο Πνεύμα, κατά τη χριστιανική διδασκαλία –κατά συνέπεια και κατά τη διδασκαλία της Κοπτικής Εκκλησίας–, είναι το τρίτο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, επομένως τέλειος Θεός, όπως και τα δύο άλλα πρόσωπα¹¹³⁴, στο Ισλάμ, το Άγιο Πνεύμα (*Rūh al-Qudus*), κατά την επικρατέστερη θεολογική άποψη (τουλάχιστον στο σουνιτικό Ισλάμ), είναι ο αρχάγγελος Γαβριήλ¹¹³⁵ ή κάποια αγγελική μορφή¹¹³⁶. Έτσι, ο al-

¹¹³⁰ S. Khalil, «Maqāla fi l-Tahlīth li-l-Şafi ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 6.

¹¹³¹ S. Khalil, «Maqāla fi l-Tahlīth li-l-Şafi ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

¹¹³² S. Khalil, «Maqāla fi l-Tahlīth li-l-Şafi ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

¹¹³³ R. Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*, London: Penguin Books, 2007, σ. 39.

¹¹³⁴ Για μια σχετική μελέτη περί Αγίου Πνεύματος από χριστιανικής πλευράς γενικότερα, βλ. N. Awad, *God Without a Face? on the Personal Individuation of the Holy Spirit*, Tübingen: Mohr Siebeck GmbH & Co, 2011.

¹¹³⁵ Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί, ότι το Ισλάμ δε διαθέτει ανάλογη ιεραρχία στις αγγελικές δυνάμεις, όπως συναντάται στη χριστιανική διδασκαλία όπου τα τάγματα των αγγέλων, σύμφωνα με τη διδασκαλία της Ορθόδοξης Εκκλησίας, είναι εννέα και ταξινομούνται σε τρεις τριάδες ιεραρχιών ή ταξιαρχιών, κατά τον εξής τρόπο: Σεραφεΐμ, Χερουβείμ, Θρόνοι – Κυριότητες, Δυνάμεις, Εξουσίες – Αρχές, Αρχάγγελοι, Άγγελοι· βλ. N. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2005, σ. 188. Αντίθετα, διακρίνει τις αγγελικές δυνάμεις σε αρχαγγέλους και αγγέλους. Οι πρώτοι είναι αρχηγοί των αγγελικών δυνάμεων, ενώ οι τελευταίοι αποτελούν διαφορετικοί άγγελοι, όπου ο εκάστοτε έχει διαφορετικό ρόλο μέσα στη δημιουργία. Ο μουσουλμάνος

Ja'farī ως πιστός μουσουλμάνος αρνείται το άκτιστο του Αγίου Πνεύματος, αφού θεωρεί, ότι στο Ισλάμ απαντάται με διάφορες εκδοχές, όπως θα φανεί αμέσως παρακάτω. Σε αντίθεση με τη χριστιανική διδασκαλία, το Άγιο Πνεύμα στο Ισλάμ δεν είναι άκτιστο· ακόμη περισσότερο, δεν αποτελεί ξεχωριστή θεία υπόσταση, δεν είναι τέλειος Θεός και φυσικά δεν είναι το τρίτο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος¹¹³⁷.

Με αυτό τον τρόπο διαμορφώθηκε μια θεολογική αντιπαράθεση σε

λόγιος, Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, αναφέρει ότι ο άγγελος του θανάτου, ο Γαβριήλ, ο Μιχαήλ και ο Isrāfīl, είναι οι «αρχηγοί των αγγέλων», δηλ. αρχάγγελοι κατά την ισλαμική διδασκαλία. Βλ. Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Tanwir al-hawālik shārh mawatta malik*, (1), al-Maktaba al-Tijarah al-Kūbra, Miṣr, 1969, σ. 15. Κατά συνέπεια, λοιπόν, ο Γαβριήλ αποκαλείται αρχάγγελος στην ισλαμική διδασκαλία.

¹¹³⁶ Κατά την επικρατέστερη άποψη του σουνιτικού Ισλάμ, με τον όρο «Άγιο Πνεύμα» νοείται ο αρχάγγελος Γαβριήλ. Επί παραδείγματι, το Κοράνιο αναφέρει: «Δώσαμε στον Ιησού, τον γιο τής Μαριάμ, τα φανερά σημεία. Τον ενισχύσαμε με το Άγιο Πνεύμα» {Κοράνιο 2:87}. Το γεγονός, ότι το Άγιο Πνεύμα ταυτίζεται με τον αρχάγγελο Γαβριήλ τεκμηριώνεται από το ακόλουθο χωρίο, σύμφωνα με τους υποστηρικτές αυτής της απόψεως: «Πες ότι το Άγιο Πνεύμα έφερε [το Κοράνιο] ως την αποκάλυψη από τον Κύριό σου –με την Αλήθεια–, ώστε να σταθεροποιεί αυτούς που πίστεψαν, και ως χαρμόσυνα νέα στους μουσουλμάνους» {Κοράνιο 16:102}. Εξάλλου, είναι γνωστό ότι στην ισλαμική παράδοση ο Γαβριήλ είναι εκείνος που μετέφερε το Κοράνιο στον Μωάμεθ (βλ. Κοράνιο 2:97). Υπέρ αυτής της απόψεως είναι και ο Ibn Taymiyyah, ο οποίος αναφέρει τα ακόλουθα για το συγκεκριμένο θέμα: «Η πλειοψηφία των μουσουλμάνων λογίων καταγράφει, ότι το Άγιο Πνεύμα ταυτίζεται με τον Γαβριήλ· εξάλλου, μία από τις προσφωνήσεις του Γαβριήλ είναι “Άγιο Πνεύμα”». Βλ. Ibn Taymiyyah, *Daqiq al-Tafsīr*, Tahqiq Muḥammad al-Sayed al-Gelind, (1), al-Dimishq Mu'assasat 'ulum al-Qur'ān, 1984, σ. 310. Εκτός όμως από την άποψη αυτή, ότι δηλ. στον χώρο της ισλαμικής σκέψης και θεολογίας, το Άγιο Πνεύμα είναι ο αρχάγγελος Γαβριήλ, έχουν υποστηριχθεί σχετικά διάφορες ερμηνείες. Επί παραδείγματι, κάποιοι θεωρούν, ότι το Άγιο Πνεύμα είναι απλώς μια αγγελική δύναμη, ένας σπουδαίος άγγελος γενικά και όχι συγκεκριμένα ο αρχάγγελος Γαβριήλ. Την άποψη αυτή υποστηρίζει ο μουταζιλίτης Πέρσης λόγιος Abū al-Qasim Maḥmud ibn 'Umar al-Zamakhshari (1075-1144)· βλ. Al-Zamakhshari, *Al-Kashshāf*, Tahqiq Hamud bin 'Umar Abū al-Qasim Zamakhshari Jarallah, Bayrūt: Dār al-Ma'ārif, 2009, σ. 1174, κ.ά. Κατά μία άλλη άποψη, τέλος, το Άγιο Πνεύμα είναι το Ευαγγέλιο του Ιησού ή το όνομα του Θεού του Υψίστου, διά του οποίου ο Ιησούς επιτελούσε αναστάσεις νεκρών, κατά τον σπουδαίο ασσαρίτη λόγιο και ερμηνευτή του Κορανίου, 'Umar al-Baydāwī (περ. ;-1286)· βλ. Al-Baydāwī, *Anwar al-tanzil wa-asrar al-ta'wil*, Taqdim Muḥammad 'Abdel Raḥmān al-Marshaly, Bayrūt: Dār Ahyyā' al-Turāth al-'Arabī, σσ. 92-93.

¹¹³⁷ Μπορεί το Άγιο Πνεύμα, στο Ισλάμ, σε γενικές γραμμές να μην είναι αποδεκτό ως ξεχωριστή προσωπικότητα και πολύ περισσότερο ως θεία υπόσταση της Τριάδος –αφού το Ισλάμ, όπως αναφέρθηκε, απορρίπτει κατηγορηματικά το δόγμα της Αγίας Τριάδος και απορρίπτει συγχρόνως την έννοια περί προσώπου στον Θεό, στη θεότητα–, ωστόσο, στον χώρο της ισλαμικής σκέψης και θεολογίας συναντώνται και μεμονωμένες απόψεις ορισμένων λογίων και διανοουμένων, οι οποίοι υποστήριζαν, ότι το Άγιο Πνεύμα είναι το Πνεύμα του Θεού, άρα άκτιστο και συνεπώς ο ίδιος ο Θεός. Την άποψη αυτή, εξ όσων είναι γνωστό, την υποστηρίζει ο μουσουλμάνος μυστικιστής 'Abd al-Karīm al-Jīlī (1366-1424), καθώς και ο σύγχρονος του Shaykh Muḥammad al-Hariri κ.ά.

ισλαμο-χριστιανικό πλαίσιο, γύρω από το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος. Στο πλαίσιο αυτό κινήθηκε η πολεμική του μουσουλμάνου λογίου al-Ja'farī και η απάντηση του Κόπτη θεολόγου al-Safī.

4.1. Η ισλαμική θέση

Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο al-Ja'farī αρνείται, ότι το Άγιο Πνεύμα είναι το τρίτο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, αφού αρνείται ούτως ή άλλως και το δόγμα της Αγίας Τριάδος και θεωρεί, ότι ο όρος «Άγιο Πνεύμα» έχει στο Ισλάμ διάφορες σημασίες. Συγκεκριμένα, ο al-Ja'farī υποστηρίζει, ότι με τον όρο «Άγιο Πνεύμα» άλλοτε νοείται ο αρχάγγελος Γαβριήλ, άλλοτε κάποιες άλλες αγγελικές δυνάμεις, άλλοτε τα ακάθαρτα πνεύματα, οι δαίμονες, άλλοτε η γνώση ή η σοφία, άλλοτε το πνεύμα ή η ψυχή του Αδάμ, άλλοτε δε ο όρος αυτός έχει αλληγορική σημασία και αναφέρεται στο μυστήριο της θείας αποκαλύψεως ή στη θεοπνευστία¹¹³⁸.

Τη θέση του αυτή ο al-Ja'farī επιχειρεί να την τεκμηριώσει μέσα από κορανικά και βιβλικά χωρία. Αναφορικά με το ότι το Άγιο Πνεύμα είναι ο αρχάγγελος Γαβριήλ, ο al-Ja'farī επικαλείται το κορανικό χωρίο, στο οποίο αναφέρονται τα εξής: «Με αυτό [το πνεύμα] κατέβηκε ο πιστός Απόστολος της έμπνευσης, της πίστης και της αλήθειας» {Κοράνιο 26:193}. Παράλληλα, καταφεύγει και στο Ευαγγέλιο και συγκεκριμένα στην περικοπή του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου, κατά την οποία ο αρχάγγελος Γαβριήλ λέγει τα εξής προς την Παναγία: «Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ» (Λουκ. 1, 35). άρα, κατά τον al-Ja'farī, το Άγιο Πνεύμα είναι ο Γαβριήλ¹¹³⁹. Το εν λόγω χωρίο του Ευαγγελίου του Λουκά, ίσως να επηρέασε την κορανική παράδοση, αναφορικά με το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος. Σωστά παρατηρεί ο οριενταλιστής Harry Austryn Wolfson (1887-1974), ότι η ευαγγελική αυτή αφήγηση του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου (Λουκ. 1, 26-37) ενέπνευσε τις αντίστοιχες κορανικές αφηγήσεις, οι οποίες ταυτίζουν το Άγιο Πνεύμα με τον αρχάγγελο Γαβριήλ {Κοράνιο 11:72, 79, 83 κ.λπ.}¹¹⁴⁰.

Ο μουσουλμάνος λόγιος καταφεύγει και στις άλλες ερμηνείες. Έτσι, ως απόδειξη για το ότι με τον όρο «Άγιο Πνεύμα» νοούνται οι άγγελοι γενικότερα, ο al-Ja'farī επικαλείται το Κοράνιο, στο οποίο αναφέρονται τα

¹¹³⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 32-33.

¹¹³⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 34.

¹¹⁴⁰ H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, όπ. παρ., σσ. 306-307.

εξής: «Την ημέρα που το πνεύμα του και οι άγγελοι θα στέκονται στη γραμμή [...]» {Κοράνιο 78:38}¹¹⁴¹.

Προβάλλει και άλλα σχετικά χωρία, προκειμένου να αποδείξει και άλλες σημασίες για την έννοια του Αγίου Πνεύματος. Αποδεικνύοντας, ότι ο όρος «πνεύμα» αφορά και στα ακάθαρτα πνεύματα, δηλ. τους δαίμονες, ο al-Ja'farī παραπέμπει στις αναφορές των Ευαγγελίων, ότι ο Χριστός θεράπευε τον κόσμο από τα ακάθαρτα πνεύματα¹¹⁴². Καταδεικνύοντας, επίσης, ότι με τον όρο «Άγιο Πνεύμα» νοείται η σοφία και η γνώση, ο al-Ja'farī παραπέμπει στην Παλαιά Διαθήκη και συγκεκριμένα στο βιβλίο της Εξόδου, όπου αναφέρονται τα ακόλουθα: «καὶ ἐνέπλησεν αὐτὸν πνεῦμα θεῖον σοφίας καὶ συνέσεως καὶ ἐπιστήμης πάντων» (Εξόδ. 35, 31)¹¹⁴³. Ακόμη η λέξη «Πνεύμα», κατά τον al-Ja'farī, έχει να κάνει και με το αδαμιαίο πνεύμα, δηλ. το πνεύμα του ανθρώπου, όπως αναφέρθηκε¹¹⁴⁴. Προκειμένου να τεκμηριώσει την άποψή του και κορανικά, καταφεύγει στο ακόλουθο χωρίο: «Και σε ρωτάνε για το Πνεύμα, φτάνει κατά τη διάρκεια του Κυρίου μου» {Κοράνιο 17:85}¹¹⁴⁵.

Ο al-Ja'farī, αναφέρει, ότι ο όρος «πνεύμα» αναφέρεται και στο πνεύμα του μυστηρίου της θείας αποκαλύψεως¹¹⁴⁶. Προκειμένου να αποδείξει, ότι με τον όρο «Άγιο Πνεύμα» νοείται η θεοπνευστία ή η αποκάλυψη του Θεού, ο al-Ja'farī επικαλείται ποικίλα κορανικά χωρία, όπως επί παραδείγματι στο ακόλουθο: «Στέλνει κάτω τους αγγέλους του, με θεϊκή έμπνευση κατ' εντολή του, σε όποιους θέλει από τους δούλους του» {Κοράνιο 16:2}¹¹⁴⁷.

Για τον al-Ja'farī, στη διήγηση της βαπτίσεως του Ιησού Χριστού στον Ιορδάνη ποταμό, όπως αυτή περιγράφεται στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου και συγκεκριμένα στο σημείο, στο οποίο γίνεται αναφορά στο Πνεύμα του Θεού που παρουσιάσθηκε με μορφή περιστεράς [*καὶ εἶδε τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν καὶ ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν*] (Ματθ. 3, 16)], αποδεικνύεται, ότι το Πνεύμα του Θεού ή Άγιο Πνεύμα, όπως αλλιώς

¹¹⁴¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹¹⁴² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. επίσης, Ματθ. 12, Μάρκ. 9, Λουκ. 4.

¹¹⁴³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Σημειωτέον, ότι ο al-Ja'farī παραφράζει το παραπάνω βιβλικό χωρίο της Εξόδου, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹¹⁴⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹¹⁴⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹¹⁴⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹¹⁴⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

αναφέρεται, είναι στην προκειμένη περίπτωση ο άγγελος του Θεού (*malāk Allāh*)¹¹⁴⁸. Προσπαθεί, μάλιστα, να αποδείξει κάτι τέτοιο υποστηρίζοντας, ότι, στην παραπάνω διήγηση της βαπτίσεως του Χριστού, το Πνεύμα του Θεού, δηλ. ο άγγελος, έλαβε τη μορφή πτηνού, ενός πλάσματος που πετά (βασικό χαρακτηριστικό των αγγελικών δυνάμεων) – και πιο συγκεκριμένα, έλαβε τη μορφή περιστεράς [«καταβαΐνον ὡσεὶ περιστερὰν» (Ματθ. 3, 16)]¹¹⁴⁹. Προκειμένου, μάλιστα, να μην αφήσει περιθώρια στους χριστιανούς να υποστηρίξουν, ότι πρόκειται για το Πνεύμα του Θεού, υπογραμμίζει, ότι η φράση «του Θεού» συνδέεται με το γεγονός, ότι το Πνεύμα είναι άγγελος του Θεού, ανήκει δηλ. στον Θεό¹¹⁵⁰. Την επιχειρηματολογία του αυτή προσπαθεί να τη στηρίξει επάνω σε άλλα βιβλικά χωρία. Στο πλαίσιο λοιπόν αυτό, ισχυρίζεται, ότι, όπως λ.χ. ο Μωυσής αποκαλείται «ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ» (Δευτ. 33, 1) και η Ιερουσαλήμ είναι «οἶκος Θεοῦ» (Γεν. 28, 17), κατά ανάλογο τρόπο και ο λόγος περί Πνεύματος του Θεού, σύμφωνα με τον al-Ja'farī, αφορά στον άγγελο του Θεού, ο οποίος ανήκει στον Θεό και συνεπώς δεν είναι το Πνεύμα του αυτό καθεαυτό¹¹⁵¹.

Προκειμένου ακόμη να αποδείξει ο al-Ja'farī μέσα από τη Βίβλο, ότι το Πνεύμα του Θεού, το οποίο παρουσιάστηκε κατά τη βάπτιση του Χριστού, δεν είναι το πραγματικό Πνεύμα του Θεού, το τρίτο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, όπως ισχυρίζονται οι χριστιανοί, αλλά μια αγγελική παρουσία προς τιμήν του Χριστού, ανατρέχει σε ορισμένες βιβλικές αναφορές. Παραπέμπει στο Ευαγγέλιο του Λουκά, στο σημείο όπου ο Χριστός λέγει προς τους μαθητές του: «ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἀγαθὸν τοῖς αἰτουῦσιν αὐτόν» (Λουκ. 11, 13)¹¹⁵². Για να τεκμηριώσει, μάλιστα, τη θέση του και παλαιοδιαθηκικά, καταφεύγει στο βιβλίο των Αριθμῶν και συγκεκριμένα σε όσα είπε ο Θεός προς τον Μωυσή: «καὶ εἶπε Κύριος πρὸς Μωυσῆν· συνάγαγέ μοι ἑβδομήκοντα ἄνδρας ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων Ἰσραήλ, οὓς αὐτὸς σὺ οἶδας, ὅτι οὗτοί εἰσι πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ καὶ γραμματεῖς αὐτῶν. καὶ ἄξεις αὐτοὺς πρὸς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, καὶ στήσονται ἐκεῖ μετὰ σοῦ. καὶ καταβήσομαι καὶ λαλήσω ἐκεῖ μετὰ σοῦ καὶ ἀφελῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπὶ σοὶ καὶ ἐπιθήσω ἐπ' αὐτούς» (Αριθμ. 11, 16-17)¹¹⁵³. Ἐτσι,

¹¹⁴⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹¹⁴⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹¹⁵⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹¹⁵¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹¹⁵² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹¹⁵³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

για τον al-Ja'farī, το Πνεύμα, το οποίο αναφέρεται στα παραπάνω χωρία, αποτελεί απλώς απόδοση τιμής· δεν είναι το Πνεύμα του Θεού με θεϊκή έννοια, δηλ. με την έννοια του τρίτου προσώπου της Αγίας Τριάδος¹¹⁵⁴.

Ισχυρίζεται, ότι τα παραπάνω αναφερόμενα στη Γραφή, ότι δηλ. το πνεύμα του Θεού δίδεται ως δωρεά στους πιστούς και φίλους του Θεού, τα επιβεβαιώνει και το Κοράνιο¹¹⁵⁵. Πρόκειται για το κορανικό χωρίο, το οποίο αναφέρει: «Στις καρδιές των πιστών [ενν. μουσουλμάνων] είναι γραμμένη η πίστη, η οποία είναι ενισχυμένη με ένα πνεύμα από τον ίδιο τον Allāh» {Κοράνιο 59:22}¹¹⁵⁶. Με βάση, μάλιστα, το παραπάνω κορανικό χωρίο, ο μουσουλμάνος λόγιος επιστρατεύει μια κριτική κατά των χριστιανών σχετικά με αυτό το θέμα. Ολοκληρώνοντας την επιχειρηματολογία του, αναφέρει: «Ποια είναι η απάντηση που δίνουν οι χριστιανοί για την επισκίαση του Αγίου Πνεύματος επάνω σε όλους αυτούς; [...] Και εάν πουν, ότι το πνεύμα, για το οποίο γίνεται λόγος, το οποίο δεν εμφανίζεται στον Χριστό, είναι ο άγγελος, η γνώση και η σοφία, ενώ το Πνεύμα, το οποίο εμφανίζεται στον Χριστό [ενν. την περισσότερά στη βάπτιση στον Ιορδάνη] είναι η ζωή του Θεού [ενν. το Άγιο Πνεύμα], τους απαντάμε: Αλλοίμονο σας! Τι είναι αυτά που λέτε; Με τον ισχυρισμό σας, ο Δημιουργός καθίσταται μια νεκρή οντότητα και ύπαρξη χωρίς πνεύμα και εάν είναι μια οντότητα/ύπαρξη, αποτελεί μια ύπαρξη κενή από ζωή»;¹¹⁵⁷.

Ο μουσουλμάνος λόγιος χρησιμοποιεί το παραπάνω επιχείρημα έχοντας κατά νου το γνωστό Τριαδολογικό σχήμα (Ύπαρξη-Λόγος-Ζωή), για το οποίο έγινε σχετικός λόγος παραπάνω. Με βάση αυτό το σχήμα, θέλει να υποστηρίξει, ότι το γεγονός, ότι το Πνεύμα του Θεού / Άγιο Πνεύμα (η Ζωή κατά το σχήμα) κατήλθε στη γη, προκειμένου να παραστεί στη βάπτιση του Ιησού Χριστού, αυτό σήμανε, ότι η ίδια η Ζωή του Θεού αποκόπηκε από τον Θεό. Ως ορθολογιστής μουσουλμάνος διαβλέπει, ότι αποσυνδέεται η ίδια η Ζωή (το Άγιο Πνεύμα), από την Ύπαρξη της (τον Πατέρα) με την κάθοδο της στη βάπτιση του Χριστού.

Έτσι, λοιπόν, για τον al-Ja'farī, η περί Αγίου Πνεύματος έννοια που κυριαρχεί στον χριστιανικό κόσμο αποτελεί μια παρερμηνεία, την οποία επινόησαν οι χριστιανοί, προκειμένου να ενισχύσουν τη διδασκαλία τους

¹¹⁵⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹¹⁵⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 35.

¹¹⁵⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹¹⁵⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.:

"فما اجاب النصارى بة عن حلول الروح على هؤلاء؛ [...] وقالوا: الروح التي إلى من عدا المسيح هي الملك والعلم والحكمة، والروح التي إلى المسيح هي حياة الله. قلنا لهم: الويل لكم. إن كان ما تقولون؛ فقد صار الباري ذاتا ميتة لا روح فيها، وإذا كان قد صار ذاتا خالية من الحياة؟"

περί της θεότητας του Αγίου Πνεύματος και του δόγματος της Αγίας Τριάδος. Αντιθέτως, το Άγιο Πνεύμα, για τον μουσουλμάνο λόγιο, έχει διαφορετικές σημασίες μέσα στη βιβλική και κορανική παράδοση και συνήθως αναφέρεται στον αρχάγγελο Γαβριήλ ή κάποια αγγελική δύναμη.

4.2. Η απάντηση του al-Şafī

Ο al-Şafī, ως χριστιανός Απολογητής, προσπαθεί να αντικρούσει τα επιχειρήματα του al-Ja'farī για το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος. Ο Κόπτης θεολόγος εστιάζει την προσοχή του κυρίως στο επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι το Άγιο Πνεύμα έχει τη σημασία του αγγέλου του Θεού και όχι του ίδιου του Πνεύματος του Θεού. Η τακτική αυτή του al-Şafī, να επικεντρώνεται κατά κύριο λόγο στη μία σημασία που ερμηνεύει ο al-Ja'farī και να προσπερνά τις υπόλοιπες (τη σοφία, τη γνώση, το ανθρώπινο πνεύμα κ.λπ.), πιθανόν να οφείλεται στο γεγονός, ότι, όπως ήδη αναφέρθηκε ανωτέρω, στον ισλαμικό κόσμο και κυρίως στο σουνιτικό Ισλάμ, κυριαρχούσε η άποψη, ότι το Άγιο Πνεύμα είναι κάποια αγγελική μορφή γενικότερα ή ειδικότερα ο αρχάγγελος Γαβριήλ.

Ο Κόπτης θεολόγος έχοντας υπόψιν του, το επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι το πνεύμα του Θεού έχει την έννοια του αγγέλου του Θεού και ότι η φράση «του Θεού» σημαίνει απλώς, ότι κάποιος ή κάτι προέρχεται από τον Θεό (λ.χ. ο Μωυσής είναι άνθρωπος του Θεού, η Ιερουσαλήμ είναι οίκος του Θεού κ.λπ.)¹¹⁵⁸, το αντικρούει με το αντεπιχείρημα, ότι ο άγγελος του Θεού είναι αποκομμένος από τον Θεό, είναι κάτι άλλο, διαφορετικής φύσεως και ουσίας, ενώ το Πνεύμα του Θεού δεν είναι αποκομμένο και αποσυνδεδεμένο από τον Θεό¹¹⁵⁹. Στο σημείο αυτό ο Κόπτης θεολόγος κάνει μια σημαντική διάκριση εξ' επόψεως χριστιανικής θεολογίας, αναφερόμενος στη διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου, Θεού και κόσμου¹¹⁶⁰. Ενώ ο άγγελος του Θεού είναι δημιουργήμα και άλλης φύσεως από εκείνη της θεότητας, το Άγιο Πνεύμα είναι ο ίδιος ο Θεός, το τρίτο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος. Ο al-Şafī προσθέτει, ότι το πνεύμα του Θεού δεν είναι αποκεκομμένο από τον Θεό, διότι ο Θεός υπάρχει χωρίς τον

¹¹⁵⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 34.

¹¹⁵⁹ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 36.

¹¹⁶⁰ Για το θέμα αυτό, βλ. Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, όπ. παρ., σσ. 103-110.

Μωυσή και την Ιερουσαλήμ, ενώ δίχως το πνεύμα του δεν υπάρχει, καθώς αυτό είναι αναπόσπαστο μέρος της θεότητάς του¹¹⁶¹.

Ακόμη για τον Κόπτη θεολόγο το γεγονός, ότι το Άγιο Πνεύμα εμφανίστηκε με τη μορφή περιστεράς στη βάπτιση του Χριστού στον Ιορδάνη, δεν αποδεικνύει την αγγελική του ιδιότητα, όπως επιχειρεί να υποστηρίξει ο al-Ja'farī¹¹⁶². Έτσι με δεδομένο, ότι το Πνεύμα του Θεού, δηλ. ο ίδιος ο Θεός, έλαβε μορφή περιστεράς κατά τη βάπτιση του Χριστού στον Ιορδάνη ποταμό δε σημαίνει κάτι, ούτε αποδεικνύει, ότι είναι μια αγγελική μορφή επειδή πετά, αφού ο Θεός, σύμφωνα με τις αφηγήσεις της Παλαιάς Διαθήκης, λαμβάνει ποικίλες μορφές κατ' οικονομίαν, όπως λ.χ. στην περίπτωση κατά την οποία εμφανίστηκε ως άνθρωπος στον Αβραάμ, κατά την επίσκεψη των τριών ανδρών στο σπίτι του (Γεν. 18, 1-5)¹¹⁶³.

Επιπλέον το γεγονός, ότι ο Χριστός αναγγέλλει, ότι, «ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἀγαθὸν τοῖς αἰτουσίν αὐτόν» (Λουκ. 11, 13) αυτό, για τον al-Şafī δε σημαίνει, ότι το πνεύμα διαιρείται, όπως αποπειράθηκε να αποδείξει ο al-Ja'farī¹¹⁶⁴. Επικαλούμενος τα λόγια του Αποστόλου Παύλου, ο Κόπτης θεολόγος κάνει μια σημαντική διάκριση ανάμεσα στο Πνεύμα του Θεού, το οποίο είναι απολύτως ένα και μόνο ένα και στα χαρίσματά του, τα οποία είναι πολλά και χορηγούνται στους πιστούς¹¹⁶⁵. Ο Κόπτης θεολόγος κάνει λοιπόν διάκριση ανάμεσα στο πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος και στους καρπούς του ή τα χαρίσματά του, τα οποία χορηγούνται από αυτό. Τα χαρίσματα αυτά ποικίλλουν ανάλογα με τους αποδέκτες τους.

Ο al-Şafī διορθώνει τον ισχυρισμό του al-Ja'farī, ότι το Άγιο Πνεύμα είναι η ζωή του Θεού¹¹⁶⁶, σύμφωνα με το τριαδικό σχήμα που είχε προβληθεί, όπως προαναφέρθηκε, υπογραμμίζοντας, ότι το Άγιο Πνεύμα δεν είναι η ζωή, αλλά ο Ζων· γι' αυτό, κατά τον ίδιο, ο Χριστός είπε: «πνεῦμα ὁ Θεός» (Ιωάν. 4, 24)¹¹⁶⁷. Επιπλέον, ο al-Şafī τονίζει, σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του al-Ja'farī, ότι η ζωή του Θεού αποκόπηκε και αποσυνδέθηκε από την

¹¹⁶¹ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

¹¹⁶² Al-Ja'farī, *Takhjīl man ħarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

¹¹⁶³ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

¹¹⁶⁴ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ħarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 36-37.

¹¹⁶⁵ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. Α' Κορ. 12, 4-11.

¹¹⁶⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ħarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 35.

¹¹⁶⁷ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 37.

ύπαρξή της¹¹⁶⁸, ότι ουδέποτε οι χριστιανοί έχουν υποστηρίξει κάτι τέτοιο, ότι δηλ. η ζωή του Θεού, το Πνεύμα του, αποκόπηκε από την ύπαρξή της, δηλ. από τον Θεό Πατέρα, κατά το τριαδικό σχήμα που αναφέρθηκε προηγουμένως¹¹⁶⁹.

Με βάση τα όσα προεκτέθηκαν, είναι γεγονός, ότι ο al-Safī παρουσιάζει μια πνευματολογία αντιρρητική και απολογητική, όπως κάνει και όταν αναφέρεται σε άλλα δόγματα της χριστιανικής πίστεως. Επομένως, η πνευματολογία του στερείται βασικών χαρακτηριστικών μιας ανεπτυγμένης πνευματολογίας. Δεν εκθέτει μια συστηματική διδασκαλία περί Αγίου Πνεύματος που να εξετάζει την πνευματολογία από όλες τις πτυχές της, με βάση δηλ. την Αγία Γραφή και την πατερική και λειτουργική παράδοση. Επίσης, φαίνεται να μην του δόθηκε η ευκαιρία, ίσως και με δική του ευθύνη, να αναπτύξει ορθώς το ιδιαίτερο έργο του Αγίου Πνεύματος στην εκκλησιαστική μυστηριακή ζωή, δηλ. τη δράση του μέσα στο σώμα της Εκκλησίας, αφού άλλωστε απώτερος σκοπός του είναι να νουθετήσει και τους χριστιανούς αδελφούς του. Σύμφωνα με την Ορθόδοξη θεολογία, το Άγιο Πνεύμα συγκροτεί τη μυστική ζωή της Εκκλησίας, ιδιαίτερα κατά το βάπτισμα και τη θεία ευχαριστία, αλλά κατ' επέκταση και στη λειτουργική και ασκητική διάσταση του όλου εκκλησιαστικού βίου¹¹⁷⁰. Ωστόσο, η απουσία αυτών των στοιχείων από την πνευματολογία του al-Safī εξηγείται με δεδομένο, ότι, όπως έχει ήδη επισημανθεί, εκείνο που πρωτίστως ενδιαφέρει τον Κόπτη θεολόγο δεν είναι να προβάλλει μια εξιδανικευμένη διδασκαλία περί Αγίου Πνεύματος, αλλά να προασπισθεί τη θεότητά του και να αντικρούσει τα ισλαμικά επιχειρήματα. Αυτό, μάλιστα, ενισχύει τη θέση του σύγχρονου Κόπτη θεολόγου George Habib¹¹⁷¹, η οποία μας βρίσκει σύμφωνους, ότι οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς -μεταξύ των οποίων και ο al-Safī, ως αραβόφωνος χριστιανός συγγραφέας- τελικά δεν καλλιέργησε την πατερική θεολογία, ούτε ανέπτυξε ουσιαστικό θεολογικό λόγο, αλλά ανέλαβε να υπερασπισθεί τη χριστιανική πίστη απέναντι στην πρόκληση του Ισλάμ με κύρια όπλα κατά βάσιν την Αγία Γραφή και κατά δεύτερον τη φιλοσοφία.

¹¹⁶⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 35.

¹¹⁶⁹ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 37.

¹¹⁷⁰ Στ. Γιαγκάζογλου, «Περί Εκκλησίας», στο: π. Ν. Λουδοβίκος, Κ. Αγόρας, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας*, όπ. παρ., σ. 179.

¹¹⁷¹ Βλ. G. Habib, *Al-Qiddīs Athanāsios al-rasūli fī muajabat al-turāth al-dīni ghaīr al-Urthūdhuksī*, όπ. παρ., σσ. 18-20.

Δ' ΚΕΦΑΛΑΙΟ

4. Ο Ιησούς Χριστός

Αποτελεί κοινό τόπο, ότι το πρόσωπο του Ιησού Χριστού αποτελεί τον πυρήνα και την πεμπτουσία της χριστιανικής πίστεως¹¹⁷². Για τον Χριστιανισμό, ο Χριστός είναι ο Θεός Λόγος, το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος που ενανθρώπησε¹¹⁷³. Κατ' επέκταση έχει τη θεία και την ανθρώπινη φύση ενωμένες στο πρόσωπό του. Ακόμη, για τον Χριστιανισμό, ο Χριστός είναι εκείνος που επωμίσθηκε τις αμαρτίες του ανθρωπίνου γένους θυσιάζοντας τον εαυτό του επάνω στον σταυρό. Αναστήθηκε και αναλήφθηκε. Όλα αυτά τα γεγονότα της θείας οικονομίας αποτελούν πραγματικότητες και βασικά δόγματα της χριστιανικής πίστεως.

Η Κοπτική Εκκλησία, ως χριστιανική κοινότητα και αυτή, αποδέχεται την παραπάνω διδασκαλία και κατά συνέπεια τα βασικά χριστολογικά δόγματα, δηλ. τη θεότητα του Ιησού Χριστού, τη θεία ενανθρώπιση, τη σταύρωση και την ανάστασή του¹¹⁷⁴ – ζητήματα που όπως θα φανεί και στη συνέχεια, θα απασχολήσουν τις αντιπαραθέσεις μεταξύ του al-Ṣafī με τους μουσουλμάνους λογίους.

Το Ισλάμ θεωρεί τον Ιησού τον γιο της Μαριάμ (*Īsā Ibn Maryam*) ως Απόστολο και Προφήτη του Θεού¹¹⁷⁵, αφού το Κοράνιο διακηρύσσει με έμφαση: «Ο Μεσσίας, ο γιος της Μαριάμ, δεν ήταν τίποτ' άλλο παρά ένας Απόστολος. Τόσοι και τόσοι Απόστολοι πέρασαν πριν απ' αυτόν» {Κοράνιο 5:75}, ενώ, ταυτόχρονα, αρνείται με κατηγορηματικό τρόπο θεμελιώδη δόγματα του Χριστιανισμού, κατεξοχήν δε τη θεότητά του, τονίζοντας: «Βλασφημούν βέβαια όποιοι λένε, ότι “ο Allāh είναι ο Χριστός, ο γιος της

¹¹⁷² G. Habib, *Al-Mādkhal ilāh Lahūt al-Urthūdhuksī*, 2012, σσ. 24-26.

¹¹⁷³ J. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, επιμ. D. Knight, T & T Clark, New York, 2008, σσ. 101-115.

¹¹⁷⁴ M. Mina, *ʿIlm al-lahūt bi-hāsab mu'ataqid al-kanīsa al-Qibṭiyah al-Urthūdhuksīyya*, (1), όπ. παρ., σσ. 213-351.

¹¹⁷⁵ Σχετικά με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού στο Ισλάμ, βλ. G. Patronos, «Jesus as a Prophet of Islam», μτφρ. και επιμ. George C. Papademetriou, στο: *Two Traditions, One Space: Orthodox Christians and Muslims in Dialogue*, Boston, MA: Somerset Hall Press, 2011, 15-36· G. Parrinder, *Jesus in the Qur'ān*, Oxford, UK: Oneworld, 1995· O. Leirvik, *Images of Jesus Christ in Islam*, London: Continuum, 2010· J. Dudley Woodberry, «The Muslim Understanding of Jesus», στο: *Word & World*, 16 (2), 1996, σσ. 173-178.

Μαριάμ”. Ο Χριστός είπε: “Ω, τέκνα του Ισραήλ! Λατρεύετε τον Allāh, τον Κύριό μου και Κύριό σας”» {Κοράνιο 5:72}¹¹⁷⁶. Επίσης, το Ισλάμ αρνείται και τη θεία ενανθρώπηση¹¹⁷⁷.

Το Κοράνιο αποκαλεί τον Χριστό, Λόγο του Θεού (*Kalimat Allāh*)¹¹⁷⁸ και Πνεύμα του Θεού (*Rūh Minhu*): «Ο Χριστός Ιησούς, ο γιος της Μαριάμ, [...] είναι [...] ο Λόγος του Allāh προς τη Μαριάμ, κι ένα Πνεύμα απ’ αυτόν [τον Allāh]» {Κοράνιο 4:171}¹¹⁷⁹. Για τους μουσουλμάνους ο Χριστός

¹¹⁷⁶ Οι κορανικές αναφορές που απορρίπτουν τη θεότητα του Χριστού είναι πολλές. Ενδεικτικά, αναφέρεται, ότι σε άλλη συνάφεια λέγεται χαρακτηριστικά: «Και πρόσεξε, όταν ο Allāh θα πει: “Ω! Ιησού, γιε της Μαριάμ! Μήπως είπες στους ανθρώπους: ‘Λατρεύετε εμένα και τη μητέρα μου ως Θεούς εκτός απ’ τον Allāh;’”, “Δόξα σε Σένα!”, είπε ο Ιησούς, “ποτέ δεν θα έλεγα ό,τι δεν είχα δικαίωμα (να πω). Ακόμα κι αν έλεγα τέτοιο πράγμα, Εσύ θα το γνώριζες αμέσως...”» {Κοράνιο 5:116}. Σημειωτέον, ότι ο οριενταλιστής Sidney Griffith παρατηρεί, ότι το εν λόγω κορανικό χωρίο {Κοράνιο 5:116} κάνει έμμεση αναφορά στον όρο Θεοτόκος, τον οποίο εισήγαγαν οι Ορθόδοξοι χριστιανοί, με αφορμή τη θεολογική διαμάχη με τους Νεστοριανούς. Βλ. S. Griffith, *The Bible in Arabic: The Scripture of the “People of the Book” in the Language of Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013, σσ. 35-36.

¹¹⁷⁷ Για την άρνηση του Ισλάμ γύρω από το θέμα της θείας ενανθρωπήσεως, βλ. σ. 327. στην ενότητα που αναπτύσσεται το εν λόγω θέμα. Ωστόσο, πρέπει να αναφερθεί, ότι στο κεφάλαιο «Μαριάμ» του Κορανίου (κεφ. 19, εδάφ. 16-38) αναφέρεται ρητά η ισλαμική πεποίθηση για τον Ιησού, ότι δηλ. είναι Προφήτης και Απόστολος του Θεού και ότι δεν είναι Υιός Θεού.

¹¹⁷⁸ Σημειωτέον, ότι ο Samir Khalil πιστεύει, ότι η παραπάνω αναφορά του Κορανίου που αποκαλεί τον Χριστό, Λόγο του Θεού, προέρχεται από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη, 1,1. Με άλλα λόγια, ο S. Khalil υποστηρίζει, ότι στην προκειμένη περίπτωση {Κοράνιο 4:171} το Κοράνιο δανείσθηκε τον όρο «Λόγος του Θεού» για τον Χριστό από τον ευαγγελιστή Ιωάννη (Κατά Ιωάννην 1,1). Βλ. S. Khalil, «The Theological Christian Influence on the Qur’ān: A Reflection», στο: *The Qur’ān in Its Historical Context*, επιμ. Gabriel Said Reynolds, London: Routledge, 2008, 141-162, σ. 156. Δεν είναι του παρόντος να εξετασθεί εάν ισχύει η άποψη αυτή του S. Khalil, διότι υπερβαίνει τα όρια της παρούσας έρευνας. Το μόνο βέβαιο είναι, ότι πράγματι το Κοράνιο και κατά συνέπεια το Ισλάμ, προβάλλει μια διακεκριμένη ιδιότητα του Χριστού μεταξύ των άλλων Προφητών, αφού ο Χριστός είναι ο μόνος που αποκαλείται «ο Λόγος και το Πνεύμα του Θεού».

¹¹⁷⁹ Με αφορμή την κορανική αναφορά για τον Ιησού ως Λόγο και Πνεύμα του Θεού αξίζει να αναλυθεί η προσέγγιση ενός μουσουλμάνου στοχαστή, του Tarif Khalidi (1938-). Ο μουσουλμάνος στοχαστής παρουσιάζει τη σχετική ισλαμική αντίληψη για τον Ιησού, όπως αυτή καταγράφεται στην ευρύτερη ισλαμική γραμματεία από τον 7^ο έως τον 16^ο αιώνα. Έτσι, παρατηρεί, ότι ο Ιησούς είναι ξεχωριστός σε σχέση με τους υπόλοιπους αναγνωρισμένους Προφήτες και απολαμβάνει ιδιαίτερης εκτίμησεως στο Ισλάμ. Ο T. Khalidi εντοπίζει αυτή την ιδιαίτερη εκτίμηση στα παραπάνω δύο επίθετα που αποδίδονται μέσα στο Κοράνιο στο πρόσωπο του Ιησού: Λόγος και Πνεύμα από τον Θεό. Συνεχίζοντας, παραπέμπει στην προφητική παράδοση αλλά και σε άλλα θεολογικά και φιλοσοφικά κείμενα όπου ο Ιησούς ονομάζεται είτε Λόγος είτε Πνεύμα από τον Θεό, συμπεραίνοντας, ότι αυτές οι εκφράσεις αποτελούν απόδειξη της ιδιαίτερης θέσεως που κατέχει ο Ιησούς στο Κοράνιο (ή, όπως το αποκαλεί, το «ισλαμικό Ευαγγέλιο») και στο Ισλάμ. Όπως αναφέρει, στα 303 χωρία που αναφέρονται στη συλλογή του, ο Ιησούς ονομάζεται «Πνεύμα του Θεού» είκοσι φορές, «Λόγος του Θεού» ή «Λόγος από τον Θεό»

αποκαλείται Λόγος του Θεού επειδή ο Θεός τον δημιούργησε με τον λόγο του (*kun*), με τον οποίο ο ίδιος έδωσε το έναυσμα να συλληφθεί ο Ιησούς και να γεννηθεί άνευ σπέρματος ανδρός¹¹⁸⁰. Επομένως, οι δύο αυτές έννοιες, ισλαμικά, δεν αποδίδουν στον Ιησού τη θεία φύση. Έτσι, λοιπόν, το Ισλάμ έχει μια δική του «χριστολογία», με την οποία αρνείται τη θεότητα του Χριστού, προβάλλει όμως ταυτόχρονα την ανθρώπινη φύση του. Αναφορικά με τη θέση του Ιησού Χριστού στο Ισλάμ, έχει ενδιαφέρον η άποψη που διατυπώνει ένας σύγχρονος μουσουλμάνος στοχαστής, ο Mahmoud Ayoub (1935-). Ο εν λόγω στοχαστής αναφέρει τα εξής: «Το Κοράνιο παρουσιάζει μια χριστολογία του ανθρώπου Χριστού, ενδυναμωμένη από τον Θεό και οχρωμένη με το Πνεύμα {Κοράνιο 2:87· 253} [...] είναι μια πλήρως ισλαμική χριστολογία, η οποία δε βασίστηκε στις διαστρεβλώσεις των παλαιохριστιανικών αιρέσεων, αλλά στην ισλαμική άποψη για τον άνθρωπο και τον Θεό [...] Το Ισλάμ διέφερε από τον Χριστιανισμό [σε αυτό], ότι αρνείται τη θεότητα του Χριστού χωρίς να αρνείται την ανθρώπινη φύση του»¹¹⁸¹.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί, ότι παρά το γεγονός, ότι το Ισλάμ αρνείται τη θεότητα του Χριστού, αυτό δε σημαίνει, ότι η ισλαμική «χριστολογία», ήταν κοινή με αυτή του Αρείου, λόγω τού ότι ο τελευταίος αρνείτο τη θεότητα του Χριστού, όπως υποστηρίχθηκε τα τελευταία

μόνο δύο φορές και «Λόγος και το Πνεύμα του/από τον Θεό» τέσσερις φορές. Είναι ενδιαφέρον, ότι στα 303 κείμενα που αναφέρονται ο Ιησούς ονομάζεται «το Πνεύμα του Θεού» (*Rūh Allāh*) πολύ πιο συχνά απ' ό,τι «Λόγος του Θεού» (*kalimat Allāh*) και πιο συχνά, επίσης, από τη φράση «Λόγος και Πνεύμα του Θεού». Η συγκεκριμένη παρατήρηση δείχνει τη δημοτικότητα της συσχέτισης του Ιησού με τις ιδιότητες που του έχουν δοθεί από τον Θεό για να μεταφέρει τον λόγο του. Αυτή η αποστολή του Ιησού συνήθως συνδέεται με το ισλαμικό σκεπτικό για τους αγγέλους και το Πνεύμα του Θεού. Συνεπώς, αντί να υπονοείται οποιαδήποτε υπερφυσική ή θεία φύση στον Ιησού Χριστό όταν αυτός αποκαλείται «το Πνεύμα του Θεού», αναδεικνύεται μεν με τη συγκεκριμένη φράση η μοναδική του ταυτότητα, αλλά μόνο ως κάποιου που μεταφέρει το μήνυμα του Θεού στη δημιουργία του. Βλ. T. Khalidi, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003, σ. 11. Βλ. και T. Khalidi, «The Role of Jesus in Intra-Muslim Polemics of the First Two Islamic Centuries», στο: *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, επιμ. Samir Khalil Samir & Jørgen S. Nielsen, Leiden: Brill, 1994, σσ. 146-156.

¹¹⁸⁰ H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, όπ. παρ., σ. 30.

¹¹⁸¹ M. Ayoub, *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue*, επιμ. Irfan A. Omar, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007, σσ. 158-159: «*The Qur'ān presents a Christology of the human Christ, empowered by God and "fortified with the Spirit" (Q 2 :87; 253). It is a fully Islamic Christology based not on borrowed distortions of early Christian heresies, but on the Islamic view of man and God [...] Islam differed from Christianity [in that] it denied the divinity of Christ, but without denying his special humanity*».

χρόνια από μουσουλμάνους στοχαστές και μελετητές, όπως τον Muḥammad Abū Zahra (1898-1974)¹¹⁸² και τον Youssef Ziedan (1958-)¹¹⁸³. Οι εν λόγω μουσουλμάνοι υποστήριξαν, ότι η χριστολογία του Αρείου και του Αρειανισμού εν γένει, υπήρξε μια πρόωμη ισλαμική «χριστολογία».

Ωστόσο κατά την εκτίμησή μας η θέση αυτή δεν ευσταθεί, για τον εξής λόγο: Η διδασκαλία του Αρείου δεν είχε κάποια σχέση με αυτή του Ισλάμ. Ο Άρειος έθετε τη δημιουργία του Υιού σε διαφορετικό επίπεδο από αυτή των άλλων κτισμάτων¹¹⁸⁴. Υποστήριζε, ότι ο Υιός, παρότι ήταν κτίσμα και αυτός, ωστόσο ήταν μεσάζων μεταξύ Θεού και κόσμου¹¹⁸⁵. Για τον Άρειο, ο Υιός δημιουργήθηκε εκουσίως από τον Πατέρα, προκειμένου να αποτελέσει το μέσο της κτίσεως του κόσμου¹¹⁸⁶. Θεωρούσε, λοιπόν, ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο διά του Υιού. Συνεπώς, ο Υιός ήταν δημιουργός του κόσμου, σύμφωνα με τη σκέψη του Αρείου, έστω και ως κτίσμα. Αντιθέτως το Ισλάμ δε δέχεται τον Χριστό ως δημιουργό του κόσμου, έστω και σε αυτό το επίπεδο. Ο Χριστός θεωρείται Προφήτης, Απόστολος και αγγελιοφόρος του Θεού {Κοράνιο 5:72· 5:75}, όπως αναφέρθηκε ανωτέρω.

Παράλληλα, το Ισλάμ απορρίπτει τη σταύρωση του Χριστού, διακηρύσσοντας επί λέξει: «Κι όμως δεν τον σκότωσαν κι ούτε τον σταύρωσαν, αλλά έτσι φαίνεται σ' αυτούς» {Κοράνιο 4:157}, ενώ αποσιωπά το γεγονός της αναστάσεώς του, το οποίο προφανώς δε γίνεται αποδεκτό¹¹⁸⁷.

Η θεότητα του Χριστού, η θεία ενανθρώπιση και η σταύρωση του Χριστού αποτέλεσαν αντικείμενο θεολογικής αντιπαράθεσης και

¹¹⁸² M. Abū Zahra, *Muhadarat fi l-Naṣrānīya*, όπ. παρ., σσ. 149-161.

¹¹⁸³ Y. Ziedan, *Al-Lāhūt al-‘Arabī wa-uṣūl al-‘unf al-dīnī*, όπ. παρ., σσ. 101-135 και 174-190. Κάτι τέτοιο, βέβαια, υποστήριξαν και μουσουλμάνοι λόγιοι των Μέσων Χρόνων, όπως ο Ibn Ḥazm, ο οποίος αναφέρει, ότι ο Άρειος κήρυξε τον γνήσιο ισλαμικό μονοθεϊσμό, υποστηρίζοντας, παράλληλα, ότι ο Χριστός είναι κτίσμα και αγγελιοφόρος του Θεού, βλ. Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fiṣal fi l-mīlāl wa-l-ahwā’ wa-l-nihāl*, (1), όπ. παρ., σ. 46.

¹¹⁸⁴ Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική διδασκαλία και οι νοθεύσεις της από τις αρχές του τετάρτου αιώνα μέχρι την Τρίτη Οικουμενική Σύνοδο*, τόμ. 2^{ος}, Αθήνα: Διήγηση, 2004, σ. 116.

¹¹⁸⁵ Βλ. Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Λόγοι Κατὰ Ἀρειανῶν*, PG 26, 12A-468D, 1, 5.

¹¹⁸⁶ Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Λόγοι Κατὰ Ἀρειανῶν*, PG 26, 12A-468D, 1, 5: «Εἶτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἓνα τινά, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν Λόγον, καὶ Σοφίαν καὶ Υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι’ αὐτοῦ δημιουργήσῃ».

¹¹⁸⁷ Παρότι το Κοράνιο, όπως ελέχθη, κάνει λόγο για σταύρωση του Χριστού, την οποία βέβαια απορρίπτει, εντούτοις, είναι πράγματι εντυπωσιακό, ότι δε γίνεται κανένας λόγος για την ανάστασή του. Συνήθως λέγεται, ότι επειδή το Κοράνιο απορρίπτει τη σταύρωση, κατά συνέπεια απορρίπτει και την ανάσταση του Χριστού.

έντονων διαφωνιών ανάμεσα στους χριστιανούς και τους μουσουλμάνους στο πλαίσιο του ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου¹¹⁸⁸.

Περαιτέρω θα εξετασθεί αφ' ενός η πολεμική των εν λόγω μουσουλμάνων λογίων και αφ' ετέρου, η απάντηση του al-Ṣafī προς αυτούς γύρω από το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, με κεντρικούς άξονες τη θεότητα του Ιησού Χριστού, τη θεία ενανθρώπηση και τη σταύρωση του Ιησού Χριστού.

Το θέμα περί του προσώπου του Ιησού Χριστού αποτελεί το πρώτο και το μεγαλύτερο σε έκταση θέμα και το κατεξοχήν ζήτημα που απασχολεί τους μουσουλμάνους λογίους αλλά και τον Κόπτη θεολόγο al-Ṣafī που απαντά σε αυτούς¹¹⁸⁹. Από τους μουσουλμάνους λογίους, ο al-Ṭabarī όλο του σχεδόν το πολεμικό έργο, εκτός από ορισμένα του σημεία, το αφιερώνει στο εν λόγω ζήτημα, ενώ στο αντίστοιχο έργο του al-Nāshī' αφιερώνονται τα δύο τρίτα· ακόμη, στον al-Rāzī αφιερώνεται όλη η ενότητα της πραγματείας και τέλος στα τρία πολεμικά έργα του al-Ja'farī αφιερώνονται στο εν λόγω θέμα σχεδόν τα δύο τρίτα των έργων αυτών. Από την πλευρά του, ο al-Ṣafī αναπτύσσει το θέμα αυτό και στα τέσσερα απαντητικά του έργα κατά των al-Ṭabarī, al-Nāshī', al-Rāzī και al-Ja'farī, αλλά και στη θεολογική του πραγματεία *Περί Τριάδος και θείας ενανθρωπήσεως*¹¹⁹⁰. Ο Κόπτης θεολόγος πραγματεύεται το εν λόγω θέμα στο δεύτερο ήμισυ της θεολογικής αυτής του πραγματείας, καθώς επίσης και στα δύο τρίτα της απάντησής του στον al-Nāshī', σε όλη την απάντησή του στον al-Rāzī και περισσότερο από το ήμισυ των απαντήσεών του στους al-Ṭabarī και al-Ja'farī¹¹⁹¹.

1. Η θεότητα του Ιησού Χριστού

1.1. Τα ισλαμικά επιχειρήματα κατά της θεότητάς του

Όπως είναι γνωστό, το Ισλάμ αρνείται ρητά τη θεότητα του Ιησού Χριστού, τον οποίο θεωρεί απλώς Προφήτη και Απόστολο του Θεού. Με

¹¹⁸⁸ Για τη θεολογική αντιπαράθεση μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων σχετικά με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, βλ. M. Beaumont, *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims in the Ninth and Twentieth Centuries*, Eugene, OR: Wipf & Stocks, 2005.

¹¹⁸⁹ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 185.

¹¹⁹⁰ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

¹¹⁹¹ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

βάση αυτή τη διδασκαλία, οι μουσουλμάνοι λόγιοι επιδίωξαν να παρουσιάσουν λογικά και κυρίως βιβλικά επιχειρήματα κατά της θεότητας του Ιησού Χριστού, προκειμένου να τεκμηριώσουν την ισλαμική πεποίθηση για το εν λόγω ζήτημα και συγχρόνως να αναιρέσουν τη χριστιανική διδασκαλία περί της θεότητάς του¹¹⁹².

ι) Η πολεμική του al-Ṭabarī

Ο al-Ṭabarī αναπτύσσει το θέμα αυτό σε τρεις, κυρίως, βασικές ενότητες του έργου που έχουν να κάνουν με: α) τα επτά ρητορικά ερωτήματα προς τους χριστιανούς, β) τις δώδεκα θείες ιδιότητες, στις οποίες δε μετέχει ο Χριστός και γ) το ερώτημα, γιατί ο Χριστός ονομάσθηκε Θεός.

Παράλληλα, πολεμικά σημεία κατά της θεότητας του Χριστού εντοπίζονται σποραδικά και σε άλλα σημεία του έργου του¹¹⁹³, τα οποία αποτελούν επαναλήψεις των τριών βασικών σημείων. Ανάλογες αναφορές ευρίσκονται και στο απαντητικό έργο του al-Ṣafī· δηλ. συναντώνται κριτικές κατά του al-Ṭabarī, τις οποίες διασώζει ο Κόπτης

¹¹⁹² Αρκετοί είναι οι μουσουλμάνοι συγγραφείς που μέσα από τα πολεμικά τους έργα κατά του Χριστιανισμού επιχείρησαν να αναιρέσουν τη θεότητα του Ιησού Χριστού. Ενδεικτικά αναφέρονται οι ακόλουθοι: α) ο μουταζιλίτης λόγιος Abū 'Uthman 'Amr ibn Baḥr al-Kinānī al-Baṣṣī, με το προσωνύμιο al-Jāhiz, στο έργο του *Επιλεγμένος αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* (βλ. Al-Jāhiz, *Al-Mukhtār fī l-radd 'alā l-Naṣārā*, Tahqiq Muḥammad 'Abd Allāh al-Sharqāwī, Bayrūt: Dār al-Jīl, 1991.)· β) ο al-Ghazālī (1058-1111) στο κλασικό πολεμικό του έργο κατά του Χριστιανισμού με τίτλο: *Η πλήρης διάψευση της θεότητας του Ιησού μέσα από το κείμενο του Ευαγγελίου (ψευδο-Γαζάλης;)*, το οποίο το συνέγραψε με σκοπό να αναιρέσει τη θεότητα του Χριστού (βλ. Al-Ghazālī, *Al-Radd al-jamīl li-ilāhiyyat 'Isā bi-ṣarīḥ al-Injīl* (ψευδο-Γαζάλης;), Tahqiq Abū 'Abd Allāh al-Salafī al-Dīnī, Bayrūt: al-Maktaba al-'Aṣriyyah, 1999). Στο σημείο αυτό, αξίζει να αναφερθεί, ότι σχετικά με την αυθεντικότητα αυτού του έργου, έχουν υποστηριχθεί διαφορετικές απόψεις. Αρχικά θεωρήθηκε αυθεντικό από τον εκδότη και τον μεταφραστή του εν λόγω έργου, F. Robert Chidiac. Βλ. F. Chidiac, SJ, *Une réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après le texte même de l'évangile*, Paris, 1939. Κατόπιν, ο P. Bouyges αμφισβήτησε τη γνησιότητά του. Βλ. P. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali*, επιμ. M. Allard, Beirut, 1959, 125-126. Παρ' όλα αυτά, οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές αφήνουν το θέμα αυτό ανοικτό για περαιτέρω διερεύνηση. Έτσι, επιλέγουν να αναφέρονται στο εν λόγω έργο με τον όρο «ψευδο-Γαζάλης;», προσθέτοντας δηλ. ένα ερωτηματικό, κάτι που υιοθετούμε και εμείς στην παρούσα εργασία· γ) ο Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350) στο έργο του *Καθοδήγηση ως απαντήσεις σε χριστιανούς και σε ιουδαίους* (βλ. Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, Tahqiq 'Uthman Juma'ah, Majm'a al-Fuqahā al-islāmī bi Jādah, σσ. 346-371)· δ) ο Τυνησίος και πρώην χριστιανός 'Abd Allāh al-Tarjumān (1355-1423) στο έργο του *Το αριστούργημα της ορθολογιστικής απάντησης στους οπαδούς του σταυρού* (βλ. Al-Tarjumān, *Tuhfat al-adīb fī l-radd 'alā ahl al-ṣalīb*, Tahqiq 'Amr Wafiq, Bayrūt: Dār al-Bashair al-Islāmiyya, 1988, σσ. 185-202) κ.ά.

¹¹⁹³ Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 71-81 και 83-99.

θεολόγος στο απαντητικό του έργο και τις οποίες εκθέτει πριν τις αναιρέσει.

α) Τα επτά ρητορικά ερωτήματα προς τους χριστιανούς

Στην πρώτη ενότητα του έργου του, ο al-Ṭabarī θέτει επτά ρητορικά ερωτήματα προς τους χριστιανούς, τα οποία σε γενικές γραμμές στρέφονται στην ολότητά τους κατά της θεότητας του Ιησού Χριστού. Με τα ερωτήματα αυτά επιχειρεί παράλληλα να αποδείξει την προφητική ιδιότητα του Χριστού.

Στο πρώτο ερώτημα, όπως ήδη αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αφού αρχικά έχει εκθέσει την ομολογία πίστεως της ισλαμικής θρησκείας, κατόπιν υποβάλλει ρητορικό ερώτημα προς τους χριστιανούς, εάν πιστεύουν και λατρεύουν ένα και μόνο Θεό ή τρεις και τέσσερις θεούς¹¹⁹⁴. Η βάση πάνω στην οποία θα αναπτύξει την επιχειρηματολογία του ο μουσουλμάνος λόγιος αποτελεί το ισλαμικό δόγμα περί απολύτου μονοθεϊσμού (*al-tawhīd*) και η σύγκρουση του εν λόγω δόγματος, σύμφωνα με τον ίδιο, με τη χριστιανική διδασκαλία περί Αγίας Τριάδος αλλά και με εκείνη της θεότητας του Χριστού.

Ο al-Ṭabarī, στην προσπάθειά του να αποδείξει, ότι η χριστιανική διδασκαλία περί της θεότητας του Χριστού δε συνάδει με την παράδοση των Προφητών, αντλεί επιχειρήματα μέσα από την Αγία Γραφή, τα οποία θα εξετασθούν αμέσως παρακάτω και τα οποία, σύμφωνα με τον ίδιο, αντικρούουν το εν λόγω δόγμα.

Ο al-Ṭabarī παραθέτει πέντε ευαγγελικά χωρία, τα οποία, κατ' αυτόν, αναιρούν το δόγμα της θεότητας του Χριστού. Το πρώτο χωρίο προέρχεται από την αρχή του Ευαγγελίου του Ματθαίου και συγκεκριμένα το απόσπασμα: «Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [...] υἱοῦ Ἀβραάμ» (Ματθ. 1,1)¹¹⁹⁵. Για τον μουσουλμάνο λόγιο, αυτό που αποτελεί απόδειξη, ότι ο Χριστός δε δύναται να είναι Θεός, είναι το ότι το παραπάνω χωρίο κάνει λόγο για τη γέννησή του ενώ, ως γνωστόν, όπως ο ίδιος σημειώνει, ο Θεός είναι αιώνιος και δεν αρμόζει σε αυτόν γέννηση¹¹⁹⁶. Η διατύπωση αυτή του

¹¹⁹⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 47-48.

¹¹⁹⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 49. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 71: «*And Matthew begins the first Gospel by saying, "The book of the generation of Jesus Christ, the son of Abraham"*».

¹¹⁹⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*This is confirmation that God is eternal and not generated*».

al-Ṭabarī, από την οποία φαίνεται ότι δεν μπορεί να δεχθεί, ότι η θεότητα γεννάται, συνδέεται άρρηκτα με τη διδασκαλία της νέας του θρησκείας, του Ισλάμ και ακόμη περισσότερο με αυτή της σχολής σκέψης των μουταζιλιτών, στην οποία, μάλλον, ανήκει. Το Κοράνιο, στο «Κεφάλαιο της ειλικρινείας» ή «Κεφάλαιο της μοναδικότητας του Θεού» (*sūrat al-ikhhlās* ή *Sūrat al-tawhīd*) αναφέρει χαρακτηριστικά για τον Θεό, ότι: «Ποτέ δεν γέννησε, και ποτέ δεν γεννήθηκε» {Κοράνιο 112:3}. Έτσι, οι μουταζιλίτες αδυνατούσαν να δεχθούν, ότι ο Θεός μπορεί να γεννά και πολύ περισσότερο να γεννάται. Η διδασκαλία αυτή των μουταζιλιτών αναφέρει χαρακτηριστικά για τον Θεό: «...Δεν μπορεί να χαρακτηριστεί με καμία ιδιότητα των δημιουργημάτων (δηλ. των ανθρώπων), όπως είναι λ.χ. η γέννηση [...] ούτε γεννά, ούτε γεννάται»¹¹⁹⁷. Παρόμοια επιχειρηματολογία με τον al-Ṭabarī διατυπώνεται και από τον αρκετά μεταγενέστερό του, τον πρώην χριστιανό ‘Abd Allāh al-Tarjumān (1355-1423), ο οποίος, με βάση το εν λόγω γενεαλογικό δέντρο του Χριστού (Ματθ. 1, 1-17), επιχειρεί να αποδείξει την ανθρωπότητά του και συγχρόνως να αναιρέσει τη θεότητά του¹¹⁹⁸.

Ο al-Ṭabarī προσθέτει, ότι το συμπέρασμα που συνάγεται από το παραπάνω χωρίο είναι, ότι ο γεννημένος, εν προκειμένω ο Χριστός, αποτελεί δημιούργημα, κτίσμα και συμπληρώνει, ότι ο Θεός δεν έχει αρχή και συνεπώς δεν είναι δημιούργημα, κτίσμα, διότι ο ίδιος είναι αυτός που έφερε στην ύπαρξη κάθε τι που υπάρχει, δηλ. είναι ο Δημιουργός των πάντων¹¹⁹⁹. Η διατύπωση αυτή του al-Ṭabarī επισημαίνει τη διάκριση, την οποία τόνιζαν σε κάθε ευκαιρία οι μουσουλμάνοι θεολόγοι, *mutakallimūn*, οι οποίοι διέκριναν τον άκτιστο Δημιουργό Θεό από τον κτιστό κόσμο¹²⁰⁰. Πρόκειται για τη διαστολή του Θεού από κάθε τι το αισθητό και την απόλυτη διάκριση του Allāh από την ανθρωπότητα (*tanzīh*)¹²⁰¹. Είναι μια διάκριση ανάλογη με αυτή της χριστιανικής διδασκαλίας (περί κτιστού και ακτίστου)¹²⁰².

¹¹⁹⁷ Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), Tahqīq Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, al-Qāhirah: Maktaba al-‘Aṣriyyah, 1990, σ. 235.

¹¹⁹⁸ Al-Tarjumān, *Tuḥfat al-adīb fi l-radd ‘alā ahl al-ṣalīb*, όπ. παρ., σσ. 189-191.

¹¹⁹⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «because the generated is temporal and God is not temporal but is the Bringer into being of all that comes into being».

¹²⁰⁰ Βλ. Al-Bāqillānī, *Kitāb tawhīd al-awā‘il wa-talkhīṣ al-dalā‘il*, όπ. παρ., σσ. 25-47.

¹²⁰¹ A. Ṣobhy, *Fī ‘Ilm al-Kalām*, (1), όπ. παρ., σσ. 121-129.

¹²⁰² Για τη χριστιανική διδασκαλία περί διάκρισης κτιστού και ακτίστου, βλ. Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ’*, όπ. παρ., σσ. 103-110.

Από τα άλλα δύο επιχειρήματα του al-Ṭabarī, το ένα προέρχεται και πάλι από το Ευαγγέλιο του Ματθαίου και αφορά στη συνάντηση του Χριστού με τον πλούσιο νέο, ο οποίος τον αποκάλεσε αγαθό και ο Χριστός τού απάντησε: «τί με λέγεις αγαθόν; οὐδείς αγαθός εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός» (Ματθ. 19, 17). το δεύτερο προέρχεται από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη και συγκεκριμένα από την προσευχή του Χριστού, στην οποία λέγει: «αὕτη δέ ἐστίν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν» (Ιωάν. 17, 3)¹²⁰³. Για τον al-Ṭabarī, τα δύο παραπάνω χωρία, εκτός τού ότι δηλώνουν και διατρανώνουν τον μονοθεϊσμό, τον οποίο ήλθε να κηρύξει ο Χριστός στον κόσμο, παράλληλα, μαρτυρούν, ότι ο τελευταίος είναι απεσταλμένος από τον Θεό· με άλλα λόγια, δηλώνουν την προφητική προέλευση και ιδιότητά του¹²⁰⁴. Ο μουσουλμάνος λόγιος προσθέτει, ότι ίδια είναι η πίστη του Χριστού και όλων των Προφητών και αγγελιοφόρων του Θεού¹²⁰⁵, δηλ. ο απόλυτος μονοθεϊσμός, τον οποίο διδάσκει το Ισλάμ. Πράγματι, για το Ισλάμ, το μήνυμα που έφερε ο Χριστός στον κόσμο είναι η πίστη στον απόλυτο μονοθεϊσμό (*al-tawhīd*)¹²⁰⁶. Όπως σημειώνει ένας σύγχρονος μουσουλμάνος λόγιος αιγυπτιακής καταγωγής, ο Muḥammad Metwali al-Sha'rawī (1911-1998), ο Χριστός κάλεσε τον κόσμο στη διδασκαλία του μονοθεϊσμού¹²⁰⁷. Πρόκειται για την αποστολή που έφεραν όλοι οι αγγελιοφόροι και Προφῆτες του Θεού στην ανθρωπότητα¹²⁰⁸. Είναι μια πρόσκληση που ενώνει όλους τους Προφῆτες: «Εἶναι ὁ Allāh, Αυτός που εἶναι Κύριός μου και Κύριός σας. Γι' αυτό να Τον λατρεύετε. Αυτός εἶναι ἕνας δρόμος που εἶναι ἴσιος» {Κοράνιο 3:51}¹²⁰⁹. Ο al-Sha'rawī επισημαίνει,

¹²⁰³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 49-50. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «Matthew, Christ's disciple, says in Chapter 4 of his Gospel, "A man said to Christ, 'O good one' ", but Christ replied to him, "Why do you call me good? Is there anyone good except God alone?" In Chapter 16 of his Gospel John says, "Christ raised his eyes to heaven and entreated God, saying, 'Eternal life is that people must know that you are God, the one, the true, and that you have sent Jesus Christ' "».

¹²⁰⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 49. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «This is the pure, clear declaration of God's oneness, and the acknowledgement that he was sent».

¹²⁰⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 50. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «This is the faith of Christ and all the prophets (peace be upon them)... is great deludedness and insolence towards God the magnificent».

¹²⁰⁶ M. Al-Sha'rawī, *Qīṣaṣ al-anbiyā' w m'aha sīrat al-rasūl*, Dār al-Qūts, Al-Nashir Ḥassan Maḥmmud, 2006, σ. 438.

¹²⁰⁷ M. Al-Sha'rawī, *Qīṣaṣ al-anbiyā' w m'aha sīrat al-rasūl*, ὅπ. παρ., σ. 438.

¹²⁰⁸ M. Al-Sha'rawī, *Qīṣaṣ al-anbiyā' w m'aha sīrat al-rasūl*, ὅπ. παρ.

¹²⁰⁹ M. Al-Sha'rawī, *Qīṣaṣ al-anbiyā' w m'aha sīrat al-rasūl*, ὅπ. παρ.

ότι με τη διδασκαλία του ο Χριστός έστρεψε τον κόσμο προς την «ευθεία οδό», τον «ίσιο δρόμο» (*Ṣirāṭ al-mustaqīm*), η οποία είναι η αποκλειστική λατρεία στον ένα και μοναδικό Θεό¹²¹⁰.

Ολοκληρώνοντας την επιχειρηματολογία του ο al-Ṭabarī υπογραμμίζει, ότι η διδασκαλία των χριστιανών σχετικά με το πρόσωπο του Χριστού, έτσι όπως αναδύεται μέσα από τα ιερά τους κείμενα στη Βίβλο, είναι αντιφατική, αφού, ενώ σε κάποια σημεία γίνεται λόγος για την ανθρώπινη φύση του και την αποστολική του ιδιότητα, σε άλλα σημεία, (για τα οποία όμως δεν παραπέμπει σε κάποιο σχετικό χωρίο) παρουσιάζεται ο Χριστός ως αιώνιος Δημιουργός, δηλ. γίνεται αναφορά στη θεία του φύση¹²¹¹. Σημειώνει μάλιστα ο al-Ṭabarī, ότι ο Χριστός δεν ευθύνεται για την αντίφαση αυτή που παρουσιάζεται στη Βίβλο σχετικά με το πρόσωπό του, διότι οι χριστιανοί του αποδίδουν πράγματα που συγκρούονται με τη λογική και τα οποία εκείνος δεν είχε πει¹²¹². Προκαλεί εντύπωση η παραδοχή του μουσουλμάνου λογίου για το γεγονός, ότι σε ορισμένα σημεία τα Ευαγγέλια παρουσιάζουν τον Χριστό ως αιώνιο Δημιουργό. Βέβαια ο al-Ṭabarī δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένα ευαγγελικά χωρία. Εντούτοις, είναι πολύ πιθανόν να έχει υπόψη του κλασικά χωρία, όπως η δήλωση του Θωμά προς τον Χριστό, τον οποίο αποκαλεί Κύριό του και Θεό του (Ιωάν. 20, 28) ή δηλώσεις του ίδιου του Χριστού, όπως, ότι προηγείται του Αβραάμ («πριν Αβραάμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι» [Ιωάν. 8, 58]), ότι υπήρχε πριν τη δημιουργία του κόσμου («καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῶ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί» [Ιωάν. 17, 5]) κ.ο.κ. Παρά ταύτα όμως, υπάρχει μια λογική εξήγηση σχετικά με το γιατί ο al-Ṭabarī επιλέγει να μην παρουσιάζει αυτά τα χωρία, αφού απώτερος σκοπός του είναι να αναδείξει τα ανθρώπινα

¹²¹⁰ M. Al-Sha'rawī, *Qīṣaṣ al-anbiyā' w m'aha sīrat al-rasūl*, όπ. παρ., σσ. 438-439.

¹²¹¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «If one of them says: "Although Christ declared God's oneness and acknowledged that he was sent, as is in the Gospel, in other places he acknowledged that he is the eternal One and the Creator", he has levelled the most repugnant slander against Christ and has linked him with self-contradiction through his acknowledgement at one time that God is one and he himself was sent, and his claim after this that he is an eternal Creator».

¹²¹² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «Christ had nothing to do with this, nor with anyone who links him with what is not connected with reason». Είναι πράγματι χαρακτηριστικό, ότι ο al-Tarjumān χρησιμοποιεί ακριβώς τα ίδια λόγια με αυτά του αρχαιότερου του al-Ṭabarī. βλ. Al-Tarjumān, *Tuhfat al-adīb fī l-radd 'alā ahl al-ṣalīb*, όπ. παρ., σσ. 189-191. Εξάλλου, είναι γεγονός, ότι το έργο του al-Tarjumān στα περισσότερα σημεία του αποτελεί μια αντιγραφή του πολεμικού έργου του al-Ṭabarī.

χαρακτηριστικά του Χριστού μέσα από τα χριστιανικά κείμενα και ταυτόχρονα να αναιρέσει τη θεότητά του.

Επισημαίνει ακόμη, ότι το Ευαγγέλιο αναφέρει σαφώς, ότι ο Χριστός είπε επί λέξει: «καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με» (Ιωάν. 6, 38), ενώ σε άλλο σημείο ο Χριστός παρουσιάζεται να λέγει στον διάβολο, ο οποίος τον κάλεσε να τον προσκυνήσει: «ὑπάγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· γέγραπται γάρ, Κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις» (Ματθ. 4, 10), φράση που κατά τον al-Ṭabarī, αναιρεί τη θεότητά του¹²¹³.

Το δεύτερο ερώτημα αποτελεί συνέχεια των βιβλικών επιχειρημάτων που παρουσίασε προηγουμένως. Γράφει, συγκεκριμένα: «*As τους ρωτήσουμε [ενν. τους χριστιανούς] σχετικά με όσα ανέφερε ο Χριστός για τον εαυτό του (ενν. τα προηγούμενα βιβλικά χωρία στα οποία παρέπεμψε) εάν σε άλλα μιλάει ορθά και σε άλλα όχι. Εάν πουν [ενν. οι χριστιανοί], ότι σε ορισμένα έχει δίκιο, ενώ σε άλλα πάσχει, τότε αρνούνται την πίστη σε αυτόν και ψεύδονται με τα όσα είπε [ενν. ψεύδονται τα κείμενα των χριστιανών, δηλ. οι Γραφές]. Εάν πουν [ενν. οι χριστιανοί], ότι όλα αυτά που είπε είναι σωστά [ενν. όλα τα χωρία που παρέθεσε παραπάνω, δηλ. στην πρώτη ενότητα, ως επιχειρήματα], τότε αναγνωρίζουν, ότι είναι απεσταλμένος [δηλ. Απόστολος και αγγελιοφόρος] του Θεού [...] και ότι ο Θεός είναι μόνο ένας· κάτι τέτοιο όμως αντίκειται στο Σύμβολο της Πίστεώς τους, το οποίο αναφέρει [ενν. για τον Χριστό]: “Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ”*»¹²¹⁴.

Κατά τον al-Ṭabarī, για να είναι συνεπείς οι χριστιανοί με τη διδασκαλία

¹²¹³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, ὄπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, ὄπ. παρ.: «*For the Gospel states that he said, “I have not come to act in accordance with my own will but in accordance with the will of him who sent me”. Matthew, the disciple of Christ, says in his Gospel that Satan asked Christ to bow down to him, showing him the kingdoms of the world and their treasures and adornments. Then he said, “Bow down to me, and I will make all this yours.” But Christ (peace be upon him) said, “It is written that you shall not worship any but the Lord your God, nor bow down to anything other than him”*».

¹²¹⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, ὄπ. παρ., σ. 51:

“*أنا نسألهم عما وصف به المسيح نفسه، هل يكون محققاً في بعض ومبطلاً في بعض؟ فإن قالوا: إنه محقق في بعض ذلك ومبطلاً في بعض، كفروا به، وكذبوا باخباره، ان قالوا: إنه محقق جز جميع ذلك، فقد آفروا بالله مبعوث [...] وأن الله واحد فرد كذا قدمت وبينت من قوله، وهذا خلاف لما في شريعة إيمانهم التي تقول: إنه إله حق من إله حق”*

(= «*The second question of the Silencers: We shall ask them what description Christ gave of himself Was it true in part and mistaken in part? If they say: It was true in part of it and mistaken in part, they cease to believe in him and they declare the reports about him untruthful. And if they say that it was true in its entirety, they attest that he was sent [...] and that God is one and alone, as I have already pointed out from his words. This is opposed to what is in their Creed, which says that he is true God from true God*»), βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, ὄπ. παρ., σ. 73.

του Χριστού, οφείλουν να αποδεχθούν με ειλικρίνεια, όσα ανέφερε ο Χριστός για τον εαυτό του, δηλ. τα χωρία, στα οποία παρέπεμψε ο μουσουλμάνος λόγιος στο πρώτο ερώτημα. Μόνον τότε οι χριστιανοί θα πιστεύουν πραγματικά στον Χριστό¹²¹⁵. Διαφορετικά, εάν δεν αποδεχθούν ως αληθινά όσα είπε ο Χριστός για τον εαυτό του, τότε δεν πράττουν σωστά και είναι εγωιστές, γιατί ο ίδιος ο Χριστός είπε για τον εαυτό του, όπως αναφέρει ο Ιωάννης στο τέλος του Ευαγγελίου του: «ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ Θεὸν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν» (Ιωάν. 20, 17)¹²¹⁶. Ολοκληρώνοντας το δεύτερο ερώτημά του ο al-Ṭabarī, καταλήγει, ότι με αυτό τον τρόπο καταδεικνύεται, ότι ο Χριστός είναι απεσταλμένος του Θεού, δηλ. Απόστολός του¹²¹⁷. Αξίζει να αναφερθεί, ότι το συγκεκριμένο βιβλικό χωρίο (Ιωάν. 20, 17), το οποίο χρησιμοποιεί ο al-Ṭabarī, ήταν το πιο δημοφιλές ευαγγελικό χωρίο, το οποίο χρησιμοποιούσαν ως επιχείρημα οι μουσουλμάνοι συγγραφείς στα πολεμικά τους έργα κατά της θεότητας του Χριστού, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Martin Accad¹²¹⁸.

Με το τρίτο ερώτημά του ο al-Ṭabarī ερωτά ρητορικά τους χριστιανούς εάν ο αιώνιος Δημιουργός, δηλ. ο Θεός, δύναται να αλλάξει ως προς την ουσία του¹²¹⁹, ως προς αυτό που είναι δηλ. και να παύσει να είναι αιώνιος και να έχει ροπή προς την ασθένεια και τον θάνατο¹²²⁰. Εάν οι χριστιανοί

¹²¹⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

¹²¹⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*whoever says about him what is opposed to what he describes himself as being is a deluded opponent. This is because Christ said about himself what John related about him at the end of his Gospel, "Now I am going to my Father and your Father, to my God and your God"*».

¹²¹⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*This is confirmation that he was given to and sent, and that he made no denial*».

¹²¹⁸ M. Accad, «*The Ultimate Proof-Text: The Interpretation of John 20: 17 in Muslim-Christian Dialogue (second/eighth - eighth/fourteenth centuries)*», στο: *Christians at the Heart of Islamic Rule, Church Life and Scholarship in Abbasid Iraq*, επιμ. D. Thomas, Leiden, 2003, 199-214, σσ. 207-213.

¹²¹⁹ Για τη χρήση του όρου ουσία από τον al-Ṭabarī, αναφέρουν σχετικά οι D. Thomas και R. Ebied: «*The terms jawhar and jawhariyya, "substance" and "substantiality", are distinctive of Arab Christian portrayals of God. As part of the terminology used to describe the Godhead, jawhar conveyed the idea of the substance as opposed to the hypostases. Its use in this way attracted severe criticisms from Muslims because for them it connoted a concrete entity that was part of the make-up of the physical world. It is therefore surprising that 'Alī continues to use it without any indication that it is unacceptable*». Βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

¹²²⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 52. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*The third of the silencers: We will ask them about the*

απαντήσουν θετικά, ότι δηλ. δύναται ο Θεός να αλλάξει και να πεθάνει, τότε η πίστη τους είναι νεκρή και έτσι καταντούν να είναι όπως τα ζώα και ακόμα χειρότερα, όπως παρομοιάζονται από τον Θεό στο βιβλίο του, το Κοράνιο¹²²¹. (Ο al-Ṭabarī αναφέρεται εν προκειμένω στο ακόλουθο κορανικό χωρίο: «Ἡ μήπως ἔχεις τὴ γνώμη ὅτι οἱ περισσότεροι τοὺς ακοῦν ἢ λογικεύονται; Δὲν εἶναι παρά σαν τὰ ζωντανά [καὶ χειρότεροι] καὶ ἔχουν παραστρατήσει ἀπὸ τὴν οδὸ» {Κοράνιο 25:44}). Για τον al-Ṭabarī, λοιπόν, οι χριστιανοί που θα απαντήσουν θετικά στο ερώτημά του παρομοιάζονται με τους σκύλους και τους χοίρους, όπως παρομοιάζονται από τον Χριστό, ή καταντούν να είναι όπως ο γάιδαρος και η αγελάδα, σύμφωνα με τον Προφήτη Ησαΐα, ο οποίος αναφέρει στο βιβλίο του τα εξής: «ἔγνω βουῶς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ· Ἰσραὴλ δέ με οὐκ ἔγνω καὶ ὁ λαὸς με οὐ συνῆκεν» (Ησ. 1, 3)¹²²². Για τον al-Ṭabarī, εάν οι χριστιανοί ισχυρισθούν, ότι ο Θεός, δε δύναται να αλλάξει και να πεθάνει, αυτό έρχεται σε αντίθεση με την ίδια τους την πίστη, με τη διδασκαλία τους¹²²³. Επιχειρώντας μάλιστα να το αποδείξει αυτό, παραπέμπει στο Σύμβολο της Πίστεως, το οποίο, σύμφωνα με τον ίδιο, ενώ διακηρύσσει, ότι ο Ιησούς Χριστός είναι άκτιστος και Δημιουργός του κόσμου («Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ» και «ὁμοούσιον τῷ Πατρί»), ταυτόχρονα αναφέρει, ότι σταυρώθηκε, έπαθε και ετάφη («σταυρωθέντα [...] καὶ παθόντα καὶ ταφέντα»)¹²²⁴. Καταλήγοντας, συμπεραίνει, ότι η πίστη των χριστιανών είναι αναξιόπιστη και αντιφατική, αφού διδάσκει αντιφατικά

eternal Creator—Can he be changed from the condition of his eternity and substantiality, and can illnesses and death affect him or not?».

¹²²¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σσ. 73-75: «*If they say that he is changed and dies, their belief has died, and the person who says this is like the person whom God almighty in his Book likens to animals...*».

¹²²² Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 75: «*... or the person whom Christ likens to dogs or pigs, or the person whom the prophet Isaiah likens to asses or cows, in his words, “The ox knows who owns it, and the ass the place where its master keeps it, but the People of Israel do not know this much”*».

¹²²³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*If they say: “The eternal Creator cannot be changed and does not die”, they are at variance with their Creed*».

¹²²⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*they are at variance with their Creed, and in their eyes the one who is at variance with it does not believe in it, for it says that Jesus Christ is Creator not created, and is true God from true God, of the substance of his Father, and that he was killed and crucified and made to suffer. Thus, their God was changed and died*».

πράγματα¹²²⁵. Ενώ ο Χριστός είναι ο αιώνιος Θεός, παράλληλα ο ίδιος αυτός Θεός σταυρώθηκε, έπαθε και πέθανε. Ο μουσουλμάνος λόγιος αδυνατεί να δεχθεί τον Θεό να πεθαίνει. Ο θάνατος είναι κάτι, το οποίο ευρίσκεται πέρα από τον Θεό. Το Κοράνιο αποκαλεί τον Θεό ως αυτόν που έχει ζωή, ο οποίος είναι αθάνατος, «Και άφησε την εμπιστοσύνη σου στον Ζώντα (= *Allāh*), που δεν πεθαίνει και πανηγύρισε την δόξα Του» {Κοράνιο 25:58}. Ο Προφήτης Μωάμεθ αναφέρει στην προφητική παράδοση, ότι ο Θεός είναι ο μόνος αθάνατος, αφού είναι χορηγός της ζωής¹²²⁶. Μάλιστα, η ιδιότητα της ζωής, στη σύγχρονη ισλαμική σκέψη, θεωρείται ως μια ιδιότητα που πηγάζει από την ουσία του Θεού, είναι δηλ. εγγενής ιδιότητά του, αφού ο Θεός πάντοτε υπήρχε και ήταν ζωντανός¹²²⁷. Αντίθετα, ο άνθρωπος, ο οποίος είναι δημιούργημα του Θεού, έχει ροπή προς την ασθένεια και τον θάνατο.

Με το τέταρτο ερώτημα, ο al-Ṭabarī ερωτά τους χριστιανούς εάν θεωρούν, ότι το Σύμβολο της Πίστεως, το οποίο όλοι τους αποδέχονται, είναι σωστό σε όλα του τα άρθρα, ή εάν όλα είναι λάθος, ή, τέλος, εάν κάποια από αυτά είναι σωστά και άλλα όχι¹²²⁸. Εάν ισχυρισθούν, ότι ορισμένα άρθρα είναι σωστά και άλλα λάθος, τότε αυτομάτως ακυρώνουν ένα μέρος της πίστεώς τους, με αποτέλεσμα να καταρρίπτεται όλο της το οικοδόμημα¹²²⁹. Εάν τελικά ισχυρισθούν οι χριστιανοί, ότι όλα τα άρθρα του Συμβόλου της Πίστεως είναι σωστά, τότε ο al-Ṭabarī τους προτρέπει να ανατρέξουν στο πρώτο άρθρο του Συμβόλου, το οποίο αναφέρει επί λέξει για τον Θεό: «Πιστεύω εις ένα Θεόν, Πατέρα, Παντοκράτορα, ποιητήν

¹²²⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 52-53. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*I am going to demonstrate the mistakenness of this Creed and its self contradictoriness, and that it does not confirm truth but is completely disordered. And if it is correct that it is mistaken then the belief is mistaken, and one who holds a mistaken belief is situated over an immense danger*».

¹²²⁶ Muslim ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (2), όπ. παρ., σ. 1249.

¹²²⁷ M. Ibn Al-'Uthaymin, *Asmā' Allāh wa ṣifātuh w mauqif ahl al-sunnah minha*, Dār al-al-Thariya lil-Nashr, σ. 16.

¹²²⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 54. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*The fourth of the silencing questions: We shall ask them about this Creed over which there is no disagreement among their masses, and without which no service of communion is complete for them – Is it true from its beginning to end or is it entirely mistaken, or is part of it true and part mistaken?*».

¹²²⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*If they say: "Part of it is true and part mistaken", they declare part of the belief mistaken and disbelieve it, and in the mistakenness of part of it lies the error of the whole of it*».

οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὄρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων»¹²³⁰. Εάν βασισθούν σε αυτό το ἄρθρο, τότε και ο Χριστός, τον οποίο οι χριστιανοί πιστεύουν ως Θεό, είναι δημιούργημα, κτίσμα και απεσταλμένος του Θεού¹²³¹. Ο Χριστός ανήκει είτε στα ορατά, είτε στα ἀόρατα δημιουργήματα του Θεού με βάση το πρώτο ἄρθρο¹²³². Επομένως, καταλήγει ο al-Ṭabarī, ο Χριστός είναι δημιούργημα του Θεού και συνεπώς δεν είναι Θεός¹²³³. Εάν πάλι, οι χριστιανοί ισχυρισθούν, ότι το Σύμβολο της Πίστεως αναφέρει στα ἄλλα ἄρθρα, ότι ο Χριστός είναι Θεός και Δημιουργός του κόσμου, τότε τους υπενθυμίζει, ότι κάτι τέτοιο παράγει αντίφαση και αναξιοπιστία στο Σύμβολο της Πίστεως, διότι ἔρχεται σε σύγκρουση με το πρώτο ἄρθρο¹²³⁴. Εάν παρατηρηθεῖ αυτή η αντίφαση και η αναξιοπιστία στο Σύμβολο της Πίστεως, τότε αυτομάτως καταρρίπτεται ὅλο το οικοδόμημα της χριστιανικῆς πίστεως, με αποτέλεσμα να αλλοιώνεται και ο πιστός από την ἴδια την πίστη¹²³⁵. Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο al-Ṭabarī, προκειμένου να αναιρέσει τη θεότητα του Χριστού, καταφεύγει και στο Σύμβολο της Πίστεως των χριστιανῶν πέρα από τα ευαγγελικά χωρία. Η γνώση, την οποία ἔχει για το Σύμβολο της Πίστεως, πρέπει να οφείλεται στις χριστιανικές του καταβολές, αφού, ὅπως αναφέρθηκε ανωτέρω, υπήρξε χριστιανός και μάλιστα Νεστοριανός, ο οποίος στη συνέχεια ασπασθήκε την ισλαμική θρησκεία¹²³⁶.

Το πέμπτο ερώτημα είναι ένα ακόμη ερώτημα που θέτει ο al-Ṭabarī

¹²³⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «*And if they say: "It is true from its beginning to end", we will begin and say, "We believe in one God and Father, Possessor of all things, Maker of all that is seen and unseen"*».

¹²³¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «*If this is true, then Christ must be created and sent*».

¹²³² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «*and he must be among the things that are seen or the things that are unseen*».

¹²³³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «*Whichever he is, he is created and God is his Creator, because of the statement of the Creed: "God is Creator of what is seen and unseen"*».

¹²³⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «*If someone advances an argument and says that at the end of the Creed itself is what witnesses to them that Christ also is true God and is the Creator of all things, the reply to this is: "If the end of the Creed agrees with its beginning then the situation is as we have said, and if its end is different from its beginning then the Creed is mistaken and self-contradictory"*».

¹²³⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 54-55. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «*And if the Creed is mistaken, belief in it is mistaken and believers in it are astray*».

¹²³⁶ Al-Ṭabarī, *Firdaws al-hikma*, ὅπ. παρ., σ. 9.

στους χριστιανούς, στο οποίο ουσιαστικά συνοψίζονται τα επιχειρήματά του κατά της θεότητας του Χριστού. Θέτει λοιπόν ένα ερώτημα με τρεις εκδοχές, καλώντας τους χριστιανούς να απαντήσουν σε μία από αυτές, προκειμένου να δηλώσουν αυτό που πιστεύουν αναφορικά με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Συγκεκριμένα, διατυπώνει το εξής ερώτημα: «Άραγε για τους χριστιανούς ο Χριστός είναι ο Δημιουργός ο αιώνιος, δηλ. ο Θεός, όπως αναφέρεται στο Σύμβολο της Πίστεώς τους, ή είναι απλώς άνθρωπος, όπως διδάσκει το Ισλάμ, ή, τέλος, είναι Θεός και άνθρωπος, δηλ. Θεάνθρωπος, όπως ισχυρίζονται διάφορες χριστιανικές ομάδες;»¹²³⁷. Εάν οι χριστιανοί απαντήσουν, ότι ο Χριστός είναι απλώς άνθρωπος, δημιούργημα και απεσταλμένος του Θεού, τότε, σημειώνει, συμφωνούν με τους μουσουλμάνους ως προς το πιστεύω των τελευταίων¹²³⁸. Εάν οι χριστιανοί ισχυρισθούν, ότι ο Χριστός είναι γι' αυτούς Θεός, Δημιουργός, αιώνιος, τότε αρνούνται τη διδασκαλία και το περιεχόμενο των Ευαγγελίων και των άλλων βιβλίων¹²³⁹. Την τελευταία πρότασή του ο al-Ṭabarī θα επιχειρήσει να την τεκμηριώσει αμέσως παρακάτω, καταφεύγοντας σε ποικίλα βιβλικά χωρία.

Ένα πρώτο επιχειρήμα του κατά της θεότητας του Χριστού αντλημένο μέσα από τα Ευαγγέλια προέρχεται από το Ευαγγέλιο του Ματθαίου και συγκεκριμένα έχει να κάνει με το εξής χωρίο: «καὶ ἰδὸν φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα» (Ματθ. 3, 17)¹²⁴⁰. Όμως, σχετικά με τη μνημόνευση αυτού του χωρίου παρατηρούνται τα εξής: α) Ο al-Ṭabarī πιθανόν συγχέει αυτό το χωρίο με ένα άλλο χωρίο του Ευαγγελίου του Ματθαίου: «ἰδὸν ὁ παῖς μου, ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ» (Ματθ. 12, 18), αφού

¹²³⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 56. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ., σ. 77: «*The fifth of the silencing questions: We will ask them about Christ - Is he the eternal Creator as is in their Creed, or is he a chosen man as is in our Creed, or is he God and man as groups of them have said?*».

¹²³⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «*If they say, "He is a man created and sent", they agree in their Creed with the Muslims*».

¹²³⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «*And if they say, "No, he is God, Creator and eternal", they differ from the Gospels and other books, and they disbelieve in them*».

¹²⁴⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «*... "This is my servant whom I have chosen, and my beloved with whom I am pleased; indeed, I will place my spirit upon him and he will call the nations to the truth" ...*».

υποστηρίζει, ότι το χωρίο αυτό του Ματθαίου αναφέρεται σε μια προφητεία του Προφήτη Ησαΐα για την έλευση του Μεσσία, δηλ. του Χριστού («ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτόν ἢ ψυχὴ μου· ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν, κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει» [Ησ. 42,1])¹²⁴¹. β) Ο μουσουλμάνος λόγιος παραποιεί το εν λόγω χωρίο, αφού ενώ το χωρίο του ευαγγελιστή Ματθαίου αναφέρει, ότι ο Θεός Πατήρ αποκάλυψε, ότι ο Χριστός είναι ο Υιός του («οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα» [Ματθ. 3, 17]), ο al-Ṭabarī αντικαθιστά τη λέξη «υἱός» με τη λέξη «δούλος», προκειμένου να εξυπηρετήσει την κριτική του κατά της θεότητας του Χριστού επικαλούμενος χριστιανικά κείμενα¹²⁴². Η τάση αυτή του al-Ṭabarī να παραποιεί και να αλλάζει σε ορισμένα σημεία κάποιο βιβλικό χωρίο, αποτελεί μια συνηθισμένη τακτική των μουσουλμάνων συγγραφέων στην πολεμική τους κατά του Χριστιανισμού. Όπως επισημαίνει και ο Martin Accad, η παραποίηση των ευαγγελικών κειμένων από τους μουσουλμάνους αποτελούσε, στην ουσία, μια περαιτέρω στρατηγική τους στην «ισλαμοποίηση» του ίδιου του Ευαγγελίου¹²⁴³. Οι μουσουλμάνοι συγγραφείς, με τον τρόπο αυτό επιχειρούσαν να φέρουν το περιεχόμενο των Ευαγγελίων πιο κοντά στην ισλαμική διδασκαλία¹²⁴⁴. Κατά συνέπεια καθίσταται απολύτως σαφής ο λόγος, για τον οποίο επέλεξε να κινηθεί σε αυτό το πλαίσιο ο al-Ṭabarī.

¹²⁴¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «For in Chapter 8 in his Gospel, Matthew calls the prophecy of Isaiah to witness that Christ (peace be upon him) was a servant, when he says from God, great and mighty, “This is my servant whom I have chosen, and my beloved with whom I am pleased; indeed, I will place my spirit upon him and he will call the nations to the truth”». Άλλωστε, τα δύο αυτά χωρία ο al-Ṭabarī τα συνδέει και σε μια άλλη συνάφεια υποστηρίζοντας, ότι το Ευαγγέλιο του Ματθαίου επαληθεύει την προφητεία του Ησαΐα (Ησ. 42, 1) για το πρόσωπο του Χριστού που λέγει: «ιδού ὁ παῖς μου, ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ» (Ματθ. 12, 18). Επισημαίνει ο al-Ṭabarī, ότι ο Θεός αποκαλεί τον Μεσσία, δηλ. τον Χριστό, δούλο του («παῖς»). Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 102. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 147: «...Matthew says in Chapter of his Gospel, citing a prophecy of Isaiah about Christ from God, great and mighty, that says, “This is my servant whom I have chosen, and my beloved with whom I am pleased”».

¹²⁴² Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 56. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 77: «...Matthew calls the prophecy of Isaiah to witness that Christ (peace be upon him) was a servant, when he says from God, great and mighty, “This is my servant whom I have chosen, and my beloved with whom I am pleased”...».

¹²⁴³ M. Accad, «The Gospels in the Muslim Discourse of the Ninth to the Fourteenth Centuries: an exegetical inventorial table», στο: *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), σ. 91.

¹²⁴⁴ M. Accad, «The Gospels in the Muslim Discourse of the Ninth to the Fourteenth Centuries: an exegetical inventorial table», όπ. παρ.

Ο al-Ṭabarī βασιζει την επιχειρηματολογία του, όχι στο ίδιο το προφητικό βιβλίο του Προφήτη Ησαΐα, το οποίο οι μουσουλμάνοι δεν το συμπεριλαμβάνουν ανάμεσα στα θεόπνευστα ιερά βιβλία, όπως ορθά παρατηρούν οι D. Thomas και R. Ebied¹²⁴⁵, αλλά στο ίδιο το Ευαγγέλιο του Ματθαίου¹²⁴⁶.

Ένα δεύτερο βιβλικό επιχείρημα του al-Ṭabarī προέρχεται από το Ευαγγέλιο του Μάρκου. Ο μουσουλμάνος λόγιος αναφέρεται στο περιστατικό της σταυρώσεως του Χριστού και ειδικότερα στο σημείο εκείνο, στο οποίο ο Χριστός, λίγο πριν παραδώσει το πνεύμα του στον Θεό Πατέρα, λέγει: «Ἐλωϊ Ἐλωϊ, λιμᾶ σαβαχθανί; ὁ ἐστὶ μεθερμηνευόμενον, ὁ Θεός μου ὁ Θεός μου, εἰς τί με ἐγκατέλιπες;» (Μάρκ. 15, 34)¹²⁴⁷. Το χωρίο αυτό, για τον μουσουλμάνο λόγιο, αποτελεί απόδειξη της ανθρωπίνης φύσεως του Χριστού, αφού ο ίδιος ερωτά τον Θεό, γιατί τον εγκατέλειψε¹²⁴⁸. Σημειωτέον, ότι και αυτό το βιβλικό επιχείρημα κατά της θεότητας του Χριστού, αντλημένο από το εν λόγω χωρίο (Μάρκ. 15, 34), πέραν του al-Ṭabarī, το προέβαλαν αρκετοί μουσουλμάνοι συγγραφείς στα πολεμικά τους έργα κατά του Χριστιανισμού, όπως λ.χ. ο νεώτερός του, al-Ghazālī¹²⁴⁹.

Το τρίτο βιβλικό επιχείρημα του al-Ṭabarī πηγάζει και πάλι από το Ευαγγέλιο του Ματθαίου. Το επιχείρημα αυτό παραπέμπει στα λόγια του

¹²⁴⁵ Αναφέρουν σχετικά οι D. Thomas και R. Ebied: «*What 'Alī appears to mean here is that the saying from Isaiah, which is not among the books that Muslims would necessarily accept as authoritative, is validated by being quoted in the Gospel, which Muslims would accept*». Βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

¹²⁴⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*This is a clear statement and not mumbling, and Isaiah was a prophet and not an accuser, and the support for his prophecy is the Gospel. For the servant cannot be divine and the Divinity cannot be a servant, as you have named him. So, Christians, think about this*».

¹²⁴⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 79: «*The disciple Mark said in his Gospel that when he was on the cross Christ said, "My God, my God, why have you forsaken me"?*». Αξίζει να σημειωθεί, ότι σε μια άλλη συνάφεια, ο al-Ṭabarī χρησιμοποιεί ανάλογα χωρία (Ματθ. 27, 46 και Μάρκ. 15, 34), προκειμένου και πάλι να αναιρέσει τη θεότητα του Χριστού. Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 102. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 147: «*If you say that you call him God because he claimed to be son, you invalidate his action, because he affirmed that he had a God in his words when he was crucified, "My God, my God, why have you forsaken me"?*». Άλλωστε, οι τακτικές επαναλήψεις των επιχειρημάτων, ήταν μια συνήθεια και ένα χαρακτηριστικό της εποχής, ιδίως δε των μουσουλμάνων συγγραφέων.

¹²⁴⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 56. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 79.

¹²⁴⁹ Al-Ghazālī, *Al-Radd al-jamīl li-ilāhiyyat 'Isā bi-ṣarīh al-Injīl* (ψευδο-Γαζάλης;), όπ. παρ., σσ. 46-47.

Χριστού κατά τον τελευταίο δείπνο του με τους μαθητές του. Ο al-Ṭabarī παραπέμπει στο εξής χωρίο: «Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς τὸν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς καὶ εἶπε· λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων [...] τοῦτο γὰρ ἐστι τὸ αἷμά μου» (Ματθ. 26, 28)¹²⁵⁰. Επ’ αυτού σχολιάζει, ότι από το παραπάνω χωρίο συνάγεται το συμπέρασμα, ότι ο Χριστός είχε σάρκα και αίμα και προσθέτει, ότι αυτό σημαίνει, ότι αποτελείται από σώμα, διαθέτει δηλ. σώμα, σάρκα και συμπληρώνει, ότι είναι γνωστό, ότι κάθε σώμα διαθέτει ύψος, πλάτος και βάθος, πράγμα που σημαίνει, ότι δύναται να ζυγισθεί και να μετρηθεί¹²⁵¹. Ο al-Ṭabarī θέλει να επισημάνει, ότι δεν είναι δυνατόν να έχει η θεότητα όλα αυτά τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά, με τα οποία περιγράφεται στο Ευαγγέλιο ο Ιησούς Χριστός¹²⁵². Είναι ενδεικτικό, ότι ο al-Ṭabarī χρησιμοποιεί το παραπάνω επιχείρημα ως μουταζιλίτης. Οι οπαδοί της σχολής αυτής αρνούσαν να αποδεχθούν τα ανθρώπινα αυτά στοιχεία (ύψος, πλάτος, βάθος) στη θεότητα, αφού γι’ αυτούς η απόδοση ανθρωπίνων χαρακτηριστικών στον Θεό προσβάλλει την υπερβατικότητά του και το μεγαλείο του, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Πέρσης θεολόγος ‘Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī (1339-1414)¹²⁵³. Πρόκειται για το πρόβλημα του ανθρωπομορφισμού (*tashbih*) στον Θεό, το οποίο προκάλεσε οξεία αντιπαράθεση και διαξιφισμούς ανάμεσα στους μουσουλμάνους, ανθρωπομορφισμό τον οποίο απέρριπταν οι μουταζιλίτες. Το πρόβλημα αυτό ανέκυψε από τις κορανικές περιγραφές του Θεού, κατά τις οποίες ο

¹²⁵⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 56-57. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*And this was the last utterance he made on earth. And Matthew says in Chapter 20 of his Gospel that Christ took bread and broke it and gave a piece to the disciples, saying, “This is my flesh”. And he gave them a cup containing drink, saying, “This is my blood”*».

¹²⁵¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 57. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*He who has flesh and blood is a body, and every body has length, breadth and depth, and what exists in this manner can be measured and weighed*». Ανάλογη άποψη με αυτή του al-Ṭabarī έχει και ο al-Tarjumān, ο οποίος, όπως έχει ήδη αναφερθεί, επαναλαμβάνει τα περισσότερα επιχειρήματα του αρχαιότερου του al-Ṭabarī στο αντίστοιχο πολεμικό του έργο. Βλ. Al-Tarjumān, *Tuhfat al-adīb fi l-radd ‘alā ahl al-ṣalīb*, όπ. παρ., σσ. 197-198.

¹²⁵² Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 79: «*But God, great is his grandeur, cannot be measured or weighed, because everything that can be measured is bounded and limited, and everything that is bounded decomposes and disintegrates*».

¹²⁵³ Βλ. Al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mauqif fi ‘Ilm al-Kalām*, Tahqīq Aḥmed al-Mihdi, Dār al-Ṭaba‘ al-‘Ammā, 1976, σ. 44.

Θεός εικονίζεται με σωματικές αναλογίες, όμοιες προς αυτές του ανθρωπίνου σώματος {Κοράνιο 3:73· 68:42}. Οι μουταζιλίτες, αναφορικά με αυτό τον ανθρωπομορφισμό του Θεού που παρατηρείται στα κορανικά κείμενα, επισημαίνουν: «Ο Θεός είναι ένας και δεν υπάρχει τίποτε που να είναι όμοιο με αυτόν [...] Δεν έχει σώμα, ούτε ανάστημα, ούτε κορμό, ούτε όψη και μορφή, ούτε σάρκα, ούτε αίμα. Επίσης, ο Θεός δεν είναι ούτε πρόσωπο, ούτε ουσία, ούτε ιδιότητα· ούτε χρώμα έχει, ούτε γεύση, οσμή, αίσθηση και αφή, ούτε γνωρίζει καύσωνα και ψύχος, υγρότητα ή ξηρότητα, ούτε έχει μήκος, πλάτος, ύψος ή βάθος»¹²⁵⁴.

Μέσω της παραπάνω κριτικής του, ο al-Ṭabarī εκφράζει συνοπτικά τη σχετική διδασκαλία των μουταζιλιτών, οι οποίοι απέρριπταν σθεναρά τον ανθρωπομορφισμό στη θεότητα. Στο σημείο όμως αυτό, αξίζει να αναφερθεί, ότι ανάμεσα στις ισλαμικές ομάδες υπήρξαν και κάποιες, οι οποίες ναι μεν δεν αποδέχονταν τον ανθρωπομορφισμό στον Θεό, παρά ταύτα όμως, αποδέχονταν, ότι ο Θεός διαθέτει πράγματι χέρια, πρόσωπο, όραση κ.λπ., τα οποία, βέβαια δεν είναι ίδια με αυτά του ανθρώπου, αλλά είναι θεοπρεπή¹²⁵⁵. Η άποψη αυτή αποτελεί θέση των αυστηρών χανμπαλιτών μουσουλμάνων θεολόγων¹²⁵⁶, θέση που εκ των πραγμάτων έρχεται σε αντίθεση με αυτή των μουταζιλιτών.

Το τέταρτο βιβλικό επιχείρημα του al-Ṭabarī αντλείται από το Ευαγγέλιο του Λουκά. Παρατίθενται τα εξής δύο χωρία από το ίδιο κεφάλαιο: «Τὸ δὲ παιδίον ἠῤῥξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι πληρούμενον σοφίας, καὶ χάρις Θεοῦ ἦν ἐπ’ αὐτό» (Λουκ. 2, 40), και: «Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώποις» (Λουκ. 2, 52)¹²⁵⁷. Για τον al-Ṭabarī, είναι παράλογο να αποκαλείται στο πρώτο από τα δύο αυτά χωρία παιδί («παιδίον») ο αιώνιος και Δημιουργός Θεός και πέραν αυτού, είναι επίσης παράλογο, κατά τον ίδιο, το να προκόπτει ο

¹²⁵⁴ Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), ὅπ. παρ., σ. 235.

¹²⁵⁵ Ibn Taymiyyah, *Majmu‘a al-Fatāwā*, (3), Wizārat al-Shaun al-Islāmīyya wl-Dawa wl-Irshād al-Sa‘ūdiyya, Madīna al-Munawwara, 2004, σ. 52.

¹²⁵⁶ Περισσότερα για τη χανμπαλιτική θεολογία, βλ. J. Hoover, «Hanbalī Theology», στο: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, επιμ. Sabine Schmidtke, Oxford, UK: Oxford University Press, 2016, σσ. 625-646.

¹²⁵⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «Luke in Chapter 3 of his Gospel, describing Christ (peace be upon him) when he was a child, says, “The child grew in stature and wisdom and increased before God and people.” In this Chapter he also says, “The child grew and became stronger through the Holy Spirit and was filled with wisdom, and God’s grace was evident upon him”».

Θεός στη σοφία, την πρόοδο και τη χάρη του Θεού¹²⁵⁸. Μάλιστα, αυτό το τελευταίο, δηλ. το να γεμίζει από τη χάρη του Θεού και να προκόπτει σε αυτήν, αποτελεί πλήρη αντίφαση κατά τον μουσουλμάνο λόγιο, αφού στον Χριστό ως αιώνιο Θεό έπρεπε να ανήκει η θεία χάρη και όχι να μετέχει σε αυτή εκείνος.

Για το πέμπτο βιβλικό επιχείρημά του ο al-Ṭabarī καταφεύγει στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη, παραπέμποντας σε τέσσερα χωρία, τα οποία, σύμφωνα με τον ίδιο, αναιρούν τη θεότητα του Χριστού και συνεπώς, αποδεικνύουν, ότι ο Ιησούς είναι απλώς άνθρωπος και τίποτε περισσότερο. Παραθέτει, συγκεκριμένα, τα εξής χωρία: «τὰ ρήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, ἀπ’ ἐμαντοῦ οὐ λαλῶ· ὁ δὲ πατήρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα» (Ιωάν. 14, 10)· «ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστι» (Ιωάν. 14, 28)¹²⁵⁹. Ο al-Ṭabarī ολοκληρώνει την επιχειρηματολογία του παραπέμποντας στην υπόσχεση του Χριστού, ότι θα στείλει τον Παράκλητο (Ιωάν. 14, 16· 1, 9· 16, 13· 15, 26-27· 16, 25)¹²⁶⁰. Τα χωρία αυτά ο al-Ṭabarī τα παραποιεί σε ορισμένα σημεία. Συγκεκριμένα, προσθέτει τη φράση «λαμπρό φως». Αποκαλεί τον Παράκλητο ως «λαμπρό φως», το οποίο γι’ αυτόν είναι προφανώς ο Μωάμεθ που θα φέρει αμεσότερο και σαφέστερο μήνυμα από αυτό του Ιησού¹²⁶¹. Με το παραπάνω επιχείρημα, ο μουσουλμάνος λόγιος επιχειρεί να αναιρέσει τη θεότητα του Χριστού, αποδεικνύοντας την προφητική του μόνο ιδιότητα, αφού, κατά τον al-Ṭabarī, στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη προαναγγέλλεται η έλευση ενός άλλου Προφήτη, του Μωάμεθ, ο οποίος για τον ίδιο είναι ο Παράκλητος (Ιωάν. 14, 16· 1, 9), του οποίου η

¹²⁵⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «It is impossible for the eternal Creator to say that he had a God, or to say that he was a child when the grace of another eternal God was evident upon him».

¹²⁵⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «John in Chapter 15 of his Gospel says that Christ told his disciples: “My words which you hear are the words of the One who sent me”. In this Chapter he says, “My Father is greater and mightier than I”. In his Gospel John says from Jesus, “As my Father commands me, I do. So arise, let us go hence. I am the true vine and my Father is the grower”».

¹²⁶⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 57-58. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σσ. 79-81: «In Chapter 4 he says from Christ that he said, “I will ask my Father to give you another Paraclete, the shining light that does not vanish from the way. As he is told, so he tells. He witnesses to me, and you are witnesses. I speak to you in parables, and he will bring you the explanation”».

¹²⁶¹ Σχετικά με το παραπάνω βιβλικό χωρίο (Ιωάν. 16, 12-14) και την προσθήκη αυτή του al-Ṭabarī, οι D. Thomas και R. Ebied αναφέρουν χαρακτηριστικά: «This is a compilation of parts of John 14:16, 1:9, 16:13, 15:26-27 and 16:25, with small changes that suggest the abiding superiority of Islam: the light that will not disappear, and the Bayān, the Qur`ān, which will be more direct and clearer than Jesus’ Gospel», βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 81.

αποκάλυψη θα είναι πιο ολοκληρωμένη. Αλλωστε, η προσπάθεια του al-Ṭabarī να επιχειρεί να αναιρέσει τη θεότητα του Χριστού αναδεικνύοντας μόνο την προφητική του ιδιότητα, εμφανίζεται σταθερά και σε άλλα σημεία του πολεμικού του έργου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η προσφυγή του στα λόγια του ίδιου του Χριστού, τα οποία εκφωνήθηκαν στη Ναζαρέτ. Πρόκειται για το ακόλουθο χωρίο: «ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ» (Ματθ. 13, 57), το οποίο όμως ο al-Ṭabarī το διατυπώνει με δικά του λόγια τροποποιώντας ορισμένα σημεία του: «Ένας προφήτης δεν είναι σεβαστός παρά μόνο στην πόλη του, η οποία αναγνωρίζει, ότι ήταν Προφήτης», υποστηρίζοντας, ότι ο ίδιος ο Χριστός παραδέχεται στο εν λόγω χωρίο, ότι είναι Προφήτης και αγγελιοφόρος του Θεού¹²⁶². Πέραν όμως τούτου, παραπάνω είναι εμφανής η προσπάθεια του al-Ṭabarī να αποδείξει, ότι ο Μωάμεθ προφητεύεται μέσα στη Βίβλο. Είναι γεγονός, ότι ο al-Ṭabarī, όπως προαναφέρθηκε, είχε συγγράψει και ένα απολογητικό έργο με τίτλο *Θρησκεία και Κράτος*, όπου παρουσιάζει βιβλικές αποδείξεις, οι οποίες κατ' αυτόν προφητεύουν το πρόσωπο του Μωάμεθ. Ανάμεσα σε αυτές τις αποδείξεις, επιχειρεί να συνδέσει τον Παράκλητο, για τον οποίο κάνει λόγο ο Χριστός στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη με τον Μωάμεθ. Έτσι, ισχυρίζεται, ότι ο Παράκλητος που αναφέρεται στην Καινή Διαθήκη είναι ο Μωάμεθ, ο οποίος δίδαξε στους ανθρώπους αυτά που τους ήταν άγνωστα και τα οποία περιέχονται μέσα στο Κοράνιο¹²⁶³.

Το έκτο βιβλικό επιχείρημα, τελευταίο του πέμπτου ερωτήματος, προέρχεται από το Ευαγγέλιο του Λουκά. Ο al-Ṭabarī παραπέμπει στο χωρίο εκείνο, στο οποίο ο Ιησούς εμφανίζεται στους μαθητές του και τους προτρέπει να τον ψηλαφήσουν, προκειμένου να τους αποδείξει, ότι δεν

¹²⁶² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 103. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σσ. 147-149: «In Chapter 10 of his Gospel Matthew says that Jesus went to the town of Nazareth and said to the people, "A prophet is not respected except in his own town", acknowledging that he was a prophet».

¹²⁶³ Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σσ. 184-185. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 425: «What Christ (peace be upon him) said about this is written down and preserved in the Book of the disciple John, in Chapter 15 of his Gospel: "The Paraclete, the Spirit of truth, whom my Father will send in my name will teach you all things". Now the Paraclete whom God will send after Christ, giving confirmation to the name of Christ (peace be upon him), is the one who taught people all that they did not know before. But among the disciples of Christ to this day of ours there has never been one who has taught people anything other than Christ had taught them. So the Paraclete who would teach people what they did not know is the Prophet (may God bless him and give him peace), and the Qur'ān is the knowledge that Christ calls "all things"».

είναι πνεύμα αλλά σάρκα και οστά (Λουκ. 24, 36-40)¹²⁶⁴. Αυτό που κατά τον al-Ṭabarī, αναιρεί τη θεότητα του Ιησού Χριστού είναι, ότι, σύμφωνα με το παραπάνω χωρίο, ο τελευταίος αποτελείται από σάρκα και οστά· επομένως, αφού η σάρκα και τα οστά αποτελούν δημιούργημα του Θεού¹²⁶⁵, δεν μπορεί ο Θεός να αποτελείται από αυτά τα ανθρώπινα στοιχεία¹²⁶⁶. Εξάλλου, όπως ήδη αναφέρθηκε ανωτέρω, ο al-Ṭabarī ως μουταζιλίτης, απορρίπτει παντελώς κάθε ανθρωπομορφισμό (*tashbīh*) στη θεότητα, γι' αυτό και δεν μπορεί κατά κανένα τρόπο να δεχθεί όλα αυτά τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά, με τα οποία περιγράφεται ο Χριστός στα Ευαγγέλια.

Με το έκτο ερώτημα ο al-Ṭabarī θέτει ένα ακόμη ζήτημα στους χριστιανούς, με σκοπό να αναιρέσει και πάλι τη θεότητα του Χριστού. Συγκεκριμένα, ερωτά ρητορικά τους χριστιανούς εάν, κατ' αυτούς, έδρασε ο Χριστός ιστορικά σε συγκεκριμένο τόπο και συγκεκριμένο χρόνο¹²⁶⁷, ή, με άλλα λόγια, εάν δέχονται, ότι ο Χριστός έχει χρονική αρχή στον κόσμο, στη γη και εάν δραστηριοποιήθηκε σε συγκεκριμένο τόπο. Προσθέτει, ότι, εάν οι χριστιανοί απαντήσουν αρνητικά, ότι δηλ. ο Χριστός δεν είχε τόπο, ούτε χρονική αρχή, τότε –σημειώνει– τους διαψεύδει το ίδιο το Ευαγγέλιο¹²⁶⁸. Όπως λέγει ο al-Ṭabarī, ο ευαγγελιστής Ματθαίος στην εισαγωγή του Ευαγγελίου του αναφέρει, ότι ο Χριστός γεννήθηκε επί βασιλέως Ηρώδη («Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως» [Ματθ. 2, 1]), ενώ ο ευαγγελιστής Λουκάς, αναφέρει, ότι ο Χριστός γεννήθηκε μέσα σε φάτνη (Λουκ. 2, 12) και ότι

¹²⁶⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 58. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 81: «At the end of his Gospel, Luke says that Christ went in to his disciples after rising from the dead, when they were gathered in a room whose doors they had locked. They were in doubt about him and frightened of him, and they thought he was a spirit that had penetrated through their door. Christ was aware of their alarm about this and said to them, "Greet me, friends, and know that spirits do not have flesh and bones like the flesh and bones you are encountering"».

¹²⁶⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «Now we know that flesh and bones are made».

¹²⁶⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «and that their Maker is not a body but the Initiator of bodies».

¹²⁶⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 60. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 83: «The sixth of the silencing questions: We will ask them about Christ -Was he in one locality and time or not?».

¹²⁶⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «If they say that he was not in a locality or time, then they are in disagreement with the Gospel».

θανατώθηκε επί Ποντίου Πιλάτου (Λουκ. 23, 24)¹²⁶⁹.

Με βάση τα δύο παραπάνω χωρία, ο μουσουλμάνος λόγιος αναπτύσσει εκ νέου μια επιχειρηματολογία κατά της θεότητας του Χριστού, υποστηρίζοντας, ότι, εφ' όσον ο Χριστός σύμφωνα με όσα μαρτυρούν τα Ευαγγέλια υπήρξε ως πρόσωπο σε μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο και σε συγκεκριμένο χώρο και τόπο, τότε ο χρόνος υπάρχει πριν από αυτόν και παράλληλα ο Χριστός περιβάλλεται από συγκεκριμένο χώρο· κάτι τέτοιο οδηγεί αβίαστα στο συμπέρασμα, ότι ο Χριστός αποτελεί δημιούργημα, κτίσμα¹²⁷⁰. Αυτό το επιβεβαιώνει ο ευαγγελιστής Ματθαίος με όσα αναφέρει στο Ευαγγέλιό του, στο οποίο ο al-Ṭabarī παρέπεμψε¹²⁷¹. Το συμπέρασμα αυτό ακυρώνει αυτομάτως το Σύμβολο της Πίστεως των χριστιανών¹²⁷². Ενώ το Σύμβολο της Πίστεως αναφέρει τον Χριστό ως «Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ» και ότι «δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο», ωστόσο, σημειώνει, ο χρόνος αποτελεί ένα από τα δημιουργήματα και προσθέτει, με βάση και τα παραπάνω ευαγγελικά χωρία, ότι ο χρόνος προηγείται του Ιησού Χριστού, αφού ο Χριστός έχει χρονική αρχή στον κόσμο¹²⁷³. Εάν υποτεθεί, ότι ο Χριστός, ως Θεός, είναι αυτός που δημιούργησε τα πάντα, σύμφωνα με το άρθρο του Συμβόλου της Πίστεως, πώς είναι δυνατόν ο χρόνος να προηγείται του Χριστού, ο οποίος, υποτίθεται, ότι είναι Δημιουργός του χρόνου και πώς γίνεται παράλληλα

¹²⁶⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «because Matthew the disciple says at the beginning of his Gospel: "Christ was born in Bethlehem of Judea and he was born in the days of Herod the king." And Luke says in his Gospel that he was swaddled in the manger, and was killed in the time of Pilate the king».

¹²⁷⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «Someone who was in a particular time and place would always have before him time and around him place, and what is like this is created».

¹²⁷¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

¹²⁷² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 85: «In this lies the destruction of the Creed, the abolition of the religion».

¹²⁷³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σσ. 83-85: «And since it is confirmed that Christ was created, their Creed, which says "He is true God from true God and is Creator of all things", is proved wrong, because time is one of the things that is created, and time was before Jesus Christ who created all things. So how can it be right for time to precede the Creator of time, and for place to be around the Initiator of place? This is the most atrocious rubbish and slander possible. The generated being, who is generated in time and circumscribed by place, is a human, child of a human, and a seroant, child of a maidservant».

να περιορίζεται ο ίδιος μέσα στον χώρο;¹²⁷⁴ Ολοκληρώνοντας την επιχειρηματολογία του ο al-Ṭabarī, σημειώνει, ότι αυτό, το οποίο υποστηρίζουν οι χριστιανοί για τον Χριστό είναι ένα μεγάλο ψέμα, αφού αυτός που γεννιέται σε συγκεκριμένο χρόνο και συγκεκριμένο χώρο, εν προκειμένω ο Χριστός, δεν μπορεί να είναι παρά άνθρωπος, υιός του ανθρώπου και δούλος¹²⁷⁵. Έτσι αναιρείται όλο το οικοδόμημα της χριστιανικής πίστεως¹²⁷⁶. Σε αυτό το σημείο ο μουσουλμάνος λόγιος αναπτύσσει εκ νέου τη διδασκαλία της δικής τους θεολογικής σχολής, αυτής των μουταζιλιτών. Οι μουταζιλίτες, εκτός από την απόρριψη σωματικών ιδιοτήτων στον Θεό, απέρριπταν παράλληλα και την έννοια του χρόνου και του χώρου στη θεότητα: «Τον Θεό ούτε ο χώρος τον περιβάλλει, ούτε χρόνος τον διατρέχει... δεν είναι περιορισμένος...»¹²⁷⁷.

Με το έβδομο και τελευταίο του ερώτημα ο al-Ṭabarī παραπέμπει σε μια σωρεία άλλων ευαγγελικών χωρίων, προκειμένου να αναιρέσει και πάλι τη θεότητα του Χριστού. Καταφεύγει στα εξής λόγια του Χριστού: «ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ νιῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ» (Ιωάν. 5, 26), ενώ σε άλλη συνάφεια παραπέμπει και στο ακόλουθο χωρίο: «Ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑμαντοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής. ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ, καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστὶν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ» (Ιωάν. 5, 31)¹²⁷⁸. Με αφορμή τα χωρία αυτά, ο μουσουλμάνος λόγιος παρατηρεῖ, ότι ο Χριστός δε δύναται να είναι Θεός, γιατί στο πρώτο χωρίο (Ιωάν. 5, 26) μαρτυρεῖ, ότι αντλεί και λαμβάνει τη ζωή από τον Πατέρα και όχι από τον εαυτό του, ενώ στο

¹²⁷⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «Jesus Christ who created all things. So how can it be right for time to precede the Creator of time, and for place to be around the Initiator of place?».

¹²⁷⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ., σ. 85: «This is the most atrocious rubbish and slander possible. The generated being, who is generated in time and circumscribed by place, is a human, child of a human, and a servant, child of a maidservant».

¹²⁷⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «In this lies the destruction of the Creed, the abolition of the religion and the obligation to what has been communicated, and their arguments and excuses in which they disagree are invalidated».

¹²⁷⁷ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), ὅπ. παρ., σ. 235.

¹²⁷⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 61. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «The seventh of the silencing questions: I have found John the disciple saying in Chapter 5 of his Gospel, "As the Father has life from his substance, so he has given the Son life in his person." And John the disciple also says in Chapter 5 of his Gospel that Christ said, "If I were witness of myself about the truthfulness of my claim, it would be pointless. But another witnesses for me. So I witness for myself, and my Father who sent me witnesses for me. So I witness for myself, and my Father who sent me witnesses for me"».

δεύτερο χωρίο (Ιωάν. 5, 31) δηλώνεται η αδυναμία του, αφού χρειάζεται κάποιον άλλον, εν προκειμένω τον Πατέρα, δηλ. τον Θεό, για να μαρτυρήσει γι' αυτόν. Συνεπώς, η μαρτυρία του δε μετράει, είναι αδύνατη.

Ο al-Ṭabarī παραθέτει ακόμη το ακόλουθο χωρίο: «καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος καὶ λέγων· πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ» (Ματθ. 26, 39), θέλοντας να υπογραμμίσει, ότι σε αυτό το σημείο φαίνεται, ότι ο Χριστός δεν έχει δική του θέληση, αλλά σέβεται και ικετεύει τον Θεό, του οποίου το θέλημα ακολουθεί¹²⁷⁹. Επιπλέον στο σημείο αυτό ο Χριστός φαίνεται να διστάζει να επωμισθεί το μαρτύριο, αφού ο ίδιος, λίγο πριν τη σταύρωσή του, «έκλαψε» από φόβο για τον επικείμενο σταυρικό θάνατό του¹²⁸⁰! Ο al-Ṭabarī αναρωτιέται ρητορικά: «Ποιο είναι το νόημα της ικεσίας του Χριστού να αποφύγει το ποτήριο αυτό, όταν στη συνέχεια λέγει, ότι πρέπει να γίνει το θέλημα του πατρός;», ενώ παράλληλα ερωτά: «Πώς είναι δυνατόν ο Χριστός να μη γνωρίζει τι πρόκειται να του συμβεί, ενώ είναι Θεός και μάλιστα να παρακαλεί να μη γευθεί αυτό το ποτήριο, δηλ. το ποτήριο του θανάτου επί του σταυρού;»¹²⁸¹.

¹²⁷⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 87: «*In Chapter 20 of his Gospel Matthew relates that Christ (peace be upon him) said, "O Lord, if it is possible to take this cup from me then take it from me, but let be what you will, not what I will." By the cup he means death, and this is the utmost of entreating and humility*».

¹²⁸⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 103. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 149: «*In Chapter 20 of his Gospel Matthew says that when the Jews were coming to arrest him Christ was tormented and distressed, and he said to his disciples, "The anguish of death has come over me". And he kept watch for a while and then fell on his face and began to weep and to beg God saying, "My God, if it is possible to take the cup from me then take it, but let be not what I will but what you will"*».

¹²⁸¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 103-104. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*It is as though the one who said these words was in doubt about the power of God and the fulfilment of his will, because anyone who could say, "Lord, if it is possible to take this distress from me, you will do this", would be in doubt about God's power. But anyone who could say this would not be without knowledge that God was not weak in any way. So what is the meaning of his words, "If this is possible"? Or did he know that this was not possible for him? So what is the meaning of the question and the entreaty? And if you say that Christ did not know whether he would be killed (according to what they claim) or not killed, he would not have been eternal Creator nor dwelling within him. And if he did know what would be done to him and he was God, then to whom did he ask this question, and who did he entreat? If he did not know, then he was not God, and how could he not know when he said (according to what they claim), "Woe to him by whom the Son of God is given up. It would be good for him if he had never been born"? He knew that this was a decree from God almighty which could not be averted, so what was the meaning of entreaty and supplication about something that was impossible and could not come to be?*».

Ο μουσουλμάνος λόγιος προκειμένου να εξαντλήσει τη βιβλική επιχειρηματολογία, καταγράφει ένα ακόμη χωρίο, στο οποίο ο Χριστός δηλώνει άγνοια των μελλοντικών πραγμάτων. Πρόκειται για το εξής χωρίο: «Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῶ, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ» (Μάρκ. 13, 32)¹²⁸². Ο al-Ṭabarī, μνημονεύοντας το χωρίο αυτό, επισημαίνει, ότι από αυτό αποδεικνύεται, ότι ο Χριστός έχει άγνοια του μέλλοντος και ότι μόνο ο Θεός είναι αυτός που το γνωρίζει¹²⁸³. Για τον μουσουλμάνο λόγιο, από το χωρίο αυτό καθίσταται σαφές, ότι ο Χριστός δε διαθέτει τη θεία ιδιότητα της Παντογνωσίας. (Πρόκειται για ένα ζήτημα, το οποίο θα θίξει αναλυτικότερα στην επόμενη ενότητα). Επομένως, τονίζει, συνάγεται αβίαστα το συμπέρασμα, ότι ο Χριστός δεν είναι Θεός¹²⁸⁴. Το συγκεκριμένο βιβλικό χωρίο, ο νεώτερος του al-Ṭabarī, ο al-Ghazālī, το θεωρεί ως το σημαντικότερο χωρίο, το οποίο αποδεικνύει την αποκλειστικά ανθρώπινη φύση του Χριστού και ταυτόχρονα αντικρούει τη θεότητά του¹²⁸⁵. Γι' αυτό, άλλωστε, το χωρίο αυτό υπήρξε ένα από τα σημαντικότερα χωρία κατά της θεότητας του Χριστού που χρησιμοποιήσαν αρκετοί μουσουλμάνοι συγγραφείς στα πολεμικά τους έργα κατά του Χριστιανισμού¹²⁸⁶.

Ο al-Ṭabarī παραπέμπει σε ένα ακόμη χωρίο του Ευαγγελίου του Μάρκου και συγκεκριμένα στο εξής: «καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι» (Μάρκ. 10, 45)¹²⁸⁷. Σχολιάζει ἐπ' αυτού: «Ρωτάμε τους χριστιανούς για εκείνον που είπε αυτά [ενν. τον Χριστό]: Είναι άραγε ο αιώνιος Δημιουργός, ή μήπως είναι άνθρωπος,

¹²⁸² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 61. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 87: «In Chapter 11 of his Gospel Mark says that Christ said to his disciples when they asked him about the Hour, which is the resurrection, "This Day and Hour none knows it, not even the angels who are in heaven, nor does the Son know it, but only the Father alone knows it"».

¹²⁸³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 62. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «This is his acknowledgment that he had partial knowledge and that God was more discerning and knowledgeable than he».

¹²⁸⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «...and was other than him».

¹²⁸⁵ Al-Ghazālī, *Al-Radd al-jamīl li-ilāhiyyat 'Īsā bi-ṣarīḥ al-Injīl* (ψευδο-Γαζάλης), όπ. παρ., σ. 49.

¹²⁸⁶ Για του λόγου του αληθές, βλ. επί παραδείγματι το πολεμικό έργο του al-Tarjumān, στο οποίο επαναλαμβάνει αρκετά επιχειρήματα των προγενεστέρων μουσουλμάνων λογίων, αλλά και του ίδιου του al-Ṭabarī. Βλ. Al-Tarjumān, *Tuḥfat al-adīb fi l-radd 'alā ahl al-ṣalīb*, όπ. παρ., σ. 188.

¹²⁸⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «In Chapter 8 of his Gospel Mark says that Christ said, "I have not come to be served but to serve"».

δημιούργημα; Εάν απαντήσουν, ότι είναι άνθρωπος, δημιούργημα, απεσταλμένος [δηλ. Απόστολος του Θεού], τότε συμφωνούν μαζί μας [ενν. με τους μουσουλμάνους] ως προς τον κανόνα της πίστεως κι έτσι εγκαταλείπουν τη θρησκεία τους. Εάν, πάλι, ισχυρισθούν, ότι αυτά που είπε εκείνος [ενν. ο Χριστός], ότι δηλ. είναι ο Δημιουργός ο αιώνιος, τότε εγκαταλείπουν την πίστη των Προφητών»¹²⁸⁸.

Ολοκληρώνοντας ο al-Ṭabarī τα επτά ρητορικά ερωτήματα, τα οποία στρέφονται κατά της θεότητας του Ιησού Χριστού και τα οποία αναλύθηκαν παραπάνω, υποστηρίζει, ότι μέσα από τα παραπάνω επτά ρητορικά ερωτήματα που έθεσε προς τους χριστιανούς σχετικά με τον Χριστό, ο ίδιος απέδειξε, ότι ο Ιησούς είναι άνθρωπος, δημιούργημα, κτίσμα, Απόστολος του Θεού. Κατά συνέπεια, σε καμία περίπτωση δεν είναι Θεός, όπως ισχυρίζονται οι χριστιανοί. Άλλωστε, όπως υπογραμμίζει χαρακτηριστικά, θα ήταν αδύνατο να είναι Θεός ένας, ο οποίος δε γνωρίζει την ημέρα της μελλούσης κρίσεως (Μάρκ. 13, 32), ενώ παράλληλα δε διαθέτει δύναμη από την ίδια του τη φύση (Ιωάν. 5, 26 και 31)¹²⁸⁹.

Η μέθοδος αυτή του al-Ṭabarī, δηλ. το να επιχειρεί να αναιρέσει το δόγμα της θεότητας του Χριστού και ταυτόχρονα να αναδείξει την ανθρώπινη φύση του, προσφεύγοντας σε βιβλικά χωρία, δεν αποτελεί μια πρωτοτυπία του ιδίου του al-Ṭabarī. Κάτι ανάλογο παρατηρείται και σε αρχαιότερο έργο απ' αυτό του al-Ṭabarī, του μουσουλμάνου λόγιου al-Qasim ibn Ibrāhīm al-Rassī, με τίτλο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* και το οποίο είναι το αρχαιότερο σωζόμενο πολεμικό έργο κατά του Χριστιανισμού της ισλαμικής αντιρρητικής γραμματείας, όπως ελέχθη

¹²⁸⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.:

"فَنَسْأَلُ النَّصَارَى عَنْ صَاحِبِ هَذِهِ الْأَقْوَابِلِ، هَلْ هُوَ الْأَزَلِيُّ الْخَالِقُ أَوْ هُوَ إِنْسَانٌ مَخْلُوقٌ أَوْ هُوَ إِنْسَانٌ مَخْلُوقٌ مَبْعُوثٌ وَافْتَوْنَا فِي شَرِيعَةِ إِيْمَانِهِمْ وَخَرَجُوا مِنْ دِينِهِمْ أَنْ زَعَمُوا أَنَّ الْمُقَرَّبَتَكَ الْمَعَانِي الَّتِي ذَكَرْنَاهَا وَبَيَّنَّاهَا هُوَ الْخَالِقُ الْأَزَلِيُّ، خَرَجُوا عَنْ إِيْمَانِ الْإِسْلَامِ"

(= «We ask the Christians about the one who makes these statements: is he the eternal Creator or a created human? If they say, "Well, a human created and sent", they agree with us in their Creed and they abandon their religion. But if they claim that the one making these points which we have mentioned and explained is the eternal Creator, they abandon the faith of the prophets and the proposition of the wise»). Βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

¹²⁸⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 64. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 91: «Thus, according to what he said, God's testimony must have been mistaken, and he does not have any knowledge of the Hour or any power over these marks of dignity or over miracles, and this is outright unbelief. But if the one who said this was not an eternal Creator then, as we have said, he was created and sent, and this is a great and considerable gap and clear distinction: they claim that there is no separation or distinction between them, though he says: "Neither does the Son know the Hour, but only the Father"».

παραπάνω¹²⁹⁰. Στο έργο αυτό ο al-Rassī χρησιμοποιεί την ίδια μέθοδο με αυτή του al-Ṭabarī, καταφεύγοντας στη Βίβλο, προκειμένου να αποδείξει την ανθρώπινη φύση του Χριστού και να αναιρέσει τη θεότητά του. Με δεδομένου, ότι το έργο του al-Rassī υπήρξε αρχαιότερο του al-Ṭabarī, δεν αποκλείεται, ο al-Ṭabarī να υιοθέτησε αυτή τη μέθοδο από τον al-Rassī, προκειμένου να ανασκευάσει τη χριστιανική διδασκαλία περί της θεότητας του Ιησού. Η πρωτοτυπία του al-Ṭabarī, όμως, έγκειται σε δύο βασικά σημεία. Το πρώτο είναι, ότι καταφεύγει στη Βίβλο, ακολουθώντας τη μέθοδο των ερωταποκρίσεων, αφού όπως ήδη φάνηκε, μέσω των επτά ρητορικών ερωτημάτων χρησιμοποίησε τα βιβλικά κείμενα. Δεύτερον σε ορισμένα σημεία, όπως ήδη φάνηκε, επιχείρησε να συγκρίνει τα βιβλικά χωρία με το Σύμβολο της Πίστεως, αναδεικνύοντας με αυτό τον τρόπο την επιχειρηματολογία του.

β) Οι δώδεκα θείες «ιδιότητες», στις οποίες δε μετέχει ο Χριστός

Στη δεύτερη ενότητα, ο al-Ṭabarī παρουσιάζει δώδεκα «ιδιότητες» που αφορούν στον Θεό, τις οποίες, σύμφωνα με αυτόν, τις αποδέχονται όλα τα έθνη και όλες οι θρησκείες¹²⁹¹. Σκοπός της παρουσίασης αυτής είναι να αποδείξει στους χριστιανούς, ότι ο Χριστός δε μετέχει αυτών των θείων «ιδιοτήτων», πράγμα που σημαίνει, ότι δεν είναι Θεός. Εν προκειμένω, είναι χαρακτηριστικό, ότι ο al-Ṭabarī, προκειμένου να περιγράψει αυτές τις ιδιότητες που αφορούν στον Θεό, δε χρησιμοποιεί τη λέξη *ṣifāt* που έχει την έννοια της ιδιότητας στην αραβική γλώσσα, αλλά τη λέξη *al-ujuh* που σημαίνει «σημείο». Αυτό προφανώς το κάνει διότι, ως μουταζιλίτης, αρνείται να δεχθεί την έννοια των θείων ιδιοτήτων.

Η πρώτη από αυτές τις θείες «ιδιότητες», είναι ότι ο Θεός είναι παντοδύναμος, αιώνιος και απόλυτα ένας και μοναδικός, χωρίς να

¹²⁹⁰ Για την κριτική του al-Rassī κατά της θεότητας του Χριστού, βλ. Al-Rassī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 39-58.

¹²⁹¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 66. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 93: «*The present-day nations and the rightly-guided religions agree that only by these twelve points can God be known, and he cannot be construed through any divergence from them. So, if someone refers to a creator differently from these points, the hearer will know that he is mistaken and that any being who is characterised differently from what we have referred to is created and not Creator, temporal and not timeless*».

μοιράζεται τον θρόνο του¹²⁹². Πρόκειται για μια βασική ισλαμική διδασκαλία περί Θεού, από την οποία εμφορείται ο al-Ṭabarī. Είναι γνωστό, ότι είναι πολυάριθμες οι κορανικές αναφορές που τονίζουν τη μοναδικότητα και την Παντοδυναμία του Θεού. Αναφορικά με την Παντοδυναμία του, αναφέρει το Κοράνιο: «Ο Allāh είναι Παντοδύναμος» {Κοράνιο 2:109}. Σχετικά με τη μοναδικότητα του Θεού, ότι δηλ. είναι ο μόνος αληθινός και ότι δεν υπάρχει άλλος εκτός από αυτόν, το Κοράνιο επισημαίνει: «Και μην επικαλείσαι –μαζί με τον Allāh– άλλο Θεό. Δεν υπάρχει άλλος Θεός παρά μόνον Αυτός» {Κοράνιο 28:88}, ενώ σε άλλη συνάφεια αναφέρεται: «Αληθώς ο Θεός σας είναι ένας, Κύριος των ουρανών και της γης και όλων όσα βρίσκονται μεταξύ αυτών» {Κοράνιο 37:4-5}. Ο al-Ṭabarī στο θέμα αυτό φαίνεται να εμφορείται και από τις πεποιθήσεις της δικής του θεολογικής σχολής, καθώς οι μουταζιλίτες αναφέρουν για τον Θεό τα εξής: «Είναι ο μόνος αιώνιος και τίποτα δεν είναι αιώνιο πλην αυτού, καμιά θεότητα πλην αυτού· δεν έχει μέτοχο και συνεταίρο στην εξουσία του, κανέναν βεζίρη που να μοιράζεται την εξουσία του και τη δύναμή του»¹²⁹³. Βέβαια, η θέση αυτή των μουταζιλιτών δε διαφέρει από τις υπόλοιπες ισλαμικές ομάδες, όπως λ.χ. τους ασσαρίτες, τους σίιτες, οι οποίοι ως μουσουλμάνοι τονίζουν, σε κάθε ευκαιρία, την απόλυτη κυριαρχία του Θεού. Αυτό όμως που τονίζεται εν προκειμένω από τους μουταζιλίτες ως προς το θέμα αυτό είναι, όπως ήδη αναφέρθηκε, η απόρριψη του ανθρωπομορφισμού στη θεότητα (*tashbih*). Με τις παραπάνω διατυπώσεις «Είναι ο μόνος αιώνιος και τίποτα δεν είναι αιώνιο πλην αυτού [...] δεν έχει μέτοχο και συνεταίρο...», οι μουταζιλίτες επιχειρούσαν αφενός να απορρίψουν τον ανθρωπομορφισμό στη θεότητα και αφετέρου να καταπολεμήσουν κάθε απεικόνιση του Θεού με σωματικές αναλογίες¹²⁹⁴.

Η δεύτερη από τις θείες «ιδιότητες» επισημαίνει, ότι ο Θεός δε συγχωρεί όσους συντροφεύουν άλλες θεότητες μαζί με τον ίδιο¹²⁹⁵. Πρόκειται και σε αυτό το σημείο για την αποκλειστικότητα του Θεού και την απόρριψη του πολυθεϊσμού, η οποία τονίζεται ανελλιπώς στην ισλαμική διδασκαλία. Πράγματι, στο Ισλάμ ο πολυθεϊσμός, δηλ. το να θέτει ο άνθρωπος άλλες

¹²⁹² Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 65. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 91: «The first of the points on which you agree is that God almighty is eternal and alone, without partner or equal in his sovereignty».

¹²⁹³ Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), όπ. παρ., σ. 235.

¹²⁹⁴ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dīrāsati al-falsafa al-islāmīyyah*, όπ. παρ., σ. 151.

¹²⁹⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «The second point is that God does not forgive associating with him, and he is the One beyond need, the all-praiseworthy».

θεότητες ενώπιον του Θεού, αποτελεί θανάσιμο αμάρτημα που δε συγχωρείται. Το Κοράνιο αναφέρει χαρακτηριστικά: «Ο *Allāh* δε συγχωρεί τα αμαρτήματα εκείνου που πιστεύει σε άλλους θεούς, συνεταιίρους Του» {Κοράνιο 4:116}, ενώ αλλού επισημαίνει: «Και σίγουρα όταν κάποιος συνδυάζει άλλους θεούς με τον *Allāh*, τότε ο *Allāh* θα του απαγορεύσει εξαιτίας τους τον Παράδεισο και κατοικία του θα είναι η φωτιά» {Κοράνιο 5:72}. Το τελευταίο κορανικό χωρίο ερμηνεύθηκε από σημαντικούς ερμηνευτές του Κορανίου, όπως είναι ο μουσουλμάνος φιλόσοφος al-Rāzī, ότι το να λατρεύει ο άνθρωπος άλλες θεότητες πέραν του αληθινού Θεού, συνεπάγεται την αιώνια κόλαση¹²⁹⁶.

Η τρίτη θεϊκή «ιδιότητα» επισημαίνει, ότι ο Θεός δεν έχει ούτε πατέρα, ούτε μητέρα, ούτε θείους και θείες, ούτε προγόνους, ούτε απογόνους¹²⁹⁷. Η διατύπωση αυτή του al-Ṭabarī συνδέεται και σε αυτό το σημείο με την ισλαμική διδασκαλία. Το Κοράνιο αρνείται κατηγορηματικά βιολογικές σχέσεις στον Θεό. Αναφέρεται χαρακτηριστικά στο Κεφάλαιο της ειλικρινείας: «Λέγε Μουχάμμεντ: “Αυτός είναι ο *Allāh*, ο ένας και μοναδικός *Allāh*, ο αιώνιος, ο απόλυτος (απ’ τον οποίο όλα τα πλάσματα έχουν ανάγκη). Ποτέ δεν γέννησε και ποτέ δεν γεννήθηκε”» {Κοράνιο 112:1-4}. Ομοίως, η θεολογική σχολή του al-Ṭabarī, αυτή των μουταζιλιτών, διατυπώνει ανάλογες θέσεις. Αναφέρουν συγκεκριμένα οι μουταζιλίτες για τον Θεό: «Δεν μπορεί να χαρακτηρισθεί με καμία ιδιότητα των δημιουργημάτων, η οποία παραπέμπει σε γέννησή τους [...] Είναι κατεξοχήν άγιος, ώστε να μην έχει ανάγκη από γυναίκες, συζύγους και τέκνα»¹²⁹⁸. Συνεπώς, ο μουσουλμάνος λόγιος φαίνεται να στηρίζει και σε αυτό το σημείο την επιχειρηματολογία του στη δική του παράδοση, αυτή του Ισλάμ, αλλά και της σχολής των μουταζιλιτών.

Η τέταρτη θεϊκή «ιδιότητα» τονίζει, ότι ο Θεός δεν μπορεί να μετρηθεί ή να ζυγισθεί και δεν περιορίζεται σε χώρο¹²⁹⁹. Η πέμπτη θεϊκή «ιδιότητα»

¹²⁹⁶ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīh al-ghayb*, (12), όπ. παρ., σ. 63.

¹²⁹⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «The third point is that he has no father or mother or mother’s sisters, no ancestors or contemporaries».

¹²⁹⁸ Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), όπ. παρ., σσ. 235-236.

¹²⁹⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «The fourth point is that he cannot be measured or weighed, and location cannot surround him».

αναφέρεται στο ότι δεν υφίσταται αύξηση ή μείωση του Θεού¹³⁰⁰. Η «ιδιότητα» αυτή αναδείχθηκε από τον al-Ṭabarī και στην πρώτη ενότητα της πολεμικής του και πιο συγκεκριμένα στα επτά ρητορικά ερωτήματα, όπου ανέπτυξε ανάλογη επιχειρηματολογία αναφορικά με τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του Χριστού. Είναι χαρακτηριστικό, ότι, όπως και σε άλλες περιπτώσεις, οι δύο τελευταίες θεϊκές «ιδιότητες» αποτελούν αναμφισβήτητα μια επαναδιατύπωση της θεολογίας των μουταζιλιτών με τα λόγια του al-Ṭabarī. Οι μουταζιλίτες αναφέρουν, χαρακτηριστικά, για τον Θεό: «Ούτε χώρος τον περιβάλλει, ούτε χρόνος τον διατρέχει· ψαύση, χωρισμός και αίσθημα χώρου, είναι γι' αυτόν άτοπα [...] δεν είναι περιορισμένος [...] Τα ύψη δεν τον καταλαμβάνουν. Ούτε πέπλα τον αποκρύπτουν [...] Δεν έχει όρια που να τον καθιστούν πεπερασμένο»¹³⁰¹.

Η έκτη θεϊκή «ιδιότητα» αναφέρεται στο ότι ο Θεός δεν τρώει, δεν πίνει, δεν πεινάει και δε χορταίνει¹³⁰². Ο al-Ṭabarī αναφέρεται σε αυτό το σημείο στο γεγονός, ότι ο Θεός δεν υπόκειται στις φυσικές ανάγκες. Πρόκειται για μια πάγια κορανική διδασκαλία {Κοράνιο 50:38}. Ωστόσο, δεν είναι καθόλου τυχαίο, ότι ο μουσουλμάνος λόγιος επιλέγει αυτά τα ως άνω ρήματα, αφού γνωρίζει, ότι τα Ευαγγέλια αναφέρουν, ότι ο Χριστός έφαγε και ήπια. Πρόκειται για τα «αδιάβλητα πάθη» του Χριστού, στα οποία γίνεται αναφορά στις ευαγγελικές διηγήσεις. Άλλωστε, όπως φάνηκε πιο πάνω, ο al-Ṭabarī χρησιμοποιεί τα αδιάβλητα πάθη του Χριστού ως ισχυρό επιχείρημα κατά της θεότητάς του. Προκειμένου να αποδείξει, ότι ο Θεός δεν υπόκειται σε φυσικές ανάγκες, παραπέμπει στη Βίβλο. Παραπέμπει σε δύο ψαλμικούς στίχους, εκ των οποίων ο ένας αναφέρει για τον Θεό: «ἰδοὺ οὐ νυστάξει οὐδὲ ὑπνώσει ὁ φυλάσων τὸν Ἰσραήλ» (Ψαλμ. 120, 4), ενώ ο άλλος: «μὴ φάγομαι κρέα ταύρων, ἢ αἷμα τράγων πίομαι;» (Ψαλμ. 49, 13)¹³⁰³.

Η έβδομη «ιδιότητα» του Θεού αναφέρεται στο ότι δε διαθέτει

¹³⁰⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 93: «*The fifth point is that he does not endure increase or decrease*».

¹³⁰¹ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), όπ. παρ., σ. 235.

¹³⁰² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 66. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*The sixth point is that he does not eat or drink, does not hunger or eat his fill*».

¹³⁰³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 67. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σσ. 93-95: «*David said, "The Guardian of the People of Israel is not touched by slumber or sleep". And the prophet David (peace be upon him) said about God, great and mighty, that he said, "I do not eat the flesh of calves or drink the blood of kids"*».

ανάστημα, ούτε άκρα¹³⁰⁴. Και σε αυτό το σημείο πρόκειται για μια επανάληψη θέσεων της θεολογίας των μουταζιλιτών από την πλευρά του al-Ṭabarī. Αναφέρουν χαρακτηριστικά για τον Θεό οι μουταζιλίτες: «Δεν έχει ανάστημα [...] ούτε μήκος, πλάτος, ύψος [...] δεν έχει τμήματα και μέρη, ούτε άκρα και μέλη· δεν είναι υποταγμένος σε κατευθύνσεις, αριστερά, δεξιά, πάνω, κάτω»¹³⁰⁵. Πρέπει όμως να αναφερθεί, ότι ανάμεσα στις ισλαμικές θεολογικές ομάδες υπήρξαν και εκείνες, οι οποίες διατύπωσαν διαφορετικές απόψεις από αυτές των μουταζιλιτών. Πρόκειται για τις θέσεις των χανμπαλιτών. Επί παραδείγματι, ο Ibn Taymiyyah, αναιρώντας τις θέσεις των μουταζιλιτών, οι οποίοι απέρριπταν τον ανθρωπομορφισμό και τις θείες ιδιότητες, υποστηρίζει, ότι ο Θεός έχει όρια και έξι φυσικές κατευθύνσεις: αριστερά, δεξιά, πάνω, κάτω, εμπρός, πίσω¹³⁰⁶. Οι έννοιες όμως αυτές δεν έχουν καμία απολύτως σχέση με τις ανθρώπινες, είναι δηλ. θεοπρεπείς, αφού οι ανθρώπινες αφορούν στην κτίση και τη δημιουργία, ενώ οι θεϊκές αναφέρονται στον Θεό¹³⁰⁷.

Η όγδοη θεϊκή «ιδιότητα» αναφέρεται στο ότι ο Θεός δεν μπορεί να περιγραφεί και να απεικονισθεί¹³⁰⁸. Ο al-Ṭabarī επαναλαμβάνει και πάλι τη θεολογία της σχολής σκέψης στην οποία ανήκει, αυτή των μουταζιλιτών. Αναφέρουν χαρακτηριστικά οι μουταζιλίτες για τον Θεό: «Ο νους δεν τον συλλαμβάνει· δεν μπορεί να συγκριθεί με τον άνθρωπο και με κανέναν τρόπο δεν μπορεί να εξομοιωθεί με τα δημιουργήματα [...] Διαφέρει από όλα όσα εμπίπτουν στον νου ή επινοεί η φαντασία [...] οι οφθαλμοί δεν τον βλέπουν και η δύναμη της οράσεως δεν τον πετυχαίνει. Η δύναμη της φαντασίας δεν τον ψαύει»¹³⁰⁹. Στην προσπάθειά του ο al-Ṭabarī να τεκμηριώσει και βιβλικά τα παραπάνω, προσφεύγει σε διάφορα βιβλικά χωρία, τα οποία, κατ' αυτόν, αποτελούν μαρτυρίες υπέρ της απόψεώς του. Έτσι, αξιοποιεί χωρία από την Παλαιά αλλά και από την

¹³⁰⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 66. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 93: «*The seventh point is that he cannot be spoken of as something from his creation regarding his stature, the number of his limbs or his character*».

¹³⁰⁵ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), όπ. παρ., σ. 235.

¹³⁰⁶ Ibn Taymiyyah, *Bayān talbīs al-Jahmiyya fī ta'sīs bida'ihim al-kalāmīyya*, (3), al-Madīna: Majma' al-Malik Fahd li-tibā'at al-muṣḥaf al-sharīf, 2005, σ. 735.

¹³⁰⁷ Ibn Taymiyyah, *Al-Risāla al-Tadmīriyya*, Tahqiq Muḥammad ibn 'Awdah al-Saway, al-Riyāḍ: Maktabat al-'Ubaykān, 2000, σσ. 20-21.

¹³⁰⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*The eighth point is that God's true being cannot be described, nor any fashioner fashion him*».

¹³⁰⁹ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), όπ. παρ., σ. 235.

Καινή Διαθήκη. Προκειμένου λοιπόν να αποδείξει, ότι ο Θεός είναι απερίγραπτος και δεν εικονίζεται, παραπέμπει αρχικά στην Torah και ειδικότερα στο χωρίο εκείνο, όπου ο Θεός λέγει επί λέξει στον Μωυσή: «οὐ δυνήση ἰδεῖν τὸ πρόσωπόν μου· οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται» (Εξόδ. 33, 20)¹³¹⁰. Από την Καινή Διαθήκη παραπέμπει ανάλογα σε χωρία, τα οποία αναφέρονται στο ίδιο θέμα. Ἐτσι, προσφεύγει στον ευαγγελιστή Ιωάννη, ο οποίος σημειώνει για τον Θεό: «Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε» (Ιωάν. 1, 18)¹³¹¹. Παραπέμπει και στον Απόστολο Παύλο, ο οποίος αναφέρει σχετικά για τον Θεό: «Τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ σοφῷ Θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν» (Α' Τιμ. 1,17)¹³¹².

Κατά την ένατη «ιδιότητα», στον Θεό δεν υπάρχει κόπωση, αδράνεια και ύπνος¹³¹³. Είναι προφανές, ότι την ιδιότητα αυτή ο al-Ṭabarī την έλαβε από την κορανική ρήση: «Ἡ αδράνεια δεν μπορεί να τον κυριεύσει, ούτε νυσταγμός ή κόπωση ούτε ύπνος τον καταλαμβάνει» {Κοράνιο 2:255}. Φαίνεται να επαναλαμβάνει με διαφορετική διατύπωση τη θεολογία των μουταζιλιτών σχετικά με την περί Θεού έννοια: «Αδυναμία και πόνος δεν τον προσβάλλουν [...] δεν είναι δυνατόν να γίνει αδύνατος»¹³¹⁴.

Η δέκατη «ιδιότητα» του Θεού είναι, ότι είναι παντογνώστης και ότι δεν υπάρχει κάτι στη γη και τον ουρανό που να μην το γνωρίζει¹³¹⁵. Η «ιδιότητα» αυτή, της Παντογνωσίας του Θεού αποτελεί, ομοίως, βασική ισλαμική διδασκαλία. Το Κοράνιο αναφέρει ρητά: «Να γνωρίζετε ότι ο Allāh είναι Παντογνώστης» {Κοράνιο 2: 231}, ενώ σε άλλο σημείο επισημαίνεται: «Ο Allāh περιβάλλει με τη Γνώση [Του] όλα τα πράγματα»

¹³¹⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 67. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*The first witness to God is in the Torah, as we have said: God almighty said to Moses (peace be upon him), "No one can see me and live"*».

¹³¹¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 95: «*In Chapter 1 of his Gospel John says, "No one has ever seen God at all"*».

¹³¹² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 69. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*Paul says in his Letter to Timothy, "God's is the kingdom of the worlds and ages, for he is not abased and cannot be seen; he is God alone, and to him be honour and glory for ever and ever"*».

¹³¹³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 66. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 93: «*The ninth point is that God does not tire or grow weary, "and slumber and sleep do not affect him"*».

¹³¹⁴ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), όπ. παρ., σσ. 235-236.

¹³¹⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*The tenth point is that he encompasses everything with knowledge, and nothing on earth or in heaven is hidden from him*».

{Κοράνιο 65:12}. Σύμφωνα με τη θεολογία των μουταζιλιτών, ο Θεός είναι αδιαλείπτως γνώστης και σοφός¹³¹⁶. Είναι προφανές, ότι ο al-Ṭabarī προβάλλει την παραπάνω «ιδιότητα» ακολουθώντας την κορανική, καθώς και τη θεολογική παράδοση των μουταζιλιτών, όπως κάνει και με τις άλλες θείες ιδιότητες.

Η ενδέκατη «ιδιότητα» επισημαίνει, ότι ο Θεός είναι ισχυρός, ανίκητος, δεν ταπεινώνεται, δε φοβάται¹³¹⁷. Σε αυτό το πλαίσιο, ο al-Ṭabarī ουσιαστικά προβάλλει την Παντοδυναμία του Θεού, η οποία είναι διάχυτη στην ισλαμική παράδοση. Οι κορανικές αναφορές που αναφέρονται στην Παντοδυναμία του Θεού είναι πολυάριθμες, όπως αναφέρθηκε ανωτέρω {Κοράνιο 2:109}. Η θεολογική δε παράδοση των μουταζιλιτών αναφέρει για την Παντοδυναμία του Θεού: «Αδυναμία δεν τον περιβάλλει [...] Είναι αδιαλείπτως δυνατός και δεν θα παύσει να είναι [...] Είναι δυνατός, όχι όπως τα όντα που γνωρίζουν, τα δυνατά και τα ζωντανά [...] Δεν είναι δυνατόν να γίνει αδύνατος»¹³¹⁸.

Η δωδέκατη και τελευταία θεϊκή «ιδιότητα» αναφέρεται στο ότι ο Θεός δε γερνάει, ούτε πεθαίνει¹³¹⁹. Είναι αθάνατος· πρόκειται για την κορανική διδασκαλία που παρουσιάζει τον Θεό ως χορηγό της ζωής και του θανάτου {Κοράνιο 4:163· 42:51· 25:58}. Κατά τη θεολογική θέση των μουταζιλιτών, ο Θεός είναι αδιαλείπτως ζων και δε θα πάψει ποτέ να υπάρχει¹³²⁰. Είναι απόλυτα σαφές, ότι η θέση του μουσουλμάνου λογίου απηχεί την ισλαμική διδασκαλία περί αθανασίας του Θεού.

Ολοκληρώνοντας το σκέλος αυτό της επιχειρηματολογίας του, ο al-Ṭabarī τονίζει, ότι, επί τη βάσει των θεϊκών «ιδιοτήτων» που ανέφερε αναλυτικά παραπάνω, αποδεικνύεται σαφώς, ότι ο Χριστός δεν μπορεί να μετέχει σε αυτές, αφού διαθέτει ανθρώπινα χαρακτηριστικά· κατ'

¹³¹⁶ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), όπ. παρ., σ. 235.

¹³¹⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «The eleventh point is that he is victorious, mighty, is not humiliated or frightened».

¹³¹⁸ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), όπ. παρ., σσ. 235-236.

¹³¹⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «The twelfth point is that God almighty does not grow old or die». Σχετικά με την τελευταία θεία ιδιότητα, οι D. Thomas και R. Ebied, παρατηρούν, ότι σχετικά με αυτό το χωρίο, ενώ υπάρχουν δύο μόνο άμεσες αναφορές στο Κοράνιο, κάθε σημείο προφανώς εκφράζει μια τυπική αντίληψη περί αθανασίας του Θεού. Ειδικότερα, σημειώνουν: «While there are only one or two direct allusions to the Qur'ān in this list, each point obviously expresses a typically qur'ānic conception of God». Βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

¹³²⁰ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), όπ. παρ., σσ. 235-236.

επέκταση, δεν ανήκει στη σφαίρα του αιωνίου και του ακτίστου, όπως ισχυρίζονται οι χριστιανοί, αλλά αποτελεί δημιούργημα του Θεού¹³²¹. Ακόμη και το πρώτο Ευαγγέλιο αναφέρει με έμφαση τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του Χριστού, αφού, κατ' αυτόν, διασώζει την πληροφορία, ότι ο Χριστός «έκοψε το μαλλί του και τα νύχια του και ότι μεγάλωσε σε ύψος και αυξήθηκε σε μέγεθος»¹³²². Βέβαια, αυτό που ισχυρίζεται ο al-Ṭabarī, ότι διασώζεται στο πρώτο Ευαγγέλιο, προφανώς και δε συναντάται σε κάποιο από τα τέσσερα Ευαγγέλια – τουλάχιστον έτσι όπως αναφέρεται. Ωστόσο, ίσως να ομοιάζει κάπως με αντίστοιχη αναφορά του ευαγγελιστή Λουκά, ο οποίος διασώζει κάποιες πληροφορίες για την παιδική ηλικία του Χριστού και συγκεκριμένα, κάνει αναφορά στη σωματική του ανάπτυξη. [«Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώποις»] (Λουκ. 2, 52).

Για τον al-Ṭabarī, στα Ευαγγέλια γενικότερα υπάρχουν χωρία, στα οποία αναφέρεται, ότι ο Χριστός έφαγε, ήπια, κοιμήθηκε, πείνασε και φοβήθηκε τον θάνατο (Λουκ. 22, 44)¹³²³. Προκειμένου λοιπόν να τεκμηριώσει τις θέσεις του, ο al-Ṭabarī καταφεύγει στα ευαγγελικά αυτά χωρία. Για να αποδείξει, ότι ο Χριστός πείνασε, καταφεύγει στο ακόλουθο χωρίο: «νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα ὕστερον ἐπείνασε» (Ματθ. 4, 2). Για να αποδείξει, ότι ο Χριστός διακατεχόταν από τον φόβο του θανάτου, παραπέμπει στο χωρίο: «γενόμενος ἐν ἀγωνία ἐκτενέστερον προσηύχετο. ἐγένετο δὲ ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος

¹³²¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 69-70. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ., σσ. 97-99: «God, great and mighty, is too exalted to be characterised by these attributes, while the being who is characterised in the way that you do with Christ is not eternal Creator but created, and is not the Provider and Giver but a being who is given to and provided for. This differs from the specifications about God's attributes that we have already set out above. And if it is clear that he was created, the Creed of the Christians that says he is eternal Creator is proved wrong».

¹³²² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 70. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ., σ. 99: «The First Gospel states that Christ cut his hair, pared his nails, and grew in height and size». Η άποψη του al-Ṣafī, ότι το χωρίο, στο οποίο αναφέρεται ο al-Ṭabarī προέρχεται από το απόκρυφο Ευαγγέλιο της παιδικής ηλικίας του Χριστού, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, η οποία διατυπώνεται κατά την απάντησή του στα επιχειρήματα των μουσουλμάνων λογίων, δεν είναι βέβαιο, ότι ευσταθεί.

¹³²³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ., σ. 101: «The Gospel says that Christ ate and drank, got up, went to sleep, was hungry, walked, tried to escape death, kept vigil and in this way broke out in perspiration like dense blood».

καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν» (Λουκ. 22, 44)¹³²⁴. Για να αποδείξει, ότι ο Χριστός είχε ανάγκη ύπνου, καταφεύγει στο ακόλουθο χωρίο: «καὶ ἦν αὐτὸς ἐπὶ τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων· καὶ διεγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα; καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησε τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπε τῇ θαλάσῃ· σιώπα» (Μάρκ. 4, 38-39)¹³²⁵. Τονίζει, ότι οι αποδείξεις που τεκμηριώνουν την ύπαρξη ανθρωπίνων χαρακτηριστικών στον Χριστό είναι πολλές μέσα στα Ευαγγέλια, σε αρκετές από τις οποίες αναφέρθηκε προηγουμένως¹³²⁶.

Είναι προφανές, ότι ο al-Ṭabarī, διατυπώνοντας τις παραπάνω θεϊκές «ιδιότητες», επιστρατεύει και πάλι τις θεολογικές αρχές της σχολής των μουταζιλιτών. Είναι γνωστό, ότι οι θεολογικές τους αρχές για την περί Θεού έννοια, συνδέονται με τρία θεμελιακά σημεία: α) την απόρριψη του ανθρωπομορφισμού (*tashbih*) του Θεού, β) τη διαφοροποίηση του Θεού από κάθε τι το αισθητό (*tanzih*), γ) την άρνηση των θείων ιδιοτήτων ως αναπόσπαστο μέρος της θεότητας (*ta'īl*)¹³²⁷. Σε γενικές γραμμές, οι μουταζιλίτες απέρριπταν κάθε ομοιότητα των δημιουργημάτων με τον Θεό¹³²⁸. Δεν μπορούσαν να δεχθούν να περιγράφεται ο Θεός με ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Γι' αυτό, άλλωστε, όπως φάνηκε ανωτέρω, απέρριπταν σθεναρά την οποιαδήποτε σωματική διάσταση (*tajsīm*)¹³²⁹ στη θεότητα. Έτσι, ερμήνευαν αλληγορικά (*ta'wīl*) τα κορανικά χωρία που περιγράφουν τον Θεό με σωματικές διαστάσεις {Κοράνιο 3: 73· 36:83· 38:75· 68:42}¹³³⁰. Κατά συνέπεια, η όλη ως άνω επιχειρηματολογία του al-Ṭabarī περί των δώδεκα θείων «ιδιοτήτων» απηχεί τις θέσεις των μουταζιλιτών. Ο ίδιος, ως μουταζιλίτης, δεν μπορεί να δεχθεί, ότι δύναται να μετέχει ο Θεός σε όλες αυτές τις ανθρώπινες ενέργειες, ακόμη και εάν έγινε

¹³²⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 72. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «If someone denies that these conditions we have mentioned affected Christ, we can show this through the Gospel, because Matthew says in Chapter 2 of his Gospel that Christ fasted forty days and nights, and afterwards was hungry. And Matthew says at the end of Chapter 10 of his Gospel that he left that place and went to his own town. And Luke says at the end of his Gospel in Chapter 21 that when the situation pressed upon him and he was hemmed in by doubt, Christ was praying wearily and sweating drops as though of blood».

¹³²⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «Mark says in Chapter 3 of his Gospel that Christ was sleeping on a pillow in the boat when the disciples went up to him and roused him».

¹³²⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «And the items that have been mentioned earlier, they are many».

¹³²⁷ A. Ṣobhy, *Fī 'Ilm al-Kalām*, (1), όπ. παρ., σσ. 121-129.

¹³²⁸ A. Ṣobhy, *Fī 'Ilm al-Kalām*, (1), όπ. παρ.

¹³²⁹ A. Ṣobhy, *Fī 'Ilm al-Kalām*, (1), όπ. παρ.

¹³³⁰ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, όπ. παρ., σ. 151.

άνθρωπος.

γ) Το ζήτημα της αποδοχής της θεότητας του Χριστού

Το τρίτο σημείο της πολεμικής του al-Ṭabarī αφορά κάποιες ενστάσεις του σχετικά με ορισμένα επιχειρήματα των χριστιανών υπέρ της θεότητας του Ιησού Χριστού. Παρουσιάζει τα συγκεκριμένα επιχειρήματα των χριστιανών και στη συνέχεια επιχειρεί να τα αντικρούσει και να τα ανατρέψει. Το πρώτο σημείο, στο οποίο αναφέρεται, είναι η υπερφυσική γέννηση του Χριστού. Ένα από τα χριστιανικά επιχειρήματα υπέρ της θεότητας του Χριστού είναι, ότι ο Ιησούς γεννήθηκε με υπερφυσικό τρόπο, δηλ. άνευ σπέρματος ανδρός¹³³¹. Ωστόσο, για τον μουσουλμάνο λόγιο, το γεγονός, ότι ο Χριστός γεννήθηκε με εξαιρετικό τρόπο και όχι όπως ο υπόλοιπος κόσμος δεν αποτελεί εξαίρεση, ούτε προνόμιο, αφού κατ' αυτόν και ο Αδάμ (*Adām*) δημιουργήθηκε με ανάλογο τρόπο και μάλιστα, χωρίς μητέρα και χωρίς πατέρα¹³³². Είναι προφανές, ότι ο al-Ṭabarī, διατυπώνοντας το επιχείρημα αυτό, έχει υπόψη του σχετική κορανική αναφορά, κατά την οποία η γέννηση του Χριστού παραλληλίζεται με τη δημιουργία του Αδάμ: «*Η κατάσταση του Ιησού μπροστά στον Allāh είναι όμοια με εκείνη του Αδάμ, που τον έπλασε από χώμα και έπειτα του είπε "γεννηθήτω" και έγινε*» {Κοράνιο 3:59}. Στη σύγχρονη ισλαμική σκέψη, οι μουσουλμάνοι λόγιοι πολλές φορές συνέδεσαν την υπερφυσική γέννηση του Χριστού με την αναχώρησή του απ' αυτό τον κόσμο. Ο Muḥammad Metwali al-Sha'rawī παρατηρεί, ότι λόγω του ότι ο Χριστός γεννήθηκε με έναν ξεχωριστό και μοναδικό τρόπο, γι' αυτό και εγκατέλειψε αυτό τον κόσμο με έναν ανάλογα ξεχωριστό και μοναδικό τρόπο, αναληφθείς στους ουρανούς¹³³³.

Ο ισχυρισμός αυτός του al-Ṭabarī είναι ένα συχνό επιχείρημα, το οποίο χρησιμοποίησαν αρκετοί μουσουλμάνοι συγγραφείς στα πολεμικά τους έργα κατά του Χριστιανισμού, μέσα από τα οποία επιχειρούσαν να αναιρέσουν τη θεότητα του Χριστού. Ο al-Jāhiz, επί παραδείγματι,

¹³³¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 99. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 143: «*If you say that you make him God because of the wonder of his birth and circumstances*».

¹³³² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*...his birth and being are no more wonderful than the existence of Adam, because he had no mother or father*».

¹³³³ M. Al-Sha'rawī, *Qiṣaṣ al-anbiyā' w m'aha sīrat al-rasūl*, όπ. παρ., σσ. 457-459.

χρησιμοποιεί ένα ανάλογο επιχείρημα. Υποστηρίζει όμως επιπλέον, ότι η θέση του Αδάμ ήταν σπουδαιότερη από αυτή του Χριστού, αφού, σε αντίθεση με τον Χριστό, ο Αδάμ είχε ως οίκο του τον Παράδεισο, ενώ ταυτόχρονα τον υπηρετούσαν οι άγγελοι, ενώ η επικοινωνία με τον Θεό ήταν άμεση, πρόσωπο προς πρόσωπο, χωρίς τη διαμεσολάβηση ενός αγγέλου ή ενός απεσταλμένου του Θεού, ενώ παράλληλα γνώριζε όλα τα ονόματα των πραγμάτων¹³³⁴. Δεδομένου, ότι ο al-Jāhiz είναι αρχαιότερος του al-Ṭabarī, ενώ ο ίδιος θεολογικά ανήκει και αυτός στην ομάδα των μουταζιλιτών, μπορεί εύλογα να υποστηριχθεί, ότι το επιχείρημα αυτό το δανείσθηκε ο al-Ṭabarī από τον προγενέστερό του τον al-Jāhiz.

Ο al-Ṭabarī υπογραμμίζει, ότι και τα όντα της πνευματικής Δημιουργίας, όπως οι άγγελοι και γενικά ο νοητός κόσμος, δημιουργήθηκαν από τον Θεό ομοίως, χωρίς πατέρα και χωρίς μητέρα, αλλά και χωρίς κάποια άλλη προϋπάρχουσα ουσία¹³³⁵. Για τον al-Ṭabarī, το γεγονός, ότι ο Χριστός γεννήθηκε με αυτόν τον υπερφυσικό τρόπο, χωρίς πατέρα, δεν αποτελεί απόδειξη τυχόν ξεχωριστής ιδιότητάς του και ασφαλώς ούτε της θεότητάς του, αφού και άλλα όντα μέσα στην κτίση έχουν δημιουργηθεί με ανάλογο τρόπο, όπως λ.χ. ο Αδάμ, οι άγγελοι και γενικά ο πνευματικός κόσμος.

Το δεύτερο επιχείρημα των χριστιανών, το οποίο αναιρεί ο μουσουλμάνος λόγιος, είναι, ότι ο Χριστός έκανε σημεία, θαύματα¹³³⁶. Οι χριστιανοί υποστηρίζουν, ότι μια ισχυρή απόδειξη υπέρ της θεότητας του Ιησού είναι, ότι έκανε θαύματα κατά τη διάρκεια της δημοσίας δράσεώς του επί της γης, όπως: ανάσταση νεκρών, προσφορά τροφής και βράδισμα επί των υδάτων της θαλάσσης¹³³⁷. Όμως, η επιτέλεση θαυμάτων δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση απόδειξη υπέρ της θείας φύσεως του

¹³³⁴ Al-Jāhiz, *Al-Mukhtār fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 83.

¹³³⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «Nor is Christ's birth more wonderful either than the birth of the angels and spirits, who have no male or female progenitor or clay or material component, and none of them is called a god».

¹³³⁶ Σχετικά με το αντεπιχείρημα των μουσουλμάνων πάνω σε αντίστοιχα χριστιανικά επιχειρήματα, σε μια άλλη συνάφεια που αφορά σε άλλο αντίστοιχο επιχείρημα ενός άλλου μουσουλμάνου συγγραφέα, του al-Bāqillānī, αναφέρει ο D. Thomas χαρακτηριστικά: «The argument for Jesus' divinity based on his miracles and Muslim refutations of this was one of the most popular in the polemical literature of the early Islamic period». Βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 101.

¹³³⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 100-101. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «If you say that you make him God because of his manifest signs». Για το θαύμα της βράδισσας του Χριστού επί των υδάτων, (βλ. Ματθ. 14, 22-34).

Χριστού. Τούτο, διότι θαύματα δεν έκανε μόνο ο Χριστός¹³³⁸, αλλά και άλλοι Προφήτες και αγγελιοφόροι του Θεού, ανασταίνοντας και αυτοί νεκρούς, προσφέροντας τροφή στον λαό και βαδίζοντας επάνω στη θάλασσα, όπως έκανε και ο Χριστός¹³³⁹. Ως απόδειξη για την ανάσταση των νεκρών και από άλλους, ο al-Ṭabarī προβάλλει την περίπτωση του Προφήτη Ηλία (*Ilyā*), ο οποίος ανέστησε νεκρό, τον οποίο κατόπιν ευλόγησε¹³⁴⁰. Για το θαύμα του χορτασμού, ο μουσουλμάνος λόγιος επικαλείται το θαύμα του Προφήτη Μωσή (*Mūsā*) που σύμφωνα με αυτόν, διήρκεσε επί σαράντα έτη, κατά το οποίο ο Θεός χορηγούσε αδιαλείπτως στον λαό του, τον Ισραήλ, το μάννα (Εξόδ. 16, 2-8)¹³⁴¹. Σχετικά με το θαύμα, κατά το οποίο ο Χριστός περπάτησε επί των υδάτων, ο al-Ṭabarī τονίζει, ότι ο Μωσής έκανε σπουδαιότερα θαύματα από αυτό του Ιησού: Διέσχισε την Ερυθρά Θάλασσα με το χτύπημα της ράβδου του (Εξόδ. 14, 15-30), ενώ προκάλεσε θαυματουργικά στους Αιγυπτίους καταστροφές, τις λεγόμενες δέκα πληγές: Μετέτρεψε τα ύδατα του ποταμού σε αίμα (Εξόδ. 7, 14-21), βάρραχοι κάλυψαν όλη την επικράτεια της Αιγύπτου (Εξόδ. 8, 1-15), ο αέρας της Αιγύπτου γέμισε με σκνίπες και αλογομυγες (Εξόδ. 8, 16-32) κ.ά.¹³⁴².

¹³³⁸ Το Κοράνιο και κατά συνέπεια το Ισλάμ δέχονται, ότι ο Χριστός έκανε θαύματα κατά τη διάρκεια της αποστολής του. Συγκεκριμένα, το Κοράνιο αναφέρει έξι θαύματα που επιτέλεσε ο Χριστός επί της γης, μεταξύ των οποίων και αναστάσεις νεκρών, ενώ θεωρεί θαύμα ακόμη και την ίδια του τη γέννηση που έγινε άνευ σπέρματος ανδρός.

¹³³⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 100-102. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σσ. 143-147. Ανάλογα επιχειρήματα με αυτά του al-Ṭabarī προβάλλει και ο μεταγενέστερός του, Ibn Qayyim. Βλ. Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-hayārā fi ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 343-344.

¹³⁴⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 101. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 145: «*The prophet Elijah raised a dead person, and he blessed the widow's flour and oil, and so the flour in her jar and the oil in her flask did not give out for seven years. And he asked God, blessed be he, to stop the rain for seven years*». Στο σημείο αυτό ο al-Ṭabarī αναφέρεται προφανώς στην ανάσταση του υιού της χήρας από τα Σαρεπτά της Σιδώνας, τον οποίο ανέστησε ο προφήτης Ηλίας αφού πρώτα προσευχήθηκε στον Θεό (βλ. Γ' Βασ. 17, 20-24).

¹³⁴¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «*If you say that Christ fed thousands of people from some loaves, the prophet of God and the one to whom he spoke, Moses, entreated God, blessed be he, and he fed his people with manna and quails for forty years*».

¹³⁴² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 101-102. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 145-147: «*If Christ called out to the sea and its waves were stilled, Moses struck the sea with his staff and parted it, and great numbers of the People of Israel crossed through the deep. Then he split the hard stone and rock into twelve springs, a spring for each tribe of the People of Israel. He struck the people of Egypt with ten signs which were punishments [...]*

Ο al-Ṭabarī, προκειμένου να απαξιώσει το επιχείρημα των χριστιανών και να αποδείξει, ότι τα θαύματα που έκανε ο Χριστός δεν αποδεικνύουν τη θεότητα του, αφού τα έκανε με τη δύναμη του Θεού, χρησιμοποιεί και άλλα βιβλικά επιχειρήματα και πιο συγκεκριμένα από τον Απόστολο Πέτρο. Παραπέμπει στο βιβλίο των Πράξεων και στο σημείο, όπου ο Απόστολος Πέτρος αναφέρει: «Ἄνδρες Ἰσραηλῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους. Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις οἷς ἐποίησε δι’ αὐτοῦ ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν, καθὼς καὶ αὐτοὶ οἶδατε [...] ὃν ὁ Θεὸς ἀνέστησε» (Πράξ. 2, 22-24)¹³⁴³. Για τον μουσουλμάνο λόγιο, η εν λόγω βιβλική αναφορά αποτελεί ισχυρή μαρτυρία και απόδειξη κατά της θεότητας του Χριστού, διότι προέρχεται από το στόμα μιας κορυφαίας μορφής του Χριστιανισμού, του Σίμωνα, δηλ. του Αποστόλου Πέτρου¹³⁴⁴. Αυτό που καθίσταται σημαντικό από την παραπάνω μαρτυρία του Πέτρου, κατά τον al-Ṭabarī, είναι, ότι ο Πέτρος αποκαλεί τον Χριστό «άνδρα» και μάλιστα «από τον Θεό» και ότι τα σημεία –δηλ. τα θαύματα– που επιτέλεσε τα έκανε με τη δύναμη του Θεού (αφού σημειώνεται: «τέρασι καὶ σημείοις οἷς ἐποίησε δι’ αὐτοῦ»), ενώ ταυτόχρονα, λίγο παρακάτω, λέγεται ρητά, ότι ο Θεός είναι εκείνος που ανέστησε τον Χριστό από τους νεκρούς¹³⁴⁵. Επομένως, το βασικό επιχείρημα του al-Ṭabarī από το εν λόγω χωρίο είναι, ότι ο Πέτρος αποκαλεί τον Χριστό «άνδρα», δηλ. άνθρωπο και μάλιστα εκ Θεού, ενώ ταυτόχρονα αποδίδει όλες τις υπερφυσικές του δυνάμεις, δηλ. τα θαύματα και την ανάστασή του, στον ίδιο τον Θεό. Αυτό το τελευταίο, ότι δηλ. ο Θεός ήταν αυτός που τον ανέστησε από τους νεκρούς και δεν αναστήθηκε ο Χριστός από μόνος του, ο al-Ṭabarī το υπογραμμίζει με ιδιαίτερη έμφαση παραπέμποντας παράλληλα και σε άλλο βιβλικό χωρίο, στο οποίο ο

is that he sent into all their lands blood [...] is that he sent upon themfrogs so that their houses and dwellings were filled with them [...] is that he inflicted lice upon their bodies».

¹³⁴³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 104. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 149: «Simon Peter, the leader of the disciples, says in Chapter 2 of the Stories of the Apostles, which Luke the disciple composed, “Men of Israel, listen to what I have to say: Jesus the Nazarene was a man who appeared to you from God with power, support, and miracles which God caused to happen through him. You handed him over and killed him, but God raised this Jesus from among the dead”».

¹³⁴⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «What testimony is clearer or more obvious than this, and what man among you is more reliable than Simon Peter? ».

¹³⁴⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 104. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σσ. 149-151: «As you have seen, he announced that Christ was a man and that he was from God, and that the signs that appeared were by the command of God, and that God resurrected him from among the dead».

Απόστολος Πέτρος δηλώνει emphaticά: «ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ Κύριον καὶ Χριστὸν αὐτὸν ὁ Θεὸς ἐποίησε, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε» (Πράξ. 2, 36)¹³⁴⁶. Ο al-Ṭabarī δεν παραλείπει να αναφέρει, ὅτι ο Πέτρος εἶπε ἐπίσης: «ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου» (Πράξ. 5, 30)¹³⁴⁷. Δύο σημεῖα εἶναι χαρακτηριστικά στην παραπάνω επιχειρηματολογία του al-Ṭabarī: Το πρώτο εἶναι, ὅτι αποδίδει τα θαύματα του Χριστοῦ στη δύναμη του Θεοῦ. Αυτὴ ἐξάλλου εἶναι ἡ βασικὴ ἰσλαμικὴ διδασκαλία για το ἐν λόγω θέμα. Το Κοράνιο αναφέρει, ὅτι τα θαύματα που ἔκανε ο Χριστός, ἰδιαίτερα τις αναστάσεις νεκρῶν, τα ἔκανε με τὴν ἄδεια του Θεοῦ (*bi-idhn Allāh*) {Κοράνιο 3:49· 5:110} – ἀντίθετα, δηλ. ἀπὸ τὴν χριστιανικὴ διδασκαλία, ἡ ὁποία αποδίδει τα θαύματα του Χριστοῦ στη θεία του φύση.

Το δεύτερο σημεῖο που εἶναι ἐντυπωσιακό εἶναι, ὅτι ο al-Ṭabarī, ἀναφέρεται στην ἀνάσταση του Χριστοῦ, χωρὶς να τὴν επικρίνει ἢ να τὴν ἀπορρίπτει. Τούτο χαρακτηρίζεται ἐντυπωσιακό διότι, ὡς γνωστόν, το Ἰσλάμ δεν ἀποδέχεται τὴν ἀνάσταση του Χριστοῦ, ἀφοῦ οὕτως ἢ ἄλλως ἀρνείται το ἴδιο το γεγονός τῆς σταυρώσεώς του, ἀφοῦ θεωρεῖ, ὅτι ο Χριστός δε φονεύθηκε, ἀλλὰ ἀναλήφθηκε στους οὐρανοὺς¹³⁴⁸.

Στο πλαίσιο τῆς ἀναιρετικῆς του προσπάθειας, ο al-Ṭabarī σημειώνει, ὅτι, ἐὰν ἐπιπλέον προβάλλουν οἱ χριστιανοὶ ὡς ἓνα ἀκόμη ἐπιχείρημα, ὅτι ο τελευταῖος εἶναι Θεός, ἐπειδὴ ἀναλήφθηκε στους οὐρανοὺς, τότε, θα πρέπει να θεωρηθοῦν θεοὶ καὶ οἱ Προφῆτες Ἡλίας¹³⁴⁹ καὶ Ἐνώχ (*Idrīs*)¹³⁵⁰, οἱ ὁποῖοι καὶ αὐτοὶ με τὴ σειρά τους ἀναλήφθηκαν καὶ παρὰλληλα

¹³⁴⁶ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. καὶ R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ., σ. 151: «In Chapter 5 of this section Simon says, "The God of our fathers raised up Jesus Christ whom you killed, and you were doing wrong"».

¹³⁴⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. καὶ R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «Simon Peter says in this book, following the previous words, "Know, men of Israel, it is certain knowledge that God made this Jesus whom you killed Lord and Christ"».

¹³⁴⁸ H. Michel, *Al-Masīh fīl-Islām*, ὅπ. παρ., σσ. 213-238.

¹³⁴⁹ Για τὴν ἀνάληψη του Προφήτη Ἡλία ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἀναφέρει χαρακτηριστικά: «καὶ ἐγένετο αὐτῶν πορευομένων, ἐπορεύοντο καὶ ἐλάλουν· καὶ ἰδοὺ ἄρμα πυρὸς καὶ ἵπποι πυρὸς καὶ διέστειλαν ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων, καὶ ἀνελήφθη Ἡλιοῦ ἐν συσσεισμῶ ὡς εἰς τὸν οὐρανόν» (Δ' Βασ. 2, 11).

¹³⁵⁰ Για τὴν ἀνάληψη του Ἐνώχ στην Παλαιὰ Διαθήκη ἀναφέρεται χαρακτηριστικά: «καὶ ἐνῆρέστησεν Ἐνώχ τῷ Θεῷ καὶ οὐχ εὕρισκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ Θεός» (Γεν. 5, 24). Στο Κοράνιο, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ο *Idrīs* που ἀναφέρεται στο χωρίο Κοράνιο 19:56-57, συχνά ταυτίζεται με τὸν Ἐνώχ.

παραμένουν ζωντανοί στον ουρανό¹³⁵¹. Είναι χαρακτηριστικό, ότι αρκετοί μουσουλμάνοι συγγραφείς, μέσα από ανάλογα πολεμικά έργα κατά του Χριστιανισμού, παρουσίασαν ανάλογα επιχειρήματα με αυτό του al-Ṭabarī. Επί παραδείγματι, ο Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350)¹³⁵², πέραν από τις δύο προφητικές προσωπικότητες του Ενώχ και του Ηλία, αναφέρει, ότι και άλλα πρόσωπα αναλήφθηκαν στους ουρανούς, στα οποία ποτέ δεν τους αποδόθηκε ο τίτλος της θεότητας, όπως λ.χ. ο ίδιος ο Προφήτης του Ισλάμ, ο Μωάμεθ (ο οποίος αναλήφθηκε στους ουρανούς, κατά την ισλαμική παράδοση)¹³⁵³, ή ακόμα και άγγελοι, ή και οι πιστοί, οι οποίοι εγκαταλείπουν αυτή τη ζωή και ανεβαίνουν στον ουρανό¹³⁵⁴. Άλλωστε, όπως επισημαίνει ο David Thomas, οι μουσουλμάνοι λόγιοι στην πολεμική τους κατά του Χριστιανισμού, κατέφυγαν σε μια σύγκριση ανάμεσα στα θαύματα των Προφητών της Παλαιάς Διαθήκης με εκείνα του Χριστού, προκειμένου να αναιρέσουν τη θεότητά του και να τονίσουν,

¹³⁵¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 105. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «If you say that you have made him God because he ascended into heaven, well, Enoch and Elijah ascended into heaven and they are both there alive, revered until now and unharmed. Are you not satisfied with this example and explanation?».

¹³⁵² Μια καλή μελέτη που πραγματεύεται το πολεμικό έργο κατά του Χριστιανισμού, αλλά και του Ιουδαϊσμού, του Ibn Qayyim, βλ. J. Hoover, «The Apologetic and Pastoral Intentions of Ibn Qayyim Al-Jawziyya's Polemic against Jews and Christians», στο: *The Muslim World* 100.4 (2010), σσ. 476-89.

¹³⁵³ Η ανάληψη του Μωάμεθ στον ουρανό αφορά μια συγκλονιστική εμπειρία, την οποία βίωσε ο Προφήτης του Ισλάμ. Πρόκειται για το νυκτερινό ταξίδι του Μωάμεθ (*al-ʿIsrā wal-Miʿrāj*), όπως αναφέρεται στην ισλαμική θεολογία. Το ταξίδι αυτό, στην ουσία αφορά δύο ταξίδια, τα οποία έλαβαν χώρα μέσα σε μια νύκτα. Το πρώτο αφορά ένα γήινο ταξίδι, ενώ το δεύτερο ένα ουράνιο, υπερφυσικό. Κατά το πρώτο ταξίδι (*al-ʿIsrā*) ο Προφήτης του Ισλάμ λέγεται, ότι μεταφέρθηκε δια θαυμαστού τρόπου από τη Μέκκα στην Ιερουσαλήμ, όπου έζησε μια συγκλονιστική εμπειρία. Στο δεύτερο (*al-Miʿrāj*) ταξίδι, ο Μωάμεθ αναλήφθηκε από τη γη στους ουρανούς. Πρόκειται για ουράνιες αναβάσεις, στις οποίες βίωσε μια σειρά από συγκλονιστικές εμπειρίες, ο Άραβας Προφήτης. Η αφήγηση του ταξιδιού αυτού έχει ως εξής: «Εμφανίσθηκε ενώπιον του ο αρχάγγελος Γαβριήλ μαζί με ένα υπερφυσικό ζώο το (*al-Burāq*) και τον προσκάλεσε να μεταβεί μαζί του σε δύο ταξίδια. Αρχικά μεταφέρθηκαν από τη Μέκκα προς την Ιερουσαλήμ στο πιο «Μακρινό Τέμενος». Εκεί ο Προφήτης του Ισλάμ προσευχήθηκε με τους κορυφαίους Προφήτες και αγγελιοφόρους του Θεού. Αφού ολοκλήρωσε την προσευχή του, στη συνέχεια ο Μωάμεθ μεταφέρθηκε μαζί με το υπερφυσικό ζώο και τον αρχάγγελο Γαβριήλ στους ουρανούς. Εκεί ανελήφθη στους επτά ουρανούς, όπου συναντήθηκε και πάλι με τους κορυφαίους Προφήτες του Θεού (τον Αδάμ, τον Ιησού, τον Ιωάννη τον πρόδρομο, τον Ιωσήφ, τον Ενώχ, τον Ααρών, τον Μωυσή και τον Αβραάμ). Φθάνοντας στην κορυφή του ουρανού, ο Προφήτης του Ισλάμ συνομίλησε με τον Θεό, ο οποίος του υπαγόρευσε τις προσευχές των μουσουλμάνων. Αφού ολοκλήρωσε το ταξίδι αυτό ο Μωάμεθ, μεταφέρθηκε και πάλι στη Μέκκα, από την οποία προήλθε. Βλ. Muslim ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (1), όπ. παρ., σ. 86.

¹³⁵⁴ Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 347-348.

ότι ο Χριστός δεν παρουσιάζει κάτι διαφορετικό από τους άλλους Προφήτες¹³⁵⁵. Βέβαια, πριν από τον al-Ṭabarī και άλλοι μουσουλμάνοι συγγραφείς χρησιμοποίησαν ανάλογα επιχειρήματα, συγκρίνοντας τα θαύματα του Χριστού με αυτά των Προφητών της Παλαιάς Διαθήκης, όπως λ.χ. ο al-Jāhiz¹³⁵⁶. Η πρωτοτυπία του al-Ṭabarī στην προκειμένη περίπτωση, ευρίσκεται στο γεγονός, ότι παραθέτει λεπτομερώς τα θαύματα αυτά των Προφητών της Παλαιάς Διαθήκης, σε αντίθεση με τους άλλους μουσουλμάνους συγγραφείς, οι οποίοι είναι συνοπτικοί.

Ο al-Ṭabarī, στο ίδιο πλαίσιο, παρουσιάζει και άλλα σχετικά επιχειρήματα, προκειμένου να επισφραγίσει την επιχειρηματολογία του και να αναιρέσει κάθε χριστιανικό επιχείρημα υπέρ της θεότητας του Χριστού. Στο επιχείρημα των χριστιανών, ότι ο Χριστός είναι Θεός, επειδή οι Προφήτες τον αποκάλεσαν «Θεός» και «Κύριο», ο al-Ṭabarī υπενθυμίζει, ότι η λέξη «Θεός», σε όλες τις γλώσσες του κόσμου, δεν αναφέρεται μόνο στον άκτιστο Θεό, αλλά έχει ευρύτερη σημασία¹³⁵⁷. Επιχειρώντας μάλιστα να καταστήσει το επιχείρημά του σαφές, υπογραμμίζει, ότι αρκετοί λαοί, όπως λ.χ. οι Ινδοί, οι Ρωμαίοι, οι Ιουδαίοι, οι Πέρσες κ.λπ., αποκαλούν Θεό το βασιλέα τους, ενώ ταυτόχρονα τα άστρα και τα ουράνια σώματα τα αποκαλούν και αυτά θεούς¹³⁵⁸. Προκειμένου να τεκμηριώσει κάτι τέτοιο και βιβλικά, ότι δηλ. η λέξη «Θεός» έχει ευρύτερη σημασία και δεν αφορά αποκλειστικά στον άκτιστο και Δημιουργό Θεό, καταφεύγει σε διάφορα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης. Ένα από τα επιχειρήματά του από την Αγία Γραφή προέρχεται από το βιβλίο της Εξόδου, στο σημείο όπου ο Θεός λέγει στον Μωυσή: «ἰδὸν δέδωκά σε θεὸν Φαραώ» (Εξόδ. 7, 1), ενώ προσφεύγει και στους Ψαλμούς του Δαυΐδ και συγκεκριμένα στο εξής

¹³⁵⁵ Για σχετικές μελέτες αναφορικά με την ισλαμική αντίληψη περί των θαυμάτων του Χριστού, βλ. D. Thomas, «Miracles in Islam», στο: *The Cambridge Companion to Miracles*, επιμ. G. H. Twelftree, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, σσ. 199-215. Βλ. επίσης του ιδίου, «The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic», στο: *JSS* 39 (1994), σσ. 221-243.

¹³⁵⁶ Al-Jāhiz, *Al-Mukhtār fī l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 24-25.

¹³⁵⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «If you say that you have made him God particularly because the prophets call him God and Lord, then know that in all languages the name "god" has been used for beings other than God».

¹³⁵⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «The Indians, the Romans, the Syrians, the Hebrews, the Persians and the Egyptians have always called their kings "god", and they call all the stars lights and gods of heaven». Προφανώς, στο σημείο αυτό ο al-Ṭabarī αναφέρεται στις ειδωλολατρικές συνήθειες των λαών αυτών.

χωρίο: «Ὁ Θεὸς ἔσθη ἐν συναγωγῇ θεῶν» (Ψαλμ. 81, 1)¹³⁵⁹. Στην ίδια συνάφεια, παραπέμπει και στο ακόλουθο χωρίο: «ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες» (Ψαλμ. 81, 6), σημειώνοντας, μάλιστα, ότι από την παραπάνω μαρτυρία γίνεται σαφές, ότι η λέξη «θεός» αφορά και στους Προφήτες, δηλ. τους ανθρώπους¹³⁶⁰. Το ίδιο επιχείρημα χρησιμοποιείται και από τον μουσουλμάνο λόγιο, Ibn Qayyim¹³⁶¹. Μάλιστα, εάν και ανήκει σε διαφορετική θεολογική ομάδα, ωστόσο προσφεύγει στα ίδια ακριβώς βιβλικά επιχειρήματα με τον al-Ṭabarī. Με δεδομένο, ότι ο al-Ṭabarī υπήρξε από τους πρώτους μουσουλμάνους που έγραψαν πολεμικά έργα κατά του Χριστιανισμού, μπορεί εύλογα να συναχθεί το συμπέρασμα, ότι πιθανόν ο Ibn Qayyim να δανείσθηκε αρκετά από τα επιχειρήματα του προγενεστέρου του al-Ṭabarī, παρ' όλο που και οι δύο προέρχονται από διαφορετικές σχολές σκέψης.

Ολοκληρώνοντας την επιχειρηματολογία του, ο al-Ṭabarī ισχυρίζεται ακόμη, ότι υπάρχουν μαρτυρίες από τους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης, αλλά και από τον ίδιο τον Απόστολο Παύλο, ότι ο Χριστός όχι μόνο δεν είναι Θεός, αλλά είναι άνθρωπος και μάλιστα κατώτερος από τους αγγέλους, αποτελούμενος από σάρκα και αίμα¹³⁶². Σχετικά με τις προφητικές μαρτυρίες της Παλαιάς Διαθήκης, ολοκληρώνει την επιχειρηματολογία του παραπέμποντας στο ακόλουθο χωρίο, το οποίο, κατ' αυτόν, προφητεύει τον Ιησού Χριστό: «τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ; ἢ υἱὸς ἀνθρώπου, ὅτι ἐπισκέπη αὐτόν; ἠλάττωσας αὐτόν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν, καὶ κατέστησας αὐτόν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου· πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν

¹³⁵⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ., σ. 153: «And God almighty said to Moses (peace be upon him) in the book of the story of the Exodus, "I have made you a god to Pharaoh." David (peace be upon him), speaking to the people through the Spirit, says in Psalm 82, "He stood up in the assembly of gods." This is "gods" in Hebrew, as we have said, but those who have translated it into Syriac have made changes to it and said, "God dwelt in the assembly of angels"».

¹³⁶⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «In this Psalm, speaking to the people through the Spirit, he says, "I thought you were gods, and all of you sons of God", declaring that the term "gods" and the term "sonship" were also used for humans».

¹³⁶¹ Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 348-349.

¹³⁶² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 106. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «Paul employs these words to confirm Christ, though the prophet David announces that Christ was a man and a human under command, and that he was below the angels, flesh and blood».

αὐτοῦ» (Ψαλμ. 8, 5-7)¹³⁶³.

Με δεδομένη την τριπλή επιχειρηματολογία του al-Ṭabarī, μπορεί εύλογα να συναχθεί το συμπέρασμα, ότι ο μουσουλμάνος λόγιος αποπειράται να αναιρέσει τη θεότητα του Ιησού Χριστού αναδεικνύοντας και προβάλλοντας απλώς τα ανθρώπινα στοιχεία του, δηλ. την ανθρώπινη φύση του. Φαίνεται, ότι δε λαμβάνει υπόψη του αρκετά σημεία της Βίβλου, τα οποία εκ των πραγμάτων αναφέρονται στη θεία φύση του Χριστού. Αγνοεί σημαντικά χωρία της Αγίας Γραφής, όπως είναι λ.χ. η αναφορά του Αποστόλου Παύλου, ο οποίος αποκαλεί τον Χριστό «ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς ἐὺλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν» (Ρωμ. 9, 5), ένα βιβλικό χωρίο, το οποίο, όπως θα φανεί στη συνέχεια, το χρησιμοποιεί και ο Κόπτης θεολόγος, όπως και άλλες σαφέστερες δηλώσεις του Παύλου (λ.χ. ὅτι στον Χριστό «κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς» [Κολ. 2, 9]) κ.ά. Ταυτόχρονα, σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του αναφορικά με τις δώδεκα θείες «ιδιότητες», στις οποίες δε μετέχει ο Χριστός, ο al-Ṭabarī δε λαμβάνει υπόψη του, ότι τα Ευαγγέλια αποδίδουν στον Χριστό ποικίλες θείες ιδιότητες και θεία χαρακτηριστικά γνωρίσματα. Αγνοεί, συγκεκριμένα, ότι ο Χριστός υπήρχε πριν τη δημιουργία του κόσμου («καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῶ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί» [Ιωάν. 17, 5]), ότι είναι δημιουργός του κόσμου («πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν» [Ιωάν. 1, 3]), ότι είναι αιώνιος («Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας» [Εβρ. 13, 8]) και ότι θα είναι παρών μέχρι το τέλος του κόσμου («ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος» [Ματθ. 28, 20])¹³⁶⁴. Ακόμη αγνοεί, ότι ο Χριστός επιδέχεται προσκυνήσεως, λ.χ. από τον εκ γενετής τυφλό (Ιωάν. 9, 38), τον Απόστολο Πέτρο (Λουκ. 5, 8), την αιμορροούσα γυναίκα μετά τη θεραπεία της από τον ίδιο (Μάρκ. 5, 33) κ.ά.¹³⁶⁵. Ο Χριστός επίσης χαρακτηρίζεται στην Αγία Γραφή ως αγαθός και άγιος. Αναφέρεται, επί παραδείγματι, ότι ο αρχάγγελος Γαβριήλ απηύθυνε τα ακόλουθα λόγια στην Παναγία κατά τον ευαγγελισμό της, σχετικά με τον Χριστό: «Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται

¹³⁶³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ.: «David says in Psalm 8, addressing God, great and mighty, and foretelling Christ, "Who is man that you should have remembered him, and the human that you should have commanded him and placed a little below the angels, and clothed him in honour and glory, and made king over your creation?"».

¹³⁶⁴ Shenuda, *Lahūt al-Masīh*, al-Qāhirah: Maṭba'at al-Anba Rwīs, 1991, σσ. 39-41.

¹³⁶⁵ Shenuda, *Lahūt al-Masīh*, ὅπ. παρ., σ. 42 και σσ. 64-65.

ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ» (Λουκ. 1, 35)¹³⁶⁶. Αγνοεῖ, επιπλέον, τη δυνατότητα του Χριστοῦ να συγχωρεῖ αμαρτίες (Ματθ. 9, 2· Μάρκ. 2, 5· Λουκ. 7, 48)¹³⁶⁷. Επίσης αγνοεῖ, ὅτι ο Χριστὸς παρουσιάζεται στα Ευαγγέλια ως κριτὴς του κόσμου («μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ» [Ματθ. 16, 27]) ἢ ως παντογνώστης, αφού, σύμφωνα με τα Ευαγγέλια, ο Χριστὸς γνώριζε τις σκέψεις και ὅ,τι εἶχαν στην καρδιά τους οά Φαρισαῖοι («εἰδὼς δὲ ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν» [Ματθ. 12, 24-25] ἢ «αὐτὸς δὲ ἤδει τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν» [Λουκ. 6, 7-9], δηλ. των Φαρισαίων)¹³⁶⁸. Ο Χριστὸς αναφέρεται ἀκόμη μέσα στα Ευαγγέλια ως σωτήρας και λυτρωτὴς του κόσμου (Ἰωάν. 12, 47· Ματθ. 18, 11· Λουκ. 19, 10) που αποτελεί βασικὴ ιδιότητα του Θεοῦ¹³⁶⁹. Ωστόσο, το πιθανότερο εἶναι να μην αναφέρεται ο al-Ṭabarī, για λόγους τακτικῆς, σε αὐτὰ τα χωρία, αφού ἀπώτερος σκοπὸς του εἶναι, αφενὸς να δικαιολογήσει τη μεταστροφή του στο Ἰσλάμ, αφετέρου, να ἀναιρέσει τη θεότητα του Χριστοῦ και κατ' ἐπέκταση να καταδείξει την ἀπλή ἀνθρωπότητά του.

Πρέπει ἐπίσης να παρατηρηθεῖ, ὅτι ο al-Ṭabarī σε ὀρισμένα σημεῖα της κριτικῆς του, ὅπως αὐτὴ ἐκτέθηκε παραπάνω, φαίνεται να ἀντιφάσκει. Εἰδικότερα, στην πρώτη ἐνότητα της κριτικῆς του που ἔχει να κάνει με τα επτά ρητορικὰ ἐρωτήματα, ἐνῶ ἀπὸ τη μία ἰσχυρίζεται, ὅτι τα Ευαγγέλια ἀρνοῦνται με σαφήνεια τη θεότητα του Χριστοῦ, αφού δεν την ἀποδέχονται, ἀπὸ την ἄλλη, σε ἄλλο σημεῖο ὑποστηρίζει την ἀντιφατικότητα των Ευαγγελίων, τα ὁποῖα, ἐνῶ σε ἀρκετὰ σημεῖα ἀναφέρονται στην ἀνθρώπινη φύση του Χριστοῦ, σε ἄλλα σημεῖα ἀναφέρονται στη θεία φύση του, χωρὶς βέβαια για το τελευταῖο να παραπέμπει σε σχετικὰ χωρία¹³⁷⁰.

ii) Η πολεμικὴ του al-Ja'farī

Ο al-Ja'farī ἀφιερώνει και στα τρία πολεμικά του ἔργα ἀπὸ δύο ἐνότητες γύρω ἀπὸ το ζήτημα της θεότητας του Χριστοῦ, ἐνῶ παράλληλα κάνει και σε ἄλλες ἐνότητες και των τριῶν ἔργων του σποραδικές ἀναφορές σ' αὐτό.

¹³⁶⁶ Shenuda, *Lahūt al-Masīh*, ὅπ. παρ., σ. 69.

¹³⁶⁷ Shenuda, *Lahūt al-Masīh*, ὅπ. παρ., σσ. 72-74.

¹³⁶⁸ Shenuda, *Lahūt al-Masīh*, ὅπ. παρ., σσ. 75-81.

¹³⁶⁹ Shenuda, *Lahūt al-Masīh*, ὅπ. παρ., σσ. 82-87.

¹³⁷⁰ Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 50.

Ειδικότερα, η πρώτη ενότητα και των τριών πολεμικών του έργων αφιερώνεται στην απόπειρα αναιρέσεως της θεότητας του Χριστού, με προσπάθεια να αποδειχθεί, ότι ο Ιησούς είναι δούλος του Θεού, ενώ στην άλλη ενότητα των έργων αυτών παρουσιάζονται επιχειρήματα προκειμένου να αποδειχθεί η προφητική ιδιότητα του Χριστού, ότι δηλ. ο Χριστός είναι απλώς Προφήτης του Θεού και δεν είναι Θεός.

Στην πρώτη ενότητα, στο κλασικό του έργο *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο*, παρουσιάζει περί τις είκοσι αποδείξεις για το ότι ο Χριστός είναι δούλος του Θεού (*'abd Allāh*) και κατ' επέκταση δημιουργημά του, ενώ στο έργο *Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων* προβάλλει δεκατρία ανάλογα επιχειρήματα. Στο έργο του με τίτλο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* αναιρεί τον ισχυρισμό των χριστιανών, ότι ο Χριστός είναι Υιός του Θεού, με πιο ευσύνοπτα αυτή τη φορά επιχειρήματα, επιχειρώντας να αποδείξει, ότι ο τίτλος «Υιός του Θεού» που αποδόθηκε στον Χριστό, είναι στην πραγματικότητα ένας τιμητικός τίτλος, στον οποίο μετείχαν και άλλες προσωπικότητες της Βίβλου εκτός του Χριστού, ενώ παράλληλα, στην ίδια συνάφεια, επιδιώκει να αποδείξει, ότι ο τίτλος «Υιός του Θεού» είναι συνώνυμος με τον τίτλο «δούλος του Θεού».

Στη δεύτερη ενότητα και των τριών έργων του, ο al-Ja'fa'ri προβάλλει τα επιχειρήματά του υπέρ της προφητικής ιδιότητας του Χριστού. Στο μεν πρώτο από τα προμνημονευθέντα έργα του (*Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο*) παρουσιάζει είκοσι έξι επιχειρήματα για το ότι ο Χριστός είναι Προφήτης του Θεού (*ithbāt nubūwat al-Masīh*), ενώ στην αντίστοιχη ενότητα του δευτέρου έργου του (*Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων*), εκθέτει δεκατέσσερα ανάλογα επιχειρήματα. Στο τρίτο έργο (*Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*) υπάρχουν δεκαεπτά ανάλογα επιχειρήματα.

α) Οι βιβλικές αποδείξεις, ότι ο Χριστός είναι δούλος και κτίσμα του Θεού

Ο al-Ja'fa'ri καταφεύγει στα βιβλικά κείμενα, για να αποδείξει, ότι ο Χριστός είναι δούλος του Θεού και κατ' επέκταση για να αναιρέσει τη θεότητά του. Είναι άξιο παρατηρήσεως, ότι ο μουσουλμάνος λόγιος επιλέγει μια συγκεκριμένη λέξη, τη λέξη «δούλος», για να αναφερθεί

στην ανθρώπινη φύση του Χριστού και ταυτόχρονα να αντικρούσει τη θεότητά του. Αυτό το κάνει, κατά την εκτίμησή μας, για δύο βασικούς λόγους: α) Η συγκεκριμένη λέξη («δούλος») χρησιμοποιείται αρκετά στο ισλαμικό λεξιλόγιο για να περιγράψει τον άνθρωπο, ο οποίος είναι δούλος του Δημιουργού Θεού. β) Το ίδιο το Κοράνιο αποδίδει στον Χριστό αυτό τον όρο: «*Είμαι στ' αλήθεια ένας δούλος του Allāh. Μου έδωσε το Βιβλίο [την αποκάλυψη] και με έκανε Προφήτη*» {Κοράνιο 19:30}. Ο σύγχρονος μουσουλμάνος λόγιος Muḥammad Ibn al-'Uthaymin (1925-2001), σχολιάζοντας τη θέση του Ιησού στο Ισλάμ, επισημαίνει, ότι το Κοράνιο αποκαλεί τον Χριστό «δούλο του Θεού» (*'abd Allāh*) ως απάντηση στους χριστιανούς, οι οποίοι τον αποδέχονται ως Θεό, όπως αντίστοιχα τον αποκαλεί Απόστολο και αγγελιοφόρο του Θεού (*rasūl Allāh*) ως απάντηση στους ιουδαίους, οι οποίοι αρνούνται την προφητική και αποστολική του ιδιότητα¹³⁷¹. Γίνεται αντιληπτός ο λόγος, για τον οποίο χρησιμοποιεί τον συγκεκριμένο όρο ο al-Ja'farī.

Ο μουσουλμάνος λόγιος θα βασίσει την επιχειρηματολογία του αρχικά σε τρεις ευαγγελιστές, το Ματθαίο, το Λουκά και τον Ιωάννη και κατόπιν θα συμπεριλάβει άλλα κείμενα της Καινής Διαθήκης, όπως είναι οι Επιστολές του Αποστόλου Παύλου και οι Πράξεις των Αποστόλων. Αυτό που κάνει εντύπωση στην προκειμένη περίπτωση είναι, ότι, προκειμένου ο al-Ja'farī να υποστηρίξει τις θέσεις του, καταφεύγει και σε καινοδιαθηκικά μη ευαγγελικά κείμενα. Πράγματι, αυτό αποτελεί μια ιδιαιτερότητα του εν λόγω συγγραφέως και τούτο, διότι, οι περισσότεροι μουσουλμάνοι, παρότι η Αγία Γραφή των χριστιανών θεωρείται αλλοιωμένη, προτιμούσαν να επιχειρηματολογούν με βάση τα ευαγγελικά κείμενα κυρίως, παραθερώντας έτσι τα άλλα βιβλία της Καινής Διαθήκης (Πράξεις των Αποστόλων, Παύλειες και Καθολικές Επιστολές)¹³⁷². Τούτο συνέβαινε διότι, για τους μουσουλμάνους, αυτά που θεωρήθηκαν ως επί το πλείστον αυθεντικά μέσα στη Γραφή, ήταν τα λόγια του Ιησού¹³⁷³.

Ο al-Ja'farī παραπέμπει στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου και

¹³⁷¹ M. Ibn Al-'Uthaymin, *Al-qawāl al-mufīd 'alāh kitāb al-tawhīd*, (1), Tahqīq Sulaymān Ibn 'Abd Allāh, Dār al-'Āṣima, 1994, σσ. 68-69.

¹³⁷² Για το πώς βλέπουν οι μουσουλμάνοι τη Βίβλο, βλ. το σχετικό κεφάλαιο σσ. 448-450 και ιδιαίτερα την ισλαμική κριτική στις σσ. 452-456.

¹³⁷³ Βλ. M. Beaumont, «Muslim Readings of John's Gospel in the 'Abbasid Period», στο: *Islam and Christian-Muslim Relations* 19 (2008), 179-197, σ. 180.

συγκεκριμένα στο χωρίο «ἰδοὺ ὁ παῖς μου» (Ματθ. 12, 18)¹³⁷⁴, το οποίο επαναλαμβάνει την προφητεία του Προφήτη Ησαΐα (Ησ. 42,1), στην οποία ο Χριστός αποκαλείται «παῖς», δηλ. δούλος του Θεού¹³⁷⁵. Αξίζει, βέβαια, να αναφερθεί, ότι ο μουσουλμάνος λόγιος παραθέτει το εν λόγω χωρίο με διαφορετική διατύπωση, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Για να τεκμηριώσει βιβλικά την άποψή του αυτή, ότι δηλ. η λέξη «παῖς» έχει την έννοια του δούλου στα σχετικά κείμενα, προσφεύγει και σε άλλα χωρία, όπως λ.χ. εκείνο της Γενέσεως που κάνει λόγο για τους «παῖδες», δηλ. τους τριακοσίους δεκαοκτώ δούλους του Αβραάμ, με τους οποίους ο τελευταίος κατεδίωξε τους αιχμαλώτους του ανιψιού του Λώτ, νικώντας τους και απελευθερώνοντάς τον (Γεν. 14, 1-16)¹³⁷⁶. Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο al-Ja'farī, παρότι σε άλλη συνάφεια, όπως θα φανεί πιο κάτω, επιχειρεί να αποδείξει, ότι το συγκεκριμένο χωρίο (Ησ. 42,1), όπως και αρκετά χωρία από το βιβλίο του Προφήτη Ησαΐα, αφορούν σε προφητείες που σχετίζονται με το πρόσωπο του Μωάμεθ και όχι με τον Χριστό¹³⁷⁷, εντούτοις, εδώ συλλαμβάνεται να αντιφάσκει. Στην προκειμένη περίπτωση επιχειρεί να συσχετίσει το συγκεκριμένο χωρίο με προφητεία που αναφέρεται στον Ιησού.

Επικαλούμενος το Ευαγγέλιο, ο al-Ja'farī καταφεύγει στην ευαγγελική διήγηση που αφορά στη βάπτιση του Χριστού από τον Ιωάννη τον Βαπτιστή («...βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἀνέβη εὐθὺς ἀπὸ τοῦ ὕδατος» [Ματθ. 3,

¹³⁷⁴ Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 27. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 123-124.

¹³⁷⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 27-28. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 123-128.

¹³⁷⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 28. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 128-129. Εκτός από το ανωτέρω βιβλικό χωρίο, ο al-Ja'farī καταφεύγει και σε άλλα βιβλικά χωρία, προκειμένου να αποδείξει, ότι ο ὅρος «παῖς» έχει την έννοια του δούλου στα βιβλικά κείμενα (βλ. Μάρκ. 14, 66-72· Λουκ. 1, 52 κ.α.). Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 28-30. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 129-139. Ταυτόχρονα, εκτός από τα βιβλικά κείμενα, προσφεύγει και σε ανάλογα κορανικά κείμενα, προκειμένου να αποδείξει το ίδιο, ότι δηλ. η λέξη αυτή αναφέρεται στον δούλο· βλ. ἐπὶ παραδείγματι, Κοράνιο 18:60 κ.α.

¹³⁷⁷ Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 387-388. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 400-401.

13-17])¹³⁷⁸. Για τον al-Ja'farī, το στοιχείο που ανατρέπει και αναιρεί τη θεότητα του Χριστού στο συγκεκριμένο χωρίο είναι, ότι ο Ιησούς βαπτίζεται από τον Ιωάννη τον Πρόδρομο, δηλ. από έναν δούλο του Θεού και δημιουργημά του¹³⁷⁹. Ο μουσουλμάνος λόγιος διερωτάται, χωρίς να μπορεί να εξηγήσει και να αποδεχθεί, πώς είναι δυνατόν ο Ιησούς Χριστός, ο οποίος είναι Θεός σύμφωνα με τη χριστιανική διδασκαλία, να βαπτίζεται από έναν δούλο του Θεού, τον Ιωάννη τον Βαπτιστή¹³⁸⁰. Όμως, πέραν τούτου, αυτό που ενισχύει ακόμη περισσότερο το επιχείρημα του al-Ja'farī είναι το ότι, εάν πράγματι ο Χριστός ήταν Θεός, τότε θα όφειλε ο Ιωάννης ο Βαπτιστής, ως αγγελιοφόρος του Θεού, να το γνώριζε και να το διέδιδε με το κήρυγμά του, ειδικότερα κατά τη βάπτιση του Ιησού, κρίζοντας και αναγγέλλοντας στον κόσμο, ότι βαπτίζει τον Θεό που έγινε άνθρωπος προκειμένου να σώσει το ανθρώπινο γένος¹³⁸¹. Θα έπρεπε, δηλ. ο Ιωάννης να μαρτυρούσε για τη θεότητα του Χριστού κατά την ώρα της βαπτίσεώς του στον Ιορδάνη ποταμό¹³⁸². Ο al-Ja'farī καταφεύγει επίσης και σε άλλη βιβλική αναφορά που σχετίζεται με τον Ιωάννη τον Βαπτιστή. Αναφέρεται ειδικότερα στη γνωστή διήγηση του θανάτου του, κατά την οποία ο βασιλέας Ηρώδης διέταξε τον αποκεφαλισμό του, κατόπιν αιτήματος της Ηρωδιάδος («...ἀπεκεφάλισε τὸν Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ» [Ματθ. 14, 1-12])¹³⁸³. Με βάση το χωρίο αυτό, ο al-Ja'farī παρουσιάζει δύο λόγους για τους οποίους αποδεικνύεται, ότι ο Χριστός είναι δούλος του Θεού: α) Στο εν λόγω χωρίο ο Χριστός θεωρείται, ότι είναι ο Ιωάννης ο Βαπτιστής, ο οποίος αναστήθηκε («οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής· αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν» [Ματθ. 14, 2])¹³⁸⁴. Κάτι τέτοιο, για τον al-Ja'farī, δεν αρμόζει στο μεγαλείο του Χριστού, εάν πράγματι είναι Θεός, αφού δε δύναται να συγχέεται ο Θεός με το

¹³⁷⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὄπ. παρ., σ. 30. Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί, ότι ο μουσουλμάνος λόγιος παραθέτει το συγκεκριμένο χωρίο με διαφορετική διατύπωση από το πρωτότυπο, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹³⁷⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὄπ. παρ., σσ. 30-31.

¹³⁸⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὄπ. παρ.

¹³⁸¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὄπ. παρ., σ. 31.

¹³⁸² Το επιχείρημα αυτό έχει και συνέχεια, η οποία όμως αφορά σε άλλο θεολογικό θέμα, το οποίο έχει να κάνει με το Άγιο Πνεύμα.

¹³⁸³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὄπ. παρ., σ. 38. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο μουσουλμάνος λόγιος παραθέτει το συγκεκριμένο χωρίο με διαφορετική διατύπωση από το πρωτότυπο, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹³⁸⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὄπ. παρ.

δημιούργημά του¹³⁸⁵. β) Εάν ληφθεί υπόψη, ότι οι μαθητές του Χριστού είναι εκείνοι που ενημέρωσαν τον Χριστό για τον θάνατο του Ιωάννη (καθώς, σύμφωνα με το κείμενο: «καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤραν τὸ σῶμα καὶ ἔθαψαν αὐτό, καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ» [Ματθ. 14, 12]), αυτομάτως, παρατηρεῖ ο al-Ja'farī, συνάγεται το συμπέρασμα, ότι ο Χριστός δεν είναι Θεός, αφού, εάν πράγματι ήταν Θεός, θα ὀφείλε να γνωρίζε το συγκεκριμένο γεγονός, εφ' ὅσον ο Θεός οφείλει να γνωρίζει τα πάντα, ὅπως αναφέρει με ἔμφαση το Κοράνιο: «Μα [εἶναι δυνατόν] ὁ Κύριος Δημιουργός να μη γνωρίζει [τον ἄνθρωπο] αὐτόν που ὁ ἴδιος ἔχει πλάσει, ὄντας ὁ μόνος γνώστης των ανεξήγητων μυστικῶν της δημιουργίας, ἐνῶ συγχρόνως εἶναι ὁ μόνος ἐνήμερος για κάθε ἐξέλιξη;» {Κοράνιο 67:14}¹³⁸⁶. Δεν εἶναι τυχαίό το γεγονός, ότι ο al-Ja'farī αναφέρεται στον Ιωάννη τον Βαπτιστή. Πρόκειται για μια σημαντική προσωπικότητα της ισλαμικῆς θρησκείας. Για το Ισλάμ, ο Ιωάννης ο Βαπτιστής θεωρεῖται Προφήτης του Θεοῦ και ονομάζεται Yahyā ibn Zakariyā, δηλ. ο Ιωάννης ο υἱός του Ζαχαρία. Μάλιστα θεωρεῖται ἀπὸ τους μεγαλύτερους Προφῆτες, αφού ἔλαβε την προφητικὴ κλήση σε μικρὴ ηλικία. Αξίζει ἐπίσης να αναφερθεῖ, ότι το ὄνομά του ἀπαντάται πέντε φορές στο Κοράνιο {Κοράνιο 3:39· 6:85· 19:7 και 12-15· 21:90}. Το Κοράνιο ἀναφέρει τα ἀκόλουθα για το πρόσωπό του: «"Ω, Ιωάννη [Yahyā]! Πάρε και ἐκτέλεσε με δύναμη το Βιβλίο". Και του δώσαμε τη Σοφία, παρ' ὅλο που ἦταν νεαρός, και το ἔλεος [για ὅλα τα δημιουργήματα] ἀπὸ τα δικά Μας [χαρίσματα] και την ἀγνότητα. Και ἦταν θεοσεβής, και καλοκάγαθος προς τους γονεῖς του, και δεν ἦταν οὔτε περήφανος οὔτε ἀντάρτης. Και η εἰρήνη πάνω του, την ἡμέρα που εἶχε γεννηθεῖ, και την ἡμέρα που θα πεθάνει και την ἡμέρα που θα ἐγερθεῖ για [μια ἄλλη] ζωή» {Κοράνιο 19:12-15}. Σύμφωνα με ἰσχυρισμό του μουσουλμάνου ιστοριογράφου Abū Ishāk al-Tha'labī (-1035), ὅταν γεννήθηκε ο Ιωάννης ο Βαπτιστής, ἀναλήφθηκε στους οὐρανοὺς και κατόπιν ἐπέστρεψε και πάλι στον πατέρα του, τον Ζαχαρία, ὅπου γέμισε τον οἶκο του με φως και ὁμορφιά του παραδείσου, τον ὁποῖο ἐπισκέφθηκε¹³⁸⁷. Ἐπιπλέον, ο Ιωάννης θεωρεῖται ἀναμάρτητος. Κατὰ μία παράδοση, ο Προφήτης Μωάμεθ εἶχε μαρτυρήσει, ότι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ τον Ἀδάμ και ἔπειτα διέπραξαν ἀμαρτία, ἐκτός ἀπὸ τον Ιωάννη τον

¹³⁸⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹³⁸⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σσ. 38-39.

¹³⁸⁷ Al-Tha'labī, *'Arā'is al-madjālis fī qisas al-anbiyā'*, Tahqiq Farīd al-Shāfi'ī, al-Iskandiriyya: al-Maktaba al-Iskandiriyya, 2000, σ. 422.

Βαπτιστή¹³⁸⁸. Συνοψίζοντας, με τα παραπάνω ο al-Ja'farī επιχειρεί να αναιρέσει τη θεότητα του Χριστού χρησιμοποιώντας διηγήσεις που σχετίζονται με μια σημαντική προσωπικότητα του Ισλάμ, όπως αυτή του Ιωάννη του Βαπτιστή.

Καταφεύγει και στους πειρασμούς του Χριστού από τον διάβολο (Ματθ. 4, 1-11), ως απόδειξη της ανθρωπίνης φύσεώς του¹³⁸⁹. Ο μουσουλμάνος λόγιος αλλάζει ορισμένα σημεία αυτής της ευαγγελικής διήγησης. Ενώ ο ευαγγελιστής Ματθαίος αναφέρει, ότι «ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ Πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου» (Ματθ. 4, 1), ο al-Ja'farī υπογραμμίζει, ότι ο διάβολος είναι αυτός που οδήγησε τον Χριστό στην έρημο προκειμένου να τον δοκιμάσει και να τον πειράξει¹³⁹⁰. Επίσης, την ευαγγελική αναφορά, ότι ο Χριστός νήστευσε σαράντα ημέρες και σαράντα νύχτες και ότι στη συνέχεια πείνασε, την τοποθετεί μετά τους πειρασμούς του Χριστού από τον διάβολο και όχι πριν απ' αυτούς, όπως τοποθετείται από τον ευαγγελιστή Ματθαίο («καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα ὕστερον ἐπείνασε» [Ματθ. 4, 2])¹³⁹¹. Ο al-Ja'farī αλλάζει επίσης τη σειρά των πειρασμών του Ιησού στο κλασικό του έργο *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο*. Τοποθετεί πρώτα τον πειρασμό της μεταβολής των λίθων σε άρτους για τον χορτασμό με υλικά αγαθά. Ακολουθεί ο πειρασμός της εξουσίας, κατά τον οποίο ο διάβολος καλεί τον Ιησού να τον προσκυνήσει, προς επίτευξη της κυριαρχίας επί όλων των βασιλέων του κόσμου. Στον τρίτο πειρασμό ο διάβολος προκαλεί τον Χριστό να επιτελέσει θαυματουργική πτώση από το περὺγιο του ναού και να διασωθεί μετά από επέμβαση των αγγελικών δυνάμεων, ώστε να εντυπωσιάσει τα πλήθη. Επομένως, ο al-Ja'farī παραθέτει τους πειρασμούς με διαφορετική σειρά από εκείνη του ευαγγελιστή Ματθαίου, κατά τον οποίο η σειρά έχει ως εξής: α) ο πειρασμός των λίθων, β) ο πειρασμός της θαυματουργικής

¹³⁸⁸ Al-Tirmidhī, *Nawadir al-usūl fī ma'ārif ahādīth al-rasūl*, Tahqiq Ismaīl Ibrāhīm Metwali, Maktabat al-Imām al-Bukhārī, 2008, σσ. 383-384.

¹³⁸⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 36. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 140-141.

¹³⁹⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 140.

¹³⁹¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 140-141.

πτώσης, γ) ο πειρασμός της εξουσίας (Ματθ. 4, 1-11). Στη δε επιτομή του ο al-Ja'farī καταγράφει μόνο τον τρίτο και τελευταίο πειρασμό του Ιησού, δηλ. εκείνον της εξουσίας και παραλείπει τους άλλους δύο.

Για τον μουσουλμάνο λόγιο, τα εξιστορούμενα στο παραπάνω χωρίο αποδεικνύουν, ότι ο Χριστός είναι κτίσμα και δούλος του Θεού¹³⁹². Με βάση τα όσα αναφέρονται στο εν λόγω χωρίο για τους πειρασμούς του Χριστού, θέτει το εξής ερώτημα υπό μορφή διλήμματος προς τους χριστιανούς: «Άραγε ο Χριστός είναι άνθρωπος, δημιουργημα και κτίσμα, ή μήπως είναι Θεός που ενώθηκε με τον άνθρωπο ή κατοίκησε σ' αυτόν¹³⁹³;». Επισημαίνει ότι, εάν οι χριστιανοί απαντήσουν, ότι ο Χριστός είναι απλώς άνθρωπος, δηλ. δημιουργημα του Θεού, τότε συμφωνούν με την ισλαμική ομολογία πίστεως και εγκαταλείπουν τη δική τους, τη χριστιανική¹³⁹⁴. Εάν αντίθετα, οι χριστιανοί ισχυρισθούν, ότι ο Χριστός είναι Θεός, άκτιστος, Δημιουργός του κόσμου, ενωμένος όμως με την ανθρώπινη φύση, τότε, σημειώνει, παραδέχονται, ότι ο διάβολος δοκίμασε και πείραξε τον Θεό και τέλος, τον προκάλεσε να τον προσκυνήσει¹³⁹⁵. Ο διάβολος δηλ. προκάλεσε τον αιώνιο και Δημιουργό Θεό να προσκυνήσει τον ίδιο τον διάβολο¹³⁹⁶. Ολοκληρώνοντας το επιχείρημά του ο al-Ja'farī, υπογραμμίζει με έμφαση: «Εξάλλου, ο Ματθαίος [ενν. ο ευαγγελιστής] δίνει τη μαρτυρία, ότι ο Χριστός πείνασε ("καὶ νηστεύσας [...] ὕστερον ἐπείνασε": Ματθ. 4, 2), ενώ το Ευαγγέλιο αναφέρει, ότι "ο Θεός δεν τρώει, δεν πίνει (sic) και δεν είναι δυνατόν να τον δει κανείς" και αν αποδειχθεί, σύμφωνα με τα λόγια των φίλων και μαθητών του Χριστού, ότι ο Χριστός πράγματι πείνασε, [...] τότε αποδεικνύεται, ότι είναι δούλος του Θεού»¹³⁹⁷.

Για τον al-Ja'farī, με τα παραπάνω εκτεθέντα, ότι δηλ. ο Χριστός πείνασε, όπως μαρτυρεί ο ευαγγελιστής Ματθαίος, δηλώνεται και διατρανώνεται ο αρχικός του ισχυρισμός, ότι ο Ιησούς είναι δούλος και δημιουργημα του Θεού¹³⁹⁸. Η θέση αυτή, ότι δηλ. το Ευαγγέλιο αναφέρει, ότι ο Θεός δεν

¹³⁹² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 37.

¹³⁹³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹³⁹⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹³⁹⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹³⁹⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹³⁹⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.:

"وقد شهد متي: أن المسيح قد جاع، والآنجيل يقول: "ان الله لا يأكل ولا يشرب ولا راة أحد" وإذا ثبت بقول اصحاب المسيح: ان المسيح قد جاع [...] فقد ثبت بذلك انه عبد الله"

¹³⁹⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Πρέπει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī αμέσως λίγο μετά ασκεί κριτική και στο δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως, γ' αυτό και δεν αναλύεται περαιτέρω στο σημείο αυτό. Για το ζήτημα της θείας ενανθρωπήσεως από την πλευρά του al-Ja'farī, βλ. σσ. 342-356.

τρώνει και δεν πίνει, συναντάται σε αρκετά αντίστοιχα πολεμικά ισλαμικά έργα κατά του Χριστιανισμού. Επί παραδείγματι, το ίδιο υποστηρίζει ο μουσουλμάνος λόγιος Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (1228-1285)¹³⁹⁹, καθώς και ο Ibn Qayyim¹⁴⁰⁰.

Ο al-Ja'farī, ως μουσουλμάνος, με την παραπάνω αναφορά του, πέραν του ότι επιχειρεί να αποδείξει την ανθρωπινή φύση του Χριστού, επιδιώκει έμμεσα να ακυρώσει το ίδιο το γεγονός των πειρασμών του Ιησού, αφού, κατά την προφητική παράδοση του Ισλάμ, ο Υιός της Μαριάμ δεν επειράσθη από τον διάβολο. Λέγεται, ότι ο Προφήτης του Ισλάμ Μωάμεθ ανέφερε, ότι η μόνη προσωπικότητα που δεν πείραξε και δεν άγγιξε ο διάβολος ήταν ο Ιησούς και η μητέρα του, η Μαριάμ. Συγκεκριμένα, αναφέρει ο Μωάμεθ τα εξής: «Κάθε παιδί που γεννήθηκε από τα παιδιά του Αδάμ, ο Σατανάς το άγγιξε, εκτός από τη Μαριάμ και τον Υιό της»¹⁴⁰¹. Εξάλλου, το ίδιο το Κοράνιο αναφέρει ρητά, ότι ο Θεός προστάτεψε τη Μαριάμ και τους απογόνους της από τον διάβολο: «Την ονόμασα Μαριάμ, και την εμπιστεύομαι καθώς και τους απογόνους της, στη δική Σου προστασία απ' τον Σατανά τον απόβλητο» {Κοράνιο 3:36}.

Ο al-Ja'farī προσφεύγει επίσης και σε άλλο ένα επιχείρημα από το ίδιο Ευαγγέλιο, το οποίο αποτελεί ουσιαστικά αναίρεση ενός βιβλικού επιχειρήματος που χρησιμοποιούν οι χριστιανοί προκειμένου να αποδείξουν τη θεότητα του Ιησού Χριστού. Επαναλαμβάνοντας ένα ανάλογο επιχείρημα με αυτό του προγενεστέρου του al-Ṭabarī, με κάποιες διαφορές σε ορισμένα σημεία, ο al-Ja'farī σημειώνει, ότι, ενώ οι χριστιανοί υποστηρίζουν, ότι το γεγονός της βαδίσσεως του Χριστού επί των υδάτων (Ματθ. 14, 22-36), όπως αυτό περιγράφεται στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου («ἀπῆλθε πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης» [Ματθ. 14, 25]), αποδεικνύει τη θεότητα του Χριστού –αφού, κατ' αυτούς, μόνο ο Θεός δύναται να βαδίσει επί των υδάτων¹⁴⁰²–, κάτι τέτοιο βιβλικά δεν ευσταθεί,

¹³⁹⁹ Βλ. Al-Qarāfī, *Al-Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*, Tahqiq Bakr Zakī 'Awad, al-Qāhirah: Min nawādir al-turāth: silsilat muqāranat al-adyān, 1987, σ. 297.

¹⁴⁰⁰ Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-hayārā fi ajwibat al-Yahūd wa-l-Nasārā*, όπ. παρ., σ. 274.

¹⁴⁰¹ Βλ. Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, (8), Tahqiq Ahmad Shākir, al-Qāhirah: Dār al-Hadith, 1995, σσ. 29-30. Βλ. και Muslim ibn al-Hajjaj, *Shāhīh Muslim*, (2), όπ. παρ., σσ. 1110-111. Για τη σχετική μετάφραση, βλ. M. Ayoub, *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue*, όπ. παρ., σ. 58: «Every child born of the children of Adam Satan touched with his finger, except Mary and her Son, peace be upon them both».

¹⁴⁰² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 41. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παρουσιάζει το εν λόγω βιβλικό χωρίο περιληπτικά, χωρίς όμως να αλλάζει ουσιαστικά το περιεχόμενό του. Σε ορισμένα όμως σημεία παρουσιάζει κάποιες αλλαγές από το πρωτότυπο. Λ.χ. παραλείπει τη δήλωση του Χριστού «ἐγώ εἰμι» (Ματθ. 14, 27), ή,

αφού και άλλοι Προφήτες εκτός του Ιησού έκαναν μεγαλύτερα θαύματα με τη θάλασσα¹⁴⁰³. Οι Προφήτες αυτοί, σύμφωνα με τον al-Ja'farī, είναι ο Μωυσής και ο Ηλίας¹⁴⁰⁴. Ο μεν Μωυσής χώρισε τη θάλασσα στα δύο με τη ράβδο του, περνώντας τους Ισραηλίτες διά ξηράς (Εξόδ. 14), ενώ ο Ηλίας με τον Ελισσαίο έκανε ανάλογο θαύμα, καθώς, λαμβάνοντας στο χέρι τη μηλωτή του και χτυπώντας με αυτή τα ύδατα του Ιορδάνη ποταμού, αμέσως πέτυχε την ανάσχεση της ροής τους, χωρίζοντάς τα μάλιστα στα δύο και ανοίγοντας τον δρόμο για να μπορέσουν να περάσουν και οι δύο απέναντι (Δ' Βασιλ. 2)¹⁴⁰⁵. Παρατηρεί λοιπόν, ότι, ενώ ο Μωυσής και ο Ηλίας διέπραξαν ανάλογα θαύματα με τα ύδατα, κανένας από τους δύο δε θεωρήθηκε Θεός¹⁴⁰⁶. Υπογραμμίζει μάλιστα, ότι σε αντίθεση με το θαύμα του Ηλία με τον Ελισσαίο, κατά τη διάρκεια του οποίου ο Ελισσαίος δε φοβήθηκε, στην περίπτωση του θαύματος του Χριστού ο μαθητής του Πέτρος φοβήθηκε και άρχισε να καταποντίζεται (Ματθ. 14, 29-30)¹⁴⁰⁷. Ολοκληρώνοντας την επιχειρηματολογία του ο al-Ja'farī θέτει ένα τελευταίο ρητορικό ερώτημα προς τους χριστιανούς, διερωτώμενος πώς είναι δυνατόν να μην αναγνωρίζει ο Πέτρος τον Χριστό κατά τη διάρκεια του θαύματος¹⁴⁰⁸, καθώς, βλέποντάς τον να βαδίζει επάνω στα ύδατα, τον ρώτησε: «Κύριε, εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με πρὸς σὲ ἔλθειν ἐπὶ τὰ ὕδατα» (Ματθ. 14, 28)¹⁴⁰⁹. Τονίζει ότι, εφ' όσον ο Πέτρος δεν είχε καν αναγνωρίσει τον Χριστό κατά τη διάρκεια του θαύματος, τότε το γεγονός, ότι τον αποκαλεί Κύριο δεν αποτελεί ισχυρό επιχείρημα για τη θεότητα του Χριστού.

Προκειμένου να ενισχύσει ακόμη περισσότερο την επιχειρηματολογία του, ο μουσουλμάνος λόγιος προσφεύγει στο κλασικό χωρίο που περιγράφει τη συνάντηση του Χριστού με τον πλούσιο νέο. Στη συνάντηση αυτή ερωτά ο πλούσιος νέος τον Χριστό: «διδάσκαλε ἀγαθέ, τί

ότι νόμιζαν οι μαθητές του, ότι ήταν φάντασμα («ἐταράχθησαν λέγοντες ὅτι φάντασμα ἔστι» [Ματθ. 14, 26]). Παραλείπει επίσης την ομολογία όσων ήσαν στο πλοίο, οι οποίοι μετά το θαύμα του Ιησού ομολόγησαν, ότι «ἀληθῶς Θεοῦ υἱὸς εἶ» (Ματθ. 14, 33). Επίσης, μεταφράζοντας τη λέξη «Κύριος» στην αραβική γλώσσα, αντί (*ya Sāyed*), όπως συναντάται στην αραβική Βίβλο, την αποδίδει ως (*ya Rabb*) που σημαίνει τον Κύριο με την έννοια της κυριότητας, δηλ. της θεότητας.

¹⁴⁰³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁴⁰⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁴⁰⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁴⁰⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁴⁰⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 41-42.

¹⁴⁰⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 42.

¹⁴⁰⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον;» (Ματθ. 19, 16) και ο Χριστός του απαντά: «τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός» (Ματθ. 19, 17)¹⁴¹⁰. Ὁμως ο al-Ja'farī παραποιεῖ την απάντηση του Χριστού. Ἐνώ ο Χριστός, σύμφωνα με τον ευαγγελιστή Ματθαῖο, ερωτά τον πλούσιο νέο: «τί με λέγεις ἀγαθόν;» (Ματθ. 19, 17), ο al-Ja'farī διατυπώνει την απάντηση του Χριστού αποφαιτικά, λέγοντας: «μη με αποκαλεῖς ἀγαθός». Πρόκειται για μια συνηθισμένη τακτική των μουσουλμάνων συγγραφέων στα πολεμικά τους ἔργα κατά του Χριστιανισμού, ὅπως ἔχει ἤδη αναφερθεῖ¹⁴¹¹. Για τον al-Ja'farī η παραπάνω δήλωση του Χριστού ανατρέπει το δόγμα της θεότητάς του και αποδεικνύει, ὅτι ο Χριστός εἶναι δούλος του Θεού και ὄχι ο ἴδιος ο Θεός¹⁴¹². Εξάλλου, ὅπως φάνηκε παραπάνω, το συγκεκριμένο χωρίο το χρησιμοποίησε και ο αρχαιότερός του, ο al-Ṭabarī, ως ἓνα ισχυρό βιβλικό επιχείρημα που αντικρούει τη θεότητα του Χριστού.

Ο al-Ja'farī χρησιμοποιεῖ και ἄλλα ευαγγελικά χωρία, ὅπως το ακόλουθο: «οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν, ἀλλ' ὅς ἐάν θέλη ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι, ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὅς ἐάν θέλη ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται ὑμῶν δούλος· ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν» (Ματθ. 20, 26-28). Το χωρίο αὐτό σχετίζεται με το αἶτημα της μητέρας των υἱῶν του Ζεβεδαίου προς τον Χριστό¹⁴¹³. Τα παραπάνω λόγια του Χριστού δηλώνουν, ὅτι ο Χριστός εἶναι υπηρέτης και συνεπῶς επισημαίνει, ὅτι ο Θεός υπηρετεῖται ἀπὸ τον Ἰησοῦ¹⁴¹⁴.

Μία ἀκόμη ἀπόπειρα ἀμφισβήτησης προέρχεται και πάλι ἀπὸ το Ευαγγέλιο του Ματθαίου και ἔχει να κάνει με το επιτιμητικό θαῦμα του

¹⁴¹⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Το βιβλικό αὐτό χωρίο το χρησιμοποιεῖ ο al-Ja'farī σε διαφορετικό σημείο και σε ἄλλη συνάφεια και στην επιτομή του. Ἐντούτοις, ἔχει σημασία να επισημανθεῖ, ὅτι τονίζει, πως το εν λόγω χωρίο αποδεικνύει δύο βασικά πράγματα: α) την κτιστότητα του Χριστού και πιο συγκεκριμένα, ὅτι ἔχει την ιδιότητα του δούλου, β) τον ἀπόλυτο μονοθεϊσμό, τον οποίο πρεσβεῖει το Ἰσλάμ. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 142.

¹⁴¹¹ M. Accad, «The Gospels in the Muslim Discourse of the Ninth to the Fourteenth Centuries: an exegetical inventorial table», ὅπ. παρ., σ. 91.

¹⁴¹² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.

¹⁴¹³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 42-43. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 142-143.

¹⁴¹⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ.

Χριστού επί της άκαρπης συκιάς¹⁴¹⁵. Η ευαγγελική περικοπή αναφέρει, ότι, όταν ο Ιησούς επέστρεφε από την πόλη, πείνασε και βλέποντας μια συκιά στον δρόμο, πλησίασε προς τα εκεί· παρατηρώντας, ότι δεν υπήρχε τίποτε πάνω της παρά μόνο φύλλα, είπε: «μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα» (Ματθ. 21, 19). Τότε αμέσως η συκιά ξεράθηκε¹⁴¹⁶. Για τον al-Ja'farī, το χωρίο αυτό αποδεικνύει την ανθρωπίνη φύση του Χριστού. Ο Χριστός παρουσιάζεται στο χωρίο αυτό με ανθρώπινα χαρακτηριστικά και ανθρώπινες ανάγκες, όπως, στην προκειμένη περίπτωση, η πείνα¹⁴¹⁷. Διερωτάται ρητορικά, εάν είναι δυνατόν η θεότητα να πεινά¹⁴¹⁸. Κατ' αυτόν, το ίδιο το Ευαγγέλιο διαψεύδει τους χριστιανούς, αφού αναφέρει ρητά, ότι «ο Θεός δεν τρώει και δεν πίνει» (sic)¹⁴¹⁹. Εάν ισχυρισθούν οι χριστιανοί, ότι η ανθρωπίνη φύση του Χριστού είναι αυτή που πείνασε, τότε, σημειώνει, ακυρώνουν την ενανθρώπιση και την ένωση των δύο φύσεων, διότι, κατά τη χριστιανική διδασκαλία, με τη σάρκωση οι δύο φύσεις έγιναν ένα¹⁴²⁰. Στο σημείο αυτό βέβαια, μια τέτοια παραδοχή, ότι δηλ. οι δύο φύσεις του Χριστού έγιναν ένα κατά τη θεία ενανθρώπιση, δείχνει ότι ο μουσουλμάνος λόγιος αναφέρεται στους Ιακωβίτες, οι οποίοι αποδέχονται μία φύση μετά την ένωση. Ο λόγος που στην προκειμένη περίπτωση, αναφέρεται μόνο στη δογματική διατύπωση των Ιακωβιτών, οφείλεται, μάλλον, στο γεγονός, ότι ο ίδιος ο al-Ja'farī κατήγετο από την Αίγυπτο, στην οποία οι χριστιανοί ήταν Ιακωβίτες, δηλ. Αντιχαλκηδόνιοι Κόπτες. Κατά συνέπεια, λοιπόν, ο ίδιος ήταν περισσότερο εξοικειωμένος με τις θεολογικές θέσεις των Ιακωβιτών, αφού στην πατρίδα του, την Αίγυπτο, οι χριστιανοί δογματικά ήταν Ιακωβίτες.

Το επιχείρημα αυτό του al-Ja'farī θυμίζει δικαιολογημένα ένα ανάλογο επιχείρημα που παραθέτει και ο al-Ghazālī στο αντίστοιχο πολεμικό του έργο. Ο al-Ghazālī όμως παραπέμπει στο Ευαγγέλιο του Μάρκου (Μάρκ. 12, 12-14) και όχι στον Ματθαίου, όπως κάνει ο al-Ja'farī¹⁴²¹. Είναι πολύ

¹⁴¹⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 43-44. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω βιβλικό χωρίο σε ορισμένα σημεία με διαφορετική διατύπωση, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁴¹⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 43.

¹⁴¹⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁴¹⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁴¹⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁴²⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 43-44.

¹⁴²¹ Βλ. Al-Ghazālī, *Al-Radd al-jamīl li-ilāhiyyat 'Īsā bi-ṣarīh al-Injil* (ψευδο-Γαζάλης;), όπ. παρ., σσ. 47-48.

πιθανόν μάλιστα το επιχείρημα αυτό να το δανείσθηκε ο al-Ja'farī από τον προγενέστερό του, τον al-Ghazālī. Αυτό τεκμηριώνεται από τους παρακάτω λόγους: α) Ο al-Ghazālī ήταν αρκετά δημοφιλής στον ισλαμικό κόσμο, αφού υπήρξε μια εμβληματική προσωπικότητα των Μέσων χρόνων που άσκησε σημαντική επιρροή στους μεταγενεστέρους του¹⁴²². β) Ο al-Ghazālī θεολογικά ανήκε και αυτός στην ίδια σχολή με τον al-Ja'farī, δηλ. σε αυτή των ασσαριτών.

Ο al-Ja'farī στηρίζεται και σε άλλα επιχειρήματα από το Ευαγγέλιο του Ματθαίου. Αναφέρεται στον δείπνο του Χριστού με τους μαθητές του, κατά το οποίο ο Χριστός έδωσε εντολή στους μαθητές να πάνε στην πόλη και να ετοιμάσουν το τραπέζι, στο οποίο συμμετείχε και ο ίδιος τρώγοντας μαζί τους (Ματθ. 26, 17-25)¹⁴²³. Αυτό που για τον al-Ja'farī αποτελεί απόδειξη, ότι ο Χριστός είναι απλώς Προφήτης και δούλος του Θεού και κατά συνέπεια δεν είναι Θεός είναι, ότι συμμετείχε και ο ίδιος ο Χριστός στο τραπέζι τρώγοντας μαζί με τους μαθητές του¹⁴²⁴. Επαναλαμβάνει για μία ακόμη φορά, ότι, όπως είναι γνωστό, το Ευαγγέλιο υποστηρίζει, ότι ο Θεός ούτε τρώει ούτε πίνει (sic)¹⁴²⁵. Δηλώνει με έμφαση, ότι ο ίδιος ο Απόστολος Παύλος μαρτυρεί, ότι ο Χριστός είναι δούλος του Θεού και του ανήκει: «...πάντα ὑμῶν ἐστιν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ Θεοῦ» (Α' Κορ. 3, 22-23)¹⁴²⁶. Ωστόσο, προσθέτει, ότι, εάν τελικά οι χριστιανοί ισχυρισθούν – με σκοπό να αναιρέσουν το εν λόγω επιχείρημά του– ότι ο Χριστός έφαγε και ήπιε ως προς την ανθρωπινή φύση του, τότε, σημειώνει, αυτό θεωρείται άκυρο από τους Ιακωβίτες, διότι, σύμφωνα με τη χριστολογική τους διδασκαλία, οι δύο φύσεις ενώθηκαν σε μία¹⁴²⁷. Επομένως, υπογραμμίζει, δε δύναται η ανθρωπινή φύση να διακρίνεται από τη θεία ως προς τις ιδιότητές της¹⁴²⁸. Εντούτοις, είναι ενδεικτικό, ότι ο

¹⁴²² Για το θέμα αυτό, βλ. L. Massignon, «Le Christ dans les Evangiles selon al-Ghazālī», στο: *Revue des Etudes Islamiques* 6 (1932), σσ. 523-536.

¹⁴²³ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrāfa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 45. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω βιβλικό χωρίο σε ορισμένα σημεία με διαφορετική διατύπωση, χωρίς όμως να το αλλοιώνει, όπως κάνει άλλωστε με αρκετά βιβλικά χωρία. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁴²⁴ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrāfa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁴²⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrāfa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁴²⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrāfa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 45-46.

¹⁴²⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrāfa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 46.

¹⁴²⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrāfa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Στη συνέχεια αυτού του επιχειρήματος, ο al-Ja'farī προσεγγίζει το όλο θέμα από τη σκοπιά της θείας ενανθρωπήσεως. Τέλος, ολοκληρώνει την επιχειρηματολογία του σημειώνοντας, ότι από τα παραπάνω αποδεικνύεται, ότι το Ευαγγέλιο, το οποίο χρησιμοποιούν οι χριστιανοί δεν

μουσουλμάνος λόγιος δε δράττεται της ευκαιρίας να αναπτύξει το θέμα του «Μυστικού Δείπνου» με βάση την κορανική αναφορά. Πράγματι το Κοράνιο αναφέρεται στον δείπνο του Χριστού με τους μαθητές του. Όμως η διήγηση του Κορανίου διαφέρει από αυτή των Ευαγγελίων. Το Κοράνιο αναφέρεται σε έναν δείπνο, κατά το οποίο εστάλη από τον Θεό ένα στρωμένο τραπέζι με φαγητά κατόπιν αιτήματος των μαθητών του Χριστού μέσω του ιδίου του Χριστού προς τον Θεό. Πρόκειται για την αφήγηση που περιγράφεται στο Κεφάλαιο «Το Στρωμένο Τραπέζι» (*Surat al-Mā'ida*), στο οποίο αναφέρονται τα ακόλουθα: «Και είπαν οι Μαθητές: “Ω Ιησού, υιέ της Μαριάμ! Μήπως μπορεί ο Κύριός σου να μας στείλει από τον ουρανό ένα στρωμένο [με φαγητά] Τραπέζι;” Είπεν [ο Ιησούς]: “Φοβηθείτε τον Allāh, αν είστε πιστοί”. Είπαν: “Το μόνο που επιθυμούν είναι να φάμε απ’ αυτό και να ικανοποιηθούν οι καρδιές μας και να διαπιστώσουμε ότι πράγματι μας λες την αλήθεια και να είμαστε από τους μάρτυρες στο θαύμα αυτό” [...] Είπεν ο Ιησούς ο υιός της Μαριάμ: “Ω Θεέ, Κύριέ μας! Στείλε μας από τον ουρανό ένα Τραπέζι στρωμένο [με φαγητά], κι ας γίνει –για το πρώτο και το τελευταίο, από μας– μια ιεροτελεστία για μας και μια υπόδειξη από Σένα. Και φρόντιζε για τη συντήρησή μας. Εσύ είσαι ο καλύτερος υποστηρικτής [στις ανάγκες μας]”. Είπεν ο Allāh: “Θα στείλω κάτω σε σας...”» {Κοράνιο 5:112-115}¹⁴²⁹. Έχει ενδιαφέρον ο τρόπος, με τον οποίο ερμηνεύεται αυτό το κορανικό χωρίο από τους σημαντικότερους ερμηνευτές του Κορανίου. Ο Ismail ibn Kathīr (1300-1373) υποστηρίζει, ότι οι μουσουλμάνοι ισχυρίζονταν, ότι η διήγηση αυτή περί του Μυστικού Δείπνου δεν αναφερόταν στο Ευαγγέλιο και συνεπώς οι χριστιανοί δεν την γνώριζαν ¹⁴³⁰. Έγινε γνωστή από τους μουσουλμάνους μέσω των σχετικών κορανικών χωρίων¹⁴³¹. Ο Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jaṭīr al-Ṭabarī αναφέρει, ότι το θαύμα αυτό που επιτελέσθηκε με τον δείπνο από τον ουρανό, αποτελεί μια ένδειξη εκ μέρους του Θεού, της

είναι το αυθεντικό και γνήσιο Ευαγγέλιο που έστειλε ο Θεός στον κόσμο. Βλ. Al-Ja‘farī, *Takhjīl man harrāfa al-Taḥrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 46-47.

¹⁴²⁹ Δεν ήταν λίγοι οι μουσουλμάνοι λόγιοι, οι οποίοι επιχείρησαν να αναλύσουν το τι περιείχε ο δείπνος αυτός του Χριστού με τους μαθητές του που στάλθηκε από τον ουρανό. Ο Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mūsā al-Damīrī (1344-1405) που ασχολήθηκε με τη γνώση των ζώων στο περιφημο έργο του *Η Ζωή του ζωικού βασιλείου*, αναφέρει, ότι ο Ιησούς ζήτησε από τον Θεό σε αυτό τον δείπνο να στείλει ψάρι, το οποίο και έστειλε, αφού το ψάρι ήταν από τις καλύτερες τροφές του ανθρώπου. Βλ. Al-Damīrī, *Hayāt al-Hayawān*, (2), Taḥqīq Ibrāhīm Šāliḥ, Dār al-Bashā’ir, 2005, σ. 565.

¹⁴³⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azim*, (3), Taḥqīq Samī Ibn Muḥammad al-Salamah, Dār Ṭaybah, 1999, σ. 225.

¹⁴³¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azim*, (3), όπ. παρ.

αποστολικής προελεύσεως του Ιησού¹⁴³². Με αυτό τον τρόπο αποδείχθηκε στους μαθητές του Χριστού, ότι ο Χριστός είναι Απόστολος του Θεού¹⁴³³.

Ο al-Ja'farī καταφεύγει και στην προσευχή του Ιησού στη Γεσθημανή, λίγο πριν παραδοθεί στους ιουδαίους για να σταυρωθεί (Ματθ. 26, 36-46)¹⁴³⁴. Με αφορμή τη φράση του Χριστού «πάτερ πλήν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ» (Ματθ. 26, 39), ο al-Ja'farī ασκεί σύντομη κριτική και αμφισβητεί τη θεότητα του Χριστού¹⁴³⁵. Παρατηρεί, ότι στο εν λόγω χωρίο ο Χριστός αντιδιαστέλλει το θέλημά του από το θέλημα του Θεού και σημειώνει ο al-Ja'farī, ότι, εάν η θέλησή του δεν ταυτίζεται με εκείνη του Θεού, τότε ακυρώνεται ή ψεύδεται το Σύμβολο της Πίστεως, το οποίο αναφέρει: «Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ [...] ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ»· εάν, πάλι, υπογραμμίζει, θεωρήσουν οι χριστιανοί ορθά όσα αναφέρονται στο Σύμβολο της Πίστεως, τότε διαψεύδεται το Ευαγγέλιο, ενώ, εάν θεωρηθούν ορθά τα αναφερόμενα στο Ευαγγέλιο, τότε διαψεύδεται το Σύμβολο της Πίστεως¹⁴³⁶. Είναι φυσικό και επόμενο, ότι, εάν πράγματι ο Χριστός είχε κοινή ουσία με τον Θεό Πατέρα, όπως ισχυρίζονται οι χριστιανοί, θα όφειλε να έχει και κοινή βούληση, πράγμα που όπως απέδειξε, κατά τους ισχυρισμούς του, δεν ισχύει, καθώς ο Χριστός έχει διαφορετικό θέλημα από τον Θεό Πατέρα¹⁴³⁷. Στο ίδιο πλαίσιο κινείται και το επιχείρημά του από το Ευαγγέλιο του Μάρκου. Παραθέτοντας ο al-Ja'farī το σχετικό χωρίο που αφορά στην προσευχή του Ιησού στη

¹⁴³² Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, (9), όπ. παρ., σσ. 118-120.

¹⁴³³ Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, (9), όπ. παρ.

¹⁴³⁴ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 48-49. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω βιβλικό χωρίο σε ορισμένα σημεία με διαφορετική διατύπωση, χωρίς όμως να το αλλοιώνει, όπως κάνει άλλωστε με τα περισσότερα βιβλικά χωρία. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁴³⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 49-50. Πρέπει να αναφερθεί, ότι, εκτός από την κριτική που ασκεί ο al-Ja'farī στο ζήτημα της θεότητας του Χριστού στο εν λόγω χωρίο, ασκεί και κριτική στο θέμα της σωτηρίας. Επί παραδείγματι, επικρίνει τη στάση του Χριστού μπροστά στον θάνατο και την παράκλησή του προς τον Θεό Πατέρα να μη γευθεί το ποτήριο του μαρτυρίου, με το επιχείρημα, ότι, εφ' όσον ο Χριστός ήλθε στον κόσμο για να θυσιασθεί και να χύσει το αίμα του επάνω στον σταυρό, τότε, ποιο είναι το νόημα να διακατέχεται από λύπη και θλίψη λίγο πριν τη σταύρωσή του, όπως περιγράφει το παραπάνω χωρίο (Ματθ. 26, 36-46); Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 49.

¹⁴³⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 49-50.

¹⁴³⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 50. Στο σημείο αυτό, εκεί δηλ. όπου ολοκληρώνεται η επιχειρηματολογία του al-Ja'farī, ο τελευταίος επικρίνει τους χριστιανούς, οι οποίοι έχουν αποδώσει στον Θεό την έννοια της ουσίας (*al-jawhar*).

Γεσθημανή, «ἄββᾶ ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον ἀπὸ ἐμοῦ τοῦτο· ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλ' εἴ τι σύ» (Μάρκ. 14, 36)¹⁴³⁸, θέτει το ρητορικό ερώτημα προς τους χριστιανούς, πώς γίνεται να ερωτά τον εαυτό του ο Χριστός¹⁴³⁹. Αποδεικνύεται και πάλι, ότι ο Χριστός είναι δούλος του Θεού¹⁴⁴⁰.

Ο al-Ja'farī επεκτείνει την επιχειρηματολογία του καταφεύγει και στο Ευαγγέλιο του Λουκά¹⁴⁴¹. Ως απόδειξη για την ανθρώπινη φύση του Χριστού και κατ' επέκταση για την αναίρεση της θεότητάς του, ο al-Ja'farī επικαλείται τις διηγήσεις που υπάρχουν στο Ευαγγέλιο του Λουκά σχετικά με την παιδική ηλικία του Χριστού (Λουκ. 2)¹⁴⁴². Προβάλλει τα σχετικά σημεία των χωρίων αυτών, ότι δηλ. η Παναγία ήταν έγκυος και είχε τον Χριστό μέσα της, όταν πήγε να απογραφεί (Λουκ. 2, 1-7) και ότι ο Χριστός μεγάλωνε και δυνάμωνε σωματικά, ενώ γέμιζε από σοφία και από τη χάρη του Θεού (Λουκ. 2, 40). Ο μουσουλμάνος λόγιος υπογραμμίζει, ότι όλες αυτές οι μαρτυρίες αποδεικνύουν την αποκλειστικά ανθρώπινη φύση του Χριστού¹⁴⁴³. Το γεγονός, ότι ο Χριστός περιγράφεται με αυτά τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά, ότι δηλ. ευρισκόταν στην κοιλιά της μητέρας του, της Παναγίας, ενώ παράλληλα θήλαζε, καθώς επίσης, ότι προέκοπτε στη σοφία και γέμιζε από τη χάρη του Θεού, αποτελεί, για τον al-Ja'farī, ισχυρή απόδειξη, ότι ο Χριστός είναι δούλος του Θεού¹⁴⁴⁴.

Ο μουσουλμάνος λόγιος χρησιμοποιεί και άλλα σχετικά χωρία από το ίδιο Ευαγγέλιο, όπως το ακόλουθο χωρίο: «ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ» (Λουκ. 9, 57-58)¹⁴⁴⁵. Για τον al-Ja'farī, το χωρίο αυτό

¹⁴³⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 53. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω βιβλικό χωρίο σε ορισμένα σημεία με διαφορετική διατύπωση, χωρίς όμως να το αλλοιώνει, όπως κάνει άλλωστε με τα περισσότερα βιβλικά χωρία. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁴³⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁴⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁴¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σσ. 50-51.

¹⁴⁴² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁴³ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁴⁴ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁴⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 51. Βλ. και Α. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min fadā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 144-145. Αξίζει να αναφερθεί, ότι και σε αυτό το σημείο, ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω βιβλικό χωρίο σε ορισμένα σημεία με διαφορετική διατύπωση, χωρίς όμως να το αλλοιώνει, όπως κάνει άλλωστε με τα περισσότερα βιβλικά χωρία. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

αποδεικνύει, ότι ο Χριστός είναι πτωχός και δούλος του Θεού¹⁴⁴⁶. Θεωρεί μάλιστα περίεργο, ότι, ενώ ο Χριστός στο χωρίο αυτό ονομάζει τον εαυτό του «*υἱὸ τοῦ ἀνθρώπου*», οι χριστιανοί ισχυρίζονται, ότι είναι Υἱός του Θεού¹⁴⁴⁷. Διερωτάται πώς είναι δυνατό, οι χριστιανοί να λατρεύουν τον Χριστό, ο οποίος «*οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνη*», δηλ. αρνείται τη θεότητά του¹⁴⁴⁸. Προσθέτει, ότι στο Ευαγγέλιο αναφέρεται, ότι ο Χριστός προσευχήθηκε, νήστευσε κ.ά.¹⁴⁴⁹. Καταλήγει, ότι όλες οι παραπάνω βιβλικές περιγραφές διαψεύδουν το Σύμβολο της Πίστεως, το οποίο αναφέρει για τον Χριστό: «*Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ [...] δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο*»¹⁴⁵⁰. Ο al-Ja'farī θα χρησιμοποιήσει στην ίδια συνάφεια και άλλα βιβλικά χωρία, προκειμένου να αντικρούσει τη θεότητα του Ιησού Χριστού και ταυτόχρονα να αποδείξει, ότι είναι απλώς άνθρωπος, δημιουργημα, κτίσμα και δούλος του Θεού. Προσφεύγει στο χωρίο «*ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν*» (Ιωάν. 17, 3)¹⁴⁵¹, ενώ παραπέμπει και στους Ψαλμούς του Δαυΐδ, αναφέροντας, συγκεκριμένα, την προφητεία του για τον Ιησού Χριστό («*ᾤωσσε Κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελ.χ.ισεδέκ*» [Ψαλμ. 109, 4])¹⁴⁵², για να καταλήξει και πάλι στο συμπέρασμα, ότι ο Χριστός είναι δούλος του Θεού.

¹⁴⁴⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 145.

¹⁴⁴⁷ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁴⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 142.

¹⁴⁴⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁵⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ. Λίγο παρακάτω, στην ίδια συνάφεια με το εν λόγω βιβλικό χωρίο, ο al-Ja'farī θα χρησιμοποιήσει και άλλα βιβλικά χωρία, προκειμένου να αντικρούσει τη θεότητα του Ιησού Χριστού και ταυτόχρονα να αποδείξει, ότι ο Χριστός είναι απλώς άνθρωπος, δημιουργημα και κτίσμα του Θεού. Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σσ. 51-52.

¹⁴⁵¹ Ανάλογο επιχείρημα συναντάται και στον al-Ghazālī· βλ. Al-Ghazālī, *Al-Radd al-jamīl li-ilāhiyyat 'Īsā bi-ṣarīḥ al-Injīl* (ψευδο-Γαζάλης), ὅπ. παρ., σσ. 50-51.

¹⁴⁵² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σσ. 51-52. Συγκεκριμένα, ο al-Ja'farī, σχολιάζοντας στην επιτομή του το εν λόγω χωρίο, σημειώνει, ότι ο Προφήτης Δαυΐδ παρέχει την πληροφορία, ότι ο Χριστός είναι ιερέας της φυλής του Ισραήλ και ότι στην προσευχή ομοιάζει με τον Μελχισεδέκ, ο οποίος υπηρετούσε στους ιερούς τόπους κατά την εποχή του Αβραάμ. Μάλιστα, προσθέτει, ότι ο Δαυΐδ δίνει τη μαρτυρία, ότι ο Χριστός είναι δούλος και μάλιστα του Θεού και όχι Θεός ή Υἱός του Θεού, όπως υποστηρίζουν εσφαλμένα οι χριστιανοί. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 146-147.

Εκτός από τα συνοπτικά ευαγγέλια, αξιοποιεί και το Ευαγγέλιο του Ιωάννη και συγκεκριμένα τη συζήτηση του Ιησού με τη Σαμαρείτιδα¹⁴⁵³. Παραπέμποντας στο χωρίο: «λέγει αὐτῷ ἡ γυνή· Κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ. οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου δεῖ προσκυνεῖν. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς [...] ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὁ οὐκ οἶδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὁ οἶδαμεν» (Ιωάν. 4, 19-22), υπογραμμίζει, ότι ο ευαγγελιστής Ιωάννης μαρτυρεί, ότι ο Χριστός στο εν λόγω χωρίο κάνει λόγο για τον έναν Κύριο, ο οποίος είναι ο μόνος άξιος λατρείας και προσκυνήσεως¹⁴⁵⁴. Εάν λοιπόν πράγματι ίσχυε το δόγμα των χριστιανών περί Θεού, ο Χριστός θα παρότρυνε τη Σαμαρείτιδα να προσκυνήσει την Αγία Τριάδα και συνεπώς τον ίδιο ως Θεό, λέγοντας επί λέξει τα παρακάτω: «Προσκύνησε ἐμένα [ενν. τον ίδιο τον Ιησού Χριστό, τον σαρκωμένο Υἱό και Λόγο του Θεού], τον Πατέρα μου και το Άγιο Πνεύμα»¹⁴⁵⁵.

Στην προκειμένη περίπτωση, κατά τα λεγόμενα του al-Ja'farī, έπρεπε να γίνεται αναφορά στο δόγμα της Αγίας Τριάδος και κατ' επέκταση, στη θεότητα του Χριστού και όχι στον έναν Θεό¹⁴⁵⁶. Ο Χριστός, με την απάντηση που έδωσε στη Σαμαρείτιδα, ξεκαθαρίζει, ότι είναι δούλος του Θεού, ότι δηλ. ανήκει στη σφαιρά του κτιστού και μάλιστα προσκυνεί τον Θεό, όπως αναφέρει στο παραπάνω χωρίο¹⁴⁵⁷.

Ο al-Ja'farī καταφεύγει και σε άλλα βιβλία της Καινής Διαθήκης, προκειμένου να υποστηρίξει τις θέσεις του. Επί παραδείγματι, προσφεύγει στις Επιστολές του Αποστόλου Παύλου¹⁴⁵⁸ και ειδικότερα στο εξής χωρίο της Προς Εβραίους Επιστολής: «κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν, ὡς καὶ Μωϋσῆς ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. πλείονος γὰρ δόξης οὗτος παρὰ Μωϋσῆν ἠξίωται, καθ' ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου ὁ

¹⁴⁵³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 54. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω βιβλικό χωρίο σε ορισμένα σημεία με διαφορετική διατύπωση, χωρίς όμως να το αλλοιώνει, όπως κάνει άλλωστε με τα περισσότερα βιβλικά χωρία. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁴⁵⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁴⁵⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.:

"والمجدي لي ولاي روح القدس"

¹⁴⁵⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁴⁵⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁴⁵⁸ Σημειωτέον, ότι τον Απόστολο Παύλο ο al-Ja'farī τον αποκαλεί ερμηνευτή των χριστιανών (*mufassir al-Nasārah*).

κατασκευάσας αὐτόν» (Εβρ. 3, 1-3)¹⁴⁵⁹. Για τον al-Ja'farī, από την παραπάνω μαρτυρία του Παύλου αναδεικνύεται, ότι ο Χριστός είναι δούλος και δημιουργήμα του Θεού¹⁴⁶⁰. Απόδειξη αυτού, κατ' αυτόν, αποτελούν τα ίδια τα λόγια του Αποστόλου Παύλου, ο οποίος αναφέρει, ότι ο Χριστός είναι πιστός στον Θεό, ο οποίος τον δημιούργησε («πιστόν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν» [Εβρ. 3, 2])¹⁴⁶¹.

Μία ακόμη απόπειρα του al-Ja'farī να υποστηρίξει τις θέσεις του στηρίζεται και πάλι στον Απόστολο Παύλο. Παραπέμποντας στο χωρίο: «θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι, ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἢ κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐστὶ, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ Θεός» (Α' Κορ. 11, 2), σχολιάζει, ότι από τα παραπάνω λόγια του Παύλου είναι προφανές, ότι ο Χριστός είναι δούλος του Θεού, αφού ο Θεός είναι η κεφαλή του¹⁴⁶². Ο μουσουλμάνος λόγιος αλλάζει τη σειρά των λέξεων του συγκεκριμένου χωρίου. Ενώ δηλ. ο Απόστολος Παύλος αρχίζει με τον Χριστό, ο οποίος είναι κεφαλή «παντὸς ἀνδρὸς», συνεχίζει με τον ἄνδρα, ο οποίος είναι κεφαλή της γυναίκας και ολοκληρώνει με το ότι κεφαλή του Χριστού είναι ο Θεός, ο al-Ja'farī αρχίζει με το ότι κεφαλή της γυναίκας είναι ο ἄνδρας, συνεχίζει με το ότι κεφαλή «παντὸς ἀνδρὸς» είναι ο Χριστός και καταλήγει, όπως και ο Απόστολος Παύλος, με το ότι «κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ Θεός». Ο λόγος που επιλέγει ο al-Ja'farī να αλλάξει τη σειρά και να τοποθετήσει πρώτα την περίπτωση του ἀνδρός και κατόπιν αυτή του Χριστού, πιθανόν να το κάνει διότι με αυτό τον τρόπο μειώνει ιεραρχικά το πρόσωπο του Χριστού.

Ο μουσουλμάνος λόγιος αντλεί επιχειρήματα και από τις Πράξεις των Αποστόλων και πιο συγκεκριμένα από το κήρυγμα του Αποστόλου

¹⁴⁵⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 30. Βλ. και Α. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 139-140. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω βιβλικό χωρίο σε ορισμένα σημεία με διαφορετική διατύπωση, χωρίς όμως να το αλλοιώνει, όπως κάνει άλλωστε με τα περισσότερα βιβλικά χωρία. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁴⁶⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και Α. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 140.

¹⁴⁶¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και Α. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁴⁶² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 40-41.

Πέτρου κατά την Πεντηκοστή¹⁴⁶³. Με βάση τα λόγια του Αποστόλου Πέτρου για τον Χριστό («Ἄνδρες Ἰσραηλῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους. Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις οἷς ἐποίησε δι' αὐτοῦ ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν, καθὼς καὶ αὐτοὶ οἶδατε» [Πράξ. 2, 22])¹⁴⁶⁴, παρατηρεῖ: «Ὁ Σίμων Πέτρος, επικεφαλῆς των μαθητῶν μαρτυρεῖ [ενν. στο παραπάνω χωρίο], ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι ἄνδρας, τὸν ὁποῖο ὁ Θεὸς φανέρωσε, δηλώνοντας ταυτόχρονα, ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἄλλος ἀπὸ αὐτόν [...] καὶ ὅτι τὰ θαύματα, τὰ ὁποῖα πραγματοποίησε δὲν εἶναι ἀπὸ τὸν ἴδιο, ἀλλὰ προέρχονται ἀπὸ τὸν Θεό»¹⁴⁶⁵. Ἄλλωστε, γιὰ τὸν al-Ja'farī, ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς δήλωσε ρητᾶ, ὅτι δὲ δύναται νὰ πράξει τίποτε ἀπὸ μόνος του, ἀφοῦ ὅ,τι πράττει εἶναι τοῦ Θεοῦ («οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἐὰν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιῶντα» [Ἰωάν. 5, 19])¹⁴⁶⁶.

Ἡ ερμηνεία που δίνει ὁ μουσουλμάνος λόγιος στὰ θαύματα τοῦ Χριστοῦ ἀποτελεῖ μιὰ κλασικὴ ἰσλαμικὴ ερμηνεία σχετικὰ με τὰ θαύματά του, ὅπως φάνηκε ἀνωτέρω καὶ με τὴν ερμηνεία τῶν θαυμάτων που δίνει ὁ al-Ṭabarī.

Με βάση τὰ παραπάνω ὁ μουσουλμάνος λόγιος ὁλοκληρώνει τὴν επιχειρηματολογία του ἐπισημαίνοντας, ὅτι συνάγεται ἀβίαστα τὸ συμπέρασμα, ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι δούλος, Απόστολος καὶ δημιουργημά¹⁴⁶⁷

¹⁴⁶³ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 52. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 147.

¹⁴⁶⁴ Πρέπει δε νὰ σημειωθεῖ, ὅτι τὸ χωρίο τὸ ὁποῖο παραθέτει ὁ al-Ja'farī εἶναι πιο σύντομο ἀπὸ αὐτὸ τὸ ὁποῖο συναντάται στὶς Πράξεις τῶν Αποστόλων καὶ ἐπίσης εἶναι τροποποιημένο ὡς πρὸς τὴ διατύπωσή του. Σὲ κάθε περίπτωση, πάντως, ὁ al-Ja'farī δὲν ἀλλοιώνει τὸ περιεχόμενό του, ἀπλῶς τὸ παραθέτει συνοπτικά. Γιὰ πρακτικούς λόγους, ἡ σχετικὴ παραπομπὴ γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁴⁶⁵ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.:

"فَهَذَا شَمْعُونُ الصَّفَا رَئِيسُ التَّلَامِيذِ يُشْهَدُ أَنَّ الْمَسِيحَ رَجُلٌ أَظْهَرَهُ اللَّهُ، وَيُضْرَحُ بِأَنَّ اللَّهَ غَيْرُهُ [...] وَأَنَّ الْمَعْجَزَاتِ الَّتِي جَاءَ بِهَا لَيْسَتْ مِنْهُ، بَلْ مِنَ اللَّهِ"

¹⁴⁶⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ. Στὴν ἴδια συνάφεια, προκειμένου ὁ al-Ja'farī νὰ ἀποδείξει, ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι δημιουργημά καὶ δούλος τοῦ Θεοῦ, προσφεύγει στο κλασικὸ χωρίο, κατὰ τὸ ὁποῖο ὁ Χριστὸς δηλώνει ἀγνοία γιὰ τὴ μέλλουσα κρίση: «Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, εἰ μὴ ὁ πατήρ μου μόνος» (Ματθ. 24, 36). Ὁμως, ὁ μουσουλμάνος λόγιος παραποιεῖ τὸ συγκεκριμένο χωρίο, ἀφοῦ ἀντικαθιστᾷ τὴ λέξη «πατήρ» με τὴ λέξη «Θεός». Παραθέτει δηλ. τὸ χωρίο ὡς ἐξῆς: «εἰ μὴ ὁ Θεός μου μόνος», ὑποστηρίζοντας, ὅτι στὴν ἐρώτηση τῶν μαθητῶν του ὁ Χριστὸς ἀπάντησε, ὅτι τὴν ἡμέρα τῆς κρίσεως δὲν τὴ γνωρίζει κανεὶς, παρὰ μόνο ὁ Θεός.

¹⁴⁶⁷ Σχεδὸν τὰ ἴδια ἀναφέρει γιὰ τὸν Χριστὸ καὶ στὴν ἐπιτομή του, προσθέτοντας ἀπλῶς καὶ τὶς λέξεις δημιουργημά καὶ κτίσμα τοῦ Θεοῦ (*makhlūk/muḥdath*) γιὰ τὸν Χριστό. Βλ. A.

του Θεού¹⁴⁶⁸. Δίνει έμφαση επίσης σε όλα τα χαρακτηριστικά της ανθρωπίνης φύσεως του Χριστού, όπως είναι η δίψα, η πείνα, ο κόπος, ο ύπνος κ.λπ.¹⁴⁶⁹. Αυτά τα χαρακτηριστικά δεν αρμόζουν, σύμφωνα με την αντίληψή του, στο μεγαλείο του άκτιστου και αιώνιου Θεού¹⁴⁷⁰. Ο τρόπος αυτός επιχειρηματολογίας, το να προβάλλονται δηλ. τα αδιάβλητα πάθη του Χριστού (η πείνα, η δίψα, ο κόπος κλπ.), προκειμένου να αναιρεθεί η θεότητά του, αποτελούσε μια κλασική τακτική των μουσουλμάνων συγγραφέων στα πολεμικά τους έργα κατά του Χριστιανισμού. Αυτό φάνηκε, άλλωστε, προηγουμένως και με τον al-Ṭabarī. Χαρακτηριστικές περιπτώσεις αποτελούν και οι ανάλογες απόψεις των al-Jāhiz και Ibn Qayyim, οι οποίοι επαναλαμβάνουν τα ίδια επιχειρήματα με αυτά του al-Ja'farī, όπως και του al-Ṭabarī, προσθέτοντας όμως και άλλα, τα οποία εκφεύγουν των ορίων του σεβασμού προς τη χριστιανική πίστη, όπως λ.χ. ότι ο Χριστός αφόδευε και ουρούσε (sic!) κ.λπ.¹⁴⁷¹. Εξάλλου, δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός, ότι η ισλαμική θεολογία αδυνατεί να δεχθεί, ότι ο Θεός μπορεί να υπόκειται σε φυσικές ανάγκες. Το Κοράνιο αναφέρει με έμφαση για τον Θεό: «Πλάσαμε τους ουρανοὺς και τη γη και τα ενδιάμεσα αυτών σε έξι ημέρες· ο κόπος δεν μας κατέβαλε» {Κοράνιο 50:38}.

Από την επιχειρηματολογία του al-Ja'farī, όπως αυτή εκτέθηκε αναλυτικά παραπάνω, καθίσταται σαφές, ότι, στην προσπάθειά του να απορρίψει τη θεότητα του Χριστού και ταυτόχρονα να εξάρει την ανθρωπίνη φύση του, ακολουθεί την ίδια τακτική και μεθοδολογία με εκείνη του al-Ṭabarī. Επιχειρεί μέσα από ανάλογα βιβλικά χωρία να προβάλλει τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του Ιησού Χριστού παραγνωρίζοντας τα θεία.

β) Η αναίρεση του ισχυρισμού, ότι ο Χριστός είναι πραγματικός «Υιός του Θεού»

Είναι γεγονός, ότι στο λεξιλόγιο του Ισλάμ η έννοια του Θεού ως

Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 148.

¹⁴⁶⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁴⁶⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁴⁷⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 52-53. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 147-149.

¹⁴⁷¹ Βλ. Al-Jāhiz, *Al-Mukhtār fī l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 89. Βλ. και Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 274.

Πατρός απουσιάζει εντελώς. Ακόμη περισσότερο είναι ασυμβίβαστη με το Ισλάμ η αντίληψη, ότι ο Θεός έχει παιδί, υιό, [*«Lam yalid walam yūlad»*], έτσι όπως τουλάχιστον το Ισλάμ αντιλαμβάνεται τη γέννηση του Υιού, του δευτέρου προσώπου της Αγίας Τριάδος από τον Θεό Πατέρα. Για την ισλαμική θρησκεία, η έννοια του Θεού ως Πατρός απορρίπτεται κατηγορηματικά και αποτελεί ταυτόχρονα βλασφημία κατά του μεγαλείου του Θεού. Άλλωστε, το Κοράνιο απορρίπτει ρητά την έννοια της γεννήσεως στον Θεό {Κοράνιο 21:26· 25:2· 37:152· 39:4· 43:81· 72:3· 112:3}. Εξάλλου είναι γεγονός, ότι ανάμεσα στα ενενήντα εννέα ωραιότερα ονόματα του Θεού (*asmā' Allāh al-ḥusnā*) που αναφέρονται στο Κοράνιο, ούτε σε ένα εξ αυτών δεν αποδίδεται στον Θεό η έννοια της πατρότητας. Η έννοια της γεννήσεως και της πατρότητας στη θεότητα, η οποία υποστηρίζεται από χριστιανικής πλευράς, για τους μουσουλμάνους παραπέμπει σε κτιστές βιολογικές καταστάσεις που αφορούν στους ανθρώπους και τα ζώα, δηλ. στη διαδικασία διά της οποίας αναπαράγονται τα είδη –εγκλωβίζει δηλ. τον Θεό μέσα στα κτιστά όρια των ανθρώπων και των ζώων –, γι' αυτό και το Κοράνιο απορρίπτει την έννοια της γεννήσεως στη θεότητα¹⁴⁷².

Παρ' όλα αυτά, στην προσπάθειά τους οι μουσουλμάνοι να αναιρέσουν τη διδασκαλία των χριστιανών περί της θεότητας του Χριστού μέσα από τη Βίβλο, επιχείρησαν να αποδείξουν, ότι ο βιβλικός τίτλος που αποδόθηκε στον Χριστό, «υιός του Θεού», ήταν ένας τιμητικός τίτλος που αποδόθηκε και σε άλλες προσωπικότητες της Βίβλου¹⁴⁷³. Το επιχείρημα αυτό το χρησιμοποίησαν αρκετοί μουσουλμάνοι θεολόγοι *mutakallimūn* στα πολεμικά τους έργα κατά του Χριστιανισμού. Επί παραδείγματι, ο μουταζιλίτης al-Nāshī' χρησιμοποιεί ανάλογο επιχείρημα¹⁴⁷⁴. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί επίσης η ανάλογη επιχειρηματολογία του al-Ghazālī στο πολεμικό του έργο *Η πλήρης διάψευση της θεότητας του Ιησού μέσα από το κείμενο του Ευαγγελίου*, ο οποίος μάλιστα υποστηρίζει βιβλικά επιχειρήματα και από την Καινή Διαθήκη, όπως λ.χ. «ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ» (Ιωάν. 1, 12)¹⁴⁷⁵.

¹⁴⁷² Βλ. A. Deedat, *Christ in Islam*, Islamic Book Service, 2009, σσ. 16-17.

¹⁴⁷³ M. Accad, «The Gospels in the Muslim Discourse of the Ninth to the Fourteenth Centuries: an exegetical inventorial table», όπ. παρ., σ. 71.

¹⁴⁷⁴ Βλ. το σχετικό κεφάλαιο.

¹⁴⁷⁵ Βλ. Al-Ghazālī, *Al-Radd al-jamīl li-ilāhiyyat 'Īsā bi-ṣarīḥ al-Injīl* (ψευδο-Γαζάλης;), όπ. παρ., σσ. 72-76. Εκτός από τα βιβλικά χωρία, τα οποία παραθέτει ο al-Ghazālī, υποστηρίζει,

Ωστόσο την τάση αυτή δεν την υιοθέτησαν όλοι οι μουσουλμάνοι θεολόγοι, αφού υπήρξαν και εκείνοι που απέφυγαν να υιοθετήσουν αυτή την επιχειρηματολογία και αρνήθηκαν να αποδώσουν τον τίτλο «υιός του Θεού», ακόμη και τιμητικά. Σε αυτή την κατηγορία ανήκει και ο μουταζιλίτης al-Jāhiz. Ο εν λόγω λόγιος γράφει σχετικά με αυτή τη διάκριση που κάνουν αρκετοί μουσουλμάνοι θεολόγοι *mutakallimūn* και ειδικότερα οι μουταζιλίτες: «[...] Δεν επιτρέπεται να αποκαλούμε Πατέρα τον Θεό, τόσο από την πλευρά της φυσικής γέννησης, ως φυσικό γεννήτορα [όπως υποστηρίζουν οι χριστιανοί για τον Θεό Πατέρα ως γεννήτορα του Υιού], όσο και από την πλευρά της υιοθεσίας [όπως επιχειρηματολογούν οι μουσουλμάνοι αντίστοιχα για την ευρύτερη έννοια της υιότητας], διότι τούτο αποτελεί άγνοια μεγάλη [...] διότι, εάν ο Θεός θεωρηθεί πατέρας του Ιακώβ, αυτό σημαίνει, ότι είναι παππούς του Ιωσήφ, του Πατριάρχη του Ισραήλ [της Παλαιάς Διαθήκης] [...] και εάν θεωρηθεί παππούς του, τότε μπορεί κάλλιστα να θεωρηθεί και θεός κ.ο.κ. [...] Και ακόμη, εάν υποστηριχθεί, ότι ο Θεός είναι πατέρας με την έννοια της στοργικής πατρότητας κ.λπ. [όπως λ.χ. δέχονται οι πιο πάνω μουσουλμάνοι], τότε μπορεί κάλλιστα να υποστηριχθεί, ότι και οι άλλοι, δηλ. ο κόσμος, οι οποίοι θα είναι πιστοί στο θέλημα του Θεού, δύναται να αποκαλούνται αδέρφια ή φίλοι του Θεού [...] όλο αυτό διατυπώνεται από εκείνους που δε γνωρίζουν το μεγαλείο του Θεού και την αδυναμία του ιδίου του ανθρώπου»¹⁴⁷⁶.

Στο Ισλάμ αναπτύχθηκαν δύο τάσεις σχετικά με το ως άνω θέμα. Η πρώτη τάση υποστήριζε, ότι ο τίτλος «Υιός του Θεού» αποδίδεται τιμητικά σε κάποια πρόσωπα στα βιβλικά κείμενα. Η δεύτερη τάση απέρριπτε γενικά τον όρο αυτό ακόμα και τιμητικά. Ο al-Ja'faṭī φαίνεται να τάσσεται υπέρ της πρώτης τάσης. Γι' αυτόν, ο τίτλος «Υιός του Θεού» αποδόθηκε τιμητικά σε διάφορες προσωπικότητες της Βίβλου. Στο πολεμικό του έργο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, επιχειρεί να αποδείξει με επιχειρήματα αντλημένα μέσα από την Αγία Γραφή, ότι ο τίτλος «Υιός του Θεού» που αποδίδεται στον Χριστό, είναι τιμητικός και ότι αποδίδεται και σε άλλες προσωπικότητες της Αγίας Γραφής αλλά και στον ίδιο τον Ισραήλ, τον εκλεκτό λαό του Θεού. Υποστηρίζει, ότι, όπως ο Χριστός προσφωνείται στα Ευαγγέλια ως «Υιός του Θεού» από τον ίδιο τον Θεό

παράλληλα, ότι η έννοια της υιότητας και της πατρότητας, δηλ. η έννοια της υιοθεσίας, συνδέθηκε ευρύτερα στη ζωή των χριστιανών, αφού οι ίδιοι αποκαλούν τους μοναχούς και τους ιερείς τους «πατέρες».

¹⁴⁷⁶ Al-Jāhiz, *Al-Mukhtār fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 32.

(«...οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός...» [Ματθ. 3, 17]), ομοίως στην Παλαιά Διαθήκη ο τίτλος αυτός αποδίδεται και στον λαό του Ισραήλ, τον οποίο ο Θεός αποκαλεί Υιό του («υἱός πρωτότοκός μου Ἰσραήλ» [Εξόδ. 4, 22])¹⁴⁷⁷. Ο ίδιος τίτλος αποδίδεται και στον Προφήτη Δαυῖδ («Κύριος εἶπε πρὸς με· υἱός μου εἶ σύ» [Ψαλμ. 2, 7])¹⁴⁷⁸.

Ο al-Ja'farī θα τονίσει, ὅτι ο τίτλος αυτός («Υιός του Θεού») εἶναι συνώνυμος με τον ὄρο «δούλος του Θεού»¹⁴⁷⁹. Επομένως για τον μουσουλμάνο λόγιο η υιότητα εἶναι συνώνυμη με τη δουλικότητα, την προσφορά υπηρεσίας και λατρείας πρὸς τον Θεό¹⁴⁸⁰. Το τελευταῖο θα επιχειρήσει να το τεκμηριώσει και βιβλικά, παραθέτοντας σωρεία χωρίων, ὅπως αυτό της Παλαιάς Διαθήκης, «σὺ δὲ ἐρεῖς τῷ Φαραῶ· τάδε λέγει Κύριος· υἱός πρωτότοκός μου Ἰσραήλ· εἶπα δέ σοι· ἐξαπόστειλον τὸν λαόν μου, ἵνα μοι λατρεύσῃ» (Εξόδ. 4, 22-23)¹⁴⁸¹, ενώ, μνημονεύοντας το κλασικό χωρίο ἀπὸ το Ευαγγέλιο του Ιωάννη, «ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ Θεὸν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν» (Ιωάν. 20, 17)¹⁴⁸², θα υποστηρίξει, ὅτι ο ίδιος ο Χριστός δηλώνει ρητά, ὅτι εἶναι δούλος, ο οποίος ἔχει Θεό, στον οποίο και θα ἀνέλθει¹⁴⁸³. Στην ἴδια συνάφεια, θα ισχυρισθεῖ, ὅτι το γεγονός, ὅτι ο Χριστός εἶναι δούλος, το υποστηρίζει και ο Ἀπόστολος Παῦλος, ὅταν λέγει: «Διὰ τοῦτο καὶ γὰρ, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ Κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνεῖαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ἵνα ὁ Θεὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δῶῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ» (Εφεσ. 1, 15-17)¹⁴⁸⁴. Ο al-Ja'farī παραπέμπει και στις Καθολικές Ἐπιστολές, ὅπως εκείνες του Ιωάννη –οι οποίες, κατ' αὐτόν, δικαιώνουν τον ισχυρισμό του–, παραθέτοντας το χωρίο, «Ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθῶμεν...» (Α' Ιωάν. 3, 1), ενώ σε ἄλλη συνάφεια ἀναφέρει το χωρίο, «Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι

¹⁴⁷⁷ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 59.

¹⁴⁷⁸ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 60.

¹⁴⁷⁹ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 61.

¹⁴⁸⁰ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁸¹ Αξίζει να αναφερθεῖ, ὅτι ο al-Ja'farī παραθέτει το χωρίο αυτό (Εξόδ. 4, 22-23) συνοπτικά, χωρίς ὅμως να αλλοιώνει το περιεχόμενό του. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁴⁸² Ο al-Ja'farī ἀντικαθιστά τη λέξη «ἀναβαίνω» (Ιωάν. 20, 17) με τη λέξη «οδεύω», «πηγαίνω».

¹⁴⁸³ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁸⁴ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 61-62.

σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται. ἐν τούτῳ φανερά ἐστι τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου» (Α' Ιωάν. 3, 9-10)¹⁴⁸⁵. Μνημονεύει και το χωρίο από τον Απόστολο Παύλο, «αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ. εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι, κληρονόμοι μὲν Θεοῦ...» (Ρωμ. 8, 16-17) καταλήγοντας στο συμπέρασμα, ὅτι ἀπὸ τα παραπάνω γίνεται ἀπολύτως σαφές, ὅτι ο τίτλος «Υἱός του Θεοῦ» που ἀποδόθηκε στον Χριστό, δὲν εἶναι ἕνας τίτλος που ἀποδίδεται ἀποκλειστικά στον Ἰησοῦ, ἀλλὰ, ἀπεναντίας, εἶναι ἕνας τίτλος που ἀπονέμεται σε ὅλους ἐκείνους που δηλώνουν ὑποταγή στο θέλημα του Θεοῦ¹⁴⁸⁶. Ἀφορὰ στους δούλους του Θεοῦ και συνεπῶς στον λαό του¹⁴⁸⁷. Ο μουσουλμάνος λόγιος προσπαθεῖ να ἀποκρούσει με αὐτὸν τον τρόπο τη θέση, ὅτι ο ἐν λόγω τίτλος μπορεῖ να σχετίζεται με τη θεότητα και τη θεία φύση του Χριστοῦ¹⁴⁸⁸. Αξίζει να ἀναφερθεῖ, ὅτι ο al-Ja'farī τροποποιεῖ τη διατύπωση του χωρίου αὐτοῦ (Ρωμ. 8, 16-17). Παραλείποντας τη φράση «τῷ πνεύματι», παραθέτει το χωρίο ως εξής: «αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ. εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι, κληρονόμοι μὲν Θεοῦ...».

Παράλληλα, σε ἄλλη συνάφεια, ο al-Ja'farī ὑποστηρίζει, ὅτι στο Ευαγγέλιο ο Χριστός ἀποκαλεῖται «Υἱός του Δαυῖδ» και ὄχι «Υἱός του Θεοῦ», ὅπως θέλουν οἱ χριστιανοί. Ενδεικτικά, παραθέτει το ἀκόλουθο χωρίο ἀπὸ το Ευαγγέλιο του Ματθαίου (Ματθ. 1,1), του οποιου ὅμως ἀλλάζει τη διατύπωση¹⁴⁸⁹. Ἐνῶ το χωρίο ἀναφέρει «Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαυῖδ» (Ματθ. 1,1), ο μουσουλμάνος λόγιος το παραθέτει ως εξής: «Αυτὴ εἶναι ἡ γέννηση του Ἰησοῦ Χριστοῦ του Υἱοῦ του Δαυῖδ»¹⁴⁹⁰. Για τον al-Ja'farī ἡ παραπάνω βιβλική μαρτυρία ἀποτελεῖ ἰσχυρὸ ἐπιχείρημα κατὰ της θεότητας του Χριστοῦ, ἀφοῦ δηλώνεται ἀπὸ το Ευαγγέλιο του Ματθαίου, ἕνα ἀπὸ τα ἀρχαιότερα Ευαγγέλια των χριστιανῶν, ὅτι ο Χριστός εἶναι Υἱός του Δαυῖδ και ὄχι Υἱός του Θεοῦ¹⁴⁹¹. Τούτο καταδεικνύεται ἀκόμη περισσότερο ἀπὸ τον ευαγγελιστὴ Λουκά, ο οποιος

¹⁴⁸⁵ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Αξίζει να ἀναφερθεῖ, ὅτι ο al-Ja'farī ἀλλάζει τη διατύπωση του χωρίου αὐτοῦ (Α' Ιωάν. 3, 9-10), χωρὶς ὅμως να το ἀλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, ἡ σχετικὴ παραπομπὴ γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁴⁸⁶ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 62-64.

¹⁴⁸⁷ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁸⁸ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁸⁹ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 60.

¹⁴⁹⁰ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

¹⁴⁹¹ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

σημειώνει στην αρχή του Ευαγγελίου του, ότι ο Χριστός κατάγεται από τον οίκο Δαυΐδ: «*Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας, ἣ ὄνομα Ναζαρέτ, πρὸς παρθένον μεμνηστευμένην ἀνδρὶ, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυΐδ*» (Λουκ. 1, 26-27)¹⁴⁹². Επιπροσθέτως υποστηρίζει, ότι ακόμη και ο ευαγγελιστής Μάρκος αναφέρει στο Ευαγγέλιό του, ότι κατά την τέλεση πολλῶν θαυμάτων από τον Χριστό σε μεγάλο πλήθος ανθρώπων δίπλα στη θάλασσα, ο κόσμος τον αποκαλούσε «Υἱό του Θεού», εκείνος όμως τους απέτρεπε από κάτι τέτοιο (Μάρκ. 3, 7-12 και Λουκ. 4, 41) (sic)¹⁴⁹³. Είναι ενδεικτικό όμως, ότι ο al-Ja'farī παραφράζει τα δύο σχετικά χωρία. Οι ευαγγελιστές Μάρκος (Μάρκ. 3, 7-12) και Λουκάς (Λουκ. 4, 41) δεν αναφέρουν, ότι όσοι θεραπεύονταν από τον Χριστό τον αποκαλούσαν Υἱό του Θεού, ἀλλ' ότι τα ίδια τα δαιμόνια, τα οποία έβγαζε ο Χριστός από τους ασθενείς, ήταν αυτά που το αποκάλυπταν: «*καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντα ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*» (Μάρκ. 3, 7-12) και «*ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν κραυγάζοντα καὶ λέγοντα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*» (Λουκ. 4, 41).

Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο al-Ja'farī επιλέγει τη Βίβλο, για να αναιρέσει τον τίτλο «Υἱός του Θεού» και να τεκμηριώσει την ισλαμική θέση, δεν επιλέγει να ερμηνεύσει τον όρο αυτό με βάση την κορανική και εν γένει ισλαμική παράδοση, όπως έκαναν άλλοι μουσουλμάνοι λόγιοι, όπως ο al-Jāhiz¹⁴⁹⁴ και ο Ibn Qayyim¹⁴⁹⁵. Επί παραδείγματι, ο al-Ja'farī δεν προσπαθεί να υποτιμήσει την έννοια της υιότητας του Χριστού καταφεύγοντας σε ανάλογα κορανικά χωρία, όπως είναι λ.χ. η δήλωση, «*Ω, οπαδοί της Βίβλου! Μη κάνετε κατάχρηση της θρησκείας σας, και μη λέτε για τον Allāh τίποτε άλλο, παρά μόνο την αλήθεια. Ο Χριστός Ιησούς, ο υιός της Μαριάμ, δεν είναι περισσότερο από Απόστολος τού Allāh [...] Γιατί ο Allāh είναι ο Θεός. Ας είναι δοξασμένος! Μεγάλη η αξιοπρέπείά του, προ παντός απ' το να έχει παιδί*» {Κοράνιο 4:171} ή και η ακόλουθη: «*Δεν ταιριάζει [στη μεγαλειότητα] του Allāh να λάβει [να γεννήσει] γιο*» {Κοράνιο 19:35}. Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο al-Ja'farī δεν επιδιώκει να ερμηνεύσει τη γέννηση

¹⁴⁹² Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Σημειωτέον, ότι ο al-Ja'farī παρουσιάζει το χωρίο αυτό περιληπτικά, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁴⁹³ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 60-61.

¹⁴⁹⁴ Βλ. Al-Jāhiz, *Al-Mukhtār fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 28-35.

¹⁴⁹⁵ Βλ. Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-ḥayārā fi ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 319-323.

του Υιού από τον Πατέρα, όπως γίνεται αντιληπτή σε αρκετούς μουσουλμάνους συγγραφείς, στους οποίους η έννοια της γεννήσεως του Υιού από τον Θεό Πατέρα συνδέεται με την αποδοχή συζύγου δίπλα στον Θεό, αφού το Κοράνιο αναφέρει για τον Θεό: «Πώς είναι δυνατόν να έχει παιδί, χωρίς να έχει σύζυγο;» {Κοράνιο 6:101}. Εξάλλου αυτό διαπιστώνεται σε αρκετά έργα μουσουλμάνων συγγραφέων, οι οποίοι διατυπώνουν ανάλογες απόψεις στα αντίστοιχα πολεμικά τους έργα κατά του Χριστιανισμού. Επί παραδείγματι, ο Ibn Qayyim αντιλαμβάνεται τη γέννηση του Ιησού Χριστού, ως Υιού του Θεού από τον Θεό Πατέρα, ως μια γέννηση, στην οποία συμμετείχε και η Μητέρα του Ιησού ως γυναίκα του Θεού, όπως δηλ. συμβαίνει ανάλογα και στη γέννηση ενός παιδιού από ανδρόγυνο¹⁴⁹⁶. Ο δε al-Rassī προσεγγίζει τη γέννηση του Υιού από τον Θεό Πατέρα με όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά της φυσικής πατρότητας, μέσα από τη σφαίρα της ανθρωπίνης υπάρξεως¹⁴⁹⁷.

Είναι πολύ πιθανόν να μην καταφεύγει ο al-Ja'farī σε αυτό το είδος της κριτικής, διότι ενδεχομένως γνωρίζει την πραγματική πίστη των χριστιανών, σύμφωνα με την οποία, όταν αναφέρονται στον Χριστό ως Υιό του Θεού, δεν τον εκλαμβάνουν ως Υιό του Θεού βάσει της κοινής ανθρωπίνης εμπειρίας της γεννήσεως ενός παιδιού από ανδρόγυνο, όπως τους κατηγορούν το Κοράνιο και αρκετοί μουσουλμάνοι¹⁴⁹⁸. Είναι γεγονός,

¹⁴⁹⁶ Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-hayārā fi ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 322. Για την πραγμάτευση του εν λόγω θέματος, βλ. ειδικότερα M. Beaumont, «Defending the Incarnation in the Early Christian Dialogue with Muslims», στο: *Jesus and the Incarnation: Reflections of Christians from Islamic Contexts*, επιμ. David Emmanuel Singh, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011, 155-168, ειδικότερα σ. 162.

¹⁴⁹⁷ Al-Rassī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 30. Βέβαια, ο al-Rassī ασκεί κριτική στο θέμα αυτό ως ορθολογιστής μουσουλμάνος, μέσα δηλ. από μια φιλοσοφική και ορθολογιστική προσέγγιση. Υποστηρίζει, ότι ο Θεός δεν μπορεί λογικά να είναι η «πρωταρχική προέλευση» για οτιδήποτε άλλο, αφού δεν μπορεί να γεννήσει τίποτε από τη δική του ύπαρξη. Κατά συνέπεια, δεν μπορεί να έχει Υιό (*yaliid/walada*). Αυτό σημαίνει, ότι ο Θεός δεν μπορεί να είναι μια υπέρτατη αιτία, μια αρχή, γιατί αυτό θα σήμαινε, ότι αυτό που προέρχεται από τον Θεό μέσω της γεννήσεως, είναι όμοιο με αυτόν σε όλα, όχι μόνο λειτουργικά, αλλά και ουσιαστικά-οντολογικά. Έτσι, ο al-Rassī θεωρεί, ότι το να δέχονται οι χριστιανοί, ότι ο Θεός έχει Υιό, προσβάλλει την υπερβατικότητα, την ενότητα και τη μοναδικότητα του Θεού, ακυρώνει τον μονοθεϊσμό και δικαιώνει τον πολυθεϊσμό (*shirk*). Κατ' ακολουθίαν, τονίζει, ότι ο Θεός είναι Δημιουργός, αφού δημιούργησε τον κόσμο, ο οποίος όμως (κόσμος) δε μοιράζεται τίποτε με τον Θεό, αφού είναι εντελώς άλλος, διαφορετικός από τη φύση του Θεού. Με τον τρόπο αυτό, ο al-Rassī κάνει διάκριση μεταξύ Δημιουργού (*khāliq*) και πρωτοτύπου (*'aṣl*). Άλλωστε, για τον al-Rassī, όποιος έχει παιδί δεν θα είναι ποτέ αιώνιος και όποιος είναι πατέρας δεν μπορεί ποτέ να είναι αιώνια πατέρας. Βλ. Al-Rassī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 17-18 και 25.

¹⁴⁹⁸ M. Beaumont, *Christology in Dialogue*, όπ. παρ., σσ. 68-69.

ότι ο al-Ja'farī είναι πράγματι γνώστης της χριστιανικής πίστεως, αφού φαίνεται να κατέχει καλά τα βιβλικά κείμενα, το Σύμβολο της Πίστεως, καθώς και τις διαφορές ανάμεσα στις χριστιανικές Ομολογίες.

Η ορθή προσέγγιση του δόγματος των χριστιανών σχετικά με την αποδοχή του Χριστού ως Υιού του Θεού, απαντάται και σε άλλους μουσουλμάνους συγγραφείς πέραν του al-Ja'farī. Μια ανάλογη περίπτωση αποτελεί η θέση του σύγχρονου μουσουλμάνου στοχαστή, Mahmoud Ayoub. Ο M. Ayoub αναφέρεται εκτενώς στη χρήση των όρων τέκνο (*walad*) και Υιός (*ibn*) στην κορανική παράδοση. Παραδέχεται ότι, παρά την ιδιαίτερη θέση που καταλαμβάνει ο Ιησούς στο Ισλάμ, το γεγονός, ότι ο Χριστός καλείται «Υιός του Θεού» από τους χριστιανούς, υπήρξε το μεγάλο εμπόδιο που χώριζε χριστιανούς και μουσουλμάνους¹⁴⁹⁹. Εντούτοις, υποστηρίζει, ότι, για να μπορέσουν να ξεπεραστούν αυτές οι διαφορές, αξίζει να γίνει μια προσεκτική προσέγγιση, στο πώς αντιλαμβάνεται το Κοράνιο την έννοια αυτή του Υιού του Θεού για το πρόσωπο του Χριστού¹⁵⁰⁰. Ο M. Ayoub θεωρεί, ότι το Κοράνιο πουθενά δεν κατηγορεί τους χριστιανούς, ότι, επειδή πιστεύουν στον Ιησού, ότι είναι Υιός του Θεού, αυτό σημαίνει, ότι γι' αυτούς η γέννηση αυτή είναι πραγματική όπως η γέννηση ενός παιδιού από ανδρόγυννο, κατά την οποία συμμετείχε και η Μητέρα του Ιησού (η Μαριάμ) ως γυναίκα του Θεού¹⁵⁰¹. Ο M. Ayoub επισημαίνει, ότι, εάν κανείς μελετήσει με προσοχή τα κορανικά κείμενα, θα παρατηρήσει, ότι το Κοράνιο χρησιμοποιεί τη φράση '*ittakhadha waladan*' που σημαίνει «έλαβε υιό», η οποία έχει την έννοια της υιοθεσίας¹⁵⁰². Κατά συνέπεια, για τον M. Ayoub, το Κοράνιο αναγνωρίζει, ότι όταν οι χριστιανοί αναφέρονται στον Χριστό ως «Υιό του Θεού», δεν πιστεύουν σ' αυτό κυριολεκτικά, αλλά με την έννοια της υιοθεσίας. Ο χριστιανός πιστεύει, ότι ο Χριστός είναι «Υιός του Θεού» με την έννοια της υιοθεσίας, ως υπάκουος στο θέλημα του Θεού.

Θα περίμενε κανείς ο al-Ja'farī να επισφραγίσει την επιχειρηματολογία του παραθέτοντας την κλασική κορανική ρήση που αναφέρει: «Πες: "Δόξα

¹⁴⁹⁹ M. Ayoub, «Jesus the Son of God: A Study of the Terms Ibn and Walad in the Qur'ān and Tafsīr Tradition», στο: *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, επιμ. Irfān A. Omar, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007, 117-133, σ. 117.

¹⁵⁰⁰ M. Ayoub, «Jesus the Son of God: A Study of the Terms Ibn and Walad in the Qur'ān and Tafsīr Tradition», όπ. παρ., σ. 118.

¹⁵⁰¹ M. Ayoub, «Jesus the Son of God: A Study of the Terms Ibn and Walad in the Qur'ān and Tafsīr Tradition», όπ. παρ.

¹⁵⁰² M. Ayoub, «Jesus the Son of God: A Study of the Terms Ibn and Walad in the Qur'ān and Tafsīr Tradition», όπ. παρ.

[πρέπει] στον *Allāh*, που δεν έλαβε υιό [δεν γέννησε] και δεν είχε συνέταιρο στην εξουσία [του]. Και ούτε [έχει ανάγκη] από κανένα για να τον προστατέψει από την ταπείνωση”» {Κοράνιο 17:111}, ή ακόμη στο κλασικό κορανικό χωρίο που επισημαίνει: «*Λέγε, Μουχάμμεντ: Αυτός είναι ο Allāh, ο ένας και μοναδικός [...] Ποτέ δεν γέννησε, και ποτέ δεν γεννήθηκε*”» {Κοράνιο 112: 1-4}.

Είναι πιθανόν να ακολουθεί αυτή την τακτική, διότι σκοπός του είναι να αποδείξει τις θέσεις του μέσα από τα ίδια τα ιερά κείμενα του Χριστιανισμού, ειδικότερα δε την Αγία Γραφή και όχι μέσα από το δικό του ιερό βιβλίο, το Κοράνιο. Προσπαθεί δηλ. να διαψεύσει τη χριστιανική διδασκαλία εκ των έσω, μέσα από τα δικά της κείμενα. Άλλωστε, όπως διαρκώς επαναλαμβάνει στο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, τα χωρία που παραθέτει μέσα από τη Βίβλο είναι αυτά που προστάτευσε ο Θεός από την αλλοίωση των χριστιανών, όπως θα υποστηρίξει στη συνέχεια¹⁵⁰³.

γ) Οι αποδείξεις, ότι ο Χριστός είναι Προφήτης και Απόστολος του Θεού

Ο al-Ja'farī παρουσιάζει και στα τρία πολεμικά του έργα ορισμένες βιβλικές αποδείξεις υπέρ της προφητικής ιδιότητας του Χριστού. Πρέπει δε να επισημανθεί, ότι, πριν προχωρήσει ο μουσουλμάνος λόγιος στην έκθεση αυτών των βιβλικών αποδείξεων, οι οποίες καταδεικνύουν το προφητικό αξίωμα του Χριστού, κάνει μια σύντομη αναφορά σχετικά με το τι πιστεύουν οι ιουδαίοι και οι χριστιανοί για το πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Στην αναφορά αυτή διαπιστώνει, ότι οι μεν ιουδαίοι αρνούνται το προφητικό αξίωμα του Χριστού, αφού τον θεωρούν ψευδοπροφήτη, ψευδομεσσία και μάγο, ενώ ανάλογα πράττουν και οι χριστιανοί, από άλλη όμως οπτική, αφού και αυτοί με τη σειρά τους αρνούνται μεν, ότι ο Χριστός είναι απλώς Προφήτης και υποστηρίζουν, ότι είναι Θεός¹⁵⁰⁴. Με τις βιβλικές αποδείξεις, τις οποίες προσάγει στα έργα του ο al-Ja'farī, επιχειρεί να αποδείξει από τη μία στους ιουδαίους τα θαύματα του Χριστού και από την άλλη στους χριστιανούς την προφητική ιδιότητα του

¹⁵⁰³ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 94.

¹⁵⁰⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 57-58. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 151-157. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 87.

τελευταίου¹⁵⁰⁵.

Ο al-Ja'farī αρχικά επιστρατεύει επιχειρήματα αντλημένα από τα Ευαγγέλια Ματθαίου, Λουκά και Ιωάννη. Αναφορικά με το Ευαγγέλιο του Ματθαίου, ο al-Ja'farī καταφεύγει στη διήγηση που έχει να κάνει με τη θριαμβευτική είσοδο του Ιησού στα Ιεροσόλυμα, κατά την οποία το πλήθος του λαού κραύγαζε για τον Χριστό: «οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ προφήτης ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας» (Ματθ. 21, 11)¹⁵⁰⁶. Το γεγονός, ότι ο λαός αποκαλεί τον Χριστό «προφήτη από τη Ναζαρέτ», όπως αυτό σώζεται από τον ευαγγελιστή Ματθαίο, για τον μουσουλμάνο λόγιο αποτελεί σαφέστατη μαρτυρία, ότι ο Χριστός είναι προφήτης του Θεού¹⁵⁰⁷, προφήτης μεταξύ των προφητών¹⁵⁰⁸. Επικρίνει μάλιστα τους χριστιανούς, οι οποίοι διαφοροποιούνται και έρχονται σε πλήρη αντίθεση με την ως άνω μαρτυρία του ευαγγελιστή Ματθαίου υποστηρίζοντας, ότι ο Χριστός δεν είναι Προφήτης του Θεού αλλά ο ίδιος ο Θεός¹⁵⁰⁹. Στο κλασικό του έργο *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο* προσθέτει, ότι το γεγονός, ότι ο Χριστός ανέβηκε πάνω σε όνο για να εισέλθει στα Ιεροσόλυμα, αναιρεί το δόγμα της θεότητάς του, αφού από το γεγονός αυτό συνάγεται το συμπέρασμα, ότι ο Ιησούς κουράσθηκε, γι' αυτό και χρειάσθηκε τον όνο προκειμένου να συνεχίσει την πορεία του¹⁵¹⁰.

Ο al-Ja'farī χρησιμοποιεί και άλλα επιχειρήματα από το ίδιο Ευαγγέλιο. Παραπέμπει στα λόγια του Χριστού για την Ιερουσαλήμ: «*Ἰερουσαλήμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτένουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς*

¹⁵⁰⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βέβαια, τα επιχειρήματα του al-Ja'farī που απευθύνονται προς τους ιουδαίους είναι φυσικό και επόμενο να αναφέρονται μόνο στα δύο πρώτα πολεμικά του έργα και όχι στο τρίτο που αφορά αποκλειστικά στους χριστιανούς. Με άλλα λόγια, τα επιχειρήματα αυτά τα παρουσιάζει στο κλασικό του έργο (κυρίως σ' αυτό) και στην επιτομή του και όχι στο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, το οποίο προφανώς απευθύνεται μόνο στους χριστιανούς. Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί, ότι ο al-Ja'farī, παράλληλα με τα επιχειρήματα που προβάλλει προς τους ιουδαίους σχετικά με τα θαύματα του Χριστού, ασκεί κριτική και στον Χριστιανισμό, αναιρώντας κάθε προσπάθεια ερμηνείας αυτών των θαυμάτων λόγω της θεότητας του Ιησού Χριστού, όπως θεωρούν οι χριστιανοί.

¹⁵⁰⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 77-78. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 166-167.

¹⁵⁰⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁵⁰⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 78.

¹⁵⁰⁹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁵¹⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν!» (Ματθ. 23, 37)¹⁵¹¹. Η αναφορά αυτή αποδεικνύει και αυτή με τη σειρά της, κατά τον al-Ja'farī, ότι ο Χριστός είναι Προφήτης¹⁵¹² και τούτο, διότι, όπως σημειώνει, αρκετοί Προφῆτες και Απόστολοι του Θεού φονεύθηκαν από τους ιουδαίους, όπως επιχειρήθηκε να γίνει και με τον Χριστό¹⁵¹³. Όπως ήδη αναφέρθηκε, το Κοράνιο και κατά συνέπεια και το Ισλάμ, απορρίπτουν τη σταύρωση και τον θάνατο του Χριστού, γι' αυτό και ο al-Ja'farī σημειώνει, ότι οι ιουδαίοι προσπάθησαν να σκοτώσουν τον Χριστό. Σε αυτό το σημείο, όταν αναφέρεται ο μουσουλμάνος λόγιος στους ιουδαίους, οι οποίοι φόνευσαν τους Προφῆτες του Θεού, ενδεχομένως να εμφορείται από το κορανικό εδάφιο, στο οποίο επισημαίνεται, ότι οι ιουδαίοι: «...σκότωσαν άδικα τους Προφῆτες» {Κοράνιο 3:181}, πλην, βέβαια του Ιησού.

Ο al-Ja'farī ανατρέχει και στο Ευαγγέλιο του Λουκά και συγκεκριμένα στη συζήτηση που είχε ο Χριστός με τους μαθητές του (*al-hawāriyyīn*) κατά την πορεία προς Εμμαούς (Λουκ. 24, 13-35)¹⁵¹⁴. Το σημείο ειδικότερα, στο οποίο εστιάζει την όλη επιχειρηματολογία του είναι τα λόγια των μαθητών, οι οποίοι, μετά από σχετικό ερώτημα του Χριστού, απαντούν: «τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ Θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ» (Λουκ. 24, 19)¹⁵¹⁵. Τα λόγια αυτά των μαθητών του Χριστού αποτελούν αναμφισβήτητη απόδειξη της προφητικής του ιδιότητας¹⁵¹⁶. Το επιχείρημα του μουσουλμάνου λογίου ενισχύεται ακόμη περισσότερο από το γεγονός, ότι, ενώ ο Χριστός άκουσε τους μαθητές του να τον αποκαλούν Προφήτη, δεν

¹⁵¹¹ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 168-169· Al-Ja'farī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 90.

¹⁵¹² A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.· Al-Ja'farī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁵¹³ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.· Al-Ja'farī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁵¹⁴ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 78-79. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 167-168· Al-Ja'farī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 89.

¹⁵¹⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.· Al-Ja'farī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παρουσιάζει με διαφορετική διατύπωση το εν λόγω χωρίο, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁵¹⁶ Al-Ja'farī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

τους διόρθωσε¹⁵¹⁷. Εάν ο Χριστός ήταν πράγματι Θεός, θα έπρεπε, κατά τον ισχυρισμό του al-Ja'farī, να διόρθωνε αμέσως τους μαθητές του, οι οποίοι τον αποκάλεσαν προφήτη και να τους δήλωνε τη θεότητά του¹⁵¹⁸, ότι είναι ο Κύριός τους και ο Θεός τους. Επομένως για τον μουσουλμάνο λόγιο, το γεγονός, ότι ο Χριστός δε διόρθωσε τους μαθητές του αποτελεί ισχυρή απόδειξη, ότι δεν είναι Θεός, αλλά Προφήτης του Θεού.

Αναγόμενος στο ίδιο Ευαγγέλιο ο al-Ja'farī θα καταφύγει επίσης στην περικοπή, όπου ο Ιησούς απορρίπτεται από τους κατοίκους της Ναζαρέτ (Λουκ. 4, 16-30) και συγκεκριμένα στο σημείο, όπου ο Χριστός διαβάζει απόσπασμα από τον Προφήτη Ησαΐα, στο οποίο αναφέρεται: «ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτὸς ἐστὶν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ» (Λουκ. 4, 24)¹⁵¹⁹. Ακόμη, για τον al-Ja'farī, η περικοπή, την οποία ανέγνωσε ο Χριστός στη Συναγωγή («Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἶνεκεν ἔχρισέ με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με [...] κηρῦξαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτόν» [Λουκ. 4, 18-19]), αποτελεί σαφέστατη απόδειξη και μαρτυρία της προφητικής και αποστολικής του ιδιότητας, η οποία προφητεύθηκε από την Παλαιά Διαθήκη και ειδικότερα από τον Ησαΐα¹⁵²⁰. Υπογραμμίζει, ότι αυτό που επικυρώνει το προφητικό αξίωμα του Χριστού είναι, ότι το Πνεῦμα του Κυρίου¹⁵²¹ είναι επάνω σ' αὐτόν (Λουκ. 4, 18)¹⁵²². Γνωστό είναι το φαινόμενο να επισκιάζει το Πνεῦμα του Θεού τους Προφήτες, όπως σημειώνει παραθέτοντας ποικίλα βιβλικά χωρία (πρβλ. Λουκ. 1, 15 [για τον Ιωάννη τον Βαπτιστή]· Εξόδ. 35, 31 [για τον Μωυσή] κ.α.), αλλά και στο ίδιο το ιερό του βιβλίου, το Κοράνιο, το οποίο αναφέρει για τους Προφήτες: «Εἶναι

¹⁵¹⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.: Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 89.

¹⁵¹⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.: Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁵¹⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 81-83. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 91. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παρουσιάζει με διαφορετική διατύπωση το εν λόγω χωρίο, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁵²⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 82. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁵²¹ Σημειωτέον, ότι, όπως υπογραμμίζει ο al-Ja'farī στο κλασικό του έργο, το Πνεῦμα του Θεού ή Άγιο Πνεῦμα, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται τόσο στα βιβλικά χωρία όσο και στο Κοράνιο, στο οποίο παραπέμπει αμέσως παρακάτω, δεν ανήκει, κατ' αὐτόν, στη σφαίρα του ακτίστου αλλά είναι το πνεῦμα σοφίας, συνέσεως και γνώσεως, το οποίο αποστέλλεται στους Προφήτες μέσω αγγέλου. Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁵²² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

ενισχυμένοι με ένα Πνεύμα από τον ίδιο τον *Allāh*» {Κοράνιο 58:22}¹⁵²³.

Από το ίδιο Ευαγγέλιο ο al-Ja'farī θα επικαλεσθεί και άλλο σχετικό χωρίο: το περιστατικό της αναστάσεως του υιού της χήρας στη Ναϊν (Λουκ. 7, 11-17), κατά το οποίο, μετά τη θαυματουργική ενέργεια του Χριστού και την ανάσταση του νέου, το πλήθος δόξαζε τον Θεό και έλεγε για τον Χριστό: «προφήτης μέγας ἐγήγερται ἐν ἡμῖν» (Λουκ. 7, 16)¹⁵²⁴. Η παραπάνω ομολογία του πλήθους αποτελεί μια σημαντική μαρτυρία για την προφητική καταγωγή του Ιησού¹⁵²⁵. Εκείνο που καθιστά ισχυρή αυτή τη μαρτυρία είναι, ότι προέρχεται από τον λαό της εποχής του Χριστού¹⁵²⁶. Στο κλασικό του έργο *Διατόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο*, ο al-Ja'farī προσθέτει και κάτι ακόμη, το οποίο έχει επαναλάβει και σε άλλο βιβλικό του επιχείρημα, ότι δηλ. εάν ο Χριστός δεν ήταν Προφήτης και ήταν Θεός, όπως υποστηρίζουν οι χριστιανοί, τότε θα όφειλε να διορθώσει τους ανθρώπους που τον αποκάλεσαν Προφήτη και να δηλώσει ρητά τη θεότητά του¹⁵²⁷. Θα έπρεπε να τους καθοδηγήσει στην ορθή πεποίθηση για το πρόσωπό του¹⁵²⁸.

Ο μουσουλμάνος λόγιος, επιλέγει να επιχειρηματολογήσει και από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη. Παραπέμπει σε ένα ακόμη χωρίο, στο οποίο ο Χριστός λέγει τα εξής απευθυνόμενος στους μαθητές του: «ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἔστι δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν [...] ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με» (Ιωάν. 13, 16-20)¹⁵²⁹. Ο al-Ja'farī παρουσιάζει με διαφορετική διατύπωση το εν λόγω χωρίο, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Το χωρίο μνημονεύεται αρχικά με αντίστροφη σειρά από εκείνη του πρωτοτύπου: «ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με [...] ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἔστι δοῦλος

¹⁵²³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ.

¹⁵²⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 83-84. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ.169· Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 91-92.

¹⁵²⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 169· Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 91.

¹⁵²⁶ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

¹⁵²⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 84.

¹⁵²⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ.

¹⁵²⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 58. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 158-161· Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 88.

μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν»¹⁵³⁰.

Για τον al-Ja'farī, το χωρίο αυτό, το οποίο προέρχεται από τη γραφίδα του Ιωάννη, δηλώνει σαφέστατα, ότι ο Χριστός είναι Απόστολος του Θεού και συνεπώς αντιδιαστέλλεται προς τον Θεό, ο οποίος είναι Κύριός του¹⁵³¹. Ο μουσουλμάνος λόγιος σχηματίζει και κάποια επιχειρήματα ἐπ' αὐτοῦ. Υπογραμμίζει, ότι, ἐάν ισχυρισθῶν οι χριστιανοί, ότι στο χωρίο αὐτό ο Χριστός παρουσιάζεται ως Κύριος των μαθητῶν του, αφοῦ αναφέρει «οὐκ ἔστι δούλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ» (Ιωάν. 13, 16), ο ισχυρισμός αὐτός αντικρούεται ἀπὸ το ἴδιο το Ευαγγέλιο, αφοῦ ο ἴδιος ο Χριστός, σε ἄλλη συνάφεια, ἀποκαλεῖ τους μαθητῆς του ἀδελφούς του (Ματθ. 15, 46-50· 28, 10) και συνεπώς δεν παρουσιάζεται ως Κύριός τους¹⁵³². Μάλιστα αὐτό το τελευταίον –ὅτι δηλ. ο Θεός εἶναι Κύριος του Χριστοῦ και συνεπώς ο Χριστός εἶναι δούλος του Θεοῦ, ὅπως ερμηνεύει το παραπάνω χωρίο ο al-Ja'farī στο κλασικὸ του ἔργο (Διαπόμπευση ἐκεῖνων που ἀλλοίωσαν τὴν Torah και τὸ Ευαγγέλιο)– το τεκμηριώνει και κορανικά, παραθέτοντας το ἀκόλουθο χωρίο του Κορανίου, το οποίο, σύμφωνα με τὴν ἰσλαμικὴ διδασκαλία, προέρχεται ἀπὸ το στόμα του ἴδιου του Ἰησοῦ: «Εἶπε [το παιδί]: “Εἶμαι στ' ἀλήθεια ἓνας δούλος τοῦ Allāh. Εκείνος μου ἔδωσε τὸ Βιβλίον [τὴν ἀποκάλυψη] και με ἔκανε Προφήτη”» {Κοράνιο 19:30}¹⁵³³.

Ὁ al-Ja'farī ἐπιστρατεύεται ἐκ νέου επιχειρήματα ἀπὸ το ἴδιο Ευαγγέλιο, προκειμένου να ἀποδείξει και πάλι τὴν προφητικὴ ἰδιότητα του Ἰησοῦ. Παραπέμπει στο θαῦμα του χορτασμοῦ των πέντε χιλιάδων, μετὰ το οποίο ἀναφέρεται, ὅτι συνέβη το εξής: «Οἱ οὖν ἄνθρωποι, ἰδόντες ὃ ἐποίησε σημεῖον ὁ Ἰησοῦς, ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον» (Ιωάν. 6, 14)¹⁵³⁴. Ὁ al-Ja'farī ἀξιοποιεῖ και ἄλλα ἰωάννεια

¹⁵³⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.: Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

¹⁵³¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.: Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

¹⁵³² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 88. Πρέπει να ἐπισημανθεῖ, ὅτι ο al-Ja'farī, στο κλασικὸ του ἔργο ἐπεκτείνει τὴν επιχειρηματολογία του ἀναλύοντας μεν κατὰ κάποιον τρόπο το ζήτημα τῆς σαρκώσεως του Λόγου, με βάση ὅμως τὴν Τριαδολογικὴ προσέγγιση.

¹⁵³³ Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ.

¹⁵³⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 98-99. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 171· Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 92. Αἰξίζει να ἀναφερθεῖ, ὅτι ο al-Ja'farī παρουσιάζει με διαφορετικὴ διατύπωση στὴν ἐπιτομή του και στο ευσύνοπτο ἔργο του *Ἀντιρρητικὸς λόγος κατὰ χριστιανῶν*, το ἐν λόγω χωρίο, χωρὶς ὅμως να το

χωρία, όπως την πιεστική εξέταση του εκ γενετής τυφλού από τους Φαρισαίους μετά τη θεραπεία του από τον Χριστό (Ιωάν. 9), κατά την οποία (εξέταση), όταν ρωτήθηκε για το τι πιστεύει σχετικά με τον Χριστό, δηλ. ποιος πιστεύει, ότι είναι ο Χριστός, απάντησε: «ὅτι προφήτης ἐστίν» (Ιωάν. 9, 17)¹⁵³⁵. Ο μουσουλμάνος λόγιος παραπέμπει και στο θαύμα της αναστάσεως του Λαζάρου από τον Χριστό (Ιωάν. 11), κατά το οποίο ο Χριστός, απευθυνόμενος στον Θεό, λέγει: «ἵνα πιστεύσωσιν, ὅτι σύ με ἀπέστειλας» (Ιωάν. 11, 42), δηλώνοντας με τον τρόπο αυτό την ιδιότητά του ως αγγελιοφόρου και Αποστόλου του Θεού¹⁵³⁶.

Εκτός από τα Ευαγγέλια ο al-Ja'farī επιστρατεύει επιχειρήματα και από τις παύλειες Επιστολές. Ανατρέχει στην Προς Εβραίους Επιστολή, στην οποία ο Παύλος αναφέρει τα εξής: «ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιών ὄρει καὶ πόλει Θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλήμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων [...] καὶ διαθήκης νέας μεσίτη Ἰησοῦ, καὶ αἵματι ραντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ» (Εβρ. 12, 22-24)¹⁵³⁷. Για τον al-Ja'farī, από τα παραπάνω λόγια του Αποστόλου Παύλου καθίσταται σαφές, ότι δε γίνεται καμία αναφορά στη θεότητα του Χριστού, καθώς, αντιθέτως, δηλώνεται, ότι ο Ιησούς είναι μεσίτης μεταξύ Θεού και ανθρώπου¹⁵³⁸. Παράλληλα, αυτό που κατ' αυτόν αποδεικνύει την προφητική ιδιότητα του Ιησού είναι, ότι στο εν λόγω χωρίο ο Χριστός συγκρίνεται από τον Απόστολο Παύλο με τους άλλους Προφήτες, αφού παρουσιάζεται καλύτερος από τον Ἄβελ¹⁵³⁹. Ο μουσουλμάνος λόγιος προσθέτει, ότι τα Ευαγγέλια μαρτυρούν, ότι ο Χριστός είναι καλύτερος από τους Προφήτες Ιωνά (Ματθ. 12, 41· Λουκ. 11, 32), Σολομώντα (Ματθ. 12, 42· Λουκ. 11, 31), Μωυσή (Εβρ. 3, 1-6 και

αλλοιώνει. Στο κλασικό του έργο, το χωρίο που παραθέτει συμφωνεί απόλυτα με το πρωτότυπο.

¹⁵³⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 89. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 171-176· Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 93.

¹⁵³⁶ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁵³⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 84-85. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 169-170. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παρουσιάζει με διαφορετική διατύπωση το εν λόγω χωρίο, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁵³⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 85.

¹⁵³⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 170.

Κοράνιο 2:253)¹⁵⁴⁰. Διαπιστώνει, ότι όλα τα παραπάνω αποδεικνύουν, ότι ο Χριστός είναι Προφήτης και αγγελιοφόρος του Θεού και όχι Θεός, διότι θα ήταν αδύνατο να συγκρίνεται Προφήτης με τον ίδιο τον Θεό¹⁵⁴¹.

Προκειμένου ο μουσουλμάνος λόγιος να επισφραγίσει την επιχειρηματολογία του, προκρίνει τη μέθοδο των ερωταποκρίσεων. Διερωτάται, απευθυνόμενος στους χριστιανούς, εάν άραγε είναι αληθή ή ψευδή τα βιβλικά χωρία που παρέθεσε, μέσα από τα οποία, όπως ισχυρίζεται, αποδεικνύεται η προφητική ιδιότητα του Χριστού¹⁵⁴². Επισημαίνει: «Εάν οι χριστιανοί απαντήσουν, ότι είναι αληθή, τότε εγκαταλείπουν το βάπτισμά τους, δηλ. την πίστη τους¹⁵⁴³. Εάν, πάλι, απαντήσουν, ότι είναι ψευδή, τότε ακυρώνουν το Ευαγγέλιο και συνάμα εγκαταλείπουν τη χριστιανική πίστη¹⁵⁴⁴.

Ολοκληρώνοντας ο al-Ja'farī τις βιβλικές αποδείξεις περί της προφητικής ιδιότητας του Χριστού στο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, σημειώνει κάτι πολύ ενδιαφέρον: «Αποδείχθηκε με όσα παρουσιάσαμε [ενν. με τα βιβλικά χωρία που παρέθεσε] η προφητική και αποστολική προέλευση και ιδιότητα του Χριστού μέσα από το κείμενο των *Ευαγγελίων του*. Αυτά τα κείμενα [ενν. τα βιβλικά] τα προστάτευσε ο Θεός από την ανταλλαγή και τα θωράκισε από την αλλοίωση [ενν. από την αλλοίωση των κειμένων από τους οπαδούς της Βίβλου και εν προκειμένω από τους χριστιανούς]»¹⁵⁴⁵.

Με επίκεντρο πάντα την Αγία Γραφή, ο al-Ja'farī επιχειρήσε να αποδείξει, ότι ο Χριστός αποκαλείται Προφήτης και αγγελιοφόρος του Θεού, τεκμηριώνοντας έτσι την ισλαμική πεποίθηση, ότι «ο Μεσσίας, ο γιος της Μαριάμ, δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ένας Απόστολος. Τόσοι και τόσοι Απόστολοι πέρασαν πριν απ' αυτόν» {Κοράνιο 5:75}.

Η τακτική αυτή του al-Ja'farī, το να επιχειρεί δηλ. να καταδείξει μέσα από τα βιβλικά κείμενα την προφητική ιδιότητα του Χριστού, ήταν μια συνήθης τακτική αρκετών μουσουλμάνων συγγραφέων στην πολεμική τους κατά του Χριστιανισμού. Στο ίδιο πλαίσιο κινείται, σε γενικές

¹⁵⁴⁰ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁵⁴¹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁵⁴² Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁵⁴³ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁵⁴⁴ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁵⁴⁵ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 94:

"فقد ثبت بما قلناه نوبة المسيح ورسالته بنص النجيلة وهي النصول الاتي حياها الله من التبديل ووقاها من التغيير"

γραμμές και η επιχειρηματολογία του Ibn Qayyim. Ο εν λόγω μουσουλμάνος λόγιος χρησιμοποιεί ανάλογα βιβλικά επιχειρήματα με αυτά του al-Ja'farī¹⁵⁴⁶. Αυτό μπορεί να σημαίνει, ότι τα έργα του al-Ja'farī επηρέασαν τη μεταγενέστερη ισλαμική γραμματεία στην πολεμική της κατά του Χριστιανισμού, αφού στην προκειμένη περίπτωση ο Ibn Qayyim φαίνεται να δανείζεται αρκετά επιχειρήματα από τον προγενέστερό του al-Ja'farī.

iii) Η πολεμική του al-Nāshī'

Ο μουταζιλίτης λόγιος al-Nāshī' αφιερώνει στο έργο του *Η μέση οδός* και ειδικότερα στο κεφάλαιο, στο οποίο ασκεί κριτική στον Χριστιανισμό, ένα μικρό μέρος που αφορά στην αναίρεση του δόγματος της θεότητας του Ιησού. Αφού σημειώνει –όπως ήδη αναφέρθηκε στο οικείο κεφάλαιο περί του δόγματος της Αγίας Τριάδος– ότι οι παραδοσιακοί χριστιανοί, οι οποίοι χαρακτηρίζονται από αυτόν ως «Τριθειστές», χρησιμοποιούν ως επιχείρημα για να αποδείξουν την τριαδικότητα του Θεού το κλασικό χωρίο του ευαγγελιστή Ματθαίου, «πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Ματθ. 28, 19), το οποίο είναι το μόνο που διαθέτουν ως απόδειξη και το οποίο, κατά τον ίδιο, είναι προβληματικό, εν συνεχεία προσθέτει, ότι στο Ευαγγέλιο δε συναντάται καμία ισχυρή απόδειξη και καμία μαρτυρία που να αναφέρει ρητά, ότι ο Χριστός είναι «Υἱός του Θεού» (sic), παρά μόνο μία αναφορά, η οποία κατά τον ίδιο είναι αμφιλεγόμενη¹⁵⁴⁷. Η μόνη σχετική αναφορά, η οποία συναντάται στο Ευαγγέλιο από λόγια του ίδιου του Χριστού, είναι η ακόλουθη: «ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ Θεὸν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν» (Ιωάν. 20, 17)¹⁵⁴⁸. Ο al-Nāshī' σχολιάζει το παραπάνω βιβλικό χωρίο λέγοντας, ότι, ο Χριστός αποκαλεί μεν Πατέρα του τον Θεό, δεν πρέπει όμως να εκληφθεῖ η έκφραση αυτή κυριολεκτικά, αφού και στην Torah απαντώνται

¹⁵⁴⁶ Βλ. Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-hayārā fi ajwibat al-Yahūd wa-l-Nasārā*, ὅπ. παρ., σ. 338-340.

¹⁵⁴⁷ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, ὅπ. παρ., σ. 82. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, ὅπ. παρ., σ. 59: «Nor can any of those who take refuge in the words of the Gospel possibly establish on it a proof that Jesus and no others was Son of God».

¹⁵⁴⁸ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, ὅπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, ὅπ. παρ., σσ. 59-61: «For Jesus is recorded in the Gospel as saying, "I am going to my Father and your Father, to my Lord and your Lord"».

ανάλογες εκφράσεις, οι οποίες όμως δεν έχουν κυριολεκτική σημασία¹⁵⁴⁹. Με βάση αυτό, λοιπόν, μνημονεύει από την Παλαιά Διαθήκη το κλασικό χωρίο, όπου ο Ισραήλ αποκαλείται από τον Θεό «υἱός πρωτότοκός μου» (Έξοδ. 4, 22)¹⁵⁵⁰. Καταλήγει λοιπόν ο al-Nāshī', επαναλαμβάνοντας ανάλογο επιχείρημα του al-Ja'faī, ότι, με βάση το εν λόγω χωρίο της Παλαιάς Διαθήκης, οι χριστιανοί δεν μπορούν να διεκδικούν τον τίτλο αυτό, δηλ. του «Υιού του Θεού», αποκλειστικά για τον Χριστό¹⁵⁵¹, αφού και στην Torah ο Θεός αποκαλούσε υιό του τον Ισραήλ, τον λαό του. Ο μουταζιλίτης λόγιος επισημαίνει: «Δε δύνανται να υποστηρίζουν [ενν. οι χριστιανοί], ότι ο Ιησούς είναι “Υιός του Θεού” από τα λεγόμενα του Προφήτη¹⁵⁵² αυτά κάθεαυτά, αφού δε διαθέτουν παρά μόνο μία αναφορά από το Ευαγγέλιο, η οποία και αυτή είναι αμφιλεγόμενη [ενν. δηλαδή το χωρίο Ιωάν. 20, 17]»¹⁵⁵³.

Από τα παραπάνω συνάγεται αβίαστα το συμπέρασμα, ότι οι χριστιανοί δε διαθέτουν καμία απόδειξη, ακόμη και μέσα από το Ευαγγέλιό τους που να μαρτυρεί και να αποδίδει ρητά τον τίτλο «Υιός του Θεού» στον Ιησού Χριστό. Ο μουταζιλίτης λόγιος θέλει να τονίσει, ότι η απόδοση αυτού του τίτλου στον Χριστό αποτελεί προσθήκη και παραχάραξη της αληθείας από τους χριστιανούς, κάτι που έπραξαν και με το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Στο σημείο αυτό πρέπει να σημειωθεί, ότι

¹⁵⁴⁹ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 61: «*associating himself jointly with them in both instances; and in the Torah Israel is named “first-born son”. So this does not allow the possibility of establishing a proof on it according to its literal meaning because of its probable senses*».

¹⁵⁵⁰ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «*in the Torah Israel is named “first-born son”*».

¹⁵⁵¹ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 83. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «*They cannot claim that Jesus is Son of God*».

¹⁵⁵² Σχετικά με τον Προφήτη για τον οποίο κάνει λόγο ο μουταζιλίτης λόγιος, αξίζει να σημειωθεί, ότι, όπως αναφέρει ο D. Thomas, έχουν προκληθεί ερωτήματα σχετικά με τον ποιον εννοεί ως Προφήτη στο εν λόγω εδάφιο ο al-Nāshī'. Η άποψη, ότι Προφήτη εννοεί τον Μωάμεθ ή τον Χριστό δε φαίνεται να ευσταθεί, διότι, όπως υποστηρίζει ο D. Thomas, θα έπρεπε να προσέθετε τιμητική φράση γι' αυτόν, όπως συνηθίζουν οι μουσουλμάνοι («ειρήνη και ευλογία σ' αυτόν» κ.λπ.). Το πιθανότερο είναι, ότι με τη λέξη «Προφήτης» εννοεί γενικά τους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης. Βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.

¹⁵⁵³ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ.:

"وليس يمكنهم ان يدعوا ان عيسى ابن الله من قبل توقيف النبي اياهم على ذلك اذا ليس عندهم أكثر من لفظ الانجيل"

(= «*They cannot claim that Jesus is Son of God arising from what the prophet informed them about this, because they have nothing more than the utterances of the Gospel to use in contention – those who favour imitation might have been able to command the concurrence of the followers of religion on this*»): βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.

ο al-Nāshī', ενώ θεωρεί ότι το δόγμα της Αγίας Τριάδος ασφαλώς και είναι επινόηση των χριστιανών, εντούτοις, τονίζει, ότι το δόγμα αυτό αποτέλεσε φιλοσοφική επιρροή επί των χριστιανών, αφού οι τελευταίοι έλαβαν τους όρους *υπόσταση, ουσία* κ.λπ. από την αρχαιοελληνική φιλοσοφία¹⁵⁵⁴. Για το δόγμα της θεότητας του Χριστού δεν υποστηρίζει κάτι ανάλογο· σημειώνει απλώς ότι αποτελεί επινόηση των χριστιανών και ότι δεν έχει βιβλική βάση. Ο παραπάνω ισχυρισμός του al-Nāshī', προφανώς και δεν ισχύει, αφού η Καινή Διαθήκη και κατά συνέπεια και τα Ευαγγέλια αποδίδουν ρητά στον Χριστό τον τίτλο του Υιού του Θεού (Ματθ. 16, 16· Ιωάν. 1, 50). Σε κάθε περίπτωση πάντως, έχει ενδιαφέρον η απάντηση που δίνει στη συνέχεια ο al-Şafī, ανατρέποντας το συγκεκριμένο επιχείρημα του μουταζιλίτη λογίου.

iv) Η πολεμική του al-Rāzī

Ο μουσουλμάνος φιλόσοφος al-Rāzī στο έργο του *Οι σαράντα ερωτήσεις για τις αρχές της θρησκείας* αφιερώνει την ένατη ενότητα στην αναίρεση του χριστολογικού δόγματος. Βέβαια, το κυρίως θέμα που απασχολεί τον al-Rāzī, θέμα στο οποίο και στρέφει κατ' ουσίαν τα βέλη του, είναι το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως και το κατά πόσον η διδασκαλία αυτή έχει λογική βάση. Στην κριτική που ασκεί στη θεότητα του Ιησού Χριστού, τα σημεία που εντοπίζονται είναι λίγα και είναι κοινά με αυτά που έχουν διατυπωθεί από τους al-Ṭabarī και al-Ja'farī.

Στο εν λόγω έργο του ο al-Rāzī αναφέρεται σε έναν διάλογο που είχε με κάποιον χριστιανό¹⁵⁵⁵. Μέσα σε αυτό τον διάλογο παρουσιάζεται ανάγλυφα ο κεντρικός άξονάς του που δεν είναι άλλος από τη θεότητα του Χριστού και τη θεία ενανθρώπιση¹⁵⁵⁶. Ο al-Rāzī ερωτά τον χριστιανό

¹⁵⁵⁴ Βλ. Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 82.

¹⁵⁵⁵ Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί, ότι, ενώ ο al-Rāzī αναφέρει στο έργο του *Οι σαράντα ερωτήσεις για τις αρχές της θρησκείας*, ότι η συζήτηση αυτή έγινε με κάποιον από τους χριστιανούς (βλ. Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba'īn fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ., σ. 167), ο ίδιος, στο άλλο έργο του (*Αντιπαράθεση κατά την απάντηση στους χριστιανούς*) αναφέρει, πιο συγκεκριμένα, ότι πραγματοποίησε τη συζήτηση με έναν από τους κορυφαίους λογίους (δηλ. θεολόγους) του Χριστιανισμού, χωρίς βέβαια να τον κατονομάζει· βλ. Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 21.

¹⁵⁵⁶ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba'īn fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ. Τον διάλογο αυτό τον παραθέτει και στο άλλο έργο του, με τίτλο *Αντιπαράθεση κατά την απάντηση στους χριστιανούς*, το οποίο ουσιαστικά αποτελεί καταγραφή της συζητήσεως αυτής. Βλ. Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 22-27, στις οποίες καταγράφεται η συζήτηση σχετικά με το ζήτημα της θεότητας του Χριστού. Βέβαια, η συζήτηση στο συγκεκριμένο έργο είναι πιο

συνομιλητή του, ποια απόδειξη προσκομίζει που να αποδεικνύει τη θεότητα του Χριστού¹⁵⁵⁷. Απαντώντας στο ερώτημα αυτό ο χριστιανός συνομιλητής προβάλλει το επιχείρημα, ότι αυτό που αποδεικνύει τη θεότητα του Χριστού είναι τα ίδια του τα θαύματα και κυρίως, οι νεκραναστάσεις, οι θεραπείες αρρώστων κ.ά., τα οποία δεν μπορεί να επιτελέσθηκαν από τον Χριστό παρά μόνο με θεία δύναμη¹⁵⁵⁸. Η απάντηση που δίνει ο μουσουλμάνος φιλόσοφος στον χριστιανό συνομιλητή του, είναι, ότι σπουδαία θαύματα δεν έχει επιτελέσει μόνον ο Χριστός αλλά και άλλοι Προφήτες.

Επαναλαμβάνοντας έτσι όμοιο επιχείρημα με εκείνα των al-Ṭabaṭī και al-Ja'farī, γράφει: «Όπως έγιναν φανερά [ενν. τα θαύματα], οι αναστάσεις των νεκρών από τον Ιησού –ας είναι ειρήνη και ευλογία σ' αυτόν–, το ίδιο φανερώθηκε [ενν. πραγματοποιήθηκαν παρόμοια θαύματα] και από τον Μωυσή –ας είναι ειρήνη και ευλογία σ' αυτόν–, διότι μεταμορφώθηκε το ξύλο [ενν. η ράβδος] σε μεγάλο φίδι, κάτι πιο εντυπωσιακό από την ανάσταση ενός νεκρού»¹⁵⁵⁹.

μεγάλη, καθώς αναπτύσσονται σε αυτή και άλλα θέματα. Έτσι, ο al-Rāzī αναιρεί τη θεότητα του Χριστού προσθέτοντας και κάποιους άλλους λόγους ή επιχειρήματα. Επί παραδείγματι, κάνει τις εξής παρατηρήσεις: α) Ο Θεός είναι αυθύπαρκτος και δεν οφείλει την ύπαρξή του σε κανέναν, ενώ επίσης δεν έχει σχέση με τη δημιουργία. Αντιθέτως, όπως υπογραμμίζει, ο Χριστός αποτελείται από σώμα και γενικά από στοιχεία της υλικής δημιουργίας, ενώ ταυτόχρονα υπόκειται στις φυσικές ανάγκες, αφού τρώει, πίνει, κοιμάται, πεθαίνει κ.λπ., πράγμα που δεν αρμόζει στον Θεό. Επιπλέον, τονίζει, ότι έχει αναφέρει και σε άλλο έργο του, ότι το κτιστό δε δύναται να είναι αιώνιο, ο αμετάβλητος δε δύναται να δέχεται μεταβολή κ.ο.κ. β) Θεωρεί παράλογο το να ενυπάρχει η θεότητα στον Ιησού Χριστό και ταυτόχρονα να μην μπορεί ο ίδιος να προστατεύσει τον εαυτό του και να αποφύγει τον εξευτελιστικό σταυρικό θάνατο, ιδίως όταν υπάρχει η παραδοχή ότι είναι ο άκτιστος Θεός. γ) Εάν όντως ενυπήρχε ο Θεός στο σώμα του Ιησού Χριστού, μετά τον σταυρικό του θάνατο τι απέγινε ο κόσμος χωρίς τον Θεό, αφού αυτός είχε πεθάνει; δ) Επιπλέον, θεωρεί παράλογο να προσεύχεται ο Χριστός που είναι Θεός, στον Θεό, δηλ. στον εαυτό του. Βλ. Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 21-25.

¹⁵⁵⁷ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba 'in fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ. Στο έργο του al-Rāzī που εξετάζεται στην παρούσα εργασία, στο οποίο και απαντά ο Κόπτης θεολόγος, δηλ. το έργο *Οι σαράντα ερωτήσεις για τις αρχές της θρησκείας*, απουσιάζει το ερώτημα αυτό. Ωστόσο, το ερώτημα αυτό συναντάται στο άλλο έργο του με τίτλο *Αντιπαράθεση κατά την απάντηση στους χριστιανούς*, το οποίο ουσιαστικά αποτελεί, όπως προαναφέρθηκε, καταγραφή αυτού του διαλόγου· βλ. Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 25. Εν πάση περιπτώσει, η όλη δομή της συζητήσεως, έτσι όπως καταγράφεται στο έργο *Οι σαράντα ερωτήσεις για τις αρχές της θρησκείας*, οδηγεί στο συμπέρασμα, ότι προηγείται το ερώτημα αυτό του al-Rāzī προς τον χριστιανό συνομιλητή του.

¹⁵⁵⁸ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba 'in fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ. Βλ. και Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁵⁵⁹ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba 'in fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ.:

Ο al-Rāzī υπαινίσσεται, ότι θα μπορούσε κάποιος να ισχυρισθεί ότι, επειδή και ο Μωσής έχει κάνει θαύματα, εγκατοίκησε και σ' αυτόν ο Θεός, όπως και στον Χριστό¹⁵⁶⁰. Επομένως, για τον μουσουλμάνο φιλόσοφο, τα θαύματα του Χριστού δεν μπορούν να αποδείξουν, ούτε να τεκμηριώσουν τη θεία φύση του, αφού στην ιστορία των Προφητών, πέραν του Ιησού και άλλες προσωπικότητες επιτέλεσαν εξίσου σπουδαία και μεγάλα θαύματα και μάλιστα ακόμα σπουδαιότερα, όπως αυτό του Μωυσή.

Ο al-Rāzī επαναλαμβάνει ανάλογα επιχειρήματα με αυτά των al-Ṭabarī και al-Ja'farī. Σε κάθε περίπτωση πάντως η όλη επιχειρηματολογία του μουσουλμάνου φιλοσόφου εστιάζεται στο ίδιο το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως. Η πολεμική του κατά του δόγματος της θείας φύσεως του Χριστού αποτελεί προέκταση της γενικότερης πολεμικής του κατά της θείας ενανθρωπήσεως.

Πέραν της παραπάνω κριτικής του al-Rāzī, όπως αυτή εκφράζεται στο συγκεκριμένο έργο, έχει ενδιαφέρον και η ανάλογη κριτική του γύρω από τη θεότητα του Χριστού, η οποία καταγράφεται στο περίφημο ερμηνευτικό του έργο με βάση το Κοράνιο. Πρόκειται για τα δύο κλασικά κορανικά χωρία, τα οποία απορρίπτουν σταθερά τη θεία φύση του Χριστού. Το ένα επισημαίνει: «Βλασφημούν βέβαια όποιοι λένε, ότι “ο Allāh είναι ο Χριστός, ο γιος της Μαριάμ”. Ο Χριστός είπε: “Ω, τέκνα του Ισραήλ! Λατρεύετε τον Allāh, τον Κύριό μου και Κύριό σας”» {Κοράνιο 5:72}. Το άλλο κορανικό χωρίο αναφέρει: «Ο Μεσσίας, ο γιος της Μαριάμ, δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ένας Απόστολος. Τόσοι και τόσοι Απόστολοι πέρασαν πριν απ' αυτόν. Η μητέρα του ήταν μια φιλαλήθης (και ενάρετη) γυναίκα. Και οι δύο τους έτρωγαν (το καθημερινό φαγητό)» {Κοράνιο 5:75}.

Το πρώτο χωρίο {Κοράνιο 5:72} θεωρείται από τον μουσουλμάνο φιλόσοφο ως αναφερόμενο αποκλειστικά στους Ιακωβίτες, δηλ. στους Αντιχαλκηδόνιους χριστιανούς που αποδέχονταν τη μία φύση του Χριστού και όχι σε όλους τους χριστιανούς. Συγκεκριμένα, για τον al-Rāzī, όταν αναφέρεται, ότι ο Θεός ομιλεί μέσω του Κορανίου λέγοντας «Βλασφημούν βέβαια όποιοι λένε, ότι “ο Allāh είναι ο Χριστός, ο γιος της Μαριάμ” {Κοράνιο 5:72}, πρέπει να ληφθεί υπόψιν η διδασκαλία των Ιακωβιτών, οι οποίοι υποστήριζαν, ότι ο Θεός είναι ο Χριστός και η μητέρα

¹⁵⁶⁰ «كما ظهر احياء الموتى على يدي عيسى على السلام، فقد ظهر ايضا على يدي موسى على السلام [...] لأن انقلاب الخشبة تبعانا عظيما، أعجب من انقلاب الميت حيا»
Εν πολλοίς, το ίδιο επιχειρήμα παρουσιάζει και στο άλλο έργο του, με διαφορετική διατύπωση βέβαια· βλ. Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 27.

¹⁵⁶⁰ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba' in fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ.

του, η Παναγία, είναι η μητέρα του Θεού (*wladit illlāh*)¹⁵⁶¹. Όταν, στο σημείο αυτό, ο μουσουλμάνος φιλόσοφος κάνει λόγο για μητέρα του Θεού, ενδεχομένως να έχει υπόψη του τον όρο «Θεοτόκος» – έναν όρο που προκάλεσε οξύτατες διαμάχες ενδοχριστιανικά μεταξύ Ορθοδόξων και Νεστοριανών, αφού ο Νεστόριος αρνείτο να δεχθεί τον όρο «Θεοτόκος» για την Παναγία¹⁵⁶².

Το δεύτερο κορανικό χωρίο {Κοράνιο 5:75}, ο al-Rāzī το χρησιμοποιεί ως απόδειξη, ότι ο Χριστός είναι και αυτός ένας από τους Αποστόλους και αγγελιοφόρους του Θεού, όπως ήταν και οι άλλοι που προηγήθηκαν πριν απ' αυτόν¹⁵⁶³. Ο al-Rāzī αποκαλεί τον Χριστό ως ανήκοντα στο γένος των Αποστόλων του Θεού (*jins al-rūsul*)¹⁵⁶⁴. Ερμηνεύοντας την κορανική αναφορά, ότι ο Χριστός και η μητέρα του έτρωγαν το καθημερινό τους φαγητό [*«Και οι δύο τους έτρωγαν (το καθημερινό φαγητό)»* {Κοράνιο 5:75}], ο μουσουλμάνος φιλόσοφος επισημαίνει, ότι με την αναφορά αυτή αποδεικνύεται από τον ίδιο τον Θεό, ότι ο Χριστός δεν είναι Θεός, αφού έχει ανάγκη από την καθημερινή τροφή, προκειμένου να ζήσει, όπως κάθε άνθρωπος¹⁵⁶⁵. Αντιθέτως, εάν ήταν πράγματι Θεός, δε θα υπέκειτο στις φυσικές ανάγκες¹⁵⁶⁶.

1.2. Η αναίρεση των ισλαμικών επιχειρημάτων από τον al-Ṣafī

Ο al-Ṣafī αφιερώνει ένα μεγάλο μέρος των απολογητικών και απαντητικών του συγγραμμάτων στην υπεράσπιση του δόγματος της θεότητας του Χριστού. Άλλωστε, όπως έχει ήδη επισημανθεί, αναπτύσσει το εν λόγω θέμα και στα τέσσερα απαντητικά του έργα, στα έργα δηλ. στα οποία απαντά στους τέσσερις μουσουλμάνους λογίους. Η απάντηση

¹⁵⁶¹ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīh al-ghayb*, (12), όπ. παρ., σ. 63.

¹⁵⁶² Γράφει ο Νεστόριος σχετικά: «θεοδόχον λέγω, οὐ θεοτόκον» (F. Loofs, *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius, Gesammelt, Untersucht und Herausgegeben*, Halle: Max Niemeyer, 1905, σ. 276. 5). Για την Ορθόδοξη θέση και τη χριστολογία του αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας, βλ. J. McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria, the Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Leiden: Brill, 1994.

¹⁵⁶³ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīh al-ghayb*, (12), όπ. παρ., σ. 65.

¹⁵⁶⁴ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīh al-ghayb*, (12), όπ. παρ.

¹⁵⁶⁵ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīh al-ghayb*, (12), όπ. παρ.

¹⁵⁶⁶ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīh al-ghayb*, (12), όπ. παρ.

που δίνει μπορεί να χωρισθεί σε δύο μέρη. Το πρώτο αφορά σε μια γενική απάντηση στην ισλαμική πρόκληση κατά της θεότητας του Χριστού, ενώ στο δεύτερο δίνεται χωριστή απάντηση στον καθένα από τους τέσσερις μουσουλμάνους λογίους, αναιρούνται δηλ. τα επιχειρήματα του καθενός χωριστά. Με βάση αυτή τη διάκριση, θα κατηγοριοποιηθούν οι απαντήσεις του σε δύο μέρη. Στο πρώτο μέρος, το οποίο θα είναι αρκετά σύντομο, παρουσιάζεται η γενική του απάντηση, στην οποία εκτίθενται οι αποδείξεις που προσκομίζει υπέρ της θεότητας του Χριστού, ενώ το δεύτερο μέρος, το οποίο θα είναι αρκετά μεγαλύτερο, αφορά στις ειδικές απαντήσεις σε καθένα χωριστά από τους τέσσερις μουσουλμάνους λογίους.

ι) Γενική απάντηση - Οι αποδείξεις υπέρ της θεότητας του Χριστού

Ως απάντηση στην ισλαμική πρόκληση και πολεμική κατά της θεότητας του Ιησού Χριστού, ο Κόπτης θεολόγος προβάλλει τρεις αποδείξεις υπέρ της θεότητάς του¹⁵⁶⁷. Η πρώτη απόδειξη, κατά τον al-Ṣafī, της θεότητας του Χριστού είναι οι προφητείες των Προφητών της Παλαιάς Διαθήκης¹⁵⁶⁸. Τα βιβλία των Προφητών, σύμφωνα με τον Κόπτη θεολόγο, εγράφησαν από ιουδαίους, οι οποίοι προηγήθηκαν της εμφάνισης του Χριστού και επομένως δεν είχαν καμία σχέση με τον Χριστιανισμό¹⁵⁶⁹, πράγμα που καθιστά αδύνατη την αλλοίωση των προφητικών αυτών βιβλίων, αφού προέρχονται από τη γραφίδα ιουδαίων που δεν ανήκαν στη χριστιανική πίστη. Οι Προφήτες αυτοί προανήγγειλαν με τρόπο σαφή στα προφητικά τους βιβλία, ότι ο Θεός θα φανερωθεί και θα αποκαλυφθεί στον κόσμο¹⁵⁷⁰.

¹⁵⁶⁷ Πρέπει να αναφερθεί, ότι ο al-Ṣafī εκθέτει γενικά τις αποδείξεις της θεότητας του Χριστού ως απάντηση στα πολεμικά έργα των al-Rāzī, al-Ṭabarī και al-Nāshī'. Στο απαντητικό έργο κατά του al-Ṭabarī τις αποδείξεις αυτές τις προβάλλει και ως αποδείξεις για το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως, ενώ στο έργο κατά του al-Rāzī τις θεωρεί ως αποδείξεις μόνο για τη θεότητα του Χριστού· στο δε έργο του κατά του al-Nāshī' προβάλλει μόνο τη δεύτερη απόδειξη, αυτή των θαυμάτων.

¹⁵⁶⁸ Al-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ., σ. 147. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 23.

¹⁵⁶⁹ Al-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Ο ισχυρισμός του al-Ṣafī, ότι τα προφητικά αυτά βιβλία εγράφησαν από προσωπικότητες που προηγήθηκαν χρονικά του Χριστού, αναφέρεται στο απαντητικό έργο κατά του al-Ṭabarī και όχι στο αντίστοιχο κατά του al-Rāzī. Βλ. Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁵⁷⁰ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Η τελευταία αυτή αναφορά συναντάται μόνο στο απαντητικό έργο του κατά του al-Ṭabarī, στο οποίο και γίνεται σχετική παραπομπή.

Αξίζει να σημειωθεί, ότι ο al-Ṣafī φαίνεται να διαφοροποιείται αρκετά από την άποψη ενός άλλου αραβόφωνου χριστιανού συγγραφέα, του ‘Ammār al-Baṣrī, ο οποίος μέσα από το απολογητικό του έργο υποστήριζε, ότι το δόγμα της θεότητας του Χριστού (όπως και της θείας ενανθρωπήσεως) δεν αποκαλύπτετο από τους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης στα βιβλία τους, επειδή ο κόσμος δεν ήταν σε θέση ακόμη να το κατανοήσει¹⁵⁷¹.

Η δεύτερη απόδειξη της θεότητας του Χριστού, σύμφωνα πάντα με τον Κόππη θεολόγο, είναι τα θεϊκά λόγια που είπε και τα θεϊκά έργα που επιτέλεσε ο Χριστός¹⁵⁷², κυρίως δηλ. τα θαύματά του. Η θεότητα του Χριστού επιβεβαιώνεται και αποδεικνύεται και με τα θεϊκά του έργα και τη θεϊκή του δύναμη που εκφράζονται ποικιλόμορφα και ποικιλότητα¹⁵⁷³. Η θεϊκή δύναμη του Χριστού παρατηρείται στη γενικότερη εξουσία του επάνω στη Δημιουργία, όπως λ.χ. επάνω στα στοιχεία της φύσεως, στους δαίμονες, αλλά και στην εξουσία του να συγχωρεί αμαρτίες κ.λπ.¹⁵⁷⁴. Βασική όμως απόδειξη αυτής της δυνάμεως του Χριστού και συνεπώς των θεϊκών του έργων, όπως ήδη ελέχθη, αποτελούν τα θαύματά του¹⁵⁷⁵. Τα θαύματα αυτά έχουν να κάνουν με θεραπείες ασθενών, αναστάσεις νεκρών, θεραπείες δαιμονισμένων κ.ά., όπως αυτές περιγράφονται στο Ευαγγέλιο¹⁵⁷⁶. Για τον al-Ṣafī, ο Χριστός επιτέλεσε αναρίθμητα θαύματα, τα οποία δεν αναφέρονται όλα στο Ευαγγέλιο, διότι, σύμφωνα με αυτόν, το ίδιο το Ευαγγέλιο αναφέρει, ότι, εάν είχαν καταγραφεί όλα τα θαύματα του Ιησού, ούτε όλος ο κόσμος δε θα χωρούσε τα γραφόμενα βιβλία (Ιωάν. 21, 25)¹⁵⁷⁷. Τα θεϊκά έργα του Ιησού επετελέσθησαν για να αποκαλυφθεί και να αποδειχθεί, ότι ο Χριστός είναι ο Υιός του Θεού¹⁵⁷⁸. Τη θεϊκή αυτή δύναμη των έργων του ο Χριστός τη χορήγησε και στους μαθητές του, οι οποίοι, με τη σειρά τους, επιτέλεσαν ανάλογα θαύματα και σημεία στο όνομα του Ιησού Χριστού, αποδεικνύοντας έτσι, ότι ο Χριστός είναι Υιός του Θεού, δηλ. Θεός¹⁵⁷⁹. Είναι ενδεικτικό, ότι ο al-Ṣafī δεν προβαίνει σε μια

¹⁵⁷¹ M. Hayek, *‘Ammār al-Baṣrī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ., σ. 176.

¹⁵⁷² Al-Mu’taman, *Majmū‘ usūl al-dīn wa-masmū‘ mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā’ih fi Jawāb al-Naṣā’ih*, όπ. παρ.· Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī’*, όπ. παρ., σ. 34.

¹⁵⁷³ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī’*, όπ. παρ., σ. 36.

¹⁵⁷⁴ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī’*, όπ. παρ.

¹⁵⁷⁵ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī’*, όπ. παρ.

¹⁵⁷⁶ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī’*, όπ. παρ.

¹⁵⁷⁷ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī’*, όπ. παρ.

¹⁵⁷⁸ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī’*, όπ. παρ.

¹⁵⁷⁹ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī’*, όπ. παρ., σσ. 36-37. Ως προς τον ισχυρισμό αυτό, ο al-Ṣafī χρησιμοποιεί πολλά παραδείγματα από την Καινή Διαθήκη για να αποδείξει, ότι οι μαθητές και οι Απόστολοι του Χριστού επιτέλεσαν θαύματα στο όνομά του. Επί

σύγκριση ανάμεσα στις υπερφυσικές δυνάμεις του Χριστού και του Μωάμεθ. Επί παραδείγματι, ο βυζαντινός συγγραφέας Βαρθολομαίος ο Έδεσσηνός (12^{ος}-13^{ος} αι.) στο έργο του *Ἐλεγχος Ἀγαρηνοῦ* στην προσπάθειά του να αποδείξει τη θεότητα του Χριστού και να ανασκευάσει τα ισλαμικά επιχειρήματα, επιχειρεί να καταδείξει το αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ του Χριστού και του «ψευδοπροφήτου» Μωάμεθ. Ο Χριστός από τη σύλληψή του έως την ένδοξη ανάληψή του απέδειξε τη θεότητά του με θαύματα, τα οποία είναι υπερφυσικά θεία σημεία¹⁵⁸⁰. Ο Μωάμεθ αντίθετα δεν έχει να επιδείξει θαύματα και θεία σημεία που να μαρτυρούν την προφητική του αποστολή¹⁵⁸¹.

Η τρίτη και τελευταία απόδειξη, για τον Κόπτη θεολόγο, της θεότητας του Ιησού είναι τα σημεία, δηλ. τα θαύματα που επιτέλεσαν οι μαθητές του Χριστού στο όνομά του, καλώντας μέσω αυτών των σημείων τον κόσμο να πιστεύσει στη θεότητα του Ιησού Χριστού¹⁵⁸².

ii) Απαντήσεις σε επιμέρους θέματα

Η αναίρεση των επιχειρημάτων του al-Ṭabarī και του al-Rāzī

α) Η αναίρεση των επιχειρημάτων του al-Ṭabarī

Όπως προαναφέρθηκε, ο al-Ṭabarī είχε θέσει επτά ρητορικά ερωτήματα προς τους χριστιανούς, μέσα από τα οποία ασκούσε κριτική στο δόγμα της θεότητας του Χριστού. Με αφορμή τα ερωτήματα αυτά, ο Κόπτης θεολόγος αποπειράται την αναίρεση των ενστάσεων που προκύπτουν από τα ερωτήματα αυτά, ενώ ταυτόχρονα επιχειρηματολογεί υπέρ της θεότητας του Χριστού.

Έτσι, ο al-Ṣafī αποπειράται να αντικρούσει μαζί τα πρώτα τέσσερα

παραδείγματι, παραπέμπει στο θαύμα του Αποστόλου Παύλου με τη δαιμονισμένη μικρή δούλη, κατά το οποίο ο Απόστολος των Εθνών έβγαλε το δαιμόνιο που είχε μέσα της, λέγοντας: «*παραγγέλλω σοι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξελθεῖν ἀπ' αὐτῆς*» (Πράξ. 16, 18). Βλ. Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī'*, ὅπ. παρ., σ. 37. Ειδικότερα, ο al-Ṣafī υποστηρίζει, ότι τα θαύματα αυτά των μαθητών του Χριστού καταγράφονται στο βιβλίο των Πράξεων των Αποστόλων, το οποίο, υπενθυμίζει, περιγράφει τα όσα έπραξαν οι Απόστολοι του Ιησού μετά την ανάστασή του. Βλ. Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī'*, ὅπ. παρ., σ. 37.

¹⁵⁸⁰ Βαρθολομαίος Έδεσσηνός, *Ἐλεγχος Ἀγαρηνοῦ*, PG 104, 1383A-1448A, 1389D-1392A και 1416A-C.

¹⁵⁸¹ Βαρθολομαίος Έδεσσηνός, *Ἐλεγχος Ἀγαρηνοῦ*, PG 104, ὅπ. παρ.

¹⁵⁸² Al-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), ὅπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ., σσ. 23-24.

ερωτήματα του al-Ṭabarī¹⁵⁸³. Αυτό που κατά βάσιν επιχειρεί ο Κόπτης θεολόγος είναι να εξηγήσει, ότι ο Χριστός δεν έχει μόνο τη θεία φύση, αλλά είναι ο Θεός που έγινε άνθρωπος, δηλ. είναι Θεάνθρωπος¹⁵⁸⁴. Επιχειρεί να προβάλλει την ενανθρώπιση τονίζοντας, ότι ο Χριστός έχει ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Στο ίδιο πλαίσιο αποσαφηνίζει και με ποια έννοια ο Χριστός είναι Υιός του Θεού¹⁵⁸⁵. Υποστηρίζει, ότι ο Χριστός είναι κατά φύσιν πραγματικός Υιός του Θεού, σε αντίθεση με τους άλλους ανθρώπους που ονομάζονται κατά χάριν (δηλ. τιμητικά) υιοί του Θεού¹⁵⁸⁶. Ο Κόπτης θεολόγος αναιρεί και άλλες πιο ειδικές κριτικές του al-Ṭabarī, όπως λ.χ. το τέταρτο ρητορικό ερώτημα του, για το εάν οι χριστιανοί πιστεύουν, ότι όλο το Σύμβολο της Πίστεως είναι σωστό¹⁵⁸⁷. Ο al-Ṣafī επισημαίνει, ότι για τους χριστιανούς το Σύμβολο της Πίστεως ασφαλώς και είναι αληθές εξ ολοκλήρου, σε όλα τα άρθρα του και όχι μερικώς¹⁵⁸⁸. Υπογραμμίζει, ότι εκείνος που δημιουργεί τα πάντα είναι ο Χριστός ως προς τη θεότητά του και δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από αυτόν¹⁵⁸⁹. Η φράση αυτή του Κόπτη θεολόγου, ότι «δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από αυτόν», θυμίζει την ισλαμική ομολογία πίστεως (*shahāda*), στην οποία αναφέρεται η φράση «*la-ʾilāh ʾilla Allāh*» («δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από τον Θεό *Allāh*») που προφέρουν οι μουσουλμάνοι πολλές φορές τη μέρα. Πρόκειται για την ομολογία πίστεως που αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο του Ισλάμ¹⁵⁹⁰. Ουσιαστικά, είναι αυτό που διακρίνει την ισλαμική θρησκεία από τον «συνεταιρισμό» και τον πολυθεϊσμό (*shirk*) των άλλων θρησκευτικών παραδόσεων¹⁵⁹¹. Επιπλέον η ομολογία αυτή για τους μουσουλμάνους αποτέλεσε το βασικό μήνυμα, το οποίο εξήγγειλαν όλοι οι Προφήτες πριν την εμφάνιση του Ισλάμ¹⁵⁹². Εξάλλου, αυτή υπήρξε και η ομολογία του ιδίου του Θεού, κατά τους μουσουλμάνους, στο ιερό του

¹⁵⁸³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 49-51. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahāʾih fi Jawāb al-Naṣāʾih*, όπ. παρ., σ. 43.

¹⁵⁸⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahāʾih fi Jawāb al-Naṣāʾih*, όπ. παρ., σσ. 7-8. Βέβαια, στην ανάλυσή του στο σημείο που γίνεται σχετική παραπομπή, χρησιμοποιείται κατά βάσιν η αρχή της αναλογίας, με την οποία ο al-Ṣafī προβάλλει παραδείγματα για να αποδείξει την ενανθρώπιση του Θεού και τα ανθρώπινα στοιχεία του Ιησού Χριστού.

¹⁵⁸⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahāʾih fi Jawāb al-Naṣāʾih*, όπ. παρ., σσ. 16-18.

¹⁵⁸⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahāʾih fi Jawāb al-Naṣāʾih*, όπ. παρ.

¹⁵⁸⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 54-55.

¹⁵⁸⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahāʾih fi Jawāb al-Naṣāʾih*, όπ. παρ., σσ. 43-44.

¹⁵⁸⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahāʾih fi Jawāb al-Naṣāʾih*, όπ. παρ., σ. 43.

¹⁵⁹⁰ S. Al-Fawzan, *Maʾanat la-ʾilāha ʾilla Allāh*, όπ. παρ., σ. 8.

¹⁵⁹¹ S. Al-Fawzan, *Maʾanat la-ʾilāha ʾilla Allāh*, όπ. παρ.

¹⁵⁹² S. Al-Fawzan, *Maʾanat la-ʾilāha ʾilla Allāh*, όπ. παρ.

βιβλίο, το Κοράνιο: «Μάθε λοιπόν [ω Μουχάμμεντ], ότι δεν υπάρχει Θεός παρά ο *Allāh*» {Κοράνιο 47:19}¹⁵⁹³. Προφανώς, ο al-Ṣafī επιχειρεί να δημιουργήσει τρόπους κατανόησης και γέφυρες επικοινωνίας με τους μουσουλμάνους, κάτι που κάνει και με άλλα δόγματα, λ.χ. με το Τριαδολογικό δόγμα, όπως φάνηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, εάν και σε τελική ανάλυση, όπως έχει αναφερθεί ανωτέρω, δεν τον ενδιαφέρει πρωτίστως να πείσει τους μουσουλμάνους για τις αλήθειες της χριστιανικής πίστεως, αλλά να ενισχύσει την πίστη των χριστιανών¹⁵⁹⁴.

Ο Κόπτης Θεολόγος, αναιρώντας το πέμπτο ερώτημα του al-Ṭabarī, υπογραμμίζει, ότι δεν παρατηρείται αντίφαση, ανάμεσα στην πίστη των χριστιανών και στη διδασκαλία του Ευαγγελίου, λόγω του, ότι ενώ οι χριστιανοί πιστεύουν στη θεότητα του Χριστού, το Ευαγγέλιο την απορρίπτει αφού αναφέρεται στη χρονική γέννηση του Χριστού (πρβλ. Ματθ. 2, 1 κ.λπ.)¹⁵⁹⁵. Τουναντίον, για τον al-Ṣafī, η διδασκαλία του Ευαγγελίου, διατυπώνει ρητά τη θεότητά του Χριστού¹⁵⁹⁶. Ο Χριστός είναι αιώνιος, δημιουργός των πάντων, όπως αναφέρει το κλασικό χωρίο του ευαγγελιστή Ιωάννη, περί προϋπάρξεως του Λόγου: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος [...] πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο» (Ιωάν. 1, 1-3)¹⁵⁹⁷. Είναι χαρακτηριστική η χρήση του Ευαγγελίου του Ιωάννη από τον Κόπτη θεολόγο και ιδίως το γνωστό χωρίο περί της προϋπάρξεως του Θεού Λόγου. Πράγματι, το Ευαγγέλιο του Ιωάννη, όπως ορθά έχει λεχθεί, ήταν ίσως ένα από τα πιο χρησιμοποιημένα γραπτά κείμενα στον ισλαμο-χριστιανικό διάλογο, κυρίως από την πλευρά των αραβόφωνων χριστιανών θεολόγων, παρά το γεγονός, ότι το περιεχόμενο αυτού του Ευαγγελίου δε γινόταν δεκτό από τους μουσουλμάνους, καθώς ήταν το πιο προκλητικό απέναντι στη διδασκαλία του Κορανίου αναφορικά με το πρόσωπο του Ιησού¹⁵⁹⁸.

¹⁵⁹³ S. Al-Fawzan, *Ma'anat la-'ilāha 'illa Allāh*, όπ. παρ.

¹⁵⁹⁴ Βλ. Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, σσ. 29 και 123-124.

¹⁵⁹⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 56. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 44.

¹⁵⁹⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁵⁹⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βέβαια, αξίζει να σημειωθεί, ότι ο Κόπτης θεολόγος δεν παραθέτει το χωρίο όπως ακριβώς έχει, αλλά το παρουσιάζει συνοπτικά. Η ακριβής παράθεση γίνεται για πρακτικούς λόγους.

¹⁵⁹⁸ Βλ. επί παραδείγματι, D. Bundy, «The Commentary of Nonnus of Nisibis on the Prologue of John», στο: *Actes du Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes*, σσ. 123-133· J. Faultless, «The Two Recensions of the Prologue to John in Ibn at-Tayyib's Commentary on the Gospels», στο: *Christians at the Heart of Islamic Rule*, επιμ. David Thomas, Leiden: Brill, 2003, σσ. 177-198· H. Kashouh, «The Arabic Versions of the Gospels: A Case

Ο al-Safī επισημαίνει, ότι ο Χριστός αποκαλείται δούλος ως προς την ανθρωπινή φύση του¹⁵⁹⁹. Ο Χριστός γεννήθηκε και έλαβε την ανθρωπινή φύση, η οποία από μόνη της έχει το χαρακτηριστικό του δούλου¹⁶⁰⁰. Γι' αυτό, κατά τον Κόππη θεολόγο, ο Απόστολος Παύλος αναφέρει, ότι ο Χριστός έλαβε μορφή δούλου [*«μορφήν δούλου λαβών, έν όμοιώματι ανθρώπων γενόμενος»* (Φιλιπ. 2, 7)]¹⁶⁰¹. Ως προς τη θεότητα του όμως, ο Χριστός αποκαλείται μέσα στα ευαγγέλια και «*παῖς*», Υιός του Θεού (βλ. Ματθ. 12, 18)¹⁶⁰². Ο Χριστός είναι ο αγαπητός Υιός του Θεού Πατρός, όπως μαρτυρεί το Ευαγγέλιο [*«ούτός έστιν ό υιός μου ό αγαπητός, έν ώ εϋδόκησα»* (Ματθ. 3, 17)] και ο ίδιος ο Θεός, όπως μαρτυρούν τα βιβλία των Προφητών και ειδικότερα αυτό του Προφήτη Ησαΐα [*«ότι παιδίον έγενήθη ήμίν, υιός και έδόθη ήμίν [...] Θεός ισχυρός»* (Ησ. 9, 6)]¹⁶⁰³. Υπ' αυτή την έννοια, ο αγαπητός Υιός, δηλ. ο Χριστός, δε δύναται να είναι δούλος του Θεού Πατρός ως προς τη θεότητά του¹⁶⁰⁴. Άλλωστε, η έννοια της δουλείας καταργήθηκε γι' αυτούς που ανήκουν πλέον στη νέα πίστη, αφού ο Απόστολος Παύλος αναφέρει, ότι ο Χριστός μάς εξαγόρασε από την κατάρα του νόμου (Γαλ. 3, 13)¹⁶⁰⁵. Ο ίδιος ο Χριστός επιβεβαιώνει κάτι τέτοιο, όταν λέγει στους μαθητές του: *«ούκέτι ύμᾶς λέγω δούλους, ότι ό δοϋλος ουκ οΐδε τί ποιεί αυτουΰ ό κύριος· ύμᾶς δε εΐρηκα φίλους, ότι πάντα ἂ ήκουσα παρά τουΰ πατρός μου εγνωρίσα ύμίν»* (Ιωάν. 15, 15)¹⁶⁰⁶. Ακολουθώντας τη μέθοδο των ερωταποκρίσεων ο al-Safī θέτει το εξής ερώτημα: Πώς είναι δυνατόν να αποκαλείται ο Χριστός «δούλος» του Πατρός, όπως ισχυρίζεται ο al-Ṭabarī, όταν ο Χριστός, ταυτόχρονα, είναι ένας με τον Πατέρα (Ιωάν. 10, 30) και ό,τι έχει ο Πατήρ το έχει και εκείνος (Ιωάν. 5, 19-30)¹⁶⁰⁷; Για τον al-Safī δεν μπορεί ο Υιός να αποκαλείται δούλος του Θεού ως προς τη θεότητά του, όταν συγχρόνως η Αγία Γραφή μαρτυρεί, ότι εκείνος και ο Θεός Πατήρ έχουν κοινή ουσία, ότι είναι ένα και το αυτό.

Study of John 1.1 and 1.18», στο: *The Bible in Arab Christianity*, επιμ. David Thomas, Leiden: Brill, 2007, σσ. 9-36.

¹⁵⁹⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣahā 'ih fi Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ., σ. 44.

¹⁶⁰⁰ Al-Safī, *Al-Ṣahā 'ih fi Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁰¹ Al-Safī, *Al-Ṣahā 'ih fi Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁰² Al-Safī, *Al-Ṣahā 'ih fi Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁰³ Al-Safī, *Al-Ṣahā 'ih fi Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁰⁴ Al-Safī, *Al-Ṣahā 'ih fi Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁰⁵ Al-Safī, *Al-Ṣahā 'ih fi Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁰⁶ Al-Safī, *Al-Ṣahā 'ih fi Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁰⁷ Al-Safī, *Al-Ṣahā 'ih fi Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ.

Ο Κόπτης θεολόγος επισημαίνει επίσης, ότι κραυγή του Χριστού επί του σταυρού, λίγο πριν παραδώσει το Πνεύμα του στον Θεό Πατέρα: «*Ελωϊ Ελωϊ, λιμᾶ σαβαχθανί; ὁ ἔστι μεθερμηνευόμενον, ὁ Θεός μου ὁ Θεός μου, εἰς τί με ἐγκατέλιπες;*» (Μάρκ. 15, 34)¹⁶⁰⁸, αποτελούσε ουσιαστικά μια επανάληψη των ψαλμικών στίχων του Δαυΐδ (Ψαλμ. 21, 2)¹⁶⁰⁹. Λέγονται από τον Χριστό προς τους ιουδαίους, για να αποδείξει ο Χριστός, ότι η σταύρωσή του –μαζί ασφαλώς με το γεγονός της ελεύσεώς του στον κόσμο– αποτελεί μια πραγματικότητα που είχε προαναγγελθεί ήδη από τους Προφήτες του Ισραήλ¹⁶¹⁰. Ο Χριστός είχε εξουσία επάνω στην ίδια του τη ζωή, αφού είπε: «*ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἶρει αὐτήν ἀπ’ ἐμοῦ, ἀλλ’ ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ’ ἐμαυτοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν*» (Ιωάν. 10, 17-18). Ο ίδιος ο Ιησούς ήδη είχε προαναγγεμίσει τη σταύρωση και την ανάστασή του (Ματθ. 17, 22-23)¹⁶¹¹.

Είναι χαρακτηριστική η ερμηνεία που δίνει εν προκειμένω ο al-Safī στο παραπάνω χωρίο Μάρκ. 15, 34, στο πλαίσιο της απολογητικής του τακτικής. Αξίζει να αναφερθεί, ότι στην Κοπτική Εκκλησία δημιουργήθηκαν τρεις ερμηνευτικές προσεγγίσεις αναφορικά με αυτό το χωρίο. Πρόκειται για: α) την ερμηνεία που επιβεβαιώνει την ανθρωπινή φύση του Χριστού, β) την ερμηνεία που αναδεικνύει τον διδακτικό χαρακτήρα αυτού του χωρίου, γ) την ερμηνεία που διακηρύσσει τη μεσσιανικότητα του Χριστού. Η περίπτωση του al-Safī φαίνεται να ανήκει στην τρίτη ερμηνεία που αφορά στην απόδειξη της μεσσιανικότητας του Ιησού Χριστού. Θα γίνει μια σύντομη επισκόπηση αυτών των ερμηνειών, προκειμένου να κατανοηθεί πλήρως η στάση του al-Safī:

α) Η ερμηνεία που επιβεβαιώνει την ανθρωπινή φύση του Χριστού: Την ερμηνεία αυτή εισηγήθηκε ο άγιος της Κοπτικής Εκκλησίας, Butrus al-Sadamantī (-1260). Ο al-Sadamantī υποστηρίζει, ότι η φράση αυτή του Ιησού δηλώνει, ότι ο ίδιος είναι όντως άνθρωπος, όπως είναι και όντως

¹⁶⁰⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣahā’ih fi Jawāb al-Naṣā’ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁰⁹ Al-Safī, *Al-Ṣahā’ih fi Jawāb al-Naṣā’ih*, όπ. παρ., σ. 45. Το ψαλμικό χωρίο έχει ως εξής: «*Ὁ Θεός, ὁ Θεός μου, πρόσχεσ μοι· ἵνα τί ἐγκατέλιπές με; μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου*» (Ψαλμ. 21, 2).

¹⁶¹⁰ Al-Safī, *Al-Ṣahā’ih fi Jawāb al-Naṣā’ih*, όπ. παρ.

¹⁶¹¹ Al-Safī, *Al-Ṣahā’ih fi Jawāb al-Naṣā’ih*, όπ. παρ. Το χωρίο που έχει υπόψη του ο Κόπτης θεολόγος είναι το ακόλουθο: «*μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται. καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα*» (Ματθ. 17, 22-23).

Θεός και επομένως τα πάθη του είναι αληθινά¹⁶¹².

β) Η ερμηνεία που αναδεικνύει τον διδακτικό χαρακτήρα: Την ερμηνεία αυτή υποστηρίζει κυρίως ο μοναχός Sim'ān ibn Kalīl (περ. 1150-1240), σύμφωνα με τον οποίο το χωρίο αυτό προβάλλει με μοναδικό τρόπο την καταφυγή στον Θεό κατά τις δυσκολίες. Τα λόγια του Ιησού κατά την κραυγή του δε σημαίνουν, ότι είναι αδύναμος και γι' αυτό ζητά βοήθεια από τον Θεό, αλλά αποτελούν διδαχή προς την ανθρωπότητα, για το πώς πρέπει κάθε άνθρωπος να αντιμετωπίζει τις δυσκολίες, καταφεύγοντας μόνο στον Θεό¹⁶¹³.

γ) Η ερμηνεία που διακηρύσσει τη μεσσιανικότητα του Χριστού: Εκπρόσωποι αυτής της ερμηνείας είναι ο Abū Shākir al-Rāhib (περ. 1210-1290), ο επίσκοπος και θεολόγος Būlus al-Būshī (περ. 1170-1250) και ο ίδιος ο al-Ṣafī. Ο Abū Shākir al-Rāhib αναφέρει το γεγονός, ότι ο Ιησούς ζήτησε βοήθεια από τον Θεό Πατέρα, για να θυμηθούν οι ιουδαίοι, έστω και αυτές τις ύστατες στιγμές, ότι ο ίδιος ήταν Υιός του Δαυΐδ κατά σάρκα και ο μοναδικός αναμενόμενος γι' αυτούς¹⁶¹⁴. Ο επίσκοπος και θεολόγος Būlus al-Būshī επισημαίνει, ότι η παραπάνω φράση του Ιησού εκφωνήθηκε για να προσελκύσει την προσοχή των ιουδαίων στο ότι τώρα εκπληρώνεται η προφητεία του Δαυΐδ (Ψαλμ. 21, 2) γι' αυτόν¹⁶¹⁵. Με άλλα λόγια, επειδή η κραυγή αυτή αποτελεί τον πρώτο στίχο του Μεσσιανικού Ψαλμού 21, ο Ιησούς την είπε στα εβραϊκά, ώστε να προσελκύσει την προσοχή των σταυρωτών του ιουδαίων σε αυτό τον Ψαλμό, έτσι ώστε να καταλάβουν, πως ό,τι προφήτευσε ο Δαυΐδ στο παρελθόν, πραγματοποιείται εκείνη τη στιγμή στο πρόσωπό του¹⁶¹⁶.

Η στάση, λοιπόν, αυτή του al-Ṣafī αλλά και των δύο άλλων Κοπτών εκκλησιαστικών συγγραφέων αναφορικά με την τρίτη ερμηνευτική προσέγγιση, μπορεί εύλογα να εξηγηθεί, με δεδομένο, ότι και οι τρεις εν λόγω συγγραφείς επιχειρούν να δώσουν μια πιο πειστική απάντηση στην ισλαμική πρόκληση, αφού τα έργα τους έχουν μεταξύ άλλων και απολογητικό χαρακτήρα (όπως ο Būlus al-Būshī) ή είναι αμιγώς απολογητικά (όπως του al-Ṣafī και του al-Rāhib). Έτσι ο al-Ṣafī επιλέγει να

¹⁶¹² Butrus al-Sadamantī, *Al-Tashih fi 'alām al-sāyed al-Masīh*, MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theol. 360, Tahqiq Filūthāus 'Awad, 1872, σσ. 385-386.

¹⁶¹³ Sim'ān ibn Kalīl, *Tafsīr li-bishārit Mātta*, MS Cairo, Coptic Library- Theol. 31, σ. 337.

¹⁶¹⁴ Ibn al-Rāhib, *Al-Shafa fi Kashfi ma istatar min lahūt al-Masīh w ma akhtatar*, al-Qāhirah: Tahqiq Jirjis al-Suriany, Makhtut 200, MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theol. 1905, σ. 233.

¹⁶¹⁵ Būlus al-Būshī, *Maqalāt al-Anba Būlus al-Būshī: Al-Salbūd*, Taqdim al-Qis Maqarios 'Awadallāh, Silisilit ta'lim al-kanīsa, Makhtutat al-Abāh, σ. 69.

¹⁶¹⁶ Būlus al-Būshī, *Maqalāt al-Anba Būlus al-Būshī: Al-Salbūd*, όπ. παρ.

κινηθεί σε αυτό το πλαίσιο, μέσα από το οποίο θα αποφύγει να παραδεχθεί, ότι ο Ιησούς εκδηλώνει την ανθρωπινή φύση του, θεωρώντας τους επί του σταυρού λόγους του Χριστού ως εκπλήρωση της προφητείας των Ψαλμών (Ψαλμ. 21, 2). Κατά την εκτίμησή μας ο al-Safī επιλέγει αυτή την ερμηνεία, προκειμένου να αποφύγει να δώσει έδαφος στους μουσουλμάνους, διότι πιθανόν να γνώριζε, ότι το συγκεκριμένο χωρίο (Μάρκ. 15, 34), ήταν από τα πιο δημοφιλή και από τα πιο ισχυρά βιβλικά επιχειρήματα των μουσουλμάνων συγγραφέων στην πολεμική κατά της θεότητας του Χριστού.

Ο Κόπτης Θεολόγος επιδιώκει να αντικρούσει και το έκτο ρητορικό ερώτημα του al-Ṭabarī –δηλ. το πώς γίνεται να προηγείται ο χρόνος του ίδιου του δημιουργού του χρόνου, τουτέστιν του Θεού, αφού ο Χριστός γεννήθηκε σε συγκεκριμένο χρονικό πλαίσιο, όπως μαρτυρούν τα Ευαγγέλια (πρβλ. Ματθ. 2, 1)¹⁶¹⁷–, λέγοντας χαρακτηριστικά: «Με την ένωση του δημιουργού του χρόνου [ενν. του Θεού] με αυτόν που γεννήθηκε εν χρόνω [ενν. με τον άνθρωπο], αυτά τα δύο έγιναν ένα, δηλ. ενώθηκαν μεταξύ τους, γι' αυτό και περιγράφεται [ενν. ο Χριστός ως ενανθρωπήσας Θεός] με αυτά τα χαρακτηριστικά [ενν. τα ανθρώπινα]»¹⁶¹⁸.

Η δήλωση του Χριστού, ότι τη ζωή δεν την έχει από τη φύση του αλλά τη λαμβάνει από τον Θεό Πατέρα (Ιωάν. 5, 26), δεν αναιρεί τη θεότητά του, όπως υποστήριξε προηγουμένως ο al-Ṭabarī¹⁶¹⁹. Διασαφηνίζοντας τη σχέση μεταξύ Πατρός και Υιού, ξεκαθαρίζει, ότι η ουσία του Πατρός και η ουσία του Υιού είναι μία και η αυτή, κοινή¹⁶²⁰. Όμως, παράλληλα, υπογραμμίζει, ότι ο Υιός αποκαλείται με το όνομα αυτό που αποδίδει την έννοια εκείνου που γεννάται, επειδή η ύπαρξή του συνδέεται με αυτή του Πατρός¹⁶²¹. Στη σκέψη του Κόπτη θεολόγου, το γεγονός, ότι ο Υιός λαμβάνει από τον Πατέρα τη ζωή δε δημιουργεί ιεράρχηση μεταξύ των δύο και υποβάθμιση του Υιού εν σχέσει προς τον Πατέρα· αντιθέτως, δηλώνει την κοινή ουσία που έχουν οι υποστάσεις¹⁶²².

Πέραν όμως από την απόπειρα αναιρέσεως των ρητορικών ερωτημάτων

¹⁶¹⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 60. Βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 46.

¹⁶¹⁸ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.:

"قلنا اتحاد خالق الزمان بالمولود في الزمان وصار منها واحد فأنه يوصف بوصفها"

¹⁶¹⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 61-62. Βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶²⁰ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 46-47.

¹⁶²¹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 47.

¹⁶²² Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

του al-Ṭabarī, ο al-Ṣafī επιχειρεί να αντικρούσει και ορισμένα βιβλικά επιχειρήματά του μουσουλμάνου λογίου. Έτσι, επισημαίνει, ότι η άγνοια του Χριστού για τον χρόνο της μελλούσης κρίσεως (Μάρκ. 13, 32), αυτό δεν αναιρεί τη θεότητά του, όπως υποστήριξε ο μουσουλμάνος λόγιος¹⁶²³. Ο Χριστός αγνοεί τον χρόνο της μελλούσης κρίσεως, ως προς την ανθρώπινη φύση του και όχι ως προς τη θεία φύση του, η οποία είναι κοινή με αυτή του Πατρός (Ιωάν. 10, 30) και άρα ως προς τη θεότητά του, γνωρίζει τον χρόνο, όπως και ο Πατέρας¹⁶²⁴. Από την άλλη, η απάντηση αυτή του Χριστού, ότι δηλ. δε γνωρίζει την ημέρα και την ώρα της μελλούσης κρίσεως, δίνεται στο πλαίσιο μιας τακτικής που εφαρμόζει για το καλό των μαθητών του αλλά και γενικότερα του κόσμου¹⁶²⁵. Εάν ο Χριστός αποκάλυπτε τη μέρα της κρίσεως, τότε θα έκανε κακό στον κόσμο¹⁶²⁶. Για τον Κόπτη θεολόγο η άγνοια που δηλώνει ο Χριστός για την ημέρα της μελλούσης κρίσεως προβάλλεται για λόγους ποιμαντικούς και λόγους θείας οικονομίας. Θεωρεί, ότι ο Θεός ακολουθεί παρόμοια τακτική ή πολιτική, όπως την αποκαλεί, στις σχέσεις του με τον κόσμο¹⁶²⁷. Για να στηρίξει τον ισχυρισμό του αυτό, επικαλείται παραδείγματα από την Παλαιά Διαθήκη, στα οποία ο Θεός για λόγους οικονομίας εμφανίζεται να μην αποκαλύπτει πάντοτε στον κόσμο το μέλλον: «καὶ εἶπε Σαμουὴλ· πῶς πορευθῶ; καὶ ἀκούσεται Σαοὺλ καὶ ἀποκτενεῖ με. καὶ εἶπε Κύριος· δάμαλιν βοῶν λαβὲ ἐν τῇ χειρὶ σου καὶ ἐρεῖς· θῦσαι τῷ Κυρίῳ ἤκω» (Α' Βασ. 16, 2)¹⁶²⁸. Ωστόσο ο al-Ṣafī θα σημειώσει, ότι, παρόλα αυτά το Ευαγγέλιο υποδηλώνει, ότι ο Χριστός γνώριζε την ώρα και την ημέρα της μελλούσης κρίσεως και της τελικής αναστάσεως των νεκρών¹⁶²⁹. Παραθέτει μάλιστα τα εξής λόγια του Χριστού: «ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσονται» (Ιωάν. 5, 25)¹⁶³⁰. Υποστηρίζει, ότι ο Χριστός αναφέρει στο Ευαγγέλιο, ότι ο ίδιος και ο Πατήρ είναι ένα (Ιωάν. 1, 30) και ότι, ότι έχει ο Πατήρ έχει και εκείνος (Ματθ. 11, 27· βλ. και το παράλληλό του,

¹⁶²³ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 61-62. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 48.

¹⁶²⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶²⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 48-49.

¹⁶²⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶²⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 49-50.

¹⁶²⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 50.

¹⁶²⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶³⁰ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

Λουκ. 10, 22)¹⁶³¹. Επομένως, εφ' όσον ό,τι έχει ο Πατήρ το έχει και ο Υιός, άρα γνώση της ώρας της μελλούσης κρίσεως έχει και ο Υιός, όπως έχει και ο Πατήρ¹⁶³². Παράλληλα, στην ίδια συνάφεια, ο Κόπτης θεολόγος υπενθυμίζει, ότι ο Χριστός είπε: «οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός» (Ματθ. 11, 27)¹⁶³³. Ο al-Şafī καταλήγει και πάλι σε παρόμοιο συμπέρασμα, υποβάλλοντας μάλιστα και το εξής ρητορικό ερώτημα: «Εφ' όσον κανείς δε γνωρίζει τον Πατέρα παρά μόνον ο Υιός, τότε πώς είναι δυνατόν να μην έχει και τη γνώση που έχει ο Πατήρ;», δηλ. τον ακριβή χρόνο της τελικής κρίσεως¹⁶³⁴;

Ο Κόπτης θεολόγος δε διαβλέπει στη δήλωση του Χριστού, ότι δεν ήλθε για να διακονηθεί, αλλά για να διακονήσει (Μάρκ. 10, 45), ως άρνηση της θεότητάς του, όπως υποστήριξε ο al-Ṭabarī¹⁶³⁵. Τουναντίον, στην προκειμένη περίπτωση παρατηρεί την ανθρώπινη φύση του¹⁶³⁶. Επομένως, όταν ο Χριστός αναφέρει τα παραπάνω λόγια, ότι ήλθε να υπηρετήσει εκείνος τον κόσμο και όχι να τον υπηρετήσουν, δηλώνει, ότι έλαβε την εικόνα του ανθρώπου, την ανθρώπινη φύση¹⁶³⁷. Άλλωστε για τον Κόπτη θεολόγο στη Γραφή ο Χριστός άλλοτε παρουσιάζεται με τη θεία του δόξα και άλλοτε με την ανθρώπινη φύση του¹⁶³⁸. Γι' αυτό και ο Χριστός, σε άλλη συνάφεια, μαρτυρεί για τη θεία του δόξα και φύση, λέγοντας: «Όταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ» (Ματθ. 25, 31)¹⁶³⁹.

Εκτός από την προσπάθεια αναίρεσης των επτά ρητορικών ερωτημάτων και ορισμένων βιβλικών επιχειρημάτων του al-Ṭabarī, ο al-Şafī επιχειρεί να αναιρέσει και ορισμένα από τα επιχειρήματα περί των θείων «ιδιοτήτων» του ίδιου. Όπως ήδη φάνηκε ανωτέρω, ο μουσουλμάνος λόγιος παρουσίασε δώδεκα θείες «ιδιότητες», μέσα από τις οποίες προσπάθησε να αποδείξει, ότι ο Χριστός δε μετέχει σ' αυτές, καταλήγοντας στο συμπέρασμα, ότι ο ίδιος δεν είναι Θεός¹⁶⁴⁰. Με εκκίνηση την παραπάνω

¹⁶³¹ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶³² Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶³³ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶³⁴ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶³⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ., σ. 62. Βλ. και Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ., σ. 51.

¹⁶³⁶ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶³⁷ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶³⁸ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶³⁹ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁴⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ., σσ. 65-66. Βλ. και Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ., σ. 52.

πρόκληση, ο Κόπτης θεολόγος προβαίνει σε θεολογικές διευκρινίσεις. Η έννοια της θεότητας, στη χριστιανική παράδοση, έχει αναφορά σε δύο περιπτώσεις: α) την περίπτωση του μη ενανθρωπήσαντος, του άσαρκου Θεού, με τη θεότητα δηλ. πριν αυτή γίνει άνθρωπος, β) την περίπτωση του ενανθρωπήσαντος Θεού, του Χριστού¹⁶⁴¹. Ο al-Safī καταλήγει λέγοντας, ότι οι δώδεκα αυτές θείες «ιδιότητες» που παρουσιάζει ο al-Ṭabaṭī αφορούν στην πρώτη περίπτωση, δηλ. την άσαρκτη θεότητα, πριν αυτή προσλάβει την ανθρώπινη φύση και όχι στον ενανθρωπήσαντα Θεό, τον Ιησού Χριστό¹⁶⁴². Συνεπώς επειδή οι «ιδιότητες» αυτές αφορούν αποκλειστικά στη θεότητα πριν τη σάρκωση, πριν ακόμη προσλάβει την ανθρώπινη φύση, γι' αυτό ακριβώς τον λόγο και δε συμμετέχει ο Χριστός σ' αυτές, αφού ο Χριστός είναι ο σαρκωμένος Θεός Λόγος που έγινε πραγματικός άνθρωπος.

Ο Κόπτης θεολόγος επικρίνει και την αναίρεση του ανθρωπομορφισμού στη θεότητα από την πλευρά του al-Ṭabaṭī. Ο μουσουλμάνος λόγιος είχε υποστηρίξει, ότι η Βίβλος τονίζει, ότι κανείς δεν μπορεί να δει τον Θεό (Εξοδ. 33, 20), ενώ ταυτόχρονα ο ίδιος δεν υπόκειται σε φυσικές ανάγκες, αφού ο Θεός δεν τρώει ούτε πίνει (Ψαλμ. 49, 13), ενώ δεν έχει ανάγκη ύπνου (Ψαλμ. 120, 4)¹⁶⁴³.

Όμως η όραση του Θεού εκ μέρους του ανθρώπου είναι εφικτή¹⁶⁴⁴. Άλλωστε, η ίδια η Torah αναφέρει, ότι ο Θεός ομίλησε με τον Μωσή πρόσωπο προς πρόσωπο και με οικειότητα, όπως ομιλεί κανείς προς τον φίλο του (Εξοδ. 33, 11)¹⁶⁴⁵. Ακόμη γίνεται ρητή αναφορά, ότι ο Θεός έφαγε κρέας κατά την επίσκεψή του δίπλα στη δρυ του Μαμβρή, κοντά στη σκηνή του Αβραάμ (Γεν. 18, 1-15)¹⁶⁴⁶. Πρόκειται για το περιστατικό, κατά το οποίο επισκέφθηκαν τον Αβραάμ τρεις «άνδρες», οι οποίοι σύμφωνα με το επόμενο κεφ. (Γεν. 19), αλλά και τον Απόστολο Παύλο (Προς Εβρ. 13, 1-2), καλούνται «άγγελοι» και κατά το βιβλικό κείμενο πρόκειται για τη φανέρωση του Θεού στον ίδιο τον Αβραάμ «ἄφθη αὐτῶ [τῶ Αβραάμ] ὁ

¹⁶⁴¹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ., σ. 53.

¹⁶⁴² Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ.

¹⁶⁴³ Al-Ṭabaṭī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 67. Βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ.

¹⁶⁴⁴ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ.

¹⁶⁴⁵ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ.

¹⁶⁴⁶ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ. Συγκεκριμένα, η περικοπή αυτή αναφέρει, ότι ο Αβραάμ, για να περιποιηθεί τους τρεις φιλοξενούμενους αγγέλους, «ἔλαβε δὲ βούτυρον, καὶ γάλα, καὶ τὸ μοσχάριον ὃ ἐποίησε, καὶ παρέθηκεν αὐτοῖς, καὶ ἔφαγον» (Γεν. 18, 8).

Θεός» (Γεν. 18, 1). Επίσης στη Βίβλο ο Θεός παρουσιάζεται να σηκώνεται από τον ύπνο. Ο Κόπτης θεολόγος παραθέτει ψαλμικό στίχο, κατά τον οποίο ο Προφήτης Δαυΐδ παρουσιάζει τον Θεό να σηκώνεται από τον ύπνο [«ἐξηγέρθη ὡς ὁ ὑπνῶν Κύριος, ὡς δυνατὸς κεκραιπαληκῶς ἐξ οἴνου» (Ψαλμ. 77, 65)]¹⁶⁴⁷. Τα χωρία αυτά, τα οποία χρησιμοποιούνται από τον Κόπτη θεολόγο, δεν πρόκειται παρά για ανθρωπομορφικές εκφράσεις, οι οποίες διατυπώνονται μέσα στην Αγία Γραφή με γλαφυρό τρόπο, προκειμένου να κάνουν περισσότερο προσιτές και κατανοητές στους ανθρώπους τις ενέργειες του Θεού. Στην ουσία αποτελεί μια συγκατάβαση του Θεού προς την ανθρώπινη αδυναμία.

Ο al-Ṣafī υπογραμμίζει, ότι, όπως υπάρχουν αναφορές σχετικά με τις «ιδιότητες» του Θεού, οι οποίες παριστούν τον Θεό να μην υπόκειται στις φυσικές ανάγκες, έτσι υπάρχουν και ανάλογα βιβλικά χωρία που παριστούν τον Θεό να μετέχει στις φυσικές αυτές ανάγκες, δηλ. να τρώει, να πίνει, να κοιμάται κ.λπ.¹⁶⁴⁸. Κατά ανάλογο τρόπο, η Γραφή, όπως αναφέρεται στα ανθρώπινα χαρακτηριστικά και τις ανθρώπινες ιδιότητες του Χριστού, ομοίως αναφέρεται και στα θεία του χαρακτηριστικά¹⁶⁴⁹. Για τον Κόπτη θεολόγο, ενώ η Αγία Γραφή αναφέρει, ότι ο Χριστός είναι άνδρας, άνθρωπος, ομοίως μαρτυρεί, ότι είναι ταυτόχρονα και Θεός· ή, ενώ αναφέρει, ότι είναι Υιός του ανθρώπου, μαρτυρεί ταυτόχρονα ότι είναι Υιός του Θεού.

Ο al-Ṣafī αναιρεί το επιχείρημα του al-Ṭabaṭī, ότι το «πρώτο Ευαγγέλιο» αναφέρει τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του Χριστού παραθέτοντας μάλιστα την πληροφορία, ότι ο Χριστός «έκοψε το μαλλί του και τα νύχια του» και ότι «μεγάλωσε σε ὕψος και σε μέγεθος»¹⁶⁵⁰. Ο Κόπτης θεολόγος απαντά, ότι κάτι τέτοιο δε συναντάται στα γνήσια Ευαγγέλια, εκείνα δηλ. που έχει κάνει αποδεκτά η Εκκλησία στον κανόνα της¹⁶⁵¹. Υποθέτει, ότι το χωρίο αυτό ευρίσκεται στο λεγόμενο «Ευαγγέλιο της νηπιακής ηλικίας του Χριστού»¹⁶⁵². Ο al-Ṭabaṭī χρησιμοποιεί αρκετά χωρία από τα Απόκρυφα και μη κανονικά βιβλία της Αγίας Γραφής¹⁶⁵³. Βέβαια, το επιχείρημα αυτό του Κόπτη θεολόγου δεν ευσταθεί, αφού ο al-Ṭabaṭī, εκτός από την

¹⁶⁴⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁴⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁴⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁵⁰ Al-Ṭabaṭī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 70. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 54.

¹⁶⁵¹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁵² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁵³ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

παραπάνω περικοπή, η οποία μπορεί να προέρχεται από την απόκρουση γραμματεία, γενικά κάνει χρήση των κανονικών βιβλίων της Καινής Διαθήκης, προκειμένου να υποστηρίξει τα επιχειρήματά του.

Ωστόσο, ο al-Ṣafī προσθέτει, ότι αυτά τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά που αναφέρονται στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, έστω και σε μη κανονικό Ευαγγέλιο, οι χριστιανοί δεν τα αρνούνται, αφού αποδέχονται, ότι ο Χριστός ήταν πραγματικός άνθρωπος, είχε προσλάβει δηλ. την ανθρώπινη φύση στην ολότητά της¹⁶⁵⁴. Προς απόδειξη τούτου, ο al-Ṣafī παραπέμπει στον Απόστολο Παύλο, ο οποίος σημειώνει χαρακτηριστικά για τον Χριστό: «πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρίς ἁμαρτίας» (Εβρ. 4, 15)¹⁶⁵⁵.

Ο Κόπτης θεολόγος συνοψίζει υποστηρίζοντας, ότι όλα αυτά τα χαρακτηριστικά, με τα οποία παρουσιάζεται ο Χριστός στην Αγία Γραφή και τα οποία παραθέτει ο al-Ṭabarī δεν αναιρούν τη θεότητά του, αφού, όπως ήδη έχει υπογραμμίσει, ο Θεός έγινε πραγματικός άνθρωπος στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού¹⁶⁵⁶. Επομένως, η όλη προσπάθεια του al-Ṭabarī να αποδείξει, ότι ο Χριστός δε μετέχει στις θείες αυτές «ιδιότητες» δεν έχει βάση, αφού ο μουσουλμάνος λόγιος θέλει να αγνοεί το γεγονός της θείας ενανθρωπήσεως¹⁶⁵⁷.

β) Υπεράσπιση των χριστιανικών επιχειρημάτων υπέρ της θεότητας του Χριστού, τα οποία αναιρέσαν οι al-Ṭabarī και al-Rāzī

Ο Κόπτης θεολόγος επιχειρεί να αναιρέσει και άλλα επιχειρήματα του al-Ṭabarī, αλλά και του μουσουλμάνου φιλοσόφου al-Rāzī. Πρόκειται για τα επιχειρήματα των χριστιανών υπέρ της θεότητας του Ιησού Χριστού, τα οποία οι μουσουλμάνοι λόγιοι, όπως φάνηκε ανωτέρω, επιχείρησαν να αντικρούσουν.

Εφαπτήριο της επιχειρηματολογίας του αποτελεί το επιχείρημα των χριστιανών που ο al-Ṭabarī είχε αναιρέσει. Όπως ήδη φάνηκε, ο al-Ṭabarī είχε υποστηρίξει, ότι η υπερφυσική, άνευ ανδρός, γέννηση του Χριστού δεν αποτελεί απόδειξη της θείας φύσεώς του, αφού στην κτίση ο Αδάμ δημιουργήθηκε και αυτός χωρίς μητέρα και χωρίς πατέρα, ενώ ομοίως και

¹⁶⁵⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁵⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁵⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 54-55.

¹⁶⁵⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 56.

οι άγγελοι δημιουργήθηκαν από τον Θεό εκ του μηδενός¹⁶⁵⁸. Η απάντηση του al-Safī στο ζήτημα αυτό χωρίζεται σε δύο μέρη: Από τη μία, σχολιάζει το θέμα της δημιουργίας του Αδάμ και από την άλλη, την περίπτωση των αγγέλων και γενικά του νοητού κόσμου.

Ο al-Safī σημειώνει επί λέξει τα ακόλουθα: «Είπαμε, ότι η δημιουργία του Αδάμ υπήρξε όπως όλων των ζώων και δεν έχει άλλα παραδείγματα πριν και μετά απ' αυτόν, επομένως δεν είναι εντυπωσιακή. Όσον αφορά όμως στη γέννηση του Χριστού, ο οποίος γεννήθηκε χωρίς άνδρα [ενν. χωρίς τη συνεργία ανδρός, άνευ σπέρματός του], από παρθένο, δε συναντούμε κάτι αντίστοιχο στον κόσμο, ούτε στο παρελθόν ούτε στο μέλλον»¹⁶⁵⁹.

Εκείνο που ξεχωρίζει και διακρίνει τη γέννηση του Χριστού από τη γέννηση του Αδάμ είναι, ότι η γέννηση του Χριστού αποτελεί μια ξεχωριστή περίπτωση στην παγκόσμια ιστορία, αφού είναι ο μόνος που γεννήθηκε χωρίς τη συνεργία ανδρός, δηλ. άνευ σπέρματος ανδρός, από μητέρα παρθένο. Αντιθέτως, η περίπτωση της δημιουργίας του Αδάμ είναι μια δημιουργία χωρίς κάτι ιδιαίτερο σε σχέση με τη δημιουργία του ζωικού κόσμου. Πλάσθηκε από τον Θεό όπως και όλα τα δημιουργήματα. Επομένως, δεν ξεχωρίζει σε τίποτε. Η απάντηση αυτή του al-Safī θυμίζει, κατά κάποιο τρόπο, μια ανάλογη απάντηση που έδωσε σε σχετική ερώτηση του μουσουλμάνου συγγραφέα Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Maghribī (981-1027)¹⁶⁶⁰ ο Νεστοριανός εκκλησιαστικός συγγραφέας Piyyā ibn Shīnā, Bar Shīnāyah στην απολογητική του επιστολή¹⁶⁶¹, από την οποία φαίνεται να έχει επηρεασθεί στη συγκεκριμένη απάντηση ο Κόπτης θεολόγος¹⁶⁶². Ωστόσο, η απάντηση του Piyyā είναι αρκετά πιο ανεπτυγμένη από αυτή του al-Safī. Ο Νεστοριανός συγγραφέας υπογραμμίζει, ότι στην εποχή του Χριστού υπήρχε άνδρας και γυναίκα, γι' αυτό και προκαλεί εντύπωση η γέννησή του¹⁶⁶³. Στην εποχή του Αδάμ δεν

¹⁶⁵⁸ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 99. Βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 69.

¹⁶⁵⁹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.:

"قلنا كون آدم مثل باقي الحيوانات وما له امثال متقدمة وحاضرة فليس بعجيب وأما مولد المسيح من بتول بغير رجل في عالم وأزمنة لم يولد فيها إنسان من عذراء بغير رجل لا متقدما ولا متاخرا"

¹⁶⁶⁰ Ο Abū l-Qāsim al-Maghribī υπήρξε μια εμβληματική προσωπικότητα του ισλαμικού κόσμου. Υπηρέτησε σε πολλά ισλαμικά δικαστήρια της Μέσης Ανατολής κατά τον 10^ο και τον 11^ο αιώνα. Επιπλέον, υπήρξε σπουδαίος συγγραφέας και ποιητής.

¹⁶⁶¹ Πρόκειται για την επιστολή που φέρει τον τίτλο *Επιστολή στον Βεζύρη Abū l-Qāsim al-Ḥusayn ibn 'Alī*, η οποία έχει απολογητικό περιεχόμενο.

¹⁶⁶² Την άποψη αυτή ορθά την υποστηρίζει και ο W. Abullif· βλ. W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Safī Ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 146.

¹⁶⁶³ Al-Mu'taman, *Majmū' uṣūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ., σ. 96.

υπήρχε άνδρας και γυναίκα, αφού ήταν ο πρώτος άνθρωπος επάνω στη γη¹⁶⁶⁴. Ο Piyyā προβάλλει και άλλα σημεία, τα οποία διακρίνουν την περίπτωση του Χριστού από την περίπτωση του Αδάμ. Αναφέρει, ότι, ενώ ο Αδάμ εκδιώχθηκε από τον Παράδεισο, αφού έσφαλε ενώπιον του Θεού, τουναντίον, ο Χριστός αναλήφθηκε στους ουρανούς και βρέθηκε κοντά στον Θεό¹⁶⁶⁵. Ομοίως, ισχυρίζεται, ότι, ενώ ο Αδάμ μετά την παρακοή του βρέθηκε αντιμετώπος με τον θάνατο, αφού πέθανε πνευματικά και βιολογικά, από την άλλη, ο Χριστός ήταν αυτός που δέχθηκε τη μετάνοια του Αδάμ και της Εύας και τους οδήγησε στον Παράδεισο¹⁶⁶⁶. Ο Νεστοριανός συγγραφέας αναιρεί ακόμη και την κορανική ρήση που ταυτίζει τη δημιουργία του Αδάμ με αυτή του Χριστού «*Η κατάσταση του Ιησού μπροστά στον Allāh είναι όμοια με εκείνη του Αδάμ, που τον έπλασε από χώμα και έπειτα του είπε “γεννηθήτω” και έγινε*» {Κοράνιο 3:59}, υποστηρίζοντας, ότι η ταύτιση αυτή, την οποία προβάλλει το Κοράνιο αλλά και ο μουσουλμάνος αντίπαλός του al-Maghribī, δεν έχει καμία βάση, αφού απέδειξε με τα παραπάνω παραδείγματα, ότι ο Χριστός είναι ανώτερος από τον Αδάμ¹⁶⁶⁷.

Για τη δημιουργία των αγγέλων, ο al-Safī σημειώνει, ότι η δημιουργία των αγγέλων είναι ανάλογη με τη δημιουργία του φωτός, του ουρανού και της γης¹⁶⁶⁸. Επομένως δε διακρίνεται σε κάτι και δεν ξεχωρίζει η δημιουργία τους, διότι κατά ανάλογο τρόπο έχουν δημιουργηθεί και οι πλανήτες, οι οποίοι, για τον Κόπτη θεολόγο, πλάσθηκαν προφανώς από το ίδιο υλικό¹⁶⁶⁹. Αντιθέτως, η γέννηση του Χριστού δεν έχει ομοιά της, είναι μοναδική και άξια θαυμασμού¹⁶⁷⁰. Ο al-Safī τονίζει, ότι δεν αρνείται μεν την ιδιαιτερότητα των δημιουργημάτων του νοητού κόσμου, όμως, δεν μπορεί να τη συγκρίνει με τη γέννηση του Ιησού Χριστού, η οποία είναι μοναδική και ανεπανάληπτη στην ιστορία του κόσμου¹⁶⁷¹, ειδικότερα δε στην ιστορία των ανθρώπων¹⁶⁷².

Ο al-Safī αναιρεί ακόμη και το κοινό επιχείρημα των al-Ṭabarī και al-Rāzī, ότι τα θαύματα του Χριστού (κυρίως νεκραναστάσεις κ.ά.) δεν

¹⁶⁶⁴ AI-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ.

¹⁶⁶⁵ AI-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ.

¹⁶⁶⁶ AI-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ., σσ. 96-97.

¹⁶⁶⁷ AI-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ., σ. 97.

¹⁶⁶⁸ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁶⁹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁷⁰ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁷¹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁷² Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

αποδεικνύουν τη θεότητά του, εφ' όσον σημαντικά θαύματα δεν έκανε μόνο ο Ιησούς, αλλά και άλλοι Προφήτες, όπως λ.χ. ο Ηλίας, ο Μωυσής κ.λπ.¹⁶⁷³.

Ο Κόπτης θεολόγος αναφέρει, ότι τα θαύματα των Προφητών τελέσθηκαν με τη δύναμη του Θεού και συνεπώς όχι από τους ίδιους¹⁶⁷⁴. Αντίθετα, στην περίπτωση των θαυμάτων του Χριστού, ο ίδιος ο Χριστός είπε, ότι τα έργα του Θεού είναι και δικά του¹⁶⁷⁵. Στο απαντητικό του έργο κατά του al-Rāzī, παρατηρεί με έμφαση: «Η διαφορά ανάμεσα στον Μωυσή και σε αυτόν [ενν. τον Χριστό] είναι, ότι ο Μωυσής απέδωσε τα έργα των θαυμάτων στον Θεό και όχι στον εαυτό του, καλώντας μάλιστα τον κόσμο να πιστεύσει στον Θεό και όχι σ' αυτόν. Ο Χριστός απέδωσε τα θεία έργα στον εαυτό του, καλώντας τον κόσμο να πιστέψει στη θεότητά του και την αποστολή του»¹⁶⁷⁶. Άλλωστε, κάτι τέτοιο το μαρτυρεί το αξιόπιστο και ανόθευτο Ευαγγέλιο¹⁶⁷⁷.

Για τον al-Ṣafī, κατά την επιτέλεση των σημείων του ο Χριστός καλούσε τον κόσμο να πιστεύσει στη θεότητά του, ως Δημιουργού του σύμπαντος κόσμου. Η θείκη δύναμη του Χριστού, κατά τον Κόπτη θεολόγο, αποδεικνύεται από τα θαύματά του. Σε αντίθεση δηλ. με την επιτέλεση

¹⁶⁷³ Για την κριτική του al-Ṭabarī, βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 100-102. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Αντίστοιχα για την κριτική του al-Rāzī, βλ. Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba'in fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ., σ. 167. Σημειωτέον, ότι ο μουσουλμάνος φιλόσοφος αναφέρεται μόνο στα θαύματα του Μωυσή, αφού επισημαίνει, ότι ο Μωυσής έκανε ακόμη σπουδαιότερα θαύματα από τον Ιησού.

¹⁶⁷⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁷⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 70. Η παραπάνω επιχειρηματολογία του Κόπτη θεολόγου και σε αυτό το σημείο είναι ανάλογη με αυτή του Νεστοριανού Piyyā ibn Shīnā. Ωστόσο, ο Νεστοριανός συγγραφέας, πέρα από τα ίδια επιχειρήματα που παρουσιάζει με τον al-Ṣafī, διατυπώνει και άλλες ενδιαφέρουσες απόψεις. Επί παραδείγματι, σημειώνει, ότι σε αντίθεση με τα θαύματα που επιτέλεσαν ο Προφήτης Μωυσής και άλλοι που έκαναν θαύματα μόνο κατά τη διάρκεια της ζωής τους επί της γης, στην περίπτωση του Χριστού, τα θαύματά του γίνονται τόσο προ της γεννήσεώς του, όσο και από τη γέννησή του και έπειτα. Έτσι, τα θαύματα που έκανε προ της γεννήσεώς του ο Ιησούς, κατά τον Νεστοριανό συγγραφέα, ήταν λ.χ. οι προφητείες που κήρυσαν οι Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης για το πρόσωπο του Μεσσία κ.λπ. Αντίστοιχα, τα θαύματα που επιτέλεσε ο ίδιος ο Χριστός κατά τη διάρκεια της επίγειας ζωής του είναι αρκετά, όπως αναστάσεις νεκρών, θεραπείες ασθενών κ.λπ. Μάλιστα, ο Νεστοριανός συγγραφέας καταφεύγει και στο Κοράνιο, το οποίο, κατ' αυτόν, περιγράφει με γλαφυρότητα τα θαύματα τα οποία έκανε ο Χριστός {Κοράνιο 3:46· 47:49}. Βλ. Al-Mu'taman, *Majmū' uṣūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ., σσ. 97-101.

¹⁶⁷⁶ Al-Mu'taman, *Majmū' uṣūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ., σ. 149:

"الفرق بين موسى وبينه، ان موسى نسب فعل الايات الله، لا لزاته، ودعا قومه للايمان بالله، لا باسمه، والمسيح نسب الأفعال الإلهية لزاته، ودعا الناس، برسلة، إلى للايمان بالهيئة"

¹⁶⁷⁷ Al-Mu'taman, *Majmū' uṣūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ.

των θαυμάτων από τους Προφήτες, ο Χριστός επιτελεί θαύματα μόνο με τον λόγο του, χαρίζοντας το φως στους δύο τυφλούς (Ματθ. 9, 27-31) ή θεραπεύοντας τον λεπρό (Ματθ. 8, 1-4)¹⁶⁷⁸. Το επιχείρημα αυτό του Κόπτη θεολόγου θυμίζει δικαιολογημένα ένα αντίστοιχο επιχείρημα του Θεοδώρου Αβουκαρά στον διάλογό του με τους μουσουλμάνους. Ο Αβουκαράς υποστηρίζει, ότι η θεότητα του Χριστού αποδεικνύεται από το γεγονός, ότι τα θαύματα που επιτέλεσε ο Χριστός τα έκανε με τη θεϊκή του δύναμη, με μια απλή εντολή, με τον λόγο του¹⁶⁷⁹. Θα μπορούσε κάλλιστα να ειπωθεί, ότι ο Κόπτης θεολόγος πιθανόν να δανείσθηκε το επιχείρημα αυτό από τον Ορθόδοξο επίσκοπο, αφού ο Αβουκαράς ήταν αρκετά δημοφιλής στον αραβικό κόσμο¹⁶⁸⁰.

Αυτό όμως που σύμφωνα με τον al-Safi, διακρίνει ακόμη περισσότερο τη θαυματουργική δύναμη του Χριστού από την ανάλογη των Προφητών είναι, ότι ο Χριστός χορηγεί τη θαυματουργική αυτή δύναμη στους μαθητές και Αποστόλους του, προκειμένου να επιτελούν και εκείνοι θαύματα (αναστάσεις νεκρών, θεραπεία ασθενών, δαιμονισμένων, κ.λπ.)¹⁶⁸¹.

Τα θαύματα του Χριστού είναι περισσότερα από εκείνα των Προφητών¹⁶⁸². Το γεγονός αυτό το μαρτυρεί ο ίδιος ο Ιησούς, λέγοντας: «*εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς ἃ οὐδεὶς ἄλλος πεποίηκεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἶχον*» (Ιωάν. 15, 24)¹⁶⁸³. Το ίδιο Ευαγγέλιο αναφέρει και τα εξής: «*ἔστι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕνα, οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία*» (Ιωάν. 21, 25)¹⁶⁸⁴.

Ο Κόπτης θεολόγος επιχειρεί να αντικρούσει και ορισμένα επιχειρήματα του al-Tabaī που βασίζονται σε βιβλικά χωρία, τα οποία, σύμφωνα με τον τελευταίο, αναιρούν το δόγμα της θεότητας του Χριστού και αποδεικνύουν την αποκλειστικά ανθρώπινη φύση του. Ο al-Safi

¹⁶⁷⁸ Al-Safi, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁷⁹ Abū Qurrah, *Abū Qurrah wal-Ma'mūn: al-Mujādalāh*, όπ. παρ., σσ. 204-208, 212-217. Βλ. και N. Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, όπ. παρ., σ. 329: «*If he was a human from the sons of Adam, he would have not performed the miracles and wonders he did, such as bringing the dead to life and other things, which would take a long time to be explained, without a helper or reinforcer, but by means of an effective command and a firm word*».

¹⁶⁸⁰ N. Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, όπ. παρ., σ. 2.

¹⁶⁸¹ Al-Safi, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁸² Al-Safi, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 69.

¹⁶⁸³ Al-Safi, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁸⁴ Al-Safi, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 69-70.

επισημαίνει, ο Χριστός με τα ακόλουθα λόγια: «ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ» (Λουκ. 4, 24)¹⁶⁸⁵, δεν αναφέρει, ὅτι εἶναι Προφήτης, ὅπως εσφαλμένα υποστήριξε ο al-Ṭabarī, ἀλλὰ στην προκειμένη περίπτωση, ο Χριστός δηλώνει, ὅτι δεν ἔχει τιμηθεῖ, ὅπως και οἱ ἄλλοι Προφῆτες, στην πατρίδα του, ο οποίος για τους ἀνθρώπους γινόταν δεκτός ὡς Προφήτης και ὄχι ὡς Θεός¹⁶⁸⁶. Παράλληλα, ο Κόπτης θεολόγος ἐπισημαίνει, ὅτι στο 20^ο κεφάλαιο του Ευαγγελίου του Ματθαίου ο Χριστός, δεν «έκλαψε» ἀπὸ τον φόβο του σταυρικοῦ θανάτου, ὅπως εσφαλμένα υποστηρίζει ο al-Ṭabarī¹⁶⁸⁷. Παρατηρεῖ, διορθώνοντας τον τελευταῖο, ὅτι κάτι τέτοιο δεν αναφέρεται στο Ευαγγέλιο¹⁶⁸⁸. Το γεγονός, στο ὁποῖο αναφέρεται ο μουσουλμάνος λόγιος ἀφορᾶ στη νύκτα κατὰ την ὁποία παραδόθηκε ο Χριστός στους ἰουδαίους, προκειμένου να τον σταυρώσουν¹⁶⁸⁹. Επιπλέον ἐπιχειρεῖ να ἀπαντήσει, στο ἐρώτημα του al-Ṭabarī, σχετικά με τον λόγο για τον ὁποῖο ο Χριστός ζήτησε ἀπὸ τον Θεό Πατέρα να παρῆλθει το ποτήριο του μαρτυρίου του (Ματθ. 26, 42)¹⁶⁹⁰. Η ἀπάντηση του al-Ṣafī διακρίνεται σε δύο μέρη. Για δύο λόγους ο Χριστός εἶπε τα παραπάνω κατὰ τη διάρκεια της προσευχῆς του στη Γεσθημανή¹⁶⁹¹. Πρῶτον, λέγοντας αὐτά ο Χριστός, ἤθελε να δώσει ἔμφραση και να τονίσει την ὑπαρξη του ἀνθρωπίνου θελήματος σ' αὐτόν, το ὁποῖο, εἰάν και τελικά υποτάσσεται στο θεῖο θέλημα –αφού λέγεται ξεκάθαρα «γεννηθῆτω τὸ θέλημά σου» (Ματθ. 26, 42)–, δηλώνει, κατὰ τον Κόπτη θεολόγο, ὅτι ο Θεός ἐγένε πραγματικὸς ἄνθρωπος και ἀντικρούονται ἔτσι οἱ εσφαλμένες δοξασίες ὀρισμένων χριστιανικῶν ομάδων, οἱ ὁποῖες υποστήριζαν, ὅτι η σάρκωση του Θεοῦ ἦταν ἓνα φαινομενικὸ και ὄχι πραγματικὸ γεγονός¹⁶⁹². Γι' αὐτό, ἐξάλλου, ο Χριστός εἶπε κατὰ την προσευχή του στη Γεσθημανή: «τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ

¹⁶⁸⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 103. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ., σ. 72.

¹⁶⁸⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ.

¹⁶⁸⁷ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ.

¹⁶⁸⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ.

¹⁶⁸⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ.

¹⁶⁹⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 103-104. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ.

¹⁶⁹¹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ.

¹⁶⁹² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ. Σημειωτέον, ὅτι ο al-Ṣafī ἀναφέρει, ὅτι η χριστιανικὴ αὐτὴ ομάδα που υποστηρίζει τη μη πραγματικὸτητα της σαρκώσεως του Χριστοῦ ὑπάρχει ἀκόμη και στην ἐποχή του.

ἀσθενής» (Ματθ. 26, 41)¹⁶⁹³. Είναι προφανές, ότι, στο σημείο αυτό, ο al-Safi αναφέρεται γενικότερα στους Γνωστικούς¹⁶⁹⁴ και ειδικότερα στους Δοκίτες, οπαδούς του δοκητισμού, τους οποίους, βέβαια, δεν κατονομάζει. Ο δοκητισμός αποτελούσε γενικότερο γνώρισμα των γνωστικών μερίδων¹⁶⁹⁵, καθώς όλοι οι Γνωστικοί απέρριπταν την πραγματικότητα της σαρκώσεως του Λόγου και του πάθους του Χριστού, ισχυριζόμενοι, ότι σαρκώθηκε και έπαθε «κατά δόκησιν»¹⁶⁹⁶. Παρά τη γενική αυτή διαπίστωση, εντούτοις, η συγκεκριμένη γνωστική ομάδα αυτοπροσδιοριζόταν ως Δοκίτες¹⁶⁹⁷. Από πλευράς γενικότερης διδασκαλίας, οι Δοκίτες εμφάνιζαν ένα σύστημα που θα μπορούσε να θεωρηθεί εράνισμα διαφόρων στοιχείων από τις ποικιλότητες και ποικιλώνυμες γνωστικές παραφυάδες¹⁶⁹⁸. Έτσι, λοιπόν, επηρεαζόμενοι οι Δοκίτες από το δυϊστικό πνεύμα του αρχαίου Γνωστικισμού, ο οποίος δεχόταν την ύλη και γενικά τον αισθητό κόσμο ως φύσει κακά, απέρριπταν την υλική υπόσταση του Χριστού¹⁶⁹⁹. Ο αγαθός Θεός, κατ' αυτούς, δεν μπορούσε να λάβει σώμα υλικό που από τη φύση του είναι κακό¹⁷⁰⁰. Κατά συνέπεια, απέρριπταν την πραγματικότητα της ανθρωπίνης φύσεως στον Χριστό, αφού ο τελευταίος ήταν κατ' αυτούς άνθρωπος φαινομενικά («κατά δόκησιν»), εξ ου και η ονομασία τους (Δοκίτες).

Ο δεύτερος λόγος, για τον οποίο λέχθηκαν από τον Χριστό όσα αναφέρονται στο χωρίο Ματθ. 26, 42, έχει πνευματική σημασία. Με το «γενηθήτω τὸ θέλημά σου», ο Θεός ήθελε να διδάξει τον λαό του, ότι ο πιστός οφείλει να υποτάσσεται στο θέλημα του Θεού και όχι στο δικό του¹⁷⁰¹. Ο Χριστός δίδαξε τους μαθητές του και γενικότερα όλους τους χριστιανούς να λέγουν στον Θεό Πατέρα: «γενηθήτω τὸ θέλημά σου»

¹⁶⁹³ Al-Safi, *Al-Shahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁶⁹⁴ Για τον Γνωστικισμό έχει γίνει σχετική αναφορά παραπάνω.

¹⁶⁹⁵ Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1^{ος}, όπ. παρ., σ. 319.

¹⁶⁹⁶ Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1^{ος}, όπ. παρ.

¹⁶⁹⁷ Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1^{ος}, όπ. παρ.

¹⁶⁹⁸ Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1^{ος}, όπ. παρ.

¹⁶⁹⁹ Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1^{ος}, όπ. παρ., σσ. 19-20.

¹⁷⁰⁰ Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1^{ος}, όπ. παρ., σ. 20.

¹⁷⁰¹ Al-Safi, *Al-Shahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

(Ματθ. 6, 10)¹⁷⁰². Εντούτοις, είναι χαρακτηριστικό, ότι, ενώ ο Κόπτης θεολόγος δίδει πνευματική διάσταση στο εν λόγω χωρίο (Ματθ. 26, 42), παρά ταύτα, δεν ευρίσκει την ευκαιρία να επεκτείνει περισσότερο το θέμα αυτό. Πράγματι, εάν αναλογισθεί κανείς, ότι τα απολογητικά έργα του al-Safī εγράφησαν με σκοπό να ενδυναμώσει την πίστη των χριστιανών αδελφών του, εύλογα θα περίμενε κάποιος να επεκτείνει περισσότερο την πνευματική αυτή διάσταση του ευαγγελικού χωρίου. Αρκετοί χριστιανοί συγγραφείς, κυρίως βυζαντινοί, όπως λ.χ. ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής (580-662) παρατηρεί, ότι το συγκεκριμένο χωρίο [«γεννηθήτω τὸ θέλημά σου» (Ματθ. 26, 42)], φανερώνει, μεταξύ άλλων, ότι η ανθρώπινη ελευθερία δεν ολοκληρώνεται μέσα από την αντίθεσή της προς τον Θεό, αλλά μέσα από την υπακοή στο θέλημα του – υπακοή, η οποία θα πρέπει να κατανοηθεί με βάση όχι την έννοια μιας κακώς νοουμένης πειθαρχίας, αλλά την έννοια της σχέσεως αγάπης του Χριστού προς τον Πατέρα¹⁷⁰³.

Παράλληλα ο al-Safī επιχειρεί να δώσει μια δική του εξήγηση, στο σχετικό ερώτημα του al-Ṭabarī, πώς δηλ. είναι δυνατόν ο Χριστός να μη γνωρίζει αυτό που θα του συμβεί, ενώ είναι Θεός και μάλιστα να παρακαλεί να μη γευθεί αυτό το ποτήριο, δηλ. του θανάτου επί του σταυρού¹⁷⁰⁴. Στο ερώτημα αυτό ο al-Safī απαντά, ότι ο Χριστός γνώριζε πολύ καλά τον σκοπό, για τον οποίο είχε έλθει στη γη¹⁷⁰⁵. Εξάλλου κάτι τέτοιο (δηλ. ο μαρτυρικός του θάνατος) είχε ήδη προαναγγελθεί από τα προφητικά βιβλία, τις προφητείες, τις οποίες ο Χριστός εκπληρώνει¹⁷⁰⁶. Το τελευταίο μάλιστα το μαρτυρούσε συνεχώς ο Χριστός, αφού έλεγε, ότι ο Υιός του ανθρώπου πρέπει να παραδοθεί, να σταυρωθεί και την τρίτη ημέρα να αναστηθεί (Λουκ. 9, 22)¹⁷⁰⁷. Καταλήγοντας, ο al-Safī διατυπώνει το εξής ρητορικό ερώτημα: Εφ' όσον για τον Υιό ισχύει, όπως ο ίδιος ο Υιός μαρτυρεί, το «πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμά ἐστι» (Ιωάν. 16, 15), πώς είναι

¹⁷⁰² Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 73.

¹⁷⁰³ Για τη θέση του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, βλ. Μάξιμος Όμολογητής, 6^ο θεολογικό και πολεμικό έργο: *Περί του, «Πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον»*, PG 91, 65A-69A. Περισσότερα για το θέμα αυτό και τις θέσεις των βυζαντινών συγγραφέων γενικότερα, βλ. D. Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2004, σσ. 189-193.

¹⁷⁰⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁷⁰⁵ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 73-74.

¹⁷⁰⁶ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 74.

¹⁷⁰⁷ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

δυνατόν να μη γνωρίζει ο Χριστός αυτό που γνωρίζει ο Πατήρ¹⁷⁰⁸;

Ο al-Safī αρνείται, ότι ο Απόστολος Πέτρος αρνείται τη θεότητα του Χριστού. Τα λόγια του Αποστόλου Πέτρου, ότι ο Χριστός είναι άνδρας, δηλ. άνθρωπος και μάλιστα εκ Θεού (Πράξ. 2, 22-24)¹⁷⁰⁹, για τον Κόπτη θεολόγο αυτά υποδηλώνουν, ότι ο Χριστός είναι άνθρωπος, όπως πράγματι και ήταν, διά του οποίου φανερώθηκε ο Θεός ως Θεάνθρωπος¹⁷¹⁰. Ο ίδιος ο Απόστολος Πέτρος μαρτυρεί και δηλώνει τη θεότητα του Χριστού σε πολλά σημεία της Γραφής¹⁷¹¹. Στο Ευαγγέλιο του Μάρκου που κατά τον Κόπτη θεολόγο περιέχει το κήρυγμα του Πέτρου, το οποίο κατέγραψε ο στενός μαθητής του Μάρκος, μαρτυρείται στην αρχή ήδη του Ευαγγελίου: «*Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*» (Μάρκ. 1, 1)¹⁷¹². Ο Πέτρος διακηρύσσει τη θεότητα του Χριστού και στην αρχή της Β' Επιστολής του, λέγοντας επί λέξει: «*Συμεὼν Πέτρος, δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῖς ἰσότημον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*» (Β' Πέτρου 1, 1)¹⁷¹³. Επιπλέον επισημαίνει, ότι πράγματι ο Θεός είναι εκείνος που ανέστησε τον Χριστό εκ νεκρῶν (Πράξ. 5, 30 και 22, 24)¹⁷¹⁴, διότι αυτό που πέθανε, κατά τον Κόπτη θεολόγο, είναι η ανθρώπινη φύση του Χριστού¹⁷¹⁵, παρατηρώντας επιπροσθέτως, για μία ακόμη φορά, ότι οι χριστιανοί δεν αρνούνται τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά και τις ανθρώπινες ιδιότητες του Ιησού, όπως δεν αρνούνται, αντίστοιχα και τα θεία¹⁷¹⁶. Είναι άξιο παρατηρήσεως, ότι ο Κόπτης θεολόγος δεν αποδίδει το πάθος του Χριστού στη θεία φύση του. Η θέση αυτή του al-Safī αντικατοπτρίζει την επίσημη

¹⁷⁰⁸ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Πρέπει να σημειωθεί, ότι ο Κόπτης θεολόγος, μετά την αναίρεση του παραπάνω επιχειρήματος, αναπτύσσει το ζήτημα της ανθρωπίνης φύσεως του Χριστού, το οποίο, κατ' αυτόν, δηλώνεται σε πολλά χωρία της Βίβλου. Για τον al-Safī, η Αγία Γραφή μαρτυρεί κατ' επανάληψη την πραγματικότητα της ενανθρωπήσεως του Θεού και κατ' επέκταση της ανθρωπίνης φύσεως του Χριστού. Αυτό, μάλιστα, το πράττει, προκειμένου να αντικρούσει τη χριστιανική ομάδα των αρνητών της πραγματικά ανθρωπίνης φύσεως του Χριστού αλλά και της πραγματικότητας της ενανθρωπήσεως του Θεού. Έτσι, αναδεικνύει τα λεγόμενα «αδιάβλητα πάθη» και τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του Χριστού.

¹⁷⁰⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 103. Βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 77.

¹⁷¹⁰ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁷¹¹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁷¹² Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁷¹³ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁷¹⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 104. Βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 78.

¹⁷¹⁵ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

¹⁷¹⁶ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

θέση της Κοπτικής Εκκλησίας ως προς το πάθος του Ιησού Χριστού και τον θάνατό του. Είναι χαρακτηριστικό, ότι στη λατρεία της Κοπτικής Εκκλησίας, το πλήρωμα ομολογεί, στην ακολουθία της ενάτης ώρας (Θ' ώρας), ότι ο Χριστός γεύθηκε τον θάνατο –όπως και τους πόνους– μόνο σωματικά¹⁷¹⁷.

Ο Κόπτης θεολόγος προσπαθώντας να περάσει στην αντεπίθεση, υποστηρίζει, ότι η θεότητα του Χριστού αναφέρεται και στο Κοράνιο¹⁷¹⁸, στο οποίο, ο Χριστός αποκαλείται ο Λόγος (*Kalimat Allāh*) και το Πνεύμα του Θεού (*Rūh Minhu*): «Ο Χριστός Ιησούς, ο υιός της Μαριάμ [...] είναι [...] ο Λόγος τού *Allāh* προς τη Μαριάμ, κι ένα Πνεύμα από αυτόν [τον *Allāh*]» {Κοράνιο 4:171}¹⁷¹⁹. Μάλιστα, αναφέρεται ακόμη, ότι ο Χριστός επιτέλεσε θεία θαύματα, σημεία {βλ. Κοράνιο 5:110, 114-115}¹⁷²⁰.

Το επιχείρημα αυτό του al-Safī που αντλείται από το Κοράνιο, το οποίο παρουσιάζει τον Χριστό ως τον Λόγο και το Πνεύμα του Θεού, αποτελεί ένα από τα συχνά επιχειρήματα των αραβόφωνων και μη χριστιανών συγγραφέων¹⁷²¹, αλλά και των μουσουλμάνων θεολόγων *mutakallimūn*¹⁷²²

¹⁷¹⁷ Shenuda, *Muthaliyya w ruhaniyyat al-šala bil ajbiyya*, al-Qāhirah: Maṭba'at al-Anba Rwīs, 1998, σ. 142.

¹⁷¹⁸ Al-Safī, *Al-Šahā'ih fi Jawāb al-Našā'ih*, όπ. παρ.

¹⁷¹⁹ Al-Safī, *Al-Šahā'ih fi Jawāb al-Našā'ih*, όπ. παρ., σ. 40. Γράφει ο Harry Wolfson σχετικά με αυτή την αναφορά του Κορανίου που συνδέει τον Ιησού με το Πνεύμα του Θεού: «...is rather intended to show that the birth of Jesus, like the creation of Adam, was effected by God's breathing into the womb of Mary a life-giving soul, and thereby creating Jesus as a human being». Βλ. H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, όπ. παρ., σ. 308.

¹⁷²⁰ Al-Safī, *Al-Šahā'ih fi Jawāb al-Našā'ih*, όπ. παρ.

¹⁷²¹ Για τα σχετικά κορανικά επιχειρήματα των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων απέναντι στους μουσουλμάνους, βλ. S. Griffith, «The Qur'ān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Majlis of al-Ma'mūn», στο: *Par. Or.* 24 (1999), σσ. 203-233. Βλ. επίσης και B. Roggema, «A Christian Reading of the Qur'ān: The Legend of Sergius-Bahīrā and Its Use in Qur'ān and Sīra», στο: *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years*, επιμ. David Thomas, Leiden: Brill, 2001, σσ. 57-74.

¹⁷²² Είναι χαρακτηριστικό, ότι, μεταξύ των μουσουλμάνων θεολόγων *mutakallimūn*, υπήρξαν και εκείνοι που κατά κάποιο τρόπο αποδέχονταν την προϋπαρξη του Λόγου ή θεωρούσαν τον Λόγο, δηλ. τον Χριστό, αιώνιο. Ο Harry Wolfson καταγράφει τις απόψεις δύο μουταζιλιτών λογίων για το θέμα αυτό: τους Ibn Hā'it και al-Ḥadathī, οι οποίοι ήταν οι μαθητές του Abū Ishak ibn Sayyār ibn Māni' al-Namām. Αυτοί οι δύο μουταζιλίτες, αποδεικνύει ο Wolfson, πίστευαν, ότι ο κόσμος είχε δύο δημιουργούς, τον Θεό και τον «Λόγο του Θεού» και ότι ο Λόγος του δεν είναι άλλος από τον Ιησού, τον Υιό της Μαριάμ. Έτσι, γι' αυτούς τους δύο μουσουλμάνους, εάν και ο Ιησούς προέρχεται από τον αιώνιο (*qadīm*) Θεό, είναι κτίσμα (*hādith/muḥdath*), εντούτοις, εξακολουθεί να απολαμβάνει μια ομο-αιώνια κατάσταση όπως ο Θεός. Βλ. H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, όπ. παρ., σ. 317-317. Στο σημείο όμως αυτό, πρέπει να επισημανθεί, ότι η παραπάνω θέση των δύο μουσουλμάνων λογίων δεν αποτελεί επίσημη θέση των μουσουλμάνων, είτε των σουνιτών είτε των σιιτών. Εξ αρχής η επίσημη ισλαμική διδασκαλία απέρριψε αυστηρά

κατά τον 8^ο-9^ο αι., στη θεολογική διαμάχη γύρω από το πρόσωπο του Ιησού Χριστού και ειδικότερα τη θεότητά του¹⁷²³. Εκτός από τον al-Saḥī υπήρξαν και άλλοι αραβόφωνοι και μη χριστιανοί συγγραφείς, οι οποίοι προηγήθηκαν αυτού και υποστήριζαν, ότι η κορανική διδασκαλία, ότι ο Χριστός είναι ο Λόγος και το Πνεύμα του Θεού (*Kalimat Allāh w Rūh Minhu*) δικαιολογεί την πίστη των χριστιανών στη θεότητά του.

Πρώτος χριστιανός Απολογητής που χρησιμοποιεί το επιχείρημα αυτό, απ' όσο είναι γνωστό, είναι ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός. Στο έργο του *Περί αἱρέσεων* και ειδικότερα στο τελευταίο κεφάλαιο του εν λόγω έργου, προβάλλει στους μουσουλμάνους, οι οποίοι αποκαλούν τους χριστιανούς «πολυθεϊστές», εξαιτίας της πίστης των τελευταίων στη θεότητα του Χριστού ως Υιό του Θεού, το αντεπιχείρημα, ότι και οι ίδιοι οι μουσουλμάνοι, στην πραγματικότητα, μέσω του Κορανίου πιστεύουν στη θεότητα του Χριστού, χωρίς να το παραδέχονται, αφού το ίδιο το ιερό τους βιβλίο, αποκαλεί τον Χριστό Πνεύμα και Λόγο του Θεού¹⁷²⁴. Επισημαίνει χαρακτηριστικά ο ιερός συγγραφέας: «Πάλιν δέ φαμεν πρὸς αὐτούς· Ὑμῶν λεγόντων, ὅτι ὁ Χριστὸς λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα, πῶς λοιδορεῖτε ἡμᾶς ὡς ἑταιριαστάς; Ὁ γὰρ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα ἀχώριστόν ἐστι τοῦ ἐν ᾧ πέφυκεν· εἰ οὖν ἐν τῷ θεῷ ἐστὶν ὡς λόγος αὐτοῦ, δῆλον, ὅτι καὶ θεὸς ἐστίν. Εἰ δὲ ἐκτὸς ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ἄλογός ἐστι καθ' ὑμᾶς ὁ θεὸς καὶ ἄπνους. Οὐκοῦν φεύγοντες ἑταιριάζειν τὸν θεὸν ἐκόψατε αὐτόν. Κρεῖσσον γὰρ ἦν λέγειν ὑμᾶς, ὅτι ἑταῖρον ἔχει, ἢ κόπτειν αὐτόν καὶ ὡς λίθον ἢ ξύλον ἢ τι τῶν ἀναισθητῶν παρεισάγειν. Ὅστε ὑμεῖς μὲν ἡμᾶς ψευδηγοροῦντες ἑταιριαστάς καλεῖτε· ἡμεῖς δὲ κόπτας ὑμᾶς προσαγορεύομεν τοῦ θεοῦ»¹⁷²⁵.

Από τους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς, χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του ανώνυμου αραβόφωνου Ορθόδοξου συγγραφέα, ο οποίος στο έργο του *Η τριαδικότητα του ενός Θεού* (*Tathlith Allah al-Wāhid*) υποστηρίζει, ότι η πίστη στη θεότητα του Λόγου του Θεού δεν είναι μόνο βιβλική, αλλά έχει και κορανική θεμελίωση, δεδομένου ότι το Κοράνιο παροτρύνει τους ανθρώπους να πιστεύουν στον Θεό, τον Λόγο του και το

την οποιαδήποτε συσχέτιση του Λόγου του Θεού, δηλ. του Χριστού, με τον άκτιστο Θεό. Αντιθέτως, ο Χριστός γινόταν δεκτός ως δημιουργήμα του Θεού και πιο συγκεκριμένα ως Απόστολος και αγγελιοφόρος του Θεού.

¹⁷²³ N. Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, όπ. παρ., σ. 285.

¹⁷²⁴ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περί Αἱρέσεων ἐν Συντομία*, ρα' 40, PG 94, 767D.

¹⁷²⁵ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περί Αἱρέσεων ἐν Συντομία*, ρα' 40, όπ. παρ.

Πνεύμα του¹⁷²⁶. Παρόμοια επιχειρηματολογία παρουσιάζει και ο Θεόδωρος Αβουκαράς, στο έργο, στο οποίο διασώζεται η θεολογική αντιπαράθεση (*mujādalāh*) που είχε ο ίδιος ο Ορθόδοξος επίσκοπος σε δικαστήριο, ενώπιον του χαλίφη al-Ma'mūn, με μουσουλμάνους θεολόγους *mutakallimūn*. Εκεί ο Αβουκαράς χρησιμοποιώντας τη γλώσσα του Κορανίου, επιχειρεί να αποδείξει έμμεσα, ότι το Κοράνιο αναφέρεται στη θεότητα του Χριστού¹⁷²⁷.

Ενώ οι χριστιανοί επιχειρούσαν να αποδείξουν μέσα από το συγκεκριμένο χωρίο τη θεότητα και την προϋπαρξη του Ιησού Χριστού ως Λόγου και Πνεύματος του Θεού¹⁷²⁸, οι μουσουλμάνοι συγγραφείς επιδίωκαν να ανατρέψουν τη θεότητά του. Επί παραδείγματι, ο μουταζιλίτης λόγιος al-Jāhiz, επιχειρώντας να ανατρέψει τον ισχυρισμό των χριστιανών Απολογητών σχετικά με το επίχειρημα, ότι το Κοράνιο αναφέρεται στη θεότητα του Χριστού {Κοράνιο 4:171}, υποστηρίζει, ότι ο τίτλος που αποδίδεται στον Χριστό μέσα στο Κοράνιο («Πνεύμα του Θεού»), κατά κανένα λόγο δεν αποδεικνύει τη θεότητά του¹⁷²⁹. Για τον al-Jāhiz, ο Ιησούς ονομάζεται «Πνεύμα του Θεού» στο Κοράνιο εξαιτίας της ασυνήθιστης υπερφυσικής γεννήσεώς του και όχι λόγω της θεότητάς του: Ο Θεός δημιούργησε στη μήτρα της μητέρας του, της Μαριάμ, τη ψυχή (*rūh*) και τη σάρκα (*jasad*) χωρίς ανθρώπινη συνουσία¹⁷³⁰. Το βασικό επίχειρημα του al-Jāhiz στο σημείο αυτό είναι, ότι η κορανική μαρτυρία αναφορικά με τον Ιησού, ο οποίος είναι ο Λόγος και το Πνεύμα του Θεού, δηλώνει την αυθεντικότητα και την αξιοπιστία της προφητικής του ταυτότητας, η οποία πιστοποιείται στο ιερό κείμενο του Κορανίου. Ταυτόχρονα, ο al-Jāhiz υποστηρίζει, ότι το γεγονός, ότι το Κοράνιο αποκαλεί τον Χριστό Λόγο και Πνεύμα του Θεού, σε καμία περίπτωση δεν

¹⁷²⁶ M. Gibson (επιμ. και μτφρ.), *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles, with a treatise on the Triune Nature of God*, Studia Sinaitica 7, London: C. J. Clay and Sons, 1899, σσ. 15-20, σ. 77: «*And you find it in the Qur'ān [...] and it said believe in God and His Word and also in a Holy Spirit*».

¹⁷²⁷ Abū Qurrah, *Abū Qurrah wal-Ma'mūn: al-Mujādalāh*, όπ. παρ., σ. 109. Βλ. και N. Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, όπ. παρ., σ. 296: «*And we [i. e., the Christians] do not doubt that he [i. e., the Lord Christ] is the God of Abraham, Isaac, and Jacob. And that he is God, Son of God, God's Word and his Spirit, without separation between them*».

¹⁷²⁸ A. Mingana, «Woodbrooke Studies: Patriarch Timothy I and the Caliph Mahdi», στο: *The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 A. D.)*: επιμ. N. A. Newman, Hatfield, PA: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993, 169-267, σσ. 176-177.

¹⁷²⁹ Aj-Jāhiz, *Al-Mukhtār fī l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 87.

¹⁷³⁰ Aj-Jāhiz, *Al-Mukhtār fī l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 82.

αποδεικνύει τη θεότητα του, αφού –με την ίδια λογική– και για τον αρχάγγελο Γαβριήλ που αποκαλείται στο Κοράνιο Πνεύμα του Θεού και Πνεύμα Άγιο {Κοράνιο 17-22· 21:91· 66:12} θα μπορούσε να ειπωθεί, ότι και εκείνος είναι το Πνεύμα του Θεού¹⁷³¹. Κάτι τέτοιο δε συνάδει με την ισλαμική διδασκαλία¹⁷³². Έτσι, μπορεί οι μουσουλμάνοι να αποδέχονται το γεγονός, ότι ο Ιησούς, ο Υιός της Μαριάμ, αποκαλείται Λόγος και Πνεύμα του Θεού μέσα στο Κοράνιο και ότι αυτό του δίνει ένα ιδιαίτερο προβάδισμα ανάμεσα στα υπόλοιπα πλάσματα ενώπιον του Θεού, όμως στην πραγματικότητα κάτι τέτοιο δεικνύει την ανθρώπινη φύση του Ιησού και επιβεβαιώνει, ότι, όπως ο Αδάμ, έτσι και ο Ιησούς δημιουργήθηκε από τον Θεό με χώμα (*turāb*) {Κοράνιο 3:59}.

Παρά την προσπάθεια του al-Safī να χρησιμοποιήσει την ισλαμική γλώσσα, καταφεύγοντας στην παραπάνω κορανική αναφορά {Κοράνιο 5:110, 114-115}, για να δημιουργήσει έτσι γέφυρες επικοινωνίας με τους μουσουλμάνους, εντούτοις, είναι ενδεικτικό, ότι δεν επιλέγει να επεκτείνει την επιχειρηματολογία του μέσα από το ιερό βιβλίο των μουσουλμάνων. Επί παραδείγματι, δεν επιχειρηματολογεί αναλυτικότερα μέσα από το Κοράνιο για τα θαύματα του Χριστού. Θα μπορούσε, π.χ., να αναφερθεί και κατόπιν να ερμηνεύσει τη γνωστή αφήγηση του Κορανίου που περιγράφει το θαύμα του Χριστού σε μικρή ηλικία, όταν πήρε λάσπη και έφτιαξε τη μορφή πτηνού και κατόπιν, αφού φύσηξε σ' αυτό, του έδωσε ζωή {Κοράνιο 3:49-50}.

Ωστόσο αυτό συμβαίνει κατά την εκτίμησή μας, για δύο βασικούς λόγους: α) εξαιτίας της βάσεως της επιχειρηματολογίας του, αλλά και εξαιτίας της στάσεώς του έναντι του Κορανίου, καθώς η βάση, στην οποία στηρίζει ο al-Safī την επιχειρηματολογία του είναι η Αγία Γραφή. Υπενθυμίζεται, ότι η στάση του αυτή αιτιολογείται από το γεγονός, ότι βασικός του σκοπός είναι να ενισχύσει την πίστη των χριστιανών και όχι να πείσει τους μουσουλμάνους¹⁷³³. β) Ενδεχομένως μια πιο συχνή και πιο ουσιαστική αναφορά στο κορανικό κείμενο να μπορούσε να αποβεί εις βάρος του. Θα μπορούσε εύκολα να ερμηνευθεί από τους αντιπάλους του ως έμμεση αναγνώριση της αυθεντίας του Κορανίου εκ μέρους του, καθώς τα επιχειρήματά του θα αντλούνταν και από το βιβλίο αυτό. Τον κίνδυνο αυτό ο al-Safī ήθελε να τον αποφύγει οπωσδήποτε. Ο ίδιος

¹⁷³¹ Aj-Jāhiz, *Al-Mukhtār fī l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 87.

¹⁷³² Aj-Jāhiz, *Al-Mukhtār fī l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁷³³ Βλ. Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, σσ. 29 και 123-124.

κίνδυνος και η γενικότερη προβληματική που μπορεί να προκύψει είναι δυνατόν να ανιχνευθεί στο έργο του Ορθοδόξου μοναχού Ibrāhīm al-Ṭabarānī (9^{ος} αι.), ο οποίος, έχοντας αναπτύξει ορισμένα επιχειρήματα βασισμένα στο Κοράνιο, ήλθε αντιμέτωπος με ένα τέτοιο πρόβλημα. Κατά την αντιπαράθεση που είχε το 820 με τον μουσουλμάνο πρίγκιπα 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Malik ibn Ṣālih al-Hāshimī περί του προσώπου του Μωάμεθ και του προφητικού του αξιώματος, το ερώτημα που τέθηκε στον μοναχό από τον al-Basri, ο οποίος είχε την ευθύνη του διαλόγου με τον μοναχό, ήταν το εξής: «Σε βλέπω να συζητάς μαζί μου από το Κοράνιό μου. Μήπως αναγνωρίζεις, ότι το Κοράνιο είναι αποκάλυψη εκ Θεού, την οποία απέστειλε ο ίδιος στον Προφήτη του Μωάμεθ;». Η απάντηση του Ορθοδόξου μοναχού al-Ṭabarānī ήταν άμεση και κατηγορηματική: «Όχι, μα τη ζωή μου! Ούτε αναγνωρίζω κάτι παρόμοιο ούτε αναγνωρίζω, ότι ο Προφήτης σου είναι Προφήτης...»¹⁷³⁴.

Η προσπάθεια του μουσουλμάνου να εκμεταλλευθεί τη χρήση των κορανικών χωρίων που έγινε από τον μοναχό al-Ṭabarānī, προκειμένου να αποδείξει ο πρώτος, ότι ο δεύτερος δέχεται κατά κάποιον τρόπο την αυθεντία του Κορανίου και τη δήθεν θεία αποκάλυψη που αυτό περιέχει, δεν πρέπει να ήταν η πρώτη και μοναδική. Προκειμένου, λοιπόν, να αποφύγει την κατηγορία από τους αντιπάλους του για μια τέτοια, έστω και έμμεση, αναγνώριση του Κορανίου ως θείου βιβλίου, ο al-Ṣafī αποφεύγει συστηματικά να θεμελιώσει την επιχειρηματολογία του μόνο πάνω στα χωρία του. Οι αναφορές στο κείμενο αυτό παραμένουν δευτερεύουσες και γενικές, κενές θεολογικού ή δογματικού βάρους.

Η αναίρεση των επιχειρημάτων του al-Ja'farī και του al-Nāshī'

α) Η αναίρεση των επιχειρημάτων του al-Ja'farī, για το ότι ο Χριστός είναι κτίσμα, δούλος και Προφήτης του Θεού

Ο al-Ṣafī αρχίζει την αναίρεση των επιχειρημάτων του al-Ja'farī με τη διαπίστωση, ότι ο εν λόγω μουσουλμάνος λόγιος, προκειμένου να αναιρέσει τη διδασκαλία της θεότητας του Χριστού, προσφεύγει σε βιβλικά χωρία, τα οποία αναφέρονται στην ανθρωπινή φύση του¹⁷³⁵.

¹⁷³⁴ G. Marcuzzo, *Le dialogue d' Abraham de Tiberiade avec 'Abd al- Rahman al-Hashimi aJhusalem vers 820*, [Textes et études sur l'Orient chrétien], Rome, 1986, σ. 484.

¹⁷³⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 4.

Υπογραμμίζει επίσης, ότι τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά, με τα οποία περιγράφεται ο Χριστός στα Ευαγγέλια δεν αναιρούν τη θεότητά του, αφού απλώς εκφράζουν και τονίζουν την ανθρώπινη πλευρά του Χριστού¹⁷³⁶. Κατά ανάλογο τρόπο για τον al-Ṣafī και τα θεία χαρακτηριστικά του Χριστού δεν αναιρούν την ανθρώπινη φύση του¹⁷³⁷. Για τον Κόπτη θεολόγο, όπως επανειλημμένα αναφέρει, ο Χριστός είναι ο ενανθρωπήσας Θεός¹⁷³⁸ και συνεπώς όχι μόνο Θεός.

Για τον al-Ṣafī, οι δύο φύσεις συνυπάρχουν στον Χριστό και δρουν παράλληλα¹⁷³⁹. Για τον Κόπτη θεολόγο, η θεία και η ανθρώπινη φύση του Χριστού είναι ενωμένες¹⁷⁴⁰. Εξάλλου, στις ενέργειές του ο Χριστός αφήνει

¹⁷³⁶ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁷³⁷ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁷³⁸ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 3.

¹⁷³⁹ Εάν και ο όρος μετάδοση ή κοινοποίηση των ιδιωμάτων (για τη μετάδοση των ιδιωμάτων, βλ. J. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, όπ. παρ., σσ. 115-119) δεν απαντάται στα απολογητικά συγγράμματα αλλά ούτε και στη θεολογική πραγματεία του al-Ṣafī, εντούτοις, είναι γεγονός, ότι, όπως ορθώς επισημαίνει ο W. Abullif, ο Κόπτης θεολόγος υποστηρίζει αυτή τη διδασκαλία, χωρίς όμως να την κατονομάζει. Άλλωστε, ο al-Ṣafī τονίζει επανειλημμένα τις ιδιότητες και των δύο φύσεων στον Χριστό. Στον Χριστό συνυπάρχουν η θεότητα και η ανθρωπότητα· βλ. W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 48. Ο al-Ṣafī προσθέτει επίσης, ότι ο Χριστός περιγράφεται με αμφότερα τα χαρακτηριστικά και στοιχεία, τόσο τα θεία όσο και τα ανθρώπινα, όπως ήδη ελέχθη παραπάνω. Επιπλέον, υπογραμμίζει, ότι είναι θεμιτό να θεωρείται ο Χριστός τόσο Θεός όσο και άνθρωπος, με τις δύο δηλ. φύσεις του. Γράφει επίσης, ότι περιγράφεται ο Χριστός τόσο με τα θείκά του χαρακτηριστικά, όπως είναι λ.χ. οι θαυματουργικές του πράξεις και ενέργειες, όσο και με τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του. Γι' αυτό, για τον Κόπτη θεολόγο, ο Χριστός καλείται Δημιουργός αλλά και τεθνεώς: Είναι Δημιουργός και δωρεοδότης ως προς τη θεότητά του, ενώ ταυτόχρονα γεννήθηκε εκ Μαρίας της Παρθένου, σταυρώθηκε και πέθανε ως προς την ανθρωπότητά του. Τονίζει επίσης, ότι οι μαθητές και Απόστολοι του Χριστού διακήρυξαν, ότι ο Χριστός γεννήθηκε, σταυρώθηκε και πέθανε σωματικά ως προς την ανθρωπότητά του. Μάλιστα, προκειμένου να κάνει πιο κατανοητό τον ισχυρισμό του αυτό, της υπάρξεως ταυτόχρονα των δύο φύσεων στον Χριστό, χρησιμοποιεί ένα παράδειγμα. Γράφει, συγκεκριμένα, ότι μια ανάλογη παραστατική εικόνα είναι όταν λέγεται, ότι ένας άνθρωπος σκέπτεται και ταυτόχρονα είναι ψηλός, προσθέτοντας στη συνέχεια, ότι σκέπτεται ως προς την ψυχή του και είναι ψηλός ως προς τη σωματική του διάσταση. Έτσι λοιπόν, για τον al-Ṣafī, ο Χριστός είναι Δημιουργός και δημιουργήμα, αποστολέας και απεσταλμένος, αθάνατος και θνητός, πριν από τον Αβραάμ και μετά από αυτόν, κ.ο.κ. Γι' αυτό, συνεχώς στα έργα του τονίζει τα δύο αυτά στοιχεία του Χριστού, τα ανθρώπινα και τα θεία, ενωμένα πάντα στον Χριστό. Βλ. W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σσ. 49-50. Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥāʾih fi Jawāb al-Naṣāʾih*, όπ. παρ., σσ. 42, 51, 56, 77 κ.ά.

¹⁷⁴⁰ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshiʾ*, όπ. παρ., σ. 43· W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 47: «esame il modo e la natura dell'unione della realtà divina con quella umana, è opportuno trattare della divinità e dell'umanità in quanto unite nel Cristo».

να φανεί ταυτόχρονα, τόσο η θεότητα, όσο και η ανθρωπότητά του¹⁷⁴¹. Ορθώς επισημαίνει ο W. Abullif, ότι ο al-Ṣafī άλλοτε αποδίδει τις ανθρώπινες πράξεις και ενέργειες του Χριστού στην ανθρώπινη φύση του και άλλοτε αποδίδει τις θείες πράξεις και ενέργειες στη θεία του φύση¹⁷⁴². Επιχειρεί να καταδείξει την ύπαρξη και των δύο φύσεων του Χριστού μέσα από τα Ευαγγέλια. Θέλοντας να δώσει μια εύλογη και αποδεκτή στην ισλαμική πρόκληση –όσο αυτό είναι εφικτό– ερμηνεία για την τάση αυτή των ευαγγελικών κειμένων να αναφέρονται άλλοτε στη θεία φύση του Χριστού και άλλοτε στην ανθρώπινη φύση του, γράφει τα εξής: «Στην πραγματικότητα, με τη θεία γνώση του, ήξερε [ενν. ο Χριστός], ότι θα υπάρξουν άνθρωποι, οι οποίοι θα αρνούσαν τη θεότητά του και άλλοι, οι οποίοι θα αρνούσαν την ανθρωπότητά του [ενν. του Ιησού Χριστού], ενώ εμείς [ενν. οι χριστιανοί] πιστεύουμε σ' αυτόν δεχόμενοι και τις δύο φύσεις [ενν. τη θεότητά του και την ανθρωπότητά του], όπως μας δίδαξε ο ίδιος και οι Απόστολοί του»¹⁷⁴³.

Επομένως, για τον al-Ṣafī, ο Χριστός και συνεπώς και τα Ευαγγέλια, άλλοτε αποκαλύπτουν και αναφέρονται στη θεότητα του Χριστού και άλλοτε στην ανθρωπότητα, επειδή γνώριζαν –ο Χριστός ως Θεός που ήταν, αλλά και οι ευαγγελιστές ως θεόπνευστοι άνδρες– ότι θα εμφανισθούν στην ιστορία του Χριστιανισμού ομάδες ανθρώπων, οι οποίες θα αρνούσαν, είτε τη θεία φύση του Χριστού, είτε την ανθρώπινη. Πιθανόν στο σημείο αυτό ο Κόπτης θεολόγος να αναφέρεται στις χριστιανικές αιρέσεις που αρνούσαν, είτε τη θεία φύση του Χριστού (Αρειανισμός), είτε την ανθρώπινη (Μονοφυσιτισμός, Δοκητισμός κ.λπ.), χωρίς όμως να τις κατονομάζει. Γι' αυτό τον λόγο, γίνεται αυτή η αναφορά, προκειμένου δηλ. να αναιρεθούν οι δοξασίες των ομάδων αυτών και ταυτόχρονα να προβληθούν οι δύο φύσεις του Χριστού. Ο ίδιος ο Χριστός άλλοτε επιτρέπει να προβάλλονται οι ενέργειες και οι

¹⁷⁴¹ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī'*, όπ. παρ.: W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Cristo svela sia la sua divinità sia la sua umanità».

¹⁷⁴² W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Cristo dimostra la sua divinità e la sua umanità».

¹⁷⁴³ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 42-43:

"أقد مر جوابة مع أنه فعل افعالا وقال اقوالا لتحقيق الهيئة، إذا سبق في عملة ان قوما ينكرون بشرية، وقوما ينكرون الهيئة [...] نحن، المؤمنین به، فنقرلة بالامرین، ونقول كما قال هو ورسالة"

(= «...Cristo ha compiuto atti per dimostrare sia la sua divinità che la sua umanità. Infatti, nella sua scienza divina, sapeva che ci sarebbero stati uomini che avrebbero negato la sua divinità e altri che ne avrebbero negato l'umanità; mentre noi credenti in lui ammettiamo la sua divinità e la sua umanità, come ci hanno insegnato lui e i suoi apostoli»). Βλ. W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 47.

εκδηλώσεις της μίας φύσεως του και άλλοτε της άλλης, ώστε να δοθεί έμφαση στην ένωση των δύο φύσεων σ' αυτόν¹⁷⁴⁴. Όλα αυτά είναι έκδηλα στα Ευαγγέλια.

Προκειμένου ο al-Ṣafī να καταστήσει σαφέστερο τον ισχυρισμό του, χρησιμοποιεί ένα παράδειγμα. Όπως τα χαρακτηριστικά και τα στοιχεία του ανθρωπίνου σώματος δεν αναιρούν την ύπαρξη της ανθρωπίνης ψυχής και τανάπαλιν, αλλά τα όποια χαρακτηριστικά κάθε φορά, περιγράφουν την εκάστοτε πλευρά του ανθρώπου (δηλ. είτε τη σωματική του διάσταση είτε την πνευματική), κατά παρόμοιο τρόπο και τα ανθρωπίνα χαρακτηριστικά του Χριστού δεν αναιρούν τη θεότητά του¹⁷⁴⁵. Εξάλλου, το συγκεκριμένο παράδειγμα ο al-Ṣafī το χρησιμοποιεί συνεχώς, ιδιαίτερα όταν επιχειρεί να αναλύσει και να κάνει παραστατικό το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως, όπως θα φανεί στη συνέχεια.

Ο Κόπτης θεολόγος προβαίνει στην αναίρεση ορισμένων επιχειρημάτων που προέβαλε ο al-Ja'farī για να υποστηρίξει, ότι ο Χριστός είναι δούλος και συνεπώς δημιουργήμα του Θεού. Με βάση τον ισχυρισμό του μουσουλμάνου λογίου, ότι στα Ευαγγέλια αναφέρεται, ότι ο Χριστός είναι δούλος του Θεού, όπως εκτέθηκε παραπάνω, ο al-Ṣafī απαντά κατηγορηματικά, ότι στο Ευαγγέλιο ο Χριστός δεν αποκαλείται δούλος¹⁷⁴⁶. Αναφορικά με το βιβλικό επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι η λέξη «παῖς» ταυτίζεται σημασιολογικά με τη λέξη «δούλος», λέξη που αναφέρεται στον Χριστό (Ματθ. 12, 18)¹⁷⁴⁷, ο Κόπτης θεολόγος σημειώνει, ότι η λέξη «παῖς» έχει την έννοια του ελεύθερου νέου, γι' αυτό, κατά τον ίδιο, ο Χριστός αποκαλούσε με τον ίδιο τρόπο τους μαθητές του, δηλ. «ελεύθερους νέους»¹⁷⁴⁸.

Για τον al-Ṣafī, σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του al-Ja'farī, ότι Ιωάννης ο Βαπτιστής δε μαρτύρησε τη θεότητα του Χριστού¹⁷⁴⁹, το Ευαγγέλιο

¹⁷⁴⁴ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 44. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σ. 47: «Cristo svela sia la sua divinità sia la sua umanità. Qualche volta la rivelazione delle due realtà avviene simultaneamente, cosicché, dalla considerazione del Cristo si arrivi alla certezza dell'esistenza delle due realtà in lui, e si constati che esse sono unite in lui, nella sua unica persona».

¹⁷⁴⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 4.

¹⁷⁴⁶ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 30.

¹⁷⁴⁷ Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 27-30. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wādiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 123-129.

¹⁷⁴⁸ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁷⁴⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 30-31. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 32.

μαρτυρεί, ότι ο Ιωάννης ο Βαπτιστής κήρυξε και μαρτύρησε περί της θεότητας του¹⁷⁵⁰. Κατά τον Κόπτη θεολόγο, ο Ιωάννης ο Βαπτιστής ομολογεί, σύμφωνα με την ευαγγελική μαρτυρία, ότι ο Χριστός προηγείται χρονικά του ιδίου, δηλ. υπάρχει πριν από αυτόν (Ιωάν. 1, 30)¹⁷⁵¹, καθώς επίσης και ότι ο Χριστός είναι Υιός του Θεού (Ιωάν. 1, 34)¹⁷⁵² κ.ά.¹⁷⁵³.

Για τον Κόπτη θεολόγο ο Χριστός υπέστη τους πειρασμούς από τον διάβολο (Ματθ. 4, 1-11), ως προς την ανθρώπινη φύση του και όχι ως προς τη θεία του φύση¹⁷⁵⁴. Προκειμένου, μάλιστα, ο al-Safī να μην αφήσει κανένα περιθώριο να κινδυνεύσει με αντίκρουση η επιχειρηματολογία του, επισημαίνει, ότι κατά την ενανθρώπιση η κάθε φύση διατηρεί τα δικά της χαρακτηριστικά και συνεπώς, δεν καταργείται¹⁷⁵⁵. Επομένως, στην προκειμένη περίπτωση, ο διάβολος προτρέπει τον Χριστό σε ορισμένες ενέργειες και ο τελευταίος απαντά αρνητικά σε αυτές, πάντα όμως ως προς την ανθρώπινη φύση του. Επίσης, χρησιμοποιεί και πάλι το συχνό παράδειγμα, αυτό της ανθρωπίνης ψυχής και του ανθρωπίνου σώματος, λέγοντας, ότι, όπως αυτά που εναπόκεινται στο σώμα αφορούν αποκλειστικά το σώμα και όχι τη ψυχή, κατά ανάλογο τρόπο συμβαίνει με την περίπτωση της ανθρωπότητας και της θεότητας του Χριστού¹⁷⁵⁶.

Το γεγονός, ότι ο διάβολος ζητά από τον Χριστό, δηλ. από τον Θεό να τον προσκυνήσει¹⁷⁵⁷, αυτό για τον al-Safī σημαίνει, ότι ο διάβολος δεν είχε αναγνωρίσει, ότι ο Χριστός είναι ο ενανθρωπήσας Θεός, γι' αυτό και ο διάβολος αναρωτιόταν, εάν ο Ιησούς ήταν όντως Υιός του Θεού (Ματθ. 4, 3)¹⁷⁵⁸. Άλλωστε ο Κόπτης θεολόγος ερμηνεύει τους πειρασμούς αυτούς του Χριστού από τον διάβολο¹⁷⁵⁹ ως ένα γεγονός που σχετίζεται με το σχέδιο της θείας οικονομίας, προκειμένου να ολοκληρωθεί η αποστολή του Ιησού

¹⁷⁵⁰ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁷⁵¹ Στο ιωάννειο χωρίο, το οποίο, προφανώς, έχει υπόψη του ο al-Safī, αναφέρονται τα εξής: «οὗτός ἐστι περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν» (Ιωάν. 1, 30).

¹⁷⁵² Στο σχετικό χωρίο, ο Ιωάννης ο Βαπτιστής αναφέρει για τον Χριστό: «ἐγὼ εἶδον καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ» (Ιωάν. 1, 34).

¹⁷⁵³ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 32.

¹⁷⁵⁴ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 42.

¹⁷⁵⁵ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁷⁵⁶ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁷⁵⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 37. Βλ. και Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 40.

¹⁷⁵⁸ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁷⁵⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

στη γη¹⁷⁶⁰. Επομένως γινόταν κατ' εφαρμογή του σχεδίου του Θεού.

Ο al-Ṣafī παρατηρεί ακόμη, ότι ο al-Ja'farī προσθέτει δικές του φράσεις στο Ευαγγέλιο, προκειμένου να εξυπηρετήσει την πολεμική του. Η προσπάθεια του al-Ja'farī, να καταδείξει, το γεγονός, ότι ο Χριστός πείνασε κατά τη διάρκεια των πειρασμών («καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα ὕστερον ἐπείνασε») (Ματθ. 4, 2) και ότι αυτό συγκρούεται με το Ευαγγέλιο, αφού το τελευταίο αναφέρει ρητά, ότι ο Θεός δεν τρώει και δεν πίνει¹⁷⁶¹, είναι για τον al-Ṣafī άστοχη, αφού όπως ήδη είχε απαντήσει και στο πολεμικό έργο του al-Ṭabaṭī, η φράση αυτή δε απαντάται στο Ευαγγέλιο¹⁷⁶². Ο Χριστός, πράγματι, σύμφωνα με τη χριστιανική πίστη, ως άνθρωπος υπέκυπτε σ' αυτά (πείνα, δίψα κ.λπ.), αλλά ως προς τη θεότητά του, ούτε πείνασε ούτε δίψασε¹⁷⁶³. Και σε αυτό το σημείο ο al-Ṣafī φαίνεται να εμφορείται από τις απόψεις του Θεοδώρου Αβουκαρά, ο οποίος, προκειμένου να αντικρούσει την κριτική των μουσουλμάνων συνομιλητών του, σχετικά με τα «αδιάβλητα πάθη», στα οποία μετείχε ως άνθρωπος ο Χριστός, κάνει παραλληλισμούς θεμελιωμένους στη Βίβλο. Ο Ορθόδοξος επίσκοπος επισημαίνει, ότι ο Χριστός, ενώ έφαγε ως προς την ανθρώπινη φύση του, ως προς τη θεία φύση του προσέφερε πέντε άρτους, από τους οποίους χόρτασαν επτά χιλιάδες άνθρωποι (sic) (Ματθ. 14, 13-21), ή ακόμη, ενώ ήπιε νερό ως προς την ανθρωπότητά του, ως προς τη θεότητά του μετέβαλε το νερό σε κρασί (Ιωάν. 2, 1-12)¹⁷⁶⁴.

Ο Κόπτης θεολόγος επισημαίνει, ότι ο Απόστολος Παύλος αναφέρει, ότι ο Θεός είναι η κεφαλή του Χριστού (Α' Κορ. 11, 2) και όχι ο αρχηγός του¹⁷⁶⁵. Πράγματι, ο Θεός είναι η κεφαλή του Χριστού, αφού ο Χριστός είναι Θεός και άνθρωπος· επομένως, η θεία φύση του Χριστού είναι η κεφαλή της

¹⁷⁶⁰ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 19.

¹⁷⁶¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 52.

¹⁷⁶² Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁷⁶³ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁷⁶⁴ Abū Qurrah, *Abū Qurrah wal-Ma'mūn: al-Mujādalāh*, όπ. παρ., σσ. 584-585, 587-588. Βλ. και N. Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, όπ. παρ., σ. 343: «So, if Christ, O prince of the believers, ate food as a human, he fed seven thousand souls with five loaves through his divinity. And if he drank water in his humanity, he transformed water into wine at the wedding of Cana in Galilee by the greatness of his divinity. And if he walked in the markets, he also cured diseases».

¹⁷⁶⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 43. Σημειωτέον, ότι στην αραβική γλώσσα, οι λέξεις «κεφαλή» και «αρχηγός» έχουν κοινή γραφή και προφορά και διαφέρουν ελάχιστα. Συγκεκριμένα, η λέξη «κεφαλή» γράφεται και προφέρεται (r'ās), ενώ η λέξη «αρχηγός» γράφεται και προφέρεται (raī's).

ανθρωπίνης φύσεως, όπως, κατά ανάλογο τρόπο, συμβαίνει στον άνθρωπο, ο οποίος αποτελείται από δύο στοιχεία, ψυχή και σώμα (λ.χ., λέγεται, ότι «η κεφαλή του είναι η ψυχή του»)¹⁷⁶⁶. Προκειμένου ο al-Safī να μην αφήσει κανένα περιθώριο να θεωρηθεί, ότι ο Απόστολος Παύλος αρνείται τη θεότητα του Χριστού, επισημαίνει, ότι ο Παύλος σε πάμπολλα σημεία των Επιστολών του μαρτυρεί περί της θεότητας του Χριστού, όπως λ.χ. στο κλασικό χωρίο από την Προς Ρωμαίους Επιστολή, στο οποίο τονίζει: «ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν» (Ρωμ. 9, 5)¹⁷⁶⁷. Είναι σαφές, ότι ο al-Safī στη συνάφεια αυτή επιλέγει το συγκεκριμένο βιβλικό επιχείρημα από τον Απόστολο Παύλο (Ρωμ. 9, 5). Πρόκειται για ένα βιβλικό χωρίο που δηλώνει ξεκάθαρα τη θεότητα του Χριστού. Σημειωτέον, ότι και στα νεότερα χρόνια ο Κόπτης πατριάρχης Shenuda (1923-2012), στο έργο του *Η θεότητα του Χριστού*, υποστηρίζει, ότι το χωρίο αυτό του Αποστόλου Παύλου (Ρωμ. 9, 5) αποτελεί ένα από τα πιο ισχυρά βιβλικά επιχειρήματα που αναφέρονται με απόλυτη σαφήνεια στη θεότητα του Ιησού Χριστού¹⁷⁶⁸. Μάλιστα το χωρίο αυτό ο πατριάρχης Shenuda το ερμηνεύει λέγοντας, ότι η φράση «ὁ ὧν ἐπὶ πάντων Θεός» δηλώνει, ότι ο Χριστός δεν είναι απλώς Θεός ενός έθνους, μιας ομάδας ανθρώπων, αλλά είναι ο Θεός όλων των ανθρώπων¹⁷⁶⁹. Ταυτόχρονα, υποστηρίζει, ότι η φράση του ίδιου χωρίου «εἰς τοὺς αἰῶνας» δηλώνει την αιωνιότητα του Ιησού Χριστού και ότι η θεότητά του δεν έχει τέλος, υπερβαίνει τον χρόνο¹⁷⁷⁰.

Ο al-Safī, αντικρούει ακόμη και το επιχείρημα του al-Ja'farī, το οποίο είχαν ήδη προβάλει τόσο ο al-Ṭabaṭī όσο και ο al-Rāzī, με το οποίο προσπαθεί να αναιρέσει το επιχείρημα των χριστιανών –οι οποίοι προέβαλλαν τα θαύματα του Χριστού για να υπερασπισθούν τη θεότητά του– χρησιμοποιώντας το αντεπιχείρημα, ότι ανάλογα θαύματα και ακόμη σπουδαιότερα από τον Χριστό έκαναν και άλλοι Προφήτες, όπως ο Μωυσής και ο Ηλίας¹⁷⁷¹. Ο Κόπτης θεολόγος φαίνεται να τροποποιεί στην αρχή τον τρόπο της απάντησής του σε σύγκριση με την απάντηση που

¹⁷⁶⁶ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁷⁶⁷ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁷⁶⁸ Βλ. Shenuda, *Lahūt al-Masīh*, όπ. παρ., σ. 90.

¹⁷⁶⁹ Shenuda, *Lahūt al-Masīh*, όπ. παρ.

¹⁷⁷⁰ Shenuda, *Lahūt al-Masīh*, όπ. παρ.

¹⁷⁷¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 41-42. Βλ. και Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 54.

δίνει στον al-Ṭabarī και στον al-Rāzī. Αρχικά σημειώνει, ότι τα θαύματα από μόνα τους δεν αποδεικνύουν τη θεότητα του Χριστού, όπως δεν αποδεικνύουν και την προφητική ιδιότητα των Προφητών¹⁷⁷². Επιπλέον τονίζει, ότι σε καμία περίπτωση τα θαύματα των Προφητών, όπως π.χ. αυτά του Μωυσή, δεν μπορούν να θεωρηθούν σπουδαιότερα από εκείνα του Ιησού υπογραμμίζοντας παράλληλα, ότι οι νεκραναστάσεις ως θαυματουργικές ενέργειες είναι πολύ σπουδαιότερες από τα άλλα θαύματα, τα οποία επιτέλεσαν ο Προφήτης Μωυσής και άλλοι¹⁷⁷³.

Όπως ήδη αναφέρθηκε ανωτέρω, ο al-Ja'fa'ī με αφορμή το ευαγγελικό χωρίο: «πάτερ πλην οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ» (Ματθ. 26, 39), υποστήριξε, ότι αυτό δηλώνει, ότι η ουσία του Χριστού είναι διαφορετική από αυτή του Θεού, αφού έχει διαφορετικό θέλημα από εκείνο του Θεού, σύμφωνα με το βιβλικό χωρίο¹⁷⁷⁴. Ο Κόπτης θεολόγος αναιρεί τον ισχυρισμό του al-Ja'fa'ī διευκρινίζοντας, ότι ο Χριστός ως προς τη θεία φύση του έχει κοινή θέληση με τον Θεό Πατέρα· αντιθέτως, ως προς την ανθρώπινη φύση του έχει διακριτό φυσικό ανθρώπινο θέλημα (*irādah gharīziyyah*)¹⁷⁷⁵. Η ύπαρξη δύο διαφορετικών θελήσεων στον Χριστό δεν αποτελεί ένδειξη αντίθεσης, διότι με την ένωση των δύο φύσεων τελικά αυτές οι δύο θελήσεις ευρίσκονται σε πλήρη αρμονία, ενώ δε διστάζει ο al-Ṣafī να υποστηρίξει, ότι μετά την ένωση, παρότι οι θελήσεις είναι δύο, γίνονται μία ενιαία βούληση, αφού πλέον ευρίσκονται σε αρμονία μεταξύ τους¹⁷⁷⁶.

Αξίζει να αναφερθεί, ότι στη σκέψη του Κόπτη θεολόγου παρατηρείται σύγχυση και εναλλαγές σχετικά με τη θέληση ή τις θελήσεις του Χριστού, όπως ανάλογα συμβαίνει και με τις φύσεις του Χριστού. Πάντως, εάν και η Κοπτική Εκκλησία, στην οποία ανήκει ο al-Ṣafī, φαίνεται να ακολουθεί τη μονοθελητική διδασκαλία –αφού, πρώτον, δε συμμετείχε στην ΣΤ'

¹⁷⁷² Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 55.

¹⁷⁷³ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁷⁷⁴ Al-Ja'fa'ī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Taḥrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 48-50. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 45.

¹⁷⁷⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σσ. 5-71, σ. 58: «...che Cristo ha una volontà divina e una volontà umana naturale (*iradah garīziyyah*) differente dalla volontà divina...».

¹⁷⁷⁶ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 58: «...che Cristo ha una volontà divina e una volontà umana naturale (*iradah garīziyyah*) differente dalla volontà divina, ma non in opposizione a quella; anzi, con l'unione della divinità e dell'umanità, il volere delle due volontà è uno solo. Dunque Cristo ha due volontà, ma ha un solo volere».

Οικουμενική Σύνοδο και δεύτερον, όπως αποδεικνύεται στη συνέχεια της παρούσας εργασίας, οι Κόπτες εκκλησιαστικοί συγγραφείς κάνουν λόγο για μία θέληση του Χριστού–, εντούτοις, απ’ ό,τι φαίνεται, ο al-Šafi, δέχεται την ύπαρξη δύο θελήσεων στον Χριστό, της θείας και της ανθρωπίνης, όμως, σε τελική ανάλυση, αυτές οι δύο, κατ’ αυτόν, είναι ενωμένες μεταξύ τους ή ευρίσκονται σε πλήρη αρμονία¹⁷⁷⁷. Συνάγεται το συμπέρασμα, ότι στη σκέψη του al-Šafi ο Χριστός έχει δύο θελήσεις, όπως έχει και δύο φύσεις, αφού, όπως ο ίδιος σημειώνει, ένας τέλειος άνθρωπος πρέπει να έχει το δικό του θέλημα, αλλιώς δε θα ήταν τέλειος ως προς την ανθρωπότητά του¹⁷⁷⁸. Οι δύο αυτές διακριτές θελήσεις του Χριστού για τον Κόπτη θεολόγο εκφράζονται μέσα από μία βούληση, διότι λειτουργούν σε αρμονία μεταξύ τους στο ένα πρόσωπο του Χριστού¹⁷⁷⁹. Ο al-Šafi δεν κάνει καμία αναφορά στην ενέργεια ή τις ενέργειες του Χριστού.

Το γεγονός, ότι στους Ψαλμούς του Δαυΐδ ο Χριστός παρομοιάζεται με τον Μελχισεδέκ [*ᾠμοσε Κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*] (Ψαλμ. 109, 4)], αυτό δεν καταδεικνύει, ότι ο Χριστός να είναι δούλος του Θεού, όπως εσφαλμένα υποστήριξε ο al-Ja‘farī¹⁷⁸⁰. Ο Χριστός είναι ο αιώνιος αρχιερέας της τάξεως Μελχισεδέκ¹⁷⁸¹. Στην προς Εβραίους επιστολή ο Απόστολος Παύλος αναφέρεται στον Μελχισεδέκ, ως τύπο και προτύπωση της ιεροσύνης του Ιησού Χριστού (Εβρ. 7, 1-28). Ο Μελχισεδέκ αντιπροσωπεύει τον τύπο της ιδανικής και τελείας ιεροσύνης και γι’ αυτό γίνεται η σύγκριση αυτή, ούτως ώστε να καταδειχθεί η τελειότητα της ιεροσύνης του Ιησού Χριστού, ως του μόνου αληθινού και αιώνιου ιερέα. Ο Ιησούς Χριστός, όπως και ο Μελχισεδέκ, είναι ιερέας, όχι μόνο των Ιουδαίων, αλλά και των εθνών. Έχει έλθει στον κόσμο για να καλέσει ολόκληρη την ανθρωπότητα και όχι μόνο τους

¹⁷⁷⁷ Βλ. W. Abullif, «L’unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Šafi Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σσ. 57-58.

¹⁷⁷⁸ Στο σημείο όμως αυτό, αξίζει να σημειωθεί, ότι ο Κόπτης θεολόγος, αντίστοιχα στη θεολογική του πραγματεία περί «Τριαδικότητας και θείας ενανθρωπήσεως», αναφορικά με τη χριστολογική θέση των Ιακωβιτών για το εν λόγω θέμα, στην οποία και ανήκει ως Κόπτης που είναι, σημειώνει, ότι οι Ιακωβίτες πιστεύουν στη μία θέληση του Χριστού, χωρίς όμως να σχολιάζει περαιτέρω το θέμα αυτό. Βλ. S. Khalil, *Al-Šafi Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 716-717.

¹⁷⁷⁹ . Abullif, «L’unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Šafi Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 58.

¹⁷⁸⁰ Για τις θέσεις του al-Ja‘farī, βλ. Al-Ja‘farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 51-52. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 146-147. Για τον al-Šafi, βλ. Al-Šafi, *Nahj al-sabīl fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 46.

¹⁷⁸¹ Al-Šafi, *Nahj al-sabīl fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.: βλ. και (Εβρ. 5, 1-10).

ιουδαίους. Ο Χριστός ονομάσθηκε αρχιερέας διότι προσέφερε τον εαυτό του για την εξιλέωση των αμαρτιών του λαού του¹⁷⁸². Ο Χριστός, ως προς την ανθρώπινη φύση του, είναι θύμα με τη σταυρική του θυσία¹⁷⁸³. Αντίθετα, ως προς τη θεότητά του, για τον Κόπτη θεολόγο, υπερβαίνει το γεγονός της σταυρικής του θυσίας, αφού είναι εκείνος που συνέλαβε το σχέδιο της θείας οικονομίας και ειδικότερα της σταυρώσεώς του¹⁷⁸⁴.

Ο al-Safī σχολιάζει επίσης και ορισμένα θέματα που έχει θίξει στα πολεμικά του έργα ο al-Ja'farī αναφορικά με επιχειρήματα που αποδεικνύουν την προφητική ιδιότητα του Χριστού. Ουσιαστικά αναιρεί ελάχιστα από τα επιχειρήματα του μουσουλμάνου λογίου. Άλλωστε, αυτό το κάνει και με άλλα θέματα, όπως θα φανεί στη συνέχεια. Ο λόγος που επιλέγει να είναι επιλεκτικός στην αναίρεση των επιχειρημάτων, πιθανόν να οφείλεται σε δύο λόγους: είτε α) γιατί ο ίδιος τα θεωρεί ασήμαντα και αδύναμα επιχειρήματα, γι' αυτό και δε χρίζουν αναιρέσεως κατ' αυτόν, είτε β) γιατί τα επιχειρήματα του al-Ja'farī είναι αρκετά και θα ήταν αδύνατο για πρακτικούς λόγους να αναιρευθούν ένα προς ένα.

Ο Κόπτης θεολόγος αναφέρεται λοιπόν στον ισχυρισμό του al-Ja'farī, ότι ο εκ γενετής τυφλός, μετά το ερώτημα που του έθεσαν οι Φαρισαίοι, για το ποιος πιστεύει ο ίδιος, ότι είναι ο Χριστός, απάντησε: «ὅτι προφήτης ἐστίν» (Ιωάν. 9, 17)¹⁷⁸⁵. Για τον al-Safī όμως, ο al-Ja'farī, στην προκειμένη περίπτωση, δεν παρουσιάζει τη συνέχεια της συζητήσεως του Ιησού με τον εκ γενετής τυφλό, καθώς ο εκ γενετής τυφλός ομολόγησε την πίστη του στη θεότητα του Χριστού, όταν ο τελευταίος του αποκάλυψε, ότι είναι ο Υιός του Θεού (Ιωάν. 9, 35-39)¹⁷⁸⁶.

Οι λόγοι του Χριστού: «*Ἰερουσαλήμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτέννουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν!*» (Ματθ. 23, 37), τους οποίους παρουσίασε ο al-Ja'farī ως αναφορά στην προφητική ιδιότητα του¹⁷⁸⁷, δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια αναφορά του Χριστού,

¹⁷⁸² Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 47.

¹⁷⁸³ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁷⁸⁴ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁷⁸⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrāfa al-Taḡrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 89. Βλ. και Α. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wādīh al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 171-176. Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 93.

¹⁷⁸⁶ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 50.

¹⁷⁸⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrāfa al-Taḡrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σσ. 78-79. Βλ. και Α. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wādīh al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 168-169. Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 90.

στους Προφήτες που προηγήθηκαν του ιδίου¹⁷⁸⁸. Αναφέρεται στους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης, πράγμα που σημαίνει, ότι δε συγκαταλέγει τον εαυτό του μέσα σ' αυτούς. Κατά συνέπεια, για τον al-Safī, το παραπάνω χωρίο δεν αναφέρεται στην προφητική ιδιότητα του Χριστού. Το γεγονός ότι η Ιερουσαλήμ σκοτώνει τους Προφήτες, όπως αναφέρεται στο χωρίο, δε σημαίνει κατ' ανάγκην και ότι ο Χριστός είναι Προφήτης επειδή σκοτώθηκε εκεί, διότι, με αυτή τη λογική, οποιοσδήποτε σκοτωνόταν στην πόλη αυτή θα έπρεπε να θεωρείται Προφήτης¹⁷⁸⁹. Ακόμα και οι παραβάτες του Μωσαϊκού νόμου που εκτελέσθηκαν στην πόλη αυτή θα μπορούσαν κάλλιστα να θεωρηθούν και να ονομασθούν Προφήτες¹⁷⁹⁰. Ο Κόπτης θεολόγος επισημαίνει, ότι αναφέροντας αυτά τα λόγια ο Χριστός: «ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδείς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ» (Λουκ. 4, 24)¹⁷⁹¹, αυτό δε σημαίνει ασφαλώς, ότι ο Χριστός στην προκειμένη περίπτωση δηλώνει, ότι είναι Προφήτης¹⁷⁹².

β) Η αναίρεση των επιχειρημάτων του al-Ja'farī και του al-Nāshī', ότι ο Χριστός δεν είναι Υιός του Θεού

Ο Κόπτης θεολόγος αναίρει τα επιχειρήματα του al-Ja'farī και του al-Nāshī', οι οποίοι υποστήριζαν, ότι ο τίτλος Υιός του Θεού δεν αφορά άμεσα τον Ιησού Χριστό και αποδεικνύει το ακριβώς αντίθετο. Οι απαντήσεις που δίνει ο Κόπτης θεολόγος στους δύο μουσουλμάνους λογίους είναι σε γενικές γραμμές κοινές και για τους δύο, εκτός ελαχίστων περιπτώσεων.

Προκειμένου ο Κόπτης θεολόγος να τεκμηριώσει τις παραπάνω θέσεις του, καταφεύγει σε ποικίλα βιβλικά χωρία. Η επιχειρηματολογία του διακρίνεται σε δύο βασικά σημεία ή μαρτυρίες: α) μαρτυρίες από τον ίδιο τον Χριστό, β) μαρτυρίες από τρίτους: τους αγγέλους του, τους Προφήτες, τους Αποστόλους του και τους δαίμονες.

i) Μαρτυρίες από τον ίδιο τον Χριστό

Αναφορικά με τις μαρτυρίες από τον ίδιο τον Χριστό, ο Κόπτης

¹⁷⁸⁸ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 58.

¹⁷⁸⁹ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 59.

¹⁷⁹⁰ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

¹⁷⁹¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 81-83. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 91.

¹⁷⁹² Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

θεολόγος παραπέμπει στους εξής λόγους του Χριστού από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη: «οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον» (Ιωάν. 3, 16), ενώ, στην ίδια συνάφεια, παραθέτει και το εξής χωρίο: «ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ» (Ιωάν. 3, 18)¹⁷⁹³. Ο al-Safī αξιοποιεί και άλλα σχετικά χωρία από το ίδιο Ευαγγέλιο, όπως την ακόλουθη μαρτυρία του Χριστού: «λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσονται» (Ιωάν. 5, 25)¹⁷⁹⁴.

Εκτός όμως από τις ξεκάθαρες αυτές μαρτυρίες του Χριστού, για τον Κόπτη θεολόγο στο Ευαγγέλιο απαντώνται και μαρτυρίες που υποδηλώνουν έμμεσα, ότι ο Χριστός είναι όντως Υιός του Θεού. Μέσα από τα λόγια του ίδιου του Χριστού, συνάγεται η πανταχού παρουσία του: «οὐ γάρ εἰσι δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἕμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν» (Ματθ. 18, 20)¹⁷⁹⁵. Παράλληλα, ο ίδιος ο Χριστός εἶπε: «πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμι» (Ιωάν. 8, 58)¹⁷⁹⁶. Επίσης, για τον al-Safī, μία επιπλέον μαρτυρία είναι το γεγονός, ότι ο Ιησούς συνδέει τη σωτηρία με το πρόσωπό του: «ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἔχει ζωὴν αἰώνιον» (Ιωάν. 6, 47)¹⁷⁹⁷. Ο ίδιος ο Χριστός, σύμφωνα με τον Κόπτη θεολόγο, ταύτισε πολλές φορές τη θεϊκή δύναμη του Πατρός με τη δική του, υποστηρίζοντας, ότι, όπως ακριβώς ο Πατήρ εγείρει τους νεκρούς και τους ζωοποιεῖ, έτσι και ο Υιός, όποιους θέλει ζωοποιεῖ και ανασταίνει (Ιωάν. 5, 21)¹⁷⁹⁸.

ii) Μαρτυρίες από τρίτους: τους αγγέλους του, τους Προφήτες, τους Αποστόλους του και τους δαίμονες

Εκτός από τις μαρτυρίες του ίδιου του Χριστού, ο Κόπτης θεολόγος υποστηρίζει, ότι μέσα στο Ευαγγέλιο υπάρχουν μαρτυρίες πολλών προσώπων που αποκαλούν Υιό του Θεού τον Χριστό. Ένα από αυτά τα πρόσωπα είναι ο Ιωάννης ο Βαπτιστής, ο οποίος εἶπε για τον Χριστό:

¹⁷⁹³ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshi*’, όπ. παρ., σ. 33.

¹⁷⁹⁴ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshi*’, όπ. παρ.

¹⁷⁹⁵ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshi*’, όπ. παρ., σ. 34.

¹⁷⁹⁶ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshi*’, όπ. παρ.

¹⁷⁹⁷ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshi*’, όπ. παρ.

¹⁷⁹⁸ Al-Safī, *Jawāb al-Nāshi*’, όπ. παρ.

«οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ» (Ιωάν. 1, 34)¹⁷⁹⁹. Επίσης, ο Ιωάννης ο Βαπτιστής είχε δηλώσει την προαιώνια ύπαρξη του Χριστού, λέγοντας: «οὗτός ἐστι περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν» (Ιωάν. 1, 30), ὅπως ἄλλωστε εἶχε αναφέρει σε ἄλλο σημεῖο¹⁸⁰⁰. Ο al-Ṣafī παραπέμπει στο ἴδιο Ευαγγέλιο και στο περιστατικό με τον εκ γενετῆς τυφλό και τον Χριστό, κατὰ το οποίο ο τελευταῖος ἀποκάλυψε στον πρῶτο, ὅτι εἶναι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, με ἀποτέλεσμα ὁ θεραπευθεὶς τυφλὸς νὰ σπεύσει νὰ προσκυνῆσει τον θεραπευτὴ του Χριστοῦ (Ιωάν. 9, 35-39)¹⁸⁰¹. Ομοίως, γιὰ τον Κόπτη θεολόγο, ὁ ἀρχάγγελος Γαβριήλ, κατὰ τον ευαγγελισμό της Θεοτόκου¹⁸⁰² δίδει ἀνάλογη μαρτυρία, λέγοντας ἀπευθυνόμενος πρὸς αὐτήν: «Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις Ἵψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ» (Λουκ. 1, 35)¹⁸⁰³. Ἀνάλογες μαρτυρίες προέρχονται και ἀπὸ τους μαθητὲς του Χριστοῦ¹⁸⁰⁴. Χαρακτηριστικὴ περίπτωση ἀποτελεῖ και ἡ διακήρυξη του Ἀποστόλου Πέτρου, ὁ ὁποῖος ὁμολόγησε, ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι «ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος» (Ματθ. 16, 16)¹⁸⁰⁵. Μάλιστα, σε ἄλλη συνάφεια, ὁ al-Ṣafī χρησιμοποιεῖ το ἐν λόγῳ βιβλικὸ ἐπιχείρημα ἐλέγχοντας τον ἰσχυρισμὸ του al-Ja'farī, ὅτι ὁ Χριστὸς ἀπέτρεπε τον κόσμον νὰ τον ἀποκαλοῦν Υἱὸ του Θεοῦ (sic) (Μάρκ. 3, 7-12)¹⁸⁰⁶. Ἐπ' αὐτοῦ σημειώνει, ὅτι ὁ ἰσχυρισμὸς του al-Ja'farī δεν ἐπιβεβαιώνεται στο Ευαγγέλιο¹⁸⁰⁷. Ὁ Χριστὸς δεν ἀπέτρεπε τον κόσμον νὰ τον ἀποκαλοῦν Υἱὸ του Θεοῦ. Ἀντιθέτως κατὰ τον διάλογο που εἶχε ὁ Χριστὸς με τους μαθητὲς του, ὅταν τους ρώτησε «τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;» (Ματθ. 16, 13), ἐκεῖνοι τοῦ ἀπάντησαν, ὅτι μερικοὶ θεωροῦν, ὅτι εἶναι ὁ Ιωάννης ὁ Πρόδρομος, ἄλλοι

¹⁷⁹⁹ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshi'*, ὅπ. παρ.

¹⁸⁰⁰ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshi'*, ὅπ. παρ.

¹⁸⁰¹ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshi'*, ὅπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, ὅπ. παρ. σ. 12.

¹⁸⁰² Σημειωτέον, ὅτι ὁ al-Ṣafī δε χρησιμοποιεῖ στην προκειμένη περίπτωση τον ὄρο «Θεοτόκος». Ἡ φράση προστέθηκε γιὰ πρακτικούς λόγους. Ἀντίστοιχα, ὁ Κόπτης θεολόγος ἀποκαλεῖ την Παναγία «Μητέρα του Χριστοῦ».

¹⁸⁰³ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshi'*, ὅπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 55.

¹⁸⁰⁴ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshi'*, ὅπ. παρ.

¹⁸⁰⁵ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshi'*, ὅπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 12.

¹⁸⁰⁶ Al-Ja'farī, *Al-Radd alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 60-61. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁸⁰⁷ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, ὅπ. παρ.

ότι είναι ο Προφήτης Ηλίας και άλλοι, ότι είναι κάποιος από τους Προφήτες (Ματθ. 16, 14), ενώ στη συνέχεια ο Χριστός τούς έκανε την ακόλουθη ερώτηση: «*ὕμεις δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;*» (Ματθ. 16, 15). Στο ερώτημα αυτό ο Απόστολος Πέτρος απαντά: «*σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος*» (Ματθ. 16, 16)¹⁸⁰⁸. Ο Χριστός επιβεβαιώνει την ομολογία του Πέτρου λέγοντας: «*μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*» (Ματθ. 16, 17)¹⁸⁰⁹. Ο Κόπτης θεολόγος, προκειμένου να αποδείξει, ότι σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του al-Ja'farī ο Χριστός αποδέχεται τον τίτλο του Υιού του Θεού από τον κόσμο, καταφεύγει και σε άλλα ευαγγελικά χωρία, όπως αυτό της ομολογίας του Ναθαναήλ, ο οποίος δήλωσε ρητά για τον Ιησού «*ραββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*» (Ιωάν. 1, 50), δήλωση την οποία ο Χριστός επιβεβαιώνει, λέγοντας: «*ὅτι εἶπόν σοι, εἰδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις; μείζω τούτων ὄψει*» (Ιωάν. 1, 51)¹⁸¹⁰. Σχετική με το θέμα είναι και η περίπτωση εκείνων των μαθητών που ευρίσκονταν στο πλοίο μαζί με τον Χριστό, οι οποίοι, αφού είδαν τη θεϊκή του δύναμη επί των φυσικών δυνάμεων, δήλωσαν προς τον Χριστό: «*ἀληθῶς Θεοῦ υἱὸς εἶ*» (Ματθ. 14, 33)¹⁸¹¹. Το γεγονός, ότι ο Χριστός είναι Υιός του Θεού το ομολόγησαν και οι δαίμονες που απευθυνόμενοι στον Χριστό, τον αποκάλεσαν Υιό του Θεού (Ματθ. 8, 29) και «*ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*» (Λουκ. 4, 41)¹⁸¹². Ισχυρή μαρτυρία εν προκειμένω αποτελεί και η δήλωση της Ελισάβετ, της μητέρας του Ιωάννη του Βαπτιστή, η οποία, κατά τη συνάντησή της με την Παναγία, λέγει: «*πόθεν μοι τοῦτο ἴνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου μου πρὸς με;*» (Λουκ. 1, 43)¹⁸¹³.

Εκτός από αυτές τις μαρτυρίες, ο Κόπτης θεολόγος ασχολείται και με διάφορα επιχειρήματα των al-Ja'farī και al-Nāshī', οι οποίοι υποστήριζαν, ότι ο τίτλος του Υιού του Θεού που αποδίδεται στον Χριστό, αποτελεί απλώς ένα τιμητικό τίτλο που αποδόθηκε από τον Θεό λόγω της αφοσίωσής του σ' αυτόν, όπως εξάλλου συνέβη και με πολλούς άλλους ανθρώπους¹⁸¹⁴ ή λ.χ., τον Ισραήλ, λέγοντας «*υἱὸς πρωτότοκός μου*» (Ἐξοδα.

¹⁸⁰⁸ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁸⁰⁹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁸¹⁰ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁸¹¹ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī'*, ὅπ. παρ.

¹⁸¹² Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī'*, ὅπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

¹⁸¹³ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī'*, ὅπ. παρ.

¹⁸¹⁴ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 62-64.

4, 22)¹⁸¹⁵, πράγμα που σημαίνει, ότι δεν πρόκειται για έναν τίτλο που αποδίδεται αποκλειστικά στο πρόσωπο του Χριστού.

Ο Κόπτης θεολόγος απαντά, ότι η περίπτωση του Χριστού είναι μοναδική και συνεπώς διαφέρει από τους υπολοίπους τιμητικούς τίτλους, διότι, όπως έχει ήδη αναφέρει σε άλλη συνάφεια, ο Χριστός είναι κατά φύση, πραγματικός Υιός του Θεού¹⁸¹⁶. Αντιδιαστέλλει, όπως έχει κάνει και σε άλλα σημεία των έργων του, την έννοια του Υιού του Θεού που αφορά στην υιοθεσία προς την αντίστοιχη που αφορά στη φύση¹⁸¹⁷. Προβάλλει το αντεπιχείρημα, ότι οι μαθητές του Χριστού και γενικότερα όλοι οι πιστοί, αποκαλούνται, όπως και ο Χριστός, παιδιά του Θεού και τους αποδίδεται ο τίτλος αυτός με την έννοια της υιοθεσίας και της «καταστάσεως»¹⁸¹⁸. Είναι κατά χάρη υιοί του Θεού και όχι κατά φύση, ενώ ο Χριστός, ως κατεξοχήν Υιός του Θεού, είναι κατά φύση¹⁸¹⁹.

Για τον al-Ṣafī, ο τίτλος «υἱός πρωτότοκός μου» (Ἐξοδα. 4, 22) αποδιδόμενος στον λαό του Θεού αποτελεί μια τιμητική προσφώνηση και τίποτε περισσότερο¹⁸²⁰. Επαναλαμβάνοντας κατ' ουσίαν τα όσα είχε αναπτύξει παραπάνω, ο Κόπτης θεολόγος σημειώνει, ότι ο λαός του Ισραήλ, όπως και ο Μωυσής, καθώς και άλλες προσωπικότητες της Βίβλου, αποκαλούνται παιδιά του Θεού με την πρώτη έννοια, εκείνη του απλού ονόματος, δηλ. της υιοθεσίας¹⁸²¹. Αποτελεί, επομένως, μια τιμητική προσφώνηση εκ μέρους του Θεού προς εκείνους, στους οποίους την απευθύνει, λόγω της υπακοής τους στο θέλημά του¹⁸²². Τουναντίον, όταν ο όρος αυτός αποδίδεται στον Ιησού Χριστό, τότε, σύμφωνα με τον Κόπτη θεολόγο, δηλώνει τη βασική του ιδιότητα και τη φύση του¹⁸²³. Ο al-Ṣafī επισφραγίζει την επιχειρηματολογία του, αναιρώντας τον ισχυρισμό του al-Ja'farī, ότι ο Χριστός αποκαλείται Υιός του Δαυΐδ (Ματθ. 1,1· Λουκ. 1, 26-27)¹⁸²⁴, προβάλλοντας το ακόλουθο αντεπιχείρημα: «Είπαμε, ότι ο Χριστός είναι Υιός του Δαυΐδ ως προς την ανθρώπινη φύση του και Θεός του Δαυΐδ

¹⁸¹⁵ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σσ. 82-83.

¹⁸¹⁶ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 10.

¹⁸¹⁷ Al-Ṣafī, *Jawābal-Nāshī'*, όπ. παρ., σ. 39.

¹⁸¹⁸ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī'*, όπ. παρ.

¹⁸¹⁹ Al-Ṣafī, *Jawābal-Nāshī'*, όπ. παρ.

¹⁸²⁰ Al-Ṣafī, *Jawāb al-Nāshī'*, όπ. παρ.

¹⁸²¹ Al-Ṣafī, *Jawābal-Nāshī'*, όπ. παρ.

¹⁸²² Al-Ṣafī, *Jawābal-Nāshī'*, όπ. παρ.

¹⁸²³ Al-Ṣafī, *Jawābal-Nāshī'*, όπ. παρ.

¹⁸²⁴ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 60.

ως προς τη θεότητά του»¹⁸²⁵.

Ο Κόπτης θεολόγος δε θεώρησε αναγκαίο να αναιρέσει την παρεξηγημένη ισλαμική ερμηνεία, κατά την οποία η έννοια της γεννήσεως του Υιού από τον Θεό Πατέρα συνδέεται με την αποδοχή συζύγου δίπλα στον Θεό («Πώς είναι δυνατόν να έχει παιδί, χωρίς να έχει σύζυγο;» {Κοράνιο 6:101}). Γι' αυτό λοιπόν ο al-Ṣafī και δεν καταγίνεται στο να επιλύσει αυτή την παρεξήγηση, εξηγώντας στους μουσουλμάνους, ότι οι χριστιανοί, όταν αποδίδουν στον Χριστό τον τίτλο Υιού του Θεού, αυτό δε σημαίνει, ότι αποδέχονται, ότι ο Θεός έχει σύζυγο, όπως εσφαλμένα αναφέρει το Κοράνιο (72:3)¹⁸²⁶. Στην εξήγηση αυτή είχαν προβεί άλλοι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, με χαρακτηριστική περίπτωση τον 'Abd al-Masīh al-Kindī¹⁸²⁷ κ.ά. Είναι χαρακτηριστικό, ότι οι εν λόγω χριστιανοί συγγραφείς επεσήμαναν, ότι η έννοια του Θεού ως Πατρός και ως Υιού δεν πρέπει να γίνει κατανοητή με ανθρώπινες προσλαμβάνουσες παραστάσεις, διότι ο Θεός είναι πέρα από κάθε ανθρώπινα χαρακτηριστικά, αφού άλλωστε ο Θεός από τη φύση του είναι άυλος και ασώματος¹⁸²⁸. Είναι προφανές, ότι ο al-Ṣafī δεν καταφεύγει σε αυτή την επιχειρηματολογία, για τον λόγο, ότι και οι δύο μουσουλμάνοι λόγιοι, οι al-Ja'farī και al-Nāshī', στους οποίους απαντά, δεν ασκούν κριτική με βάση την παραπάνω εσφαλμένη ερμηνεία. Κατά συνέπεια, αυτό του δίνει το πλεονέκτημα να στρέψει όλη του την επιχειρηματολογία στο να παραθέσει τα παραπάνω ευαγγελικά χωρία, τα οποία αποδίδουν τον τίτλο του Υιού του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού.

¹⁸²⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 55:

"قلنا أن المسيح ابن داود بناسوته وربة بلاهوتة"

¹⁸²⁶ M. Beaumont, *Christology in Dialogue*, όπ. παρ., σ. 68.

¹⁸²⁷ Βλ. Al-Kindī, *Risālat 'Abdalmasīh al-Kindī, Risālatān fī al-Ḥiwār wal-Jadal bayn al-Masīhiyyah wal-Islām fī 'Ahd al-Khalīfa al-Ma'mūn 813–834*, όπ. παρ., σσ. 138-139.

¹⁸²⁸ Βλ. M. Hayek, *'Ammār al-Baṣrī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ., σσ. 57 και 208. Ο Θεόδωρος Αβουκαράς, με βάση αυτή την ισλαμική ερμηνεία, υποστηρίζει, ότι, στην πραγματικότητα, με αυτό τον τρόπο οι μουσουλμάνοι ακυρώνουν και μειώνουν την Παντοδυναμία του Θεού. Ενώ οι άνθρωποι δύνανται να γεννήσουν, από την άλλη ο Θεός δεν μπορεί να κάνει κάτι ανάλογο. Βλ. Abū Qurrah, *Maymar fī Sabīl Ma'rifat Allāh wa-Tahqīq al-Ibn al-Azalī*, Tahqīq Constantine Bacha, Bayrūt: Maṭba'at al-Fawā'id, 1904, 75-91, σσ. 79-81. Βλ. και Abū Qurrah, *Maymar Yuḥaqqiq 'anna li-Allāh Ibnān hūa 'Adluh fī aj-Jawhar wa-lam Yazal Ma'ahu*, Tahqīq Constantine Bacha, Bayrūt: Maṭba'at al-Fawā'id, 1904, 91-104, σ. 97.

2. Η θεία ενανθρώπηση

Η θεία ενανθρώπηση αποτελεί ένα από τα πιο σημαντικά θεολογικά κεφάλαια του Χριστιανισμού. Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, το Ισλάμ απορρίπτει την έννοια της θείας ενανθρωπήσεως και της σαρκώσεως του Θεού¹⁸²⁹. Για την ισλαμική θρησκεία δεν μπορεί να γίνει άνθρωπος ο Θεός, για δύο βασικούς λόγους: α) Δεν καταγράφεται κάτι τέτοιο στον αποκεκαλυμμένο λόγο του, δηλ. το Κοράνιο και την προφητική παράδοση. β) Κάτι τέτοιο προσβάλλει το μεγαλείο και την ίδια τη φύση του Θεού¹⁸³⁰. Το Ισλάμ αρνείται κατηγορηματικά κάθε φυσική συγγένεια του Θεού με τον κόσμο και ειδικά με τον άνθρωπο¹⁸³¹. Όπως ορθά επισημαίνει ο ισλαμολόγος και οριενταλιστής Kenneth Cragg (1913-2012), ο Θεός στο Ισλάμ απαλλάσσεται από την εμπλοκή του γενικά με τη δημιουργία και ειδικότερα με τον άνθρωπο¹⁸³². Για το Ισλάμ ο Θεός επεμβαίνει στη δημιουργία με τον νόμο, την καθοδήγηση, την προτροπή και την κρίση του, αλλά ποτέ μέσω της ενσαρκώσεως¹⁸³³. Όπως αναφέρει ο μουσουλμάνος λόγιος al-Rassī, η θεία ενανθρώπηση αποτελεί σοβαρή απειλή για τη διδασκαλία της υπερβατικότητας του Θεού και του απολύτου μονοθεϊσμού¹⁸³⁴.

Παράλληλα είναι γνωστή η θέση του Κορανίου σχετικά με την έννοια της γεννήσεως του Χριστού ως Υιού του Θεού, καθώς αναφέρει χαρακτηριστικά: «Δεν ταιριάζει [στη μεγαλειότητα] του *Allāh* να λάβει [να γεννήσει] υιό» [Κοράνιο 19:35].

¹⁸²⁹ Ωστόσο, ορισμένες ισλαμικές ομάδες, όπως οι μυστικιστές και ορισμένοι σίτες, δέχονται κάπως την έννοια της ενώσεως Θεού και ανθρώπου – σε ένα ευρύτερο πλαίσιο όμως. Σίγουρα, βέβαια, δεν αποδέχονται την έννοια της θείας ενανθρωπήσεως, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή στη χριστιανική παράδοση.

¹⁸³⁰ Μία από τις βασικές αρχές των μουσουλμάνων είναι, ότι ο Θεός δεν μπορεί να γίνει άνθρωπος, καθώς η έννοια της σαρκώσεως δεν μπορεί να αποτελεί ιδιότητα του Θεού. Έτσι, η δυνατότητα της σαρκώσεως αναιρείται με βάση τις βεβαιωμένες ονομασίες και ιδιότητες του Θεού, όπως: *al-qāwī* ή *al-‘azīz* (ο Παντοδύναμος) *al-muhīd* (εκείνος που περικλείει τα πάντα και τίποτε δεν τον περικλείει), *al-witr* (εκείνος που όμοιός του δεν υπάρχει), όπως και πολλές άλλες ονομασίες και ιδιότητες του Θεού, οι οποίες ακυρώνουν κάθε αντίληψη περί θείας ενανθρωπήσεως· βλ. λ.χ. {Κοράνιο, 25:58, 18:49, 35:44, 42:11, 112:4, 19:91-92, 44:38, 50:38}.

¹⁸³¹ G. Sālim, *Mahāwir al-Itiqā’ wa-Mahāwir al-Iftirāq bayna al-Masīhiyyah wal-Islām*, Bayrūt: Dār al-Ṭalī’ah lil-Ṭibā’ah w l-Nāshr, 2004, σσ. 241-243.

¹⁸³² K. Cragg, *Muhammad and the Christian: A Question of Response*, London: Darton, Longman & Todd, 1984, σ. 137.

¹⁸³³ K. Cragg, *Muhammad and the Christian: A Question of Response*, όπ. παρ.

¹⁸³⁴ Al-Rassī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 17.

Στο πλαίσιο αυτό κινήθηκε η αντιπαράθεση και θεωρητική διαμάχη μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων¹⁸³⁵. Στο ίδιο πλαίσιο κινήθηκε τόσο

¹⁸³⁵ Για να φανεί πόσο μεγάλη διάσταση είχε λάβει η αντιπαράθεση αυτή, αρκεί να αναφερθεί, ότι στην πλειοψηφία τους οι αντιρρητικοί μουσουλμάνοι συγγραφείς συνέθεσαν πολυάριθμες πραγματείες, στις οποίες ασκούσαν κριτική στο δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως. Βέβαια, αξίζει να επισημανθεί, ότι το κύριο ζήτημα, στο οποίο εστίαζαν την κριτική τους οι εν λόγω μουσουλμάνοι συγγραφείς, ήταν οι διαφορές που παρουσιάζονται ανάμεσα στις τρεις μεγάλες χριστιανικές Ομολογίες ως προς το Χριστολογικό δόγμα, δηλ. στους Νεστοριανούς, τους Ορθοδόξους και τους Ιακωβίτες. Ως παράδειγμα αναφέρεται ενδεικτικά η πραγματεία του Ibrāhīm al-Rassī (βλ. Al-Rassī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 35-39), εκείνη του Abū 'Īsā al-Warrāq (βλ. D. Thomas, *Early Muslim Polemic against Christianity: abū 'Īsā al-Warrāq's 431 "Against the Incarnation"*, όπ. παρ.), εκείνη του al-Ghazālī (βλ. Al-Ghazālī, *Al-Radd al-jamil li-ilāhiyyat 'Īsā bi-ṣarīh al-Injil* (ψευδο-Γαζάλης;), όπ. παρ., σσ. 55-89) και εκείνη του Ibn Taymiyya [βλ. Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (4), όπ. παρ.]. Εκτός όμως από τους μουσουλμάνους συγγραφείς, απάντησαν αντίστοιχα και αρκετοί αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς με ανάλογα απολογητικά και απαντητικά έργα υπέρ της εν λόγω διδασκαλίας. Χαρακτηριστικό είναι το απολογητικό έργο του Θεοδώρου Αβουκαρά, ο οποίος απαντά σε αυτούς που αρνούνται τη θεία ενανθρώπιση· βλ. Abū Qurrah, *Maḡmar fi ar-Radd 'alā Man Yunkir li-Allāh al-Tajassud wal-Hulūl fi-mā Aḡhabba an Yaḡhill fihi [min khalqihī] wa-annahū fi Hulūlihi fi al-Jasad al-Ma'khūdh min Maryam [al-muṭaḡharah] bi-Manzalat Julūsihi 'alā al-'Arsh fi al-Samā'*, Tahqīq Constantine Bacha, Beirut: Maṭba'at al-Fawā'id, 1904, σσ. 180-186. Εξίσου σημαντικό απαντητικό έργο είναι και του Κόπτη επισκόπου Būlus al-Būshī (περ. 1170-1250), με τίτλο: *Πραγματεία περί του ενιαίου (του Θεού), της Τριαδικότητας, της θείας ενανθρωπήσεως και της αληθείας του Χριστιανισμού*· βλ. Būlus al-Būshī, *Maqālah fil-Tathlith wal-Tajassud wa-Ṣiḡhat al-Masīhiyyah*, Tahqīq Samir Khalil, 1983, καθώς κ.ά. πολλά. Για μια σχετική μελέτη, η οποία πραγματεύεται την υπεράσπιση του δόγματος της θείας ενανθρωπήσεως εκ μέρους των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων έναντι της ισλαμικής πολεμικής, βλ. I. Beaumont, «Defending the Incarnation in the Early Christian Dialogue with Muslims», στο: *Jesus and the Incarnation: Reflections of Christians from Islamic Contexts*, επιμ. David Emmanuel Singh, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011, σσ. 155-168. Πρέπει επιπλέον να αναφερθεί, ότι, όπως επισημαίνει ο σύγχρονος μουσουλμάνος στοχαστής και ειδικός στην ισλαμική γραμματεία, 'Abd al-Majīd al-Sharafī (1942-), οι μουσουλμάνοι λόγιοι επιχειρούσαν να καταπολεμήσουν την ιδέα περί σαρκώσεως του Θεού, μέσω τριών μεθόδων: α) με βάση τη φιλοσοφική συλλογιστική και τη λογική, β) με βάση την εξήγηση των κορανικών εδαφίων και τέλος, γ) με βάση την ισλαμική ερμηνεία των χριστιανικών βιβλικών κειμένων. Την τελευταία από τις παραπάνω μεθόδους, βέβαια, την ακολουθούσαν κατά δύο διαφορετικούς τρόπους: Άλλοτε προσπαθούσαν να αποδείξουν τη μη αυθεντικότητα των συζητούμενων κάθε φορά βιβλικών χωρίων και άλλοτε να ερμηνεύσουν κατά το δοκούν διάφορα σχετικά βιβλικά χωρία. Βλ. A. Al-Sharafī *Al-Fikr al-islāmī fil-radd 'alā al-Naṣāra: ilā nihāyat al-qarn al-rābi'a*, όπ. παρ., σ. 304. Για το θέμα αυτό, αναπτύσσει ανάλογη επιχειρηματολογία και ο D. Thomas· βλ. D. Thomas, «Explanation of the Incarnation in Early 'Abbasid Islam», στο: *Redefining Christian identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, επιμ. J. J. van Ginkel, et al. *Orientalia Lovaniensia Analecta 134*, Leuven, Belgium: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2005, σσ. 127-149. Στην περίπτωση των μουσουλμάνων λογίων, με τους οποίους ασχολείται η παρούσα εργασία, είναι άξιο παρατηρήσεως, ότι, προκειμένου να αντικρούσουν το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως, χρησιμοποιούν τις δύο πρώτες

η πολεμική των τεσσάρων μουσουλμάνων λογίων, όσο και η απολογητική του al-Ṣafī επάνω στην ισλαμική κριτική. Το εν λόγω θέμα το έχει αναπτύξει ο al-Ṣafī και στη θεολογική του πραγματεία με τίτλο *Σύντομα κεφάλαια στην Τριαδικότητα και τη θεία ενανθρώπηση* – σε ξεχωριστή βέβαια ενότητα.

2.1. Οι ισλαμικές αντιρρήσεις

ι) Οι αντιρρήσεις του al-Ṭabarī

Ο al-Ṭabarī εκφράζει στο πολεμικό του έργο αντιρρήσεις και ασκεί κριτική σχετικά με την ενανθρώπηση και τη σάρκωση του Θεού. Τα σχετικά σημεία είναι άφθονα και αναμειγνύονται, περισσότερο ή λιγότερο, με την κριτική του περί της θεότητας του Χριστού¹⁸³⁶. Αρκετά επιχειρήματά του δε σώζονται στο έργο του· καταγράφονται, ωστόσο, στο απαντητικό έργο του al-Ṣafī.

Από όσα επιχειρήματα σώζονται στο έργο του, διαπιστώνεται, ότι ο al-Ṭabarī αντιλαμβάνεται τη θεία ενανθρώπηση ως ένα μείγμα μεταξύ θεότητας και ανθρωπότητας, κατά τρόπον ώστε, εάν το σώμα του Χριστού μεγαλώνει, μεγαλώνει ταυτόχρονα και ο Θεός και εάν το οποιοδήποτε μέρος του σώματος του Χριστού χάνεται, χάνεται ομοίως και ο Θεός¹⁸³⁷. Όταν ο Χριστός τρώει, πονά κ.λπ., αυτό συνεπάγεται, ότι υπόκειται σε πόνο και ταλαιπωρία ο ίδιος ο Θεός¹⁸³⁸. Όλα τα ανθρώπινα

μεθόδους, δηλ. καταφεύγουν κατά κύριο λόγο στη λογική και τη φιλοσοφία και κατά δεύτερο λόγο στα ίδια τα βιβλικά κείμενα.

¹⁸³⁶ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 32: «*Le obiezioni e prove di 'All contro l'Incarnazione, l'unione e l'inabitazione (non dimentichiamo che egli era nestoriano prima di apostatare) sono abbondanti e mescolate piu o meno con le obiezioni contro la divinità di Cristo*».

¹⁸³⁷ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*ʿAlī concepisce l'unione in Cristo come una mescolanza tra la divinità e l'umanità, cosicché se il corpo di Cristo cresce, anche Dio cresce, e se qualche parte del corpo perisce, Dio perisce*».

¹⁸³⁸ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*...Cristo mangia, soffre, ecc., anche Dio mangia, soffre, ecc...*». Για το θέμα αυτό, βλ. το έργο του al-Ṭabarī και το πώς αναπτύσσει την επιχειρηματολογία του, προκειμένου να αντικρούσει το δόγμα της θεότητας του Χριστού. Δηλ. σκοπός του μουσουλμάνου λογίου, στα σημεία αυτά, είναι κυρίως να αντικρούσει τη θεότητα του Χριστού, όμως ταυτόχρονα, μέσα από την προσπάθεια επιτεύξεως του σκοπού αυτού, αναιρεί και το δόγμα περί θείας ενανθρωπήσεως, με τον τρόπο που αναφέρεται παραπάνω. Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

χαρακτηριστικά του Χριστού αποδίδονται από τον μουσουλμάνο λόγιο στη θεία φύση του Χριστού και κάτι τέτοιο κατ' αυτόν αποτελεί από ισλαμική πλευράς βλασφημία και προσβολή της θείας φύσεως¹⁸³⁹, πράγμα που αυτομάτως αναιρεί την ενανθρώπιση του Θεού και την ένωση του κτιστού με το άκτιστο στον Ιησού Χριστό.

Ο al-Ṭabarī μνημονεύει αρχικά κάποιους λόγους, οι οποίοι θα μπορούσαν να ωθήσουν τον Θεό να σαρκωθεί· εν συνεχεία, αφού τους παρουσιάζει, τους αντικρούει¹⁸⁴⁰. Προβάλλει ένα πρώτο λόγο υποστηρίζοντας, ότι, εάν ο Θεός κατέβηκε από τους ουρανούς για να τιμήσει την ανθρώπινη φύση, αντί της τιμής προέκυψε ντροπή, γιατί αυτός ο Θεός φονεύθηκε από τον διάβολο¹⁸⁴¹. Διατυπώνει μία ακόμη αντίρρηση λέγοντας, ότι, εάν ο Θεός ήλθε στον κόσμο και έγινε άνθρωπος, προκειμένου να ελευθερώσει την ανθρωπότητα από την αμαρτία, όπως ισχυρίζονται οι χριστιανοί, στην πραγματικότητα αυτό που συνέβη είναι, ότι ο ίδιος ο Θεός κατέληξε να γίνει θύμα του σατανά, αντί να καταφέρει να ελευθερώσει την ανθρωπότητα¹⁸⁴².

Στις αντιρρήσεις του που δε σώζονται στο έργο του, αλλά τις διασώζει ο al-Ṣafī στο απαντητικό του έργο, ο al-Ṭabarī αναπτύσσει άλλα επιχειρήματα. Αναφέρει, ότι ο Χριστός, σύμφωνα με τους χριστιανούς,

¹⁸³⁹ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...per ʿAlī tutto questo é la bestemmia più grave e l'insulto più grande alia Maestà divina». Για το θέμα αυτό, βλ. το έργο του Al-Ṭabarī, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Σημειωτέον, ότι η κριτική του al-Ṭabarī στο ζήτημα αυτό είναι άφθονη και υπάρχει σε αρκετά σημεία του πολεμικού του έργου, γ' αυτό και η σχετική παραπομπή είναι γενικά στο έργο του.

¹⁸⁴⁰ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...Quali sono i motivi che potrebbero spingere Dio a incarnarsi? ʿAlī ricorda tre motivi e li confuta...».

¹⁸⁴¹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 72. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 103: «Some among the Christians say that when God willed his descent and return to heaven he was truly honouring the human race. But the ascension of one man to heaven could not be an honour to all the people of the earth, because the coming down of the Creator of the world and his descent to do battle with Satan, and the latter's power over his very being until he was killed, was shame and dishonour for the inhabitants of heaven and earth». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

¹⁸⁴² Al-Ṭabarī, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 74. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 105: «They have said that the reason for his descent was expressly to free people from the bonds of sin, and then they claim that he himself became a prisoner. He came to help people, but he had to call for help from God against Satan; he came to save people from Satan, but the bonds bound him because after this Satan attacked him, stole up on him, carried him off, treated him violently, and then killed him». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

έχει πέντε υποστάσεις, τις οποίες δεν τις κατονομάζει, εκτός από την τρίτη υπόσταση, η οποία είναι η ανθρωπίνη φύση του Χριστού¹⁸⁴³. Εντούτοις, όταν αναφέρεται στις πέντε υποστάσεις του Χριστού, πιθανόν να εννοεί τον Πατέρα, τον Υιό, το Άγιο Πνεύμα, τον Θεό που ενεργεί ως ενιαίο ον και την ανθρωπίνη φύση του Χριστού που αποτελείται από το σώμα και το πνεύμα του Χριστού. Στην ίδια συνάφεια αναφέρει, ότι η μήτρα της Παναγίας και η ανθρωπίνη φύση του Χριστού περιέχουν τη θεότητα¹⁸⁴⁴. Διατυπώνει το εξής ερώτημα: «Πώς μπορεί ο Θεός να εισέλθει στο σώμα και όχι στο πνεύμα του [ενν. του Χριστού]¹⁸⁴⁵;». Πώς είναι δυνατόν να εισέρχεται ο Δημιουργός σε σώμα και να μη φανερώνεται σε αυτό το σώμα το μεγαλείο της θεότητας, η θεία δόξα, δηλ. το θείο φως¹⁸⁴⁶; Πώς γίνεται να μην επιτελεί ο Χριστός θαύματα μεγαλύτερα από εκείνα των Προφητών, όπως του Ηλία και του Μωυσή¹⁸⁴⁷;

Προσπαθεί να δώσει τη σωστή ερμηνεία, ή να διορθώσει, κατ' αυτόν, το στίχο 1, 14 Ευαγγελίου του Ιωάννη¹⁸⁴⁸. Γράφει, συγκεκριμένα, τα ακόλουθα: «Στην κατηγορηματική δήλωση του Ευαγγελίου: "Ο Λόγος έγινε σάρκα", ο συγγραφέας [ενν. ο ευαγγελιστής Ιωάννης, ή ο πρώτος

¹⁸⁴³ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 81. Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 33: «...che Cristo, secondo i Cristiani, avrebbe cinque ipostasi...».

¹⁸⁴⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...e che il seno di Maria e l'umanità di Cristo avrebbero contenuto la divinità, di per sé incontenibile».

¹⁸⁴⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 89-90. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 163: «How could an accident affect the body of a human without affecting its spirit?». Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

¹⁸⁴⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 90. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «It is amazing that the Creator should come to dwell in a body but that light should not shine out from it, enfold it and surround it». Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

¹⁸⁴⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «And why did the mountains not split for him and the seas rush back, as with Moses? And why were miracles not manifest from him that were greater than the miracles of the prophets, such as his walking on the water and the destruction of those who were coming near to him, as with Elijah?». Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ. Το συγκεκριμένο επιχείρημα το έχει ήδη αναφέρει ο al-Ṭabarī στα επιχειρήματά του κατά της θεότητας του Χριστού, υποστηρίζοντας, ότι οι Προφύτες, όπως λ.χ. ο Ηλίας και ο Μωυσής, επιτέλεσαν θαύματα σπουδαιότερα από εκείνα του Ιησού. Στην παρούσα συνάφεια, το επιχείρημα αυτό το χρησιμοποιεί, για να ανατρέσει και το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως.

¹⁸⁴⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 111. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 167. Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

αντιγραφείας του εν λόγω Ευαγγελίου] μάλλον ξέχασε εκ παραδρομής τη λέξη “όχι” ή τη λέξη “από” ή τη λέξη “για”, οπότε η φράση θα είναι: “Ο Λόγος δεν έγινε σάρκα”, ή “ένα μέρος του Λόγου έγινε σάρκα”, ή “Ο Λόγος κατοικεί στη σάρκα”, [...] ή “Ο Λόγος του Θεού, ο οποίος είναι ο Υιός του Θεού, δε δύναται να γίνει σάρκα”»¹⁸⁴⁹.

Ο al-Ṭabarī, προκειμένου να αναιρέσει το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως, ως μουσουλμάνος πλέον, επιχειρεί να διορθώσει το Ευαγγέλιο και να εξηγήσει πώς οι χριστιανοί πρέπει να το κατανοήσουν ορθά. Σωστά επισημαίνει ο W. Abullif, ότι η τακτική αυτή του al-Ṭabarī, το να επιδιώκει δηλ. να δώσει την ορθή ερμηνεία τού εν λόγω ευαγγελικού στίχου (Ιωάν. 1, 14), αποτελεί μια τακτική που ακολούθησαν και άλλοι μουσουλμάνοι λόγιοι, μεταγενέστεροι του ιδίου, όπως λ.χ. ο al-Ja‘farī, όπως θα φανεί αμέσως παρακάτω, καθώς και ο al-Ghazālī στο πολεμικό του έργο με τίτλο *Η πλήρης διάψευση της θεότητας του Ιησού μέσα από το κείμενο του Ευαγγελίου*¹⁸⁵⁰.

ii) Οι ενστάσεις του al-Nāshī’

Ο μουταζιλίτης λόγιος al-Nāshī’ αφιερώνει στο δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως ένα μεγάλο μέρος του έργου του που αφορά στην ενότητα περί χριστιανών. Το ζήτημα αυτό το αναπτύσσει σε δύο μέρη της εν λόγω ενότητας¹⁸⁵¹. Στο πρώτο μέρος, το οποίο δεν αναιρείται από τον al-Ṣafī, παρουσιάζει τις χριστιανικές ομάδες και τις χριστολογικές τους θέσεις. Εκθέτει με δικά του λόγια τη χριστολογική θέση των Νεστοριανών, χωρίς ωστόσο να τους κατονομάζει, υπογραμμίζοντας, ότι, σύμφωνα με την πεποίθησή τους, ο Θεός κατοίκησε σε ένα τέλειο

¹⁸⁴⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā‘ih fī Jawāb al-Naṣā‘ih*, όπ. παρ.:

“قول الإنجيل إن الكلمة صار لحما، أما أن يكون الكاتب ترك منه غلطا حرف ما أو من أو في، حتى يكون التقدير: الكلمة ما صار لحما، أو صار من الكلمة لحما أو الكلمة حل في اللحم [...] وإلا فكلام النبي هو ابن الله، لم يستحل لحما”

(= «The statement of the Gospel: “The Word became flesh”, is either that the writer erroneously omitted from it the word “not” or “of” or “in”, so that the supposition is: “The Word did not become flesh”, or “Part of the Word became flesh”, or “The Word indwelt the flesh”. Otherwise, the Word, who is the Son of God, did not change into flesh»): βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L’unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.

¹⁸⁵⁰ W. Abullif, «L’unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 34· βλ. και Al-Ghazālī, *Al-Radd al-jamil li-ilahiyat ‘Isa bi-sarih al-Injil* (ψευδο-Γαζάλης), όπ. παρ., σσ. 78-81 κ.ά.

¹⁸⁵¹ W. Abullif, «L’unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 30.

άνθρωπο που δημιουργήθηκε από τη μήτρα της Παναγίας χωρίς συνουσία¹⁸⁵². Ο al-Nāshi' προβαίνει επίσης στην παρουσίαση της χριστολογικής θέσεως των Ορθοδόξων¹⁸⁵³, οι οποίοι, σύμφωνα με αυτόν, πιστεύουν, ότι ο Χριστός έχει μία υπόσταση και δύο ουσίες, θελήσεις και ενέργειες¹⁸⁵⁴. Ο μουταζιλίτης λόγιος συνεχίζει την παρουσίαση και άλλων χριστιανικών ομάδων, όπως λ.χ. των Ευτυχιανών, οι οποίοι, κατ' αυτόν, θεωρούσαν, ότι το σώμα του Χριστού δεν είναι πραγματικό αλλά προερχόταν εξ ουρανού¹⁸⁵⁵. Η άποψη αυτή του al-Nāshi' για τους Ευτυχιανούς αποτυπώνει, κατά κύριο λόγο, την κατηγορία, την οποία απέδιδαν στον Ευτυχή¹⁸⁵⁶, εισηγητή των Ευτυχιανών, οι αντίπαλοί του¹⁸⁵⁷.

¹⁸⁵² Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaf fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σσ. 76-77. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 39: «*The community say that the Son is the Word, and that he inhered within a complete and perfect man created from the seed of the Virgin Mary without intercourse*». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ. Ο al-Nāshi' αναφέρεται γενικά στη διδασκαλία των Νεστοριανών, χωρίς να αναφέρει τις πηγές του. Εντούτοις, είναι όντως γεγονός, ότι ο Νεστόριος υποστήριζε, ότι ο Λόγος ενοίκησε στον άνθρωπο-Χριστό («*Θεός γάρ ἦν ὁ λόγος, ἀνθρώπῳ τε συνημμένος καὶ ἐνοικῶν αὐτῷ*»), γι' αυτό άλλωστε και αρνείτο να ονομάσει Θεοτόκο την Παρθένο. Βλ. F. Loofs, *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius, Gesammelt, Untersucht und Herausgegeben*, όπ. παρ., σσ. 242, 278, 276.

¹⁸⁵³ Για τη διδασκαλία των Ορθοδόξων, ότι ο Χριστός έχει μία υπόσταση και δύο φύσεις, βλ. I. Καρμίρης, *Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, τόμ. Α', Εν Αθήναις 1960, σ. 175. Για την αντίστοιχη διδασκαλία, ότι ο Χριστός έχει δύο θελήσεις και ενέργειες, βλ. επίσης I. Καρμίρης, *Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, τόμ. Α', όπ. παρ., σσ. 223-224. Για ανάλυση της δυοθελητικής χριστολογίας του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού και της ΣΤ' Οικουμενικής Συνόδου, βλ. Δ. Κοντοστεργίου, *Η ΣΤ' Οικουμενική Σύνοδος και η θεολογία της*, Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1992. Για τον Μονοθελητισμό, βλ. Αρχιμ. Κ. Κατερέλος, *Η Σύνοδος τοῦ Λατερανοῦ (649): Συμβολή στήν ἱστορία καί θεολογία τοῦ Μονοενεργητισμοῦ - Μονοθελητισμοῦ*, Θεσσαλονίκη, 2006 (τόμ. Α' και Β').

¹⁸⁵⁴ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaf fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 80. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 49: «*Among the Trinitarians are the Melkites, and they are three kinds. The first kind taught the same as the Nestorians about the hypostases, but they differed from them over Christ, claiming that as long as the human was united with the Word the outcome from them was one hypostasis, and two volitions and acts. Thus they said: Christ was two substances, eternal and temporal, and one hypostasis*». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

¹⁸⁵⁵ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaf fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σσ. 81-82. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 57: «*They claimed that Christ was the substance become human, except that his body was not from the substance of a human but rather that he brought it with him from heaven*». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

¹⁸⁵⁶ Ο Ευτυχής υπήρξε εκφραστής των μονοφυσιτικών τάσεων των μοναχών και εισηγητής της αιρέσεως του Μονοφυσιτισμού. Σύμφωνα με τη διδασκαλία του, μετά τη θεία ενανθρώπηση, στον Χριστό υφίσταται πλέον μία φύση. Για περισσότερες πληροφορίες της διδασκαλίας του, ο ενδιαφερόμενος μπορεί να ανατρέξει στην πρώτη

Αυτοί υποστήριζαν, ότι ο Ευτυχής δίδασκε, ότι «ἐξ οὐρανοῦ την σάρκα ὁ Θεὸς Λόγος κατενήνοχε», πίστευε δηλ. στην προϋπαρξη του σώματος του Χριστού¹⁸⁵⁸. Παρά το γεγονός, ότι ο ίδιος ο Ευτυχής απέρριπτε τις κατηγορίες αυτές ως συκοφαντικές από τους αντιπάλους του¹⁸⁵⁹, εντούτοις, είναι χαρακτηριστικό, ότι, ενώ αναγκάσθηκε να δεχθεί, ότι ο Χριστός, ήταν αληθινός Θεός και αληθινός άνθρωπος¹⁸⁶⁰, σε τελική ανάλυση δεν εδέχετο, ότι το σώμα του Χριστού ήταν ομοούσιο με το ανθρώπινο σώμα και απέρριπτε οποιαδήποτε δυοφυσιτική θεολογική ορολογία¹⁸⁶¹. Η επίμονη αυτή στάση του είχε ως αποτέλεσμα να καταδικασθεί από την Ενδημούσα Σύνοδο της Κωνσταντινούπολης (Νοέμβριος 448), η οποία τον καθαίρεσε από την ιεροσύνη και τον αφόρισε από την εκκλησιαστική κοινωνία¹⁸⁶².

Στο δεύτερο μέρος της εν λόγω ενότητας, ο al-Nāshī' προβάλλει τις δικές του θέσεις, επικρίνοντας τις διάφορες χριστιανικές ερμηνείες που είχαν δοθεί σχετικά με τη θεία ενανθρώπηση¹⁸⁶³. Σημειώνει αρχικά, ότι οι χριστιανοί δεν έχουν καμία βιβλική απόδειξη και δεν υπάρχει καμία αναφορά για την ενανθρώπηση του Υιού του Θεού¹⁸⁶⁴. Ο al-Nāshī'

συνεδρία της Δ' Οικουμενικής Συνόδου· βλ. E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium Universale Chalcedonense*, tomus alter, vol. primum pars prima, Berlin: Walter de Gruyter, 1933, σσ. 55-196.

¹⁸⁵⁷ E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium Universale Chalcedonense*, όπ. παρ.

¹⁸⁵⁸ Βλ. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α' - Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία*, τόμ. Α', Αθήναι, 2002, σ. 631.

¹⁸⁵⁹ Βλ. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α' - Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία*, τόμ. Α', όπ. παρ.

¹⁸⁶⁰ E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, όπ. παρ., σ. 142.

¹⁸⁶¹ Για τις θέσεις του Ευτυχούς, βλ. G. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, τ. VI, Graz 2, 1960-1961, σ. 734 κ.εξ. Ο Β. Φειδάς αναφέρει σχετικά με τη διδασκαλία του Ευτυχούς: «Ο Ευτυχής [...] έδινε τη δική του ερμηνεία σε αυτή την κατηγορία (δηλ. ότι το σώμα του Χριστού κατήλθε εξ ουρανού). Δεχόταν ή ότι το σώμα του Χριστού προϋπήρχε της ενανθρωπήσεως και κατήλθε από τον ουρανό, ή ότι ο ίδιος ο Λόγος δημιούργησε στην κοιλία της Θεοτόκου την απαρχή της θεωμένης νέας ανθρωπότητας, χωρίς όμως να προσδιορίζει και τον χαρακτήρα της θεώσεως αυτής. Αυτό όμως που σε τελική ανάλυση υποστήριζε ο Ευτυχής μέσα από την εν λόγω διδασκαλία του, ήταν ότι η ανθρωπότητα του Χριστού δεν ήταν ομοούσια προς την ανθρώπινη φύση ή αφομοιώθηκε στη θεία φύση του Λόγου». Βλ. Βλ. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α' - Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία*, τόμ. Α', όπ. παρ.

¹⁸⁶² Βλ. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α' - Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία*, τόμ. Α', όπ. παρ., σ. 633.

¹⁸⁶³ W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.

¹⁸⁶⁴ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaf fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 83. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 61: «And no single one of the people has a proof from a book or

υποστηρίζει, ότι, όπως δε συναντάται στα χριστιανικά κείμενα (στην Αγία Γραφή) καμία σαφής αναφορά σχετικά με το δόγμα της Αγίας Τριάδος και τη διδασκαλία περί θεότητας του Ιησού Χριστού, παρομοίως δεν παρέχεται από τα ίδια τα χριστιανικά κείμενα καμία σχετική αναφορά ή απόδειξη για την ενανθρώπιση του Θεού. Η θέση αυτή του μουταζιλίτη λογίου θυμίζει ένα ανάλογο επιχείρημα του ομοϊδεάτη του al-Tarjumān, ο οποίος υποστηρίζει, ότι οι χριστιανοί δε διαθέτουν καμία απόδειξη μέσα από τα ιερά τους κείμενα και από τους Προφήτες για το δόγμα της σαρκώσεως του Θεού¹⁸⁶⁵.

Ο μουταζιλίτης λόγιος προβαίνει σε μια εκτενή κριτική του δόγματος της σαρκώσεως. Επικρίνει τις διάφορες χριστιανικές ερμηνείες σχετικά με τη θεία ενανθρώπιση, σημειώνοντας, ότι αυτές οι ερμηνείες δεν έχουν καμία λογική βάση και ότι δε γίνεται ο άκτιστος Θεός να γίνει κτιστός / άνθρωπος και αντίστοιχα δε δύναται ο κτιστός / άνθρωπος να γίνει άκτιστος και να μεταβληθεί σε αιώνια ύπαρξη¹⁸⁶⁶. Με βασικό κριτήριο λοιπόν την ανθρώπινη λογική, ο al-Nāshī', ως ορθολογιστής μουσουλμάνος, επιχειρεί, όπως έκανε και με τα άλλα χριστιανικά δόγματα, να αντικρούσει την εν λόγω διδασκαλία.

Ο μουταζιλίτης λόγιος γνωρίζει, ότι οι χριστιανοί, προκειμένου να περιγράψουν και να διατυπώσουν τη διδασκαλία περί της θείας ενανθρωπήσεως, αρνούνται να χρησιμοποιήσουν τους εξής όρους για τον Δημιουργό: α) ανάμειξη του με το έγχρονο κτίσμα (*khalaṭa*), β) πρόσμειξη (*mazaja*), γ) ήρθε σε επαφή (*laṣiqa*)¹⁸⁶⁷. Αντιθέτως, χρησιμοποιούν το ρήμα

information about any detail that he is God's son, either that he united with him substantially, hypostatically, by volition or in any other way».

¹⁸⁶⁵ Al-Tarjumān, *Tuhfat al-adīb fi l-radd 'alā ahl al-ṣalīb*, όπ. παρ., σ. 150.

¹⁸⁶⁶ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 63: «If we come to rational argument, we do not find any sense at all in their teaching that the human became eternal and the eternal became human, for if the two were stable in their essences and unchangeable, then this could not become that in any respect. And if they were not stable in their essences they could have changed, though it is rationally fallacious for the eternal Creator to change and become temporal, not existing and then existing, and for the temporal that is subject to time to change and become eternal, never being temporal». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.

¹⁸⁶⁷ Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «The ignorance of the people is shown by the fact that they refuse to say, "The Creator mingled with the temporal", or "He mixed with it", or "He came into contact with it", or "He sent him down with it"...». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.

ενώθηκε (*ittahada bihi fa-sāra huwā huwā*)¹⁸⁶⁸. Θεωρούν, ότι ο Δημιουργός ενώθηκε με τον άνθρωπο¹⁸⁶⁹. Ο al-Nāshi' επικρίνει όλες τις ερμηνείες τους, αφού, σύμφωνα με αυτόν, καμία εξ αυτών δε συνάδει με τον ορθό λόγο. Επίσης, δεν μπορεί να κάνει δεκτή τη διάκριση των δύο φύσεων στον Χριστό¹⁸⁷⁰. Ισχυρίζεται, ότι, εάν μία φύση πεθάνει, λ.χ. η ανθρώπινη, συνεπάγεται, ότι και η θεία πρέπει να πεθάνει, αφού ο Χριστός είναι ένας, μία σύνθετη πραγματικότητα¹⁸⁷¹. Επιπλέον, υποστηρίζει, ότι δεν μπορούν οι χριστιανοί να ισχυρίζονται, ότι ο Χριστός άλλοτε ενεργεί ως άνθρωπος και άλλοτε ως Θεός, καθώς δεν μπορεί να κατακερματισθεί, αφού είναι ένας αποτελούμενος από δύο φύσεις¹⁸⁷². Είναι προφανές, ότι ο al-Nāshi' καταφεύγει σε αυτό τον συλλογισμό επιχειρώντας με τον τρόπο αυτό να αντικρούσει το δόγμα της σαρκώσεως του Θεού με βάση τη λογική, αφού, κατ' αυτόν, δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν στον Θεό ανθρώπινες ιδιότητες. Ο al-Nāshi' δεν μπορεί εξ υπαρχής να αποδεχθεί την ένωση του

¹⁸⁶⁸ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «...although they say "He united with it and he became it". As they see it, the essence of the Creator is not susceptible to mixing with concrete bodies, touching physical bodies or mingling with things that are susceptible to mingling, although he is even more remote from uniting with a thing». Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

¹⁸⁶⁹ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

¹⁸⁷⁰ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σσ. 83-84. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σσ. 63 και 65. W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

¹⁸⁷¹ Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 84. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σ. 63: «And if they can prove this, then it is beyond doubt that one who has died has become nothing and is obliterated, and this is not possible for the eternal One. The one among them who makes a special case and says "in the aspect of his human nature", cannot avoid declaring by this teaching that the Creator himself must have died in one or other aspect. It is of no consequence to me whether this aspect was that of his human nature or not his human nature, for he himself was the one who died».

¹⁸⁷² Al-Nāshi', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «...Now we know that all those who die do not die in every aspect because they do not die in the sense of their colour vanishing or their body fading away: in many respects they do not die, but only die according to the aspect of which they are deprived. So no special case can be made for the aspects of a thing if it dies, for that it has died cannot be uncoupled from it. The alternative is that the teaching that the Creator died does not state that he died but another than him, so there is no content to what is said about him concerning death. Nothing can be clearer than this. Those who say that Christ was two substances and hypostases in order to separate their arguments and say, "He died in his human aspect but did not die in his divine aspect", cannot escape by what they do from what bears upon their companions. For if Christ was both Creator and human, then it is the same whether they were two substances or composed as one substance when it is said that Christ died, for this necessitates both of them being affected by death whether they were supposed to be one or two».

ακτίστου, Δημιουργού Θεού με το δημιούργημά του, τον άνθρωπο. Όπως αναφέρει και ο μουσουλμάνος λόγιος, Ibn Qayyim, οι μουσουλμάνοι δεν μπορούν να δεχθούν τον Θεό να εγκαταλείπει τον θρόνο του και να εισέρχεται μέσα στην ανθρώπινη ιστορία, γινόμενος πραγματικός άνθρωπος, ο οποίος διαθέτει όλες τις ανθρώπινες ιδιότητες και ενέργειες¹⁸⁷³. Μάλιστα, στο πλαίσιο αυτό, ο Ibn Qayyim υποστηρίζει, ότι θα μπορούσε να κατανοήσει την ενσάρκωση του Θεού, υπό ένα όρο όμως: να μη συμμετέχει ο Θεός σε όλες τις ανθρώπινες ενέργειες, δηλ. να μη γεννηθεί από γυναίκα, να μην τρώει με τον υπόλοιπο κόσμο, όπως όλοι οι άνθρωποι, να μην κοιμάται κ.ά.¹⁸⁷⁴. Όλα αυτά αναιρούν τις θεϊκές του ιδιότητες, οι οποίες, για τον μουσουλμάνο λόγιο, υπερβαίνουν την κτιστή πραγματικότητα¹⁸⁷⁵. Δύναται να αποδεχθεί μια ενσάρκωση του Θεού, η οποία όμως θα ήταν φαινομενική, κατά τα λεγόμενά του, αφού, στην προκειμένη περίπτωση, ο Θεός δε θα συμμετέχει κατ' ουσίαν στις ανθρώπινες ενέργειες.

Ολοκληρώνοντας την παράθεση της σχετικής επιχειρηματολογίας του al-Nāshī', αξίζει να επισημανθεί, ότι η πολεμική του σχετικά με τη διδασκαλία της θείας ενανθρωπήσεως είναι μετριοπαθής, αφού κατηγορεί τους χριστιανούς για άγνοια (*jāhl*)¹⁸⁷⁶ και αποφεύγει τις προσβλητικές εκφράσεις που αποδίδουν άλλοι μουσουλμάνοι λόγιοι, όπως είναι ο al-Ṭabarī και ο al-Ja'farī.

iii) Οι ενστάσεις του al-Rāzī

Ο μουσουλμάνος φιλόσοφος διατυπώνει τις ενστάσεις του σχετικά με τη διδασκαλία της θείας ενανθρωπήσεως στο μεγαλύτερο μέρος της σχετικής ενότητας του περίφημου έργου του *Οι σαράντα ερωτήσεις για τις αρχές της θρησκείας*. Εκεί ασκεί κριτική κατά των δύο χριστιανικών όρων σχετικά με την ενανθρώπιση του Θεού¹⁸⁷⁷. Ο πρώτος όρος προέρχεται από

¹⁸⁷³ Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-ḥayārā fi ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 341.

¹⁸⁷⁴ Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-ḥayārā fi ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁸⁷⁵ Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-ḥayārā fi ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, όπ. παρ.

¹⁸⁷⁶ Βλ. Al-Nāshī', *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, όπ. παρ., σ. 83. Βλ. και D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ.: «The ignorance of the people...».

¹⁸⁷⁷ Στο σημείο αυτό πρέπει να αναφερθεί, ότι ο al-Rāzī, στην αρχή της εν λόγω ενότητας, εκλαμβάνει τη θεία ενανθρώπιση είτε σε αναφορά με την ουσία του Θεού, οπότε προκύπτει ένωση της θείας ουσίας με τον άνθρωπο, είτε ως μία από τις ιδιότητες του Θεού, οπότε προκύπτει ένωση μίας μόνο θείας ιδιότητας με τον άνθρωπο. Βλ. Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba'īn fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ., σ. 165.

το νεστοριανό λεξιλόγιο και αφορά στην εγκατοίκηση ή ενοίκηση (*al-hulūl*) του Θεού στον άνθρωπο, ενώ ο δεύτερος πηγάζει από τους Ιακωβίτες και τους Ορθοδόξους και αφορά στην ένωση (*al-ittihād*)¹⁸⁷⁸.

Οι δύο αυτοί όροι, στους οποίους αναφέρεται ο μουσουλμάνος φιλόσοφος, χρησιμοποιήθηκαν κατά κόρον στη χριστιανική και στην ισλαμική γραμματεία. Ο Windrow Sweetman υποστηρίζει, ότι ο όρος *εγκατοίκηση* ή *ενοίκηση* χρησιμοποιήθηκε από τους χριστιανούς συγγραφείς στα προϊσλαμικά έργα, όπως αυτά του Νεστορίου και του Θεοδώρου Μοψουεστίας, προκειμένου να διακρίνουν τη θεία από την ανθρώπινη φύση στην ένωση του Θεού με τον άνθρωπο στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού¹⁸⁷⁹. Ο όρος αυτός (*ενοίκηση*) ήταν πιο αποδεκτός από τους μουσουλμάνους, γι' αυτό και οι τελευταίοι αναφέρονταν συνήθως σ' αυτόν τον όρο, προκειμένου να περιγράψουν το γεγονός της θείας ενανθρωπήσεως, όπως φαίνεται άλλωστε και από τον al-Rāzī. Κατά καιρούς υπήρξαν αρκετοί μουσουλμάνοι μυστικιστές *sufī*, οι οποίοι αποδέχονταν γενικότερα αυτό τον όρο, ενώ υποστήριζαν την έννοια της ενοικήσεως του Θεού στον άνθρωπο (*hulūliyyah*) (χωρίς να υπάρχει ένωση μεταξύ Θεού και ανθρώπου), όπως ο Πέρσης μυστικιστής Abū Mansūr al-Hallāj (858-922), ο οποίος, σε μία από τις εκστατικές του εμπειρίες, είπε για τον εαυτό του: «Είμαι ο Πραγματικός»¹⁸⁸⁰. Πέραν όμως από τους μυστικιστές μουσουλμάνους, η έννοια της ενοικήσεως φαίνεται να γίνεται αποδεκτή και από ορισμένους σιίτες συγγραφείς του 9^{ου} αι., όπως είναι λ.χ. Ahmad ibn Hā'it ή ακόμη και από άλλες σιιτικές παραφυάδες, όπως είναι οι Janāhites και οι Shurai'ites, οι οποίοι πίστευαν στην ενσάρκωση του Θεού σε πέντε σωματικά όντα της ανθρωπίνης ιστορίας, δηλ. στον Μωάμεθ, τον Προφήτη του Ισλάμ, στον 'Alī ibn Abū Tālib (601-661), εξάδελφο του Μωάμεθ, τη Fātima (604-632), κόρη του Μωάμεθ, τον Hassan και τον Husayn ibn 'Alī bin Abī Tālib (625-680)¹⁸⁸¹. Περαιτέρω, η έννοια της ενοικήσεως του Θεού στον άνθρωπο (χωρίς να υπάρχει ένωση μεταξύ

¹⁸⁷⁸ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 31: «Essa é di carattere filosofico, ed é diretta contro l'inabitazione (*al-hulūl*), professata dai Nestoriani, e contro l'unione (*al-ittihad*) professata dai Giacobiti e dai Melchiti».

¹⁸⁷⁹ J. Sweetman, *Islam and Christian Theology: A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, τ. 1, Cambridge: James Clark, 2002, σ. 105.

¹⁸⁸⁰ A. Treiger, «Al-Ghazālī's "Mirror Christology" and Its Possible East-Syriac Sources», στο: *The Muslim World* 101 (2011), 698-713, σ. 699· βλ. και L. Ridgeon, «Christianity as Portrayed by Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī», στο: *Islamic Interpretations of Christianity*, επιμ. Lloyd Ridgeon, Richmond, UK: Curzon, 2001, 99-126, σσ. 113-114.

¹⁸⁸¹ Βλ. H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, όπ. παρ., σ. 315.

τους) φαίνεται να ήταν ελκυστική και σε ορισμένους μουσουλμάνους θεολόγους *mutakallimūn*¹⁸⁸². Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, αρκετοί αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς επιχειρούσαν να εξηγήσουν το εν λόγω δόγμα στους μουσουλμάνους με βάση αυτό τον όρο, δηλ. την ενοίκηση του Θεού στον άνθρωπο.

Στην κριτική του ο al-Rāzī θεωρεί κενή νοήματος την έννοια της εγκατοικήσεως του Θεού στον άνθρωπο¹⁸⁸³. Διατυπώνει αμιγώς φιλοσοφικά επιχειρήματα, για να αναιρέσει τη συγκεκριμένη διδασκαλία. Δεν μπορεί να δεχθεί την εγκατοίκηση του Θεού στον άνθρωπο, γιατί θεωρεί, ότι, όταν κάποιος εγκατοικεί σε κάτι, εν προκειμένω ο Θεός στον άνθρωπο, σημαίνει, ότι αυτός έχει ανάγκη αυτή την εγκατοίκηση, πράγμα ανεπίτρεπτο και απορριπτό για τον Θεό σύμφωνα με τη λογική¹⁸⁸⁴. Είναι αδύνατο ο Θεός να έχει ανάγκη να εγκατοικήσει κάπου, εν προκειμένω στον άνθρωπο, αφού από τη φύση του δεν περιορίζεται και δεν υπόκειται σε ανάγκες. Η εγκατοίκηση, μόνο με την έννοια αυτή μπορεί να γίνει αντιληπτή¹⁸⁸⁵. Επίσης αδυνατεί να αντιληφθεί την εγκατοίκηση ως ένα αναγκαίο και υποχρεωτικό γεγονός¹⁸⁸⁶.

Ο al-Rāzī ασκεί κριτική και στην έννοια της ενώσεως. Υπογραμμίζει, ότι και η έννοια της ενώσεως στερείται νοήματος, για τους παρακάτω λόγους¹⁸⁸⁷: Ακόμη και εάν ενωθούν δύο πράγματα, στη συνέχεια θα εξακολουθούν να υπάρχουν ως δύο διαφορετικά πράγματα και όχι ως ένα¹⁸⁸⁸. Ακόμη υποστηρίζει, ότι μετά την ένωση ενδεχομένως να συγχωνευθούν τα δύο στοιχεία και να προκύψει ένα τρίτο στοιχείο¹⁸⁸⁹. Το επιχείρημα αυτό του al-Rāzī θυμίζει το αντίστοιχο επιχείρημα που προβάλλει ο Ibn Taymiyya στο κλασικό πολεμικό του έργο κατά του Χριστιανισμού¹⁸⁹⁰. Ο μουσουλμάνος λόγιος χρησιμοποιεί ένα παράδειγμα,

¹⁸⁸² J. Sweetman, *Islam and Christian Theology: A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, όπ. παρ., σ. 113.

¹⁸⁸³ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arbaʿin fi ʿuṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ., σ. 165.

¹⁸⁸⁴ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arbaʿin fi ʿuṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ., σσ. 165-166.

¹⁸⁸⁵ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arbaʿin fi ʿuṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ., σ. 166.

¹⁸⁸⁶ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arbaʿin fi ʿuṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ.

¹⁸⁸⁷ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arbaʿin fi ʿuṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ.

¹⁸⁸⁸ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arbaʿin fi ʿuṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*Contro l'unione obietta: se due cose si uniscono, pur rimanendo quali sono, non c'è unione*».

¹⁸⁸⁹ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arbaʿin fi ʿuṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*se tutte e due spariscono, il prodotto dell'unione è una terza cosa*».

¹⁸⁹⁰ Βλ. Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (4), όπ. παρ., σ. 7.

προκειμένου να εξηγήσει, με ποιο τρόπο δύναται να συγχωνευθούν οι δύο αυτές φύσεις σε μια τρίτη. Υπογραμμίζει, ότι, όπως, όταν ενωθούν το νερό με το γάλα ή το νερό με το κρασί, απ' αυτή την ένωση θα δημιουργηθεί κατόπιν ένα τρίτο στοιχείο, κατά ανάλογο τρόπο θα συμβεί το ίδιο, εάν ενωθούν οι δύο φύσεις στο πρόσωπο του Χριστού¹⁸⁹¹ – εν προκειμένω, η θεία και η ανθρώπινη φύση¹⁸⁹². Ο Ibn Taymiyya, ο οποίος είναι νεώτερος του al-Rāzī, πιθανόν να δανείζεται το συγκεκριμένο επιχείρημα από τον μουσουλμάνο φιλόσοφο, με τον οποίο, εάν και έχει θεολογικές διαφωνίες, καθώς προέρχονται από διαφορετικές θεολογικές σχολές σκέψης, αναγνωρίζει την πλούσια μορφωτική του κατάρτιση.

Ο al-Rāzī επισημαίνει, ότι σε περίπτωση που πεθάνει το ένα από τα δύο στοιχεία, εν προκειμένω η ανθρώπινη φύση, τότε και πάλι ακυρώνεται η έννοια της ενώσεως¹⁸⁹³. Εν κατακλείδι καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι και οι δύο έννοιες, τόσο αυτή της εγκατοικήσεως, όσο και εκείνη της ενώσεως, είναι άκυρες και απορριπτές, με σταθερό πάντα κριτήριο τη φιλοσοφική επιχειρηματολογία και τον ορθολογισμό¹⁸⁹⁴.

Ο al-Rāzī, σε διάλογο που είχε με έναν χριστιανό θεολόγο, προκειμένου να αναιρέσει το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως, θέτει το εξής ερώτημα στον χριστιανό συνομιλητή του: Όπως η θεότητα εγκατοίκησε σε κάποιον άνθρωπο, εν προκειμένω στον Χριστό, γιατί δεν μπορεί να εγκατοικήσει σε κάποιο έντομο (μυρμήγκι, μύγα) ή ζώο κ.λπ.¹⁸⁹⁵; Επισημαίνει στον συνομιλητή του, ότι το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως είναι ένα δόγμα απαίσιο¹⁸⁹⁶. Με την ίδια λογική που ο Θεός εγκατοίκησε στον Χριστό, θα μπορούσε να εγκατοικήσει σε ένα έντομο και γενικότερα έναν ζωντανό

¹⁸⁹¹ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (4), όπ. παρ.

¹⁸⁹² Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (4), όπ. παρ.

¹⁸⁹³ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba 'in fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ.

¹⁸⁹⁴ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba 'in fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ.

¹⁸⁹⁵ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba 'in fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ., σ. 167. Σημειωτέον, ότι στο άλλο έργο του *Αντιπαράθεση κατά την απάντηση στους χριστιανούς*, ο μουσουλμάνος φιλόσοφος διατυπώνει με άλλο τρόπο το ερώτημα αυτό. Ερωτά, συγκεκριμένα, τον συνομιλητή του: Εφ' όσον ο τελευταίος υποστηρίζει, ότι ο Θεός εγκατοίκησε στον Ιησού, γιατί να μην επιλέξει να εγκατοικήσει στον al-Rāzī ή στον συνομιλητή του ή, τέλος πάντων, σε οποιοδήποτε ζώο ή φυτό; Βλ. Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 26.

¹⁸⁹⁶ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba 'in fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ. Βλ. και Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Στο άλλο έργο του *Αντιπαράθεση κατά την απάντηση στους χριστιανούς*, το δόγμα αυτό, εκτός από απαίσιο, το θεωρεί ως ένα δόγμα απιστίας και πλάνης. Βλ. Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 27.

οργανισμό¹⁸⁹⁷.

Ο μουσουλμάνος φιλόσοφος καταλήγει στο εξής συμπέρασμα: «Το δόγμα των χριστιανών περί εγκατοίκησης είναι απαίσιο, αφού κανείς λογικός άνθρωπος δεν μπορεί να το αποδεχθεί»¹⁸⁹⁸.

Από όσα προεκτέθηκαν καθίσταται πρόδηλο, ότι ο al-Rāzī αδυνατεί να κατανοήσει την ύπαρξη δύο διαφορετικών φύσεων στον Χριστό, της θείας και της ανθρωπίνης. Τούτο, διότι, κατ' αυτόν, είναι αδύνατη η συνύπαρξη αυτών των δύο, αφού, είτε οι δύο αυτές φύσεις δε θα ενωθούν στην πραγματικότητα, είτε θα προκύψει κάτι τρίτο, μια άλλη φύση. Κατά συνέπεια, ορθά παρατηρεί ο W. Abullif, ότι ο μουσουλμάνος φιλόσοφος, στην πραγματικότητα, φαίνεται να αγνοεί τη διδασκαλία της θείας ενανθρωπήσεως¹⁸⁹⁹, αφού αντιλαμβάνεται την ενσάρκωση του Θεού ως μια εγκατοίκηση του Θεού ή ένα μέρος της θεότητας στον άνθρωπο και όχι ως μια πραγματική ενανθρώπιση, αλλά ως απλή συνάφεια μεταξύ θείας και ανθρωπίνης φύσεως.

iv) Οι ενστάσεις του al-Ja'farī

Ο al-Ja'farī αφιερώνει από ένα ολόκληρο κεφάλαιο σε καθένα από τα τρία πολεμικά του έργα στην κριτική γύρω από το δόγμα της ενανθρωπήσεως του Θεού – εάν και προς το τέλος του κεφαλαίου, αλλά και σε άλλα σημεία του, αναλύει και αντικρούει και άλλα θέματα, όπως λ.χ. το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Ορθά παρατηρεί ο W. Abullif, ότι, καθώς ο al-Ja'farī αφιερώνει το κεφάλαιο στη θεία ενανθρώπιση και την κριτική του σ' αυτήν, εύλογα ο al-Şafī τον κατηγορεί για έλλειψη μεθόδου¹⁹⁰⁰, αφού, όντως, στο εν λόγω κεφάλαιο και ειδικά προς το τέλος του, αναλύει και ασκεί κριτική και σε άλλα θέματα, όπως αυτό του δόγματος της Αγίας

¹⁸⁹⁷ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba'īn fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ. Στο σημείο αυτό, αξίζει να σημειωθεί, ότι στο άλλο έργο του *Αντιπαράθεση κατά την απάντηση στους χριστιανούς*, ο al-Rāzī θεωρεί παράλογο το γεγονός, ότι θα μπορούσε ο Θεός να εγκατοικήσει σε έναν σκύλο, μια γάτα ή έναν ποντικό. Βλ. Al-Rāzī, *Munāzara fi l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Δείχνει με τον τρόπο αυτό, ότι η έννοια της σαρκώσεως του Θεού υποβιβάζει το θείο.

¹⁸⁹⁸ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arba'īn fi 'uṣūl al-dīn*, (1), όπ. παρ.:

"فذهب النصاري والحلولية، اخس واذل من أن يلتفت العاقل اليه"

¹⁸⁹⁹ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*Per il filosofo musulmano, non ci sono vie d'uscita. Pare che egli ignori il pensiero genuino dei Cristiani intorno all'unione in Cristo*».

¹⁹⁰⁰ Βλ. Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhrij muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 108.

Τριάδος¹⁹⁰¹. Αυτό βέβαια ισχύει για το κλασικό του έργο *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο και την επιτομή του (Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων)* και όχι για το τρίτο έργο του, *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, το οποίο άλλωστε είναι μικρότερο σε έκταση. Η κριτική του στο εν λόγω κεφάλαιο εστιάζεται στις τρεις μεγάλες χριστιανικές Ομολογίες, τους Ιακωβίτες, τους Ορθοδόξους και τους Νεστοριανούς, στις οποίες ο al-Ja'farī, αφού πρώτα παρουσιάσει τη χριστολογική διδασκαλία που πρεσβεύει η κάθε μία, ασκεί ακολούθως κριτική.

Ένα από τα βασικά επιχειρήματα του al-Ja'farī (όπως και πολλών άλλων μουσουλμάνων συγγραφέων) κατά του δόγματος της θείας ενανθρωπήσεως αφορά στη διαφορά που έχουν οι χριστιανικές Ομολογίες μεταξύ τους. Υπενθυμίζει, μάλιστα, ότι αλληλοκατηγορούνται για αλλοίωση και νόθευση της πίστεώς τους¹⁹⁰². Το γεγονός δηλ. ότι υπάρχουν δογματικές διαφορές ως προς το χριστολογικό δόγμα ανάμεσα στις χριστιανικές Ομολογίες αποτελεί για τον μουσουλμάνο λόγιο ισχυρό επιχείρημα γενικότερης αναιρέσεως του χριστολογικού δόγματος και ειδικότερα του δόγματος της θείας ενανθρωπήσεως. Ωστόσο, ενώ γνωρίζει και τους τρεις χριστιανικούς θεολογικούς όρους που αφορούν στην εν λόγω διδασκαλία, αγνοεί ένα τέταρτο. Συγκεκριμένα, ενώ γνωρίζει τους όρους «ένωση» (*al-ittihād*), «εγκατοίκηση» (*al-hulūl*) και «ενανθρώπιση» (*ta'ānnus*), αγνοεί τον όρο «ενσάρκωση» (*tajāssud*), χωρίς αυτό να σημαίνει κάτι ως προς την κατανόηση του χριστολογικού δόγματος¹⁹⁰³. Σημειώνεται, ότι, εκτός του al-Ja'farī, υπήρχαν και άλλοι μουσουλμάνοι λόγιοι, όπως λ.χ. ο μουταζιλίτης 'Abd al-Jabbār Ibn Aḥmad που γνώριζαν επαρκώς και τους τρεις χριστολογικούς όρους, τους οποίους χρησιμοποιούσαν οι χριστιανοί για να περιγράψουν το μυστήριο της θείας

¹⁹⁰¹ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 34.

¹⁹⁰² Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 273. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-ʿashr al-masāʾil al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍāʾih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 28. Σημειωτέον, ότι στο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* ασκεί κριτική γενικά κατά του δόγματος της θείας ενανθρωπήσεως, χωρίς να αναφέρεται ειδικά στις τρεις χριστιανικές Ομολογίες και τη χριστολογική τους δογματική διδασκαλία. Μια τέτοια αναφορά γίνεται σε άλλο κεφάλαιο (ή «ερώτηση», όπως το αποκαλεί). Συγκεκριμένα, το εν λόγω θέμα το αναπτύσσει στη δεύτερη ερώτηση που αφορά στην κριτική γύρω από τη σταύρωση του Χριστού. Βλ. Al-Ja'farī, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 71-72.

¹⁹⁰³ Al-Ja'farī, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 65.

ενανθρωπήσεως¹⁹⁰⁴.

Ωστόσο, στην ενότητα που αφορά σε απαντήσεις σε διάφορα ερωτήματα που απευθύνονται προς τους μουσουλμάνους, ο al-Ja'farī σπεύδει να δώσει μια δική του ερμηνεία του στίχου 1, 14 του Ευαγγελίου του Ιωάννη, όπως ανάλογα πράττει και ο αρχαιότερός του al-Ṭabarī¹⁹⁰⁵. Σχετικά παρατηρεί αρχικά, ότι η φράση του συγκεκριμένου χωρίου έχει λάθη και ότι κατ' επέκταση θα πρέπει να υπάρξει αλλαγή στη σειρά των λέξεων και να διορθωθεί η φράση¹⁹⁰⁶. Κατ' αυτόν η φράση θα πρέπει να διαμορφωθεί ως εξής: «Το ανθρώπινο σώμα είναι το σώμα του Χριστού, το οποίο ονομαζόταν Λόγος»¹⁹⁰⁷. Για τον al-Ja'farī με τη φράση αυτή ο ευαγγελιστής Ιωάννης θέλει να υπογραμμίσει, ότι ο Χριστός δεν έγινε δεκτός από τους ιουδαίους και θεωρήθηκε μωρός και ότι ο Θεός τον τίμησε με αυτή την ονομασία (του Λόγου του Θεού), όπως ανάλογα τίμησε και τον Μωσή, τον οποίο επίσης ονόμασε λόγο του Θεού, καθώς και τον Αβραάμ, τον οποίο αποκάλεσε φίλο του Θεού¹⁹⁰⁸. Σημειωτέον, ότι οι δύο αυτές αναφορές του al-Ja'farī ανάγονται στο Κοράνιο, το οποίο αναφέρει τα εξής σχετικά με τον Προφήτη Μωσή: «Στον Μωσή ο *Allāh* μίλησε απευθείας» {Κοράνιο 4:164}, ενώ για τον Αβραάμ σημειώνονται τα ακόλουθα: «Και ο *Allāh* πήρε τον Αβραάμ ως αγαπημένο φίλο του» {Κοράνιο 4:125}.

Καταφεύγει και σε άλλες ερμηνείες στην προσπάθειά του να διορθώσει το εν λόγω χωρίο. Έτσι, στο κλασικό του έργο αναφέρει, ότι, ενώ το πρωτότυπο κείμενο του Ευαγγελίου του Ιωάννη εγράφη στην εβραϊκή γλώσσα (*sic*), κατά τη μεταφορά του στην αραβική γλώσσα απωλέσθηκε

¹⁹⁰⁴ Βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, όπ. παρ., σσ. 232-233.

¹⁹⁰⁵ W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ. Η ενότητα αυτή συναντάται μόνο στο κλασικό του έργο και στην επιτομή του και όχι στο τρίτο έργο (*Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*).

¹⁹⁰⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 233. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-ʿashr al-masāʿil al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍāʿih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 282. W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*Osserva innanzitutto che l'espressione è sbagliata, e che si dovrebbe perciò cambiare l'ordine delle parole per rettificarla*».

¹⁹⁰⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-ʿashr al-masāʿil al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍāʿih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.: W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*Così dovrebbe essere la frase: "Il corpo umano che è il corpo di Cristo fu chiamato parola"*».

¹⁹⁰⁸ A. Mabruk, *Kitāb al-ʿashr al-masāʿil al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍāʿih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*Giovanni l'evangelista intenderebbe ancora dire: "Colui che non fu accettato dai Giudei e fu considerato pazzo, Dio lo ha onorato"*».

ένα γράμμα (*hāmzah*, αραβικά: هـ), με αποτέλεσμα να αλλάξει το όλο νόημα του χωρίου¹⁹⁰⁹. Η άποψη αυτή του al-Ja'farī εμφανίζει εκ των πραγμάτων δύο αδύναμα σημεία που αυτομάτως καταρρίπτουν το επιχείρημά του. Πρώτον, το Ευαγγέλιο του Ιωάννη, σύμφωνα με τα πορίσματα της βιβλικής έρευνας, δεν εγράφη στην εβραϊκή γλώσσα, αλλά στην ελληνική, όπως άλλωστε και όλα τα βιβλία της Καινής Διαθήκης, εκτός από τα «λόγια» που έγραψε στα αραμαϊκά ο ευαγγελιστής Ματθαίος που μεταφράσθηκαν στη συνέχεια στα ελληνικά¹⁹¹⁰. Δεύτερον, από τα παραπάνω συνάγεται το συμπέρασμα, ότι, κατά την άποψη του al-Ja'farī, τα εβραϊκά και τα αραβικά πρέπει να ακολουθούν τους ίδιους γλωσσικούς κανόνες, κάτι που προφανώς δεν ισχύει, αφού πρόκειται για δύο διαφορετικές γλώσσες.

Παραθέτει και άλλες ερμηνείες του παραπάνω χωρίου, από τη δική του πάντα οπτική. Θεωρεί, ότι ο Λόγος είναι ο αρχάγγελος Γαβριήλ, ο οποίος εμφανίσθηκε στην Παναγία¹⁹¹¹. Για να τεκμηριώσει την ερμηνεία του αυτή, παραπέμπει και σε αντίστοιχα κορανικά εδάφια, όπως λ.χ. στο χωρίο «Τότε στείλαμε σ' αυτήν [ενν. στην Παναγία] το πνεύμα μας [έναν άγγελο] που παρουσιάστηκε μπροστά της σαν ένα τέλειο ανθρώπινο πλάσμα» {Κοράνιο 19:17}, αλλά και σε βιβλικά χωρία (Λουκ. 1, 26-38)¹⁹¹².

Ωστόσο τη βασική κριτική του γύρω από το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως και της ενώσεως των δύο φύσεων στον Χριστό ο al-Ja'farī την επικεντρώνει σε ειδική ενότητα, εάν και όπως προαναφέρθηκε, η εν λόγω ενότητα περιέχει και άλλες θεματολογίες.

Ο μουσουλμάνος λόγιος αντικρούει την ένωση από τη σκοπιά των τριών χριστιανικών Ομολογιών, δηλ. τους Ιακωβίτες, τους Ορθοδόξους και τους

¹⁹⁰⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σ. 35: «I Cristiani avrebbero fatto cadere la hamzah, cioè a, della traduzione dall'e-braico all'arabo».

¹⁹¹⁰ I. Καραβιδόπουλος, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2010, σ. 45. Στο σημείο αυτό, βέβαια, αξίζει να αναφερθεί, ότι, σε άλλο σημείο του έργου του, ο al-Ja'farī υποστηρίζει, ότι το Ευαγγέλιο του Ιωάννη εγράφη στην ελληνική γλώσσα. Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 25.

¹⁹¹¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 234. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 283· W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «Infine ammettendo che il testo di Giovanni non sia stato falsificato, la "Parola" potrebbe essere quella di Gabriele a Maria».

¹⁹¹² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

Νεστοριανούς, όπως ελέχθη¹⁹¹³.

Αρχίζοντας με την αντίκρουση της θέσεως των Ιακωβιτών, παρουσιάζει πρώτα την πίστη τους αναφορικά με την ένωση, ότι δηλ. κατ' αυτούς υπάρχει μόνο μία φύση στον Χριστό¹⁹¹⁴ και στη συνέχεια ασκεί κριτική στη Χριστολογία τους¹⁹¹⁵. Συγκεκριμένα, στο κλασικό του έργο επιστρατεύει δέκα πέντε επιχειρήματα, εκ των οποίων πολλά αποτελούν επαναλήψεις των προηγουμένων, ενώ στην επιτομή του παραθέτει, δέκα ανάλογα επιχειρήματα¹⁹¹⁶.

Αρχικά θέτει ένα πρώτο ερώτημα στους Ιακωβίτες: Άραγε, μετά την ένωση οι δύο φύσεις άλλαξαν ή όχι; Εάν οι Ιακωβίτες ισχυρισθούν, ότι οι φύσεις δεν άλλαξαν μετά την ένωση και ότι παραμένουν ως έχουν, δηλ. η θεία και η ανθρώπινη πλήρεις, τότε αντικρούουν και καταργούν το δόγμα που προεβέβουν, το οποίο κάνει λόγο για μία φύση μετά την ένωση¹⁹¹⁷. Εάν, πάλι, ισχυρισθούν, ότι μετά την ένωση των δύο φύσεων προέκυψε μια τρίτη φύση, τότε αυτό συνεπάγεται, ότι η φύση αυτή δεν είναι ούτε η θεία ούτε η ανθρώπινη, αλλά κάτι άλλο, μια άλλη φύση περιέργη, παράξενη¹⁹¹⁸. Εάν, ακόμη, ισχυρισθούν, ότι μετά την ένωση των δύο φύσεων οι δύο αυτές φύσεις παραμένουν ως έχουν, χωρίς να αλλοιωθούν,

¹⁹¹³ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «*Il polemista musulmano confuta l'unione come è concepita dalle tre confessioni cristiane, cioè dai Giacobiti, dai Melchiti e dai Nestoriani*». Σημειωτέον, ότι η επιχειρηματολογία αυτή δε συναντάται στο έργο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, αλλά μόνο στα άλλα δύο έργα.

¹⁹¹⁴ Ο al-Ja'farī δεν παραπέμπει σε κάποιες συγκεκριμένες πηγές σχετικά με τις θέσεις των Ιακωβιτών. Παρ' όλα αυτά, η εκ μέρους του παρουσίαση των θέσεων των Ιακωβιτών είναι απόλυτα σύμφωνη με τη βασική διδασκαλία τους. Βλ. ενδεικτικά, Abū I-Barakāt, *Miṣbāḥ al-zulma wa-īdāḥ al-khidma*, (1), όπ. παρ., σ. 16· Άλλωστε ο ίδιος επισημαίνει, ότι έχει διαβάσει τα έργα των Ιακωβιτών, όπως και των Ορθοδόξων και των Νεστοριανών. Γι' αυτό και γνωρίζει τη διδασκαλία τους επαρκώς. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 417.

¹⁹¹⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāḥ wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 273. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 286-288· W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «*I Giacobiti, dice, che hanno come fondatore Giacomo di Sarug, chiamato Giacomo Baradeo, credono in una sola natura. Egli considera l'unione, concepita dai Giacobiti, come confusione tra divinità e umanità; così Dio divenne uomo e l'uomo divenne Dio*».

¹⁹¹⁶ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «*Contro la loro fede egli avanza dieci obiezioni...*».

¹⁹¹⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāḥ wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 273-274. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 290.

¹⁹¹⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāḥ wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 274. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

δηλ. τέλειες, τότε ο ισχυρισμός τους αποτελεί μια ανοησία¹⁹¹⁹. Εάν, ισχυρισθούν, ότι μετά την ένωση η αιώνια θεία φύση αποτελεί δημιούργημα και αντίστοιχα το κτίσμα είναι πλέον αιώνιο, άχρονο, άκτιστο, είναι σαν να ισχυρίζονται, ότι η κίνηση αποτελεί ακινησία ή ότι το μαύρο είναι λευκό¹⁹²⁰.

Ο al-Ja'farī καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι η δογματική διδασκαλία των Ιακωβιτών αποτελεί παραφροσύνη¹⁹²¹. Υποστηρίζει, ειδικότερα, ότι, εάν μετά την ένωση υφίσταται μία φύση και μία υπόσταση, όπως ισχυρίζονται οι Ιακωβίτες, τότε απορρίπτονται αμφοτέρως η θεία και η ανθρώπινη φύση του Χριστού¹⁹²². Εάν μετά την ένωση η ουσία είναι μία, τότε η άκτιστη και αιώνια θεία φύση γίνεται κτιστή, χρονική και αντίστοιχα η κτιστή γίνεται άκτιστη και με αυτό τον τρόπο παύουν να αποτελούν μία πραγματικότητα¹⁹²³.

Ο al-Ja'farī θεωρεί, ότι το εν λόγω δόγμα των Ιακωβιτών συγκρούεται με τους λόγους του Χριστού, ο οποίος λέγοντας «ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ Θεὸν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν» (Ιωάν. 20, 17), διακρίνει τον εαυτό του από τους μαθητές του¹⁹²⁴. Ο μουσουλμάνος λόγιος υποστηρίζει, ότι, εάν η θεία και η ανθρώπινη φύση του Χριστού άλλαξαν ως προς τη φύση τους, τότε ακυρώνονται τα οφέλη της θείας ενανθρωπήσεως, αφού, κατά τον ισχυρισμό των χριστιανών, με την ενανθρώπιση του Χριστού, η θεία φύση ωφέλησε την ανθρώπινη¹⁹²⁵. Κατά συνέπεια, εάν μετά την ένωση προέκυψε μια τρίτη φύση, τότε η

¹⁹¹⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masa'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹²⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masa'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹²¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masa'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹²² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masa'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹²³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masa'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹²⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 274-275. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masa'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 291-292. Αξίζει να αναφερθεί, ότι, όπως ήδη αναφέρθηκε ανωτέρω, ο al-Ja'farī αντικαθιστά τη λέξη «ἀναβαίνω» με τη λέξη «ὑπάγω» στο συγκεκριμένο χωρίο.

¹⁹²⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 275. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masa'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 292.

ανθρώπινη φύση δεν ωφελήθηκε από τη θεία¹⁹²⁶.

Ο al-Ja'farī αναιρεί το δόγμα των Ιακωβιτών με βάση την αριθμητική. Εάν οι δύο φύσεις ή ουσίες στον Χριστό είναι πραγματικές, τότε δεν είναι αληθές, ότι αυτές οι δύο έγιναν ένα¹⁹²⁷. Ως προέκταση αυτής της σκέψεως θέτει το ακόλουθο ερώτημα: Πώς είναι δυνατόν το πολλαπλό να είναι ένα ή αντίστροφα το ένα να είναι πολλά; Μετά το ρητορικό αυτό ερώτημα καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι με αυτή τη λογική καταστρέφεται η έννοια του Χριστού ως προς το γεγονός, ότι έχει δύο φύσεις¹⁹²⁸.

Θα επιχειρήσει να αναιρέσει τη Χριστολογία των Ιακωβιτών με βάση και τη φυσική. Υποστηρίζει, ότι, εάν όντως οι δύο φύσεις έγιναν μία αριθμητικά, τότε αυτομάτως ακυρώνονται αμφότερες οι ανθρώπινες και οι θείες ενέργειες του Χριστού¹⁹²⁹. Όπως το υλικό σώμα αποτελείται από τα τέσσερα στοιχεία της φύσεως (τη φωτιά, τον αέρα, το νερό και τη γη) και ταυτόχρονα δεν μπορεί κάποιος να ισχυρισθεί, ότι το σώμα αυτό είναι μόνο φωτιά ή μόνο νερό ή μόνο αέρας κ.λπ., κατά παρόμοιο τρόπο και ο Χριστός μετά την ένωση παύει να είναι Θεός ή άνθρωπος, διότι πλέον έχει γίνει κάτι άλλο¹⁹³⁰. Το επιχείρημα αυτό του al-Ja'farī είναι ανάλογο με αυτό του Ibn Taymiyya, για το οποίο έγινε σχετική αναφορά στην ενότητα που αφορά στην πολεμική του al-Rāzī. Ωστόσο ο Ibn Taymiyya, όπως ήδη αναφέρθηκε, χρησιμοποιεί άλλα στοιχεία για να περιγράψει αυτή τη συγχώνευση. Ενώ δηλ. ο al-Ja'farī αναφέρεται στα τέσσερα στοιχεία της φύσεως, ο Ibn Taymiyya αναφέρεται στο νερό και το γάλα ή στο νερό και το κρασί, τα οποία μετά την ένωσή τους μεταβάλλονται σε κάτι τρίτο, διαφορετικό στοιχείο από τα άλλα δύο, στα οποία συγχωνεύθηκαν¹⁹³¹. Ο al-Ja'farī χρησιμοποιεί και άλλα παραδείγματα από τη φύση, προκειμένου να αντικρούσει το εν λόγω δόγμα. Θέτει, επί παραδείγματι, το ερώτημα, πώς γίνεται να ενωθούν δύο αντίθετα πράγματα, όπως είναι ο πάγος και

¹⁹²⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹²⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹²⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹²⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹³⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 275-276. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 292-293.

¹⁹³¹ Βλ. Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (4), όπ. παρ., σ. 7.

η φωτιά¹⁹³².

Παράλληλα αναιρεί τη διδασκαλία των Ιακωβιτών με βάση τη Βίβλο. Υποστηρίζει, ότι, αφού το Ευαγγέλιο αναφέρει, ότι ο Θεός προέκοπτε σε σοφία και χάρη (Λουκ. 2, 40), θα ήταν αδύνατο η θεία και η ανθρώπινη φύση του Χριστού να ήταν ένα, αφού, ως γνωστόν, η θεία φύση δεν αλλάζει και δεν αυξάνει¹⁹³³, αλλά παραμένει αναλλοίωτη¹⁹³⁴. Ο μουσουλμάνος λόγιος χρησιμοποιεί και άλλα βιβλικά επιχειρήματα, όπως λ.χ. τα λόγια του Ιωάννη του Βαπτιστή, ο οποίος λέγει για τον Χριστό: «ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου» (Ιωάν. 1, 29)· ο al-Ja'farī υπογραμμίζει, ότι, με βάση τα παραπάνω λόγια, ο Ιωάννης ο Βαπτιστής διέκρινε τον Ιησὺ Χριστό από τον Θεό και καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι έτσι δε δύναται να είναι η θεία και η ανθρώπινη φύση μία ενιαία φύση, όπως ισχυρίζονται οι Ιακωβίτες¹⁹³⁵. Χρησιμοποιεί επίσης και τα λόγια του Αποστόλου Πέτρου, ο οποίος χαρακτηρίζει τον Χριστό «ἄνδρα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀποδεδειγμένον» (Πράξ. 2, 22)· αποδεικνύεται, έτσι, ότι ο Χριστός δεν είναι Θεός, αλλά απεστάλη από τον Θεό στον κόσμο, πράγμα που σημαίνει, για τον μουσουλμάνο λόγιο, ότι διαψεύδεται το δόγμα των Ιακωβιτών περί θείας ενανθρωπήσεως¹⁹³⁶. Ο al-Ja'farī προβάλλει επίσης και την άγνοια του ιδίου του Χριστού περί της ώρας και της ημέρας της μελλούσης κρίσεως (Ματθ. 24, 36) ως ισχυρό επιχείρημα κατά του δόγματος των Ιακωβιτών περί θείας ενανθρωπήσεως, όπως έκανε και με το δόγμα περί θεότητας του Χριστού¹⁹³⁷. Εάν πράγματι η θεία και η ανθρώπινη φύση είχαν γίνει ένα στον Χριστό, τότε θα έπρεπε ο Χριστός να διέθετε όλα τα θεία χαρακτηριστικά και κατ' επέκταση και τη γνώση

¹⁹³² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 276. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 294· W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σ. 35.

¹⁹³³ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 293.

¹⁹³⁴ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹³⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 277. Σημειωτέον, ότι στην επιτομή του ο al-Ja'farī συμπεκνώνει αυτό το βιβλικό επιχείρημα και τα επόμενα σε ένα ενιαίο επιχείρημα, προβάλλοντάς το στην ίδια συνάφεια. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 294.

¹⁹³⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹³⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

της μελλούσης κρίσεως, καθώς, εάν όντως ήταν ένα με τον Θεό, θα έπρεπε να διέθετε τη θεία δυνατότητα της γνώσεως των μελλόντων¹⁹³⁸. Παραθέτει ακόμη μια σειρά από βιβλικά χωρία, όπως έκανε και με το δόγμα περί θεότητας του Χριστού, τα οποία αποδεικνύουν, σύμφωνα με το σκεπτικό του την ανθρώπινη φύση του Χριστού, όπως είναι λ.χ. ότι ο Χριστός έκλαψε (Ιωάν. 11, 33), έφαγε, ήπια (Μάρκ. 8, 1-10) κ.λπ.¹⁹³⁹, υποστηρίζοντας, ότι, συνεπώς, θα ήταν αδύνατο να είναι μία ενιαία φύση η θεία με την ανθρώπινη στον Χριστό¹⁹⁴⁰. Καταλήγει, έτσι, στο συμπέρασμα, ότι με τα παραπάνω επιχειρήματά του αντικρούεται το εν λόγω δόγμα των Ιακωβιτών¹⁹⁴¹. Σχεδόν ίδιο επιχειρήμα προβάλλει και ο Ibn Taymiyya, απευθυνόμενο όμως γενικότερα στους χριστιανούς. Σε αντίθεση όμως με την τακτική του al-Ja'farī, που παρουσιάζει βιβλικά επιχειρήματα, ο Ibn Taymiyya δεν παραπέμπει σε βιβλικά χωρία, αλλά αναφέρει απλώς όλα τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά, στα οποία μετείχε ο Χριστός, ως δεδομένα που συγκρούονται με τη θεότητά του, αλλά και με το ίδιο το γεγονός της θείας ενανθρωπήσεως¹⁹⁴².

Όπως ορθά παρατηρεί ο W. Abullif, η ένωση των δύο φύσεων στον Χριστό κατά τη δογματική διδασκαλία των Ιακωβιτών, για τον al-Ja'farī, προκαλεί σύγχυση μεταξύ της θεότητας και της ανθρωπότητας και αυτό σημαίνει, ότι ο Θεός έγινε άνθρωπος και ο άνθρωπος έγινε Θεός¹⁹⁴³. Είναι φανερό, ότι ο μουσουλμάνος λόγιος αδυνατεί να κατανοήσει την ένωση δύο διαφορετικών στοιχείων στον Χριστό, στο πλαίσιο, πάντα, της διδασκαλίας των Ιακωβιτών.

Ο al-Ja'farī προβαίνει και στην αναίρεση της διδασκαλίας των Ορθοδόξων. Αρχικά αναφέρει, ότι οι Ορθόδοξοι πιστεύουν σε δύο φύσεις,

¹⁹³⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁹³⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 294-295.

¹⁹⁴⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹⁴¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 295.

¹⁹⁴² Βλ. Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīh*, (4), όπ. παρ., σ. 8.

¹⁹⁴³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 273-277. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 290-295. W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.

δύο θελήσεις ενωμένες σε μία υπόσταση, εκείνη του Χριστού¹⁹⁴⁴. Στη συνέχεια προχωρεί στην κριτική της Χριστολογίας τους. Καταγράφει, συγκεκριμένα, έξι επιχειρήματα –και όχι επτά, όπως εσφαλμένα υποστηρίζει ο W. Abullif¹⁹⁴⁵–, τα οποία ευρίσκονται στο κλασικό του έργο και στην επιτομή του. Η κριτική του εστιάζεται σε ενστάσεις του, εκ των οποίων πολλές είναι ίδιες ή ανάλογες με εκείνες που προβάλλει στην κριτική του κατά των Ιακωβιτών¹⁹⁴⁶. Στην πρώτη ένστασή του σημειώνει, ότι δεν υπάρχει πραγματική ένωση εάν κάθε φύση διατηρεί ως έχει τις ιδιότητές της¹⁹⁴⁷. Στη δεύτερη ένσταση, διατυπώνει το επιχείρημα ότι, εάν η ένωση είναι αληθής, τότε θα πρέπει να υπάρχει μόνο μία θέληση και όχι δύο, όπως ισχυρίζονται οι Ορθόδοξοι¹⁹⁴⁸. Οι άλλες ενστάσεις του αποτελούν περισσότερο ή λιγότερο επανάληψη εκείνων που προέβαλε κατά των Ιακωβιτών, όπως ήδη ελέχθη¹⁹⁴⁹. Επισημαίνει, ότι, όπως οι δύο υποστάσεις στον Χριστό έγιναν μία υπόσταση, ανάλογα και οι δύο ουσίες ή φύσεις του μπορούν κάλλιστα να γίνουν μία ενιαία ουσία ή φύση¹⁹⁵⁰. Είναι παράλογο να υπάρχουν δύο διαφορετικές ουσίες σε μία προσωπικότητα και ταυτόχρονα να είναι σε πλήρη αρμονία και ενότητα

¹⁹⁴⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 278. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 288-289 και 295. W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «*Quanto ai Melchiti, essi, secondo Salih, credono in due nature, in una sola ipostasi e in due volontà nel Cristo, dopo l'unione*». Ο al-Ja'farī καταγράφει τη δογματική διδασκαλία των Ορθοδόξων χωρίς να παραπέμπει σε συγκεκριμένες πηγές. Παρά ταύτα, η καταγραφή του αυτή είναι απόλυτα σύμφωνη με τη διδασκαλία της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

¹⁹⁴⁵ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σσ. 35-36: «*A loro il polemista rivolge sette obiezioni*».

¹⁹⁴⁶ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σ. 36.

¹⁹⁴⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 295. W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «*Nella prima obiezione egli osserva che non vi è vera unione se ogni natura e ogni volontà conservano le loro proprietà*».

¹⁹⁴⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 296. W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «*Nella seconda obietta che se l'unione è vera, allora ci deve essere una sola volontà e non due*».

¹⁹⁴⁹ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «*Le altre obiezioni sono più o meno ripetizione di quelle rivolte contro i Giacobiti*».

¹⁹⁵⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 279. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

μεταξύ τους¹⁹⁵¹. Εάν πράγματι η υπόσταση του Χριστού είναι μία, αποτελούμενη από δύο διαφορετικές φύσεις, τη θεία και την ανθρωπίνη, τότε η θεία, ως άχρονη και αιώνια φύση, θα μεταβληθεί σε κτιστή και χρονική φύση και αντίστροφα, η ανθρωπίνη κτιστή φύση θα μεταβληθεί σε άχρονη, αιώνια, αδημιούργητη φύση, με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί μια άλλη τρίτη φύση, τελείως διαφορετική από τις άλλες δύο¹⁹⁵². Ακόμη προβάλλει μία ακόμη ένσταση υποστηρίζοντας, ότι, εάν η υπόσταση του Χριστού είναι μία, τότε αυτό σημαίνει, ότι οι δύο φύσεις υπέστησαν μίξη και σύγχυση μεταξύ τους¹⁹⁵³.

Ακολουθεί η αναίρεση της διδασκαλίας των Νεστοριανών. Ο al-Ja'farī, αφού πρώτα αναφέρει κάποια βασικά στοιχεία για την ομάδα αυτή, ότι δηλ. οι οπαδοί της πιστεύουν ότι μετά την ένωση ο Χριστός έχει δύο φύσεις και δύο υποστάσεις¹⁹⁵⁴, στη συνέχεια προβαίνει στην αναίρεση της Χριστολογίας τους. Παρουσιάζει στο κλασικό του έργο δέκα επιχειρήματα κατά της διδασκαλίας τους, ενώ στην επιτομή του, εννέα σχετικά επιχειρήματα, εκ των οποίων το τελευταίο και στα δύο έργα στρέφεται γενικότερα κατά των τριών χριστιανικών Ομολογιών και όχι αποκλειστικά κατά των Νεστοριανών.

Αρχικά ο μουσουλμάνος λόγιος σημειώνει, ότι, εάν οι υποστάσεις και οι φύσεις στον Χριστό είναι δύο, τότε η ένωση δεν έχει κανένα νόημα και όφελος¹⁹⁵⁵. Είναι περιττή. Θεωρεί, ότι η εν λόγω διδασκαλία των Νεστοριανών περί δύο προσώπων και υποστάσεων του Χριστού είναι πεπλανημένη, αφού όσοι έχουν υγιή όραση διαπιστώνουν, ότι ο Χριστός

¹⁹⁵¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 297.

¹⁹⁵² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹⁵³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

¹⁹⁵⁴ Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 279-280. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Quanto ai Nestoriani, essi, secondo Salih, furono evangelizzati da san Tommaso apostolo (?), e si chiamano nestoriani, perché hanno sostenuto (sa'adu) Nestorio, nella sua opinione. Essi professano in Cristo diie sostanze e due ipostasi». Και σε αυτό το σημείο ο al-Ja'farī δεν παραπέμπει σε συγκεκριμένες πηγές των Νεστοριανών. Για τη σχετική διδασκαλία των Νεστοριανών, βλ. F. Loofs, *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius, Gesammelt, Untersucht und Herausgegeben*, όπ. παρ.

¹⁹⁵⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 280. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 297-298.

είναι ένα πρόσωπο και ένα άτομο (*uḡnūm waḥid w shakhs waḥid*)¹⁹⁵⁶.

Δε θα διστάσει ο μουσουλμάνος λόγιος να χαρακτηρίσει την πίστη των Νεστοριανών, ότι ο Χριστός έχει δύο υποστάσεις, ως ένα είδος παραφροσύνης, αφού αντιτίθεται στη λογική¹⁹⁵⁷. Η διδασκαλία των Νεστοριανών έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τις ευαγγελικές αναφορές και τις μαρτυρίες των μαθητών του Χριστού, οι οποίοι δηλώνουν, ότι ο Χριστός υπήρξε Υιός του Δαυΐδ και του Αβραάμ (Ματθ. 1, 1), ότι νήστευσε (Ματθ. 4, 1-2), προσευχήθηκε (Ματθ. 26, 36-39), έφαγε και ήπια (Ματθ. 9, 10-11) και ότι εν ολίγοις υπήρξε μία προσωπικότητα, ένα πρόσωπο¹⁹⁵⁸.

Ο al-Ja'farī επικαλείται και τα λόγια του Αποστόλου Πέτρου «*Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ δυνάμει*» (Πράξ. 10, 38)¹⁹⁵⁹, υποστηρίζοντας, ότι ο Πέτρος διατυπώνει σαφέστατα, ότι ο Χριστός είναι ένα πρόσωπο, ένα άτομο, μία πραγματικότητα¹⁹⁶⁰. Κατά συνέπεια, όσοι κάνουν λόγο για ύπαρξη δύο υποστάσεων στον Χριστό, όπως εν προκειμένω οι Νεστοριανοί, διαψεύδουν τον ίδιο τον Απόστολο Πέτρο¹⁹⁶¹.

Ο al-Ja'farī θα επικαλεσθεί και άλλα βιβλικά χωρία, προκειμένου να αναιρέσει το δόγμα των Νεστοριανών. Θα προσφύγει στον Απόστολο Παύλο [*ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἔστιν*» (Γαλ. 3, 20)], υποστηρίζοντας, ότι ο Παύλος, ο Απόστολος των χριστιανών, δηλώνει

¹⁹⁵⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 298.

¹⁹⁵⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ. Σημειωτέον, ότι το επιχείρημα αυτό δεν απουσιάζει από την επιτομή του al-Ja'farī, ωστόσο, το παρουσιάζει ως συνέχεια του δευτέρου επιχειρήματος. Αντίθετα, στο κλασικό του έργο αποτελεί ξεχωριστό επιχείρημα.

¹⁹⁵⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 298-299.

¹⁹⁵⁹ Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο μουσουλμάνος λόγιος τροποποιεί σε ορισμένα σημεία το εν λόγω χωρίο, παρουσιάζοντάς το ως εξής: «*Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, άνδρας εκ Θεού, τον οποίο ο Θεός έχρισε με τη θεία δύναμή του*». Άλλωστε, όπως ήδη φάνηκε, η τακτική αυτή των μουσουλμάνων συγγραφέων, να μην παραθέτουν με ακρίβεια τα βιβλικά χωρία, ήταν μια συνηθισμένη τακτική στα πολεμικά τους έργα κατά του Χριστιανισμού.

¹⁹⁶⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 280-281. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 299-300.

¹⁹⁶¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 281. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 300.

ξεκάθαρα, ότι ο Χριστός είναι μόνο ένας, δηλ. ένα πρόσωπο¹⁹⁶². Επομένως το δόγμα των Νεστοριανών δεν έχει καμία απολύτως βάση¹⁹⁶³. Θα κάνει δε χρήση και άλλων βιβλικών χωρίων. Παραπέμποντας στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη, όπου ο Χριστός αναφέρει λίγο πριν αναστήσει τον Λάζαρο «...πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. ἐγὼ δὲ ἤδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις· ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας» (Ιωάν. 11, 41-42)¹⁹⁶⁴, θα θέσει το παρακάτω ερώτημα: Εκείνος που μιλάει με τον Θεό Πατέρα είναι η θεία ή η ανθρώπινη υπόσταση; Εάν είναι η ανθρώπινη υπόσταση του Χριστού, αυτό σημαίνει, ότι το σώμα είναι γεννημένο από τον Θεό Πατέρα και συγχρόνως αποστέλλεται από τον ίδιο, κάτι που σύμφωνα με τους χριστιανούς αντίκειται στη διδασκαλία τους, αφού ο Πατήρ γεννά τον Λόγο και όχι το σώμα του Χριστού¹⁹⁶⁵. Εάν όμως είναι η θεία υπόσταση αυτή που συνομιλεί με τον Πατέρα, τότε ο Χριστός στην προκειμένη περίπτωση συμμετέχει σε θέατρο και όλη η παραπάνω αναφορά αποτελεί μια απάτη¹⁹⁶⁶. Ένα ακόμη βιβλικό επιχείρημα του al-Ja'farī αντλείται και πάλι από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη. Παραθέτοντας το χωρίο «Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο» (Ιωάν. 1, 14), υποστηρίζει, ότι ο ευαγγελιστής Ιωάννης θεωρεί, ότι ο Χριστός είναι μία μόνο υπόσταση και όχι δύο, όπως υποστηρίζουν οι Νεστοριανοί¹⁹⁶⁷.

Εάν ο Χριστός αποτελείται από δύο υποστάσεις¹⁹⁶⁸, τότε η μία εφάπτεται με την άλλη, οπότε υπάρχει συνάφεια μεταξύ τους, είτε η μία έχει διεισδύσει μέσα στην άλλη¹⁹⁶⁹. Στην πρώτη περίπτωση, οι υποστάσεις του

¹⁹⁶² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁹⁶³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

¹⁹⁶⁴ Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī αλλάζει τη διατύπωση του εν λόγω χωρίου, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

¹⁹⁶⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 282. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 301.

¹⁹⁶⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 301-302.

¹⁹⁶⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 302.

¹⁹⁶⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 281. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 300. W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «Nella sesta così ragiona: se Cristo é formato da due persone...».

¹⁹⁶⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 282. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ.

Χριστού θα είναι ανάλογες με το μέγεθος και την ποσότητα¹⁹⁷⁰. Στη δεύτερη περίπτωση, η διείσδυση μπορεί να βοηθήσει, ώστε να αναμιχθούν η μία με την άλλη σχηματίζοντας ένα ενιαίο στοιχείο και καταλήγοντας να έχουν μία ενιαία φύση, όπως υποστηρίζουν οι Ιακωβίτες¹⁹⁷¹.

Είναι εντυπωσιακό, ότι ο al-Ja'farī δε γνωρίζει την πραγματική χριστολογική διδασκαλία των Νεστοριανών, οι οποίοι, όταν έκαναν λόγο για ύπαρξη δύο υποστάσεων στον Χριστό, δε σημαίνει σε καμία περίπτωση, ότι αποδέχονταν, ότι ο Χριστός ήταν δύο διαφορετικές υπάρξεις, δύο διαφορετικές προσωπικότητες που έδρασαν στη γη, αλλά απλώς ήθελαν να χωρίσουν/διακρίνουν τον άνθρωπο Χριστό από τον Υίο του Θεού και ταυτόχρονα να δηλώσουν, ότι δεν προέκυψε πραγματική ένωση ανάμεσα στις δύο φύσεις στον Χριστό αλλά υπήρξε μια απλή επαφή και συνάφεια¹⁹⁷².

Μετά την αναίρεση των θέσεων και των τριών χριστιανικών Ομολογιών, ο al-Ja'farī ολοκληρώνει την ενότητα αυτή προσφεύγοντας σε ένα βιβλικό χωρίο, προκειμένου να αποδείξει στους χριστιανούς, ότι η θεία ενανθρώπιση, η ένωση του Θεού με τον άνθρωπο στον Χριστό, αποτελεί μια κενή περιεχομένου διδασκαλία που δεν έχει καμία βάση. Παραπέμπει λοιπόν στη Β' Προς Κορινθίους Επιστολή, στην οποία αναφέρονται τα εξής: «*Ἐαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε. ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν; εἰ μὴ τι ἀδόκιμοί ἐστε. ἐλπίζω δὲ ὅτι γνώσεσθε ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν ἀδόκιμοι*» (Β' Κορ. 13, 5-6)¹⁹⁷³.

παρ., σ. 301· W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...queste o sono vicine l'una all'altra, o l'una é penetrata nell'altra».

¹⁹⁷⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και Α. Mabruk, *Kitāb al-ʿashr al-masāʿil al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍāʾih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.: W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σσ. 36-37: «Nel primo caso, l'ipostasi di Dio sarebbe soggetta a misura e a quantità».

¹⁹⁷¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και Α. Mabruk, *Kitāb al-ʿashr al-masāʿil al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍāʾih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.: W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 37: «Nel secondo caso, la penetrazione potrebbe essere di mescolanza, così da formare una sola natura; ma questo é quanto pensano i Giacobiti; oppure si tratterebbe di penetrazione di adra', e in questo caso l'ipostasi di Dio prenderebbe la forma del corpo e acquisterebbe le sue qualità; così da avere una barba, ecc., quando il corpo abbia la barba, ecc.».

¹⁹⁷² Βλ. Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογματών, Η Ορθόδοξη δογματική και οι νοθεύσεις της από τις αρχές του τετάρτου αιώνα μέχρι και την Τρίτη Οικουμενική Σύνοδο*, τόμ. 2^{ος}, όπ. παρ., σσ. 727-730.

¹⁹⁷³ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 283. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.:

Ο al-Ja'farī, σε άλλα κεφάλαια και των τριών πολεμικών του έργων, θέτει εξαρχής αιτιάσεις κατά της ενσαρκώσεως και της ενώσεως των δύο φύσεων στον Χριστό¹⁹⁷⁴. Επαναλαμβάνει μετ' επιτάσεως, ότι μετά τη συγχώνευσή της με την ανθρωπότητα, η θεότητα δεν παραμένει διακριτή από εκείνη και το αντίστροφο¹⁹⁷⁵. Έτσι, ό,τι αφορά στη μία φύση, αφορά και στην άλλη¹⁹⁷⁶.

2.2. Η απάντηση του al-Şafi

Το ζήτημα της ενώσεως των δύο φύσεων στον Χριστό και γενικότερα το ζήτημα της θείας ενανθρωπήσεως αποτελεί ένα από τα βασικότερα θέματα που απασχολούν τον Κόπτη θεολόγο στην απάντηση που δίδει στους μουσουλμάνους λογίους. Η πραγματέυση του ζητήματος αυτού υπάρχει και στα τέσσερα απολογητικά και απαντητικά του συγγράμματα, καταλαμβάνοντας, σημειωτέον, το ήμισυ της θεολογικής του πραγματείας περί «Τριαδικότητας και θείας ενανθρωπήσεως». Θα αναλυθεί η απολογητική του σκέψη επί του συγκεκριμένου ζητήματος, με κεντρικό άξονα πάντα την ισλαμική πρόκληση και τις ενστάσεις των μουσουλμάνων λογίων, στους οποίους απαντά.

i) Η ενανθρώπιση του Λόγου του Θεού

Για τον Κόπτη θεολόγο, η ενανθρώπιση του Θεού αποτελεί ένα γεγονός που έλαβε χώρα σε συγκεκριμένο χρονικό σημείο στην ιστορία του κόσμου στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού¹⁹⁷⁷. Πρόκειται για την ένωση της

«Dopo aver confutato le varie interpretazioni dei Cristiani, il polemista cita il passo di 2 Corinzi 13,5-6, quale prova contro le tre concezioni dell'unione che hanno le tre confessioni cristiane». Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī αλλάζει τη διατύπωση του εν λόγω χωρίου, χωρίς όμως να το αλλοιώνει.

¹⁹⁷⁴ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «Resta ancora da dire che Salih al-Ga'farī, in altri capitoli del suo libro, avanza altre obiezioni contro l'Incarnazione e l'unione».

¹⁹⁷⁵ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «Egli vi ripete, con ossessione, che dopo l'unione la divinità non rimane distinta dall'umanità e viceversa».

¹⁹⁷⁶ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «Perciò ogni cosa che riguarda l'una riguarda l'altra e di conseguenza Dio sarebbe soggetto a quanto subisce e soffre l'umanità di Cristo».

¹⁹⁷⁷ S. Khalil, *Al-Şafi Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 715: «L'Incarnation du Fils, c'est son union à un homme parfait en humanité; depuis le principe de son existence...».

θεότητας με την ανθρώπινη φύση, ένωση που πραγματοποιήθηκε στη μήτρα της Παναγίας κατά τον Ευαγγελισμό της¹⁹⁷⁸.

Η σάρκωση του Θεού σύμφωνα με τον al-Safī αποτελεί το επίκεντρο του ευαγγελικού κηρύγματος και τον απώτερο σκοπό της θείας αποκαλύψεως της Καινής Διαθήκης, όπως αναφέρεται ήδη στους προλόγους των τεσσάρων Ευαγγελίων¹⁹⁷⁹.

Για τον Κόπτη θεολόγο, οι ευαγγελιστές Ματθαίος και Λουκάς αρχίζουν τα Ευαγγέλιά τους με τη διήγηση της γεννήσεως του Χριστού, προβάλλοντας δηλ. την ένωση της θεότητάς του με την ανθρώπινη φύση του, ενώ, αντιστρόφως, ο Μάρκος και ο Ιωάννης αρχίζουν τα Ευαγγέλιά τους με τη θεότητα του Χριστού, η οποία ενώνεται στη συνέχεια με την ανθρώπινη φύση¹⁹⁸⁰. Όταν ζητά ο Χριστός από τους ανθρώπους, εάν πρέπει να πιστεύουν σε αυτόν, εκείνος τους καλεί να πιστεύουν σ' αυτόν ως τον ενανθρωπήσαντα Θεό¹⁹⁸¹. Η αναφορά αυτή του Κόπτη θεολόγου δεν τεκμηριώνεται με κάποιο βιβλικό χωρίο. Για τον al-Safī, επίσης, η πίστη στην ενσάρκωση του Θεού αποτελεί το πρώτο θέμα της αποστολικής ομιλίας του Αποστόλου Πέτρου κατά την Πεντηκοστή¹⁹⁸².

ii) Οι αποδείξεις της θείας ενανθρωπήσεως

Ο al-Safī αντιμετωπίζοντας την ισλαμική πρόκληση, κομίζει, όπως και στο ζήτημα της θεότητας του Χριστού, τρεις βασικές αποδείξεις για την

¹⁹⁷⁸ S. Khalil, *Al-Safī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres sur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ.: «...porté dans le ventre de la Vierge Marie, au moment où l’Annonciation lui fut faite et qu’elle l’acceptât; comme l’union de l’âme de l’homme à son corps».

¹⁹⁷⁹ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 75. Βλ. και W. Abullif, «L’union ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 39: «L’Incarnazione di Dio [...] costituisce l’epicentro della predicazione evangelica e l’oggetto essenziale della rivelazione neotestamentaria, come appare già fin dai prologhi dei quattro Vangeli».

¹⁹⁸⁰ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L’union ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «...che Matteo e Luca aprono il loro discorso narrando la nascita di Cristò’, nella sua natura umana unita alla divinità. Mentre Marco e Giovanni incominciano con la sua divinità, che si unisce in seguito all’umanità».

¹⁹⁸¹ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 50. Βλ. και W. Abullif, «L’union ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «...Cristo, quando chiede alla gente di credere in lui, la invita a credere in lui, come nel Dio incarnato».

¹⁹⁸² Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 9. Βλ. και W. Abullif, «L’union ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «La fede nel Dio incarnato è infine l’argomento del primo discorso apostolico di Pietro, dopo la Pentecoste».

πραγματικότητα της ενανθρώπισης του Θεού¹⁹⁸³.

Η πρώτη απόδειξη προέρχεται από τις προφητείες της Παλαιάς Διαθήκης, οι οποίες μάλιστα εκπληρώθηκαν¹⁹⁸⁴. Οι προφητείες αυτές, σύμφωνα με τον Κόππη θεολόγο, αναφέρουν, ότι ο Θεός θα αποκαλυφθεί και θα φανερωθεί στον κόσμο γινόμενος άνθρωπος, όπως μαρτυρεί το Ευαγγέλιο¹⁹⁸⁵. Μια σχετική προφητεία, η οποία συναντάται στην Παλαιά Διαθήκη είναι αυτή του Προφήτη Ησαΐα: «διὰ τοῦτο δώσει Κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει, καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ» (Ησ. 7, 14)¹⁹⁸⁶. Η ίδια προφητεία παρατίθεται και στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου (Ματθ. 1, 23)¹⁹⁸⁷. Σε άλλη συνάφεια, σε διαφορετικό απαντητικό του έργο, ο al-Safī παραθέτει και άλλες προφητείες σχετικές με τη θεία ενανθρώπιση από τους Ψαλμούς του Δαυΐδ (Ψαλμ. 86, 5)¹⁹⁸⁸ και τον Προφήτη Ιερεμία (Ιερ. 31, 15)¹⁹⁸⁹. Σημειωτέον,

¹⁹⁸³ Al-Safī, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ., σσ. 23-24. Βλ. και S. Khalil, *Al-Safi Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ., σ. 725: «Les voies pour démontrer l'Incarnation de Dieu, je veux dire l'union de la divinité avec l'humanité christique, sont trois».

¹⁹⁸⁴ Al-Safī, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ., σ. 23. Βλ. και S. Khalil, *Al-Safi Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ.: «Le premier, est ce qui est rapporté dans les Prophéties...».

¹⁹⁸⁵ Al-Safī, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ. Βλ. και S. Khalil, *Al-Safi Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ.: «Le premier, est ce qui est rapporté dans les Prophéties, informant que Dieu se manifesterà aux gens devenant homme, et qu'il fera ce dont l'Evangile est témoin».

¹⁹⁸⁶ S. Khalil, *Al-Safi Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safi Ibn-'Assāl», ὅπ. παρ., σ. 37. Αξίζει να αναφερθεί, ότι το προφητικό αυτό χωρίο (Ησ. 7, 14) που χρησιμοποιεί ο Κόππης θεολόγος, φαίνεται να είναι πολύ γνωστό στα πολεμικά έργα των μουσουλμάνων συγγραφέων κατά του Χριστιανισμού, όπως λ.χ. στον Abū 'Īsā al-Warrāq, ο οποίος αντικρούει αυτό το χωρίο με βάση τη νεστοριανική διδασκαλία· βλ. D. Thomas, *Early Muslim Polemic against Christianity: abū 'Īsā al-Warrāq's 431 "Against the Incarnation"*, ὅπ. παρ., σ. 110.

¹⁹⁸⁷ S. Khalil, *Al-Safi Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ.: «Comme lorsqu'ils disent: "Voici, la Vierge concevra et enfantera un fils, et on lui donnera le nom d'Emmanuel, dont l'interprétation est «Dieu-avec-nous"». Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safi Ibn-'Assāl», ὅπ. παρ.

¹⁹⁸⁸ Ο Κόππης θεολόγος παραφράζει το χωρίο αυτό, αφού προσδίδει σε αυτό άλλο νόημα. Ενώ δηλ. ισχυρίζεται, ότι το χωρίο αναφέρει «ένας άνθρωπος δημιουργήθηκε μέσα της και ο ίδιος ο Υψιστος είναι εκείνος που τη θεμελίωσε», στην πραγματικότητα το χωρίο αυτό δε φαίνεται να αφορά στο ζήτημα της θείας ενανθρωπήσεως, αφού αναφέρει επί λέξει: «μήτηρ Σιών, ἐρεῖ ἄνθρωπος, καὶ ἄνθρωπος ἐγενήθη ἐν αὐτῇ, καὶ αὐτὸς ἐθεμελίωσεν αὐτὴν ὁ Ὑψιστος» (Ψαλμ. 86, 5). Επ' αυτού ο W. Abullif σημειώνει, ότι ο al-Safī παραθέτει τέσσερα βιβλικά χωρία εσφαλμένα, μεταξύ αυτών δε και το συγκεκριμένο χωρίο, για το οποίο γίνεται σχετική αναφορά. Βλ. W. Abullif, «Mumayyizāt kristūlujiyyat», ὅπ. παρ., σ. 11.

ότι η εκπλήρωση της τελευταίας αναφέρεται στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου (Ματθ. 2, 17-18)¹⁹⁹⁰. Προκειμένου να αποδείξει ο al-Safi την ένωση της θείας με την ανθρώπινη φύση, καταφεύγει και σε άλλα χωρία, όπως λ.χ. τα χωρία Ψαλμ. 44, 7-8 και Εβρ. 1, 8-9¹⁹⁹¹. Για τον Κόπτη θεολόγο, ο Προφήτης Δαυΐδ διακηρύσσει στους δύο ψαλμικούς στίχους αρχικά τη θεία φύση και εν συνεχεία την ανθρώπινη φύση του Μεσσία¹⁹⁹². Στο ίδιο πνεύμα, ο al-Safi παραθέτει και πάλι ένα χωρίο από τους Ψαλμούς του Δαυΐδ (Ψαλμ. 109, 1), το οποίο επαναλαμβάνεται από τα χείλη του ίδιου του Χριστού (Ματθ. 22, 41-46)¹⁹⁹³. Στη θεολογική του πραγματεία περί Τριαδικότητας και θείας ενανθρωπήσεως, τονίζει, ότι η εκπλήρωση των σχετικών με τη θεία ενανθρώπιση προφητειών της Παλαιάς Διαθήκης μαρτυρείται στην Καινή Διαθήκη από τον ίδιο τον Χριστό¹⁹⁹⁴. Το σχέδιο της θείας οικονομίας που αφορά στη σάρκωση του Θεού μέσα στην ιστορία, αρχικά προαναγγέλθηκε από τους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης, ενώ εκπληρώθηκε στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Καταδεικνύοντας τη σύνδεση Παλαιάς και Καινής Διαθήκης, ο Κόπτης θεολόγος επικαλείται τους λόγους του ίδιου του Χριστού, ο οποίος υπενθυμίζει στους ιουδαίους,

¹⁹⁸⁹ Al-Safi, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 76. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safi Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σ. 38: «*Al-Safi ricorda ancora Salmi 86,5, Naum 3,5 e Geremia 31,15...*».

¹⁹⁹⁰ Al-Safi, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «*...evocato in Matteo 2,17-18...*». Το χωρίο από τον Ιερεμία έχει ως εξής: «*ᾤλετο Μωάβ πόλις αὐτοῦ, καὶ ἐκλεκτοὶ νεανίσκοι αὐτοῦ κατέβησαν εἰς σφαγήν*» (Ιερεμ. 31, 15), ενώ η εκπλήρωσή του στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου αναφέρει: «*τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· φωνὴ ἐν Ραμὰ ἠκούσθη, θρήνος καὶ κλαυθμὸς καὶ ὄδυρμος πολὺς· Ραχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσὶν*» (Ματθ. 2, 17-18).

¹⁹⁹¹ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «*...mentre sulla divinità e sull'umanità in quanto unite, egli cita, di preferenza, Salmi 44,7-8, cioè il passo che la lettera agli Ebrei 1,8-9 applica a Cristo*». Το χωρίο και στις δύο περιπτώσεις έχει ως εξής: «*ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, ῥάβδος ἐυθύτητος ἢ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ Θεός ὁ Θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου*» (Ψαλμ. 44, 7-8· πρβλ. Εβρ. 1, 8-9).

¹⁹⁹² W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «*...Il salmista annunzia prima la divinità di Cristo, poi la sua umanità...*».

¹⁹⁹³ Al-Safi, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 31-32. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «*Sulla stessa scia il nostro autore cita Salmi 109,1, che ricorre sulla bocca di Cristo, in Matteo 22, 41-46*».

¹⁹⁹⁴ S. Khalil, *Al-Safi Ibn-'Assāl: Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 727: «*L'Évangile et les Épîtres contiennent la plupart des Prophéties qui indiquent cela. Et c'est pourquoi [le Christ] a dit: "Scrutez les Livres; en effet, ils rendent témoignage en ma faveur"*».

ότι οφείλουν να ερευνούν τις Γραφές (Ιωάν. 5, 39)¹⁹⁹⁵. Παράλληλα ο al-Ṣafī παραπέμπει και στους επί του σταυρού λόγους του Ιησού «Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή [...] ὅτε οὖν ἔλαβε τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς εἶπε, τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα» (Ιωάν. 19, 28-30), με τους οποίους εκπληρώνονται οι προφητείες της Παλαιάς Διαθήκης¹⁹⁹⁶. Ο al-Ṣafī αναφέρει¹⁹⁹⁷ με τις θέσεις του τα επιχειρήματα του al-Ja'farī – ο οποίος υποστηρίζει, ότι αρκετές προφητείες της Παλαιάς Διαθήκης αφορούν στο πρόσωπο του Μωάμεθ (πρβλ. Γεν. 17, 1-25, 27-29· Δευτ. 18, 18 κ.α.)–, με τη βεβαιότητα, ότι αυτές οι προφητείες αφορούσαν μόνο στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, στον οποίο και μόνο εκπληρώθηκαν και σε κανένα άλλο πρόσωπο¹⁹⁹⁸.

Η δεύτερη απόδειξη για την πραγματικότητα της θείας ενανθρώπισης είναι τα έργα –δηλ. τα θαύματα– του Ιησού Χριστού, τα οποία προέρχονται από τη θεία του φύση και δύναμη¹⁹⁹⁹. Όπως σημειώνει ο Κόπτης θεολόγος, ο ίδιος ο Χριστός είπε σχετικά: «εἰ δὲ ποιῶ, κὰν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύσατε, ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρὶ» (Ιωάν. 10, 38)²⁰⁰⁰. Συνδέεται έτσι η πίστη στο πρόσωπό του με τα θεϊκά του έργα, τα θαύματά του²⁰⁰¹. Ο al-Ṣafī

¹⁹⁹⁵ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ.: «*Et les Prophéties n'ont pas cessé d'être rapportées sur chaque détail, jusqu'à l'achèvement de son Économie*».

¹⁹⁹⁶ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ.: «*Il dit: "Alors, quand donc il vit qu'il avait achevé toute chose, comme cela est écrit dans les Prophètes, il inclina la tête et livra l'esprit"*».

¹⁹⁹⁷ Ο Κόπτης θεολόγος αντικρούει τα επιχειρήματα αυτά στο αντίστοιχο απαντητικό του έργο. Βλ. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ., σσ. 108-121.

¹⁹⁹⁸ W. Abullif, «*L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn- 'Assāl*», ὅπ. παρ., σσ. 38-39: «*Infine una serie di profezie veterotestamentarie il polemista Ṣāliḥ pretende che riguardino Muhammad, al-Ṣafī confutandolo chiarisce che esse designano Gesù Cristo, come Dio-uomo. Le elenchiamo: La promessa di Dio ad Abramo (Genesi 17,1-25) si realizzò in Cristo e non in altri. La benedizione data da Isacco al figlio Giacobbe (Genesi 27,27-29) e da questi al figlio Giuda (Genesi 49,8-10) trova il suo compimento in Cristo. Le profezie del Deuteronomio 18,18, dei Salmi, di Isaia, di Geremia e di Daniele hanno come causa finale Cristo, e nessun'altra persona*». Το θέμα αυτό αναπτύσσεται ενδελεχώς στο οικείο κεφάλαιο.

¹⁹⁹⁹ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ.: «*deuxième preuve: Le Christ a fait les miracles propres à dieu seul, par sa Volonté et son pouvoir*». Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣafī 'ih fī Jawāb al-Naṣā 'ih*, ὅπ. παρ., σ. 23.

²⁰⁰⁰ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ.

²⁰⁰¹ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, ὅπ. παρ.: «*Le deuxième, est la voie par laquelle les Philosophes ont démontré l'existence du Créateur et l'union de l'âme et du corps; à savoir de démontrer, par l'existence des traces spécifiques, l'existence de ce qui cause ces traces et qui leur est propre. Et c'est pourquoi [le Christ] a dit: "Puisque vous ne me croyez pas, croyez donc mes actions". Et il fit les miracles qui sont spécifiques de Dieu seul, par sa volonté et son pouvoir. Et il les associa au fait d'attirer les gens à croire en son nom*».

επισημαίνει, ότι αυτή είναι και η βασική διαφορά ανάμεσα στους Προφήτες και στον Ιησού Χριστό, όπως και ανάμεσα στους Αποστόλους και στους αγίους²⁰⁰². Οι πρώτοι, δηλ. οι Προφήτες, επιδιώκουν να φανερώσουν την αποστολή τους, ενώ οι τελευταίοι, οι άγιοι, να την αποκρύψουν ταπεινά, προκειμένου να μη γίνει φανερή η αγιότητά τους²⁰⁰³.

Τρίτη απόδειξη για την πραγματικότητα της ενανθρώπισης του Θεού αποτελούν, για τον al-Ṣafī, τα θαύματα των μαθητών του Χριστού, τα οποία τα επιτέλεσαν στο όνομά του²⁰⁰⁴. Ο Χριστός απέστειλε στον κόσμο τους μαθητές του χορηγώντας τους τη δύναμη να επιτελούν σπουδαία θαύματα, προκειμένου οι άνθρωποι να πιστεύσουν στη θεότητά του²⁰⁰⁵. Προσθέτει επίσης, ότι οι μαθητές του Χριστού επιτέλεσαν τα θαύματα αυτά σε ανθρώπους όλων των κοινωνικών κατηγοριών, ώστε όλοι να πιστεύσουν στη θεότητά του²⁰⁰⁶. Υπογραμμίζει, ότι το ίδιο το Ευαγγέλιο, που είναι αξιόπιστο και ανόθευτο, μαρτυρεί την πίστη αυτών των ανθρώπων στη θεότητα του Χριστού²⁰⁰⁷.

Ο Κόπτης θεολόγος στη θεολογική του πραγματεία περί Τριαδικότητας και θείας ενανθρωπήσεως προσθέτει μία ακόμη απόδειξη που αφορά στη

²⁰⁰² S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*Et ceci est une différence entre lui et les Prophètes, et c'est comme la différence qu'il y a entre les Apôtres et les Amis de Dieu*». Πρέπει εδώ να αναφερθεί, ότι ο al-Ṣafī στην προκειμένη περίπτωση, όπως αναφέρει ο Samir Khalil, χρησιμοποιεί μια ισλαμική έννοια για να αναφερθεί στη λέξη *άγιος*. Συγκεκριμένα, κάνει χρήση του όρου *wālī*. Ο αντίστοιχος χριστιανικός όρος που χρησιμοποιείται στα αραβικά χριστιανικά κείμενα και δη των Κοπτών, είναι η λέξη *qidīs*. Όσον αφορά στη διάκριση που κάνει μεταξύ των όρων Απόστολος (*rasūl*) και άγιος (*wālī*), ο Κόπτης θεολόγος θέλει να υπογραμμίσει με αυτή, ότι ο Απόστολος έχει κληθεί από τη θεία αποκάλυψη και επιτελεί θαύματα που αποδεικνύουν την αποστολή του, ενώ ο άγιος λαμβάνει εκ Θεού έμπνευση και επιτελεί θαύματα που δεικνύουν την ελευθερία του. Βλ. S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.

²⁰⁰³ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*...En effet, les Apôtres prétendent une mission, tandis que les Amis de Dieu s'abstiennent de se faire attribuer cela*».

²⁰⁰⁴ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 729: «*troisième preuve: Le fait que les disciples aient accompli des miracles en son nom*». Βλ. και Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 23-24.

²⁰⁰⁵ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*Le troisième [moyen], c'est le fait que le Christ ait envoyé ses Disciples au monde entier, pour les amener à croire en sa divinité; et leur ait donné pouvoir de faire des miracles éclatants*».

²⁰⁰⁶ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*Ils allèrent donc à toutes les catégories de gens, et ils firent au milieu d'eux des miracles éclatants. Et ils les amenèrent à croire en sa divinité*».

²⁰⁰⁷ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*Ils crurent donc, comme en rendent témoignage l'existence et l'Évangile dont la véracité est établie*».

θεία ενανθρώπηση, η οποία, όπως σημειώνει, δεν είναι θεωρητική²⁰⁰⁸. Η απόδειξη αυτή αφορά στον βίο και την πολιτεία των Πατέρων και των Μαρτύρων του Χριστιανισμού. Για τον al-Şafī, η ζωή των χριστιανών, Πατέρων και Μαρτύρων, αποτελεί μια ισχυρή απόδειξη, ότι ο Χριστιανισμός είναι η αλήθεια και επομένως αποδεικνύει το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως²⁰⁰⁹. Η ένωση των χριστιανών με τον Θεό, η οποία φθάνει μέχρι του σημείου να θυσιάσουν οι χριστιανοί τη ζωή τους για την πίστη τους, δείχνοντας με τον τρόπο αυτό την αφοσίωσή τους σ' αυτή, αποτελεί μία ακόμη απόδειξη και μία ακόμη μαρτυρία του δόγματος της σαρκώσεως του Θεού²⁰¹⁰.

Παρά την προσπάθεια του al-Şafī να προβάλει αποδείξεις για τη θεία ενανθρώπηση, είναι άξιο παρατηρήσεως, ότι ο Κόπτης θεολόγος περιορίζει την κύρια επιχειρηματολογία του αποκλειστικά σε βιβλική βάση, όπως κάνει και με τα περισσότερα δόγματα που υπερασπίζεται. Κάτι τέτοιο βέβαια αποτελεί και μειονέκτημα για την ιεραποστολική απήχηση των έργων του. Δεν επιλέγει να καταφύγει σε παραδείγματα μέσα από την ισλαμική θεολογία προκειμένου να αποδείξει τη θεία ενανθρώπηση, όπως λ.χ. αυτά που χρησιμοποίησαν άλλοι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, ότι δηλ. το ίδιο το Κοράνιο αναφέρει, ότι ο Θεός αποκαλύφθηκε στον Μωυσή πίσω από τη φλεγόμενη και μη κατακαιομένη βάτο: «Μόλις όμως την πλησίασε, μια φωνή ακούστηκε απ' τη δεξιά πλαγιά της κοιλάδας, από το δέντρο [που βρισκόταν] στην ευλογημένη γη: "Ω Μωσή! Εγώ είμαι ο Allāh, ο Κύριος του Σύμπαντος κόσμου"...» {Κοράνιο 28:30 και 20:14-16}. Ο Κόπτης επίσκοπος Būlus al-Būshī αξιοποίησε το Κοράνιο για να καταστήσει κατανοητό το μυστήριο της θείας ενανθρωπήσεως στους μουσουλμάνους, με τους οποίους διαλέχθηκε. Επισημαίνει, ότι, εφ' όσον ο Θεός, σύμφωνα με την κορανική μαρτυρία, ενοίκησε στη φλεγόμενη και μη κατακαιομένη βάτο {Κοράνιο 28:30}, δύναται κάλλιστα να ενοικήσει και στο ανθρώπινο σώμα, το οποίο,

²⁰⁰⁸ S. Khalil, *Al-Şafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «Une autre voie, qui n'est pas théorique, c'est la certitude qui résulte de l'exercice [spirituel] et de la purification de l'intérieur».

²⁰⁰⁹ S. Khalil, *Al-Şafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «Or, les Pères qui sont parvenus sur cette voie jusqu'au bout ont rendu témoignage que seul le christianisme est vrai».

²⁰¹⁰ S. Khalil, *Al-Şafī Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «La preuve en est qu'ils ont atteint, par le christianisme, l'union à Dieu, à tel point que se sont manifestées en eux ses traces; et qu'ils ont persisté dans le christianisme et s'y sont accrochés à tel point qu'ils ont fait don de leur propre vie sans se séparer du christianisme, par obéissance à lui».

σύμφωνα με το Ισλάμ θεωρείται ανώτερο του ζωικού και του φυσικού κόσμου²⁰¹¹.

Προφανώς ο Κόπτης θεολόγος επιλέγει να ακολουθήσει αυτή την τακτική στην απολογητική του, επειδή αυτό που τον ενδιαφέρει πρωτίστως δεν είναι να πείσει τους αντιπάλους του, δηλ. τους μουσουλμάνους, αλλά να ενισχύσει την πίστη των ομοϊδεατών του, δηλ. των χριστιανών²⁰¹². Γνωρίζει, επίσης, ότι είναι δύσκολο να πείσει τους οπαδούς του Ισλάμ για τις αλήθειες της χριστιανικής πίστεως, αφού, πρώτον, η χριστιανική αποκάλυψη δε δύναται να εξηγηθεί με βάση τη λογική και δεύτερον, ο μη χριστιανικός κόσμος δεν αναγνωρίζει τη σοφία του Θεού, η οποία πηγάζει από το Πνεύμα του Θεού (Α' Κορ. 1, 18-31)²⁰¹³.

iii) Ο λόγος της ενανθρωπήσεως του Θεού

Ο al-Safī καλείται να εξηγήσει τον λόγο, για τον οποίο ο Θεός έγινε άνθρωπος. Ο Κόπτης θεολόγος, στη θεολογική του πραγματεία περί Τριαδικότητας και θείας ενανθρωπήσεως σημειώνει, ότι οι λόγιοι, οι χριστιανοί θεολόγοι, έχουν αναφέρει πολλούς λόγους που ώθησαν τον Θεό να ενανθρωπήσει²⁰¹⁴. Οι λόγοι αυτοί, σύμφωνα με τον ίδιο, ανήκουν σε δύο κατηγορίες: α) Η πρώτη κατηγορία αφορά τον Δημιουργό Θεό. β) Η δεύτερη κατηγορία αφορά το κτίσμα, τον άνθρωπο²⁰¹⁵.

²⁰¹¹ Būlus al-Būshī, *Maqālah fil-Tathlith wal-Tajassud wa-Ṣiḥhat al-Masīhiyyah*, όπ. παρ., σσ. 29-36.

²⁰¹² W. Abullif, «L'apologétique d'al-Safī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 187.

²⁰¹³ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Safī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σσ. 187 και 188. Βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, σσ. 29 και 123-124.

²⁰¹⁴ S. Khalil, *Al-Safī Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 733: «Les Docteurs ont mentionné pour l'Incarnation] de multiples motifs». Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Safī Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σ. 43. Με αφορμή την παραπάνω νύξη του al-Safī, αξίζει να σημειωθεί, ότι στους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς και απολογητές παρατηρείται μια προσπάθεια να εκθέσουν τους λόγους που οδήγησαν τον Θεό να σαρκωθεί. Επί παραδείγματι, ο 'Ammār al-Baṣrī, στο απολογητικό του έργο *Το βιβλίο των αποδείξεων*, παρουσιάζει τους εξής τέσσερις λόγους που οδήγησαν τον Θεό να ενανθρωπήσει: α) η ανάγκη να γνωρίσει η ανθρωπότητα τον Θεό, β) η ανάγκη της ανθρωπότητας να δει τον Θεό, γ) η ανάγκη να γνωρίσει η ανθρωπότητα τη δικαιοσύνη του Θεού, δ) η ανάγκη να απολαύσει η ανθρωπότητα την Παντοδυναμία του Θεού. Βλ. M. Hayek, 'Ammār al-Baṣrī: *Apologie et Controverses*, όπ. παρ., σσ. 62-79.

²⁰¹⁵ S. Khalil, *Al-Safī Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 733, 735 και 737: «Les Docteurs ont mentionné pour l'Incarnation de multiples motifs de multiples motifs, qui se ramènent à deux catégories: Le premier est du point de vue du Créateur [...] La deuxième catégorie est de notre point de vue». Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli

Αναφερόμενος στην πρώτη κατηγορία ο Κόπτης θεολόγος θεωρεί, ότι εκείνο που οδήγησε τον Θεό να ενανθρωπήσει είναι η γενναιοδωρία και η αγαθότητά του²⁰¹⁶. Το επιχείρημα αυτό του al-Ṣafi αποτελεί ένα συχνό επιχείρημα, το οποίο χρησιμοποίησαν πριν από αυτόν αρκετοί αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, όπως λ.χ. ο Abū Rā'īṭah κ.ά.²⁰¹⁷, πράγμα που υποδηλώνει, ότι μάλλον το δανείσθηκε ο al-Ṣafi από τους προκατόχους του. Για χάρη της ανθρωπότητας ενώθηκε ο Δημιουργός με την ανθρώπινη φύση, προκειμένου να εργασθεί για την τελειότητά της²⁰¹⁸. Η φανέρωση και η αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο διακρίνεται σε τρεις φάσεις, η τελευταία εκ των οποίων είναι η ενσάρκωση. Η πρώτη φάση είναι η ζωή μέσα στη Δημιουργία, στη δεύτερη φάση προκύπτει η βελτίωση της ανθρωπίνης υπάρξεως με τη μέσω των Προφητών παιδαγωγία και στην τρίτη και τελευταία προκύπτει η τελείωση της υπάρξεως μέσω της ενσαρκώσεως, η οποία αποτελεί και την κορύφωση της φανερώσεως του Θεού μέσα στον κόσμο²⁰¹⁹. Ο Δημιουργός Θεός είναι ο μεγαλύτερος δωρεοδότης²⁰²⁰. Ο Θεός, είναι εκείνος που προσφέρει και την ουσία του. Ο al-Ṣafi θεωρεί, ότι η καλύτερη ουσία είναι εκείνη του Δημιουργού Θεού²⁰²¹. Η ουσία του Θεού είναι η θεότητά του. Ως εκ τούτου ήταν απαραίτητο ο Δημιουργός να προσφέρει την ουσία του, δηλ. τη

scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 46: «Perciò Dio scende, non per elevarlo fino alla divinità, ma per fargli raggiungere la pienezza della sua umanità. La generosa bontà di Dio e l'anelito dell'uomo alla perfezione non si escludono a vicenda, in quanto motivi dell'Incarnazione».

²⁰¹⁶ S. Khalil, *Al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «A savoir: ce à cause de quoi il nous a fait exister (et qui n'est autre que sa qualité de Donateur)». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 43.

²⁰¹⁷ Για τα σχετικά επιχειρήματα βλ. S. Keating Sandra, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: the Christian Apologies of abū Rā'īṭah*, όπ. παρ., σ. 120.

²⁰¹⁸ S. Khalil, *Al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «c'est cela même à cause de quoi il s'est uni à notre nature, pour nous achever (et qui n'est autre que l'achèvement de sa qualité de Donateur)».

²⁰¹⁹ Al-Ṣafi, *Nahj al-sabīl fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 106-107. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Questo guddi Dio si è manifestato, prima nella creazione, poi, in modo crescente, nella missione dei profeti; nell'Incarnazione, la generosità e la bontà toccano illoro culmine».

²⁰²⁰ S. Khalil, *Al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 735: «Le Créateur Très Haut est le meilleur des Donateurs». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 44.

²⁰²¹ S. Khalil, *Al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «Or, le meilleur des Donateurs est celui qui fait don de la meilleure des essences. Et la meilleure des essences, c'est l'essence du Créateur». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

θεότητά του²⁰²². Η τελευταία φράση περιγράφει με τον καλύτερο τρόπο τον λόγο της ένωσης της θείας με την ανθρώπινη φύση²⁰²³. Ο Θεός κατήλθε στη γη από αγαθότητα και γενναιοδωρία προς την ανθρωπότητα²⁰²⁴. Τίποτε δε θα μπορούσε να τον εμποδίσει να σαρκωθεί και να προσλάβει την ανθρώπινη φύση²⁰²⁵. Ο Δημιουργός δεν μπορεί να είναι αντίθετος προς τη Δημιουργία του²⁰²⁶. Υπενθυμίζει ο al-Ṣafī, ότι η Torah αναφέρει, ότι ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσή του (Γεν. 1, 26)²⁰²⁷. Τονίζει χαρακτηριστικά, ότι η ομοιότητα είναι πολύ κοντά στην ένωση²⁰²⁸. Μόνο από αδυναμία ή έλλειψη γενναιοδωρίας θα εμποδιζέτο ο Θεός να ενωθεί με την ανθρώπινη φύση, αλλά αυτές οι έννοιες είναι χαρακτηριστικές της ατέλειας, η οποία απουσιάζει από τον Θεό²⁰²⁹. Συνεπώς, για τον al-Ṣafī, η ένωση του Θεού με

²⁰²² S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*Il fallait donc nécessairement que le Créateur nous fasse don de son essence*». Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

²⁰²³ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*et cela a eu lieu par son union à nous*». Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

²⁰²⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ.παρ., σ. 55. Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*Dio s'incarna mosso dalla sua generosità e bontà, infatti bonum est diffusivum sui, per l'utilità e il bene dell'uomo, di ogni uomo*».

²⁰²⁵ W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*Niente poteva impedirgli d'incarnarsi, cioè di unirsi alla nostra natura*». Βλ. και S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*Car l'obstacle à l'union, c'est l'opposition [interne entre les deux parties à unir]*». Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁰²⁶ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*Or, le Créateur n'est pas opposé à sa créature, puisque l'opposé réduit à néant son opposé, et non pas le fait exister*». Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 45.

²⁰²⁷ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*De plus, [Dieu] a dit dans la Torah qu'il crée l'homme à sa ressemblance*». Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

²⁰²⁸ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «*...or la similitude est proche de l'union*». Βλ. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

²⁰²⁹ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 735-737: «*Si donc l'union de Dieu à nous est possible, et si cela est pour nous le summum de l'honneur, et pour lui la perfection de sa qualité de Donateur, alors, il n'y a que l'impuissance ou le manque de générosité qui peuvent l'en empêcher; et ce sont là deux attributs de l'imperfection, et il est au-dessus de cela!*». Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

την ανθρώπινη φύση ήταν απαραίτητη, αφού με αυτό τον τρόπο δηλώνεται, ότι μεταξύ Θεού και ανθρώπου δεν υπάρχει αντίθεση²⁰³⁰.

Η δεύτερη κατηγορία αιτία της θείας ενανθρωπήσεως, για τον Κόπτη θεολόγο, είναι ο ίδιος ο άνθρωπος. Αφορά στην επιθυμία και την ανάγκη του ίδιου του ανθρώπου να φθάσει στην τελειότητα²⁰³¹. Δεδομένου ότι δεν είχε επιτευχθεί η ανθρώπινη τελειότητα, αφού οι Προφήτες κατάφεραν να αλλάξουν μόνο ένα μικρό μέρος των ανθρώπων προς την τελειότητα, ο Θεός έγινε άνθρωπος, για να μπορέσει να κατευθύνει ένα μεγάλο αριθμό ανθρώπων στο αποκορύφωμα της τελειότητας της ανθρωπίνης υπάρξεως²⁰³². Τα ιερά βιβλία μαρτυρούν για την κατάσταση αυτή της τελειότητας, στην οποία έφθασαν οι χριστιανοί, μέσω της θείας ενανθρωπήσεως, αφού λάτρευσαν τον αληθινό Θεό, φθάνοντας μάλιστα στην κορύφωση αυτής της λατρείας διά του ασκητισμού²⁰³³.

Στη σκέψη του al-Ṣafī η ενανθρώπιση του Θεού δε συνδέεται ούτε με το προπατορικό αμάρτημα, ούτε με τη θέωση²⁰³⁴. Ο Κόπτης θεολόγος δε θεωρεί το προπατορικό αμάρτημα ως το κίνητρο της σαρκώσεως²⁰³⁵, ενώ ταυτόχρονα δεν εκφράζει σαφώς τη γνώμη του για τη σχέση αμαρτίας και

²⁰³⁰ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 736-737. Βλ. και W. Abullif, «L’unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «Perciò è necessario che egli si unisca a noi [...] in cui dichiara che tra Dio e l’uomo non vi è opposizione».

²⁰³¹ W. Abullif, «L’unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ. Αξίζει να σημειωθεί, ότι ο al-Ṣafī δεν υποστηρίζει, ότι η έλλειψη τελειότητας οφείλεται στην αμαρτία. Κάτι τέτοιο δε συναντάται στη σκέψη του Κόπτη θεολόγου.

²⁰³² S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σ. 737: «À savoir: Quand nous avons été incapables d’atteindre notre perfection humaine, et quand les Prophètes ont été incapables de faire parvenir un tout petit nombre aux premiers éléments de la perfection mentionnée, Dieu s’est fait homme, pour faire parvenir le plus grand nombre au summum de la perfection et de l’existence humaines». Βλ. και W. Abullif, «L’unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 46.

²⁰³³ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ.: «Et les livres sont témoins de cela, en ce qui concerne la condition des Chrétiens par rapport à la condition de ceux qui les ont précédés. Ils se sont éloignés de l’adoration d’un autre que Dieu vers l’adoration de Dieu, et d’une licence de mœurs extrême vers le summum de l’ascétisme». Βλ. και W. Abullif, «L’unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁰³⁴ W. Abullif, «L’unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «Ricapitolando questa parte sui motivi dell’Incarnazione, ripeto che al-Ṣafī non ne considera motivi (almeno non esplicitamente) né il peccato, né la divinizzazione dell’uomo».

²⁰³⁵ Στο σημείο αυτό, ο al-Ṣafī φαίνεται να διαφοροποιείται σημαντικά από τον συμπατριώτη του Sāwīrus ibn al-Muqaffa‘, ο οποίος συνδέει το προπατορικό αμάρτημα με την ενσάρκωση και τη λύτρωση. Βλ. Ibn al-Muqaffa‘, *Al-durr al-thamīn fī idāh al-dīn*, Tahqīd Madāris al-Tarbiyah al-Kanasiyyah, Shubrā, al-Qāhirah: 1971, σσ. 36-80.

σαρκώσεως, καθώς και το πώς αυτός αντιλαμβάνεται τη σχέση αυτή²⁰³⁶. Δεν τίθεται καν το θέμα, εάν θα σαρκωνόταν ο Θεός στην περίπτωση που δεν είχε αμαρτήσει ο Αδάμ²⁰³⁷. Επίσης, όπως προαναφέρθηκε, ο al-Ṣafī μπορεί μεν να αναφέρεται στην οδό της τελειότητας του ανθρώπου και αυτό να παραπέμπει στην έννοια της θεώσεως, αφού αυτή είναι το τέρμα της πνευματικής τελειώσεως της χριστιανικής ζωής, ωστόσο ο ίδιος δεν κάνει άμεση αναφορά στη θέωση. Δεν αναφέρεται ρητά στον όρο αυτό, ενώ ούτε αναφέρεται στη μετοχή του ανθρώπου στην άκτιστη θεότητα. Η άποψη του W. Abullif, ότι δεν αποκλείεται να γνώριζε ο al-Ṣafī την έννοια της θεώσεως, αφού αυτή ήταν προσφιλής στους Πατέρες της Αλεξανδρινής Εκκλησίας και ιδιαίτερα στον Μέγα Αθανάσιο, αλλά και στην κοπτική λειτουργική παράδοση²⁰³⁸, δε φαίνεται να ευσταθεί, για τρεις λόγους: α) Ο όρος αυτός δε συναντάται στα απολογητικά και απαντητικά του συγγράμματα, αλλά και στη γενικότερη θεολογική του παραγωγή. β) Η έννοια της θεώσεως (*tā'luh*) δε φαίνεται να απαντάται στους Κόπτες συγγραφείς των Μέσων Χρόνων αλλά και μέχρι πρόσφατα. Ορθά επισημαίνει ο σύγχρονος Κόπτης θεολόγος George Habib, ότι η έννοια της θεώσεως απουσιάζει από το λεξιλόγιο όχι μόνο των Κοπτών εκκλησιαστικών συγγραφέων αλλά και γενικότερα των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων μέχρι τα μέσα του 20^{ού} αι.²⁰³⁹. Άλλωστε, την έννοια της θεώσεως στην κοπτική θεολογία την εισήγαγε στα μέσα του

²⁰³⁶ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 42: «*Al-Ṣafī, da parte sua, non considera il peccato originale come motivo dell'Incarnazione...*». Ανάμεσα στους Κόπτες εκκλησιαστικούς συγγραφείς των Μέσων Χρόνων, εκείνος που διατύπωσε μια αντίθετη άποψη σχετικά με τη σύνδεση προπατορικού αμαρτήματος και σαρκώσεως, ήταν ο διάσημος ιστορικός Al-Makīn Jirjis ibn al-ʿAmīd (1206-1280), ο οποίος έζησε λίγο μετά τον al-Ṣafī και υποστήριξε, ότι ο Θεός θα σαρκωνόταν ακόμη και εάν δεν είχε αμαρτήσει ο Αδάμ· υποστήριξε δηλ. το απροϋπόθετο της θείας ενανθρωπήσεως. Βλ. Ibn al-ʿAmīd, *Al-Hawy: Mukhtasir al-bayan fi tahqiq al-imān*, Tahqiq Fwad Basili, al-Qāhirah: Dār al-Nashar al-Qibṭiyyah.

²⁰³⁷ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 45: «*Perciò non si pone la domanda: se Adamo non avesse peccato, Dio si sarebbe incarnato*». Έτσι, στο ερώτημα «Γιατί ο Θεός έγινε άνθρωπος;» («*Cur Deus Homo?*»), ο Κόπτης θεολόγος φαίνεται να τάσσεται υπέρ της θεωρίας του απροϋπόθετου της σαρκώσεως του Λόγου, ενώ φαίνεται να αρνείται την αντίθετη θεωρία, εκείνη του εμπροϋπόθετου, όπως προαναφέρθηκε.

²⁰³⁸ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σσ. 45-46: «*Egli non parla neanche della divinizzazione dell'uomo. Non è da escludere però che egli abbia conosciuto quest'idea, tanto cara ai Padri della Chiesa alessandrina, specialmente ad Atanasio, e così viva nella liturgia copta. Probabilmente egli non volle farne uso, per suoi determinati motivi*».

²⁰³⁹ Βλ. G. Habib, *Al-Urthūdhuksīa wal-Hartāqa*, όπ. παρ., σσ. 15-16.

20^ο αι. ο σύγχρονος Κόπτης ιερομόναχος και κορυφαίος μυστικός θεολόγος, Matta al-Meskeen (Ματθαίος ο Πτωχός, 1919-2006)²⁰⁴⁰. γ) Η χρήση κειμένων των Πατέρων της Εκκλησίας από τον Κόπτη θεολόγο είναι από περιορισμένη έως ανύπαρκτη. Την ίδια διαπίστωση προβάλλει και ο G. Habīb επανειλημμένα στα συγγράμματά του. Υποστηρίζει δηλ. ότι οι Κόπτες εκκλησιαστικοί συγγραφείς, αλλά και γενικότερα οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς των Μέσων Χρόνων δεν είχαν καλλιεργήσει την πατερική σκέψη, αφού η ανάπτυξη της θεολογίας τους ήταν κυρίως απολογητική, με χρησιμοποίηση ανάλογων φιλοσοφικών επιχειρημάτων.

iv) Η ένωση των δύο φύσεων στον Χριστό

Για να εκφράσει ο al-Şafī την ένωση των δύο φύσεων στον Χριστό, χρησιμοποιεί τρεις όρους: Χριστός (*al-Masīh*), Υπόσταση (*uḡnūm*), πρόσωπο (*shaksh*)²⁰⁴¹. Ο όρος Χριστός για τον Κόπτη θεολόγο είναι το πρόσωπο στο οποίο πραγματοποιήθηκε η ένωση της θείας με την ανθρώπινη φύση²⁰⁴², ή η ένωση του Θεού με τον άνθρωπο²⁰⁴³. Εκείνο όμως που έχει πολύ μεγάλη σημασία στη Χριστολογία του al-Şafī είναι ο τρόπος με τον οποίο προσπαθεί να αντικρούσει τα ισλαμικά επιχειρήματα σχετικά με τον Χριστό προ της σαρκώσεως. Έχοντας υπόψη το ερώτημα των μουσουλμάνων σχετικά με το τι ήταν ο Χριστός πριν τη σάρκωση, ο al-Şafī

²⁰⁴⁰ Βλ. Matta al-Meskeen, *Hayāt al-salā al-Urthūdhukṣiā*, Maṭb'ait Dayr el-qiddīs Anba Makar, Wādī l-Naṭrūn, 2014, σσ. 191-206. Ο Ματθαίος ο Πτωχός (Matta al-Meskeen) γεννήθηκε το 1919 στην πόλη Banha, η οποία ευρίσκεται λίγο έξω από το Κάιρο. Σπούδασε στη Φαρμακευτική Σχολή του Καΐρου και εν συνεχεία, το 1948, έγινε μοναχός στη μονή του Αββά Σαμουήλ, στην Ανω Αίγυπτο. Ασκήτευσε σε διάφορα μοναστικά κέντρα της Αιγύπτου, καταλήγοντας τελικά στη μονή του αγίου Μακαρίου, της οποίας, στη συνέχεια, διετέλεσε ηγούμενος. Τέλος, κοιμήθηκε στο Κάιρο τον Ιούνιο του 2006. Υπήρξε, μάλλον, ο πολυγραφότερος Κόπτης συγγραφέας από το σχίσμα των Εκκλησιών (συγκεκριμένα, από τη Σύνοδο της Χαλκηδόνος, 451 μ.Χ.) και μετά. Για περισσότερες πληροφορίες για την εν λόγω προσωπικότητα και τη δράση της, βλ. Δ. Αθανασίου, «Οί μεταρρυθμιστές της κοπτικής θεολογίας του 20ού αιώνα», *Σύναξη* 136 (2015), σσ. 58-63.

²⁰⁴¹ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 53: «Per esprimere la realtà personale del divino Maestro, al-Şafī utilizza tre termini: Cristo, ipostasi e persona».

²⁰⁴² Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 57. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Il termine "Cristo" (*al-Masih*) è il punto di convergenza tra divinità e umanità».

²⁰⁴³ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fī takhjiḷ muḡarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 31. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...di qui la definizione (*hadd*) di Cristo è "Dio unito all'uomo"».

εκφράζει μια άποψη, η οποία συναντάται δύο φορές στα απολογητικά του συγγράμματα. Γράφει χαρακτηριστικά: «Πριν την ένωση δεν υπήρχε ο Χριστός»²⁰⁴⁴.

Για τον Κόπτη θεολόγο πριν από την ενανθρώπιση ο Λόγος, το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, δεν ονομαζόταν Χριστός²⁰⁴⁵. Με την ενανθρώπιση υπάρχει πλέον ο Χριστός, ο οποίος είναι μια πραγματικότητα, στην οποία ενώθηκαν η θεία με την ανθρώπινη φύση. Πριν από την ενανθρώπιση υπήρχε μόνο η θεότητα²⁰⁴⁶. Ο Χριστός είναι ο Μεσσίας, δηλ. ο χρισμένος (*mamsūh*), ακριβώς λόγω της ενώσεως της θεότητας με την ανθρωπότητα²⁰⁴⁷. Κατ' επέκταση, δε χρειάστηκε να χρισθεί με άγιο έλαιο, όπως οι Προφήτες, οι Βασιλείς και οι Ιερείς της Παλαιάς Διαθήκης²⁰⁴⁸.

Αναιρώντας επίσης τον ισχυρισμό του al-Ṭabaṭī, ότι ο Χριστός έχει πέντε υποστάσεις και ότι η μήτρα της Παναγίας και η ανθρώπινη φύση του Χριστού θα περιείχαν τη θεότητα²⁰⁴⁹, ο Κόπτης θεολόγος υπογραμμίζει με έμφαση, ότι ο Χριστός είναι μία υπόσταση ή ένα πρόσωπο, στο οποίο ενυπάρχουν δύο φύσεις, η θεία και η ανθρώπινη²⁰⁵⁰. Για τον al-Ṣafī, λοιπόν, ο Χριστός είναι μία υπόσταση ή ένα πρόσωπο που περιέχει και τη θεία και την ανθρώπινη φύση. Ουδέποτε οι Ορθόδοξοι χριστιανοί, στους οποίους ανήκει και ο ίδιος (προφανώς εδώ αναφέρεται στους Κόπτες, οι οποίοι διεκδικούν τον τίτλο του Ορθόδοξου, αφού αποκαλούνται Κοπτο-Ορθόδοξοι), έχουν ισχυρισθεί, ότι εισήλθε η θεότητα στη μήτρα της

²⁰⁴⁴ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 5:

"قبل الاتحاد لم يكن المسيح"

(= «Al-Ṣafī afferma, per due volte, "Prima dell'unione Cristo non esisteva"»). Βλ. W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

²⁰⁴⁵ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Perciò prima dell'Incarnazione, il Verbo non si chiamava "Cristo"».

²⁰⁴⁶ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...cioè prima dell'Incarnazione esisteva solo la divinità».

²⁰⁴⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 61. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Cristo è Messia, cioè unto (*mamsūh*), proprio per il fatto dell'unione della divinità con l'umanità».

²⁰⁴⁸ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Egli non fu unto con olio sacro, come i profeti, i re e i sacerdoti veterotestamentari».

²⁰⁴⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 81. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

²⁰⁵⁰ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 5. W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Un solo Cristo equivale a una sola persona o una sola ipostasi. Questa ipostasi, secondo al-Ṣafī, è costituita dalla divinità e dall'umanità».

Παναγίας²⁰⁵¹. Ο Κόπτης θεολόγος παρατηρεί, ότι, όπως οι φιλόσοφοι της εποχής του, ισχυρίζονται, ότι κατά τη σύλληψη ενός ανθρώπου, στη μήτρα του –που τον συλλαμβάνει στη μήτρα της– δεν εισέρχεται η ψυχή του εμβρύου, κατά ανάλογο τρόπο συμβαίνει και με την περίπτωση της συλλήψεως του Χριστού στη μήτρα της Παναγίας²⁰⁵². Επειδή η θεότητα είναι απλή και όχι σύνθετη, όπως η ανθρώπινη φύση που αποτελείται από ψυχή και σώμα, ο al-Ṣafī δεν μπορεί να διανοηθεί να εισέρχεται η θεότητα του Χριστού μέσα στη μήτρα της Παναγίας²⁰⁵³. Για να εισέλθει κάτι μέσα σε ένα ανθρώπινο σώμα, οφείλει να διαθέτει όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που περιέχει το σώμα: ύψος, πλάτος κλπ.²⁰⁵⁴ Η θεότητα αυτή έρχεται σε μια απλή επαφή με την Παναγία, προκειμένου να συλληφθεί και να ενωθεί με την ανθρώπινη φύση του Χριστού, ποτέ όμως δεν εισέρχεται μέσα σε αυτήν²⁰⁵⁵. Η διατύπωση αυτή του al-Ṣafī είναι προβληματική και ταυτόχρονα δείχνει, ότι ο ίδιος ερωτοτροπεί με τη νεστοριανική Χριστολογία, αφού κάνει λόγο για απλή επαφή μεταξύ της θεότητας με την ανθρώπινη φύση της Παναγίας. Παρόλα αυτά, είναι το μόνο σημείο της Χριστολογίας του, στο οποίο παρατηρείται κάτι τέτοιο. Ενδεχομένως να διατύπωσε τα παραπάνω με απώτερο σκοπό να συγκροτήσει ένα πιο ισχυρό επιχείρημα έναντι των μουσουλμάνων, χωρίς να έχει επίγνωση τους κινδύνους που εγκυμονεί μια τέτοια χριστολογική διατύπωση. Επιπλέον, ο ίδιος επαναλαμβάνει συνεχώς στα απολογητικά του έργα την ενότητα του προσώπου και του «εγώ» του Χριστού²⁰⁵⁶.

Είναι προφανές, ότι ο Κόπτης θεολόγος, αναμφισβήτητα υποστηρίζει επανειλημμένα τη διάκριση των δύο φύσεων στον Χριστό και ταυτόχρονα, ότι αυτές οι δύο φύσεις δε συγχέονται, αφού ούτε η θεία μεταβάλλεται σε ανθρώπινη, ούτε το αντίστροφο²⁰⁵⁷. Ο al-Ṣafī απορρίπτει την κατηγορία

²⁰⁵¹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁰⁵² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁰⁵³ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 81-82.

²⁰⁵⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁰⁵⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁰⁵⁶ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 54: «Però egli ribadisce, con chiarezza, l'unità della persona di Cristo, unità che si manifesta anche nell'unicità del suo "io". Quando Cristo parla, può alludere alla sua umanità e può alludere alla sua divinità; Pio" che rappresenta sia l'una che l'altra è uno solo"».

²⁰⁵⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 42. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Ribadita l'unità di persona in Cristo, il teologo e apologeta copto ribadisce, con non minor forza, la distinzione tra divinità e umanità. La divinità non si tramuta o si trasforma in umanità, né l'umanità in divinità».

των μουσουλμάνων κατά των Ιακωβιτών, ότι, σε γενικές γραμμές, οι δύο φύσεις μεταβάλλονται κατά την ένωση²⁰⁵⁸. Η κάθε φύση διατηρεί τις ιδιότητές της και παραμένει διακριτή ως έχει²⁰⁵⁹. Εξάλλου, για τον Κόπτη θεολόγο, η διάκριση μεταξύ θεότητας και ανθρωπότητας δεν αποκλείει παράλληλα την ένωση μεταξύ τους, όπως η διάκριση ανάμεσα στο σώμα και τη ψυχή του ανθρώπου δεν αποκλείει τη συνύπαρξή τους²⁰⁶⁰. Αυτό το τελευταίο θα αποτελέσει, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, ισχυρό επιχείρημα προς τους μουσουλμάνους, προκειμένου ο al-Ṣafī να τους καταστήσει κατανοητό –όσο αυτό είναι εφικτό– το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως.

Ο al-Ṣafī παρουσιάζει εναλλαγές στη χριστολογική του ορολογία. Παρότι γόνος της αλεξανδρινής παράδοσης ως Κόπτης εκκλησιαστικός συγγραφέας ακολουθεί άλλοτε τη χαλκηδόνια και άλλοτε την αντιχαλκηδόνια ορολογία²⁰⁶¹. Ενώ φαίνεται να τείνει προς τη χαλκηδόνια

²⁰⁵⁸ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*Il nostro autore respinge l'accusa rivolta dai Musulmani ai Giacobiti e ai Cristiani in genere, che le due nature siano trasformate nell'unione*».

²⁰⁵⁹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 4, 6, 22, 60. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*Egli afferma che ogni natura conserva le sue proprietà e rimane distinta dall'altra*».

²⁰⁶⁰ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 6, 7, 24. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*La distinzione tra divinità e umanità non esclude però l'unione tra loro, come la distinzione tra il corpo e l'anima non esclude la loro unione nell'uomo*».

²⁰⁶¹ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*Al-Ṣafī non utilizza letteralmente la formula calcedonese "uno i n due nature", né quella opposta, monofisita "uno i n una sola natura; uno d a due nature, ma non i n due nature". Ma le due tendenze sono presenti nei suoi scritti anche se egli preferisce la prima*». Με αφορμή τη διαπίστωση αυτή, αξίζει να επισημανθεί, ότι η Κοπτική Εκκλησία, όπως προαναφέρθηκε, ανήκει στις λεγόμενες Αντιχαλκηδόνιες Εκκλησίες. Οι Εκκλησίες αυτές απορρίπτουν την Δ' Οικουμενική Σύνοδο, όπως και τις επόμενες. Έτσι, η χριστιανική αυτή κοινότητα διατήρησε την αντιχαλκηδόνια φρασεολογία και ορολογία. Σε αδρές γραμμές, οι αντιχαλκηδόνιοι κάνουν λόγο για την ύπαρξη μίας φύσεως μετά την ένωση. Ειδικότερα, δέχονται, ότι ο Χριστός είχε δύο φύσεις ενωμένες σε μία, ενιαία φύση. Έτσι, η κοπτική παράδοση προτιμά να κάνει λόγο για μία φύση και μία θέληση στον Χριστό μετά την ένωση. Η διαπίστωση αυτή επιβεβαιώνεται, μέσα από τα κείμενα των Κοπτών εκκλησιαστικών συγγραφέων. Επί παραδείγματι, τον 10^ο αι. ο Sāwīrus ibn al-Muqaffa' υποστηρίζει ρητά την ύπαρξη μίας μόνο φύσεως και θελήσεως στον Χριστό (βλ. Severe, *Réfutation de Sa'īd Ibn Batriq* (Po, 3), Paris, 1909, c. 3-4, σσ. 161-221· Severe, *Histoire des conciles, second livre* (Po, 6), μτφρ. και επιμ. L. Lerou, Paris, 1911, σσ. 88-91). Ίδια γραμμή φαίνεται να ακολουθεί ο μεταγενέστερός του, επίσκοπος Mīkhā'īl της περιοχής Dimyāt (1130/40-1208), ο οποίος σε ένα από τα γραπτά του αφιερώνει το πρώτο κεφάλαιο για να αποδείξει, ότι ο Χριστός διαθέτει μόνο μία φύση και θέληση· βλ. A. Ibn Kabar, *Miṣbāḥ al-zulma wa-īdāḥ al-khidma*, (1), όπ. παρ., σσ. 307-308. Ανάλογη θέση έχει και ο Buṭrus Sawīrus al-Jamīl, επίσκοπος της περιοχής Mālig, ο οποίος, κατά τον Abū l-Barakāt, στην περίφημη

ορολογία, αφού κάνει λόγο για την ύπαρξη όχι μόνο μίας φύσεως στο πρόσωπο του Χριστού²⁰⁶², ταυτόχρονα, στο σημείο που πραγματεύεται θεολογικά τη χριστολογική διδασκαλία των Ιακωβιτών, φαίνεται να τάσσεται υπέρ της αντιχαλκηδόνιας ορολογίας, αφού υποστηρίζει, ότι το Ευαγγέλιο, οι Επιστολές και το Σύμβολο της Πίστεως αναφέρονται σε μία ενιαία φύση στον Χριστό²⁰⁶³. Έτσι παρατηρείται μια σύγχυση στη

εγκυκλοπαίδειά του, συνέγραψε ένα αντιορρητικό έργο με τίτλο *Η αίρεση των Ομολογιών*, στο οποίο στρέφεται μεταξύ άλλων και κατά των Ορθοδόξων, αναιρώντας τον δυοφυσιτισμό, τον δυοθελητισμό και τις δύο ενέργειες στον Χριστό· βλ. Abū I-Barakāt, *Miṣbāh al-zulma wa-īdāh al-khidma*, (1), όπ. παρ., σ. 309. Ίδια άποψη συναντάται στον πατριάρχη Kyrillos Γ' Ibn Laqlaq, ο οποίος, εάν και έχει υποστηριχθεί, ότι έτεινε προς τη χαλκηδόνια ορολογία, παρ' όλα αυτά, σε μια επιστολή του προς τη Συριακή Εκκλησία, διατυπώνει ξεκάθαρα τον Μονοθελητισμό και τον Μονοφυσιτισμό (τουλάχιστον από πλευράς ορολογίας) της Κοπτικής Εκκλησίας· βλ. K. Salih, *Silsilat tārikh al-bābāwāt baṭārikat al-kursi l-Iskandarī*, (1), όπ. παρ., σ. 105. Όμοια υποστηρίζει και ο Abū I-Barakāt, ο οποίος αναφέρεται στη μία φύση και τη μία θέληση του Χριστού· βλ. Abū I-Barakāt, *Miṣbāh al-zulma wa-īdāh al-khidma*, (1), όπ. παρ., σ. 16. Κατά τον 14^ο αιώνα, ο σπουδαίος λόγιος Yuḥannā ibn Abī Zakariyyā, Ibn Sibā' (14^{ος} αι.), στο περίφημο έργο του *Ο πολύτιμος μαργαρίτης στις επιστήμες της Εκκλησίας*, δέχεται και αυτός μία φύση και μία θέληση στον Χριστό· βλ. Ibn Sibā', *Al-jawhara l-naḥisa fi 'ulūm al-kanīsa*, Tahqiq Mikha'il Maksī Iskandar, Maktabat al-Mahāba, 2001, σ. 68. Αρκετά αργότερα, στον 20^ο πλέον αιώνα, μια άλλη σπουδαία προσωπικότητα της Κοπτικής Εκκλησίας, ο ηγούμενος Mikha'il Mīna (1883-1956), στο δογματικό του έργο *Η επιστήμη της θεολογίας σύμφωνα με την πεποίθηση της Κοπτικής Ορθόδοξης Εκκλησίας*, υποστηρίζει ευθαρσώς μία φύση και μία θέληση στον Χριστό· βλ. M. Mīna, *'Ilm al-lahūt bi-hāṣab mu'ataqid al-kanīsa al-Qibṭiyah al-Urthūdhuksīyya*, (1), όπ. παρ., σσ. 324-351. Από τους συγχρόνους εκκλησιαστικούς συγγραφείς, ίδια άποψη έχει και ένας λόγιος επίσκοπος, ο Wahīb 'Ata Allāh (1919-2001)· βλ. Wahīb 'Ata Allāh, *T'alīm kanīsāt al-Iskandarayyah fimā yakhtaṣṣ bi-ṭabī'at al-Sayyid al-Masīh, al-Qāhirah*, 1961, σ. 230. Τέλος, ο πατριάρχης Shenuda Γ' τονίζει την ύπαρξη μίας φύσεως, μίας θελήσεως και μίας ενεργείας στον Χριστό, στο έργο του με τίτλο: *Η φύση του Χριστού*· βλ. Shenuda, *Tabī'at al-Masīh*, al-Qāhirah, 1995. Παρ' όλα αυτά, αξίζει να αναφερθεί, ότι δεν αποκλείεται οι εν λόγω συγγραφείς να διατυπώνουν τη διδασκαλία προσανατολισμένοι στην ορολογία και όχι στην ουσία του δόγματος. Δηλ. μπορεί το φρόνημα της διδασκαλίας τους να είναι Ορθόδοξο και να έχουν απλώς διαφορετική ορολογία. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, το εν λόγω θέμα χρειάζεται περισσότερη ανάλυση και έρευνα, κάτι βέβαια που δεν μπορεί να γίνει εδώ, διότι εκφεύγει των ορίων του θέματος της παρούσας εργασίας.

²⁰⁶² Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhji'l muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 7. Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σσ. 54-55: «Infatti egli afferma in un testo che Cristo, per un verso, è uno (ossia nella sua persona), e per un altro, è multiplo (ossia nelle nature). In ciò al-Ṣafī è nella linea di Calcedonia».

²⁰⁶³ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-'Assāl: Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 717-719: «Les Jacobites ont alors dit: Il est un sous tous les aspects: dans la substantialité, l'hypostasité et la volonté. Car l'Évangile et les Épîtres et le Credo l'ont en réalité mentionné avec un terme d'unicité, non de dualité. Et aussi, parce que le concept d'union des deux, c'est [précisément] qu'il deviennent tous deux un seul». Βλ. και W. Abullif, «L'unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σ. 55: «In un altro testo, egli ribadisce invece l'unità di Cristo sotto ogni aspetto, nella sostanzialità, nella ipostaticità e nella volontà. In tal caso al-Ṣafī è nella linea

χριστολογική ορολογία του al-Ṣafī.

Σχετικά με τις εναλλαγές αυτές στην ορολογία ο W. Abullif δίνει μια δική του εξήγηση που φαίνεται να έχει βάση. Επισημαίνει, ότι αυτή η ασυνέπεια του al-Ṣafī εξηγείται από το γεγονός, ότι στην πρώτη περίπτωση αντικρούει ένα μουσουλμάνο συγγραφέα, τον al-Ja'farī, ενώ στη δεύτερη περίπτωση εκθέτει αντικειμενικά την πίστη της Κοπτικής Εκκλησίας, συγκρίνοντάς την με την πίστη των άλλων χριστιανικών Ομολογιών²⁰⁶⁴.

Ο al-Ṣafī πράγματι δεν αναφέρεται ρητά στη Σύνοδο της Χαλκηδόνας (451)· πολύ περισσότερο, δεν την επικρίνει ή δεν την καταδικάζει, ούτε όμως και την υπερασπίζεται²⁰⁶⁵. Το συμπέρασμά μας είναι, ότι ο Κόπτης θεολόγος ταλαντεύεται ως προς τη χριστολογική ορολογία που χρησιμοποιεί: Άλλοτε στρέφεται προς τη χαλκηδόνια ορολογία και άλλοτε προς την αντιχαλκηδόνια.

Ορθά παρατηρεί ο W. Abullif, ότι ο Κόπτης θεολόγος χρησιμοποιεί μια γλώσσα περίπλοκη²⁰⁶⁶. Εξάλλου δεν πρέπει να λησμονείται η απολογητική του τακτική, κατά την οποία σε ορισμένα σημεία κάνει λόγο για την ύπαρξη δύο υποστάσεων στον Χριστό, της θείας και της ανθρωπίνης²⁰⁶⁷. Παρότι ο al-Ṣafī όντως αποφεύγει να εισέλθει σε λεπτομέρειες σχετικά με τις δύο φύσεις του Χριστού πριν και μετά τη σάρκωση –αφού, όπως ήδη αναφέρθηκε, τα κίνητρα συγγραφής του είναι κυρίως απολογητικά–, εντούτοις, προβαίνει σε παρόμοιες αναφορές: Ο Χριστός είναι μία πραγματικότητα που αποτελείται από δύο

cirilliana-eutichiana, seguita dalla tradizione copta. Da notare però che egli evita l'espressione-chiave di questa linea, cioè: "uno nella natura"».

²⁰⁶⁴ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

²⁰⁶⁵ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σσ. 62-63: «*Al-Ṣafī non menziona mai direttamente il concilio di Calce-donia (451), né per criticarlo o condannarlo né, tanto meno, per difenderlo*».

²⁰⁶⁶ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σσ. 53-54: «*Inoltre egli utilizza un linguaggio che lascia perplessi...*». Βλ. επίσης, Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 81. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjiḷ muharrifi l-Injiḷ*, όπ. παρ., σ. 5.

²⁰⁶⁷ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*...quando asserisce che Cristo è una sola ipostasi costituita da due ipostasi, ossia ripostasi della divinità e ripostasi dell'umanità*». Για τις παραπάνω αναφορές του al-Ṣafī, βλ. Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjiḷ muharrifi l-Injiḷ*, όπ. παρ.

πραγματικότητες²⁰⁶⁸, μία υπόσταση που αποτελείται από δύο υποστάσεις²⁰⁶⁹, μία ουσία που αποτελείται από δύο ουσίες²⁰⁷⁰. Ωστόσο, μπορεί οι χριστολογικές θέσεις του al-Ṣafī να παρουσιάζουν εναλλαγές, ασυνέπειες και ασάφεια, εντούτοις, δεν υπάρχει καμία αμφιβολία, ότι στη σκέψη του Κόπτη θεολόγου διασώζεται η ενότητα του προσώπου του Χριστού, καθώς και η δυαδικότητα και η διάκριση των δύο φύσεων του που προβάλλει συνεχώς στα απολογητικά του συγγράμματα²⁰⁷¹. Τέλος, για τον Κόπτη θεολόγο, οι δύο φύσεις παραμένουν ενωμένες μεταξύ τους μετά την ένωση, ακόμη και μετά τον θάνατο του Χριστού²⁰⁷². Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο al-Ṣafī σε αυτό το σημείο εμφορείται από την κοπτική λειτουργική παράδοση, στην οποία κατά τη Θεία Λειτουργία ο ιεροψάλτης λέγει, ότι η θεότητα του Χριστού δε χωρίσθηκε ποτέ από την ανθρωπότητά του – ούτε για ένα λεπτό, ούτε εν ριπή οφθαλμού²⁰⁷³.

Ο Κόπτης θεολόγος με αφορμή την ισλαμική πρόκληση αναπτύσσει το πώς πραγματοποιήθηκε αυτή η ένωση της ανθρωπίνης φύσεως με τη θεία²⁰⁷⁴. Στην ανάλυσή του αυτή, αρνείται να χρησιμοποιήσει συγκεκριμένους όρους για να περιγράψει αυτή την ένωση, όπως *ανάμειξη* (*imtizāj*), *επαφή* (*mumāssah*), *προσχώρηση* (*iitīsāq*), *σύνθεση* (*tarkīb*), ή *εγκατοίκηση* (*ḥulūl*)²⁰⁷⁵. Στο απαντητικό του έργο κατά του al-Rāzī,

²⁰⁶⁸ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 56: «...Cristo è una realtà costituita da due realtà...».

²⁰⁶⁹ S. Khalil, *Al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl: Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 719: «...une hypostase unique [provenant] de deux hypostases...». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...un'ipostasi costituita da due ipostasi...».

²⁰⁷⁰ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl: Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «...C'est une substance unique [provenant] de deux substances...». Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...una sostanza costituita da due sostanze».

²⁰⁷¹ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «A prescindere però dalla terminologia, il pensiero di al-Ṣafī non lascia dubbi: egli salva l'unità di persona, la dualità delle nature e la loro distinzione».

²⁰⁷² W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 57: «L'unione tra queste due realtà ha inizio nell'Incarnazione, cioè l'uomo e la sua natura umana non esistono separatamente dal Verbo e dalla sua divinità. Se l'unione ha inizio, essa non ha, però, fine e non si è mai interrotta, neppure nella morte, quando la divinità non si è separata dall'umanità».

²⁰⁷³ Βλ. *Khūlāgī al-Kanīsa al-Iskandariyyah*, Roma, 1971, σ. 409.

²⁰⁷⁴ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 55: «Ma in che modo avviene l'unione tra la natura umana e quella divina?».

²⁰⁷⁵ W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Al-Ṣafī dice come l'unione non sia, piuttosto che come essa sia. Non è un'unione (come abbiamo visto) in cui il divino si tramuta o si trasforma (*yastahāl*) in umano o viceversa. Non è

σημειώνει, ότι απορρίπτει την έννοια της *εγκατοικήσεως* του Θεού στον άνθρωπο, την οποία χρησιμοποιεί συνεχώς ο μουσουλμάνος φιλόσοφος και τονίζει, ότι οι χριστιανοί προτιμούν τον όρο *ένωση* για να περιγράψουν τη θεία ενανθρώπηση και όχι τον όρο *εγκατοίκηση*²⁰⁷⁶. Αυτό το επισημαίνει ο Κόπτης θεολόγος γνωρίζοντας, ότι ο όρος αυτός δεν ανήκει στο λεξιλόγιο της Κοπτικής Εκκλησίας, αφού είναι ένας όρος, τον οποίο χρησιμοποίησαν οι Νεστοριανοί για να δηλώσουν το μυστήριο της θείας ενανθρωπήσεως. Αξίζει να σημειωθεί, ότι ο al-Ṣafī δεν εκμεταλλεύεται τον εν λόγω όρο για να εξηγήσει το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως – παρότι ο όρος αυτός ήταν πιο κατανοητός, όπως φάνηκε προηγουμένως, στους μουσουλμάνους–, αλλά προτιμά να είναι πιστός στη δική του ορολογία και παράδοση ως Κόπτης αντιχαλκηδόνιος. Ταυτόχρονα, δε δέχεται, ότι από την ένωση αυτή προέκυψε κάτι τρίτο²⁰⁷⁷.

Δεν επιλέγει να χρησιμοποιήσει και έναν ακόμη όρο για να περιγράψει τη σάρκωση του Θεού, τον όρο *φανέρωση* ή *εμφάνιση* (*zuhūr*), ο οποίος είναι πιο κοντά στον αντίστοιχο ισλαμικό όρο του Κορανίου (*tajallī* ή *zuhūr*) {Κοράνιο 7:143, 92:2, 98:33, 48 κ.α.}. Ο Θεόδωρος Αβουκαράς, ο οποίος είναι πιο εξοικειωμένος με την ισλαμική ορολογία –αφού άλλωστε απευθύνεται άμεσα στους μουσουλμάνους, με τους οποίους διαλέγεται–, εκτός των άλλων, χρησιμοποιεί αυτό τον όρο, δηλ. της *φανερώσεως* (*zuhūr*), προκειμένου να εξηγήσει το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως²⁰⁷⁸. Οι λόγοι που δεν επιλέγει να χρησιμοποιήσει ο Κόπτης θεολόγος τον συγκεκριμένο όρο, ενδεχομένως να οφείλονται στα ακόλουθα: α) Ίσως δεν είναι αρκούντως εξοικειωμένος με την ισλαμική ορολογία, όπως είναι λ.χ. ο Αβουκαράς. β) Ο όρος αυτός δεν ανήκει στο δικό του θεολογικό λεξιλόγιο, δηλ. το χριστιανικό. Επομένως, προτιμά να παραμείνει πιστός

un'unione di mescolanza (imtizàg), né di contatto (mumàssah), né di adesione (iitisàq), né di composizione (tarkīb). Unioni del genere possono esistere solo tra i corpi; Cristo è costituito sì da un corpo umano, ma è unito a Dio incorporeo. L'unione non è neppure a guisa di inabitazione (hulùl); al massimo si può tollerare l'impiego di questo termine, cercando d'interpretarlo correttamente, però è meglio evitarlo».

²⁰⁷⁶ Al-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ., σ. 146.

²⁰⁷⁷ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarriḥi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 22. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σσ. 55-56: «Infine nell'unione non abbiamo una nuova o una terza persona o un tertium quid risultante».

²⁰⁷⁸ Abū Qurrah, *Abū Qurrah wal-Ma'mūn: al-Mujādalāh* όπ. παρ., σσ. 219-221. Βλ. και N. Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, όπ. παρ., σ. 371: «For God (may he be praised) wanted to test the creatures and make what he is known to them. So he disclosed to them part of his power by sending his Word and Spirit to the pure Virgin Mary, who bore the light of God, who is from God, and he [the light] appeared to people incarnated».

στη δική του θεολογική παράδοση, ειδικά, όταν πρόκειται να αναπτύξει ένα τόσο λεπτό θεολογικό ζήτημα, όπως είναι η θεία ενανθρώπηση. γ) Όπως ήδη φάνηκε ανωτέρω, ο al-Ṣafī δεν έχει απώτερο σκοπό να πείσει τους μουσουλμάνους, αλλά κατά κύριο λόγο να ενισχύσει την πίστη των χριστιανών²⁰⁷⁹. Κατά συνέπεια δε θα είχε κανένα νόημα για τον ίδιο, εάν επέλεγε να εξηγήσει το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως με βάση τον συγκεκριμένο ισλαμικό όρο.

Για τον al-Ṣafī, η ένωση θείας και ανθρωπίνης φύσεως στον Χριστό δεν έχει προηγούμενο στην παγκόσμια ιστορία και συνεπώς είναι μοναδική²⁰⁸⁰. Στην εμπειρική πραγματικότητα συναντώνται ορισμένες εικόνες και παραστάσεις, οι οποίες θα μπορούσαν κατά κάποιον τρόπο να προσεγγίσουν το μυστήριο της ενώσεως. Θέλοντας να καταστήσει σαφές στους μουσουλμάνους το μυστήριο της θείας ενανθρωπήσεως, ο Κόπτης θεολόγος χρησιμοποιεί παραδείγματα από το φυσικό περιβάλλον και γενικά από την εμπειρική πραγματικότητα. Γι' αυτόν κάθε παράδειγμα, φυσικό ή επινοημένο, βοηθά τον άνθρωπο να κατανοήσει καλύτερα το μυστήριο της ενανθρωπήσεως²⁰⁸¹, λαμβάνοντας βέβαια υπόψη ταυτόχρονα τους περιορισμούς κάθε ανάλογης παραστάσεως²⁰⁸². Μεταξύ αυτών των παραστάσεων που ξεχωρίζουν είναι η εικόνα της ενώσεως του σώματος και της ψυχής στον άνθρωπο²⁰⁸³. Για τον al-Ṣafī, η ένωση του Θεού με τον άνθρωπο στον Χριστό είναι ανάλογη με την ένωση ψυχής και σώματος στον άνθρωπο²⁰⁸⁴. Μία ακόμη παραστατική εικόνα από το

²⁰⁷⁹ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 187.

²⁰⁸⁰ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 19. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σ. 56: «L'unione tra la divinità e l'umanità nel Cristo non ha nessun precedente nella storia e nell'esperienza umana, è un'unione originale e unica (ittihād ibdā'ī)».

²⁰⁸¹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 13. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «Per l'autore, qualunque raffigurazione, naturale o artificiale, che ci aiuti a comprendere meglio il mistero è ammissibile...».

²⁰⁸² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «...tenendo però conto dei limiti di ogni raffigurazione».

²⁰⁸³ Για το θέμα αυτό που αναπτύσσει ο Κόπτης θεολόγος, βλ. Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Mu'taman, *Majmū' uṣūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ., σ. 146· S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 714-715· W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «Tra queste primeggia l'immagine dell'unione del corpo e dell'anima nell'uomo».

²⁰⁸⁴ Βλ. Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Mu'taman, *Majmū' uṣūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), όπ. παρ.· S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-'Assāl: Brefs chapitres dur la*

φυσικό περιβάλλον που χρησιμοποιεί είναι ο πυρακτωμένος σίδηρος²⁰⁸⁵, κλασικό παράδειγμα αρκετών χριστιανών συγγραφέων προγενεστέρων του al-Ṣafī. Πρόκειται για το παράδειγμα που σχετίζεται με την ένωση του σιδήρου με τη φωτιά. Ο μεγάλος Κόπτης λόγιος του 13^{ου} αι., Abū l-Barakāt, στη θεολογική του εγκυκλοπαίδεια *Λυχνία Σκότους*, στην ενότητα, στην οποία καταγράφει τις απόψεις των χριστιανών θεολόγων σχετικά με το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως υποστηρίζει, ότι οι χριστιανοί θεολόγοι επιχειρούν να παραστήσουν το εν λόγω δόγμα χρησιμοποιώντας το παράδειγμα της ενώσεως της φωτιάς με το σίδηρο, κατά το οποίο, παρά την ένωσή τους, τόσο ο σίδηρος όσο και η φωτιά διατηρούν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους²⁰⁸⁶. Ο Abū l-Barakāt υποστηρίζει, ότι το παράδειγμα αυτό μαζί με το ανάλογο παράδειγμα της ψυχής και του σώματος ήταν τα πλέον δημοφιλή στους χριστιανούς θεολόγους²⁰⁸⁷.

ν) Οι διαφορές των τριών χριστιανικών Ομολογιών γύρω από το Χριστολογικό δόγμα

Ένα από τα ισχυρά επιχειρήματα των μουσουλμάνων κατά των χριστιανών αποτελούσαν οι δογματικές διαφορές των χριστιανών ως προς το πρόσωπο του Χριστού. Όπως ήδη εδείχθη προηγουμένως ο al-Nāshī' και ο al-Ja'faī ασκούσαν κριτική σε τρεις χριστιανικές Ομολογίες (Ορθοδόξους, Ιακωβίτες, Νεστοριανούς) για τις χριστολογικές διαφορές που έχουν και για τη δογματική τους ταυτότητα.

Με αφορμή την εν λόγω ισλαμική πρόκληση ο Κόπτης θεολόγος αναπτύσσει μια εύλογη επιχειρηματολογία σχετικά με τις δογματικές αυτές διαφορές των τριών χριστιανικών ομάδων.

Ο al-Ṣafī παρουσιάζει τις χριστολογικές θέσεις και των τριών μεγάλων χριστιανικών Ομολογιών (Ιακωβιτών, Ορθοδόξων και Νεστοριανών). Επισημαίνει, ότι οι διαφορές αυτές ανάμεσα στις τρεις χριστιανικές ομάδες δεν είναι διαφορές θεμελιακές, αλλά, όπως χαρακτηριστικά

Trinité et l'Incarnation, όπ. παρ.· W. Abullif, «L'unione ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Si può al massimo trovare delle immagini che potrebbero approssimare, in qualche modo, il mistero di tale unione. Tra queste primeggia l'immagine dell'unione del corpo e dell'anima nell'uomo».

²⁰⁸⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 13.

²⁰⁸⁶ Βλ. Abū l-Barakāt, *Miṣbāḥ al-zulma wa-īdāḥ al-khidma*, (1), όπ. παρ., σ. 15.

²⁰⁸⁷ Abū l-Barakāt, *Miṣbāḥ al-zulma wa-īdāḥ al-khidma*, (1), όπ. παρ.

αναφέρει, λεκτικές, φιλοσοφικές²⁰⁸⁸. Σημειώνει, χαρακτηριστικά: «Είναι γνωστό, ότι οι χριστιανοί συμφωνούν σε όλα όσα περιέχονται στα Ευαγγέλια, στις Επιστολές, στο Σύμβολο της Πίστεως και στο γεγονός, ότι ο Χριστός είναι ο ενανθρωπήσας Θεός, καθώς και στην περιγραφή του με θεία και με ανθρώπινα χαρακτηριστικά [...], όμως από εκεί και πέρα διαφωνούν σε φιλοσοφικές έννοιες»²⁰⁸⁹.

Για τον Κόπτη θεολόγο, οι χριστολογικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στις τρεις μεγάλες Ομολογίες, αφορούν απλώς λεκτικά ζητήματα, δηλ. έχουν να κάνουν με την ορολογία και όχι με την ουσία του δόγματος αυτή καθεαυτή. Όπως ορθά παρατηρούν ο S. Khalil²⁰⁹⁰ και ο W. Abullif²⁰⁹¹, ο al-Şafi δεν αποκαλεί αιρέσεις αυτές τις ομάδες, ούτε τις κατηγορεί αποδίδοντάς τους αυτό τον χαρακτηρισμό, παρά το γεγονός, ότι δέχεται την ορολογία της δικής του Ομολογίας, των Ιακωβιτών, την οποία συµμερίζονται οι Κόπτες. Βασική αρχή για τον Κόπτη θεολόγο δεν είναι οι διαφορές των χριστιανικών ομάδων μεταξύ τους, αλλά η συμφωνία τους, αυτό δηλ. που τις ενώνει και όχι αυτό που τις χωρίζει²⁰⁹².

Ο al-Şafi προβαίνει σε μια σύντομη παρουσίαση της Χριστολογίας των τριών χριστιανικών ομάδων. Αρχίζει με τους Ιακωβίτες, οι οποίοι, για τον

²⁰⁸⁸ S. Khalil, *Al-Şafi Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σ. 717: «Après cela, ils sont en désaccord sur quelques termes philosophiques». W. Abullif, «L’unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σσ. 58-59.

²⁰⁸⁹ S. Khalil, *Al-Şafi Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σ. 716: "اعلم إن النصارى متفقون على كل ما تضمنه الانجيل، والرسائل، ووالامانة الجامعة، وعلى إن المسيح إله متانس، وعلى وصفة بالالهية والانسانية [...] واختلفوا بعد تلك في الفاظ فلسفية"

(= «Sache que les Chrétiens sont d’accord sur tout ce qui est contenu dans l’Évangile et les Épîtres et le Credo universel; et sur le fait que le Christ est un Dieu devenu homme; et sur le fait de le qualifier de la divinité et de l’humanité avec leurs qualifications, comme cela est rapporté par l’Évangile et les Épîtres et le Credo; [...] comme cela est contenu dans le Credo. Après cela, ils sont en désaccord sur quelques termes philosophiques»). βλ. S. Khalil, *Al-Şafi Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σ. 717. Τα ίδια περίπου αναφέρει ο Κόπτης θεολόγος, με διαφορετική διατύπωση όμως και στο απαντητικό του έργο *Οι αλήθειες ως απάντηση στις συμβουλές*, αλλά εκ παραδρομής δε σώζονται στο έργο που εξέδωσε ο Κόπτης λόγιος Marqus Jirjis. Συγκεκριμένα, σώζονται μόνο στο Χειρόγραφο MS Vatican, βλ. BAV, Arabic 33, σσ. 85 και 128.

²⁰⁹⁰ Βλ. S. Khalil, «Maqāla fi l-ittihād li-l-Şafi ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 2.

²⁰⁹¹ Συγκεκριμένα, ο W. Abullif σημειώνει: «Come parte integrante del pensiero di al-Şafi vediamo ora quale sia il suo giudizio sulle tre confessioni cristiane, in merito all’unionne del Cristo. Il teologo copto è sinceramente convinto che le tre confessioni, dei Giacobiti, dei Melchiti e dei Nestoriani, hanno la medesima fede in Cristo, uno nella persona e molteplice nelle nature. Egli afferma più di una volta questa sua convinzione e specifica che la differenza risiede solo nel linguaggio, che esprime il dogma. Perciò egli non marca di eresia nessuna confessione». Βλ. W. Abullif, «L’unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁰⁹² W. Abullif, «Mumayyizāt kristūlujjiyyat», όπ. παρ., σ. 13. Βλ. και S. Khalil, «Maqāla fi l-ittihād li-l-Şafi ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 1.

Κόπτη θεολόγο, αποδέχονται μία μόνο ουσία, μία υπόσταση και μία θέληση στον Χριστό²⁰⁹³. Ακολουθεί η ομάδα των Ορθοδόξων, οι οποίοι, δέχονται δύο ουσίες, δύο θελήσεις και μία υπόσταση²⁰⁹⁴. Τέλος, παρουσιάζει τη διδασκαλία των Νεστοριανών, οι οποίοι δέχονται δύο υποστάσεις, δύο ουσίες και μία μόνο θέληση στον Χριστό²⁰⁹⁵. Ένα σημαντικό χαρακτηριστικό της σκέψης του al-Ṣafī είναι, ότι, για να αναφερθεί στις διαφορές μεταξύ των χριστιανών σχετικά με τους όρους που χρησιμοποιούνται για τον Χριστό, δε χρησιμοποιεί τον όρο *φύση*, αλλά τον όρο *ουσία*. Προφανώς, αυτό το κάνει ο al-Ṣafī στην προσπάθειά του να βρει κοινά σημεία και όχι διαφορές μεταξύ των τριών χριστιανικών ομάδων, αφού γνωρίζει, ότι όλες οι χριστολογικές διαμάχες των χριστιανικών Ομολογιών, επικεντρώνονταν στον όρο *φύση* και όχι στον όρο *ουσία*²⁰⁹⁶. Εισάγοντας έτσι τον όρο *ουσία* για να περιγράψει το χριστολογικό δόγμα, γεφυρώνει τις χριστιανικές Ομολογίες.

Η βασική επιχειρηματολογία του al-Ṣafī στο ότι οι τρεις χριστιανικές ομάδες συμφωνούν στην ουσία της πίστεως είναι, ότι και οι τρεις

²⁰⁹³ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 717 και 719: «*Les Jacobites ont alors dit: Il est un sous tous les aspects: dans la substantialité, l’hypostaséité et la volonté. Car l’Évangile et les Épîtres et le Credo l’ont en réalité mentionné avec un terme d’unicité, non de dualité. Et aussi, parce que le concept d’union des deux, c’est [précisément] qu’il deviennent tous deux un seul. C’est pourquoi nous avons dit: C’est une substance unique [provenant] de deux substances, une hypostase unique [provenant] de deux hypostases, possédant une unique volonté et une unique action. Par hypostase, nous voulons dire la substance distincte. Et s’il n’était pas une substance unique constituée! de deux substances, qui se trouvent toutes deux en lui, il n’aurait pas été possible de qualifier chacune des deux substances avec leurs qualifications. En effet, il n’est pas possible de qualifier Dieu et l’homme comme étant tous deux “Dieu”, ou tous deux “homme”. Quant au Dieu devenu homme, il est possible de le qualifier comme étant Dieu et comme étant homme. De même que, dans nos livres, il est possible de qualifier le tout avec les qualifications de ses parties*». Βλ. και W. Abullif, «L’union ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 60.

²⁰⁹⁴ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ., σ. 721: «*Les Melkites ont dit: “Il est deux substances: Dieu et homme; il possède deux actions et deux volontés: la divine et l’humaine. Et il est une hypostase unique, à savoir l’hypostase divine, à l’exclusion de l’humaine”. Leurs Anciens ont dit: “L’union a eu lieu, au sens total, dans l’homme; or le [sens] total n’est pas une hypostase”. Leurs Modernes ont dit: “L’hypostase, c’est ce qui est subsistant en soi. Or l’humanité [du Christ] ne se trouve qu’unie à la divinité”*». Βλ. και W. Abullif, «L’union ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁰⁹⁵ S. Khalil, *Al-Ṣafī Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation*, όπ. παρ.: «*Les Nestoriens ont dit: “Il est unique dans la christéité et la filiation, la science et la volonté. Et il est deux substances, deux hypostases: Dieu et homme”*».

²⁰⁹⁶ W. Abullif, «L’union ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Ṣafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 59: «*Credo che, proprio per questo, al-Ṣafī, ne eviti l’uso, preferendo il termine sostanza (gawhar), quando espone il pensiero delle tre confessioni cristiane. Ciò pertanto non risolve il problema delle divergenze e non costituisce l’unione perduta trai*».

επιχειρούν μέσα από τη φρασεολογία και την ορολογία τους να διασφαλίσουν το χριστολογικό δόγμα – η καθεμία με τον δικό της τρόπο. Υπογραμμίζει, ότι οι χριστολογικές ομάδες που δέχονται και τονίζουν την ύπαρξη δύο ουσιών στον Χριστό, οι δυοφυσίτες δηλ. θέλουν να τονίσουν την πραγματικότητα των δύο ουσιών ή φύσεων στον Χριστό, δηλ. την ανθρωπότητά του και τη θεότητά του²⁰⁹⁷. Αντιθέτως, εκείνοι που δέχονται τη μονοφυσιτική φρασεολογία και ορολογία επιχειρούν να διασφαλίσουν την ενότητα των δύο φύσεων / ουσιών στον Χριστό²⁰⁹⁸. Βέβαια, παρά την αρχική καλή του προαίρεση να προβάλλει τα κοινά σημεία και των τριών χριστιανικών ομάδων, συναντώνται σ' αυτόν και στοιχεία κριτικής, λ.χ. κατά της διδασκαλίας των Ορθοδόξων, την οποία θεωρεί θεολογικά αδύναμη, διότι θεωρεί, ότι οι Ορθόδοξοι κατά κάποιο τρόπο μειώνουν την ανθρωπίνη φύση του Χριστού, αφού δέχονται μόνο τη θεία υπόσταση στον Χριστό, καθώς θεωρούν, ότι ο Χριστός διαθέτει την Υπόσταση του Θεού Λόγου και όχι την ανθρωπίνη²⁰⁹⁹.

Η προσπάθεια αυτή του al-Şafi να επιχειρήσει να βρει τα κοινά σημεία των χριστιανών ως προς το χριστολογικό δόγμα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια οικουμενική προσπάθεια δημιουργίας γεφυρών επικοινωνίας και προσεγγίσεως μεταξύ των χριστιανών, χάριν της ενότητας του χριστιανικού κόσμου. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η στάση αυτή του Κόπτη θεολόγου είναι εύλογη, δεδομένου ότι τα κίνητρά του είναι απολογητικά και σκοπό έχει να υπερασπισθεί τον Χριστιανισμό απέναντι στην ισλαμική πρόκληση και πολεμική²¹⁰⁰. Είναι προφανές, ότι επιχειρεί να παρουσιάσει ένα ενιαίο χριστιανικό μέτωπο έναντι των επιθέσεων των μουσουλμάνων, οι οποίοι χρησιμοποιούν ακριβώς τις

²⁰⁹⁷ S. Khalil, *Al-Şafi Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σ. 723: «Ceux qui affirment la dualité, dans la partie seulement, ont pour but de sauvegarder les natures telles qu'elles sont dans leur réalité, et ont cherché à s'éloigner de l'accusation d'une altération qui aurait eu lieu parmi elles».

²⁰⁹⁸ S. Khalil, *Al-Şafi Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ., σσ. 721 και 723: «Ceux qui affirment l'unité, dans la totalité ou dans la partie, se basent sur le fait que cela a été rapporté ainsi dans l'Évangile et les Épîtres et le Credo; et s'appuient sur le fait de sauvegarder l'union, puisqu'elle consiste à faire que beaucoup deviennent un».

²⁰⁹⁹ S. Khalil, *Al-Şafi Ibn- 'Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l'Incarnation*, όπ. παρ.: «Les Melkites ont dit: "Il est deux substances: Dieu et homme; il possède deux actions et deux volontés: la divine et l'humaine. Et il est une hypostase unique, à savoir l'hypostase divine, à l'exclusion de l'humaine". Leurs Anciens ont dit: "L'union a eu lieu, au sens total, dans l'homme; or le [sens] total n'est pas une hypostase". Leurs Modernes ont dit: "L'hypostase, c'est ce qui est subsistant en soi. Or l'humanité [du Christ] ne se trouve qu'unie à la divinité". Et les deux opinions sont faibles».

²¹⁰⁰ W. Abullif, «Mumayyizāt kristūlujiyyat», όπ. παρ., σ. 15.

διαφορές των χριστιανών ως επιχείρημα εναντίον τους²¹⁰¹. Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί, ότι ο al-Ṣafī δεν είναι ο μόνος που τηρεί αυτή τη μετριοπαθή, συμφιλιοτική στάση στην Κοπτική Εκκλησία εκείνης της περιόδου. Ανάλογη άποψη που τονίζει τα κοινά σημεία των χριστιανικών Ομολογιών και όχι τις διαφορές τους, έχει και ο αδελφός του al-Mu'taman²¹⁰².

Η περίπτωση αυτή του al-Ṣafī που προβάλλει την οικουμενική ακτινοβολία του χριστιανικού κόσμου αποτελεί μια στάση που παρατηρείται μέσα στους κόλπους της Κοπτικής Εκκλησίας μέχρι σήμερα. Θα μπορούσε εύλογα να λεχθεί, ότι η θέση αυτή του al-Ṣafī φαίνεται να επηρέασε τη σκέψη του μεγάλου μυστικού θεολόγου της σύγχρονης κοπτικής θεολογίας Ματθαίου του Πτωχού²¹⁰³ κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αι.

Ο Ματθαίος προέβαλλε πάντα την ενότητα του χριστιανικού κόσμου, αναδεικνύοντας το κοινό σημείο των χριστιανικών Ομολογιών, το οποίο δεν είναι άλλο από το πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Στο σημείο αυτό, έχει ενδιαφέρον να αναλυθεί η άποψη του Ματθαίου του Πτωχού.

Ο Ματθαίος υποστηρίζει, ότι οι θεολογικοί όροι που διαμορφώθηκαν από τους χριστιανούς όλων των Ομολογιών, στην πραγματικότητα δεν περιέχουν μειονεκτήματα²¹⁰⁴. Αυτά δημιουργήθηκαν μέσα από την ερμηνεία και την κατανόηση των ανθρώπων, οι οποίοι επιχείρησαν να τους κατανοήσουν και να τους εξηγήσουν με τη λογική και τη σκέψη του Αδάμ και όχι με τη σκέψη και τη λογική του Χριστού²¹⁰⁵. Η διαίρεση στην κατανόηση του Χριστού δεν αρμόζει στο πρόσωπό του, ούτε στη φύση της Εκκλησίας, η οποία αποτελεί κοινωνία προσώπων και ενότητα²¹⁰⁶. Οφείλεται στη διαίρεση που προκλήθηκε από την ανθρώπινη φύση με την

²¹⁰¹ W. Abullif, «Mumayyizāt kristūlujīyyat», όπ. παρ.

²¹⁰² Al-Mu'taman, *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (1), όπ. παρ., σσ. 163-220. Ωστόσο, αντίθετη άποψη φαίνεται να έχουν αρκετοί Κόπτες εκκλησιαστικοί συγγραφείς, όπως λ.χ. ο Sāwīrus ibn al-Muqaffa', ο επίσκοπος Mīkhā'il της περιοχής Dimyāt, ο Butrus, επίσκοπος της περιοχής Milij, οι οποίοι τονίζουν τις διαφορές μεταξύ των χριστιανικών ομάδων, χωρίς να προσπαθούν να βρουν τα κοινά τους σημεία. Επιπλέον, οι συγγραφείς αυτοί δε διστάζουν να αποκαλέσουν αιρέσεις τις άλλες χριστιανικές Ομολογίες. Βλ. W. Abullif, «Mumayyizāt kristūlujīyyat», όπ. παρ., σ. 16.

²¹⁰³ Για τον Ματθαίο τον Πτωχό, γίνεται λόγος παραπάνω.

²¹⁰⁴ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masīhiyya fī dw'a ma'anat al-kanīsa w haqiqet al-Masīh*, Maṭb'ait Dayr al-qiddīs Anba Maqar, Wādī l-Naṭrūn, σ. 20.

²¹⁰⁵ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masīhiyya fī dw'a ma'anat al-kanīsa w haqiqet al-Masīh*, όπ. παρ.

²¹⁰⁶ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masīhiyya fī dw'a ma'anat al-kanīsa w haqiqet al-Masīh*, όπ. παρ.

αμαρτία, η οποία με τη σειρά της σκόρπισε το μίσος, την αμφιβολία και την αλαζονεία²¹⁰⁷. Κατά συνέπεια, για τον Ματθαίο τον Πτωχό, τα αίτια της διαίρεσως της Εκκλησίας δεν οφείλονται στην ίδια της τη φύση, αλλά οφείλονται στη φύση της κατανοήσεως, της αντιλήψεως και του οράματος για την αλήθεια του Χριστού και την Εκκλησία²¹⁰⁸. Η διαίρεση στην κατανόηση της φύσεως του Χριστού προέκυψε, όταν επιχειρήθηκε η προσέγγιση του θείου, της θεότητας, με ανθρώπινο τρόπο²¹⁰⁹. Η προσέγγιση αυτή ήταν μη θεολογική. Η κάθε διαίρεση μέσα στην Εκκλησία την πραγματικότητα αυτή υποδεικνύει²¹¹⁰. Ο άνθρωπος επιχείρησε να θεραπεύσει τα εκκλησιαστικά θέματα με ανθρώπινη σκέψη, με μη εκκλησιαστικό τρόπο, χωρίς να ευρίσκεται σε κοινωνία με τους άλλους, ατομοκεντρικά²¹¹¹. Για τον Ματθαίο, για τον νέο άνθρωπο, αυτόν που έχει ανακαινισθεί και εμπνέεται από τη σκέψη του Χριστού, ο Χριστός θα παραμείνει ένας, αχώριστος και αδιαίρετος²¹¹². Ένας τέτοιος άνθρωπος δέχεται μία Εκκλησία στον κόσμο, η οποία ενώνει όλους τους ανθρώπους²¹¹³. Πρόκειται για την Ορθοδοξία δίχως καμία διαίρεση ή δογματισμό²¹¹⁴. Κάτι τέτοιο συμβαίνει μόνο στον ανακαινισμένο άνθρωπο, ο οποίος δέχθηκε τη φύση του Χριστού στο βάθος της, στα έγκατά της²¹¹⁵.

Ο Ματθαίος ο Πτωχός επισημαίνει, ότι ο Χριστός ζητά από τους χριστιανούς την ενότητα όχι στο γράμμα, αλλά στο πνεύμα²¹¹⁶, την ενότητα όχι στη σκέψη και την άποψη, αλλά στην αγάπη²¹¹⁷. Γι' αυτό και

²¹⁰⁷ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw'a ma'anat al-kanisa w haqiqet al-Masih*, όπ. παρ.

²¹⁰⁸ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw'a ma'anat al-kanisa w haqiqet al-Masih*, όπ. παρ.

²¹⁰⁹ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw'a ma'anat al-kanisa w haqiqet al-Masih*, όπ. παρ., σ. 21.

²¹¹⁰ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw'a ma'anat al-kanisa w haqiqet al-Masih*, όπ. παρ.

²¹¹¹ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw'a ma'anat al-kanisa w haqiqet al-Masih*, όπ. παρ.

²¹¹² Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw'a ma'anat al-kanisa w haqiqet al-Masih*, όπ. παρ.

²¹¹³ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw'a ma'anat al-kanisa w haqiqet al-Masih*, όπ. παρ.

²¹¹⁴ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw'a ma'anat al-kanisa w haqiqet al-Masih*, όπ. παρ.

²¹¹⁵ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw'a ma'anat al-kanisa w haqiqet al-Masih*, όπ. παρ.

²¹¹⁶ Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqun ilham lil-'alam*, Matb'ait Dayr al-qiddis Anba Maqar, Wadi I-Natrūn, σ. 6.

²¹¹⁷ Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqun ilham lil-'alam*, όπ. παρ.

όλες οι προσπάθειες της ενώσεως του χριστιανικού κόσμου οφείλουν να γίνονται με αυτό το πνεύμα και όχι με το γράμμα²¹¹⁸. Άλλωστε το πνεύμα είναι αυτό που δυναμώνει και ολοκληρώνει το γράμμα²¹¹⁹. Το δόγμα είναι λεκτικό ζήτημα και δεν αφορά στην ουσία που είναι ο ίδιος ο Χριστός²¹²⁰.

Για τον Ματθαίο, για να πραγματοποιηθεί η ενότητα των χριστιανικών Ομολογιών, είναι απαραίτητο να επιτευχθούν τρία βασικά βήματα: α) Οι Εκκλησίες οφείλουν να άρουν τους αναθεματισμούς της μίας προς την άλλη²¹²¹. Αυτοί οι αναθεματισμοί είναι ενάντια στη θέληση του Αγίου Πνεύματος²¹²². Άλλωστε οι αναθεματισμοί προέκυψαν λόγω της άγνοιας που έχει η κάθε Εκκλησία για την άλλη, αλλά και λόγω τού ότι κάθε Εκκλησία προσκολλήθηκε στο γράμμα και όχι στο πνεύμα του νόμου²¹²³. Αυτοί λοιπόν οι αναθεματισμοί αποτελούν εμπόδιο για την ένωση του χριστιανικού κόσμου μέχρι σήμερα²¹²⁴.

β) Πρέπει να υπάρξει αμοιβαία αναγνώριση της διδασκαλίας μεταξύ των Χαλκηδόνιων και των Αντιχαλκηδόνιων Εκκλησιών με βάση την ουσία του δόγματος και όχι με βάση την ορολογία²¹²⁵, στην προοπτική της σωτηρίας και της αιωνίου ζωής, τα οποία πηγάζουν από τον Ιησού Χριστό, ο οποίος είναι μοναδικός, παρά τις διαφορές στη δογματική διατύπωση

²¹¹⁸ Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqūn ilhām lil-‘alam*, όπ. παρ., σ. 7.

²¹¹⁹ Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqūn ilhām lil-‘alam*, όπ. παρ.

²¹²⁰ Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqūn ilhām lil-‘alam*, όπ. παρ.

²¹²¹ Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqūn ilhām lil-‘alam*, όπ. παρ., σ. 8. Βλ. και Matthew the Poor, *True unity will inspire the world*, Wadi El-Natrun: Monastery of st. Macarius, 2011, σ. 8: «*The Churches should simultaneously reciprocate in lifting all excommunications from one another. For how can agreement on the formula of peace and unity be concluded while each church is still excommunicated by the other?*».

²¹²² Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqūn ilhām lil-‘alam*, όπ. παρ. Βλ. και Matthew the Poor, *True unity will inspire the world*, όπ. παρ.: «*Such excommunications are against the will of the Holy Spirit*».

²¹²³ Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqūn ilhām lil-‘alam*, όπ. παρ. Βλ. και Matthew the Poor, *True unity will inspire the world*, όπ. παρ.: «*This has happened through the ignorance that each church has had for the spirit and conscience of the other, and also because of their adherence to the letter and not to the spirit of the law*».

²¹²⁴ Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqūn ilhām lil-‘alam*, όπ. παρ. Βλ. και Matthew the Poor, *True unity will inspire the world*, όπ. παρ.: «*This mutual excommunications are the basic handicaps of all attempts at unity in the meetings and sessions that have been held up to the present date*».

²¹²⁵ Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqūn ilhām lil-‘alam*, όπ. παρ. Βλ. και Matthew the Poor, *True unity will inspire the world*, όπ. παρ., σ. 9: «*There has to be a mutual and simultaneous recognition of doctrine between the Chalcedonian and Non-Chalcedonian churches on the basis of essence and not of contents?*».

ανάμεσα στις εν λόγω χριστιανικές Ομολογίες²¹²⁶.

γ) Οφείλει η κάθε Εκκλησία να αναγνωρίσει τη δογματική ταυτότητα της άλλης και να αποδεχθούν από κοινού τον ίδιο Χριστό, λαμβάνοντας τη θεία ευχαριστία από κοινό ποτήριο, όχι με βάση το γράμμα του νόμου, αλλά με βάση το πρόσωπο του Χριστού, ο οποίος κατοικεί στην καρδιά κάθε χριστιανικής Εκκλησίας και με βάση το Άγιο Πνεύμα, το οποίο ενεργεί για τη σωτηρία²¹²⁷.

Ο Ματθαίος είναι πεπεισμένος, ότι η ενότητα του κόσμου και της ανθρωπότητας αντικατοπτρίζει την ενότητα του Θεού²¹²⁸, την ενότητα της θείας ουσίας στα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος²¹²⁹. Ο Χριστός ήλθε στον κόσμο, προκειμένου να τον ενώσει, να ενώσει τον ουρανό με τη γη, τους λαούς, τη ψυχή με τη σάρκα²¹³⁰. Ο χριστιανός ζητάει την ενότητα, διότι ζητάει τον ίδιο τον Θεό²¹³¹.

²¹²⁶ Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqūn ilhām lil-‘alam*, όπ. παρ. Βλ. και Matthew the Poor, *True unity will inspire the world*, όπ. παρ.: «that is to say by reason of the tenets of salvation and eternal life which both of them propound as being through Jesus Christ who is the single active principle in both of them despite difference in doctrinal wording».

²¹²⁷ Matta al-Maksen, *Al-Wahda al-haqiqiyya sataqūn ilhām lil-‘alam*, όπ. παρ. Βλ. και Matthew the Poor, *True unity will inspire the world*, όπ. παρ.: «Discussion of doctrinal contents has to be entered into and vagueness removed by explanation, not by deletion or insertion, regarding doctrinal points that have been handed down to each church by means of tradition. Such a discussion Would provide a formula of reconciliation which would be in harmony with th unity of fellowship and the Spirit without any violation whatsoever to the history of doctrine and the concomitant circumstances surrounding its writings, and councils. That is to say that, between the Orthodox who are now in conference with one another, there should take place a mutual and simultaneous recognition of the soundness of doctrine at each extreme, as well as an acceptance of the fellowship in Christ, or rather freely accepting Christ himself in our fellowship; it should also happen that we receive Holy Communion from one cup- not on the basis of the recorded letter of the law- butt rather on the basis of the living Christ dwelling in the heart of each church, and on the basis of the Holy Spirit, the active principle and effective agent in each which leads to salvation. After that we can then begin discussion of formulas and articles without violating the legacy of any of the churches of their spiritual traditions, theological concepts, or anything derived from their writings and councils».

²¹²⁸ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw‘a ma‘anat al-kanīsa w haqiqet al-Masīh*, όπ. παρ., σ. 5.

²¹²⁹ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw‘a ma‘anat al-kanīsa w haqiqet al-Masīh*, όπ. παρ.

²¹³⁰ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw‘a ma‘anat al-kanīsa w haqiqet al-Masīh*, όπ. παρ.

²¹³¹ Matta al-Meskeen, *Al-Wahda al-Masihyya fi dw‘a ma‘anat al-kanīsa w haqiqet al-Masīh*, όπ. παρ., σ. 6.

3. Η σταύρωση του Χριστού

Ενώ ο σταυρός του Χριστού αποτελεί στη χριστιανική διδασκαλία γεγονός με ύψιστη θεολογική σημασία, το Ισλάμ αρνείται τη σταύρωση του Χριστού²¹³². Ειδικότερα, το Κοράνιο αναφέρει: «Κι όμως δεν τον σκότωσαν κι ούτε τον σταύρωσαν, αλλά έτσι φαίνεται σ' αυτούς (*wa-lākin shubbiha lahum*)²¹³³ [...] αλλά ο *Allāh* τον σήκωσε ψηλά κοντά του²¹³⁴ [τον πήρε σ' ένα μέρος που να μην μπορούν οι εχθροί να τον βρουν] γιατί ο *Allāh* είναι Πανίσχυρος, Σοφός» {Κοράνιο 4:157-158}. Κατά την ισλαμική πεποίθηση, κάποιος άλλος πήρε τη θέση του Χριστού στον σταυρό. Για τους μουσουλμάνους ο σταυρός αποτελεί ένδειξη αδυναμίας του Θεού²¹³⁵.

Το γεγονός, ότι το Κοράνιο απορρίπτει τη σταύρωση του Χριστού, χωρίς να δίνει περισσότερες πληροφορίες, οδήγησε αρκετούς μουσουλμάνους συγγραφείς να δώσουν τη δική τους ερμηνεία σχετικά με το συγκεκριμένο γεγονός. Οι ερμηνευτές του Κορανίου επιχείρησαν να διατυπώσουν διάφορες θεωρίες-εικασίες, για το ποιος ήταν αυτός που σταυρώθηκε τελικά στη θέση του Χριστού. Κάποιοι υποστήριξαν, ότι στη θέση του

²¹³² G. Sālim, *Mahāwir al-Itiqā' wa-Mahāwir al-Ifitāq bayna al-Masīhiyyah wal-Islām*, όπ. παρ., σσ. 278-299. Βέβαια, πρέπει να αναφερθεί, ότι στον ισλαμικό κόσμο υπήρξαν και κάποιοι που αποδέχθηκαν τη σταύρωση του Χριστού, έστω ως ιστορικό γεγονός. Επί παραδείγματι, ο μουσουλμάνος μυστικιστής και πλατωνιστής φιλόσοφος Shahāb al-Dīn Yahya ibn Habash Suhrawardī (1154-1191) υποστήριζε, ότι η σταύρωση του Χριστού αποδεικνύεται με βάση τις ανθρωπίνες αισθήσεις. Όμως δεν πρέπει να λησμονείται το γεγονός, ότι ο Suhrawardī, λόγω των φιλελεύθερων ιδεών που διατύπωνε στον χώρο της θρησκείας, τελικά καταδικάσθηκε σε θάνατο στο Χαλέπι της Συρίας από τον βασιλέα Σαλαδινό. Βλ. Al-Ṭūfī, *Al-intisārāt al-Islāmiyya fī kashf shubah al-Naṣrāniyya*, Tahqiq Salim bin Muḥammad al-Qarni, Riyād: Maktabat al-'Ubaykān, 1999, σ. 344. Μια καλή μελέτη σχετική με τη σταύρωση του Χριστού από τη σκοπιά του Ισλάμ, βλ. T. Lawson, *The Crucifixion and the Qur'ān: A Study in the History of Muslim Thought*, Oxford: Oneworld, 2009. Βλ. επίσης και M. Ayoub, «Towards an Islamic Christology, ii: The Death of Jesus, Reality or Delusion», στο: *Muslim World* 70 (1980), 91-121. N. Robinson, *Christ in Islam and Christianity: The Representation of Jesus in the Qur'ān and the Classical Muslim Commentaries*, Albany: State University of New York Press, 1991, σσ. 106-141.

²¹³³ Η φράση «φάνηκε σ' αυτούς» που αναφέρεται στο Κοράνιο, αφορά στους ιουδαίους. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με την ισλαμική ερμηνεία, ενώ στην πραγματικότητα δε σταυρώθηκε ο Χριστός, όμως έτσι φάνηκε στους ιουδαίους. Βλ. M. Būhindī, *Al-Ta'thīr al-Masīhī fī Tafīr al-Qur'ān: Dirāsah Tahliyyah Muqāranah*, Bayrūt: Dār al-Ṭalī'ah, 2004, σσ. 178-182.

²¹³⁴ Το Ισλάμ, ενώ αρνείται τη σταύρωση και κατά συνέπεια και την ανάσταση του Χριστού, όπως αναφέρθηκε, εντούτοις δέχεται την ανάληψή του στους ουρανούς, σύμφωνα με σχετικό κορανικό χωρίο {Κοράνιο 4:158}.

²¹³⁵ K. Cragg, «The Qur'ān and the Cross», στο: *Jesus and the Cross: Reflections of Christians from Islamic Contexts*, Global Theological Voices, επιμ. David E. Singh, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2008, σ. 177.

Χριστού σταυρώθηκε ο Ιούδας ο Ισκαριώτης ή κάποιος από τους μαθητές του Χριστού²¹³⁶. Άλλοι υποστήριξαν, ότι, όταν ο Ιησούς αναλήφθηκε στους ουρανούς, οι ιουδαίοι, από τον φόβο του πλήθους, παρέλαβαν έναν άνθρωπο και τον τοποθέτησαν στον σταυρό στη θέση του²¹³⁷. Άλλοι ισχυρίστηκαν, ότι πριν από τη σταύρωση ο Θεός επέλεξε έναν από τους φύλακες του Χριστού, ο οποίος τον φύλαγε μέχρις ότου ο Ιησούς οδηγηθεί στον τόπο της σταύρωσης²¹³⁸. Σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή, ο φύλακας αυτός ομοίαζε με τον Ιησού και όταν ο τελευταίος αναλήφθηκε στους ουρανούς, οι ιουδαίοι παρέλαβαν τον φύλακα και τον σκότωσαν²¹³⁹.

Το θέμα της σταυρώσεως αποτέλεσε και αυτό αντικείμενο διαξιφισμού και θεολογικής διαμάχης ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους²¹⁴⁰.

²¹³⁶ Αρκετοί μουσουλμάνοι ερμηνευτές του Κορανίου διασώζουν την πληροφορία, ότι εκείνος που σταυρώθηκε στη θέση του Χριστού ήταν κάποιος από τους μαθητές του Χριστού, ονόματι «Σέργιος». Τη συγκεκριμένη άποψη την αναφέρει κατά κύριο λόγο ο ibn Jarīr al-Ṭabarī· βλ. Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, (7), όπ. παρ., σ. 656. Επιπλέον, ο al-Rāzī αναφέρεται σε μια άποψη που υποστηρίχθηκε από ορισμένους μουσουλμάνους ερμηνευτές σχετικά με αυτό το θέμα. Συγκεκριμένα, αναφέρει, ότι, όταν ο Χριστός ευρισκόταν με τους μαθητές του, λίγο πριν τη σταύρωσή του, τους ρώτησε, ποιος απ' όλους θα δεχθεί να λάβει τη μορφή του Χριστού και να σταυρωθεί στη θέση του με ανταμοιβή τον Παράδεισο, τον οποίο θα κερδίσει στη συνέχεια. Έτσι, αναφέρει κατόπιν ο al-Rāzī, κάποιος από τους μαθητές του Χριστού δέχθηκε τελικά και πήρε τη θέση του στον σταυρό, προκειμένου να κερδίσει την είσοδό του στον Παράδεισο. Βλ. Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīh al-ghayb*, (11), όπ. παρ., σ. 102.

²¹³⁷ Την άποψη αυτή, όπως υποστηρίζει ο al-Rāzī, την ασπάσθηκαν αρκετοί μουσουλμάνοι θεολόγοι, *mutakallimūn*· βλ. Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīh al-ghayb*, (11), όπ. παρ., σ. 102.

²¹³⁸ M. Hayek, *Al-Masīh fil-Islām*, όπ. παρ., σσ. 222-231. Για μια γενικότερη μελέτη που σχετίζεται με την ερμηνεία των μουσουλμάνων λογίων, αναφορικά με το ποιος σταυρώθηκε στη θέση του Χριστού, βλ. G. Reynolds, «The Muslim Jesus: Dead or Alive?», στο: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72, no. 2, (2009), σσ. 237-258.

²¹³⁹ M. Hayek, *Al-Masīh fil-Islām*, όπ. παρ.

²¹⁴⁰ Μολονότι το θέμα της σταυρώσεως του Χριστού δεν ήταν από τα βασικότερα θέματα που απασχόλησε τους μουσουλμάνους συγγραφείς στην πολεμική τους κατά του Χριστιανισμού, αφού οι εν λόγω συγγραφείς φρόντιζαν να αντικρούσουν κατά κύριο λόγο τα δύο θεμελιώδη δόγματα της χριστιανικής πίστεως (την Τριαδολογία και τη Χριστολογία) (βλ. D. Thomas, *Early Muslim Polemic against Christianity*, όπ. παρ., σ. 18), παρ' όλα αυτά, δεν είναι λίγοι οι μουσουλμάνοι λογίοι που μέσα από τα πολεμικά τους κείμενα στρέφονταν αντιρρητικά και κριτικά και γύρω από το ζήτημα της σταυρώσεως του Χριστού. Ως παράδειγμα, αναφέρονται τα εξής έργα: *Πολύτιμες απαντήσεις σε αδιάκριτες ερωτήσεις*, του ασσαρίτη λογίου Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (βλ. Al-Qarāfī, *Al-Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*, όπ. παρ., σσ. 179-199)· *Πληροφορίες για τη διαφθορά και τις αυταπάτες της θρησκείας των χριστιανών και παρουσίαση των αξιών της θρησκείας του Ισλάμ και επιβεβαίωση της προφητείας του προφήτη Μωάμεθ*, του ανδαλουσιανού λογίου και ερμηνευτή του Κορανίου Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr ibn Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī al-Qurtubī (βλ. Al-Qurtubī, *Al-I'lām bi-mā*

Στο πλαίσιο αυτό κινήθηκε, αφενός, η πολεμική των εν λόγω μουσουλμάνων λογίων και αφετέρου, η απάντηση του al-Safī. Από τους μουσουλμάνους λογίους με το θέμα της σταυρώσεως ασχολείται κατά κύριο λόγο ο al-Ja'farī και κατά δεύτερον ο al-Ṭabarī, ο οποίος επικρίνει και χλευάζει το σύμβολο του σταυρού. Ο Κόπτης θεολόγος ασχολείται με το εν λόγω θέμα στο απαντητικό του έργο κατά του al-Ja'farī και πολύ ευσύνοπτα στο αντίστοιχο κατά του al-Ṭabarī.

3.1. Η ισλαμική πολεμική

i) Η πολεμική του al-Ja'farī

Ο al-Ja'farī και στα τρία πολεμικά του έργα αφιερώνει σε καθένα από αυτά ιδιαίτερο κεφάλαιο επάνω στο θέμα της σταυρώσεως του Χριστού. Συνδέει το θέμα αυτό με τη σωτηρία, ενώ παράλληλα αντικρούει και άλλα χριστιανικά δόγματα, όπως λ.χ. τη θεότητα του Χριστού, την Αγία Τριάδα κ.ά. Στο ίδιο κεφάλαιο ο μουσουλμάνος λόγιος παρουσιάζει ορισμένα επιχειρήματα, εκ των οποίων πολλά από αυτά είναι αντλημένα από την Αγία Γραφή, τα οποία κατ' αυτόν αναιρούν τη σταύρωση του Χριστού. Ειδικότερα, στο έργο του *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο* παρουσιάζει περίπου δώδεκα επιχειρήματα. Στο έργο *Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων* προβάλλει εννέα ανάλογα επιχειρήματα και στο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* οκτώ.

Ο al-Ja'farī υποστηρίζει, ότι οι χριστιανοί δε διαθέτουν αποδείξεις για τη

fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsin dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabiyiyyinā Muḥammad, όπ. παρ., σσ. 410-419. Ισλαμική άμυνα έναντι της αποκαλύψεως σοβαρών χριστιανικών επιχειρημάτων, του χανμπαλίτη (Ḥanbalī) νομικού, θεολόγου και ποιητή Najm al-Dīn Sulaymān al-Ṭūfī (1276-1326) (βλ. Al-Ṭūfī, *Al-intiṣārāt al-Islāmiyya fi kashf shubah al-Naṣrāniyya, όπ. παρ., σσ. 343-359*). έργα του Taqī l-Dīn ibn Taymiyya [βλ. Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh, (2), όπ. παρ., σσ. 102-116*] κ.ά. Από τους νεώτερους μουσουλμάνους λογίους, με το θέμα αυτό ασχολήθηκαν: ο πρώην Καθολικός ιερέας που ασπάσθηκε το Ισλάμ Abd ul-Aḥad Dāwūd (1867-1940), ο οποίος συνέγραψε το έργο *Το Ευαγγέλιο και ο σταυρός*. ο δημοφιλής στους ισλαμο-χριστιανικούς διαλόγους και αναμετρήσεις Ahmed Hoosen Deedat, ο οποίος συμμετείχε σε αρκετές τηλεμαχίες (debate) με χριστιανούς ιεραποστόλους και θεολόγους (βλ. το έργο του A. Deedat, *Crucifixion or Cruci-fiction: Gospel Account of Jesus*, Press Abul-Qasim, 1984) κ.ά. Για μια καλή μελέτη σχετική με τη θεολογική αυτή αντιπαράθεση ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους, βλ. D. Thomas, «Denying the Cross in Early Muslim Dialogue with Christians», στο: *Jesus and the Cross: Reflections of Christians from Islamic Contexts*, επιμ. David E. Singh. Global Theological Voices. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2008, σσ. 49-53.

σταύρωση του Χριστού, αφού, σύμφωνα με τις μαρτυρίες των Ευαγγελίων, οι ίδιοι οι μαθητές του δεν υπήρξαν αυτόπτες και αυτόκοι μάρτυρες του γεγονότος, καθώς λίγο πριν τη σταύρωσή του τον εγκατέλειψαν²¹⁴¹. Ο αρχικός αυτός ισχυρισμός του al-Ja'farī αποτελούσε μια συνήθη τακτική των μουσουλμάνων συγγραφέων στην πολεμική τους κατά του Χριστιανισμού. Ο μουσουλμάνος λόγιος Najm al-Dīn Sulaymān al-Ṭūfī (-1316) προβάλλει ένα παρόμοιο επιχείρημα με αυτό του al-Ja'farī υποστηρίζοντας, ότι οι μαθητές του Χριστού στην ουσία δεν ήταν παρόντες στο γεγονός της σταυρώσεώς του, αφού σύμφωνα με τις διηγήσεις των Ευαγγελίων κατά τη διάρκεια της σταυρώσεως του Χριστού, συνέβησαν τα εξής: «Ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν» (Ματθ. 27, 45)²¹⁴². Αυτό για τον al-Ṭūfī σημαίνει, ότι δεν υπήρχε περίπτωση να έχουν παρακολουθήσει οι μαθητές του Χριστού αυτό καθαυτό το γεγονός της σταυρώσεως διότι το σκότος κάλυψε τη γη²¹⁴³. Προσθέτει μάλιστα, ότι, όταν προκλήθηκαν τα φυσικά φαινόμενα, τα οποία περιγράφονται στα Ευαγγέλια, οι άγγελοι έσωσαν τον Χριστό και τον απήλλαξαν από τη σταύρωση, θέτοντας κάποιον άλλον στη θέση του, όμοιον του²¹⁴⁴. Παράλληλα ο al-Ṭūfī θεωρεί, ότι οι μαθητές του Χριστού εξαπατήθηκαν από τις αισθήσεις τους κατά τη διάρκεια της σταυρώσεως του Χριστού, εξαιτίας του σκότους που κάλυψε τη γη (Ματθ. 27, 45)²¹⁴⁵.

Ο al-Ja'farī παρουσιάζει διάφορα επιχειρήματα (ή αποδείξεις, όπως τα αποκαλεί) αντλημένα μέσα από τα Ευαγγέλια, με τα οποία αμφισβητείται η σταύρωση του Χριστού και ταυτόχρονα μαρτυρείται, ότι σταυρώθηκε στη θέση του κάποιος άλλος, ενισχύοντας με τα επιχειρήματα αυτά την κορανική διδασκαλία.

Η αρχική επιχειρηματολογία του al-Ja'farī στηρίζεται στον συλλογισμό

²¹⁴¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 176. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 242-243. Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 73-74. Ο al-Qurtubī, παρότι και ο ίδιος καταφεύγει στα Ευαγγέλια προκειμένου να αμφισβητήσει τη σταύρωση του Χριστού, εντούτοις, χρησιμοποιεί ως βασικό επιχείρημα κατά της σταυρώσεως του Χριστού τη μη αξιοπιστία των Ευαγγελίων, τα οποία παρέχουν αυτές τις πληροφορίες. Επί παραδείγματι, υποστηρίζει, ότι τα Ευαγγέλια, καθώς παρουσιάζουν αντιφάσεις και είναι αλλοιωμένα, αυτομάτως αναιρούν το ίδιο το γεγονός της σταυρώσεως του Χριστού, στο οποίο αναφέρονται· βλ. Al-Qurtubī, *Al-I'lām bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabiyyinā Muḥammad*, όπ. παρ., σσ. 412-413.

²¹⁴² Al-Ṭūfī, *Al-intiṣārāt al-Islāmiyya fi kashf shubah al-Naṣrāniyya*, όπ. παρ., σ. 348.

²¹⁴³ Al-Ṭūfī, *Al-intiṣārāt al-Islāmiyya fi kashf shubah al-Naṣrāniyya*, όπ. παρ.

²¹⁴⁴ Al-Ṭūfī, *Al-intiṣārāt al-Islāmiyya fi kashf shubah al-Naṣrāniyya*, όπ. παρ.

²¹⁴⁵ Al-Ṭūfī, *Al-intiṣārāt al-Islāmiyya fi kashf shubah al-Naṣrāniyya*, όπ. παρ., σσ. 343-359.

ότι, ενώ οι ιουδαίοι σύμφωνα με τα Ευαγγέλια γνώριζαν τον Χριστό εντούτοις ερωτούσαν «οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριάμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωσῆς καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας;» (Ματθ. 13, 55)²¹⁴⁶. Με ποια λογική έβαλαν ένα από τους δώδεκα μαθητές του, τον Ιούδα τον Ισκαριώτη, να τον αναγνωρίσει, ώστε να τον συλλάβουν²¹⁴⁷; Ο μουσουλμάνος λόγιος θέλει να υπογραμμίσει, ότι το γεγονός αυτό αποδεικνύει, ότι οι ιουδαίοι δε γνώριζαν τον Ιησού, αλλά κάποιος άλλος πήρε τη θέση του. Καθώς φαίνεται, υπήρξε κάποιος όμοίός του. Στο σημείο αυτό έχει ενδιαφέρον να εξετασθεί και ανάλογη άποψη ενός άλλου μουσουλμάνου λογίου, του al-Qurtubī. Ο εν λόγω λόγιος υποστηρίζει, ότι ο Ιούδας ο Ισκαριώτης είπε ψέματα στους ιουδαίους, όταν τον έστειλαν να αναγνωρίσει τον Χριστό προκειμένου να τον συλλάβουν²¹⁴⁸. Έτσι στη θέση του Χριστού παρέδωσε κάποιον άλλον²¹⁴⁹, ο οποίος στη συνέχεια σταυρώθηκε στη θέση του. Ως απόδειξη αυτού προβάλλει τη μεταμέλεια του Ιούδα. Θεωρεί ότι, το γεγονός ότι ο Ιούδας μεταμελήθηκε για την προδοσία του Χριστού, αποτελεί ισχυρή απόδειξη, ότι εξ αρχής δεν ήθελε να προδώσει τον Χριστό στους ιουδαίους, γι' αυτό και δεν το έκανε²¹⁵⁰. Ο al-Qurtubī θεωρεί, ότι οι ιουδαίοι δε γνώριζαν τον Χριστό, γι' αυτό και ο Ιούδας τους εξαπάτησε²¹⁵¹. Υποστηρίζει, ότι αυτός που πήρε τη θέση του Χριστού, πιθανόν να είναι ένας από τους μαθητές του, ο οποίος παραδόθηκε στους ιουδαίους, προκειμένου να σταυρωθεί αντί του Χριστού, ενώ στη συνέχεια ο Χριστός αναλήφθηκε στους

²¹⁴⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 177. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 246-247. Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παραλείπει τα ονόματα των αδελφών του Ιησού που είναι «Ἰάκωβος καὶ Ἰωσῆς καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας», αναφέροντας μόνο, ότι οι ιουδαίοι γνώριζαν τους αδελφούς του.

²¹⁴⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī, στο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, είναι περισσότερο συνοπτικός σε σχέση με τον τρόπο που συνήθως αναπτύσσει την επιχειρηματολογία του και αναλύει το θέμα του.

²¹⁴⁸ Al-Qurtubī, *Al-I'lām bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabiyyinā Muḥammad*, όπ. παρ., σσ. 412-415

²¹⁴⁹ Al-Qurtubī, *Al-I'lām bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabiyyinā Muḥammad*, όπ. παρ.

²¹⁵⁰ Al-Qurtubī, *Al-I'lām bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabiyyinā Muḥammad*, όπ. παρ.

²¹⁵¹ Al-Qurtubī, *Al-I'lām bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabiyyinā Muḥammad*, όπ. παρ., σ. 414.

ουρανούς, όπως έγινε και με τον Ενώχ²¹⁵². Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Qurtubī διατυπώνει και άλλες πιθανές εικασίες ή ερμηνείες, για το πώς και ποιός τελικά σταυρώθηκε στη θέση του Χριστού, πέραν της περιπτώσεως να σταυρώθηκε κάποιος από τους μαθητές του. Επί παραδείγματι, υποθέτει, ότι μπορεί κατά τη διάρκεια της σταυρώσεως του Χριστού ο Θεός να έβαλε κάποιον δαίμονα, για να σταυρωθεί στη θέση του και ο Χριστός να αναλήφθηκε στους ουρανούς²¹⁵³.

Ο al-Ja'farī προβληματίζεται με τον σύντομο διάλογο του Χριστού με τον αρχιερέα λίγο πριν τη σταύρωσή του πρώτου²¹⁵⁴. Για τον al-Ja'farī το ερώτημα του αρχιερέα «ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ» και στη συνέχεια η απάντηση του Χριστού «σὺ εἶπας» (Ματθ. 26, 63-64) αποτελούν απόδειξη, ότι τελικά στη δίκη αυτή δεν ήταν παρών ο ίδιος ο Χριστός, αλλά κάποιος άλλος, ο οποίος είχε πάρει τη θέση του²¹⁵⁵. Έτσι, για τον μουσουλμάνο λόγιο, εάν πράγματι στη δίκη αυτή ήταν παρών ο Χριστός, θα έπρεπε να απαντήσει στον αρχιερέα καταφατικά, ότι, πράγματι αυτός είναι ο Υιός του Θεού του ζώντος²¹⁵⁶.

Ο μουσουλμάνος λόγιος αποπειράται επιπρόσθετα από το γεγονός της Μεταμόρφωσης του Χριστού να αποδείξει κάτι ανάλογο. Παραπέμπει στην αφήγηση της Μεταμόρφωσης του Χριστού στο όρος Θαβώρ, κατά την οποία ο Χριστός έλαμψε μπροστά στους μαθητές του και εμφανίσθηκε ενώπιόν τους μαζί με τους δύο κορυφαίους Προφήτες, τον Μωυσή και τον Ηλία (Λουκ. 9, 28-36)²¹⁵⁷. Το γεγονός αυτό της

²¹⁵² Al-Qurtubī, *Al-I'lām bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwat nabiyinā Muḥammad*, όπ. παρ., σ. 415.

²¹⁵³ Βλ. Al-Qurtubī, *Al-I'lām bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwat nabiyinā Muḥammad*, όπ. παρ., σ. 416. Σχεδόν ίδια επιχειρηματολογία στο συγκεκριμένο σημείο αναπτύσσει και ο al-Qarāfī· βλ. Al-Qarāfī, *Al-Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*, όπ. παρ., σ. 198.

²¹⁵⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 177-178. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 247-249· Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 74. Η αναφερόμενη αφήγηση συναντάται στα εδάφια Ματθ. 26, 62-66 και Λουκ. 22, 67-70.

²¹⁵⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.· Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

²¹⁵⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²¹⁵⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 178-179. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 249-251· Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 74. Η αναφερόμενη ευαγγελική αφήγηση συναντάται στα εξής χωρία των δύο άλλων συνοπτικών Ευαγγελίων: Ματθ. 17, 1-9· Μάρκ. 9, 2-8.

Μεταμόρφωσης αποτελεί, κατά τον al-Ja‘farī, απόδειξη, ότι ο Χριστός υψώθηκε από τον Θεό στους ουρανούς και στη θέση του ήλθε ένα άλλο πρόσωπο, το οποίο στη συνέχεια σταυρώθηκε²¹⁵⁸. Προφανώς, η αναφορά αυτή του al-Ja‘farī ανάγεται στο Κοράνιο, που, όπως ήδη ελέχθη, αναφέρει για τον Χριστό: «Αλλά ο *Allāh* τον σήκωσε ψηλά κοντά του [τον πήρε σ’ ένα μέρος που να μην μπορούν οι εχθροί να τον βρουν], γιατί ο *Allāh* είναι Πανίσχυρος, Σοφός» {Κοράνιο 4:158}. Αυτό που πιστοποιεί για τον μουσουλμάνο λόγιο, ότι στη Μεταμόρφωση του Χριστού πήρε τη θέση του Χριστού κάποιος άλλος, είναι, ότι άλλαξε το πρόσωπο, η όψη του, αλλά και τα ρούχα του, όπως περιγράφεται στο Ευαγγέλιο: «καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων» (Λουκ. 9, 29)²¹⁵⁹. Ανάλογο επιχείρημα με αυτό τού al-Ja‘farī χρησιμοποιεί και ο al-Qarāfī. Μάλιστα για τον al-Qarāfī, όπως και για τον al-Ja‘farī, η παρουσία των Προφητών (Μωυσή και Ηλία), πιστοποιούν την ανάληψη του Χριστού στους ουρανούς²¹⁶⁰. Εξάλλου αρκετά από τα σχετικά βιβλικά επιχειρήματα του al-Qarāfī είναι παρόμοια με αυτά τού al-Ja‘farī. Έχει υποστηριχθεί, ότι το κλασικό έργο του al-Ja‘farī *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο* υπήρξε η κατεξοχήν πηγή, από την οποία άντλησε αρκετά επιχειρήματα στο αντίστοιχο πολεμικό έργο του ο al-Qarāfī²¹⁶¹. Αυτό επιβεβαιώνεται ακόμη περισσότερο, από το γεγονός, ότι αμφότεροι οι λόγιοι ανήκαν στην ίδια θεολογική σχολή σκέψης, αυτή των ασσαριτών, ενώ έδρασαν χρονικά στο ίδιο πολιτισμικό και γεωγραφικό περιβάλλον, αυτό της Αιγύπτου του 13^{ου} αι.

Ο al-Ja‘farī χρησιμοποιεί και άλλα σχετικά επιχειρήματα από τη Βίβλο, προκειμένου να αποδείξει, ότι ο Χριστός δεν είναι εκείνος που σταυρώθηκε. Υποστηρίζει, ότι μια ισχυρή απόδειξη υπέρ της απόψεώς του μέσα από τη Βίβλο είναι το γεγονός, ότι η σύλληψη του Χριστού,

²¹⁵⁸ Al-Ja‘farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 179. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 250. Al-Ja‘farī, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

²¹⁵⁹ Al-Ja‘farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 250.

²¹⁶⁰ Al-Qarāfī, *Al-Ajwiba al-fākhira ‘an al-as’ila al-fājira*, όπ. παρ., σσ. 186-187. Βλ. και Al-Ja‘farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 180.

²¹⁶¹ D. Cucarella, *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285)*, *The History of Christian-Muslim Relations* 23, Leiden: Brill, 2015, σ. 74.

προκειμένου να σταυρωθεί, έγινε νύκτα (Ιωάν. 18, 1)²¹⁶².

Ο μουσουλμάνος λόγιος παραπέμπει στη συζήτηση που είχε ο Χριστός με τους ιουδαίους, οι οποίοι είχαν καταφθάσει μαζί με τον Ιούδα εκεί όπου ευρισκόταν ο Χριστός, προκειμένου να τον συλλάβουν (Ματθ. 17, 1-14)²¹⁶³. Ισχυρίζεται, ότι οι ιουδαίοι τελικά δεν αναγνώρισαν τον Χριστό, αφού, όταν τον είδαν και εκείνος τους ρώτησε ποιον ζητούν, εκείνοι του απάντησαν σαν να μην ήταν ο ίδιος παρών²¹⁶⁴. Αυτό αποδεικνύει, «ότι ο Χριστός είχε αναληφθεί στους ουρανούς κατά τη μεταμόρφωσή του και ότι κάποιος άλλος πήρε τη θέση του»²¹⁶⁵.

Ακόμη και οι μαθητές του Χριστού δεν τον αναγνώρισαν λίγο μετά την ανάστασή του, όπως περιγράφουν τα Ευαγγέλια. Κατά την εμφάνιση του Χριστού στην πορεία των δύο μαθητών προς Εμμαούς, εκείνοι δεν τον αναγνώρισαν (Λουκ. 24, 13-35), ενώ, ανάλογα, το ίδιο συνέβη και κατά την εμφάνισή του στους Αποστόλους, οι οποίοι νόμιζαν, ότι ήταν πνεύμα (Λουκ. 24, 36-49)²¹⁶⁶. Για τον μουσουλμάνο λόγιο, όσα προεκτέθηκαν ενισχύουν την ισλαμική πεποίθηση, ότι εκείνος που σταυρώθηκε δεν ήταν ο Χριστός αλλά κάποιος άλλος που πήρε τη θέση του²¹⁶⁷.

Καταφεύγει και σε άλλα βιβλικά χωρία. Με βάση το χωρίο «δώσει αὐτῷ Κύριος ὁ Θεὸς τὸν θρόνον Δαυῖδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας» (Λουκ. 1, 32-33), υποστηρίζει, ότι θα ήταν αδύνατο ο Χριστός –ο οποίος, σύμφωνα με τον αρχάγγελο Γαβριήλ, θα γίνει βασιλέας των ιουδαίων και θα βρεθεί στον θρόνο του Δαυῖδ– να σταυρωθεί και να πεθάνει, αφού η βασική του αποστολή στον κόσμο είναι να βασιλεύσει και να κυριεύσει στους ιουδαίους²¹⁶⁸.

Ο al-Ja'farī αξιοποιεί και άλλα σχετικά βιβλικά χωρία, τα οποία περιγράφουν τη σταύρωση του Χριστού, ενώ στην πραγματικότητα, για τον μουσουλμάνο λόγιο, αποδεικνύουν το αντίθετο. Παραπέμποντας

²¹⁶² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 179-180.

²¹⁶³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 180. Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ., σ. 75.

²¹⁶⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.· βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ.

²¹⁶⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.:

"وذلك دليل على الشبهة ورفع المسيح"

²¹⁶⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 180-181. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ.

²¹⁶⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 181.

²¹⁶⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 183. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naşārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 253-254. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ., σσ. 75-76.

στην περιγραφή του Ευαγγελίου, ότι ο Χριστός πάνω στο σταυρό δίψασε [«Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται, ἵνα τελειωθῆ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ» (Ιωάν. 19, 28)], σημειώνει, ότι αυτό αποδεικνύει, ότι εκείνος που ευρίσκετο επί του σταυρού δεν ήταν τελικά ο Χριστός αλλά κάποιος άλλος²¹⁶⁹. Διερωτάται πώς είναι δυνατόν ο Χριστός, ο οποίος άντεξε σαράντα ημέρες και σαράντα νύκτες χωρίς νερό και τροφή στην έρημο (Ματθ. 4, 1-2), ενώ επίσης είχε απαντήσει στους μαθητές του, που του ζητούσαν να φάγει, «ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν, ἦν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε» (Ιωάν. 4, 31-32), να μην άντεξε επί του σταυρού για μία ώρα χωρίς νερό²¹⁷⁰.

Παραπέμπει και στα λόγια του Χριστού επάνω στον σταυρό «Θεέ μου Θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες;» (Ματθ. 29, 46)²¹⁷¹. Υποστηρίζει, ότι από τα παραπάνω λόγια του Ευαγγελίου καταδεικνύεται, ότι εκείνος που σταυρώθηκε ήταν άλλος και όχι ο ίδιος ο Χριστός, γι' αυτό και υπέβαλε το ερώτημα αυτό στον Θεό απελπισμένος²¹⁷².

Ο al-Ja'farī καταγράφει στο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, ένα ακόμη επιχείρημα που αφορά στον παραλληλισμό της τριήμερης παραμονής του Ιωνά στην κοιλιά του κήτους και την εξέμεσή του από αυτό με την τριήμερη ταφή του Χριστού και την ανάστασή του [«ὡσπερ γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς ὁ προφήτης ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας» (Ματθ. 12, 40)]²¹⁷³. Ο μουσουλμάνος λόγιος θεωρεῖ, ότι η αναφορά αυτή δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, αφού ο Χριστός, σύμφωνα με τις ευαγγελικές διηγήσεις, σταυρώθηκε την Παρασκευή, τάφηκε το βράδυ του Σαββάτου και αναστήθηκε την Κυριακή²¹⁷⁴. Κατά συνέπεια, ο Χριστός δε βρέθηκε τρεις ημέρες στον τάφο, όπως δηλώνεται στο παραπάνω χωρίο, αλλά μία ημέρα

²¹⁶⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 185. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 252. Ανάλογο επιχείρημα χρησιμοποιεί και ο al-Qarāfī, το οποίο όμως το επεκτείνει λιγάκι, βλ. Al-Qarāfī, *Al-Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*, όπ. παρ., σσ. 187-188.

²¹⁷⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²¹⁷¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²¹⁷² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 252-253.

²¹⁷³ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 76.

²¹⁷⁴ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

και μία νύκτα²¹⁷⁵. Η παραπάνω αναφορά αναιρεί την αξιοπιστία του ίδιου του γεγονότος της σταυρώσεως του Χριστού²¹⁷⁶.

Πέραν των παραπάνω βιβλικών επιχειρημάτων, ο al-Ja'farī προβάλλει και δύο ακόμη επιχειρήματα. Υποστηρίζει, ότι η σταύρωση του Χριστού αναιρείται ως γεγονός από τη λογική²¹⁷⁷. Ο ίδιος ο Χριστός είχε προαναγγείλει στο Ευαγγέλιό του τον Προφήτη Μωάμεθ, ο οποίος κήρυξε με απόλυτη σαφήνεια, ότι ο Χριστός δε σταυρώθηκε και δε φονεύθηκε²¹⁷⁸. Για τον μουσουλμάνο λόγιο, το γεγονός, ότι ο Χριστός προανήγγειλε την έλευση του Μωάμεθ στο Ευαγγέλιό του, διαψεύδει τη σταύρωση του Χριστού, αφού ο Μωάμεθ αργότερα στη διδασκαλία του υποστήριξε, ότι ο Χριστός δε σταυρώθηκε {Κοράνιο 4:157}.

Εάν πράγματι σταυρώθηκε ο Χριστός, τότε αυτό αναιρεί τους Προφήτες και τη διδασκαλία τους, αφού θα ήταν αδύνατον να διαφωνούσαν μεταξύ τους και να κήρυτταν διαφορετικά πράγματα σχετικά με τη σταύρωση του Χριστού²¹⁷⁹. Εάν διαφωνούν ο Μωάμεθ και ο Χριστός σχετικά με το γεγονός της σταυρώσεως, αυτό αναιρεί την ίδια την ιδιότητα των Προφητών εν γένει. Για τον μουσουλμάνο λόγιο δεν απομένει κάτι άλλο από το να μην ισχύει κάτι τέτοιο.

Με την παραπάνω επιχειρηματολογία ο al-Ja'farī επιχειρεί να αναιρέσει την πραγματικότητα της σταυρώσεως του Χριστού, αφού τα Ευαγγέλια μαρτυρούν, ότι στον σταυρό δεν ανέβηκε ο Χριστός, αλλά κάποιος άλλος. Η επιχειρηματολογία αυτή του al-Ja'farī δεν έχει καμία βάση, αφού, όπως ορθά θα υποστηρίξει στη συνέχεια ο al-Şafī δεν υπάρχει κανένα ουσιαστικό βιβλικό επιχείρημα, το οποίο να αναιρεί το γεγονός της σταυρώσεως του Χριστού²¹⁸⁰. Η τακτική του όμως αυτή, το να προσπαθεί κάποιος να εκμαιεύσει μέσα από τα Ευαγγέλια το ενδεχόμενο που θέτει σε αμφισβήτηση το γεγονός της σταυρώσεως του Χριστού, υπήρξε μια τακτική, την οποία ακολούθησαν αρκετοί μουσουλμάνοι συγγραφείς μέσα από τα αντίστοιχα πολεμικά τους έργα κατά του Χριστιανισμού, όπως λ.χ. ο al-Qurtubī²¹⁸¹, ο al-Qarāfī²¹⁸² και από τους νεωτέρους η

²¹⁷⁵ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

²¹⁷⁶ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

²¹⁷⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 181-183.

²¹⁷⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²¹⁷⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 183.

²¹⁸⁰ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 108.

²¹⁸¹ Βλ. Al-Qurtubī, *Al-I'lām bi-mā fī dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabīyyinā Muḥammad*, όπ. παρ., σσ. 410-419.

²¹⁸² Βλ. Al-Qarāfī, *Al-Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*, όπ. παρ., σσ. 179-199.

εμβληματική προσωπικότητα του Ahmed Deedat²¹⁸³. Πρωτοπόρος όλων αυτών και φυσικά του ιδίου του al-Ja'farī, υπήρξε ο μουταζιλίτης θεολόγος 'Abd al-Jabbār ibn Ahmad²¹⁸⁴. Είναι αυτός που πιθανόν να ενέπνευσε τόσο τον ίδιο τον al-Ja'farī, όσο και τους παραπάνω μουσουλμάνους λογίους ως προς τη μέθοδο αυτή. Αντλώντας δηλ. βιβλικά επιχειρήματα, προκειμένου να αναιρέσει το γεγονός της σταυρώσεως του Ιησού Χριστού.

ii) Η πολεμική του al-Ṭabarī

Είναι γνωστό, ότι η τιμή που αποδίδεται από τους χριστιανούς στο σύμβολο του σταυρού θεωρήθηκε από τους μουσουλμάνους ως ειδωλολατρία, επισύροντας την κατηγορία της πολυθεΐας (*shirk*)²¹⁸⁵. Τούτο διότι οι μουσουλμάνοι πίστευαν, ότι με το να ασπάζονται οι χριστιανοί τον σταυρό, αυτό υποδεικνυε, ότι λάτρευαν το ίδιο το αντικείμενο, με το οποίο ήταν κατασκευασμένο ο σταυρός, δηλ. λ.χ. το ξύλο²¹⁸⁶. Χαρακτηριστική είναι η άποψη ενός ανωνύμου μουσουλμάνου συγγραφέα καταγεγραμμένη στο πολεμικό του έργο κατά του Χριστιανισμού, ο οποίος θεωρεί, ότι η τιμή που αποδίδουν οι χριστιανοί στο σύμβολο του σταυρού ισοδυναμεί με την τιμή που απέδιδαν στην εποχή του Αβραάμ οι αποστάτες στα είδωλα²¹⁸⁷. Ανάλογη άποψη έχει και ο μουταζιλίτης θεολόγος 'Abd al-Jabbār ibn Ahmad στο πολεμικό του έργο, στο οποίο θεωρεί την τιμή των χριστιανών στον σταυρό ως συνέχεια της αρχαίας ρωμαϊκής πρακτικής, της λατρείας δηλ. των ειδώλων μέσα στους ναούς²¹⁸⁸.

Ο al-Ṭabarī, ως μουσουλμάνος πλέον, ασκεί και αυτός, από την πλευρά του, κριτική στο σύμβολο του σταυρού και τη στάση των χριστιανών έναντί του, ήτοι το να τιμούν και να λατρεύουν το σχήμα του σταυρού. Αναφέρει μάλιστα χαρακτηριστικά, ότι οι χριστιανοί κατασκευάζουν ξύλινους σταυρούς και στη συνέχεια τους κρεμούν γύρω από τον λαιμό

²¹⁸³ Βλ. A. Deedat, *Crucifixion or Cruci-fiction: Gospel Account of Jesus*, όπ. παρ.

²¹⁸⁴ Βλ. 'Abd al-Jabbār ibn Ahmad, *Tathbīt Dalā'il al-Nubūwah*, Tahqiq 'Abd al-Karīm 'Uthmān, Bayrūt: Dār al-'Arabiyyah, 1966, σσ. 137-143.

²¹⁸⁵ B. Roggema, «Muslims as Crypto-Idolaters: A Theme in the Christian Portrayal of Islam in the Near East», στο: *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, επιμ. David Thomas. HCMR 1. Leiden: E.J. Brill, 2003, σ. 1.

²¹⁸⁶ B. Roggema, «Muslims as Crypto-Idolaters: A Theme in the Christian Portrayal of Islam in the Near East», όπ. παρ.

²¹⁸⁷ D. Sourdel, «Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbāsīde contre les chrétiens», στο: *Revue des Etudes Islamiques* 34 (1966), σσ. 1-33.

²¹⁸⁸ 'Abd al-Jabbār ibn Ahmad, *Tathbīt Dalā'il al-Nubūwah*, όπ. παρ., σ. 167.

τους, αποδίδοντάς τους τιμή και προσκύνηση²¹⁸⁹.

3.2. Η απάντηση του al-Šafī

ι) Η αναίρεση των επιχειρημάτων του al-Ja'farī

Ο Κόπτης θεολόγος απαντά επιλεκτικά στα επιχειρήματα του al-Ja'farī. Αρχικά αναίρει το επιχείρημα του al-Ja'farī για τη σταύρωση του Χριστού, σημειώνοντας, ότι η σταύρωση του Χριστού αποδεικνύεται και τεκμηριώνεται από δύο βασικά σημεία: α) από τους μαθητές του Χριστού, β) από τους ίδιους τους ιουδαίους²¹⁹⁰. Υπογραμμίζει σχετικά με το πρώτο ότι: «όλοι οι μαθητές και οπαδοί του Χριστού έδωσαν τη μαρτυρία τους για τη σταύρωση, τον θάνατο, την ταφή και την ανάσταση του Χριστού»²¹⁹¹. Το ίδιο μαρτυρούν και οι ιουδαίοι, οι οποίοι «μέχρι σήμερα», δηλ. μέχρι την εποχή του Κόπτη θεολόγου (13^{ος} αι.), καυχώνται, ότι οι πατέρες τους σταύρωσαν και σκότωσαν τον Χριστό²¹⁹². Θέλοντας να γίνει πιο προσιτός στο ισλαμικό κοινό, εκφράζει μια άποψη –την οποία συνεχώς επαναλαμβάνει– σχετικά με τη σταύρωση του Χριστού. Διατυπώνει, τον ισχυρισμό, ότι θα συμφωνούσε μεν με τους μουσουλμάνους και με το Ισλάμ εν γένει²¹⁹³, ότι όντως δε σταυρώθηκε και δε φονεύθηκε ο Χριστός {Κοράνιο 4:157}, αλλά αυτό συνέβη μόνο ως προς τη θεότητά του²¹⁹⁴. Ως προς την ανθρωπινή φύση του όμως, τον σταύρωσαν και τον φόνευσαν πραγματικά.

²¹⁸⁹ Al-Šafī, *Al-Šahā'ih fī Jawāb al-Našā'ih*, όπ. παρ., σ. 121. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 169: «...You work a piece of wood with your hands and then you hang it around your necks...». Αξίζει να σημειωθεί, ότι η αναφορά αυτή του al-Ṭabarī δε συναντάται στο διασωθέν μέρος του έργου του, αλλά στο απαντητικό έργο του al-Šafī, όπου παρατίθεται για να αναιρεθεί στη συνέχεια.

²¹⁹⁰ Al-Šafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 66.

²¹⁹¹ Al-Šafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.:

"نحن نقول إن تواثرنا قد أثبت شهادة جماعة اصحابه بصلبة وقتلة ودفنة وقيامته"

²¹⁹² Al-Šafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²¹⁹³ Σημειωτέον, ότι ο al-Šafī, στην προκειμένη περίπτωση, δεν αναφέρεται στο Ισλάμ ή τους μουσουλμάνους· η αναφορά αποτελεί προσθήκη δική μας, για πρακτικούς λόγους. Πάντως, ο al-Šafī, όταν αναφέρεται στους μουσουλμάνους αυτό το κάνει χωρίς να τους κατονομάζει. Γενικά, στα έργα του, όπως έχει ήδη αναφερθεί, αποφεύγει να χρησιμοποιεί τους όρους αυτούς (δηλ. Ισλάμ, μουσουλμάνοι αλλά και Μωάμεθ). Είναι προφανές, ότι αυτό το κάνει ο Κόπτης θεολόγος για πολιτικούς και κοινωνικούς λόγους, αφού στη χώρα του, την Αίγυπτο, κυριαρχεί το Ισλάμ, με αποτέλεσμα οι θρησκευτικές ελευθερίες, ιδίως κατά τη διάρκεια του 13^{ου} αι., να είναι εξαιρετικά περιορισμένες, εάν όχι ανύπαρκτες.

²¹⁹⁴ Al-Šafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 66.

Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο Κόπτης θεολόγος κάνει χρήση μιας βασικής αρχής για τη σταύρωση του Χριστού. Πρόκειται για το *tawātur*, το οποίο αναφέρεται σε μια μαρτυρία ή ιστορική πληροφορία, η οποία επιβεβαιώνεται, διότι μεταδίδεται αλυσιδωτά από γενιά σε γενιά και αποκλείει το ενδεχόμενο πλαστογράφησης του γεγονότος²¹⁹⁵. Το επιχείρημα το χρησιμοποιεί ο al-Safī με απώτερο σκοπό να τονίσει, ότι υπάρχει απόλυτη ομοφωνία ανάμεσα στους μαθητές του Χριστού, στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες και στους ιουδαίους σχετικά με τη σταύρωση του Χριστού, η οποία δεν αμφισβητείται κατ' ουδένα τρόπο. Αντιθέτως, οι μουσουλμάνοι, οι οποίοι αρνούνται τη σταύρωση του, όπως λ.χ. οι ερμηνευτές του Κορανίου, δε συμφωνούν μεταξύ τους ως προς το ποιος τελικά σταυρώθηκε στη θέση του Χριστού επάνω στον σταυρό, αφού ο κάθε ερμηνευτής διατυπώνει διαφορετική ερμηνεία επ' αυτού του θέματος²¹⁹⁶.

Πράγματι, οι μουσουλμάνοι ερμηνευτές του Κορανίου, δεν παρουσιάζουν απόλυτη ομοφωνία σχετικά με το ποιος σταυρώθηκε στη θέση του Χριστού. Όπως ήδη αναφέρθηκε παραπάνω, το γεγονός, ότι το Κοράνιο απορρίπτει τη σταύρωση του Χριστού, χωρίς να δίνει περισσότερες πληροφορίες, οδήγησε αρκετούς μουσουλμάνους συγγραφείς να διατυπώσουν διαφορετικές ερμηνείες. Έτσι κάποιοι ισχυρίστηκαν, ότι στη θέση του Χριστού σταυρώθηκε ο Ιούδας ο Ισκαριώτης, άλλοι κάποιος από τους μαθητές του, ενώ άλλοι, κάποιος από τους φύλακες, οι οποίος φύλαγε τον Ιησού κατά τη διάρκεια των βασανιστηρίων του λίγο πριν τη σταύρωση του²¹⁹⁷.

Ο Κόπτης θεολόγος προβάλλει αδύνατα σημεία του ισχυρισμού του al-Ja'farī, ότι κάποιος άλλος πήρε τη θέση του Χριστού στον σταυρό και όχι ο ίδιος, υποστηρίζοντας, ότι θα ήταν παράλογο και ανεπίτρεπτο να παραπλανά ο Θεός τον κόσμο, με το να έχει αντικατασταθεί ο Χριστός στον σταυρό από κάποιον άλλο, ενώ οι παρόντες έβλεπαν τον Χριστό να σταυρώνεται²¹⁹⁸. Θεωρεί, ότι δεν είναι δυνατόν να συμμετέχουν οι Προφήτες, όπως εν προκειμένω ο Χριστός κατά το Ισλάμ, σε ένα

²¹⁹⁵ Για το θέμα αυτό, βλ. B. Weiss, «Knowledge of the Past: The Theory of Tawātur according to Ghazālī», στο: *SI* 61 (1985), σσ. 81-105. Βλ. επίσης M. Whittingham, «How Could So Many Christians Be Wrong? The Role of Tawātur (Recurrent Transmission of Reports) in Understanding Muslim Views of the Crucifixion», στο: *Islam and Christian-Muslim Relations* 19 (2008), σσ. 169-172.

²¹⁹⁶ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 67.

²¹⁹⁷ Για το θέμα αυτό, βλ. σσ. 385-386.

²¹⁹⁸ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 66.

παραπλανητικό σχέδιο ψεύδους, όπως αυτό κατά το οποίο, ενώ φαινόταν να σταυρώνεται ο Χριστός, κάποιος άλλος είχε πάρει τη θέση του²¹⁹⁹. Η θέση του Κόπτη θεολόγου θυμίζει ανάλογο επιχείρημα ενός Νεστοριανού Απολογητή, τον οποίο προφανώς γνώριζε, αφού ο τελευταίος ήταν από τους πρώτους που ενεπλάκη σε θεολογική αντιπαράθεση με το Ισλάμ, ενώ ταυτόχρονα η αντιπαράθεσή του ήταν αρκετά δημοφιλής στον αραβικό κόσμο ευρύτερα. Είναι πιθανόν ο al-Ṣafī να δανείσθηκε αρκετές σκέψεις από αυτόν. Πρόκειται για τον πατριάρχη της Ανατολικής Συρίας Τιμόθεο Α', ο οποίος ήλθε σε διάλογο με τον μουσουλμάνο χαλίφη al-Mahdī. Ο Τιμόθεος Α', με αφορμή το κορανικό χωρίο, το οποίο απορρίπτει τη σταύρωση του Χριστού {Κοράνιο 4:157}, θέτει ως ερώτηση στον συνομιλητή του, πώς γίνεται ο Θεός να εξαπάτησε τον κόσμο με τη σταύρωση του Χριστού και να επέτρεψε να φανεί κάτι που στην πραγματικότητα δεν ήταν αληθές²²⁰⁰. Θεωρεί, ότι, σε κάθε περίπτωση, οι μουσουλμάνοι λόγιοι δεν μπορούν να αποδείξουν, ότι τη θέση του Χριστού στον σταυρό την έλαβε κάποιος άλλος²²⁰¹.

Ο al-Ṣafī προβαίνει στην αναίρεση ορισμένων αντλημένων από την Αγία Γραφή επιχειρημάτων του al-Ja'farī που αναιρούν τη σταύρωση του Χριστού:

Αναφορικά με το πρώτο επιχείρημα, ότι, εφ' όσον οι Ιουδαίοι γνώριζαν τον Χριστό, πώς είναι δυνατόν να έστειλαν τον Ιούδα τον Ισκαριώτη να τον αναγνωρίσει –άρα, ο Ιούδας δεν πήγε να συλλάβει τον Χριστό, αλλά κάποιον άλλο που πήρε τη θέση του²²⁰²–, ο al-Ṣafī απαντά ως εξής: α) Υπογραμμίζει, ότι ανέλαβε ο Ιούδας να αναγνωρίσει τον Χριστό, επειδή ήταν νύκτα και δεν υπήρχε άλλος τρόπος να βρουν τον Χριστό οι

²¹⁹⁹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 67.

²²⁰⁰ A. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity*, Woodbrooke Studies, Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni, τ. 2. Cambridge: W. Heffer and Sons Limited, 1928, σσ. 1-162, σσ. 41-42: «*And who made a similitude for them in this way, O our King? How did God deceive them and show them something which was not true? It is incongruous to God that He should deceive and show something for another thing. If God deceived them and made a similitude for them, the Apostles who simply wrote what God had shown to them, would be innocent of the deception, and the real cause of it would be God. If on the other hand, we say that it is Satan who made such a similitude for the Apostles, what has Satan to do in the Economy of God? And who dares to say about the ḥawārīyūn that Satan was able to deceive them? ... [The] crucifixion is consequently a reality also, and not an illusion or a similitude*».

²²⁰¹ A. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity*, όπ. παρ.

²²⁰² Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 177. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 246-247. Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 73-74. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 84.

ιουδαίοι²²⁰³. Προσθέτει επίσης, ότι μόνον ο Ιούδας θα μπορούσε να τον εντοπίσει, αφού ο Χριστός είχε περικυκλωθεί από τους μαθητές του²²⁰⁴. β) Εάν είχε λάβει κάποιος άλλος, όμοιος του Χριστού, τη θέση του, τότε δε θα μπορούσε να τον αναγνωρίσει ούτε ο Ιούδας ο Ισκαριώτης, αφού θα ήταν άλλο πρόσωπο, μια άλλη μορφή²²⁰⁵.

Ο al-Ṣafī απαντά και στο επιχείρημα του al-Ja'farī, σύμφωνα με το οποίο ο Χριστός αρνήθηκε να απαντήσει θετικά στον αρχιερέα που τον ερώτησε, εάν είναι ο Υιός του Θεού (Ματθ. 26, 63-64)²²⁰⁶. Ο Κόπτης θεολόγος υπογραμμίζει, ότι η απάντηση του Χριστού στον αρχιερέα δε δηλώνει άρνηση, αφού ο Ιησούς με την απάντησή του «σὺ εἶπας» (Ματθ. 26, 64) εγκρίνει τα λόγια του αρχιερέα²²⁰⁷. Προσθέτει επίσης, ότι δε θα δεχόταν ο Χριστός να σταυρωθεί κάποιος άλλος αθώος στη θέση του εξαιτίας του²²⁰⁸. Θα ήταν παράλογο να έπαιρνε τη θέση του Χριστού κάποιος άλλος τη στιγμή που ο Χριστός, σύμφωνα με τις προφητείες, είναι εκείνος που ήλθε «δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν» (Μάρκ. 10, 45)²²⁰⁹. Ο al-Ṣafī δεν παραλείπει να τονίσει την προθυμία του Χριστού για την σταύρωση του, ως απόδειξη του ίδιου του γεγονότος, αφού ο ίδιος πέθανε εκουσίως, με τη θέλησή του και όχι κάτω από κάποιον εξωτερικό ή εσωτερικό εξαναγκασμό²²¹⁰.

Ως προς το επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι κατά τη Μεταμόρφωση του Χριστού (Λουκ. 9, 28-36), αφού ήδη είχε υψωθεί ο Χριστός στους ουρανούς, ήλθε στη θέση του κάποιος άλλος –αφού, σύμφωνα με το ευαγγελικό χωρίο, άλλαξε το πρόσωπο, η όψη του Χριστού²²¹¹–, ο al-Ṣafī προβάλλει το

²²⁰³ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 85.

²²⁰⁴ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²²⁰⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²²⁰⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 177-178. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 247-249· Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 74· Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 85-86.

²²⁰⁷ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 85.

²²⁰⁸ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 86.

²²⁰⁹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²²¹⁰ Αυτό, βέβαια, το αναφέρει ο Κόπτης θεολόγος στο έργο που απαντά στον al-Ṭabaṭī και όχι σε αυτό του al-Ja'farī. Παρά ταύτα όμως, το επιχείρημα αυτό το χρησιμοποιεί ο Κόπτης θεολόγος ως απάντηση στην εν γένει ισλαμική πολεμική που αμφισβητεί τη σταύρωση του Χριστού. Βλ. Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 103.

²²¹¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 178-179. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 249-251· Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.· Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

αντεπιχείρημά του με τη μορφή ρητορικού ερωτήματος: «Αφού ο Χριστός είχε ήδη αναληφθεί στους ουρανούς κατά τη Μεταμόρφωση, τότε ποιος είναι αυτός που είπε και έκανε όσα περιγράφονται στο Ευαγγέλιο στη συνέχεια»²²¹²; Επ' αυτού, μάλιστα, προσθέτει στην επιχειρηματολογία του, ότι μετά τη Μεταμόρφωση ο Χριστός, όπως αναφέρει το Ευαγγέλιο, δίδαξε τους μαθητές και Αποστόλους και τους έκανε τέλειους με το Άγιο Πνεύμα, ενώ τους χορήγησε και τη δύναμη να επιτελούν θαύματα, όσο ακόμη εκείνος ήταν στον κόσμο, αλλά και μετά την ανάστασή του²²¹³. Ολοκληρώνει ο al-Safī τη σκέψη του υπογραμμίζοντας, ότι δε γίνεται να έκανε όλα όσα αναφέρονται στο Ευαγγέλιο εκείνος που πήρε τη θέση του Χριστού²²¹⁴.

Για τον Κόπτη θεολόγο δεν υπάρχει αμφιβολία ως προς το γεγονός της σταυρώσεως του Χριστού κατά τα Ευαγγέλια. Ο Χριστός σταυρώθηκε, πέθανε και αναστήθηκε²²¹⁵. Θεωρεί αδύναμα τα επιχειρήματα του al-Ja'farī, τα οποία, όπως αναφέρει, είναι κενά νοήματος και δεν κομίζουν καμία απόδειξη που να ανατρέπει τη σταύρωση του Χριστού²²¹⁶. Γι' αυτό τον λόγο, ενδεχομένως, να μην απαντά ο al-Safī αναλυτικά σε όλα τα επιχειρήματα του al-Ja'farī.

ii) Η αναίρεση των επιχειρημάτων του al-Ṭabarī

Ο al-Safī, στην αναφορά του al-Ṭabarī, ότι οι χριστιανοί τιμούν και λατρεύουν τον σταυρό²²¹⁷, απαντά αρχικά με ένα ad hominem επιχείρημα, δηλ. ένα επιχείρημα «ενάντια στο ίδιο το άτομο, με το οποίο διαλέγεται»: Οι μουσουλμάνοι κάνουν ακριβώς το ίδιο με τους χριστιανούς αλλά, αντί να φέρουν στον λαιμό ξύλινο σταυρό, γράφουν κάποιες λέξεις σε ένα κομμάτι χαρτί τοποθετώντας το σε μια δερμάτινη θήκη, την οποία στη συνέχεια την κρεμούν στον λαιμό τους²²¹⁸. Η αρχική αυτή απάντηση του al-Safī, με την οποία στην ουσία περνά στην αντεπίθεση, αποτέλεσε ένα συχνό επιχείρημα, το οποίο προέβαλλαν αρκετοί αραβόφωνοι και μη

²²¹² Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 86-87.

²²¹³ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 87.

²²¹⁴ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²²¹⁵ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 66.

²²¹⁶ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 108.

²²¹⁷ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 121.

²²¹⁸ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Safī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 215: «...i Musulmani hanno una cosa del genere: scrivono parole su un pezzo di carta, la ripongono in un astuccio di cuoio, che poi portano al collo».

χριστιανοί συγγραφείς με διαφορετικό βέβαια περιεχόμενο κάθε φορά²²¹⁹. Ο ‘Ammār al-Baṣrī προσπαθεί να αποδείξει στους μουσουλμάνους, ότι ο σταυρός, τον οποίο ασπάζονται και τιμούν οι χριστιανοί, είναι κάτι ανάλογο με την ισλαμική πρακτική τιμής προς την ιερή μαύρη πέτρα της Μέκκας²²²⁰. Πρόκειται για την ισλαμική συνήθεια που αποκαλείται ṭawāf, κατά την οποία οι πιστοί μουσουλμάνοι περιφέρονται γύρω από την Ka‘ba επτά φορές, ως μέρος του Ḥajj, του ιερού προσκυνηματος στη Μέκκα, στη διάρκεια του οποίου οφείλουν να ασπασθούν την ιερή πέτρα²²²¹. Αυτή η πρακτική έχει διατηρηθεί, επειδή η ισλαμική παράδοση αναφέρει, ότι ο Προφήτης του Ισλάμ Μωάμεθ, κατά καιρούς ασπάζοταν τη μαύρη πέτρα στη Μέκκα²²²². Ο ‘Ammār al-Baṣrī θεωρεί, ότι η τιμή των χριστιανών προς τον σταυρό έχει νόημα, αφού πάνω σε αυτό το σύμβολο σταυρώθηκε για χάρη της ανθρωπότητας ο Δημιουργός του κόσμου²²²³. Αντίθετα οι μουσουλμάνοι τιμούν και ασπάζονται μια νεκρή πέτρα, την οποία ασπάζονταν οι ειδωλολάτρες πριν την εμφάνιση του Ισλάμ²²²⁴.

Εκτός από την αρχική αυτή απάντηση, ο Κόπτης θεολόγος παρουσιάζει

²²¹⁹ P. Sbath, *Vingt traités philosophiques et apologétiques d’auteurs arabes chrétiens du IXe au XIXe siècles*, al-Qāhirah: H. Friedrich, 1929, σ. 160.

²²²⁰ Βλ. M. Hayek, ‘*Ammār al-Baṣrī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ., σσ. 87-88.

²²²¹ Βλ. Muḥammad al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dimishq & Bayrūt: Dār Ibn Kathīr, 2002, σσ. 369-426.

²²²² Βλ. Muḥammad al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, όπ. παρ.

²²²³ M. Hayek, ‘*Ammār al-Baṣrī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ.

²²²⁴ M. Hayek, ‘*Ammār al-Baṣrī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ. Ο πρώτος που χρησιμοποιεί αυτό το επιχειρήμα είναι μάλλον ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός, ο οποίος, άλλωστε, υπήρξε ο πρώτος χριστιανός Απολογητής μέσα στον Οίκο του Ισλάμ (*Dār al-Islām*). Ο άγιος επισημαίνει χαρακτηριστικά: «Διαβάλλουσι δὲ ἡμᾶς ὡς εἰδωλολάτραι προσκυνούντας τὸν σταυρὸν, ὃν καὶ βδελύττονται. Καὶ φαμεν πρὸς αὐτούς· Πῶς οὖν ὑμεῖς λίθῳ προστρίβεσθε κατὰ τὸν Χαβαθὰν ὑμῶν καὶ φιλεῖτε τὸν λίθον ἀσπαζόμενοι; Καὶ τινες αὐτῶν φασιν, ἐπάνω αὐτοῦ τὸν Ἀβραάμ συνουσιάσαι τῇ Ἄγαρ, ἄλλοι δέ, ὅτι ἐπ’ αὐτὸν προσέδησε τὴν κάμηλον μέλλων θύειν τὸν Ἰσαάκ. Καὶ πρὸς αὐτούς ἀποκρινόμεθα· Τῆς γραφῆς λεγούσης, ὅτι ὄρος ἦν ἀλσῶδες καὶ ξύλα, ἀφ’ ὧν καὶ εἰς τὴν ὀλοκάρπωσιν σχίσας ὁ Ἀβραάμ ἐπέθηκε τῷ Ἰσαάκ, καὶ ὅτι μετὰ τῶν παιδῶν τὰς ὄνους κατέλιπεν. Πόθεν οὖν ὑμῖν τὸ ληρεῖν; Οὐ γὰρ ἐκεῖσε ξύλα δρυμῶδη κεῖται οὔτε ὄνοι διοδεύουσιν. Αἰδοῦνται μὲν, ὁμῶς φασὶν εἶναι τὸν λίθον τοῦ Ἀβραάμ. Εἰτά φαμεν· Ἔστω τοῦ Ἀβραάμ, ὡς ὑμεῖς ληρεῖτε· τοῦτον οὖν ἀσπαζόμενοι, ὅτι μόνον ὁ Ἀβραάμ ἐπ’ αὐτὸν συνουσίασε γυναικὶ ἢ ὅτι τὴν κάμηλον προσέδησεν, οὐκ αἰδεῖσθε, ἀλλ’ ἡμᾶς εὐθύνετε, ὅτι τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ προσκυνούμεν, δι’ οὗ δαιμόνων ἰσχὺς καὶ διαβόλου καταλέλυται πλάνη. Οὗτος δέ, ὃν φασὶ λίθον, κεφαλὴ τῆς Αφροδίτης ἐστίν, ἣ προσεκύνουν, ἣν δὴ καὶ Χαβάρ προσηγόρευον, ἐφ’ ὃν καὶ μέχρι νῦν ἐγγλυφίδος ἀποσκίασμα τοῖς ἀκριβῶς κατανοοῦσι φαίνεται». Βλ. Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περὶ Αἱρέσεων ἐν Συντομίᾳ*, ρα’ 40, PG 94, 767A-770B. Ανάλογο επιχειρήμα υπάρχει και στην Απολογία του al-Kindī· βλ. Al-Kindī, *Risālat ‘abd Allāh ibn Ismā‘il al-Hāshimī ilā ‘abd al-Masīh ibn Ishāq al-Kindī Yad ‘ūhu bi-hā ilā al-Islām, wa-Risālat ‘abd al-Masīh ilā al-Hāshimī Yaruddu bi-hā ‘alayhi wa-Yad ‘ūhu ilā al-Nasrāniyyah*, όπ. παρ., σ. 104.

στον al-Ṭabarī ακόμη τέσσερις λόγους, για τους οποίους οι χριστιανοί τιμούν και προσκυνούν τον σταυρό²²²⁵: α) Με τον σταυρό ευεργετήθηκε ο κόσμος²²²⁶. β) Με το σημείο του σταυρού που μπορεί να σχηματισθεί στον αέρα, στο σώμα και σε διάφορα αντικείμενα, διώκεται ο δαίμονας και θεραπεύονται οι διάφορες ασθένειες²²²⁷. γ) Η προσκύνηση του σταυρού παραδίδεται ήδη από τους ίδιους τους Αποστόλους, οι οποίοι τη διέδωσαν σε όλα τα έθνη²²²⁸. δ) Η άρση του σταυρού αποτελεί πάγια εντολή του Χριστού, ο οποίος είπε: «καὶ ὅς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστι μου ἄξιός» (Ματθ. 10, 38)²²²⁹.

Με αφορμή την παραπάνω βιβλική περικοπή, ο al-Ṣafī σημειώνει, ότι οι χριστιανοί δύνανται να εφαρμόσουν την εν λόγω εντολή του Χριστού, κάνοντας έτσι πράξη την πίστη τους, είτε ακολουθώντας τη μοναστική ζωή, είτε σχηματίζοντας το σημείο του σταυρού επάνω στο σώμα τους ομολογώντας με τον τρόπο αυτό την πίστη τους στον Χριστό, είτε ακολουθώντας τον Χριστό στο διά μαρτυρίου θάνατο²²³⁰.

Είναι άξιο παρατηρήσεως, ότι στην προκειμένη περίπτωση, ο Κόπτης θεολόγος δεν εκμεταλλεύθηκε αυτή την ευκαιρία, η οποία θα ήταν κατάλληλη, για να συνδέσει τον σεβασμό προς τον σταυρό με τη σωτηρία του ανθρώπου²²³¹. Σε αυτή την περίπτωση, ενδεχομένως να έδινε μια λογική ερμηνεία στη σταυρική θυσία του Χριστού στα μάτια των

²²²⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*Quanto ai motivi che inducono i Cristiani a venerare la croce, essi sono*».

²²²⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*...con la croce è stata compiuta una cosa utile*».

²²²⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*...con il segno della croce, tracciata nell'aria, sul corpo o impresso su un oggetto si vincono le suggestioni di Satana, e si guariscono le malattie*».

²²²⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*...la venerazione della croce viene direttamente dagli apostoli, a ciò si deve la sua diffusione dappertutto*».

²²²⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*...si porta e si venera la croce in ossequio alle parole di Cristo: "Chi non porta la sua croce e non mi segue non è degno di me"*».

²²³⁰ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 122. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*I Cristiani attuano questo comandamento con la vita monastica, che è una croce; o imprimendo il segno della croce sulle mani, per manifestare al mondo il loro cristianesimo; o seguendo Cristo nelle sofferenze, fino alla morte, come i martiri e i santi*».

²²³¹ Αναφέρει χαρακτηριστικά ο W. Abullif: «*Come si vede, in questo testo (ricco di allusioni liturgiche), mancano termini chiaramente soteriologici. L'autore non ha colto quest'occasione, che sarebbe stata molto opportuna, per collegare venerazione della croce e salvezza eterna*». Βλ. W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σσ. 215-216.

μουσουλμάνων. Στα απολογητικά συγγράμματα της αραβικής χριστιανικής γραμματείας δεν ήταν λίγοι οι χριστιανοί Απολογητές, οι οποίοι, προκειμένου να δώσουν στους μουσουλμάνους το νόημα και το σκοπό της σταυρικής θυσίας του Χριστού, επιχείρησαν να προβάλουν το σταυρό ως εξιλασμό για τη σωτηρία της ανθρωπότητας²²³².

²²³² W. Mikhail, *‘Ammār al-Baṣrī’s Kitāb al-Burhān: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century*, όπ. παρ., σσ. 276-277.

Ε' ΚΕΦΑΛΑΙΟ

5. Η σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου

Είναι γεγονός, ότι η σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου λαμβάνει άλλη διάσταση και άλλη ερμηνεία στον Χριστιανισμό και άλλη στο Ισλάμ. Κατά τη χριστιανική διδασκαλία, η σωτηρία συνδέεται πάντα με το θεανδρικό πρόσωπο του Ιησού Χριστού, αφού η πορεία προς τη σωτηρία καθορίζεται από την ενανθρώπησή του και την επιτέλεση των έργων του επί γης (Πάθη - Σταύρωση - Ανάσταση)²²³³. Η Κοπτική Εκκλησία, στην οποία ανήκει ο al-Ṣafī, ασπαζόταν, σε γενικές γραμμές, την ίδια σωτηριολογική προοπτική με τις άλλες χριστιανικές κοινότητες²²³⁴.

Στο Ισλάμ η σωτηρία²²³⁵ δε συνδέεται σε καμία περίπτωση με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, αφού, κατά την ισλαμική διδασκαλία ο Χριστός δεν είναι το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, το οποίο ενανθρώπησε, αλλά ένας σπουδαίος Απόστολος και Προφήτης του Θεού {Κοράνιο 5:75}. Αντίθετα από τη χριστιανική Σωτηριολογία, η ισλαμική στηρίζεται κατά κύριο λόγο στον αυστηρό μονοθεϊσμό (*al-tawhīd*), στην απόλυτη υπακοή, πίστη και λατρεία στον έναν και μοναδικό Θεό, Δημιουργό του σύμπαντος κόσμου²²³⁶.

²²³³ Κ. Αγόρας, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», όπ. παρ., σσ. 133-146.

²²³⁴ Εάν και η σωτηρία, σύμφωνα με την Κοπτική Εκκλησία, συνδέεται τις περισσότερες φορές, όπως θα αναφερθεί και στη συνέχεια, με τη σταυρική θυσία του Χριστού, παρ' όλα αυτά οι Κόπτες δεν αγνοούν όλο το σωτηριολογικό σχέδιο της θείας οικονομίας. Βλ. Shenuda, *Al-Khalās fi al-mafhūm al-Urthūdhukṣīa*, (1), al-Qāhirah: Maṭba 'at al-Anba Riwīs, 1988.

²²³⁵ Σημειωτέον, ότι το Ισλάμ δεν ενστερνίζεται απόλυτα την έννοια που εκφράζεται με τη λέξη «σωτηρία» (*khalās*), η οποία ανήκει, κατ' ουσίαν, στη χριστιανική ορολογία. Αντιθέτως, αποδέχεται την έννοια της «συγχωρήσεως» (*makhfirah*) του ανθρώπου εκ μέρους του Θεού, η οποία, με τη σειρά της, πραγματοποιείται με την είσοδο του ανθρώπου στον Παράδεισο. Βλ. M. 'Abd al-Rahmān, *Al-khalās min al-khaṭīyya fi mafhūm al-Yahūddīyya al-Masīhiyya wal-Islām*, al-Qāhirah: Dār al-Bashā'ir, σσ. 77-90.

²²³⁶ M. 'Abd al-Rahmān, *Al-khalās min al-khaṭīyya fi mafhūm al-Yahūddīyya al-Masīhiyya wal-Islām*, όπ. παρ. Έχει ήδη αναφερθεί, ότι ο αυστηρός και απόλυτος μονοθεϊσμός, τον οποίο προεσβύει το Ισλάμ, αποτελεί τον πυρήνα και την πεμπτουσία της εν λόγω θρησκείας. Αυτό συνεπάγεται, ότι και η σωτηρία εξαρτάται, κατά κύριο λόγο, από αυτή τη βασική θεμελιώδη αρχή του Ισλάμ, τον απόλυτο μονοθεϊσμό. Βέβαια, εκτός από αυτή τη βασική αρχή, του μονοθεϊσμού, απαραίτητη προϋπόθεση για τη σωτηρία του ανθρώπου, κατά το Ισλάμ, είναι και η πίστη στους Προφήτες και τους Αποστόλους του Θεού, στα θεόσταλτα βιβλία (Torah - Ψαλμούς - Ευαγγέλιο - Κοράνιο), στην εσχάτη ημέρα και τέλος, στον Παράδεισο και την Κόλαση. Φυσικά, επίκεντρο όλων αυτών αποτελεί, όπως προαναφέρθηκε, η πίστη στη μοναδικότητα του Θεού. Σχετικά με αυτό, ο Προφήτης του

Με τα δεδομένα αυτά προέκυψε αντιπαράθεση μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων με θεματικό άξονα τη σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου²²³⁷. Η αντιπαράθεση αυτή αφορούσε κυρίως στο προπατορικό αμάρτημα του Αδάμ, την έλευση και τη σταύρωση του Ιησού Χριστού και στις σωτηριολογικές τους συνέπειες. Εξάλλου, όπως ήδη αναφέρθηκε, το Κοράνιο απορρίπτει τη σταύρωση του Ιησού Χριστού. Στην αντιπαράθεση αυτή η κάθε μία πλευρά προέβαλε τα δικά της επιχειρήματα.

Θα εξετασθούν τα επιχειρήματα των μουσουλμάνων λογίων και η απάντηση του al-Ṣafī στο ζήτημα της σωτηρίας του κόσμου και του ανθρώπου. Πρόκειται για μια αντιπαράθεση που συνδέεται με το ερώτημα, κατά πόσο ο Χριστός πέτυχε να σώσει τον κόσμο και την ανθρωπότητα από τις μέριμνες, τις νομικές απαιτήσεις, την τιμωρία, το κακό και τον θάνατο²²³⁸. Με το θέμα της σωτηρίας, από τους

Ισλάμ, Μωάμεθ, αναφέρει τα εξής: «Καθέναν ο οποίος μαρτυρεί /ομολογεί (ότι κανείς δεν έχει το δικαίωμα να λατρεύεται παρά μόνο ο Allāh) και ότι ο Allāh δεν έχει συνεταίρους και ότι ο Μωάμεθ είναι δούλος και Απόστολός του και ότι ο Ιησούς είναι δούλος, Απόστολος και Λόγος του Allāh που δόθηκε στη Μαριάμ και ένα Πνεύμα από αυτόν και ότι ο Παράδεισος και η Κόλαση είναι αλήθεια, ο Allāh θα τον δεχθεί στον Παράδεισό του, όποιες κι εάν είναι οι πράξεις του». Βλ. Muslim ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (1), όπ. παρ., σ. 35. Βέβαια, η πίστη και η λατρεία στον απόλυτο μονοθεϊσμό δεν εξασφαλίζει από μόνη της τη σωτηρία· χρειάζονται παράλληλα και οι ανάλογες πράξεις, η ηθική που και αυτά συνδέονται με τον αυστηρό μονοθεϊσμό, κατά την ισλαμική θεολογία.

²²³⁷ Η αντιπαράθεση αυτή κινείται κυρίως γύρω από μια ευρεία έννοια της σωτηρίας του κόσμου, η οποία θα αναλυθεί κατωτέρω στο παρόν κεφάλαιο. Αξίζει να αναφερθεί, ότι η εν λόγω αντιπαράθεση επικεντρωνόταν κυρίως γύρω από τη σταυρική θυσία του Χριστού και το κατά πόσο αυτή προσέφερε τη σωτηρία στον κόσμο. Είναι αξιοπαρατήρητο, ότι αρκετοί ειδικοί μελετητές του ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου παραλείπουν ή αγνοούν το επίμαχο θέμα της σωτηρίας του κόσμου ως ζήτημα αντιπαράθεσης ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους. Εξαιρέση αποτελεί η περίπτωση του W. Abullif, ο οποίος το θέτει ως θέμα διένεξης ανάμεσα στον al-Ṣafī και τους μουσουλμάνους. Βλ. W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σσ. 185-186. Στο πλαίσιο αυτό, δεν ήταν λίγοι οι μουσουλμάνοι συγγραφείς που μέσα από τα πολεμικά τους έργα επιχειρούσαν να αντικρούσουν τη χριστιανική Σωτηριολογία, κυρίως όμως αναφορικά με τη σταυρική θυσία του Χριστού. Ενδεικτικά αναφέρονται: ο al-Qāsīm al-Rassī (βλ. Al-Rassī, *Al-Radd 'alā al-Nasā rā*, όπ. παρ., σσ. 37-58)· ο Ibn Taymiyya (*Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (2), όπ. παρ., σσ. 107-116)· ο Nu'mān Khayr al-Dīn al-Alūsī (1856-1924) (βλ. M. Al-Alūsī, *Al-jawāb al-fasīḥ li-mā laffaḡahu 'Abd al-Masīḥ*, Tahqīq Aḡmad 'Abd al-Ḥamīd Ghurāb, al-Qāhirah: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1967, σσ. 598-616) κ.ά. Από τους αραβόφωνου χριστιανούς αναφέρονται χαρακτηριστικά ο Επίσκοπος Ερμουπόλεως Sāwīrus ibn al-Muqaffa' (βλ. Ibn al-Muqaffa', *Al-durr al-thamīn fī idāḡh al-dīn*, όπ. παρ., σσ. 10-71), ο 'Ammār al-Baṣrī (βλ. M. Hayek, *'Ammār al-Baṣrī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ., σσ. 79-81) κ.ά.

²²³⁸ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ. Η Σωτηριολογία του al-Ṣafī, όπως αναφέρει ο Wadi Abullif, είναι αρκετά ανεπτυγμένη και κατά περίεργο τρόπο δε συνδέεται αποκλειστικά με τη σταύρωση του Χριστού, όπως ήδη ελέχθη.

μουσουλμάνους λογίους ασχολούνται οι al-Ṭabarī και al-Jaʿfarī. Οι λόγιοι αυτοί ασχολούνται με το εν λόγω θέμα σποραδικά στα πολεμικά τους έργα. Εντούτοις, η κριτική τους παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ο al-Ṭabarī ασχολείται με το θέμα αυτό στο πολεμικό του έργο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, ενώ ο al-Jaʿfarī αναφέρεται στο θέμα αυτό στο κλασικό του έργο *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο και στην επιτομή του Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων*, ενώ δεν πραγματεύεται το εν λόγω θέμα στο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*.

Η απάντηση που δίνει ο al-Ṣafī στο θέμα αυτό αποτελεί το δεύτερο σε έκταση θέμα που απασχολεί τον Κόπτη θεολόγο μετά τη Χριστολογία²²³⁹. Ο al-Ṣafī το αναπτύσσει και στα δύο απαντητικά του έργα²²⁴⁰.

1. Ο Χριστός ως σωτήρας ολόκληρης της ανθρωπότητας

Ο ισχυρισμός, ότι ο Χριστός είναι απλώς ένας Προφήτης και Απόστολος του Θεού, ο οποίος ήλθε στον κόσμο για να ευαγγελίσει τον περιούσιο λαό του Θεού, τον Ισραήλ, προαναγγέλλοντας τον ερχομό του Προφήτη τού Ισλάμ, Μωάμεθ, αποτελεί ισλαμική διδασκαλία²²⁴¹. Κάτι τέτοιο είχε ως αποτέλεσμα να απορρίπτει το Ισλάμ την οικουμενική και καθολική σωτηριολογική διάσταση και σημασία της ελεύσεως του Ιησού Χριστού και να μην αποδέχεται τον Χριστό ως σωτήρα ολόκληρης της ανθρωπότητας και όλου του κόσμου²²⁴². Επί του θέματος αυτού ανεπτύχθη ανάλογη θεολογική αντιπαράθεση ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους. Στο πλαίσιο αυτό κινήθηκε η πολεμική του al-Ṭabarī και του al-Jaʿfarī και στη συνέχεια η απολογητική απάντηση του al-Ṣafī.

²²³⁹ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

²²⁴⁰ W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-'Assāl» όπ. παρ., σσ. 203-205.

²²⁴¹ A. Al-Najjār, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, Bayrūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, σσ. 371. Εκτός από τον Χριστό, σύμφωνα με το Ισλάμ, αρκετοί Προφήτες που αναφέρονται στην Παλαιά Διαθήκη, όπως ο Μωυσής, ο Ηλίας κ.ά., υπήρξαν και αυτοί Προφήτες για τον ιουδαϊκό λαό. Ωστόσο, κατά την ισλαμική διδασκαλία, εκτός από αυτούς τους Προφήτες, ο Θεός έστειλε Αποστόλους και Προφήτες σε όλο τον κόσμο, σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης, προκειμένου να κηρύξουν τον μονοθεϊσμό της ισλαμικής θρησκείας.

²²⁴² W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σ. 207.

1.1. Οι ισλαμικές αντιρροήσεις

i) Η αντίρρηση του al-Ṭabarī

Ο al-Ṭabarī θεωρεί, ότι η γέννηση του Χριστού δεν ήταν αιτία χαράς για όλους τους ιουδαίους ή τα έθνη²²⁴³. Σε άλλο σημείο σημειώνει, ότι ο Χριστός δεν ήταν σωτήρας γενικά των ιουδαίων, παρά το γεγονός, ότι το Ευαγγέλιο αναφέρει «ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὅς ἐστι Χριστὸς Κύριος, ἐν πόλει Δαυῖδ» (Λουκ. 2, 11)²²⁴⁴. Για τον μουσουλμάνο λόγιο, ο Χριστός ήλθε στον κόσμο για μια μικρή ομάδα ιουδαίων και όχι για το σύνολο των ιουδαίων²²⁴⁵.

Είναι ενδεικτικό, ότι στην προκειμένη περίπτωση ο al-Ṭabarī παρουσιάζει μια διαφορετική οπτική ως προς την αποστολή του Χριστού στη γη. Ενώ, όπως ήδη αναφέρθηκε, για το Ισλάμ ο Χριστός ήλθε στον κόσμο, προκειμένου να μεταφέρει το μήνυμα του Θεού στον λαό του Ισραήλ, ο al-Ṭabarī περιορίζει το μήνυμα αυτό σε μια μόνο μικρή ομάδα ιουδαίων. Η κριτική αυτή του al-Ṭabarī διασώζεται μόνο στο απαντητικό έργο του al-Ṣafī και όχι στο πολεμικό έργο του al-Ṭabarī, με αποτέλεσμα να διασώζεται μόνο ένα μικρό απόσπασμα και όχι ολόκληρη η επιχειρηματολογία του επ' αυτού.

ii) Η αντίρρηση του al-Ja'farī

Ο al-Ja'farī καταφεύγει ομοίως στην Αγία Γραφή, προκειμένου να υποστηρίξει βιβλικά την ισλαμική θέση. Με αφετηρία την ευαγγελική αναφορά (Λουκ. 2, 11), ο al-Ja'farī σημειώνει, ότι το εν λόγω χωρίο δεν μπορεί να έχει καθολική ισχύ, καθώς ο Χριστός δεν είναι σωτήρας όλων των ανθρώπων, όλων των φυλών της γης, αφού υπάρχουν πολλοί από

²²⁴³ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 119. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 169: «...His birth was not a universal joy for the Jews or the nations...». Η κριτική του αυτή συναντάται στο απαντητικό έργο του al-Ṣafī, γι' αυτό και η σχετική παραπομπή γίνεται στο εν λόγω έργο. Κατά συνέπεια, τα λόγια αυτά δε σώζονται στο πολεμικό του έργο, έτσι όπως έχει εκδοθεί.

²²⁴⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «He was not the saviour of the Jews, even though it was said, "This day a saviour has been born for you"».

²²⁴⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 97. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 163: «...And he descended for a small group of Jews...».

τους ανθρώπους που είναι ειδωλολάτρες, άπιστοι, κ.λπ. και ο Χριστός με τη γέννησή του δεν πέτυχε να τους αλλάξει, αλλά ακόμη και μετά την έλευσή του παραμένουν στην ίδια κατάσταση²²⁴⁶. Η θέση αυτή του al-Ja'farī θυμίζει μια ανάλογη επιχειρηματολογία τού κατά αιώνες νεώτερου του μουσουλμάνου στοχαστή, Nu'mān Khayr al-Dīn al-Alūsī (1856-1924), ο οποίος υποστηρίζει, ότι είναι αδύνατο ο Χριστός να είναι σωτήρας όλων των ανθρώπων και τούτο διότι, σύμφωνα με τους χριστιανούς, ο Ιησούς έσωσε την ανθρωπότητα από τη γέννησή του και μετά²²⁴⁷. Κατά συνέπεια, καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι ο Χριστός δεν κατάφερε να σώσει τους ανθρώπους που προηγήθηκαν αυτού²²⁴⁸.

Ο al-Ja'farī υποστηρίζει, ότι το παραπάνω χωρίο (Λουκ. 2, 11) συγκρούεται με το υπόλοιπο Ευαγγέλιο, αφού ο Χριστός είναι αδύνατον να είναι σωτήρας όλου του κόσμου, αφού ήλθε στον κόσμο αποκλειστικά για τους ιουδαίους²²⁴⁹. Κάτι τέτοιο μαρτυρείται από τα εξής λόγια του ίδιου του Χριστού: «οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ» (Ματθ. 15, 24)²²⁵⁰. Ο al-Ja'farī επισημαίνει, ότι ο Χριστός είπε: «οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες» (Ματθ. 9, 12)²²⁵¹. Για τον al-Ja'farī, το γεγονός, ότι ο ίδιος ο Χριστός δηλώνει στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου, ότι εστάλη στον κόσμο για τα χαμένα πρόβατα του Ισραήλ, τους ιουδαίους δηλ., αποτελεί ισχυρό επιχείρημα, το οποίο αναιρεί

²²⁴⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 165. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 213-217.

²²⁴⁷ M. Al- Alūsī, *Al-jawāb al-fasīḥ li-mā laffaqaḥu 'Abd al-Masīḥ*, όπ. παρ., σ. 602.

²²⁴⁸ M. Al- Alūsī, *Al-jawāb al-fasīḥ li-mā laffaqaḥu 'Abd al-Masīḥ*, όπ. παρ.

²²⁴⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Πρέπει δε να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī, προκειμένου να αναιρέσει τη συγκεκριμένη θέση του εν λόγω χωρίου –ότι δηλ. ο Χριστός είναι σωτήρας του κόσμου, σύμφωνα με την αναγγελία του αγγέλου του Κυρίου–, υποστηρίζει, ότι το χωρίο αυτό (Λουκ. 2, 8-11) δεν είναι αξιόπιστο. Τη θέση του αυτή την αναλύει στο έργο του *Το βιβλίο των δέκα ερωτήσεων: Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων*. Σύμφωνα με τη θέση αυτή, ισχύουν τα παρακάτω: α) Η αναφορά αυτή συναντάται μόνον σε ένα χωρίο μέσα στην Αγία Γραφή και σύμφωνα με τον al-Ja'farī, ο λόγος του Θεού δεν αποδεικνύεται με μαρτυρία από ένα μόνο χωρίο. β) Ο ευαγγελιστής που καταγράφει αυτούς τους λόγους δεν υπήρξε μαθητής του Χριστού, ούτε ανήκε στον στενό του κύκλο. Μάλιστα, το δεύτερο αυτό επιχείρημά του επιχειρεί ο al-Ja'farī να το τεκμηριώσει μέσα από τα ίδια τα λόγια του ευαγγελιστή Λουκά, ο οποίος, κατά τον μουσουλμάνο λόγιο, δηλώνει στον πρόλογο του Ευαγγελίου του, ότι τις πληροφορίες για τον Χριστό τις έλαβε από άλλους, πιθανόν από τους μαθητές του Χριστού (Λουκ. 1, 1-4). Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 214.

²²⁵⁰ A-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 165-166.

²²⁵¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 166.

το παραπάνω χωρίο του ευαγγελιστή Λουκά²²⁵².

Επισημαίνει, ολοκληρώνοντας την επιχειρηματολογία του: «Εφ' όσον ο Χριστός είπε, ότι δεν απεστάλη στον κόσμο παρά μόνο για τον απολωλότα υιό του Ισραήλ, τότε δεν έχει αξία αυτό που είπε και διέσωσε στο Ευαγγέλιό του ο Λουκάς»²²⁵³.

Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό, ότι οι δύο μουσουλμάνοι λόγιοι, ως οπαδοί της ισλαμικής θρησκείας, δέχονται τον Χριστό όχι ως σωτήρα του κόσμου, αλλά ως Μεσσία και αγγελιοφόρο του Θεού στον ιουδαϊκό λαό. Όπως αναφέρει ο σύγχρονος μουσουλμάνος στοχαστής Muḥammad Abū Zahra, ο Ιησούς ήλθε στον κόσμο προκειμένου να κηρύξει μέσω του Ευαγγελίου του τον αυθεντικό μονοθεϊσμό στον ιουδαϊκό λαό²²⁵⁴. Ο δε μουσουλμάνος στοχαστής 'Abd al-Wahhāb al-Najjār (1862-1941) επισημαίνει, ότι ο Χριστός είναι ο τελευταίος Προφήτης του ιουδαϊκού γένους, όπως αντίστοιχα τελευταίος αγγελιοφόρος και Προφήτης ολόκληρου του ανθρώπινου γένους είναι ο Μωάμεθ²²⁵⁵. Αυτός, άλλωστε ήταν ο σκοπός της αποστολής του Χριστού στη γη ως Αποστόλου του Θεού.

Η άρνηση της οικουμενικότητας του σωτηριολογικού μηνύματος του Ιησού Χριστού εκ μέρους τού Ισλάμ αποσκοπούσε σε δύο βασικά σημεία: α) στο να αναδειχθεί η αποκλειστικότητα του οικουμενικού μηνύματος του Μωάμεθ, αφού είναι ο μόνος Απόστολος και αγγελιοφόρος του Θεού, του οποίου το μήνυμα ήταν οικουμενικό, κατά την ισλαμική διδασκαλία²²⁵⁶. β) στο να ενισχύσει την απόρριψη της θεότητας του Χριστού, αφού η θεότητά του συνδέεται άρρηκτα με το οικουμενικό σωτηριολογικό μήνυμα του Χριστού.

1.2. Η απάντηση του al-Ṣafī

Ο al-Ṣafī θεωρεί υποχρέωσή του να υπερασπισθεί τη χριστιανική θέση, ότι ο Χριστός δεν είναι απλώς Προφήτης και ένας Μεσσίας που αφορά αποκλειστικά τον Ιουδαϊκό λαό –και συνεπώς, μόνο τον περιούσιο λαό του Θεού–, αλλά είναι ο κατεξοχήν σωτήρας και λυτρωτής όλης της

²²⁵² Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²²⁵³ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

"وإذا كان المسيح نفسه قد قال: إنه لم يرسل إلى العالم، بل إلى من ضل من بني إسرائيل، فلا يعول على ما قاله وانقاة لوقا"

²²⁵⁴ M. Abū Zahra, *Muhadarat fi l-Naṣrānīya*, όπ. παρ., σσ. 15-17.

²²⁵⁵ A. Al-Najjār, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, όπ. παρ., σ. 371.

²²⁵⁶ M. Al-Sha'rawī, *Qiṣaṣ al-anbiyā' w m'aha sīrat al-rasūl*, όπ. παρ., σ. 504.

οικουμένης, της ανθρωπότητας και του κόσμου²²⁵⁷.

Σπεύδει ο Κόπτης θεολόγος να αναφέρει αρχικά, ότι η γέννηση του Χριστού είναι πηγή χαράς και σωτηρίας όχι μόνο για τους ιουδαίους – πολύ περισσότερο, μίας μόνο ιουδαϊκής μερίδας– αλλά για το σύνολο της ανθρωπότητας και του κόσμου²²⁵⁸. Επισημαίνει, ότι, σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του al-Ṭabarī, ότι μόνο μία ιουδαϊκή ομάδα σώθηκε από τον Χριστό, περισσότεροι ιουδαίοι πίστεψαν στον Χριστό και σώθηκαν²²⁵⁹. Τούτο, άλλωστε, κατά τον Κόπτη θεολόγο, αποτελεί βασική υπόσχεση του Χριστού, ο οποίος είπε: «ὁ πιστεύσας [...] σωθήσεται» (Μάρκ. 16, 16)²²⁶⁰. Κατά τον al-Ṣafī, το γεγονός, ότι περισσότεροι ιουδαίοι πίστεψαν, αποδεικνύεται από το βιβλίο των Πράξεων των Αποστόλων, στο οποίο υπάρχει η εξής αναφορά: «οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐδόξαζον τὸν Κύριον, εἶπόν τε αὐτῷ· θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων» (Πράξ. 21, 20)²²⁶¹.

Ο al-Ṣafī εξηγεί, ότι ναι μεν το αρχικό σωτηριολογικό μήνυμα του Χριστού απευθυνόταν στον ιουδαϊκό λαό, αφού ήταν ο εκλεκτός λαός του Θεού, ωστόσο το μήνυμα αυτό μέσω του περιούσιου λαού όφειλε να εξαπλωθεί σε ολόκληρη την οικουμένη, σε όλα τα έθνη²²⁶². Συνεπώς, ο ιουδαϊκός λαός είχε απλώς το ρόλο του διαμεσολαβητή στο σχέδιο της σωτηρίας της ανθρωπότητας.

Όσον αφορά στην αντίρρηση του al-Ja'farī, ο οποίος με βάση το βιβλικό χωρίο Λουκ. 2, 8-11 αναιρεί την οικουμενική σωτηριολογική αποστολή του Χριστού –αφού, σύμφωνα με τον al-Ja'farī, ο Χριστός ήλθε απλώς για να σώσει τους ιουδαίους και όχι όλα τα έθνη²²⁶³–, ο Κόπτης θεολόγος υπογραμμίζει, ότι η σωτηρία που προσφέρθηκε από τον Χριστό στον κόσμο ανάγεται στο γεγονός, ότι ο Χριστός έσωσε την ανθρωπότητα από τη λατρεία των ειδώλων και την τυραννία²²⁶⁴. Το εν λόγω θέμα θα το αναπτύξει σε άλλο πλαίσιο αντιπαραθέσεως ο al-Ṣafī, όπως θα φανεί

²²⁵⁷ W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σσ. 206-207: «*Contro questa concezione islamica di Cristo, al-Ṣafī inculca l'universalismo della salvezza apportata di Cristo*».

²²⁵⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 119 και σ. 97. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 207: «*La nascita di Cristo è motivo di gioia e di salvezza per gli Ebrei e per tutto il mondo*».

²²⁵⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 119.

²²⁶⁰ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²²⁶¹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²²⁶² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 97.

²²⁶³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 165-166.

²²⁶⁴ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 82-83. Το επιχείρημα αυτό του Κόπτη θεολόγου, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, διατυπώνεται και σε άλλη συνάφεια.

κατωτέρω.

Ο Κόπτης θεολόγος, στο χωρίο, το οποίο χρησιμοποιεί ο al-Ja'farī για να υποστηρίξει τις αντιρρήσεις του, σχολιάζει την ακόλουθη φράση: «εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην, ἣτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ» (Λουκ. 2, 10)²²⁶⁵. Η λέξη «λαὸς» ἢ «κόσμος» –η οποία είναι συνώνυμη, κατά τον al-Ṣafī, στο Ευαγγέλιο– αφορά σε κάθε τι που υπάρχει, σε κάθε ύπαρξη²²⁶⁶. Γι' αυτό και κατά τον ίδιο, το Ευαγγέλιο αναφέρει για τον Λόγο του Θεού «καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο» (Ιωάν. 1, 10), καθώς και ὅτι «καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω» (Ιωάν. 1, 10), ὅπως επίσης και «εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει» (Ιωάν. 15, 19)²²⁶⁷. Ὡς προς τὴ λέξη «παντί», με αὐτὴν νοοῦνται στὴν Αγία Γραφή, κατά τον al-Ṣafī, «οἱ περισσότεροι»²²⁶⁸. Τὴν οικουμενικότητα τοῦ μηνύματος τοῦ Χριστοῦ επιχειρεῖ νὰ τὴν τεκμηριώσῃ ο Κόπτης θεολόγος αξιοποιώντας χωρίο ἀπὸ τοὺς Ψαλμοὺς ποὺ ἀφορᾶ στὸν Μεσσία, ὅπου γίνεται ἡ ἐξῆς ἀναφορὰ: «πάντα τὰ ἔθνη ἐκύκλωσάν με» (Ψαλμ. 117, 10)²²⁶⁹. Ἀναφορικὰ με τὴ φράση «εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην», ο al-Ṣafī σημειώνει τὰ ἀκόλουθα: «Ἀφορᾶ στὸν λαό, τὸν κόσμο καὶ ἐιδικότερα τὸν περισσότερο κόσμο, ὅσους εἶναι οἱ πιστεύοντες σ' αὐτόν»²²⁷⁰.

Για τὸν al-Ṣafī, ὁ Χριστὸς ἦλθε στὸν κόσμο, ἐνανθρώπησε, προκειμένου νὰ δώσει ζωὴ σὲ ὅλους, σὲ ολόκληρη τὴν ἀνθρωπότητα, ὥστε νὰ μὴ χαθεῖ κανένας²²⁷¹. Πέθανε πάνω στὸν σταυρὸ προσφέροντας τὴ ζωὴ του, γιὰ νὰ ἐλευθερώσῃ κάθε ἀνθρώπο ἀπὸ τὴν αμαρτία²²⁷².

Ἔτσι τὸ μήνυμα τοῦ Χριστοῦ δὲν ἀφοροῦσε μόνο τὸν λαὸ τοῦ Ἰσραὴλ, ἀλλὰ ὅλη τὴν οἰκουμένη. Ὁ al-Ṣafī ἔχει ἐπίγνωση, ὅτι ἡ ἐν λόγῳ ἰσλαμικὴ διδασκαλία ἀντίκειται σαφῶς στὴ χριστιανικὴ διδασκαλία, κατά τὴν ὁποία ὁ Χριστὸς δὲν εἶναι ἀπλῶς ἓνας Προφήτης καὶ ὁ Μεσσίας ἐνός μεμονωμένου λαοῦ, ἔστω καὶ τοῦ περιούσιου, ἀλλὰ εἶναι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ,

²²⁶⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

²²⁶⁶ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 83.

²²⁶⁷ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

²²⁶⁸ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

²²⁶⁹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

²²⁷⁰ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

"يخص الناس وذلك قد كان به لا أكثر الناس وهم المؤمنون به"

²²⁷¹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ., σσ. 94-97. Βλ. καὶ W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», ὅπ. παρ.: «Cristo venne per dare la vita a tutti e non per farli perire».

²²⁷² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, ὅπ. παρ., σσ. 25-26. Βλ. καὶ W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», ὅπ. παρ.: «Egli morì in croce offrendo la sua vita, per liberare ogni uomo dalla morte».

ο οποίος έλαβε σάρκα και έγινε άνθρωπος, προκειμένου να σώσει όλη την ανθρωπότητα, να γίνει ο σωτήρας ολόκληρης της οικουμένης: «οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριστός» (Ιωάν. 4, 42).

2. Μέριμνες, νομικές απαιτήσεις και τιμωρία

Η έλευση και η σταύρωση του Χριστού, καθώς και οι σωτηριολογικές τους συνέπειες, απορρίπτονται από το Ισλάμ. Για τους μουσουλμάνους, ο Χριστός, με την έλευση και τη σταυρική του θυσία, δεν κατάφερε να αλλάξει τίποτε στον κόσμο, αφού τα προβλήματα της ανθρωπότητας (οι μέριμνες, οι νομικές απαιτήσεις και η τιμωρία) εξακολουθούν να υπάρχουν. Στο πλαίσιο αυτό, λοιπόν, κινήθηκε η πολεμική του al-Ja'farī και η απάντηση του Κόπτη θεολόγου.

2.1. Η ισλαμική κριτική

Ο al-Ja'farī, στην επιτομή του έργου του με τίτλο *Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων και συγκεκριμένα στην όγδοη ενότητα*, εκεί όπου αναιρεί το Σύμβολο της Πίστεως των χριστιανών, αντιμετωπίζει ειρωνικά το τρίτο άρθρο της Πίστεως, το οποίο και παραθέτει: «Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν»²²⁷³. Το ίδιο κάνει βέβαια και στο κλασικό έργο του με τίτλο *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο*²²⁷⁴.

Με αφετηρία το παραπάνω άρθρο Πίστεως των χριστιανών ο al-Ja'farī σπεύδει να εξηγήσει, το πώς αντιλαμβάνονται οι χριστιανοί την έννοια της σωτηρίας και συνεπώς, από τι ήλθε να σώσει την ανθρωπότητα ο Χριστός²²⁷⁵. Σύμφωνα με τη διδασκαλία των χριστιανών, ο Αδάμ μετέδωσε με το προπατορικό του αμάρτημα την αμαρτία στους υιούς του, σε όλο το ανθρώπινο γένος, με αποτέλεσμα όλοι όσοι πεθαίνουν να οδηγούνται

²²⁷³ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 329-332. Πρέπει ωστόσο να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī δεν παραθέτει σωστά το Σύμβολο της Πίστεως, κάτι που συνηθίζει να πράττει και με τα βιβλικά χωρία. Στην προκειμένη περίπτωση, όμως, το νόημα του άρθρου που παραθέτει συμφωνεί με το πρωτότυπο.

²²⁷⁴ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 291-293.

²²⁷⁵ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 329.

στην κόλαση²²⁷⁶. Στο σημείο αυτό ο al-Ja'farī διατυπώνει την ισλαμική απόρριψη σχετικά με τη μετάδοση του προπατορικού αμαρτήματος από τον Αδάμ στο ανθρώπινο γένος. Κατά την ισλαμική διδασκαλία, η αμαρτία του Αδάμ δε μεταδόθηκε σε όλο το ανθρώπινο γένος²²⁷⁷. Άλλωστε, όπως αναφέρει το Κοράνιο, ο Θεός δέχθηκε τη μετάνοια του Αδάμ μετά την παρακοή του και τον καθοδήγησε σωστά {Κοράνιο 20:122}. Ανάλογη είναι η άποψη ενός άλλου μουσουλμάνου λογίου, του Ibn Taymiyya. Ο εν λόγω λόγιος θεωρεί άδικο και απαράδεκτο από λογικής και θεολογικής απόψεως το ζήτημα της μεταδόσεως του προπατορικού αμαρτήματος από τον Αδάμ σε ολόκληρο το ανθρώπινο γένος²²⁷⁸. Υποστηρίζει, ότι η συγκεκριμένη άποψη αντίκειται στην έννοια της δικαιοσύνης του Θεού²²⁷⁹. Για τον Ibn Taymiyya η εν λόγω θέση των χριστιανών ακυρώνει την ιδιότητα της θείας δικαιοσύνης. Δεν μπορεί να κατανοήσει, το πώς γίνεται μια εσφαλμένη πράξη, την οποία διέπραξε ο πρόγονος των ανθρώπων, να την κληρονομούν στη συνέχεια οι απόγονοί του, χωρίς να φέρουν ευθύνη²²⁸⁰. Ο Ibn Taymiyya διατυπώνει το εξής ερώτημα: «Εφ' όσον ο Αβραάμ δεν κληρονόμησε το σφάλμα του πατέρα του, ο οποίος ήταν άπιστος, δηλ. ειδωλολάτρης, τότε πώς γίνεται να κληρονόμησε το προπατορικό αμάρτημα από τον Αδάμ, ο οποίος απείχε κατά πολύ από εκείνον;»²²⁸¹. Επίσης ο Ibn Taymiyya δεν μπορεί να κατανοήσει το γεγονός, ότι οι Προφύτες πριν την εποχή του Χριστού ενοχοποιούνται με το προπατορικό αμάρτημα, ενώ οι μετά Χριστόν ακόμη και οι άπιστοι, είναι απαλλαγμένοι από αυτό, λόγω της σωτηριολογικής έλευσης του Ιησού στον κόσμο, με την οποία απαλλάχθηκε όλος ο κόσμος από το αμάρτημα των πρωτοπλάστων²²⁸².

Η κατάσταση αυτή, όπως εξηγεί ο al-Ja'farī, οδήγησε τον Θεό να έλθει στον κόσμο, δηλ. να γίνει άνθρωπος, προκειμένου να σώσει τον άνθρωπο²²⁸³. Σύμφωνα με την πεποίθηση των χριστιανών, μετά την

²²⁷⁶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²²⁷⁷ M. 'Abd al-Rahmān, *Al-khalāṣ min al-khaṭiyya fi mafhūm al-Yahūddiyya al-Masīhiyya wal-Islām*, όπ. παρ., σσ. 77-92.

²²⁷⁸ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥiḥ li-man baddala dīn al-Masīh*, (2), όπ. παρ., σσ. 107-109.

²²⁷⁹ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥiḥ li-man baddala dīn al-Masīh*, (2), όπ. παρ., σσ. 107-108.

²²⁸⁰ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥiḥ li-man baddala dīn al-Masīh*, (2), όπ. παρ.

²²⁸¹ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥiḥ li-man baddala dīn al-Masīh*, (2), όπ. παρ.

²²⁸² Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥiḥ li-man baddala dīn al-Masīh*, (2), όπ. παρ., σ. 109.

²²⁸³ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 290. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Αξίζει επίσης να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī, στην ίδια συνάφεια στην οποία αναιρεί

έλευσή του στον κόσμο ο Χριστός, κατήλθε στα έγκατα της γης, στον Άδη, όπου έδωσε εκεί τον διάβολο, κατήγγησε την αμαρτία και έσωσε το ανθρώπινο γένος, το οποίο ευρίσκετο εγκλωβισμένο στα έγκατα της γης, στον τόπο του θανάτου, στον Άδη²²⁸⁴.

Με βάση την παραπάνω περιγραφή, ο al-Ja'farī θέτει τα παρακάτω ερωτήματα προς τους χριστιανούς: «Από τι τελικά έσωσε τον κόσμο ο Χριστός με την έλευσή του²²⁸⁵; Μήπως τον έσωσε από τις έγνοιες των ανθρώπων, τις μέριμνες, τις νομικές απαιτήσεις, δηλ. τους θρησκευτικούς κανόνες κ.λπ., τον φόβο της μέλλουσας κρίσεως, την τιμωρία και τον

το τρίτο άρθρο του Συμβόλου της Πίστεως, στρέφει τα βέλη του και κατά του Τριαδολογικού δόγματος, με το επιχείρημα, ότι, εφ' όσον οι χριστιανοί πιστεύουν, ότι ο Θεός είναι Τριαδικός, τότε γιατί υποστηρίζουν, ότι η θεία ενανθρώπηση έγινε μόνο με το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, τον Υιό; Συνεχίζει, μάλιστα, διατυπώνοντας το ερώτημα, ποιος ο λόγος να μη συμμετέχουν τα άλλα δύο πρόσωπα στη θεία ενανθρώπηση και το σωτηριολογικό σχέδιο του Θεού, αφού και τα τρία πρόσωπα είναι ο ένας Θεός; Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Η άποψη αυτή διατυπώνεται και από έναν άλλο μουσουλμάνο λόγιο, τον al-Bāqillānī· βλ. Al-Bāqillānī, *Kitāb tamhīd al-awā'il wa-talkhīs al-dalā'il*, όπ. παρ., σσ. 113-115. Βέβαια, κατά τη χριστιανική θεολογία και δη την Ορθόδοξη, το επιχείρημά του δεν ευσταθεί και αναιρείται αυτομάτως, λόγω του ότι το σχέδιο της σωτηρίας του ανθρώπου και ειδικότερα η θεία ενανθρώπηση, δεν αποτελεί γεγονός που αφορά μόνο στον Υιό και Λόγο του Θεού, αλλά σε ολόκληρη την Αγία Τριάδα. Πιο συγκεκριμένα, η σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου επιτελείται με την προκαταρκτική βουλή του Πατρός (δηλ. ο Πατήρ είναι η προκαταρκτική πηγή και αφετηρία της ευδοκίας)· ενεργείται διά του Υιού, διότι το δεύτερο πρόσωπο της Τριάδος είναι εκείνο που αναλαμβάνει ελεύθερα εν τω προσώπω του την πραγματοποίηση της πατρικής ευδοκίας με την ενανθρώπηση του (δηλ. ο Υιός έχει το ρόλο της αυτουργίας στο σχέδιο της θείας οικονομίας)· τέλος, το σχέδιο της σωτηρίας τελειώνεται από το Άγιο Πνεύμα, το οποίο συνευδοκεί με τον Πατέρα στην ενανθρώπηση του Υιού, αλλά η ιδιαίτερη συμβολή του είναι να συνεργεί στην οικονομία του Υιού (δηλ. είναι το πρόσωπο που τελειοποιεί το σχέδιο της θείας ενανθρώπησης και της θείας οικονομίας). Βέβαια, παράλληλα με το γεγονός, ότι και τα τρία θεία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος συμμετέχουν στη θεία ενανθρώπηση και στο σωτηριολογικό σχέδιο (αφού και τα τρία είναι απόλυτα ίσα και έχουν κοινή και ενιαία βούληση και ενέργεια), το κάθε ένα απ' αυτά συμβάλλει κατά ιδιάζοντα, ιδιαίτερο τρόπο στην πραγματοποίηση του σχεδίου, όπως αρμόζει σε ξεχωριστά πρόσωπα (δηλ. το έργο του καθενός προσώπου είναι ξεχωριστό από το έργο των άλλων δύο). Βλ. Στ. Γιαγκάτζογλου, «Περί Εκκλησίας», όπ. παρ., σσ. 176-177.

²²⁸⁴ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Taṭawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 293.

²²⁸⁵ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βλ. και D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Šāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġā'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ., σ. 82: «...Tell us then about this salvation that the pre-eternal God and Lord meant when he did to himself the disgraceful things that befell him according to your claim. What is it? Or from whom did he save you?».

θάνατο;»²²⁸⁶. Διερωτάται, επίσης, πώς πραγματοποιήθηκε αυτή η σωτηρία²²⁸⁷.

Εάν ισχυρισθούν οι χριστιανοί, ότι ο Χριστός τους έσωσε από τις μέριμνες του κόσμου, τις έγνοιες, τις στερήσεις και τον θάνατο, τότε πρόκειται για μια ψευδαίσθηση, η οποία ως τέτοια δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, αφού δεν υπάρχει κανένα πλεονέκτημα στους χριστιανούς σε σύγκριση με τους υπόλοιπους ανθρώπους²²⁸⁸. Με άλλα λόγια, ο al-Ja'farī στο συγκεκριμένο σημείο θέλει να τονίσει, ότι το επιχείρημα των χριστιανών, ότι ο Χριστός τους έσωσε από όλα τα παραπάνω (τις μέριμνες, τις έγνοιες, τις στερήσεις και τον θάνατο) δεν ευσταθεί σε καμία περίπτωση, αφού ο οποιοσδήποτε διαπιστώνει εύκολα, ότι οι χριστιανοί δεν έχουν απαλλαγεί από όλα αυτά, καθώς δε διαφέρουν σε τίποτε από τον υπόλοιπο κόσμο.

Εάν, πάλι, ισχυρισθούν οι χριστιανοί, ότι ο Χριστός τους έσωσε από τις έγνοιες, τις μέριμνες για την εξασφάλιση των απαραίτητων προς το ζην, των υλικών αγαθών κ.λπ., αλλά και το κυνήγι των χρηματικών απολαβών, πάλι ψεύδονται²²⁸⁹. Εάν ισχυρισθούν, ότι τους έσωσε από τους κανόνες που επιβάλλει η θρησκεία, σε καμία περίπτωση δεν ισχύει κάτι τέτοιο, αφού οι χριστιανοί συμμετέχουν σε κοινούς θρησκευτικούς κανόνες, όπως η νηστεία, η προσευχή κ.λπ.²²⁹⁰.

²²⁸⁶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 329-332. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafi Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σσ. 205: «...Cristo non vi ha salvati dagli affanni della vita, perché siete sempre negli affanni; né dalle prescrizioni legali, perché siete sempre soggetti ad esse; né dalla paura del giudizio...».

²²⁸⁷ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²²⁸⁸ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 329. Βλ. και D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ.: «The salvation that Christians claim for themselves is obviously not from worldly trials and tribulations, diseases, defects, old age and death, in which the Christians share in equal measure with the rest of human beings...».

²²⁸⁹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βλ. και D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ.: «Likewise, the Christians have no advantage over others as regards the worry of seeking their livelihood and the sustenance of those for whom they provide».

²²⁹⁰ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 329-331. Βλ. και D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ.: «The salvation that they claim is also not from the observance of religious duties such as prayer, fasting and other obligations, which are still part of their religion».

Ο al-Ja'farī, στην προσπάθειά του να αναιρέσει τη χριστιανική θέση περί σωτηρίας από τον φόβο της κρίσεως, ότι δηλ. ο Χριστός ήλθε και έσωσε τον κόσμο από το κακό, την αμαρτία, την τιμωρία και τον φόβο της μέλλουσας κρίσεως, προβάλλει ένα επιχείρημα, θέτοντας το εξής ερώτημα στους χριστιανούς: «Εάν ισχυρισθούν [ενν. οι χριστιανοί], ότι τους έσωσε από τις νομικές απαιτήσεις μετά θάνατον [ενν. τη μετά θάνατο κρίση, την τιμωρία] και από τις αμαρτίες αυτού του κόσμου [...], όπως είναι η μοιχεία, η κλοπή κ.ά. και ότι δε θα τιμωρηθούν γι' αυτό στην ανάσταση [ενν. την εκ νεκρών ανάσταση και την τελική κρίση], τους διαψεύδει το ίδιο το Ευαγγέλιο [ενν. το Ευαγγέλιο που αναφέρεται στην ημέρα της μελλούσης κρίσεως· βλ. Ματθ. 25, 31-41)]²²⁹¹».

Ο al-Ja'farī διατυπώνει ακόμη ένα τελευταίο επιχείρημα κατά της χριστιανικής απόψεως περί σωτηρίας του κόσμου από το κακό, την αμαρτία και την τιμωρία²²⁹². Υπογραμμίζει, ότι, εάν τελικά αυτή είναι η κατάσταση, τόσο στον παρόντα κόσμο, όσο και στη μέλλουσα ζωή, ο Χριστός τελικά δεν έσωσε τον κόσμο από το κακό, την αμαρτία και την τιμωρία ούτε σε αυτή τη ζωή ούτε και στην άλλη, αφού και στην παρούσα ζωή υπάρχει το κακό και υπάρχουν αμαρτωλοί, αλλά και στη μέλλουσα ζωή θα υπάρχουν αμαρτωλοί, τους οποίους ο Χριστός, όπως αναφέρει η ευαγγελική περικοπή (βλ. Ματθ. 25, 31-41), θα τους ξεχωρίσει από τους καλούς και θα τους τιμωρήσει²²⁹³. Αυτό σημαίνει, κατά τον al-Ja'farī, ότι αμφισβητείται το άρθρο της Πίστεως, το οποίο κάνει λόγο για σωτηρία

²²⁹¹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 331:

"وَإِنْ زَعَمُوا أَنَّهُ خَلَّصَهُمْ مِنْ أَحْكَامِ الدَّارِ الْآخِرَةِ، وَأَنَّ مَنْ تَعَاطَى فِي الدُّنْيَا [...] الرِّزْقَ وَالسَّرِقَةَ وَغَيْرَ ذَلِكَ، لَا يُؤَاخَذُ بِهَا فِي الْيَوْمِ الْآخِرِ، أَكْذِبُ الْإِنْجِيلَ"

(= «This salvation cannot be from being held accountable for their actions on the day of resurrection, since Jesus declared that all will be judged according to their deeds: "I shall set people at my right hand and at my left hand on the day of resurrection and I shall say to those at my right hand: you did so and so; thus, go to the bliss prepared for you before the foundation of the world. And I shall say to those on my left hand: you did so and so; thus, go to the punishment prepared for you before the foundation of the world»)- βλ. D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Šāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ., σ. 83.

²²⁹² A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 331-332.

²²⁹³ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βλ. και D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Šāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ., σ. 89: «If this is your state both in this world and in the hereafter, where is then the salvation for which you claim that God toiled and came down to earth, ate, drank, was disturbed by concerns and sorrows, and tasted death in order to obtain it for you, and due to which you call him the saviour of the world? If the salvation that you claim did not happen to you, then your creed is false!».

του κόσμου²²⁹⁴. Για τον μουσουλμάνο λόγιο, ο Χριστός δεν είναι σωτήρας του κόσμου, όπως ισχυρίζονται οι χριστιανοί, αφού ο κόσμος τελικά δε σώζεται από το κακό, την τελική κρίση, τον φόβο της τιμωρίας και την αμαρτία²²⁹⁵.

2.2. Η απάντηση του al-Şafī

Ο al-Şafī επιχειρεί να αναιρέσει τα επιχειρήματα του μουσουλμάνου λογίου παρουσιάζοντας τρία βασικά σημεία και ισάριθμα επιχειρήματα καταδεικνύοντας τη σωτηρία της ανθρωπότητας από τον Ιησού Χριστό. Πρόκειται για απτά παραδείγματα μέσα από την εμπειρική πραγματικότητα.

Πριν ακόμη όμως προβάλει τα επιχειρήματα αυτά, ο Κόπτης θεολόγος διευκρινίζει, ότι η σωτηρία των ανθρώπων, την οποία πραγματοποίησε ο Χριστός με την έλευσή του στον κόσμο, παρότι ήταν προορισμένη για ολόκληρη την ανθρωπότητα, τελικά δεν επετεύχθη, διότι δεν τη δέχθηκαν όλοι²²⁹⁶. Επετεύχθη για πολλούς, αλλά όχι για όλους²²⁹⁷. Παρότι η σωτηρία αφορά όλη την ανθρωπότητα, τελικά δε γίνονται μέτοχοι σ' αυτήν όλοι, γιατί είναι ζήτημα επιλογής. Για την κατάδειξη αυτού του γεγονότος, ο Κόπτης θεολόγος επικαλείται τα λόγια του Χριστού για την πόλη της Ιερουσαλήμ: «*Ἰερουσαλήμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτένουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου ὡς τὸν τρόπον ἐπισυνάγει ὄρνις τὰ νοσσία ἐαυτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθέλησατε*» (Ματθ. 23, 37)²²⁹⁸.

Ὡς πρώτο βασικό σημείο-επιχείρημα, ο Κόπτης θεολόγος αναφέρεται στην αποκάλυψη του Θεού που έφερε ο Χριστιανισμός στον κόσμο, δηλ. το ίδιο το Ευαγγέλιο. Ο al-Şafī εστιάζει στο επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι ο Χριστός δεν έσωσε τον κόσμο από την τιμωρία και τον φόβο της μελλούσης κρίσεως²²⁹⁹. Ο al-Şafī σημειώνει, ότι δεν ευσταθεί, διότι ο

²²⁹⁴ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naşārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²²⁹⁵ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naşārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²²⁹⁶ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 98.

²²⁹⁷ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²²⁹⁸ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²²⁹⁹ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naşārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 331. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-‘Assāl»,

Χριστός, στην πραγματικότητα, απελευθέρωσε την ανθρωπότητα, αφού μας έδωσε τον νόμο και την αποκάλυψη²³⁰⁰. Ο νόμος αναφέρει, ότι όποιος ακολουθήσει τις εντολές του Χριστού θα σωθεί από την αιώνια καταδίκη²³⁰¹. Αυτό καταδεικνύεται από τα λόγια του ίδιου του Χριστού: «πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται» (Μάρκ. 16, 15-16)²³⁰². Για τον Κόπτη θεολόγο ο χριστιανικός νόμος, ο οποίος δόθηκε στους ανθρώπους μέσω της χριστιανικής αποκαλύψεως, δίνει τη δυνατότητα στους ανθρώπους να σωθούν από την αιώνια καταδίκη και την αιώνια τιμωρία, αρκεί να βαπτισθούν και να τηρήσουν τις εντολές του Χριστού. Κατά συνέπεια δεν τίθεται θέμα τιμωρίας και αιώνιας καταδίκης, αφού ο Χριστός προσέφερε με τον νόμο του στο ανθρώπινο γένος τη δυνατότητα σωτηρίας.

Το δεύτερο σημείο-επιχείρημα αφορά στη σωτηρία από τους θρησκευτικούς κανόνες και τις επιταγές. Επιχειρώντας ο al-Ṣafī να αναιρέσει το επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι ο Χριστός δεν έσωσε τον κόσμο από την τήρηση των θρησκευτικών νόμων, αφού οι ίδιοι οι χριστιανοί ακολουθούν θρησκευτικές επιταγές και θρησκευτικούς κανόνες²³⁰³, υπογραμμίζει με έμφαση: «ο Χριστός μάς απελευθέρωσε και μας έσωσε από τις θρησκευτικές επιταγές και τους θρησκευτικούς κανόνες, αφού κατήργησε τη λατρεία των ειδώλων, αλλά και από τις δαιμονικές επιταγές, όπως είναι οι θυσίες παιδιών στα είδωλα»²³⁰⁴.

Αυτό αποδεικνύεται από τα λόγια του ευαγγελιστή Ιωάννη στην Α' Επιστολή του, όπου λέγει: «ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα

ὅπ. παρ., σ. 207: «All'obiezione di Sàlih al-Ġa'farī che Cristo non ha salvato i Cristiani né dagli affanni della vita, né dalle prescrizioni legali, né dalla paura del giudizio...».

²³⁰⁰ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», ὅπ. παρ.: «*eplica che Cristo ci ha liberati da tutte queste cose. Ci ha liberati dal castigo e dalla paura del giudizio universale, dandoci una Legge-rivelata...*».

²³⁰¹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», ὅπ. παρ.

²³⁰² Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», ὅπ. παρ.: «...*chi segue i suoi dettami si salva dalla dannazione eterna*».

²³⁰³ A. Mabruk, *Kitāb al-ʿashr al-masāʾil al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍāʾih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 329-331.

²³⁰⁴ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

"أما الخلاص من التكليف فبان ابطال العبادات الوثنية، بال التكليف الشيطانية، مثل ذبيحة الالواد للاصنام"

(= «*Ci ha liberati dalle prescrizioni legali, abolendo il culto pagano, anzi diabolico, come i sacrifici dei figli agli idoli...*»)· βλ. W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», ὅπ. παρ.

λύση τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου» (Α' Ιωάν. 3, 8)²³⁰⁵. Ο Χριστός ελευθέρωσε την ανθρωπότητα από τα ιουδαϊκά έθιμα, τις ιουδαϊκές πρακτικές και εορτές²³⁰⁶. Ο Προφήτης Ιεζεκιήλ αναφέρει σχετικά με τον νόμο του Θεού: «καὶ ἐγὼ ἔδωκα αὐτοῖς προστάγματα οὐ καλὰ καὶ δικαιώματα, ἐν οἷς οὐ ζήσονται ἐν αὐτοῖς» (Ιεζ. 20, 25)²³⁰⁷. Τα ιουδαϊκά αυτά έθιμα και αυτές οι ιουδαϊκές πρακτικές, από τις οποίες απελευθέρωσε ο Χριστός το ανθρώπινο γένος, σύμφωνα με τον al-Şafī, είναι η αποχή από ορισμένες τροφές, οι οποίες εθεωρούντο στον ιουδαϊκό κόσμο ακάθαρτες, όπως επίσης και η διάκριση μεταξύ καθαρών και ακαθάρτων ανθρώπων, όπως αναφέρεται στην Παλαιά Διαθήκη και δη στο Λευϊτικό (Λευϊτ. κεφ. 11) κ.λπ.²³⁰⁸. Ως απόδειξη, ότι ο Χριστός ελευθέρωσε την ανθρωπότητα από όλους αυτούς τους τύπους που τηρούσαν οι οπαδοί του Ιουδαϊσμού, ο al-Şafī επικαλείται τα λόγια του Χριστού «οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον» (Ματθ. 15, 11), αλλά και τους λόγους του Αποστόλου Παύλου, «Πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος» (Α' Κορ. 6, 12), καθώς και το «ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίση ἐν ἑαυτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην» (Εφεσ. 2, 15)²³⁰⁹.

Το τρίτο σημείο-επιχείρημα αφορά στις μέριμνες, τις έγνοιες και το κακό. Με βάση το επιχείρημα του al-Ja'faī, ότι ο Χριστός δεν κατάφερε να σώσει την ανθρωπότητα από τις μέριμνες και τις έγνοιες του κόσμου, αφού εξακολουθεί να υπάρχει το κακό²³¹⁰, ο Κόπτης θεολόγος απαντά, ότι οι μεγαλύτερες μέριμνες του κόσμου έχουν να κάνουν με το πρόβλημα του πολέμου και μάλιστα των θρησκευτικών συγκρούσεων²³¹¹. Οι θρησκευτικοί πόλεμοι, οι οποίοι, κατά τον al-Şafī, είναι η χειρότερη μορφή

²³⁰⁵ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²³⁰⁶ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...ci ha liberato inoltre dalle osservanze giudaiche...».

²³⁰⁷ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²³⁰⁸ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...ci ha liberato inoltre dalle osservanze giudaiche, come l'astenersi da alcuni cibi, ritenuti impuri; ci ha liberati infine dalla lettera della Legge, che non dava la vita a chi la praticava».

²³⁰⁹ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²³¹⁰ A. Mabruk, *Kitāb al-ʿashr al-masāʿil al-musammā Bayān al-wāḍiħ al-mashhūd min faḍāʿih al-Naşārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 329.

²³¹¹ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muħarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Quanto agli affanni della vita, ce ne ha affrancati liberandoci dalle guerre. Infatti gli affanni più grandi sono quelli dovuti alle guerre; e le guerre più atroci sono quelle dovute alla differenza di religione».

πολέμου, μετά την έλευση του Χριστού αποτράπηκαν, διότι, με την επικράτηση του Χριστιανισμού, ο κόσμος πλέον ενώθηκε, αφού μετατράπηκε σε μία κοινότητα και σε ένα έθνος, το οποίο πρεσβεύει μια κοινή θρησκεία, αυτή του Χριστιανισμού²³¹². Οι άνθρωποι ζουν σε ειρήνη και αρμονία²³¹³. Με την έλευση του Χριστού και κατόπιν με την επικράτηση του Χριστιανισμού ως επίσημης θρησκείας, ο κόσμος έγινε καλύτερος, αφού σε αντίθεση με τους προηγούμενες αιώνες, στους οποίους κυριαρχούσαν οι θρησκευτικές συγκρούσεις και διαμάχες –αφού προ Χριστού τα έθνη πίστευαν και λάτρευαν διαφορετικούς θεούς και επομένως ανήκαν σε διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες–, στην εποχή του Χριστιανισμού οι θρησκευτικοί πόλεμοι σταμάτησαν, αφού πλέον ο κόσμος ενώθηκε. Ως απόδειξη, ότι ο αρχαίος κόσμος πριν τον Χριστιανισμό είχε εμπλακεί σε θρησκευτικές συρράξεις και πολέμους, ο al-Šafī παραπέμπει σε χωρίο από το βιβλίο του Ησαΐα: «καὶ κρινεῖ ἀναμέσον τῶν ἐθνῶν καὶ ἐλέγξει λαὸν πολὺν καὶ συγκόψουσι τὰς μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα, καὶ οὐ λήψεται ἔθνος ἐπ’ ἔθνος μάχαιραν, καὶ οὐ μὴ μάθωσιν ἔτι πολεμεῖν» (Ησ. 2, 4)²³¹⁴.

Είναι προφανές, ότι στο σημείο αυτό ο al-Šafī παρουσιάζει αδυναμία επιχειρήματος ή ενδεχομένως δεν ήταν αρκετά ενημερωμένος για τις ιστορικές εξελίξεις. Όπως ορθά υπογραμμίζει ο W. Abullif²³¹⁵ με αφορμή το παραπάνω επιχείρημα του al-Šafī, ο Κόπτης θεολόγος εμφανίζεται αρκετά αισιόδοξος για το συγκεκριμένο θέμα και τούτο διότι, ακόμα και μετά την επικράτηση του Χριστιανισμού οι θρησκευτικές συγκρούσεις ανάμεσα στους χριστιανούς δεν έπαυσαν. Τουναντίον, παρατηρούνται θρησκευτικές διαμάχες ή διωγμοί, όπως: Βυζαντινοί εναντίον Αντιχαλκηδονίων, Καθολικοί εναντίον Καθαρών, αργότερα Καθολικοί

²³¹² Al-Šafī, *Nahj al-sabīl fi takhjiḷ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Šafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «Cristo ci ha salvati dalle guerre di religione, rendendoci una sola comunità che professa la medesima religione...».

²³¹³ Al-Šafī, *Nahj al-sabīl fi takhjiḷ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Šafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «...e così gli uomini vivono in pace e in concordia».

²³¹⁴ Al-Šafī, *Nahj al-sabīl fi takhjiḷ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Šafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 208: «Infatti uno dei segni dell’era messianica è che i nemici “forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci”; cioè le loro spade utilizzate nel combattimento, a causa della differenza di religione. Così commenta al-Šafī questo passo messianico di Isaia».

²³¹⁵ W. Abullif, «La soteriologia di al-Šafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 207: «Bisogna dire che il pensiero di al-Šafī è un po’ ottimista: anche il Cristianesimo conobbe le guerre di religione: guerre, o almeno persecuzioni dei Bizantini contro i non Calcedonesi, guerre tra Cattolici e Catari o Albigesi, tra Cattolici e Riformati».

3. Αμαρτία και θάνατος

Κατά τη χριστιανική διδασκαλία, ο Χριστός ήλθε στον κόσμο, προκειμένου να νικήσει την αμαρτία και τον θάνατο προσφέροντας την αθανασία στο ανθρώπινο γένος²³¹⁶. Άλλωστε ο δεύτερος προέκυψε ως αποτέλεσμα της πρώτης²³¹⁷. Συνεπώς υπάρχει άμεση σύνδεση μεταξύ αμαρτίας και θανάτου²³¹⁸. Ο ρόλος του Χριστού είναι σωτηριολογικός. Ο Χριστός με το έργο της θείας οικονομίας (την ενανθρώπιση, τη σταύρωση και την ανάσταση) επιτέλεσε τη σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου και προσέφερε στην ανθρωπότητα τη δυνατότητα υπερβάσεως της φθοράς και του θανάτου²³¹⁹. Εάν και η Σωτηριολογία του al-Safi δε φαίνεται σε γενικές γραμμές να διαφοροποιείται ιδιαίτερα από τη

²³¹⁶ Ο Μέγας Αθανάσιος αναφέρει για τον σωτηριολογικό ρόλο του Χριστού: «Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν. καὶ αὐτὸς ἐφανερώσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου Πατρὸς ἐννοίαν λάβωμεν καὶ αὐτὸς ὑπέμεινε τὴν παρ' ἀνθρώπων ὕβριν, ἵνα ἡμεῖς ἀθανάσιαν κληρονομήσωμεν». Βλ. Αθανάσιος Ἀλεξανδρείας, *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* 54, PG 25, 192AB. Περισσότερα για το εν λόγω θέμα, βλ. Κ. Αγόρας, «Περὶ Κόσμου, Ἀνθρώπου καὶ Ἱστορίας», ὅπ. παρ., σσ. 128-131

²³¹⁷ Αναφέρει ο Απόστολος Παῦλος για το θέμα αυτό τα ακόλουθα: «Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον» (Ρωμ. 5, 12). Ο δε Γρηγόριος Νύσσης, εκφράζοντας εν προκειμένω την ομόφωνη αντίληψη και άλλων δύο Καππαδοκῶν Πατέρων (Μεγάλου Βασιλείου και Γρηγορίου Ναζιανζηνού), αναφέρει: «Ἀμαρτία δέ ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ ἀλλοτριώσις, ὃς ἐστὶν ἡ ἀληθινὴ τε καὶ μόνη ζωή». Βλ. Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Ἐυνομίου* 2, PG 45, 545B. Με άλλα λόγια, κατὰ την πατερική παράδοση, η αμαρτία δεν αποτελεί απλῶς ἕνα νομικὸ γεγονός που διαταράσσει τη θεία δικαιοσύνη και συνεπάγεται, ως εκ τούτου, την τιμωρία του Θεοῦ ἐπὶ του παραβάτη ἀνθρώπου, ἀλλὰ κυρίως και κατεξοχήν ἕνα υπαρξιακὸ γεγονός που διαταράσσει την οντολογικὴ σχέση μεταξύ Θεοῦ και ἀνθρώπου, με ἀποτέλεσμα τη διακοπή της σχέσεως αὐτῆς με τον Θεό, πράγμα που οδηγεῖ αναπόφευκτα τον ἀνθρώπο στην ἀρώστια, τη φθορά και τον θάνατο. Ὑπὸ την ἔννοια αὐτή, ὁ θάνατος δε νοεῖται ως τιμωρία που ἐπιβάλλεται ἀπὸ τον Θεό, ἀλλὰ ως φυσικὴ συνέπεια της αμαρτίας που συνιστά, ὡπως ἐλέχθη, διακοπή της κοινωνίας με τον Θεό. Ἐτσι, λοιπόν, εκ της αμαρτίας εἰσῆλθε ὁ θάνατος στον κόσμο. Βέβαια, ἐξ υπαρχῆς ὁ ἀνθρώπος, λόγω του ὅτι δεν εἶναι ἀυτὸπαρκτος ἀλλὰ ἀντλεῖ την ὑπαρξή του ἀπὸ τον Πλάστη του, ἔχει ροπή προς τη φθορὸτητα και τη θνητότητα. Το γεγονός, ὅτι προήλθε ἀπὸ την ἀυπαρξία στην ὑπαρξή τον καθιστᾶ φθαρτό, μεταβλητό, ρευστό. Τη δυνατότητα της υπερβάσεως της φθοράς και του θανάτου τη δίνει ὁ Χριστός με το σωτήριο ἔργο του. Βλ. Κ. Αγόρας, «Περὶ Κόσμου, Ἀνθρώπου καὶ Ἱστορίας», ὅπ. παρ., σσ. 75-147.

²³¹⁸ Ενδεικτικά, βλ. Κλήμης Ἀλεξανδρείας, *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας* 11, PG 8, 233 B, *Παιδαγωγός* 1, 2, PG 8, 253B, Βασίλειος Καισαρείας, *Εἰς τὴν μάρτυρα Ἰουλίτταν* 9, PG 31, 260A.

²³¹⁹ Κ. Αγόρας, «Περὶ Κόσμου, Ἀνθρώπου καὶ Ἱστορίας», ὅπ. παρ., σσ. 143-145.

Σωτηριολογία που μόλις αναφέρθηκε σχετικά με την αμαρτία και τον θάνατο, εντούτοις, είναι ενδεικτικό, ότι η Σωτηριολογία που αναπτύσσει στα απολογητικά του συγγράμματα παρουσιάζει την ιδιομορφία, ότι είναι περισσότερο απολογητική. Επιδιώκει δηλ. ο Κόπτης θεολόγος να καταδείξει με απτά παραδείγματα τη σωτηρία, την οποία έφερε ο Χριστός στον κόσμο. Στην προκειμένη περίπτωση, επιχειρεί να αποδείξει τη νίκη του Χριστού επί του θανάτου και της αμαρτίας υπό μια ευρύτερη έννοια.

Σε αντίθεση με τη χριστιανική διδασκαλία, για την ισλαμική θεολογία ο Χριστός δεν έσωσε την ανθρωπότητα από τον θάνατο και την αμαρτία. Κατά συνέπεια ακολούθησε ανάλογη αντιπαράθεση και στο συγκεκριμένο θέμα.

3.1. Η ισλαμική κριτική

Στο πλαίσιο αυτό κινείται η επιχειρηματολογία του al-Ṭabarī, ο οποίος υποστηρίζει, ότι ο Χριστός δεν κατάφερε με την έλευσή του να νικήσει την αμαρτία και τον θάνατο²³²⁰. Σημειώνει, χαρακτηριστικά: «Πώς γίνεται να νίκησε τον θάνατο εκείνος που νικήθηκε από τον θάνατο;»²³²¹.

Ο al-Ṭabarī θέλει να τονίσει, ότι δε γίνεται να υποστηρίζουν οι χριστιανοί, ότι ο Χριστός νίκησε τον θάνατο, όταν ταυτόχρονα ο ίδιος νικήθηκε από τον θάνατο του σταυρού. Για τον μουσουλμάνο λόγιο, όταν ένας παραδίδεται στον θάνατο, όπως ο Χριστός, είναι αδύνατο ταυτόχρονα να τον έχει νικήσει. Υποστηρίζει, ότι ο Χριστός δε νίκησε ούτε την αμαρτία²³²², ούτε τον διάβολο²³²³.

Είναι άξιο παρατηρήσεως, ότι οι μουσουλμάνοι, όπως εν προκειμένω και

²³²⁰ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 103. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Safī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 203· R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 163.

²³²¹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.:

”قوله كيف يغلب الموت من قتلة الموت”

(= «How could someone who has been killed by death conquer death?»)· βλ. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.

²³²² Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 87. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 125: «According to what they claim, his Son returned without doing any of this, not destroying sin or death, even though he had descended for it». Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Safī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

²³²³ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 161: «And he did not diminish Satan's trickery by the breadth of a hair...». Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Safī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ. Το παραπάνω το παραθέτει ο al-Safī στο απαντητικό του έργο, πριν προχωρήσει στην αναίρεσή του και συνεπώς δε διασώζεται στο πολεμικό έργο του al-Ṭabarī.

ο al-Ṭabarī, επιζητούν από τους χριστιανούς να παρουσιάσουν απτές αποδείξεις, από τις οποίες θα αναδεικνύεται η νίκη του Χριστού επί της αμαρτίας και του θανάτου. Θεωρούν, ότι, εάν πράγματι οι χριστιανοί υποστηρίζουν, ότι ο Χριστός πέτυχε να νικήσει την αμαρτία και τον θάνατο, τότε αυτό πρέπει να γίνεται εμφανές στην ανθρωπότητα ή τουλάχιστον στους ίδιους τους χριστιανούς.

3.2. Η απάντηση του al-Ṣafī

Με αφορμή την κριτική αυτή του al-Ṭabarī, ο al-Ṣafī εστιάζει το επιχείρημά του στην πνευματική κατάσταση της ανθρωπότητας πριν την έλευση του Χριστού²³²⁴. Ο Κόπτης θεολόγος σημειώνει, ότι, από θρησκευτικής απόψεως, ο κόσμος προ Χριστού είχε χωρισθεί σε δύο άνισες κατηγορίες²³²⁵. Στην πρώτη κατηγορία ανθρώπων που ήταν και η μεγαλύτερη ανήκαν όσοι λάτρευαν διάφορες θεότητες εκτός του αληθινού Θεού²³²⁶, οι ειδωλολάτρες. Μεταξύ αυτών, άλλοι λάτρευαν τα αστέρια, άλλοι τη φωτιά, άλλοι τα ζώα και τα φυτά, ενώ οι περισσότεροι εξ αυτών λάτρευαν τα είδωλα²³²⁷. Όλοι όσοι ανήκαν στην κατηγορία αυτή, σύμφωνα με τον Κόπτη θεολόγο, οι ειδωλολάτρες όλων των ειδών, ευρίσκονταν σε ηθική πτώση²³²⁸. Αυτό αποδεικνύεται και από τη μαρτυρία του μουσουλμάνου ιστορικού Ibn Waḥshīya (;-930)²³²⁹, ο οποίος στο έργο του *Η γεωργία al-nabaḥīyah*, αναφέρεται αναλυτικά στην πορνεία και την

²³²⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 63. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 208: «Cristo ci salva soprattutto dal peccato e dalla morte. Per illustrare come egli ci salva dal peccato, al-Ṣafī richiama alla mente lo stato spirituale dell'umanità, prima della venuta del nostro salvatore».

²³²⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Dal punto di vista religioso, il mondo era diviso in due blocchi, estremamente disuguali».

²³²⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «La maggior parte degli uomini non adorava Dio...».

²³²⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...bensì gli astri, il fuoco, gli animali, le piante o gli idoli...».

²³²⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «...e vivevano in una grande licenza morale, anzi nella dissolutezza e nella corruzione».

²³²⁹ Ο Ibn Waḥshīya ή αλλιώς Abū Bakr Aḥmad bin ʿAlī, γεννήθηκε στο Qusayn, κοντά στην Κούφα του Ιράκ και υπήρξε μουσουλμάνος λόγιος με πολλές επιστημονικές ενασχολήσεις (χημεία, μετάφραση, ιστορία, μαγεία κλπ.), ο οποίος έδρασε και έζησε περί τα μέσα του 9^{ου} αι. έως τις αρχές του 10^{ου} αι.

ακολασία των εθνικών²³³⁰. Το ίδιο, κατά τον Κόπτη θεολόγο, μαρτυρεί και ο Απόστολος Πέτρος, περιγράφοντας ως εξής τον εθνικό κόσμο: «ἀρκετὸς γὰρ ὑμῖν ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τοῦ βίου τὸ θέλημα τῶν ἐθνῶν κατεργάσασθαι, πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρίαις» (Α' Πέτρο. 4, 3)²³³¹.

Στη δεύτερη κατηγορία ανθρώπων, τη μικρότερη αριθμητικά, ανήκουν οι ιουδαίοι²³³². Αυτοί, ενώ λάτρευαν τον αληθινό Θεό, κατά καιρούς απέκλιναν και έπεφταν στην ειδωλολατρία²³³³, κάτι που κατά τον al-Şafī, αποδεικνύεται και από το ιερό τους βιβλίο, την Παλαιά Διαθήκη²³³⁴. Τα πράγματα άλλαξαν με την εμφάνιση του Χριστιανισμού στον κόσμο, όταν ανέτειλε ο Ήλιος της αληθινής πίστεως²³³⁵. Με την εξάπλωση του Χριστιανισμού στην οικουμένη η ειδωλολατρία άρχισε σιγά-σιγά να εξαφανίζεται²³³⁶. Ο Χριστιανισμός προσέλκυσε ανθρώπους από διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες, όπως ιουδαίους, εθνικούς κ.λπ., εκτός από μια μικρή ομάδα ανθρώπων, οι οποίοι τελικά δεν εγκολπώθηκαν τη νέα πίστη²³³⁷. Ο Χριστιανισμός άσκησε επιρροή ακόμη και σε κάποιους που δεν τον δέχθηκαν και δεν τον ασπάσθηκαν, όπως λ.χ. έγινε με ορισμένους ιουδαίους, οι οποίοι άσκησαν κριτική στο ιουδαϊκό ήθος και τις θρησκευτικές πρακτικές²³³⁸. Επομένως, κατά τον al-Şafī, με την έλευση του

²³³⁰ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ.

²³³¹ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ.

²³³² Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «Una piccolissima parte degli uomini, i Giudei...».

²³³³ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «...ma anche loro si allontanavano sovente da Dio, e adoravano gli idoli».

²³³⁴ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ.

²³³⁵ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σσ. 208-209: «Quando spuntò il sole del Cristianesimo e si sparse la sua luce sulle tenebre del mondo...».

²³³⁶ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 209: «...l'idolatria scomparve con le sue opere; e Dio fu adorato nella maniera più retta». Το επιχείρημα αυτό του Κόπτη θεολόγου συναντάται σε αρκετούς εκκλησιαστικούς συγγραφείς. Επί παραδείγματι, ο Μέγας Αθανάσιος αναφέρει τα ακόλουθα για την αλλαγή που έφερε ο Χριστός στον κόσμο σε θρησκευτικό επίπεδο: «Τοῦτο οὖν μετὰ τὰ προειρημένα καταμαθεῖν σε ἄξιόν ἐστιν καὶ ὡς ἀρχὴν τῶν μὴ λεχθέντων θέσθαι, καὶ θαυμάσαι λίαν ὅτι τοῦ Σωτῆρος ἐπιδημήσαντος οὐκ ἔτι μὲν ἠΰξησεν ἡ εἰδωλολατρία, καὶ ἡ οὐσα δὲ ἐλαττοῦται, καὶ κατ' ὀλίγον παύεται». βλ. Αθανάσιος Αλεξανδρείας, *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*, PG 25, 193B.

²³³⁷ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «Il Cristianesimo attirò sia i pagani che i Giudei. Solo una piccola parte degli uomini rifiutò di aderirvi».

²³³⁸ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «La nuova religione riformò, persino, le opere di quei pochi, tra i Giudei,

Χριστού επετεύχθη μια ηθική βελτίωση της ανθρωπότητας. Με αυτό τον τρόπο, λοιπόν, κατάφερε ο Χριστός να νικήσει την αμαρτία στον κόσμο.

Με την εμφάνιση του Χριστιανισμού το ήθος των ανθρώπων άλλαξε προς το καλύτερο, αφού, σε αντίθεση με τον αρχαίο κόσμο της ειδωλολατρίας, ο οποίος ήταν ένας κόσμος ηθικής εκπτώσεως και ακολασίας, ο μετά Χριστόν κόσμος, ακόμη και οι μη χριστιανοί, είναι ένας κόσμος με ηθικές αξίες, ένας κόσμος πολιτισμένος, μακριά από ανηθικότητες και ακολασίες.

Είναι προφανές, ότι και σε αυτό το σημείο, όπως και προηγουμένως, το επιχείρημα αυτό του Κόπτη θεολόγου δεν ανταποκρίνεται απόλυτα στην πραγματικότητα, αφού, ακόμη και μετά Χριστόν, ο κόσμος εξακολουθεί να παρουσιάζει στοιχεία παρακμής και ανηθικότητας. Ακόμη και οι χριστιανικές κοινωνίες, όπως η βυζαντινή αυτοκρατορία, παρά το έντονα θρησκευτικό στοιχείο που τη χαρακτήριζε, παρουσίαζε στοιχεία πνευματικής κρίσεως. Ο al-Safi επιχειρεί να παρουσιάσει το μετά Χριστόν κόσμο ως ένα κόσμο ιδανικό, ο οποίος υπερέβη την ανηθικότητα και την πνευματική παρακμή του αρχαίου ειδωλολατρικού κόσμου. Αναμφισβήτητα, καταφεύγει σε αυτές τις επισημάνσεις λόγω της απολογητικής του τακτικής.

Παρ' όλα αυτά, στο δεύτερο σκέλος της επιχειρηματολογίας του ο Κόπτης θεολόγος, εστιάζοντας στο επιχείρημα του al-Ṭabarī, ότι ο Χριστός δε νίκησε την αμαρτία και τον θάνατο, αφού εξακολουθούν να υπάρχουν ως πραγματικότητες στη ζωή και τον κόσμο²³³⁹, προβάλλει ως αντεπιχείρημα, ότι, στην πραγματικότητα, ο Χριστός νίκησε την αμαρτία, προσφέροντας στην ανθρωπότητα έναν νόμο που ακυρώνει αυτή καθαυτή την αμαρτία²³⁴⁰. Προκειμένου να διασαφηνίσει καλύτερα το επιχείρημά του αυτό, συγκρίνει τον μωσαϊκό νόμο με τον νόμο της χάριτος, την Καινή Διαθήκη. Επισημαίνει, ότι, ενώ στον μωσαϊκό νόμο οι εντολές ήταν απαγορευτικές, καθώς είχαν προτροπές με το αρνητικό μόριο οὐ [«οὐ φονεύσεις», «οὐ κλέψεις», «οὐ μοιχεύσεις» κ.λπ. (Ἐξοδα. 20, 1-

che non vollero accettarla: essi si attaccarono di più alla morale della loro religione, e non solo ai precetti obbligatori, ma anche a quelli facoltativi. Così il Cristianesimo influì sulla vita dei suoi aderenti, e su quella di coloro che sono rimasti fuori, elevandola e purificandola».

²³³⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.: R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 125.

²³⁴⁰ Al-Safi, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 92. W. Abullif, «La soteriologia di al-Safi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «Come ci salva Cristo dal peccato? Il teologo copto non parla ancora della morte di Cristo; egli rivolge invece il suo pensiero agli insegnamenti del divino Maestro, affermando che Cristo salva dal peccato, dando una Legge che annulla il peccato».

17)], ο νέος νόμος, τον οποίο έφερε ο Χριστός με την έλευσή του στον κόσμο, ο νόμος που αποκαλύπτεται στην Επί του Όρους Ομιλία (βλ. Ματθ. 5, 21-48), αποσκοπεί στην καταπολέμηση της ίδιας της ρίζας της αμαρτίας²³⁴¹. Για τον al-Safī, ο Χριστός, με τις εντολές του στην Επί του Όρους Ομιλία, αντιμετωπίζει την ουσία του προβλήματος, τη ρίζα της αμαρτίας που αφορά στον λογισμό του ανθρώπου. Ο Χριστός προτρέπει όχι απλώς να μη διαπράξει κάποιος κάποιο αμάρτημα, λ.χ. να μη σκοτώσει ή να μην κλέψει κ.λπ., αλλά, πολύ περισσότερο, να μην καλλιεργεί καν την κακή σκέψη, τον κακό λογισμό, γι' αυτό και συνιστά στους ανθρώπους να μην οργίζονται: «Εγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκὴ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὃς δ' ἂν εἶπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ρακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ· ὃς δ' ἂν εἶπῃ μωρὲ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός» (Ματθ. 5, 22)²³⁴². Με τον νέο νόμο της χάριτος, τον οποίο έφερε ο Χριστός, καλλιεργείται η ψυχή του ανθρώπου και μαζί με αυτήν καλλιεργείται και το σώμα και γενικότερα ο άνθρωπος στην ολότητά του, αφού είναι ψυχή και σώμα, ώστε η ψυχή να ελέγχει τις πράξεις²³⁴³. Κατά συνέπεια ο al-Safī θεωρεί, ότι «με τον χριστιανικό νόμο, επιτελέσθηκε η ακύρωση της αμαρτίας»²³⁴⁴.

Συνδέοντας την αμαρτία με τον θάνατο σημειώνει, ότι με την εξουδετέρωση της αμαρτίας, την οποία ακύρωσε ο Χριστός με τον νέο του νόμο, αυτομάτως ακυρώνεται και ο πνευματικός θάνατος, ο οποίος προκαλείται από αυτή καθεαυτή την αμαρτία²³⁴⁵. Ο Κόπτης θεολόγος, προκειμένου να εξηγήσει, με ποια έννοια ο Χριστός σώζει τον άνθρωπο από τον θάνατο, κάνει διάκριση μεταξύ δύο μορφών θανάτου: α) του σωματικού που είναι ο βιολογικός θάνατος, δηλ. ο χωρισμός της ψυχής

²³⁴¹ Al-Safī, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Safī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Questa nuova Legge non ha di mira, come quella vecchia, l'uomo esteriore, bensì quello interiore. Qui al-Safī si rifà al discorso della montagna. Cristo taglia il peccato alla radice, per' toglierne di mezzo sia le origini che lo sviluppo».

²³⁴² Al-Safī, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²³⁴³ Al-Safī, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Safī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Egli inoltre educa l'anima, il vero soggetto degli atti umani, affinché essa utilizzi, come si deve, l'organo degli atti, ossia il corpo».

²³⁴⁴ Al-Safī, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.:

"بالشريعة المسحية تم ابطال الخطية"

²³⁴⁵ Al-Safī, *Al-Sahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Safī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 210: «Dicendo che Cristo ha abolito la morte, ciò significa che egli ha abolito la morte spirituale, annullando il peccato». Είναι ενδεικτικό, ότι ο al-Safī, προκειμένου να αποδείξει τη σύνδεση αμαρτίας και θανάτου, αξιοποιεί σχετικές βιβλικές αναφορές, όπως λ.χ. αυτή της Επιστολής του αδελφόθεου Ιακώβου: «εἴτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον» (Ιακ. 1, 15).

από το σώμα και β) του πνευματικού θανάτου, ο οποίος προκύπτει, όταν η ψυχή στερείται την ευλογημένη ζωή του Θεού²³⁴⁶. Όταν λέγουν οι χριστιανοί, ότι ο Χριστός κατήργησε τον θάνατο, εννοούν, ότι κατήργησε τη δεύτερη μορφή θανάτου, τον πνευματικό θάνατο, ότι ακύρωσε, δηλ. την αμαρτία²³⁴⁷. Ο Χριστός, συντριβώντας και καταργώντας τον θάνατο και την αμαρτία, δίνει την αιώνια ζωή στον κόσμο, όπως ο ίδιος δηλώνει: «ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐὰν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα [...] ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς» (Ιωάν. 6, 51-53)²³⁴⁸. Ο al-Safī αναφέρεται, χωρίς να το κατονομάζει, στο μυστήριο της θείας ευχαριστίας. Μέσω αυτού ο άνθρωπος αποκτά τη σωτηρία, την αιώνια ζωή. Παρά τους παραπάνω υπαινιγμούς, είναι γεγονός, ότι ο al-Safī δεν αναλύει περισσότερο το μυστήριο της θείας ευχαριστίας. Αυτό κατά την εκτίμησή μας οφείλεται στο γεγονός, ότι το εν λόγω μυστήριο δε δέχθηκε κριτική από την πλευρά του al-Ṭabarī, στον οποίο απαντά. Όπως ορθά παρατηρεί ο ειδικός στην αραβική χριστιανική γραμματεία και τον ισλαμο-χριστιανικό διάλογο Wageeh Mikhail, τα μυστήρια της Εκκλησίας, εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων²³⁴⁹, δεν αποτέλεσαν αντικείμενο κριτικής από την πλευρά των μουσουλμάνων συγγραφέων, στην πολεμική τους κατά του Χριστιανισμού²³⁵⁰.

Σε αντίθεση με τη θέση του al-Safī, στη σύγχρονη κοπτική θεολογία το μυστήριο της θείας ευχαριστίας κατέχει κεντρική θέση στη ζωή της Εκκλησίας. Κόπτες μυστικοί θεολόγοι, όπως ο Ματθαίος ο Πτωχός και ο

²³⁴⁶ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 95. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Safī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «Per spiegare in che senso Cristo ci salva dalla morte, al-Safī distingue tra la morte corporale, che consiste nell’abbandono del corpo da parte dell’anima; e la morte spirituale, che consiste invece nella privazione della vita beata, cioè di Dio, per l’anima, a causa del peccato».

²³⁴⁷ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Safī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «Annullando il peccato si annulla la morte spirituale, causata, appunto, dal peccato. Annullando il peccato e la morte Cristo sancisce la sua vittoria sulla corruzione e su Satana».

²³⁴⁸ Al-Safī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²³⁴⁹ Αξίζει να αναφερθεί, βέβαια, ότι ο al-Ja'faī θίγει το μυστήριο της θείας ευχαριστίας, χαρακτηρίζοντάς το ως ένα από τα σκάνδαλα των χριστιανών. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 362-363. Στην κριτική αυτή δεν απαντά ο al-Safī.

²³⁵⁰ W. Mikhail, *‘Ammār al-Baṣrī’s Kitāb al-Burhān: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century*, όπ. παρ., σ. 284: «...Baptism and the Eucharist, however, were rarely criticized by Muslim polemicists».

George Habib, ανέπτυξαν την ευχαριστιακή θεολογία.

Ο Ματθαίος ο Πτωχός αποκαλεί τη θεία ευχαριστία μυστήριο των μυστηρίων²³⁵¹. Κατ' αυτόν, η θεία ευχαριστία δεν αποτελεί ένα ακόμη μυστήριο μεταξύ των άλλων, αλλά είναι η πηγή όλων των εκκλησιαστικών μυστηρίων²³⁵². Από τη θεία ευχαριστία απορρέει η θεϊκή δύναμη που απαιτείται για την επιτέλεση οιαδήποτε μυστηρίου²³⁵³. Ο ίδιος συγγραφέας αποκαλεί τη θεία ευχαριστία «επίκεντρο της εκκλησιαστικής ζωής»²³⁵⁴. Η θεία ευχαριστία, για τον Ματθαίο, αποτελεί το κέντρο της εκκλησιαστικής λατρείας, αφού όλα τα μυστήρια και οι ακολουθίες συνδέονται οργανικά και δυναμικά με αυτήν²³⁵⁵. Η ευχαριστία δεν αντλεί την ταυτότητά της από αυτό τον κόσμο, αλλά από την αιωνιότητα, από τον ίδιο τον Θεό²³⁵⁶. Η ευχαριστία είναι η μυστική θεία παρουσία του πραγματικού θυσιασμένου σώματος και αίματος του Ιησού Χριστού²³⁵⁷. Γι' αυτό, όπως ο ίδιος σημειώνει, τρώγοντας και πίνοντας οι πιστοί τον άρτο και τον οίνο, κατά έναν μυστικό τρόπο, τρώνε και πίνουν τον ίδιο τον Ιησού Χριστού²³⁵⁸. Ο Ματθαίος υπογραμμίζει επιπλέον, ότι οι πιστοί που προσέρχονται για να μεταλάβουν τα δώρα της θείας ευχαριστίας, κάνουν ένα ταξίδι στον ουρανό, στην ουράνια Βασιλεία²³⁵⁹. Γι' αυτό και η παρουσία του Χριστού στο μυστήριο της θείας ευχαριστίας, δεν είναι συμβολική ή αλληγορική, αλλά πραγματική²³⁶⁰. Ο Χριστός παρίσταται στο ιερό θυσιαστήριο με την τέλεση της θείας ευχαριστίας, όπως ευρίσκεται στον ουρανό, με το σώμα του και με το αίμα του²³⁶¹. Κατ' αυτόν τον τρόπο η Εκκλησία μεταβάλλεται σε νέα κτίση και νέα δημιουργία με προοπτική την αιωνιότητα²³⁶².

Ο σύγχρονος Κόπτης θεολόγος George Habib επισημαίνει, ότι η θεία ευχαριστία δεν είναι μια απλή βιολογική τροφή που αφομοιώνεται από το σώμα του πιστού, όπως κάθε άλλη τροφή που δέχεται το ανθρώπινο

²³⁵¹ Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, Maṭḥ'ait Dayr al-qiddīs Anba Maqar, Wādī I-Naṭrūn, 2007, σ. 30.

²³⁵² Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, όπ. παρ.

²³⁵³ Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, όπ. παρ.

²³⁵⁴ Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, όπ. παρ.

²³⁵⁵ Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, σσ. 30-31.

²³⁵⁶ Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, σ. 54.

²³⁵⁷ Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, όπ. παρ., σ. 44.

²³⁵⁸ Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, όπ. παρ.

²³⁵⁹ Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, όπ. παρ., σ. 49.

²³⁶⁰ Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, όπ. παρ., σ. 51.

²³⁶¹ Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, όπ. παρ.

²³⁶² Matta al-Meskeen, *Al-Ifkharīstyga 'ashā' al-rabb*, όπ. παρ., σσ. 43-51.

σώμα, αλλά είναι το πραγματικό σώμα και αίμα του Κυρίου, ο οποίος υποσχέθηκε στους πιστούς: «ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ» (Ιωάν. 6, 57)²³⁶³. Η ζωή στην οποία αναφέρεται ο Χριστός δεν είναι απλώς μια βιολογική ζωή, αλλά πρόκειται για τη χριστιανική ζωή και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο Χριστός αποκαλεί αυτή την τροφή ως «ἄρτο της ζωής», την τροφή της αιωνιότητας που τρώγοντάς την ο πιστός, θα ζήσει αιώνια²³⁶⁴. Σύμφωνα με τον G. Habib, ο ἄρτος αυτός είναι ο ἄρτος της αναστάσεως και της ζωής, ο οποίος προσφέρεται στον άνθρωπο μέσω της ευχαριστίας, προκειμένου να ζήσει αιώνια και να μη γευθεί τον θάνατο²³⁶⁵. Επομένως, για τον σύγχρονο Κόπτη θεολόγο, η θεία ευχαριστία δεν είναι ένα απλό μυστήριο αλλά είναι η ίδια η παρουσία του Κυρίου επί του ιερού θυσιαστηρίου, μια παρουσία που προσφέρει στον άνθρωπο την κοινωνία με τον Χριστό και την υπέρβαση του θανάτου.

Ο al-Ṣafī επισημαίνει, ότι η νίκη κατά της αμαρτίας επετεύχθη με την ἔλευση του Χριστού μέσω του νόμου του, γι' αυτό και οι χριστιανοί διακρίνονται για τον ενάρετο βίο, σε αντίθεση με τον πρό Χριστού αρχαίο κόσμο, ο οποίος ήταν βουτηγμένος μέσα στην αμαρτία και τις ακολασίες²³⁶⁶. Όποιος δεν αποδεχθεί τον χριστιανικό νόμο, δε δύναται να υπερβεί και να νικήσει την αμαρτία και συνεπώς δε γίνεται δεκτικός της σωτηρίας: «ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται» (Μάρκ. 16, 16)²³⁶⁷. Είναι γεγονός, ότι ο al-Ṣafī συνδέει την απόρριψη του χριστιανικού νόμου με την αιώνια Κόλαση και την αιώνια καταδίκη, τη συνδέει τελικά με τον πνευματικό θάνατο²³⁶⁸.

Ο Κόπτης θεολόγος με την παραπάνω σωτηριολογική του θέση, αγγίζει ένα σημαντικό θέμα της σύγχρονης θεολογίας και ειδικότερα της

²³⁶³ G. Habib, *Arqān al-ʿibādā al-Masīhiyya*, 2007, σ. 52.

²³⁶⁴ G. Habib, *Arqān al-ʿibādā al-Masīhiyya*, ὅπ. παρ.

²³⁶⁵ G. Habib, *Arqān al-ʿibādā al-Masīhiyya*, ὅπ. παρ., σσ. 52-53.

²³⁶⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahāʿih fi Jawāb al-Naṣāʿih*, ὅπ. παρ.

²³⁶⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahāʿih fi Jawāb al-Naṣāʿih*, ὅπ. παρ.

²³⁶⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahāʿih fi Jawāb al-Naṣāʿih*, ὅπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», ὅπ. παρ.: «*La vita beata si acquista mangiando il corpo vivificante di Cristo, e seguendo i suoi insegnamenti, che conducono a questa vita beata. Chi non accetta la Legge di Cristo, o accettandola non la mette in pratica, questi non si salva*». Ο al-Ṣafī επιχειρεί να υποστηρίξει την παραπάνω θέση του καταφεύγοντας σε διάφορες βιβλικές αναφορές, όπως: «τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ ἐωνύμων πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ» (Ματθ. 25, 41)· «πλὴν τοὺς ἐχθροὺς μου ἐκείνους, τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοῦς, ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου» (Λουκ. 19, 27).

«θεολογίας των θρησκειών»²³⁶⁹, χωρίς όμως να αναφέρεται στις άλλες θρησκείες πέραν του Χριστιανισμού. Πρόκειται για τη στάση των χριστιανών έναντι των άλλων θρησκειών και κυρίως σωτηριολογικά. Με άλλα λόγια, εάν οι άλλες θρησκείες, πέραν του Χριστιανισμού, δύνανται να αποτελέσουν και αυτές οδοί σωτηρίας. Ο Αρχιεπίσκοπος Τιράνων Γιαννουλάτος (1929-) έχει κατηγοριοποιήσει τις τοποθετήσεις γενικότερα των χριστιανών απέναντι στις θρησκείες σε έξι ομάδες, παρουσιάζοντας ως έξι βασικές θεωρίες, εκ των οποίων είναι οι ακόλουθες²³⁷⁰: Η πρώτη, ότι η θρησκεία είναι έργο του διαβόλου και κανένα στοιχείο απ' αυτές δεν μπορεί να έχει θέση στη χριστιανική Εκκλησία. Η δεύτερη, ότι οι θρησκείες αποτελούν μορφώματα της διεφθαρμένης φύσης του ανθρώπου και της απιστίας του. Η τρίτη, ότι ο άνθρωπος δεν είναι εντελώς ανίκανος να ατενίσει το μυστήριο του Θεού, πάντοτε είχε την έφεση προς αυτόν και μερική γνώση του Θεού. Η τέταρτη, τονίζει, ότι ο Θεός δεν εγκατέλειψε τους διάφορους λαούς χωρίς τις ακτίνες της αποκαλύψεως του. Σ' όλες τις υπάρχουσες θρησκείες υπάρχουν σημεία της θείας χάριτος. Η πέμπτη, ότι η ιστορία των θρησκειών αποτελεί προπαρασκευή για τον Χριστιανισμό που είναι η ολοκλήρωση και η τελειοποίηση της χριστιανικής ζωής. Η έκτη, ότι ο Χριστιανισμός δεν έχει την αποκλειστικότητα της αλήθειας, αλλά απλά είναι πρωτότοκος μεταξύ αδελφών θρησκευμάτων. Οι δύο πρώτες έχουν θεωρηθεί ως «ακραίες» θεωρίες, αφού καταδικάζουν συλλήβδην τις θρησκείες πέραν του Χριστιανισμού, ενώ σε επίπεδο σωτηριολογικό οι δύο αυτές θεωρίες αποκλείουν τις άλλες θρησκείες ως προς τη σωτηριολογική τους προοπτική. Πρόκειται για το μοντέλο του αποκλεισμού, σύμφωνα με τη προσέγγιση της θεολογίας των θρησκειών. Με γνώμονα την παραπάνω άποψη του al-Safi, ότι μόνο εάν κάποιος αποδεχθεί τον χριστιανικό νόμο και βαπτισθεί, δύναται να σωθεί, γίνεται σαφές, ότι ο Κόπτης θεολόγος ευρίσκεται πλησιέστερα στις «ακραίες» θεωρίες²³⁷¹ και ειδικότερα στο μοντέλο του αποκλεισμού. Έτσι ο al-Safi θεωρεί τον Χριστιανισμό ως τη μοναδική οδό σωτηρίας για την ανθρωπότητα, χωρίς βέβαια να

²³⁶⁹ Για τη θεολογία των θρησκειών, βλ. Αρχιμ. Κ. Κατερέλος, «Η Συμβολή του George Khodre στη θεολογία των θρησκειών», στο: *Εκκλησία-Οικουμένη-Πολιτική: Χαριστήρια στον Μητροπολίτη Αδριανουπόλεως Δαμασκηνό*, Αθήνα, 2007, σσ. 343-369.

²³⁷⁰ Για τις θέσεις του Γιαννουλάτου, βλ. Α. Γιαννουλάτος, *Θέσεις τῶν χριστιανῶν ἑναντι τῶν ἄλλων θρησκειῶν*, *Ἱστορικὸν διάγραμμα-πανεπιστημιακαὶ παραδόσεις*, Αθήναι, 1976, σσ. 64-65.

²³⁷¹ Το γεγονός, ότι με βάση την παραπάνω κατηγοριοποίηση η θέση του al-Safi θεωρείται ακραία, δε σημαίνει κατανάγκη, ότι δεν είναι και ορθή.

αναφέρεται στις άλλες θρησκείες.

Όσον αφορά στο ερώτημα του al-Ṭabarī, πώς γίνεται να νίκησε τον θάνατο κάποιος που νικήθηκε από τον θάνατο²³⁷², ο al-Ṣafī απαντά με το αντεπιχείρημα, ότι ο Χριστός πέθανε εκουσίως, με τη θέλησή του και όχι κάτω από κάποιον εξωτερικό ή εσωτερικό εξαναγκασμό²³⁷³. Ο θάνατος του Χριστού δεν αφορά τη θεότητά του²³⁷⁴. Αυτή η διατύπωση του al-Ṣafī, το να αποδίδει δηλ. τον θάνατο του Χριστού στην ανθρώπινη φύση του και όχι στη θεότητά του, αποτελούσε μια συνήθη τακτική των αραβόφωνων και μη χριστιανών συγγραφέων, προκειμένου να μη δώσουν έδαφος στο επιχείρημα των μουσουλμάνων για θάνατο του Θεού επί του σταυρού. Κλασική περίπτωση στη συνάφεια αυτή αποτελεί το επιχείρημα του πατριάρχη Τιμοθέου, ο οποίος, στον διάλογο με τον μουσουλμάνο χαλίφη al-Mahdī, γύρω στα 782, υποστήριξε, ότι, στην πραγματικότητα, αυτό που πέθανε επάνω στον σταυρό, ήταν η ανθρώπινη φύση και όχι η θεότητα, η οποία δεν υπόκειται σε θάνατο²³⁷⁵. Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται, εν πολλοίς, και η επιχειρηματολογία του Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου (1350-1425). Ο Μανουήλ απαντώντας στο ερώτημα του μουσουλμάνου συνομιλητή του, Μουτερίζη²³⁷⁶, για το εάν είναι δυνατό και νοητό να πάσχει ο αθάνατος Θεός, δηλ. να πεθαίνει επί του σταυρού, επισημαίνει, ότι η θεία φύση του Χριστού, έμεινε απαθής και ότι ο Χριστός έπαθε ως άνθρωπος, έπαθε δηλ. κατά την ανθρώπινη φύση του, όχι τη θεία²³⁷⁷.

²³⁷² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 103. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 203. R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 163.

²³⁷³ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*che Cristo morì di propria volontà e non sotto una coercizione interna o esterna...*».

²³⁷⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*...e che egli subì la morte, solo nel suo corpo, cioè rimase sempre vivo nella sua divinità...*».

²³⁷⁵ A. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity*, όπ. παρ., σ. 87.

²³⁷⁶ Πρόκειται για έναν σπουδαίο διδάσκαλο του Ισλάμ, με τον οποίο ο Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος άνοιξε διάλογο επί διαφόρων θεολογικών θεμάτων. Το όνομα «Μουτερίζης» ήταν τιμητικός τίτλος προσώπου που είχε την πρωτοκαθεδρία μεταξύ των δικαστών και νομοδιδασκάλων του Ισλάμ. Περισσότερα για τον διάλογο του Μανουήλ Παλαιολόγου με το Ισλάμ, βλ. Έπ. Άβύδου Κ. Κατερέλος, «Ο Διάλογος του Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου (1350-1425) με το Ισλάμ (7^η διάλεξη) και ο σύγχρονος διαθρησκευτικός διάλογος», *Επιστημονική Επετηρίδα: Οικουμενικόν Πατριαρχείον Ιεράς Μητρόπολις Πέτρας και Χερσνήσου, τόμος ε΄ (Μέρος 1), Νεάπολις, 2014, σσ. 20-37.*

²³⁷⁷ E. Trapp, *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem 'Perser'*, Wiener, Byzantinische Studien, Bd. II, Wien, 1966, σσ. 155-170.

Ο Κόπτης θεολόγος επισημαίνει, ότι το αξιόπιστο βιβλίο²³⁷⁸ μαρτυρεί, ότι ο Χριστός αναστήθηκε, υπογραμμίζοντας επιπροσθέτως, ότι ο Απόστολος Παύλος γνωστοποιεί την ανάσταση αυτή ως εξής: «πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων» (Κολ. 1, 18)²³⁷⁹. Επομένως, το βασικό αντεπιχείρημα του al-Ṣafī είναι, ότι τον Χριστό δεν τον νίκησε ο θάνατος, αφού με την ανάστασή του υπερέβη και κατήργησε τον θάνατο²³⁸⁰.

4. Η σταυρική θυσία του Χριστού και η σωτηρία του ανθρώπου

4.1. Η αμαρτία του Αδάμ

Είναι γνωστό, ότι για τη σχέση και τη σύνδεση της αμαρτίας του Αδάμ με τη σταυρική θυσία του Χριστού, στον χριστιανικό κόσμο επικρατούσαν δύο διαφορετικές ερμηνείες και προσεγγίσεις επί του θέματος. Στη Δύση αναπτύχθηκε η άποψη, ότι το αμάρτημα του Αδάμ μεταδίδεται σε όλο το ανθρωπινό γένος ως κληρονομική ενοχή, για την οποία κάποιος έπρεπε να πληρώσει, προκειμένου να ικανοποιηθεί η οργή του Θεού Πατέρα²³⁸¹, ενώ στην Ανατολή, στην Ορθόδοξη παράδοση, ουδέποτε η αμαρτία του Αδάμ, δηλ. το προπατορικό αμάρτημα, ερμηνεύθηκε ως κληρονομική ενοχή²³⁸² και συνεπώς δε συνδέθηκε με τη σταυρική θυσία του Χριστού ως

²³⁷⁸ Το αξιόπιστο βιβλίο, για τον al-Ṣafī, είναι η Αγία Γραφή. Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο Κόπτης θεολόγος χαρακτηρίζει με το επίθετο αυτό («αξιόπιστο») το βιβλίο της Αγίας Γραφής.

²³⁷⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²³⁸⁰ W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «*infine Cristo vinse la morte corporale risorgendo alla risurrezione universale. Perciò non si può dire che Cristo fu vinto dalla morte*».

²³⁸¹ Γι' αυτό, άλλωστε, στη Δύση, κέντρο και αφετηρία της θείας ενανθρωπήσεως του Λόγου αποτέλεσε η πτώση του ανθρώπου. Ο ιερός Αυγουστίνος αναφέρει κατηγορηματικά: «*si homo non periisset, Filius hominis non venisset*» («εάν ο άνθρωπος δε χανόταν, ο υιός του ανθρώπου δε θα ερχόταν»). Βλ. Αυγουστίνος, *Sermo 174,2 PL 38, 940*. Εξάλλου, είναι γεγονός, ότι στη Δύση το προπατορικό αμάρτημα θεωρήθηκε ως παρακοή στη δικαϊκή τάξη, ως δεινή προσβολή της θείας δικαιοσύνης. Βλ. Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'*, όπ. παρ., σ. 204.

²³⁸² Αντίθετα, η Ανατολική Ορθόδοξη Παράδοση είδε το προπατορικό αμάρτημα ως αρρώστια και έκανε λόγο μόνο για κληρονόμηση της φθοράς και του θανάτου. Αναφέρει χαρακτηριστικά ο άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας: «*Νενόσηκεν οὖν ἡ φύσις τὴν ἁμαρτίαν, διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνός, τουτέστιν τοῦ Ἀδάμ· οὕτως ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὐχ ὡς τῷ Ἀδάμ συμπαραβεβηκότες, οὐ γὰρ ἦσαν πώποτε, ἀλλ' ὡς τῆς ἐκείνου φύσεως ὄντες τῆς ὑπὸ νόμον πεσοῦσης τὸν τῆς ἁμαρτίας. Ὡσπερ τοίνυν ἠρρώστησεν ἡ ἀνθρώπου φύσις ἐν Ἀδάμ, διὰ τῆς παρακοῆς τὴν φθορὰν καὶ τὸν πόνον, εἰσέδου τε οὕτως*

εξιλασμού²³⁸³. Για την ανατολική θεολογία, η πτώση των πρωτοπλάστων αποτελεί απλώς ένα επεισόδιο της ιστορίας της θείας οικονομίας²³⁸⁴. Επομένως, στον ανατολικό Χριστιανισμό, σε καμία περίπτωση δε γίνεται λόγος για κληρονομική ενοχή, καθώς και για ικανοποίηση της θείας δικαιοσύνης. Ο al-Šafi φαίνεται να μην υιοθετεί καν στη διδασκαλία του την έννοια του προπατορικού αμαρτήματος²³⁸⁵, ενώ, παράλληλα, είναι ενδεικτικό, ότι στη σκέψη του Κόπτη θεολόγου ο θάνατος του Χριστού δε συνδέεται, πάντα, με την αμαρτία του Αδάμ (εάν και παρουσιάζει εναλλαγές γύρω από αυτό το θέμα), ούτε αποτελεί ένα είδος εξιλασμού για την αμαρτία των πρωτοπλάστων²³⁸⁶. Ο Χριστός σώζει την ανθρωπότητα με τη γέννησή του, τη διδασκαλία του, το παράδειγμά του, τις πράξεις του, τον θάνατό του και την ανάστασή του²³⁸⁷. Ωστόσο, στην αντιπαράθεση με το Ισλάμ, ο al-Šafi παρουσιάζει εναλλαγές στις θέσεις του, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, για λόγους απολογητικής τακτικής.

i) Η ισλαμική κριτική

Η θέση αυτή που συνδέει τη σταυρική θυσία του Χριστού με την πτώση του Αδάμ, διατυπώνεται πολύ νωρίς στην ισλαμική γραμματεία. Από τους πρώτους μουσουλμάνους που έγραψε πολεμικά έργα κατά του Χριστιανισμού, ο μουσουλμάνος λόγιος al-Rassi, στο πολεμικό του έργο *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών*, υποστηρίζει, ότι σύμφωνα με τους χριστιανούς, ο Χριστός σταυρώθηκε προκειμένου να εξαγοράσει την

αὐτὴν τὰ πάθη». Βλ. Κύριλλος Αλεξανδρείας, *Εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους Ἐπιστολήν*, PG 74, 789AB. Για το εν λόγω θέμα, βλ. επίσης, I. Καραβιδόπουλος, *Ἡ ἄμαρτία κατὰ τὸν Ἀπόστολον Παῦλον*, Θεσσαλονίκη, 1968, σ. 87.

²³⁸³ I. Μάγιεντορφ, *Βυζαντινὴ Θεολογία*, μτφρ. Π. Κουμαριανού & Β. Τσαγκαλού, Αθήνα: Ἰνδικτος, 2010, σ. 345.

²³⁸⁴ N. Ματσούκας, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, ὅπ. παρ., σσ. 203-204.

²³⁸⁵ Βλ. W. Abullif, «La soteriologia di al-Šafi Ibn-‘Assāl», ὅπ. παρ., σ. 212.

²³⁸⁶ W. Abullif, «La soteriologia di al-Šafi Ibn-‘Assāl», ὅπ. παρ., σσ. 206 και 212. Πρέπει να σημειωθεί, ότι η θεωρία της ικανοποιήσεως της θείας δικαιοσύνης, ενώ δε φαίνεται να υποστηρίζεται από τον Κόπτη θεολόγο al-Šafi, εντούτοις, εντοπίζεται σε αρκετούς Κόπτες εκκλησιαστικούς συγγραφείς, όπως ο Επίσκοπος Ερμουπόλεως Sāwīrus ibn al-Muqaffa'· βλ. Ibn al-Muqaffa', *Al-durr al-thamīn fī idāh al-dīn*, ὅπ. παρ., σσ. 10-71 κ.α. Όμως, η εν λόγω θεωρία αναπτύχθηκε ακόμη περισσότερο στην Κοπτική Εκκλησία και θεολογία με την εισβολή των δυτικών μισιοναρίων, στις αρχές του 19^{ου} αι. Βλ. G. Habib, *Mawt al-Masih 'alā' l-salīb*, 2007, σσ. 30-61.

²³⁸⁷ W. Abullif, «La soteriologia di al-Šafi Ibn-‘Assāl», ὅπ. παρ., σ. 206: «*Secondo al-Šafi, Cristo ci salva con la sua nascita, con il suo insegnamento, con il suo esempio, con le sue opere, con la sua morte e con la sua risurrezione*».

ανθρωπότητα από τον Πατέρα του λόγω της πτώσεως των πρωτοπλάστων, για τον εξιλασμό της θείας δικαιοσύνης²³⁸⁸. Πρόκειται για τη θεωρία της ικανοποίησης της θείας δικαιοσύνης, η οποία αναπτύχθηκε από τον Άνσελμο Καντερβουρίας (1033-1109)²³⁸⁹. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, ο πυρήνας της σωτηρίας ευρίσκεται στο γεγονός, ότι ο Θεάνθρωπος εξόφλησε με πάθη και τον σταυρικό του θάνατο την οφειλόμενη στον Θεό Πατέρα άπειρη ικανοποίηση για τις αμαρτίες του ανθρωπίνου γένους (ειδικότερα, εκείνη του Αδάμ), ώστε να πραγματοποιηθεί η συμφιλίωση ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο· πρόκειται, επομένως, για μια δικανική θεώρηση της σωτηρίας²³⁹⁰.

Στην παραπάνω θεολογική θέση, ότι δηλ. υπάρχει σύνδεση της αμαρτίας του Αδάμ με τον σταυρικό θάνατο του Χριστού, ασκεί κριτική και ο al-Ja'farī. Συγκεκριμένα ο al-Ja'farī, στο κλασικό του έργο, θέτει ένα ουσιαστικό ερώτημα προς τους χριστιανούς: «Επειδή ο Αδάμ έφαγε από το δέντρο [ενν. το δέντρο της γνώσεως του καλού και του κακού], άρα ο Θεός του υποσχέθηκε τον πνευματικό ή τον σωματικό θάνατο;»²³⁹¹. Προσθέτει, ότι είναι αδύνατο να υπέστη ο Αδάμ τον φυσικό θάνατο ως τιμωρία από τον Θεό, αφού έζησε αρκετά χρόνια μετά και έκανε και απογόνους μετά την παρακοή του²³⁹². Στο ερώτημα, εάν ο Αδάμ πέθανε πνευματικά, κάτι τέτοιο δεν ισχύει κατά τον al-Ja'farī, διότι ο Αδάμ μετά την παρακοή του έζησε έναν βίο μετανοίας²³⁹³. Στην προκειμένη περίπτωση ο al-Ja'farī διατυπώνει την κορανική διδασκαλία για το πρόσωπο του Αδάμ²³⁹⁴. Το Κοράνιο αναφέρει, ότι ο Αδάμ (και η Εύα) από την πρώτη ήδη στιγμή μετανόησαν για την πράξη τους και αποκρίθηκαν στον Θεό: «Κύριέ μας! Είμαστε ένοχοι στον εαυτό μας, κι αν δεν μας συγχωρήσεις και μας σπλαχνιστείς, τότε θα είμαστε –βέβαια– με τους χαμένους» {Κοράνιο 7:23}. Ο Θεός δέχθηκε τη μετάνοιά τους και τους συγχώρησε. Σύμφωνα με το

²³⁸⁸ Al-Rassī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 39.

²³⁸⁹ Δ. Τσελεγγίδης, *Η ικανοποίηση της θείας δικαιοσύνης κατά τον Άνσελμο Καντερβουρίας: Θεολογική προσέγγιση από ορθόδοξη άποψη*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2006, σσ. 17-18.

²³⁹⁰ Δ. Τσελεγγίδης, *Η ικανοποίηση της θείας δικαιοσύνης κατά τον Άνσελμο Καντερβουρίας: Θεολογική προσέγγιση από ορθόδοξη άποψη*, όπ. παρ.

²³⁹¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 212:

"ما أراد الله سبحانه بهذا الموت، أموت المعصية أم موت الطبيعة"

²³⁹² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²³⁹³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²³⁹⁴ Για μια συγκριτική μελέτη των βιβλικών και κορανικών αφηγήσεων, για τα πρόσωπα του Αδάμ και της Εύας, βλ. M. Abdel Haleem, «Adam and Eve in the Bible and the Qur'an», στο: *Islamic Quarterly* 41 (1997), σσ. 255-269.

Κοράνιο: «ο Αδάμ τότε κατάλαβε τους εμπνευσμένους λόγους του Κυρίου του και μετανόησε. Κι ο Κύριος δέχτηκε τη μετάνοια, γιατί είναι πολύ επιεικής και φιλεύσπλαχνος» {Κοράνιο 2:37}.

Ο παραπάνω ισχυρισμός του al-Ja'farī δικαιολογημένα θυμίζει την άποψη του μεταγενεστέρου Ibn Taymiyyah²³⁹⁵. Ο μουσουλμάνος λόγιος στο κλασικό πολεμικό του έργο κατά του Χριστιανισμού, προκειμένου να αντικρούσει το δόγμα της πτώσεως των πρωτοπλάστων, θέτει στους χριστιανούς το ερώτημα: «Πώς γίνεται ο Αδάμ να μη μετανόησε, όταν ο ίδιος ο Θεός αναφέρθηκε στη μετάνοιά του μετά την πτώση του²³⁹⁶;».

Ο al-Ja'farī προσθέτει, ότι η σταυρική θυσία του Χριστού ως εξιλασμός στη θέση του Αδάμ δεν έχει κανένα νόημα και καμία σημασία, αφού ο Αδάμ, όπως τονίζει, δεν πέθανε ούτε σωματικά, ούτε πνευματικά²³⁹⁷. Ο al-Ja'farī παραθέτει ένα ακόμη επιχείρημα λέγοντας, ότι, εάν κατά τους χριστιανούς ο Χριστός με τη σταύρωσή του έσωσε τον Αδάμ χωρίς όμως ο τελευταίος να έχει μετανοήσει, τότε, με την ίδια λογική, δύναται να παρέχεται η σωτηρία και σε όσους φόνευσαν τον ίδιο τον Χριστό, ή σε όσους στράφηκαν εναντίον του ή τον πρόδωσαν, όπως λ.χ. ο Ιούδας, κ.λπ.²³⁹⁸.

Ο μουσουλμάνος λόγιος θέτει ένα ακόμη ρητορικό ερώτημα προς τους χριστιανούς: «Θα μπορούσε ο Θεός να σώσει τον Αδάμ χωρίς τον θάνατο του Χριστού;»²³⁹⁹. Εάν οι χριστιανοί απαντήσουν αρνητικά, τότε ο Θεός δεν είναι παντοδύναμος²⁴⁰⁰. Εάν απαντήσουν καταφατικά, τότε μεταβάλλουν τον Θεό σε φονέα, αφού οδήγησε τον Χριστό σε βίαιο θάνατο, ενώ κάτι τέτοιο θα μπορούσε να αποφευχθεί²⁴⁰¹.

Ο μουσουλμάνος λόγιος θέτει τα παραπάνω ερωτήματα υπό μορφή διλήμματος στους χριστιανούς, προκειμένου να μειώσει τη σωτηριολογική

²³⁹⁵ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (2), όπ. παρ., σσ. 107-108.

²³⁹⁶ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (2), όπ. παρ., σ. 108.

²³⁹⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 211-212.

²³⁹⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 211. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σ. 204: «E se Adamo si salva per la morte di Cristo, senza bisogno di pentimento, allora anche quelli che hanno ucciso Cristo, Giuda, Faraone e Nimrud si salveranno».

²³⁹⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 212. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «...poteva o no Dio salvare Adamo senza la morte di Cristo?».

²⁴⁰⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «Se non poteva, allora Dio non è più onnipotente;».

²⁴⁰¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafi Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «...se poi poteva, perché recare ingiustizia a Cristo ammazzandolo».

αξία της σταυρικής θυσίας του Χριστού σε σύνδεση με την πτώση του Αδάμ.

ii) Η απάντηση του al-Şafī

α) Η αναίρεση της ισλαμικής κριτικής

Ο Κόπτης θεολόγος απαντά στον ισχυρισμό του al-Ja'farī, ότι ο Αδάμ μετά την παρακοή του δε γνώρισε ούτε σωματικό ούτε πνευματικό θάνατο²⁴⁰², με το επιχείρημα, ότι ο Αδάμ πέθανε και σωματικά αλλά και πνευματικά²⁴⁰³. Σωματικά πέθανε, διότι με την παρακοή εισήλθε η φθορότητα και η θνητότητα στην ανθρώπινη φύση²⁴⁰⁴. Συνεπώς υπέστη τροπή η φύση του Αδάμ. Επίσης, πνευματικό θάνατο υπέστη χάνοντας τη φιλία και την αρχική σχέση που είχε με τον Θεό²⁴⁰⁵. Εκτός του πνευματικού και σωματικού θανάτου που υπέστη, ο Αδάμ τιμωρήθηκε από τον Θεό με την έξοδό του από τον Παράδεισο²⁴⁰⁶. Για τον λόγο αυτό σταυρώθηκε ο Χριστός²⁴⁰⁷. Με τη σταυρική θυσία του Χριστού άνοιξε η πύλη του Παραδείσου για την αδαμιαία φύση²⁴⁰⁸. Γι' αυτό ο Χριστός επάνω στον σταυρό υποσχέθηκε τον Παράδεισο σε ένα από τα τέκνα του Αδάμ, στον ληστή, λέγοντάς του: «ἀμὴν λέγω σοι, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ» (Λουκ. 23, 43)²⁴⁰⁹. Επομένως, για τον al-Şafī, η σταυρική θυσία του Χριστού υπήρξε ένα σημαντικό γεγονός για την ιστορία της ανθρωπίνης σωτηρίας, γεγονός το οποίο συνδέεται άμεσα με την

²⁴⁰² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjil muħarrifi l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 93-94. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn- 'Assāl», όπ. παρ., σ. 211.

²⁴⁰³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjil muħarrifi l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.

²⁴⁰⁴ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjil muħarrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 94. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «...che Adamo morì sia corporalmente, in potenza, cioè divenne mortale; sia in atto, se si prende il termine "oggi" in senso largo...».

²⁴⁰⁵ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjil muħarrifi l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «...morì inoltre spiritualmente, perdendo l'amicizia di Dio».

²⁴⁰⁶ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjil muħarrifi l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «Al-Şafī parla ancora della morte punitiva inflitta ad Adamo, cioè la cacciata dal paradiso».

²⁴⁰⁷ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjil muħarrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁴⁰⁸ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjil muħarrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁴⁰⁹ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fi takhjil muħarrifi l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «Cristo salvò i figli di Adamo, quando, appeso in croce, promise il paradiso a uno di loro, cioè al ladrone pentito aprendo così le porte del paradiso alla natura adamitica».

παρακοή και την πτώση του Αδάμ, αλλά ταυτόχρονα έχει μια γενικότερη σχέση με τη σωτηρία σύνολου του ανθρωπίνου γένους. Σχετικά με αυτό, σημειώνει: «Με τον σταυρό του και τον θάνατό του [ενν. του Χριστού] πραγματοποιήθηκε η επιστροφή προσώπων της αδαμιαίας φύσης στον Παράδεισο»²⁴¹⁰.

Παρά την παραπάνω επιχειρηματολογία, ο Κόπτης θεολόγος σε άλλα σημεία του έργου του συλλαμβάνεται να αντιφάσκει, αφού τροποποιεί τις παραπάνω θέσεις. Επί παραδείγματι, σε άλλη συνάφεια αποκλείει την οποιαδήποτε σχέση μεταξύ του θανάτου του Χριστού αφενός και της αμαρτίας του Αδάμ αφετέρου. Τονίζει, ότι ο Χριστός κατά τη χριστιανική διδασκαλία δεν υπέστη θάνατο για τον εξιλασμό του Αδάμ, αλλά για τον εξιλασμό ολόκληρης της ανθρωπότητας²⁴¹¹. Υποστηρίζει, ότι η Γραφή δεν αναφέρει, εάν τελικά ο Αδάμ μετανόησε ή όχι μετά την παρακοή του²⁴¹². Για τον Κόπτη θεολόγο, η σταυρική θυσία του Χριστού έχει καθολικό σκοπό, αφού ο Χριστός πέθανε επάνω στον σταυρό για να εξιλεωθούν οι αμαρτωλοί και να συγχωρηθούν οι αμαρτίες ολοκλήρου του ανθρωπίνου γένους²⁴¹³. Επιπροσθέτως, ο al-Šafiī δεν αναφέρει τον όρο προπατορικό αμάρτημα, καθώς, όπως φαίνεται, δε γνωρίζει καθόλου την εν λόγω έννοια, όπως ορθά παρατηρεί και ο W. Abullif²⁴¹⁴.

Στο άλλο επιχείρημα του al-Jaʿfarī, ότι ο Χριστός με τη σταύρωσή του έσωσε τον Αδάμ χωρίς όμως ο τελευταίος να έχει μετανοήσει και ότι, με την ίδια λογική, δύναται να παρέχεται η σωτηρία και σε όσους φόνευσαν τον ίδιο τον Χριστό ή σε όσους στράφηκαν εναντίον του ή τον πρόδωσαν,

²⁴¹⁰ Al-Šafiī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.:

"من اجل قتلة صلب فصح من ذلك اليوم رجوع اشخاص الطبيعة الادمية إلى الفردوس"

²⁴¹¹ Al-Šafiī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 58. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Šafiī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 212: «...e che Cristo non si incarnò e non morì, per rimettere il peccato del primo uomo». Είναι ενδεικτικό, ότι ο al-Šafiī υπογραμμίζει, ότι οι χριστιανοί διδάσκαλοι και θεολόγοι (*ʿulamā*) δεν υποστηρίζουν, ότι ο Χριστός πέθανε για τον εξιλασμό της αμαρτίας του Αδάμ.

²⁴¹² Al-Šafiī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Šafiī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «In altri testi il teologo copto esclude qualsiasi legame tra la morte di Cristo e il peccato di Adamo, ripetendo che la Bibbia non dice se egli si pentì o meno;».

²⁴¹³ Για το θέμα αυτό, βλ. Al-Šafiī, *Al-Šahāʾih fi Jawāb al-Naṣāʾih*, όπ. παρ., σσ. 106-107. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Šafiī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.: «Escludere un nesso tra il peccato di Adamo e la morte di Cristo non significa, però, che al-Šafiī neghi che Cristo sia morto, per redimere i peccatori, e per perdonare i peccati degli uomini. L'autore copto, pertanto, specifica che la morte di Cristo cancella il peccato universale del genere umano, e non i peccati dei singoli. L'autore non specifica, però, la natura di questo peccato universale, né lo addossa alla trasgressione di Adamo».

²⁴¹⁴ Αναφέρει χαρακτηριστικά ο W. Abullif: «Il teologo copto non parla, in nessun luogo, del peccato originale, e sembra non conoscerne neppure il termine» βλ. W. Abullif, «La soteriologia di al-Šafiī Ibn-ʿAssāl», όπ. παρ.

όπως λ.χ. ο Ιούδας, κ.λπ.²⁴¹⁵, ο al-Şafī απαντά, ότι ο θάνατος του Χριστού, πολύ δε περισσότερο η ανάστασή του, έσωσε όχι μόνο τον Αδάμ, αλλά ολόκληρη την ανθρωπότητα, όλο το ανθρώπινο γένος²⁴¹⁶.

β) Ο θάνατος του Χριστού

Κατά τον al-Şafī ο θάνατος του Χριστού συνδέεται άμεσα με την ανάστασή του²⁴¹⁷. Η σωτηρία του ανθρώπινου γένους επιτελείται με την ανάσταση του Χριστού²⁴¹⁸. Ο θάνατος του Χριστού στον σταυρό έχει ως βασικό σκοπό την τελική ανάσταση, η οποία γίνεται για την ανθρωπότητα πηγή της σωτηρίας²⁴¹⁹.

Ο Κόπτης θεολόγος υποστηρίζει, ότι ο Χριστός πέθανε πάνω στον σταυρό και αναστήθηκε, προκειμένου να διακηρύξει τον θάνατό του και την ανάστασή του²⁴²⁰. Η ανάσταση του Χριστού αποτελεί προαναγγελία και απόδειξη της καθολικής αναστάσεως των νεκρών, η οποία, σύμφωνα με τον al-Şafī, ήταν κάτι άγνωστο πριν την έλευση του Χριστού²⁴²¹. Η έννοια της καθολικής αναστάσεως έγινε γνωστή για πρώτη φορά από τον Χριστιανισμό, ο οποίος την προέβαλε και τη δίδαξε μέσα από τα κείμενά του²⁴²². Παρατηρεί, ότι με αυτή τη διδασκαλία του Χριστιανισμού, τη διδασκαλία περί αναστάσεως, εξαπλώθηκε το καλό στον κόσμο, σε αντίθεση με αυτό που ίσχυε πριν την εμφάνιση του Χριστιανισμού, οπότε κυριαρχούσε το κακό²⁴²³. Ο κόσμος που πιστεύει στην τελική και καθολική ανάσταση των νεκρών πράττει καλά έργα με το βλέμμα στραμμένο προς

²⁴¹⁵ Al-Ja' farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 211. Βλ. και Al-Şafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 92-93. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.

²⁴¹⁶ Al-Şafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁴¹⁷ W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ., σσ. 213-214.

²⁴¹⁸ W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ., σ. 213: «*La nostra salvezza dipende dalla risurrezione di Cristo*».

²⁴¹⁹ W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «*Perciò la morte di Cristo, in croce, ha come fine essenziale, primario e ultimo la sua risurrezione, che diventa quindi per noi motivo di salvezza*».

²⁴²⁰ Al-Şafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 68. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «*Cristo morì in croce per rendere nota la sua morte, affinché fosse nota la sua risurrezione*».

²⁴²¹ Al-Şafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafi Ibn- 'Assāl», όπ. παρ.: «*Tale risurrezione è un preannunzio e una prova della risurrezione universale e della retribuzione, che non erano conosciute prima di Cristo, e che egli ha insegnato*».

²⁴²² Al-Şafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁴²³ Al-Şafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

τα έσχατα, προς την τελική και καθολική ανάσταση, μετά την οποία θα ακολουθήσει η τελική κρίση του κόσμου²⁴²⁴.

Επισημαίνει σχετικά: «Εάν ο Χριστός δεν είχε πεθάνει με έναν γνωστό τρόπο, δηλ. στον σταυρό, ο θάνατός του δε θα αποδεικνυόταν. Εάν ο θάνατός του δεν αποδεικνυόταν, η ανάστασή του ομοίως δε θα αποδεικνυόταν. Εάν, πάλι, η ανάσταση του Χριστού δεν αποδεικνυόταν, η ανάσταση των νεκρών θα παρέμενε άγνωστη. (Η ανάσταση των νεκρών παρέχεται στους ανθρώπους δωρεάν, χωρίς να απαιτείται ανταμοιβή). Εάν οι άνθρωποι δεν πιστεύουν στην ανάσταση και την τελική κρίση, τότε η ανθρώπινη οντότητα στις εσωτερικές και τις εξωτερικές της εκδηλώσεις δε διορθώνεται και επομένως μένει αθεράπευτη. Συνεπώς, εάν ο άνθρωπος δε διορθωθεί και δεν πράττει το καλό, δεν μπορεί να επιτύχει την τελειότητα. Και εάν ο άνθρωπος δεν επιτύχει την τελειότητα, δεν μπορεί να φθάσει την ευλογημένη ζωή και την αιώνια χαρά»²⁴²⁵.

Όπως ορθά παρατηρεί ο W. Abullif, ο al-Şafī υποστηρίζει, ότι υπάρχει «μια αλυσίδα που ξεκινά από τη διδασκαλία του Χριστού, περνά μέσα από τον θάνατο και την ανάστασή του και τελειώνει με την ανάσταση και την ευλογημένη ζωή των δικαίων»²⁴²⁶.

4.2. Οι αμαρτίες και το βάπτισμα

i) Η ισλαμική κριτική

Ένα από τα ισχυρότερα επιχειρήματα του al-Ja'farī σχετικά με την

²⁴²⁴ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muħarrifī l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ.: «Colui che non crede nella risurrezione finale e nella retribuzione compie ogni male segretamente e pubblicamente quando può, e nella misura in cui non teme il castigo degli altri. Chi, invece, crede nella risurrezione e nella retribuzione compie ogni bene segretamente e pubblicamente».

²⁴²⁵ Al-Şafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muħarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 69:

"فإذا لولا شهرة صلية لما ثبت موته، ولولا ثبت موته ماتت قيامة. ولولا ثبت قيامة، لما اشهرت قيامة الاموت. و قيامة الاموت إنما هي للمجازة. ولولا عتقت القيامة والمجازة، لما صلح باطن الإنسان، وظاهرة النصح بالحكم. ولولا صلاح باطن الإنسان وظاهرة، لما حصل له الكمال، ولولا حصول هذا له، لما حصلت السعادة الدائمة"

(= «Se Cristo non fosse morto, in maniera nota, cioè sulla croce, la sua morte non sarebbe stata comprovata. Se la sua morte non fosse stata comprovata, la sua risurrezione non sarebbe stata comprovata. Se la sua risurrezione non fosse stata comprovata, la risurrezione dei morti non sarebbe stata conosciuta. (La risurrezione dei morti è richiesta dalla retribuzione). Se non si crede nella risurrezione e nella retribuzione, l'uomo interiore ed esteriore non si corregge, e non fa il bene. Se l'uomo non si corregge e non fa il bene, non consegue la perfezione. E se l'uomo non consegue la perfezione, non arriva alla vita beata e alla gioia eterna»), βλ. W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σσ. 213-214.

²⁴²⁶ W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafī Ibn-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 214: «E' una catena che inizia dall'insegnamento del Cristo, passa per la sua morte e risurrezione, e termina con la risurrezione e con la vita beata dei giusti».

κριτική που ασκεί για τη σταύρωση του Χριστού είναι, ότι, εφ' όσον οι χριστιανοί πιστεύουν, ότι ο Θεός συγχωρεί τις αμαρτίες των πιστών διά του βαπτίσματος, τότε η σταυρική θυσία του Χριστού είναι περιττή, αφού δε χρειάζεται να θυσιασθεί ο Υιός για τον εξιλασμό και τη συγχώρηση των αμαρτιών της ανθρωπότητας²⁴²⁷. Ο μουσουλμάνος λόγιος, σχολιάζοντας και αναιρώντας το δέκατο άρθρο του Συμβόλου της Πίστεως («Ομολογῶ ἐν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν») στο πολεμικό του έργο *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο*, σημειώνει, ότι το άρθρο αυτό συγκρούεται με το δόγμα της σταυρώσεως του Χριστού και αυτό διότι, σύμφωνα με τους χριστιανούς, όπως υποστηρίζει ο al-Ja'fa'ri, οι αμαρτίες συγχωρούνται μόνο με τον σταυρικό θάνατο του Χριστού²⁴²⁸. Ο Χριστός είναι για τους χριστιανούς «ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου» (Ιωάν. 1, 29)²⁴²⁹. Με βάση λοιπόν τα παραπάνω ο al-Ja'fa'ri γράφει τα ακόλουθα απευθυνόμενο στους χριστιανούς: «Εάν αναφέρουν στο Σύμβολο της Πίστεως, ότι το βάπτισμα είναι αυτό που θα τους συγχωρήσει [από] τις αμαρτίες και θα τους σώσει από αυτές, τότε καταδεικνύεται αυτομάτως, ότι ο Χριστός θυσιάσθηκε μάταια· και εάν, επιπλέον, είναι αδύνατο να πραγματοποιηθεί η σωτηρία και η συγχώρηση [ενν. των ανθρώπων] χωρίς τη σταύρωση του Χριστού, τότε το Σύμβολο της Πίστεως εν προκειμένω ψεύδεται»²⁴³⁰.

²⁴²⁷ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 332-333. Βλ. και Al-Ja'fa'ri, *Takhjil man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 297-298· Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fī takhjil muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 25. Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σ. 204: «...*Se i Cristiani dichiarano che i loro peccati vengono rimessi con il battesimo e la fede, allora non c'è bisogno della morte di Cristo*». Βλ. και D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'fa'ri (d. 668/1270)», όπ. παρ., σσ. 94-95: «*The thirteenth reason is the creed's statement: "We believe in one baptism for the forgiveness of sins". It contains an enormous contradiction of their theological principles, for the Christians' belief is that their sins are not forgiven without the killing of the Messiah [...] They also call him the one who saves of the world from its sin. Therefore, if they believe that it is the one baptism that forgives their sins [and saves them] from their offences, then they have declared that there is no need for the killing of the Messiah, for baptism alone can bring about salvation and forgiveness...*».

²⁴²⁸ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²⁴²⁹ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 333. Βλ. και D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'fa'ri (d. 668/1270)», όπ. παρ., σ. 95: «...*for that reason they call him the lamb of God who carries the sins of the world*».

²⁴³⁰ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.:

"فَإِذَا قَالُوا فِي الْأَمَانَةِ: إِنَّ الْمُعْتَمِدِيَّةَ هِيَ الَّتِي تَنْفَعُ الْخَطَايَا وَتُخَلِّصُهُمْ مِنْ ذُنُوبِهِمْ، فَقَدْ صَرَّحَ وَأَبَانَ الْمَسِيحَ قَبْلَ عَثْبَاءِ. وَإِنْ كَانَ لَا يَخْتَصِلُ الْخَلَّاصُ وَالْمُنْفِرَةُ بِمَوْنِ قَتْلِ الْمَسِيحِ، فَقَدْ كَذَبَتِ الْأَمَانَةُ"

Για τον μουσουλμάνο λόγιο από το γεγονός, ότι οι χριστιανοί θεωρούν, ότι με το βάπτισμα συγχωρούνται οι αμαρτίες τους, συνεπάγεται, ότι καταρρίπτεται η σωτηριολογική σημασία της σταυρικής θυσίας του Χριστού. Ο μουσουλμάνος λόγιος δεν μπορεί να αποδεχθεί τόσο το βάπτισμα όσο και τον σταυρό του Χριστού ως τρόπους αφέσεως των αμαρτιών. Οι χριστιανοί οφείλουν να αποδεχθούν ένα από τους δύο τρόπους.

Δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός, ότι ο al-Ja'farī επιλέγει το ιερό βάπτισμα, προκειμένου να ασκήσει κριτική στη χριστιανική Σωτηριολογία. Παρά το γεγονός, ότι το μυστήριο του βαπτίσματος, μαζί με τη θεία ευχαριστία, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, δεν αποτέλεσε αντικείμενο συστηματικής κριτικής από τους μουσουλμάνους²⁴³¹, ωστόσο, το βάπτισμα δε γίνεται αποδεκτό από την ισλαμική θεολογία²⁴³². Το Ισλάμ δεν αποδέχεται τη σωτηριολογική σημασία του μυστηρίου του βαπτίσματος, αφού άλλωστε δεν αποδέχεται και το προπατορικό αμάρτημα²⁴³³. Ο άνθρωπος, για το Ισλάμ, δε χρειάζεται το ιερό βάπτισμα προκειμένου να καθαρισθεί από το προπατορικό αμάρτημα. Άλλωστε, δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός, ότι, ενώ το ίδιο το Κοράνιο περιγράφει διάφορες αφηγήσεις του βίου του Ιησού (υπερφυσική γέννηση, θαύματα, Μυστικό Δείπνο κ.λπ.), παρά ταύτα, δεν αναφέρεται στο ίδιο το γεγονός της βαπτίσεως του Ιησού από τον Ιωάννη τον Βαπτιστή στον Ιορδάνη ποταμό. Εξάλλου, όπως ήδη ελέχθη, η ισλαμική Σωτηριολογία στηρίζεται στην πίστη στον απόλυτο μονοθεϊσμό και στην υπακοή στο θέλημα του Θεού²⁴³⁴.

(= *If baptism is sufficient, then they have admitted that the killing of the Messiah happened in vain. And if forgiveness cannot be obtained without his being killed, then the creed contradicts itself and has lied in claiming forgiveness through baptism, since the killing was necessary*). βλ. D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Šālih b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», όπ. παρ.

Το κείμενο αυτό υπάρχει σχεδόν το ίδιο, με μικρές αλλαγές και στο κλασικό του έργο· βλ. και Al-Ja'farī, *Takhjil man ḥarrafa al-Taṭawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 298.

²⁴³¹ Βλ. W. Mikhail, *ʿAmmār al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century*, όπ. παρ., σ. 284.

²⁴³² M. ʿAbd al-Raḥmān, *Al-khalāṣ min al-khaṭīyya fī mafhūm al-Yahūddīyya al-Masīḥīyya wal-Islām*, όπ. παρ., σσ. 77-90.

²⁴³³ M. ʿAbd al-Raḥmān, *Al-khalāṣ min al-khaṭīyya fī mafhūm al-Yahūddīyya al-Masīḥīyya wal-Islām*, όπ. παρ.

²⁴³⁴ M. ʿAbd al-Raḥmān, *Al-khalāṣ min al-khaṭīyya fī mafhūm al-Yahūddīyya al-Masīḥīyya wal-Islām*, όπ. παρ.

ii) Η απάντηση του al-Ṣafī

Η απάντηση που δίνει ο Κόπτης θεολόγος με αφορμή την παραπάνω κριτική του al-Jaʿfarī είναι, ότι το βάπτισμα αποτελεί εικόνα του θανάτου και της αναστάσεως του Χριστού²⁴³⁵. Γι' αυτό, κατά τον ίδιο, ο Απόστολος Παύλος σημειώνει: «*συνετάφημεν οὖν αὐτῶ διατὸ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διατῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν*» (Ρωμ. 6, 4)²⁴³⁶. Οι χριστιανοί βυθίζονται κατά το ιερό βάπτισμα τρεις φορές και αναδύονται επίσης τρεις φορές, ὅπως ακριβῶς ο Χριστὸς ἔμεινε μέσα στον τάφο τρεις ἡμέρες μέχρι να αναστηθεῖ²⁴³⁷. Για τον al-Ṣafī υπάρχει ἄμεση σχέση και σύνδεση ἀνάμεσα στο ιερό βάπτισμα αφενός και στη σταύρωση και την ἀνάσταση του Χριστοῦ αφετέρου. Ὅποιος δε βαπτίζεται, δεν πιστεύει στη σταύρωση και την ἀνάσταση του Χριστοῦ και σε ὅποιον δεν πιστεύει σ' αυτά, δε συγχωρούνται οι αμαρτίες²⁴³⁸. Ὅποιος βαπτίζεται πιστεύει ταυτόχρονα στον θάνατο και την ἀνάσταση του Χριστοῦ, με ἀποτέλεσμα να συγχωρούνται οι αμαρτίες του²⁴³⁹. Προκειμένου αυτό να το τεκμηριώσει αἰσιογραφικά, ο al-Ṣafī αξιοποιεῖ σχετικό βιβλικό χωρίο, υποστηρίζοντας, ὅτι η ἐντολή του Χριστοῦ ἦταν σαφέστατη: «*πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται*» (Μάρκ. 16, 15-16)²⁴⁴⁰. Το ἐπιχείρημα του Κόπτη θεολόγου στην προκειμένη περίπτωση εἶναι, ὅτι η σύνδεση ιεροῦ βαπτίσματος και σταυρώσεως ἀλλὰ και αναστάσεως του Χριστοῦ οφείλεται στο γεγονός, ὅτι διὰ του βαπτίσματος δε συγχωρούνται αμαρτίες, εἴαν ταυτόχρονα δεν υπάρχει πίστη στη σταυροαναστάσιμη πορεία του Χριστοῦ²⁴⁴¹.

Η θέση αὐτή του al-Ṣafī φαίνεται να ἐπηρέασε τη σύγχρονη κοπτική θεολογία του 20^{ου} αἰ., ὅπου παρατηρεῖται η σύνδεση αὐτή της σταυροαναστάσιμης πορείας του Χριστοῦ με το ιερό βάπτισμα. Μάλιστα, θεωρήθηκε μια σύνδεση που οφείλεται στο ἴδιο το πρόσωπο του Χριστοῦ.

²⁴³⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

²⁴³⁶ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

²⁴³⁷ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

²⁴³⁸ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

²⁴³⁹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

²⁴⁴⁰ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ., σσ. 25-26.

²⁴⁴¹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 26.

Σύγχρονοι Κόπτες μυστικοί θεολόγοι, όπως ο Ματθαίος ο Πτωχός²⁴⁴² και ο George Habib²⁴⁴³, παρατηρούν, ότι υπάρχει μια αμφίδρομη σχέση και σύνδεση ανάμεσα στο ιερό βάπτισμα και στην πίστη στον Χριστό και στα σωτηριολογικά του έργα, δηλ. στα ίδια τα γεγονότα του σταυρικού θανάτου, της ταφής και της αναστάσεως του Ιησού Χριστού. Ο G. Habib, μάλιστα, επισημαίνει, ότι δε δύναται να αποσυνδεθεί η νέα γέννηση του πιστού που συντελείται με το μυστήριο του ιερού βαπτίσματος, από τη συμμετοχή του στον θάνατο και στην ανάσταση του Χριστού²⁴⁴⁴.

4.3. Η σταύρωση του Χριστού και η τήρηση των εντολών

i) Η ισλαμική κριτική

Ο al-Ja'farī στο κλασικό πολεμικό του έργο *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο* επιχειρεί να αναιρέσει τη σωτηριολογική αξία της σταυρικής θυσίας του Χριστού με βάση το ίδιο το Ευαγγέλιο, τα λόγια του Χριστού²⁴⁴⁵. Εκκινώντας από την ευαγγελική περικοπή του Ευαγγελίου του Ματθαίου, την αναφερόμενη στη συζήτηση του πλουσίου νέου με τον Χριστό για την αιώνια ζωή (Ματθ. 19, 16-26), ο μουσουλμάνος λόγιος υπογραμμίζει, ότι στην ερώτηση του πλουσίου νέου, «διδάσκαλε αγαθέ, τί αγαθόν ποιήσω ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον;» (Ματθ. 19, 16), ο Χριστός δεν απάντησε στον πλούσιο νέο, ότι η αιώνια ζωή, δηλ. η σωτηρία, επιτυγχάνεται με την πίστη στον σταυρικό θάνατο του Χριστού, αλλά μόνο με την τήρηση των εντολών του Θεού²⁴⁴⁶. Αυτό αντίκειται στην

²⁴⁴² Βλ. Matta al-Meskeen, *Al-Ma'mudiyya: Al-uṣūl al-wlah lil-Masīhiyya*, Maṭb'ait Dayr al-qiddīs Anba Maqar, Wādī l-Naṭrūn, 2009, σσ. 50-51.

²⁴⁴³ Βλ. G. Habib, *Al-Ma'mudiyya fī al-kanīsa al-wahda al-jami'a al-rusūliyya*, 2012, σσ. 182-183.

²⁴⁴⁴ G. Habib, *Al-Ma'mudiyya fī al-kanīsa al-wahda al-jami'a al-rusūliyya*, όπ. παρ., σ. 183.

²⁴⁴⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 76-77. Πρέπει δε να υπογραμμισθεί, ότι στο έργο του *Το βιβλίο των δέκα ερωτήσεων: Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων* ο al-Ja'farī δεν επεκτείνει την κριτική του στο σωτηριολογικό πλαίσιο, όπως πράττει στο κλασικό πολεμικό του έργο, αλλά απλώς επιδιώκει να αναιρέσει τη θεότητα του Χριστού και να αποδείξει την αποκλειστικά ανθρώπινη φύση του. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 142.

²⁴⁴⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 76. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 69. W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ.: «...Gesù non disse al giovane che gli aveva domandato: "Che cosa devo fare per avere la vita eterna?", di credere nella sua morte per ottenere tale salvezza e tale vita eterna, ma solo di osservare i comandamenti. Dunque la morte di Cristo fu vana, poiché la vita eterna si ottiene facendo il bene».

πεποίθηση των χριστιανών, οι οποίοι στο Σύμβολο της Πίστεως ομολογούν για τον Χριστό: «Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα [...] σταυρωθέντα [...] καὶ παθόντα καὶ ταφέντα»²⁴⁴⁷. Επομένως για τον al-Ja'farī το εν λόγω χωρίο του Ευαγγελίου του Ματθαίου τα λόγια του Χριστού διαψεύδουν το Σύμβολο της Πίστεως και τη χριστιανική διδασκαλία, ότι δηλ. η σωτηρία της ανθρωπότητας επιτυγχάνεται με την ενανθρώπιση και τη σταυρική θυσία του Χριστού²⁴⁴⁸. Η σωτηρία, σύμφωνα με το επιχείρημα του al-Ja'farī, πραγματοποιείται με την τήρηση των θείων εντολών²⁴⁴⁹.

Δεν είναι τυχαίο το χωρίο, το οποίο χρησιμοποιεί ο μουσουλμάνος λόγιος. Όπως ήδη φάνηκε στο σχετικό κεφάλαιο για το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, η επίκληση του εν λόγω χωρίου (Ματθ. 19, 16) από την πλευρά των μουσουλμάνων αποσκοπούσε σε δύο βασικούς στόχους: α) στην αναίρεση της θεότητας του Χριστού, β) στην ανάδειξη της διδασκαλίας του απολύτου μονοθεϊσμού, την οποία προεσβεύει το Ισλάμ²⁴⁵⁰. Στην προκειμένη περίπτωση, ο al-Ja'farī κάνει μια καινοτομία από ισλαμικής πλευράς, αφού στοχεύει όχι στην αναίρεση της θεότητας του Χριστού, ούτε στην απόδειξη του απόλυτου μονοθεϊσμού, αλλά στην αναίρεση της σωτηριολογικής χριστιανικής διδασκαλίας περί της σταυρικής θυσίας του Χριστού. Θεωρεί, ότι το εν λόγω χωρίο, αφενός αναιρεί τη χριστιανική διδασκαλία περί της σταυρικής θυσίας του Χριστού και αφετέρου προβάλλει την ισλαμική σωτηριολογική διδασκαλία, η οποία, πέραν της πίστεως στο δόγμα του απολύτου μονοθεϊσμού, στηρίζεται και στην τήρηση των θείων εντολών. Πρόκειται για πάγια ισλαμική διδασκαλία που αφορά στην πίστη και υπακοή στο θέλημα του ενός και μοναδικού Θεού. Δεν είναι τίποτε περισσότερο από την ηθική διδασκαλία του Ισλάμ²⁴⁵¹.

²⁴⁴⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁴⁴⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁴⁴⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁴⁵⁰ Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²⁴⁵¹ M. Al-Sha'rawī, *Al-Waṣīyya*, al-Qāhirah: Maktaba al-Tūrath al-islāmī, 2001, σ. 10.

ii) Η απάντηση του al-Şafi

Στο παραπάνω επιχείρημα του al-Ja'farī²⁴⁵² ο Κόπτης θεολόγος αντιτείνει, ότι υφίσταται μια άμεση σχέση και σύνδεση ανάμεσα στη σταυρική θυσία του Χριστού και τις καλές πράξεις των ανθρώπων²⁴⁵³. Η σταύρωση και ο θάνατος του Χριστού ολοκληρώνεται και τελειοποιείται με την τήρηση των θείων εντολών και τις καλές πράξεις²⁴⁵⁴. Ο Χριστός είπε στον πλούσιο νέο: «εὶ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῶ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι» (Ματθ. 19, 21)²⁴⁵⁵. Ο Κόπτης θεολόγος ερμηνεύει το «ἀκολούθει μοι» ως προτροπή να ἀρει ο ἄνθρωπος τον δικό του σταυρό και να ακολουθήσει τον Χριστό γινόμενος ὁμοιος με εκείνον, ο οποίος σταυρώθηκε για την ανθρωπότητα²⁴⁵⁶. Στη σκέψη του al-Şafi, η τήρηση των θείων εντολών συνδέεται ἄμεσα με τη σταυρική θυσία του Χριστού, η οποία αποτελεί πράξη προς μίμηση για ολόκληρη την ανθρωπότητα, για ὅσους θέλουν να ομοιάσουν στον Χριστό.

Ο Κόπτης θεολόγος συνδέει τις θείες εντολές με την ἴδια τη θυσία. Πρόκειται για τη θυσιαστική αγάπη, η οποία αντικατοπτρίζει τη χριστιανική διδασκαλία. Για τον al-Şafi, η χριστιανική ζωή αποτελεί θυσία. Είναι ο σταυρός του Χριστού, ο οποίος οφείλει να λειτουργεί ως παράδειγμα προς μίμηση για ὅλους τους χριστιανούς στην πράξη. Είναι εμφανές, ὅτι για τον Κόπτη θεολόγο η ηθική δεν ἐγκείται απλῶς στο να υπακούει κανείς κάποιες θείες εντολές, ἀλλὰ στο να μιμηθεῖ τον Χριστό, ο οποίος δίδαξε αυτές τις εντολές κατὰ τέλειο τρόπο, με τη θυσία του ἐπὶ του σταυροῦ.

4.4. Ο ρόλος του διαβόλου και των ιουδαίων

i) Η ισλαμική κριτική

Ο al-Ṭabarī προβάλλει το εξής επιχείρημα στους χριστιανούς: «Εάν ο Χριστός πέθανε εκούσια, τότε ο διάβολος και οι ιουδαίοι πρέπει να

²⁴⁵² Al-Ja'farī, *Takhjil man ḥarrafa al-Taḥrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και Al-Şafi, *Nahj al-sabīl fi takhjil muḥarrifi l-Injil*, ὅπ. παρ. W. Abullif, «La soteriologia di al-Şafi Ibn- 'Assāl», ὅπ. παρ.

²⁴⁵³ Al-Şafi, *Nahj al-sabīl fi takhjil muḥarrifi l-Injil*, ὅπ. παρ.

²⁴⁵⁴ Al-Şafi, *Nahj al-sabīl fi takhjil muḥarrifi l-Injil*, ὅπ. παρ.

²⁴⁵⁵ Al-Şafi, *Nahj al-sabīl fi takhjil muḥarrifi l-Injil*, ὅπ. παρ.

²⁴⁵⁶ Al-Şafi, *Nahj al-sabīl fi takhjil muḥarrifi l-Injil*, ὅπ. παρ.

επαινεθούν, επειδή και αυτοί βοήθησαν στο σχέδιο του Θεού, το να πραγματοποιηθεί δηλ. η σταυρική θυσία του Χριστού²⁴⁵⁷.

Η θέση αυτή του al-Ṭabarī έχει διατυπωθεί και από άλλους μουσουλμάνους συγγραφείς σε ανάλογα πολεμικά τους έργα. Επί παραδείγματι, ο νεώτερος του al-Ṭabarī μουσουλμάνος λόγιος Ibn Taymiyya παρουσιάζει μια πιο ανεπτυγμένη επιχειρηματολογία συγκριτικά με αυτή του al-Ṭabarī. Συγκεκριμένα, προκειμένου να οδηγήσει τους χριστιανούς σε αδιέξοδο, διατυπώνει τα ακόλουθα: «Εάν η σταύρωση του Χριστού από τους ιουδαίους αποτελούσε υπακοή στο θέλημα του Θεού, τότε οι χριστιανοί οφείλουν να τιμούν τους ιουδαίους, διότι εκπλήρωσαν το θέλημά του²⁴⁵⁸. Είναι όμως παράλογο και αντιφατικό το παραπάνω, όταν για τους χριστιανούς οι ιουδαίοι είναι ταυτόχρονα ασεβείς και εκτελεστές του κακού²⁴⁵⁹.

Είναι, λοιπόν, πολύ πιθανόν η διατύπωση αυτή του al-Ṭabarī να επηρέασε το αντίστοιχο έργο του Ibn Taymiyya. Υπενθυμίζεται, ότι ο al-Ṭabarī υπήρξε από τους πρώτους μουσουλμάνους συγγραφείς που έγραψε πολεμικά έργα κατά του Χριστιανισμού²⁴⁶⁰.

ii) Η απάντηση του al-Ṣafī

Ο Κόπτης θεολόγος αντιτείνει, ότι, εάν ο βασανισμός και η θανάτωση των Προφητών έγιναν σύμφωνα με το θέλημα του Θεού, τότε ο διάβολος και οι θύτες πραγματοποιούν και υλοποιούν το σχέδιο του Θεού²⁴⁶¹. Εάν αυτά δεν αποτελούσαν το θέλημα του Θεού και των Προφητών, τότε δεν είναι δοξασμένα και αντιτίθενται προς το δίκαιο²⁴⁶². Τα Πάθη και η σταύρωση του Χριστού, εάν δεν γίνοντο με τη θέληση του Χριστού, δε θα εκπληρούτο το θέλημα του Θεού και η σωτηρία του κόσμου²⁴⁶³. Ο δίκαιος Θεός «εκμεταλλεύτηκε» τη θέληση και τη δύναμη των εχθρών του

²⁴⁵⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 119. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 169: «If the crucifixion of Christ was according to the will of God and of Christ as something necessary for the liberation of the world from sin and death, then Satan and the Jews had a part in this noble deed...». Βλ. και W. Abullif, «La soteriologia di al-Ṣafī Ibn-'Assāl», όπ. παρ., σσ. 203-204. Το επιχείρημα αυτό του al-Ṭabarī σώζεται μόνο στο απαντητικό έργο του al-Ṣafī, στο οποίο γίνεται η σχετική παραπομπή παραπάνω.

²⁴⁵⁸ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (2), όπ. παρ., σ. 113.

²⁴⁵⁹ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (2), όπ. παρ.

²⁴⁶⁰ R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 1.

²⁴⁶¹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 119.

²⁴⁶² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁴⁶³ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 119-120.

Χριστού, προκειμένου να εκπληρώσει το θέλημά του²⁴⁶⁴. Αυτό όμως δε σημαίνει, ότι αυτοί δεν είναι υπεύθυνοι των πράξεών τους, παρότι με αυτές εκπληρώνεται το θέλημα του Θεού²⁴⁶⁵. Εκείνοι που είχαν αφοσιωθεί στο να υπηρετούν τους άρχοντες και την εξουσία θεωρούσαν, ότι με την αφοσίωση αυτή εκπληρώνουν το θέλημα του Θεού υπηρετώντας τη «θεία δίκη»²⁴⁶⁶. Στην πραγματικότητα, όμως, η αφοσίωσή τους ήταν το άλλοθι, για να ασκούν τη σκληρότητά τους στους Προφήτες και τους εναρέτους²⁴⁶⁷.

Ο Κόπτης θεολόγος δεν ευρίσκει αντίφαση ή σύγκρουση ανάμεσα στο σχέδιο της θείας οικονομίας και στη θέληση των εχθρών του Χριστού. Το γεγονός, ότι το θέλημα του Θεού για τη θυσία του Χριστού ταυτίζεται με τις πράξεις των αδίκων δεν αναιρεί το ίδιο το γεγονός της σωτηριολογικής σημασίας του σταυρικής θυσίας του Χριστού. Ο Θεός «εκμεταλλεύεται» τη θέληση των αδίκων, προκειμένου να επιτελέσει το σχέδιο της θείας οικονομίας.

²⁴⁶⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 120.

²⁴⁶⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁴⁶⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁴⁶⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

ΣΤ' ΚΕΦΑΛΑΙΟ

6. Η Αγία Γραφή και ο Μωάμεθ

Η Αγία Γραφή (Παλαιά και Καινή Διαθήκη) αποτελεί το ιερό βιβλίο του Χριστιανισμού, το οποίο θεωρείται θεόπνευστο και περιέχει την υπερφυσική αποκάλυψη του Θεού²⁴⁶⁸. Κατ' επέκταση, η Κοπτική Εκκλησία, ως χριστιανική κοινότητα και αυτή, υιοθέτησε την Αγία Γραφή ως θεόπνευστο κείμενο.

Το Ισλάμ αποδέχεται την Torah (*al-Taḡrāh*), τους Ψαλμούς (*al-Zabur*) και το Ευαγγέλιο (*al-Injil*)²⁴⁶⁹, τα οποία θεωρεί θεόπνευστα βιβλία. Το ίδιο, φυσικά, ισχυρεί και για το Κοράνιο (*al-Qur'ān*), το οποίο αποτελεί την τελευταία αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο²⁴⁷⁰. Τα πρώτα από τα παραπάνω βιβλία (Torah, Ψαλμοί και Ευαγγέλιο) προηγήθηκαν του Κορανίου. Σύμφωνα με το Ισλάμ ο Θεός αποκάλυψε την Torah στον Μωυσή, τους Ψαλμούς στο Δαυΐδ, το Ευαγγέλιο στον Ιησού²⁴⁷¹, ενώ τελευταία το Κοράνιο, στον Μωάμεθ²⁴⁷². Το αρχικό μήνυμα των προ του Κορανίου βιβλίων, ήταν η διακήρυξη του μονοθεϊσμού και η

²⁴⁶⁸ J. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, όπ. παρ., σ. 8.

²⁴⁶⁹ Ο όρος «Ευαγγέλιο» (*Injil*) απαντάται δώδεκα φορές στο Κοράνιο. Αναφέρονται ενδεικτικά ορισμένες από αυτές: «Και πάνω στα χέρια τους στείλαμε τον Ιησού, τον γιο τής Μαριάμ, επικυρώνοντας τις Γραφές (*Taḡrāh*) που είχαν σταλεί πριν απ' αυτόν, και του δώσαμε το Ευαγγέλιο, στο οποίο υπάρχει η καθοδήγηση και το φως, καθώς και η επικύρωση των Γραφών που είχαν σταλεί πριν απ' αυτόν» {Κοράνιο 5: 46}. Σε άλλη συνάφεια, σημειώνονται τα ακόλουθα: «Στείλαμε τον Ιησού, τον γιο τής Μαριάμ, και του δώσαμε το Ευαγγέλιο και βάλαμε στις καρδιές εκείνων που τον ακολούθησαν τον οίκτο και την ευσπλαχνία» {Κοράνιο 57: 27}.

²⁴⁷⁰ A. Al-Sharafī, *Al-Fikr al-Islāmī fi l-Radd 'ala al-Naṣāra: ilā Nihāyat al-Qarn al-Rābi'a*, όπ. παρ., σσ. 405-426. Τα βιβλία αυτά, σύμφωνα με την ισλαμική διδασκαλία, ευρίσκονται στον ουρανό, στη μητέρα των βιβλίων (*'Umm al-kutub*). Το Κοράνιο, συγκεκριμένα, αναφέρει: «Έχουμε στείλει και άλλους Αποστόλους πριν από σένα, και τους έχουμε κάνει να έχουν συζύγους και απογόνους. Ποτέ όμως ένας Απόστολος δεν είναι ικανός να έρθει με ένα σημείο χωρίς να το εγκρίνει ο Allāh. Για κάθε περίοδο υπάρχει ένα βιβλίο. Ο Allāh εξαφανίζει ή επικυρώνει κάθε τι που θέλει. Σ' αυτόν υπάρχει η μητέρα του βιβλίου» (βλ. Κοράνιο 13: 39). Βλ. A. Al-Sharafī, *Al-Fikr al-Islāmī fi l-Radd 'ala al-Naṣāra: ilā Nihāyat al-Qarn al-Rābi'a*, όπ. παρ., σ. 410.

²⁴⁷¹ Πρέπει δε να αναφερθεί, ότι το Ισλάμ σε καμία περίπτωση δε δέχεται τα τέσσερα Ευαγγέλια (Μάρκο, Ματθαίο, Λουκά, Ιωάννη), τα οποία δέχεται η Εκκλησία. Αντιθέτως, κατά την ισλαμική διδασκαλία, το πραγματικό Ευαγγέλιο είναι αυτό που αποκαλύφθηκε στον Ιησού. Το Ευαγγέλιο αυτό, κατά την ισλαμική, δεν έχει σωθεί, αφού έχει αλλοιωθεί από τους χριστιανούς.

²⁴⁷² A. Al-Sharafī, *Al-Fikr al-Islāmī fi l-Radd 'ala al-Naṣāra: ilā Nihāyat al-Qarn al-Rābi'a*, όπ. παρ.

προαναγγελία του ερχομού του τελευταίου των Προφητών, του Μωάμεθ. Ωστόσο, σύμφωνα με τους μουσουλμάνους, με την επικράτηση των άλλων δύο θρησκειών, του Ιουδαϊσμού και του Χριστιανισμού, τα κείμενα αυτά υπέστησαν αλλοίωση (*tahrīf*)²⁴⁷³. Με άλλα λόγια, κατά την ισλαμική πεποίθηση, οι Γραφές αυτές (Torah, Ψαλμοί και Ευαγγέλιο) αλλοιώθηκαν από τους οπαδούς της Βίβλου (*ahl al-kitāb*), με αποτέλεσμα να αμφισβητείται η γνησιότητα και η αξιοπιστία τους. Για το θέμα της αλλοίωσης των Γραφών από την πλευρά των ιουδαίων και των χριστιανών, το Κοράνιο αναφέρει χαρακτηριστικά: «Αλλοίμονο λοιπόν σ' αυτούς που γράφουν το Βιβλίο με τα χέρια τους και λένε: "Αυτό είναι από τον Allāh", για να κερδίσουν άθλιο τίμημα...» {Κοράνιο 2:79}. Σε άλλο σημείο ειδικά για τους χριστιανούς αναφέρει το Κοράνιο τα ακόλουθα: «Επειδή όμως αθέτησαν τη Συμφωνία (Διαθήκη) τους, τους αναθεματίσαμε και σκληρύναμε τις καρδιές τους. Παραποίησαν τις λέξεις κι αγνόησαν ένα μεγάλο μέρος από το μήνυμα που τους εστάλη, κι ακόμα θα τους βρεις να κατρακυλούν σε (νέες) δολοπλοκίες (εξαιρούνται λίγοι από αυτούς) [...] Και από εκείνους, ακόμη, που είπαν "είμαστε χριστιανοί" δεχθήκαμε μια συμφωνία, αλλά αγνόησαν ένα μεγάλο μέρος από το μήνυμα που τους εστάλη» {Κοράνιο 5:13-15}²⁴⁷⁴.

Εκτός από το Κοράνιο, η άποψη για παραχάραξη της Αγίας Γραφής αναφέρεται και στην προφητική παράδοση του Ισλάμ. Ο Μωάμεθ σημειώνει για το εν λόγω θέμα: «Επινόησαν μια δική τους γραφή και εγκατέλειψαν την Torah»²⁴⁷⁵. Σε άλλο σημείο ο Προφήτης του Ισλάμ ερωτά: «Πώς μπορείτε και ρωτάτε τους οπαδούς της Βίβλου (χριστιανούς -

²⁴⁷³ C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from ibn Rabban to ibn Hazm*, όπ. παρ., σ. 223. Βλ. και G. Nickel, «Early Muslim Accusations of Tahrīf: Muqātil ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'anic Verses», στο: *The Bible in Arab Christianity*, HCMR, τ. 6, επιμ. D. Thomas, Leiden: E.J. Brill, 2007, σσ. 207-223.

²⁴⁷⁴ Πράγματι, όπως αναφέρουν οι Theodore Pulcini και Gary Laderman, ειδικοί στις ισλαμο-χριστιανικές σχέσεις, στην πραγματικότητα υπάρχει ασάφεια στις κορανικές αναφορές σχετικά με την αλλοίωση της Γραφής από τους οπαδούς της Βίβλου και τούτο, διότι το Κοράνιο δεν αποσαφηνίζει το είδος αυτής της αλλοίωσης – εάν δηλ. πρόκειται για αλλοίωση του κειμένου (δηλ. της Torah, των Ψαλμών και του Ευαγγελίου) αυτού καθαυτού, ή εάν πρόκειται για παραχάραξη της αλήθειας του βιβλικού κειμένου μέσω της παρερμηνείας. Επιπλέον αξίζει να αναφερθεί, ότι η παραπάνω ασάφεια έχει δώσει την ευκαιρία στους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς να υπερασπισθούν την αυθεντικότητα των χριστιανικών Γραφών. Βλ. T. Pulcini & G. Laderman, *Exegesis as Polemical Discourse: ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta: Scholars Press, 1998, σ. 16.

²⁴⁷⁵ Al-Ṭabarānī, *Mu'jam al-awsaṭ*, (5), Tahqiq Tariq ibn Awadāllah w Mohsen al-Husseini, al-Qāhirah: Dār al-Harmin, 1995, σσ. 358-359.

ιουδαίους) όταν έχετε το βιβλίο του Allāh (Κοράνιο) στην πρόσφατη μορφή του που είναι ανόθευτο;»²⁴⁷⁶.

Με βάση την παραπάνω ισλαμική διδασκαλία διαμορφώθηκε μια συγκεκριμένη στάση και θέση των μουσουλμάνων έναντι των ιερών Γραφών των οπαδών της Βίβλου. Οι μουσουλμάνοι λόγιοι έχουν εντοπίσει δύο διαφορετικές μορφές αλλοίωσης της Γραφής από τους χριστιανούς: Η πρώτη αφορά στην αλλοίωση αυτού του κειμένου της Γραφής (*tahrīf al-Naṣṣ*) ή (*tahrīf al-lafz*) και η δεύτερη αφορά στην αλλοίωση της ερμηνείας και της κατανόησης του κειμένου (*tahrīf al-Ma'ānī*)²⁴⁷⁷. Η πρώτη που αφορά στην αλλοίωση του ίδιου του κειμένου, είναι αλλοίωση εσκεμμένη με τέτοιο τρόπο, ώστε το περιεχόμενο να είναι διαφορετικό από το αρχικό κείμενο {Κοράνιο 5:28}. Η δεύτερη μορφή αλλοίωσης είναι η πλέον διαδεδομένη στην πρώιμη ισλαμική ερμηνεία²⁴⁷⁸ και έχει να κάνει με την παρερμηνεία του κειμένου. Οι χριστιανοί αλλοιώνουν τις Γραφές τους, διότι τις παρερμηνεύουν. Εάν γίνει αποδεκτή αυτή η δεύτερη υπόθεση αλλοίωσης, ταυτόχρονα αυτό έμμεσα υποδηλώνει, είτε, ότι το ίδιο το κείμενο της Βίβλου παραμένει ανόθευτο ή, ότι υπάρχουν σ' αυτό, αρκετά αυθεντικά τμήματα, τα οποία δεν έχουν αλλοιωθεί²⁴⁷⁹.

Εκτός από την αλλοίωση οι μουσουλμάνοι ισχυρίζονται, ότι η Γραφή περιέχει και αντιφάσεις. Γι' αυτό και η κριτική τους σε πολλά σημεία εκτός από το θέμα της αλλοίωσης, εστιάζεται και επεκτείνεται και στο θέμα αυτό.

Αρκετές αντιπαραθέσεις προέκυψαν ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους λογίους, εντός του ισλαμο-χριστιανικού διάλογου, για τα

²⁴⁷⁶ Muḥammad al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, όπ. παρ., σ. 1687.

²⁴⁷⁷ A. Houry, «Al-Islām fī Minzār al-Lahūt al-Masīhī: fī al-'Aqīdah al-Masīhiyyah fī liqā' ma'a al-Islām», Tahqiq Andreas Bsteh w Adel Théodore Houry, *Al-Masīhiyyah w al-Islām fī-l-Ḥiwār wal-Ta'āwun*, 16 Yonio: al-Maktaba al-Būlusiyyah, 2002, 273-336, σσ. 330-331.

²⁴⁷⁸ G. Nickel, «Early Muslim Accusations of Tahrīf: Muqātil ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'anic Verses», όπ. παρ., σ. 222. Η άποψη αυτή, απ' όσο είναι γνωστό, πρωτοεμφανίσθηκε από τον μουσουλμάνο λόγιο al-Rassī. Βλ. Al-Rassī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 44.

²⁴⁷⁹ Βλ. M. Beaumont, «'Ammār al-Baṣṭī on the Alleged Corruption of the Gospels», στο: *The Bible in Arab Christianity*, επιμ. David Thomas, HCMR 6, Leiden: E.J. Brill, 2007, 241-274, σσ. 248-249. Στο σημείο αυτό, αξίζει να αναφερθεί, όπως ειπώθηκε ανωτέρω, ότι για τους μουσουλμάνους, όπως έχει ήδη φανεί και από τα βιβλικά επιχειρήματα που έχουν παρουσιασθεί στην παρούσα εργασία, αυτά που θεωρήθηκαν ως επί το πλείστον αυθεντικά μέσα στη Γραφή, ήταν τα λόγια του Ιησού. Βλ. M. Beaumont, «Muslim Readings of John's Gospel in the 'Abbasid Period», όπ. παρ., σ. 180.

θέματα αυτά²⁴⁸⁰. Αντικείμενο της έρευνας θα αποτελέσει το ερώτημα, εάν ο Μωάμεθ προφητεύεται στη Βίβλο.

Από τους μουσουλμάνους λογίους που πραγματεύονται το θέμα αυτό είναι ο al-Ṭabarī, ο οποίος προβαίνει σε κάποιους υπαινιγμούς στο πολεμικό του έργο. Ο al-Ja'farī αφιερώνει μια ολόκληρη ενότητα και στα τρία πολεμικά του έργα, μέσα από την οποία προσπαθεί να αποδείξει την αλλοίωση της χριστιανικής Βίβλου και τις αντιφάσεις της. Συγκεκριμένα, στο κλασικό του έργο *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο* πραγματεύεται κυρίως το ζήτημα της αξιοπιστίας της Αγίας Γραφής, ενώ στο αντίστοιχο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* τις αντιφάσεις της Βίβλου. Στην επιτομή του αναφέρεται και στα δύο θέματα.

Με το θέμα ασχολήθηκε εκτενώς και ο Κόπτης Θεολόγος, ο οποίος με τη σειρά του απαντά στους δύο μουσουλμάνους λογίους, αλλά και στην ισλαμική πρόκληση εν γένει²⁴⁸¹. Το θέμα αυτό ο al-Ṣafī το αναπτύσσει στα απαντητικά του έργα κατά των al-Ṭabarī και al-Ja'farī, ενώ ορισμένα απ' αυτά σώζονται και στο έργο του με τίτλο: *Απάντηση στο γνωστό έργο "Αναμμένη λαμπάδα", του Abū l-Manṣūr ibn Faṭḥ al-Dimyāṭī, σε ένα βιβλίο που προορίζεται να αποτελέσει "Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών"*. Το θέμα της αξιοπιστίας της Βίβλου, αποτελεί το τέταρτο σε έκταση ζήτημα που απασχολεί τον al-Ṣafī στην απάντηση που δίνει στους μουσουλμάνους²⁴⁸².

²⁴⁸⁰ Αρκετοί είναι οι μουσουλμάνοι συγγραφείς, όπου μέσα από τα πολεμικά τους έργα επιχειρούσαν να αποδείξουν τη μη αξιοπιστία της Βίβλου. Ενδεικτικά αναφέρονται οι ακόλουθοι: Ο Ibn Taymiyya, βλ. Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (3), όπ. παρ., σσ. 49-62. Ο Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm, βλ. Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, (1), όπ. παρ., σ. 159. Ο μουταζιλίτης al-Jāhiz, βλ. Al-Jāhiz, *Al-Mukhtār fī l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 26-28. Ο al-Tarjumān, βλ. Al-Tarjumān, *Tuḥfat al-adīb fī l-radd 'alā ahl al-ṣalīb*, όπ. παρ., σσ. 94-114 και 203-238 κ.ά.

²⁴⁸¹ W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 187.

²⁴⁸² W. Abullif, «L'apologétique d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ. Πρέπει να αναφερθεί, ότι ο W. Abullif, από τον οποίο αντλείται η παραπάνω πληροφορία – σε συνδυασμό, πάντα, με τα συμπεράσματά μας – θεωρεί το ζήτημα της αξιοπιστίας της Αγίας Γραφής και της μη αλλοίωσής της ως το δεύτερο (τρίτο κατά την εργασία) μεγαλύτερο ζήτημα που απασχολεί τον Κόπτη Θεολόγο. Διευκρινίζεται στο σημείο αυτό, ότι ο W. Abullif υποστηρίζει κάτι τέτοιο διότι θεωρεί ως πρώτο θέμα που απασχολεί τον al-Ṣafī τη Χριστολογία από κοινού με τη Σωτηριολογία, ταυτίζει δηλ. τη Χριστολογία με τη Σωτηριολογία. Αντιθέτως, η παρούσα εργασία για πρακτικούς λόγους, διακρίνει τον έναν τομέα από τον άλλο, γι' αυτό και αριθμείται στην εν λόγω εργασία το ζήτημα της αξιοπιστίας της Αγίας Γραφής ως τρίτο.

1. Η αξιοπιστία της Αγίας Γραφής

1.1. Η ισλαμική κριτική

Ο al-Ṭabarī και ο al-Ja'farī, ως πιστοί μουσουλμάνοι και ακόλουθοι της ισλαμικής πεποίθησης ισχυρίζονται, ότι η Αγία Γραφή έχει αλλοιωθεί και νοθευτεί από τους χριστιανούς²⁴⁸³. Ο μὲν al-Ṭabarī υποστηρίζει, ότι οι χριστιανοί αλλοίωσαν το Ευαγγέλιο, κατηγορώντας τους μάλιστα καθ' υπερβολήν, ότι άλλαξαν είκοσι χιλιάδες στίχους από τη Γραφή, οι οποίοι αναφέρονταν στην ανθρώπινη φύση του Χριστού²⁴⁸⁴. Ο al-Ja'farī θεωρεί, ότι τα Ευαγγέλια των χριστιανών δεν αποτελούν το γνήσιο Ευαγγέλιο, το οποίο προήλθε εκ Θεού και συνεπώς τα διασωθέντα βιβλία των χριστιανών είναι νοθευμένα και παραχαραγμένα²⁴⁸⁵.

Η κριτική του al-Ja'farī

Ο al-Ja'farī στην επιτομή του με τίτλο: *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο* και ακριβέστερα σε μια εισαγωγική του αναφορά στα Ευαγγέλια επισημαίνει, ότι το ιερό βιβλίο των χριστιανών, το Ευαγγέλιο, δεν είναι ένα, αλλά είναι τέσσερα Ευαγγέλια – αυτά του Ματθαίου, του Μάρκου, του Λουκά και του Ιωάννη²⁴⁸⁶. Οι

²⁴⁸³ Και από τους ιουδαίους, βέβαια. Στην προκειμένη περίπτωση, όμως, το θέμα που ενδιαφέρει την παρούσα εργασία αφορά στους χριστιανούς.

²⁴⁸⁴ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 45, 56, 87. Βλ. και Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 25-29. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 123: «*The purpose in this regard drew me to make a full study of the Gospel and the books of Paul and others. I turned them all inside out and I discovered that in all they were nearly twenty thousand verses, all of them declaring and stating the humanity of Christ, and that he was subordinate and sent, and that God raised him from among the dead and distinguished him by miracles, except for no more than about ten problematic, brief utterances*».

²⁴⁸⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 141.

²⁴⁸⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 25. Στο σημείο αυτό πρέπει να υπογραμμισθεί, ότι ο al-Ja'farī επισημαίνει σχετικά με τους συγγραφείς των Ευαγγελίων, ότι ο Ματθαίος έγραψε το Ευαγγέλιό του στην περιοχή της Παλαιστίνης στην εβραϊκή γλώσσα, ενώ ο Μάρκος έγραψε το δικό του στην περιοχή της Ρώμης στη ρωμαϊκή γλώσσα (sic), ο Λουκάς το δικό του στην Αλεξάνδρεια (sic) στην ελληνική γλώσσα και τέλος, ο Ιωάννης το δικό του στην περιοχή της Εφέσου στην ελληνική γλώσσα. Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Οι παραπάνω αναφορές του al-Ja'farī, από ιστορικής απόψεως και με βάση τη βιβλική έρευνα, φαίνεται να είναι κατά το ήμισυ ορθές, αφού από τις προαναφερθείσες πληροφορίες, ότι δηλ. α) ο Λουκάς έγραψε το Ευαγγέλιό του στην Αλεξάνδρεια, αφού η σύγχρονη έρευνα ως τόπο συγγραφής του Ευαγγελίου του Λουκά θεωρεί ή τη Ρώμη, ή την Καισάρεια, ή την Αχαΐα

χριστιανοί διαθέτουν και ένα ακόμη Ευαγγέλιο, το οποίο όμως δεν το έχουν αποδεχθεί στον κανόνα τους²⁴⁸⁷. Το Ευαγγέλιο αυτό, κατά τον al-Ja'farī, είναι το Ευαγγέλιο του Θωμά, το οποίο διασώζει μαρτυρίες για την παιδική ηλικία του Χριστού²⁴⁸⁸. Το βασικό επιχείρημα του μουσουλμάνου λογίου, στην προκειμένη περίπτωση, αφορά στο γεγονός, ότι τα Ευαγγέλια, τα οποία δέχονται στον κανόνα τους οι χριστιανοί ως ιερά βιβλία δεν είναι ένα ενιαίο βιβλίο, δηλ. ένα Ευαγγέλιο, αλλά τέσσερα διαφορετικά, τα οποία, όπως θα υποστηρίξει στη συνέχεια, αντιφάσκουν μεταξύ τους. Οι χριστιανοί θα έπρεπε να διαθέτουν ένα και μόνο Ευαγγέλιο, το οποίο θα είχε αποστείλει ο Θεός στο ανθρώπινο γένος και όχι τέσσερις διαφορετικές εκδοχές του. Τα Ευαγγέλια των χριστιανών συνετάχθησαν, το καθένα από αυτά από διαφορετικό έθνος και σε διαφορετικό τόπο με διαφορετικό τρόπο γραφής²⁴⁸⁹. Τα Ευαγγέλια των χριστιανών περιγράφουν αφηγήσεις και έχουν ιστορικές αναφορές, οι οποίες ήταν άγνωστες στον ίδιο τον Χριστό, αλλά και στους μαθητές του²⁴⁹⁰. Τα γεγονότα αυτά, τα οποία δε γνώρισε ο Χριστός, κατά τον al-Ja'farī, είναι εκείνα που έλαβαν χώρα κατά τη σταύρωση και τον θάνατό του: Σκοτεινίασε ο ήλιος, άλλαξε χρώμα η σελήνη, σχίστηκε το καταπέτασμα του ναού, κ.λπ.²⁴⁹¹. Ο μουσουλμάνος λόγιος θεωρεί, ότι τα Ευαγγέλια που δέχονται οι χριστιανοί ως γνήσια περιγράφουν γεγονότα, στα οποία δε συμμετείχε ο Χριστός, αφού συνέβησαν μετά τον σταυρικό του θάνατο, τον οποίο άλλωστε δεν αποδέχεται. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται, ότι τα Ευαγγέλια δεν είναι αξιόπιστα, καθώς δεν προέρχονται από τον ίδιο τον Χριστό, αλλά από μαρτυρίες άλλων, των μαθητών του²⁴⁹². Κατά τον al-Ja'farī, αλλά και κατά την ισλαμική διδασκαλία εν γένει, το αληθινό και γνήσιο Ευαγγέλιο είναι εκείνο στο οποίο ομιλεί ο Χριστός²⁴⁹³. Πραγματικό Ευαγγέλιο είναι εκείνο που φέρει τη σφραγίδα και έχει συνταχθεί από τη γραφίδα όχι άλλων προσώπων, όπως οι μαθητές του

και τη Βοιωτία της Ελλάδος, ή την Έφεσο και συνεπώς, απ' όσο είναι γνωστό, δεν παρέχεται κάποια σχετική αναφορά, ότι μπορεί να γράφτηκε στην Αλεξάνδρεια· β) ο ευαγγελιστής Μάρκος έγραψε το Ευαγγέλιό του στην ελληνική γλώσσα και όχι στη ρωμαϊκή. Βλ. Ι. Καραβιδόπουλος, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, όπ. παρ., σσ. 113-194.

²⁴⁸⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁴⁸⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁴⁸⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 141.

²⁴⁹⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁴⁹¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. επίσης και Ματθ. 27, 45-54.

²⁴⁹² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁴⁹³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

Χριστού, αλλά του ίδιου του Ιησού Χριστού. Το πραγματικό Ευαγγέλιο είναι το «Ευαγγέλιο του Ιησού», το οποίο είναι γνωστό στην ισλαμική γραμματεία και το οποίο αποκαλύφθηκε από τον Θεό στον ίδιο και όχι σε τρίτα πρόσωπα.

Είναι πράγματι θέμα σημαντικό το λεγόμενο «Ευαγγέλιο του Ιησού», για το οποίο κάνει λόγο η ισλαμική παράδοση. Στο πλαίσιο αυτό έχει ενδιαφέρον να εξετασθεί από κοινού η προσέγγιση του εν λόγω θέματος από δύο μουσουλμάνους στοχαστές του 20^{ου} αι.: ‘Abd al-Wahhāb al-Najjār και Muḥammad Abū Zahra. Οι εν λόγω στοχαστές αναφέρουν, ότι το «Ευαγγέλιο του Ιησού», στο οποίο αναφέρεται το Κοράνιο {Κοράνιο 5: 46}, αλλά και ο ίδιος ο Απόστολος Παύλος, «συνεργὸν ἡμῶν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ» (Α΄ Θεσ. 3, 2.), το οποίο παρέδωσε ο ίδιος ο Χριστός στους μαθητές του, προκειμένου να μεταφέρουν το μήνυμά του (δηλ. τη διδασκαλία του απόλυτου μονοθεϊσμού και της αναγγελίας του ερχομού του Προφήτη Μωάμεθ), πλέον δε διασώζεται²⁴⁹⁴. Αυτό, άλλωστε είναι το γνήσιο Ευαγγέλιο, το οποίο απέστειλε ο Θεός στον Προφήτη και Απόστολο του, τον Ιησού Χριστό²⁴⁹⁵. Ο δε ‘Abd al-Wahhāb al-Najjār υποστηρίζει, ότι αυτά τα Ευαγγέλια που διασώζονται από τους χριστιανούς -τα γνωστά τέσσερα Ευαγγέλια- αποτελούν διάφορες ιστορίες, τις οποίες επινόησαν οι μαθητές του Χριστού ή κάποια άλλα μέλη της πρώτης χριστιανικής κοινότητας²⁴⁹⁶.

Η παραπάνω ισλαμική αναφορά για το «Ευαγγέλιο του Ιησού», θέτει ένα εύλογο ερώτημα: Ποιο είναι αυτό το Ευαγγέλιο του Ιησού, το οποίο δε διασώζεται; Μήπως πρόκειται για την περιφημη πηγή των λογίων (Q), η οποία πιθανόν να αποτέλεσε την αρχική πηγή, από την οποία άντλησαν πληροφορίες οι συνοπτικοί ευαγγελιστές (Μάρκος, Ματθαίος και Λουκάς), σύμφωνα με τη σύγχρονη βιβλική έρευνα²⁴⁹⁷; Ο James McConkey Robinson (1924-2016), ερευνητής του αρχέγονου Χριστιανισμού και των

²⁴⁹⁴ A. Al-Najjār, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, όπ. παρ., σσ. 391-392. Βλ. και M. Abū Zahra, *Muhadarat fi l-Naṣrānīya*, όπ. παρ., σσ. 66-68.

²⁴⁹⁵ A. Al-Najjār, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, όπ. παρ. Βλ. και M. Abū Zahra, *Muhadarat fi l-Naṣrānīya*, όπ. παρ.

²⁴⁹⁶ A. Al-Najjar, *Qiṣaṣ al-Anbiyā*, όπ. παρ., σ. 391.

²⁴⁹⁷ Η Πηγή των Λογίων ή Τα Λόγια του Ιησού -όπως έχει καθιερωθεί- είναι ένα υποθετικό κείμενο (ή και προφορική πηγή), το οποίο, σύμφωνα με τη βιβλική έρευνα, χρησιμοποίησαν οι συγγραφείς των συνοπτικών Ευαγγελίων Ματθαίος και Λουκάς, προκειμένου να καταγράψουν τη διδασκαλία του Ιησού. Η πηγή αυτή ήταν μάλλον γραπτή και συμβολίζεται διεθνώς με το Q (Quelle). Περισσότερα για το εν λόγω θέμα, βλ. Π. Βασιλειάδης, *Τα Λόγια του Ιησού: Το αρχαιότερο Ευαγγέλιο*, Άρτος Ζωής, 2008.

βιβλικών μελετών με αφετηρία το έργο του *Το Ευαγγέλιο του Ιησού: Αναζητώντας την αυθεντική διδασκαλία του ιστορικού Ναζωραίου* έθεσε επί τάπητος το θέμα αυτό. Υποστήριξε, ότι θα μπορούσε να είχε προηγηθεί ένα αρχικό Ευαγγέλιο, το οποίο να περιείχε τη γνήσια διδασκαλία του Ιησού και το οποίο τελικά δε διασώθηκε²⁴⁹⁸. Δεν είναι του παρόντος να εξετασθεί περισσότερο το εν λόγω ζήτημα, αφού το θέμα αυτό ξεπερνάει το αντικείμενο της παρούσας εργασίας. Ενδεχομένως να ήταν χρήσιμη μια ειδική μελέτη, η οποία θα εξέταζε το θέμα της συσχέτισης του «Ευαγγελίου του Ιησού», στο οποίο αναφέρονται οι μουσουλμάνοι λόγιοι με την πρώτη ευαγγελική πηγή.

Ο al-Ja'farī, στο άλλο πολεμικό έργο με τίτλο: *Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων και συγκεκριμένα στην τέταρτη ενότητα, αναπτύσσει κάποια επιπρόσθετη επιχειρηματολογία σχετικά με το εν λόγω ζήτημα. Το γεγονός, ότι τα Ευαγγέλια προέρχονται από τέσσερις διαφορετικούς συγγραφείς έχει ως αποτέλεσμα οι εν λόγω συγγραφείς, οι ευαγγελιστές, να παρουσιάζουν μεταξύ τους διαφορές, αντιφάσεις, προσθαφαιρέσεις²⁴⁹⁹.*

Ένα ακόμη επιχείρημα υπέρ της αλλοίωσης και της μη αξιοπιστίας της των Ευαγγελίων, το οποίο παρουσιάζεται και στα δύο πολεμικά έργα του al-Ja'farī είναι, ότι τα δύο από τα τέσσερα Ευαγγέλια προέρχονται από συντάκτες, οι οποίοι δεν ήταν μαθητές του Χριστού²⁵⁰⁰. Αναφέρει, συγκεκριμένα: «Και οι λόγιοι έχουν αναφέρει, ότι δύο από τους τέσσερις λογίους (ενν. τους ευαγγελιστές), οι οποίοι είναι ο Μάρκος και ο Λουκάς, δεν προέρχονται από τον στενό κύκλο των δώδεκα μαθητών του Χριστού²⁵⁰¹ [...] εάν είναι έτσι τα πράγματα, τότε, αυτά τα δύο Ευαγγέλια (ενν. του Μάρκου και του Λουκά) δεν προέρχονται από τον Θεό και αυτό, διότι δεν άκουσαν (οι ίδιοι οι συντάκτες) τους λόγους του Χριστού»²⁵⁰².

²⁴⁹⁸ Για το εν λόγω έργο, βλ. J. Robinson, *The Gospel of Jesus: In Search of the Original Good News*, San Francisco: Harper San Francisco, 2005.

²⁴⁹⁹ A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 207. Για το θέμα αυτό, περί των αντιφάσεων της Αγίας Γραφής κατά τον al-Ja'farī, γίνεται σχετική αναφορά στην επόμενη υποενότητα.

²⁵⁰⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²⁵⁰¹ Το ότι οι δύο εκ των τεσσάρων ευαγγελιστών, δεν άνηκαν στους μαθητές του Χριστού, αυτό αποτελούσε αντικείμενο κριτικής αρκετών μουσουλμάνων συγγραφέων μέσα από τα πολεμικά τους έργα κατά του Χριστιανισμού, κυρίως ως προς την αξιοπιστία των Ευαγγελίων. Βλ. Al-Tarjumān, *Tuhfat al-adīb fi l-radd ‘alā ahl al-ṣalīb*, όπ. παρ., σσ. 94-120.

²⁵⁰² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.:

Ο ευαγγελιστής Λουκάς αναφέρει ξεκάθαρα, ότι δε γνώρισε, ούτε άκουσε, ούτε υπηρέτησε τον Χριστό²⁵⁰³. Συνέταξε σε ενιαίο κείμενο πληροφορίες από εκείνους που άκουσαν και υπηρέτησαν τον Χριστό²⁵⁰⁴. Ο al-Ja'farī επικαλείται το εξής χωρίο του ευαγγελίου του Λουκά: «Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδωσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν» (Λουκ. 1, 1-4)²⁵⁰⁵.

Με εφιαλτήριο την κορανική αναφορά, ότι οι οπαδοί της Βίβλου αλλοίωσαν τις Γραφές, οι al-Ṭabarī και κυρίως ο al-Ja'farī επιχείρησαν να ασκήσουν την κριτική τους επί του θέματος. Η τακτική αυτή ήταν συνηθισμένη στα πολεμικά έργα κατά του Χριστιανισμού των μουσουλμάνων συγγραφέων.

1.2. Η απάντηση του al-Ṣafī

Ο Κόπτης Θεολόγος στην κατηγορία των μουσουλμάνων και ειδικά αυτή του al-Ṭabarī και του al-Ja'farī²⁵⁰⁶, ότι οι χριστιανοί αλλοίωσαν τις Γραφές, χρησιμοποιεί ορισμένα επιχειρήματα, προκειμένου να την αντικρούσει. Τα επιχειρήματα του Κόπτη θεολόγου μπορούν να διακριθούν σε δύο κατηγορίες: εκείνα που αποκρούουν το ενδεχόμενο να είναι η Βίβλος των χριστιανών αλλοιωμένη και εκείνα, τα οποία

"وقد ذكر العلماء إن اثنين من هؤلاء العلماء الاربعة وهما مرقس ولوقا لم يكونا من الاثني عشر الخواريين أصحاب المسيح [...] وإذا كان الأمر كذلك، فهذان الانجيليان ليسا من عند الله. وإذا لم يسمعا من لفظ المسيح"

²⁵⁰³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σο. 141-142.

²⁵⁰⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁵⁰⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., 141. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παρουσιάζει το εν λόγω χωρίο (Λουκ. 1, 1-4) με διαφορετική διατύπωση από το πρωτότυπο, χωρίς όμως να το παραποιεί. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

²⁵⁰⁶ Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί, ότι ο Κόπτης Θεολόγος, με αφορμή την κοινή στους δύο μουσουλμάνους συγγραφείς κατηγορία περί αλλοίωσης της Γραφής, απαντά, στον al-Ṭabarī και στον al-Ja'farī, αφού, στο απαντητικό του έργο *Απάντηση στις κατηγορίες για αλλοίωση του Ευαγγελίου*, υπογραμμίζει, με αφορμή την κατηγορία περί αλλοίωσης της Γραφής, ότι έχει δώσει πλήρη απάντηση επ' αυτού του θέματος στο ομώνυμο απαντητικό στον al-Ṭabarī έργο του. Βλ. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 21. Επιπλέον ο al-Ṣafī δίδει και μια άλλη απάντηση γενικότερα στους μουσουλμάνους και ειδικότερα στον άσημο μουσουλμάνο συγγραφέα, τον al-Dimiyāfi, στο αντίστοιχο απολογητικό του έργο: *Απάντηση στο γνωστό έργο "Αναμμένη λαμπάδα", του Abū l-Manṣūr ibn Fath al-Dimiyāfi, σε ένα βιβλίο που προορίζεται να αποτελέσει "Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών"*.

αποδεικνύουν το αντίθετο, δηλ. την αυθεντικότητά της.

Τα πρώτα επιχειρήματα, αυτά δηλ. που αντικρούουν την ισλαμική κατηγορία, είναι έξι και ευρίσκονται διάσπαρτα στα απολογητικά του έργα. Διακρίνονται στα εξής είδη: α) θεολογικό και ηθικό, β) υπερφυσικό, γ) ιστορικό, δ) κορανικό, ε) της διαφωνίας (μεταξύ ιουδαίων και χριστιανών), στ) της αντίφασης (των βιβλικών κειμένων).

Αναφορικά με τα επιχειρήματα που αποδεικνύουν την αυθεντικότητα και την αξιοπιστία της Βίβλου, αυτά είναι δύο. Πρόκειται για τις εξής δύο αποδείξεις, όπως τις αποκαλεί: α) τη λογική και β) τη θεολογική.

ι) Τα επιχειρήματα, τα οποία αντικρούουν το ενδεχόμενο να είναι αλλοιωμένη η Βίβλος των χριστιανών

α) Το θεολογικό και ηθικό επιχείρημα

Ένα ισχυρό επιχείρημα του al-Ṣafī που αποδεικνύει, ότι η Αγία Γραφή δεν αλλοιώθηκε, είναι η ζωή των ίδιων των χριστιανών, αλλά και το θεολογικό περιεχόμενο των ευαγγελικών κειμένων. Το επιχείρημα αυτό δηλ. έχει να κάνει με την ηθική και τη θεολογική διδασκαλία της Βίβλου.

Αναφορικά με την ηθική διδασκαλία για τον Κόπτη Θεολόγο η νηστεία, η προσευχή και η αποχή από τις απολαύσεις της ζωής, πρακτικές οι οποίες ασκούνται από τους χριστιανούς και από όσους ακολουθούν τις χριστιανικές Γραφές, δικαιώνουν την αυθεντικότητα της Βίβλου²⁵⁰⁷. Αυτές οι πρακτικές, οι οποίες υπαγορεύονται από το Ευαγγέλιο και οι οποίες είναι κοινές για όλους τους χριστιανούς, αποτελούν μια μαρτυρία για την αξιοπιστία του Ευαγγελίου²⁵⁰⁸. Το επιχείρημα αυτό το προβάλλει ο Κόπτης Θεολόγος με τη λογική, ότι εάν επιχειρούσαν να αλλοιώσουν οι χριστιανοί τη Γραφή, θα άλλαζαν την ηθική της διδασκαλία, η οποία υπαγορεύει έναν τρόπο ζωής αρκετά δύσκολο για τον άνθρωπο, αφού η χριστιανική ζωή είναι μια ζωή εγκράτειας και άσκησης, μακριά από τις σαρκικές και κοσμικές ηδονές²⁵⁰⁹. Η χριστιανική ζωή είναι απάρνηση του

²⁵⁰⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 25-27. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjiḷ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 70. Βλ. και S. Khalil, «Istihālat taḥrif al-Tawrat wa-l-Injīl, li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 2.

²⁵⁰⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjiḷ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁵⁰⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 25-28. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjiḷ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. S. Khalil, «Istihālat taḥrif al-Tawrat wa-l-Injīl, li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl»,

ίδιου του εαυτού²⁵¹⁰. Συνεπώς, κατά τον al-Ṣafī, εάν όντως άλλαζαν οι χριστιανοί τις ιερές Γραφές τους, θα φρόντιζαν να αλλάξουν την ηθική διδασκαλία του Ευαγγελίου, υιοθετώντας και προβάλλοντας μια ηθική διδασκαλία, η οποία θα παρότρυνε σε μια ζωή στις ηδονές, τις σαρκικές απολαύσεις, τα πλούτη και τη δόξα²⁵¹¹. Ο ίδιος παρατηρεί, ότι αυτό είναι και το μεγαλείο του Χριστιανισμού. Υποστηρίζει, ότι αρκετοί βασιλείς και φιλόσοφοι ασπάσθηκαν τον Χριστιανισμό παρά τη δύσκολη ζωή που υπαγορεύει το Ευαγγέλιο αρνούμενοι τις κοσμικές απολαύσεις και τα μεγαλεία αποδεχόμενοι την ηθική και πνευματική διδασκαλία της Βίβλου²⁵¹². Η επιχειρηματολογία αυτή του al-Ṣafī αποτυπώνει στην πλειονότητά της την προγενέστερη επιχειρηματολογία χριστιανών Απολογητών και ακόμη περισσότερο των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων. Οι εν λόγω συγγραφείς προέβαλαν τη χριστιανική ζωή της εγκράτειας ως ισχυρή απόδειξη της γνησιότητας των βιβλικών κειμένων και κατά συνέπεια τη μη αλλοίωση τους²⁵¹³. Μάλιστα αρκετοί χριστιανοί συγγραφείς συγκρίνουν τη ζωή των μουσουλμάνων με αυτή των χριστιανών με σκοπό να υποδείξουν το μεγαλείο των πρώτων. Ενώ δηλ. οι χριστιανοί ακολουθούν έναν βίο εγκράτειας, νηστείας, προσευχής, αποχής από τις σαρκικές απολαύσεις κλ.π., αντίθετα, οι μουσουλμάνοι, οι οποίοι ακολουθούν τη διδασκαλία του Κορανίου, αναζητούν την ευχαρίστηση και την ηδονή, νυμφεύονται μέχρι τέσσερις γυναίκες, εκμεταλλεύονται την εξουσία κ.ο.κ.²⁵¹⁴.

Όσον αφορά το θεολογικό επιχείρημα, ο al-Ṣafī, θεωρεί, ότι εάν είχαν αλλοιώσει τη Γραφή οι χριστιανοί, θα φρόντιζαν να αφαιρέσουν από το Ευαγγέλιο όλα αυτά που φαίνονται να συγκρούονται με τη λογική, δηλ. τα χριστιανικά δόγματα²⁵¹⁵. Σύμφωνα με τους αραβόφωνους χριστιανούς όπως λ.χ. τον 'Ammār al-Baṣrī, τα χριστιανικά δόγματα, τα οποία συγκρούονται με τη λογική, αφού δεν μπορούν να κατανοηθούν με αυτή,

όπ. παρ. Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο al-Ṣafī, αναφερόμενος στην εγκράτεια και τις δυσκολίες της ζωής των χριστιανών, κάνει λόγο για τη μοναχική ζωή, την οποία παραλληλίζει με τη ζωή των αγγέλων και θεωρεί, ότι οι μοναχοί συμβολίζουν τους ουράνιους αγγέλους επί γης. Βλ. Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 26.

²⁵¹⁰ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 25-28.

²⁵¹¹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁵¹² S. Khalil, «Al-Masīhiyya qimmat taṭawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar», li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl, όπ. παρ., σσ. 79-80.

²⁵¹³ Βλ. G. Gianmaria, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, (2), Bayrūt: al-Maktaba al-Būlusiyah, 2005, σ. 336.

²⁵¹⁴ M. Hayek, 'Ammār al-Baṣrī: *Apologie et Controverses*, όπ. παρ., σσ. 45-46.

²⁵¹⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhrij al-muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 70.

αποτελούν ισχυρό επιχείρημα κατά των μουσουλμάνων υπέρ της αξιοπιστίας της Βίβλου²⁵¹⁶. Οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς στην προσπάθειά τους να αναιρέσουν τον ισχυρισμό των μουσουλμάνων, ότι η Βίβλος είναι αλλοιωμένη, χρησιμοποιούσαν ως επιχείρημα, ότι εάν όντως ήταν αλλοιωμένη η Γραφή από τους χριστιανούς, τότε οι τελευταίοι θα φρόντιζαν να αλλάξουν οι ίδιοι τα χριστιανικά δόγματα μέσα από τα ιερά τους κείμενα, τα οποία είναι δύσκολα στην κατανόησή τους και πολλές φορές δε συνάδουν με τη λογική. Πρόκειται για τα θεμελιώδη δόγματα του Χριστιανισμού, όπως είναι η Αγία Τριάδα, η θεότητα του Χριστού, η σταύρωση και η ανάσταση του Χριστού κ.ά.

Ο Κόπτης Θεολόγος, κάνει πιο συγκεκριμένο το επιχείρημα του. Επισημαίνει, ότι εάν πράγματι αλλοίωσαν οι χριστιανοί τις Γραφές, τότε θα φρόντιζαν να αφαιρέσουν από τα Ευαγγέλια τη θεότητα του Χριστού, αφού στα Ευαγγέλια αναφέρεται για τον Χριστό, ότι γεννήθηκε και σταυρώθηκε, πράγμα που θέτει σε αμφισβήτηση και αμφιβολία τη θεία φύση του Χριστού²⁵¹⁷. Το επιχείρημα αυτό του al-Ṣafī, θυμίζει ένα ανάλογο επιχείρημα του Νεστοριανού Απολογητή Ἀμμάρ al-Baṣṣī, του οποίου τα έργα γνώριζε ο Κόπτης Θεολόγος, αφού συνέγραψε διάφορες επιτομές των απολογητικών του έργων²⁵¹⁸. Ο Ἀμμάρ al-Baṣṣī δε διστάζει να ισχυρισθεί, ότι εάν επιθυμούσαν οι χριστιανοί να καταστήσουν το Ευαγγέλιο περισσότερο ελκυστικό, τότε θα απέκρυπταν το γεγονός της σταύρωσης του Χριστού και θα περιέγραφαν με μελανά χρώματα μια θριαμβευτική νίκη του Χριστού επί των σταυρωτών του, κατά την οποία ο Χριστός θα συνέτριβε τους αντιπάλους του²⁵¹⁹.

β) Το υπερφυσικό επιχείρημα

Το δεύτερο επιχείρημα που προβάλλει ο Κόπτης Θεολόγος είναι το λεγόμενο υπερφυσικό. Το επιχείρημα αυτό συνδέεται με τα θαύματα που επιτέλεσαν οι μαθητές του Χριστού. Ο al-Ṣafī επισημαίνει, ότι οι χριστιανοί δέχθηκαν το Ευαγγέλιο με σημεία του Θεού, μέσω θαυμάτων

²⁵¹⁶ M. Hayek, *Ἀμμάρ al-Baṣṣī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ., σσ. 36-37.

²⁵¹⁷ S. Khalil, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injil, li-l-Ṣafī ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 2.

²⁵¹⁸ Βλ. W. Abullif, «Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl», όπ. παρ., σ. 158.

²⁵¹⁹ M. Hayek, *Ἀμμάρ al-Baṣṣī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ., σσ. 43-44.

(*ayyāt Allāh*)²⁵²⁰. Κατά συνέπεια, η αξιοπιστία και το ανόθευτο της Αγίας Γραφής πιστοποιείται μέσω θεϊκών θαυμάτων και σημείων, τα οποία επιτέλεσαν οι Απόστολοι εκβάλλοντας δαιμόνια, θεραπεύοντας ασθενείς, ανασταίνοντας νεκρούς κ.λπ.²⁵²¹. Θα ήταν αδύνατο ο Θεός να εφοδιάσει με σημεία και θαύματα τους χριστιανούς, εάν ευρίσκονταν πράγματι στην πλάνη και είχαν αλλοιώσει τα ιερά τους κείμενα, όπως υποστηρίζει ο al-Ṭabarī και οι μουσουλμάνοι εν γένει²⁵²².

Μάλιστα ο al-Ṣafī προβαίνει σε μια σύγκριση ανάμεσα στη διάδοση του χριστιανικού μηνύματος και εκείνη του Ισλάμ. Επισημαίνει, ότι αυτό που κάνει ξεχωριστό τον Χριστιανισμό είναι το γεγονός, ότι το ευαγγελικό μήνυμα κατάφερε να διαδοθεί στον κόσμο μέσω θαυμάτων δίχως την επιβολή του ξίφους και του πλούτου, όπως, αντίθετα, συνέβη με την επικράτηση της ισλαμικής θρησκείας²⁵²³. Άλλωστε για τον Κόπτη Θεολόγο κάτι τέτοιο αποδεικνύεται από τους ίδιους τους μαθητές και Αποστόλους του Χριστού, οι οποίοι ήταν πτωχοί, αγράμματοι ψαράδες, δίχως καμία κοσμική δύναμη και εξουσία και παρόλα αυτά κατάφεραν να διαδώσουν το ευαγγελικό μήνυμα στον κόσμο με τη βοήθεια θαυμάτων²⁵²⁴. Το επιχείρημα αυτό του al-Ṣafī υπήρξε ένα κλασικό επιχείρημα αρκετών χριστιανών Απολογητών, ιδίως κατά την εποχή της δυναστείας των Αββάσιδων όπως λ.χ. του Σύρου Απολογητή Abū Rā'īṭah²⁵²⁵, αλλά και του βυζαντινού αυτοκράτορα Ιωάννη Στ' Καντακουζηνού (1292-1383). Ειδικότερα ο Καντακουζηνός περιγράφοντας με αρκετά αυστηρό αλλά και

²⁵²⁰ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 27-28. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και S. Khalil, «Istihālat taḥrif al-Tawrat wa-l-Injīl, li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σσ. 5-7.

²⁵²¹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και S. Khalil, «Istihālat taḥrif al-Tawrat wa-l-Injīl, li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

²⁵²² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 28.

²⁵²³ S. Khalil, «Al-Masīhiyya qimmat taṭawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar», li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σσ. 78-79. Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί, ότι η αναφορά του al-Ṣafī στο Ισλάμ είναι έμμεση. Ο λόγος που επιλέγει να κινηθεί σε αυτό το πλαίσιο ο Κόπτης Θεολόγος θα εξηγηθεί στη συνέχεια.

²⁵²⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 26-28.

²⁵²⁵ Ο Abū Rā'īṭah λ.χ. στον διάλογο με το Ισλάμ, χρησιμοποιεί ένα σχετικό επιχείρημα επ' αυτού. Αναφέρει χαρακτηριστικά: «It must be the case that Christianity is either true or false, and those who have accepted it are either wise or ignorant. Those who are wise will not accept what has not been demonstrated to be true by logical proof, except by compulsion, and the ignorant are not restrained from abandoning themselves to worldly things, except by compulsion. There are two kinds of compulsion: either it is compulsion by the sword or compulsion by signs from God», βλ. S. Keating, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: the Christian Apologies of abū Rā'īṭah*, όπ. παρ., σ. 342.

σαρκαστικό τρόπο το ψευδές προφητικό αξίωμα του Μωάμεθ, υποβιβάζοντας μάλιστα το πρόσωπό του και τη θρησκεία του, αναφέρει επιγραμματικά, ότι το Ισλάμ δε στηρίχθηκε πάνω σε θαύματα, όπως συνέβη με τον Χριστιανισμό, αλλά στην απειλή του ξίφους. Γράφει με έμφαση: «...οὐκ ἦλθε διὰ θαυμάτων (ενν. το Μωάμεθ και το μήνυμά του), ἀλλὰ διὰ ξίφους...»²⁵²⁶.

Το επιχείρημα αυτό του al-Safī και των λοιπών χριστιανών Απολογητών αποτελούσε μια διπλή στρατηγική έναντι της ισλαμικής πρόκλησης, εφόσον με τον τρόπο αυτόν επιχειρούσαν, αφενός να αποδείξουν, ότι ο Χριστιανισμός είναι αληθινή θρησκεία και η Αγία Γραφή αποτελεί αυθεντικό κείμενο και αφετέρου να επιτεθούν έμμεσα στο Ισλάμ εξαιτίας της χρήσης του ξίφους κατά τη διάδοσή του²⁵²⁷.

γ) Το ιστορικό επιχείρημα

Ο Κόπτης θεολόγος θεωρεί, ότι είναι αδύνατο να αλλοιώθηκε η Βίβλος, αφού έχει διαδοθεί και έχει εξαπλωθεί σε όλο τον κόσμο, σε όλη την οικουμένη²⁵²⁸. Προβάλλει ως λογικό επιχείρημα το γεγονός, ότι το βιβλίο αυτό διαδόθηκε σε διαφορετικά έθνη, διαφορετικές γλώσσες²⁵²⁹, φυλές, αλλά και σε ανθρώπους που προέρχονται από διαφορετικές κοινωνικές τάξεις – λ.χ. αγρότες, βασιλείς, φιλοσόφους κ.λπ.²⁵³⁰ Αυτό καθιστά αδύνατη την αλλοίωση του²⁵³¹. Πρακτικά ήταν αδύνατο να αλλοιώθηκε η Βίβλος, διότι ήταν αδύνατο να συγκεντρωθούν ταυτόχρονα οι χριστιανοί σε έναν συγκεκριμένο τόπο, προκειμένου να αλλάξουν τα ιερά τους

²⁵²⁶ Ίωάννης Καντακουζηνός, *Κατά Μωάμεθ*, PG 154, 584B-692C, 584D.

²⁵²⁷ Για τη στρατηγική αυτή των εν λόγω συγγραφέων, βλ. M. Swanson, «Apology or its Evasion? Some Ninth-Century Arabic Christian Texts on Discerning the True Religion», στο: *Currents in Theology and Mission* 37, no. 5 (October 2010), σσ. 389-399.

²⁵²⁸ Al-Safī, *Nahj al-sabil fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁵²⁹ Παρά ταύτα όμως, ο μουσουλμάνος λόγιος Ibn Taymiyyah διατυπώνει μια αντίρρηση στο επιχείρημα αυτό των χριστιανών, για τις μεταφράσεις της Βίβλου. Θεωρεί, ότι στην πραγματικότητα οι μεταφράσεις της Βίβλου δεν αποδεικνύουν τη γνησιότητα τους. Αντιθέτως, αυτό υποδηλώνει, ότι οι μεταφράσεις διαφέρουν μεταξύ τους ως προς το νόημα και το περιεχόμενο. Κατά συνέπεια για τον μουσουλμάνο λόγιο το γεγονός αυτό αποδεικνύει την αντιφατικότητα της Βίβλου και όχι την αξιοπιστία της. Βλ. Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (3), όπ. παρ., σ. 52.

²⁵³⁰ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 25 και 36. Βλ. και S. Khalil, «Istihālat taḥrif al-Tawrat wa-l-Injil, li-l-Ṣafi ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σσ. 4 και 7-8.

²⁵³¹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ. Βλ. και S. Khalil, «Istihālat taḥrif al-Tawrat wa-l-Injil, li-l-Ṣafi ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

κείμενα²⁵³². Το επιχείρημα αυτό του al-Ṣafī, αποτελεί ένα συχνό επιχείρημα, το οποίο χρησιμοποίησαν αρκετοί αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς στην προσπάθειά τους να αποκρούσουν την κατηγορία περί αλλοίωσης της Βίβλου. Ο Ἀmmār al-Baṣrī υποστηρίζει επί παραδείγματι, ότι εάν ισχυρισθούν οι μουσουλμάνοι, ότι ο Βασιλιάς των χριστιανών (λ.χ. ο βυζαντινός αυτοκράτορας) είναι αυτός που συγκέντρωσε τους χριστιανούς, προκειμένου να αλλάξουν τη Γραφή, προσθέτει, ότι αυτό ήταν αδύνατο, διότι οι χριστιανοί δεν ευρίσκονται σε ένα μόνο βασίλειο και σε έναν μόνο τόπο²⁵³³. Υποστηρίζει, ότι ακόμη και εάν υποτεθεί, ότι ο χριστιανός αυτοκράτορας λ.χ. ο βυζαντινός είναι αυτός που αλλοίωσε τη Βίβλο, αυτό δεν ισχύει, διότι οι βυζαντινοί, δηλ. οι Ορθόδοξοι έχουν κοινή Γραφή με τις άλλες χριστιανικές Ομολογίες, οι οποίες υπάγονταν σε άλλες αυτοκρατορίες και συνεπώς σε άλλους αυτοκράτορες²⁵³⁴.

δ) Το κορανικό επιχείρημα

Ο al-Ṣafī επιχειρεί να αποκρούσει την κατηγορία περί αλλοίωσης της Αγίας Γραφής με στοιχεία μέσα και από το ίδιο το Κοράνιο. Υποστηρίζει, ότι το ιερό βιβλίο των μουσουλμάνων μαρτυρεί υπέρ της αυθεντικότητας της Αγίας Γραφής, την οποία θεωρεί θεόπνευστη και θεόσταλη και έτσι αντικρούει το ενδεχόμενο αλλοίωσή της²⁵³⁵. Είναι ενδεικτικό, ότι ο Κόπτης Θεολόγος έχει υπόψιν του το κλασικό κορανικό χωρίο που αναφέρει, ότι ο Θεός: «...έστειλε τον Νόμο (του Μωυσή) και το Ευαγγέλιο (του Ιησού) πριν απ' αυτό (δηλ. το Κοράνιο)» {Κοράνιο 3:3}. Ακόμη ο al-Ṣafī επισημαίνει, ότι το Κοράνιο μαρτυρεί ρητά, ότι η Torah και το Ευαγγέλιο αποτελούν φως και καθοδήγηση για την ανθρωπότητα²⁵³⁶. Ειδικότερα το Κοράνιο αναφέρει για την Torah: «Εμείς ήμασταν που αποκαλύψαμε τον Νόμο (στο Μωυσή), που σ' αυτόν υπάρχει η καθοδήγηση και το φως» {Κοράνιο 5:44}, ενώ αναφέρει τα ίδια και για το Ευαγγέλιο, «δώσαμε το Ευαγγέλιο, που σ' αυτό υπάρχει η καθοδήγηση και το φως...» {Κοράνιο 5:46}. Το ίδιο το Κοράνιο αναφέρει, ότι οι οπαδοί της Βίβλου, δηλ. οι ιουδαίοι και οι χριστιανοί, μελέτησαν καθώς πρέπει τις Γραφές: «Σε αυτούς που δώσαμε

²⁵³² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 25. Βλ. και Βλ. και S. Khalil, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injīl, li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 4.

²⁵³³ Βλ. M. Hayek, *Ἀmmār al-Baṣrī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ., σσ. 42-43.

²⁵³⁴ M. Hayek, *Ἀmmār al-Baṣrī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ.

²⁵³⁵ S. Khalil, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injīl, li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ., σ. 13.

²⁵³⁶ S. Khalil, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injīl, li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

το βιβλίο και το μελέτησαν καθώς πρέπει...» {Κοράνιο 2:121}²⁵³⁷. Το Κοράνιο μαρτυρεί ειδικότερα για τους χριστιανούς, ότι είναι οι περισσότεροι κοντά στην αγάπη προς τους πιστούς, γι' αυτό και ξεχωρίζουν, αφού μεταξύ τους υπάρχουν άνθρωποι αφοσιωμένοι στη μάθηση, καθώς και μοναχοί που δεν είναι υπερήφανοι {Κοράνιο 5:82}, ενώ είναι αυτοί που γνωρίζουν την αλήθεια {Κοράνιο 2:144}²⁵³⁸. Επιχειρώντας να ενισχύσει περισσότερο την επιχειρηματολογία του κορανικά, ο Κόπτης Θεολόγος διερωτάται: Πώς είναι δυνατόν να άλλαξε, να αλλοιώθηκε ο λόγος του Θεού, δηλ. το Ευαγγέλιο, αφού, σύμφωνα με το Κοράνιο, «Κανείς δεν μπορεί να αλλάξει τους λόγους του (ενν. του Θεού)» {Κοράνιο 6: 115}²⁵³⁹;

ε) Το επιχείρημα της διαφωνίας (μεταξύ ιουδαίων και χριστιανών)²⁵⁴⁰

Το πέμπτο επιχείρημα που αποδεικνύει, ότι η Βίβλος δεν αλλοιώθηκε κατά τον al-Şafī είναι το γεγονός, ότι ένα σημαντικό μέρος της Βίβλου, η Παλαιά Διαθήκη, την αποδέχονται και οι ιουδαίοι και οι χριστιανοί²⁵⁴¹. Έτσι, αφού οι χριστιανοί είναι εχθροί με τους ιουδαίους και η κάθε θρησκευτική ομάδα πρεσβεύει διαφορετική διδασκαλία, επισημαίνει, ότι πως μπόρεσαν οι χριστιανοί να συμφωνήσουν με τους εχθρούς τους, τους ιουδαίους, προκειμένου να παραχαράξουν το κοινό ιερό τους κείμενο, δηλ. την Παλαιά Διαθήκη²⁵⁴². Αυτό για τον Κόπτη Θεολόγο δεικνύει, ότι είναι αδύνατο να αλλοιώθηκε η Βίβλος, αφού για να αλλοιωθεί, θα έπρεπε να συμφωνούσαν οι οπαδοί των δύο θρησκειών, προκειμένου να συνεννοηθούν σε αυτά που επρόκειτο να παραχαράξουν μέσα από τα

²⁵³⁷ S. Khalil, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injil, li-l-Şafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 14.

²⁵³⁸ S. Khalil, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injil, li-l-Şafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵³⁹ Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fi Jawāb al-Naşā'ih*, όπ. παρ., σ. 29. Βέβαια, πρέπει να σημειωθεί, ότι στην προκειμένη περίπτωση, το εν λόγω κορανικό χωρίο, όταν κάνει λόγο για τον «λόγο του Θεού», αναφέρεται στο Κοράνιο και όχι συγκεκριμένα στο Ευαγγέλιο ή στα ιερά βιβλία των οπαδών της Βίβλου.

²⁵⁴⁰ Σημειωτέον, ότι το επιχείρημα αυτό ο al-Şafī το αναφέρει στο έργο του *Απάντηση στο γνωστό έργο "Αναμμένη λαμπάδα"*, του *Abū l-Manşūr ibn Fath al-Dimyāfi*, σε ένα βιβλίο που προορίζεται να αποτελέσει "Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών", το οποίο, όπως αναφέρθηκε, εγράφη από τον Κόπτη Θεολόγο, κατά κύριο λόγο, προκειμένου να αναιρέσει τον άσημο μουσουλμάνο συγγραφέα, al-Dimyāfi. Τούτο όμως δε σημαίνει, ότι ο al-Şafī περιορίζει αυτό το επιχείρημα ως απάντηση στον al-Dimyāfi, αλλά το επεκτείνει ως ένα επιχείρημα που απευθύνεται σε όλους τους μουσουλμάνους και στην ισλαμική πρόκληση εν γένει.

²⁵⁴¹ S. Khalil, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injil, li-l-Şafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 2.

²⁵⁴² S. Khalil, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injil, li-l-Şafī ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 2 και 12.

ιερά τους κείμενα²⁵⁴³. Κάτι τέτοιο όμως είναι παράλογο και δεν μπορεί να ισχύει.

Είναι ενδεικτικό, ότι ο Κόπτης Θεολόγος χρησιμοποιεί ανάλογα επιχειρήματα με αυτά των Τιμόθεου Α', του al-Kindī, αλλά και του Abū Rā'īṭah. Οι εν λόγω συγγραφείς επέλεξαν να κάνουν χρήση της εχθρότητας μεταξύ χριστιανών και ιουδαίων, προκειμένου να αντικρούσουν την κατηγορία της παραχάραξης της Βίβλου²⁵⁴⁴. Για παράδειγμα ο Τιμόθεος κάνει την εξής υπόθεση: Αφού δεν υπάρχει ειρήνη μεταξύ των χριστιανών και των ιουδαίων, οι οποίοι μοιράζονται τη Βίβλο, τότε αυτό σημαίνει, ότι είναι αδύνατο να υποτεθεί, ότι αυτοί συγκεντρώθηκαν και συμφώνησαν μεταξύ τους, προκειμένου να αλλοιώσουν τη Βίβλο²⁵⁴⁵.

στ) Το επιχείρημα της αντίφασης (των βιβλικών κειμένων)

Το τελευταίο επιχείρημα του al-Ṣafī, για την απόκρουση της κατηγορίας των μουσουλμάνων περί παραχάραξης της Βίβλου αποτελούν οι αντιφάσεις που εκ πρώτης όψεως φαίνεται να υπάρχουν στα βιβλικά κείμενα. Απαντώντας στο επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι η αλλοίωση των Ευαγγελίων αποδεικνύεται από τις αντιφάσεις που παρουσιάζουν μεταξύ τους τα τέσσερα Ευαγγέλια²⁵⁴⁶, ο Κόπτης Θεολόγος απαντά προσφυώς, λέγοντας τα εξής: «Εάν είχαν αλλοιώσει (ενν. οι χριστιανοί) τα Ευαγγέλια, τότε θα φρόντιζαν να αποτινάξουν από πάνω τους όλα τα χωρία που φαίνεται να αντιφάσκουν μεταξύ τους. Επομένως, η αντίφαση (των Ευαγγελίων) αποτελεί απόδειξη της μη αλλοίωσής τους και όχι της

²⁵⁴³ S. Khalil, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injīl, li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁴⁴ Για το σχετικό επιχείρημα, βλ. S. Keating, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: the Christian Apologies of abū Rā'īṭah*, όπ. παρ., σ. 55.

²⁵⁴⁵ Ο Τιμόθεος απευθυνόμενος στον Χαλίφη al-Mahdī, επισημαίνει: «*If the Christians and the Jews are enemies, and if there is no possibility that enemies should have a common agreement on the line that divides them, it was therefore impossible for the Christians and the Jews to agree on the corruption of the books. Indeed the Jews disagree with us on the meaning of some verbs and nouns, tenses and persons, but concerning the words themselves they have never had any disagreement with us. The very same words are found with us and with them without any changes. Since the Torah and the Prophets teach the truth of Christianity, we would have never allowed ourselves to corrupt them, and that is the reason why, O our victorious Sovereign, we could have never tampered with the Torah and the Prophets*». Βλ. A. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity*, όπ. παρ., σ. 57.

²⁵⁴⁶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 207. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 72.

αλλοίωσής τους»²⁵⁴⁷.

Για τον al-Ṣafī οι τυχόν διαφορές και αντιφάσεις που εκ πρώτης όψεως μπορεί να εμφανίζονται στα τέσσερα Ευαγγέλια αποδεικνύουν, πιστοποιούν και επιβεβαιώνουν, ότι τα Ευαγγέλια και συνεπώς η Αγία Γραφή εν συνόλω δεν είναι αλλοιωμένα και νοθευμένα από τους χριστιανούς, αλλά παραμένουν ανόθευτα και αξιόπιστα, αφού στην προκειμένη περίπτωση οι χριστιανοί θα είχαν κάθε λόγο να αλλάξουν τα χωρία αυτά, ώστε να μην παρουσιάζονται αντιφάσεις²⁵⁴⁸.

ii) Τα επιχειρήματα που αποδεικνύουν την αυθεντικότητα και την αξιοπιστία της Βίβλου²⁵⁴⁹

Ο Κόπτης Θεολόγος εκτός από τα επιχειρήματα που αντικρούουν το

²⁵⁴⁷ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjiḥ muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.:

"فلو غرورة لما تركوا فيه ما يشعر ظاهرة بالتناقض. فإذا التناقض دليل على عدم التغيير لا على التغيير"

²⁵⁴⁸ Το επιχείρημα αυτό του al-Ṣafī για την αντιφατικότητα και τις διαφωνίες των Ευαγγελίων, θυμίζει ένα ανάλογο επιχείρημα του ιερού Χρυσόστομου (περ. 349-407) για την αλήθεια του Ευαγγελίου, το οποίο όμως κινείται σε άλλο πλαίσιο. Συγκεκριμένα, ο ιερός Χρυσόστομος σημειώνει, ότι σε πολλά σημεία οι ευαγγελιστές συλλαμβάνονται να διαφωνούν μεταξύ τους και ακριβώς αυτό αποτελεί τη μέγιστη απόδειξη της αλήθειας του Ευαγγελίου. Υπογραμμίζει ο ιερός Πατήρ επί λέξει: «και μὴν τοῦναντίον συνέβη, φησί· πολλαχοῦ γὰρ διαφωνοῦντες ἐλέγχονται. Αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο μέγιστον δείγμα τῆς ἀληθείας ἐστίν. Εἰ γὰρ πάντα συνεφώνησαν μετὰ ἀκριβείας, καὶ μέχρι καιροῦ, καὶ μέχρι τόπου, καὶ μέχρι ῥημάτων αὐτῶν, οὐδεὶς ἂν ἐπίστευσε τῶν ἐχθρῶν, ὅτι μὴ συνελθόντες ἀπὸ συνθήκης τινὸς ἀνθρωπίνης ἔγραψαν ἅπερ ἔγραψαν· οὐ γὰρ εἶναι τῆς ἀπλότητος τὴν τοσαύτην συμφωνίαν». Βλ. Ιερός Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Εὐαγγελιστὴν Ματθαῖον*, Ομιλία Α', PG 57, 16-17. Συμπληρωματικά στο θέμα αυτό, αξίζει να σημειωθεί, ότι σχετικά με τις παρατηρούμενες διαφορές των τεσσάρων Ευαγγελίων, διατυπώνει μια ενδιαφέρουσα άποψη ο σύγχρονος Κόπτης Θεολόγος George Habib, ο οποίος υπογραμμίζει, ότι ήταν απαραίτητο και αναγκαίο να παρουσιάζουν τα Ευαγγέλια πολλές και διαφορετικές εικόνες για τον Χριστό και τούτο διότι τα Ευαγγέλια αντανακλούν την εμπειρία αυτών που έζησαν με τον Χριστό. Επομένως, συμπληρώνει ο G. Habib, ο κάθε ευαγγελιστής παρουσιάζει στο δικό του Ευαγγέλιο και από μία ξεχωριστή πτυχή της ζωής του Χριστού. Έτσι, ολοκληρώνοντας το επιχείρημά του, τονίζει, ότι εάν ο Θεός αποκάλυπτε τον εαυτό του μέσα από ένα μόνο βιβλίο (δηλ. από ένα μόνο Ευαγγέλιο), τότε αυτή η αποκάλυψη θα περιοριζόταν στα όρια του γραμματος, διότι οι λέξεις και τα λόγια, όσο σημαντικά κι εάν είναι, έχουν περιορισμένα και συγκεκριμένα όρια, τα οποία χρήζουν ερμηνείας. Βλ. G. Habib, «'An al-tajāssud», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.coptology.com/website/wp-content/documents/About Incarnation.pdf>, (9-2-2017), σ. 2.

²⁵⁴⁹ Αξίζει να αναφερθεί, ότι τα επιχειρήματα αυτά ο al-Ṣafī τα αναφέρει στο έργο του *Απάντηση στο γνωστό έργο "Αναμμένη λαμπάδα", του Abū l-Manṣūr ibn Faḥ al-Dīmīyāḥī*, σε ένα βιβλίο που προορίζεται να αποτελέσει "Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών", το οποίο συνέγραψε, προκειμένου αφενός να αναιρέσει τον άσημο μουσουλμάνο συγγραφέα al-Dīmīyāḥī και αφετέρου την ισλαμική κατηγορία περί αλλοίωσης της Γραφής εν γένει.

ενδεχόμενο αλλοίωσης της Βίβλου, παρουσιάζει παράλληλα και κάποια άλλα επιχειρήματα, τα οποία αποδεικνύουν την αυθεντικότητά της και την αξιοπιστία της. Πρόκειται για δύο επιχειρήματα. Το πρώτο είναι λογικό επιχείρημα (*dalil 'aqli*) και στηρίζεται στη συλλογιστική του ορθού λόγου, ενώ το δεύτερο είναι θεολογικό (*dalil nāqli*) και πιο συγκεκριμένα είναι βιβλικό, στηρίζεται δηλ. σε χωρίο της Αγίας Γραφής.

α) Το λογικό επιχείρημα

Αναφορικά με το λογικό επιχείρημα, ο Κόπτης θεολόγος χρησιμοποιεί τον εξής συλλογισμό: Συγκρίνει τα τρία θεόσταλα και θεόπνευστα βιβλία, τα οποία αποκαλύφθηκαν στον άνθρωπο²⁵⁵⁰. Πρόκειται για την Torah (*al-Tawrah*), την οποία κατονομάζει ως το πρώτο βιβλίο, το Ευαγγέλιο (*al-Injil*), το οποίο κατονομάζει ως το δεύτερο βιβλίο και το Κοράνιο (*al-Qur'ān*), το οποίο κατονομάζει ως το τρίτο βιβλίο²⁵⁵¹. Υποστηρίζει, ότι η Torah, η οποία αποκαλύφθηκε στους ιουδαίους, φέρει το μήνυμα του Θεού και αφορά στην εποχή της δικαιοσύνης²⁵⁵². Στην εποχή αυτή η ανθρωπότητα είχε ως βασική αξία τη δικαιοσύνη. Αργότερα μετά την Torah ο κόσμος είχε ανάγκη ένα ακόμη βιβλίο, το οποίο θα οδηγούσε την ανθρωπότητα προς την τελειότητα, δηλ. από την εποχή της δικαιοσύνης στην εποχή της χάριτος²⁵⁵³. Αυτό συνέβη με την αποκάλυψη του Ευαγγελίου²⁵⁵⁴. Το μήνυμα του Ευαγγελίου έφερε στον κόσμο την ολοκλήρωση του ανθρώπου, αφού μέσω αυτού η ανθρωπότητα έφθασε στο αποκορύφωμα της²⁵⁵⁵. Πρόκειται για την ηθική και δογματική διδασκαλία που έφερε στον κόσμο μέσω του Ευαγγελίου ο Χριστός, ο οποίος ολοκλήρωσε και τελειοποίησε τη διδασκαλία της Torah²⁵⁵⁶. Για τον

²⁵⁵⁰ S. Khalil, «Fī anna l-Injil ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 277, 280.

²⁵⁵¹ S. Khalil, «Fī anna l-Injil ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 277.

²⁵⁵² S. Khalil, «Fī anna l-Injil ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 279.

²⁵⁵³ S. Khalil, «Fī anna l-Injil ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁵⁴ S. Khalil, «Fī anna l-Injil ākhir kitāb munzal, li- Şafi l-Dawla Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σσ. 278-279.

²⁵⁵⁵ S. Khalil, «Fī anna l-Injil ākhir kitāb munzal, li- Şafi l-Dawla Ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 278.

²⁵⁵⁶ S. Khalil, «Al-Masīhiyya qimmat taṭawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar», li-l-Şafi ibn al-‘Assāl, όπ. παρ., σ. 77.

al-Ṣafī ο Χριστός μέσω του Ευαγγελίου έφερε την πλήρη διδασκαλία²⁵⁵⁷. Αυτό το τεκμηριώνει βιβλικά. Ειδικότερα, όσον αφορά στη δογματική διδασκαλία, ο Κόπτης θεολόγος υποστηρίζει, ότι σε αντίθεση με τη διδασκαλία της Torah, η οποία δεν αποκάλυπτε τον Θεό, ο Χριστός στο Ευαγγέλιό του αποκάλυψε τον ίδιο τον Θεό ως Αγία Τριάδα, ήτοι ως Πατέρα, Υιό και Άγιο Πνεύμα («πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» [Ματθ. 28, 19])²⁵⁵⁸.

Όσον αφορά στην ηθική διδασκαλία ο al-Ṣafī επισημαίνει, ότι η διδασκαλία που έφερε ο Χριστός στον κόσμο αποτελεί την κορύφωση της αγάπης²⁵⁵⁹. Πρόκειται για τις εντολές που έδωσε ο Χριστός και οι οποίες περιγράφονται μέσα στο Ευαγγέλιο στην Επί τους Όρους ομιλία. Αυτές δεν είναι άλλες από τον χρυσό κανόνα, «Πάντα οὖν ὅσα ἂν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται» (Ματθ. 7, 12), την αγάπη προς τους εχθρούς (Ματθ. 5, 44· Λουκ. 6, 27-28), ή το να μην ανταποδίδεται το κακό με κακό («ὅστις σε ραπίσει ἐπὶ τὴν δεξιάνσιαγόνα, στρέψοναὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην» [Ματθ. 5, 39]) κ.ο.κ.²⁵⁶⁰.

Ολοκληρώνοντας τον συλλογισμό του, ο al-Ṣafī αναφέρεται έμμεσα στο τρίτο βιβλίο, την τελευταία αποκάλυψη που είναι το Κοράνιο²⁵⁶¹. Όμως, για τον Κόπτη θεολόγο, στην ουσία το βιβλίο αυτό δεν έφερε κάτι καινούργιο, ούτε ολοκλήρωσε και τελειοποίησε τη διδασκαλία του Ευαγγελίου²⁵⁶². Τουναντίον, επανέφερε το μήνυμα του πρώτου βιβλίου, της Torah²⁵⁶³. Επαναφέρει δηλ. την ανθρωπότητα στην πρώτη κατάσταση, αυτή της δικαιοσύνης, καταργώντας έτσι τη νέα κατάσταση της χάριτος και της ανύψωσης του ανθρώπου που επιτυγχάνεται με το μήνυμα του Ευαγγελίου²⁵⁶⁴. Το Ισλάμ διαθέτει μια ηθική διδασκαλία παρόμοια με αυτή

²⁵⁵⁷ S. Khalil, «Al-Masīhiyya qimmat taṭawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar», li-l-Ṣafī ibn al-‘Assāl, όπ. παρ., σσ. 77-78.

²⁵⁵⁸ S. Khalil, «Al-Masīhiyya qimmat taṭawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar», li-l-Ṣafī ibn al-‘Assāl, όπ. παρ.

²⁵⁵⁹ S. Khalil, «Al-Masīhiyya qimmat taṭawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar», li-l-Ṣafī ibn al-‘Assāl, όπ. παρ.

²⁵⁶⁰ S. Khalil, «Al-Masīhiyya qimmat taṭawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar», li-l-Ṣafī ibn al-‘Assāl, όπ. παρ., 78.

²⁵⁶¹ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Ṣafī l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σσ. 277-282.

²⁵⁶² S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Ṣafī l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁶³ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Ṣafī l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁶⁴ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Ṣafī l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

του Ιουδαϊσμού, η οποία στηρίζεται στις απαγορεύσεις και στο αυστηρό ισλαμικό Δίκαιο.

Καταλήγοντας ο al-Safī, υποστηρίζει, ότι με κριτήριο τη λογική ο άνθρωπος οφείλει να μη δεχθεί το τρίτο βιβλίο, το Κοράνιο, το οποίο επαναφέρει την ανθρωπότητα στην αρχική της κατάσταση, εκείνη δηλ. της Torah²⁵⁶⁵. Τουναντίον οφείλει να δεχθεί το Ευαγγέλιο ως την τελευταία και πιο ολοκληρωμένη αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο, αυτή της χάριτος²⁵⁶⁶. Επισφραγίζοντας το επιχείρημα του μάλιστα επισημαίνει, ότι ο Χριστιανισμός αποτελεί την κορύφωση της εξέλιξης της ανθρωπότητας, οπότε δε χρειάζεται άλλο βιβλίο μετά την Torah εκτός από το Ευαγγέλιο²⁵⁶⁷.

Η επιχειρηματολογία αυτή του al-Safī κινείται στο ίδιο πλαίσιο, με διαφορετική όμως αφετηρία, με αυτή του Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου στον διάλογο του με το Ισλάμ. Στον έβδομο διάλογο²⁵⁶⁸ εκεί που συγκρίνει τα χαρακτηριστικά του Ισλάμ με τον Χριστιανισμό, αναφέρει ο Μανουήλ, ότι ο άνθρωπος δε θα καταφέρει να αγγίξει την ευτυχία, εάν δεν ακολουθήσει τη διδασκαλία και την ηθική δύναμη του Ευαγγελίου²⁵⁶⁹. Το Ευαγγέλιο περιέχει την πληρότητα, ενώ ό,τι ο Μωάμεθ έλαβε απ' αυτό ή από τον νόμο του Μωυσέως, παραμένει ατελές²⁵⁷⁰. Άλλωστε οι διδασκαλίες του Χριστιανισμού, σε αντίθεση με αυτές του Ισλάμ, πιστοποιούν το μεγαλείο τους και την ουράνια καταγωγή τους²⁵⁷¹.

Ο al-Safī θεωρεί, ότι η Αγία Γραφή, δηλ. η Torah και το Ευαγγέλιο, δεν προαναγγέλλει ούτε προβάλλει την έλευση του Κορανίου²⁵⁷². Όσον αφορά στην Torah, ο Κόπτης θεολόγος σημειώνει, ότι οι Προφήτες του Ισραήλ, ενώ προανήγγειλαν την έλευση του Ευαγγελίου, δεν έκαναν καμία νύξη

²⁵⁶⁵ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Safī l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁶⁶ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Safī l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁶⁷ S. Khalil, «Al-Masīhiyya qimmat taṭawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar», li-l-Safī ibn al-‘Assāl, όπ. παρ., σ. 73.

²⁵⁶⁸ Πρόκειται για 26 συνολικά διαλόγους, στους οποίους συμμετείχε ο Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος, με έναν σπουδαίο μουσουλμάνο λόγιο που είχε τον τιμητικό τίτλο του Μουτερίζη, του ανωτάτου δηλ. νομοδιδάσκαλου του Ισλάμ, όπως ήδη αναφέρθηκε ανωτέρω. Οι διάλογοι αυτοί καταγράφονται στην πραγματεία του Μανουήλ με τίτλο: *Διάλογος όν έποιήσατο μετά τινος Πέρσου, τήν άξίαν Μουτερίζη, έν Αγκύρα τής Γαλατίας*. Βλ. E. Trapp, *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem ‘Perser’*, όπ. παρ., σσ. 78-94

²⁵⁶⁹ E. Trapp, *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem ‘Perser’*, όπ. παρ.

²⁵⁷⁰ E. Trapp, *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem ‘Perser’*, όπ. παρ.

²⁵⁷¹ E. Trapp, *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem ‘Perser’*, όπ. παρ.

²⁵⁷² S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Safī l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σσ. 282-284.

για την έλευση του Κορανίου²⁵⁷³. Ομοίως και το Ευαγγέλιο δεν προαναγγέλλει κάποιο θεόσταλο βιβλίο, το οποίο θα ακολουθήσει μετά απ' αυτό, δηλ. το Κοράνιο ²⁵⁷⁴. Αντιθέτως προειδοποιεί για την έλευση ψευδοδιδασκαλιών και ψευδοπροφητών που θα ακολουθήσουν (Ματθ. 7, 15· 24, 11· 24, 24· Μάρκ. 13, 22 και Λουκ. 6, 26)²⁵⁷⁵. Άλλωστε το Ευαγγέλιο προαναγγέλλει, ότι θα παραμείνει αναλλοίωτο και δε θα αντικατασταθεί από κάτι άλλο, τονίζοντας: «έως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου ἕως ἄν πάντα γένηται» (Ματθ. 5, 18)²⁵⁷⁶.

β) Το βιβλικό επιχείρημα

Πέραν από το λογικό επιχείρημα ο al-Şafī επικαλείται και ένα θεολογικό / βιβλικό επιχείρημα²⁵⁷⁷. Πρόκειται για την υπόσχεση του ιδίου του Θεού προς τον λαό του Ισραήλ, ότι θα συνάψει νέα διαθήκη μαζί του, όπως αναφέρεται στην Παλαιά Διαθήκη ²⁵⁷⁸. Το χωρίο στο οποίο παραπέμπει ο Κόπτης θεολόγος προέρχεται από τον Προφήτη Ιερεμία. Σ' αυτό ο Θεός υπόσχεται στον λαό του, ότι θα συνάψει νέα διαθήκη, η οποία δε θα είναι ίδια με την προηγούμενη: «ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, φησὶ Κύριος, καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰούδα διαθήκην καινὴν, οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου...» (Ιερμ. 38, 31-32)²⁵⁷⁹. Στα μάτια του al-Şafī η διαθήκη αυτή δεν είναι άλλη από την Καινή Διαθήκη που συνήψε ο Χριστός με την ανθρωπότητα μέσω του Ευαγγελίου του²⁵⁸⁰. Στη σκέψη του Κόπτη θεολόγου οι Προφῆτες της Παλαιάς Διαθήκης μαρτυρούσαν μέσα στα ιερά τους βιβλία, ότι η δική τους Διαθήκη θα αντικατασταθεί από μια νέα, η οποία δεν είναι άλλη από αυτή που εκπληρώνεται στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού²⁵⁸¹.

²⁵⁷³ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 282.

²⁵⁷⁴ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 283.

²⁵⁷⁵ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁷⁶ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁷⁷ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ., σ. 279.

²⁵⁷⁸ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁷⁹ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁸⁰ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

²⁵⁸¹ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal, li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl», όπ. παρ.

iii) Η έμμεση κριτική του στο Κοράνιο

Ο al-Şafī περνώντας στην αντεπίθεση ασκεί έμμεση κριτική στο Κοράνιο. Υποστηρίζει, ότι το Κοράνιο δε διαδόθηκε με σημεία με θαύματα, όπως η Torah και το Ευαγγέλιο, αλλά διαδόθηκε με το σπαθί και μέσω αυτού αποδείχθηκε η δύναμή του, όπως αναφέρθηκε ανωτέρω²⁵⁸². Ο Κόπτης Θεολόγος συγκρίνει τα κεντρικά πρόσωπα των τριών βιβλίων, τον Μωυσή της Torah, τον Ιησού του Ευαγγελίου και τον Μωάμεθ του Κορανίου²⁵⁸³. Ενώ ο Μωυσής και ο Ιησούς απέδειξαν τη θεοπνευστία των βιβλίων τους μέσω θαυμάτων²⁵⁸⁴. Ο Μωάμεθ δεν απέδειξε τη θεοπνευστία του Κορανίου με θαύματα, διότι ο ίδιος δεν επιτέλεσε κάποιο θαύμα, σύμφωνα με το Κοράνιο²⁵⁸⁵. Μάλιστα al-Şafī επικρίνει τη θέση των μουσουλμάνων, ότι το ίδιο το Κοράνιο αποτελεί θαύμα (*I'jāz al-Qur'ān*), το λεγόμενο θαύμα του Μωάμεθ²⁵⁸⁶. Η κριτική του εστιάζεται στο ότι το Κοράνιο δε δύναται να θεωρηθεί θαύμα για ολόκληρη την ανθρωπότητα, αφού μόνο οι Άραβες μπορούν να το κατανοήσουν, λόγω του ότι γράφτηκε στην αραβική γλώσσα και μόνο αυτοί μπορούν να έχουν πρόσβαση σε αυτό²⁵⁸⁷. Επιπλέον ο Κόπτης

²⁵⁸² S. Khalil, «Hal tuqbal shahādat al-Qur'ān 'alā tahrīf l-Injīl wa-1-Tawrāt?», li-l-Şafī ibn al-‘Assāl, όπ. παρ., σσ. 500-501.

²⁵⁸³ S. Khalil, «Hal tuqbal shahādat al-Qur'ān 'alā tahrīf l-Injīl wa-1-Tawrāt?», li-l-Şafī ibn al-‘Assāl, όπ. παρ., σσ. 500-502.

²⁵⁸⁴ S. Khalil, «Hal tuqbal shahādat al-Qur'ān 'alā tahrīf l-Injīl wa-1-Tawrāt?», li-l-Şafī ibn al-‘Assāl, όπ. παρ., σ. 501.

²⁵⁸⁵ S. Khalil, «Hal tuqbal shahādat al-Qur'ān 'alā tahrīf l-Injīl wa-1-Tawrāt?», li-l-Şafī ibn al-‘Assāl, όπ. παρ., σ. 500.

²⁵⁸⁶ S. Khalil, «Hal tuqbal shahādat al-Qur'ān 'alā tahrīf l-Injīl wa-1-Tawrāt?», li-l-Şafī ibn al-‘Assāl, όπ. παρ., σ. 501-505. Βλ. και I. Boullata, *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm 'abra al-Tārīkh: Mukhtārāt*, Bayrūt: al-Mu'assasah al-'Arabīyyah lil-Dirāsāt wal-Nashr, 2006.

²⁵⁸⁷ S. Khalil, «Hal tuqbal shahādat al-Qur'ān 'alā tahrīf l-Injīl wa-1-Tawrāt?», li-l-Şafī ibn al-‘Assāl, όπ. παρ., σσ. 501-502. Ο χριστιανός Απολογητής al-Kindī, διατυπώνει μια άλλη κριτική κατά του Κορανίου στο ίδιο όμως πλαίσιο, βλ. Al-Kindī, *Risālat 'abd Allāh ibn Ismā'īl al-Hāshimī ilā 'abd al-Masīh ibn Ishāq al-Kindī Yad 'ūhu bi-hā ilā al-Islām, wa-Risālat 'abd al-Masīh ilā al-Hāshimī Yaruddu bi-hā 'alayhi wa-Yad 'ūhu ilā al-Nasrāniyyah*, όπ. παρ., σσ. 85-86. βλ. και Βλ. W. Muir, *The Apology of al-Kindy: Written at the Court of Al Māmūn in Defence of Christianity against Islam; with an Essay on Its Age and Authorship Read Before the Royal Asiatic Society*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1882, σ. 30: «If the claim be that (apart from all other tongues) the Coran is an unparalleled and miraculous model of Arabic (according to the text, Verily, We have sent down the Coran in the Arabic tongue, if perchance ye may comprehend); then, why do we find in it foreign words, as namāric from the Persian, and mishkāt from the Abyssinian, vocabulary? Here is a defect either in the messenger or the message. If there be in the

Θεολόγος θεωρεί, ότι το Κοράνιο δε δύναται να θεωρηθεί θαύμα και για άλλους λόγους: α) εκφραστικά και λεξιλογικά δεν είναι θαύμα, γιατί το Κοράνιο χρησιμοποιεί την αραβική γλώσσα και τις έννοιες που χρησιμοποίησαν και άλλοι Άραβες συγγραφείς, πριν και μετά την εμφάνιση του Κορανίου²⁵⁸⁸. Β) Το Κοράνιο δεν αποτελεί θαύμα από την άποψη των εννοιών και των εξιστορούμενων γεγονότων, αφού επαναλαμβάνει αρκετά απ' αυτά που αναφέρονται από άλλους Προφήτες της Βίβλου, όπως λ.χ. τον Μωυσή κ.ά.²⁵⁸⁹.

Άλλωστε ο al-Ṣafī θεωρεί, ότι η αλλαγή του Κορανίου είναι πιο πιθανή από εκείνη της Αγίας Γραφής²⁵⁹⁰. Το επιχείρημα αυτό το στηρίζει στο δεδομένο, ότι το Κοράνιο γράφτηκε και διαβάζεται σε μία μόνο γλώσσα²⁵⁹¹, την αραβική, ενώ, αντιθέτως, η Αγία Γραφή γράφτηκε σε περισσότερες από μία γλώσσες. Πράγματι, η Βίβλος μεταφράσθηκε από τα πρώτα κιόλας χρόνια σε αρκετές γλώσσες, όπως τη λατινική, τη συριακή, την κοπτική, τη γοτθική, την αρμενική κ.ά.²⁵⁹². Σημειώνει επίσης ο al-Ṣafī, ότι το περιεχόμενο του Κορανίου δεν έχει μια συγκεκριμένη ροή και συνέχεια, ιδίως στα γεγονότα που εξιστορεί²⁵⁹³.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί, ότι ο Κόπτης Θεολόγος στα συγγράμματα του δε χρησιμοποιεί τη λέξη Κοράνιο, απλώς αναφέρεται γενικά στο «βιβλίο σας». Το αποκαλεί ως το «τρίτο βιβλίο», ενώ έμμεσα αφήνει να νοηθεί, ότι αναφέρεται στο ιερό βιβλίο των μουσουλμάνων, το Κοράνιο. Ωστόσο, ο ίδιος επιλέγει με αυτό τον τρόπο αναφοράς, να επιτεθεί έμμεσα στο Κοράνιο, εξαιτίας του κοινωνικοπολιτικού πλαισίου, μέσα στο οποίο δρα. Η έμμεση και όχι άμεση κριτική στο Ισλάμ από τους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς ήταν μια συνηθισμένη τακτική, αφού οι εν λόγω συγγραφείς ελάμβαναν σοβαρά υπόψιν τους την κοινωνικοπολιτική κατάσταση της εποχής τους, όπου κυριαρχούσε η ισλαμική θρησκεία, ενώ ταυτόχρονα η κριτική κατά του Ισλάμ ήταν ένα επικίνδυνο εγχείρημα για τους μη μουσουλμάνους. Οι κοινωνικοπολιτικές

Arabic language no words to express the ideas, then the medium of communication, and therefore the message itself, is imperfect; if otherwise, the messenger».

²⁵⁸⁸ S. Khalil, «Hal tuqbal shahādat al-Qur'ān 'alā tahrīf l-Injīl wa-l-Tawrāt?», li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl, όπ. παρ., σσ. 502-503.

²⁵⁸⁹ S. Khalil, «Hal tuqbal shahādat al-Qur'ān 'alā tahrīf l-Injīl wa-l-Tawrāt?», li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl, όπ. παρ., σ. 504.

²⁵⁹⁰ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 71.

²⁵⁹¹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁵⁹² I. Καραβιδόπουλος, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, όπ. παρ., σσ. 45-51.

²⁵⁹³ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

συνθήκες στον ισλαμικό κόσμο δεν ήταν πάντοτε κατάλληλες για την άνθηση ενός διαλόγου²⁵⁹⁴, ιδίως όταν επρόκειτο οι χριστιανοί να απαντήσουν στις προκλήσεις των μουσουλμάνων. Αρκεί να αναφερθεί, ότι η συνύπαρξη του Ισλάμ με τις άλλες θρησκευτικές ομάδες, δεν ήταν μια εύκολη υπόθεση εξαιτίας της αποκλειστικότητας και της τελειότητας που αποδίδει το Ισλάμ στον εαυτό του αποκλείοντας συγχρόνως τις άλλες θρησκείες ως προς τη σωτηριολογική τους προοπτική. Το Κοράνιο αναφέρει σαφέστατα, ότι η μόνη θρησκεία που είναι αποδεκτή από τον Θεό είναι το Ισλάμ {Κοράνιο 3:19}.

Επιπλέον κατά το καθεστώς των οπαδών της προστασίας (*al-dhimiun* ή *ahl al-dhimma*), στο οποίο ευρίσκονταν χριστιανοί και ιουδαίοι σε ισλαμικό κράτος, οτιδήποτε ερμηνευόταν ως βλασφημία κατά του Ισλάμ είχε ως συνέπεια την αυστηρή τιμωρία²⁵⁹⁵. Για να γίνει κατανοητό αυτό αξίζει να αναφερθεί ένα παράδειγμα. Ο B. Landron αναφέρεται σε μια συζήτηση μεταξύ του χαλίφη ‘Abd al-Malik και ενός «Νεστοριανού» χριστιανού ηγέτη, του οποίου το όνομα είναι άγνωστο και η οποία συζήτηση έλαβε χώρα κατά τη διάρκεια του 7^{ου} αι. Ο Χαλίφης ζήτησε από τον χριστιανό να του εκφράσει τη γνώμη του, αναφορικά με τη «θρησκεία των Αράβων» το Ισλάμ²⁵⁹⁶. Ο χριστιανός υποστήριξε, ότι το Ισλάμ ήταν θρησκεία που καθιερώθηκε με το σπαθί, χωρίς θεϊκά σημεία ή θαύματα, αντίθετα με τον Χριστιανισμό²⁵⁹⁷. Ακούγοντας αυτό, ο Χαλίφης εξοργίστηκε και διέταξε τους στρατιώτες του να κόψουν τη γλώσσα του χριστιανού ηγέτη²⁵⁹⁸. Ωστόσο, άλλοι παρενέβησαν και ο χριστιανός απελευθερώθηκε με την προϋπόθεση, ότι δε θα εμφανιζόταν ποτέ ξανά ενώπιον του Χαλίφη²⁵⁹⁹.

Γίνεται αντιληπτό, ότι για τον al-Safī, το να ασκήσει άμεση κριτική κατά του Κορανίου και του Ισλάμ, θα ήταν ένα δύσκολο εγχείρημα που

²⁵⁹⁴ A. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of ‘Umar*, όπ. παρ., σ. 12.

²⁵⁹⁵ A. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of ‘Umar*, όπ. παρ.

²⁵⁹⁶ B. Landron, *Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l’islam: Chrétiens et Musulmans en Irak*, Paris: Cariscript, 1994, σ. 28. Βλ. και J. Nasrallah, *Manşūr ibn Sarjūn*, Tarjama Anṭūn Habbī, Bayrūt: Manshūrāt al-Maktaba al-Būlusiyyah, 1991, σ. 75.

²⁵⁹⁷ B. Landron, *Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l’islam: Chrétiens et Musulmans en Irak*, όπ. παρ. Βλ. και J. Nasrallah, *Manşūr ibn Sarjūn*, όπ. παρ.

²⁵⁹⁸ B. Landron, *Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l’islam: Chrétiens et Musulmans en Irak*, όπ. παρ. Βλ. και J. Nasrallah, *Manşūr ibn Sarjūn*, όπ. παρ.

²⁵⁹⁹ B. Landron, *Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l’islam: Chrétiens et Musulmans en Irak*, όπ. παρ. Βλ. και J. Nasrallah, *Manşūr ibn Sarjūn*, όπ. παρ.

πιθανόν να οδηγούσε σε κίνδυνο την ίδια του τη ζωή.

iv) Οι ειδικότερες απαντήσεις στον al-Ja'farī

Εκτός από τα παραπάνω επιχειρήματα ο al-Ṣafī δίδει και κάποιες ειδικότερες απαντήσεις στην κριτική του al-Ja'farī. Στο επιχειρήματά του, ότι το Ευαγγέλιο των χριστιανών δεν είναι το ένα και μοναδικό, αυθεντικό και θεόπνευστο Ευαγγέλιο του Ιησού, αλλά ότι είναι τέσσερα διαφορετικά, τα οποία συμπεριέλαβαν οι χριστιανοί στη γραμματεία τους και τα οποία προφανώς αλλοίωσαν²⁶⁰⁰, ο Κόπτης Θεολόγος επιχειρεί να το αναιρέσει διατυπώνοντας παρόμοια επιχειρήματα υπό μορφή ερωτημάτων. Συγκεκριμένα θέτει τα ακόλουθα ερωτήματα: Εάν όντως άλλαξαν και αλλοίωσαν οι χριστιανοί το Ευαγγέλιο, όπως ισχυρίζονται οι μουσουλμάνοι και εν προκειμένω ο al-Ja'farī, ποια είναι εκείνα τα σημεία, τα οποία οι χριστιανοί άλλαξαν και ποια είναι αυτά που δεν άλλαξαν, αφού όλα (εννοεί και τα τέσσερα Ευαγγέλια) αποτελούν ένα πράγμα και έχουν κοινό νόημα και κοινό πνεύμα²⁶⁰¹;

Ο Κόπτης Θεολόγος θεωρεί, ότι το ένα Ευαγγέλιο, για το οποίο κάνει λόγο ο al-Ja'farī, δε σώζεται και επιπλέον δεν υπάρχει καμία απόδειξη για την αλλοίωση, για την οποία κάνει λόγο ο μουσουλμάνος λόγιος, αφού οι χριστιανοί δε διαθέτουν το ένα και μοναδικό «γνήσιο» Ευαγγέλιο, στο οποίο αναφέρεται²⁶⁰². Ο ισχυρισμός αυτός του Κόπτη Θεολόγου αποτελεί στην ουσία αναπαραγωγή, ενός επιχειρήματος του Πατριάρχη Τιμόθεου στον διάλογο με τον Χαλίφη al-Mahdī, ο οποίος έλαβε χώρα γύρω στα 782. Ο Τιμόθεος θέτει το ακόλουθο ερώτημα: Εάν υπάρχει ένα τέτοιο βιβλίο, αξίζει να τεθεί ως βάση, προκειμένου να γίνει γνωστό από αυτό τα σημεία εκείνα, τα οποία είναι αλλοιωμένα και όσα παραμένουν ανόθευτα²⁶⁰³. Μάλιστα ερωτά τους μουσουλμάνους: Εφόσον δεν υπάρχει το «γνήσιο» Ευαγγέλιο, τότε πως γνωρίζουν, ότι αυτό που διαθέτουν οι

²⁶⁰⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 25 και σσ. 141-142. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 70.

²⁶⁰¹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶⁰² Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 71.

²⁶⁰³ Συγκεκριμένα σημειώνει ο Νεστοριανός Πατριάρχης στον μουσουλμάνο συνομιλητή του: «If there is such a book let it be placed in the middle in order that we may learn from it which is the corrupted Gospel and hold to that which is not corrupted. If there is no such Gospel, how do you know that the Gospel of which we make use is corrupted?». Βλ. A. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity*, όπ. παρ., σ. 35.

χριστιανοί, είναι αλλοιωμένο;²⁶⁰⁴

Ως προς το επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι τα Ευαγγέλια των χριστιανών συντάχθηκαν καθένα απ' αυτά σε διαφορετικό έθνος και τόπο, έχοντας διαφορετικό ύφος γραφίδας το ένα από το άλλο²⁶⁰⁵, ο al-Ṣafī επισημαίνει, ότι η παραπάνω αναφορά του μουσουλμάνου λογίου αποδεικνύει την αυθεντικότητα των Ευαγγελίων και συνεπώς τη μη αλλοίωσή τους, αφού η κοινή αλήθεια του Ευαγγελίου διατυπώνεται από διαφορετικούς συγγραφείς, σε διαφορετικό έθνος και τόπο²⁶⁰⁶. Πρόκειται δηλ. για μια ισχυρή κοινή μαρτυρία του Ευαγγελίου από διαφορετικούς συντάκτες, οι οποίοι ευρίσκονταν σε διαφορετικό τόπο, ο εκάστοτε μέσα από τη δική του οπτική. Ως προς το επιχείρημά του, ότι το γεγονός, ότι δύο από τους τέσσερις ευαγγελιστές δεν ανήκουν στον κύκλο των δώδεκα μαθητών του Χριστού και συνεπώς δεν είναι αξιόπιστοι²⁶⁰⁷, ο Κόπτης Θεολόγος απαντά, ότι και οι τέσσερις ευαγγελιστές μαρτυρούν για την ίδια κοινή αλήθεια σχετικά με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, ο οποίος είναι Θεός και άνθρωπος, δηλ. Θεάνθρωπος²⁶⁰⁸. Επομένως το γεγονός, ότι δύο εκ των ευαγγελιστών δεν ανήκουν στο στενό κύκλο του Χριστού, δεν αποτελεί για τον al-Ṣafī επιχείρημα, ότι δεν είναι αξιόπιστοι και θεόπνευστοι συγγραφείς, αφού και οι τέσσερις ευαγγελιστές έχουν ένα σκοπό και μία αποστολή, να προβάλλουν στα Ευαγγέλιά τους το αληθινό πρόσωπο του Ιησού Χριστού.

Στο επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι ο ευαγγελιστής Λουκάς αναφέρει στον πρόλογο του Ευαγγελίου του, ότι δε γνώρισε ούτε υπηρέτησε ούτε άκουσε τον Χριστό και ότι συνέλεξε πληροφορίες από άλλους²⁶⁰⁹, ο al-Ṣafī διορθώνει τον μουσουλμάνο λόγιο και επισημαίνει, ότι ο Λουκάς στον πρόλογό του δεν αναφέρει, ότι δε γνώρισε και δεν υπηρέτησε τον Χριστό (τα λόγια αυτά προφανώς αποτελούν προσθήκη του al-Ja'farī), αλλά όντως γνωστοποιεί, ότι έλαβε πληροφορίες από εκείνους που έζησαν με

²⁶⁰⁴ A. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity*, όπ. παρ., σ. 36: «If there is no such Gospel, how do you know that the Gospel of which we make use is corrupted?».

²⁶⁰⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 41. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶⁰⁶ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶⁰⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 141. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masa'il al-musamma Bayan al-wadih al-mashhud min fada'ih al-Nasara wa-l-Yahud*, όπ. παρ., σ. 207. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 73.

²⁶⁰⁸ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶⁰⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 141-142. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

τον Χριστό, πράγμα που καθιστά το Ευαγγέλιό του αξιόπιστο, αφού αντλεί πληροφορίες από αυτούς που είδαν, άκουσαν και γνώρισαν τον ίδιο τον Ιησού Χριστό²⁶¹⁰.

Από τα παραπάνω είναι προφανές, ότι ο al-Safī, προβάλλει ισχυρά επιχειρήματα, προκειμένου να αντικρούσει την κατηγορία των μουσουλμάνων περί αλλοίωσης της Γραφής. Η επιχειρηματολογία του Κόπτη Θεολόγου είναι αρκετά ενδιαφέρουσα και ταυτόχρονα αποτυπώνει μια γενικότερη τάση της αραβικής χριστιανικής απολογητικής υπέρ της γνησιότητας της Βίβλου. Κάνει χρήση όλων των επιχειρημάτων που είχε στη διάθεσή του, εάν αναλογισθεί κανείς, ότι γράφει σε μια εποχή, όπου είχαν αποκρυσταλλωθεί αρκετά επιχειρήματα αραβόφωνων και μη χριστιανών συγγραφέων, όπως αυτά του Πατριάρχη Τιμόθεου²⁶¹¹, του al-Kindī²⁶¹², του Abū Rā'īṭah²⁶¹³, του 'Ammār al-Baṣrī²⁶¹⁴, του Ιωάννη του Καντακουζηνού και του Μανουήλ Β' Παλαιολόγου απέναντι στο Ισλάμ²⁶¹⁵.

2. Οι αντιφάσεις στην Αγία Γραφή

Ένα από τα ζητήματα που αποτελούσαν αντικείμενο θεολογικής αντιπαράθεσης ανάμεσα στους χριστιανούς και τους μουσουλμάνους, το οποίο συνδεόταν και με το θέμα της αξιοπιστίας της Βίβλου ήσαν οι αντιφάσεις και οι διαφορές που παρατηρούνται στα βιβλία της Αγίας Γραφής, ειδικότερα στα τέσσερα Ευαγγέλια²⁶¹⁶. Στο πλαίσιο αυτό κινήθηκε

²⁶¹⁰ Al-Safī, *Nahj al-sabil fi takhrij muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶¹¹ Βλ. A. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity*, όπ. παρ., σ. 35.

²⁶¹² Βλ. Al-Kindī, *Risālat 'abd Allāh ibn Ismā'il al-Hāshimī ilā 'abd al-Masīh ibn Ishāq al-Kindī Yad 'ūhu bi-hā ilā al-Islām, wa-Risālat 'abd al-Masīh ilā al-Hāshimī Yaruddu bi-hā 'alayhi wa-Yad 'ūhu ilā al-Nasrāniyyah*, όπ. παρ.

²⁶¹³ Για τη σχετική επιχειρηματολογία του εν λόγω συγγραφέα, βλ. S. Keating, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: the Christian Apologies of abū Rā'īṭah*, όπ. παρ., σ. 342, 55.

²⁶¹⁴ Βλ. M. Hayek, *'Ammār al-Baṣrī: Apologie et Controverses*, όπ. παρ., σσ. 41-46.

²⁶¹⁵ Για τη χρήση αυτών των επιχειρημάτων από τους εν λόγω συγγραφείς, βλ. M. Swanson, «Apology or its Evasion? Some Ninth-Century Arabic Christian Texts on Discerning the True Religion», στο: *Currents in Theology and Mission* 37, (October 2010), σσ. 389-399.

²⁶¹⁶ Ο al-Tarjumān υποστηρίζει για παράδειγμα, ότι οι ευαγγελιστές διαφοροποιήθηκαν μεταξύ τους ως προς τα γεγονότα που περιγράφουν και τούτο για τον εν λόγω μουσουλμάνο λόγιο, αποτελεί απόδειξη της μη αξιοπιστίας των ευαγγελικών κειμένων. Επίσης ο ίδιος υπογραμμίζει, ότι σε αντίθεση με τα Ευαγγέλια, τα οποία παρουσιάζουν διαφοροποιήσεις και αντιφάσεις, στο δε Κοράνιο από την άλλη, δε συναντάται κάτι ανάλογο, παραπέμποντας στο ακόλουθο κορανικό χωρίο «Μήπως δε σκέπτονται το Κοράνιο (με προσοχή;) Κι αν ήταν από κάποιον άλλο, εκτός από τον Allāh θα έβρισκαν

η πολεμική των μουσουλμάνων λογίων al-Ṭabarī και al-Ja'farī και η απάντηση που δίνει ο Κόπτης Θεολόγος al-Ṣafī.

2.1. Η ισλαμική κριτική

ι) Η κριτική του al-Ṭabarī

Ο al-Ṭabarī, όπως ήδη ελέχθη, κατηγορούσε τους χριστιανούς για παραχάραξη της Βίβλου. Στην προσπάθειά του αυτή να αποδείξει, ότι η Βίβλος των χριστιανών είναι αλλοιωμένη, έσπευσε να εντοπίσει τα σημεία εκείνα, στα οποία κατά τη δική του άποψη η χριστιανική Γραφή παρουσιάζει διαφορές και αντιφάσεις. Το βασικό επιχείρημα του al-Ṭabarī για τις αντιφάσεις της Αγίας Γραφής και ειδικότερα τις διαφορές μεταξύ των Ευαγγελίων είναι, ότι υπάρχουν χωρία, τα οποία δεν παραθέτουν όλοι οι ευαγγελιστές²⁶¹⁷. Αυτό που κατά κύριο λόγο όμως, αποτελεί απόδειξη, ότι η Γραφή είναι αντιφατική, είναι, ότι δεν υπάρχει απόλυτη ομοφωνία μεταξύ των ευαγγελιστών στα γεγονότα που περιγράφουν, αφού, στον κάθε ευαγγελιστή συναντώνται χωρία, τα οποία δε συναντώνται στους άλλους²⁶¹⁸. Στο πλαίσιο αυτό δίνει και έναν ορισμό σχετικά με την έννοια της αντίφασης (*tanaquḍ*). Για τον al-Ṭabarī, για να είναι αντιφατικό ένα βιβλίο, πρέπει να αναιρεί το ίδιο το περιεχόμενό του, δηλ. να αναφέρεται σε γεγονότα, τα οποία σε άλλο σημείο του βιβλίου να μη γίνονται αποδεκτά²⁶¹⁹. Ο al-Ṭabarī θεωρεί αντιφατική τη Γραφή, διότι, ενώ σε κάποια σημεία της αναφέρεται στη θεότητα του Χριστού, σε άλλα σημεία γίνεται αναφορά στην ανθρώπινη φύση του, με αποτέλεσμα, κατά

βέβαια σ' αυτό, πολλές διαφορές» {Κοράνιο 4:82}. Βλ. Al-Tarjumān, *Tuhfat al-adīb fi l-radd 'alā ahl al-ṣalīb*, όπ. παρ., σ.204.

²⁶¹⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 112. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 167: «...John mentions miracles that the others from the three evangelists do not mention, and also reports what the Baptist said differently from what Matthew and Luke report about it, while Mark reports nothing about it at all. Thus, each one says isolated things, and has possibly been mistaken in it or not been right about it».

²⁶¹⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁶¹⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 83. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 117: «...because the meaning of contradiction is that one part of something written or spoken disagrees with another part and denies it, and that its beginning tells something contrary to its end. For every written or spoken thing that denies itself, there is no need for the one who denies it to refer to anything beside it».

τον ισχυρισμό του, να αναιρείται η πρώτη αναφορά²⁶²⁰. Ο μουσουλμάνος λόγιος θεωρεί αντιφατική τη Γραφή, επειδή αναφέρεται στον Χριστό άλλοτε με ανθρώπινα χαρακτηριστικά του και άλλοτε με θεία.

Μια ακόμη κριτική του al-Ṭabarī για την αντίφαση των Ευαγγελίων αφορά στην ημέρα της ανάστασης του Χριστού²⁶²¹. Ισχυρίζεται, ότι, ενώ ο Ματθαίος αναφέρει, ότι ο Χριστός αναστήθηκε το βράδυ του Σαββάτου («Ὁψὲ δὲ σαββάτων») (Ματθ. 28, 1), οι άλλοι τρεις ευαγγελιστές (Μάρκος, Λουκάς, Ιωάννης) αναφέρουν στα Ευαγγέλιά τους, ότι αναστήθηκε την Κυριακή το πρωί (Μάρκ. 16, 1-13 – Λουκ. 24, 1-12 – Ιωάν. 20, 1-10)²⁶²². Επομένως, για τον al-Ṭabarī, η σύγχυση αυτή που αφορά στην ημέρα της ανάστασης του Χριστού αποτελεί μια αντίφαση που δεν επιτρέπεται σε θεόπνευστα κείμενα, όπως τα τέσσερα Ευαγγέλια.

Θεωρεί ανακριβή τη ρήση του Χριστού, όπως την παραθέτουν τα Ευαγγέλια, ότι ο Χριστός θα παραμείνει νεκρός επί τρεις ημέρες (Ματθ. 12, 40· 16, 13-20)²⁶²³. Ο Χριστός στην πραγματικότητα δεν παρέμεινε νεκρός επί τρεις ημέρες, όπως γράφεται στις ευαγγελικές περικοπές. Πρόκειται για ανακριβεία ή για ψεύδος των Ευαγγελίων.

Ο al-Ṭabarī εντοπίζει και μια άλλη, κατ' αυτόν, αντίφαση της Αγίας Γραφής ισχυριζόμενος, ότι οι ευαγγελιστές Ματθαίος και Λουκάς αντιφάσκουν κατά την περιγραφή της σταύρωσης του Χριστού και ειδικότερα κατά την αναφορά τους στους δύο ληστές που σταυρώθηκαν εκατέρωθεν του Χριστού. Υποστηρίζει, ότι ενώ από τη μία πλευρά ο Ματθαίος (Ματθ. 27,38-44) αναφέρει, ότι και οι δύο ληστές βλασφημούσαν τον Χριστό κατά τη σταύρωσή τους, από την άλλη ο ευαγγελιστής Λουκάς αναφέρει στο Ευαγγέλιό του, ότι ο ένας εκ των δύο ληστών επιτίμησε τον άλλο ληστή, επειδή βλασφημούσε τον Χριστό (Λουκ. 23, 39-43)²⁶²⁴. Ο al-Ṭabarī θεωρεί, ότι οι δύο εν λόγω ευαγγελιστές ευρίσκονται σε αντίφαση

²⁶²⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 48-64. Ο ίδιος θεωρεί, ότι ακόμη και το Σύμβολο της Πίστεως των χριστιανών αντιφάσκει με τη Βίβλο, παραθέτοντας σχετικά παραδείγματα. Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 81-97.

²⁶²¹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā 'ih fī Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ., σ. 114.

²⁶²² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā 'ih fī Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 167: «Matthew says that Christ rose from among the dead on the evening of the Saturday, which is in the morning of Sunday, while his colleagues say he rose on the Sunday. This is wrong and at variance...».

²⁶²³ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā 'ih fī Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «Christ did not rise on earth for three days, as he said...».

²⁶²⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā 'ih fī Jawāb al-Naṣā 'ih*, όπ. παρ., σσ. 115-116. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ., σ. 169: «Matthew reports that the two thieves mocked Christ, while Luke reports that one of them rebuked the other».

κατά την αναφορά τους στο συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός. Επισημαίνει, επίσης, ότι ο ευαγγελιστής Μάρκος δεν αναφέρει τίποτε σχετικό επί του θέματος, κάτι που το θεωρεί παράλειψη του εν λόγω ευαγγελιστή²⁶²⁵.

Εντοπίζει διαφορά και στις μεταφράσεις των βιβλίων της Αγίας Γραφής. Απ' αυτές καταγράφει μόνο μία, η οποία διασώζεται στο απαντητικό έργο του al-Safī. Θεωρεί, ότι στην Αγία Γραφή και ειδικότερα στο βιβλίο των Ψαλμών παρουσιάζονται μεταφραστικές διαφορές. Ενώ στο εβραϊκό πρωτότυπο του 81^{ου} Ψαλμού αναφέρεται: «Ὁ Θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν» (Ψαλμ. 81, 1), ο al-Ṭabarī ισχυρίζεται, ότι στη συριακή μετάφραση του εν λόγω ψαλμικού στίχου υπάρχει αντίστοιχα η φράση: «Ὁ Θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ ἀγγέλων»²⁶²⁶. Αντί της λέξης «θεῶν» υπάρχει στη συριακή μετάφραση η λέξη «ἀγγέλων», κάτι που κατά τον al-Ṭabarī οδηγεί στο συμπέρασμα, ότι γενικότερα υπάρχουν μεταφραστικές διαφορές και αντιφάσεις στη Βίβλο.

ii) Η κριτική του al-Ja'farī

Ανάλογη κριτική επί του θέματος ασκεί επίσης και ο al-Ja'farī. Στα τρία πολεμικά του έργα αφιερώνει μία ολόκληρη ενότητα για το θέμα των αντιφάσεων και των διαφορών που υπάρχουν στα βιβλία της Αγίας Γραφής προβάλλοντας ταυτόχρονα τη δική του άποψη, ότι η Γραφή είναι αλλοιωμένη²⁶²⁷. Στο κλασικό του έργο, *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο*, παρουσιάζει πενήντα τρία σημεία της Βίβλου - εκ των οποίων πολλά αποτελούν επαναλήψεις, ενώ ορισμένα δε σχετίζονται με το θέμα των αντιφάσεων της. Αρκετά εξ αυτών αποτελούν αντιφάσεις, ψεύδη, ηθική διαφθορά, αντιθέσεις, είναι μοναδικά μαρτυρούμενα μόνο σε έναν ευαγγελιστή. Στο άλλο πολεμικό του έργο *Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων* παρουσιάζει δέκα πέντε σημεία, στα οποία παρομοίως

²⁶²⁵ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 116. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «...Mark says nothing...».

²⁶²⁶ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 117. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, όπ. παρ.: «Among the contradictions is that the Hebrew Psalm says: 'God rose up in the gathering of the gods', and in the Syriac: 'gathering of the angels'».

²⁶²⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Taṭawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 141-170. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 207-235.

συναντώνται διαφορές, ψεύδη, αντιθέσεις της Βίβλου κ.λπ.²⁶²⁸. Στο ευσύνοπτο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* εκθέτει δώδεκα περιπτώσεις αντίφασης²⁶²⁹.

Πρέπει να αναφερθεί, ότι για τον al-Ja'farī σχετικά με τις αντιφάσεις της Αγίας Γραφής, ισχύει ό,τι και για τον αρχαιότερό του al-Ṭabarī. Το βασικό του δηλ. επιχείρημα είναι, ότι στην Αγία Γραφή υπάρχουν αντιφάσεις, ψεύδη και όλα εκείνα που αναφέρθηκαν παραπάνω, διότι σ' αυτήν υπάρχουν αφηγήσεις, τις οποίες παραθέτουν κάποιοι ευαγγελιστές και όχι και οι τέσσερις.

Αναφερόμενος στα σημεία εκείνα, τα οποία είναι αντιφατικά στη Βίβλο, ο al-Ja'farī παραθέτει ποικίλα χωρία. Μια πρώτη αντίφαση που παρατηρεί ο μουσουλμάνος λόγιος έχει να κάνει με το γενεαλογικό δέντρο που παρουσιάζουν οι ευαγγελιστές Λουκάς και Ματθαίος. Ενώ ο Ματθαίος παρουσιάζει σαράντα δύο ονόματα (Ματθ. 1, 1-17), από την άλλη ο Λουκάς παρουσιάζει πενήντα τέσσερα ονόματα (Λουκ. 3, 23-38), καταλήγοντας στο συμπέρασμα, ότι η παραπάνω αντίφαση αποτελεί αισχρό ψεύδος²⁶³⁰. Εκτός από τη διαφορά αυτή, οι δύο ευαγγελιστές διαφοροποιούνται και στα ονόματα του γενεαλογικού αυτού δέντρου²⁶³¹. Θα υποστηρίξει περαιτέρω, ότι ο ένας εκ των δύο ευαγγελιστών, εν προκειμένω ο Λουκάς δεν υπήρξε μαθητής του Χριστού, όπως ο Ματθαίος²⁶³².

Μια ακόμη αντίφαση που παρατηρεί ο μουσουλμάνος λόγιος αφορά και πάλι το γενεαλογικό δέντρο του Χριστού. Ισχυρίζεται, ότι ενώ ο Ματθαίος θεωρεί πατέρα του Ιωσήφ του μνήστορος τον Ιακώβ («Ματθάν

²⁶²⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Πρέπει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī στο πολεμικό του έργο *Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων*, εκτός από τους πέντε όρους που παραθέτει παραπάνω στο κλασικό του έργο («Διαπόμπευση...»), στο εν λόγω προσθέτει δύο ακόμη όρους: παράλειψη και διαφορά. Βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 229-235.

²⁶²⁹ Ανάλογη επιχειρηματολογία με αυτή του al-Ja'farī παρουσιάζει και ο al-Jāhiz, ο οποίος υποστηρίζει, ότι το ιερό βιβλίο των χριστιανών, δηλ. τα Ευαγγέλια περιέχουν αντιφάσεις, ψεύδη κ.ο.κ., βλ. Al-Jāhiz, *Al-Mukhtār fī l-radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 26.

²⁶³⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 142. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 209-212.

²⁶³¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 210.

²⁶³² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰακώβ, Ἰακώβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός» Ματθ. 1, 15-16) ο Λουκάς διαφωνεῖ με τον Ματθαῖο, αφού υποστηρίζει, ὅτι ... («Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος, ὧν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ, τοῦ Ἠλί, τοῦ Ματθάν» Λουκ. 3, 23-24)²⁶³³.

Ο al-Ja'farī διαβλέπει και αλλού αντιφάσεις. Υποστηρίζει, ὅτι ενώ ο αρχάγγελος Γαβριήλ ανέφερε στη μητέρα του Χριστοῦ, τη Μαρίαμ «...ἰδὸν συλλήψη ἐν γαστρὶ καὶ τέξη υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν [...] καὶ δώσει αὐτῷ Κύριος ὁ Θεὸς τὸν θρόνον Δαυῖδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας...» (Λουκ. 1, 30-33), ο ευαγγελιστὴς Ἰωάννης, καθὼς και οἱ ἄλλοι ευαγγελιστές, διαψεύδουν τα λεγόμενα του, αφού ο Χριστὸς δε βασίλευσε στους ἰουδαίους, οὔτε ἐκάθησε στον θρόνο του Δαυῖδ, ἀντιθέτως, σκοτώθηκε και σταυρώθηκε (Ἰωάν. 19, 1-30· Ματθ. 27, 11-56)²⁶³⁴.

Ο μουσουλμάνος λόγιος θα υποστηρίξει, ὅτι υπάρχουν αρκετές ρήσεις του Χριστοῦ μέσα στα Ευαγγέλια, οἱ οποίες εἶναι ἀντιφατικές. Ἐνῶ ο ἴδιος ο Χριστὸς ἀναφέρει: «ἀλλὰ νῦν ὁ ἔχων βαλλάντιον ἀράτω, ὁμοίως καὶ πήραν, καὶ ὁ μὴ ἔχων πωλήσει τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγοράσει μάχαιραν» (Λουκ. 22, 36), σε ἄλλο σημεῖο ἀντικρούει τα παραπάνω λόγια λέγοντας χαρακτηριστικά: «...ὅστις σε ραπίσει ἐπὶ τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην» (Ματθ. 5, 39)²⁶³⁵. Σε ἄλλο σημεῖο ο ἴδιος ο Χριστὸς κατὰ τη διάρκεια της σύλληψης του, εἶπε στον Πέτρο, ο οποίος πήρε το μαχαίρι και ἐπιτέθηκε στον δούλο του ἀρχιερέα «ἀπόστρεψόν σου τὴν μάχαιραν εἰς τὸν τόπον αὐτῆς» (Ματθ. 26, 51-52)²⁶³⁶. Ο al-Ja'farī θέλει να υπογραμμίσει, ὅτι, ἐνῶ ο Χριστὸς προτρέπει τον κόσμο να ἀγοράσει μαχαίρια και προτρέπει σε πράξεις βίας, σε ἄλλες ἀναφορές στο Ευαγγέλιο ἀποτρέπει τη βία.

Μια ἀκόμη ἀντίφαση που παρατηρεῖ ο al-Ja'farī προέρχεται ἀπὸ το Ευαγγέλιο του Λουκά. Παραθέτει την ἀκόλουθη ἀναφορά, «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι. καὶ

²⁶³³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 146.

²⁶³⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 142-143. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al- 'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min fadā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 207-209. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 80.

²⁶³⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 166. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al- 'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min fadā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 218-219. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 86.

²⁶³⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafā al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al- 'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min fadā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην» (Λουκ. 9, 56)²⁶³⁷. Επισημαίνει, ότι το Ευαγγέλιο του Ματθαίου ανακρίει τα προηγούμενα με τους εξής λόγους: «Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην, ἀλλὰ μάχαιραν» (Ματθ. 10, 34)²⁶³⁸. Αρνεύεται να δεχθεί, ότι μια τέτοια αντίφαση διατυπώθηκε από τους μαθητές του Χριστού, από τους ευαγγελιστές²⁶³⁹. Στο άλλο δε ἔργο του, Αντιρρητικός λόγος κατὰ χριστιανῶν, σημειώνει, ότι κάτι τέτοιο σε καμία περίπτωση δεν ειπώθηκε από τον Χριστό²⁶⁴⁰.

Μια σχετική αντίφαση για τον μουσουλμάνο λόγιο αποτελεί το γεγονός, ότι, ενώ ο Χριστός εἶπε στους μαθητές, ότι θα βασιλέψουν στο Ἰσραήλ («ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντες μοι, ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθίσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ» Ματθ. 19, 28), στο ἴδιο Ευαγγέλιο ἔρχεται σε αντίφαση με αυτό, αφού ο Ἰούδας ο Ἰσκαριώτης τον πρόδωσε, προκειμένου να τον παραδώσει σε θάνατο («Τότε πορευθεὶς εἰς τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης, πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς εἶπε· τί θέλετέ μοι δοῦναι, καὶ ἐγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια. καὶ ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτόν παραδῶ» Ματθ. 26, 14-16)²⁶⁴¹.

Ο al-Ja'farī παραθέτει και άλλες σχετικές αντιφάσεις. Ενώ ο Χριστός εἶχε αναφέρει στο Ευαγγέλιο του Ἰωάννη, «ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει...» (Ἰωαν. 14, 12), στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου αναφέρεται, ότι οι μαθητές του Χριστού δεν κατάφεραν να θεραπεύσουν το δαιμονισμένο παιδί (Ματθ. 17, 14-21)²⁶⁴². Για τον al-Ja'farī, εἴν πράγματι, ὅπως εἶπε ο Χριστός, ὅσοι πιστεύουν σε εκείνον, μπορούν να κάνουν μεγαλύτερα θαύματα από τον ἴδιο, τότε και οι μαθητές του, οι οποίοι πίστευαν σ' αὐτόν, θα μπορούσαν να εἶχαν θεραπεύσει το δαιμονισμένο παιδί που

²⁶³⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 147. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 228-229. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 82.

²⁶³⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 229. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

²⁶³⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.

²⁶⁴⁰ Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

²⁶⁴¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 151-152.

²⁶⁴² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 152-153.

αναφέρεται στο σχετικό χωρίο²⁶⁴³.

Ενώ ο Χριστός στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου αναφέρει «...μή μεριμνάτε τῆ ψυχῆ ὑμῶν τί φάγητε καὶ τί πίητε [...] οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστι τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;» (Ματθ. 6, 25), ένα άλλο χωρίο του Ευαγγελίου συγκρούεται με αυτό, αφού η Κυριακή προσευχή υπαγορεύει στους πιστούς να παρακαλούν τον Θεό Πατέρα να τους δώσει «τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον» (Ματθ. 6, 11)²⁶⁴⁴. Ο μουσουλμάνος λόγιος προσθέτει μια δική του φράση σ' αυτό το χωρίο: «τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον», τον οποίο χρειαζόμαστε για τροφή²⁶⁴⁵. Έτσι για τον al-Ja'farī, ενώ ο ίδιος ο Χριστός από τη μία προτρέπει τους πιστούς να μη νοιάζονται και να μη μεριμνούν για τα υλικά αγαθά και την τροφή (Ματθ. 6, 25), από την άλλη τους προτρέπει να παρακαλούν τον Θεό να τους παρέχει την απαραίτητη τροφή (Ματθ. 6, 11)²⁶⁴⁶.

Ο al-Ja'farī θεωρεί ακόμη αντιφατικές τις ακόλουθες δηλώσεις του Χριστού στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη: Ενώ ο Χριστός λέγει «ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν» (Ιωαν. 10, 30), λίγο παρακάτω στο ίδιο Ευαγγέλιο αναφέρει: «ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν» (Ιωαν. 20, 17)²⁶⁴⁷.

Αντιφάσεις παρατηρεῖ στα Ευαγγέλια και σχετικά με το πρόσωπο του Χριστού. Ενώ δηλ. ο ίδιος ο Χριστός δήλωσε, ότι «ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός» (Ιωαν. 10, 14), ο Ιωάννης ο βαπτιστής τον αποκαλεί «ἶδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ» (Ιωαν. 1, 29)²⁶⁴⁸.

Ο al-Ja'farī παρατηρεῖ αντίφαση στα Ευαγγέλια γενικότερα γύρω από τις προσωπικότητες της Βίβλου. Παρατηρεῖ αντίφαση σε ὅ,τι αφορά τη στάση του Ιωάννη του βαπτιστή σχετικά με τον Χριστό μέσα στα Ευαγγέλια. Υποστηρίζει, ότι ενώ στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη αναφέρει ο ίδιος ο βαπτιστής για τον Χριστό, «ἶδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου» (Ιωαν. 1, 29), τον οποίο αναγνωρίζει ως Μεσσία, στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου αναφέρεται, ότι ο Ιωάννης ο βαπτιστής, όταν ήταν στη

²⁶⁴³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 153.

²⁶⁴⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍih al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 235.

²⁶⁴⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ.

²⁶⁴⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍih al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.

²⁶⁴⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ.

²⁶⁴⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 158. Αξίζει να αναφερθεί, ὅτι ο al-Ja'farī επεκτείνει το επιχείρημα αυτό, επικρίνοντας, στη συνέχεια, τη θεότητα του Ιησού Χριστού.

φυλακή, έστειλε τους μαθητές του, προκειμένου να ρωτήσουν τον ίδιο τον Χριστό, εάν πράγματι είναι αυτός ο ερχόμενος Μεσσίας, λέγοντας «σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;» (Ματθ. 11, 3)²⁶⁴⁹. Προσθέτει, ότι, εκτός από αυτή τη διαφωνία του Ιωάννη και του Ματθαίου, ο ευαγγελιστής Μάρκος αγνοεί τελείως το γεγονός αυτό, το οποίο δεν το καταγράφει στο Ευαγγέλιο του²⁶⁵⁰.

Ο ευαγγελιστής Ιωάννης παρουσιάζει αντιφατική εικόνα για το πρόσωπο του Ιωάννη του βαπτιστή. Υπογραμμίζει, ότι, ενώ ο ίδιος ευαγγελιστής αναφέρει αρχικά για τον Ιωάννη τον βαπτιστή, «ἀλλὰ τί ἐξήλθετε ἰδεῖν; προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου» (Ματθ. 11, 9), σε άλλο σημείο τον αποκαλεί Προφήτη, λέγοντας «καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον» (Ματθ. 14, 5)²⁶⁵¹.

Υποστηρίζει, ότι και σε άλλα σημεία της Γραφής παρέχεται αντιφατική εικόνα σχετικά με τον Ιωάννη τον βαπτιστή. Ενώ ο ευαγγελιστής Ματθαίος αναφέρει για τον Ιωάννη τον Πρόδρομο, «ἦλθε γὰρ Ἰωάννης μῆτε ἐσθίων μῆτε πίνων» (Ματθ. 11, 18), από την άλλη σε άλλο σημείο αναφέρει τα ακόλουθα για τον ίδιο: «Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχε τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περι τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, ἣ δὲ τροφή αὐτοῦ ἦν ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον» (Ματθ. 3, 4)²⁶⁵².

Ο al-Ja'farī θεωρεί αντιφατική την εικόνα που παρέχει το Ευαγγέλιο του Ματθαίου σχετικά και με το πρόσωπο του αποστόλου Πέτρου. Υπογραμμίζει, ειδικότερα, ότι στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου, ενώ ο Χριστός αποκαλεί αρχικά τον Πέτρο «μακάριο» (Ματθ. 16, 17), στη συνέχεια, λίγους στίχους πιο κάτω, τον αποκαλεί «σατανά», λέγοντας: «ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ» (Ματθ. 16, 23)²⁶⁵³.

Ο μουσουλμάνος λόγιος θεωρεί αντιφατική ακόμη και τη στάση του Πιλάτου απέναντι στον Χριστό. Ενώ ο Πιλάτος στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου φαίνεται να μην επιθυμεί να οδηγήσει στη σταύρωση τον Χριστό, αφού αναφέρεται χαρακτηριστικά «ιδὼν δὲ ὁ Πιλᾶτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας

²⁶⁴⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 145-146. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, ὅπ. παρ., σ. 81.

²⁶⁵⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 146. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, ὅπ. παρ.

²⁶⁵¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 149.

²⁶⁵² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 158. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, ὅπ. παρ., σ. 84.

²⁶⁵³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 149.

ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων· ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε» (Ματθ. 27, 24), το Ευαγγέλιο του Ιωάννη παρουσιάζει τον Πιλάτο πρόθυμο να οδηγήσει τον Χριστό στον σταυρικό θάνατο, λέγοντας: «λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν» (Ιωαν. 18, 31)²⁶⁵⁴.

Ο al-Ja'farī εντοπίζει αντιφάσεις και διαφορές σε γεγονότα που αφορούν τον Χριστό στα Ευαγγέλια. Παρατηρεί διαφορές ανάμεσα στους ευαγγελιστές σχετικά και με τη θριαμβευτική είσοδο του Χριστού στα Ιεροσόλυμα. Ενώ ο Ματθαίος δίνει μια λεπτομερή περιγραφή του γεγονότος στο Ευαγγέλιο του (Ματθ. 21, 1-11), αντίστοιχα ο Μάρκος και ο Λουκάς αναφέρουν λίγες πληροφορίες για το γεγονός αυτό (Μάρκ. 11, 1-11 και Λουκ. 19, 28-40)²⁶⁵⁵. Το ίδιο συμβαίνει και με τον Ιωάννη, ο οποίος και αυτός είναι πιο σύντομος στην περιγραφή του (Ιωαν. 12, 12-19)²⁶⁵⁶.

Αντιφάσεις διαβλέπει ο al-Ja'farī και στη διήγηση της σταυρικής πορείας του Χριστού από τους τέσσερις ευαγγελιστές. Ενώ ο Λουκάς αναφέρει στο Ευαγγέλιο του, ότι στην πορεία του Χριστού προς τον Γολγοθά, τον βοήθησε ο Σίμων ο Κυρηναίος («Καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν, ἐπιλαβόμενοι Σίμωνός τινος Κυρηναίου, ἐρχομένου ἀπ' ἀγροῦ, ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ» Λουκ. 23, 26), ο Ιωάννης αναφέρει, ότι «Παρέλαβον δὲ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἤγαγον· καὶ βαστάζων τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ἐξῆλθεν εἰς τὸν λεγόμενον κρανίου τόπον, ὃς λέγεται ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ» (Ιωαν. 19, 17)²⁶⁵⁷. Ο ευαγγελιστής Μάρκος διαφοροποιείται και αυτός στη σχετική αφήγηση, αναφέροντας τα ακόλουθα για το πρόσωπο του Σίμωνα: «Καὶ ἀγγαρεύουσι παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον, ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ρούφου, ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ» (Μαρκ. 15, 21)²⁶⁵⁸. Ο Ματθαίος περιγράφει το γεγονός, χωρίς να αναφέρει το όνομα του Σίμωνα επισημαίνοντας: «Ἐξερχόμενοι δὲ εὗρον ἄνθρωπον [...] ἠγγάρευσαν ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ» (Ματθ. 27, 32) (sic)²⁶⁵⁹. Καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι και οι τέσσερις ευαγγελιστές αντιφάσκουν μεταξύ τους, ως προς τη συγκεκριμένη αφήγηση, αφού ο καθένας την περιγράφει μια διαφορετική σειρά και διατύπωση.

²⁶⁵⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 161. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ., σ. 85.

²⁶⁵⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 169-170.

²⁶⁵⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶⁵⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 164.

²⁶⁵⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶⁵⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

Ταυτόχρονα οι ευαγγελιστές Ματθαίος και Ιωάννης δεν αναφέρουν καν το όνομα του Σίμωνα του Κυρηναίου.

Ένα ακόμη επιχείρημα του al-Ja'farī είναι ανάλογο με αυτό του al-Ṭabarī και αφορά την αναφορά των ευαγγελικών αφηγήσεων περί των δύο ληστών που σταυρώθηκαν εκατέρωθεν του Χριστού. Σύμφωνα με τον al-Ja'farī, ενώ ο ευαγγελιστής Ματθαίος αναφέρει, ότι και οι δύο ληστές βλασφημούσαν και κακολογούσαν τον Χριστό (Ματθ. 27,38-44), ο Λουκάς, αναφέρει, ότι ένας εκ των δύο ληστών μετανόησε και πίστεψε στον Χριστό, αφού μάλιστα του ζήτησε να τον θυμηθεί, όταν έλθει στη Βασιλεία του (Λουκ. 23, 39-43)²⁶⁶⁰. Επίσης, ο al-Ja'farī προσθέτει και ένα ακόμη επιχείρημα, το οποίο δε το χρησιμοποιεί ο αρχαιότερός του al-Ṭabarī: Για το ίδιο θέμα τηρούν σιγή ο Μάρκος και ο Ιωάννης, αφού οι δύο τελευταίοι ευαγγελιστές δεν αναφέρουν απολύτως τίποτε για το συμβάν αυτό²⁶⁶¹. Επισημαίνεται, ότι εάν ήταν αληθές το συγκεκριμένο περιστατικό, δε θα το είχαν παραλείψει οι άλλοι δύο ευαγγελιστές, Μάρκος και Ιωάννης²⁶⁶².

Ένα άλλο επιχείρημα του αφορά στο γεγονός της αναστάσεως του Χριστού, όπως αυτό αναφέρεται στα Ευαγγέλια του Ματθαίου και του Ιωάννη. Συγκρίνοντας την εξιστόρηση των γεγονότων, όπως αυτά αποδίδονται από τους δύο ευαγγελιστές, επιχειρεί να αποδείξει, ότι οι τελευταίοι διαφωνούν μεταξύ τους σε ορισμένα βασικά σημεία, αφού ο ένας αμφισβητεί τα λεγόμενα του άλλου²⁶⁶³. Ένα πρώτο σημείο διαφωνίας είναι, ότι ενώ ο Ματθαίος διασώζει την πληροφορία, ότι ο άγγελος είναι εκείνος που απέστειλε τη Μαρία τη Μαγδαληνή να αναγγείλει την ανάσταση του Χριστού στους μαθητές του (Ματθ. 28, 1-8), ο Ιωάννης αντιθέτως αναφέρει, ότι αυτός που έστειλε τη Μαρία να κηρύξει την ανάστασή του ήταν ο ίδιος ο Χριστός (Ιωάν. 20, 17-18)²⁶⁶⁴. Ένα δεύτερο σημείο κατά τον μουσουλμάνο λόγιο, στο οποίο παρατηρείται διαφοροποίηση και αντίφαση μεταξύ των ευαγγελιστών, σημείο που αναφέρεται και από τον al-Ṭabarī, είναι ότι ενώ ο Ματθαίος αναφέρει, ότι

²⁶⁶⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 146-147· βλ. και A. Mabruk, *Kitab al- 'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 225-226· βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 81-82.

²⁶⁶¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 147.

²⁶⁶² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶⁶³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 148. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 82-83.

²⁶⁶⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

η ανάσταση έγινε τη νύχτα του Σαββάτου (Ματθ. 28, 1), ο Ιωάννης μαρτυρεί, ότι ο Χριστός αναστήθηκε την Κυριακή («τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων») (Ιωάν. 20, 1)²⁶⁶⁵. Μια τρίτη διαφορά μεταξύ των δύο ευαγγελιστών αφορά στην επίσκεψη της Μαρίας της Μαγδαληνής στο μνήμα του Ιησού. Ενώ ο Ιωάννης αναφέρει, ότι η Μαγδαληνή επισκέφθηκε τον τάφο μόνη της (Ιωάν. 20, 1), ο Ματθαίος αναφέρει, ότι επισκέφθηκε τον τάφο μαζί με μια άλλη γυναίκα (Ματθ. 28, 1)²⁶⁶⁶.

Ένα ακόμη επιχείρημα αφορά το γεγονός της αναλήψεως του Χριστού. Ο al-Ja'farī θεωρεί παράλογο, ότι το γεγονός της αναλήψεως του Χριστού, ένα τόσο σημαντικό και σπουδαίο γεγονός για τη χριστιανική πίστη, δεν αναφέρεται σε δύο ευαγγελιστές, οι οποίοι μάλιστα προέρχονται από τον στενό κύκλο του Χριστού, τον κύκλο των δώδεκα, δεν αναφέρεται από τους Ματθαίο και Ιωάννη, ενώ σώζεται μόνο από τους Λουκά και Μάρκο, οι οποίοι ανήκαν στον ευρύτερο κύκλο των μαθητών του, τον κύκλο των εβδομήκοντα²⁶⁶⁷. Ταυτόχρονα είναι επίσης προβληματικό το γεγονός, ότι, ενώ οι Λουκάς και Μάρκος διασώζουν το γεγονός της αναλήψεως του Χριστού, διαφοροποιούνται στην εξιστόρησή τους ως προς το χρονικό πλαίσιο²⁶⁶⁸. Ενώ ο Μάρκος αναφέρει, ότι ο Χριστός αναλήφθηκε την ίδια μέρα που αναστήθηκε [«Ὁ μὲν οὖν Κύριος μετὰ τὸ λαλήσαι αὐτοῖς ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ» (Μάρκ. 16, 19)]²⁶⁶⁹, ο Λουκάς στις Πράξεις των Αποστόλων, παρέχει την πληροφορία, ότι η ανάληψη του Χριστού έλαβε χώρα σαράντα ημέρες μετά την ανάστασή του («οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν

²⁶⁶⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ.

²⁶⁶⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ενώ ο al-Ja'farī κάνει λόγο για μία ακόμη γυναίκα, η οποία επισκέφθηκε τον τάφο του Χριστού, χωρίς να την κατονομάζει, από την άλλη, ο ευαγγελιστής Ματθαίος αναφέρει το όνομά της («Μαρία»). Συγκεκριμένα, αναφέρει: «ἦλθε Μαρία ἡ Μαγδαληνή καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρήσαι τὸν τάφον» (Ματθ. 28, 1).

²⁶⁶⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 151. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍih al-mashhūd min faḍā'ih al-Naşārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 229-232.

²⁶⁶⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍih al-mashhūd min faḍā'ih al-Naşārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²⁶⁶⁹ Εάν και ο al-Ja'farī υποστηρίζει κάτι τέτοιο, εντούτοις, είναι ενδεικτικό, ότι στο Ευαγγέλιο του Μάρκου δεν παρέχεται σχετική πληροφορία με απόλυτη βεβαιότητα, δηλ. το πότε συμβαίνουν όσα ακολουθούν, αφού αναφέρεται απλώς, ότι μετά την ομιλία του Χριστού, ο ίδιος αναλήφθηκε στους ουρανούς, χωρίς να προσδιορίζεται χρονικά πότε συνέβη αυτό.

ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὄπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ» [Πράξ. 1, 3])²⁶⁷⁰. Τη διαφορὰ αὐτὴ ἀνάμεσα στους δύο παραπάνω εὐαγγελιστὲς σχετικὰ με τον χρόνο ἀνάληψης του Χριστοῦ ὁ al-Ja'farī τη χαρακτηρίζει προκλητικὰ ὡς «ἀπαίσιο ψεῦδος, καθὼς καὶ διαφορὰ ἀσεμνα προκλητικὴ»²⁶⁷¹.

Ὁ al-Ja'farī καταγράφει καὶ ὀρισμένα χωρία, τα ὁποῖα συναντῶνται μόνο σε ἓνα Εὐαγγέλιο καὶ συνεπῶς, κατὰ τον ἴδιο δὲν ὑπάρχει ἀπόλυτη ὁμοφωνία μεταξύ των τεσσάρων εὐαγγελιστῶν. Καταφεύγει στὴν ἀναφορὰ του εὐαγγελιστῆ Λουκά σχετικὰ με τὴν ἐμφάνιση ἐνός ἀγγέλου ἐξ' οὐρανοῦ λίγο πρὶν τὴ σταύρωση του («ἄφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν. καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνία ἐκτενέστερον προσήχετο. ἐγένετο δὲ ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν» Λουκ. 22, 43-44), ἡ ὁποία ἀπουσιάζει ἀπὸ τους ἄλλους τρεῖς εὐαγγελιστὲς²⁶⁷². ΓΙΑ τον μουσουλμάνο λόγιο εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀποσιωποῦν ἓνα τόσο σημαντικὸ γεγονός οἱ ἄλλοι εὐαγγελιστὲς καὶ νὰ σώζεται μόνο στο Εὐαγγέλιο του Λουκά²⁶⁷³.

Μια ἀκόμη σχετικὴ ἀπόπειρα ἀμφισβήτησης ἐκ μέρους του μουσουλμάνου λογίου ἀφορὰ τὸ θαῦμα του Χριστοῦ στον γάμο τῆς Κανά ὅπου μετέτρεψε τὸ νερὸ σε κρασί (Ἰωαν. 2, 1-11)²⁶⁷⁴. ΓΙΑ τον al-Ja'farī τὸ γεγονός, ὅτι τὸ θαῦμα αὐτὸ τὸ διασώζει μόνο ὁ Ἰωάννης, ἀποτελεῖ ἀντίφαση, ἐνῶ μειώνει καὶ ἀκυρῶνει τὸ ἴδιο τὸ γεγονός, ἀφοῦ ταυτόχρονα ἀποσιωπάται ἀπὸ τους ἄλλους τρεῖς εὐαγγελιστὲς²⁶⁷⁵.

Ὡς ἓνα ἀκόμη γεγονός, τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται μεμονωμένα μόνο στο

²⁶⁷⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.

²⁶⁷¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ.:

"وهذا تكاذب فظيع، واختلاف فاحش شنيع"

Τὰ ἴδια ἀναφέρει περὶ τοῦ καὶ στὴν ἐπιτομὴ του, με διαφορετικὴ ὁμῶς διατύπωση, βλ. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 232.

²⁶⁷² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 143. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 222-224.

²⁶⁷³ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 223.

²⁶⁷⁴ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 144. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 219-221.

²⁶⁷⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 221.

Ευαγγέλιο του Ιωάννη και όχι στους άλλους τρεις ευαγγελιστές, είναι η αναφορά, ότι ο Χριστός έπλυνε τα πόδια των μαθητών του (Ιωαν. 13, 1-20)²⁶⁷⁶. Διερωτάται σχετικά: «Πως είναι δυνατό ο Ιωάννης, ο οποίος είναι ο νεώτερος των ευαγγελιστών, να διασώζει την πληροφορία αυτή, ενώ οι άλλοι τρεις, οι οποίοι είναι αρχαιότεροι του, να το αγνοούν²⁶⁷⁷;

Παράλληλα εντοπίζει και άλλα χωρία, τα οποία δε διασώζονται σε άλλα Ευαγγέλια. Ενώ στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη διασώζεται η ακόλουθη φράση του δύσπιστου Θωμά «...ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων, καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων, καὶ βάλω τὴν χεῖρά μου εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω» (Ιωαν. 20, 24-25), οι άλλοι ευαγγελιστές, οι οποίοι είναι και αρχαιότεροι του, δε διασώζουν την παραπάνω μαρτυρία²⁶⁷⁸. Επισημαίνει, ότι δεν μπορεί να επιβεβαιώνεται ένα γεγονός με μία μόνο αναφορά, με ένα μόνο ευαγγελικό χωρίο²⁶⁷⁹. Άλλο χωρίο, το οποίο απουσιάζει από τους άλλους ευαγγελιστές και διασώζεται μόνο στον Λουκά, αποτελεί η μαρτυρία του αγγέλου κατά τη γέννηση του Χριστού «εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην, ἣτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ, ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὃς ἔστι Χριστὸς Κύριος, ἐν πόλει Δαυῖδ» (Λουκ. 2, 10-11)²⁶⁸⁰.

Ο μουσουλμάνος λόγιος καταγράφει και άλλα ευαγγελικά χωρία/αφηγήσεις, τα οποία διασώζονται μόνο από έναν ευαγγελιστή και ταυτόχρονα δεν αναφέρονται από τους άλλους. Παραθέτει το περιστατικό, το οποίο αναφέρει, ότι κατά τη σύλληψη του Χριστού κάποιος από τους μαθητές του έκοψε το αυτί του δούλου του αρχιερέως («καὶ ἐπάταξεν εἰς τις ἐξ αὐτῶν τὸν δούλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ οὖς τὸ δεξιόν» (Λουκ. 22, 50), ενώ ο Ματθαῖος και ο Μάρκος

²⁶⁷⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 222.

²⁶⁷⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²⁶⁷⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 150-151. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παρουσιάζει με συντομία το εν λόγω χωρίο, χωρίς όμως να το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

²⁶⁷⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 151.

²⁶⁸⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 165-166. Αξίζει να αναφερθεί, ότι παρά το γεγονός, ότι το χωρίο αυτό ευρίσκεται στη σχετική ενότητα που αφορά τις αντιφάσεις της Βίβλου, ωστόσο, ο al-Ja'farī το παρουσιάζει σε ένα πλαίσιο κριτικής κατά της χριστιανικής Σωτηριολογίας. Γι' αυτό και η περαιτέρω επιχειρηματολογία του, επικεντρώνεται στο γεγονός της σωτηρίας και όχι στις αντιφάσεις μεταξύ αυτού και των άλλων ευαγγελικών χωρίων.

αποσιωπούν το γεγονός αυτό στα Ευαγγέλια τους²⁶⁸¹. Ο ευαγγελιστής Ιωάννης αναφέρει το όνομα αυτού του μαθητή, ο οποίος ήταν ο Πέτρος (Ιωαν. 18, 10)²⁶⁸².

Άλλη αφήγηση, την οποία εντοπίζει ο al-Ja'farī και αναφέρεται μόνο σε έναν ευαγγελιστή, αφορά τον νέο, ο οποίος ενώ παρευρισκόταν μαζί με τον Χριστό κατά τη σύλληψη του («Καὶ εἷς τις νεανίσκος ἠκολούθησεν αὐτῷ, περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ· καὶ κρατοῦσιν αὐτὸν οἱ νεανίσκοι») (Μαρκ. 14, 51)²⁶⁸³.

Ο al-Ja'farī επισημαίνει ακόμη, ότι το όνομα του Παράκλητου που αναφέρεται στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη, απουσιάζει από τους άλλους τρεις ευαγγελιστές²⁶⁸⁴.

Η μαρτυρία σχετικά με τον Ρωμαίο Εκατόνταρχο, ο οποίος τρύπησε με τη λόγχη τα πλευρά του Χριστού και «ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ» (Ιωαν. 19, 34), δε συναντάται σε κάποιον άλλο ευαγγελιστή και κατά συνέπεια, για τον al-Ja'farī αυτό είναι προβληματικό και δηλώνει, είτε, ότι οι άλλοι ευαγγελιστές δε γνωρίζουν το γεγονός αυτό, είτε, ότι το ίδιο το γεγονός δεν υφίσταται στην πραγματικότητα²⁶⁸⁵.

Ο al-Ja'farī παρατηρεί αντιφάσεις στα Ευαγγέλια, σε σχέση με τα γραφόμενα στην Παλαιά Διαθήκη. Ενώ ο Δαυίδ αποκαλεί τον Χριστό Κύριο του, λέγοντας «Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου» (Ψαλμ. 109, 1), στο Ευαγγέλιο του Λουκά αναφέρονται σχετικά για τον Χριστό τα εξής: «καὶ ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ Κύριος ὁ Θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ» (Λουκ. 1, 31-32)²⁶⁸⁶. Καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι τα χωρία αυτά συγκρούονται μεταξύ τους, πράγμα που σημαίνει, ότι μόνο ένα από τα δύο είναι σωστό²⁶⁸⁷. Ενώ στους Ψαλμούς ο Χριστός αποκαλείται Κύριος του Δαυίδ, στο Ευαγγέλιο του Λουκά αποκαλείται Υιός του Δαυίδ.

Ο μουσουλμάνος λόγιος θα υποστηρίξει, ότι το Ευαγγέλιο περιέχει ψεύδη. Στην εισαγωγή του Ευαγγελίου του ο Ματθαίος αποκαλεί τον

²⁶⁸¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 168.

²⁶⁸² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶⁸³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶⁸⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶⁸⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 162.

²⁶⁸⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 159. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ., σσ. 84-85.

²⁶⁸⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ.

Χριστό «Υιό του Δαυΐδ» (Ματθ. 1, 1)²⁶⁸⁸. Λίγο παρακάτω ο άγγελος Κυρίου που εμφανίσθηκε στο όνειρο του Ιωσήφ του μνήστωρ της Παναγίας, αναφέρει, ότι η γέννηση του Χριστού έγινε «ἐκ Πνεύματός [...] Ἁγίου» (Ματθ. 1, 20)²⁶⁸⁹.

Ο al-Ja'farī παραπέμπει στο ακόλουθο χωρίο του Ευαγγελίου του Ιωάννη: «ἔστι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἓν, οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία» (Ιωαν. 21, 25)²⁶⁹⁰. Υπογραμμίζει, ότι τα παραπάνω λόγια του Ευαγγελίου αποτελούν ψεύδος, διότι ο κόσμος αυτός δεν είναι περιορισμένος, είναι μεγάλος και δύναται να χωρέσει όλα τα βιβλία, τα οποία περιγράφουν τα θαύματα των Προφητών²⁶⁹¹.

Ο μουσουλμάνος λόγιος παρατηρεί και άλλου είδους προβλήματα στη Βίβλο. Υπάρχουν ευαγγελικά χωρία, τα οποία, ενώ αναφέρονται, ότι εκπληρώνουν μια προφητεία της Παλαιάς Διαθήκης, στην πραγματικότητα η προφητεία αυτή δε συναντάται σε κανένα βιβλίο της Παλαιάς Διαθήκης. Παραθέτει το ακόλουθο χωρίο: «καὶ ἐλθὼν κατώκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ, ὅπως πληρωθῆ τὸ ρηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται» (Ματθ. 2, 23)²⁶⁹². Επισημαίνει, ότι οι χριστιανοί θεολόγοι υποστηρίζουν, ότι δεν υφίσταται τέτοια προφητεία στα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης²⁶⁹³.

Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό, ότι και οι δύο μουσουλμάνοι λόγιοι επιχειρούν να εντοπίσουν ορισμένες διαφορές που παρατηρούνται στη Βίβλο και κατά κύριο λόγο στα Ευαγγέλια, ως απόδειξη της μη αξιοπιστίας τους και κατ' επέκταση την αλλοίωση τους. Έχει ενδιαφέρον να διερευνηθεί η απάντηση που δίδει ο al-Şafī. Ο τελευταίος αναιρεί ορισμένα από τα επιχειρήματα των μουσουλμάνων λογίων.

2.2. Η απάντηση του al-Şafī

Ο Κόπτης Θεολόγος απαντά επιλεκτικά στην κριτική και των δύο μουσουλμάνων λογίων σχετικά με τις αντιφάσεις και τις διαφορές των Ευαγγελίων. Ο λόγος που επιλέγει να απαντήσει σε ορισμένα μόνο από

²⁶⁸⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 163

²⁶⁸⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 163-164.

²⁶⁹⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 150.

²⁶⁹¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁶⁹² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 168.

²⁶⁹³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

τα επιχειρήματα των μουσουλμάνων λογίων είναι άγνωστος. Άλλωστε, όπως φάνηκε και στα άλλα σχετικά κεφάλαια, ο Κόπτης θεολόγος σε αρκετά σημεία επιλέγει να απαντά επιλεκτικά. Δυστυχώς δε διατίθονται σχετικές μαρτυρίες ή πληροφορίες, από τις οποίες να διευκρινίζεται για ποίον λόγο, ο al-Ṣafī ακολουθεί αυτή την τακτική. Το πιθανότερο είναι, ότι ενδεχομένως να θεωρεί τα επιχειρήματα αυτά εντελώς αστήρικτά. Γι' αυτό και δεν αναλώνεται στο να δίδει λεπτομερείς απαντήσεις επ' αυτών.

Αναφορικά με τα επιχειρήματα του al-Ṭabaṭī, ο al-Ṣafī επικεντρώνεται αρχικά στον ισχυρισμό του, ότι υπάρχουν χωρία τα οποία δεν τα αναφέρουν οι άλλοι ευαγγελιστές²⁶⁹⁴. Απαντώντας στην κριτική αυτή, ο Κόπτης Θεολόγος υπογραμμίζει, ότι το γεγονός, ότι κάποιος ευαγγελιστής διασώζει ένα χωρίο, το οποίο δε το αναφέρει άλλος ή άλλοι ευαγγελιστές, δε σημαίνει και δεν αποδεικνύει κατ' ανάγκην την αντιφατικότητα των Ευαγγελίων²⁶⁹⁵. Επισημαίνει, ότι αυτά που έγραψαν οι ευαγγελιστές και προφανώς όλοι οι συγγραφείς της Βίβλου είναι θεόπνευστα λόγια²⁶⁹⁶. Άλλωστε ο ίδιος ο Χριστός είχε προαναγγείλει στους μαθητές του, ότι θα τους στείλει το Πνεύμα το Άγιο, το οποίο, «*ὕμᾱς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν*» (Ιωάν. 14, 26)²⁶⁹⁷. Για τον Κόπτη Θεολόγο και οι τέσσερις ευαγγελιστές έγραψαν τα Ευαγγέλια τους, προκειμένου να μαρτυρήσουν για το έργο και το πρόσωπο του Ιησού Χριστού²⁶⁹⁸, επομένως έχουν κοινό σκοπό. Οι ευαγγελιστές, ενώ συμφωνούν ως προς την ουσία του περιεχομένου των Ευαγγελίων τους, η οποία αφορά στη θεία και την ανθρώπινη φύση του Χριστού, καθώς και στο σωτηριολογικό του σχέδιο, διαφοροποιούνται στα επιμέρους²⁶⁹⁹. Οι διαφορές που μπορεί να υπάρχουν μεταξύ των ευαγγελιστών δεν αποτελούν πρόβλημα, αφού όσα αναφέρει κάποιος ευαγγελιστής στο βιβλίο του ως μεμονωμένες αφηγήσεις, οι οποίες δε συναντώνται στα άλλα Ευαγγέλια, ουσιαστικά συμπληρώνουν τα κενά των άλλων²⁷⁰⁰. Κατά συνέπεια, για τον al-Ṣafī, οι διαφορές μεταξύ των ευαγγελιστών δεν υποδηλώνουν αντίφαση, ούτε συνεπάγονται έλλειψη αξιοπιστίας, όπως προσπαθεί να αποδείξει με την επιχειρηματολογία του ο al-Ṭabaṭī. Για τον

²⁶⁹⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 112.

²⁶⁹⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁶⁹⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁶⁹⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁶⁹⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁶⁹⁹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 112-113.

²⁷⁰⁰ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

al-Safī, οι όποιες διαφορές παρατηρούνται, αφορούν στις μαρτυρίες που διασώζει ο κάθε ευαγγελιστής μεμονωμένα. Οι διαφορές αυτές εξηγούνται με το ότι ορισμένοι ευαγγελιστές διασώζουν κάποιες αφηγήσεις αναλυτικά, ολοκληρωμένα, ενώ άλλοι τις παρουσιάζουν στο δικό τους Ευαγγέλιο συνοπτικά, περιληπτικά²⁷⁰¹. Για τον Κόπτη θεολόγο, οι διαφορές μεταξύ των ευαγγελιστών αφορούν στη διατύπωση και όχι στο νόημα και το περιεχόμενο, το οποίο είναι κοινό για όλους τους συγγραφείς²⁷⁰². Εξάλλου, όπως ο ίδιος υπογραμμίζει, ο ευαγγελιστής Ιωάννης επισημαίνει στον επίλογο του Ευαγγελίου του, ότι ο Χριστός έκανε και άλλα πολλά, τα οποία δεν καταγράφηκαν στα Ευαγγέλια «ἔστι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία» (Ιωάν. 21, 25)²⁷⁰³.

Σε ότι αφορά τις διαφορές που παρουσιάζει ο ευαγγελιστής Ιωάννης σχετικά με τους άλλους τρεις ευαγγελιστές, αυτές κατά τον al-Safī οφείλονται στο γεγονός, ότι ο Ιωάννης υπήρξε αυτόπτης και αυτόκοος μάρτυρας γεγονότων της ζωής του Χριστού, αφού ήταν παρών σε πολλά από αυτά²⁷⁰⁴. Επομένως κατέγραψε πολλές λεπτομέρειες, οι οποίες σώζονται στο Ευαγγέλιό του που ενδεχομένως δε γνώριζαν οι άλλοι ευαγγελιστές²⁷⁰⁵. Ανάλογα επιχειρήματα παρουσιάζει ο Κόπτης θεολόγος και στην απάντηση που δίνει στον al-Ja'farī²⁷⁰⁶.

Σχετικά με τα σημεία της Βίβλου που παρουσιάζουν αντιφάσεις σύμφωνα με τους μουσουλμάνους λογίους, ο al-Safī απαντά επιγραμματικά, όπως ελέχθη. Όσον αφορά στο επιχείρημα του al-Ṭabarī, ότι, ενώ ο Ματθαίος αναφέρει, ότι ο Χριστός αναστήθηκε το βράδυ του Σαββάτου, οι άλλοι ευαγγελιστές αναφέρουν, ότι αναστήθηκε την Κυριακή²⁷⁰⁷, ο al-Safī απαντά, ότι δεν υπάρχει αντίφαση μεταξύ της μαρτυρίας του Ματθαίου και εκείνης των άλλων ευαγγελιστών²⁷⁰⁸. Ο Ματθαίος αναφέρει, ότι ο Χριστός αναστήθηκε τη νύχτα του Σαββάτου «τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων» (Ματθ. 28, 1), πράγμα που σημαίνει, ότι ξημέρωνε ήδη Κυριακή²⁷⁰⁹. Για το θέμα αυτό σημειώνει με έμφαση:

²⁷⁰¹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 113.

²⁷⁰² Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁷⁰³ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁷⁰⁴ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁷⁰⁵ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁷⁰⁶ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fi takhjiḥ muharrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 74.

²⁷⁰⁷ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 114.

²⁷⁰⁸ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁷⁰⁹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

«Και το σωστό είναι ότι αναστήθηκε το πρωί της Κυριακής»²⁷¹⁰.

Ανάλογο αντεπιχείρημα προβάλλει και στο αντίστοιχο απαντητικό του έργο προς τον al-Ja'farī τονίζοντας, ότι οι ευαγγελιστές στην ουσία δε διαφωνούν μεταξύ τους ως προς την ημέρα της αναστάσεως του Χριστού²⁷¹¹. Διευκρινίζει, ότι κανένας από τους τέσσερις ευαγγελιστές – εκτός του Μάρκου, ο οποίος κατέγραψε το κήρυγμα του Πέτρου – δεν αναφέρεται στην ημέρα της αναστάσεως του Χριστού²⁷¹². Ο Μάρκος αναφέρει, ότι ο Χριστός αναστήθηκε «πρωῖ πρώτη σαββάτου» (Μάρκ. 16, 9), δηλ. την Κυριακή²⁷¹³. Εκτός από τη μαρτυρία αυτή, την οποία διασώζει στο Ευαγγέλιό του ο Μάρκος, οι άλλοι τρεις ευαγγελιστές απλώς περιγράφουν την επίσκεψη των γυναικών στον κενό τάφο του Χριστού και συνεπώς όχι αυτό καθαυτό το γεγονός της αναστάσεως²⁷¹⁴. Κατά συνέπεια, η διαφοροποίηση ή αντίφαση, όπως θεωρεί ο al-Ṭabarī αλλά και ο al-Ja'farī, την οποία παρουσιάζουν τα Ευαγγέλια στις εν λόγω διηγήσεις ως προς τη χρονική στιγμή που έλαβε χώρα η επίσκεψη των γυναικών, δηλ. τη νύχτα του Σαββάτου ή την Κυριακή, έχει να κάνει μόνο με την επίσκεψη των γυναικών στον τάφο και όχι στο γεγονός της αναστάσεως αυτό καθαυτό, το οποίο διασώζει μόνον ο Μάρκος²⁷¹⁵.

Σε ό,τι αφορά το επιχείρημα του al-Ja'farī σχετικά με το γεγονός της αναστάσεως του Χριστού και ειδικότερα στον ισχυρισμό του, ότι ο Ματθαίος αναφέρει, ότι η Μαρία η Μαγδαληνή επισκέφθηκε τον τάφο του Χριστού μαζί με μια άλλη γυναίκα, ενώ ο Ιωάννης αναφέρει, ότι τον επισκέφτηκε μόνη της²⁷¹⁶, ο al-Ṣafī αναιρεί το επιχείρημα αυτό λέγοντας, ότι ο ευαγγελιστής Ιωάννης δεν αναφέρει στο Ευαγγέλιό του, ότι η Μαρία η Μαγδαληνή επισκέφτηκε τον τάφο του Χριστού μόνη της²⁷¹⁷. Η φράση «μόνη της» αποτελεί προσθήκη του al-Ja'farī²⁷¹⁸. Η επίσκεψη των γυναικών στον τάφο του Χριστού δεν ήταν μόνο μία, αλλά ακολούθησαν

²⁷¹⁰ Al-Ṣafī, *Al-Ṣaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.:

"فصبح أنا قام في صبيحة الأحد"

²⁷¹¹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 80. Βέβαια, το ανάλογο αντεπιχείρημα κατά του al-Ja'farī είναι πιο σύντομο σε σύγκριση με αυτό κατά του al-Ṭabarī.

²⁷¹² Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁷¹³ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁷¹⁴ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁷¹⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁷¹⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 148. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 80.

²⁷¹⁷ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁷¹⁸ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

περισσότερες επισκέψεις, τις οποίες προφανώς περιγράφει ο κάθε ευαγγελιστής διαφορετικά²⁷¹⁹.

Στο επιχείρημα του al-Ṭabarī, ότι ο Χριστός δεν παρέμεινε στον τάφο τρεις ημέρες, όπως υποστηρίζουν οι χριστιανοί²⁷²⁰, ο al-Ṣafī απαντά, ότι στο βιβλικό κείμενο, το οποίο έχει προφανώς υπόψη του ο μουσουλμάνος λόγιος γίνεται σαφής αναφορά από τον Χριστό, ότι θα πεθάνει και θα αναστηθεί την τρίτη ημέρα (Ιωάν. 3, 19)²⁷²¹.

Στο ισχυρισμό του al-Ṭabarī, ότι οι δύο ευαγγελιστές διαφωνούν και αντιφάσκουν μεταξύ τους σε ό,τι αφορά στη διήγηση για τους δύο ληστές, ενώ ο Ματθαίος (Ματθ. 27,38-44) αναφέρει, ότι και οι δύο ληστές βλασφημούσαν τον Χριστό κατά τη σταύρωσή τους, δε ο ευαγγελιστής Λουκάς αναφέρει, ότι ο ένας εκ των δύο μίλησε μετανιωμένος στον Χριστό²⁷²², ο Κόπτης Θεολόγος απαντά με το αντεπιχείρημα, ότι κατ' ουσία οι δύο ευαγγελιστές δεν αντιφάσκουν, ούτε παρουσιάζουν διαφορετικά τις αφηγήσεις²⁷²³. Απλώς ο Λουκάς διασώζει την πληροφορία, ότι ο ένας εκ των δύο ληστών μετανόησε²⁷²⁴. Κατά συνέπεια, για τον al-Ṣafī, ενώ ο ένας ληστής παρέμεινε αμετανόητος και εγκλωβισμένος στην αμαρτία, ο άλλος μετανόησε και πίστεψε στον Χριστό²⁷²⁵.

Ως προς τη διαφορά του γενεαλογικού δένδρου του Χριστού ανάμεσα στους ευαγγελιστές Ματθαίο και Λουκά, την οποία αναγάγει σε σημείο αντίφασης ο al-Ja'farī²⁷²⁶, ο Κόπτης Θεολόγος απαντά πειστικά, με το προσφυνές αντεπιχείρημα, ότι ο μεν Ματθαίος, ο οποίος θεωρεί ως προπάτορα του Χριστού τον Δαυΐδ και τον Αβραάμ (Ματθ. 1,1), αναφέρεται στους πραγματικούς προγόνους και στο αληθινό γενεαλογικό δένδρο του Χριστού, ο οποίος πράγματι προήλθε εκ σπέρματος Δαυΐδ, ενώ ο Λουκάς αναφέρεται στο γενεαλογικό δένδρο, από το οποίο νόμιζε ο κόσμος, ότι προέρχεται ο Χριστός²⁷²⁷. Γι' αυτό εξάλλου και ο ίδιος ευαγγελιστής σημειώνει «ὡς ἐνομιζετο, υἱὸς Ἰωσήφ» (Λουκ. 3, 23)²⁷²⁸. Ο Χριστός δεν ήταν πραγματικός υιός του Ιωσήφ. Επιπλέον ο al-Ṣafī, ως ένα

²⁷¹⁹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁷²⁰ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 114.

²⁷²¹ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 114-115.

²⁷²² Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 115-116.

²⁷²³ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 116.

²⁷²⁴ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁷²⁵ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁷²⁶ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

²⁷²⁷ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 116-117.

²⁷²⁸ Al-Ṣafī, *Al-Ṣahā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 117.

ακόμη αντεπιχείρημα κομίζει το γεγονός, ότι ο ευαγγελιστής Ματθαίος με το γενεαλογικό δένδρο που προβάλλει στο Ευαγγέλιό του ήθελε να αποδείξει στους ιουδαίους, ότι ο Χριστός είναι εκείνος τον οποίο προανήγγειλαν ο προπάτοράς του Αβραάμ και ο Προφήτης Δαυΐδ²⁷²⁹. Ο Ματθαίος καταδεικνύει και πιστοποιεί μέσα από την αναφορά του στην καταγωγή του Ιησού και τη μεσσιανικότητά του.

Ο al-Safī αναφέρει ακόμη τον ισχυρισμό του al-Ṭabarī, ότι στις μεταφράσεις της Βίβλου υπάρχουν διαφορές ως προς τη διατύπωση – αφού, ενώ στο εβραϊκό πρωτότυπο κείμενο του 81^{ου} Ψαλμού αναφέρεται «Ὁ Θεὸς ἔσθη ἐν συναγωγῇ θεῶν», στη συριακή μετάφραση του ίδιου ψαλμικού στίχου γίνεται λόγος για το ότι «Ὁ Θεὸς ἔσθη ἐν συναγωγῇ ἀγγέλων»²⁷³⁰, απαντώντας, ότι η λέξη που χρησιμοποιείται στην εβραϊκή μετάφραση εν προκειμένω είναι *Elohim*, η οποία στην εβραϊκή γλώσσα έχει την έννοια της τιμής και το ιερού²⁷³¹. Έτσι για τους ανθρώπους η θεότητα και οι άγγελοι είναι άξιοι τιμής και φορείς ιερότητας²⁷³². Κατά συνέπεια ο al-Safī δε διαπιστώνει κάποια αντίφαση στις δύο μεταφράσεις.

Είναι προφανές, ότι ο Κόπτης Θεολόγος απαντά επιλεκτικά και κατά συνέπεια, αφήνει αρκετά αναπάντητα επιχειρήματα, κυρίως αυτά του al-Ja'farī. Αυτό έκανε και σε άλλα θεολογικά θέματα. Σε κάθε περίπτωση η όλη επιχειρηματολογία του Κόπτη Θεολόγου δεν παύει να εκφράζει για ακόμη μια φορά την ανάγκη του ίδιου να υπερασπισθεί την αυθεντικότητα των χριστιανικών Γραφών και ακολούθως να αναιρέσει την ισλαμική κατηγορία περί αντιφάσεων στα Ευαγγέλια.

²⁷²⁹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 116.

²⁷³⁰ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σ. 117.

²⁷³¹ Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ., σσ. 117-118.

²⁷³² Al-Safī, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, όπ. παρ.

3. Ο Προφήτης Μωάμεθ στη Βίβλο²⁷³³

Όπως είναι γνωστό, σύμφωνα με το Ισλάμ, ο Μωάμεθ είναι Προφήτης και αγγελιοφόρος του Θεού, ο έσχατος και η κορωνίδα όλων των Προφητών²⁷³⁴ που προηγήθηκαν²⁷³⁵. Υπήρξε ο ιδρυτής του Ισλάμ²⁷³⁶. Οι χριστιανοί όμως δεν τον δέχθηκαν ως Προφήτη ή Απόστολο του Θεού· τουναντίον τον θεώρησαν ψευδοπροφήτη²⁷³⁷, ο οποίος δεν είχε καμία σχέση με το σχέδιο της θείας οικονομίας²⁷³⁸.

²⁷³³ Πρέπει να αναφερθεί, ότι η αντιπαράθεση αυτή δεν κινήθηκε μόνο γύρω από το πρόσωπο του Μωάμεθ, αλλά έλαβε και άλλες διαστάσεις, όπως, για το εάν η Βίβλος προφητεύει τη Μέκκα ως η πόλη του Μωάμεθ, ή εάν αντίστοιχα προφητεύει το γένος των μουσουλμάνων ως οπαδούς του Μωάμεθ. Πάντως, σε κάθε περίπτωση, το επίκεντρο και ο βασικός στόχος των επιχειρημάτων αυτών από την πλευρά των μουσουλμάνων λογίων, ήταν να καταδείξουν, ότι η Βίβλος προαναγγέλλει τον ερχομό του Προφήτη του Ισλάμ.

²⁷³⁴ Για το Ισλάμ, Προφύτες θεωρούνται αρκετές προσωπικότητες της Βίβλου. Έτσι, ο Αδάμ, ο Νώε, ο Αβραάμ, ο Μωυσής και ο Ιησούς θεωρούνται Προφύτες και Απόστολοι του Θεού.

²⁷³⁵ Για το θέμα αυτό, το Κοράνιο αναφέρει: «Ο Μουχάμμεντ [...] είναι Απόστολος του Allāh και η σφραγίδα των Προφητών (ως τελευταίος)» {Κοράνιο 33: 40}.

²⁷³⁶ K. Armstrong, *Islam: A Short History*, Modern Library, New York, 2002, σσ. 3-23.

²⁷³⁷ Είναι χαρακτηριστικό, ότι ήδη από την εμφάνιση του Ισλάμ, οι χριστιανοί συγγραφείς που ενεπλάκησαν στη θεολογική αντιπαράθεση με τη νέα θρησκεία άσκησαν κριτική στην προσωπικότητα του Μωάμεθ, τον οποίο θεώρησαν ψευδοπροφήτη. Επί παραδείγματι, ο Θεόδωρος Αββουκαράς, από τους πρώτους αντιρρητικούς θεολόγους κατά του Ισλάμ, αρνείται την προφητική καταγωγή του Μωάμεθ, τον οποίο μάλιστα θεωρεί δαιμονισμένο. Βλ. Θεόδωρος Αββουκαράς, *Κατὰ αἰρέσεων Ἰουδαίων καὶ Σαρακηνῶν*, PG 97, 1544B-1548A.

²⁷³⁸ Τα κριτήρια με βάση τα οποία απορρίπτουν την αυθεντικότητα της αποστολής του Μωάμεθ οι χριστιανοί και κυρίως οι βυζαντινοί συγγραφείς, είναι τα ακόλουθα: α) Ένας αυθεντικός Προφήτης πρέπει να έχει αξιόπιστους μάρτυρες που να επιβεβαιώνουν έγκυρα, ότι έλαβε πράγματι θεία αποκάλυψη και αποστολή εκ μέρους του Θεού. Συνήθως φέρνουν ως παράδειγμα τον Μωυσή, ο οποίος έλαβε από τον Θεό την κλήση στο προφητικό αξίωμα ενώπιον όλου του λαού. β) Μάρτυρες της προφητικής αποστολής ενός νέου προφήτη μπορεί να είναι άλλοι προφύτες, οι οποίοι προαναγγέλλουν την αποστολή του νέου απεσταλμένου του Θεού. Τέτοια είναι η περίπτωση του Ιησού Χριστού, κατά τους εν λόγω συγγραφείς, του οποίου η έλευση και η παρουσία προαναγγέλλθηκε από τους προφύτες της Παλαιάς Διαθήκης. Η προφητική αυτή μαρτυρία έχει κύρος, το οποίο εγγυάται η θεοπνευστία που διέθεταν τα πρόσωπα αυτά. γ) Ένας γνήσιος Προφήτης οφείλει να δίνει σημάδια που θα επιβεβαιώνουν τη θεϊκή προέλευση της αποστολής του. Τα σημάδια αυτά είναι υπερφυσικά και είναι δύο ειδών: η πρόρρηση του μέλλοντος και τα ποικίλα θαύματα. δ) Τέλος, πέραν των παραπάνω εξωτερικών κριτηρίων, οι βυζαντινοί συγγραφείς και κατά συνέπεια οι χριστιανοί εν γένει, προσθέτουν και άλλα, τα οποία σχετίζονται με την ηθική αξία και την αγιότητα του Προφήτη. Μπροστά στο ηθικό μεγαλείο του Ιησού Χριστού, ιδρυτή της χριστιανικής πίστεως, ο Μωάμεθ θεωρείται από τους βυζαντινούς, αλλά και από τους χριστιανούς αντιρρητικούς συγγραφείς εν γένει, διαμετρικά κατώτερος, με αποτέλεσμα να μην

Ήδη στις αρχές του 8^{ου} αιώνα, από τους πρώτους χριστιανούς συγγραφείς που ήρθε αντιμέτωπος με την ισλαμική θρησκεία, ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός, στο έργο του *Περί αἱρέσεων* και ειδικότερα στο τελευταίο κεφάλαιο του εν λόγω έργου, προκαλεί τους μουσουλμάνους και επιζητά απ' αυτούς να παρουσιάσουν αποδείξεις και μαρτυρίες μέσα από τη Βίβλο, οι οποίες να προφητεύουν την έλευση του Προφήτη του Ισλάμ, Μωάμεθ²⁷³⁹. Γράφει ο άγιος σχετικά: «Καὶ τὶς ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν, ὅτι γραφὴν αὐτῷ δέδωκεν ὁ Θεός; Καὶ τὶς τῶν προφητῶν προεῖπεν ὅτι τοιοῦτος ἀνίσταται προφήτης;»²⁷⁴⁰.

Ἡ παραπάνω αναφορά του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού, αποτέλεσε την πρώτη καταγεγραμμένη χριστιανική πρόκληση έναντι των μουσουλμάνων, προκειμένου οι τελευταίοι να παρουσιάσουν αποδείξεις για την προφητική προέλευση του Μωάμεθ. Επιπλέον το ίδιο το Κοράνιο αναφέρει ρητά, ὅτι το ὄνομα του Μωάμεθ εὐρίσκεται στον Νόμο του Μωυσέως, δηλ. στην Torah και στο Ευαγγέλιο {Κοράνιο 7:157}.

Με αφορμή τα παραπάνω, οι μουσουλμάνοι με τη σειρά τους, ἔσπευσαν να αναζητήσουν μέσα από τη Βίβλο σχετικές προφητείες ἢ αποδείξεις (*dalā'il* [ἢ *a'lām*] *al-nubūwa*) για το πρόσωπο του Μωάμεθ. Ειδικότερα ανέλαβαν να προβάλλουν το επιχείρημα στους χριστιανούς, ὅτι στην Αγία Γραφή εντοπίζονται πολλά σημεία, τα οποία προφήτευαν και ἀνοίγαν τον δρόμο για την ἔλευση του Προφήτη του Ισλάμ, Μωάμεθ²⁷⁴¹. Ἐνας ἀπό

μπορούν να βρουν λέξεις που να αποδίδουν την τεράστια αυτή διαφορά. Βλ. Αλ. Καριώτογλου, «Ορθοδοξία και ισλαμικός κόσμος», στο: Μ. Μπέγζου, Στ. Πορτελάνου, π. Γ. Μεταλληνού, *Ἡ Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση*, τόμος Β', Πάτρα: ΕΑΠ, 2001, σσ. 127-128.

²⁷³⁹ Εξάλλου, οι χριστιανοί γνώριζαν, ὅτι οι μουσουλμάνοι ἀποδεχόντουσαν τον Μωάμεθ ὡς προφήτη και ἀγγελιοφόρο του Θεού, ἤδη ἀπὸ τα τέλη του 7ου αιώνα. Βλ. G. Hoyland, «The Earliest Christian Writings on Muḥammad: An Appraisal», στο: *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, επιμ. H. Motzki, Leiden: Brill, 2000, 276-297, σσ. 285-286.

²⁷⁴⁰ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περί Αἱρέσεων ἐν Συντομία*, ρα' 40, PG 94, 766C.

²⁷⁴¹ Εἶναι γεγονός ὅτι αρκετοὶ μουσουλμάνοι λόγιοι ἀσχολήθηκαν με αὐτὸ το θέμα, επιχειρώντας να προβάλλουν χωρία της Βίβλου, τα οποία, σύμφωνα με αὐτούς, προαναγγέλλουν και προφητεύουν το πρόσωπο του Μωάμεθ. Ενδεικτικὰ ἀναφέρονται οι ἐξής: α) ὁ 'Abd Allāh Ibn Qutayba al-Dīnawarī al-Marwazī (828-889) βλ. Ibn Qutayba, *A'lām al-nubūwa*, επιμ. Sabine Schmidtke, «The Muslim Reception of Biblical Materials: Ibn Qutayba and his A'lām al-nubuwwa» στο: *Islam and Christian-Muslim Relations* 22 (2011), σσ. 249-274, β) ὁ al-Ṭabarī και ειδικότερα το ἔργο του *Θρησκεία και Κράτος*: βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, ὅπ. παρ., γ) ὁ μεγάλος νομοδιδάσκαλος Faqīh της σχολῆς των σαφειτῶν (Shāfi'i), Abu al-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Māwardī (972-1058) και ειδικότερα το ἔργο του *Τα σημεία της προφητείας*: βλ. Al-Māwardī, *'Alām al-Nubuwwah*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, σσ. 118-130, δ) ὁ Shihāb al-Dīn al-Qarāfi και ειδικότερα το ἔργο του *Ακριβῆς ἀπάντηση σε ἐπιπόλαιες ἐρωτήσεις*: βλ. Al-Qarāfi, *Al-Aḥwaba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*,

αυτούς είναι και ο al-Ja'farī. Στο ίδιο πλαίσιο κινήθηκε η επιχειρηματολογία του υπέρ αυτού του θέματος, αλλά και η αντίστοιχη απάντηση του al-Safī στον μουσουλμάνο λόγιο.

3.1. Η ισλαμική επιχειρηματολογία

Ο al-Ja'farī υιοθετώντας την τακτική των προγενέστερων μουσουλμάνων λογίων επεδίωξε και ο ίδιος με τη σειρά του να προβάλλει εκείνα τα βιβλικά χωρία που κατ' αυτόν προφητεύουν, προαναγγέλλουν το πρόσωπο του Προφήτη του Ισλάμ, Μωάμεθ. Συγκεκριμένα, στο κλασικό του έργο *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο* παρουσιάζει ογδόντα πέντε προφητείες σχετικές με το πρόσωπο του Μωάμεθ μέσα από την Αγία Γραφή, εκ των οποίων αρκετές αποτελούν επαναλήψεις, ενώ άλλες σχετίζονται με άλλα θέματα, όπως λ.χ., ως προφητείες για τη Μέκκα, το γένος των μουσουλμάνων κ.ά. Στο άλλο πολεμικό του έργο *Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων* παρουσιάζει είκοσι πέντε ανάλογα επιχειρήματα²⁷⁴². Στο ευσύνοπτο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών* παραθέτει είκοσι μία ανάλογες αποδείξεις.

Ο μουσουλμάνος λόγιος επιχειρηματολογεί με αφετηρία την Παλαιά Διαθήκη. Ανατρέχει στο βιβλίο της Γενέσεως όπου παρουσιάζει κάποια χωρία, τα οποία σύμφωνα με αυτόν, προφητεύουν και προαναγγέλλουν το πρόσωπο και την έλευση του Μωάμεθ²⁷⁴³. Ειδικότερα, μια πρώτη

όπ. παρ., σσ. 415-463, ε) ο Ibn Taymiyyah και ειδικότερα το πολεμικό έργο του κατά του Χριστιανισμού *Ορθή απάντηση σε όσους έχουν διαστρεβλώσει τη θρησκεία του Μεσσία*. βλ. Ibn Taymiyyah, *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, (5), όπ. παρ., σσ. 157-159 και 197-405, στ) Ο al-Qurtubī· βλ. Al-Qurtubī, *Al-I'lām bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār maḥāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabīyyinā Muḥammad*, όπ. παρ., σσ. 263-280, κ.ά.

²⁷⁴² A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 380-411. Πρέπει ακόμη να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī και στα τρία πολεμικά του έργα, στην ίδια ενότητα που αναπτύσσει το θέμα των προφητειών μέσα από τη Βίβλο, για το πρόσωπο του Μωάμεθ παρουσιάζει και τις μαρτυρίες των θαυμάτων του στο Κοράνιο και την προφητική παράδοση, ως απόδειξη του προφητικού του αξιώματος. Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 427-474, βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 411-510. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 95-114.

²⁷⁴³ Είναι άξιο παρατηρήσεως, ότι αρκετοί αντιρρητικοί μουσουλμάνοι συγγραφείς ξεκινάνε την επιχειρηματολογία τους που αφορά τις προφητείες της Βίβλου για το

αναφορά ανιχνεύεται στην υπόσχεση του Θεού προς τον Αβραάμ, ότι θα ευλογήσει τον γιό του τον Ισμαήλ: «καὶ αὐξάνω αὐτὸν καὶ πληθυνῶ αὐτὸν σφόδρα· δώδεκα ἔθνη γεννήσει καὶ δώσω αὐτὸν εἰς ἔθνος μέγα» (Γεν. 17, 20)²⁷⁴⁴. Με βάση το εν λόγω χωρίο, ο al-Ja'farī υποστηρίζει, ότι η συγκεκριμένη αναφορά αναφέρεται ως προφητεία στο πρόσωπο του Μωάμεθ²⁷⁴⁵. Μάλιστα, επεκτείνει το επιχείρημα αυτό υποστηρίζοντας, ότι ανάμεσα στους απογόνους του Ισμαήλ, καμία άλλη προσωπικότητα, εκτός από τον Μωάμεθ, δε διαθέτει τα χαρακτηριστικά που αναφέρονται στο εν λόγω χωρίο: Να είναι τόσο πολύ ευλογημένος, να έχει αυξηθεί το έθνος του, δηλ. το γένος του, οι οπαδοί του και μάλιστα να αναδειχθεί γενάρχης ενός μεγάλου λαού²⁷⁴⁶. Ο μουσουλμάνος λόγιος θέλει να υπογραμμίσει, ότι η υπόσχεση αυτή του Θεού προς τον Αβραάμ σχετικά με τους απογόνους και το έθνος του Ισμαήλ αφορά στο πρόσωπο του Μωάμεθ, ο οποίος, σύμφωνα με την ισλαμική πεποίθηση, προέρχεται από τη φυλή του Ισμαήλ. Ενισχύοντας την επιχειρηματολογία του προσθέτει, ότι οι απόγονοι του Ισμαήλ που αναφέρονται στο παραπάνω βιβλικό χωρίο, οι οποίοι ουσιαστικά είναι οι οπαδοί του Μωάμεθ, πράγματι έχουν επεκταθεί σε όλη τη γη, από Ανατολή μέχρι Δύση²⁷⁴⁷. Οι απόγονοι του Ισμαήλ, δηλ. οι μουσουλμάνοι, είναι περισσότεροι αριθμητικά, πληθυσμιακά από τους απογόνους του Ισαάκ, εξακολουθώντας, παράλληλα, να αυξάνονται συνεχώς²⁷⁴⁸. Είναι χαρακτηριστικό, ότι al-Ja'farī καυχάται για τη δυναμική που παρουσιάζει ο ισλαμικός κόσμος την εποχή εκείνη. Πράγματι στην εποχή του al-Ja'farī, δηλ. κατά τη δυναστεία των Αββασιδών (13^{ος} αι.)²⁷⁴⁹, το Ισλάμ εξαπλώθηκε σε ένα μεγάλο μέρος τού τότε γνωστού κόσμου, από τη Βόρεια Αφρική και την Ισπανία, από τη

πρόσωπο του Μωάμεθ, όπως είναι φυσικό και επόμενο, από το βιβλίο της Γενέσεως, όπως και ο ίδιος ο al-Ja'farī. Βλ. λ.χ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σσ. 137-139.

²⁷⁴⁴ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 376. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 381. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 115.

²⁷⁴⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 381-382. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 115-116.

²⁷⁴⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 382. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

²⁷⁴⁷ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²⁷⁴⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²⁷⁴⁹ Για τη δυναστεία Αββασιδών, γίνεται λόγος παραπάνω.

μία, ως το Ιράν και τα υψίπεδα της Κεντρικής Ασίας, από την άλλη²⁷⁵⁰.

Ο al-Ja'farī επιχειρηματολογεί με βάση και άλλα σημεία από το βιβλίο της Γενέσεως. Αναφέρεται στη συζήτηση που είχε ο άγγελος Κυρίου με την Αγαρ, τη δούλη της Σάρας. Στο σημείο αυτό ο μουσουλμάνος λόγιος, παραπέμποντας στο οικείο βιβλικό χωρίο, εκεί όπου ο άγγελος Κυρίου υπόσχεται στην Αγαρ («ίδού, σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ, ὅτι ἐπήκουσε Κύριος τῆ ταπεινώσει σου. οὗτος ἔσται ἄγροικος ἄνθρωπος αἱ χεῖρες αὐτοῦ ἐπὶ πάντα, καὶ αἱ χεῖρες πάντων ἐπ' αὐτόν, καὶ κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ κατοικήσει» [Γεν. 16, 11-12])²⁷⁵¹ υποστηρίζει, ότι ο άνθρωπος της υπαίθρου, για τον οποίο κάνει λόγο ο άγγελος Κυρίου στο παραπάνω χωρίο, ο οποίος μάλιστα θα στραφεί εναντίον όλων και όλοι θα στραφούν εναντίον του, δεν είναι άλλος από τον Προφήτη Μωάμεθ²⁷⁵².

Ο μουσουλμάνος λόγιος προσφεύγει επιπλέον στην προφητεία του Ιακώβ για τη φυλή του Ιούδα. Παραπέμπει στο εξής χωρίο: «οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν» (Γεν. 49, 10)²⁷⁵³. Υποστηρίζει, ότι το πρόσωπο, στο οποίο αναφέρεται το εν λόγω χωρίο, δηλ. εκείνος που θα λάβει την εξουσία και θα είναι η ελπίδα και η προσμονή των λαών, δεν είναι άλλος από τον Προφήτη Μωάμεθ²⁷⁵⁴.

Προσφεύγει και στο Δευτερονόμιο και παραπέμπει στα λόγια του Μωυσή σχετικά με την παρουσία του Θεού στα τρία όρη: «Σινά», «Σηεῖρ» και «Φαράν». Ειδικότερα, ο al-Ja'farī παραπέμπει στο ακόλουθο βιβλικό χωρίο: «καὶ εἶπε· Κύριος ἐκ Σινὰ ἦκει καὶ ἐπέφανεν ἐκ Σηεῖρ ἡμῖν καὶ κατέσπευσεν ἐξ ὄρους Φαράν σὺν μυριάσι Κάδης» (Δευτ. 33, 2)²⁷⁵⁵. Υποστηρίζει, ότι το όρος Σινά, στο οποίο αναφέρεται το παραπάνω βιβλικό χωρίο, είναι το όρος, όπου εμφανίσθηκε και ομίλησε ο Θεός στον Μωυσή, ενώ το όρος Σηεῖρ είναι ο τόπος όπου ο Χριστός προσκυνούσε και

²⁷⁵⁰ Γ. Μακρής, *Ισλάμ: Πεποιθήσεις, πρακτικές και τάσεις*, όπ. παρ., σσ. 66-67.

²⁷⁵¹ Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω χωρίο με δική του διατύπωση, το οποίο όμως δεν το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

²⁷⁵² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 376-377. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 382-383.

²⁷⁵³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 379.

²⁷⁵⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ.

²⁷⁵⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 377. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 384-385. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 116.

επικοινωνούσε με τον Θεό και τέλος, το όρος Φαράν είναι το βουνό, στο οποίο προσκυνούσε τον Θεό και συνομιλούσε μαζί του ο Μωάμεθ²⁷⁵⁶. Με βάση το παραπάνω βιβλικό χωρίο ο al-Ja'farī επιδιώκει να παραλληλίσει το όρος Φαράν με το Όρος του Φωτός στη Μέκκα²⁷⁵⁷, το οποίο, σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση, ο Προφήτης του Ισλάμ επισκέπτετο πολλές φορές ως τόπο περισυλλογής. Σε αυτό το όρος, σύμφωνα και πάλι με την ισλαμική παράδοση, αποκαλύφθηκε στον Μωάμεθ το πρώτο κεφάλαιο του Κορανίου. Επιχειρώντας να τεκμηριώσει ακόμη περισσότερο το επιχείρημα, ότι το όρος Φαράν, στο οποίο αναφέρεται το βιβλίο της Γενέσεως, είναι το Όρος του Φωτός στη Μέκκα, όπου αποκαλύφθηκε το Κοράνιο στον Μωάμεθ, καταφεύγει και στον Απόστολο Παύλο, ο οποίος σύμφωνα με αυτόν θεωρεί, ότι το όρος Φαράν ευρίσκεται στην Αραβία²⁷⁵⁸. Ο al-Ja'farī επισημαίνει, ότι το όρος Φαράν είναι ο τόπος, στον οποίο συνομίλησε ο Θεός με τον Μωάμεθ: «κατέσπευσεν [...] σὺν μυριάσι Κάδης, ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ» (Δευτ. 33,2)²⁷⁵⁹. Αυτό υποδηλώνει την προστασία του Θεού υπέρ του Μωάμεθ κατά τις στρατιωτικές του συρράξεις και τη νίκη του κατά των απίστων στον ιερό πόλεμο της επέκτασης του Ισλάμ²⁷⁶⁰. Πρόκειται για τη συμμετοχή των αρχαγγέλων Γαβριήλ και Μιχαήλ στη μάχη κατά των απίστων, κατά την οποία οι ἄγγελοι σκότωσαν αρκετούς πολέμιους της θρησκείας του Allāh, όπως αναφέρει η προφητική παράδοση²⁷⁶¹. Κάτι σχετικό προφητεύεται και στο βιβλίο των Ψαλμών, όπου σημειώνεται: «οὐ φοβηθήσομαι ἀπὸ μυριάδων

²⁷⁵⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 385. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ.

²⁷⁵⁷ Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī δεν αναφέρεται συγκεκριμένα στο Όρος του Φωτός, στη Μέκκα. Μια τέτοια αναφορά συνάγεται από τα συμφραζόμενα του ίδιου αλλά και από τα λεγόμενα του al-Safī, ο οποίος, στο απαντητικό του έργο, σημειώνει, ότι ο al-Ja'farī παραλληλίζει το όρος Φαράν με το όρος της Μέκκας. Αντίθετα, ο μουσουλμάνος λόγιος αναφέρεται επί λέξει στο όρος *jābal Banū Hishām*. Πιθανόν ο al-Ja'farī να προβάλλει αυτή την ονομασία του όρους, διότι η λέξη «*Has him*» αφορά στη φυλή, από την οποία προέρχεται ο παππούς του Μωάμεθ.

²⁷⁵⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 377.

²⁷⁵⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 385-386.

²⁷⁶⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 378. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 386.

²⁷⁶¹ Muḥammad al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ὅπ. παρ., σ. 996.

λαοῦ τῶν κύκλω συνεπιτιθεμένων μοι» (Ψαλμ. 3,7)²⁷⁶².

Εδώ ο al-Ja'farī αγγίζει ένα αρκετά σημαντικό ζήτημα για την ισλαμική διδασκαλία. Το ζήτημα του ιερού πολέμου (*jihād*)²⁷⁶³. Σύμφωνα με το Ισλάμ ο κόσμος χωρίζεται σε δύο μέρη, τον «οίκο του Ισλάμ» (*Dār al-Islām*), τις περιοχές δηλ. όπου ευρίσκονται υπό την κυριαρχία του Ισλάμ και τον «οίκο των απίστων» (*Dār al-Kuffr*) ή τον «οίκο του πολέμου» (*Dār al-Harb*), δηλ. τον υπόλοιπο κόσμο²⁷⁶⁴. Το Κοράνιο παροτρύνει τους οπαδούς του να μάχονται μέχρις ότου να επικρατήσει η ισλαμική θρησκεία {Κοράνιο 2:189}. Άλλωστε το Κοράνιο θεωρεί με σαφήνεια, ότι πολεμικές επιτυχίες των μουσουλμάνων κατά των απίστων, υποδηλώνουν την εύνοια του Θεού απέναντι στους οπαδούς του «...αν από σας υπάρχουν εκατό, που υπομονητικά επιμένουν, θα νικήσουν διακόσιους κι αν από σας είναι χίλιοι θα νικήσουν δύο χιλιάδες, με την θέληση του Allāh» {Κοράνιο 8:66}.

Αυτός ο συνηθισμένος ισλαμικός κομπασμός, ότι οι μεγάλες στρατιωτικές νίκες του Ισλάμ σε Ανατολή και Δύση είναι ένδειξη της εύνοιας του Θεού αποτελούσε κλασικό επιχείρημα των μουσουλμάνων Απολογητών στον διάλογο με τους χριστιανούς. Με το επιχείρημα αυτό οι μουσουλμάνοι επιχειρούσαν να καταδείξουν, ότι η αλήθεια του Ισλάμ αποδεικνύεται από τις στρατιωτικές τις επιτυχίες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το επιχείρημα του τασιμάνη συνομιλητή του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά (1296/97-1359), κατά τη διάρκεια της αιχμαλωσίας του τελευταίου από τους Τούρκους. Ο τασιμάνης θέτει το ακόλουθο επιχείρημα στον άγιο Γρηγόριο: «Εξάλλον αυτός (ο Μωάμεθ) ξεκινώντας από την άκρη της ανατολής του ηλίου έφθασε, όπως βλέπεις, νικητής έως τη δύση του»²⁷⁶⁵. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η απάντηση που έδωσε στη συνέχεια αυτού του επιχειρήματος, ο άγιος Γρηγόριος, ο οποίος επισήμανε, ότι η γεωγραφική εξάπλωση του Ισλάμ δεν είναι απόδειξη της

²⁷⁶² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 377-378.

²⁷⁶³ Για την έννοια του (*jihād*) υπό το πρίσμα της ισλαμικής ερμηνείας, βλ. H. Timani, «The Islamic Context of Global Jihadism: Why Ibn Taymiyya (d. 1328) Matters», στο: *Root of All Evil? Religious Perspectives on Terrorism*, τ. 3, *Terrorism Studies*, επιμ. Lori B. Underwood, New York, NY: Peter Lang, 2013, σσ. 31-63. Για μια καλή μελέτη στην ελληνική γλώσσα, βλ. Κ. Πατραγάς, *Το νομικόν καθεστώς του «Ιερού» πολέμου κατά το Ισλάμ*, Αθήνα: Παπαζήση, 2015.

²⁷⁶⁴ Y. Al-Qaradāwī, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah muqāranah li-ahkāmih wa falsafatih fi daw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, al-Qāhirah: Maktabat Wahba, 2010, σσ. 865-918.

²⁷⁶⁵ Γρηγόριος Παλαμάς, *Ἐπιστολή πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν*, Ἔργα, 7 (ΕΠΕ 120), εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια. Παναγιώτη Χρήστου, Δ', Θεσσαλονίκη: Βυζάντιον, 1994, 160-196, σ. 186.

εύνοιας του Θεού²⁷⁶⁶. Αντίθετα, η θρησκεία του Μωάμεθ εξαπλώθηκε από την Ανατολή μέχρι τη Δύση με πολέμους και με τη μάχαιρα, με λεηλασίες, ανδραποδισμούς και ανθρωποκτονίες²⁷⁶⁷. Άλλα μήπως το ίδιο δε συνέβη και με τον Μέγα Αλέξανδρο, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει τίποτε για την υποτιθέμενη αλήθεια της θρησκείας, την οποία ο ίδιος πρέσβευε²⁷⁶⁸. Οι πόλεμοι και οι λεηλασίες είναι σύμφωνα όχι με το θέλημα του Θεού αλλά με το θέλημα του διαβόλου²⁷⁶⁹. Σ' αυτόν τον κόσμο εξάλλου υπερισχύουν οι αμαρτωλοί²⁷⁷⁰.

Παρά ταύτα όμως, στην ισλαμική σκέψη, η έννοια του «ιερού πολέμου» (*jihād*) δεν ερμηνεύθηκε πάντα θετικά. Δεν είναι λίγοι οι μουσουλμάνοι λόγιοι, οι οποίοι μέσα από τις διδασκαλίες τους, απέτρεψαν τον κόσμο από τη συμμετοχή των μουσουλμάνων σε πολεμικές συγκρούσεις με τους μη μουσουλμάνους. Για να γίνει πιο κατανοητό το όλο πλαίσιο, αξίζει να αναφερθεί ένα παράδειγμα από τη σύγχρονη ισλαμική σκέψη, του Αιγύπτιου μουσουλμάνου λόγιου Metwali al-Sha'rawi.

Ο μουσουλμάνος λόγιος al-Sha'rawi στο έργο του *Το jihād στο Ισλάμ* αποδέχεται τον «ιερό πόλεμο» κατά των απίστων, ως την τελευταία λύση, πάντα όμως, αμυντικά και όχι επεκτατικά²⁷⁷¹. Το *jihād* δεν αποτελεί τη μόνη επιλογή για τους μουσουλμάνους, αλλά την τελευταία. Άλλωστε για τον al-Sha'rawi το Ισλάμ δε διαδόθηκε με το ξίφος, όπως εσφαλμένα υποστηρίζουν διάφοροι πολέμιοι της θρησκείας του Allāh, αλλά με την ιεραποστολή (*bi l-da'wah*)²⁷⁷². Ακόμη και ήδη από την εποχή του Προφήτη Μωάμεθ²⁷⁷³.

Ο al-Ja'farī χρησιμοποιεί και άλλα επιχειρήματα από το Δευτερονόμιο. Παραπέμπει στην υπόσχεση του Θεού στον Μωυσή, ότι θα στείλει έναν Προφήτη στους ιουδαίους, ο οποίος θα είναι όμοιος του («προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν» [Δευτ. 18, 18-19])²⁷⁷⁴. Με βάση τα

²⁷⁶⁶ Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἐπιστολή πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν, Ἔργα, 7 (ΕΠΕ 120), ὅπ. παρ., σσ. 188-190 και 166.

²⁷⁶⁷ Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἐπιστολή πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν, Ἔργα, 7 (ΕΠΕ 120), ὅπ. παρ.

²⁷⁶⁸ Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἐπιστολή πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν, Ἔργα, 7 (ΕΠΕ 120), ὅπ. παρ.

²⁷⁶⁹ Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἐπιστολή πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν, Ἔργα, 7 (ΕΠΕ 120), ὅπ. παρ.

²⁷⁷⁰ Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἐπιστολή πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν, Ἔργα, 7 (ΕΠΕ 120), ὅπ. παρ.

²⁷⁷¹ Al-Sha'rawi, *Al-jihād fil-Islām*, al-Qāhirah: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 1998, σσ. 7-199.

²⁷⁷² Al-Sha'rawi, *Al-jihād fil-Islām*, ὅπ. παρ., σσ. 24-25.

²⁷⁷³ Al-Sha'rawi, *Al-jihād fil-Islām*, ὅπ. παρ.

²⁷⁷⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 378. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σσ. 116-117. Αξίζει να αναφερθεί, ότι

παραπάνω ο al-Ja'farī παρατηρεί, ότι είναι προφανές, ότι ο Προφήτης, τον οποίο θα στείλει ο Θεός στον κόσμο είναι αδελφός των ιουδαίων προσθέτοντας, ότι τα αδέλφια των ιουδαίων είναι τα παιδιά του Ισμαήλ²⁷⁷⁵. Επιχειρεί δηλ. να υπογραμμίσει, ότι τα αδέλφια των ιουδαίων είναι οι Άραβες, οι οποίοι είναι απόγονοι του Ισμαήλ. Επομένως, η καταγωγή αυτού του Προφήτη οφείλει να είναι αραβική σύμφωνα με τον συλλογισμό του μουσουλμάνου λογίου. Ο Προφήτης αυτός, σύμφωνα με το παραπάνω χωρίο, θα είναι όμοιος με τον Μωυσή²⁷⁷⁶. Συμπληρώνει δε, ότι μετά τον Μωυσή δε συναντάται καμία προφητική προσωπικότητα που να του ομοιάζει, κυρίως όσον αφορά στο περιεχόμενο της διδασκαλίας του που κηρύττει μέσω του μηνύματος του²⁷⁷⁷. Συνεπώς κατά τον al-Ja'farī, συνάγεται το συμπέρασμα, ότι ο Προφήτης, στον οποίο αναφέρεται το εν λόγω χωρίο, δεν πρέπει να είναι άλλος από τον Προφήτη του Ισλάμ, Μωάμεθ²⁷⁷⁸. Τα δύο βασικά στοιχεία, στα οποία στηρίζεται το επιχείρημα του μουσουλμάνου λογίου είναι η καταγωγή αυτού του Προφήτη και το χαρακτηριστικό του, ότι ομοιάζει στον Μωυσή. Θεωρεί, ότι το χωρίο αυτό δεν μπορεί να αναφέρεται στον Ιησού Χριστό, γιατί γίνεται λόγος σ' αυτό για έναν Προφήτη, ο οποίος θα προέρχεται από τα αδέλφια των ιουδαίων και όχι από τους ίδιους τους ιουδαίους, όπως ήταν ο Μωυσής²⁷⁷⁹. Παράλληλα θεωρεί αδύνατο να αφορά η προφητεία αυτή τον Χριστό, για τον απλούστατο λόγο, ότι τον Χριστό δεν τον αποδέχονται ως Προφήτη ούτε οι ιουδαίοι, οι οποίοι προφανώς απορρίπτουν το προφητικό του αξίωμα και την προφητική του ιδιότητα, ούτε οι χριστιανοί, οι οποίοι σε καμία περίπτωση δεν αναγνωρίζουν τον Ιησού ως Προφήτη και Απόστολο του Θεού, αλλά τον θεωρούν ως τον Θεό που έγινε άνθρωπος, ο οποίος

ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω χωρίο με δική του διατύπωση, το οποίο όμως δεν το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

²⁷⁷⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

²⁷⁷⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²⁷⁷⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²⁷⁷⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 386-387.

²⁷⁷⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 378-379. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 387-389.

απέστειλε τους Προφήτες και τους αγγελιοφόρους του στη γη²⁷⁸⁰.

Εκτός από τα παραπάνω, ο al-Ja'farī αξιοποιεί και τους Ψαλμούς του Δαβίδ, προκειμένου να αποδείξει, ότι και εκεί προφητεύεται η προφητική ιδιότητα του Μωάμεθ. Άλλωστε δεν ήταν λίγοι οι μουσουλμάνοι Απολογητές, οι οποίοι κατέφευγαν στο βιβλίο των Ψαλμών, προκειμένου να αποδείξουν στους χριστιανούς, ότι το συγκεκριμένο βιβλίο προφητεύει την έλευση του Μωάμεθ, όπως με βάση τη χρονολογική σειρά οι al-Tabarī²⁷⁸¹, al-Qarāfī²⁷⁸² και al-Tarjumān²⁷⁸³.

Ο al-Ja'farī παραπέμπει σε ποικίλα ψαλμικά χωρία, τα οποία σύμφωνα με αυτόν αναφέρουν το όνομα, τα χαρακτηριστικά, καθώς και το προφητικό αξίωμα του Προφήτη του Ισλάμ²⁷⁸⁴. Επί παραδείγματι παραπέμπει στο ψαλμικό χωρίο: «...διὰ τοῦτο εὐλόγησέ σε ὁ Θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα. περίζωσαι τὴν ρομφαίαν σου ἐπὶ τὸν μηρόν σου, δυνατέ, τῇ ὠραιότητί σου καὶ τῷ κάλλει σου καὶ ἔντεινον καὶ κατευοδοῦ καὶ βασίλευε ἔνεκεν ἀληθείας καὶ πραότητος καὶ δικαιοσύνης, καὶ ὀδηγήσει σε θαυμαστῶς ἡ δεξιὰ σου» (Ψαλμ. 44, 2-5)²⁷⁸⁵. Προσπαθεί να αποδείξει, ότι η προφητεία αυτή αναφέρεται στον Μωάμεθ, γιατί μετά τον Δαυΐδ, σύμφωνα με τον ίδιο, ο μόνος Προφήτης που χρησιμοποίησε ξίφος, σπαθί, ρομφαία κατά τη διάρκεια της αποστολής του στη γη ήταν ο Μωάμεθ²⁷⁸⁶. Εξάλλου, όπως ο ίδιος υποστηρίζει, σύμφωνα με την κορανική αναφορά, ο Μωάμεθ είναι μεν ταπεινός με τους πιστούς, αλλά αποφασιστικός κατά των απίστων {Κοράνιο 5:54}²⁷⁸⁷. Ο al-Ja'farī επιχειρεί να καταδείξει, ότι υπάρχει υποδηλούμενη αναφορά του ονόματος του Μωάμεθ σε ανάλογους

²⁷⁸⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 379. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 388-389.

²⁷⁸¹ Βλ. Al-Tabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σσ. 139-143.

²⁷⁸² Βλ. Al-Qarāfī, *Al-Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*, όπ. παρ., σσ. 433-437.

²⁷⁸³ Βλ. Al-Tarjumān, *Tuhfat al-adīb fi l-radd 'alā ahl al-ṣalīb*, όπ. παρ., σσ. 275-28.

²⁷⁸⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 380-384. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 391-395. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 117-18.

²⁷⁸⁵ Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 380. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 392. Αξιίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω χωρίο με δική του διατύπωση, το οποίο όμως δεν το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

²⁷⁸⁶ Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 381. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

²⁷⁸⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 380. A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ.

ψαλμικούς στίχους, όπως λ.χ. Ψαλμ. 48 και 131, 18²⁷⁸⁸.

Εκτός από τους Ψαλμούς του Δαυΐδ, ο al-Ja'farī προσφεύγει και στο βιβλίο του Προφήτη Ησαΐα προκειμένου να αποδείξει, ότι υπάρχουν κι εκεί ανάλογες προφητείες για τον Μωάμεθ. Αρκετοί μουσουλμάνοι Απολογητές όπως λ.χ. ο al-Ṭabarī²⁷⁸⁹ και ο Ibn Taymiyyah²⁷⁹⁰, χρησιμοποίησαν το βιβλίο του Ησαΐα, προκειμένου να αποδείξουν τις προφητείες που σχετίζονται με το πρόσωπο του Μωάμεθ.

Όπως ήταν αναμενόμενο, ο al-Ja'farī δεν παραλείπει να αναφέρει και τη σχετική προφητεία από το βιβλίο του Προφήτη Ησαΐα (Ησ. 21, 6-7, 9), η οποία αποτελούσε από τις πιο δημοφιλείς βιβλικές προφητείες στα ισλαμικά έργα περί του προσώπου του Μωάμεθ²⁷⁹¹. Πρόκειται για το όραμα του Ησαΐα με τους δύο άνδρες που ανέβηκαν ο ένας σε όνο και ο άλλος στην καμήλα («οὕτως εἶπε πρὸς με Κύριος· βαδίσας σεαυτῶ στήσον σκοπὸν καὶ ὃ ἂν ἴδῃς ἀνάγγειλον· καὶ εἶδον ἀναβάτας ἵππεῖς δύο καὶ ἀναβάτην ὄνου καὶ ἀναβάτην καμήλου. ἀκρόασαι ἀκρόασιν πολλήν [...] καὶ ἀποκριθεὶς εἶπε· πέπτωκε πέπτωκε Βαβυλῶν, καὶ πάντα τὰ ἀγάλματα αὐτῆς...» [Ησ. 21, 6-7, 9])²⁷⁹². Σύμφωνα με τον μουσουλμάνο λόγιο, το χωρίο αυτό προφητεύει τον Ιησού²⁷⁹³ και τον Μωάμεθ, καθώς ο άνδρας ο οποίος σύμφωνα με το όραμα του Ησαΐα ανέβηκε σε όνο είναι ο Χριστός, ο υιός της Μαριάμ, ενώ ο άνδρας που ανέβηκε στην καμήλα δεν είναι άλλος

²⁷⁸⁸ Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 380-382. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 292-295.

²⁷⁸⁹ Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σσ. 144-167.

²⁷⁹⁰ Βλ. Ibn Taymiyyah, *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīh*, (5), όπ. παρ., σσ. 157-159.

²⁷⁹¹ Για μια σχετική μελέτη για το εν λόγω θέμα, βλ. S. Bashear, «Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions», στο: *JSS* 36 (1991), σσ. 37-75.

²⁷⁹² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 384-385. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 396-397. Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σσ. 118-119. Αξίζει να αναφερθεί, ότι ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω χωρίο με δική του διατύπωση, το οποίο όμως δεν το αλλοιώνει.

²⁷⁹³ Ο John Reeves υπογραμμίζει, ότι η μεσσιανική αυτή ανάγνωση του συγκεκριμένου χωρίου (Ησ. 21, 6-7, 9), ήταν μια πρωτότυπη και γνήσια ισλαμική ανάγνωση αυτού του βιβλικού κειμένου, η οποία απευθυνόταν προς τους χριστιανούς. Ακόμη υποστηρίζει, ότι οι ιουδαίοι και οι χριστιανοί συγγραφείς αντέδρασαν άμεσα στην οικειοποίησή αυτού του χωρίου από τους μουσουλμάνους. Βλ. J. Reeves, «The Muslim Appropriation of a Biblical Text: The Messianic Dimensions of Isaiah 21:6-7», στο: *Shaping the Middle East: Jews, Christians, and Muslims in an Age of Transition, 400-800 C.E.*, επιμ. K.G. Holum & H. Lapin, Bethesda: University Press of Maryland, 2011, 211-222, σ. 218.

από τον Προφήτη Μωάμεθ²⁷⁹⁴. Ο al-Ja'farī προσθέτει ακόμη, ότι εκείνο που αποδεικνύει, ότι ο άνδρας που ανέβηκε στην καμήλα είναι ο Μωάμεθ, είναι, ότι αυτός ο άνδρας, σύμφωνα με το εν λόγω όραμα, κατέστρεψε τα είδωλα της Βαβυλώνας, «πέπτωκε πέπτωκε Βαβυλών, καὶ πάντα τὰ ἀγάλματα αὐτῆς, καὶ τὰ χειροποίητα αὐτῆς συνετρίβησαν εἰς τὴν γῆν» (Ησ. 21, 9)²⁷⁹⁵. Ο al-Ja'farī υποστηρίζει, ότι η καταστροφή των ειδώλων, για την οποία κάνει λόγο το χωρίο αυτό, αποτελεί μια προφητεία, μια προαναγγελία για τις αντίστοιχες καταστροφές του Μωάμεθ προς τα είδωλα των Αράβων ειδωλολατρών. Πράγματι, είναι γεγονός, ότι ο Μωάμεθ, μετά το κάλεσμα που δέχθηκε από τον Θεό για να αναγγείλει το μήνυμα του στον κόσμο, ο ίδιος ενδιαφέρθηκε να επεκτείνει την ισλαμική θρησκεία και ταυτόχρονα να καταστρέψει τα είδωλα. Περί το 630, όταν επισκέφθηκε την ka'bah, η οποία είχε μεταβληθεί από τους Άραβες ειδωλολάτρες σε τόπο παγανιστικής λατρείας, ο ίδιος φρόντισε να καταστρέψει όλα τα είδωλα, τα οποία ευρίσκονταν εκεί και τα αντικατέστησε με την πραγματική λατρεία στον ένα και μοναδικό Θεό²⁷⁹⁶.

Ανάλογη άποψη με τον al-Ja'farī έχει και ο al-Qarāfī, ο οποίος υποστηρίζει, ότι αυτό που αναγνωρίζεται από την παραπάνω προφητεία ως χαρακτηριστικό στοιχείο του Μωάμεθ, είναι η καταστροφή των ειδώλων, την οποία, πράγματι, διέπραξε ο Προφήτης του Ισλάμ στην Αραβία²⁷⁹⁷. Οι πηγές από τις οποίες άντλησαν το συγκεκριμένο βιβλικό επιχείρημα, τόσο ο al-Ja'farī όσο και ο al-Qarāfī φαίνεται να αποτελούν τα έργα του al-Ṭabarī²⁷⁹⁸ και του Ibn Qutayba (828-889)²⁷⁹⁹, οι οποίοι υπήρξαν οι πρώτοι που έκαναν χρήση αυτού του βιβλικού χωρίου ως μια σχετική προφητεία για τον Μωάμεθ²⁸⁰⁰.

Ο al-Ja'farī αξιοποιεί και άλλα χωρία του Ησαΐα, τα οποία κατά τον ίδιο

²⁷⁹⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ.

²⁷⁹⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, όπ. παρ., σ. 119.

²⁷⁹⁶ Βλ. K. Armstrong, *Islam: A Short History*, όπ. παρ., σ. 23.

²⁷⁹⁷ Al-Qarāfī, *Al-Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*, όπ. παρ., σ. 438.

²⁷⁹⁸ Βλ. Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ., σσ. 148-150.

²⁷⁹⁹ Βλ. Ibn Qutayba, *A'lām al-nubūwa*, όπ. παρ., σ. 256.

²⁸⁰⁰ Βέβαια ο πρώτος που χρησιμοποίησε αυτό το επιχείρημα, όχι όμως συστηματικά, όπως ο al-Ṭabarī και ο Ibn Qutayba, ήταν ο Χαλίφης al-Mahdī στον διάλογο με τον Πατριάρχη Τιμόθεο. Βλ. A. Mingana, «The apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdī», στο: *Bulletin of the John Rylands Library* 12 (1928) 137-298, σσ. 173-175.

περιγράφουν την προσωπικότητα του Μωάμεθ. Ειδικότερα παραπέμπει, με δική του όμως διατύπωση στο εξής χωρίο: «*Ακούσατέ μου, νῆσοι, καὶ προσέχετε, ἔθνη· διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται, λέγει Κύριος ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσε τὸ ὄνομά μου καὶ ἔθηκε τὸ στόμα μου ὡσεὶ μάχαιραν ὀξεῖαν καὶ ὑπὸ τὴν σκέπην τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἔκρυσέ με, ἔθηκέ με ὡς βέλος ἐκλεκτὸν καὶ ἐν τῇ φαρέτρᾳ αὐτοῦ ἔκρυσέ με. καὶ εἶπέ μοι· δούλος μου εἶ σύ [...] καὶ ἐν σοὶ δοξασθήσομαι. καὶ ἐγὼ εἶπα· κενῶς ἐκοπίασα, εἰς μάταιον καὶ εἰς οὐδὲν ἔδωκα τὴν ἰσχύν μου» (Ησ. 49, 1-3)²⁸⁰¹. Εκείνο που κάνει εντύπωση είναι, ὅτι ἐνῶ το παραπάνω χωρίο αναφέρει «καὶ εἶπέ μοι· δούλος μου εἶ σύ, Ἰσραήλ», ο al-Ja'farī παραλείπει τὴ λέξη «Ἰσραήλ». Αυτό πολύ πιθανόν το κάνει, διότι επιχειρεῖ μέσα ἀπὸ το ἐν λόγω χωρίο νὰ ἀποδείξει, ὅτι ἀναφέρεται ὡς προφητεία σε κάποιον συγκεκριμένο ἱστορικό πρόσωπο καὶ ὄχι γενικότερα στον λαὸ του Ἰσραήλ. Ἐπίσης επιχειρεῖ νὰ συνδέσει τὴ φράση «καὶ ἐν σοὶ δοξασθήσομαι» ὡς ἐνδειξη τοῦ ονόματος τοῦ Μωάμεθ, το ὁποῖο, ὄνομα, γιὰ τον μουσουλμάνο λόγιο σημαίνει «ἐνδοξος»²⁸⁰². Τέλος, προσπαθεῖ νὰ ἀποδείξει, ὅτι τὰ παραπάνω χαρακτηριστικά αὐτῆς τῆς προσωπικότητας, ὅτι δηλ. δε θα προέρχεται ἀπὸ τὴ φυλὴ του Ἰσραήλ καὶ ὅτι θα προέρχεται ἀπὸ κάποια ἄλλη φυλὴ, καθὼς ἐπίσης, ὅτι θα δοξασθεῖ, ἀφοροῦν τον Μωάμεθ, τον Προφήτη του Ἰσλάμ²⁸⁰³.*

Ὁ al-Ja'farī επιχειρεῖ νὰ ἀξιοποιήσει μέσα ἀπὸ τὸ βιβλίον του Ησαΐα καὶ ἄλλες σχετικὲς ἀναφορὲς γιὰ τὸ πρόσωπο τοῦ Προφήτη του Ἰσλάμ. Ἐχοντας ὑπόψιν τοῦ το χωρίο (Ησ. 42, 1-9), τὸ παραθέτει με δικά του λόγια, ἀλλάζοντας τὸ σε ὀρισμένα σημεῖα²⁸⁰⁴. Ἐτσι τὴ λέξη «ὁ παῖς μου» τὴν παραθέτει ὡς «ὁ δούλος μου», ἐνῶ παραλείπει καὶ σε αὐτὸ τὸ σημεῖο τὴ λέξη «Ἰσραήλ»²⁸⁰⁵. Ἀναφέρει, ὅτι στον δούλο του αὐτό, ὁ Θεὸς ἔδωσε τὴ ψυχὴ του καὶ τον λόγο του, προκειμένου νὰ φανερώσει στα ἔθνη τὴ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ²⁸⁰⁶. Ἡ συνέχεια τοῦ χωρίου που παραθέτει εἶναι ἀνάλογη με τὸ πρωτότυπο καὶ ἔχει ὡς εξῆς «καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην

²⁸⁰¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 386-387.

²⁸⁰² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ.

²⁸⁰³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 387.

²⁸⁰⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σσ. 387-388. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 400.

²⁸⁰⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 387. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.

²⁸⁰⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.

γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν ἀνοιῖξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν, ἐξαγαγεῖν ἐκ δεσμῶν δεδεμένους καὶ ἐξ οἴκου φυλακῆς καθημένους ἐν σκότει»²⁸⁰⁷. Στη συνέχεια ἀντὶ γιὰ τὴ φράση «τὴν δόξαν μου ἐτέρω οὐ δώσω οὐδὲ τὰς ἀρετάς μου τοῖς γλυπτοῖς», ὁ μουσουλμάνος λόγιος παραποιεῖ τὸ ἐν λόγῳ χωρίο, προσθέτοντας τὴ λέξη «ἐνδοξος», ὅτι δηλ. ὁ Θεὸς τιμητικὰ ὀνοματίζει τὸν δούλο τοῦ αὐτοῦ ὡς «ἐνδοξο», τὸ ὁποῖο ὄνομα συνδέεται με τὸ ὄνομα τοῦ Μωάμεθ²⁸⁰⁸. Ολοκληρώνει τὸ χωρίο αὐτό, προσθέτοντας μιὰ ἀκόμα φράση, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ προσθήκη τοῦ ἰδίου τοῦ al-Ja'farī καὶ ἡ ὁποία δε συναντᾶται στο πρῶτότυπο. Πρόκειται γιὰ τὴν ἐξῆς φράση «ὅτι ὁ δούλος αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ, γιὰ τὸν ὁποῖο γίνεται λόγος στο παραπάνω χωρίο, εἶναι τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ, τὸ ὁποῖο δε θα σβῆσει ποτέ»²⁸⁰⁹.

Ὁ μουσουλμάνος λόγιος παρατηρεῖ, ὅτι ἡ μνημονεύομενη ἔρημος, ἡ ὁποία ἀναφέρεται στον Ησαΐα «Εὐφράνθητι, ἔρημος διψῶσα, ἀγαλλιᾶσθω ἔρημος καὶ ἀνθήτω ὡς κρίνον, καὶ ἐξανθήσει καὶ ὑλοχαρήσει καὶ ἀγαλλιᾶσεται τὰ ἔρημα τοῦ Ἰορδάνου· καὶ ἡ δόξα τοῦ Λιβάνου ἐδόθη αὐτῇ καὶ ἡ τιμὴ τοῦ Καρμήλου» (Ησ. 35, 1)²⁸¹⁰, ἀλλὰ καὶ στο βιβλίο τοῦ Προφήτη Ὡση στο ἐξῆς χωρίο: «ἐγὼ ἐποίμανόν σε ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἐν γῆ ἀοικίτῳ» (Ὡσ. 13, 5)²⁸¹¹, δὲν εἶναι ἄλλη, παρὰ ὁ τόπος τῆς Ἀραβίας, στον ὁποῖο γεννήθηκε καὶ ἐδρασε ὁ Προφήτης τοῦ Ἰσλάμ²⁸¹². Στο ἄλλο ἔργο τοῦ Σαφῆς καὶ ἀναλυτικὴ ἐκθεση τῶν σκανδάλων χριστιανῶν καὶ ἰουδαίων, τὴ φράση «ἡ δόξα τοῦ Λιβάνου ἐδόθη αὐτῇ καὶ ἡ τιμὴ τοῦ Καρμήλου», τὴν ἀποδίδει ὡς μιὰ ἀκόμη βιβλικὴ ἀναφορὰ στο ὄνομα τοῦ Μωάμεθ, ὡς «ἐνδοξο»²⁸¹³.

Ἐπιχειρηματολογεῖ ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Ἀββακούμ, τὸ ὁποῖο ὁμῶς σε ὀρισμένα σημεῖα τὸ παραφράζει. Ἐνῶ ξεκινᾶ τὴν παράθεση τοῦ

²⁸⁰⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.

²⁸⁰⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 388. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.

²⁸⁰⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.

²⁸¹⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 401-402.

²⁸¹¹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ., σ. 399. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 402.

²⁸¹² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὅπ. παρ. Βλ. καὶ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ.

²⁸¹³ A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σ. 401.

χωρίου αυτή, όπως και στο πρωτότυπο «ὁ Θεὸς ἀπὸ Θαϊμὰν ἤξει, καὶ ὁ ἅγιος ἐξ ὄρους κατασκίου δασέος (διάψαλμα)», στη συνέχεια προσθέτει τη λέξη «Μωάμεθ», παραφράζοντας έτσι τη φράση ως εξής «ο ουρανός είναι φωτισμένος από το μεγαλείο του Μωάμεθ και η γη γέμισε με τη δόξα του»²⁸¹⁴.

Ο al-Ja'farī αξιοποιεί και άλλα παλαιοδιαθηκικά χωρία, τα οποία κατά τον ίδιο προφητεύουν άμεσα την έλευση του Μωάμεθ και την κυριαρχία της ισλαμικής θρησκείας μέσω του μηνύματος του. Υποστηρίζει, ότι οι Προφῆτες της Παλαιάς Διαθήκης είχαν προαναγγείλει την έλευση του Μωάμεθ και την επικράτηση και την κυριαρχία της μονοθεϊστικής διδασκαλίας του Ισλάμ. Αναφέρεται στο βιβλίο του Προφήτη Ζαχαρία, επί παραδείγματι, ο οποίος αναφέρει ρητά, ότι η διδασκαλία του μονοθεϊσμού, είναι αυτή που θα κυριαρχήσει σε όλη την οικουμένη «καὶ ἔσται Κύριος εἰς βασιλέα ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν· ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται Κύριος εἷς καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἓν» (Ζαχ. 14, 9)²⁸¹⁵. Ακόμη παραπέμπει και σε άλλο σχετικό χωρίο από το βιβλίο του Προφήτη Ζαχαρία, το οποίο όμως παραφράζει σε ορισμένα σημεία. Ενώ στο πρωτότυπο αναφέρονται τα εξής «ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται τὸ ἐπὶ τὸν χαλινὸν τοῦ ἵππου ἅγιον τῷ Κυρίῳ παντοκράτορι, καὶ ἔσονται οἱ λέβητες ἐν τῷ οἴκῳ Κυρίου ὡς φιάλαι πρὸ προσώπου τοῦ θυσιαστηρίου» (Ζαχ. 14, 20), ο al-Ja'farī παραθέτει το χωρίο με τον εξής τρόπο «Εκείνη την ημέρα που το όνομα του αγίου θα επισκιάσει τα πάντα, ακόμη και στο χάλκινο άλογο του αλόγου»²⁸¹⁶.

Ο al-Ja'farī χρησιμοποιεί σχετικές προφητείες και από το βιβλίο του Προφήτη Ιερεμία. Γράφει, ότι τα λόγια που απευθύνει ο Θεός προς τον Προφήτη Ιερεμία: «πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελεθεῖν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε, προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε [...] ὅτι πρὸς πάντα, οὐς ἐὰν ἐξαποστείλω σε, πορεύση, καὶ κατὰ πάντα, ὅσα ἐὰν ἐντείλωμαί σοι, λαλήσεις· μὴ φοβηθῆς ἀπὸ προσώπου αὐτῶν, ὅτι μετὰ σοῦ ἐγὼ εἶμι τοῦ ἐξαιρεῖσθαί σε, λέγει Κύριος. καὶ ἐξέτεινε Κύριος τὴν χεῖρα αὐτοῦ πρὸς με καὶ ἤψατο τοῦ στόματός μου, καὶ εἶπε Κύριος πρὸς με· ἴδου

²⁸¹⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὄπ. παρ., σσ. 401-402. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al- 'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὄπ. παρ., σσ. 404-407. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὄπ. παρ., σ. 120.

²⁸¹⁵ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὄπ. παρ., σ. 402. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al- 'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὄπ. παρ., σσ. 408-409.

²⁸¹⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, ὄπ. παρ., σσ. 402-403. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al- 'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὄπ. παρ., σσ. 407-409.

δέδωκα τοὺς λόγους μου εἰς τὸ στόμα σου· ἰδοὺ καθέστακά σε σήμερον ἐπὶ ἔθνη καὶ ἐπὶ βασιλείας ἐκριζοῦν καὶ κατασκάπτειν καὶ ἀπολλύειν καὶ ἀνοικοδομεῖν καὶ καταφρυτεύειν» (Ιερεμ. 1, 5-10)²⁸¹⁷ αφορούν στο πρόσωπο του Μωάμεθ, ενώ το ἔθνος για το οποίο κάνει λόγο το εν λόγω χωρίο εἶναι το γένος των μουσουλμάνων²⁸¹⁸. Ανάλογο επιχείρημα με αυτό του al-Ja'farī, ἔχει και ο al-Ṭabarī, ο οποίος θεωρεῖ, ὅτι ο Προφήτης Ιερεμίας γενικότερα στο βιβλίο του προφητεύει την προσωπικότητα του Μωάμεθ, καθώς και τους οπαδούς του, τους μουσουλμάνους²⁸¹⁹. Επιπλέον υποστηρίζει, ὅτι το παραπάνω χωρίο αναφέρεται ειδικότερα στο ισλαμικό κράτος, της δυναστείας των Αββασιδών (750-1258), το οποίο κυριαρχεῖ στην οικουμένη κατὰ την εποχή του²⁸²⁰.

Ο al-Ja'farī υποστηρίζει, ὅτι ανάλογες προφητείες συναντώνται και στο βιβλίο του Δανιήλ. Η ἐξῆς αναφορά «μακάριος ὁ ὑπομένων καὶ φθάσας εἰς ἡμέρας χιλίας τριακοσίας τριάκοντα πέντε» (Δαν. 12, 12) αφορὰ την περίπτωση του Μωάμεθ και του γένους του²⁸²¹. Το ὄραμα του Ναβουχοδονόσορ στο βιβλίο του Δανιήλ (Δαν. 2, 31-44), αναφέρεται στον

²⁸¹⁷ Αξίζει να αναφερθεῖ, ὅτι ο al-Ja'farī παραθέτει το εν λόγω χωρίο με δική του διατύπωση, το οποίο ὅμως δεν το αλλοιώνει. Για πρακτικούς λόγους, η σχετική παραπομπή γίνεται στο πρωτότυπο χωρίο.

²⁸¹⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σ. 403. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, ὅπ. παρ., σσ. 409-412. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ὅπ. παρ., σ. 121.

²⁸¹⁹ Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, ὅπ. παρ., σ. 173-176. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ., σ. 401: «*The prophecy of the prophet Jeremiah about the Prophet (may God bless them and give them peace). This is like the prophecies of Isaiah and others (peace be upon them), through which God addresses the prophet (peace be upon him). He says in the first Chapter, 'Before I formed you in the womb I knew you, and before you emerged from the belly I sanctified you and made you a prophet to the nations, for you to carry out everything I have commanded you and to go to all to whom I send you. For I am with you to redeem you, says the Lord. I have poured out my word that is in your mouth, so look and see, for I have given you power this day over the nations and kingdoms to scatter, destroy, pull down, wipe out, build up and set in place whomever you will. Jeremiah (peace be upon him) adds confirmation and support to the prophecies of his companions and describes the one from whose mouth the word of God was made to pour and the one to whom God gave power to scatter nations, annihilate nations, pull down nations and give life to nations. Be satisfied with this as knowledge and take it as proof. May God give you Islam as your religion and place you among his victorious servants. No person who is avid or is filled with awe will find a way to attribute this prophecy to a Christian, or a Jew or anyone else*».

²⁸²⁰ Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, ὅπ. παρ. Βλ. και R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of 'Alī al-Ṭabarī*, ὅπ. παρ., σ. 405: «*There is another marvellous mystery in the prophecy, which is that God, great and mighty, refers in it to this 'Abbasid empire and the caliphs from the descendants of al-'Abbās coming to live in the land of Iraq in his words 'I will set up my throne in the midst of Elam'. It is high excellence for them, and only the feeble-minded would not know it, for the Umayyads had Syria as their dwelling...*».

²⁸²¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, ὅπ. παρ., σσ. 406-407.

Μωάμεθ, αλλά και στο βασίλειο του, στο γένος του, στους μουσουλμάνους²⁸²². Αλλωστε για τον μουσουλμάνο λόγιο ο Μωάμεθ είναι η επισφράγιση και ο έσχατος όλων των Προφητών, όπως και το γένος του, οι μουσουλμάνοι είναι η επισφράγιση όλων των λαών²⁸²³. Ανάλογη επιχειρηματολογία παρουσιάζει και ο Ibn Taymiyya. Ο εν λόγω μουσουλμάνος λόγιος επί παραδείγματι, κάνοντας ένα βήμα παρά πέρα από τον al-Ja'farī και παραφράζοντας το εν λόγω χωρίο του Δανιήλ (Δαν. 2, 31-44), ισχυρίζεται, ότι στο συγκεκριμένο χωρίο περιγράφεται με σαφήνεια το όνομα του Μωάμεθ²⁸²⁴. Ολοκληρώνοντας ο ίδιος την επιχειρηματολογία του σχετικά με το βιβλίο του Δανιήλ σημειώνει, ότι ο Μωάμεθ ανήγγειλε μια ισχυρή διδασκαλία, αυτή του Ισλάμ, μέσω της οποίας, οι οπαδοί του, δηλ. οι μουσουλμάνοι, έχουν κυριαρχήσει και έχουν επεκταθεί σε όλη την οικουμένη²⁸²⁵. Επιπλέον υποστηρίζει, ότι δε δύναται κανείς να ανατρέψει το μήνυμα του Μωάμεθ, όπως αντίστοιχα συνέβη με το μήνυμα των ιουδαίων και των χριστιανών²⁸²⁶. Προσθέτει επίσης, ότι η κυριαρχία των μουσουλμάνων δε συγκρίνεται σε καμία περίπτωση με την κυριαρχία των ιουδαίων και των χριστιανών, οι οποίοι έχουν αποδυναμωθεί γεωγραφικά²⁸²⁷.

Ο al-Ja'farī καταφεύγει και στην Καινή Διαθήκη προκειμένου να εντοπίσει και εκεί χωρία, τα οποία σύμφωνα με αυτόν προφητεύουν την έλευση του Μωάμεθ. Η επιλογή αυτή του al-Ja'farī δεν είναι τυχαία και τούτο, διότι το ίδιο το Κοράνιο αναφέρει, ότι ο Χριστός είχε προφητεύσει την έλευση του Μωάμεθ «Ω παιδιά του Ισραήλ! Είμαι ο απεσταλμένος του Allāh σ' εσάς [...] για να σας αναγγείλω την ευχάριστη είδηση για έναν Απόστολο που θα έλθει μετά από εμένα και που το όνομά του είναι Ahmad (δηλ. ο Μωάμεθ)» {Κοράνιο 61:6}.

Ένα από τα βασικότερα επιχειρήματά του al-Ja'farī αντλημένο μέσα από τα Ευαγγέλια, όχι μόνο δικό του αλλά και αρκετών μουσουλμάνων Απολογητών βασίζεται στο χωρίο του Ευαγγελίου του Ιωάννη για την υπόσχεση του Χριστού, ότι μετά από αυτόν θα έλθει ο Παράκλητος: «ὁ δὲ παράκλητος, τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου,

²⁸²² Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 406-409. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ., σ. 122-123.

²⁸²³ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ. Βλ. και Al-Ja'farī, *Al-Radd 'alā l-Naşārā*, όπ. παρ.

²⁸²⁴ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-şahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (5), όπ. παρ., σσ. 275-277.

²⁸²⁵ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-şahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (5), όπ. παρ., σ. 277.

²⁸²⁶ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-şahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (5), όπ. παρ.

²⁸²⁷ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-şahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (5), όπ. παρ.

ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν» (Ιωάν. 14, 26).

Επικαλούμενος το χωρίο αυτό, γράφει ο al-Ja'farī: «Ο Παράκλητος είναι ο Μωάμεθ, ο αγγελιοφόρος του Θεού – ας είναι η ειρήνη και οι προσευχές του Θεού επάνω σ' αυτόν – και είναι εκείνος, τον οποίο απέστειλε ο Θεός μετά τον Χριστό και επίσης εκείνος που δίδαξε τα πάντα στον κόσμο [...] Επίσης γνωρίζουμε, ότι οι χριστιανοί διαφώνησαν μεταξύ τους ως προς την ερμηνεία του ονόματός του· έτσι, κάποιοι ισχυρίστηκαν, ότι είναι ο ένδοξος, άλλοι, ότι είναι ο παρηγορητής, ενώ οι περισσότεροι εξ αυτών, ότι είναι ο σωτήρας»²⁸²⁸.

Ο al-Ja'farī υπογραμμίζει, ότι εάν πράγματι γίνει δεκτή η επικρατέστερη άποψη των χριστιανών, ότι ο Παράκλητος, στον οποίο αναφέρεται το παραπάνω ευαγγελικό χωρίο είναι σωτήρας, τότε, πράγματι, δεν μπορεί να είναι άλλος από τον Προφήτη Μωάμεθ²⁸²⁹. Ο Μωάμεθ έσωσε τον κόσμο, την ανθρωπότητα από την απιστία, την αμαρτία και την άγνοια²⁸³⁰. Αυτό, μάλιστα, το επέτυχε στρέφοντας τον κόσμο στον μονοθεϊσμό και τη λατρεία στον ένα και μοναδικό Θεό (*al-tawhīd*)²⁸³¹.

Κατά τον al-Ja'farī και ο ίδιος ο Χριστός, αποκάλεσε τον εαυτό του σωτήρα, αφού λέγει στο Ευαγγέλιο: «οὐ γὰρ ἦλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον» (Ιωάν. 12, 47)²⁸³². Έτσι, λοιπόν, σύμφωνα με τον μουσουλμάνο λόγιο, εάν ο Χριστός είναι σωτήρας για τον λαό του, όπως ο ίδιος απέδειξε, κατά συνέπεια πρέπει να υπάρχει και άλλος σωτήρας για το γένος του, για τους οπαδούς του και αυτός δεν είναι άλλος από τον Μωάμεθ²⁸³³. Ακόμη κι εάν ισχύει η άποψη ορισμένων χριστιανών, ότι η λέξη Παράκλητος ερμηνεύεται ως ένδοξος (*al-hamid*), αυτό ενισχύει ακόμη περισσότερο το ισλαμικό επιχείρημα, αφού η λέξη αυτή συγγενεύει με την αντίστοιχη λέξη (*Muhammad*)²⁸³⁴. Έχοντας ως βάση την αραβική γλώσσα το όνομα του Προφήτη του Ισλάμ Μωάμεθ είναι συνώνυμο με τη λέξη ένδοξος²⁸³⁵. Ο μουσουλμάνος λόγιος καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι σε

²⁸²⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 410:

"الفارقلیط هو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي ارسله الله بعد المسيح وهو الذي علم الناس كل شي [...] واعلم: ان النصارى اختلفوا في تفسير لفظة الفارقلیط على اقوال: فقيل: انة الحماد، وقيل المعزي وأكثر النصارى على انة المخلص"

²⁸²⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸³⁰ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸³¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸³² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸³³ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸³⁴ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸³⁵ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

κάθε περίπτωση, είτε γίνει δεκτή η μία ερμηνεία της λέξης *Παράκλητος*, ως εκείνη του σωτήρα, είτε η άλλη ερμηνεία ως εκείνη του ενδόξου, ο *Παράκλητος*, ο οποίος αναφέρεται στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη, δεν είναι άλλος από τον Προφήτη Μωάμεθ, ο οποίος πράγματι προφητεύεται στο εν λόγω χωρίο από τον Χριστό²⁸³⁶.

Το βιβλικό αυτό επιχείρημα του al-Ja'farī περί του Παρακλήτου (Ιωάν. 14, 26) αλλά και γενικότερα τα βιβλία του ευαγγελιστή Ιωάννη (Ευαγγέλιο, επιστολές), προβλήθηκαν από αρκετούς μουσουλμάνους συγγραφείς, μεταγενέστεροι του ίδιου του al-Ja'farī, όπως τους Ibn Taymiyya και al-Qarāfi. Επί παραδείγματι, ο Ibn Taymiyya υποστηρίζει, ότι ο Παράκλητος, για τον οποίο κάνει λόγο το Ευαγγέλιο, δεν είναι άλλος από τον Προφήτη Μωάμεθ²⁸³⁷. Υπογραμμίζει μάλιστα, ότι ο ίδιος ο Μωάμεθ θα κάνει γνωστό στον κόσμο τα πάντα, ακόμη και όσα είχε προαναγγείλει ο ίδιος ο Χριστός²⁸³⁸. Προσθέτει επίσης, ότι ο Μωάμεθ θα είναι σωτήρας της ανθρωπότητας, αφού θα τη σώσει από την άγνοια και την απιστία κάνοντας γνωστό το μήνυμα του αληθινού Θεού του γνήσιου μονοθεϊσμού²⁸³⁹. Ο δε al-Qarāfi αναφέρει, ότι ο ευαγγελιστής Ιωάννης ομολόγησε ακόμη και στην Α' του Επιστολή του (Α' Ιωαν. 1, 21-23), ότι ο Μωάμεθ, ο γιός του 'Abd Allāh, προέρχεται εκ Θεού²⁸⁴⁰. Είναι Απόστολος και αγγελιοφόρος του Θεού και τούτο διότι, ο ίδιος ο Μωάμεθ πίστεψε και αναγνώρισε την προφητική ιδιότητα του Χριστού²⁸⁴¹.

Από τα παραπάνω είναι προφανές, ότι ακολουθώντας ο al-Ja'farī την τακτική των προγενέστερων μουσουλμάνων Απολογητών: al-Ṭabarī και Ibn Qutayba, επιχείρησε και αυτός με τη σειρά του να καταφύγει στην Αγία Γραφή, προκειμένου να προβάλλει τα χωρία εκείνα, τα οποία προφητεύουν το πρόσωπο του Προφήτη του Ισλάμ. Οι βασικές του πηγές, από τις οποίες άντλησε την επιχειρηματολογία του αποτέλεσαν ο al-Ṭabarī²⁸⁴² και ο Ibn Qutayba²⁸⁴³, αφού άλλωστε και οι δύο εξ' αυτών, υπήρξαν προγενέστεροι του ίδιου και οι πρώτοι που κατέφυγαν στη Βίβλο, προκειμένου να αποδείξουν με βιβλικά επιχειρήματα την προφητική έλευση του Μωάμεθ.

²⁸³⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸³⁷ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (5), όπ. παρ., σσ. 284-317.

²⁸³⁸ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (5), όπ. παρ., σ. 301.

²⁸³⁹ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh li-man baddala dīn al-Masīh*, (5), όπ. παρ., σσ. 284-317.

²⁸⁴⁰ Al-Qarāfi, *Al-Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*, όπ. παρ., σ. 461.

²⁸⁴¹ Al-Qarāfi, *Al-Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*, όπ. παρ.

²⁸⁴² Al-Ṭabarī, *Al-Dīn wa-l-dawla*, όπ. παρ.

²⁸⁴³ Ibn Qutayba, *A'lām al-nubūwa*, όπ. παρ.

Έτσι κατά χρονολογική σειρά ο πρώτος μουσουλμάνος Απολογητής που χρησιμοποίησε τη Βίβλο, προκειμένου να επιχειρηματολογήσει για την προφητική ιδιότητα του Μωάμεθ, μέσα απ' αυτή, υπήρξε, απ' όσο είναι γνωστό τουλάχιστον, ο al-Ṭabarī, ενώ λίγο αργότερα ακλούθησε ο Ibn Qutayba. Στη συνέχεια ο ίδιος ο al-Ja'farī, επηρεασμένος από τους παραπάνω συγγραφείς, χρησιμοποιώντας αρκετά επιχειρήματα τους, δεν αποκλείεται να τροφοδότησε τους μεταγενέστερους του, όπως είναι ο al-Qarāfi, αλλά και ο Ibn Taymiyya. Ειδικότερα για τον πρώτο, όπως ήδη αναφέρθηκε, το κλασικό έργο του al-Ja'farī *Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο* υπήρξε η κατ' εξοχήν πηγή, από την οποία άντλησε τα περισσότερα επιχειρήματα ο ίδιος ο al-Qarāfi²⁸⁴⁴.

3.2. Η αναίρεση

Ο al-Ṣafī απαντώντας στον ισχυρισμό του al-Ja'farī, ότι η Αγία Γραφή προφητεύει το πρόσωπο του Μωάμεθ²⁸⁴⁵, αρχικά απαντά με το επιχείρημα, ότι ο ισχυρισμός αυτός του μουσουλμάνου λογίου συγκρούεται με την ισλαμική πεποίθηση, ότι η Αγία Γραφή είναι αλλοιωμένη²⁸⁴⁶. Εάν όντως εντοπίζονται βιβλικά χωρία, τα οποία προαναγγέλλουν ή κάνουν νύξη για την έλευση και την προσωπικότητα του Μωάμεθ, τότε, αφού οι χριστιανοί έχουν αλλοιώσει την Αγία Γραφή, θα όφειλαν να είχαν νοθεύσει και τα εν λόγω βιβλικά χωρία, ώστε να μην υπάρχουν στη Βίβλο αυτές οι προφητείες σχετικά με το πρόσωπο του Προφήτη του Ισλάμ, Μωάμεθ²⁸⁴⁷. Συνεπώς, η πεποίθηση, ότι η Βίβλος είναι αλλοιωμένη αναιρεί το επιχείρημα του al-Ja'farī και γενικώς των μουσουλμάνων, ότι η Γραφή προφητεύει τον Μωάμεθ.

Όσον αφορά στα επιχειρήματα που ο μουσουλμάνος προέβαλε μέσα από την Αγία Γραφή, προκειμένου να αποδείξει, ότι ο Μωάμεθ προφητεύεται σε αυτή, ο Κόπτης Θεολόγος, απαντά επιλεκτικά:

Ο al-Ṣafī καταπιάνεται με το επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι το χωρίο της Γενέσεως σχετικά με τον απόγονο του Ισμαήλ, «και αύξανῶ αὐτὸν και

²⁸⁴⁴ D. Cucarella, *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi (d. 684/1285)*, όπ. παρ., σ. 74.

²⁸⁴⁵ Σημειωτέον, ότι και σε αυτό το σημείο ο al-Ṣafī σπάνια χρησιμοποιεί τη λέξη «Μωάμεθ», για να αναφερθεί στον Προφήτη του Ισλάμ. Αναφέρεται σ' αυτόν έμμεσα.

²⁸⁴⁶ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muharrifi l-Injīl*, όπ. παρ., 108-109.

²⁸⁴⁷ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muharrifi l-Injīl*, όπ. παρ. Το επιχείρημα αυτό ο Κόπτης Θεολόγος το αναπαράγει και σε άλλο έργο του, βλ. S. Khalil, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injīl», li-l-Ṣafī ibn al-'Assāl, όπ. παρ., σσ. 8-12.

πληθυνῶ αὐτὸν σφόδρα· δώδεκα ἔθνη γεννήσει καὶ δώσω αὐτὸν εἰς ἔθνος μέγα» (Γεν. 17, 20) αφορά στο πρόσωπο του Μωάμεθ – ο οποίος, μάλιστα, σύμφωνα με τον τελευταίο θα κυριαρχήσει σε Ανατολή και Δύση²⁸⁴⁸. Επ’ αυτού ο Κόπτης θεολόγος απαντά διορθώνοντας τον μουσουλμάνο λόγιο και υπογραμμίζοντας, ότι η υπόσχεση του Θεού στο συγκεκριμένο χωρίο αφορά όχι στον απόγονο του Ισμαήλ, αλλά σε εκείνον του Ισαάκ²⁸⁴⁹. Μάλιστα σημειώνει, ότι τη διαθήκη αυτή, την οποία σύναψε ο Θεός, τη σύναψε με τον Ισαάκ και όχι με τον Ισμαήλ²⁸⁵⁰. Γι’ αυτό, άλλωστε, ο απόγονος, ο οποίος θα κυριαρχήσει στα έθνη θα προέρχεται από το σπέρμα του Ισαάκ και όχι από το σπέρμα του Ισμαήλ²⁸⁵¹. Την ανωτερότητα του Ισαάκ και τον ιδιαίτερο ρόλο του στο σχέδιο της θείας οικονομίας ο Κόπτης Θεολόγος επιχειρεί να την τεκμηριώσει βιβλικά ακόμη περισσότερο τονίζοντας, ότι ο Θεός ονομάσθηκε Θεός του Αβραάμ και του Ισαάκ όχι του Ισμαήλ (Εξ. 3, 6)²⁸⁵². Για τον Κόπτη Θεολόγο, ο απόγονος, ο οποίος θα προήρχετο από το σπέρμα του Ισαάκ δεν είναι άλλος από τον Ιησού Χριστό ως προς την ανθρώπινή του φύση²⁸⁵³. Εξάλλου, κάτι τέτοιο αποδεικνύεται, κατά τον ίδιο, από το γεγονός, ότι ο Θεός υποσχέθηκε στον Αβραάμ, ότι με το σπέρμα του θα ευλογήσει τα έθνη²⁸⁵⁴. Η μόνη βιβλική προσωπικότητα που ξεπέρασε τα όρια του ιουδαϊκού έθνους δεν ήταν άλλη από τον Χριστό, ο οποίος πράγματι απευθύνθηκε στα έθνη και τα ευλόγησε²⁸⁵⁵. Κατά συνέπεια, η προφητεία που υπάρχει στο εν λόγω χωρίο δεν αφορά στον Μωάμεθ, όπως ισχυρίζεται ο μουσουλμάνος λόγιος, αλλά στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού.

Ο al-Ṣafī αντικρούει και τον ισχυρισμό του al-Ja’farī, ότι η προφητεία αυτή αναφέρεται στον Μωάμεθ, αφού αυτός ως απόγονος του Ισμαήλ

²⁸⁴⁸ Al-Ja’farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 376. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-’ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 381-382· Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 109-110.

²⁸⁴⁹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 110-114.

²⁸⁵⁰ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 110-112. Το επιχείρημα του al-Ṣafī πράγματι ισχύει και τούτο, διότι στο βιβλίο της Γενέσεως ο Θεός αναφέρει στον Αβραάμ επί λέξει: ««ἰδοὺ Σάρρα ἡ γυνή σου τέξεται σοι υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαάκ, καὶ στήσω τὴν διαθήκην μου πρὸς αὐτὸν εἰς διαθήκην αἰώνιον, εἶναι αὐτῷ Θεὸς καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ μετ’ αὐτόν»» (Γεν. 17, 19).

²⁸⁵¹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 112-114.

²⁸⁵² Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 112. Εάν και ο al-Ṣafī παραλείπει το όνομα του Ιακώβ, το χωρίο όμως έχει ως εξής: «ἐγὼ εἰμι ὁ Θεὸς τοῦ πατρός σου, Θεὸς Ἀβραάμ καὶ Θεὸς Ἰσαάκ καὶ Θεὸς Ἰακώβ» (Εξ. 3, 6).

²⁸⁵³ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 112-113.

²⁸⁵⁴ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁵⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

κυριάρχησε σε Ανατολή και Δύση²⁸⁵⁶, υποστηρίζοντας, ότι από ιστορικής πλευράς είναι αντικειμενικά γνωστό, ότι οι μουσουλμάνοι δεν κατέκτησαν τη Δύση και πολλές περιοχές της Ανατολής και συνεπώς το Ισλάμ δεν επεκτάθηκε ούτε στη Ρώμη, ούτε στην περιοχή των Φράγκων, ούτε στην Κωνσταντινούπολη, την Αιθιοπία κ.α.²⁸⁵⁷. Επομένως, για τον Κόπτη θεολόγο, το επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι ο απόγονος του Ισμαήλ οφείλει να είναι ο Μωάμεθ, δεν ευσταθεί από ιστορικής πλευράς, διότι το Ισλάμ δεν κατάφερε να εξαπλωθεί σε πολλές περιοχές του κόσμου.

Αρκετά από τα βιβλικά επιχειρήματα που παρουσίασε ο μουσουλμάνος λόγιος ως προφητείες για το πρόσωπο του Μωάμεθ, ο al-Ṣafī τα συνδέει ως προφητείες αναφερόμενες στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Με βάση το επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι στο χωρίο Γεν. 16, 10-12 ο άγγελος Κυρίου προφητεύει τον Μωάμεθ²⁸⁵⁸, ο Κόπτης Θεολόγος επισημαίνει, ότι το εν λόγω χωρίο προφητεύει όχι το πρόσωπο του Μωάμεθ, αλλά το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, ο οποίος, γεννήθηκε σχεδόν 600 χρόνια πριν από τον Προφήτη του Ισλάμ, Μωάμεθ²⁸⁵⁹.

Ο Κόπτης θεολόγος αναιρεί τη σύνδεση που επιχείρησε να κάνει ο al-Ja'farī σχετικά με τα τρία όρη «Σινά», «Σηείρ» και «Φαράν» (Δευτ. 33,2), κατά τα οποία στο όρος Σινά αποκαλύφθηκε ο Θεός στον Μωυσή, στο Σηείρ αποκαλύφθηκε στον Χριστό και στο όρος Φαράν αποκαλύφθηκε στον Μωάμεθ²⁸⁶⁰, απαντώντας, ότι ο al-Ja'farī στον παραπάνω ισχυρισμό του δε διαθέτει καμία απόδειξη που να αποδεικνύει, ότι το όρος Σηείρ ήταν ο τόπος, τον οποίο επισκέπτετο Ιησούς²⁸⁶¹. Ο Χριστός γεννήθηκε στη Βηθλεέμ και επεσκέπτετο την Ιερουσαλήμ, ενώ μεγάλωσε στις γύρω περιοχές²⁸⁶². Συνεπώς δεν ευσταθεί η άποψη του μουσουλμάνου λογίου, ότι το Σηείρ ήταν το όρος, στο οποίο επικοινωνούσε ο Χριστός με τον Θεό. Επιπλέον το όρος Φαράν δεν είναι η Μέκκα, αφού σύμφωνα με τον Κόπτη

²⁸⁵⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σ. 376. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 382. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjil muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 111.

²⁸⁵⁷ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjil muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁸⁵⁸ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 376-377. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 382-383. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjil muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 114-115.

²⁸⁵⁹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjil muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 115.

²⁸⁶⁰ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 377-378. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 385. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjil muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 115-116.

²⁸⁶¹ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjil muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 116.

²⁸⁶² Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjil muḥarrifi l-Injil*, όπ. παρ.

θεολόγο, δε συναντάται καμία μαρτυρία ή απόδειξη που να αναφέρει, ότι το όρος Φαράν είναι η Μέκκα ή ότι ευρίσκεται εκεί²⁸⁶³. Τουναντίον, το όρος αυτό κατά τον al-Safī ευρίσκεται δίπλα στην Ιερουσαλήμ και στον τόπο αυτό εμφανίσθηκε ο Χριστός ως άνθρωπος και προφανώς όχι ο Μωάμεθ, όπως υποστηρίζει ο μουσουλμάνος λόγιος²⁸⁶⁴. Όσο αφορά δε στον ισχυρισμό του al-Ja'farī, ότι ο Απόστολος Παύλος αναφέρεται στο όρος Φαράν (Γαλ. 4, 25), το οποίο, σύμφωνα με τα λεγόμενά του τοποθετεί στην Αραβία, ο Κόπτης Θεολόγος απαντά λακωνικά λέγοντας, ότι ο Παύλος δεν αναφέρεται στο όρος Φαράν, όπως κακώς θέλει να αποδείξει ο al-Ja'farī²⁸⁶⁵.

Ο Κόπτης θεολόγος επιχειρεί να αναιρέσει και το επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι το βιβλικό χωρίο Δευτ. 18, 18-19 προαναγγέλλει και αυτό τον Μωάμεθ, αφού ο Προφήτης, για τον οποίο κάνει λόγο, ότι θα έλθει, θα είναι αδελφός των ιουδαίων και όμοιος με τον Μωυσή²⁸⁶⁶. Απαντά, ότι απόδειξη για το ότι το χωρίο αυτό δεν αναφέρεται στον Μωάμεθ είναι, ότι ο Προφήτης εκείνος που θα έλθει και για τον οποίο κάνει λόγο το εν λόγω χωρίο είναι από τη φυλή των ιουδαίων, διότι θα είναι αδελφός τους [όπως αναφέρει, συγκεκριμένα, το χωρίο: «ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν» (Δευτ. 18, 18)]²⁸⁶⁷. Ο Μωάμεθ δεν κατάγεται από τη φυλή των ιουδαίων, αλλά από τη φυλή των Αράβων, οι οποίοι, ως απόγονοι του Ισμαήλ, είναι εξάδελφοι των ιουδαίων και όχι αδελφοί τους, όπως αναφέρεται στο χωρίο²⁸⁶⁸.

Ο Κόπτης θεολόγος σχολιάζει και το βιβλικό επιχείρημα του al-Ja'farī, ότι η υπόσχεση του Θεού στον Μωυσή, ότι θα στείλει έναν Προφήτη στους ιουδαίους, ο οποίος θα είναι όμοιος του («προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν» [Δευτ. 18, 18-19]) και ότι αυτός δε δύναται να είναι ο Χριστός διότι ο ίδιος δεν ομοιάζει ως προς τη διδασκαλία του με τον Μωυσή²⁸⁶⁹. Επ' αυτού επισημαίνει, ότι ο Χριστός δεν είναι απαραίτητο να ομοιάζει στα πάντα προς τον Μωυσή και συνεπώς θα μπορούσε κάλλιστα

²⁸⁶³ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁶⁴ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁶⁵ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁶⁶ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 378. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā' il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σ. 386· Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 116.

²⁸⁶⁷ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 116-117

²⁸⁶⁸ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 117.

²⁸⁶⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrah wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 378-379. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā' il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 387-389· Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 118.

η σχετική προφητεία Δευτ. 18, 18-19 να αναφέρεται, πράγματι, στον Χριστό²⁸⁷⁰. Ο al-Ṣafī αναφέρει ακόμα και τον ισχυρισμό του al-Ja'farī, ότι το γεγονός, ότι το σχετικό χωρίο Δευτ. 18, 18-19 προφητεύει κάποιο «προφήτην», πράγμα που σημαίνει, ότι δεν αναφέρεται στον Χριστό, αφού τόσο για τους χριστιανούς και για τους ιουδαίους, ο Χριστός δεν είναι Προφήτης²⁸⁷¹, υπογραμμίζοντας, ότι σύμφωνα με τη χριστιανική διδασκαλία, ο Χριστός διαθέτει πολλά ονόματα ή τίτλους, μεταξύ των οποίων και το όνομα ή ο τίτλος του «Προφήτη»²⁸⁷². Στην προκειμένη περίπτωση, ο al-Ṣafī θέλει να τονίσει, ότι δεν ευσταθεί ο ισχυρισμός του μουσουλμάνου λογίου, ότι οι χριστιανοί δε δέχονται τον Χριστό ως Προφήτη, αφού κατά τη χριστιανική διδασκαλία και με βάση τα ονόματα που αποδίδονται στον Χριστό, ο τελευταίος αποκαλείται και «Προφήτης»· προβάλλει δηλ. ο al-Ṣafī το προφητικό αξίωμα του Χριστού²⁸⁷³. Κατά συνέπεια, λοιπόν, ο Κόπτης θεολόγος διαβλέπει, ότι η σχετική προφητεία Δευτ. 18, 18-19, δεν προαναγγέλλει τον Μωάμεθ, όπως προσπαθεί να αποδείξει ο al-Ja'farī, αλλά είναι μια προφητεία που αφορά αποκλειστικά το πρόσωπο του Μεσσία Χριστού.

Το χωρίο Γεν. 49, 10, το οποίο αναφέρεται σε εκείνον που θα λάβει την εξουσία και ο οποίος θα αποτελέσει την ελπίδα και την προσμονή των λαών που κατά τον al-Ja'farī δεν είναι άλλος από τον Προφήτη Μωάμεθ²⁸⁷⁴, ο Κόπτης Θεολόγος σημειώνει, ότι η προφητεία αυτή δεν αναφέρεται στον Μωάμεθ, αλλά στον Μεσσία, ο οποίος δεν είναι άλλος από τον Ιησού Χριστό και ο οποίος προηγήθηκε του Μωάμεθ σχεδόν 600 ολόκληρα έτη²⁸⁷⁵.

Τα επιχειρήματα από τους Ψαλμούς του Δαυΐδ και ειδικότερα, ότι οι ψαλμοί που επικαλείται αναφέρονται στο όνομα, τα χαρακτηριστικά και

²⁸⁷⁰ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁷¹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 379. Βλ. και A. Mabruk, *Kitāb al-'ashr al-masā'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 388-389. Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁷² Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁷³ Σύμφωνα με τη χριστιανική διδασκαλία, ο Χριστός διαθέτει τρία αξιώματα όπου με βάση τη χαρισματική του εξουσία συνενώνει την ισχύ, τη θεραπεία και τη διδαχή. Έτσι, λοιπόν, ο Χριστός αποκαλείται «Βασιλιάς», «Αρχιερέας» και «Προφήτης». Το τρίτο είναι το προφητικό αξίωμα του Χριστού, το οποίο περιγράφει και αναφέρεται στη σοφία και στον διδακτικό χαρακτήρα της διδασκαλίας του. Βλ. Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, όπ. παρ., 255-257.

²⁸⁷⁴ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 379. Βλ. και Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 118-119.

²⁸⁷⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fi takhjīl muḥarrifi l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 119.

το προφητικό αξίωμα του Μωάμεθ²⁸⁷⁶, ο Κόπτης Θεολόγος απαντά, ότι τα χωρία, τα οποία προβάλλει ο μουσουλμάνος λόγιος ουσιαστικά τα αλλοιώνει, αφού αυτά δεν αναφέρουν όσα ισχυρίζεται ο al-Ja'farī²⁸⁷⁷. Οι προφητείες αυτές, τις οποίες ο al-Ja'farī παρουσιάζει αλλοιωμένες, αναφέρονται στο πρόσωπο του Μεσσία Χριστού και όχι στον Μωάμεθ, όπως εσφαλμένα προσπαθεί να αποδείξει ο μουσουλμάνος λόγιος εν γνώσει μάλιστα της αναλήθειας του επιχειρήματός του²⁸⁷⁸.

Ειδικότερα, αναφορικά με το όραμα που περιγράφει ο Ησαΐας στο χωρίο Ησ. 21, 6-7 περί των δύο ανδρών, στο οποίο ο al-Ja'farī θεωρεί την αναφορά στον καμηλιέρη ως προφητεία που αφορά στο πρόσωπο του Μωάμεθ και την αναφορά σε αυτόν που ανεβαίνει σε όνο ως προφητεία που αφορά στον Χριστό²⁸⁷⁹, ο Κόπτης Θεολόγος αναιρεί την άποψη του al-Ja'farī ερμηνεύοντας το χωρίο αυτό ορθά και υπογραμμίζοντας, ότι οι δύο αυτοί άνδρες αποτελούν δύο πρόσωπα, τα οποία δεν έχουν σχέση με όσα αναφέρει ο μουσουλμάνος λόγιος²⁸⁸⁰. Ο άνδρας που ανέβηκε σε όνο είναι ο Δαρειός (445 – 404 π.Χ.)²⁸⁸¹, ο γιός του Αρταξέρξη (-424 π.Χ.), του βασιλέα των Μήδων, ενώ ο καμηλιέρης είναι ο βασιλιάς Κύρος Β' της Περσίας²⁸⁸² (590-529 π.Χ.)²⁸⁸³. Σχεδόν ίδια ερμηνεία δίνει και ο αρχαιότερος του al-Safi, ο Νεστοριανός Πατριάρχης Τιμόθεος Α'²⁸⁸⁴. Πιθανόν, μάλιστα, ο Κόπτης Θεολόγος να δανείσθηκε αυτή την ερμηνεία από τον Νεστοριανό Πατριάρχη, του οποίου η θεολογική αντιπαράθεση με τον Χαλίφη al-Mahdi, ήταν αρκετά δημοφιλής στον αραβικό κόσμο.

Αποσαφηνίζοντας το παραπάνω ο al-Safi σημειώνει, ότι ο βασιλιάς των

²⁸⁷⁶ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 380-384. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masa'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 391-395. Al-Safi, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁸⁷⁷ Al-Safi, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁸⁷⁸ Al-Safi, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁸⁷⁹ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa al-Tawrah wa-l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 384-385. Βλ. και A. Mabruk, *Kitab al-'ashr al-masa'il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, όπ. παρ., σσ. 396-397. Al-Safi, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁸⁸⁰ Al-Safi, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁸⁸¹ Ο Δαρειός Β' της Περσίας ήταν βασιλιάς της Πρώτης Περσικής Αυτοκρατορίας. Γεννήθηκε το 445 π.Χ. και ήταν γιος του Αρταξέρξη Α' του Μακρόχειρα και μιας παλλακίδας με το όνομα Στατείρα. Τέλος, πέθανε σε ηλικία 41 ετών.

²⁸⁸² Ο Κύρος Β' ο Μέγας, ή Κύρος ο Πρεσβύτερος, υπήρξε βασιλέας των Περσών και έζησε τον 6ο αιώνα π.Χ. Έκανε σπουδαίες κατακτήσεις και ήταν ο σημαντικότερος εκπρόσωπος της δυναστείας των Αχαιμενιδών. Αποτελεί τον ιδρυτή της μεγάλης Περσικής Αυτοκρατορίας των Αχαιμενιδών και έφερε πλήθος από τίτλους.

²⁸⁸³ Al-Safi, *Nahj al-sabil fi takhjil muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁸⁸⁴ Βλ. A. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity*, όπ. παρ., σσ. 37-38.

Μήδων ήταν ανίσχυρος, γι' αυτό και ο Ησαΐας τον παρουσιάζει να ανεβαίνει σε όνο, κάτι που αποτελεί ένδειξη απλότητας και έλλειψης ισχύος²⁸⁸⁵. Αντίθετα, ο Πέρσης βασιλιάς Κύρος υπήρξε ισχυρός βασιλιάς, γι' αυτό και τον δείχνει να ανεβαίνει σε καμήλα, σαν καμηλιέρης²⁸⁸⁶. Γι' αυτό, σύμφωνα με τον al-Safī, ο Προφήτης Δανιήλ παραλληλίζει στο βιβλίο του τον βασιλιά των Μήδων με την αρκούδα και τον Πέρση βασιλιά Κύρο με την τίγρη θέλοντας και αυτός να επισημάνει τη διαφορά των δύο βασιλέων ως προς τη δυναμική τους²⁸⁸⁷. Κατά τον Κόπτη Θεολόγο, το χωρίο αυτό του Ησαΐα περί των δύο ανδρών σε καμία περίπτωση δεν αποτελεί προφητεία για τον Χριστό και τον Μωάμεθ, όπως εσφαλμένα υποστηρίζει ο al-Ja'farī, αλλά αναφέρεται στους δύο βασιλείς των Μήδων και των Περσών²⁸⁸⁸.

Ο Κόπτης Θεολόγος παρατηρεί ακόμη, ότι ο Προφήτης Δανιήλ δεν προφητεύει τον Μωάμεθ στο βιβλίο του, όπως υποστηρίζει ο μουσουλμάνος λόγιος²⁸⁸⁹, αλλά οι προφητείες αυτές αφορούν τον Μεσσία Χριστό και την έλευση του στη γη²⁸⁹⁰. Ο Προφήτης Δανιήλ στο βιβλίο του αναφέρεται και προαναγγέλλει την έλευση του Χριστού, ο οποίος, μάλιστα θα γεννηθεί από γυναίκα άνευ ανδρικού σπέρματος²⁸⁹¹.

Στον ισχυρισμό του al-Ja'farī που αντλείται από την Καινή Διαθήκη (Ιωάν. 14, 26), ότι ο Χριστός προαναγγέλλει τον ερχομό του Μωάμεθ, τον οποίο μάλιστα ονομάζει Παράκλητο –λέξη που σύμφωνα με τους χριστιανούς, έχει διάφορες ερμηνείες, οι οποίες άλλοτε αποδίδουν την έννοια του ένδοξου και άλλοτε του σωτήρα²⁸⁹²–, ο al-Safī απαντά κατηγορηματικά: «Δε διαφωνεί κανείς γνώστης της ελληνικής γλώσσας, ότι η μετάφραση του Παράκλητου (ενν. της λέξεως «Παράκλητος») στην αραβική δεν είναι άλλη από τη λέξη «παρηγορητής». Πέραν τούτου δεν αναφέρουν κάτι άλλο οι χριστιανοί, ούτε συναντάται κάτι διαφορετικό σε κάποιο αποδεκτό βιβλίο τους (ενν. κάποιο κανονικό βιβλίο της Καινής Διαθήκης)»²⁸⁹³.

²⁸⁸⁵ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁸⁶ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁸⁷ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁸⁸ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁸⁹ Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 406-409.

²⁸⁹⁰ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 121.

²⁸⁹¹ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁸⁹² Al-Ja'farī, *Takhjīl man harrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 410. Βλ. και Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σσ. 121-122.

²⁸⁹³ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 122:

Από τα παραπάνω καθίσταται σαφές, ότι για τον Κόπτη Θεολόγο, δεν τίθεται θέμα διαφορετικών ερμηνειών για τη λέξη «Παράκλητος», όπως υποστηρίζει ο al-Ja'farī. Για τον al-Ṣafī η λέξη αυτή σημαίνει *παρηγορητής* και όχι *ένδοξος ή σωτήρας*, όπως ισχυρίζεται ο μουσουλμάνος λόγιος.

Πέρα όμως από την ετυμολογία της λέξης, την οποία αποσαφηνίζει εξ αρχής ο Κόπτης Θεολόγος, προσάγει και ορισμένα επιχειρήματα, τα οποία κατά τον ίδιο –εύστοχα– ανατρέπουν τον ισχυρισμό του μουσουλμάνου λογίου, ότι ο Παράκλητος που αναφέρεται στο χωρίο Ιωάν. 14, 26 μπορεί να είναι ο Μωάμεθ.

Μνημονεύοντας το χωρίο Ιωάν. 15, 26 («ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ»), επισημαίνει με ἔμφαση, ότι, εάν ληφθούν υπόψη, ὅσα αναφέρονται στο εν λόγω χωρίο, αυτομάτως αναιρείται το ἐπιχείρημα του al-Ja'farī, ότι ο Παράκλητος είναι ο Μωάμεθ²⁸⁹⁴. Προφανώς οι μουσουλμάνοι δεν ισχυρίζονται, ότι ο Χριστός είναι αὐτός που ἀπέστειλε τον Μωάμεθ στους μαθητές του, ούτε σε κάποιους ἄλλους²⁸⁹⁵. Στην προκειμένη περίπτωση, ο Κόπτης Θεολόγος θέλει να υποστηρίξει, ότι εάν δεχθεί, ότι πράγματι ο Παράκλητος στον οποίο αναφέρεται ο Χριστός στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη, είναι ο Μωάμεθ, τότε, ταυτόχρονα, θα πρέπει να συνδυάσει τους λόγους του Χριστού σχετικά με το πρόσωπό του Παράκλητου, ὅπως λ.χ. ότι τον Παράκλητο αὐτόν τον στέλνει ο Χριστός στους μαθητές του, πράγμα που ἔρχεται σε πλήρη ἀντίθεση με την ισλαμική διδασκαλία. Με βάση το παραπάνω χωρίο ο al-Ṣafī παρατηρεῖ, ότι δε δύναται να είναι ο Παράκλητος ο Μωάμεθ, γιατί ο ἴδιος ο Χριστός τον ἀποκαλεῖ «τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται». Ἀκόμη ο al-Ṣafī επισημαίνει, ότι οι μουσουλμάνοι σε καμία περίπτωση δε θεωροῦν, ότι ο Μωάμεθ είναι το πνεῦμα της ἀληθείας, ούτε ότι ἐκπορεύεται ἀπὸ τον Πατέρα²⁸⁹⁶.

Στη συνάφεια της ἀναίρεσης του ἐπιχειρήματος του μουσουλμάνου λογίου, ο Κόπτης Θεολόγος ἐπανέρχεται στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη, το οποίο πρωτοχρησιμοποίησε ο al-Ja'farī προκειμένου να υποστηρίξει τα ἐπιχειρήματά του. Με βάση το χωρίο αὐτό [«ὁ δὲ παράκλητος, τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ὃ πέμψῃ ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν» (Ιωάν. 14, 26)], ο al-Ṣafī σημειώνει,

"لم يخالف احد من يعرف اللغة اليونانية في ان الترجمة البارقليط بالعربية المعزي وغير هذا لم تذكره النصارى ولا يوجد في كتبهم المقبولة"

²⁸⁹⁴ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

²⁸⁹⁵ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

²⁸⁹⁶ Al-Ṣafī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, ὅπ. παρ.

ότι αυτό που ακόμη περισσότερο αντικρούει τον ισχυρισμό του μουσουλμάνου λογίου, ότι ο Παράκλητος είναι ο Μωάμεθ, είναι τα ίδια τα λόγια του Χριστού στο εν λόγω χωρίο, αφού αναφέρεται σ' αυτό, ότι ο Παράκλητος αποστέλλεται στο όνομα του Χριστού και ταυτόχρονα αποκαλείται «Πνεῦμα Ἅγιον», ενώ οι μουσουλμάνοι ουδέποτε ισχυρίστηκαν, ότι ο Μωάμεθ είναι απεσταλμένος στο όνομα του Χριστού, ούτε, ότι είναι το Άγιο Πνεύμα, το οποίο «διδάξει πάντα και ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν», όπως αναφέρεται επί λέξει στο χωρίο²⁸⁹⁷.

Με βάση ένα ακόμη ιωάνναιο χωρίο [...τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτό· ὑμεῖς δὲ γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται] (Ιωάν. 14, 17-18)], ο al-Safi αντικρούει και πάλι το εν λόγω επιχείρημα του al-Ja'fari, σημειώνοντας, ότι οι ίδιοι οι μουσουλμάνοι ποτέ δεν ισχυρίστηκαν, ότι ο Μωάμεθ μένει μαζί τους και μέσα τους²⁸⁹⁸.

Ο Κόπτης Θεολόγος παραπέμπει και σ' ένα ακόμη ιωάνναιο χωρίο, στο οποίο αναφέρονται τα ακόλουθα: «ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὀδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν· οὐ γὰρ λαλήσει ἄφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμὰ ἔστι· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν» (Ιωάν. 16, 13-15). Με βάση το χωρίο αυτό αναπτύσσει την επιχειρηματολογία του τονίζοντας, ότι είναι γνωστό, ότι οι μουσουλμάνοι δεν ισχυρίζονται, ότι ο Μωάμεθ έλαβε από τον Χριστό την εντολή να αναγγείλει στον κόσμο το μήνυμά του, ούτε ότι δόξασε τον Χριστό, όπως αναφέρει το χωρίο Ιωάν. 16, 14. Προσθέτει ακόμη, ότι οι μουσουλμάνοι δεν αποκαλούν τον Μωάμεθ «Πνεῦμα τῆς ἀληθείας» (Ιωάν. 16, 13), ούτε Πνεύμα του Θεού²⁸⁹⁹. Τέλος σημειώνει, ότι οι ίδιοι οι μουσουλμάνοι δε θεωρούν, ότι ο Μωάμεθ οδήγησε τους μαθητές του Χριστού «εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν» (Ιωάν. 16, 13), όπως αναφέρεται στο παραπάνω χωρίο²⁹⁰⁰. Καταλήγει, ότι είναι αδύνατο ο Παράκλητος, δηλ. το Άγιο Πνεύμα, το οποίο υποσχέθηκε ο Χριστός, ότι θα στείλει μετά την αποχώρησή του από τον κόσμο, να είναι ο Προφήτης του Ισλάμ, Μωάμεθ, όπως ισχυρίζεται ο μουσουλμάνος λόγιος, αφού, όπως υποστήριξε ανωτέρω, όλα όσα

²⁸⁹⁷ Al-Safi, *Nahj al-sabil fi takhrij muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

²⁸⁹⁸ Al-Safi, *Nahj al-sabil fi takhrij muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σσ. 122-123.

²⁸⁹⁹ Al-Safi, *Nahj al-sabil fi takhrij muharrifi l-Injil*, όπ. παρ., σ. 123.

²⁹⁰⁰ Al-Safi, *Nahj al-sabil fi takhrij muharrifi l-Injil*, όπ. παρ.

αναφέρονται για το πρόσωπο του Παρακλήτου δε συνάδουν με την ισλαμική διδασκαλία περί Μωάμεθ. Επομένως, για τον Κόπτη Θεολόγο, το ίδιο το Ευαγγέλιο του Ιωάννη, το οποίο επικαλείται ο μουσουλμάνος λόγιος, προκειμένου να υποστηρίξει το επιχείρημά του, αναιρεί τον ίδιο και τους ισχυρισμούς του.

Ολοκληρώνοντας τα επιχειρήματά του ο Κόπτης Θεολόγος, θέλοντας μάλιστα να ανατρέψει κάθε προσπάθεια του μουσουλμάνου λογίου που προέρχεται μέσα από τη Βίβλο ως κατ' αυτόν προφητεία για το πρόσωπο του Μωάμεθ, σημειώνει με έμφαση, ότι είναι αδύνατο οι προφητείες αυτές να αφορούν ένα πρόσωπο, όπως τον Μωάμεθ, ο οποίος έρχεται σε αντίθεση με τη διδασκαλία του Χριστού²⁹⁰¹. Ο Χριστός είπε: «ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ ἐμοὶ λόγοι οὐ μὴ παρελεύσονται» (Ματθ. 24, 35, Μάρκ. 13, 31, Λουκ. 21, 33)²⁹⁰². Για τον Κόπτη Θεολόγο, ο ευαγγελιστής Ιωάννης προειδοποιεί τους χριστιανούς να μη δεχθούν όποιον τους πλησιάσει και προσπαθήσει να αλλάξει τη διδασκαλία του Χριστού [*«εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν, καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε»* (Β' Ιωάν. 10)]²⁹⁰³. Παραπέμπει και στον Απόστολο Παύλο, ο οποίος και αυτός ομοίως είχε προειδοποιήσει για τον ερχομό ψευδοπροφητών και ψευδομεσσιών, λέγοντας: *«ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. ὡς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω»* (Γαλ. 1, 8-9)²⁹⁰⁴.

Ο al-Safī επιθυμεί να τονίσει, ότι η Αγία Γραφή είχε προειδοποιήσει τους χριστιανούς, ότι στην περίπτωση που κάποιος έλθει στο όνομα του Θεού και ζητήσει να τον αποδεχθούν ως άνθρωπο του Θεού, εάν το περιεχόμενο της διδασκαλίας του δεν είναι το ίδιο με αυτό της διδασκαλίας του Χριστού, αλλά είναι αλλοιωμένο, τότε οι χριστιανοί οφείλουν να τον απορρίψουν και μη τον δεχθούν. Εφ' όσον η διδασκαλία του Μωάμεθ, τον οποίο δέχονται οι μουσουλμάνοι ως Προφήτη και αγγελιοφόρο του Θεού, είναι αντίθετη με τη διδασκαλία του Χριστού, τότε οι χριστιανοί οφείλουν να την απορρίψουν. Επομένως, είναι αδύνατο να προφητεύεται το πρόσωπό του μέσα στην Αγία Γραφή, όπως επιχειρεί να αποδείξει ο al-Ja'farī.

²⁹⁰¹ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ., σ. 125.

²⁹⁰² Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁹⁰³ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

²⁹⁰⁴ Al-Safī, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muharrifī l-Injīl*, όπ. παρ.

Είναι ενδεικτικό, ότι ο al-Safī με τα παραπάνω επιχειρεί να αμφισβητήσει το προφητικό αξίωμα του Μωάμεθ, αναδεικνύοντας έμμεσα στο πρόσωπο του ίδιου τον χαρακτηρισμό του «ψευδοπροφήτη». Ανάλογα με τον Κόπτη θεολόγο έπραξαν και αρκετοί βυζαντινοί συγγραφείς, άλλοι προγενέστεροι και άλλοι μεταγενέστεροι του ίδιου. Οι εν λόγω όμως συγγραφείς, λόγω του, ότι έγραψαν τα έργα τους στην ελληνική γλώσσα, κινούνταν με μεγαλύτερη τόλμη και άνεση απ' ότι ο ίδιος ο al-Safī. Τούτο διότι, όπως ήδη ελέχθη, η στάση των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων, μεταξύ των οποίων και του ίδιου του Κόπτη θεολόγου, δεν μπορούσε να είναι επιθετική, αλλά μόνο αμυντική. Σε αντίθεση με τους βυζαντινούς συγγραφείς, οι οποίοι έγραψαν τα συγγράμματά τους στην ελληνική γλώσσα, τα έργα των οποίων απευθύνονταν αποκλειστικά στους ομοϊδεάτες τους, δηλ. τους χριστιανούς. Στην περίπτωση των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων η κατάσταση ήταν εντελώς διαφορετική. Οι ίδιο έγραψαν στην αραβική γλώσσα και ταυτόχρονα ζούσαν υπό ισλαμικό καθεστώς και όπως ήδη ελέχθη, το να επιχειρήσουν να ασκήσουν κριτική στην ισλαμική διδασκαλία ή στο πρόσωπο του Προφήτη του Ισλάμ, ήταν ένα δύσκολο εγχείρημα για τους ίδιους, το οποίο ενδεχομένως να οδηγούσε σε κίνδυνο την ίδια τους τη ζωή.

Ας σταχυολογηθούν, όμως, ενδεικτικά μερικοί απ' αυτούς τους χαρακτηρισμούς στο πρόσωπο του Μωάμεθ που χρησιμοποίησαν οι βυζαντινοί συγγραφείς, για να γίνουν κατανοητά, τα όσα ελέχθησαν:

Από τους σημαντικότερους βυζαντινούς συγγραφείς, οι οποίοι επιχείρησαν να αμφισβητήσουν την προφητική ιδιότητα του Μωάμεθ και ταυτόχρονα να τον χαρακτηρίσουν ως ψευδοπροφήτη, ήταν ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός, ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, ο Ιωσήφ ο Βρυέννιος (1350-1432), ο Μανουήλ Β' Παλαιολόγος και ο Ιωάννης Στ' Καντακουζηνός.

Ειδικότερα ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός αποκαλεί τον Μωάμεθ «ψευδοπροφήτη», ο οποίος χάραξε μερικά νομοθετήματα στο βιβλίο του, δηλ. στο Κοράνιο, τα οποία είναι «γέλωτος άξια»²⁹⁰⁵. Ο δε Γρηγόριος ο Παλαμάς χαρακτηρίζει τον Μωάμεθ «ψευδόχριστο και ψευδοπροφήτη»²⁹⁰⁶. Δριμύτερος στον χαρακτηρισμό του είναι ο Ιωσήφ ο Βρυέννιος, ο οποίος

²⁹⁰⁵ Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περί Αιρέσεων εν Συντομία*, ρά' 40, PG 94, 763B-766B.

²⁹⁰⁶ Γρηγόριος Παλαμάς, *Επιστολή προς τήν έαυτού Έκκλησίαν*, Έργα, 7 (ΕΠΕ 120), όπ. παρ., σ. 186.

αναφέρει, ότι ο Μωάμεθ είναι πρόδρομος του αντιχρίστου²⁹⁰⁷. Ο Μανουήλ Παλαιολόγος επισημαίνει, ότι προσπάθησε «τὴν παραπλήγος Μωάμεθ ἐξελέγχειν μανίαν»²⁹⁰⁸. Τέλος, ο Ιωάννης Καντακουζηνός αναφέρει, για τον Μωάμεθ, τα ακόλουθα: «άνθρωπος ἐξώλης καὶ παράφρων [...] ὄντινα οὐχ ἀμάρτοι τις, ὡς ἔμοιγε δοκεῖ, πρωτότοκον διαβόλου καὶ υἷον ἀπωλείας πατέρα τε καὶ υἷον ψεύδους καλέσας αὐτόν [...] στρεβλός τὴν γνώμην, στρεβλότερος τὴν ψυχὴν [...] Συναγαγὼν γὰρ σχεδὸν πᾶσαν αἵρεσιν, καὶ μίξας ἐν αὐταῖς τὰ τῆς διανοίας αὐτοῦ ἀναπλάσματα, ἐν τι κρᾶμα πεποίηκεν, ψυχῶν δηλητήριον»²⁹⁰⁹.

Από τα παραπάνω έγινε αντιληπτό, ότι οι προφητείες της Βίβλου, τις οποίες επιχείρησε να συνδέσει ο al-Ja'farī με το πρόσωπο του Μωάμεθ (πρβλ. Γεν. 17, 1-25, 27-29· Δευτ. 18, 18· Ιωάν. 14, 26 κ.α.), για τον al-Safi δεν είναι τίποτε άλλο παρά προφητείες, οι οποίες συνδέονται με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, στον οποίο και μόνο εκπληρώθηκαν. Ο Κόπτης θεολόγος επιχειρηματολογεί ως προς το θέμα αυτό, όπως και οι περισσότεροι χριστιανοί Απολογητές. Όπως αναφέρει και ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς το πρόσωπο του Μωάμεθ δεν προφητεύεται από τους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης, σημειώνοντας χαρακτηριστικά: «Τὸν δέ Μαχούμετ οὔτε παρά τῶν προφητῶν εὐρίσκομεν μαρτυρούμενον...»²⁹¹⁰.

Ο Κόπτης θεολόγος αρνείται να δεχθεί την προφητική και αποστολική ιδιότητα του Μωάμεθ, αφού η διδασκαλία του δε συνάδει με την αντίστοιχη διδασκαλία του Χριστιανισμού. Πρόκειται για διαμετρικά αντίθετες διδασκαλίες, οι οποίες δεν έλκουν την καταγωγή τους από την ίδια πηγή. Κατά τον Κόπτη θεολόγο η μεν χριστιανική διδασκαλία προέρχεται εκ Θεού, η δε αυτή του Ισλάμ εκ του πονηρού.

²⁹⁰⁷ Α. Αργυρίου, «Ἰωσήφ τοῦ Βρουεννίου μετὰ τινος Ἰσμαηλίτου Διάλεξις», *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 35 (1966), 158-195, σ. 176. 441.

²⁹⁰⁸ Μανουήλ Παλαιολόγος, *Διάλογος ὃν ἐποίησατο μετὰ τινος Πέρσου*, PG 156, 126A-173C, 129B.

²⁹⁰⁹ Ἰωάννης Καντακουζηνός, *Κατὰ Μωαμεθανῶν*, PG 154, 372A-584A, 589C-D.

²⁹¹⁰ Π. Χρήστου, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, Τομ. Δ', Θεσσαλονίκη, 1986, σσ. 134-135.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η εμφάνιση του Ισλάμ ως μιας νέας μονοθεϊστικής θρησκείας με παγκόσμιες διαστάσεις κατά τον 7^ο αι. και η εισβολή των μουσουλμάνων σε χώρες παραδοσιακά χριστιανικές, όπως η Αίγυπτος, δεν άφησαν τους μουσουλμάνους και τους χριστιανούς αδιάφορους. Η αρχική θεώρηση του Ισλάμ εκ μέρους των χριστιανών ως μιας απλής ανανέωσης των παλαιών χριστιανικών αιρέσεων διαψεύστηκε γρήγορα, όταν οι ίδιοι οι χριστιανοί διαπίστωσαν, ότι επρόκειτο για με μια καινούργια θρησκεία. Θεωρούσε, ότι ήταν η μόνη αληθινή, κάτι που προκάλεσε την έντονη χριστιανική αντίδραση.

Η αντίδραση αυτή οφειλόταν κυρίως στη στάση που είχε υιοθετήσει το Ισλάμ έναντι των οπαδών της Βίβλου, δηλ. των χριστιανών και των ιουδαίων. Θεωρώντας αυτούς ως άπιστους (*kuffār*), διότι είχαν αλλοιώσει τα ιερά τους βιβλία. Έτσι αναπτύχθηκε μια θεολογική αντιπαράθεση εκατέρωθεν, με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί αφενός, ένα ιδιαίτερο είδος ισλαμικής αντιρρητικής και πολεμικής γραμματείας κατά του Χριστιανισμού και αφετέρου ένα είδος απολογητικής και απαντητικής γραμματείας εκ μέρους των χριστιανών, η οποία είχε ως σκοπό να ανασκευάσει τους ισχυρισμούς των μουσουλμάνων.

Η πολεμική των εν λόγω μουσουλμάνων λογίων και η απάντηση του al-Safī σ' αυτούς αποτελεί μια ιδιαίτερη πτυχή, ένα σημαντικό κρίκο στην αλυσίδα της ισλαμο-χριστιανικής αντιπαράθεσης και του ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου. Η μορφή αυτή της αντιπαράθεσης, δηλ. μέσω απαντητικών και απολογητικών έργων ως απάντηση σε ανάλογα πολεμικά έργα, υπήρξε συχνό φαινόμενο των Μέσων Χρόνων από την πλευρά τόσο των μουσουλμάνων, όσο και των χριστιανών συγγραφέων.

Η κριτική των μουσουλμάνων λογίων επικεντρωνόταν στα βασικότερα δογματικά θέματα της χριστιανικής διδασκαλίας. Στην προκειμένη περίπτωση αυτό που πράγματι κάνει εντύπωση είναι, ότι κατά κύριο λόγο οι μουσουλμάνοι λόγιοι αντλούν τα επιχειρήματά τους μέσα από την Αγία Γραφή, προκειμένου να υποστηρίξουν τις θεολογικές τους θέσεις. Αυτό το κάνουν στην κριτική τους γύρω από τη θεότητα, τη σταύρωση και τις βιβλικές προφητείες που κατ' αυτούς σχετίζονται με τον Προφήτη Μωάμεθ.

Σύμφωνα με τον David Bertaina οι μουσουλμάνοι χρησιμοποιούσαν στην επιχειρηματολογία τους τη Βίβλο για τους παρακάτω λόγους: α) Οι

μεταφράσεις και οι ερμηνείες της, ήταν διαδεδομένες στον χώρο της Μέσης Ανατολής, αφού ήδη από τον 9^ο αι. τα βιβλικά κείμενα έγιναν ευρύτερα διαθέσιμα μέσω των αραβικών μεταφράσεων, με αποτέλεσμα οι μουσουλμάνοι να είναι σε θέση να ασχοληθούν εις βάθος με αυτά. β) Οι ιστορίες της Βίβλου συναντώνται και στο Κοράνιο, το οποίο επικυρώνει τα προγενέστερα βιβλία, όπως είναι η Torah (*al-Taṭwah*) και το Ευαγγέλιο (*al-Injīl*), παρά το γεγονός, βέβαια, ότι το ίδιο το Κοράνιο θέτει σε αμφισβήτηση την αξιοπιστία των παραπάνω κειμένων. Ορισμένοι μουσουλμάνοι ένιωσαν την ανάγκη, ακόμη και σε ένα αλλοιωμένο κείμενο, να αποδείξουν τα σημεία εκείνα, τα οποία επιβεβαιώνουν τα ισλαμικά δόγματα. Άλλοι επιχειρήσαν να αναδιατυπώσουν ορισμένα βιβλικά αποσπάσματα, προκειμένου να τα εντάξουν εντός ενός ισλαμικού πλαισίου, όπως φάνηκε άλλωστε παραπάνω με τους εν λόγω μουσουλμάνους λογίους al-Ṭabarī και al-Ja'farī.

Δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός, ότι με την πάροδο του χρόνου η Βίβλος άρχισε να "ενσωματώνεται" στο ισλαμικό περιβάλλον, εξασφαλίζοντας μια αισθητή παρουσία. Σε τελική ανάλυση, οι μουσουλμάνοι είχαν αντιληφθεί την απήχηση που είχε η Βίβλος σε παγκόσμιο επίπεδο, γι' αυτό και δε θεώρησαν περιττή την πράξη να αντλήσουν επιχειρήματα, από ένα τόσο σημαντικό βιβλίο της παγκόσμιας φιλολογίας. Αρκετοί μουσουλμάνοι λόγιοι χρησιμοποίησαν τη Βίβλο ως πηγή γνώσεως, ιδιαίτερα στους τομείς της ιστορίας και της ερμηνευτικής του Κορανίου. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του μουσουλμάνου ερμηνευτή Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'ī (1406-1480), ο οποίος ανέφερε εκτενώς τη Βίβλο, προκειμένου να διασαφηνίσει ορισμένες έννοιες εντός του Κορανίου. Άλλωστε για πολλούς μουσουλμάνους η Βίβλος δεν είναι παραχαραγμένη εξ ολοκλήρου, αλλά εμπεριέχει αρκετά ανόθευτα αποσπάσματα.

Εκτός από τη Βίβλο η δεύτερη θεμελιώδης αφετηρία της σκέψης των μουσουλμάνων λογίων ήταν η λογική. Η δεύτερη αυθεντία στα πολεμικά έργα των μουσουλμάνων λογίων ήταν ο ορθολογισμός. Κατέφυγαν στην επίκληση της λογικής ως κριτηρίου αληθείας. Άλλωστε οι τρεις εξ αυτών, οι al-Ṭabarī, al-Nāshī' και al-Rāzī κατέχουν σπουδαία φιλοσοφική παιδεία και κατάρτιση, ενώ πέραν των άλλων ιδιοτήτων τους, ειδικότερα ο al-Rāzī υπήρξε σημαντικός φιλόσοφος της εποχής του.

Η επιμονή των εν λόγω μουσουλμάνων λογίων στη λογική και ο σπουδαίος ρόλος που διαδραμάτιζε αυτή στα έργα τους, οφείλεται στην

αντίληψη των ιδίων των μουσουλμάνων, αλλά ιδιαίτερα των θεολόγων *mutakallimūn*, ότι ο Χριστιανισμός είναι μια παράλογη θρησκεία, αφού τα δόγματά του δεν έχουν λογικά θεμέλια. Οι εν λόγω λόγιοι κατέφυγαν στη διαλεκτική μέθοδο των ερωταποκρίσεων, η οποία αποτελούσε μια γνωστή μέθοδο των λογίων της μεσαιωνικής περιόδου.

Στη μέθοδο αυτή κατέφυγαν προκειμένου να αποδείξουν τη διαστρέβλωση της χριστιανικής πίστεως. Με αυτό τον τρόπο επιχείρησαν να αποδείξουν στους χριστιανούς, ότι τα δόγματα τους είναι παράλογα και ότι δε συμβιβάζονται και ότι δεν μπορούν να εξηγηθούν με κανένα λογικό συλλογισμό. Οι ίδιοι οι μουσουλμάνοι υποστήριζαν τη λογικότητα των ισλαμικών δογμάτων. Η επίκληση στη λογική εκ μέρους των μουσουλμάνων λογίων έγινε περισσότερο στα δόγματα της Αγίας Τριάδος και της θείας ενανθρώπισης.

Εκτός από τη Βίβλο και τη λογική, οι εν λόγω λόγιοι χρησιμοποίησαν ευκαιριακά και το Κοράνιο στην επιχειρηματολογία τους. Αυτό το έκαναν, όταν επιθυμούσαν να επισφραγίσουν ένα επιχείρημα και να του δώσουν ισλαμική χροιά. Το Κοράνιο δεν αποτέλεσε το βασικό σημείο αναφοράς στην πολεμική τους, αλλά υπήρξε η επισφράγιση της επιχειρηματολογίας τους, προκειμένου να αναδείξουν την ισλαμική τους ταυτότητα.

Τα δογματικά θέματα, στα οποία άσκησαν κριτική, αυτά ήταν τα κλασικά ζητήματα που απασχόλησαν τον ισλαμο-χριστιανικό διάλογο και την πολεμική κατά του Χριστιανισμού εκ μέρους των μουσουλμάνων συγγραφέων, όπως: α) η περί Θεού έννοια και ειδικότερα το δόγμα περί Αγίας Τριάδος· β) το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, με κεντρικούς άξονες τις ακόλουθες θεματικές: i) τη θεότητα του Χριστού, ii) το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως, iii) τη σταύρωση του Χριστού· γ) η σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου και τέλος, δ) το κατά πόσο η Αγία Γραφή είναι αξιόπιστη και το ερώτημα, εάν προφητεύεται ο Μωάμεθ στην Αγία Γραφή ή όχι.

Οι μουσουλμάνοι λόγιοι έστρεψαν όλη την επιχειρηματολογία τους με κριτήριο τη λογική και τη φιλοσοφική τους επιχειρηματολογία, προκειμένου να αναιρέσουν το δόγμα περί Αγίας Τριάδος. Όπως αναφέρει ο ισλαμολόγος Jon Hoover η ισλαμική κριτική κατά του Τριαδολογικού δόγματος, επικεντρωνόταν σε τρεις διαφορετικούς μεθόδους ή επιχειρήματα: α) Μέσα από τα κορανικά χωρία, β) αμφισβητώντας την αξιοπιστία της Βίβλου, γ) αναδεικνύοντας τη σύγκρουση του δόγματος της Αγίας Τριάδος με τη λογική. Στην

προκειμένη περίπτωση οι μουσουλμάνοι λόγιοι: al-Nāshī' και al-Ja'farī ακολούθησαν την τρίτη μέθοδο. Επιχείρησαν να αναιρέσουν την Τριαδολογία με μια σειρά από λογικά επιχειρήματα. Για τους μουσουλμάνους το δόγμα της Αγίας Τριάδος συγκρούεται με τη λογική, αφού ο νους του ανθρώπου δεν μπορεί να το συλλάβει.

Αναιρέσαν την Τριάδα με βάση την τοποθέτηση και άλλων θείων ιδιοτήτων, πέραν των εγγενών θείων ιδιοτήτων, κατά το σχήμα «Ύπαρξη, Λόγος, Ζωή», το οποίο υποστήριζε ο al-Ṣafī. Οι μουσουλμάνοι δεν μπορούν να περιορίσουν τις ιδιότητες της θείας ουσίας μόνο σε τρεις. Είναι ακόμη περισσότερες. Οι μουσουλμάνοι αποδέχονται την πλήρη ενότητα του Θεού. Ο Θεός δε μερίζεται ως προς την ουσία του. Πρεσβεύουν έναν αυστηρό και άκαμπτο μονοθεϊσμό.

Το συμπέρασμα που συνάγεται από τα παραπάνω είναι, ότι ο al-Nāshī' επιχείρησε να αναιρέσει την έννοια του Πατρός ως πηγή υπάρξεως των άλλων δύο θείων υποστάσεων, με βάση τον χρόνο και τον χώρο. Ο ίδιος ο al-Nāshī' υπήρξε, μάλλον, ο πρώτος μουσουλμάνος συγγραφέας, (με βάση τα σωζόμενα ισλαμικά πολεμικά έργα που διατίθενται), ο οποίος εισήγαγε στην ισλαμική πολεμική γραμματεία κατά του Χριστιανισμού, την παραπάνω κριτική. Μια κριτική, την οποία θα υιοθετήσουν αργότερα αρκετοί μουσουλμάνοι συγγραφείς στην πολεμική τους κατά του Χριστιανισμού.

Βέβαια ο al-Nāshī' εκτός από τη λογική του επιχειρηματολογία, ο ίδιος υποστήριζε, ότι το δόγμα της Αγίας Τριάδος δεν έχει βιβλική θεμελίωση. Αρνείται, ότι το Τριαδολογικό δόγμα αποτελεί θεία αποκάλυψη. Ο al-Nāshī' υπήρξε, επίσης, ο πρώτος που χρησιμοποίησε το επιχείρημα αυτό, ότι το δόγμα της Αγίας Τριάδος δεν έλκει την καταγωγή του από τη Βίβλο, εγκαινιάζοντας έτσι την ισλαμική πολεμική γραμματεία κατά του Χριστιανισμού, με την προσφορά του παραπάνω επιχειρήματος. Το επιχείρημα αυτό θα χρησιμοποιηθεί κατά κόρον από τη μεταγενέστερη ισλαμική πολεμική γραμματεία κατά του Χριστιανισμού, διαμορφώνοντας έτσι μια πάγια κριτική των μουσουλμάνων συγγραφέων γύρω από το δόγμα της Αγίας Τριάδος και τη σχέση του με τη Βίβλο.

Έτσι, λοιπόν, η πρωτοτυπία του al-Nāshī' στην κριτική του κατά του Τριαδικού δόγματος, έγκειται στο γεγονός, ότι υπήρξε εκείνος που εισήγαγε τα δύο παραπάνω επιχειρήματα στην ισλαμική πολεμική γραμματεία.

Ο al-Ṭabarī απέδωσε στους χριστιανούς την κατηγορία του πολυθεϊσμού,

προσπαθώντας να αποδείξει, ότι το Τριαδολογικό δόγμα δε συνάδει με τη διδασκαλία του μονοθεϊσμού, την οποία πρεσβεύει το Ισλάμ. Αλλωστε, αυτό αποτέλεσε και το βασικό επιχείρημα όλων των μουσουλμάνων κατά του Τριαδικού δόγματος. Ο ίδιος δεν παρουσιάζει αναπτυγμένη κριτική γύρω από το Τριαδολογικό δόγμα και κατά συνέπεια η κριτική του δεν αναδεικνύει κάποια πρωτοτυπία στην ισλαμική πολεμική γραμματεία.

Η κριτική του al-Ja'faṭī κατά του Τριαδικού δόγματος αποτελεί μια κλασική περίπτωση της ισλαμικής αντιρρητικής γραμματείας. Κατ' επέκταση δεν παρουσιάζει κάποια πρωτοτυπία ως προς αυτό. Η μοναδική πρωτοτυπία του ως προς την κριτική του στο Τριαδικό δόγμα, αποτελεί η ξεχωριστή αναίρεση γύρω από τη διδασκαλία της θεότητας του Αγίου Πνεύματος. Ο ίδιος επιχείρησε να αναιρέσει τη θεότητα του Αγίου Πνεύματος προβάλλοντας την κτιστότητά του, προδίδοντας σ' αυτό διαφορετικές έννοιες, οι οποίες εντάσσονται στο πλαίσιο των κτισμάτων.

Το δεύτερο ζήτημα, στο οποίο επιχείρησαν να ασκήσουν κριτική, ήταν το πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Πρόκειται για ένα ζήτημα κομβικής σημασίας για τη θεολογία του Ισλάμ. Τρία ήταν τα βασικά σημεία της πολεμικής τους: i) η θεότητα του Χριστού, ii) το δόγμα της θείας ενανθρωπήσεως, iii) και η σταύρωση του Χριστού.

Οι δύο μουσουλμάνοι λόγιοι, οι al-Ṭabaṭī και al-Ja'faṭī επιχείρησαν να αναιρέσουν τη θεότητα του Χριστού προβάλλοντας ποικίλα καινοδιαθηκικά χωρία, τα οποία αναφέρονταν στην ανθρώπινη φύση του. Αδυνατούσαν να αντιληφθούν τον Χριστό ως Θεό, όταν ο ίδιος συμμετέχει στις ανθρώπινες ενέργειες και ανάγκες (ύπνος, γέννηση, θάνατος κλπ.). Οι εν λόγω λόγιοι, προεξάρχοντας τον al-Ja'faṭī, επιχείρησαν να αποδείξουν μέσα από βιβλικά χωρία, την προφητική ιδιότητα του Χριστού. Οι al-Ja'faṭī και al-Nāshī' προσπάθησαν να αναιρέσουν την έννοια του Χριστού ως Υιού του Θεού μέσα από την Αγία Γραφή. Τέλος οι al-Ṭabaṭī, al-Ja'faṭī και al-Rāzī επιχείρησαν να αναιρέσουν ορισμένα κλασικά επιχειρήματα των χριστιανών υπέρ της θεότητας του Χριστού.

Ειδικότερα η κριτική του al-Ṭabaṭī γύρω από τη θεότητα του Χριστού δεικνύει την προσπάθειά του να προβάλλει τις δώδεκα θείες «ιδιότητες», στις οποίες δε μετέχει ο Χριστός. Με την ανάδειξη των παραπάνω θείων «ιδιοτήτων», επιχείρησε να αποδείξει την ανθρωπότητά του και να αναιρέσει τη θεότητά του. Μια επιπλέον διαφοροποίηση του al-Ṭabaṭī με τους άλλους μουσουλμάνους συγγραφείς, παρατηρείται στην αναλυτική σύγκριση που κάνει ανάμεσα στα θαύματα των Προφητών της Παλαιάς

Διαθήκης με εκείνα του Χριστού, προκειμένου να καταδείξει, ότι η περίπτωση του Χριστού δε διαφέρει σε τίποτε από τους άλλους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης, αφού και αυτοί έπραξαν ανάλογα θαύματα και ίσως ακόμη σπουδαιότερα από τον ίδιο τον Χριστό.

Η δε κριτική του al-Nāshi' παρουσιάζει την εξής ιδιομορφία. Είναι αυτός που εισαγάγει (με βάση τα ισλαμικά πολεμικά έργα που σώζονται), το επιχείρημα, ότι οι χριστιανοί δε διαθέτουν βιβλικές αποδείξεις, για το ότι ο Χριστός είναι «Υιός του Θεού». Ο ισχυρισμός αυτός θα αποτελέσει μια σημαντική πρόκληση για τους χριστιανούς Απολογητές, προκειμένου να παραθέσουν βιβλικές αποδείξεις που αναφέρονται στον Χριστό ως «Υιό του Θεού».

Η κριτική του al-Ja'faṭī δεν παρουσιάζει κάποια ιδιαίτερη πρωτοτυπία. Το μοναδικό σημείο που τον διαφοροποιεί από τους άλλους μουσουλμάνους συγγραφείς, είναι, ότι ο ίδιος επιχείρησε να αναιρέσει τον τίτλο του Χριστού ως «Υιού του Θεού» αποκλειστικά μέσα από τη Βίβλο και όχι κατά την παρεξηγημένη ισλαμική ερμηνεία, κατά την οποία η έννοια της γεννήσεως του Υιού από τον Θεό Πατέρα συνδέεται με την αποδοχή συζύγου δίπλα στον Θεό («*Πώς είναι δυνατόν να έχει παιδί, χωρίς να έχει σύζυγο;*» {Κοράνιο 6:101}). Η στάση αυτή του al-Ja'faṭī καθιστά τη θέση του επίκαιρη, αφού δίδεται μια νέα δυνατότητα στον σύγχρονο διαθρησκευτικό διάλογο μεταξύ του Χριστιανισμού και του Ισλάμ, αναιρώντας κάθε παρεξήγηση του παρελθόντος σχετικά με το πώς αντιλαμβάνονται οι μουσουλμάνοι την έννοια της υιότητας στο πρόσωπο του Χριστού.

Η περίπτωση του al-Rāzī στην κριτική του κατά της θεότητας του Χριστού, δεν παρουσιάζει κάποια πρωτοτυπία, αφού είναι αρκετά σύντομη, ενώ σε γενικές γραμμές επαναλαμβάνει την ευρύτερη ισλαμική επιχειρηματολογία που είχε αναπτυχθεί πριν απ' αυτόν.

Οι μουσουλμάνοι λόγιοι απέδιδαν στον Χριστό τίτλους που δηλώνουν την κτιστότητα και την ανθρωπότητά του, όπως «δούλος», προκειμένου να επιβεβαιώσουν την κορανική αναφορά στον Χριστό, «*“Είμαι στ' αλήθεια ένας δούλος τού Allāh. Μου έδωσε το Βιβλίο [την αποκάλυψη] και με έκανε Προφήτη”*» {Κοράνιο 19:30}.

Στο δόγμα της θείας ενανθρώπισης η κριτική και των τεσσάρων μουσουλμάνων λογίων ήταν κατά κύριο λόγο φιλοσοφική με κριτήριο τη λογική και λιγότερο βιβλική. Η όλη πολεμική τους δεν αποσκοπούσε τόσο στην αναίρεση της ίδιας της διδασκαλίας της θείας ενανθρώπισης, όσο στην αναίρεση της θεότητας του Χριστού. Ασκώντας κριτική στη θεία

ενανθρώπιση, απέβλεπαν στην καταπολέμηση της θείας φύσης του Χριστού.

Ειδικότερα, η κριτική του al-Ṭabarī αποτέλεσε το έναυσμα για την μετέπειτα κριτική των μεταγενέστερων μουσουλμάνων συγγραφέων, όπως αυτή του al-Ja'farī. Η κριτική του al-Ṭabarī είναι μια σύντομη κριτική, η οποία σε γενικές γραμμές είναι ανάλογη με αυτή που παρουσιάζει γύρω από το δόγμα της θεότητας του Χριστού. Μια εξίσου σημαντική συμβολή του στην κριτική της εν λόγω διδασκαλίας, παρατηρείται στην ερμηνεία που δίδει στο Ευαγγέλιο του (Ιωάννη 1, 14), προκειμένου να αναιρέσει τη θεία ενανθρώπιση. Με την ερμηνεία αυτή προσφέρει μια νέα μέθοδο ερμηνείας των βιβλικών κειμένων, στην ισλαμική αντιρρητική γραμματεία κατά του Χριστιανισμού, την οποία θα υιοθετήσουν μεταγενέστερα και άλλοι μουσουλμάνοι συγγραφείς στα πολεμικά τους συγγράμματα.

Το κυρίως αντικείμενο της πολεμικής του al-Nāshī' και του al-Ja'farī, υπήρξαν οι διαφορές μεταξύ των χριστιανών γύρω από το χριστολογικό δόγμα. Οι εν λόγω μουσουλμάνοι λόγιοι προέβαλλαν τις διαφορές μεταξύ των τριών χριστιανικών Ομολογιών (Ορθοδόξων, Νεστοριανών και Ιακωβιτών) ως ένδειξη της αδυναμίας του δόγματος της θείας ενανθρώπισης. Μια ιδιομορφία ειδικότερα του al-Ja'farī, παρατηρείται στο γεγονός, ότι η κριτική του γύρω από τη διδασκαλία της θείας ενανθρώπισης, δεν επικεντρώνεται γενικά στον Χριστιανισμό, αλλά είναι μια μεμονωμένη κριτική και στις τρεις χριστιανικές Ομολογίες (Ορθόδοξοι, Νεστοριανοί και Ιακωβίτες). Έτσι, αναιρεί τη Χριστολογία έκαστης χριστιανικής ομάδας ξεχωριστά.

Αυτό που διαφοροποιεί την κριτική του al-Rāzī από τους άλλους, είναι ότι στρέφει τα βέλη του κατά των δύο χριστολογικών όρων· αυτό της εγκατοίκησης ή της ενοίκησης (*al-hulūl*) του Θεού στον άνθρωπο και της ένωσης (*al-ittihād*) της θείας με την ανθρώπινη φύση. Η όλη επιχειρηματολογία του παρουσιάζει μια αμιγώς φιλοσοφική χροιά.

Η κριτική από την πλευρά των μουσουλμάνων λογίων, στα χριστολογικά δόγματα (θεότητα και θεία ενανθρώπιση), είχε ως απώτερο σκοπό να αναδείξει την απόλυτη μοναδικότητα και ενότητα του Θεού, τον απόλυτο μονοθεϊσμό (*al-tawhīd*), τον οποίο διδάσκει το Ισλάμ. Μέσα από τη σχετική κριτική, οι μουσουλμάνοι απέβλεπαν να τονίσουν την πεμπτουσία της ισλαμικής θρησκείας, τον αυστηρό και απόλυτο μονοθεϊσμό.

Με το ζήτημα της σταύρωσης του Χριστού καταπιάνεται ο al-Ja'farī και ορισμένες αποσπασματικές κριτικές συναντώνται και στον al-Ṭabarī. Ο al-Ṭabarī ειδικότερα άσκησε κριτική στο σύμβολο του σταυρού και όχι στο ίδιο το γεγονός της σταύρωσης του Χριστού. Ο δε al-Ja'farī επιχείρησε να εντοπίσει αρκετά ευαγγελικά χωρία, τα οποία κατ' αυτόν θέτουν σε αμφισβήτηση το ίδιο το γεγονός της σταύρωσης. Η τεχνική αυτή χρησιμοποιήθηκε και από άλλους μουσουλμάνους συγγραφείς στα πολεμικά τους έργα κατά του Χριστιανισμού, πέραν του al-Ja'farī, παρά το γεγονός, βέβαια, ότι δεν παρουσιάζεται κανένα ουσιαστικό βιβλικό επιχείρημα, το οποίο να αναιρεί το ίδιο το γεγονός της σταύρωσης του Χριστού.

Το τρίτο ζήτημα που απασχόλησε την κριτική των μουσουλμάνων λογίων, ήταν η σωτηρία του κόσμου. Με το εν λόγω ζήτημα καταπιάστηκαν οι al-Ṭabarī και al-Ja'farī, οι οποίοι άλλωστε έχουν και μεγαλύτερα σε έκταση έργα. Οι εν λόγω λόγιοι προσπάθησαν να θέσουν στους χριστιανούς ερωτήματα, προκειμένου οι τελευταίοι να απαντήσουν σε τι συνίσταται το σωτηριώδες έργο του Χριστού. Επιχείρησαν να αποδείξουν μέσα από παραδείγματα από την παρούσα ζωή, ότι ο Χριστός τελικά δεν κατάφερε να σώσει την ανθρωπότητα και τον κόσμο με την έλευση του, αφού το κακό, η αμαρτία και ο θάνατος εξακολουθούν να υφίσταται. Οι μουσουλμάνοι μέσα από την κριτική τους επιζητούσαν από τους χριστιανούς απτές αποδείξεις από την παρούσα ζωή για τη σωτηρία του κόσμου. Για τους μουσουλμάνους η σταύρωση του Χριστού δεν έχει καμία σωτηριολογική σημασία και αξία. Ο Χριστός με τη σταύρωση του δεν κατόρθωσε να απαλλάξει τον κόσμο από τον θάνατο και την αμαρτία. Η πρωτοτυπία τόσο του al-Ṭabarī όσο και του al-Ja'farī στην κριτική τους αυτή, έγκειται στο γεγονός, ότι είναι από τους λίγους μουσουλμάνους συγγραφείς, όπου μέσα από την πολεμική τους γραμματεία άσκησαν κριτική στη χριστιανική Σωτηριολογία. Μέσω αυτής της πολεμικής κατάφεραν να θίξουν το ζήτημα της χριστιανικής Σωτηριολογίας και να το συγκρίνουν με την ισλαμική Σωτηριολογία, προσθέτοντας έτσι ένα καινούργιο κεφάλαιο του ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου και της ισλαμο-χριστιανικής αντιπαράθεσης (το κεφάλαιο της Σωτηριολογίας), ανάμεσα στην Τριαδολογία και τη Χριστολογία.

Το τέταρτο θέμα που απασχόλησε την κριτική των μουσουλμάνων λογίων ήταν η αξιοπιστία της Βίβλου. Οι al-Ṭabarī και al-Ja'farī προέβαλαν επιχειρήματα, προκειμένου να αποδείξουν τη μη αξιοπιστία της Βίβλου

και κατά συνέπεια την αλλοίωσή της. Τα επιχειρήματα αυτά ήταν βιβλικά, ιστορικά και λογικά. Το βασικό επιχείρημα του al-Ja'farī για τη μη αξιοπιστία των Ευαγγελίων, ήταν, ότι οι χριστιανοί διαθέτουν τέσσερα διαφορετικά Ευαγγέλια και από διαφορετικούς συντάκτες. Η ύπαρξη διαφορετικών ευαγγελίων αποδεικνύει την αλλοίωση τους, αφού δεν πρόκειται για ένα ενιαίο βιβλίο. Επιχείρησαν να προβάλουν και ορισμένες αντιφάσεις της Βίβλου, προκειμένου να αποδείξουν μέσα απ' αυτές τη μη αξιοπιστία της. Μπορεί, βέβαια, να θεωρούν την Αγία Γραφή αλλοιωμένη, παρά ταύτα όμως, όπως ήδη φάνηκε στην παρούσα εργασία, οι ίδιοι έκαναν εκτεταμένη χρήση της ίδιας της Βίβλου. Προκειμένου να αποδείξουν τις θεολογικές τους θέσεις και να αναιρέσουν τη χριστιανική διδασκαλία, κατέφυγαν στα ίδια τα βιβλικά κείμενα. Αυτό καταδεικνύει, ότι τόσο για τον al-Ṭabarī όσο και για τον al-Ja'farī η Βίβλος δεν είναι εξ' ολοκλήρου αλλοιωμένη και παραχαραγμένη, αλλά περιέχει αρκετά αποσπάσματα, τα οποία διασώζονται ανόθευτα. Άλλωστε, ο ίδιος ο al-Ja'farī υποστήριζε συνεχώς, ότι αυτά τα βιβλικά χωρία που χρησιμοποιεί, προκειμένου να υποστηρίξει τις θέσεις του, είναι αυτά που διαφύλαξε και προστάτευσε ο Θεός από την αλλοίωση των σπαδών της Βίβλου, δηλ. των ιουδαίων και των χριστιανών.

Το πέμπτο και τελευταίο ζήτημα που απασχόλησε τον al-Ja'farī, αλλά και τον al-Ṭabarī, χωρίς όμως να απαντά στον τελευταίο ο Κόπτης θεολόγος, ήταν το θέμα, ότι η Βίβλος προφητεύει και προαναγγέλλει την έλευση του Προφήτη Μωάμεθ. Ο al-Ja'farī επιχείρησε να παρουσιάσει μια σειρά από βιβλικά χωρία, τα οποία κατ' αυτόν προφητεύουν το πρόσωπο του Προφήτη του Ισλάμ. Κάτι ανάλογο έπραξαν και οι χριστιανοί συγγραφείς μέσα από τα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης, αντιμέτωποι με τους ιουδαίους, αποδεικνύοντας τους, ότι η Torah προαναγγέλλει την έλευση του Ιησού Χριστού ως Μεσσία. Η διαφορά, βέβαια, ανάμεσα στους χριστιανούς και στους μουσουλμάνους, είναι, ότι οι χριστιανοί σε αντίθεση με τους μουσουλμάνους, υιοθέτησαν στη γραμματεία τους την ιουδαϊκή Βίβλο, την Παλαιά Διαθήκη, ενώ οι μουσουλμάνοι δεν αποδέχονται την Καινή Διαθήκη των χριστιανών ως θεόπνευστο κείμενο. Ο al-Ja'farī παραποίησε αρκετά από αυτά τα χωρία, προκειμένου να εξυπηρετήσει την επιχειρηματολογία του. Σε αρκετά σημεία πρόσθεσε το όνομα του Μωάμεθ, προκειμένου να ενισχύσει την επιχειρηματολογία του. Άλλωστε το θέμα αυτό ήταν κοινό για τους περισσότερους μουσουλμάνους συγγραφείς στην πολεμική τους κατά του Χριστιανισμού.

Η επιχειρηματολογία του al-Ja'farī επαναλαμβάνει σε γενικές γραμμές την προγενέστερη επιχειρηματολογία των μουσουλμάνων Απολογητών, ενώ τα επιχειρήματά του είναι εν συγκρίσει με τους άλλους πιο συνοπτικά.

Από τα παραπάνω γίνεται σαφές, ότι και οι τέσσερις μουσουλμάνοι λόγιοι θεωρούν, ότι τα χριστιανικά δόγματα δύνανται να αναιρεθούν από τα ίδια τα χριστιανικά κείμενα, την Αγία Γραφή. Γι' αυτό άλλωστε και επιλέγουν πρωτίστως τη Βίβλο, προκειμένου να αναιρέσουν τη χριστιανική διδασκαλία. Οι μουσουλμάνοι με την παραπάνω απόπειρα επιχείρησαν να δώσουν ορισμένες πρόσθετες πληροφορίες για το πρόσωπο και τη δράση του Χριστού, έστω και μέσα από τα χριστιανικά κείμενα από μια ισλαμική οπτική. Όπως επισημαίνει ο σύγχρονος μουσουλμάνος στοχαστής, Tarif Khalidi, οι μουσουλμάνοι λόγιοι με τη χρήση των βιβλικών κειμένων επιχείρησαν να καλύψουν ένα κενό που παρατηρείται στο Κοράνιο για το πρόσωπο και τη ζωή του Χριστού. Επιχείρησαν να προβάλουν το λεγόμενο «ισλαμικό ευαγγέλιο». Ανάλογα συνέβη και με τα απόκρυφα ευαγγέλια, τα οποία προσπάθησαν να καλύψουν ένα κενό για τη ζωή του Χριστού, το οποίο δεν εγράφη στα κανονικά ευαγγέλια.

Οι μουσουλμάνοι λόγιοι, παρά τη δυναμική που παρουσίαζε το Ισλάμ εκείνη την εποχή (8^{ος}-13^{ος} αι.), σε πολιτικό, οικονομικό, πολιτισμικό και στρατιωτικό επίπεδο δε θεώρησαν τον Χριστιανισμό μια ασήμαντη θρησκεία. Αντίθετα αναγνώρισαν, ότι ο Χριστιανισμός διέθετε μια δυναμική. Αποτελούσε μεγάλο πνευματικό μέγεθος, ενώ ταυτόχρονα υπήρξε μεγάλη απειλή για τους πιστούς του Ισλάμ. Με τη συγγραφή πολεμικών έργων κατά του Χριστιανισμού από μεγάλες φιγούρες της ισλαμικής διάνοησης, όπως είναι λ.χ. ο al-Rāzī, γίνεται ακόμη πιο εμφανές, ότι εκτίμησαν τον Χριστιανισμό ως θρησκεία, ενώ είναι προφανές, ότι θεώρησαν σημαντικά και τα επιχειρήματα των χριστιανών, στα οποία επιχείρησαν να απαντήσουν, όπως συνέβη λ.χ. με το ζήτημα της θεότητας του Χριστού.

Η χρήση των βιβλικών κειμένων στα έργα των εν λόγω μουσουλμάνων συγγραφέων αποτελεί μια ακόμη βιβλική μαρτυρία και καταγραφή στην αραβική γλώσσα. Το βιβλικό κείμενο σώζεται μέσα από τα έργα των μουσουλμάνων λογίων και κατά συνέπεια και από μη χριστιανούς συγγραφείς.

Ο al-Safī είναι ενδεικτικό, ότι είναι το πρόσωπο που έμελλε να

διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη της χριστιανικής απολογητικής κατά του Ισλάμ. Το πρόσωπο του διακρίνεται για την ελλογιμότητά του, τη μόρφωσή του, αλλά και για την απολογητική του δραστηριότητα κατά του Ισλάμ.

Ο al-Safī, όπως και οι μουσουλμάνοι λόγιοι, έτσι και ο ίδιος στηρίζει την επιχειρηματολογία του κατά κύριο λόγο στη Βίβλο. Ο Κόπτης θεολόγος είναι κατά βάση βιβλικός. Η απολογητική του εδράζεται επί τη βάση της Αγίας Γραφής, η οποία αποτελεί την πραγματική πηγή της θεολογικής του σκέψης. Σε αντίθεση με άλλους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς, όπως λ.χ. ο Abū Rā'īta l-Takrītī και ο 'Ammār al-Baṣrī, οι οποίοι είχαν ως κέντρο βάρους τη λογική –αφού η λογική αποτελούσε κοινό τόπο και για τους μουσουλμάνους και για τους χριστιανούς λογίους –, στην περίπτωση του al-Safī, το κέντρο βάρους των επιχειρημάτων του, το κριτήριο με βάση το οποίο στηρίζει την επιχειρηματολογία του, αποτελεί το ίδιο το ιερό βιβλίο των χριστιανών, η Αγία Γραφή. Αυτό εξάλλου που επίσης διαφοροποιεί την περίπτωση του Κόπτη θεολόγου από τους άλλους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς είναι, ότι ο al-Safī συνέγραψε τα απολογητικά του έργα, προκειμένου πρωτίστως να ενισχύσει την πίστη των χριστιανών αδελφών του και όχι τόσο να πείσει τους μουσουλμάνους. Η απολογητική του έχει «ποιμαντικό» ενδιαφέρον για τους ομοθρήσκους του, ο οποίοι κινδύνευαν σοβαρά να απολέσουν την πίστη τους εξαιτίας της απομάκρυνσής τους από την Εκκλησία και εξαιτίας της άγνοιας τους γύρω από τα βασικά δόγματα της πίστης τους. Αυτός είναι ο λόγος, για τον οποίο στηρίζει την επιχειρηματολογία του κυρίως στην Αγία Γραφή και όχι τόσο στη λογική και τη φιλοσοφία. Συγχρόνως γνωρίζει, ότι είναι δύσκολο να πείσει τους αντιπάλους του και ότι είναι επίσης αδύνατο μόνο με τον λόγο να αποδείξει την αλήθεια του Χριστιανισμού έναντι του Ισλάμ, αφού οι χριστιανικές αλήθειες είναι υπέρλογες.

Το δεύτερο σημείο αναφοράς του Κόπτη θεολόγου είναι η λογική. Στη χρήση της λογικής ο al-Safī καταφεύγει, όταν επιχειρεί να προασπισθεί το δόγμα της Αγίας Τριάδος, αλλά και σε ορισμένα σημεία το δόγμα της θείας ενανθρώπισης. Η χρήση της λογικής από την πλευρά του Κόπτη θεολόγο οφείλεται στην επιμονή των μουσουλμάνων, όπως ήδη ελέχθη, στην κατηγορία, ότι ο Χριστιανισμός και τα δόγματά του είναι παράλογα και ότι δε συμβιβάζονται καθόλου με τη λογική.

Εκτός από τη Βίβλο και τη λογική, ο Κόπτης θεολόγος ακολουθεί και τη

μέθοδο των αναλογιών χρησιμοποιώντας τις φυσικές παραστάσεις και αναλογίες ως ερμηνευτικά μέσα για την προσέγγιση ορισμένων δογμάτων, κυρίως το χριστολογικό και λιγότερο το Τριαδολογικό.

Σε αντίθεση με άλλους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς, όπως λ.χ. τον Πατριάρχη Τιμόθεο Α΄, τον Θεόδωρο Αβουκαρά, τον ‘Ammār al-Baṣṣī, οι οποίοι έκαναν εκτεταμένη χρήση του Κορανίου, στην επιχειρηματολογία τους, οι αναφορές του al-Ṣafī στο Κοράνιο είναι ελάχιστες. Όσες φορές παραπέμπει σ’ αυτό, αυτό το κάνει πολύ συνοπτικά, ενώ κινείται σε αυτό το πλαίσιο, προκειμένου να υποδείξει στους μουσουλμάνους, ότι οι χριστιανικές αλήθειες καταγράφονται έστω και έμμεσα μέσα στο ίδιο το ιερό τους βιβλίο. Ο Κόπτης θεολόγος γνώριζε το Κοράνιο, διότι ο ίδιος ήταν πολίτης του ισλαμικού κράτους (*Dār al-Islām*) και ως γνωστόν στο κράτος αυτό, ακόμα και οι μη μουσουλμάνοι κατείχαν ισλαμική παιδεία. Αρκετές φορές μάλιστα, το Κοράνιο έγινε μέρος της θεολογίας των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων και αποτέλεσε πηγή της θεολογικής τους σκέψης.

Ο al-Ṣafī έκανε χρήση αρκετών επιχειρημάτων της ισλαμικής διαλεκτικής θεολογίας, από το λεγόμενο *Kalām*. Ως χριστιανός Απολογητής, χρησιμοποίησε ό,τι είχε στη διάθεσή του, προκειμένου, αφενός να αντικρούσει τα ισλαμικά επιχειρήματα και αφετέρου να προσφέρει ποιμαντική υποστήριξη στα αδέρφια του, τους χριστιανούς, έτσι ώστε να ενισχύσει την πίστη τους. Άλλωστε στην εποχή του το *Kalām* ήταν βασική αρχή της θεολογικής σκέψης τόσο των μουσουλμάνων όσο και των χριστιανών.

Η απολογητική του γύρω από το δόγμα της Αγίας Τριάδος εστιάζεται στο επιχείρημα, ότι η πίστη στην Αγία Τριάδα δεν έρχεται σε αντίθεση με το δόγμα του μονοθεϊσμού. Αυτό το υποστηρίζει με θεμέλιο, ότι ο Θεός είναι ένας ως προς την ουσία του και τριαδικός στις εγγενείς ιδιότητες (*ṣifāt dhātiyyah*). Ο ίδιος ταύτιζε την έννοια των θείων υποστάσεων (*aqānīm*) με τις ιδιότητες της ουσίας του Θεού (*ṣifāt dhātiyyah*) ή αυτές που αποκαλύφθηκαν από τον κανόνα της πίστεως, το Ευαγγέλιο (*ṣifāt shar’iyyah*). Οι εγγενείς ιδιότητες / υποστάσεις είναι αυστηρά τρεις. Ούτε λιγότερες ούτε περισσότερες. Το τελευταίο το έκανε ο al-Ṣafī, προκειμένου να επιτύχει θετικά αποτελέσματα. Προσπάθησε να ενδύσει τις εκφράσεις του με αραβο-ισλαμικό ένδυμα, ως προς το γλωσσικό του ύφος και τη θεολογική του ορολογία. Προκειμένου να κάνει περισσότερο προσιτό το δόγμα της Αγίας Τριάδος στους μουσουλμάνους χρησιμοποίησε τον όρο

εγγενείς ιδιότητες (*ṣifāt dhātīyyah*), για να αναφερθεί στις θείες υποστάσεις, αφού άλλωστε ο όρος υπόσταση δε συναντάται στο ισλαμικό λεξιλόγιο.

Το υπόβαθρο της επιχειρηματολογίας του είναι φιλοσοφικό και λογικό και λιγότερο βιβλικό. Χρησιμοποίησε ανάλογα τριαδικά σχήματα που παρουσίαζαν διάφοροι στοχαστές και φιλόσοφοι της εποχής του, ανάμεσα σ' αυτούς φυσικά και αρκετούς μουσουλμάνους. Προκειμένου να κτίσει γέφυρες επικοινωνίας με τους μουσουλμάνους, κατέφυγε σε ανάλογα σχήματα των μουσουλμάνων θεολόγων *mutakallimūn*. Προκειμένου δε να δώσει και βιβλικό υπόβαθρο στο Τριαδολογικό δόγμα, αφού απώτερος σκοπός του ήταν να ενισχύσει την πίστη των χριστιανών, κατέφυγε και σε αντίστοιχα βιβλικά χωρία, τα οποία διατυπώνουν το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Το βασικό του βιβλικό επιχείρημα ήταν το κλασικό χωρίο «πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Ματθ. 28, 19). Οι δογματικές θέσεις του al-Ṣafī για το τριαδικό δόγμα δεν μπορούν να τεκμηριωθούν χωρίς το βιβλικό κείμενο. Η βάση, στην οποία στηρίξαν οι χριστιανοί την πίστη τους στο τριαδικό δόγμα δεν ήταν κανένα είδος φιλοσοφικού στοχασμού ή μεταφυσική θεωρία, αλλά η Βίβλος που περιέχει τη θεία αποκάλυψη. Επομένως ήταν φυσικό ο Κόπτης θεολόγος να θεμελιώσει τις τριαδικές του θέσεις σε βιβλικές παραπομπές, επιβεβαιώνοντας έτσι το βιβλικό υπόβαθρο της τριαδικής πίστης.

Η συμβολή του στην υπεράσπιση του δόγματος της Αγίας Τριάδος έγκειται στο γεγονός, ότι στην απολογητική του μέθοδο, κατόρθωσε να εναρμονίσει τη χριστιανική σκέψη, με τη θύραθεν σοφία και την ισλαμική διανόηση, ως προς τη θεμελίωση του Τριαδικού δόγματος. Χρησιμοποίησε τρεις αποδείξεις για την αλήθεια του δόγματος της Αγίας Τριάδος, οι οποίες εδράζονται στη Βίβλο (χριστιανική σκέψη), στις ρήσεις των σοφών (θύραθεν σοφία) και στις ρήσεις των ιδίων των μουσουλμάνων θεολόγων (ισλαμική διανόηση και θεολογία). Έτσι προσπάθησε να αποδείξει, ότι το Τριαδικό δόγμα είναι μια αλήθεια, την οποία αποδέχονται οι φιλόσοφοι και οι αλλόθρησκοι (ειδικότερα οι ιουδαίοι και οι μουσουλμάνοι) με διαφορετική όμως διατύπωση από τους χριστιανούς, κατά τα τριαδικά σχήματα «Νους» - «Λογικός» - «Εύλογος» ή «Ζων» - «Γνώστης» - «Παντοδύναμος». Το παραπάνω επιχείρημα αποτελεί μια πρωτοτυπία του ιδίου του al-Ṣafī ως προς την υπεράσπιση του Τριαδικού δόγματος.

Παρόλα αυτά στην έρευνα εδείχθη, ότι η Τριαδολογία του al-Ṣafī, όπως

και των λοιπών αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων διέφερε από την προγενέστερη Τριαδολογία της πατερικής γραμματείας, αφού με την εν λόγω Τριαδολογία περί των εγγενών ιδιοτήτων μετέβαλλε τις θείες υποστάσεις σε απρόσωπες θείες ιδιότητες. Ο τρόπος, με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Κόπτης θεολόγος το τριαδικό μυστήριο, τον αποκόπτει από την παραδοσιακή γραμμή των Πατέρων της Εκκλησίας.

Στην έρευνα κατεδείχθη, ότι ο al-Safi δεν έκανε χρήση όλων των μεθόδων και των επιχειρημάτων που είχε στη διάθεσή του, από την προγενέστερη αραβική χριστιανική γραμματεία, όπως είναι οι φυσικές αναλογίες, όπως αυτή του ηλίου, του χρυσού κ.λπ. Δε χρησιμοποίησε τη γλώσσα του Κορανίου, προκειμένου να εξηγήσει το δόγμα της Αγίας Τριάδος μέσα από ανάλογα σχήματα και ανάλογες παραστάσεις που ευρίσκονται στο ιερό βιβλίο των μουσουλμάνων. Δε χρησιμοποίησε ούτε βιβλικά επιχειρήματα, στα οποία ο Θεός αναφέρεται από τους ιερούς συγγραφείς σε πληθυντικό αριθμό.

Στην απολογητική του για το πρόσωπο του Ιησού Χριστού ο Κόπτης θεολόγος απαντά και στα τρία ζητήματα, στα οποία άσκησαν κριτική οι μουσουλμάνοι λόγιοι: α) θεότητα, β) θεία ενανθρώπιση, γ) και σταύρωση του Χριστού. Το κυρίως θέμα που τον απασχολεί είναι το ζήτημα της θεότητας του Χριστού. Ο al-Safi απαντά σε αυτό χρησιμοποιώντας σε γενικές γραμμές ανάλογα επιχειρήματα με αυτά που χρησιμοποίησαν οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς και Πατέρες της Εκκλησίας έναντι της αρειανικής προκλήσεως. Πολλές φορές προσπάθησε να τονίσει την ανθρωπινή φύση του Χριστού μέσα από τα σχετικά βιβλικά χωρία που προέβαλαν οι μουσουλμάνοι συγγραφείς. Ενώ δεν παρέλειψε να παρουσιάσει και ορισμένες αποδείξεις που βεβαιώνουν τη θεότητα του Χριστού, όπως είναι οι προφητείες της Παλαιάς Διαθήκης, τα θαύματα του Χριστού, η δύναμη του Χριστού να χορηγεί υπερφυσικές δυνάμεις στους μαθητές του. Παρουσίασε ακόμη και τη ζωή των χριστιανών ως απόδειξη της θεότητας του.

Το δόγμα της θείας ενανθρώπισης, αυτό επιχείρησε να το αποδείξει με τη βοήθεια της φιλοσοφίας τονίζοντας, ότι η ανθρωπότητα του Χριστού δεν αποκλείει τη θεότητά του και ότι στην ένωση κάθε φύση διατηρεί τις ιδιότητές της. Χρησιμοποίησε μάλιστα αναλογίες από το φυσικό περιβάλλον (πυρακτωμένος σίδηρος, σύνθετη φύση του ανθρώπου που αποτελείται από ψυχή και σώμα κλπ.). Επιχείρησε να αποδώσει τον λόγο της θείας ενανθρώπισης αναγόμενος στο συναίσθημα και

επισημαίνοντας την καλοσύνη και τη γενναιοδωρία του Θεού προς την ανθρωπότητα. Η συμβολή του al-Safī στον χώρο της Χριστολογίας και ιδίως γύρω από το δόγμα της θείας ενανθρώπησης, έγκειται στο, ότι ο ίδιος επιχείρησε να δημιουργήσει κοινό χριστιανικό μέτωπο έναντι του Ισλάμ. Τόνισε την ενότητα των χριστιανικών Ομολογιών στη Χριστολογία. Μέσα από την απολογητική του απόπειρα, επιχείρησε να προβάλλει τα κοινά σημεία των χριστιανών. Υπογράμμισε, ότι η διαφορά ανάμεσα στους χριστιανούς εντοπίζεται στην ορολογία και όχι στην ουσία του δόγματος. Μια ακόμη ιδιαίτερη πρωτοτυπία του al-Safī στη Χριστολογία του, παρατηρείται στο γεγονός, ότι προκειμένου να μην αποκλείσει κάποια χριστιανική Ομολογία ως προς την ορθότητα της χριστολογικής της διδασκαλίας, υποστήριξε ότι και οι τρεις χριστιανικές ομάδες (Ιακωβίτες, Νεστοριανοί και Ορθόδοξοι) επιχειρούν μέσα από τη φρασεολογία και την ορολογία τους να διασφαλίσουν το χριστολογικό δόγμα –η καθεμία με το δικό της τρόπο. Έτσι, οι χριστολογικές ομάδες που δέχονται και τονίζουν την ύπαρξη δύο φύσεων στον Χριστό, δηλ. οι δυοφυσίτες (οι Ορθόδοξοι), θέλουν να τονίσουν την πραγματικότητα των δύο φύσεων στον Χριστό, δηλ. την ανθρωπότητά του και τη θεότητά του. Αντιθέτως, εκείνοι που δέχονται τη μονοφυσιτική φρασεολογία και ορολογία (οι Ιακωβίτες) επιχειρούν να διασφαλίσουν την ενότητα των δύο φύσεων στον Χριστό. Η Χριστολογία του al-Safī, εάν χρησιμοποιηθεί κατάλληλα, μπορεί εύλογα να λειτουργήσει θετικά και να αποφέρει καρπούς στον σύγχρονο διαχριστιανικό διάλογο, ιδίως ανάμεσα στις Χαλκηδόνιες και τις Προχαλκηδόνιες εκκλησίες, αφού αποβλέπει στην ενότητα του Χριστιανισμού ως προς τη χριστολογική διδασκαλία.

Σε αντίθεση με τη Χριστολογία αρκετών αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων όπως τους ‘Ammār al-Baṣṭī, Yaḥyā ibn ‘Adī, Sāwīrus ibn al-Muqaffa’, Abū l-Barakāt ibn Kabar η Χριστολογία του al-Safī παρότι και αυτή είναι εξίσου απολογητική και δεν είναι συστηματική, εντούτοις είναι μια ανεπτυγμένη Χριστολογία. Ως προς την ανθρωπινή φύση του Χριστού αναφέρεται στο γενεαλογικό δένδρο του Χριστού, στη βάπτιση του, στους πειρασμούς, τους οποίους υπέστη από τον διάβολο στην έρημο, στις διδασκαλίες του, στις ενέργειές του καθώς και στον θάνατό του. Αναφέρεται αναλυτικά στη θεία φύση του Χριστού, αναδεικνύοντας τις προφητείες της Παλαιάς Διαθήκης, τις θαυματουργικές του ενέργειες, καθώς και στην ανάστασή του, ενώ δεν παραλείπει να αναφερθεί στην ένωση των δύο φύσεων, της θείας και της ανθρωπίνης στο πρόσωπο του

Χριστού, η οποία, μάλιστα ένωση δεν καταργεί την ανθρωπότητα του.

Ο al-Safī έδωσε λιγότερο έμφαση στα επιχειρήματα του al-Ja'fari, στα οποία επιχείρησε να αναιρέσει τη σταύρωση του Χριστού. Θεωρούσε, ότι τα επιχειρήματα του δεν κομίζουν καμία ουσιαστική απόδειξη, η οποία να θέτει σε αμφισβήτηση τη σταύρωση του Χριστού. Βασικό του επιχείρημα, υπέρ της σταύρωσης ήταν οι μαρτυρίες των μαθητών του Χριστού αλλά και των ιουδαίων. Δεν παρέλειψε να τονίσει την προθυμία του Χριστού για την σταύρωση ως απόδειξη του ίδιου του γεγονότος.

Το ζήτημα της σωτηρίας του κόσμου ο Κόπτης θεολόγος δεν το συνέδεσε με τη σταύρωση του Χριστού, παρά το γεγονός, ότι αυτό θα του έδινε ένα ισχυρό πλεονέκτημα να αιτιολογήσει λογικά τη σταύρωση του Χριστού. Αρνήθηκε να ακολουθήσει τη λογική των μουσουλμάνων αντιπάλων του και να αποδείξει τη σωτηρία του κόσμου με απτές αποδείξεις απ' αυτή τη ζωή. Τόνισε ιδιαίτερα την πνευματική προσφορά της έλευσης του Χριστού για τη σωτηρία. Ο Χριστός έσωσε τον κόσμο ακυρώνοντας την ειδωλατρία, τη ρίζα της αμαρτίας και τον πνευματικό θάνατο. Η Σωτηριολογία του al-Safī παρότι και αυτή είναι απολογητική και σκοπό έχει να ανασκευάσει τα ισλαμικά επιχειρήματα, εντούτοις, είναι και αυτή αρκετά πρωτότυπη για την εποχή του. Σε αντίθεση με την κοπτική Σωτηριολογία, η οποία επηρεασμένη από τη δικανική δυτική αντίληψη των πραγμάτων, η οποία πίστευε, ότι η σωτηρία επιτυγχάνεται μόνο με τη σταυρική θυσία του Χριστού, η περίπτωση του al-Safī διαφέρει αισθητά. Ο Χριστός δε σώζει την ανθρωπότητα μόνο με τον σταυρικό του θάνατο, αλλά με ολόκληρο το έργο της θείας οικονομίας. Με τη γέννηση του, τη διδασκαλία του, την επίγεια δράση του, τον θάνατο και την ανάσταση του. Επιπλέον, ο Κόπτης θεολόγος δείχνει υποστηρικτής της θεωρίας «εκτός εκκλησίας δεν υπάρχει σωτηρία», αφού μόνο δια του ιερού βαπτίσματος και την αποδοχή της χριστιανικής πίστεως, αποκτάται η αιώνια ζωή. Η σωτηρία προσφέρεται στον κόσμο κατά τρόπο οριστικό και αποκλειστικό μόνο στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Η Εκκλησία είναι τόπος σωτηρίας κατά τρόπο ανεπανάληπτο και οριστικό. Εκτός Χριστιανισμού ο άνθρωπος δε δύναται να σωθεί, αλλά οδηγείται στην απώλεια. Είναι προφανές, ότι ο Κόπτης θεολόγος διατυπώνει την παραπάνω σωτηριολογική προσέγγιση, λόγω του ότι απευθύνεται στο πλήρωμα της Εκκλησίας, με «ποιμαντικό» ενδιαφέρον, το οποίο κινδύνευε σοβαρά να απολέσει την πίστη του εξαιτίας της απομάκρυνσή του από την Εκκλησία και εξαιτίας της άγνοιας του γύρω από τα βασικά δόγματα

της χριστιανικής διδασκαλίας. Προκειμένου, λοιπόν να περιφρουρήσει τους χριστιανούς, να μην προσέλθουν στο Ισλάμ, επιλέγει να τους προειδοποιήσει, ότι εκτός Εκκλησίας η σωτηρία δεν είναι εφικτή, αλλά ο άνθρωπος οδηγείται στην αιώνια καταδίκη και στην αιώνια Κόλαση.

Η αξιοπιστία της Βίβλου από την πλευρά του al-Safī είναι ένα ζήτημα χωρίς καμία αμφιβολία. Κάνοντας χρήση σχεδόν όλων των επιχειρημάτων που είχε στη διάθεσή του από άλλους αραβόφωνους και μη χριστιανούς συγγραφείς, παρουσιάζει μια σειρά από βιβλικά και κυρίως λογικά επιχειρήματα, προκειμένου να αναιρέσει το ενδεχόμενο αλλοίωσής της. Επιχειρεί να αποδείξει το αντίθετο, τη γνησιότητα και την αξιοπιστία της. Ακόμη και τις αντιφάσεις, τις οποίες παρουσιάζουν οι μουσουλμάνοι συγγραφείς, ο Κόπτης θεολόγος τις διαβλέπει ως μια απτή απόδειξη της μη αλλοίωσης της, παρέχοντας μια εξήγηση στις διαφορετικές ερμηνείες.

Η πρωτοτυπία του al-Safī στο ζήτημα της υπεράσπισης της αξιοπιστίας της Αγίας Γραφής έγκειται σε δύο βασικά σημεία. Πρώτον, ανακεφαλαιώνοντας την προγενέστερη απολογητική γραμματεία, κατάφερε να τη συγκεντρώσει και να τη συστηματοποιήσει, παρουσιάζοντας έτσι τη σειρά των επιχειρημάτων ως εξής: α) θεολογικό και ηθικό, β) υπερφυσικό, γ) ιστορικό, δ) κορανικό, ε) της διαφωνίας (μεταξύ ιουδαίων και χριστιανών), στ) της αντίφασης (των βιβλικών κειμένων). Δεύτερον επιχείρησε να αποδείξει, τη γνησιότητα της Βίβλου προβάλλοντας τα δύο βασικά επιχειρήματα του, το λογικό και το θεολογικό. Το λογικό επιχείρημα το προέβαλε συγκρίνοντας τα τρία θεόσταλτα βιβλία (τον Νόμο, το Ευαγγέλιο και το Κοράνιο), προκειμένου να αποδείξει την τελειότητα και την ανωτερότητα του Ευαγγελίου, ανατρέποντας έτσι την έλευση του Κορανίου ως τελευταία και πιο ολοκληρωμένη αποκάλυψη. Με το θεολογικό επιχείρημα, προσπάθησε να καταδείξει μέσα από την ίδια τη Βίβλο, ότι σε κανένα σημείο της δεν προαναγγέλλεται η έλευση του Κορανίου ως ακόλουθο θεόσταλτο βιβλίο μετά το Ευαγγέλιο.

Τα βιβλικά επιχειρήματα που υποτίθεται αναφέρονται στην έλευση του Μωάμεθ, αυτά ο Κόπτης θεολόγος τα θεωρεί ως βιβλικά χωρία, τα οποία αναφέρονται στην έλευση και στο πρόσωπο του Μεσσία, δηλ. του Ιησού Χριστού. Προσπαθεί να αποδείξει την ασυνέπεια αρκετών εκ των βιβλικών επιχειρημάτων του al-Ja'farī, όπως αυτό με το κλασικό χωρίο του ευαγγελιστή Ιωάννη περί Παρακλήτου (Ιωάν. 14, 26).

Έγινε αντιληπτό, ότι ο al-Safī δεν καλλιέργησε την πατερική θεολογία, αφού αφενός η επιχειρηματολογία του, ήταν κατά κύριο λόγο βιβλική και δευτερευόντως λογική ή φιλοσοφική και αφετέρου η χρήση κειμένων των Πατέρων της Εκκλησίας από τον Κόπτη θεολόγο είναι από περιορισμένη έως ανύπαρκτη. Άλλωστε ο al-Safī δεν είναι ο μόνος που ακολούθησε την ίδια μέθοδο στην προσέγγιση της θεολογίας, αφού οι περισσότεροι αραβόφωνοι συγγραφείς των Μέσων Χρόνων δεν κατάφεραν να καλλιεργήσουν την πατερική σκέψη.

Η προσωπικότητα του al-Safī ως θεολόγου ανοικτού στον διάλογο με τους άλλους τον καθιστά επίκαιρο πρόσωπο στον οικουμενικό διάλογο με το Ισλάμ. Τα απολογητικά έργα του al-Safī μπορούν να τροφοδοτήσουν κάθε χριστιανό και να ενισχύσουν την πίστη του ακόμη και σήμερα, διατηρώντας τη διαχρονική τους αξία. Μελετώντας κανείς την απολογητική του al-Safī, δυναμώνει η πίστη του και ταυτόχρονα οπλίζεται με επιχειρήματα, προκειμένου να αντιμετωπίσει κάθε πολεμική απόπειρα κατά της χριστιανικής πίστεως. Αρκετά από τα επιχειρήματα αυτά δύναται να χρησιμοποιηθούν ή έχουν χρησιμοποιηθεί από οιονδήποτε χριστιανό στον σύγχρονο διάλογο με το Ισλάμ.

Μαζί με τις ποικίλες και αρκετά σημαντικές πληροφορίες που παρέχει η εν λόγω αντιπαράθεση από θεολογικής, ιστορικής και πολιτισμικής πλευράς, είναι επίσης προφανές, ότι έχει και διδακτικό χαρακτήρα και είναι αρκετά επίκαιρη στους σημερινούς καιρούς. Το μήνυμα που κομίζει είναι ένα μήνυμα αλληλοκατανόησης και αλληλοσεβασμού ανάμεσα στις θρησκείες και ιδίως ανάμεσα στον Χριστιανισμό και το Ισλάμ. Σε αντίθεση με τη σημερινή εποχή, στην οποία ο θρησκευτικός φανατισμός και η θρησκευτική βία φαίνεται να λαμβάνουν σάρκα και οστά, η εν λόγω θεωρητική αντιπαράθεση, στο πλαίσιο, πάντα, των ισλαμο-χριστιανικών σχέσεων και του ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου, προσδίδει νέα δυναμική και νέο περιεχόμενο στις σχέσεις του Χριστιανισμού με το Ισλάμ και συνάμα διαρρηγνύει τα δεσμά του θρησκευτικού φανατισμού και της μισαλλοδοξίας.

Ενώ σήμερα οι θρησκευτικές διαφωνίες φαίνεται να λύνονται με την ωμή βία και την απροσχημάτιστη επιβολή της ισχύος, αντίθετα, κατά τους χρόνους εκείνους η αντιπαράθεση του al-Safī με το Ισλάμ έρχεται να ανατρέψει και να αντικρούσει παρόμοιες καταστάσεις ακρότητας θυμίζοντας στον σημερινό κόσμο, ότι οι θρησκευτικές διαφωνίες και διενέξεις δεν υπερβαίνονται με τη βία και το ξίφος, αλλά με τη δυναμική

του διαλόγου και της αλληλοκατανόησης. Στην προκειμένη περίπτωση ο διάλογος είναι αυτός που υπερισχύει, εν αντιθέσει προς τη σημερινή εποχή, στην οποία η επιβολή της βίας φαίνεται να αναδύεται ως ένα ισχυρό όπλο για την επίλυση των θρησκευτικών διαφωνιών. Τα τελευταία γεγονότα στον χώρο της Μέσης Ανατολής, ιδίως λόγω των διωγμών, τον οποίο δέχονται συνεχώς οι χριστιανοί από φανατικούς «ισλαμιστές», θεωρούμενα υπό την προοπτική της θρησκευτικότητας, επιβεβαιώνουν την απαίτηση του διαθρησκειακού διαλόγου και ειδικά του ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου. Ο διαθρησκειακός διάλογος μπορεί να συμβάλλει στην υπέρβαση της βίας που οι θρησκευτικές διαφορές μπορεί να αναμοχλεύουν. Η επιλογή της βίας για την επίλυση θρησκευτικών διαφορών, δεν αντανακλά τις πλέον ευγενικές, φιλανθρωπικές και αυθεντικές εκφράσεις τους.

Ο διάλογος του Χριστιανισμού με τους άλλους είναι κάτι όχι απλώς το θεμιτό, αλλά και επιβεβλημένο. Άλλωστε, είναι πράγματι αληθές, ότι στην εποχή μας, διάφοροι αλλοτριωτικοί μηχανισμοί σταδιακά οδηγούν σε ένα είδος θρησκευτικού και πολιτιστικού αποχρωματισμού, ο οποίος σαρώνει κάθε ετερότητα και ιδιομορφία, επιβάλλοντας παντού έναν κυρίαρχο τρόπο ζωής και σκέψης.

Στο νέο αυτό περιβάλλον και παρά τις όποιες αντιξοότητες, ο Χριστιανισμός καλείται να εκφράσει τη μαρτυρία του και να διαλεχθεί δημιουργικά με την πολιτιστική και θρησκευτική ποικιλομορφία του σύγχρονου κόσμου. Οφείλει να φανερώσει την αληθινή οικουμενικότητα και ανεκτικότητά του, για να προσπεράσει τη μισαλλοδοξία και τον φανατισμό απ' όπου και εάν προέρχεται. Έτσι μέσω του διαθρησκειακού διαλόγου ο Χριστιανισμός μπορεί να συνεργασθεί δημιουργικά και να προσανατολίσει προς μια οικουμενικότητα, η οποία θα σέβεται τη διαφορά και την ετερότητα. Άλλωστε η χριστιανική θεολογία έχει ανάγκη να πραγματοποιήσει ένα δημιουργικό άνοιγμα προς τον πολυπολιτισμικό κόσμο μας προσλαμβάνοντας τα προβλήματα και τους προβληματισμούς του. Χρειάζεται μία νέα προσέγγιση των σημερινών κοινωνικών και πολιτιστικών πραγματικοτήτων, μέσα από μια θεολογική προσέγγιση της θρησκευτικής ετερότητας που δε θα έχει ωστόσο τίποτε κοινό με το πνεύμα του συγκρητισμού. Είναι όντως ανάγκη στις μέρες μας η χριστιανική θεολογία να προχωρήσει πιο πέρα τη νεωτερικότητα και να αποδεχθεί τον πλουραλισμό και την ετερότητα των άλλων κατά τέτοιο τρόπο, ώστε ταυτόχρονα να μην υποτιμά, συμβιβάζει, πολύ δε

περισσότερο εγκαταλείπει τη χριστιανική αυτοσυνειδησία και ταυτότητα. Το χρέος της οικουμενικής της πίστεως αλλά και η αναζήτηση της ενότητας, καθώς και πολλές άλλες παράμετροι της χριστιανικής θεολογίας δύναται να συνεισφέρουν στην έμπρακτη απάντηση της στις νέες συνθήκες της παγκοσμιοποίησης και της πολυπολιτισμικότητας. Έτσι δύναται η δυνατότητα στον Χριστιανισμό να ανακαλύψει μέσα από την ετερότητά της στοιχεία ταυτότητας και όχι αντίθεσης με άλλες συλλογικότητες που επιμένουν στην ετερότητα τους για να συνυπάρξουν ειρηνικά και δίκαια στον ίδιο ζωτικό χώρο.

Πρόκειται κατά βάση για αρχές, όπως η μαρτυρία της αλήθειας, η κοινωνία με την ετερότητα, η νηφαλιότητα, η οικουμενικότητα, η αποδοχή και ο σεβασμός του άλλου και του πολιτισμού του, ο πλουραλισμός, η ειρηνική συνύπαρξη, ο διάλογος, η ελευθερία, τις οποίες διαμόρφωσε και καλλιέργησε η πίστη και η εμπειρία του Χριστιανισμού ήδη κατά την πρώτη ιστορική του περίοδο. Η εμπειρία της ιστορίας του Χριστιανισμού, ο οποίος, ενώ μάτωνε με τους διωγμούς, ζύμωσε πολιτισμούς και λαούς, καταδεικνύει, ότι η θεολογία του μπορεί να διαλεχθεί γόνιμα και δημιουργικά με τις άλλες πολιτιστικές και θρησκευτικές παραδόσεις, πραγματώνοντας έτσι την εσχατολογική προοπτική του Χριστιανισμού, πέρα από κάθε συγκρητιστική προσέγγιση, όπου όλα απαξιώνονται ενόψει της παγκοσμιοποίησης.

Ο διαθρησκευτικός διάλογος οφείλει –και πρέπει να το κάνει εάν επιθυμεί να είναι ειλικρινής διάλογος– να εστιάζει και σε θέματα που διαφωνούν οι θρησκείες. Βασική όμως προϋπόθεση για την πραγματοποίηση ενός τέτοιου διαλόγου αποτελεί ο αλληλοσεβασμός και η αλληλοκατανόηση μεταξύ όλων των πλευρών. Μόνον έτσι θα μπορέσει να λάβει χώρα ένας ειλικρινής διάλογος. Ένας τέτοιος διάλογος δίνει τη δυνατότητα να μεταγγισθεί το ευαγγελικό μήνυμα στην οικουμένη, ανατρέποντας παράλληλα ενδεχόμενες παρεξηγήσεις που έχουν διατυπωθεί για τη χριστιανική πίστη.

ΓΛΩΣΣΑΡΙ

Αββασιδές: η διάδοχος δυναστεία στο Χαλιφάτο. Ξεκίνησαν ως κίνημα αντιπολίτευσης στην εξουσία των Ομαϊядών και στη συνέχεια μετέφεραν το Χαλιφάτο από τη Δαμασκό στη Βαγδάτη, δημιουργώντας ένα διάδοχο αραβο-ισλαμικό κράτος (750-1258).

Ασσαρίτες: θεολογική ισλαμική ομάδα, η οποία επιχείρησε να ανατρέψει στον ισλαμικό κόσμο το λογοκρατικό ρεύμα των μουταζιλιτών, με μια τάση επιστροφής προς την κειμενική παράδοση του Ισλάμ.

Al-tawhīd: ο απόλυτος μονοθεϊσμός και η άρνηση απόδοσης συνεταιίρων στην πίστη του Θεού.

Al-nubūwa: Αναφέρεται στις προφητείες, που εξαγγέλλουν το πρόσωπο του Προφήτη Μωάμεθ. Στην αντιρρητική και απολογητική ισλαμική γραμματεία, ο όρος αναφέρεται συνήθως στις βιβλικές προφητείες, αναφορικά με το πρόσωπο του Μωάμεθ.

Ahl al-Kitāb: ο λαός της Βίβλου. Στην ισλαμική γραμματεία ως λαός της Βίβλου, καλούνται οι θρησκευτικές ομάδες, οι οποίες διαθέτουν θεϊκές αποκαλύψεις, ιερά βιβλία, τα οποία αποκαλύφθηκαν σε αυτούς. Πρόκειται για τους ιουδαίους, τους χριστιανούς, τους ζωροάστρες και ενδεχομένως και τους μανδαίους.

Al-dhimiun\ahl al-dhimma: λαοί της προστασίας. Ο όρος dhimma σημαίνει προστασία, ασφάλεια και προσδιορίζει μια σύμβαση μέσω της οποίας το ισλαμικό κράτος παραχωρεί φιλοξενία και προστασία σε μέλη άλλων θρησκειών, με την προϋπόθεση όμως, ότι οι ίδιοι αποδέχονται κάποιους όρους που επιβάλλονται με την κυριαρχία του Ισλάμ. Στο καθεστώς αυτό εντάσσονται οι οπαδοί της Βίβλου (οι ιουδαίοι και οι χριστιανοί), οι ζωροάστρες καθώς και οι μανδαίοι.

Al-Tawrāh: η ιουδαϊκή Torah, η οποία σύμφωνα με την ισλαμική διδασκαλία, αποκαλύφθηκε από τον Θεό στον Προφήτη Μωυσή.

Al-Zabur: οι ψαλμοί, οι οποίοι σύμφωνα με την ισλαμική διδασκαλία, αποκαλύφθηκαν από τον Θεό στον προφήτη Δαβίδ.

Al-Injīl: το ευαγγέλιο, το οποίο σύμφωνα με την ισλαμική διδασκαλία, αποκαλύφθηκε από τον Θεό στον Ιησού Χριστό.

Al-Qur'ān: στην αραβική γλώσσα σημαίνει απαγγελία. Πρόκειται για την τελευταία και πιο ολοκληρωμένη αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο. Το βιβλίο αυτό αποκαλύφθηκε από τον Θεό δια του αρχαγγέλου Γαβριήλ στον Προφήτη Μωάμεθ.

Al-ḥulūl: η ενοίκηση του Θεού στον άνθρωπο. Ο όρος αυτός χρησιμοποιήθηκε από τους μουσουλμάνους, αλλά και από τους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς, προκειμένου να αναφερθούν στη διδασκαλία της θείας ενανθρωπήσεως.

Al-ittihād: η ένωση θείας και ανθρωπίνης φύσεως. Ο όρος χρησιμοποιήθηκε από τους αραβόφωνους Ορθόδοξους χριστιανούς συγγραφείς, προκειμένου να αναφερθούν στη διδασκαλία της θείας ενανθρωπήσεως.

Dār al-Islām: ο οίκος του Ισλάμ. Οι περιοχές, οι οποίες ευρίσκονται στην ισλαμική επικράτεια.

Dār al-Kuffr ή **Dār al-Ḥarb:** ο οίκος του πολέμου. Οι περιοχές, οι οποίες ευρίσκονται πέρα από τα όρια της ισλαμικής επικράτειας.

Dhāt: ο όρος αυτός χρησιμοποιείται στην ισλαμική γραμματεία για να αναφερθεί στην ουσία του Θεού.

Fiqh: ισλαμική νομολογία. Πρόκειται για την κατανόηση και την ερμηνεία του ισλαμικού νόμου, *Shari'ah*, από ειδικούς ερμηνευτές. Ενώ η *Shari'ah* θεωρείται αμετάβλητη και αλάνθαστη, το *fiqh* θεωρείται λανθασμένο και μεταβλητό. *Faqīh* καλείται αυτός που ασκεί το *fiqh*.

Ḥadīth: οι μαρτυρίες των όσων είπε ή έπραξε ο Προφήτης Μωάμεθ. Συγκεντρωμένα αποτελούν τη λεγόμενη Σούννα.

Ιακωβίτες: έτσι ονομάζονται οι οπαδοί των Προχαλκηδόνιων εκκλησιών, οι οποίοι αποδεχόμενοι τη διδασκαλία της Συνόδου της Εφέσου (431), αρνήθηκαν να αποδεχθούν στη συνέχεια και τις δογματικές αποφάσεις της Συνόδου της Χαλκηδόνας (451). Για τον λόγο αυτόν, ονομάστηκαν από τους άλλους χριστιανούς «Ιακωβίτες» ή «Αντ-Χαλκηδόνιοι», «Προ-Χαλκηδόνιοι». Η ονομασία «Ιακωβίτες» αναφέρεται στον Ιάκωβο τον Βαραδαίο (543-578), ο οποίος υπήρξε σημαντική προσωπικότητα στην εκκλησιαστική ιστορία του 6^{ου} αι. και διαδραμάτισε σπουδαίο ρόλο στην ιστορία του Αντι-Χαλκηδονισμού, στις περιοχές της Συρίας, της Αιγύπτου,

της Αρμενίας και της Αιθιοπίας. Επικαλούμενοι λοιπόν το όνομά του, οι Ορθόδοξοι και οι Νεστοριανοί έδωσαν την ονομασία «Ιακωβίτες» στους οπαδούς του, αντιμετωπίζοντας τον Ιάκωβο τον Βαραδαίο ως ιδρυτή μιας δικής του εκκλησίας, μιας ιακωβίτικης εκκλησίας. Βέβαια αξίζει να σημειωθεί, ότι η επίσημη στάση της εκκλησίας αυτής στο ζήτημα του Ιακώβου του Βαραδαίου είναι, ότι αρνείται ρητά και κατηγορηματικά, ότι ο Ιάκωβος είναι ιδρυτής της κατά τον 6^{ον} αι. και τον δέχεται μόνο ως ένα μεγάλο άγιο αγωνιστή της εκκλησίας της, όχι όμως ως ιδρυτή της. Με την πάροδο του χρόνου, ο τίτλος αυτός «Ιακωβίτης» έγινε συνώνυμο των προ-χαλκηδόνιων εκκλησιών, τις οποίες και χαρακτήριζε.

‘Ilm al-Kalām: Kalām στην αραβική γλώσσα σημαίνει λόγος, ομιλία. Στη θρησκεία του Ισλάμ προσλαμβάνει τη σημασία του λόγου ή του ρήματος του Θεού και μ’ αυτή την έννοια το Κοράνιο ονομάζεται Kalām Allāh, λόγος του Θεού {Κοράνιο 9:40, 31:27, 6:34}. Με βάση αυτή την έννοια αναπτύχθηκε η ισλαμική θεολογία, η οποία ονομάστηκε ‘Ilm al-Kalām δηλ. «επιστήμη του λόγου του Θεού».

Jawhar: ο όρος χρησιμοποιείται στην αραβική χριστιανική γραμματεία για να περιγράψει την ουσία του Θεού.

Jihād: ο επιθετικός ή αμυντικός αγώνας για την υπόθεση του Ισλάμ – μπορεί να πάρει διάφορες μορφές και το περιεχόμενό του επαφίεται στην ερμηνεία.

Kuffār: άπιστοι. Στην ισλαμική γραμματεία άπιστοι καλούνται όλοι οι μη μουσουλμάνοι.

Mutakallim\mutakallimūn: μουσουλμάνος\οι θεολόγος\οι. Βέβαια με τον ίδιο όρο καλούνταν οι ιουδαίοι και οι χριστιανοί θεολόγοι στον αραβο-ισλαμικό κόσμο.

Mufassir: ερμηνευτής. Ισλαμικά έχει την έννοια του ερμηνευτή του Κορανίου.

Μουταζιλίτες: θεολογική ισλαμική ομάδα, η οποία κυριάρχησε στον ισλαμικό κόσμο κατά τη διάρκεια του 9^{ου} αι. και παράλληλα χρησιμοποίησε τη λογική κατά την ανάπτυξη της θεολογίας της.

Μαμελούκοι: κάστες στρατιωτικών δούλων στις δυναστείες των αραβο-ισλαμικών κρατών του Μεσαίωνα, οι οποίες πραγματοποίησαν

πραξικοπήματα, ενώ κυβέρνησαν και την Αίγυπτο το διάστημα 1250-1571.

Ομεϊάδες: δυναστεία που κυβέρνησε το πρώτο αραβο-ισλαμικό κράτος (661-750), μετά τη μεταφορά του Χαλιφάτου από τη Μεδίνα στη Δαμασκό. Οι Ομεϊάδες θεωρούνται από τους σίιτες καταχραστές του τίτλου του Χαλίφη.

Οριενταλισμός: ο όρος περιγράφει το σύστημα παραγωγής γνώσης για την Ανατολή, υπό το πολιτισμικό και αξιακό πρίσμα της Δύσης.

Οπαδοί του Ḥadīth\Χανμπαλίτες: θεολογική ισλαμική ομάδα, η οποία προέρχεται από το σουνιτικό Ισλάμ, ως κίνημα που διαθέτει τις βασικές αρχές των σουνιτών. Διατείνεται, ότι εκπροσωπεί την παραδοσιακή θεολογική γραμμή του Ισλάμ, αφού ως βασική αρχή έχει τη στροφή προς τις αυθεντικές πηγές του, το Κοράνιο και την προφητική παράδοση. Το εν λόγω κίνημα αποτέλεσε μια αντίδραση κατά του ορθολογισμού των μουσουλμάνων γύρω από την κατανόηση και την προάσπιση του δόγματος, όπως αναπτύχθηκε από τους οπαδούς της λεγόμενης ισλαμικής θεολογίας (ahl 'Ilm al-Kalām).

Rasūl: σημαίνει αγγελιοφόρος ή απόστολος του Θεού. Ο όρος χρησιμοποιείται στην ισλαμική γραμματεία ως βασικός τίτλος του Προφήτη Μωάμεθ, ο οποίος αποτελεί την επισφράγιση όλων των προφητών.

Σουνιτικό Ισλάμ: αναφέρεται στους μουσουλμάνους που αποδέχονται το σύνολο της διασωθείσας προφορικής παράδοσης των όσων είπε και έπραξε ο Μωάμεθ. Σήμερα τα περισσότερα ισλαμικά κράτη είναι σουνιτικά.

Σιιτικό Ισλάμ: αναφέρεται στην ομάδα των μουσουλμάνων που αντέδρασαν στη βίαιη απόσπαση του Χαλιφάτου από τον γαμπρό και εξάδελφο του Προφήτη Μωάμεθ, 'Alī ibn Abū Ṭālib. Ενώ οι σουνίτες αποδέχονται τον 'Alī ως τον τελευταίο των τεσσάρων «Ορθώς καθοδηγούμενων χαλιφών», οι σίιτες θεωρούν ότι ήταν ο μόνος που μπορούσε δικαιωματικά να φέρει τον τίτλο του χαλίφη και έως εκ τούτου το Χαλιφάτο θα έπρεπε να περάσει στη συνέχεια στους απογόνους του. Οι σίιτες ανέπτυξαν, στη συνέχεια, τη δική τους θεολογική παράδοση στη σκιά των πολιτικών τους διεκδικήσεων και αξιώσεων, αποδεχόμενοι το Κοράνιο και ένα μέρος μόνο της διασωθείσας προφορικής παράδοσης,

βρισκόμενοι σε πλήρη αντίθεση με τους σουνίτες.

Shahāda: ομολογία πίστεως των μουσουλμάνων, κατά την οποία τονίζεται, ότι δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από τον Allāh και ότι αγγελιοφόρος του είναι ο Μωάμεθ.

Shirk: σημαίνει το να αποδίδεις «συνεταίρο» στον Θεό, δηλ. να θέτεις ενώπιον του Θεού και άλλες θεότητες.

Ṣifāt: ιδιότητες. Συνήθως αναφέρεται στα θεία ιδιώματα και στις θείες ιδιότητες.

Tahrīf: στην αραβική γλώσσα σημαίνει αλλοίωση, παραχάραξη. Ο όρος αυτός χρησιμοποιήθηκε στην ισλαμική γραμματεία, για να περιγράψει την αλλοίωση των βιβλικών κειμένων από τους οπαδούς της Βίβλου (ιουδαίους και χριστιανούς).

Tashbīh: ο όρος σημαίνει ανθρωπομορφισμός. Συνήθως χρησιμοποιείται για να περιγράψει τις ανθρωπομορφικές, με τις οποίες περιγράφεται ο Θεός μέσα στο Κοράνιο. Ο όρος αυτός προκάλεσε θεολογική αντιπαράθεση ανάμεσα στους μουσουλμάνους θεολόγους.

Uqnūm: είναι συριακός όρος, που αναφέρεται στις θείες υποστάσεις της Αγίας Τριάδος. Οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, χρησιμοποίησαν τον όρο αυτόν για να περιγράψουν την έννοια των θείων υποστάσεων της Αγίας Τριάδος.

Φατιμίδες: ισλαμική δυναστεία σιιτικών καταβολών (901-1171), επεκτάθηκε στη βόρειο Αφρική και την Χετζάζη, αποσπώντας και το Χαλιφάτο.

Χαλίφης: ο όρος σημαίνει υπηρέτης του θεού ή διάδοχος του Προφήτη Μωάμεθ. Είναι ηγεμονικός μουσουλμανικός κληρονομικός τίτλος που περιγράφει τον ηγεμόνα της μουσουλμανικής κοινότητας.

Χαλιφάτο: με τον όρο χαλιφάτο εννοείται το πολιτικό-θρησκευτικό κράτος, ιστορική πλέον μορφή κεντρικής διακυβέρνησης του Ισλάμ, που διαμορφωνόταν από τη μουσουλμανική κοινότητα και τους διαφορετικούς λαούς που είχε υπό την κυριαρχία της η ισλαμική αυτοκρατορία, κατά τους αιώνες που ακολούθησαν τον θάνατο του προφήτη Μωάμεθ το 632.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

Ισλαμικά έργα των Μουσουλμάνων Λογίων

Ṭabarī (al-), *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, Tahqīq Khalid Muḥammad ‘Abduh, al-Qāhirah: Maktabat al-Nāfidha, 2005 (= Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών)

Nāshī’ (al-), *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, Tahqīq Josef Van Ess, Bayrūt, Dār al-Nāshar Frants, 1971 (= Η μέση οδός ανάμεσα στις διδασκαλίες)

Rāzī (al-), *Kitāb al-Arba’īn fi ‘uṣūl al-dīn*, (1), (2), Tahqīq Aḥmad Hijāzī al-Saqqā, al-Qāhirah: Maṭba’at Dār al-Taḍāmon, 1986 (= Βιβλίο των σαράντα ερωτήσεων για τις αρχές της θρησκείας)

Ja’farī (al-), *Takhjīl man ḥarrafa al-Taḥrāh wa-l-Injīl*, Tahqīq Khālid Muḥammad ‘Abduh, Giza, Miṣr: Maktabat al-Nāfidha, 2006 (= Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο)

- -, *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, Tahqīq Muḥammad Muḥammad Ḥasānayn, Doha: Maktabat al-Madāris, al-Qāhirah: Maktaba Wahba, 1988 (= Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών)

Mabruk, A. *Kitāb al-‘ashr al-masā’il al-musammā Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā’ih al-Naṣārā wa-l-Yahūd*, Risālit Doctorāh fi Jam‘ait Umm al-Qurā, Kuliyyet al-Adāb wal-‘ulum al-Insāniyyah, Qism al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 2011 (= Το βιβλίο των δέκα ερωτήσεων: Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων “Διδακτορική Διατριβή”)

Μεταφράσεις

Ebied, R. & Thomas, D. *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, Leiden: Brill, 2016

Thomas, D. *Christian Doctrines in Islamic Theology*, Leiden: Brill, 2008

Cucarella, D. «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa’farī (d. 668/1270)», στο: *ISCH* 42 (2016), σσ. 71-102

Χειρόγραφα

MS Istanbul, Suleymaniyye - Şehit Ali 1628, fols 1r - 45r

MS Manchester, John Rylands Library - 69 (Crawford 631) (1219)

MS Istanbul, Suleymaniye - Reisulkuttab 6, 184 fols

MS Istanbul, Suleymaniye - Reisulkuttab 6, 184 fols

MS Istanbul, Suleymaniye - Damad Ibrahim 4, 188 fols

MS Dublin, Chester Beatty Library, fols 1-65

MS Medina, Arif Hikmat - Tawhid 130, 121 fols

MS London, BL - Add. 16661, fols 2-73

MS Istanbul, Suleymaniye - Ayasofya 2246, 114 fols

MS Dublin, Chester Beatty Library, fols 1-65

MS London, BL - Add. 16661, fols 2-73

MS Istanbul, Suleymaniye - Ayasofya 2246, 114 fols

MS Oxford, Bolden Library - Hant 118 fr. 150

MS Manchester, John Rylands Library - 69 (Crawford 631) (1219)

Αραβικά χριστιανικά έργα του al-Ṣafī

Ṣafī (al-), *Jawāb al-Nāshi' al-Akbar*, MS Cairo, Coptic Patriarchate -Theology 83 (1752) (= Απάντηση στον al-Nāshi' al-Akbar "Χειρόγραφο")

- -, *Al-Ṣahā'ih fī Jawāb al-Naṣā'ih*, MS Vatican, BAV, Arabic 33 (1305) (= Οι αλήθειες ως απάντηση στις συμβουλές "Χειρόγραφο")

- -, *Al-ṣahā'ih fī jawāb al-Naṣā'ih*, Nashr Marqus Jirjis, al-Qāhirah, 1926 (= Οι αλήθειες ως απάντηση στις συμβουλές)

- -, *Nahj al-sabīl fī takhjīl muḥarrifī l-Injīl*, Tahqiq Marqus Jirjis, al-Qāhirah, 1926/27 (= Απάντηση στις κατηγορίες για αλλοίωση του Ευαγγελίου)

Mu'taman (al-), *Majmū' usūl al-dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, (2), Tahqiq Wadi 'Awad Abullif, al-Qāhirah - al-Qūts: Maṭba'at al-Abāh al-Fransīsiin, 1999 (= Επιτομή των θεμελίων της θρησκείας)

Khalil, S. «Al-Şafi Ibn-‘Assāl: Brefs chapitres dur la Trinité et l’Incarnation», επιμ. και μτφρ. S. Khalil, *PO* 42, Turnhout, 1985 (Μτφρ. και πρωτότυπο)

- -, «Maqāla fi l-Tahlīth li-l-Şafi ibn al-‘Assāl», *Al-Şalāh* 49 (1977), σσ. 106-110, 153-160, 208-214 (= Περί Τριαδικότητας του Θεού)

- -, «Maqāla fi l-ittihād li-l-Şafi ibn al-‘Assāl», *Al-Şalāh* 49 (1978), σσ. 43-46, 113-119 (= Περί θείας ενανθρώπησης)

- -, «Al-Masīhiyya qimmat taṭawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar», li-l-Şafi ibn al-‘Assāl, *Al-Manāra* 29 (1988), σσ. 73-86 (= Ο Χριστιανισμός αποτελεί την κορύφωση της εξέλιξης της ανθρωπότητας, οπότε δε χρειάζεται άλλο βιβλίο πλην του Ευαγγελίου)

- -, «Istihālat tahrif al-Tawrat wa-l-Injīl», li-l-Şafi ibn al-‘Assāl, *Al-Manāra* 26 (1985), σσ. 407-420, 505-507 (= Το αδύνατο της αλλοίωσης της Torah και του Ευαγγελίου)

- -, «Hal tuqbal shahādat al-Qur’ān ‘alā tahrif l-Injīl wa-l-Tawrāt?», li-l-Şafi ibn al-‘Assāl, *Al-Manāra* 25 (1984), σσ. 497-508, 587-588 (= Άραγε, η μαρτυρία του Κορανίου υποστηρίζει την αλλοίωση της Torah και του Ευαγγελίου;)

- -, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal», li-Şafi l-Dawla ibn al-‘Assāl, *Al-Manāra* 24 (1983), σσ. 275-286, 367-368 (= Το Ευαγγέλιο είναι το τελευταίο βιβλίο που εστάλη άνωθεν)

Μεταφράσεις

Abullif, W. «La soteriologia di al-Şafi Ibn-‘Assāl», στο: *SOCC* 25 (1992), σσ. 197-216

- -, «L’unionne ipostatica di Cristo negli scritti del Teologo copto al-Şafi Ibn-‘Assāl», στο: *SOCC* 21 (1988), σσ. 5-71

Χειρόγραφα

MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theology 54

MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theology 88 & 193

MS Asyut, Deir al-Mouharraq - Mukhtasir 11/22

MS Palestine - El-Gabr al-Muqaddas 24

MS Berningham - Minggana 77

MS Vatican 398 fr 101-161

MS Berningham - Minggana 77

MS Cairo-Coptic Patriarchate, Theology 154 fr 1-48

MS Cairo, Coptic Patriarch - Lahot 83 fr 1-31

MS Sharfa 4/5, MS Vatican 115, MS München 9481

MS Cairo-Coptic Patriarchate, Theology 291 fr 103r- 105v

Kirillos Al-Thalith, Maktabat 103-105

MS Cairo-Coptic Patriarchate, Theology 291 f. 37 v/ 7-44v/ 1

MS Cairo - Coptic Patriarchate, Taqs 88

MS Cairo, Coptic Patriarchate -Theology 83

MS Paris, BNF - Ar. 199, 1-r-12rff. 1-12

MS Vat. Arabic 38, ff. 118v-125v

MS Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 299, ff. 131r-141r

MS Vatican Arabic 33, ff. 95r-149v

MS Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Arabic 948, ff. 150r-159v

MS Vatican, BAV, Arab. 159, ff. 160r-184r

MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theol. 83 fols 51r-97r (1752)

MS Vatican, BAV, Arabic 33

MS Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Arab. 948

MS Vatican 145

MS Coptic Monastery, Tassa 15-22

MS Vatican 145

MS Cairo, Coptic Patriarchate - 370, Fols 1r-50v

MS. Vatican - Arabic 610, f. 257v

MS Vatican- Arabic 103

MS Paris 245

MS Vaticann. 151

MS Syriani - El-Sharka 9/13/4

ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ ΚΑΙ ΚΟΡΑΝΙΟ

Αγία Γραφή, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.apostoliki-diakonia.gr/bible/bible.asp>, (20-6-2016)

Το ιερό Κοράνιο και μετάφραση των εννοιών του στην ελληνική γλώσσα, Συγκρότημα του Βασιλιά Φάχντ για την εκτύπωση του ιερού Κορανίου, Μεδίνα, Σαουδική Αραβία

ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

Abullif, W. *Al-Şafī ibn al-‘Assāl e il suo pensiero cristologico*, Roma, 1985

- -, «Vita e opera del pensatore copto al-Şafī Ibn al-‘Assāl», στο: *SOCC* 20, Cairo (1987), σσ. 119-161

- -, «L’apologétique d’al-Şafī ibn al-‘Assāl», επιμ. S. Khalil, στο: *Actes du deuxième congrès international d’études arabes chrétiennes*, (OCA 226), Rome 1986, σσ. 183-188

- -, «Towards a New Edition of al-Şafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works», στο: *Intellectual History of the Islamic World*, τ. 2, 2014, σσ. 227-240

- -, «Al-Şafī ibn al-‘Assāl», στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 4 (1200-1350), επιμ. D. Thomas & A. Mallett, Leiden: Brill, 2012, σσ. 538-551

- -, «Mumayyizāt kristūlujiyyat», *Şadīq al-Kaḥīn* 42 (2002), σσ. 93-100, 175-181, 43 (2003), σσ. 10-13 (= Τα χαρακτηριστικά της Χριστολογίας “του al-Şafī”)

- -, *Dirāsa ‘an al-Mu’taman ibn al-‘Assāl wa-kitābihi ‘Majmū’ uṣūl al-dīn’ wa-tahqīqihī*, al-Qāhirah - al-Qūts: Maṭba‘at al-Abāh al-Fransīsiin, 1997 (= Μελέτη στην προσωπικότητα του al-Mu’taman ibn al-‘Assāl καθώς και στο έργο του με τίτλο: *Η επιτομή των θεμελίων της θρησκείας*)

Abū Rā’iṭa l-Takrītī, *Al-risāla l-ūlā fi l-Thālūth al-muqaddas*, Tahqīq Samir Khalil, Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1996 (= Α’ Επιστολή περί Αγίας Τριάδος)

‘Abd al-Jabbār ibn Aḥmad, *Tathbīt Dalā’il al-Nubūwah*, Tahqīq ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Bayrūt: Dār al-‘Arabiyyah, 1966 (= Η απόδειξη των σημείων της προφητείας)

Abū Rayan, M. & Sulaymān, A. *Mādkhal li dirāsati al-falsafa al-islāmiyyah*, Dār al-al-Ma‘ārifa al-Jāmi‘iyyah (= Εισαγωγή στη μελέτη της ισλαμικής φιλοσοφίας)

Abū Zahra, M. *Tarīkh al-madhahib al-islāmiyyah*, al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arabī (= Η ιστορία των ισλαμικών ομάδων)

- -, *Muhadarat fi l-Naṣrāniyya*, al-Riyād: Al-Riassā’ li-Idārit al-Buḥūth al-‘Ilmiyya, 1983 (= Μαθήματα περί Χριστιανισμού)

‘Abd al-Rahmān, M. *Al-khalāṣ min al-khaṭiyya fi mafhūm al-Yahūddiyya al-Masīhiyya wal-Islām*, al-Qāhirah: Dār al-Bashā’ir (= Η σωτηρία από την αμαρτία με βάση την κατανόηση του Ιουδαϊσμού, του Χριστιανισμού και του Ισλάμ)

Abdel Haleem, M. «Adam and Eve in the Bible and the Qur’an», στο: *Islamic Quarterly* 41 (1997), σσ. 255-269

Abū Zayd, A. *Bina’ al-qasīda fi Shāi’r al-Nāshi’ al-Akbar*, al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1994 (= Η δημιουργία του ποιήματος στον Ποιητή al-Nāshi’ al-Akbar)

Abū Qurrah, *Maymar Yuḥaqqiq annahu lā Yalzam an-Naṣārā an Yaqūlu Thalāthat Āliha idh Yaqūlūn al-Āb Īlāh wal-Ibn ilāh war-Rūḥ al-Qudus. Wa-anna al-Āb wal-Ībn war-Rūḥ al-Qudus Īlāh wa-law Kāna kull Wāḥid Minhum Tāmm ‘alā Hidatih*, Tahqīq Constantine Bacha, Bayrūt: Maṭba‘at al-Fawā’id, 1904, σσ. 23-47 (= Λόγος που επιβεβαιώνει, ότι οι χριστιανοί δε μιλούν κατ’ ανάγκην για τρεις θεούς, όταν λένε, ότι ο Πατέρας είναι Θεός και ο Υιός είναι Θεός και

το Άγιο Πνεύμα είναι Θεός και ότι ο Πατέρας, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα είναι ένας Θεός, παρ' ότι το καθένα από αυτά είναι τέλειος Θεός)

- -, *Maymar fi ar-Radd 'alā Man Yunkir li-Allāh al-Tajassud wal-Hulūl fi-mā Aḥabba an Yaḥill fihī [min khalqihī] wa-annahu fi Hulūlihi fi al-Jasad al-Ma'khūdh min Maryam [al-muṭahharah] bi-Manzalat Julūsihi 'alā al-'Arsh fi al-Samā'*, Tahqiq Constantine Bacha, Bayrūt: Maṭba'at al-Fawā'id, 1904, σσ. 180-186 (= Λόγος ως απάντηση σε αυτούς που αρνούνται στον Θεό τη δυνατότητα να σαρκωθεί και να ενουκήσει σε ένα από τα δημιουργήματα του, τη σάρκα την οποία έλαβε από την αειπάρθενο Μαρία, ενώ κατήλθε από τον θρόνο του)

- -, *Mayāmir Thā'ūdūrus Abī Qurrah Usqf Harrān: Maymar fi Wujūd al-Khāliq wad-Dīn al-Qawīm*, Tahqiq Ignace Dick, Jounieh: Librairie St. Paul / Rome: The Papal Oriental Institute, 1982 (= Λόγος για την ύπαρξη του Δημιουργού και την αληθινή θρησκεία)

- -, *Maymar fi Sabīl Ma'rifat Allāh wa-Tahqīq al-Ibn al-Azalī*, Tahqiq Constantine Bacha, Bayrūt: Maṭba'at al-Fawā'id, 1904, σσ. 75-91 (= Λόγος σχετικά με τη θεογνωσία και την επιβεβαίωση του αιώνιου Υιού)

- -, *Maymar Yuḥaqqiq 'anna li-Allāh Ibnān hūa 'Adluh fi aj-Jawhar wa-lam Yazal Ma'ahu*, Tahqiq Constantine Bacha, Bayrūt: Maṭba'at al-Fawā'id, 1904, σσ. 91-104 (= Λόγος που επιβεβαιώνει, ότι ο Θεός έχει Υιό, ο οποίος είναι ίσος με αυτόν, ως προς την ουσία του και ευρίσκεται μαζί του)

Abū l-Barakāt, *Miṣbāh al-zulma wa-īdāh al-khidma*, (1), Tahqiq Samir Khalil, al-Qāhirah: Dār al-kutub (= Λυχνία Σκότους και η διαφώτιση της διακονίας)

Abulafia, D. *Frederick II: A Medieval Emperor*, Oxford University Press, New York 1992

Accad, M. *The Gospels in the Muslim and Christian exegetical discourse from the eighth to the fourteenth century*, PhD diss, University of Oxford, 2001

- -, «The Gospels in Muslim Discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an exegetical inventorial table», στο: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 14 (2003), σσ. 67-81, 205-220, 337-352, 459-479

- -, «The Ultimate Proof-Text: The Interpretation of John 20: 17 in Muslim-Christian Dialogue (second/eighth - eighth/fourteenth centuries)», στο:

Christians at the Heart of Islamic Rule, Church Life and Scholarship in Abbasid Iraq, επιμ. D. Thomas, Leiden, 2003, σσ. 199-214

Adang, C. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from ibn Rabban to ibn Hazm*, Islamic Philosophy, Theology, and Science, τ. 22, Leiden: E.J. Brill, 1996

Afnan, S. *Avicenna, His Life and Works*, London: Allen & Limited, 1958

Αργυρίου, Α. «Ίωσήφ τοῦ Βουεννίου μετά τινος Ἰσμαηλίτου Διάλεξις», *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 35 (1966), 158-195

Αγόρας, Κ. «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», στο: π. Ν. Λουδοβίκου, Στ. Γιαγκάζογλου, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ἠθος της Ορθοδοξίας*, Πάτρα: ΕΑΠ, 2002, σσ. 75-156

Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας, *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*, PG 25, 96A-197D

- -, *Λόγοι Κατὰ Ἀρειανῶν*, PG 26, 12A-468D

Ἀθανασίου, Δ. *Οι Κόπτες μεταρρυθμιστές του 20^{ου} αιώνα και η Θεολογία τους*, (Μεταπτ. Διπλωματική εργασία), Πάτρα: Ε.Α.Π., 2015

- -, «Οί μεταρρυθμιστές τῆς κοπτικῆς θεολογίας τοῦ 20οῦ αἰῶνα», *Σύναξη* 136 (2015), σσ. 58-63

‘Alalwani, T. *Al-Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa maṣnūfātuh*, al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010 (= Ο Ἰμάμης Fakhr al-Dīn al-Rāzī και τα ἔργα του)

Ahmed, S. & Rapoport, Y. *Ibn Taymiyya and his times*, Karachi: Oxford University Press, 2010

Ανώνυμος, *The Debate of Father Georgy, the Simeonite Monk, with three of Muslim Scholars in the Presence of the Prince Mushammar Ayyubid*, www.muhammadanism.org, September 18, 2007, Arabic

Αριστοτέλης, *Μετά τὰ Φυσικά*, στη σειρά The Loeb Classical Library, 1, 11, επιμ. G. P. Goold, London, 999b

Αυγουστίνος, *Sermones ad populum. Classis III. De Sanctis*, PL 38, 1247-1484

Ash‘arī (al-), *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (1), Tahqiq Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, al-Qāhirah:, Maktaba al-‘Aṣriyyah,

1990 (= Πραγματεία περί ισλαμικών ομάδων και οι διαφορές των πιστών/προσκυνητών)

Assemani, S. *Bibliothecae medicae Laurentianae et Palatinae codicum mss: Orientalium catalogus*, Florentiae: ex Typographio Albiziniano, 1742, Florentiae: ex typographia Caietani Albizzini, 1743

Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad*, (8), Tahqiq Aḥmad Shākir, al-Qāhirah: Dār al-Hadith, 1995 (= Υποστήριξη)

‘Atiya, A. «Al-Dhimmah», στο: *CE* 1, NewYork: Macmillan Publishers, 1991, σσ. 72-73

Atiya, A. S. «Ibn al-‘Assāl», στο: *EI*, IV, σσ. 744-745

Awad, N. *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah’s Theology in Its Islamic Context*, Berlin & Boston: De Gruyter, 2015

- -, *God Without a Face? on the Personal Individuation of the Holy Spirit*, Tübingen: Mohr Siebeck GmbH & Co, 2011

- -, *Umayyad Christianity: John of Damascus as a Contextual Example of Identity Formation in Early Islam*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018

Ayoub, M. *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue*, επιμ. Irfan A. Omar, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007

- -, «Jesus the Son of God: A Study of the Terms Ibn and Walad in the Qur’ān and Tafsīr Tradition», στο: *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, επιμ. Irfān A. Omar, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007, σσ. 117-133

- -, «Towards an Islamic Christology, ii: The Death of Jesus, Reality or Delusion», στο: *Muslim World* 70 (1980), σσ. 91-121

‘Awan, F. *‘Ilm al-Kalām w-madarisuhu*, al-Qāhirah: Dār al-Thaqāfa lil-Nāshr wal-tawzī‘ (= Η ισλαμική διαλεκτική θεολογία και οι σχολές της)

Barbara, R. «Muslims as Crypto-Idolaters: A Theme in the Christian Portrayal of Islam in the Near East», στο: *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in ‘Abbasid Iraq*, επιμ. David Thomas, HCMR 1, Leiden: E.J. Brill, 2003

Bauer, W. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Μτφρ. και επιμ. R. Kraft et. Al., Philadelphia: Fortress Press, 1977

Bathrellos, D. *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2004

Bayḍāwī (al-), *Anwar al-tanzil wa-asrar al-ta'wil*, Taqdim Muḥammad 'Abdel Rahman al-Marshaly, Bayrūt: Dār Ahyyā' al-Turāth al-'Arabī (= Τα φώτα της άνωθεν αποκάλυψης και τα μυστικά της ερμηνείας)

Baghdadi (al-), *Tārīkh Baghdad*, (10), Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Arabī (= Η ιστορία της Βαγδάτης)

Bailey, K. «Hibat Allah Ibn al-Assal and His arabic thirteenth century critical edition of the Gospels with special attention to Luke 16:16 and 17:10», στο: *Theological Review* 1 (1978), σσ. 11-26

Bashear, S. «Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions», στο: *JSS* 36 (1991), σσ. 37-75

Bāqillānī (al-), *Kitāb tamhīd al-awā'il wa-talkhīṣ al-dalā'il*, Tahqiq al-Sheikh 'Amad al-Dīn Aḥmed, Bayrūt: Mu'assasat al-kutub al-Thaqafiyyah, 1987 (= Η πρώτη εισαγωγή και σύνοψη των αποδεικτικών στοιχείων)

Baqar, Y. «Al-Nāshi al-Akbar Naqḍah», *Mijalit al-Adib al-Bairutiyya* 6, 33-6-1974 (= Ο Al-Nāshi al-Akbar: Κριτική)

Βασίλειος Καισαρείας, *Εἰς τήν Ἐξαήμερον*, PG 29b, 4-208

- -, *Εἰς τήν μάρτυρα Ἰουλίτταν* 9, PG 31, 237-261

- -, *Ἀνατρεπτικός τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Ἐννομίου*, Λόγος Β', 4, PG 29, 577C-580B

Βαρθολομαῖος Ἐδεσσηνός, *Ἐλεγχος Ἀγαρηνοῦ*, PG 104, 1383A-1448A

Βασιλειάδης, Π. *Τα Λόγια του Ιησού: Το αρχαιότερο Ευαγγέλιο*, Ἄρτος Ζωής, 2008

Beeley, C. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, Oxford: Oxford University Press, 2008

Behr, J. *The Nicene Faith: Formation of Christian Theology*, τ. 2, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2004

Beaumont, M. *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims in the Ninth and Twentieth Centuries*, Eugene, OR: Wipf & Stocks, 2005

- -, «Defending the Incarnation in the Early Christian Dialogue with Muslims», στο: *Jesus and the Incarnation: Reflections of Christians from Islamic Contexts*, επιμ. David Emmanuel Singh, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011, σσ. 155-168

- -, «'Ammār al-Baṣrī on the Alleged Corruption of the Gospels», στο: *The Bible in Arab Christianity*, HCMR 6, επιμ. David Thomas, Leiden: E.J. Brill, 2007, σσ. 241-274

- -, «Muslim Readings of John's Gospel in the 'Abbasid Period», στο: *Islam and Christian-Muslim Relations* 19 (2008), σσ. 179-197

Becker, C. «al-Ādil», στο: *EI* 4, 1913-1938, σσ. 140-141

Bustānī (al-), B. *Dā'irat al-ma'ārif: Wa-huwa qāmūs 'āmm li-kull fann wa-matlab*, (6), Mu'assasat al-Matbū'āt al-Islāmiyya, Ṭih-rān, 1882 (= Σύνοψις γνώσεων ήτοι γενικό λεξικό για όλες τις τέχνες και όλα τα ζητήματα)

Browne, E. *A Literary History of Persia: From Firdawsi To Sadi* (1906), Kessinger Publishing, 2010

- -, *An Abridged Translation of the History of Tabaristan*, Leyden, E.J. Brill, 1905

Brock, S. «North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē's Riš Mellē», στο: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), σσ. 51-75

Butler, A. *The ancient Coptic churches of Egypt*, τ. 2, London: Oxford University Press, 1884

Bundy, D. «The Commentary of Nonnus of Nisibis on the Prologue of John», στο: *Actes du Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes*, σσ. 123-133

Butrus al-Sadamantī, *Al-Tashīh fi 'alām al-sāyed al-Masīh*, MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theol. 360, Tahqiq Filūthāūs 'Awaḍ, 1872 (= Ο ορθός λόγος για τα πάθη του Χριστού)

Būlus al-Būshī, *Maqālah fil-Tathlīth wal-Tajassud wa-Ṣiḥḥat al-Masīhiyyah*, Tahqiq Samīr Khalīl, al-Maktabah al-Būlusiyyah, 1983 (= Πραγματεία περί του ενιαίου (του Θεού) της Τριαδικότητας, της θείας ενανθρωπήσεως και της αλήθειας του Χριστιανισμού)

- -, *Maqalāt al-Anba Būlus al-Būshī: Al-Salbūd*, Taqdim al-Qis Maqarios Ḥawaḍallāh, Silisilit ta'lim al-kanīsa, Makhṭutat al-Abāh (= Πραγματείες του πατρός Būlus al-Būshī: Η σταύρωση)

Būhindī, M. *Al-Ta'thīr al-Masīhī fi Tafṣīr al-Qur'ān: Dirāsah Taḥlīliyyah Muqāranah*, Bayrūt: Dār al-Ṭalī'ah, 2004 (= Η χριστιανική επιρροή στην ερμηνεία του Κορανίου: Συγκριτική μελέτη)

Bouyges, P. *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali*, επιμ. M. Allard, Beirut, 1959

Boullata, I. *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm 'abra al-Tārīkh: Mukhtārāt*, Bayrūt: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah lil-Dirāsāt wal-Nashr, 2006 (= Το θαύμα του Κορανίου καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας)

Cahen, C. «Ayyūbids», στο: *EI* 1, 1960, σσ. 820-830

- -, «Dhimma», στο: *EI* 2, 1960, σσ. 234-237

Cheikho, L. *Al-Makhṭouṭāt al-'arabiyyah li-koutabāh al-Naṣraniyyah*, Bayrūt: Dār al-Mushraq, 1886 (= Τα αραβικά χειρόγραφα των χριστιανών συγγραφέων)

Chowdhury, S. *Early Kalam Controversies: Course Notes*, τ. 1, Introducing Theology Series, Ad Douha, London: 2009

Cragg, K. «The Qur'ān and the Cross», στο: *Jesus and the Cross: Reflections of Christians from Islamic Contexts*, επιμ. David E. Singh, Global Theological Voices, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2008, σσ. 177-186

- -, *Muhammad and the Christian: A Question of Response*, London: Darton, Longman & Todd, 1984

Cucarella, D. *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285)*, The History of Christian-Muslim Relations 23, Leiden: Brill, 2015

- -, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġā'farī (d. 668/1270)», στο: *ISCH* 42 (2016), σσ. 71-102

Chidiac, F. SJ, *Une réfutation excellente de la divinite' de Jésus-Christ d'apre`s le texte me^me de l'e'vangile*, Paris, 1939

Γιαγκάζογλου, Στ. *Κοινωνία Θεώσεως. Η σύνθεση Χριστολογίας και Πνευματολογίας στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, Θεσσαλονίκη: Δόμος, 2001

- -, «Περί Εκκλησίας», στο: π. Ν. Λουδοβίκος, Κ. Αγόρας, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας*, Πάτρα: ΕΑΠ, 2002, σσ. 23-72

Γιαννουλάτος, Α. *Θέσεις τῶν χριστιανῶν ἔναντι τῶν ἄλλων θρησκειῶν, Ἱστορικὸν διάγραμμα-πανεπιστημιακὰ παραδόσεις*, Ἀθῆναι, 1976

Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγος Μ' Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*, PG 36, 360-425

- -, *Λόγος 39, Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα 11*, PG 36, 336-360

- -, *Λόγος λα', Θεολογικός πέμπτος, Περί του αγίου Πνεύματος*, PG 36, 133-172

Γρηγόριος Νύσσης, *Περί τοῦ μή οἶεσθαι λέγειν τρεῖς Θεούς*, PG 45, 116-136

- -, *Κατά Εὐνομίον 2*, PG 45, 464-572

Γρηγόριος Παλαμάς, *Ἐπιστολή πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν, Ἔργα, 7 (ΕΠΕ 120)*, εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια. Παναγιώτη Χρήστου, Δ', Θεσσαλονίκη: Βυζάντιον, 1994

Dimishqi (al-), *Al-Bidāyya wal-nihāyya fil-tārīkh*, (11), Bayrūt: Maktabat al-Ma'ārif, 1966 (= Η αρχή και το τέλος στην ιστορία)

Damīrī (al-), *Hayāt al-Hayawān*, (2), Taḥqiq Ibrāhīm Ṣāliḥ, Dār al-Bashā'ir, 2005 (= Η ζωή του ζωικού βασιλείου)

Dadars, W. «Al-Aqbāt fī al-Azhar», *Jaridit il-Wāḥan*, 14-2-1914 (= Οι Κόπτες στο ισλαμικό Πανεπιστήμιο του Al-Azhar)

Dāwūdi (al-), *Ṭabaqāt al-Mufasssirin*, (2), Taḥqiq 'Alī Muḥammad 'Umar, al-Qāhirah: Maktabat Wahba, 1972 (= Η ομαδοποίηση των ερμηνευτών)

Duri, A. *Tārīkh al-'Iraq al-iqtisādih*, Bayrūt: Marqaz al-dirāsāt al-wāhda al-'Arabiyyah, 1995 (= Η οικονομική ιστορία του Ιράκ)

Ḍayf, S. *Tārīkh al-adab al-‘Arabī al-‘asr al-‘Abasī al-thāni*, (4), al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif bi Miṣr, 1975 (= Η ιστορία της αραβικής φιλολογίας: Β’ δυναστεία των Αββασιδών)

David, S. *Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, Oxford University Press, 2008, σσ. 195, 237-238, 251-264, 306-310

Deedat, A. *Christ in Islam*, Islamic Book Service, 2009

- -, *Crucifixion or Cruci-fiction: Gospel Account of Jesus*, Press Abul-Qasim, 1984

Demiri, L. «Al-Ja‘farī», στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 4, (1200-1350), επιμ. D. Thomas & A. Mallet, Leiden: Brill, 2012, σσ. 478-485

Dahabī (al-), *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-masāhīr wa-l-a‘lām: ḥawādīṯ wa-wafayāt: 661-670*, Tahqiq ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 1999 (= Η ιστορία του Ισλάμ και οι θάνατοι των διάσημων και οι σημαίες)

Dünzl, F. *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, London: T & T Clark, 2007

Dudley Woodberry, J. «The Muslim Understanding of Jesus», στο: *Word & World* 16 (2), 1996, σσ. 173-178

Dibs (al-), Y. *Tārīkh Sūryah*, (6), Bayrūt: Maṭba‘at al-‘Amumiyya al-Kāthūlīkiyyah, 1902 (= Η ιστορία της Συρίας)

Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί τῆς Οὐρανίας Τεραρχίας. Εἰς κεφάλαια δέκα καὶ πέντε μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη*, PG 3, 120-367

- -, *Περί τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Τεραρχίας. Εἰς κεφάλαια ἑπτὰ μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη*, PG 3, 369-583

- -, *Περί θείων Ὄνομάτων. Εἰς κεφάλαια δέκα καὶ τρία μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη*, PG 3, 585-995

- -, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας. Εἰς κεφάλαια ἑπτὰ μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη*, PG 3, 997-1063

Faultless, J. «The Two Recensions of the Prologue to John in Ibn at-Ṭayyib's Commentary on the Gospels», στο: *Christians at the Heart of Islamic Rule*, επιμ. David Thomas, Leiden: Brill, 2003, σσ. 177-198

Fakhry, M. *Averroes: His Life, Work and Influence*, Press Oneworld, 2001

- -, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, London: Oneworld publications, 2002

Farrūkh, 'U. *Tārīkh al-fīkr al-'Arabī ilah ayām Ibn Khaldūn*, Bayrūt: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 1979 (= Η ιστορία της αραβικής σκέψης κατά την εποχή του Ibn Khaldūn)

Fakhry, M. *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, 2004

Fawzan (al-), S. *Ma'anat la-'ilāha 'illa Allāh*, al-Jazair al-'Asimā', Dār al-Baidah, 2012 (= Η σημασία της φράσης "Δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από τον Allāh")

Frederick, P. «Murqus Ibn Qanbar», στο: *CE 6*, New York: Macmillan Publishers, 1991, σσ. 1699-1700

Fletcher, C. *Anti-Christian polemic in early Islam. A translation and analysis of Abū 'Uthmān 'Amr b. Bahr al-Jāhīz's risāla: Radd 'alā al-Nasārā*, MA thesis, McGill University, Montreal, 2002

Ζηζιούλας (Μητρ. Περγάμου), Ι. «Μαθήματα χριστιανικής Δογματικής: Συμπλήρωμα, Συμβολή τών Καππαδοκών πατέρων - Η πατερική έννοια του προσώπου», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.oodegr.com/oode/dogmat1/2B2.htm>, (15/9/2017)

Ζιάκας, Γ. *Τα ελληνικά γράμματα και ο Αριστοτέλης στην αραβική παράδοση*, Άγρα, 2007

Ζιάκα, Α. *Το Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, Θεσσαλονίκη: Πανεπιστ. Μακεδονίας, 2016

- -, *Μεταξύ Πολεμικής και Διαλόγου. Το Ισλάμ στη Βυζαντινή, Μεταβυζαντινή και Νεότερη ελληνική γραμματεία*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2010

Θεόδωρος Ἀβουκαρῶς, *Κατὰ αἰρέσεων Ἰουδαίων καὶ Σαρακηνῶν*, PG 97, 1544B - 1548A

- Gaudeul, J. *Riposte aux chrétiens par 'Alī al-Ṭabarī*, Rome, 1995
- George, M. «Madrasa and University in the Middle Ages», στο: *SI* 32 (1970), σσ. 255-264
- Ghazālī (al-), *Al-Radd al-jamīl li-ilāhiyyat 'Īsā bi-ṣarīḥ al-Injīl* (ψευδο-Γαζάλης); Tahqīq Abū 'Abd Allāh al-Salafī al-Dīnī, Bayrūt: al-Maktaba al-'Aṣriyyah (= Η πλήρης διάψευση της θεότητας του Ιησού μέσα από το κείμενο του Ευαγγελίου)
- Gimaret, D. «Mu'tazila», στο: *EI* 7 (1993), σσ. 783-793
- Gibb, H. «al-'Ādil», στο: *EI* 1, 1960, σσ. 203-204
- Gibb, H. & Kramers, J. «Fakhr al-Din al-Razi », στο: *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1995, σσ. 470-471
- Gibson, M. (επιμ. και μτφρ.), *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles, with a treatise on the Triune Nature of God*, Studia Sinaitica 7, London: C. J. Clay and Sons, 1899
- Girgis, H. *Silim al-samā' wa darajād al-Faḍā'il*, al-Qāhirah, 1946 (= Η ουράνια κλίμακα και οι κατηγορίες των αρετών της)
- Gianmaria, G. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, (2), Bayrūt: al-Maktaba al-Būlusiyyah, 2005 (= Βίβλος αρχών της θρησκείας)
- Ginkel, V. «The Reception and Presentation of the Arab Conquest in Syriac Historiography: How Did the Changing Social Position of the Syrian Orthodox Community Influence the Account of their Historiographers», στο: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, επιμ. Emmanouela Grypeou, Mark Swanson και David Thomas, Leiden: Brill, 2006, σσ. 171-184
- Goodman, L. *Avicenna*, London & New York: Cornell University Press, 1992
- Graf, G. «Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulad al-'Assāl und ihr Schrifttum», στο: *Orientalia*, τ. I, Roma, 1932, σσ. 34-56, 129-148, 193-204
- -, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn: Collectanea Hierosolymitana, 2, 1923
- -, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 1, 2, Vatican: Biblioteca apostolica vaticana, 1947

- -, «Exegetische Schriften zum Neuen Testament in arabischer Sprache bis zum 14. Jahrhundert», στο: *Biblische Zeitschrift* 21 (1933), σσ. 22-40 και 161-169
- Griffel, F. «On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life and the patronage he received», στο: *JIS*, 18 (2007), σσ. 313-344
- Griffith, S. *The Controversial Theology of Theodore abū Qurrah (c. 750–c. 820 A.D.): A Methodological, Comparative Study in Christian Arabic Literature.*, Ph.D. diss., Catholic University of America, 1978
- -, *The Bible in Arabic: The scriptures of the 'People of the Book' in the language of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 2013
- -, «The Concept of Al-Uqnūm in 'Ammār al-Baṣrī's Apology for the Doctrine of the Trinity», στο: *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes*, (Goslar, septembre 1980), επιμ. S. Khalil, OCA 218 (1982), Rome, σσ. 169-191
- -, «The Qur'ān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Majlis of al-Ma'mūn», στο: *Par. Or* 24 (1999), σσ. 203-233
- -, «'Ammār al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān: Christian Kalām in the First Abbasid Century», στο: *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot, UK: Ashgate Variorum, 2002, σσ. 145-181
- -, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008
- -, «A 'Melkite' Arabic Text from Sinai and the Doctrines of the Trinity and the Incarnation in 'Arab Orthodox Apologetics'», στο: *The Encounter of Eastern Christianity and Early Islam*, επιμ. Emmanouela Grypeou, Mark Swanson και David Thomas, Leiden: Brill, 2006, σσ. 277-310
- -, «Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore abū Qūrrah on Discerning the True Religion», στο: *Christian Arabic Apologetics During the 'Abbasid Period (750-1258)*, επιμ. Samir Khalil και Jørgen S. Nielsen, Leiden: Brill, 199, σσ. 1-43
- -, «Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages», στο: *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the*

Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance, επιμ. Thomas Hefferman and Thomas Burman, Leiden: Brill, 2006, σσ. 29-58

- -, «Islam and the Summa Theologiae Arabica, Rabī' I, 264 A. H.», στο: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990), σσ. 225-264

- -, «John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam», στο: *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 11(2) (2008), σσ. 1-34

- -, «Muslims and Church Councils: The Apology of Theodore Abū Qurrah», στο: *Studia Patristica*, 25 (1993), σσ. 270-299

- -, «The Prophet Muhammad, His Scripture and His Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the Abbasid Century», στο: *Vie du prophète Mahomet*, επιμ. T. Fahd, Starbourg: Colloque de Strasbourg, 1980 1983, σσ. 118-121

Gutas, D. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsī Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, New York: Routledge, 1999

Habib, G. *Al-Qiddīs Athanāsios al-rasūli fī muajahat al-turāth al-dīni ghaīr al-Urthūdhukṣī*, Usrit al-Qiddīs kirilos 'Amud al-Dīn al-Iklirikīyyah, 1985 (= Ο άγιος Αθανάσιος ο αποστολικός περί της μη Ορθόδοξης χριστιανικής παράδοσης)

- -, *Al-Mādkhal ilāh Lahūt al-Urthūdhukṣī*, 2012 (= Εισαγωγή στην Ορθόδοξη Θεολογία)

- -, *Al-Urthūdhukṣīa wal-hartāqa*, 2011 (= Ορθοδοξία και αίρεση)

- -, «Al-Thalūth: Hāl ḥwa ṣifāt al-wujūd wal-'aql wal- ḥayā?», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.coptology.com/website/wp-content/documents/The Trinity.pdf>, (1-2-2017) (= Άραγε η Αγία Τριάδα αποτελείται από τις ιδιότητες της Ύπαρξης, του Λόγου και της Ζωής;)

- -, «Limāzah ta'āthar shārḥ al-Thalūth al-quddūs», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.coptology.com/?p=4915#more-4915> (8-9-2016) (= Οι λόγοι που επηρέασαν την επεξήγηση και την ερμηνεία του δόγματος της Αγίας Τριάδος)

- -, «'An al-tajāssud», στον διαδικτυακό τόπο: http://www.coptology.com/website/wp-content/documents/About_Incarnation.pdf, (9-2-2017) (= Περί Ενσάρκωσης)

- -, «Qira'āh naqdiyya Masīhiyyah li-kitāb Lahūt al-'Arabī lil Doctor Youssef Zeidan», Ομιλία στο: <http://www.coptology.com/?p=1060>, (19-3-2018) (= Κριτική ανάγνωση από χριστιανικής πλευράς στο βιβλίο με τίτλο: «Αραβική θεολογία του Δρ. Youssef Zeidan».

«Hal tu'min al-Masīhiyyah bi-Ilāh waḥid?», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.coptology.com/?p=340>, (19-3-2018) (= Αραγε ο Χριστιανισμός πιστεύει σε έναν Θεό;)

- -, *Arqān al-'ibādda al-Masīhiyyah*, 2007 (= Οι Πυλώνες της χριστιανικής Λατρείας)

- -, *Maḥwāt al-Masīh 'alā' l-salīb*, 2007 (= Ο θάνατος του Χριστού επί του σταυρού)

- -, *Al-Ma'mudiyya fī al-Kanīsa al-waḥda al-jami'a al-rusūliyya*, 2012 (= Το βάπτισμα στη Μία, Καθολική και Αποστολική Εκκλησία)

Habib, I. *The story of the Copts: The true story of Christianity in Egypt II*, USA: Coptic Orthodox Monastery of St Anthony, 1982

- -, *Qiṣṣat al-kanīsa al-Qibṭiyyah*, (3), al-Iskāndiriyyah: kinīsīt Mār Jirjis bi Sporting, 1948 (= Η ιστορία της Κοπτικής Εκκλησίας)

Haddad, W. «Continuity and change in religious adherence: ninth century Baghdad», στο: M. Gervers & R. J. Bikhazi (επιμ), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1990, σσ. 33-53

Hayek, M. *Al-Masīh fil-Islām*, Bayrūt: al-Maṭba'ah al-Kāthūlikiyyah, 1961 (= Ο Χριστός στο Ισλάμ)

Hanna, W. «Al Magmou Al-Safawy le Ibn Al-Assal: The collection of Safey Ibn Al-Assal (safey the son of the honey meaker). A collection of Church and civil laws», στον διαδικτυακό τόπο: https://www.zeitun-eg.org/ASSAL_AL.pdf (17-3-2018)

Hammer, J. *Geschichte d. Orients wien.*, τ. 3, 1852

Hildebrand, S. *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 2007

Holt, P. «Mamluks», στο: *EI* 6, 1960, σσ. 299-325

Holmberg, B. «The concept of Analogy in Christian Arabic Thought», στο: *Knowledge and the Science in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy* 3, Helsinki 24-29 August 1987, επιμ. R. Työrinoja, Helsinki 1990, σσ. 399-408

Hodgson, M. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, τ 2: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago, IL: The University of Chicago Press. 1975

Hoover, J. «Ḥanbalī Theology», στο: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, επιμ. Sabine Schmidtke, Oxford, UK: Oxford University Press, 2016, σσ. 625-646

- -, «Ibn Taymiyya» στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 4, (1200-1350), επιμ. David Thomas, Leiden: Brill, 2012, σσ. 824-878

- -, «The Apologetic and Pastoral Intentions of Ibn Qayyim Al-Jawziyya's Polemic against Jews and Christians», στο: *The Muslim World* 100.4 (2010), σσ. 476-89

Hoyland, G. «The Earliest Christian Writings on Muḥammad: An Appraisal», στο: *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, επιμ. H. Motzki, Leiden: Brill, 2000, σσ. 276-297

Hurst, T. *The Syriac Letters of Timothy I (727-823): A Study in Christian Muslim Controversy*, Ph.D. diss., Catholic University of America, 1986

Ibn al-Rāhib, *Al-Shafa fi Kashfi ma istatar min lahūt al-Masīh w ma akhtatar*, al-Qāhirah: Tahqiq Jirjis al-Suriany, Makhtut 200, MS Cairo, Coptic Patriarchate - Theol. 1905 (= Περί της θεότητας του Χριστού)

Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fi al-tārīkh*, (7), Bayrūt: Dār al-Sadr lil-Taba'a, 1965 (= Η πλήρης ιστορία)

- -, *Al-Kāmil fi al-tārīkh*, Tahqiq 'Umar Tadmūrī, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1997 (= Η πλήρης ιστορία)

Ibn Muḥammad, I. *Taqrīr ‘aqīdat al-tawḥīd*, Riyād: Dār ibn ‘Afan, 2004 (= Έκθεση του μονοθεϊστικού δόγματος)

Ibn Al-’Uthaymin, M. *Asmā’ Allāh wa ṣifātuh w mauqif ahl al-sunnah minha*, Dār al-Thariya lil-Nashr (= Τα ονόματα και οι ιδιότητες του Θεού και η στάση των σουνιτών επ’ αυτού)

- -, *Al-qawl al-mufid ‘alāh kitāb al-tawḥīd*, (1), Tahqīq Sulaymān Ibn ‘Abd Allāh, Dār al-‘Āṣima, 1994 (= Τα χρήσιμα λόγια για το βιβλίο περί μονοθεϊσμού)

Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā’ wa-l-niḥal*, (1), Tahqīq Muḥammad ‘Ali Sabih, Maktabat al-Salām al-’Ilmiyya (= Πραγματεία σχετικά με τις ομολογίες των θρησκειών, τις αιρέσεις και τις σέκτες)

Ibn Taymiyyah, *Bayān talbīs al-Jahmiyya fī ta’sīs bida’ihim al-kalāmiyya*, (3), al-Madīna: Majma’ al-Malik Fahd li-tibā’at al-muṣḥaf al-sharīf, 2005 (= Εκθέτοντας αποδείξεις για την εξαπάτηση των αιρετικών “al-Jahmiyya” στη διαμόρφωση της καινοτομίας της ισλαμικής διαλεκτικής θεολογίας “al-kalāmiyya”)

- -, *Al-Risāla al-Tadmiriyya*, Tahqīq Muḥammad ibn ‘Awdah al-Saway, al-Riyād: Maktabat al-’Ubaykān, 2000 (= Επιστολή στον λαό της περιοχής al-Tadamor)

- -, *Majmu’a al-Fatāwā*, (3), Wizārat al-Shaun al-Islāmiyya w l-Dawa w l-Irshād al-Sa’ūdiyya, Madīna al-Munawwara, 2004 (= Συλλογή των φετράδων “της γνωμοδότησης”)

- -, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīh*, Tahqīq ‘Alī ibn Ḥasan ibn Nāṣir, ‘Abd al-‘Azīz ibn Ibrāhīm al-‘Askar, Ḥamdān ibn Muḥammad al-Ḥamdān, al-Riyad: Dār al-‘Āṣima, 1999 (= Ορθή απάντηση σε όσους έχουν διαστρεβλώσει τη θρησκεία του Μεσσία)

- -, *Al-‘Aqīdah al-Wasitīyyah*, Riyād: Maṭba’at Dār al-Sunnah, 1996 (= Το δόγμα της περιοχής Wasat)

- -, *Daqiq al-Tafsīr*, Tahqīq Muḥammad al-Sayed al-Gelind, (1), al-Dimishq Mu’assasat ‘ulum al-Qur’ān, 1984 (= Η πρακτική της ερμηνείας)

Ibn Khuzāymah, *Kitāb al-tawhīd wa-ithbāt šifāt al-Rabb*, al-Qāhirah: Maṭba‘at Dār al-kutub al-Salafiyya, 1983 (= Βίβλος περί μονοθεϊσμού και περί αποδείξεων των ιδιοτήτων του Κυρίου)

Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, Tahqiq ‘Uthman Juma‘ah, Majm‘a al-Fuqahā al-islāmī bi Jādah, 2008 (= Η καθοδήγηση ως απαντήσεις σε χριστιανούς και σε ιουδαίους)

Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, (2), Tahqiq ‘Abdullah Muḥammad al-Darwīsh, Dār Yarub, 2004 (= Προλεγόμενα του Ibn Khaldūn)

Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*, (3), Tahqiq Ihsan ‘Abbās, Bayrūt: Dār Sadir, 1972 (= Βιογραφικό λεξικό)

Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, Tahqiq ‘Alī Sami, Dār al-Maṭba‘at al-Jama‘iyah, 1972 (= Οι τάξεις των μουταζιλιτών)

Ibn Kathīr, *Al-Sīra al-Nubawīyya*, (1), Tahqiq Mustafa ‘Abdel Wahid, al-Qāhirah: Maṭba‘a A‘issy al-Bāby al-Hālaby wa-shuraqaw’, 1964 (= Η βιογραφία του Προφήτη “Μωάμεθ”)

- -, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘azim*, (3), Tahqiq Sami Ibn Muḥammad al-Salamah, Dār Ṭaybah, 1999 (= Η ερμηνεία του σεπτού Κορανίου)

Ibn al-Mu‘ataz, A. *Ṭabaqāt al-shu‘arā’*, Tahqiq ‘Abdel Satār Aḥmad Fāraj, Dār al-Ma‘ārif bi Miṣr, 1981 (= Οι τάξεις των Ποιητών)

Ibn Taghrībirdī, *Al-Nujūm al-zahira fī Mulūk Miṣr wal-Qāhira*, (3), (6), Jamal il-Dīn Abū al-Mhasin, Dār al-kutub Wzarit al-Irshād al-Qāwmi (= Οι λάμποντες αστέρες επί των βασιλείων της Αιγύπτου και του Καΐρου)

Ibrahim, H. *Tārīkh al-Islām al-siāsi wal-dīni wal-thaqāfi wal-iqtima‘ih*, (4), Bayrūt: Dār al-Jīl, 1996 (= Η ιστορία του Ισλάμ από πολιτικής, θρησκευτικής, πολιτισμικής και κοινωνικής πλευράς)

Ibn Faris, *M‘ujam Maqayis al-Lūghah*, (3), Tahqiq Abdell Salam Muḥamad Harun, Dār al-Fikr, 1979 (= Λεξικό των γλωσσικών προτύπων)

Ibn al-Muqaffa‘, *Al-durr al-thamīn fī idāh al-dīn*, Tahqid Madāris al-Tarbiyah al-Kanasiyyah, Shubrā, al-Qāhirah: 1971 (= Ο πολύτιμος λίθος στη διευκρίνιση της πίστewς)

Ibn Sibā', *Al-jawhara l-nafīsa fī 'ulūm al-kanīsa*, Tahqiq Mikhail Maksi Iskandar, Maktabah al-Maḥaba, 2001 (= Ο πολύτιμος μαργαρίτης στις επιστήμες της Εκκλησίας)

Ibn Hamad, M. *Al-Nadwa al-'alamiyyah, al-maisirit fi al-adiān wal-madhāhib wal-ahzāb al-mwasirah*, (1), Dār al-Nadwah al-'Ilmiyyah lil-tabā' wal-Nāshr wal-tawzī', 2010 (= Θρησκευτική Εγκυκλοπαίδεια: Οι Σχολές σκέψης στις θρησκείες, τα σύγχρονα ρεύματα και τα κόμματα)

Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, (7), Tahqiq Riḍā-Tajaddud, Ṭīhrān: Tab'ait al-'Asdy, 1971 (= Κατάλογος)

Ibn Qutayba, *A'lām al-nubūwa*, επιμ. Sabine Schmidtke, «The Muslim Reception of Biblical Materials: Ibn Qutayba and his A'lām al-nubuwwa» στο: *Islam and Christian-Muslim Relations* 22 (2011), σσ. 249-274

Ibn 'Abdullah, A. *Al-Mu'tazila wa-uṣūlhūm al-khāmsa wa-mawqif ahl al-sunnah minha*, Riyāḍ: Maktabit al-Rūshd, 1995 (= Οι μουταζιλίτες, οι πέντε θεμελιώδεις αρχές τους και η θέση των σουνιτών γύρω απ' αυτούς)

Irwin, R. *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*, London: Penguin Books, 2007

Ismā'īl Bāshā al-Baghdādī, *Hadiyyat al-'ārifīn: asmā' al-mu'allifīn wa-āthār al-muṣannifīn*, (1), Wuqālīt al-Ma'ārif, 1957 (= Το δώρο όσον γνωρίζουν, τα ονόματα των συγγραφέων και τα αποτελέσματα των ταξινομητών)

İskenderoğlu, M. *Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the question of the eternity of the world*, Leiden, 2002

- -, «Fakhr al-Dīn al-Rāzī», στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 4 (1200-1350), επιμ. D. Thomas & T. Khalidi, Leiden: Brill, 2012, σσ. 61-65

Ιωάννης Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εις τόν Άγιον Εὐαγγελιστήν Ματθαῖον*, Ομιλία Α', PG 57, 13-24

Ιωάννης Δαμασκηνός, *Περί Αἰρέσεων ἐν Συντομία*, ρα' 40, PG 94, 678-780

Ιωάννης Καντακουζηνός, *Κατά Μωαμεθανῶν*, PG 154, 372A-584A

- -, *Κατά Μωάμεθ*, PG 154, 584B-692C

Jawad, M. «Al-shāi'r al-ta'limy 'and al-'Arab w fadl Al-Nāshi' al-Akbar fi ta'sisuh», *Mijalit al-Ma'lim al-Jadid* 5 (1939) (= Η διδακτική Ποίηση στους Άραβες και η προτίμηση του Al-Nāshi' al-Akbar στη διαμόρφωση της)

Jāhiz (al-), *Al-Mukhtār fī l-radd 'alā l-Naṣārā*, Tahqiq Muḥammad 'Abd Allāh al-Sharqāwī, Bayrūt: Dār al-Jīl, 1991 (= Επιλεγμένος αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών)

Ja'farī (al-), *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, (1), (2), Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥmān Qadaḥ, Jāmi'at al-Islāmiyya bi-l-Madīna al-Munawwara, al-Majlis al-'Ilmī, Markaz al-Baḥṭh al-'Ilmī, Riyadh: Maktabat al-'Ubaykān, 1998 (= Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Torah και το Ευαγγέλιο)

- -, *Ashr al-masā'il, al-mashhūr bi-Bayān al-wāḍiḥ al-mashhūd min faḍā'ih al-Naṣārā wa-al-Yahūd*, Tahqiq Hamza Al-Aish, Bayrūt: Kitāb Nāshirūn, 2014 (= Το βιβλίο των δέκα ερωτήσεων: Σαφής και αναλυτική έκθεση των σκανδάλων χριστιανών και ιουδαίων)

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tanwir al-hawālik shārh mawatta malik*, (1), al-Maktaba al-Tijarah al-Kūbra, Miṣr, 1969 (= Επεξήγηση του έργου al-mawatta)

Jirgis, M. *Al-kanīsa al-Miṣrīyah*, al-Qāhirah: Maṭba'at al-Sh'ab, 1958 (= Η Αιγυπτιακή Εκκλησία)

Jurjānī (al-), *Sharḥ al-Mauqif fī 'Ilm al-Kalām*, Tahqiq Aḥmed al-Mihdi, Dār al-Taba' al-'Ammā, 1976 (= Επεξήγηση των θέσεων της διαλεκτικής ισλαμικής θεολογίας)

Kamal, M. *Adabnah al-'Arabī fī 'asr al-Wlāh*, Dār al-Thaqāfa al-'Arabiyya lil-Tab'a (= Η αραβική μας φιλολογία στην εποχή των διοικητών)

- -, *Fīl-Adab al-miṣrī al-islāmi min al-fath al-islāmi ilah dūkhūl al-Fāṭamiyūn*, Maṭba'at al-'Atimad (= Περί αιγυπτιακής φιλολογίας από την εμφάνιση του Ισλάμ μέχρι την κυριαρχία των Φατιμιδών)

Kaegi, W. *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992

Kashouh, H. «The Arabic Versions of the Gospels: A Case Study of John 1.1 and 1.18», στο: *The Bible in Arab Christianity*, επιμ. David Thomas, Leiden: Brill, 2007, σσ. 9-36

Kafrawi, S. *Fakhr al-Din al-Razi's methodology in interpreting the Qur'an*, Binghamton NY, 2001

- -, *Methodology of Qur'anic interpretation. Fakhr al-Dīn al-Rāzī's exegetic principles*, New York, 2006

- -, *Fakhr al-Din al-Razi's Methodology in Interpreting the Qur'an*, (Master Thesis), McGill University, Institute of Islamic Studies, 1998

Kahhala, 'U. *Mu'jam al-mu'allifin: tarājim miṣannifi al-kutub al-'arabiyya*, (1), Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 1993 (= Συλλογή των συγγραφέων: Τα αραβικά έργα)

Kasha, S. *Al-Mu'tazila thaūrat al-fikr al-islāmī al-hūr*, Bayrūt: Maktabat al-Sā'ih, 2010 (= Μουταζιλίτες: Η επανάσταση της ελεύθερης ισλαμικής σκέψης)

Kabi (al-), K. *Al-Nāshi' al-Akbar: Ḥayātuh w-adabuh*, Bayrūt : Dār wa-Maktabat al-Baṣā'ir lil-Ṭibā'ah, 2012 (= Al-Nāshi' al-Akbar: Ο βίος και τα έργα του)

Καραβιδόπουλος, Ι. *Ἡ ἀμαρτία κατὰ τὸν Ἀπόστολον Παῦλον*, Θεσσαλονίκη, 1968

- -, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2010

Καριώτογλου, Αλ. «Ορθοδοξία και ισλαμικός κόσμος», στο: Μ. Μπέγζου, Στ. Πορτελάνου, π. Γ. Μεταλληνού, *Ἡ Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση*, τόμος Β', Πάτρα: ΕΑΠ, 2001, σσ. 101-125

(Αρχιμ.) Κατερέλος, Κ. *Ἡ Σύνοδος τοῦ Λατερανοῦ (649): Συμβολή στήν ἱστορία καί θεολογία τοῦ Μονοενεργητισμοῦ - Μονοθελητισμοῦ*, Θεσσαλονίκη, 2006 (τόμ. Α' και Β')

- -, «Ἡ Συμβολή του George Khodre στη θεολογία των θρησκειών», στο: *Εκκλησία-Οικουμένη-Πολιτική: Χαριστήρια στον Μητροπολίτη Ἀδριανουπόλεως Δαμασκηνό*, Αθήνα, 2007, σσ. 343-369

(Ἐπ. Ἀβύδου) Κατερέλος, Κ. «Ο Διάλογος του Μανουήλ Β' Παλαιολόγου (1350-1425) με το Ισλάμ (7η διάλεξη) και ο σύγχρονος διαθρησκευτικός διάλογος», *Επιστημονική Επετηρίδα: Οικουμενικών Πατριαρχείων Ιεράς Μητρόπολις Πέτρας και Χερονήσου*, τόμος ε' (Μέρος 1), Νεάπολις, 2014, σσ. 20-37

Καρμίζης, Ι. *Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, τόμ. Α', Εν Αθήναις, 1960

Keating, S. *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: the Christian Apologies of abū Rā'īṭah*, *The History of Christian-Muslim Relations* 4, Leiden: E.J. Brill, 2006

Khan, H. *Al-Dīn al-Khālis*, (1), Tahqīq Muḥammad Sālim Hisham, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1995 (= Η αγνή θρησκεία)

Khalīfa, *Kashf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa-l-funūn*, (1), Tahqīq Muḥammad Sharaf al-Dīn 'Altqaya, Bayrūt: Dār Ahyyā' al-Turāth al-'Arabī, 2008 (= Η αποκάλυψη των αισθήσεων, των ονομάτων των βιβλίων και των τεχνών)

Khalidi, T. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003

- -, «The Role of Jesus in Intra-Muslim Polemics of the First Two Islamic Centuries», στο: *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, επιμ. Samir Khalil Samir & Jørgen S. Nielsen, Leiden: Brill, 1994, σσ. 146-156

Khalil, S. «La réponse d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl à la réfutation des chrétiens de 'Ali al-Tabarī», στο: *Par. Or* 11 (1983), σσ. 281-328

- -, «Un traité perdu d'al-Ṣafī b. al-'Assāl sur l'Incarnation du Christ de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie», στο: *After Chalcedon. Studies in theology and Church history offered to Professor Albert van Roey for his seventieth birthday*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 18, επιμ. C. Laga, J. Munitiz, L. van Rompay, Leuven, (1985), σσ. 283-296

- -, «Ibn al-'Assāl», στο: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau, σσ. 1993-2001

- -, «L'accord des religions monothéistes entre elles selon al-Ṣafī Ibn-'Assāl», στο: *ROC* 36 (1986), σσ. 206-229

- -, *Al-Ṣafī Ibn-'Assāl: Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, επιμ. και μτφρ. S. Khalil, PO, 42, Turnhout, 1985

- -, «Une citation du traité christologique attribué au calife al-Mu'izz (m. 975) chez al-Ṣafī Ibn-'Assāl», στο: *OCP* 50 (1984), σσ. 398-406

- -, «Bibliographie du dialogue islamo-chrétien», στο: *ISCH* 13 (1987), σσ. 173-180

- -, «Al-As'ad Ibn al-'Assāl copiste de Jean Damascène à Damas en 1230», στο: *OCP* 44 (1978), σσ. 190-194

- -, *Christian Arabic Literature in the Abbasid period, Religion learning and science in the Abbasid period*, επιμ. M. Young, J. Latham & R. Serjeant, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990

- -, «The Theological Christian Influence on the Qur'ān: A Reflection», στο: *The Qur'ān in Its Historical Context*, επιμ. Gabriel Said Reynolds, London: Routledge, 2008, σσ. 141-162

- -, *The Significance of Early Arab-Christian Thought for Muslim-Christian Understanding*, Washington, DC: Center for Muslim-Christian Understanding, History and International Affairs, 1997

- -, «The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)», στο: *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, επιμ. S. K. Samir και J. S. Nielsen, Leiden: Brill, 1994, σσ. 57-114

- -, «The Prophet Muḥammad as Seen by Timothy I and Other Arab Christian Authors», στο: *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years*, επιμ. David Thomas, Leiden,: Brill, 2001, σσ. 75-106

Khalil, S. & Nwyia, P. *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munağğim, Hunayn ibn Ishāq et Qusta ibn Lūqā*, PO 40, Turnhout, 1981

Khulāgī al-Kanīṣah al-Iskandariyyah, Roma, 1971 (= Το ευχολόγιο της Κοπτικής Εκκλησίας)

Khoury, A. «Al-Islām fī Minzār al-Lahūt al-Masīhī: fī al-'Aqīdah al-Masīhiyyah fī liqā' ma'a al-Islām», Tahqiq Andreas Bsteh w Adel Théodore Khoury, *Al-Masīhiyyah w al-Islām fīl-Hiṭwār wal-Ta'āwun*, 16 Yonio: al-Maktabah al-Būlusiyah, 2002, 273-336 (= Το Ισλάμ υπό το πρίσμα της χριστιανικής θεολογίας: Σχετικά με τη χριστιανική δογματική στη συνάντησή της με το Ισλάμ)

Kholeif, F. *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his controversies in Transoxiana*, Beirut, 1966

Koren, J. & Nevo, Y. *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, NY: Prometheus Books, 2003

Kindī (al-), *Risālat ‘Abdalmasīh al-Kindī, Risālatān fī al-Ḥiwār wal-Jadal bayn al-Masīhiyyah wal-Islām fī ‘Ahd al-Khalifa al-Ma’mūn 813–834*, Tahqiq Georges Tartar, Paris: Asmar, 2011, σσ. 119-379 (= Η Επιστολή του ‘Abdalmasīh al-Kindī υπό το πρίσμα του ισλαμο-χριστιανικού διαλόγου στην εποχή του χαλίφη al-Ma’mūn)

- -, *Risālat ‘abd Allāh ibn Ismā‘īl al-Hāshimī ilā ‘abd al-Masīh ibn Ishāq al-Kindī Yad‘ūhu bi-hā ilā al-Islām, wa-Risālat ‘abd al-Masīh ilā al-Hāshimī Yaruddu bi-hā ‘alayhi wa-Yad‘ūhu ilā al-Nasrāniyyah*, Tahqiq Anton Tien, London: N.P., 1880 (= Η επιστολή του ‘Abd Allāh ibn Ismā‘īl al-Hāshimī ilā ‘abd al-Masīh ibn Ishāq al-Kindī προς το Ισλάμ)

Koqam, R. *Al-Taḥkīr al-falsāfi lādy Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Kuliyyet wl-‘alum al-Insāniyyah wal-Iqtima‘iyya, Qism al-falsafa: Jam‘ait al-Jazāir, 2005 (= Η φιλοσοφική σκέψη του Fakhr al-Dīn al-Rāzī)

Κοντοστεργίου, Δ. *Η ΣΤ' Οικουμενική Σύνοδος και η θεολογία της*, Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1992

Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους Ἐπιστολήν*, PG 74, 773B-856B

Κλήμης Ἀλεξανδρείας, *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας 11*, PG 8, 49-245

- -, *Παιδαγωγός*, PG 8, 247-684D

Lawson, T. *The Crucifixion and the Qur‘ān: A Study in the History of Muslim Thought*, Oxford: Oneworld, 2009

Laoust, H. «Aḥmad b. Ḥanbal», στο: *EI 1*, Leiden: Brill, 1960, σσ. 272-277

Labib, S. «Cyril III Ibn Laqlaq», στο: *CE 3*, New York: Macmillan Publishers, 1991

- -, «Athanasius III», στο: *CE 1*, New York: Macmillan Publishers, 1991, σσ. 302-303

- -, «JohnVI», στο: *CE 5*, New York: Macmillan Publishers, 1991, σσ. 1341-1342

- -, «Mark III», στο: *CE 5*, New York: Macmillan Publishers, 1991, σσ. 1534-1536

Laderman, G. & Pulcini, T. *Exegesis as Polemical Discourse: ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta: Scholars Press, 1998

Lamoreaux, J. «Early Eastern Christian Responses to Islam», στο: *Medieval Christian Perceptions of Islam*, επιμ. John V. Tolan New York: Routledge, 2000, σσ. 3-21

- -, «Theodore Abū Qurra», στο: *Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History*, τ. 1, 600-900, επιμ. David Thomas και Barbara Roggema, Leiden: Brill, 2009, σσ. 439-491

Leaman, O. *Islamic Philosophy*, Cambridge: Polity Press, 2009

Lewis, B. «Abbasides», στο: *EI 1*, 1960, σσ. 15-25

Leirvik, O. *Images of Jesus Christ in Islam*, London: Continuum, 2010

Leila, S. *Early Christian-Muslim debate on the unity of God : three Christian scholars and their engagement with Islamic thought (9th century c.e.)*, Leiden, Boston: Brill, 2014

Loofs, F. *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius, Gesammelt, Untersucht und Herausgegeben*, Halle: Max Niemeyer, 190

Λουδοβίκος, π. Ν. «Περί Θεού», στο: Κ. Αγόρας, Στ. Γιαγκάζογλου, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ἡθος της Ορθοδοξίας*, Πάτρα: ΕΑΠ, 2002, σσ. 23-72

Madelung, W. «Al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Christian theology», στο: *Aram 3* (1991) σσ. 35-44

Mansi, G. *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, τ. VI, Graz 2, 1960-1961

Māwardī (al-), *‘Alām al-Nubūwah*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986 (= Τα σημεία της προφητείας)

Marzwqy (al-), J. *Dirasāt fi ‘ilm al-Kalām wal-falsafa al-islāmiyyah*, al-Qāhirah: Dār al-Afāq al-‘Arabiyyah, 2001 (= Μελέτη στην ισλαμική θεολογία και φιλοσοφία)

Maqrīzī (al-), *Kitāb al-sulūk li-ma`rifat duwal al-mulūk*, (1), Tahqiq Muḥammad Mustafa Ziada, al-Qāhirah: Maṭba`at al-Janah, 1970 (= Οι ηθικές πράξεις σύμφωνα με τη γνώση στις χώρες των βασιλιάδων)

- -, *Al-Mawwa`iz wa-l-i`tibār fi dhikr al-Khiṭaṭ wa-l-āthār*, (3), al-Qāhirah: Dār al-Taḥrir (= Κηρύσσοντας και εξετάζοντας τα σχέδια και τα αποτελέσματα)

Marius, C. «Fâtimides», στο: *EI* 2, 1965, σσ. 870-882

Massignon, L. «Le Christ dans les Evangiles selon al-Ghazālī», στο: *Revue des Etudes Islamiques* 6 (1932), σσ. 523-536

Mallon, A., «Ibn al-`Assāl. Les trois écrivains de ce nom», στο: *Journal Asiatique* 6 (1905), σσ. 509-529

Mas`ūdī (al-), *Murūj al-dhahab*, Bayrūt: Maktabat al-`Asrīyyah, (4), 2005 (= Λειμώνες Χρυσού)

Marcuzzo, G. *Le dialogue d' Abraham de Tiberiade avec 'Abd al- Rahman al-Hashimi a]Jhusalem vers 820*, [Textes et études sur l'Orient chrétien], Rome, 1986

Matta al-Meskeen, *Hayāt al-salā al-Urthūdhuksiā*, Maṭb`ait Dayr al-qiddīs Anba Makar, Wādī l-Naṭrūn, 2014 (= Η ζωή της Ορθόδοξης προσευχής)

- -, *Al-Waḥda al-Masīhiyya fi daw`a ma`anat al-kanīsa w ḥaqiqet al-Masīḥ*, Maṭb`ait Dayr al-qiddīs Anba Maqar, Wādī l-Naṭrūn (= Η χριστιανική ενότητα στη σημασία της Εκκλησίας και στην αλήθεια του Χριστού)

- -, *Al-Waḥda al-ḥaqiqiyya sataqūn ilhām lil-`alam*, Maṭb`ait Dayr al-qiddīs Anba Maqar, Wādī l-Naṭrūn (= Η αληθινή ενότητα θα εμπνεύσει τον κόσμο)

- -, *Al-Ifkharīstyga `ashā` al-rabb*, Maṭb`ait Dayr al-qiddīs Anba Maqar, Wādī l-Naṭrūn, 2007 (= Η θεία ευχαριστία ως Δείπνος του Κυρίου)

- -, *Al-Ma`mudiyya: Al-uṣūl al-wlah lil-Masīhiyya*, Maṭb`ait Dayr al-qiddīs Anba Maqar, Wādī l-Naṭrūn, 2009 (= Το βάπτισμα: Οι απαρχές του Χριστιανισμού)

Matthew the Poor, *True unity will inspire the world*, Wadi El-Natrun: Monastery of st. Macarius, 2011

Μάξιμος Όμολογητής, 6ο θεολογικό και πολεμικό έργο: *Περὶ τοῦ*, «Πάτερο μου, εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον», PG 91, 65A-69A

McGuckin, J. *Saint Cyril of Alexandria, the Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Leiden: Brill, 1994

Macdonald, D. B. «Book Review: Le 'Kitab ad-din wa'd-daulat' (...) est-il authentique?», *MW* 15 (1925), σσ. 210-211

- -, «Dhimma», στο: *EI* 1, 1913-1938, σσ. 984-985

Μακρής, Γ. *Ισλάμ: Πεποιθήσεις, πρακτικές και τάσεις*, Αθήνα: Πατάκη, 2012

Μαρτζέλος, Γ. *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός: Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α'*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 1993

- -, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β'*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2000

- -, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός: Μελετήματα δογματικής θεολογίας Δ'*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2011

Ματσούκας, Ν. *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2006

- -, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2005

Μάγιεντορφ, Ι. *Βυζαντινή Θεολογία*, μτφρ. Π. Κουμαριανού & Β. Τσαγκαλού, Αθήνα: Ίνδικτος, 2010

Mingana, A. *Timothy's Apology for Christianity*, Woodbrooke Studies, Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni, τ. 2. Cambridge: W. Heffer and Sons Limited, 1928, σσ. 1-162

- -, *The book of religion and empire. A semi-official defence and exposition of Islam written by order at the court and with the assistance of the Caliph Mutawakkil (A.D. 847-861)*, Ali Tabari, Manchester, 1923

- -, «Woodbrooke Studies: Patriarch Timothy I and the Caliph Mahdi», στο: *The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 A. D.)*, επιμ. Ν. Α. Newman, Hatfield, PA: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993, σσ. 169-267

- -, «The apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdī», στο: *Bulletin of the John Rylands Library* 12 (1928) σσ. 137-298

Mikhail, W. *‘Ammār al-Baṣrī’s Kitāb al-Burhān: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century*, PhD diss, University of Birmingham, Department of Theology and Religion, School of Philosophy, 2013

Michel, T. *A Muslim Theologian’s Response to Christianity: Ibn Taymiyya’s Al-Jawab Al-Sahih*, Delmar, NY: Caravan, 1984

Mina, M. *‘Ilm al-lahūt bi-hāsab mu‘ataqid al-kanīsa al-Qibṭiyyah al-Urthūdhuksīyya*, (1), Maṭba‘at al-Amānah, al-Qāhirah, 1948 (= Η επιστήμη της θεολογίας σύμφωνα με την Κοπτορθόδοξη Εκκλησία)

Monnot, G. «Les écrits musulmans sur les religions non-bibliques», στο: *Islam et Religions*, Paris, 1986, σσ. 39–82

Muḥammad al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dimishq & Bayrūt: Dār Ibn Kathīr, 2002 (= Το αληθές του al-Bukhārī)

Mutahhari, M. *Al-Kalām*, Tarjamat Ḥaṣṣan ‘Alī al-Ḥashmy, Bayrūt: Dār al-Awlāh’, 2009 (= Η διαλεκτική ισλαμική θεολογία)

Moritz, S. *Die arabische Literatur der Juden*. Frankfurt, 1902

Montgomery, W. *The Formative Period of Islamic Thought*, Oxford: One World Press, 1998

- -, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014

Εὐθύμιος Μοναχός, *Διάλεξις μετὰ Σαρακηνοῦ φιλοσόφου περί πίστεως ἐν τῇ πόλει Μετιληνῆς*, PG 131, 20-37A

Μανουήλ Παλαιολόγος, *Διάλογος ὃν ἐποίησατο μετὰ τινος Πέρσου*, PG 156, 126A-173C

Μόσχος, Δ. «Ιστορία Αρχαίων Ανατολικών Εκκλησιών: Εισαγωγικά», Ανοικτ. Ακαδ. Μαθήματα στον διαδικτυακό τόπο: <http://opencourses.uoa.gr/modules/units/?course=THEOL1&id=890>, (15-11-2017)

Meyerhof, M. «‘Alī at-Tabarī’s "Paradise of wisdom": One of the oldest Arabic compendiums of medicine», στο: *Isis*, τ. 16/1, (1931), σσ. 6-54

- -, «'Alī ibn Rabban at-Ṭabarī», ein persischer Arzt des 9, Jahrhunderts n. Chr.', *ZDMG* 85 (1931) σσ. 38-68

Mu'taman (al-), *Adab al-kanīsa*, Nashr Filūthāūs 'Awad, al-Qāhirah: Maṭba'at al-Miṣriyyah al-Ahliyyah, 1942 (= Η γραμματεία της Εκκλησίας)

Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, (8), Tahqiq 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, al-Qāhirah: Hajar lil-Ṭibā'ah wal-Nashr wal-Tawzī' wal-I'lān, 2001 (= Συλλογή αποδείξεων σχετικά με την ερμηνεία του Κορανίου)

- -, *Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk*, Tab'a Leiden, 1876-1901 (= Η ιστορία των Προφητών και των Βασιλέων)

Muslim ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (1), Tahqiq Abū Qātiba al-Fariaby, Riyāḍ: Dār Tayibatan, 2006 (= Το αληθές του Muslim)

Mṭuy (al-), M. *Al-Hurūb al-salibiyya fī al-Mūshraq wal-Māghrib*, Dār il-Ghārb al-Islāmī, 1982 (= Οι σταυροφορίες στην Ανατολή και στο Μαρόκο)

Nawas, J. «The Miḥna of 218 A.H./833 A.D. Revisited: An Empirical Study», στο: *Journal of the American Oriental Society*, τ. 116, No. 4 (Oct.-Dec., 1996), σσ. 698-708

Nakhla, Y. *Tārīkh al-'Umāh al-Qibṭiyyah*, al-Qāhirah: Maṭba'at al-Tawfiq, 1898 (= Η ιστορία του κοπτικού γένους)

Najjār (al-), A. *Qisaṣ al-anbiyā'*, Bayrūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, (= Οι ιστορίες των Προφητών)

Naaman, E. *Literature and the Islamic Court: Cultural life under al-Sahib Ibn 'Abbad (Culture and Civilization in the Middle East)*, Hardcover, Taylor & Francis, 2016

Naṣr al-Mutaṭabbib, *An-naṣīḥa al-īmāniyya fī faḍīḥat al-milla al-Naṣrāniyya*, Tahqiq Muḥammad 'Abdāllah, al-Qāhirah: Dār al-Saḥwa, 1986 (= Η συμβουλή της πίστης στο σκάνδαλο της χριστιανικής θρησκείας)

Nasrallah, J. *Manṣūr ibn Sarjūn*, Tarjama Anṭūn Habbī, Bayrūt: Manshūrāt al-Maktabah al-Būlusiyah, 1991 (= Manṣūr ibn Sarjūn)

Nöldeke, T. «Ali Tabari, The Book of Religion and Empire», *Deutsche Literaturzeitung* 45 (NS 1) 1924, σσ. 22-28

Nickel, G. «Early Muslim Accusations of Tahriif: Muqātil ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'anic Verses», στο: *The Bible in Arab Christianity*, HCMR, τ. 6, επιμ. David Thomas, Leiden: E.J. Brill, 2007, σσ. 207-223

Νικήτας ὁ Βυζάντιος, *Ἀνατροπή τῆς παρά τοῦ Ἀραβος Μωάμετ πλαστογραφηθείσης Βίβλου*, PG 105, 669A-805

Ειώνης, Ν. *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης*, Αθήνα: Γρηγόρης, 1999

Paul, R. *Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and an introduction to their influence*, New York: Oxford University Press, 1993

Patronos, G. «Jesus as a Prophet of Islam», μτφ. και επιμ. George C. Papademetriou, στο: *Two Traditions, One Space: Orthodox Christians and Muslims in Dialogue*, Boston, MA: Somerset Hall Press, 2011, σσ. 15-36

Parrinder, G. *Jesus in the Qur'ān*, Oxford, UK: Oneworld, 1995

Πατραγάς, Κ. *Το νομικόν καθεστώς του «Ιερού» πολέμου κατὰ το Ισλάμ*, Αθήνα: Παπαζήση, 2015

Πλάτωνος, *Πολιτεία: Τίμαιος*, στη σειρά The Loeb Classical Library, 1, 11, επιμ. G. P. Goold, London, 1982

Pierre, T. *Les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome (1676-1718)*, Luxembourg, 1948

Qaradāwī (al-), Y. *Fiqh al-Jihād: Dirāsah muqāranah li-ahkāmih wa falsafatih fi daw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, al-Qāhirah: Maktabat Wahba, 2010 (= Το Τζιχάντ υπό το ισλαμικό Δίκαιο: Συγκριτική μελέτη υπό το πρίσμα των διατάξεων και της φιλοσοφίας του, υπό το φως του Κορανίου και της Σούννας)

Qarāfī (al-), *Al-Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*, Tahqiq Bakr Zakī 'Awad, al-Qāhirah: Min Nawādir al-Turāth: Silsilat Muqāranat al-Adyān, 1987 (= Εξαιρετικές απαντήσεις σε επαίσχυντα ερωτήματα ως απάντηση στις θρησκευτικές ομάδες των απίστων)

Qifti (al-), *Ikhbar al-'Ulama'*, Tab'a Libzeg, 1904, σ. 231 (= Τα νέα των λογίων/επιστημόνων)

Qurtubī (al-), *Al-I'lām bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-izhār mahāsini dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabiyinā Muḥammad*, Tahqiq Aḥmad

Hijāzī al-Saqqā, *Dār al-Turāth al-‘Arabī*, 1980 (= Πληροφορίες για τις διαφθορές και αυταπάτες της θρησκείας των χριστιανών και την παρουσίαση των πλεονεκτημάτων της θρησκείας του Ισλάμ, καθώς και την επιβεβαίωση της προφητείας του Προφήτη Μωάμεθ)

Σδράκας, Ε. *Η Κατά του Ισλάμ Πολεμική των Βυζαντινών Θεολόγων*, Θεσσαλονίκη, 1961

Σκουτέρης, Κ. *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1^{ος}, Αθήνα: Διήγηση, 1998

- -, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική και οι νοθεύσεις της από τις αρχές του τετάρτου αιώνα μέχρι και την Τρίτη Οικουμενική Σύνοδο*, τόμ. 2^{ος}, Αθήνα: Διήγηση, 2004

Στείρης, Γ. *Η θεμελίωση της μεσαιωνικής πρακτικής φιλοσοφίας. Η περιηθικής και πολιτικής φιλοσοφία του al-Farabi*, Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, 2011

Rapoport, Υ. «Legal Diversity in the Age of Taqlīd: The Four Chief Qāḍīs under the Mamluks», στο: *Islamic Law and Society* 10 (2003) σσ. 210-228

Renaudot, Ε. *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, Paris, 1713

Rāzī (al-), *Itiqādāt firaq al-Muslimīn wa-l-mushrikīn*, Tahqīq ‘Ali Sami al-Nashir, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1982 (= Πεποιθήσεις των ισλαμικών ομάδων και των πολυθεϊστών)

- -, *Munāzara fī l-radd ‘alā l-Naṣārā*, Tahqīq ‘Abd al-Majīd al-Najjār, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1986 (= Αντιπαράθεση κατά την απάντηση στους χριστιανούς)

- -, *Nihāyat al-‘aqūl fī dirayat al-‘uṣūl*, (1), (2), (3), (4), Tahqīq Said Abde Latif, Bayrūt (= Το τέλος των λογικών, στην εξοικείωση των αρχών)

- -, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātīh al-ghayb*, (12), Bayrūt: Dār al-Fikr, 1981 (= Η ερμηνεία του Fakhr al-Rāzī: Η Μεγάλη Ερμηνεία και τα άγνωστα κλειδιά)

- -, *Al-Mahsūl fī ‘ilm uṣūl al-fuqaha*, Tahqīq Taha Jabir ‘Alalwani, Riyād, 1981 (= Η καλλιέργεια στο ισλαμικό Δίκαιο)

Rassī (al-), *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, Tahqīq Imām Ḥanafī 'Abd Allāh, al-Qāhirah: Dār al-Afāq al-'Arabiyyah, 2000 (= Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών)

Reeves, J. «The Muslim Appropriation of a Biblical Text: The Messianic Dimensions of Isaiah 21:6-7», στο: *Shaping the Middle East: Jews, Christians, and Muslims in an Age of Transition, 400-800 C.E.*, επιμ. K.G. Holum & H. Lapin, Bethesda: University Press of Maryland, 2011, σσ. 211-222

Reynolds, G. «The Muslim Jesus: Dead or Alive?», στο: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72, no. 2 (2009), σσ. 237-258

Riedel, W. *Die Kirche Rechtsquellen des Patriarchats von Alexandrien*, 1900

Ridgeon, L. «Christianity as Portrayed by Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī», στο: *Islamic Interpretations of Christianity*, επιμ. Lloyd Ridgeon, Richmond, UK: Curzon, 2001, σσ. 99-126

Roggema, B. «Muslims as Crypto-Idolaters: A Theme in the Christian Portrayal of Islam in the Near East», στο: *Christians at the Heart of the Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, HCMR 1, επιμ. David Thomas, Leiden: E.J. Brill, 2003

- -, «A Christian Reading of the Qur'ān: The Legend of Sergius-Bahīrā and Its Use in Qur'ān and Sīra», στο: *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years*, επιμ. David Thomas, Leiden: Brill, 2001, σσ. 57-74

Robinson, J. *Χριστιανικός Γνωστικισμός. Τα κοπτικά κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο*, ελλ. Μετάφραση, Αθήνα, 1989

- -, *The Gospel of Jesus: In Search of the Original Good News*, San Francisco: Harper San Francisco, 2005

Robinson, N. *Christ in Islam and Christianity: The Representation of Jesus in the Qur'ān and the Classical Muslim Commentaries*, Albany: State University of New York Press, 1991

Said, E. *Οριενταλισμός*, μτφρ. Φώτης Τεοζάκης, Αθήνα: Νεφέλη, 1996

Said, G. *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*, *Islamic History and Civilization* 56, Leiden, Boston: Brill, 2004

Ṣafī (al-), *Majmū‘ al-ṣāfawī. Kitāb al-Qawānīn* (1), Nashr Jirjis Filūthāūs ‘Awad, al-Qāhirah: Maṭba‘at Tawfik, 1908 (= Η συλλογή των ιερών κανόνων “του al-Ṣafī”)

Safadi (al-), *Al-Wāfi bi al-Wafayāt*, (4), Istanbul: Maṭba‘a al-Dawlah, 1931 (= Βιογραφικό λεξικό)

Sālim, G. *Maḥāwir al-Itiqā‘ wa-Maḥāwir al-Iftirāq bayna al-Masīhiyyah wal-Islām*, Bayrūt: Dār al-Ṭalī‘ah lil-Ṭibā‘ah w l-Nāshr, 2004 (= Ο διάλογος και η αντιπαράθεση μεταξύ Χριστιανισμού και Ισλάμ)

Salih, K. *Silsilat tārīkh al-bābāwāt baṭārikat al-kursī l-Iskandarī*, (1), Wādī l-Naṭrūn: Maṭba‘at Dayr al-Sūryan, 1951-/52 (= Η αλυσίδα της ιστορίας των Πατριαρχών του θρόνου της Αλεξάνδρειας)

Salih, M. *Aṣāla ‘ilm al-Kalām*, al-Qāhirah: Dār al-Thaqāfa lil-Nāshr wal-tawzī‘, 1987 (= Η ισλαμική διαλεκτική θεολογία)

Sahas, D. *John of Damascus on Islam*, Leiden: Brill, 1972

Sbath, P. *Vingt traités philosophiques et apologetiques d’auteurs arabes chrétiens du IXe au XIXe siècles*, Cairo: H. Friedrich, 1929

Schwartz, E. *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium Universale Chalcedonense*, tomus alter, vol. primum pars prima, Berlin: Walter de Gruyter, 1933

Severe, *Réfutation de Sa‘īd Ibn Batriq* (Po, 3), Paris, 1909, c. 3-4, σσ. 161-221

- -, *Histoire des conciles, second livre* (PO, 6), μτφρ. και επιμ. L. Lerou, Paris, 1911

Shahristānī (al-), *Kitāb al-Milall wan-Niḥal*, Tahqīq Aḥmad Fahmi Muḥammad, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992 (= Οι σέκτες των θρησκειών και οι αιρέσεις)

- -, *Muḥammad ibn ‘abd al-Karīm. Book of Religious and Philosophical Sects*, επιμ. William Cureton. London: Society for the Publication of Oriental Texts, 1846

Shulman, Y. *The Ramban: The story of Rabbi Moshe ben Nachman*, No Additional Printings Listed edition, 1993

Shenuda, «Al- Qur' ān wal-Masīhiyya», *Mijālīt al-Hilāl*, 1970 (= Το Κοράνιο και ο Χριστιανισμός)

- -, *Muthaliyya w ruhaniyyat al-ṣala bil ajbiyya*, al-Qāhirah: Maṭba 'at al-Anba Riwīs, 1998 (= Η πνευματικότητα της προσευχής με βάση το Ωρολόγιο)

- -, *Lahūt al-Masīh*, al-Qāhirah: Maṭba 'at al-Anba Riwīs, 1991 (= Η θεότητα του Χριστού)

- -, *Tabīa 't al-Masīh*, al-Qāhirah, 1995 (= Η Φύση του Χριστού)

- -, *Al-Khalāṣ fī al-mafhūm al-Urthūdhuksīa*, (1), al-Qāhirah: Maṭba 'at al-Anba Riwīs, 1988 (= Η σωτηρία σύμφωνα με την κατανόηση της Ορθοδοξίας)

Sharafī (al-), A. *Al-Fikr al-islāmī fīl-radd 'alā al-Naṣāra: ilā nihāyat al-qarn al-rābi 'a*, Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyyah lil-Nashr, 1986 (= Η ισλαμική σκέψη στην αντιορθρική "γραμματεία" κατά των χριστιανών έως τα τέλη του 4^{ου} αιώνα "μετά Εγίρας")

Shehada, A. «Shārḥ kilmit uqnūm», ομιλία στο: <https://www.youtube.com/watch?v=rs5-bTI7QeU>, (14-2-2017) (= Επεξήγηση της λέξης "Υπόσταση")

Sha'rawī (al-), M. *Al-Waṣīyya*, al-Qāhirah: Maktaba al-Tūrath al-islāmī, 2001 (= Οι εντολές)

- -, *Qīṣaṣ al-anbiyā' w m'aha sīrat al-rasūl*, Dār al-Qūts, Al-Nashir Ḥassan Maḥmūd, 2006 (= Οι βίοι των Προφητών μαζί με τον βίο του Αποστόλου "Μωάμεθ")

- -, *Al-jihād fīl-Islām*, al-Qāhirah: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 1998 (= Το Τζιχάντ στο Ισλάμ)

Suyūṭī (al-), *Tārīkh al-Khulafā'*, Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2003 (= Ιστορία των Χαλίφων)

- -, *Hasn al-muhādra fī tārikh Miṣr wal-Qāhirah*, (1), Tahqiq Muḥammad Abū l-Fadl Ibrahim, al-Qāhirah: Dār Iḥyā' al-kutub al-'Arabiyya, 1967 (= Μαθήματα της ιστορίας της Αιγύπτου και του Καΐρου)

Sim'ān ibn Kalīl, *Tafsīr li-bishārit Mātta*, MS Cairo, Coptic Library- Theol. 31 (= Η ερμηνεία του Ευαγγελιστού Ματθαίου)

- -, *Hasn al-muhādra fi tārīkh Miṣr wal-Qāhirah*, (1), Tahqīq Muḥammad Abu l-Fadl Ibrahim, al-Qāhirah: Dār Iḥyā' al-kutub al-'Arabiyya, 1967 (= Διάλεξη σχετικά με την ιστορία της Αιγύπτου και του Καΐρου)

Sobernheim, M. «Mamlūks», στο: *EI 3, 1913-1938*, σσ. 230-233

- -, «Saladin», στο: *EI 4, 1913-1938*, σσ. 87-92

- -, «Beibars I», στο: *EI 1, 1913-1938*, σσ. 660-662

Sourdel, D. «Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbāside contre les chrétiens», στο: *Revue des Etudes Islamiques* 34 (1966), σσ. 1-33

Ṣobhy, A. *Fi 'Ilm al-Kalām*, (1), Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985 (= Περί διαλεκτικής ισλαμικής θεολογίας)

Subki (al-), *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kūbra*, (7), Tahqīq Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhi w 'Abd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥalawī al-Qāhirah: 'Īsā al-Bābi al-Ḥālabi, 1970 (= Οι τάξεις της σχολής ισλαμικού Δικαίου των σαφιτών)

Swanson, M. *The Coptic Papacy in Islamic Egypt 641-1517*, Cairo: American University in Cairo Press, 2010

- -, «Apology or its Evasion? Some Ninth-Century Arabic Christian Texts on Discerning the True Religion», στο: *Currents in Theology and Mission*, 37, October 2010, σσ. 389-399

Sweetman, J. *Islam and Christian Theology: A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, τ. 1, Cambridge: James Clark, 2002

Ṭabarānī (al-), *Mu'jam al-awsaṭ*, (5), Tahqīq Tariq ibn 'Awadāllah & Mohsen al-Husseini, al-Qāhirah: Dār al-Harmin, 1995 (= Λεξικό των φωνηέντων)

Ṭabarī (al-), *Firdaws al-ḥikma*, Tahqīq Muḥammad Zubair Siddiqi, Bayrūt: Maṭba'at Aftab, 1928 (= Ο Παράδεισος της Σοφίας)

- -, *Al-Dīn wa-l-dawla*, Tahqīq Alphonse Mingana, al-Qāhirah, 1923 (= Θρησκεία και Κράτος)

- -, *Al-Dīn wa-l-dawla*, Tahqīq 'Adel Nuwayhid, Bayrūt: Dār al-Afāq al-Jadidah, 1973 (= Θρησκεία και Κράτος)

Tarjumān (al-), *Tuhfat al-adīb fī l-radd ‘alā ahl al-ṣalīb*, Tahqiq ‘Amr Wafiq, Bayrūt: Dār al-Bashaīr al-Islāmiyya, 1988 (= Το αριστούργημα της ορθολογιστικής απάντησης στους οπαδούς του σταυρού)

Tafsir Bisharit al-Faḍā’il Yuḥana al-Rasūl Yasū’a al-Masiḥ min qawl il-maghbud Yuḥana al-Dhaḥabi fam, (1), al-Qāhirah: Maṭba‘it al-Wāṭan, 1885 (= Ερμηνεία του Ευαγγελιστού Ιωάννη)

Treiger, A. «Al-Ghazālī’s ‘Mirror Christology’ and Its Possible East-Syriac Sources», στο: *The Muslim World* 101 (2011), σσ. 698-713

- -, «Origins of Kalām», στο: *The Oxford Handbooks: Handbook of Islamic Theology Online*, επιμ. Sabine Schmidtke, (2014), σσ. 27-43

Tritton, A. *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of ‘Umar*, London: Frank Cass & Co. Ltd., 1970

- -, *Muslim Theology*, London: 1947

Trieb, F. *Liber decem quaestionum contra Christianos*, Typis Caroli Drobniq, Bonn, 1897

Turcescu, L. «Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea’s Against Eunomius and the Epistles», στο: *Vigiliae Christianae* 51 (1997), σσ. 374-395

- -, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford: Oxford University Press, 2005

Ṭūfī (al-), *Al-intiṣārāt al-Islāmiyya fī kashf shubah al-Naṣrāniyya*, Tahqiq Salim bin Muḥammad al-Qarnī, Riyād: Maktabat al-‘Ubaykān, 1999 (= Ισλαμικές αμυντικές δυνάμεις για την αποκάλυψη σοβαρών χριστιανικών επιχειρημάτων)

Thomas, D. «‘Alī Ibn Rabban al-Ṭabarī. A convert’s assessment of his former faith», στο: *Christians and Muslims in dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut, 2007, σσ. 137-156

- -, «‘Alī I-Ṭabarī», στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 1 (600-900), επιμ. D. Thomas & B. Roggema, Leiden: Brill, 2009, σσ. 669-674

- -, «Al-Nāshi’ al-Akbar», στο: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τ. 2 (900-1050), επιμ. D. Thomas & A. Mallet, Leiden: Brill, 2009, σσ. 83-88

- -, *Early Muslim Anti-Christian Polemic, Abū 'Īsā al-Warrāq's 'Against Incarnation*, Cambridge: University of Cambridge Oriental Publications, no. 59, Cambridge: Cambridge University Press, 2002
- -, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: abū 'Īsā al-Warrāq's "Against the Trinity"*, University of Cambridge Oriental Publications, no. 45, Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- -, «Explanation of the Incarnation in Early 'Abbasid Islam», στο: *Redefining Christian identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam, Orientalia Lovaniensia Analecta*, 134, επιμ. J. J. van Ginkel, et al, Leuven, Belgium: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2005, σσ. 127-149
- -, «Denying the Cross in Early Muslim Dialogue with Christians», στο: *Jesus and the Cross: Reflections of Christians from Islamic Contexts*, επιμ. E. Singh, Global Theological Voices, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2008, σσ. 49-53
- -, «The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era», στο: *Islamic Interpretations of Christianity*, επιμ. Lloyd Ridgeon, Richmond: Curzon, 2001, σσ. 78-98
- -, «Miracles in Islam», στο: *The Cambridge Companion to Miracles*, επιμ. G. H. Twelftree Cambridge: Cambridge University Press, 2011, σσ. 199-215
- -, «The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic», στο: *JSS* 39 (1994), σσ. 221-243
- -, «The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic», στο: *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (March 1996) 1, σσ. 29-38
- -, «Christian Theologians and New Questions», στο: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, επιμ. Emmanouela Grypeou, Mark Swanson & David Thomas, Leiden: Brill, 2006, σσ. 257-276
- -, «Abū Manṣūr al-Māturīdī on the Divinity of Jesus Christ», στο: *ISCH* 23 (1997), σσ. 50-9
- Tha'labi (al-), *'Arā'is al-madjālis fī qiṣaṣ al-anbiyā'*, Tahqiq Farīd al-Shāfi'ī, al-Iskandiriyya: al-Maktabah al-Iskandiriyya, 2000 (= Οι ιστορίες των Προφητών)

Tirmidhī (al-), *Nawadir al-usūl fī ma'ārif aḥādīth al-rasūl*, Tahqiq Ismā'īl Ibrāhīm Metwali, Maktabat al-Imām al-Bukhārī, 2008 (= Συλλογή προφητικών παραδόσεων του al-Tirmidhī)

Timani, H. «The Islamic Context of Global Jihadism: Why Ibn Taymiyya (d. 1328) Matters», στο: *Root of All Evil? Religious Perspectives on Terrorism*, τ. 3, *Terrorism Studies*, επιμ. Lori B. Underwood, New York, NY: Peter Lang, 2013, σσ. 31-63

Τσελεγγίδης, Δ. *Η ικανοποίηση της θείας δικαιοσύνης κατά τον Άνσελμο Καντερβουρίας: Θεολογική προσέγγιση από ορθόδοξη άποψη*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2006

Φανουργάκης, Β. «Σαβέλλιος», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια* 10, σσ. 1106-1108

Φειδάς, Βλ. *Εκκλησιαστική Ιστορία Α' - Απ' αρχής μέχρι την Εικονομαχία*, τόμ. Α', Αθήναι, 2002

Van Ess, J. *Frühe mu'tazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nāṣi' al-Akbar*, Orient Institut, Beirut, 1971

- -, «The Beginnings of Islamic Theology», στο: *The Cultural Context of Medieval Learning*, επιμ. J. E. Murdoch και E. D. Sylla, Dordrecht and Boston: Reidel (1975a), σσ. 87-111

- -, «The Early Development of Kalām», στο: επιμ. G. H. A. Joynboll, *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale: Southern Illinois University Press, σσ. 109-123

Vansleb, J. *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie, fondée par S. Marc, que nous appelons celle des Jacobites-Coptes d'Egypte*, Paris, Chez la veuve Clousier, 1677

Χρήστου, Π. «Μοναρχιανοί», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια* 9, σσ. 13-17

- -, *Γρηγορίου του Παλαμᾶ συγγράμματα*, Τομ. Δ', Θεσσαλονίκη, 1986

Wahīb 'Aṭa Allāh, *T'alīm kanīsāt al-Iskandarayyah fimā yahtaṣṣ bi-ṭabī'at al-Sayyid al-Masīh*, al-Qāhirah, 1961 (= Η διδασκαλία της Εκκλησίας της Αλεξάνδρειας, όσον αφορά στη φύση του Κυρίου Ιησού Χριστού)

Weit, G. «Beybars», στο: *EI* 1, 1960, σσ. 1158-1160

Weiss, B. «Knowledge of the Past: The Theory of Tawātur according to Ghazālī», στο: *SI* 61 (1985), σσ. 81-105

Webb, C. *God and Personality*, New York: Macmillan, 1918

Winter, T. *Introduction. The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge: Cambridge UP, 2008

Wilson, R. *The Gnostic Problem. A Study of the relation between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, London, 1958

Wolfson, H. *The Philosophy of the Kalam*, London: Harvard University Press, 1976

- -, «The Muslim Attributes and the Christian Trinity», στο: *Harvard Theological Review*, τ. 49, No. 1 (Jan. 1956), σσ. 1-18

Whittingham, M. «How Could So Many Christians Be Wrong? The Role of Tawātur (Recurrent Transmission of Reports) in Understanding Muslim Views of the Crucifixion», στο: *Islam and Christian-Muslim Relations* 19 (2008), σσ. 169-172

Yahyā ibn ‘Adī, *Al-Turāth al-‘arabi al-Maṣīhi: Maqāla fī l-tawhīd*, Tahqiq Samir Khalil, Jūniyah, Al-Maktaba al-Būlusiyyah, 1980 (= Η Αραβική χριστιανική Γραμματεία: Πραγματεία περί της ενότητας και της μοναδικότητας του Θεού)

Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-buldān*, (6), Tab‘ait Miṣr, 1930 (= Λογοτεχνικό Λεξικό)

Yūḥannā, M. *Tārīkh al-kanīsa al-Qibṭiyah*, Maktabat al-Mahāba, 1983 (= Η ιστορία της Κοπτικής Εκκλησίας)

Yusāb, *Tarikh al-abāh al-Batārqah*, al-Qāhirah (= Η ιστορία των Πατριαρχών)

Yūnīnī (al-), *Dhayl mir‘āt al-zamān*, (2), Maṭba‘a Majlis Dairit al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyya, Hind, 1954 (= Ο καθρέφτης του χρόνου)

Zarkan (al-), *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Arauh’ al-kalamiyyah wal-falsāfiyyah*, Dār al-Kufr (= Ο Fakhr al-Dīn al-Rāzī και οι θεολογικές και φιλοσοφικές του απόψεις)

Zamakhshari (al-), *Al-Kashshāf*, Tahqiq Hamud bin ‘Umar Abū al-Qasim Zamakhshari Jarallah, Bayrūt: Dār al-Ma‘ārifah, 2009 (= Ο Φακός)

Zaghloul, M. «Abū l-‘Abbas Al-Nāshi’ al-Akbar wa kitabuhu fi al-shāi‘r», *Mijalit Kuliyyet al-Adab jam ‘ait Riyād* 5, 1977-1978 (= Ο Abū l-‘Abbas Al-Nāshi’ al-Akbar και τα έργα του στην Ποίηση)

Zetterstéen, K. «Abbassides», στο: *EI* 1, 1913-1938, σσ. 14-15

Zizioulas, J. *Being as Communion*, New York: St Vladimir’s Seminary Press, 1985

- -, *Communion & Otherness*, Edinburg: T&T Clark, 2006

- -, *Lectures in Christian Dogmatics*, ed. D. Knight, T & T Clark, New York, 2008

Ziedan, Y. *Al-Lāhūt al-‘Arabī wa-uṣūl al-‘unf al-dīnī*, al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2010 (= Η Αραβική θεολογία και η προέλευση της θρησκευτικής βίας)