

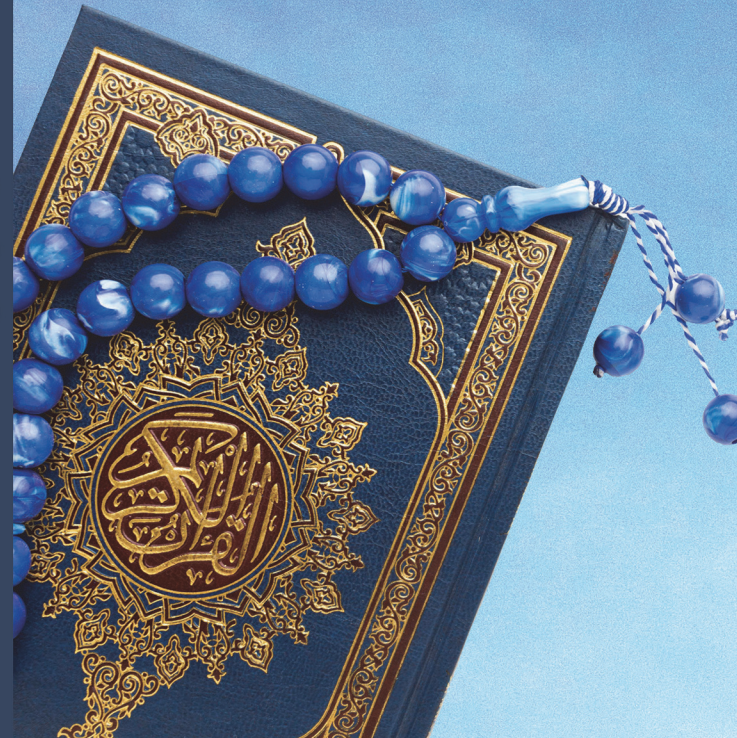
ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ

Συγκριτική μελέτη στην ουσία
και στην έκφραση των δύο θρησκειών

Η εμφάνιση της ισλαμιστικής τρομοκρατίας, που κορυφώθηκε βιαίως τα προηγούμενα χρόνια, με εφιαλτήριο ιδιαίτερα την 11η Σεπτεμβρίου και την καταστροφή των Δίδυμων Πύργων, πυροδότησε εκ νέου τη διαπάλη Ανατολής και Δύσης, ισλαμικού και χριστιανικού κόσμου. Έτσι, επανήλθε στο προσκήνιο η υπεραπλουστευμένη διάκριση του κόσμου σε καλό και κακό, ιερό και βέβηλο, καθαρό και ακάθαυτο, διάκριση η οποία, εν τοις πράγμασι, δεν «ερμηνεύει» και, κυρίως, δεν θεραπεύει την πολυσύνθετη πραγματικότητα της πολυπολιτισμικής παγκόσμιας κοινότητας, στην οποία ζούμε. Στο παρόν πόνημα εξετάζεται η συνάντηση του χριστιανισμού με το Ισλάμ, ο διάλογος των δύο θρησκειών, καθώς επίσης και η συγκριτική τους θεώρηση. Παράλληλα, ανιχνεύονται οι επιδράσεις του ιουδαϊσμού, αλλά και μιας μερίδας χριστιανών των οποίων τα ίχνη χάνονται μετά την πρώτη χιλιετία, στον Μωάμεθ και στο Κοράνιο. Κύριο άξονα της μελέτης αποτελεί η σύγκριση μεταξύ της Αγίας Γραφής και του Κορανίου, αλλά και μεταξύ άλλων θεμελιακών πηγών των δύο θρησκευτικών παραδόσεων, πάνω σε μια ποικιλία θεμάτων πίστεως και ήθους. Έτσι, ο αναγνώστης, με λιτό αλλά επιστημονικό τρόπο, μυείται στη γένεση και την πολυμορφία του αρχέγονου χριστιανισμού, όπως και στην εξέλιξη της διαμόρφωσης του Ισλάμ, το οποίο διαδόθηκε ραγδαία στη λεκάνη της Μεσογείου. Στη μελέτη αυτή αναδεικνύεται η σημασία του χριστιανισμού για τη θρησκεία του Ισλάμ, ως προς την κατανόηση τόσο της προέλευσης όσο και της φύσης του. Τούτη την αλληλοδιείσδυση και διαλεκτική σχέση μεταξύ των δύο θρησκειών επιδιώκει να φωτίσει η παρούσα μελέτη, με προϋπόθεση τον γόνιμο διάλογο και την αμφίδρομη κατανόηση δύο κόσμων που καλούνται, στη μετα-covid εποχή, να αντιμετωπίσουν νέες προ(σ)κλήσεις.

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ

Σωτήριος Δεσπότης
Δημήτριος Αθανασίου



Σωτήριος Δεσπότης - Δημήτριος Αθανασίου

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ

Συγκριτική μελέτη στην ουσία
και στην έκφραση των δύο θρησκειών

ΕΚΔΟΣΕΙΣ
Εθνικού και Καποδιστριακού
Πανεπιστημίου Αθηνών

ISBN 978-960-466-311-8
9 789604 663118



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
Εθνικού και Καποδιστριακού
Πανεπιστημίου Αθηνών

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ

Σωτήριος Δεσπότης - Δημήτριος Αθανασίου

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ



Συγκριτική μελέτη στην ουσία
και στην έκφραση των δύο θρησκειών

ΕΚΠΑ
2023

Σωτήριος Δεσπότης - Δημήτριος Αθανασίου, *Χριστιανισμός και Ισλάμ.*
Συγκριτική μελέτη στην ουσία και στην έκφραση των δύο θρησκειών

Επιμέλεια – διόρθωση: Γιάννης Βογιατζής

Σχεδίαση εξωφύλλου, σελιδοποίηση:
Εργαστήριο γραφικών τεχνών ΣΥΝΘΕΣΗ
Κιάφας 3, 106 78 Αθήνα, Τηλ.: 210 381 0502

Α΄ έκδοση: 2023

ISBN: 978-960-466-311-8

Εκδόσεις ΕΚΠΑ

Ακαδημίας 52, 5ος όροφος, Αθήνα 10679, Τηλ: 210 368 8186

Email: ekdoseis@uoa.gr

52 Akadimias Av., ATHENS, 10679, Greece

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	9
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	13
1. ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ	19
Οι Άραβες χριστιανοί κατά την προϊσλαμική περίοδο.....	19
Χριστιανισμός και Μωάμεθ.....	23
Οι χριστιανοί στην ισλαμική γραμματεία.....	26
Η συνάντηση του χριστιανισμού με το Ισλάμ και η ανάδειξη του ισλαμοχριστιανικού διαλόγου.....	36
2. ΒΙΒΛΟΣ ΚΑΙ ΑΠΟΣΤΟΛΟΙ ΣΤΗ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ	43
Βίβλος και Ισλάμ.....	43
Οι απόστολοι και αγγελιαφόροι του Θεού.....	65
3. ΘΕΟΛΟΓΙΑ	71
Μονοθεϊσμός.....	71
Η διδασκαλία περί Αγίας Τριάδος.....	79
Ο Θεός Πατήρ.....	94
Το Άγιο Πνεύμα.....	98
Οι έννοιες κτιστό-άκτιστο, ουσία, ενέργειες και ιδιώματα του Θεού.....	104
4. ΚΤΙΣΙΟΛΟΓΙΑ	119
Το δόγμα της δημιουργίας.....	119
Ο Μεσίτης της Δημιουργίας.....	127
Η πρώτη δημιουργία του Θεού.....	134
Ο Θεός Δημιουργός των ουρανών, της γης, της σελήνης, του ηλίου, των άστρων και όλων των κτισμάτων.....	143
5. ΑΓΓΕΛΟΛΟΓΙΑ	163
Η δημιουργία των αγγέλων.....	163
Η φύση και τα χαρακτηριστικά των αγγέλων.....	173
Τα ονόματα και η διάταξη των αγγέλων.....	182
Ο ρόλος και το έργο των αγγέλων.....	199
Τα τζιν (τα πνεύματα) και οι δαίμονες.....	207

6. ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ	221
Η δημιουργία των πρωτοπλάστων.....	221
Η πτώση των πρωτοπλάστων και η ανυπακοή στο θείο θέλημα.....	230
7. ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ	245
Η θεία και η ανθρώπινη φύση του Ιησού και η προφητική του ιδιότητα.....	245
Το μήνυμα του Χριστού και ο σκοπός της αποστολής του στη γη.....	262
Σταύρωση, θάνατος, ανάσταση, ανάληψη και η εκ νέου έλευση του Ιησού.....	264
8. ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ	271
Τα σημεία των καιρών πριν την Ημέρα της Κρίσεως.....	271
Η εκ νεκρών ανάσταση και η τελική δίκη.....	275
Παράδεισος και Κόλαση.....	282
9. ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΙΕΡΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ	301
Ηθική/Δεκάλογος.....	301
Ο ιερός πόλεμος.....	309
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	321
ΓΛΩΣΣΑΡΙ	333
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	339

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το 2009 ο ένας εκ των συγγραφέων του παρόντος πονήματος μετέφρασε από τη γερμανική γλώσσα και σχολίασε το βιβλίο Γιοακίμ Γκνίλκα Χριστιανισμός και Ισλάμ: Μια νέα προσέγγιση (Αθήνα: Ουρανός). Ουσιαστικά, σε εκείνο το βιβλίο περιλαμβάνονταν δύο τόμοι του επιφανούς βιβλικού επιστήμονα: (α) Η Βίβλος και το Κοράνι: τι τα ενώνει και τι τα διαιρεί και (β) Οι "Ναζαρηνοί" και το Κοράνι: Μία εξερεύνηση των ιχνών τους.¹ Σε αυτό το έργο, ο αείμνηστος πλέον καθηγητής του Μονάχου, με γραφή άκρως απλή αλλά γοητευτική, ανιχνεύει στους ιουδαιοχριστιανούς, τον «χαμένο κρίκο» που ενώνει τις παραδόσεις της Αγίας Γραφής με το Κοράνιο. Ας μη λησμονούμε ότι, έστω κι αν ξαφνικά οι ιουδαιοχριστιανοί χάνονται από το προσκήνιο της Ιστορίας, καθώς κυριαρχεί η προσωπικότητα και η θεολογία του Αποστόλου Παύλου, μπορούμε να αναψηλαφήσουμε τη θεολογία και τη χριστολογία τους σε βιβλία είτε εντός του Κανόνα (όπως το Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο, η Καθολική Επιστολή Ιακώβου, η Αποκάλυψη του Ιωάννη, η Διδαχή και τα Ψευδοκλημένεια) είτε εκτός, σε έμμεσες πηγές.

Στο τέλος του ανωτέρω βιβλίου, προσάγονταν εντυπωσιακές αρχαιολογικές ενδείξεις, οι οποίες ούτε στο ελληνικό κοινό ούτε στο διεθνές προκάλεσαν περαιτέρω συζήτηση και ζύμωση: (α) το Τέμενος του Ομάρ, τους πρώτους επτά μεταχριστιανικούς αιώνες, αποτελούσε Ιερό «ιουδαιοχριστιανών», οι οποίοι είχαν κτίσει, ακριβώς απέναντι από τον Ναό της Αναστάσεως, ένα ακριβές δικό τους αντίγραφο. (β) Το Ευχολογίο τους πιθανότατα συνιστά τον πυρήνα του Κορανίου. (γ) Σε αυτούς, ο Χριστός ετιμάτο απλώς ως άνθρωπος-δούλος (παις) του Θεού και μάλιστα ως «Μωάμεθ», δηλαδή αινετός. Σημειωτέον ότι το συγκεκριμένο Τέμενος δεν ακολουθεί την αρχιτεκτονική των τζαμιών και έχει ως επίκεντρό του έναν παράξενο βράχο πάνω από μια σπηλιά, εκεί όπου επί αιώνες οι Εβραίοι, στον δικό τους Ναό, είχαν το θυσιαστήριο των Ολοκαυτωμάτων και επίσης θεωρούσαν ότι είναι ο τάφος του Αδάμ, το κλείθρο που σφράγισε την άβυσσο του κατακλυσμού, ο θρόνος του Γιαχβέ, ο ομφαλός της γης και η είσοδος στον Άδη. Παραθέτουμε ένα μέρος του Επιλόγου του συγκεκριμένου έργου, καθώς αποτέλεσε για εμάς αφόρμηση σκέψης και περαιτέρω έρευνας:

Η Μητρόπολη του Βράχου υπήρξε συνεπώς αρχικά χριστιανικό Ιερό, που κτίστηκε ως το αντίπαλο δέος του συροαραβικού Χριστιανισμού έναντι του βυ-

¹ J. Gnllka, *Bibel und Koran: was sie verbindet, was sie trennt*, Φράιμπουργκ 2007: Herder. J. Gnllka, *Die Nazarener und der Koran: eine Spurensuche*, Φράιμπουργκ, Βασιλεία, Βιέννη 2007: Herder.

ζαντινού που «ενσάρκωνε» ο Ναός του Παναγίου Τάφου. Σε αυτό το Ναό αυτός διακήρυξε το χριστολογικό του πιστεύω, σύμφωνα με το οποίο ο Ιησούς ήταν μόνον άνθρωπος και όχι Υιός Θεού, κάτι που ήταν αντίθετο προς τη χριστολογία της ορθόδοξης Εκκλησίας που διατυπώθηκε με την Οικουμενική Σύνοδο της Χαλκηδόνας (σύμφωνα με την οποία ο Ιησούς είναι τέλειος Θεός και τέλειος άνθρωπος). Ο συροαραβικός Χριστιανισμός του οποίου εκπρόσωπος ήταν Abd al-Malik, διατήρησε μια χριστολογία, που αναπτύχθηκε πριν την Α΄ Οικουμενική Σύνοδο της Νικαίας το 325 μ.Χ. Αντιλαμβάνόταν τον Χριστό ως Δούλο του Θεού και υπερασπιζόταν τον ένα Θεό έναντι της διδασκαλίας της Αγ. Τριάδος της Οικουμενικής Συνόδου. (σ. 379)

Στο ανά χείρας πόνημα, είχαμε τη χαρά να συνεργαστούμε ένας ακαδημαϊκός δάσκαλος, ο οποίος ασχολείται ερευνητικά με την Καινή Διαθήκη και τον ιουδαϊσμό, και ένας ερευνητής, πλέον ψηφισμένο μέλος ΕΔΙΠ του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκευολογίας, ο Δημήτριος Αθανασίου, ο οποίος κατέχει και την αραβική γλώσσα και την αντίστοιχη εμπειρία. Το κοινό μας πρέπει να γνωρίζει ότι ενώ στην Αγία Γραφή και ειδικότερα την Καινή Διαθήκη, διαθέτουμε κριτικές εκδόσεις, οι οποίες διασταυρώνουν πληθώρα χειρογράφων, έχουμε πλήθος μεταφράσεων, και το κείμενο αποτελείται από 43% αφήγηση και 33% ποίηση (και το υπόλοιπο είναι μόνον νομικές διατάξεις), το Κοράνιο θεωρείται κατά λέξη υπαγόρευση του Θεού και η αραβική γλώσσα, στην οποία είναι γραμμένο το πρωτότυπο, θεωρείται «αναντικατάστατη», παρά τις μεταφράσεις που κυκλοφορούν. Συνεπώς, ο ερευνητής του Ισλάμ οφείλει να συλλαμβάνει την ποιητικότητα της αραβικής γλώσσας, αλλά και νοοτροπίας.

Έτσι, συνεργαστήκαμε προκειμένου να παρουσιάσουμε στο κοινό, με τρόπο «ψύχραιμο», εύληπτο και «συνοπτικό» (σε παραλληλότητα), τις βασικές διδασκαλίες του χριστιανισμού και του Ισλάμ αναφορικά με τα μεγάλα Κεφάλαια της Πίστης. Ζούμε σε μια εποχή κατά την οποία συνεχώς ο όγκος προσφύγων από την Ανατολή μεγαλώνει, ενώ και τα επόμενα χρόνια προβλέπεται ότι οι μεταναστευτικές ροές θα αυξηθούν. Είναι απαραίτητη ανάγκη όσοι εμπλέκονται στην παιδεία, το μάνατζμεντ, την κοινωνική πρόνοια να γνωρίζουν βασικά σημεία του Ισλάμ, καθώς στην «επικράτεια» του δεν διαχωρίζεται η πολιτεία και η θρησκεία, όπως στη Δύση. Δεν ισχύει δηλαδή η ρήση «τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ» (Λουκ. 20:25). Άλλωστε, και για μας τους ίδιους τους συγγραφείς, ο ουσιαστικός διάλογος με τον Έτερο που διεξάγεται σε αυτό το πόνημα ήταν αποκαλυπτικός του τι όντως πιστεύουμε, τι «θεολογούμενο», αλλά και τι αγνοούμε καθώς, όπως ομολογεί ο Παύλος, «ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη» (Α΄ Κορ. 13:12).

Στο συγκεκριμένο έργο, όμως, δεν προσπαθήσαμε να προσφέρουμε απλώς προϋπάρχουσα ύλη σε μία «νέα συσκευασία». Έχοντας το πλεονέκτημα να διαβάζουμε τα αραβικά πρωτότυπα, προσπαθήσαμε να τα συνδέσουμε, εκτός των άλλων, και με ιουδαϊκές-ραβινικές παραδόσεις οι οποίες όμως πιθανόν αντικατοπτρίζουν προφορικές παραδόσεις προγενέστερες ακόμη και της εμφάνισης του χριστιανισμού. Έτσι, ανακαλύψαμε αρκετά νέα στοιχεία, τα οποία προσφέρουν στην έρευνα και σε κάθε αναγνώστη –*αναζητητή της αλήθειας*– αφορμές να κατανοήσει καλύτερα την ποικιλία και το μωσαϊκό στον χώρο και των τριών μονοθεϊστικών θρησκειών που προβάλλουν ως προπάτορά τους τον Αβραάμ. Για παράδειγμα, η παράδοση μορφή του Metatron-Μεταθρόνιου στον ιουδαϊσμό (επί τη βάση του Δανιήλ 7, όπου στήνεται θρόνος για μια έτερη Μορφή) φαίνεται ότι επηρέασε τη μορφή του Έσδρα στο Κοράνι. Ο Μωάμεθ αναφέρεται ως Μάμεδ στον Άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό, όρος που ίσως είναι επηρεασμένος από τον Μενάημο, όπως ονομάζεται ο Παράκλητος στα κείμενα του Κουμράν και στα αραμαϊκά. Σημειωτέον ότι και ο όρος Ομάρ, ενώ στα αραβικά σημαίνει αυτόν που διαφοροποιεί/ξεχωρίζει μεταξύ ορθού και λάθους και άρα χαίρει θεϊκής εκλογής, στα αραμαϊκά σημαίνει τον «λυτρωτή». Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι, στις ισλαμικές παραδόσεις, η είσοδος του Ομάρ στην Αγία Πόλη περιγράφεται όπως η θριαμβευτική Είσοδος του Κυρίου από το Όρος των Ελαιών, μέσω της ανατολικής Πύλης προς το όρος Μορία, όπου και ο Ναός.²

Παραδίδουμε συνεπώς στην κρίση του κοινού το πόνημά μας και ελπίζουμε να συνεισφέρουμε στον γόνιμο διάλογο και την αμφίδρομη κατανόηση, δύο κόσμων, που καλούνται, στη μετα-covid εποχή, να αντιμετωπίσουν νέες προ(σ)κλήσεις.

27 Ιουλίου 2022, Αγίου Παντελεήμονα

² Moshe Sharon, «Islam on the Temple Mount», *Biblical Archaeology Review*, τόμ. 32, τχ. 4 (Ιούλιος/Αύγουστος 2006).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το ζήτημα των ισλαμοχριστιανικών σχέσεων αποτελεί ένα ερευνητικό πεδίο που, τα τελευταία χρόνια, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και κερδίζει αρκετούς ερευνητές, οι οποίοι αφιερώνουν μεγάλο μέρος της ερευνητικής τους δραστηριότητας στο συγκεκριμένο ζήτημα. Έτσι, αρκετοί μελετητές ασχολήθηκαν σε βάθος με τις απαρχές του Ισλάμ επιχειρώντας να διακρίνουν ποια εκδοχή του χριστιανισμού συνάντησε ο Μωάμεθ και πόσο αυτός ο χριστιανισμός επηρέασε την προσωπικότητα και τη διδασκαλία του, αλλά και το Κοράνιο. Ανακάλυψαν τα ίχνη των ιουδαιοχριστιανών που είχαν χαθεί μετά τα τέλη του 1ου αιώνα, όταν καθιερώθηκε πλέον στην Εκκλησία το οικουμενικό κήρυγμα του Αποστόλου Παύλου.

Επιπλέον, η συνάντηση με το Ισλάμ είναι εξαιρετικά επίκαιρη στις ημέρες μας, ιδιαίτερα στον ελλαδικό χώρο, αφού είναι γνωστό ότι τα τελευταία έτη αναζήτησαν στην πατρίδα μας καταφύγιο αρκετοί συνάνθρωποί μας από την Ανατολή, οι οποίοι θρησκευτικά ανήκουν στο Ισλάμ. Ήδη, σε αρκετά σχολεία του κέντρου της Αθήνας, η πλειονότητα των μαθητών είναι πλέον παιδιά μουσουλμανικών οικογενειών. Προκειμένου να ακουστεί το ευαγγέλιο της ελπίδας και της αναστάσεως σε όλους αυτούς τους ανθρώπους, είναι ανάγκη να διαλεχθούμε, να συν-ομιλήσουμε μαζί τους, έχοντας από πριν κατανοήσει τι μας ενώνει και τι μας χωρίζει, μακριά από τους φανατισμούς και τις προκαταλήψεις που είχαν συσσωρευθεί στο παρελθόν από τη συνάντηση με τους οθωμανούς.

Το παρόν πόνημα παρουσιάζει μια θρησκευολογική ανάλυση της συγκριτικής θεώρησης των δύο θρησκειών. Η ανάλυση αυτή βασίζεται μεθοδολογικά στη συγκριτική θρησκευολογία, καθώς ερευνώνται συγκριτικά η πηγαία τους διδασκαλία, οι παράλληλοι τύποι και οι δομές τους. Η συγκριτική αυτή θεώρηση επικεντρώνεται στον χριστιανισμό και το Ισλάμ. Αυτό επιτυγχάνεται με ένα μοναδικό τρόπο, με τον οποίο επιχειρείται η σύγκριση των εν λόγω θρησκειών σε μια ποικιλία θεμάτων πίστεως και ήθους.

Το Ισλάμ προσεγγίζεται –σε μεγάλο βαθμό– από σουνιτικής απόψεως. Έτσι, η πραγμάτευση του θέματος βασίζεται στη σουνιτική σκέψη. Βέβαια, όσο αυτό είναι εφικτό, αναφέρονται και οι πεποιθήσεις παράλληλων θεολογικών ομάδων, όπως οι σιίτες, οι μουταζιλίτες και οι σουφικές αδελφότητες. Παρομοίως, αναφορικά με τον χριστιανισμό, ενώ μνημονεύονται διάφορες εκφάνσεις του, η εστίαση αφορά πρωτίστως την ορθόδοξη θεολογία. Έτσι, η κύρια σύγκριση των δύο θρησκειών σχετίζεται, από την πλευρά του Ισλάμ, με τον σουνιτισμό και, από την πλευρά του χριστιανισμού, με την ορθοδοξία.

Με βάση τα ανωτέρω, στην παρούσα μελέτη εξετάζεται η πρώτη γνωριμία μεταξύ των δύο θρησκευτικών παραδόσεων, καθώς επίσης και οι επιδράσεις που υπήρξαν στον Μωάμεθ και στο Κοράνιο από την πλευρά του χριστιανισμού. Παρουσιάζεται, έτσι, η διαλεκτική σχέση χριστιανισμού και Ισλάμ, με αφετηρία την πρώτη συνάντησή τους. Η κύρια έμφαση της μελέτης δίνεται στη σύγκριση της Αγίας Γραφής με το Κοράνιο, πάνω σε μια ποικιλία θεμάτων πίστεως και ήθους. Εξετάζονται συγκριτικά οι βασικές θεολογικές θεματικές των δύο παραδόσεων, όπως είναι η περί Θεού διδασκαλία (θεολογία), η κτισιολογία, η αγγελολογία, η ανθρωπολογία, η χριστολογία, η εσχατολογία και η ηθική.

Η παρούσα μελέτη αρθρώνεται σε εννέα κεφάλαια. Το πρώτο κεφάλαιο εισάγει τον αναγνώστη στο ιστορικό περίγραμμα του εγχειρήματος. Έτσι, επικεντρώνεται στις θρησκευτικές ομάδες των Αράβων κατά την προϊσλαμική περίοδο. Ακολούθως, ανιχνεύονται οι επιδράσεις που ασκήθηκαν στον Μωάμεθ και στο Κοράνιο από τον ιουδαϊσμό, αλλά και από μια μερίδα χριστιανών των οποίων τα ίχνη χάνονται μετά την πρώτη χιλιετηρίδα. Παράλληλα, εξετάζεται και η στάση του Μωάμεθ έναντι των χριστιανών και, ακολούθως, η διαλεκτική σχέση χριστιανισμού και Ισλάμ. Έτσι, ο αναγνώστης, με λιτό αλλά επιστημονικό τρόπο, μυείται στη γένεση και την πολυμορφία του αρχέγονου χριστιανισμού, αλλά και στην εξέλιξη της διαμόρφωσης του Ισλάμ, το οποίο ραγδαία διαδόθηκε στη λεκάνη της Μεσογείου.

Το δεύτερο κεφάλαιο πραγματεύεται την ισλαμική αντίληψη για τη Βίβλο και τους αποστόλους. Ειδικότερα, στο πρώτο μέρος τού εν λόγω κεφαλαίου, καταγράφονται τα ιερά βιβλία τα οποία αποδέχεται το Ισλάμ. Ωσαύτως, αυτά αναλύονται ένα προς ένα, με βάση την ιστορικότητά τους και το περιεχόμενό τους. Κατόπιν, παρουσιάζονται οι τάσεις προσέγγισης της Βίβλου από την πλευρά των μουσουλμάνων λογίων. Ακολούθως, σχολιάζεται η χρήση της Βίβλου στην ευρύτερη ισλαμική γραμματεία με κύριους άξονες την πολεμική κατά του χριστιανισμού και την απολογητική υπέρ του Ισλάμ. Το δεύτερο μέρος του σχετικού κεφαλαίου πραγματεύεται την ισλαμική αντίληψη περί των αποστόλων του Θεού. Παρουσιάζεται η διάκριση μεταξύ των εννοιών προφήτης και απόστολος και κατόπιν καταγράφονται ο ρόλος και τα έργα των τελευταίων (των αποστόλων).

Στο τρίτο κεφάλαιο, αναλύεται η θεολογία, με τη στενή έννοια του όρου. Στην πρώτη ενότητα, εξετάζεται η διδασκαλία του μονοθεϊσμού και οι καταβολές της. Η δεύτερη ενότητα πραγματεύεται τη διδασκαλία της Αγίας Τριάδος και η απόρριψή της εκ μέρους της μουσουλμανικής θεολογίας. Η τρίτη και τέταρτη ενότητα επικεντρώνονται στις θεολογικές έννοιες Πατήρ και Άγιο Πνεύμα, υπό το πρίσμα της συγκριτικής θεώρησης. Τέλος, στην πέμπτη ενότητα αναλύονται οι έννοιες κτιστό-άκτιστο, ουσία-ενέργειες και θεία ιδιώματα.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, εκτίθεται η κτισιολογία. Το κεφάλαιο χωρίζεται σε τέσσερις ενότητες. Η πρώτη ενότητα εξετάζει το δόγμα της δημιουργίας, ενώ η δεύτερη πραγματεύεται την έννοια της μεσιτείας στην πλάση του κόσμου. Η τρίτη ενότητα επικεντρώνεται στο ζήτημα της πρώτης θείας δημιουργίας. Στην τέταρτη και τελευταία ενότητα, αναλύονται τα στάδια της δημιουργίας του σύμπαντος κόσμου, δηλαδή των πλανητών και του ζωικού και φυτικού βασιλείου.

Το πέμπτο κεφάλαιο αφορά την αγγελολογία και χωρίζεται σε πέντε ενότητες. Η πρώτη εξετάζει το ζήτημα της δημιουργίας των αγγέλων, ενώ η δεύτερη πραγματεύεται τη φύση και τα χαρακτηριστικά τους. Στην τρίτη ενότητα, αναλύονται τα ονόματα και οι τάξεις τους, ενώ στην τέταρτη, ο ρόλος και το έργο τους στην κτίση. Στην πέμπτη και τελευταία ενότητα, καταγράφεται η δαιμονολογία, καθώς επίσης και οι ισλαμικές δοξασίες περί πνευμάτων/τζιν.

Το έκτο κεφάλαιο πραγματεύεται την ανθρωπολογία. Η πραγμάτευση διαρθρώνεται θεματικά σε δύο αλληλοπεριχωρούμενες ενότητες. Στην πρώτη ενότητα, αναφερόμαστε στη δημιουργία των πρωτοπλάστων υπό το πρίσμα των δύο θρησκευτικών παραδόσεων. Στη δεύτερη ενότητα, εξετάζεται η πτώση του πρώτου ζευγαριού μέσω της ανυπακοής στο θείο θέλημα. Στο πλαίσιο αυτό, παρουσιάζεται η διαφορετική κατανόηση της πτώσεως από την πλευρά εκάστης των δύο θρησκειών.

Το έβδομο κεφάλαιο επικεντρώνεται στη χριστολογία. Το κεφάλαιο χωρίζεται σε τρεις ενότητες, στις οποίες διερευνώνται τα εξής θέματα: (α) Η θεία και η ανθρώπινη φύση του Ιησού και η προφητική του ιδιότητα. (β) Το μήνυμα του Χριστού και ο σκοπός της αποστολής του στη γη. (γ) Η σταύρωση, ο θάνατος, η ανάσταση, η ανάληψη και η εκ νέου έλευση του Χριστού. Η όλη πραγμάτευση αναδεικνύει τις διαφορές των δύο θρησκευτικών παραδόσεων, μιας και συνιστά το επίμαχο θέμα διαφωνίας των δύο θρησκειών.

Το όγδοο κεφάλαιο πραγματεύεται την εσχατολογία και χωρίζεται σε τρεις ενότητες. Η πρώτη ενότητα εξετάζει το ζήτημα των σημείων των καιρών πριν την Ημέρα της Κρίσεως, ενώ η δεύτερη την εκ νεκρών ανάσταση και την τελική Δίκη. Η τρίτη και τελευταία ενότητα πραγματεύεται τον Παράδεισο και την Κόλαση. Παρά την ύπαρξη ομοιοτήτων, η έμφαση δίνεται στην ανάδειξη των διαφορετικών εσχατολογικών αντιλήψεων.

Το ένατο κεφάλαιο χωρίζεται σε δύο ενότητες, στις οποίες διερευνώνται τα εξής επιμέρους θέματα: (α) Ηθική/Δεκάλογος και (β) ιερός πόλεμος. Στην Ηθική/Δεκάλογο, επιχειρείται η επισήμανση των σημείων που χωρίζουν τις δύο θρησκείες. Αναφορικά με τον ιερό πόλεμο, εξετάζεται το αν ο χριστιανισμός και το Ισλάμ διαθέτουν ερείσματα για τη διεξαγωγή ιερού πολέμου. Στο ίδιο πλαίσιο, εξετάζονται, βάσει των ισλαμικών πηγών, οι προϋποθέσεις επί

των οποίων είναι επιτρεπτός ο ιερός πόλεμος, καθώς και όλα τα ζητήματα τα οποία είναι δυνατόν να προκύψουν κατά τη μάχη. Παράλληλα, εξετάζονται οι ποικίλες τάσεις που διαμορφώθηκαν στη μουσουλμανική παράδοση σχετικά με την ερμηνεία του τζιχάντ (Jihād).

Οι θέσεις των συγγραφέων τεκμηριώνονται πάντα με την παράθεση των αντίστοιχων χωρίων από την Αγία Γραφή και το Κοράνιο. Στο παρόν πόνημα, χρησιμοποιείται η Αγία Γραφή από τις εκδόσεις της Αποστολικής Διακονίας, ενώ γίνεται η χρήση και της κριτικής έκδοσης του αρχαίου ελληνικού κειμένου της Καινής Διαθήκης, της *Novum Testamentum Graece* (το κείμενο Νέστλε-Άλαντ). Σε ορισμένα σημεία –όπου κρίναμε απαραίτητο–, επιχειρήσαμε να μεταφράσουμε/αποδώσουμε στη νέα ελληνική γλώσσα ορισμένα βιβλικά αποσπάσματα. Για την απόδοση των χωρίων του Κορανίου, χρησιμοποιείται κατά βάσιν, βελτιωμένο σε αρκετά σημεία γλωσσικά, το κείμενο της έκδοσης, το οποίο διανέμει δωρεάν η Πρεσβεία της Σαουδικής Αραβίας: *Το Ιερό Κοράνιο και η Μετάφραση των Εννοιών του στην Ελληνική Γλώσσα* (Συγκρότημα του Βασιλιά Φαχντ για την Εκτύπωση του Ιερού Κορανίου, Μεδίνα). Η γνώση της αραβικής γλώσσας μάς δίνει, επιπλέον, τη δυνατότητα να ελέγξουμε και την απόδοση των εννοιών και, όπου κρίνουμε απαραίτητο, να παρεμβαίνουμε για τη βελτίωσή του. Έτσι, προσθέτουμε κάποιες δικές μας παραλλαγές και διορθώσεις, όπου το θεωρούμε απαραίτητο, για την ορθότερη απόδοση του πρωτότυπου αραβικού κειμένου. Εκτός από τα βασικά βιβλία, την Αγία Γραφή και το Κοράνιο, καταφεύγουμε επίσης και στην ευρύτερη χριστιανική και μουσουλμανική παράδοση. Για τον χριστιανισμό, χρησιμοποιούμε πλήθος κειμένων επιφανών εκκλησιαστικών συγγραφέων και Πατέρων της Εκκλησίας. Επίσης, γίνεται χρήση αντιρρητικών, απολογητικών και πολεμικών συγγραμμάτων της ευρύτερης χριστιανικής γραμματείας. Σε αρκετά σημεία, προσφεύγουμε και σε δογματικά εγχειρίδια επιφανών Ελλήνων θεολόγων/δογματολόγων.

Το Ισλάμ προσεγγίζεται πρωτογενώς. Αυτό σημαίνει ότι, στην πραγματεύση αυτή, απορρίπτεται εμπράκτως κάθε είδους και μορφής οριενταλιστική κατασκευή ή μέθοδος, και, αντίθετα, εστιάζουμε αυστηρά στις πρωτογενείς πηγές του Ισλάμ. Έτσι, εν αντιθέσει προς τη μέθοδο που ακολουθείται από αρκετούς δυτικούς μελετητές, η παρούσα μελέτη δεν εξαρτάται από δευτερογενείς πηγές (βιβλιογραφία των ευρωπαϊκών γλωσσών) και, συνεπώς, δεν αποτελεί μια «οριενταλιστικού τύπου» ανάλυση των εν λόγω κειμένων, αλλά, τουναντίον, προσεγγίζει το θέμα από το πρωτότυπο, μέσα δηλαδή από τα ίδια τα ισλαμικά κείμενα, τα οποία είναι γραμμένα στην αραβική γλώσσα. Προς αποφυγή παρεξηγήσεων, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν γίνεται χρήση της ευρύτερης ευρωπαϊκής βιβλιογραφίας (ισλαμολογικής). Κάθε άλλο! Στο ανά χείρας πόνημα, καταφεύγουμε, εκτός από ισλαμικά, και σε ισλαμολογικά

κείμενα, αλλά πάντα ελέγχοντας τις ισλαμικές πηγές και την αξιοπιστία των μελετητών. Έτσι, λοιπόν, εκτός των ανωτέρω, γίνεται επιλεκτική χρήση της διεθνούς βιβλιογραφίας, πέρα από την αμιγώς ισλαμική. Στο πλαίσιο αυτό, καταφεύγουμε και στην προφητική παράδοση, η οποία διασώζει τις ρήσεις και τις πράξεις του Μωάμεθ. Παράλληλα, προσφεύγουμε και σε κείμενα σημαντικών μουσουλμάνων λογίων, τόσο των Μέσων Χρόνων όσο και σύγχρονων. Ειδικότερα, επιλέχθηκαν ερμηνευτικά υπομνήματα του Κορανίου, δογματικά συγγράμματα, πολεμικά, αντιρρητικά και απολογητικά κείμενα.

Θεωρούμε, έτσι, ότι με το παρόν πόνημα προσφέρουμε στο ελληνικό κοινό ένα άριστο μέσο γνωριμίας με τον άλλο (που μέχρι τώρα ίσως παραμένει ξένος/αλλοδαπός), παρέχοντας ταυτόχρονα την αφορμή της ανακάλυψης του ξένου-παράδοξου μυστηρίου της δικής μας πίστης, αφού οι περισσότεροι εξ ημών γεννηθήκαμε, αλλά δεν γίναμε ποτέ συνειδητοί χριστιανοί. Επιπλέον, μέσω αυτής της παράλληλης σπουδής, επιτυγχάνεται και κάτι άλλο εξίσου βασικό: Συνειδητοποιεί ο χριστιανός αναγνώστης την αξία βασικών σημείων της δικής του πίστης, τα οποία προηγουμένως απλώς «προσπερνούσε» ως ακατανόητα δόγματα χωρίς προεκτάσεις στην καθημερινότητά του. Τέτοια σημεία είναι η προσκύνηση όχι ενός μονοκράτορα Θεού, αλλά της Αγίας Τριάδος (τριών προσώπων, τα οποία συνδέονται μεταξύ τους με την τέλεια αγάπη, δίχως να απεμπολείται η ελευθερία και η ιδιοπροσωπία τους), η αξία της δημιουργίας κάθε ανθρώπου (ανεξάρτητα από τη φυλή και το φύλο του) κατ' εικόνα Αυτού ακριβώς του τριαδικού Θεού, η σημασία της σάρκωσης του Υιού του Θεού, του σταυρού και της αναστάσεώς Του, το γεγονός ότι για τον χριστιανισμό τα έσχατα έχουν ήδη ανατείλει στην ιστορία και στον κόσμο. Ευελπιστούμε, με την παρούσα μελέτη, να συμβάλουμε και εμείς, έστω και σε μικρό βαθμό, στην πρόοδο της επιστημονικής έρευνας που σχετίζεται με τις ισλαμοχριστιανικές σχέσεις, αλλά και ειδικότερα με τη συγκριτική θεώρηση των δύο θρησκειών.

1.

ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ

Οι Άραβες χριστιανοί κατά την προϊσλαμική περίοδο

Η παρουσία του χριστιανικού στοιχείου στο λίκνο της Αραβίας αποτελεί ιστορική πραγματικότητα.¹ Σημειωτέον ότι, όταν κάνουμε λόγο για Αραβία, αναφερόμαστε στα δύο κεντρικά τμήματα της περιοχής: στην Πετραία Αραβία (*Arabia Petraea*), το βορειοδυτικό δηλαδή τμήμα της σημερινής Αραβικής Χερσονήσου, που περιλάμβανε τη χερσόνησο του Σινά, την Εδώμ, τη Μωάβ και την Υπεριορδανία, και στην Ευδαίμονα Αραβία (*Arabia Felix*), η οποία περιελάμβανε το νότιο τμήμα της Χερσονήσου.² Ήδη ο Απόστολος Παύλος αναφέρεται στους προσήλυτους στον χριστιανισμό Άραβες (Πράξεις Αποστόλων, 2:8-11).³ Κάποιοι Άραβες ερευνητές έχουν υποστηρίξει ότι ο χριστιανισμός είναι κατά βάση αραβικής προέλευσης, και εμφανίστηκε για πρώτη φορά στην Αραβική Χερσόνησο, ενώ δεν δίστασαν να αποδώσουν στο πρόσωπο του Ιησού αραβική καταγωγή.⁴ Ο ισχυρισμός αυτός, βέβαια, είναι αρκετά προβληματικός και, εκ των πραγμάτων, παρουσιάζει ιστορικές ανακρίβειες.

Ωστόσο, γνωρίζουμε, από διάφορες πηγές της πρώιμης ισλαμικής εποχής, ότι είτε στην ίδια την Αραβική Χερσόνησο είτε σε γειτονικά εδάφη, δρούσαν διάφορες χριστιανικές κοινότητες.⁵ Η περιοχή της Αραβίας ήταν γνωστή για την άνθηση των χριστιανικών αιρέσεων (μονοφυσίτες, ιουδαιοχριστιανικές

¹ Για τη διάδοση του χριστιανισμού στην περιοχή της Αραβίας, βλ. J.S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, Λονδίνο 1979: Longman. Βλ. και R. Hoyland, *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the coming of Islam*, Λονδίνο 2001: Routledge · R. Bell, *The origin of Islam in its Christian environment*, Λονδίνο 1926.

² Π. Βασιλειάδη, *Θέματα Βιβλικής Θεολογίας: Βοηθήματα για το μάθημα θεολογία της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 2012, σ. 39.

³ Βλ. S.B. Al-ʿAyib, *Al-Masihīyya l-ʿarabiyya wataṭawwuruhā*, Βηρυτός 1997.

⁴ Για τη σχετική συζήτηση μεταξύ των Αράβων μελετητών, οι οποίοι υποστηρίζουν την αραβική προέλευση του χριστιανισμού, βλ. N. Awad, «Is Christianity from Arabia? Examining Two Contemporary Arabic Proposals on Christianity in the Pre-Islamic Period», στο: M. Tamcke (επιμ.), *Orientalische Christen und Europa Kulturbegegnungzwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation*, Βισμπάντεν 2012: Harrassowitz Verlag, σ. 33-58.

⁵ T. Khalidi, *The Muslim Jesus: Sayings and stories in Islamic literature*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη 2003: Harvard University Press, σ. 6.

ομάδες, όπως οι ελκεσαΐτες κ.ά.).⁶ Ορισμένοι ερευνητές υποστηρίζουν, ειδικότερα, ότι οι ελκεσαΐτες ήταν πρόσφυγες, οι οποίοι μετοίκησαν στη συγκεκριμένη περιοχή, και έτσι εξηγούνται οι ιουδαιοχριστιανικές παραδόσεις στο Κοράνιο.⁷ Γενικότερα, πάντως, στον ερευνητικό χώρο επικρατεί η άποψη ότι η Αραβία ήταν ο τόπος εξορίας των αιρετικών, όπως λόγου χάρη του αιρεσιάρχη Πελάγιου (4ος-5ος αιώνας).⁸

Από το δεύτερο μισό του 4ου αιώνα, ο χριστιανισμός αρχίζει να εξαπλώνεται με γοργούς ρυθμούς στην Αραβία, με αιχμή του δόρατος τον μοναχισμό.⁹ Αρχαιολογικά λείψανα αποδεικνύουν ότι υπήρχαν χριστιανικά στοιχεία στην περιοχή του σημερινού Κουβέιτ, αλλά και στη Μέκκα.¹⁰ Οι θρησκευτικές ιδέες διαδόθηκαν μέσω των εμπορικών καραβανιών. Δεν διαθέτουμε πληροφορίες για τη λειτουργική γλώσσα των Αράβων χριστιανών, είναι ωστόσο πιθανό να χρησιμοποιούσαν τα συριακά.¹¹ Παρ' όλα αυτά, δεν υπάρχει καμία απόδειξη για τη χρήση της αραβικής γλώσσας στη λειτουργία, στις μεταφράσεις της Βίβλου και σε άλλα χριστιανικά κείμενα πριν την εξάπλωση του Ισλάμ.¹²

Οι σημαντικότερες εκχριστιανισμένες αραβικές φυλές ήταν αυτές των Γασσανιδών (*Banū Ghassān*) και των Λαχμιδών (*Banū Lakhm*).¹³ Οι Γασσανίδες διατηρούσαν στενές σχέσεις με τους χριστιανούς της Συρίας, οι οποίοι ήταν μονοφυσίτες.¹⁴ Φαίνεται λοιπόν ότι οι μονοφυσίτες κληρικοί και μοναχοί κατέφυγαν στην έρημο κατά τη διάρκεια των συγκρούσεων με τους ορθοδόξους και ανέπτυξαν προσηλυτιστική δραστηριότητα στις περιοχές των Γασσανιδών, οι οποίες γεωγραφικά βρίσκονταν στη σημερινή Υεμένη.¹⁵ Έτσι εξηγείται η προσήλωση της φυλής των Γασσανιδών στον μονοφυσιτισμό.¹⁶ Η μεγάλη εξάπλωση του μονοφυσιτισμού στις περιοχές που βρίσκονταν υπό την

⁶ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι: Μια έρευνα στα χριστιανικά στοιχεία του Ισλάμ*, Αθήνα 2010: Μαΐστρος, σ. 51-52.

⁷ S. Khalil, «The Theological Christian Influence on the Qurʾān: A Reflection», στο: G.S. Reynolds (επιμ.), *The Qurʾān in Its Historical Context*, Λονδίνο 2008: Routledge, σ. 141-162: 161.

⁸ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 52.

⁹ Στο ίδιο, σ. 52-53.

¹⁰ Στο ίδιο, σ. 54.

¹¹ Στο ίδιο, σ. 57.

¹² S. Griffith, «The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century», *Oriens Christianus*, τόμ. 69 (1985), σ. 126-167.

¹³ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 57.

¹⁴ I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, τόμ. 1, Ουάσινγκτον 1995: Dumbarton Oaks Research Library And Collection, σ. 38.

¹⁵ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 59.

¹⁶ Στο ίδιο.

επιρροή των Γασσανιδών αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι σε πηγές του 6ου αιώνα αναφέρονται αρκετά μοναστήρια μονοφυσιτικής ταυτότητας.¹⁷

Η μητρόπολη Ναγράν αποτέλεσε σημαντικό αστικό κέντρο της προϊσλαμικής Νότιας Αραβίας, το οποίο δεν αναφέρεται στο Κοράνιο ονομαστικά, αλλά μάλλον εννοείται σε κάποιους στίχους των σχετικών κεφαλαίων: βλ. Κοράνιο 10, 18, 34 και 85.¹⁸ Η χριστιανική Νότια Αραβία (η περιοχή αντιστοιχεί στη σημερινή Υεμένη) αποτέλεσε σημαντικό κέντρο διάδοσης του χριστιανισμού στους Άραβες.¹⁹ Ο χριστιανισμός είχε διεισδύσει επίσης στη Νότια Αραβία από την Αβησσυνία/Αιθιοπία, όπου υπήρχαν χριστιανικές κοινότητες ήδη από τον 4ο αιώνα και η Εκκλησία είχε κατορθώσει να εδραιωθεί.²⁰ Ωστόσο, η ιεραποστολή στην Αραβική Χερσόνησο φαίνεται ότι δεν άγγιξε παρά μόνο λίγους κατοίκους. Οι περισσότεροι Άραβες παρέμειναν πολυθεϊστές πριν την εμφάνιση του Ισλάμ.

Πιθανόν ο χριστιανισμός να έφθασε εκεί τον 5ο αιώνα. Σύντομα, η Ναγράν έγινε επισκοπή και το κύριο χριστιανικό κέντρο στην περιοχή, κυρίως μονοφυσιτικής απόχρωσης.²¹ Το 524, οι χριστιανοί κάτοικοι της πόλης υπόκεινται σε θρησκευτικό διωγμό από τον βασιλιά του χιμαριτικού βασιλείου (110 π.Χ. - 525 μ.Χ.), το οποίο είχε προσηλυτισθεί στον ιουδαϊσμό.²² Ο βασιλιάς κατέλαβε την πόλη και απαίτησε από τους κατοίκους να ασπασθούν τον ιουδαϊσμό.²³ Όταν εκείνοι αρνήθηκαν, ρίχθηκαν σε φλεγόμενους λάκκους και μαρτύρησαν. Μεταξύ αυτών ήταν και ο προεστός τους, άγιος Αρέθας (*al-Hārith*, περ. 528-569). Οι συγκεκριμένοι μάρτυρες ανακηρύχθηκαν άγιοι της Εκκλησίας, με επικεφαλής τον ιερομάρτυρα.²⁴ Σημειωτέον ότι οι Χιμαρίτες ή Ομηρίτες ήταν αρχαίος αραβικός λαός που προέρχονταν από τις νοτιοδυτικές περιοχές και είχαν αποκτήσει ηγεμονικό ρόλο στη Νότια Αραβία.²⁵ Οι Ομηρίτες ήταν αρχικά πα-

¹⁷ Στο ίδιο, σ. 59-60.

¹⁸ Στο ίδιο, σ. 62-63.

¹⁹ Στο ίδιο, σ. 63.

²⁰ J. Gnillka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ: Μια νέα προσέγγιση*, μτφρ. Σ. Δεσπότης, Αθήνα 2009: Ψυχολογία, σ. 24.

²¹ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 64.

²² Στο ίδιο, σ. 64.

²³ Στο ίδιο, σ. 65.

²⁴ Για περισσότερα περί αυτού, βλ. το άρθρο του Θανάση Παπαθανασίου «Χριστιανισμός και Ισλάμ: Όψεις της πρώτης συνάντησής τους», *Έξοδος στην κοινωνία και τη ζωή*, τόμ. 8 (12), 1992, σ. 21-32.

²⁵ Περισσότερα για τους Ομηρίτες, βλ. την αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή του Θ. Παπαθανασίου, *Οι Νόμοι των Ομηριτών: Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική νομική συμβολή*, Θεολογική Σχολή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 1991.

γανιστές, στη συνέχεια όμως προσχώρησαν στον ιουδαϊσμό και εντέλει κατέληξαν στον χριστιανισμό.²⁶

Όταν ο βασιλιάς της Αιθιοπίας πληροφορήθηκε τον διωγμό των χριστιανών, έστειλε στρατό, αποκαθιστώντας τη χριστιανική λατρεία στην πόλη,²⁷ η οποία γνώρισε νέα περίοδο άνθησης για περίπου έναν αιώνα. Την ίδια περίοδο, χτίστηκε ένα μεγαλοπρεπές μαρτύριο, το οποίο έγινε τόπος προσκυνήματος για τους Άραβες χριστιανούς.²⁸ Με την εμφάνιση του Ισλάμ, το χριστιανικό στοιχείο αποδυναμώθηκε στην περιοχή. Αρχικά, μετά από συμφωνία με τον Μωάμεθ, οι χριστιανοί ασκούσαν ελεύθερα τη λατρεία τους, πληρώνοντας τον φόρο τζίζια (*Jizyah*).²⁹ Αργότερα, όμως, κατά την περίοδο του χαλίφη ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb (634-644), εγκατέλειψαν την πόλη και εγκαταστάθηκαν στο σημερινό Ιράκ.³⁰

Σύμφωνα με τη μαρτυρία του κλασικού βιογράφου του Μωάμεθ Ibn Ishāq (704-767), ο χριστιανισμός έφθασε στην περιοχή Ναγράν μέσω ενός ασκητή ονόματι Φαΐμιγιούν (*Faymiyūn*), ο οποίος συνελήφθη και πωλήθηκε ως δούλος.³¹ Ο Φαΐμιγιούν διακρινόταν για την πνευματική του οξυδέρκεια. Επειδή ο λαός της περιοχής λάτρευε τα είδωλα (τον φοίνικα), ο Φαΐμιγιούν κλήθηκε να επιτελέσει θαύμα, ώστε ο λαός της Ναγράν να εγκαταλείψει τις ειδωλολατρικές πρακτικές και να προσχωρήσει στον χριστιανισμό.³² Ο Φαΐμιγιούν προσευχήθηκε στον Θεό, προκειμένου να καταστραφεί ο φοίνικας, τον οποίο λάτρευαν οι κάτοικοι της περιοχής, και έτσι ένας ισχυρός άνεμος τον κατατρόπωσε, με αποτέλεσμα οι κάτοικοι της Ναγράν να ασπασθούν τον χριστιανισμό,³³ ο οποίος, στην προϊσλαμική Αραβία, ήταν σε μεγάλο βαθμό συριακού τύπου, είτε μονοφυσιτικός είτε νεστοριανικός.³⁴ Ο J. Bowman υποστηρίζει, ειδικότερα, την παρουσία μονοφυσιτών στην περιοχή Ναγράν, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν το συριακό *Διατεσσάρων Ευαγγέλιο*³⁵ μαζί με άλλα χριστιανικά κείμενα, εκτός από τα κανονικά Ευαγγέλια.³⁶

²⁶ Θ. Παπαθανασίου, *Οι Νόμοι των Ομηριτών...*, σ. 23-28.

²⁷ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 66.

²⁸ Στο ίδιο, σ. 66.

²⁹ J.S. Trimmingham, *Christianity among the Arabs...*, σ. 307.

³⁰ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 67.

³¹ Ibn Hishām, *Al-sīrat al-nabawīyya*, τόμ. 1, επιμ. al-Saqqā, Βηρυτός 1990, σ. 28-30.

³² Στο ίδιο.

³³ Στο ίδιο.

³⁴ A. Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qurʾān*, Μπαρόντα 1938: Oriental Institute, σ. 20-21.

³⁵ Για το Διατεσσάρων Ευαγγέλιο, βλ. T. Baarda, *Essays on the Diatessaron*, Κάμπεν 1994: Peeters Publishers. Βλ. επίσης W. Petersen, *Tatian's Diatessaron*, Λέιντεν 1994: Brill.

³⁶ J. Bowman, «Holy scriptures, lectionaries and the Qurʾān», στο: A. Johns (επιμ.), *International congress for the study of the Qurʾān*, Canberra (May 1980), Καμπέρα 1983, σ. 29-37. J. Bowman,

Χριστιανισμός και Μωάμεθ

Είναι πολύ πιθανόν ο Μωάμεθ να είχε γνωρίσει τον χριστιανισμό μέσω συζητήσεων με χριστιανούς του περιβάλλοντός του ή με άλλους που είχε συναντήσει στα караβάνια, όταν ταξίδευε.³⁷ Πιθανόν οι χριστιανοί αυτοί να ήταν αραβόφωνοι, αφού λόγω γλώσσας δεν θα ήταν εφικτό να επικοινωνήσει ο Μωάμεθ με μη αραβόφωνους χριστιανούς. Επίσης, είχε επαφές με χριστιανούς της Συριακής Εκκλησίας, αφού συχνά ως νεαρός ταξίδευε στη Συρία για εμπορικούς λόγους. Επιπροσθέτως, το Κοράνιο αναφέρει συνοπτικά την ιστορία των μαρτύρων της Ναγράν, γεγονός το οποίο αποτελεί μία ακόμη απόδειξη για τις σχέσεις του Μωάμεθ με τους χριστιανούς της Αραβίας³⁸.

Γνωρίζουμε, επίσης, ότι κάποια μέλη της οικογένειας του Μωάμεθ ήταν χριστιανοί, όπως ο Ουάρακα Ιμπν Νάουφαλ (Waraqah Ibn Nawfal, 6ος-7ος αιώνας), εξάδελφος της γυναίκας του Χαντίτζα (Khadīja, 555-619).³⁹ Ο Ουάρακα συγκαταλέγεται σε εκείνους τους σύγχρονους του Μωάμεθ που εγκατέλειψαν τον πολυθεϊσμό πριν ο τελευταίος χρησθεί προφήτης.⁴⁰ Επίσης, αναφέρεται ότι ο Ουάρακα προσχώρησε στον χριστιανισμό κατά τη διάρκεια των ταξιδιών του στη Συρία, όπου μπόρεσε να σπουδάσει τα του Ευαγγελίου και της Τορά και να μάθει εβραϊκά και αραβικά.⁴¹

Κατά τη μουσουλμανική παράδοση, μία από τις συζύγους του Μωάμεθ ήταν χριστιανή, η Μαρία η Κόπτισσα, δηλαδή η Αιγύπτια (Maria bint Sham‘ūn ή Maria al-Qibtīyya, -637),⁴² με την οποία απέκτησε έναν γιο, τον Ιμπραχίμ (Ibrāhīm Ibn Muḥammad, 630-632), ο οποίος πέθανε σε μικρή ηλικία.⁴³ Τη γυναίκα του αυτή ο Μωάμεθ δεν την ανάγκασε να αρνηθεί ή να μεταβάλει την πίστη της. Τουναντίον, παρέμεινε μέχρι τον θάνατό της χριστιανή, ασκώντας εν γνώσει του –ίσως και με την προτροπή του– τα θρησκευτικά της καθήκοντα.⁴⁴ Είναι πολύ πιθανόν ο Μωάμεθ να έμαθε κάποιους χριστιανικούς θρύλους από αυτήν.⁴⁵

«The debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity», *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, τόμ. 19 (1964/65), σ. 177-201.

³⁷ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 68.

³⁸ Στο ίδιο, σ. 69.

³⁹ Στο ίδιο, σ. 70.

⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 70.

⁴¹ Στο ίδιο, σ. 70-71.

⁴² Σημειωτέον ότι το πρόσωπο αυτό δεν ταυτίζεται με την οσία Μαρία την Αιγυπτία (4ος ή 5ος αιώνας).

⁴³ ‘Īsā ‘Abd al-Rahmān, *Nisā’ al-Nabī*, Κάιρο 2005, σ. 253.

⁴⁴ Στο ίδιο.

⁴⁵ A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ān*, σ. 29.

Γενικότερα, επικρατεί η άποψη ότι ο Μωάμεθ γνώριζε κάποιον με καλή γνώση των χριστιανικών παραδόσεων και αποτέλεσε την κύρια πηγή ενημέρωσής του σχετικά με τον χριστιανισμό και τη Βίβλο.⁴⁶ Κάποιες ισλαμικές πηγές αναφέρουν ότι ο Μωάμεθ επισκεπτόταν κάποιον μοναχό ονόματι Jabr και μάθαινε από εκείνον κάποια πράγματα για τον χριστιανισμό.⁴⁷ Οι ισλαμικές πηγές περιέχουν πολλές αναφορές για τη συνάντηση του Μωάμεθ με εκπροσώπους του χριστιανισμού, αρκετοί εκ των οποίων αναγνώρισαν το προφητικό του αξίωμα. Η πιο αντιπροσωπευτική μαρτυρία επισημαίνει ότι, όταν ο Μωάμεθ ήταν μικρός, συνάντησε σε κάποιο ταξίδι του έναν μοναχό ονόματι Naṣṭūr (Νεστοριανό).⁴⁸ Σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση, ο μοναχός αναγνώρισε την προφητική ιδιότητα του Μωάμεθ και την εξήγγειλε.⁴⁹ Κάποιοι, μάλιστα, αναφέρουν ότι, όταν ο Μωάμεθ ήταν σε μικρή ηλικία, ταξίδεψε για εμπορικούς λόγους με τον θείο του Άμπου Τάλιμπ (Abū Ṭālib, 535-619) στη Συρία μαζί με ένα χριστιανό λόγιο, από τον οποίο έμαθε αρκετά για τον χριστιανισμό.⁵⁰

Ωστόσο, οι χριστιανοί θεώρησαν τον μοναχό αυτόν αιρετικό, καθώς λέγεται ότι συνέταξε το Κοράνιο και τροφοδότησε τον Μωάμεθ με χριστιανικές κακοδοξίες. Τον αναφέρουν Βυζαντινοί λόγιοι, όπως λόγου χάρη ο Θεοφάνης ο Ομολογητής (περ. 760-818), ο οποίος μνημονεύει με παραστατικότητα στη χρονογραφία του το συγκεκριμένο γεγονός.⁵¹ Ο τελευταίος αποδίδει την προφητική συνείδηση του Μωάμεθ, αλλά και τη δημιουργία του Ισλάμ, στις σχέσεις που είχε αναπτύξει με χριστιανούς και Ιουδαίους στα ταξίδια που είχε πραγματοποιήσει στην Παλαιστίνη.⁵² Μάλιστα, θεωρεί ότι αρκετές αιρετικές διδασκαλίες τις διδάχθηκε από κάποιον αιρετικό μοναχό.⁵³ Ο Θεοφάνης δεν τον κατονομάζει. Στη βυζαντινή παράδοση, ο μοναχός αυτός, ένας χαρισματικός άνθρωπος με πνευματικά και προφητικά χαρίσματα, ονομάζεται Μπαχίρα (Baḥīrā)⁵⁴ και θεωρείται εξάδελφος της γυναίκας του Μωάμεθ Χαντίτζα.⁵⁵

⁴⁶ N. Robinson, *Christ in Islam and Christianity: Representation of Jesus in the Qur'an and the Classical Muslim Commentaries*, Όλμπανι 1991: State University of New York Press, σ. 31.

⁴⁷ E. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 73.

⁴⁸ Για τη σχετική συζήτηση, βλ. B. Roggema, *The legend of Sergius Baḥīrā*, Λέιντεν 2009: Brill.

⁴⁹ A.J. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, Βερολίνο 1975: W.H. Behn, σ. 39.

⁵⁰ Ibn Sa'd, *Kitāb Al-ṭabaqāt al-kubrā*, τόμ. 1, Βηρυτός 1958, σ. 120-21.

⁵¹ Θεοφάνους του Ομολογητού, *Χρονογραφία*, PG 108, 684-689.

⁵² Στο ίδιο, 685.

⁵³ Στο ίδιο, 685.

⁵⁴ Για τον μοναχό Baḥīrā και τη σχέση του με τον Μωάμεθ, βλ. S. Griffith, «Muhammad and the Monk Bahira: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times», *Oriens Christianus*, τόμ. 79 (1995), σ. 146-174. Βλ. και B. Roggema, «A Christian Reading of the Qur'an: The Legend of Sergius-Baḥīrā and Its Use in Qur'an and Sīra», στο: D. Thomas (επιμ.), *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years*, Λέιντεν 2001: Brill, σ. 57-74.

⁵⁵ Η ισλαμική παράδοση αναφέρεται στο εν λόγω πρόσωπο αποδίδοντάς του το όνομα

Μια άλλη συνάντηση με τους χριστιανούς πραγματοποιείται κατά τη μετανάστευση στην Αβησσυνία ορισμένων οπαδών του Μωάμεθ, μεταξύ των οποίων και ο σύντροφος και συνοδοιπόρος του Οθμάν Ιμπν Αφφάν (‘Uthmān Ibn ‘Affān, 573/76-656), γαμπρός του και τρίτος χαλίφης του Ισλάμ. Οι μουσουλμάνοι βρήκαν καταφύγιο στην περιοχή εκεί, υπό την προστασία του χριστιανού βασιλέα αλ-Νατζάσι (al-Najāshī), ένεκα των διωγμών, τους οποίους υπέστησαν στη Μέκκα.⁵⁶ Μάλιστα, ορισμένες ισλαμικές παραδόσεις αναφέρουν ότι ο χριστιανός βασιλιάς αναγνώρισε το προφητικό αξίωμα του Μωάμεθ και ασπάστηκε το Ισλάμ.⁵⁷ Επιπλέον, αναφέρεται ότι μια αντιπροσωπεία ανδρών από την Αβησσυνία ασπάστηκε το Ισλάμ, καθώς συνάντησε τον Μωάμεθ στη Μέκκα και αποτέλεσε ακροατήριο του Κορανίου, αποδεχόμενη την αποστολική ιδιότητα του προφήτη του Ισλάμ, τον οποίο, κατ’ αυτούς, είχε προαναγγείλει η Βίβλος.⁵⁸

Ωστόσο, τίθεται εύλογα το ερώτημα: ποια εκδοχή του χριστιανισμού γνώρισε ο προφήτης του Ισλάμ; Ο ειδικός στα θέματα αυτά Samir Khalil Samir, μεταξύ άλλων, βασιζόμενος στην άρνηση του θανάτου του Χριστού κατά τη σταυρική θυσία, θεωρεί πιθανή την επιρροή του ρεύματος του χριστιανικού γνωστικισμού στην κορανική παράδοση, ενός ρεύματος που διέθετε οπαδούς στην Αραβία ήδη από τον 7ο αιώνα.⁵⁹ Άλλοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι ο Μωάμεθ επηρεάστηκε ειδικότερα από το ρεύμα του μανιχαϊσμού.⁶⁰ Ο μανιχαϊσμός (*zandaqa*) βρήκε πρόσφορο έδαφος στην πόλη Αλ-Χίρα, με την οποία η Μέκκα είχε στενές σχέσεις. Η επιρροή του μανιχαϊσμού στη μωαμεθανική κοσμοθεωρία στηρίζεται στο γεγονός ότι ο Μωάμεθ ισχυρίστηκε για τον ίδιο, κάτι που έκανε για τον εαυτό του και ο Μάνης (περ. 216-276), ότι αποτελούσε την επισφράγιση όλων των προφητών, καθώς και τον ερχόμενο Παράκλητο (Κοράνιο 33:40).⁶¹ Όμως, αυτό παραμένει μια υπόθεση που χρήζει περαιτέρω έρευνας και σπουδής.

Παράλληλα, παρατηρείται ότι, στο Κοράνιο, Ιουδαίοι και χριστιανοί επανειλημμένα συμπεριλαμβάνονται στον χαρακτηρισμό «οι άνθρωποι της Βίβλου/της Γραφής». Αυτή η σύνδεση οδήγησε αρκετούς μελετητές στην υπό-

Waraqah. Ο Waraqah, πάντα κατά την ισλαμική παράδοση, όταν συνάντησε τον Μωάμεθ, διέκρινε τη μελλοντική προφητική του ιδιότητα, όπως ήδη ελέχθη παραπάνω.

⁵⁶ Ibn Hishām, *Al-sīrat...*, σ. 255-69.

⁵⁷ Al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, επιμ. M. Jones, τόμ. 2, Βηρυτός 1984, σ. 743.

⁵⁸ Ibn Hishām, *Al-sīrat...*, σ. 25-26.

⁵⁹ S. Khalil, «The Theological Christian Influence on the Qur’ān...», σ. 160.

⁶⁰ R. Simon, «Mānī and Muḥammad», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, τόμ. 21 (1997), σ. 118-41: σ. 134.

⁶¹ G. Stroumsa, «Aspects de l’eschatologiemanichéenne», *Revue de l’histoire des religions*, τόμ. 198, τχ. 2 (1981), σ. 163-81.

θεση ότι ο Μωάμεθ συνάντησε ως μία οντότητα *Ιουδαίους και Χριστιανούς* (*ahl al-kitāb*) και συνεπώς γνώρισε ιουδαιοχριστιανούς.⁶² Ορισμένοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι οι χριστιανοί της Αραβίας ήταν ιουδαιοχριστιανοί, οι οποίοι με την πάροδο του χρόνου υιοθέτησαν τα θεμελιώδη δόγματα του χριστιανισμού (τριαδολογία, χριστολογία), ενώ πριν από αυτά, αποδέχονταν τον Χριστό όχι ως υιό του Θεού, αλλά ως υιό της Μαριάμ.⁶³ Κατ' αυτή την άποψη, ο Μωάμεθ συνάντησε τον χριστιανισμό πιθανόν μέσω ιουδαιοχριστιανών στη Μεδίνα.⁶⁴ Ακόμη και αν δεν υπήρχαν στην Αραβία ιουδαιοχριστιανικές κοινότητες, πολλές από τις παραδόσεις των εν λόγω ομάδων είναι πιθανό να κυκλοφορούσαν ευρέως. Σε κάθε περίπτωση, δεν έχει καταστεί σαφές ποιον χριστιανισμό γνώρισε τελικά ο Μωάμεθ, όπως ορθώς επισημαίνει ο C. Gilliot.⁶⁵ Κατά συνέπεια, τα ανωτέρω αποτελούν απλές υποθέσεις, οι οποίες στηρίζονται σε ενδείξεις.

Οι χριστιανοί στην ισλαμική γραμματεία

Στο Κοράνιο μπορούμε να διακρίνουμε δύο κατηγορίες αναφορών σχετικά με τους χριστιανούς.⁶⁶ Η πρώτη κατηγορία αναφέρεται σε αυτούς, με διάφορες ονομασίες, ως μια ιδιαίτερη θρησκευτική ομάδα.⁶⁷ Η δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνει τις αναφορές στα θεολογικά ζητήματα, τα οποία αποτελούν διαχρονικά σημεία διαφωνίας μεταξύ μουσουλμάνων και χριστιανών.⁶⁸ Οι άμεσες και έμμεσες αναφορές στους χριστιανούς ως θρησκευτική οντότητα στο Κοράνιο είναι ιδιαίτερα συχνές. Ωστόσο, σε πολλά εδάφια, όπως ήδη επισημάνθηκε, αναφέρονται από κοινού με τους Ιουδαίους ως «οι λαοί της Βίβλου», θεωρούμενοι ως ενιαία κατηγορία.⁶⁹ Η στάση του Κορανίου μεταβάλλεται και προσδιορίζεται ανάλογα με τις ιστορικές συνθήκες, από τις οποίες προέρχεται το μήνυμα του Μωάμεθ και οι ανάλογες προθέσεις του.⁷⁰

⁶² J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 25.

⁶³ Στο ίδιο, σ. 26.

⁶⁴ Στο ίδιο.

⁶⁵ C. Gilliot, «Reconsidering the authorship of the Qurʾān. Is the Qurʾān partly the fruit of a progressive and collective work?», στο: G.S. Reynolds (επιμ.), *The Qurʾān in its historical context*, Λονδίνο 2008: Routledge, σ. 88-108.

⁶⁶ E. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 102.

⁶⁷ Στο ίδιο.

⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 102-103.

⁶⁹ Στο ίδιο.

⁷⁰ Στο ίδιο.

Οι χριστιανοί συνδέονται μία φορά στο Κοράνιο με το Ευαγγέλιο, όταν και ονομάζονται «λαός του Ευαγγελίου» (*ahl al-Injīl*: Κοράνιο 5:47).⁷¹ Λέγονται επίσης «μαθητές» (*al-ḥawārīyyūn*), όρος που αναφέρεται στους αποστόλους του Ιησού. Βέβαια, σύμφωνα με την επικρατέστερη μουσουλμανική ερμηνεία, αληθινοί χριστιανοί είναι οι μουσουλμάνοι, και τούτο διότι οι τελευταίοι είναι οι αληθινοί οπαδοί του Ιησού: «Οι άνθρωποι της θρησκείας του Ιησού είναι οι μουσουλμάνοι (*al-muslimūn*), αυτοί, οι οποίοι υποτάσσονται στον Θεό πάνω απ' όλες τις θρησκείες».⁷² Ο επικρατέστερος όρος που χρησιμοποιείται στο Κοράνιο για τους χριστιανούς είναι Ναζωραίοι (*an-Naṣārā*).⁷³ Ο όρος αυτός απαντά επτά φορές στη σούρα 2, πέντε φορές στη σούρα 5 και από μία φορά στις σούρες 9 και 22 (δεκατέσσερις φορές συνολικά). Ο όρος αποδίδεται ως «Ναζωραίοι» ή «Ναζαρηνοί», όπως ονομάζονται π.χ. οι μαθητές του Χριστού στις Πράξεις 24:5, αν και σε μεταγενέστερες πηγές ο όρος αυτός αναφέρεται σε ιουδαιοχριστιανικές αιρέσεις.⁷⁴

Στην ισλαμική ερμηνευτική, πάντως, τρεις είναι οι θεωρίες, οι οποίες διατυπώθηκαν αναφορικά με τον όρο «Ναζωραίοι». (α) Η πρώτη βασίζεται στην αραβική ρίζα *n.ṣ.r*, λόγω της μεταξύ τους υποστήριξης (*nusra*) και αμοιβαίας συνδρομής.⁷⁵ (β) Η δεύτερη θεωρία εκπροσωπείται από τους μουσουλμάνους ερμηνευτές Qatāda (680-735) και Ibn 'Abbās (619-687), οι οποίοι υποστηρίζουν ότι ο όρος αυτός προέρχεται από την πατρίδα του Ιησού, τη Ναζαρέτ (*an-Nāṣira*).⁷⁶ Έτσι, κατ' αυτούς, ο όρος αναφέρεται σε όσους κατάγονται από τη Ναζαρέτ.⁷⁷ (γ) Η τρίτη θεωρία βασίζεται στον κορανικό στίχο 61:14, όπου ο Ιησούς εμφανίζεται να ρωτά: «Ποιος θα είναι βοηθός μου (*anṣār*) για τον Θεό;»⁷⁸

Ο όρος δεν χρησιμοποιήθηκε ποτέ στα ελληνικά για να περιγράψει τους χριστιανούς, απαντά ωστόσο στα αραμαϊκά-συριακά ως *Naṣṣāyē*.⁷⁹ Πολύ πι-

⁷¹ Στο ίδιο.

⁷² Βλ. Muqātil, *Tafsīr*, τόμ. 5, επιμ. 'A. M. Shihāta, Κάιρο 1980-89. Πρβλ. Κοράνιο 3:55.

⁷³ Για περισσότερα περί αυτού, βλ. F. de Blois, «Naṣrānī (Nazōraios) and ḥanīf (ethnikos): Studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, τόμ. 65, τχ.1 (2002), σ. 1-30.

⁷⁴ E. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 104.

⁷⁵ Βλ. S. Khalil, «Le commentaire de Tabari sur Coran 2/62 et la question du salut des non-musulmans», *Annali dell'Istituto Orientale de Napoli*, τόμ. 11 (1980), σ. 555-617.

⁷⁶ A. 'Alī, *Al-Naṣārā fi l-Qur'ān wa-l-tafsīr*, Αμάν 1998, σ. 34. Βλ. ειδικότερα M. Ayoub, *The Qur'an and its interpreters*, τόμ. 1, Όλμπανι, Νέα Υόρκη 1984 & 1992: State University of New York Press, σ. 109.

⁷⁷ E. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 104.

⁷⁸ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, τόμ. 2, Κάιρο 1954-1957: M. al-Saqqā w A. S. 'Alī, σ. 33-34.

⁷⁹ E. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 104.

θανόν η ισλαμική γραμματεία να έλαβε τον αντίστοιχο όρο για τους χριστιανούς από την αραμαϊκή-συριακή γλώσσα, αφού, άλλωστε, αρκετές λέξεις του Κορανίου έχουν αντίστοιχη γλωσσική προέλευση.⁸⁰ Οι οπαδοί και μαθητές του Χριστού καλούνται «Ναζωραίοι» και όχι «Ναζαρηνοί». Φαίνεται πως το όνομα αυτό («Ναζωραίοι») το έδωσαν μάλλον οι Ιουδαίοι στους χριστιανούς, καθώς οι ίδιοι οι «οπαδοί» του Χριστού χρησιμοποιούσαν άλλα ονόματα, όπως «άγιοι», «πτωχοί».⁸¹ Το όνομα «Ναζαρηνός» σχετίζεται με τον τόπο καταγωγής του Ιησού (Ναζαρέτ), ενώ το «Ναζωραίος» με τη διδασκαλία που παρέδωσε στους μαθητές Του, οι οποίοι Τον ονομάζουν με το όνομα με το οποίο τους είχαν χαρακτηρίσει προκειμένου να δηλώσουν ότι ο Χριστός είναι δικός τους.⁸²

Η αραβική λέξη *Masīhiyyun*, η οποία σημαίνει «χριστιανοί» και χρησιμοποιείται από τους αραβόφωνους χριστιανούς, δεν καταγράφεται στο Κοράνιο, αλλά ούτε και στην πρώιμη και μεσαιωνική ισλαμική γραμματεία. Ο όρος αυτός χρησιμοποιείται και από τους Άραβες και αραβόφωνους χριστιανούς προϊσλαμικά και μεταϊσλαμικά, αν και δεν απουσιάζει στα αραβικά χριστιανικά κείμενα ο αυτοπροσδιορισμός *Nasārā*, με τον χριστιανισμό να ονομάζεται *Nasranīyyah*.

Κατά καιρούς, έχουν υποστηριχθεί απόψεις, κατά τις οποίες υποστηρίζεται ότι το Κοράνιο, αλλά και ευρύτερα η ισλαμική γραμματεία, όταν χρησιμοποιούν τον όρο *Nasārā*, δεν αναφέρονται στο σύνολο των χριστιανών, αλλά ίσως σε μια χριστιανική αίρεση, η οποία εμφανίστηκε στο λίκνο της Αραβίας.⁸³ Έχουμε τη γνώμη ότι η θέση αυτή δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, καθότι σύνολη η ισλαμική γραμματεία, όταν αναφέρεται στους χριστιανούς, όλων των «ομολογιών» και όλων των εποχών, τους αποκαλεί *Nasārā*. Συνεπώς, είναι πολύ πιθανόν το όνομα των χριστιανών ως *Nasārā* να σχετίζεται με τον τόπο καταγωγής του Ιησού (Ναζαρέτ) και να αποκαλούνται Ναζαρηνοί, όπως αναφέρθηκε παραπάνω. Όμως, υπάρχει κάτι πολύ βαθύτερο διά του οποίου το Κοράνιο χρησιμοποιεί αυτό τον όρο, κατά τη δική μας εκτίμηση. Γιατί, άραγε, οι ισλαμικές πηγές δεν χρησιμοποιούν τον όρο *Masīhiyyun* («άνθρωποι του Μεσσία»), ο οποίος στην αραβική γλώσσα σημαίνει χριστιανοί; Ο λόγος είναι προφανής. Το γεγονός ότι οι χριστιανοί διαστρέβλωσαν το

⁸⁰ Για πιθανή συριακή επιρροή στο Κοράνιο, βλ. A. Mingana, «Syriac influence on the style of the Koran», *Bulletin of the John Rylands Library*, τόμ. 11 (1927), σ. 77-98.

⁸¹ J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 272.

⁸² Στο ίδιο, σ. 269-278.

⁸³ G. Reynolds, *The Critique of Christian Origins: Qāḍī ‘Abd al-Jabbār’s (d. 415/1025) Islamic Essay on Christianity*, εισ., μτφρ. & σχόλ. S.K. Samir, Πρόβο, Γιούτα 2010: Brigham Young University Press, σ. 22. Σημειωτέον ότι ο G. Reynolds απλώς μνημονεύει αυτή την υπόθεση.

μήνυμα του Χριστού (*al-Masīh*) δεν τους καθιστά άξιους να φέρουν το όνομά Του. Όπως αναφέρει ο χανμπαλίτης μουσουλμάνος λόγιος Muḥammad Ibn al-ʿUthaymīn: «Ο Θεός στο Κοράνιο δεν αποκαλεί τους χριστιανούς με το όνομα αυτό, διότι ο Χριστός δεν φέρει καμία ευθύνη για τη διαστρέβλωση του μηνύματός Του και οι χριστιανοί δεν είναι πραγματικοί ακόλουθοι του Χριστού».⁸⁴ Οι χριστιανοί αρνήθηκαν το περιεχόμενο του κηρύγματος του Ιησού, καθώς απέρριψαν τον μονοθεϊσμό και περιέπεσαν στον πολυθεϊσμό (εννοώντας ότι ασπάστηκαν τη θεότητα του Χριστού και την Αγία Τριάδα).⁸⁵ Υπ' αυτήν την έννοια, η χρήση του όρου φαίνεται να έχει τη σημασία αυτή.

Το Κοράνιο χρησιμοποιεί τέσσερις όρους για να περιγράψει τους χριστιανούς ή Ιουδαίους θρησκευτικούς λειτουργούς.⁸⁶ (α) Ο όρος *khabr* ή *akhbar* χρησιμοποιείται για έναν λόγιο χριστιανό ή Ιουδαίο λειτουργό.⁸⁷ Αποτελεί δάνειο από το ιουδαϊκό ή συριακό λεξιλόγιο και σημαίνει «μάγος» ή και «φίλος».⁸⁸ (β) Ένας άλλος όρος είναι το *rabāni* ή *rahbāniun* και δηλώνει άνθρωπο αφιερωμένο στις θρησκευτικές πρακτικές ή τον ευσεβή.⁸⁹ Πιθανόν να προέρχεται από το αραμαϊκό «ραβουνί» («διδάσκαλος»). Ο όρος αυτός χρησιμοποιείται για απόδοση σεβασμού σε ιερείς και μοναχούς. (γ) Ένας άλλος όρος είναι ο όρος *rāhib* ή *ruhbān*, που σημαίνει τον «μοναχό» βλ. και *rahbāniyya*, «μοναχισμός» (Κοράνιο 57:27).⁹⁰ Πρόκειται για έναν αραβικής προέλευσης όρο, ο οποίος ήταν γνωστός ήδη από την προϊσλαμική εποχή.⁹¹ (δ) Τέλος, υπάρχει και ο όρος *qis* ή *qissis*, ο οποίος αναφέρεται σε χριστιανό ιερέα.⁹² Γενικότερα, διαπιστώνεται στο Κοράνιο μια εξοικείωση με τον μοναχισμό, που μάλλον προέρχεται από την άμεση επικοινωνία με διάφορες μορφές αναχωρητισμού.⁹³ Πολλές φορές, βέβαια, οι μουσουλμάνοι ερμηνευτές του Κορανίου θεώρησαν ότι οι χριστιανοί μοναχοί διαστρέβλωσαν (*tabattalū*) τον πραγματικό μοναχισμό, που έχει να κάνει με την αφοσίωση στον Θεό, και εισήγαγαν ακρότητες, ακολουθώντας την αγαμία και άλλα σχετικά.⁹⁴ Σύμφωνα με τον Αμπντουλάχ Ιμπν Μασούντ ('Abd Allāh Ibn Mas'ūd, 594-653),

⁸⁴ Ibn al-ʿUthaymīn, «Ta' āmur ahl al-kuffār ʿalah al-Islām w-ahlū» (<https://binothaimen.net/content/674>).

⁸⁵ Στο ίδιο.

⁸⁶ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 105.

⁸⁷ Στο ίδιο.

⁸⁸ Στο ίδιο.

⁸⁹ Στο ίδιο.

⁹⁰ Στο ίδιο, σ. 106.

⁹¹ Στο ίδιο.

⁹² Στο ίδιο.

⁹³ Στο ίδιο, σ. 107.

⁹⁴ Muqātil, *Tafsīr...*, τόμ. 4, σ. 246.

σύντροφο του Μωάμεθ, οι χριστιανοί βασιλείς ήταν εκείνοι που αντικατέστησαν τα ιερά τους κείμενα μετά τον Ιησού και αποστάτησαν από τον αυθεντικό μοναχισμό της αποκλειστικής αφοσίωσης προς τον Δημιουργό (*Warahbāniyataniibtada'ūhā*).⁹⁵ Ορισμένοι από τους μοναχούς κατέφυγαν σε ερημητήρια, ίδρυσαν μοναστήρια στις ερήμους, καλλιέργησαν βότανα και κατέφυγαν σε ακραίες διατροφικές συνήθειες.⁹⁶ Τελικά, οι μοναχοί/αναχωρητές διολίσθησαν στον πολυθεισμό, αφού εγκατέλειψαν τον γνήσιο μονοθεϊσμό και λάτρεψαν άλλα «υποκείμενα» πέραν του αληθινού Θεού, ενώ με την έλευση του Μωάμεθ αποδυναμώθηκε ο μοναχισμός στις χριστιανικές κοινότητες.⁹⁷ Τότε οι ερημίτες εγκατέλειψαν τα ασκητήριά τους και αντίστοιχα οι μοναχοί του κοινοβιακού μοναχισμού τις μονές τους.⁹⁸ Πολλές φορές, για την ισλαμική ερμηνευτική σκέψη, ο μοναχισμός (ασκητισμός) των χριστιανών είναι αντίθετος με τον μοναχισμό του Ισλάμ. Μια ισλαμική παράδοση, την οποία διασώζει ο σύντροφος του Μωάμεθ Άνας Ιμπν Μάλικ (*Anas Ibn Mālik*, 612-712) αναφέρει χαρακτηριστικά: «Κάθε προφήτης κομίζει μια εκδοχή μοναχισμού· ο μοναχισμός (ασκητισμός) αυτής της κοινότητας (Ισλάμ) είναι ο ιερός πόλεμος (*al-jihād fi sabīl Allāh*).⁹⁹

Από την πρώιμη ισλαμική γραμματεία διαπιστώνουμε ότι οι μουσουλμάνοι είχαν κατηγοριοποιήσει τους χριστιανούς σε διάφορες ομάδες. Σύμφωνα με τον Ibn 'Abbās, αφότου ο Ιησούς υψώθηκε στον ουρανό, οι χριστιανοί χωρίστηκαν σε διάφορες «αιρέσεις»: (α) Μια πρώτη ομάδα είναι εκείνοι που υποστήριζαν ότι ο Ιησούς είναι «ένας από τους τρεις Θεούς».¹⁰⁰ (β) Μια δεύτερη είναι εκείνοι που λάτρευαν τον Ιησού μαζί με τον Θεό και τη Μαριάμ, τη μητέρα του¹⁰¹ και οι οποίοι σε ορισμένες περιπτώσεις καλούνται «Ισραηλινοί χριστιανοί» ή «οπαδοί της θρησκείας του αυτοκράτορα» (*dīn al-malik*).¹⁰² (γ) Μια τρίτη ομάδα είναι οι ιακωβίτες, οι οποίοι υποστήρι-

⁹⁵ Al-Ṭabarī, *Al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, τόμ. 22, επιμ. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muhsin al-Turkī, Κάιρο 2001: Hajar lil-Ṭibā'ah wal-Nashr wal-Tawzī' wal-I'fān, σ. 429-434. Για το ζήτημα της διαστρέβλωσης του μοναχισμού από ισλαμικής σκοπιάς, βλ. S. Svirī, «Warahbāniyatan ibtada'ūhā. An analysis of traditions concerning the origin and evaluation of Christian monasticism», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, τόμ. 13 (1990), σ. 195-208.

⁹⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 22, σ. 429-434.

⁹⁷ Στο ίδιο.

⁹⁸ Στο ίδιο.

⁹⁹ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, τόμ. 3, Κάιρο 1895, σ. 266.

¹⁰⁰ Ibn 'Asākir, *Ta'rikh madīnat Dimashq*, επιμ. M. Amrawī w 'A. Shīrī, Βηρυτός 1995-2001, σ. 478-79. Για περισσότερα σ' αυτό, βλ. S. Mourad, «Jesus according to Ibn 'Asākir», στο: J. Lindsay (επιμ.), *Ibn 'Asākir and early Islamic history*, Πρίνστον 2001: Darwin Press, σ. 22-43, ειδικότερα σ. 30-31.

¹⁰¹ C.E. Sell, *The historical development of the Qur'ān*, Λονδίνο 1909, σ. 172.

¹⁰² Ibn al-Jawzī, *Al-muntazam fi ta'rikh al-umam wa-l-mulūk*, τόμ. 2, επιμ. M. 'Abd al-Qādir 'Aṭā' Βηρυτός 1992, σ. 41.

ζαν ότι ο Θεός βρισκόταν με την ανθρωπότητα όσο επιθυμούσε, και στη συνέχεια ανήλθε στους κόλπους του Παραδείσου.¹⁰³ (δ) Μια τελευταία ομάδα ήταν οι νεστοριανοί, οι οποίοι είχαν ανάλογη πεποίθηση.¹⁰⁴ Επίσης, υπήρχε μια χριστιανική ομάδα, η οποία υποστήριζε ότι ο Ιησούς ήταν δούλος και αγγελιαφόρος του Θεού, ο οποίος ανελήφθη στον ουρανό.¹⁰⁵ Πρόκειται για τους αυθεντικούς χριστιανούς, κατά την ισλαμική γραμματεία, οι οποίοι αποκαλούνται σ' αυτήν «μονοθεϊστές χριστιανοί». Τελικά, οι άλλες ομάδες κυριάρχησαν στον χριστιανικό κόσμο και εξουδετέρωσαν τους μονοθεϊστές χριστιανούς.¹⁰⁶ Μέχρι την εμφάνιση του Ισλάμ, οι χριστιανικές ομάδες βρίσκονταν στην πλάνη, ώσπου ήλθε το μωαμεθανικό μήνυμα και κυριάρχησε στο θρησκευτικό στερέωμα.¹⁰⁷

Σύμφωνα με τον Abū-l Ḥassan Muqātil Ibn Sulaymān (;-767), οι χριστιανοί χωρίστηκαν σε τρεις ομάδες αναφορικά με το πρόσωπο του Ιησού: (α) στους νεστοριανούς (*al-Nastūriyya*), οι οποίοι δέχονταν τον Ιησού ως Υιό του Θεού· (β) στους ιακωβίτες (*al-Ya'qūbiyya*), οι οποίοι τον δέχονταν ως Θεό· και (γ) στους μελχίτες/ορθόδοξους (*al-Malkāniyyūn*), οι οποίοι υποστήριζαν ότι ο Ιησούς ήταν ένας από τους τρεις Θεούς (Κοράνιο 5:73).¹⁰⁸ Ο 'Abd al-Malik Ibn 'Abd al-Azīz Ibn Jurayj (699-767) επισημαίνει ότι οι αρχηγοί των τριών παραπάνω ομάδων ήταν: (α) για τους νεστοριανούς, ο Νεστόριος, (β) για τους ιακωβίτες, ο Μαρ Γιακούμπ (Mār Ya'qūb), και (γ) για τους μελχίτες/ορθόδοξους, ο Daqyūs.¹⁰⁹

Αρκετοί μουσουλμάνοι βλέπουν στο πρόσωπο του Αποστόλου Παύλου τον σημαντικότερο από τους ιδρυτές του χριστιανισμού, αποκαλώντας τον μάλιστα «άπιστο» (*kufṛ muḃīn*). Ο μουσουλμάνος ιστοριογράφος Sayf Ibn 'Umar (8ος αιώνας) πραγματεύεται την «αρνητική επιρροή» του Παύλου¹¹⁰ στον πρώιμο χριστιανισμό στο πλαίσιο της συνωμοσίας που οδήγησε στη δολοφονία του Χαλίφη Οθμάν ('Uthmān).¹¹¹ Σε ένα πολεμικό κατά του χριστιανισμού έργο του Andalusī Muḥammad al-Qaysī (13ος αιώνας) καταγράφονται

¹⁰³ Ibn 'Asākir, *Ta'rikh...*, σ. 475.

¹⁰⁴ Στο ίδιο.

¹⁰⁵ Στο ίδιο.

¹⁰⁶ Στο ίδιο.

¹⁰⁷ Στο ίδιο.

¹⁰⁸ Muqātil, *Tafsīr...*, τόμ. 4, σ. 628.

¹⁰⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 15, σ. 536-537. Στην προκειμένη περίπτωση, είναι πολύ πιθανόν ο Διοκλητιανός (244-311) να συγχέεται με τον Μέγα Κωνσταντίνο (272-337).

¹¹⁰ Για την ισλαμική αντίληψη περί Αποστόλου Παύλου, βλ. P. van Koningsveld, «The Islamic image of Paul and the origin of the Gospel of Barnabas», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, τόμ. 20 (1996), σ. 200-228, ειδικότερα σ. 202.

¹¹¹ Sayf ibn 'Umar, *Kitāb al-ridḏa wa-l-futūḥ*, επιμ. Q. al-Sāmarrā'i, Λέιντεν 1995, σ. 132-138.

τα εξής για τον ρόλο του Αποστόλου Παύλου στη διαμόρφωση του χριστιανισμού:¹¹² Μετά την ανάληψη του Ιησού, οι οπαδοί του ήταν επτακόσια άτομα ή οικογένειες.¹¹³ Ο Παύλος, βασιλιάς εκείνη την εποχή, τους παρότρυνε να χάσουν τη ζωή τους, αλλά ορισμένοι κατάφεραν να διαφύγουν.¹¹⁴ Είχε τέσσερα οράματα, μέσω των οποίων έπεισε τους οπαδούς του. Μεταξύ αυτών, ήταν ότι έπρεπε να στρέφονται προς την Ανατολή κατά την προσευχή και ότι όλες οι τροφές θεωρήθηκαν επιτρεπτές και καθαρές, ενώ κατάργησε και κάθε μορφή βίας (*jihād*).¹¹⁵ Με αυτόν τον τρόπο, ο Απόστολος Παύλος κατάφερε να διαστρεβλώσει το περιεχόμενο του χριστιανισμού – πάντα υπό την ανωτέρω ισλαμική οπτική.

Σύμφωνα με τον μουσουλμάνο ιστορικό Ibn Ishāq,¹¹⁶ οι χριστιανοί ισχυρίζονται ότι μεταξύ των αποστόλων του Ιησού (*al-hawārīyyūn*) και των μαθητών του ήταν και οι απόστολοι Πέτρος και Παύλος, ενώ ο τελευταίος δεν υπήρξε μαθητής του Ιησού. Οι απόστολοι Ανδρέας και Ματθαίος κήρυξαν σε αφρικανικές φυλές, όπου οι άνθρωποι ήταν ανθρωποφάγοι. Ο Θωμάς κατέληξε ανατολικά της Βαβυλώνας, και ο Φίλιππος στη Βόρεια Αφρική. Ο Ιωάννης κατευθύνθηκε στην Έφεσο, και ο Βαρθολομαίος (*IbnTulmā/Talmā*) στα βάθη της Αραβίας, στην περιοχή Χετζάζ.

Η περίοδος της Μέκκας και η θετική αντιμετώπιση των χριστιανών

Αρχικά, ο Μωάμεθ αξιολογούσε θετικά τους χριστιανούς, οι οποίοι, όπως και άλλοι λαοί της Βίβλου, κατατάσσονται σε όσους πιστεύουν στον Θεό και στην Έσχατη Ημέρα και κάνουν αγαθοεργίες: «Όσοι όμως πίστεψαν, οι Ιουδαίοι, οι χριστιανοί και οι Σαββαίοι,¹¹⁷ όλοι όσοι πίστεψαν στον Αλλάχ και στην Ημέρα

¹¹² P. van Koningsveld & G.A. Wieggers, «The polemical works of Muḥammad al-Qaysī and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century», *Al-Qantara*, τόμ. 15, τχ. 1 (1994), σ. 163-199, ειδικότερα σ. 168-169.

¹¹³ Sayf ibn ‘Umar, *Kitāb al-riḍḍa...*, σ. 132-138.

¹¹⁴ Στο ίδιο.

¹¹⁵ Στο ίδιο.

¹¹⁶ Ibn Ishāq, *Sīrat rasūl Allāh*, επιμ. F. Wüstenfeld, Γκέτινγκεν 1858-1860, σ. 972.

¹¹⁷ Οι Σαββαίοι (*al-ṣābi‘ah* ή *al-ṣābi‘ūn*) αποτελούν μια θρησκευτική ομάδα η οποία μνημονεύεται στο Κοράνιο όπου η ταυτότητά της αποτελεί δισεπίλυτο πρόβλημα με πολλά ερωτήματα. Στη σύγχρονη έρευνα, οι Σαββαίοι ταυτίστηκαν με τους Μανδαίους (*al-Mandā‘īyūn*), βλ. Ş. Gündüz, *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaean and Their Relationship to the Sabaeans of the Qur’an and to the Harranians*, *Journal of Semitic Studies Supplement* 3, Οξφόρδη 1994: Oxford University Press. Πρόκειται για μια θρησκευτική ομάδα που εμφα-

της Κρίσεως και πράττουν το καλό, θα ανταμειφθούν από τον Κύριο τους...» (Κοράνιο 2:62).¹¹⁸ Το Κοράνιο υποστηρίζει τους χριστιανούς σε κάποια σημεία και αποκαλεί τους μάρτυρες της Ναγράν «πιστούς στον Θεό» (Κοράνιο 85:7-8), ενώ παίρνει το μέρος των χριστιανών Βυζαντινών κατά των πολυθεϊστών Περσών (Κοράνιο 30:2-5).¹¹⁹ Ταυτόχρονα, αξιολογεί θετικά τη στάση των μοναχών: «Όλοι οι οπαδοί των Γραφών δεν είναι ίδιοι μεταξύ τους. Κάποιοι από αυτούς έχουν αγνή καρδιά και περνούν ολόκληρες νύχτες διηγούμενοι τα θαύματα του Κυρίου λατρεύοντάς Τον» (Κοράνιο 3:113-114).¹²⁰

Επιπλέον, επαινεί emphatically τους μοναχούς για την ευλάβειά τους και τις καλές τους πράξεις. Η απογοήτευση του Μωάμεθ από τους Ιουδαίους, αλλά και η ελπίδα του ότι θα μπορέσει να προσηλυτίσει τους χριστιανούς αποτυπώνονται γλαφυρά στο παρακάτω κορανικό χωρίο: «Θα ανακαλύψεις πως, μεταξύ όλων των ανθρώπων, οι Ιουδαίοι και οι ειδωλολάτρες είναι οι πλέον άσπονδοι εχθροί των μουσουλμάνων και πως οι αποκαλούμενοι χριστιανοί είναι διατεθειμένοι να αγαπήσουν τους πιστούς. Αυτό συμβαίνει επειδή έχουν ιερείς και μοναχούς και επειδή δεν έχουν υπεροψία. Όταν ακούσουν τα εδάφια του Κορανίου, θα δεις τα μάτια τους να δακρύζουν, γιατί αναγνωρίζουν την αλήθεια» (Κοράνιο 5:82-86). Από τα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι όλες αυτές οι περιγραφές δύναται να προέρχονται από προσωπικές εμπειρίες του Μωάμεθ, ενώ είναι πολύ πιθανόν ο ίδιος ο προφήτης του Ισλάμ να γνώρισε και ορισμένα στοιχεία του χριστιανισμού από τις συναντήσεις που είχε με τους χριστιανούς μοναχούς στα ταξίδια του, με χαρακτηριστική περίπτωση την αναφορά για τη γνωριμία του με τον νεστοριανό μοναχό.¹²¹ Όπως σημειώνει ο N. Robinson, οι χριστιανοί αρχικά ήταν ευνοϊκά διακείμενοι στο

νίστηκε στο λίκνο της Μεσοποταμίας και ήταν γνωστικής απόχρωσης, με έντονο το ιουδαϊκό, το χριστιανικό και το μυστικιστικό στοιχείο. Η συγκεκριμένη ομάδα απέδιδε λατρεία σε έναν Θεό, ασπαζόταν το σύστημα της δυαρχίας (όπου μαρτυρείται μια ακραία αντιπαράθεση, η οποία φθάνει στα όρια του δόγματος, ανάμεσα στον κόσμο του Φωτός και σε εκείνον του Σκότους), τιμούσε τους προπάτορες και ορισμένους προφήτες, όπως τον Αδάμ, το Σηθ, τον Ενώχ, το Νώε, και με ακόμη μεγαλύτερη ζέση, τα μέλη της θεωρούσαν τον Ιωάννη τον Πρόδρομο (τον οποίο αποκαλούσαν *Yuhana* ή *Yahya Yuhana*) ίσως τον σημαντικότερο προφήτη που είχε έρθει στον λαό τους από τον κόσμο του Φωτός. Ακολουθούσαν το επαναλαμβανόμενο ιερό βάπτισμα (*mashbuta*), το οποίο αντιπροσώπευε την κατεξοχήν τελετουργική επικοινωνία τους με τον Θεό, ενώ στο λατρευτικό τους σύστημα ακολουθούσαν την ηλιακή λατρεία, γι' αυτό και ως κατεξοχήν ιερή ημέρα θεωρούσαν την Κυριακή· πιθανώς, και εξαιτίας των ηλιακών χαρακτηριστικών της. Βλ. Κ. Ζάρρας, *Η Μυστική θεολογία των Μανδαίων: Οι ιουδαϊκές αφορμές*, Αθήνα 2014: Έννοια, σ. 15-18, 55, 39-48, 53-54, 64-65, 266.

¹¹⁸ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 109.

¹¹⁹ Στο ίδιο, σ. 110.

¹²⁰ Στο ίδιο.

¹²¹ Στο ίδιο, σ. 114.

κήρυγμα του Μωάμεθ και πιθανόν αυτή η στάση να σχετίζεται με τις προσπάθειες προσέγγισής τους εκ μέρους του Μωάμεθ.¹²²

Άλλωστε, το Κοράνιο αναφέρει κάποιους καλούς χριστιανούς, οι οποίοι είναι θετικοί απέναντι στο μήνυμά του και είναι έτοιμοι να το αποδεχθούν (Κοράνιο 28:51-53).¹²³ Ο ίδιος ο Μωάμεθ, εξάλλου, τους προτείνει να δεχθούν το Ισλάμ: «Πιστέψτε στον Αλλάχ και τον Απόστολό του, τον αγράμματο προφήτη. [...] Ακολουθήστε τον και θα είστε στον δρόμο της σωτηρίας» (Κοράνιο 7:158). Επιπροσθέτως, ο ίδιος είχε τονίσει ότι το πρόσωπό του είχε προαναγγελθεί στις Γραφές των οπαδών της Βίβλου (Κοράνιο 7:157), αν και δεν παραπέμπει σε συγκεκριμένα χωρία των Γραφών. Κατά την πορεία, όμως, της δράσης του και υπό την επήρεια του αγώνα του για την αναγνώριση της προφητικής του αποστολής, η στάση του διαφοροποιείται σταδιακά έναντι των χριστιανών.¹²⁴

Η περίοδος της Μεδίνας και η αρνητική αντιμετώπιση των χριστιανών

Από την αρχή της περιόδου της Μεδίνας, οι αναφορές στους χριστιανούς σε σχέση με την πίστη και τη συμπεριφορά τους αρχίζουν να προσλαμβάνουν όλο και εντονότερα κριτικό και πολεμικό χαρακτήρα.¹²⁵ Ο Μωάμεθ βρέθηκε αντιμέτωπος στη Μεδίνα με απορίες όπως: «Πώς είναι δυνατόν οι χριστιανοί να μη συμφωνούν με το κήρυγμά του αφού και αυτοί έλαβαν τη θεία αποκάλυψη (Ευαγγέλιο);» Διαβάζουμε, επί παραδείγματι, στο Κοράνιο: «Λένε: “Μόνον οι Ιουδαίοι και οι Χριστιανοί θα μπουν στον Παράδεισο”. Πες τους ότι αυτή η διαβεβαίωση είναι εσφαλμένη. Πού είναι οι αποδείξεις σας; Παρουσιάστε τες, αν λέτε την αλήθεια» (Κοράνιο 2:111).¹²⁶ Η αρνητική αυτή στάση απέναντι στους χριστιανούς αποτυπώνεται στο Κοράνιο έπειτα από την κατάκτηση της Μέκκας περί το 629, αλλά και μετά τη μάχη του Χουνάικ (*Ghazwah Hunayn*) το 630, όταν οι χριστιανοί δεν επέδειξαν την ευνοϊκή στάση που προσδοκούσε ο Μωάμεθ.¹²⁷ Το Κοράνιο κατηγορεί τους χριστιανούς και τους Ιουδαίους λειτουργούς ότι παραμελούν τα καθήκοντά τους, αν και αναγνωρίζει τον ενάρετο βίο πολλών εξ αυτών: «Αν οι οπαδοί των Γραφών πίστευαν και φοβούνταν τον Κύριο, θα εξαλείφαμε τις ανομίες τους και θα

¹²² N. Robinson, *Christ in Islam and Christianity...*, σ. 32.

¹²³ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 115.

¹²⁴ Στο ίδιο, σ. 117.

¹²⁵ W.M. Watt, *Muhammad at Medina*, Οξφόρδη 1966: Oxford University Press.

¹²⁶ Ε. Γρυπαίου, *Χριστιανισμός και Κοράνι...*, σ. 118-119.

¹²⁷ Στο ίδιο, σ. 119.

τους δεχόμεσταν στον Παράδεισο της ευτυχίας. Αν τηρούσαν τον μωσαϊκό νόμο, το ευαγγέλιο και τα βιβλία που τους αποκάλυψε ο Κύριος, θα απολάμβαναν και τα αγαθά, που ευρίσκονται ψηλά, και αυτά που ευρίσκονται κάτω από τα πόδια τους. Πολλοί από αυτούς ζουν ενάρετα, οι πράξεις όμως των περισσότερων είναι ανόσιες» (Κοράνιο 5:65-66).¹²⁸ Σε άλλο σημείο, το Κοράνιο κατακρίνει τους Ιουδαίους και τους χριστιανούς που ακολουθούν τους θρησκευτικούς τους οδηγούς και όχι το Ισλάμ, ενώ αρνούνται το μωαμεθανικό μήνυμα: «Θεωρούν Κύριό τους τούς δασκάλους, τους μοναχούς και τον Μεσσία, τον υιό της Μαριάμ, αντί του ιδίου του Αλλάχ, παρόλο που διατάχθηκαν και οι μὲν και οι δε να μην υπηρετούν κανέναν άλλον παρά μόνο τον Αλλάχ, επειδή δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από Εκείνον. Μακριά από τη δόξα του οι άλλες θεότητες με τις οποίες τον εξισώνουν» (Κοράνιο 9:31).¹²⁹ Δεν αποκλείεται η αναφορά στους κυρίους που λατρεύονται από χριστιανούς να έχει να κάνει με την αποδιδόμενη στους αγίους τιμή.¹³⁰ Οι επικρίσεις ότι οι χριστιανοί διδάσκαλοι και μοναχοί ξοδεύουν τα λεφτά του κόσμου μάταια και θησαυρίζουν αποκλειστικά για προσωπικό τους όφελος καταγράφονται ως εξής στο κορανικό κείμενο: «Πιστοί, οι περισσότεροι διδάσκαλοι και μοναχοί καταστρέφουν τα πλούτη των ανθρώπων άσκοπα, οδηγώντας τον λαό έξω από τον δρόμο του Κυρίου. Να προαναγγείλεις τιμωρία επώδυνη σε όσους συσσωρεύουν χρυσό και ασήμι και δεν τα ξοδεύουν στον δρόμο του Κυρίου» (Κοράνιο 9:34).¹³¹

Αν και το Κοράνιο υποστηρίζει ότι οι χριστιανοί θα δεχθούν τους μουσουλμάνους πιο φιλικά απ' ό,τι οι Ιουδαίοι, οι μουσουλμάνοι δεν πρέπει να συνάπτουν φιλίες, διότι θα παραπλανηθούν. Πιθανόν ο Μωάμεθ να φοβόταν ότι η συγγένεια που πίστευε ότι υπήρχε μεταξύ χριστιανισμού, ιουδαϊσμού και Ισλάμ ίσως είχε τα αντίθετα αποτελέσματα από εκείνα που προσδοκούσε. Ορισμένοι μελετητές υποστηρίζουν ότι ενδεχομένως να έβλεπε μουσουλμάνους να προσηλυτίζονται στον χριστιανισμό και τον ιουδαϊσμό: «Πιστοί, μην αναπτύσσετε σχέσεις με τους Ιουδαίους, ούτε με τους Χριστιανούς· αυτοί είναι μεταξύ τους φίλοι. Όποιος από εσάς αναπτύξει φιλία μαζί τους θα τους ομοιάσει» (Κοράνιο 5:51).¹³² Όταν ο Μωάμεθ προσπαθούσε να εδραιώσει το Ισλάμ στην Αραβική Χερσόνησο, προειδοποιούσε τους μουσουλμάνους να μην παραπλανηθούν από τους χριστιανούς: «Μην υπερβαίνετε τα όρια της θρησκείας σας, παραποιώντας την αλήθεια, και μην ακολουθείτε τις τάσεις

¹²⁸ Στο ίδιο, σ. 120.

¹²⁹ Στο ίδιο, σ. 121.

¹³⁰ Στο ίδιο.

¹³¹ Στο ίδιο.

¹³² Στο ίδιο, σ. 122.

εκείνων, οι οποίοι πριν από εσάς πλανήθηκαν και παραπλάνησαν τους περισσότερους ανθρώπους» (Κοράνιο 5:77): «Μερικοί οπαδοί της Γραφής θέλουν να σας παραπλανήσουν· παραπλανούν όμως τον εαυτό τους και δεν το καταλαβαίνουν» (Κοράνιο 3:69).¹³³

Η κύρια κατηγορία εναντίον των χριστιανών είναι ότι πιστεύουν στη θεότητα του Χριστού: «Άπιστοι είναι όσοι λένε ότι ο Μεσσίας, ο υιός της Μαριάμ, είναι Αλλάχ» (Κοράνιο 5:72-73).¹³⁴ Τους κατηγορεί επίσης ότι αλλοίωσαν τη Βίβλο, καθώς και για άλλα θεολογικά σφάλματα. Επιπλέον, το Κοράνιο κατηγορεί τους Ιουδαίους και τους χριστιανούς για τη διχόνοια που επικρατεί στις σχέσεις τους, κάτι που θα αποκαλυφθεί κατά την Ημέρα της Κρίσεως (Κοράνιο 2:113).¹³⁵ Το Κοράνιο προειδοποιεί τους μουσουλμάνους να μην ακολουθούν τους οπαδούς της Βίβλου, παρά μόνο όσους πιστεύουν τα ίδια με εκείνους (Κοράνιο 2:137).¹³⁶

Η συνάντηση του χριστιανισμού με το Ισλάμ και η ανάδειξη του ισλαμοχριστιανικού διαλόγου¹³⁷

Η εξάπλωση του Ισλάμ *al-futūḥat al-ʿArabīyya* στις περιοχές της Αιγύπτου και της Βόρειας Αφρικής, οι οποίες τελούσαν υπό βυζαντινή κυριαρχία, αλλά και στην περιοχή της Συρίας, η οποία, εκείνη την εποχή (τον 7ο αιώνα), ήταν διαιρεμένη σε δύο τμήματα (το ανατολικό, το οποίο ήταν υποταγμένο στους Πέρσες, και το δυτικό, το οποίο βρισκόταν 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 ή γρήγορα, να αντιμετωπίσουν.¹³⁸

¹³³ Στο ίδιο, σ. 122-123.

¹³⁴ Στο ίδιο, σ. 123. Πρβλ. την ανάλογη κριτική κατά του χριστιανισμού εκ μέρους του εθνικού φιλόσοφου Κέλσου, ο οποίος ασκεί κριτική στη θεότητα του Ιησού Χριστού στο πολεμικό του έργο *Αληθής λόγος κατά Χριστιανών*. Αν και το έργο, στην αρχική του μορφή, δεν έχει σωθεί, η ανασύνθεσή του σε μεγάλο ποσοστό συνάγεται από το απαντητικό έργο του Ωριγένη κατά του εθνικού συγγραφέα υπό τον τίτλο: *Κατά Κέλσου* (*Contra Celsum*), βλ. Ωριγένη, *Κατά Κέλσου*, PG 11, 641-1570.

¹³⁵ Στο ίδιο, σ. 123-124.

¹³⁶ Στο ίδιο, σ. 124.

¹³⁷ Για τον ισλαμοχριστιανικό διάλογο, τις ισλαμοχριστιανικές σχέσεις, καθώς και το μεγαλύτερο μέρος τής εκατέρωθεν πολεμικής και απολογητικής γραμματείας, σημαντική βιβλιογραφική αποτίμηση γίνεται στη σειρά που εκδίδει ο David Thomas. Βλ. D. Thomas, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, 7 τόμ., Λέιντεν 2009-2015: Brill.

¹³⁸ W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Κέιμπριτζ 1992: Cambridge University Press, σ. 18· Y. Nevo & J. Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab*

Έτσι οι εκ παραδόσεως χριστιανικές περιοχές της Παλαιστίνης, της Συρίας και της Αιγύπτου μετασχηματίζονταν σταθερά σε ισλαμικές. Ταυτόχρονα οι χριστιανοί έπρεπε να προσαρμοσθούν στις συνθήκες που προέβλεπε ο ισλαμικός νόμος για τους «λαούς της προστασίας» (*ahl al-dhimma*), απέναντι στους οποίους υπήρχε στάση ανοχής. Οι χριστιανοί, ως προστατευόμενα μέλη του ισλαμικού κράτους, απολάμβαναν ιδιωτική ελευθερία προκειμένου να θρησκειούν,¹³⁹ αρκεί να τηρούσαν τις υποχρεώσεις τους προς το κράτος και να πληρώνουν τον φόρο τζίζια.¹⁴⁰

Αρχικά, οι χριστιανοί αντιμετώπιζαν με περιφρόνηση τους μουσουλμάνους και η στάση τους ήταν σκωπτική και υποτιμητική.¹⁴¹ Για να γίνει αντιληπτό αυτό, αξίζει να γίνει μια σύντομη αναφορά σ' ένα κείμενο το οποίο γράφτηκε στα τέλη του 7ου αιώνα. Σ' αυτό, ο Σύρος χριστιανός συγγραφέας Ιωάννης Μπαρ Πενκαγέ (John Bar Penkāyē), περιγράφει τους Άραβες μουσουλμάνους με τα μελανότερα χρώματα. Τους χαρακτηρίζει «βάρβαρους», «άγριους ανθρώπους», που τρέφονται από το «μίσος» και την «οργή».¹⁴²

Στη συνέχεια όμως, όταν οι χριστιανοί που ζούσαν σε ισλαμικό έδαφος διέκοψαν τις σχέσεις τους με τον βυζαντινό κόσμο και αντ' αυτού ξεκίνησαν να διαμορφώνουν μια καινούργια ταυτότητα, η οποία συνδεόταν με το ισλαμικό περιβάλλον, άρχισαν να ασχολούνται συστηματικά με την ισλαμική θρησκεία και να συντάσσουν απολογητικά ή πολεμικά έργα κατά του Ισλάμ.¹⁴³ Ήταν χριστιανοί θεολόγοι 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. 675-749) ή,

State, Άμχερστ, Νέα Υόρκη 2003: Prometheus Books, σ. 36· J. Lamoreaux, «Early Eastern Christian Responses to Islam», στο: J.V. Tolan (επιμ.), *Medieval Christian Perceptions of Islam*, Νέα Υόρκη 2000: Routledge, σ. 3-21: 3.

¹³⁹ R. Marston Speight, «The place of Christians in ninth-century North Africa, according to Muslim sources», *Islamochristiana*, τόμ. 4 (1978), σ. 47-65: 53 και 59.

¹⁴⁰ A. García-Sanjuán, «Jews and Christians in Almoravid Seville as portrayed by the Islamic jurist Ibn 'Abdūn», *Medieval Encounters*, τόμ. 14 (2008), σ. 78-98. Βλ. G. Weigert, «A note on the muhtasib and ahl al-dhimma», *Der Islam*, τόμ. 75 (1998), σ. 331-37.

¹⁴¹ 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: E. Grypeou, M. Swanson και D. Thomas (επιμ.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Λέιντεν 2006: Brill, σ. 171-184: 182.

¹⁴² S. Brock, «North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē's Rīš Mellē», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, τόμ. 9 (1987), σ. 51-75: 58 και 66.

¹⁴³ S. Griffith, «A "Melkite" Arabic Text from Sinai and the Doctrines of the Trinity and the Incarnation in "Arab Orthodox Apologetics"», στο: E. Grypeou, M. Swanson και D. Thomas (επιμ.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, σ. 277-310: 279.

όπως τον αποκαλούσαν οι Άραβες, «Yūhannā Ibn Mansūr Ibn Ṣarjūn».¹⁴⁴ Βέβαια, ο Δαμασκηνός δεν προσέγγισε συστηματικά το Ισλάμ, όπως άλλοι χριστιανοί συγγραφείς. Όπως ορθά επισημαίνει ο D. Thomas, ο Δαμασκηνός, στο έργο του «Περί Αίρέσεων»¹⁴⁵ στο οποίο σχολιάζει τη θρησκεία του Ισλάμ, τους «Ισμαηλίτες», όπως τους αποκαλεί, δεν κάνει θεολογική ανάλυση ή σύγκριση ανάμεσα στη χριστιανική και την ισλαμική διδασκαλία.¹⁴⁶ Αυτό υποδηλώνει ότι, για τον ιερό Δαμασκηνό, το Ισλάμ δεν είναι παρά μια σειρά από πεποιθήσεις, οι οποίες προέκυψαν ως δάνεια από τον χριστιανισμό και οφείλονται σε ανθρώπινη επινόηση.¹⁴⁷

Μετά τον Δαμασκηνό, ακολούθησαν και άλλοι χριστιανοί συγγραφείς, οι οποίοι συνέγραψαν μια σειρά από απολογητικά και πολεμικά κείμενα κατά του Ισλάμ. Κάτι τέτοιο προϋποθέτει ότι ένας σημαντικός αριθμός χριστιανών συγγραφέων έσπευσε να μελετήσει τις λεπτομέρειες της ισλαμικής διδασκαλίας και να λάβει θέση απέναντι στην καινούργια θρησκεία. Μάλιστα πολλοί μορφωμένοι χριστιανοί είχαν την ευκαιρία να υπηρετήσουν τον κρατικό μηχανισμό με την ανοχή των πρώτων χαλιφών, και αυτό στάθηκε αφορμή να γνωρίσουν και να μεταφέρουν με τα γραπτά τους τις καινοφανείς διδασκαλίες των μουσουλμάνων εκτός της ισλαμικής επικράτειας.

Έτσι, διαμορφώθηκε μια γραμματεία την οποία διαπνέουν δύο βασικά στοιχεία: ένα στοιχείο απολογητικού χαρακτήρα και ένα στοιχείο πολεμικής στάσης και διάθεσης. Ο απολογητικός χαρακτήρας των αντίστοιχων κειμένων θεμελιώθηκε στη διάθεση των συγγραφέων να βοηθήσουν τους μουσουλμάνους να κατανοήσουν γιατί η χριστιανική διδασκαλία υπερέχει της ισλαμικής. Η πολεμική στάση, από την άλλη πλευρά, στόχευε στην παρουσίαση της πλάνης των ισλαμικών θέσεων αναφορικά με 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 τελευταίοι εγκαινίασαν, μέσω αυτής της γραμματείας, ένα είδος ισλαμοχριστιανικού διαλόγου.

¹⁴⁴ Για το πώς βλέπει ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός το Ισλάμ, βλ. D. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Λέιντεν 1972: Brill. 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*, Πισκάταγουέι, Νιου Τζέρσεϊ 2018: Gorgias Press.

¹⁴⁵ Για το έργο του, βλ. Ιωάννη Δαμασκηνού, *Περί Αίρέσεων εν Συντομίᾳ*, PG 94, 678-780.

¹⁴⁶ D. Thomas, «Christian Theologians and New Questions», στο: E. Grypeou, M. Swanson και D. Thomas (επιμ.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, σ. 257-276: 257-258.

¹⁴⁷ D. Thomas, «Christian Theologians...», σ. 258.

Οι συγγραφείς των έργων αυτών διακρίνονται σε βυζαντινούς και αραβόφωνους. Οι πρώτοι, λόγω του ότι ζούσαν εκτός ισλαμικής επικράτειας και τα έργα τους ήταν γραμμένα στην ελληνική γλώσσα, κινήθηκαν με περισσότερη άνεση και τόλμη, και έτσι η στάση τους έναντι του Ισλάμ είναι, ως επί το πλείστον, πολεμική.¹⁴⁸ Αντιθέτως, οι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, λόγω του ότι έγραφαν εντός του ισλαμικού κόσμου (*Dār al-Islām*), και μάλιστα στην αραβική γλώσσα, δεν στρέφονταν κατά του Ισλάμ, αλλά παρήγαν έργα με χαρακτήρα απολογητικό υπέρ του χριστιανισμού. Με τα απολογητικά αυτά έργα επιχείρησαν να υπερασπισθούν τα χριστιανικά δόγματα, τα οποία δέχονταν κριτική από τους μουσουλμάνους ή την ισλαμική διδασκαλία.

Τα πρώιμα απολογητικά έργα των αραβόφωνων χριστιανών συγγραφέων είναι αυτά του ορθόδοξου επισκόπου Χαρράν Θεοδώρου Αβουκαρά (περ. 750-820/5),¹⁴⁹ του Ḥabīb Ibn Khidma Abū Rāʾīṭa l-Takrītī (775-835)¹⁵⁰ και του ʿAmmār al-Baṣrī (-840).¹⁵¹ Οι εν λόγω συγγραφείς χρησιμοποίησαν στην επιχειρηματολογία τους την ισλαμική γλώσσα και τη «διαλεκτική θεολογία» ή το χριστιανικό *kalām*,¹⁵² προκειμένου να μεταφέρουν τις χριστιανικές δι-

¹⁴⁸ 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 2010: Πουρναρά: Ε. Σδράκας, *Η κατά του Ισλάμ πολεμική των Βυζαντινών θεολόγων*, Θεσσαλονίκη 1961.

¹⁴⁹ Για περισσότερα για τον Θεόδωρο Αβουκαρά, βλ. J. Lamoreaux, «Theodore Abū Qurra», στο: D. Thomas και B. Roggema (επιμ.), *Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History*, τόμ. 1: 600-900, Λέιντεν 2009: Brill, σ. 439-491.

¹⁵⁰ Για περισσότερα για την απολογητική θεολογία του Abū Rāʾīṭa l-Takrītī, βλ. S. Keating, *Defending the “People of Truth” in the Early Islamic Period: the Christian Apologies of abū Rāʾīṭah*, *The History of Christian-Muslim Relations* 4, Λέιντεν 2006: Brill.

¹⁵¹ 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.)*, Λέιντεν, Βοστόνη 2014: Brill.

¹⁵² Σημειωτέον ότι η μέθοδος της επιστήμης του λόγου *ʿilm al-kalām* χρησιμοποιήθηκε και από τους αραβόφωνους χριστιανούς θεολόγους και συνεπώς μπορούμε να κάνουμε λόγο περί χριστιανικού *Kalām* (Christian *Kalām*). Η επιστήμη αυτή ασχολείται με λογικές αποδείξεις των αρχών της χριστιανικής θεολογίας, με την υπεράσπιση και διασάφηση των άρθρων της θείας αποκαλύψεως και την αναίρεση των επιχειρημάτων άλλων θρησκευτικών διδασκαλιών (κατά κύριο λόγο των μονοθεϊστικών θρησκειών, του ιουδαϊσμού και του Ισλάμ). Πρόκειται για μια μέθοδο, κατά την οποία οι εμπλεκόμενοι οι οποίοι ασκούν το *Kalām* καταφεύγουν στη διαλεκτική θεολογία, στις ερωταποκρίσεις, στους συλλογισμούς και στις αναλογίες, κάνοντας χρήση της φιλοσοφικής και λογικής ρητορικής. Σημειωτέον ότι εκτός από το χριστιανικό και το ισλαμικό *Kalām*, υφίσταται και το ιουδαϊκό *Kalām*. Περισσότερα περί αυτού, βλ. S. Griffith, «ʿAmmār al-Baṣrī’s *Kitāb al-Burhān*: Christian *Kalām* in the First Abbasid Century», στο: S. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Όλντερσοτ 2002: Ashgate Variorum, σ. 145-181. Για πιο πρόσφατες μελέτες επί του χριστιανικού *Kalām*, βλ. G. Awad, «Creatio ex Philosophia: *Kalām* as Cultural Evolution

δασκαλίες στο ισλαμικό περιβάλλον.¹⁵³ Μετά απ' αυτούς, ακολούθησαν και άλλοι αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, οι οποίοι ασχολήθηκαν με την απολογητική κατά της ισλαμικής πρόκλησης.

Ανάλογη γραμματεία κατά του χριστιανισμού και των χριστιανών αναπτύχθηκε κατά τον 8ο αιώνα και από τους μουσουλμάνους λογίους, οι οποίοι συνέθεσαν δικές τους πραγματείες. Πρόκειται για ένα είδος συγγραμμάτων της ισλαμικής γραμματείας, το οποίο φέρει το όνομα «Αντιρρητικός λόγος κατά Χριστιανών» (*A-Radd 'alā l-Naṣārā*).¹⁵⁴ Τα έργα αυτά γράφτηκαν είτε από μουσουλμάνους είτε από προσηλυτισμένους στο Ισλάμ χριστιανούς, οι οποίοι προσπάθησαν να διαλεχθούν με τους χριστιανούς λογίους, προκειμένου αφενός 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 διδασκαλίας.¹⁵⁵

Δεν είναι σαφές ποιος ήταν ο πρώτος μουσουλμάνος λόγιος που συνέγραψε πολεμικό έργο κατά του χριστιανισμού.¹⁵⁶ Για παράδειγμα, υπάρχουν αρκετά πολεμικά έργα τα οποία αποδίδονται στον Wāsil Ibn 'Atā (700-748) ο οποίος θεωρείται ιδρυτής της σχολής των μουταζιλιτών,¹⁵⁷ ωστόσο κανένα από αυτά δεν αποτελεί αμιγώς πολεμικό έργο κατά του χριστιανισμού. Το πιθανότερο είναι ότι το αρχαιότερο ισλαμικό πολεμικό έργο, το οποίο όμως δεν σώζεται, είναι αυτό του μουταζιλίτη Abū 'Amr ʿDirār Ibn 'Amr (-815), το οποίο χρονολογείται περί το 800. Μετά τον 'Amr ʿDirār, ακολούθησαν και άλλοι, οι οποίοι ασχολήθηκαν με την πολεμική κατά του χριστιανισμού, κυρίως μουταζιλίτες, όπως ο Bishr Ibn al-Mu'tamir (περ. 750-825), ιδρυτής της σχολής των μουταζιλιτών της Βαγδάτης, ο Abū al-Hudhayl al-'Allāf (περ. 752-842) κ.ά.

and Identity-Formation Means in the Early Abbasid Era», *The Muslim World Journal*, τόμ. 109, τχ. 4, σ. 510-534.

¹⁵³ S. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Πρίνστον 2008: Princeton University Press, σ. 57. Βλ. N. Awad, «Dāwūd ibn Marwān al-Muqammaṣ on the Trinity: A Moment in Abbasid Jewish-Christian Kalām», *Studia Graeco-Arabica*, τόμ. 9 (2019), σ. 107-128.

¹⁵⁴ A. Al-Sharafī, *Al-Fikr al-islāmī fīl-radd 'alā al-Naṣāra: ilā nihāyat al-qarn al-rābi'a*, Τύνιδα 1986: al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, σ. 14.

¹⁵⁵ D. Thomas, «Abū Manṣūr al-Māturīdī on the Divinity of Jesus Christ», *Islamochristiana*, τόμ. 23 (1997), σ. 50-59: 43.

¹⁵⁶ G. Said, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*, *Islamic History and Civilization* 56, Λέιντεν, Βοστόνη 2004: Brill, σ. 29.

¹⁵⁷ Στην ισλαμική αυτή ομάδα αναφερόμαστε αμέσως παρακάτω.

Το αρχαιότερο σωζόμενο ισλαμικό πολεμικό έργο κατά του χριστιανισμού είναι αυτό του ζαϊντίτη¹⁵⁸ al-Qāsim Ibn Ibrāhīm al-Rassī (785-860).¹⁵⁹ Μετά τον al-Rassī, ακολούθησαν και άλλοι μουσουλμάνοι λόγιοι όπως ο σιίτης Abū ʿĪsā Muḥammad al-Warrāq (889-994)¹⁶⁰ και ο μουταζιλίτης¹⁶¹ Abū ʿUthmān al-Jāhiz (776-868/69).¹⁶²

Οι μουσουλμάνοι συγγραφείς χρησιμοποίησαν βιβλικά και λογικά επιχειρήματα, προκειμένου να ασκήσουν κριτική στη χριστιανική διδασκαλία. Είναι, πράγματι, εντυπωσιακό ότι ενώ οι μουσουλμάνοι θεωρούν τη Βίβλο αλλοιωμένη, εντούτοις η επιχειρηματολογία τους στηρίχθηκε, πρωτίστως, στο ιερό βιβλίο των χριστιανών, την Αγία Γραφή.¹⁶³ Πέρα όμως από τη Βίβλο, οι μουσουλμάνοι συγγραφείς χρησιμοποίησαν και τη λογική στη ρητο-

¹⁵⁸ Οι ζαϊντίτες (zaydiyya) υπήρξαν οπαδοί μιας ισλαμικής θεολογικής ομάδας που αποτελούσε 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 2016: Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, σ. 38-42.

¹⁵⁹ Για περισσότερα για την κριτική του al-Rassī κατά του χριστιανισμού, βλ. W. Madelung, «Al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Christian theology», *Aram*, τόμ. 3 (1991), σ. 35-44.

¹⁶⁰ Για τον al-Warrāq, βλ. D. Thomas, *Early Muslim Anti-Christian Polemic, Abū ʿĪsā al-Warrāq's 'Against Incarnation*, Κέιμπριτζ 2002: Cambridge University Press και του ίδιου, *Anti-Christian polemic in early Islam, Abū ʿĪsā al-Warrāq's "Against the Trinity"*, Κέιμπριτζ 1992: Cambridge University Press.

¹⁶¹ Στην ελληνική βιβλιογραφία, οι Muʿtazila είναι γνωστοί ως «Μουταζιλίτες» ή «Μουταζελίτες» ή «Μουτάζελα». Πρόκειται για μια σχολή σκέψης του Ισλάμ η οποία διαμόρφωσε την «ισλαμική διαλεκτική θεολογία» (*ʿIlm al-Kalām*). Η εν λόγω ομάδα εμφανίστηκε κατά τον 8ο αιώνα στη Βασόρα του Ιράκ, περί τα τέλη της δυναστείας των Ομμεϊαδών (661-750), και ήκμασε κατά τη δυναστεία των Αββασιδών (750-1258). Ιδρυτές της ομάδας υπήρξαν, πιθανόν, οι μουσουλμάνοι διανοούμενοι Wāsil Ibn ʿAtā και ʿAmr Ibn Ubayd Ibn Bāb (-761). Η εν λόγω ομάδα βασίστηκε στη λογική, και διά της λογικής επιχείρησε να κατανοήσει και να υπερασπισθεί τα ισλαμικά δόγματα. Σημειωτέον ότι οι μουταζιλίτες επηρεάστηκαν αρκετά από την αρχαιοελληνική φιλοσοφία και την αριστοτελική λογική. Βλ. F. ʿAwan, *ʿIlm al-Kalām w-madrāsuh*, Κάιρο: Dar al-Thaqāfa lil Nāshr wal-tawizʿa, σ. 186. Για περισσότερα για τους μουταζιλίτες, βλ. Ν. Πατραγά, «Παρατηρήσεις επί τοῦ λογοκρατικοῦ ρεύματος τοῦ μουταζελισμοῦ εἰς τὸ ἰσλάμ», στο: *Τιμητικός τόμος καθηγητοῦ Σπυρίδωνος Ν. Τρωιάνου*, Αθήνα 2013: Αντ. Ν. Σάκκουλας, σ. 1194-1205. Βλ. επίσης και Δ. Αθανασίου, «Μουταζιλιτισμός: το λογοκρατικό ρεύμα του Ισλάμ και οι θεμελιώδεις αρχές του», *Εκκλησιαστικός Φάρος*, τόμ. ΠΘ' (2018-2019), σ. 21-37.

¹⁶² Για την πολεμική του al-Jāhiz κατά του χριστιανισμού, βλ. C. Fletcher, *Anti-Christian polemic in early Islam. A translation and analysis of Abū ʿUthmān ʿAmr b. Baḥr al-Jāhiz's risāla: Radd ʿalā al-Nasārā*, μεταπτυχιακή εργασία, McGill University, Μόντρεαλ 2002.

¹⁶³ D. Thomas, «The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic», *Islam and Christian-Muslim Relations*, τόμ. 7, τχ. 1 (1996), σ. 29-38: 31.

ρική τους. Επί παραδείγματι, η πολεμική κατά του χριστιανισμού εκ μέρους του al-Rassī και του al-Warrāq επικεντρωνόταν στο επιχείρημά 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 βάση.¹⁶⁴ Το τελευταίο αυτό επιχείρημα αποσκοπούσε επίσης στο να αποδείξουν οι μουσουλμάνοι στους χριστιανούς ότι οι πρώτοι είναι ανώτεροι από τους δεύτερους τόσο πνευματικά όσο και πολιτισμικά, διότι ακολουθούν τη λογική στα θέματα της πίστewς. Μάλιστα, κατά τη διάρκεια της διακυβέρνησης του χαλίφη al-Maʿmūn (786-833), στο πλαίσιο των πολεμικών συγκρούσεων των μουσουλμάνων με τους Βυζαντινούς, ο εν λόγω χαλίφης υποστήριξε ότι οι Βυζαντινοί ήταν κατώτεροι πολιτισμικά και πνευματικά από τους μουσουλμάνους. Η θέση αυτή βασιζόταν στην ιδέα ότι, σε αντίθεση προς τους Βυζαντινούς, οι μουσουλμάνοι είχαν διαφυλάξει την πνευματική κληρονομιά των αρχαίων Ελλήνων, έχοντας μεταφέρει τις αρχαίες επιστήμες στα αραβικά μέσω μεταφράσεων.¹⁶⁵ 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 υπερασπίζονται λογικά τη θρησκεία τους.¹⁶⁶

Προσφιλή θέματα τα οποία απασχόλησαν αμφοτέρως την αντιισλαμική και την 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 το κατά πόσο αυτή προφητεύεται στη Βίβλο, η ηθική διδασκαλία, ο απόλυτος προορισμός του ανθρώπου κ.ά.

¹⁶⁴ D. Thomas, «Christian Theologians...», σ. 260-267.

¹⁶⁵ D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd-4th / 8th-10th Centuries)*, Νέα Υόρκη 1999: Routledge, σ. 84-85.

¹⁶⁶ D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture...*, σ. 63-69.

2.

ΒΙΒΛΟΣ ΚΑΙ ΑΠΟΣΤΟΛΟΙ ΣΤΗ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Η ισλαμική πίστη εδράζεται στην αποδοχή των θεόσταλτων βιβλίων και των αποστόλων, καθώς και τα μεν και οι δε εστάλησαν από τον Δημιουργό στην κτίση Του. Βιβλία και απόστολοι συνδέονται άρρηκτα, καθότι μέσω αυτών κοινοποιήθηκε το θεόπεμπτο μήνυμα προς τη δημιουργία. Το μήνυμα αυτό δεν ήταν άλλο από τη διακήρυξη της απόλυτης μονοθεΐας. Έχουμε τη γνώμη ότι, με το να εξετάσουμε την ισλαμική αντίληψη για τα θεόπνευστα βιβλία και τους αποστόλους, εισάγουμε τον αναγνώστη στην ουσία της ισλαμικής κοσμοθεωρίας και την κατανόηση της θεολογίας από μουσουλμανικής πλευράς. Γι' αυτό, λοιπόν, θεωρήσαμε απαραίτητο να ανιχνεύσουμε τα δύο αυτά νευραλγικά δογματικά θεμέλια πριν προχωρήσουμε στη συγκριτική μελέτη των θεολογικών θεμάτων. Στο πλαίσιο αυτό, θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε το ζήτημα των ιερών βιβλίων και τον ρόλο των αποστόλων υπό την ισλαμική οπτική.

Βίβλος και Ισλάμ

Το Ισλάμ, ως κατεξοχήν «βιβλική» και εξ αποκαλύψεως θρησκεία, αποδέχεται την ιστορικότητα των «ουράνιων βιβλίων». Πρόκειται για τα θεόπνευστα βιβλία της Αγίας Γραφής, τα οποία είναι η Τορά, οι Ψαλμοί και το Ευαγγέλιο. Αρχικά, οι μουσουλμάνοι είδαν τη Βίβλο ως θεόπνευστο κείμενο, γι' αυτό και αρκετοί εξ αυτών κατέφυγαν σ' αυτήν, προκειμένου να αντλήσουν πληροφορίες, αλλά και να αναπτύξουν τη θεολογία τους. Στη συνέχεια, όμως, όταν άρχισε να διαμορφώνεται η ισλαμική θεολογία και ταυτόχρονα να διατυπώνονται διάφορες θεωρίες αναφορικά με τη θέση της Βίβλου εντός του Ισλάμ, οι μουσουλμάνοι απέρριψαν εξ ολοκλήρου τα βιβλικά κείμενα. Η Αγία Γραφή θεωρήθηκε αλλοιωμένο βιβλίο, το οποίο, ως εκ τούτου, δεν είναι αξιόπιστο. Το γεγονός όμως αυτό δεν τους εμπόδισε να καταφύγουν στη Βίβλο, προκειμένου να υποστηρίξουν τις θεολογικές τους θέσεις και ταυτόχρονα να ασκήσουν κριτική στη χριστιανική διδασκαλία, αλλά και στα ίδια τα βιβλικά κείμενα. Έτσι, στη διάρκεια των Μέσων Χρόνων (8ος-14ος αιώνας), σε ένα μεγάλο τμήμα της, η ισλαμική γραμματεία έκανε εκτεταμένη χρήση της Βί-

βλου, με σκοπό να ενισχύσει την απολογητική της και την πολεμική της κατά του χριστιανισμού.

Το τρίτο άρθρο της ισλαμικής πίστεως (*arkān al-īmān*), το Σύμβολο της Πίστεως των μουσουλμάνων, τονίζει την αποδοχή των ιερών βιβλίων ως αποκαλύψεων του Θεού προς την ανθρωπότητα.¹ Πρόκειται για τη Βίβλο του Αβραάμ (*Ṣuḥuf ʿIbrāhīm*), την Τορά (*al-Tawrāt*), τους Ψαλμούς (*al-Zabūr*), το Ευαγγέλιο (*al-Injīl*) και το Κοράνιο (*al-Qurʿān*).² Σύμφωνα με την ισλαμική διδασκαλία, τα θεόσταλτα αυτά βιβλία είναι θησαυρισμένα στον ουρανό, στη μητέρα των βιβλίων (*ʿUmm al-kutub*).³ Όλα αυτά είναι γραμμένα από τον Θεό στον φυλαγμένο αιώνιο πίνακα (*al-lauh al-mahfūz*), πριν τη δημιουργία του σύμπαντος. Το Κοράνιο αναφέρει: «Για κάθε περίοδο υπάρχει ένα βιβλίο. Ο Αλλάχ εξαφανίζει ή επικυρώνει καθετί που θέλει. Σ' αυτόν υπάρχει η μητέρα του βιβλίου» (Κοράνιο 13:39). Το άναρχο αυτών των βιβλίων τεκμηριώνεται με την πεποίθηση ότι φυλάσσονται στον ουρανό ωςάν ένα προϋπάρχον μέγεθος, γι' αυτό και αποκαλούνται «ουράνια βιβλία».⁴

Ανάλογη αντίληψη παρατηρείται αρκετά προγενέστερα και στο ρεύμα του ιουδαιοχριστιανισμού, στο οποίο διατυπώνεται η έννοια των «ουράνιων βιβλίων»,⁵ μια αντίληψη που απαντά και στην ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία.⁶ Κατά την ιουδαιοχριστιανική αυτή αντίληψη, το περιεχόμενο των εν λόγω βιβλίων είναι το θείο σχέδιο στην ολότητά του, καθώς αναφέρεται τόσο στη φύση όσο και στην ιστορία.⁷ Πρόκειται για μια σκηνή της θείας αποκαλύψεως, με την κυριολεκτική έννοια του όρου.⁸ Τα πάντα εγγράφονται στις ουράνιες βίβλους εκ των προτέρων.⁹ Αυτές ανοίγονται, κοινοποιούνται ή και υπαγορεύονται.¹⁰ Έτσι, οι αποκαλύψεις θεωρούνται αντίγραφα των «ουράνιων βιβλίων».¹¹

Το αρχικό μήνυμα των προ του Κορανίου βιβλίων, ήταν: (α) η διακήρυξη του μονοθεϊσμού (*al-tawhīd*) και (β) η προαναγγελία της έλευσης του έσχα-

¹ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, επιμ. Abū Qatiba al-Fariaby, Ριάντ 2006: Dār Tayibatan, σ. 23. Πρβλ. και Κοράνιο 2:285.

² A. Al-Sharafī, *Al-Fikr al-islāmī fil-radd'alā al-Naṣāra...*, σ. 405-426.

³ Στο ίδιο, σ. 410.

⁴ J. Gnillka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 34.

⁵ J. Daniélou, *Ἡ θεολογία τοῦ Ἰουδαιοχριστιανισμοῦ*, μτφρ. Θ. Δρακόπουλου, Αθήνα 2018: Αποστολική Διακονία, σ. 211-228.

⁶ Στο ίδιο, σ. 211-212.

⁷ Στο ίδιο, σ. 213.

⁸ Στο ίδιο.

⁹ Στο ίδιο.

¹⁰ Στο ίδιο.

¹¹ Στο ίδιο.

του των προφητών, του Μωάμεθ. Θεολογικά, αυτά τα βιβλία έχουν το ίδιο ακριβώς περιεχόμενο μεταξύ τους, ενώ διαφοροποιούνται ως προς τον νόμο, ανάλογα με την κοινότητα στην οποία απευθύνεται έκαστο.

Πέραν όμως των παραπάνω αποκαλύψεων, το Ισλάμ αποδέχεται και άλλες θείες αποκαλύψεις, οι οποίες δεν είναι γνωστές στην ανθρωπότητα. Ο Θεός έστειλε σε κάθε λαό και έθνος την αποκάλυψή του: «Πράγματι, στείλαμε σε κάθε έθνος έναν απόστολο (με την εντολή): “Να λατρεύετε μόνο τον Αλλάχ και να αποφεύγετε την ειδωλολατρία”» (Κοράνιο 16:36). Ο Μωάμεθ γνωρίζει ότι ο Θεός έστειλε επανειλημμένως στον λαό του αγγελιαφόρους για να τον διδάξει και να τον επαναφέρει στις οδούς του.¹²

Έτσι λοιπόν, το Ισλάμ, ως κατεξοχήν «βιβλική» θρησκεία, δέχεται την ιστορικότητα των ουράνιων αυτών βιβλίων. Μόνο μέσω των θείων αποκαλύψεων ο Θεός αποκαλύπτεται στη Δημιουργία. Όλες αυτές οι θείες αποκαλύψεις στάλθηκαν στην ανθρωπότητα, προκειμένου να κηρυχθεί το Ισλάμ, ο γνήσιος και αυθεντικός μονοθεϊσμός.¹³ Οι αγγελιαφόροι που προηγήθηκαν του Μωάμεθ (Μωυσής, Ιησούς κ.λπ.) δεν κόμισαν μια καινούργια θρησκεία, αλλά κάλεσαν τον κόσμο στον μονοθεϊσμό, στη γνήσια θρησκεία του Αβραάμ (*al-dīn al-ḥanīf*), δηλαδή στο Ισλάμ.¹⁴ Πρόκειται για μια πρόσκληση, η οποία ενώνει όλους τους προφήτες: «Είναι ο Αλλάχ Αυτός που είναι Κύριός μου και Κύριός σας. Γι’ αυτό να τον λατρεύετε. Αυτός είναι ένας δρόμος που είναι ίσιος» (Κοράνιο 3:51).¹⁵ Ο σύγχρονος μουσουλμάνος λόγιος Muḥammad Metwali al-Sha‘ārawī επισημαίνει ότι, με αυτή τη διδασκαλία τους, οι προφήτες έστρεψαν τον κόσμο προς τον «ίσιο δρόμο» (*ṣīrāt al-mustaqīm*), ο οποίος είναι η αποκλειστική λατρεία στον ένα και μοναδικό Θεό (στο Ισλάμ).¹⁶ Αυτή η «ευθεία οδός», την οποία αναφέρει ο al-Sha‘ārawī, αποτελεί τον απώτερο σκοπό της ζωής των μουσουλμάνων. Στην καθημερινή τους προσευχή, ζητούν από τον Θεό να τους καθοδηγήσει «στον ίσιο αυτό δρόμο», απαγγέλλοντας προς τον Θεό το πρώτο κορανικό κεφάλαιο, την «εναρκτήρια προσευχή»: «Καθοδήγησέ μας στον ορθό δρόμο, τον δρόμο εκείνων που τους χάρισες την ευλογία σου, όχι εκείνων που περιέπεσαν στην οργή σου και παραστράτησαν» (Κοράνιο 1:6-7). Σύμφωνα με τον κλασικό ερμηνευτή του Κορανίου ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl Ibn ‘Umar Ibn Kathīr (1300-1373), αυτοί που περιέπεσαν στην οργή του Θεού είναι οι Ιουδαίοι (*al-Yahūd*),

¹² J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 70.

¹³ M. Al-Sha‘ārawī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’ w m’aha sīrat al-rasūl*, 2006: Dār al-Qūts, Al-Nashir Ḥassan Maḥmmud, σ. 438.

¹⁴ Στο ίδιο.

¹⁵ Στο ίδιο.

¹⁶ Στο ίδιο, σ. 438-439.

ενώ εκείνοι που παραστράτησαν είναι οι χριστιανοί/Ναζωραίοι (*an-Naṣārā*), και τούτο, διότι αρνήθηκαν να δεχθούν το μήνυμα του Μωάμεθ.¹⁷

Τα θεόπνευστα βιβλία

Το αρχαιότερο όλων των θεόπνευστων βιβλίων, από ιστορικής πλευράς, είναι η Γραφή του Αβραάμ (*Ṣuḥuf ʿIbrāhīm*). Ο Θεός αποκάλυψε το μήνυμά του στον Αβραάμ μέσω ενός ιερού βιβλίου και σύναψε διαθήκη μαζί του.¹⁸ Η Βίβλος αυτή, σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση, καταγράφηκε από τον ίδιο τον πατριάρχη Αβραάμ και τους οπαδούς του. Θεωρείται βιβλίο που έχει χαθεί, ουσιαστικά μια χαμένη Βίβλος.¹⁹ Δεν είναι γνωστός ούτε καν ο τίτλος του, εκτός μόνο από τις εξής δύο κορανικές νύξεις: «Αυτές οι προειδοποιήσεις [ενν. για τα έσχατα] είναι γραμμένες στις Βίβλους των πρώτων (των αρχαίων αποκαλύψεων). [...] στις Βίβλους του Αβραάμ και του Μωυσή» (Κοράνιο 87:18-19). «Μήπως δεν έχει πληροφορηθεί για το περιεχόμενο στις σελίδες (της Βίβλου) του Μωυσή και του Αβραάμ, οι οποίοι ήταν συνεπείς στις υποχρεώσεις τους;» (Κοράνιο 53:36-37).²⁰

Μετά τη Βίβλο του Αβραάμ, ο Θεός έστειλε την επόμενη αποκάλυψή Του, την Τορά (*al-Tawrāt*), στον Μωυσή.²¹ Το Κοράνιο αναφέρεται στην Τορά δεκαοκτώ φορές και επιβεβαιώνει ότι αποτελεί λόγο του Θεού: «Εμείς είμαστε που αποκαλύψαμε τον Νόμο (στον Μωυσή) που σ' αυτόν υπάρχει η καθοδήγηση και το φως» (Κοράνιο 5:44). Το βιβλίο αυτό απευθύνεται αποκλειστικά στους Ιουδαίους. Εμπεριέχει θεολογικές αναφορές –πρόσκληση στον μονοθεϊσμό, αναφορά στην Ημέρα της Κρίσεως, στον Παράδεισο [*Jannah*] και την Κόλαση [*Jahannam*] κ.ά. (Κοράνιο 87:19)–, καθώς και νομικές διατάξεις προς τον ιουδαϊκό λαό – για τη μοιχεία, την κλοπή, τον φόνο κ.ά. (Κοράνιο 5:43).²²

Η ισλαμική διδασκαλία αποδέχεται και τους Ψαλμούς ως μέρος της θείας αποκάλυψεως. Στην αραβική γλώσσα, η λέξη *Zabūr* σημαίνει «επιγραφή», «γραφή» ή «βιβλίο». Οι Ψαλμοί (*al-Zabūr*) αποκαλύφθηκαν από τον Θεό στον Δαυΐδ.²³ Το Κοράνιο αναφέρεται τρεις φορές στο συγκεκριμένο βιβλίο:

¹⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿazīm*, τόμ. 1, επιμ. Sami Ibn Muḥammad al-Salamah, 1999: Dār Taybah, σ. 141.

¹⁸ ʿAmad al-baḥth al-ʿilmiʿ qism al-tarjama, *Arkān al-īmān*, Jāmiʿat al-Islāmiyya bi-l-Madīna al-Munawwara, σ. 34-35.

¹⁹ Στο ίδιο, σ. 34.

²⁰ Στο ίδιο.

²¹ Στο ίδιο, σ. 33.

²² Στο ίδιο, σ. 29-32.

²³ Στο ίδιο, σ. 34.

«Στον Δαυΐδ δώσαμε τους Ψαλμούς» (Κοράνιο 4:163). «Έχουμε προτιμήσει μερικούς προφήτες από άλλους, και δώσαμε στον Δαυΐδ ένα ξεβούρ βιβλίο σταλμένο σ' αυτόν» (Κοράνιο 17:55). Πρόκειται για ένα βιβλίο υμνολογίας προς τον Θεό. Ο ερμηνευτής του Κορανίου Abū 'Abdullah al-Qurṭubī (1182-1258) διασώζει την πληροφορία ότι οι Ψαλμοί ήταν ένα βιβλίο που αποτελούταν από εκατόν πενήντα κεφάλαια (*suwar*) και δεν περιείχε νομικές διατάξεις –το απαγορευμένο (*harām*) και το επιτρεπτό (*halāl*)–, καθώς ήταν ένα βιβλίο δοξολογίας και υμνολογίας προς τον Θεό.²⁴

Το Ισλάμ δεν αρνείται και το Ευαγγέλιο (*al-Injīl*) ως αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο.²⁵ Ο όρος «Ευαγγέλιο» απαντά δώδεκα φορές στο Κοράνιο: «Και πάνω στα χέρια τους στείλαμε τον Ιησού, τον υιό της Μαριάμ, επικυρώνοντας τις Γραφές (*Tawrāt*), όπου 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 αντίθεση προς τη χριστιανική διδασκαλία, στην οποία το Ευαγγέλιο έχει οικουμενικό χαρακτήρα, κατά το Ισλάμ, απευθύνεται αποκλειστικά στους Ιουδαίους και δεν προορίζεται να κηρυχθεί στα μήκη και πλάτη της γης (Ματθ. 28:19).²⁶ Εστάλη, προκειμένου να βελτιώσει σε ορισμένα σημεία τον προγενέστερο νόμο του Μωυσέως, δηλαδή την Τορά. Επιπλέον, το μήνυμα που φέρει ο Χριστός με το Ευαγγέλιό του δεν είναι η εξαγγελία της Σταυρώσεως και της Αναστάσεως του Χριστού στα πέρατα της οικουμένης, όπως διακηρύσσει η χριστιανική διδασκαλία,²⁷ αλλά το μήνυμα του αυστηρού και απόλυτου μονοθεϊσμού και ταυτόχρονα η απόκρουση του πολυθεϊσμού.²⁸ Ο Χριστός, με το Ευαγγέλιό του, κήρυξε στον λαό του την αποκλειστική λατρεία στον έναν και μοναδικό Θεό.

Η έσχατη και πλέον ολοκληρωμένη αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο είναι το Κοράνιο (*al-Qur'ān*).²⁹ Πρόκειται για την τελευταία διαθήκη του Θεού προς την ανθρωπότητα, προκειμένου να την οδηγήσει στον ορθό δρόμο. Η αραβική λέξη *Qur'ān* σημαίνει «απαγγελία», καθώς ανάγεται στην εξουσιοδότηση που παρέχει ο Θεός στον Μωάμεθ προκειμένου να κοινοποιήσει την αποκάλυψη. Ο όρος «Κοράνιο» απαντά στο ίδιο το κείμενο περί τις

²⁴ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, τόμ. 10, επιμ. Hisham Samir al-Bukhari, 2003: Dār 'Alam al-Kutub, σ. 278.

²⁵ 'Amad al-bahth, *Arkān al-īmān...*, σ. 33.

²⁶ A. Al-Najjār, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, Βηρυτός: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, σ. 371.

²⁷ Σ. Δεσπότης, *Ο Κώδικας των Ευαγγελίων: Εισαγωγή στα Συνοπτικά Ευαγγέλια και Πρακτική Μέθοδος Ερμηνείας τους*, Αθήνα 2007: Άθως, σ. 58-67.

²⁸ M. Al-Sha'rawī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'...*, σ. 438.

²⁹ 'Amad al-bahth, *Arkān al-īmān...*, σ. 32.

εβδομήντα φορές και το νόημά του ποικίλλει, καθώς σημαίνει «φώτιση», «καθοδήγηση», «ευλογία», «υπενθύμιση», «ανάμνηση», «σοφία», «αποκάλυψη», «σημάδι» και «οδηγός για την ανθρωπότητα». Αποτελείται από 114 τμήματα, τα οποία ονομάζονται *suwar* (ενικ. *sūra*) και είναι γραμμένο στην αραβική γλώσσα. Το παράδοξο είναι ότι, σε αντίθεση με τις άλλες θείες αποκαλύψεις, οι οποίες είχαν τοπικό χαρακτήρα, το μήνυμα του Κορανίου είναι οικουμενικό/παγκόσμιο. Αφορά όλη την ανθρωπότητα και όχι μόνο τους Άραβες.

Το βιβλίο αυτό αποκαλύφθηκε από τον Θεό διά του αρχαγγέλου Γαβριήλ στον Μωάμεθ: «Στείλαμε σ' εσένα [στον Μωάμεθ] το βιβλίο [το Κοράνιο], το οποίο έχει εξήγηση για όλα τα πράγματα, καθοδήγηση, ευσπλαγχνία και καλά νέα για τους μουσουλμάνους» (Κοράνιο 16:89). «Το Ραμαζάνι είναι ο μήνας που εστάλη κάτω το Κοράνιο ως οδηγός για το ανθρώπινο γένος» (Κοράνιο 2:185). Θεωρείται τέλειο ως κείμενο, γι' αυτό και αποτελεί το διαχρονικό και αμίμητο θαύμα του Μωάμεθ με αποδέκτη την ανθρωπότητα (*Ijāz al-Qur'an*).³⁰ Το Κοράνιο δεν εμφανίζεται ως κάτι καινούργιο, ως μια νέα μονοθεϊστική αποκάλυψη, αλλά ως μια επανόρθωση των παραχαράξεων των προηγούμενων αποκαλύψεων από τους οπαδούς τους (τους Ιουδαίους και τους χριστιανούς).³¹

Τάσεις προσέγγισης της Βίβλου προς την ισλαμική σκέψη

Στον ισλαμικό κόσμο διαμορφώθηκαν διάφορες θεωρίες αναφορικά με τη θέση της Βίβλου εντός του Ισλάμ. Οι περισσότερες απ' αυτές παρουσίαζαν αρνητική και πολεμική στάση έναντι των ιερών Γραφών και των οπαδών της Βίβλου (*ahl al-kitāb*), χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν παρουσιάζονται και θετικές προσεγγίσεις.

Θετική προσέγγιση της Βίβλου

Ήδη κατά την περίοδο διαμόρφωσης του Ισλάμ, αρκετοί μουσουλμάνοι συγγραφείς αποδέχονταν τη Βίβλο ως μέρος της θείας αποκαλύψεως.³² Έτσι, μπορούσαν να χρησιμοποιούν τη Βίβλο άφοβα, ως αξιόπιστο βιβλίο. Αυτή η τάση παρατηρείται κυρίως σε μουσουλμάνους ιστορικούς όπως ο Ibn

³⁰ I. Boullata, *I'jāz al-Qur'an al-Karīm 'abra al-Tārīkh: Mukhtārāt*, Βηρυτός 2006: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah lil-Dirāsāt wal-Nashr.

³¹ 'Amad al-baḥth, *Arkān al-īmān...*, σ. 32.

³² M. Accad, «The Gospels in Muslim Discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an exegetical inventorial table», *Islam and Christian-Muslim Relations*, τόμ. 14, τχ. 1 (2003), σ. 71.

Qutaybah (828-889) και ο Al-Ya'qūbī (-897/8),³³ οι οποίοι χρησιμοποίησαν τη Βίβλο ως πηγή γνώσεως για ιστορικά και ερμηνευτικά ζητήματα. Ειδικότερα, κατέφυγαν στην Αγία Γραφή προκειμένου να καταγράψουν τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου, την ιστορία του Ισραήλ, καθώς και των προφητών πριν από την έλευση του Μωάμεθ. Για παράδειγμα, ο Ibn Qutaybah, στο έργο του *Περί Γνώσεως*, όπου καταγράφει την ιστορία των προφητών πριν την εμφάνιση του Ισλάμ, αντλεί αρκετές πληροφορίες από την Πεντάτευχο και τα Ευαγγέλια.³⁴ Ο Al-Ya'qūbī³⁵ χρησιμοποιεί αρκετά αποσπάσματα από τα τέσσερα Ευαγγέλια στο έργο του *Περί Ιστορίας*, προκειμένου να διηγηθεί την ιστορική πορεία του Ιησού.³⁶ Ανάλογη τάση παρατηρείται και νωρίτερα στην ισλαμική παράδοση από τα λεγόμενα περί των Ισραηλιτών (*Isrā'īliyyat*). Εν προκειμένω, η ισλαμική παράδοση δανείζεται περιστατικά από τη ζωή των πατριαρχών και των προφητών στη Βίβλο, προκειμένου να περιγραφούν αναλυτικότερα οι ιστορίες τους.

Από θεολογικής και νομικής πλευράς, ενδιαφέρον παρουσιάζει και η περίπτωση του μουσουλμάνου ζαϊντίτη λογίου al-Qasim Ibn Ibrāhīm al-Rassī. Ο λόγιος αυτός χρησιμοποίησε τη Βίβλο για να υποστηρίξει τις θεολογικές του θέσεις. Καταφεύγει, λόγου χάρη, στο βιβλίο της Εξόδου και την αποκάλυψη στον Μωυσή, όπου σύμφωνα με την Έξοδο φανερώνεται ο Θεός: «ἐγώ εἶμι ὁ Θεὸς τοῦ πατρὸς σου, Θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Θεὸς Ἰσαὰκ καὶ Θεὸς Ἰακώβ. ἀπέστρεψε δὲ Μωυσῆς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ· εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἑνώπιον τοῦ Θεοῦ» (Εξ. 3:6).³⁷ Σε αυτή τη βάση, υποστηρίζει τη μοναδικότητα του Θεού, καθώς και το γεγονός ότι ο Θεός αποκαλύπτεται μέσα στη δημιουργία Του.³⁸ Σε άλλο έργο του, προκειμένου να αντικρούσει την άποψη ότι ορισμένα κορανικά χωρία ακυρώνονται από άλλα, παραπέμπει στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου και ειδικότερα στη διακήρυξη του Χριστού ότι ο ίδιος δεν ήλθε για να καταργήσει τον μωσαϊκό νόμο (Ματθ. 5:17-18, 21-22).³⁹ Χαρακτηριστική είναι και η περίπτωση του αρκετά μεταγενέστερου μουσουλμάνου ερμηνευτή του Κορανίου Ibrāhīm Ibn 'Umar al-Biqā'ī (1406-1480), ο οποίος χρησιμο-

³³ Στο ίδιο.

³⁴ Βλ. Ibn Qutaybah, *Kitāb Ma'ārif*, επιμ. Tharwat 'Ukāshah, Κάιρο 1960: Dār al-Ma'ārif, σ. 9-62.

³⁵ Για περισσότερα στη σχετική προσέγγιση του Al-Ya'qūbī, βλ. S. Griffith, «The Gospel, the Qur'an, and the presentation of Jesus in al-Ya'qūbī's Tārikh», στο J.C. Reeves (επιμ.), *Bible and Qur'an: essays in scriptural intertextuality*, Λέιντεν 2004: Brill, σ. 133-160.

³⁶ Βλ. Al-Ya'qūbī, *Ta'ri'kh*, τόμ. 1, 1964: Manshurāt al-Maktaba al-Idariyyah, σ. 56-68.

³⁷ Al-Rassī, *Majmu'a kutub wa-rasā'il li al-Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Rassī*, τόμ. 1, 2001: Dār al-Ḥikmah al-Yamaniyah, σ. 638.

³⁸ Στο ίδιο.

³⁹ Al-Rassī, *Majmu'a kutub wa-rasā'il li al-Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Rassī*, τόμ. 2, 2001: Dār al-Ḥikmah al-Yamaniyah, σ. 50-51.

ποίησε εκτενώς τη Βίβλο προκειμένου να διασαφηνίσει ορισμένες έννοιες του Κορανίου.⁴⁰

«Ισλαμοποίηση» της Βίβλου

Η δεύτερη τάση έχει να κάνει με την «ισλαμοποίηση» της Βίβλου. Οι μουσουλμάνοι λόγιοι που κατέφυγαν σ' αυτή τη μέθοδο προσπάθησαν να αποτινάξουν από τη Βίβλο όλα εκείνα τα στοιχεία, τα οποία δεν συνάδουν με την ισλαμική διδασκαλία και, παράλληλα, να την εντάξουν σε ένα «ισλαμικό πλαίσιο».⁴¹ Κύριος εκπρόσωπος αυτής της θεωρίας υπήρξε ο μουσουλμάνος λόγιος al-Rassī, για τον οποίο έγινε λόγος παραπάνω.⁴²

Ο τελευταίος, στο έργο του *Αντιρρητικός λόγος κατά Χριστιανών*, παραθέτει τα πρώτα οκτώ κεφάλαια του Κατά Ματθαίον με προσθαφαιρέσεις/εναλλαγές, τα οποία καθιστούν το κείμενο πιο συμβατό με την ισλαμική διδασκαλία. Για παράδειγμα, τα λόγια του Ιωάννη του Βαπτιστή για τον Χριστό: «ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἶμι ἰκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ πυρί» (Ματθ. 3:11) αναδιατυπώνονται ως εξής: «Εκεῖνος, ο οποίος ἐρχεται ἐπειτα ἀπὸ ἐμένα [δηλαδή ο Χριστός], εἶναι περισσότερο εὐνοημένος ἀπὸ τὸν Θεὸ ἀπ' ὅτι ἐγὼ οἶδος».⁴³ Σε ἄλλο σημεῖο, οἶδος συγγραφέας τροποποιεῖ τὴν ὁμολογία τοῦ Θεοῦ Πατέρα πρὸς τὸν Χριστό: «οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός» (Ματθ. 3:17) ὡς εξής: «Αὐτός εἶναι ὁ προφήτης μου ὁ ἀγαπητός».⁴⁴ Αὐτές οἱ παραποιήσεις τοῦ κειμένου ἀποσκοποῦσαν στὴν ἐξάλειψη τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀφοῦ τὰ δύο παραπάνω χωρία ἀποτελοῦσαν βασικά θεολογικά ἐπιχειρήματα τῶν χριστιανῶν συγγραφέων προκειμένου νὰ ἀναδείξουν τὴ θεία φύση τοῦ Χριστοῦ.

Εἶναι φανερό ὅτι οἱ μουσουλμάνοι που χρησιμοποίησαν αὐτὴ τὴ μέθοδο ἐπιχείρησαν νὰ ἀπαλλάξουν τὶς χριστιανικὲς Γραφές ἀπὸ «εσφαλμένες» δοξασίες, δίνοντας ταυτόχρονα σ' αὐτές ἰσλαμικὴ χροιά. Ἡ τάση αὐτὴ παρατηρεῖται ἤδη με τὸν αἰρεσιάρχη Μαρκίωνα (2ος αἰώνας), ὁ οποίος, ὡς ἐκφρα-

⁴⁰ W. Saleh, «'Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness': The Hebrew Bible Quotations in al-Biqā'ī's Qur'ān Commentary», στο: Y. Tzvi Langermann καὶ J. Stern (ἐπιμ.), *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century*, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer, Παρίσι, Ντάντλι, Μασαχουσέτη 2008: Peeters, σ. 331-347: 332.

⁴¹ M. Accad, «The Gospels in Muslim Discourse of the ninth to the fourteenth centuries...», σ. 71-72.

⁴² Στο ἴδιο, σ. 72.

⁴³ Al-Rassī, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, ἐπιμ. Imām Ḥanafī 'Abd Allāh, Κάιρο 2000: Dār al-Afāq al-'Arabiyyah, σ. 50.

⁴⁴ Στο ἴδιο, σ. 46.

στής ενός γνωστικισμού με αντιϊουδαϊκό χαρακτήρα, επιχείρησε, με τον δικό του Κανόνα της Καινής Διαθήκης, να αφαιρέσει κάθε ιουδαϊκό στοιχείο από τα βιβλία της. Έτσι, απέρριπτε εξ ολοκλήρου την Παλαιά Διαθήκη, ενώ από την Καινή Διαθήκη δεχόταν το Ευαγγέλιο του Λουκά και τις δέκα Επιστολές του Αποστόλου Παύλου, οι οποίες όμως υπέστησαν προσθήκες, αφαιρέσεις και τροποποιήσεις, προκειμένου να απορριφτεί κάθε ιουδαϊκό στοιχείο.⁴⁵

Λόγος περί αλλοίωσης της Βίβλου (*tahrīf*) και οι σχετικές θεωρίες⁴⁶

Οι άλλες τάσεις υπήρξαν περισσότερο αρνητικές ως προς την προσέγγιση της Βίβλου και στηρίχθηκαν στην κορανική διδασκαλία περί αλλοίωσής της. Σύμφωνα με την κορανική διδασκαλία, με την επικράτηση του ιουδαϊσμού και του χριστιανισμού, οι ιερές Γραφές (Τορά, Ψαλμοί και Ευαγγέλιο) υπέστησαν αλλοίωση (*tahrīf*) από τους οπαδούς της Βίβλου, με αποτέλεσμα να αμφισβητείται η γνησιότητα και η αξιοπιστία τους (Κοράνιο 2:79).⁴⁷ Το Κοράνιο αναφέρει γι' αυτό το θέμα: «Αλίμονο λοιπόν σ' αυτούς, ο οποίοι γράφουν το Βιβλίο με τα χέρια τους και λένε: "Αυτό είναι από τον Αλλάχ", για να κερδίσουν άθλιο τίμημα» (Κοράνιο 2:79). Σε άλλο σημείο επισημαίνονται τα εξής: «Επειδή όμως αθέτησαν τη συμφωνία τους, τους αναθεματίσαμε και σκληρύναμε τις καρδιές τους. Παραποίησαν τις λέξεις κι αγνόησαν ένα μεγάλο μέρος από το μήνυμα που τους εστάλη» (Κοράνιο 5:13).

Τρεις είναι οι επικρατέστερες θεωρίες στον ισλαμικό κόσμο αναφορικά με την εκ μέρους των Ιουδαίων και των χριστιανών αλλοίωση της Βίβλου.

Η πρώτη θεωρείται ακραία, καθώς υποστηρίζει την αλλοίωση του κειμένου της Γραφής (*tahrīf al-Naṣṣ* ή *tahrīf al-lafz*).⁴⁸ Σύμφωνα με αυτήν, οι οπαδοί της Βίβλου αλλοίωσαν τα ίδια τα κείμενά τους, με τρόπο που το περιεχόμενο να είναι διαφορετικό από το αρχικό κείμενο. Βασικός εκπρόσωπος αυτής της θεωρίας υπήρξε ο πολυμαθής Ανδαλουσιανός μουσουλμάνος λόγιος Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa'īd Ibn Ḥazm (994-1064).⁴⁹ Οι υποστηρικτές αυτής της θεωρίας δεν κατέφυγαν στη Βίβλο προκειμένου να επιχειρηματολογήσουν μέσα απ' αυτήν, αλλά επιχείρησαν να αποδείξουν τη μη αξιοπιστία της και τις κατ' αυτούς αντιφάσεις της.

⁴⁵ Β. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α': Από αρχής μέχρι την Εικονομαχία*, τόμ. 1, Αθήνα 2002, σ. 161.

⁴⁶ Για το σχετικό θέμα, βλ. G. Nickel, *Narratives of tampering in the earliest commentaries on the Qur'ān*, Λέιντεν 2011: Brill.

⁴⁷ C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from ibn Rabban to ibn Ḥazm*, Islamic Philosophy, Theology, and Science, τόμ. 22, Λέιντεν 1996: Brill, 1996, σ. 223.

⁴⁸ M. Accad, «The Gospels in Muslim Discourse of the ninth to the fourteenth centuries...», σ. 72-73.

⁴⁹ Στο ίδιο.

Η δεύτερη θεωρία αφορά την αλλοίωση της ερμηνείας και της κατανόησης του κειμένου (*tahrif al-Ma'ānī*). Αυτή η θεωρία είναι η πλέον διαδεδομένη στην πρώιμη ισλαμική γραμματεία.⁵⁰ Οι οπαδοί της Βίβλου αλλοιώνουν τις Γραφές τους, διότι τις παρερμηνεύουν. Εάν γίνει αποδεκτή αυτή η δεύτερη υπόθεση αλλοίωσης, αυτό συνεπάγεται είτε ότι όλο το κείμενο της Βίβλου παραμένει ανόθευτο είτε ότι υπάρχουν σ' αυτό αρκετά τμήματα, τα οποία δεν έχουν αλλοιωθεί.⁵¹ Κάτι τέτοιο οδήγησε αρκετούς μουσουλμάνους συγγραφείς στο να προσφύγουν στη Βίβλο, προκειμένου να την επανερμηνεύσουν.⁵²

Η εν λόγω θεωρία βρίσκεται στο μεταίχμιο μεταξύ της πρώτης και της δεύτερης, καθώς υποστηρίζει ότι η Βίβλος εμπεριέχει αρκετά ανόθευτα αποσπάσματα, μαζί με τα αλλοιωμένα. Αυτή τη θεωρία υποστήριξαν αρκετοί μουσουλμάνοι συγγραφείς, μεταξύ των οποίων ο Taqī al-Dīn al-Ja'farī (1185-1270),⁵³ ο Taqī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyyah⁵⁴ (1263-1328), κ.ά.

Για να γίνει αντιληπτή αυτή η τάση, αξίζει να σταχυολογηθεί η θέση ενός μουσουλμάνου συγγραφέα που ασχολήθηκε με την πολεμική κατά του χριστιανισμού.⁵⁵ Πρόκειται για τον al-Ja'farī, ο οποίος, στην προσπάθειά του να επιχειρηματολογήσει με βιβλικά χωρία υπέρ του προφητικού αξιώματος του

⁵⁰ G. Nickel, «Early Muslim Accusations of Tahrif: Muqātil ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'anic Verses», στο: D. Thomas (επιμ.), *The Bible in Arab Christianity*, HCMR, τόμ. 6, Λέιντεν 2007: Brill, σ. 207-223: 222.

⁵¹ Βλ. M. Beaumont, «'Ammār al-Baṣrī on the Alleged Corruption of the Gospels», στο: D. Thomas (επιμ.), *The Bible in Arab Christianity*, HCMR 6, Λέιντεν 2007: Brill σ. 241-274: 248-249. Στο σημείο αυτό, αξίζει να αναφερθεί, ότι, για τους μουσουλμάνους, 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», *Islam and Christian-Muslim Relations*, τόμ. 19, τχ. 2 (2008), σ. 179-197: 180.

⁵² M. Accad, «The Gospels in Muslim Discourse of the ninth to the fourteenth centuries...», σ. 72.

⁵³ Για την προσωπικότητα του al-Ja'farī και τα σχετικά πολεμικά του έργα, βλ. L. Demiri, «Al-Ja'farī», στο: D. Thomas και A. Mallet (επιμ.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τόμ. 4: 1200-1350, Λέιντεν 2012: Brill, σ. 478-485.

⁵⁴ 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. Για μια καλή μελέτη για την προσωπικότητά του και τη σκέψη του, βλ. Y. Rapoport & S. Ahmed, *Ibn Taymiyya and his times*, Καράτσι 2010: Oxford University Press. Για 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-Jawab Al-Sahih*, Ντέλμαρ, Νέα Υόρκη 1984: Caravan. Βλ. επίσης και J. Hoover, «Ibn Taymiyya», στο: D. Thomas (επιμ.), *Christian-Muslim Relations*, τόμ. 4: 1200-1350, σ. 824-878.

⁵⁵ Για μια καλή μελέτη, η οποία πραγματεύεται ένα μέρος αυτής της πολεμικής γραμματείας κατά του χριστιανισμού, βλ. D. Cucarella, «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», *Islamochristiana*, τόμ. 42 (2016), σ. 71-102.

Ιησού Χριστού και ταυτόχρονα να αναιρέσει τη θεότητά του, ολοκληρώνει την επιχειρηματολογία του ως εξής: «Αποδείχθηκε με όσα παρουσιάσαμε [με τα βιβλικά χωρία, τα οποία παρέθεσε] η προφητική και αποστολική προέλευση και ιδιότητα του Χριστού μέσα από το κείμενο των Ευαγγελίων του. Αυτά τα κείμενα [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]».⁵⁶

Με βάση τα παραπάνω, γίνεται αντιληπτό ότι, σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, ένα μεγάλο μέρος των μουσουλμάνων συγγραφέων των Μέσων Χρόνων και κυρίως μεταξύ 9ου και 14ου αιώνα, θεώρησε ότι η Βίβλος εμπεριέχει αρκετά αξιόπιστα και ανόθευτα αποσπάσματα. Γι' αυτό και, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, αρκετοί μουσουλμάνοι συγγραφείς κατέφυγαν στη Βίβλο, προκειμένου να αντλήσουν θεολογικά επιχειρήματα κατά των χριστιανών.

Τελικά, από τις παραπάνω θεωρίες, εκείνη που επικράτησε στον ισλαμικό κόσμο και αποκρυσταλλώθηκε μέχρι σήμερα είναι η πρώτη, η «ακραία», η οποία θεωρεί τη Βίβλο αλλοιωμένη εξ ολοκλήρου. Πλέον, οι μουσουλμάνοι, υιοθετώντας τις απόψεις του Ibn Ḥazm, δεν αποδέχονται τη Βίβλο ως αξιόπιστο κείμενο, αλλά τη θεωρούν παραχαραγμένη. Γι' αυτό, εκτός από ορισμένες περιπτώσεις, δεν προσφεύγουν στη Βίβλο για πνευματική ωφέλεια, ούτε τη χρησιμοποιούν στα κηρύγματά τους. Τουναντίον, επιχειρούν με κάθε τρόπο να αποδείξουν τις αντιφάσεις που περιέχει, καθώς επίσης και τη μη αξιοπιστία της.⁵⁷

Στο σημείο αυτό αξίζει να επισημανθεί το εξής: Η θεωρία ότι προγενέστερη μονοθεϊστική θρησκεία είχε αποκρύψει ιερά κείμενα είχε ήδη διατυπωθεί από τον ιερό Χρυσόστομο (περ. 349-407) για τους Εβραίους. Σχολιάζοντας την προφητεία: «Ναζωραῖος κληθήσεται» (Ματθ. 2:23), ο ιερός Χρυσόστομος επισημαίνει ότι πολλές προφητείες (όπως αυτή) αφανίστηκαν από τους Εβραίους, επισημαίνοντας εμφατικά: «Καὶ ποῖος προφήτης τοῦτο εἶπε; Μὴ περιεργάζου, μηδὲ πολυπραγμόνει. Πολλὰ γὰρ τῶν προφητικῶν ἠφάνισται βιβλίῳν· καὶ ταῦτα ἐκ τῆς ἱστορίας τῶν Παραλειπομένων ἴδοι τις ἄν. Ράθυμοι γὰρ ὄντες καὶ εἰς ἀσέβειαν συνεχῶς ἐμπίπτοντες, τὰ μὲν ἠφίεσαν ἀπόλλυσθαι, τὰ δὲ αὐτοὶ κατέκαιον καὶ κατέκοπτον. Καὶ τὸ μὲν Ἰερεμίας διηγεῖται, τὸ δὲ ὁ τὴν τετάρτην συντιθεὶς τῶν Βασιλειῶν, λέγων μετὰ πολὺν χρόνον μόλις τὸ Δευτερονόμιον εὐρήσθαι κατορωρυγμένον που καὶ ἠφανισμένον. Εἰ δὲ οὐκ ὄντος βαρβάρου οὕτω τὰ βιβλία προὔδωκαν, πολλῶ μᾶλλον τῶν βαρ-

⁵⁶ Al-Ja'fari, *Al-Radd 'alā l-Naṣārā*, επιμ. Muḥammad Muḥammad Ḥasānayn, Ντόχα 1988: Maktabat al-Madāris, Κάιρο: Maktaba Wahba, σ. 94.

⁵⁷ Βλ. χαρακτηριστικά την κριτική του Ahmed Hoosen Deedat στο σχετικό του έργο A. Deedat, *Is the Bible God's Word?*, 2015: Independent Publishing Platform.

βάρων ἐπελθόντων. Ἐπεὶ ὅτι γε προεῖπον οἱ Προφῆται, καὶ οἱ ἀπόστολοι πολλαχοῦ “Ναζωραῖον” καλοῦσι». ⁵⁸ Τούτο υποδεικνύει ὅτι ἡ μομφή κατά των λαῶν τῆς Βίβλου, ἡ ὁποία χρησιμοποιεῖται ευρέως στο Ἰσλάμ, παρατηρεῖται καὶ ἀπὸ τῆν πλευρά των χριστιανῶν κατά των Ἰουδαίων.

Ἡ χρήση τῆς Βίβλου στὴν ἰσλαμικὴ γραμματεία

Εἶναι γεγονός ὅτι μεγάλο μέρος τῆς ἰσλαμικῆς γραμματείας των Μέσων Χρόνων ἔκανε εκτεταμένη χρήση τῆς Βίβλου. Σύμφωνα με τὸν ὀριενταλιστὴ David Bertaina, οἱ μουσουλμάνοι χρησιμοποιοῦσαν στὴν επιχειρηματολογία τους τὴ Βίβλο γιὰ τους παρακάτω λόγους: ⁵⁹ (α) Οἱ μεταφράσεις καὶ οἱ ἐρμηνείες τῆς ἦταν διαδεδομένες στὸν χώρο τῆς Μέσης Ανατολῆς, ἀφοῦ ἤδη ἀπὸ τὸν 9ο αἰῶνα τὰ βιβλικά κείμενα διαδόθηκαν ευρύτερα μέσω των ἀραβικῶν μεταφράσεων, με ἀποτέλεσμα οἱ μουσουλμάνοι νὰ εἶναι σε θέση νὰ ἀσχοληθῶν εἰς βάθος με αὐτά. (β) Οἱ ἱστορίες τῆς Βίβλου συναντῶνται καὶ στὸ Κοράνιο, τὸ ὁποῖο επικυρῶνει τὰ προγενέστερα βιβλία, ὅπως εἶναι ἡ Τορά καὶ τὸ Ευαγγέλιο, παρὰ τὸ γεγονός, βέβαια, ὅτι τὸ ἴδιο τὸ Κοράνιο θέτει σε ἀμφισβήτηση τὴν ἀξιοπιστία των συγκεκριμένων κειμένων. (γ) Ὀρισμένοι ἐπιχείρησαν νὰ ἐπαναδιατυπώσουν ὀρισμένα βιβλικά ἀποσπάσματα, προκειμένου νὰ τὰ ἐντάξουν ἐντὸς ἐνὸς ἰσλαμικοῦ πλαισίου. ⁶⁰

Ἄλλωστε, δὲν στερεῖται σημασίας τὸ γεγονός ὅτι, με τὴν πάροδο του χρόνου, ἡ Βίβλος ἀρχισε νὰ ἐνσωματώνεται στὸ ἰσλαμικὸ περιβάλλον, ἐξασφαλίζοντας αἰσθητὴ παρουσία. ⁶¹ Σὲ τελικὴ ἀνάλυση, οἱ μουσουλμάνοι εἶχαν ἀντιληφθεῖ τὴν ἀπήχηση τῆς Βίβλου σε παγκόσμιο ἐπίπεδο. Ἐτσι, δὲν θεώρησαν περιττὸ νὰ ἀντλήσουν ἐπιχειρήματα ἀπὸ ἓνα τόσο σημαντικό βιβλίο. Γι’ αὐτὸ καὶ ἀρκετοὶ μουσουλμάνοι λόγιοι χρησιμοποίησαν τὴ Βίβλο ὡς πηγὴ γνώσεως, ἰδιαίτερα στους τομείς τῆς ἱστορίας καὶ τῆς ἐρμηνευτικῆς του Κορανίου, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε. ⁶² Ἐπιπλέον, οἱ μουσουλμάνοι συγγραφεῖς κατέφυγαν στὴ Βίβλο καὶ γιὰ ἄλλους δύο σαφέστατους λόγους: (α) προκειμένου νὰ ἀναιρέσουν τὰ χριστιανικά δόγματα, τὰ ὁποῖα δὲν συνάδουν με τὰ

⁵⁸ Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ἐπίσημα εἰς τὸν Ἅγιον Ματθαῖον τὸν Εὐαγγελιστὴ*, PG 57, 180-181.

⁵⁹ D. Bertaina, «Early Muslim attitudes towards the Bible», στο: D. Thomas (ἐπιμ.), *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations*, Νέα Ὠρῆκη 2017: Routledge, σ. 98-106: 99-100.

⁶⁰ Στὸ ἴδιο.

⁶¹ S. Griffith, *The Bible in Arabic: The scriptures of the ‘People of the Book’ in the language of Islam*, Πρίνστον 2013: Princeton University Press, σ. 176.

⁶² S. Griffith, «Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages», στο: T.J. Heffernan καὶ T.E. Burman (ἐπιμ.), *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Bibliography 327 Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Studies in the History of Christian Traditions 123, Λέιντεν 2005: Brill, σ. 29-58: 31-33.

αντίστοιχα ισλαμικά, και (β) να αναδείξουν την ισλαμική διδασκαλία μέσα από τα χριστιανικά κείμενα.

Η πολεμική τους επικεντρώθηκε ως επί το πλείστον στο δόγμα της Αγίας Τριάδος, στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού (θεότητα και σταύρωση), καθώς και στη μη αξιοπιστία της Βίβλου. Είναι γνωστό ότι το Ισλάμ αρνείται κατηγορηματικά τη διδασκαλία περί Αγίας Τριάδος,⁶³ αφού προβάλλει έναν άκαμπτο και απόλυτο μονοθεϊσμό, ο οποίος, ουσιαστικά, αποτελεί τον πυρήνα του. Το Κοράνιο αναφέρει χαρακτηριστικά: «Πράγματι βλασφήμησαν όσοι είπαν [οι χριστιανοί]: “Ο Αλλάχ είναι ένας από τους τρεις της Τριάδος”, γιατί δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από έναν Θεό» (Κοράνιο 5:73). Με βάση την παραπάνω κορανική διδασκαλία, το Ισλάμ αντιτέθηκε στο δόγμα της Αγίας Τριάδος, η οποία θεωρήθηκε ως «συνεταιρισμός» (*Shirk*),⁶⁴ δηλαδή ως ένα είδος πολυθεΐας. Οι μουσουλμάνοι θεωρούν ότι οι χριστιανοί πιστεύουν και λατρεύουν τρεις θεούς και, συνεπώς, δεν είναι μονοθεϊστές.⁶⁵

Αυτό το γεγονός οδήγησε αρκετούς μουσουλμάνους συγγραφείς στο να ασκήσουν οξεία κριτική στη διδασκαλία της Αγίας Τριάδος. Όπως αναφέρει ο ισλαμολόγος Jon Hoover, η ισλαμική κριτική κατά του τριαδολογικού δόγματος στηριζόταν σε τρεις διαφορετικές μεθόδους ή επιχειρήματα: (α) στα κορανικά χωρία, (β) στην αμφισβήτηση της αξιοπιστίας της Βίβλου, και (γ) στη σύγκρουση του δόγματος της Αγίας Τριάδος με τη λογική.⁶⁶ Πέραν των παραπάνω μεθόδων, θα προσθέταμε και άλλες δύο μεθόδους, στις οποίες κατέφυγαν οι μουσουλμάνοι συγγραφείς στην πολεμική τους κατά του τριαδολογικού δόγματος. Έτσι, κάποιοι επιχειρήσαν, μέσα από σχετικά βιβλικά χωρία, να αποδείξουν ότι το δόγμα της Αγίας Τριάδος δεν έχει τις ρίζες του στην Αγία Γραφή, αφού δεν θεμελιώνεται βιβλικά. Άλλοι, πάλι, προσπάθησαν να ερμηνεύσουν με τον δικό τους τρόπο τα βιβλικά χωρία, τα οποία αναφέρονται στην τριαδικότητα του Θεού.

Για παράδειγμα, ο μουσουλμάνος μουταζιλίτης⁶⁷ λόγιος (κατεξοχήν ορθολογιστής) Al-Nāshī' al-Akbar (-906), στην πολεμική του κατά του χριστιανισμού,

⁶³ Για την κριτική των μουσουλμάνων συγγραφέων κατά του τριαδολογικού δόγματος, βλ. D. Thomas, «The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era», στο: L. Ridgeon (επιμ.), *Islamic Interpretations of Christianity*, Ρίτσμοντ 2001: Curzon, σ. 78-98. Περισσότερα, όμως, στην εδώ σχετική ενότητα του τρίτου κεφαλαίου.

⁶⁴ *Shirk* σημαίνει το να αποδίδεις «συνεταίρο» στον Θεό, δηλαδή να θέτεις ενώπιον του Θεού και άλλες θεότητες βλ. Ibn Faris, *Mʻujam Maqayis al-Lūghah*, τόμ. 3, επιμ. ʻAbdell Salam Muḥammad Harun, 1979: Dār al-Fikr, σ. 265.

⁶⁵ Περισσότερα περί αυτού, βλ. τη σχετική ενότητα περί Αγίας Τριάδος.

⁶⁶ J. Hoover, «Islamic Monotheism and the Trinity», *The Conrad Grebel Review*, τόμ. 27, τχ. 1 (Χειμώνας 2009), σ. 57-82: 57.

⁶⁷ Σ' αυτή την ισλαμική θεολογική ομάδα γίνεται αναφορά παραπάνω.

νισμού⁶⁸ με γνώμονα το δόγμα της Αγίας Τριάδος, ισχυρίζεται ότι οι χριστιανοί, οι οποίοι καταφεύγουν στο Ευαγγέλιο προκειμένου να τεκμηριώσουν το τριαδολογικό δόγμα, χρησιμοποιούν το γνωστό και κλασικό χωρίο του Ευαγγελίου, στο οποίο ο Χριστός προτρέπει τους μαθητές του να πορευθούν και να διδάξουν σε όλα τα έθνη, βαπτίζοντάς τα εις το όνομα των Προσώπων της Αγίας Τριάδος (Ματθ. 28:19.)⁶⁹ Ο al-Nāshī⁷⁰ ισχυρίζεται ότι το χωρίο αυτό του Ευαγγελίου του Ματθαίου δεν καθιστά απολύτως τίποτε σαφές και δεν αποδεικνύει τίποτε για το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Σημειώνει χαρακτηριστικά: «Δεν υπάρχει καμία σαφής αναφορά [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, δεν συναντάμε στο Ευαγγέλιο τους όρους “ουσία” και “υποστάσεις”. Τουναντίον, οι όροι αυτοί αποτελούν φιλοσοφικούς όρους της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας, οι οποίοι παρεισέφησαν σε αυτούς [στους χριστιανούς]». ⁷⁰ Άρα, για τον μουσουλμάνο λόγιο, το δόγμα της Αγίας Τριάδος αποτελεί φιλοσοφική επιρροή, στην οποία ενέδωσαν οι χριστιανοί. Επομένως, γι’ αυτόν, το δόγμα αυτό δεν ευσταθεί βιβλικά.

Αναλόγως κινήθηκαν και οι μουσουλμάνοι λόγιοι που προσπάθησαν να ερμηνεύσουν τα σχετικά βιβλικά χωρία υπό ισλαμικό πρίσμα. Για παράδειγμα, ο Ibn Taymiyyah ερμηνεύει το παραπάνω χωρίο του Ευαγγελίου 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, δηλαδή στον Ιησού Χριστό, ο οποίος είναι “ο Υιός” και στον άγγελο του Θεού μέσω του οποίου αποκαλύφθηκε το μήνυμα του Θεού διά του προφήτη Χριστού, ο οποίος άγγελος είναι ο Γαβριήλ, δηλαδή το “Άγιο Πνεύμα”». ⁷¹ Έτσι, για τον Ibn Taymiyyah, το εν λόγω χωρίο, δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια θεία εντολή προς τον κόσμο να πιστέψει στον Θεό (τον Πατέρα), στους προφήτες και αγγελιαφόρους του Θεού (στον Υιό, δηλαδή στον Χριστό ως εκπρόσωπο των προφητών του Θεού) και στους αγγέλους του Θεού (στο Άγιο Πνεύμα, το οποίο, κατά τη συνιτική παράδοση, είναι ο αρχάγγελος Γαβριήλ). Ο Ibn Taymiyyah βλέπει στο

⁶⁸ Για τη μετάφραση του πολεμικού έργου του al-Nāshī⁷⁰, βλ. D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, Λέιντεν 2008: Brill, σ. 35-77.

⁶⁹ Al-Nāshī⁷⁰, *Kitāb al-awsaṭ fi l-maqālāt*, επιμ. Josef Van Ess, Βηρυτός 1971: Dār al-Nāshar Frants, 1971, σ. 82.

⁷⁰ Στο ίδιο.

⁷¹ Ibn Taymiyyah, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, Tahqiq ‘Alī Ibn Ḥasan Ibn Nāṣir, ‘Abdal-‘Azīz Ibn Ibrāhīm al-‘Askar, Ḥamdān Ibn Muḥammad al-Ḥamdān, Ριάντ 1999: Dār al-‘Āṣima, σ. 197.

συγκεκριμένο χωρίο (Ματθ. 28:19) να διατυπώνονται επιγραμματικά οι τρεις πυλώνες της δογματικής διδασκαλίας του Ισλάμ, που είναι η πίστη στον Θεό, στους προφήτες και στους αγγέλους του (*arkān al-īmān*).

Σχετικά με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, η πολεμική των μουσουλμάνων συγγραφέων κινήθηκε σε δύο βασικούς άξονες: (α) κατά της θεότητάς Του, και (β) κατά της σταύρωσής Του. Παρά το γεγονός ότι το Ισλάμ αποδέχεται το προφητικό αξίωμα του Ιησού, του υιού της Μαριάμ (*ʿĪsā Ibn Maryam*· Κοράνιο 5:75· 19:30), αρνείται με κατηγορηματικό τρόπο θεμελιώδη δόγματα του χριστιανισμού και κατεξοχήν τη θεότητα του Χριστού, τονίζοντας: «Βλασφημούν βέβαια όποιοι λένε, ότι “ο Αλλάχ είναι ο Χριστός, ο υιός της Μαριάμ”. Ο Χριστός είπε: “Ω, τέκνα του Ισραήλ! Λατρεύετε τον Αλλάχ, τον Κύριό μου και Κύριό σας”» (Κοράνιο 5:72).

Η άρνηση της θείας φύσεως του Ιησού Χριστού εκ μέρους του Ισλάμ οδήγησε αρκετούς μουσουλμάνους συγγραφείς στο να αναιρέσουν τη διδασκαλία περί της θεότητάς του μέσα από τα βιβλικά κείμενα και ταυτόχρονα να αναδείξουν την ανθρωπότητά του. Για παράδειγμα, ο πρώην χριστιανός που ασπασθήκε το Ισλάμ ʿAlī Ibn Sahl Ibn Rabban al-Ṭabarī⁷² (περ. 780-860) παραπέμπει στο ακόλουθο χωρίο του ευαγγελιστή Ματθαίου (26:28): «Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν, λαβῶν ὁ Ἰησοῦς τὸν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς καὶ εἶπε· λάβετε φάγετε· τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμά μου· καὶ λαβῶν τὸ ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· [...] τοῦτο γάρ ἐστὶ τὸ αἷμά μου» (Ματθ. 26:28). Βάσει αυτού, προσπαθεί να αποδείξει ότι το Ευαγγέλιο αναφέρει σαφέστατα ότι ο Χριστός είχε «σάρκα» και «αἷμα», και κάτι τέτοιο σημαίνει για εκείνον ότι, αφού ο Χριστός διαθέτει σώμα, συνεπάγεται ότι κάθε σώμα, εφόσον διαθέτει ὕψος, πλάτος και βάθος, δύναται να ζυγισθεί και να μετρηθεί.⁷³ Υπ’ αυτή την έννοια, ο Ibn Rabban θέλει να επισημάνει ότι δεν είναι δυνατόν να έχει η θεότητα όλα αυτά τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά με τα οποία περιγράφεται στο Ευαγγέλιο ο Ιησούς Χριστός. Βέβαια, είναι ενδεικτικό ότι χρησιμοποιεί το παραπάνω επιχείρημα ως μωταζιλίτης, ως οπαδός μιας θεολογικής ομάδας του πρώιμου Ισλάμ. Οι οπαδοί της συγκεκριμένης σχολής αρνούσαν να αποδεχθούν τα ανθρώπινα αυτά στοιχεία (ὕψος, πλάτος, βάθος) στη θεότητα, αφού γι’ αυτούς η απόδοση ανθρωπίνων χαρακτηριστικών στον Θεό προσβάλλει την υπερβατικότητά Του

⁷² Προκειμένου να μη συγχέεται το πρόσωπο του ανωτέρω συγγραφέα με τον κλασικό ερμηνευτή al-Ṭabarī, θα χρησιμοποιήσουμε το όνομά του: Ibn Rabban.

⁷³ Ibn Rabban, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, επιμ. Khalid Muḥammad ʿAbduh, Κάιρο 2005: Maktabat al-Nāfidha, σ. 56-57. Για σχετικές μελέτες για τον Ibn Rabban και την πολεμική του γραμματεία κατά του χριστιανισμού, βλ. D. Thomas, «ʿAlī l-Ṭabarī», στο D. Thomas & B. Roggema (επιμ.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τόμ. 1: 600-900, Λέιντεν 2009: Brill, σ. 669-674. Βλ. επίσης, R. Ebied & D. Thomas, *The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī*, Λέιντεν 2016: Brill.

και το μεγαλείο Του, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Πέρσης θεολόγος ‘Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (1339-1414).⁷⁴ Πρόκειται για το πρόβλημα του ανθρωπομορφισμού (*tashbīh*) στον Θεό, το οποίο προκάλεσε οξεία αντιπαράθεση και διαξιφισμούς ανάμεσα στους μουσουλμάνους, καθώς τον απέρριπταν οι μουταζιλίτες. Το πρόβλημα αυτό ανέκυψε από τις κορανικές περιγραφές του Θεού, κατά τις οποίες Αυτός εικονίζεται με σωματικές αναλογίες, όμοιες προς αυτές του ανθρωπίνου σώματος (Κοράνιο 3:73· 68:42). Σε αυτή τη διαμάχη, οι μουταζιλίτες επισημαίνουν: «Ο Θεός είναι ένας και δεν υπάρχει τίποτε, το οποίο 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».⁷⁵ Μέσω της παραπάνω κριτικής, ο Ibn Rabban εκφράζει συνοπτικά τη σχετική διδασκαλία των μουταζιλιτών, οι οποίοι απέρριπταν σθεναρά τον ανθρωπομορφισμό στη θεότητα.

Παράλληλα, αρκετοί μουσουλμάνοι συγγραφείς προσπάθησαν να αναιρέσουν την έννοια του Χριστού ως Υιού του Θεού μέσα από την Αγία Γραφή. Ο al-Ja‘farī, 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», ο οποίος αποδίδεται στον Χριστό, είναι τιμητικός και 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 «Υιός του Θεού» από τον ίδιο τον Θεό («...οὗτος ἐστὶν 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 («υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσραήλ» [Ἐξ. 4:22]).⁷⁶ Ο ίδιος τίτλος αποδίδεται και στον προφήτη Δαυΐδ («Κύριος εἶπε πρὸς με· υἱός μου εἶ σύ») [Ψαλμ. 2:7])⁷⁷.

Κεφαλαιώδες σημείο αναφοράς των μουσουλμάνων λογίων αποτέλεσε και το ζήτημα της σταύρωσης του Χριστού. Και τούτο, διότι, ενώ στη χριστιανική διδασκαλία ο Σταυρός αποτελεί γεγονός με ύψιστη θεολογική σημασία, το Ισλάμ αρνείται τη σταύρωση του Χριστού.⁷⁸ Ειδικότερα, το Κοράνιο αναφέ-

⁷⁴ Βλ. Al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mauqif fī ‘Ilm al-Kalām*, επιμ. Aḥmed al-Mīhdi, 1976: Dār al-Taba‘ al-‘Ammā, 1976, σ. 44.

⁷⁵ Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ikhtilāf al-Muṣallīn*, τόμ. 1, επιμ. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Κάιρο 1990: Maktaba al-‘Aṣriyyah, σ. 235.

⁷⁶ Al-Ja‘farī, *Al-Radd...*, σ. 59.

⁷⁷ Στο ίδιο, σ. 60.

⁷⁸ Περισσότερα περί αυτού στο έβδομο κεφάλαιο.

ρει: «Κι όμως, δεν τον σκότωσαν κι ούτε τον σταύρωσαν, αλλά έτσι φαίνεται σ' αυτούς (*wa-lākin shubbiha lahum*). [...] αλλά ο Αλλάχ τον σήκωσε ψηλά κοντά Του (τον πήρε σ' ένα μέρος που να μην μπορούν οι εχθροί να τον βρουν), διότι ο Αλλάχ είναι Πανίσχυρος, Σοφός» (Κοράνιο 4:157-158).

Έτσι, λοιπόν, το γεγονός ότι το Κοράνιο απορρίπτει τη σταύρωση του Χριστού οδήγησε τους μουσουλμάνους να χρησιμοποιήσουν τα Ευαγγέλια προκειμένου να την αναιρέσουν. Η τακτική αυτή, το να προσπαθεί δηλαδή κάποιος να εκμαιεύσει από τα Ευαγγέλια το ενδεχόμενο, το οποίο θέτει σε αμφισβήτηση το γεγονός της σταυρώσεως του Χριστού, υπήρξε μια τακτική την οποία ακολούθησαν αρκετοί μουσουλμάνοι συγγραφείς στα αντίστοιχα πολεμικά τους έργα κατά του χριστιανισμού, όπως λόγου χάρι ο al-Ja'farī,⁷⁹ ο al-Qurṭubī,⁸⁰ ο Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (1228-1285)⁸¹ και, από τους νεωτέρους, η εμβληματική προσωπικότητα του Ahmed Hoosen Deedat.⁸² Πρωτοπόρος όλων αυτών υπήρξε ο μουταζιλίτης θεολόγος 'Abd al-Jabbār Ibn Aḥmad (935-1025).⁸³ Εκείνος πιθανόν ενέπνευσε τους μεταγενέστερους μουσουλμάνους λογίους ως προς τη συγκεκριμένη μέθοδο: την άντληση δηλαδή βιβλικών επιχειρημάτων προκειμένου να αναιρεθεί το γεγονός της σταυρώσεως του Ιησού Χριστού.

Αλλά ας αναφερθούμε σε ένα σχετικό παράδειγμα από την αντιρρητική ισλαμική γραμματεία. Τον 13ο αιώνα, ο μουσουλμάνος λόγιος al-Qarāfī, στην προσπάθειά του να αμφισβητήσει το γεγονός της σταυρώσεως του Χριστού επί τη βάση της Βίβλου, παραπέμπει στην αφήγηση της Μεταμορφώσεως του Χριστού σε άγνωστο όρος, 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).

Το γεγονός αυτό της Μεταμορφώσεως αποτελεί, κατά τον al-Qarāfī, απόδειξη ότι ο Χριστός υψώθηκε από τον Θεό στους ουρανοί και στη θέση του ήλθε ένα άλλο πρόσωπο, το οποίο στη συνέχεια σταυρώθηκε.⁸⁴ Προφανώς, η αναφορά αυτή του al-Qarāfī ανάγεται στο χωρίο του Κορανίου που μόλις

⁷⁹ Βλ. Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafā al-Tawrāh wa-l-Injīl*, επιμ. Khālid Muḥammad 'Abduh, Γκίζα 2006: Maktabat al-Nāfidha, σ. 176-185.

⁸⁰ Βλ. Al-Qurṭubī, *Kitāb al-ʿIlām bi-mā fi dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awḥām wa-izhār maḥāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabīyyinā Muḥammad*, επιμ. Aḥmad Hijāzī al-Saqqā, 1980: Dār al-Turāth al-ʿArabī, 1980, σ. 410-419.

⁸¹ Βλ. Al-Qarāfī, *Al-Ajwiba al-fākhira 'an al-as'ila al-fājira*, επιμ. Bakr Zakī 'Awaḍ, Κάιρο 1987: Min nawādir al-turāth: silsilat muqāranat al-adyān, σ. 179-199

⁸² Βλ. A. Deedat, *Crucifixion or Cruci-fiction: Gospel Account of Jesus*, 1984: Press Abul-Qasim.

⁸³ Βλ. 'Abd al-Jabbār Ibn Aḥmad, *Tathbīt Dalā'il al-Nubūwah*, επιμ. 'Abd al-Karīm 'Uthmān, Βηρυτός 1966: Dār al-ʿArabiyyah, σ. 137-143.

⁸⁴ Al-Qarāfī, *Al-Ajwiba al-fākhira...*, σ. 186-187.

αναφέρθηκε (4:158). Αυτό πιστοποιεί, για τον μουσουλμάνο λόγιο, ότι στη Μεταμόρφωση έλαβε τη θέση του Χριστού κάποιος άλλος, καθώς, σύμφωνα με τα Ευαγγέλια, άλλαξε το πρόσωπο, η όψη Του, αλλά και τα ρούχα Του: «καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων» (Λουκ. 9:29).⁸⁵ Μάλιστα, η παρουσία των προφητών (Μωυσή και Ηλία), καθώς και ο ύπνος των μαθητών του Ιησού, πιστοποιούν την ανάληψη του Χριστού στους ουρανοί.⁸⁶

Εξίσου επίμαχο θέμα στη βιβλική επιχειρηματολογία αποτέλεσε η μη αξιοπιστία της Βίβλου. Το βασικό επιχείρημα των μουσουλμάνων συγγραφέων κατά της αξιοπιστίας της Αγίας Γραφής συνδεόταν με το γεγονός ότι τα Ευαγγέλια, τα οποία δέχονται στον Κανόνα τους οι χριστιανοί ως ιερά βιβλία, δεν συγκροτούν ένα ενιαίο βιβλίο, δηλαδή ένα Ευαγγέλιο, αλλά τέσσερα διαφορετικά, τα οποία, μάλιστα, αντιφάσκουν μεταξύ τους. Σύμφωνα με τους μουσουλμάνους, 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.⁸⁷ Τα Ευαγγέλια των χριστιανών συνετάχθησαν από διαφορετικό έθνος και σε διαφορετικό τόπο, με διαφορετικό τρόπο γραφής.⁸⁸ Τα Ευαγγέλια των χριστιανών περιέχουν αφηγήσεις και έχουν ιστορικές αναφορές που ήταν άγνωστες στον ίδιο τον Χριστό, αλλά και στους μαθητές Του.⁸⁹

Δύο σύγχρονοι μουσουλμάνοι στοχαστές, ο ‘Abd al-Wahhāb al-Najjār (1862-1941) και ο Muḥammad Abū Zahra (1898-1974), 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 (δηλαδή τη διδασκαλία του απόλυτου μονοθεϊσμού και της αναγγελίας του ερχομού του Προφήτη Μωάμεθ, κατά το Ισλάμ), πλέον δεν σώζεται.⁹⁰ Αυτό, άλλωστε, είναι το γνήσιο Ευαγγέλιο, το οποίο απέστειλε ο Θεός στον προφήτη και απόστολο Του, τον Ιησού Χριστό.⁹¹ Ωστόσο ο ‘Abd al-Wahhāb al-Najjār υποστηρίζει ότι όσα Ευαγγέλια σώζονται από τους χριστιανούς –τα γνωστά τέσσερα Ευαγγέλια– περιέχουν

⁸⁵ Στο ίδιο.

⁸⁶ Στο ίδιο.

⁸⁷ Al-Ja‘farī, *Takhjil man ḥarrafa...*, σ. 141. Πρβλ. και το συριακό Διατεσσάρων ευαγγέλιον.

⁸⁸ Στο ίδιο.

⁸⁹ Στο ίδιο.

⁹⁰ A. Al-Najjār, *Qiṣaṣ...*, σ. 391-392. Βλ. και M. Abū Zahra, *Muhadarat fī l-Naṣrāniya*, Ριάντ 1983: Al-Riassā’ li-Idārit al-Buḥūth al-‘Ilmiyya, σ. 66-68.

⁹¹ Στο ίδιο.

διάφορες ιστορίες, τις οποίες επινόησαν οι μαθητές του Χριστού ή κάποια άλλα μέλη της πρώτης χριστιανικής κοινότητας.⁹²

Στο ίδιο μήκος κύματος κινήθηκε, εν πολλοίς, και η βιβλική απολογητική των μουσουλμάνων συγγραφέων. Ουσιαστικά αυτή στηρίχθηκε σε δύο βασικούς άξονες, κυρίως: (α) στη διδασκαλία περί μονοθεϊσμού και (β) στις βιβλικές προφητείες για το πρόσωπο του Μωάμεθ.

Η όλη επιχειρηματολογία τους υπέρ της διδασκαλίας του μονοθεϊσμού επικεντρώθηκε σε βιβλικά χωρία, τα οποία τονίζουν με απόλυτη έμφαση τη μοναδικότητα και ενότητα του Θεού. Με γνώμονα την κορανική ρήση: «Ο Θεός σας είναι ένας Θεός. Δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός απ' Αυτόν, που είναι ο Παντελεήμονας, ο Πολυεύσπλαχνος» (Κοράνιο 2:163), κατέφυγαν σε κλασικά χωρία της Βίβλου προκειμένου να επισημάνουν την απόλυτη μονοθεΐα. Τέτοιο χωρίο από την Παλαιά Διαθήκη ήταν το ακόλουθο: «ἐγώ εἰμι Κύριος ὁ Θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ἐξ οἴκου δουλείας. οὐκ ἔσονταί σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ. οὐ ποιήσεις σεαυτῶ εἰδωλον, οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς» (Ἐξ. 20:2-4).⁹³ Ἐνα ἄλλο κλασικό χωρίο από την Καινή Διαθήκη ήταν το εξής: «αὕτη δέ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν» (Ιωάν. 17:3).⁹⁴ Αξίζει, βέβαια, να σημειωθεί ότι η βιβλική επιχειρηματολογία υπέρ του μονοθεϊστικού δόγματος, εκ μέρους των μουσουλμάνων, ενώ είχε ως απώτερο σκοπό να αναδείξει την απόλυτη μοναδικότητα και ενότητα του Θεού, τον απόλυτο μονοθεϊσμό, τον οποίο διδάσκει το Ισλάμ, εντούτοις συνδυάζεται με την κριτική τους στα χριστολογικά ζητήματα (θεότητα και θεία ενανθρώπιση). Ἐτσι, οι μουσουλμάνοι απέβλεπαν στο να τονίσουν την πεμπτούσια της ισλαμικής θρησκείας, τον αυστηρό και απόλυτο μονοθεϊσμό.

Το μεγαλύτερο τμήμα της απολογητικής βιβλικής γραμματείας των μουσουλμάνων συγγραφέων καταπιάστηκε με τις βιβλικές προφητείες, οι οποίες αφορούν το πρόσωπο του Μωάμεθ. Αφορμή για το γεγονός αυτό πρέπει να αποτέλεσε η πρόκληση του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού. Στις αρχές του 8ου αιώνα, όντας ο πρώτος που αντιμετώπισε το Ισλάμ, ο ιερός Δαμασκηνός, στο έργο του *Περί Αίρέσεων*, προκαλεί τους μουσουλμάνους να παρουσιάσουν αποδείξεις και μαρτυρίες μέσα από τη Βίβλο, οι οποίες να προφητεύουν την έλευση του προφήτη του Ισλάμ Μωάμεθ. Σημειώνει ο άγιος σχετικά: «Καὶ τὶς ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν, ὅτι γραφήν αὐτῷ δέδωκεν ὁ Θεός; Καὶ τὶς τῶν προφητῶν προεῖπεν ὅτι τοιοῦτος ἀνίσταται προφήτης;»⁹⁵

⁹² A. Al-Najjār, *Qīṣaṣ...*, σ. 391.

⁹³ Ibn Rabban, *Al-Radd...*, σ. 49-50.

⁹⁴ Ibn Rabban, *Al-Radd...*, 69-71.

⁹⁵ Ιωάννη Δαμασκηνού, *Περί Αίρέσεων ἐν Συντομία*, PG 94, 766.

Έτσι, λοιπόν, η 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 ταυτότητα του Μωάμεθ. Επιπλέον, το ίδιο το Κοράνιο αναφέρει ρητά ότι το όνομα του Μωάμεθ βρίσκεται στον Νόμο του Μωυσέως, δηλαδή στην Τορά και το Ευαγγέλιο (Κοράνιο 7:157).

Με αφορμή τα παραπάνω, οι μουσουλμάνοι, με τη σειρά τους, έσπευσαν να αναζητήσουν μέσα από τη Βίβλο σχετικές προφητείες ή αποδείξεις (*dalā'il* [ή *a'lām*] *al-nubūwa*) για το πρόσωπο του προφήτη τους. Ειδικότερα, ανέλαβαν να προβάλουν το επιχείρημα στους χριστιανούς ότι στην Αγία Γραφή εντοπίζονται πολλά σημεία, τα οποία προφήτευαν και άνοιγαν τον δρόμο για την έλευση του Μωάμεθ.⁹⁶ Πρωτοστάτες σε αυτό το εγχείρημα υπήρξαν οι Ibn Rabban⁹⁷ και Ibn Qutayba,⁹⁸ ενώ στη συνέχεια ακολούθησαν και άλλοι. Χρησιμοποίησαν χωρία από την Παλαιά Διαθήκη, αλλά και από την Καινή. Κάτι ανάλογο έπραξαν και οι χριστιανοί συγγραφείς μέσα από τα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης προκειμένου να αποδείξουν στους Ιουδαίους ότι η Τορά προαναγγέλλει την έλευση του Ιησού Χριστού ως Μεσσία.⁹⁹ Η διαφορά, βέβαια, ανάμεσα στους χριστιανούς και τους μουσουλμάνους, είναι ότι οι πρώτοι υιοθέτησαν στη γραμματεία τους την «ιουδαϊκή Βίβλο», την Παλαιά Διαθήκη, και μάλιστα ως «Γραφή», ενώ οι μουσουλμάνοι δεν αποδέχονται τη Βίβλο ως θεόπνευστο κείμενο ούτε των χριστιανών ούτε των Ιουδαίων.

Από την Παλαιά Διαθήκη, ως κλασικό επιχείρημα χρησιμοποιήθηκε το όραμα του Ησαΐα με τους δύο άνδρες που ανέβηκαν ο ένας σε όνο και ο άλλος σε καμήλα: «οὕτως εἶπε πρὸς με Κύριος· βαδίσας σεαυτῷ 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). Σύμφωνα με τους μουσουλμάνους απολογητές, το χωρίο αυτό προφητεύει τον Ιησού και τον Μωάμεθ, καθώς ο άνδρας ο οποίος, σύμφωνα με το όραμα του Ησαΐα, ανέβηκε σε όνο είναι ο Χριστός, ο υιός της Μαριάμ,

⁹⁶ J.D. McAuliffe, «The qur'anic context of Muslim biblical scholarship», *Islam and Christian-Muslim Relations*, τόμ. 7, τχ. 2 (1996), σ. 141-58.

⁹⁷ Για το έργο του, βλ. Ibn Rabban, *Al-Dīn wa-l-dawla*, επιμ. Adel Nuwayhid, Βηρυτός 1973: *Dār al-Afāq al-Jadidah*.

⁹⁸ Για το έργο του, βλ. Ibn Qutayba, *A'lām al-nubūwa*, επιμ. Sabine Schmidtke, «The Muslim Reception of Biblical Materials: Ibn Qutayba and his *A'lām al-nubuwwa*», *Islam and Christian-Muslim Relations*, τόμ. 22, τχ. 3 (2011), σ. 249-274.

⁹⁹ Πρβλ. Ιουστίνου, *Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος*, PG 6, 471-800.

ενώ ο άνδρας, ο οποίος ανέβηκε σε καμήλα δεν είναι άλλος από τον προφήτη Μωάμεθ.¹⁰⁰

Οι μουσουλμάνοι συγγραφείς θεωρούν, μάλιστα, ότι ο άνδρας που ανέβηκε στην καμήλα είναι ο Μωάμεθ, διότι, σύμφωνα με το εν λόγω όραμα, αυτός κατέστρεψε τα είδωλα της Βαβυλώνας: «πέπτωκε πέπτωκε Βαβυλών, και πάντα τὰ ἀγάλματα αὐτῆς, καὶ τὰ χειροποίητα αὐτῆς συνετρίβησαν εἰς τὴν γῆν» (Ησ. 21:9).¹⁰¹ Η καταστροφή των ειδώλων προαναγγέλλει τις αντίστοιχες καταστροφές των ειδώλων των Αράβων ειδωλολατρών εκ μέρους του Μωάμεθ.¹⁰² Πράγματι, είναι γεγονός ότι ο Μωάμεθ, με την κλήση που δέχθηκε από τον Θεό για να αναγγείλει το μήνυμά Του στον κόσμο, ενδιαφέρθηκε να επεκτείνει την ισλαμική θρησκεία, καταστρέφοντας τα είδωλα. Περί το 630, όταν επισκέφθηκε την Κάαμπα, η οποία είχε μεταβληθεί από τους Άραβες ειδωλολάτρες σε τόπο παγανιστικής λατρείας, φρόντισε να καταστρέψει όλα τα είδωλα, τα οποία υπήρχαν εκεί και να τα αντικαταστήσει με την πραγματική λατρεία στον έναν και μοναδικό Θεό.¹⁰³

Από την Καινή Διαθήκη, ένα από τα βασικότερα επιχειρήματα αρκετών μουσουλμάνων απολογητών στηρίζεται 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 Πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν» (Ιωάν. 14:26). Ο μουσουλμάνος λόγιος al-Ja'farī σχολιάζει ότι ο Παράκλητος είναι ο Μωάμεθ, ο αγγελιαφόρος του Θεού, και είναι εκείνος τον οποίο απέστειλε ο Θεός μετά τον Χριστό.¹⁰⁴ Επίσης, επισημαίνει ότι ο Μωάμεθ είναι εκείνος ο οποίος δίδαξε τα πάντα στον κόσμο ως προς τη θεία αποκάλυψη.¹⁰⁵ Και ο προγενέστερός του Ibn Rabban σημειώνει ότι ο Μωάμεθ δίδαξε τα πάντα μέσω του Κορανίου, το οποίο, ως θεόπνευστο βιβλίο, περιέχει τα πάντα.¹⁰⁶

Σε άλλο σημείο, ο al-Ja'farī, προκειμένου να ενισχύσει ακόμη περισσότερο την επιχειρηματολογία του και να συνδέσει τον Παράκλητο με τον Μωάμεθ, διατυπώνει τον εξής συλλογισμό: Υπογραμμίζει ότι είναι εξίσου γνωστό ότι οι χριστιανοί διαφώνησαν μεταξύ τους ως προς την ερμηνεία του ονόματος του «Παρακλήτου», και έτσι, κάποιοι ισχυρίστηκαν ότι είναι ο «ένδοξος»,

¹⁰⁰ A. Mingana, «The apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdī», στο: *Bulletin of the John Rylands Library* 12 (1928), σ. 137-298: 173-175.

¹⁰¹ Al-Ja'farī, *Al-Radd...*, σ. 119.

¹⁰² Στο ίδιο.

¹⁰³ K. Armstrong, *Islam: A Short History*, Νέα Υόρκη 2002: Modern Library, σ. 23.

¹⁰⁴ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa...*, σ. 410.

¹⁰⁵ Στο ίδιο.

¹⁰⁶ Ibn Rabban, *Al-Dīn...*, σ. 184.

άλλοι ότι είναι ο «παρηγορητής», ενώ οι περισσότεροι εξ αυτών ότι είναι ο «σωτήρας».¹⁰⁷ Με βάση τα παραπάνω, ο μουσουλμάνος λόγιος επισημαίνει ότι, αν 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 Μωάμεθ.¹⁰⁸ Και τούτο, διότι, για τους μουσουλμάνους, ο Μωάμεθ έσωσε τον κόσμο, την ανθρωπότητα, από την απιστία, την αμαρτία και την άγνοια.¹⁰⁹ Αυτό, μάλιστα, το πέτυχε στρέφοντας τον κόσμο στον μονοθεϊσμό και τη λατρεία του ενός και μοναδικού Θεού.¹¹⁰ Επεκτείνοντας την επιχειρηματολογία του, υπογραμμίζει ότι αν όντως ισχύει η άποψη ορισμένων χριστιανών ότι η λέξη «Παράκλητος» ερμηνεύεται ως «ένδοξος» (*al-hamid*), κάτι τέτοιο ενισχύει ακόμη περισσότερο το ισλαμικό επιχείρημα, καθώς στην αραβική γλώσσα το όνομα του προφήτη του Ισλάμ «Μωάμεθ» είναι συνώνυμο με τον συγκεκριμένο όρο. Καταλήγει δε στο συμπέρασμα ότι, σε κάθε περίπτωση, είτε γίνει δεκτή η μία ερμηνεία της λέξης «Παράκλητος» (εκείνη του σωτήρα) είτε η άλλη (του ενδόξου), ο Παράκλητος ο οποίος αναφέρεται στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη δεν είναι άλλος από τον προφήτη Μωάμεθ.¹¹¹ Σημειωτέον ότι ο ιστορικός Ibn Ishāq θεωρεί ότι ο Παράκλητος στα συριακά/αραμαϊκά καλείται *Menaḥem/Munahhemana*, γι' αυτό και το χρησιμοποιεί ως επιχείρημα προφητείας, η οποία σχετίζεται με το πρόσωπο του Μωάμεθ.¹¹² Ωστόσο, στα πολεμικά και απολογητικά έργα κατά του χριστιανισμού δεν επιχειρείται κάτι ανάλογο από τους μουσουλμάνους λόγιους.

Έτσι, το Ισλάμ, ως εξ αποκαλύψεως «βιβλική» θρησκεία, δέχεται την ιστορικότητα των ιερών βιβλίων. Βεβαίως, όπως τονίσθηκε, ενώ εξαρχής οι μουσουλμάνοι διατήρησαν μια θετική στάση έναντι των ιερών Γραφών του λαού της Βίβλου, στη συνέχεια, με την επικράτηση της «ακραίας» θεωρίας, απέρριψαν εξ ολοκλήρου τα βιβλικά κείμενα. Το γεγονός όμως αυτό δεν τους εμπόδισε να καταφύγουν στη Βίβλο προκειμένου να τεκμηριώσουν τις θεολογικές τους θέσεις.

Χρησιμοποιώντας τη Βίβλο στα συγγράμματά τους, οι ίδιοι οι μουσουλμάνοι επιχείρησαν να δώσουν ορισμένες πρόσθετες πληροφορίες για το πρόσωπο και τη δράση του Χριστού, έστω και μέσα από τα χριστιανικά κείμενα

¹⁰⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa...*, σ. 410.

¹⁰⁸ Στο ίδιο.

¹⁰⁹ Στο ίδιο.

¹¹⁰ Στο ίδιο.

¹¹¹ Στο ίδιο.

¹¹² Ibn Hisham, *The Life of Muhammad*, μτφρ. A. Guillaume, Λονδίνο 1955: Oxford University Press, σ. 103-104.

– βεβαίως, με μια ισλαμική οπτική. Όπως επισημαίνει ο σύγχρονος μουσουλμάνος στοχαστής Tarif Khalidi, χρησιμοποιώντας τα βιβλικά κείμενα, επιχείρησαν να καλύψουν ένα κενό σχετικά με το πρόσωπο και τη ζωή του Χριστού που παρατηρείται στο Κοράνιο.¹¹³ Με άλλα λόγια, επιχείρησαν να προβάλλουν το λεγόμενο «ισλαμικό Ευαγγέλιο». Κάτι ανάλογο συνέβη ήδη και με τα Απόκρυφα Ευαγγέλια, τα οποία προσπάθησαν να καλύψουν ένα κενό για τη ζωή του Χριστού, το οποίο δεν καταγραφόταν στα κανονικά Ευαγγέλια.

Είναι επίσης αξιοσημείωτο ότι, παρά τη δυναμική που παρουσίαζε το Ισλάμ εκείνη την εποχή (8ος-13ος αιώνας) σε πολιτικό, οικονομικό, πολιτισμικό και στρατιωτικό επίπεδο, οι μουσουλμάνοι δεν θεώρησαν τα κείμενα των οπαδών της Βίβλου ασήμαντα. Αντίθετα, αναγνώρισαν ότι αυτή (η Βίβλος) διέθετε μια δυναμική, αφού, πράγματι, αποτελούσε ένα σημαντικό βιβλίο της παγκόσμιας φιλολογίας, με ισχυρή επίδραση στον τότε κόσμο.

Οι απόστολοι και αγγελιαφόροι του Θεού

Η πίστη στους αγγελιαφόρους ή αποστόλους του Θεού (*al-Imān bi al-Rusul*) είναι κομβικής σημασίας για κάθε μουσουλμάνο, καθώς αποτελούν το μέσο μεταξύ Θεού και δημιουργίας, αφού κοινοποιούν το θείο μήνυμα.¹¹⁴ Η πίστη σ' αυτούς εδράζεται στον κορανικό λόγο, στον οποίο τονίζεται ότι ο πιστός τούς εμπιστεύεται (Κοράνιο 2:285).¹¹⁵ Σκοπός της αποστολής τους είναι η ανακοίνωση των θείων εντολών και η αναγγελία του μονοθεϊσμού.¹¹⁶ Ήδη το Κοράνιο υπογραμμίζει ότι ο Θεός απέστειλε στον κόσμο αγγελιαφόρους προκειμένου εξαγγείλουν το μήνυμά Του: «Βέβαια έχουμε στείλει σε κάθε έθνος έναν απόστολο (με την Εντολή): “Να λατρεύετε μόνον τον Αλλάχ και ν’ αποφεύγετε την ειδωλολατρία”» (Κοράνιο 16:36).

Ορισμένες ιστορίες των αποστόλων-προφητών σώζονται στο Κοράνιο.¹¹⁷ Οι προφήτες-απόστολοι που καταγράφονται στο Κοράνιο είναι εικοσιπέντε, εκ των οποίων δεκαοκτώ αναφέρονται ονομαστικώς στο ίδιο εδάφιο: «Και χάρισαμε σε αυτόν [στον Αβραάμ: ʾIbrāhīm], τον Ισαάκ (ʾIshāq), τον Ιακώβ (Yaʿqūb), και τους δύο τούς καθοδηγήσαμε. Και πριν από αυτόν καθοδηγήσαμε τον Νώε (Nūh) και από τους απογόνους του τον Δαυΐδ (Dāūd), τον Σολομώντα

¹¹³ T. Khalidi, *The Muslim Jesus...*, σ. 29-30.

¹¹⁴ S. Al-Fawzan, *Al-Irshād ilāh ṣaḥīḥ al-ʿItiqād*, τόμ. 2, Ριάντ 1994: al-Mamlāqa al-Arabiyyah, σ. 153.

¹¹⁵ Στο ίδιο, σ. 153.

¹¹⁶ Στο ίδιο, σ. 153-154.

¹¹⁷ ʿA. Al-ʿAbbād, *Sharḥ ḥadīth Jibril fi tʿālim al-Dīn*, Μεδίνα 2003: Maktabat al-Mālik Faḥm, σ. 34.

(*Sulaymān*), τον Ιώβ (*ʿAyyūb*), τον Ιωσήφ (*Yūsuf*), τον Μωυσή (*Mūsā*) και τον Ααρών (*Hārūn*), και έτσι ανταμείβουμε τους αγαθοεργούς. Και τον Ζαχαρία (*Zakarīyā*), τον Ιωάννη (*Yaḥyā*), τον Ιησού (*ʿĪsā*) και τον Ηλία (*ʿIlyās*). Όλοι τους είναι από την τάξη των εναρέτων. Τον Ισμαήλ (*ʿIsmāʿīl*), τον Ελισαίο (*Al-yasāʿ*) και τον Ιωνά (*Yūnus*) και τον Λωτ (*Lūṭh*) και όλους τους ξεχωρίσαμε πάνω απ' όλους τους σύγχρονούς τους» (Κοράνιο 6:84-86).¹¹⁸ Οι υπόλοιποι προφήτες είναι ο Αδάμ (*ʿĀdam*), ο Ενώχ (*ʿIdrīs*), ο Hūd, ο Ṣāliḥ, ο Shuʿayb, ο Zūlkiflī και ο Μωάμεθ. Όλοι τους είναι άνδρες, και προήλθαν από τις κοινωνίες.¹¹⁹ Ορισμένες μουσουλμανικές παραδόσεις αναβιβάζουν τον αριθμό των αποστόλων περί τους 300.¹²⁰ Για τους προφήτες, ο αριθμός ανεβαίνει περί τις 120.000 ή 124.000.¹²¹

Στο σουνιτικό Ισλάμ, ο έννοιες αγγελιαφόρος/απόστολος (*Rasūl* ή *Mursal*) και προφήτης (*Nabīy*) δεν είναι ταυτόσημες. Ο αγγελιαφόρος/απόστολος δέχεται εκ Θεού αποκάλυψη και καλείται να την αναγγείλει στην κοινότητά του.¹²² Ο προφήτης, ενώ δέχεται θεία αποκάλυψη, δεν είναι υποχρεωμένος να τη γνωστοποιήσει.¹²³ Ο αγγελιαφόρος φέρει συνήθως κάποια θέσφατη Βίβλο, στην οποία εμπεριέχεται νέος νόμος, τον οποίο καλείται να κηρύξει σε μια άπιστη κοινότητα.¹²⁴ Εκεί προσκαλεί τον κόσμο στον μονοθεϊσμό και στην απόρριψη της πολυθεΐας.¹²⁵ Οι προφήτες, όμως, απευθύνονται σε μια πιστή κοινότητα, όπως λ.χ. οι προφήτες του Ισραήλ, οι οποίοι ήδη έχουν αποδεχθεί πρωτύτερα κάποιο σχετικό βιβλίο, όπως την Τορά του Μωυσή.¹²⁶ Ο προφήτης, ουσιαστικά, ενημερώνει εκ νέου την κοινότητά του για τον Θεό. Ο κάθε αγγελιαφόρος/απόστολος είναι προφήτης, αλλά ο κάθε προφήτης δεν είναι απαραίτητα αγγελιαφόρος/απόστολος. Επιπλέον, οι αγγελιαφόροι/απόστολοι είναι ανώτεροι των προφητών.¹²⁷ Η διαφορά μεταξύ προφήτη και αγγελιαφόρου είναι η εξής: ο τελευταίος λαμβάνει αποκάλυψη και διατάσσεται να τη διαδώσει, ενώ ο πρώτος λαμβάνει αποκάλυψη, αλλά αυτή σχετίζεται με προηγούμενο θεόσταλτο μήνυμα.

¹¹⁸ ʿA. Al-ʿAbbād, *Sharḥ...*, σ. 34.

¹¹⁹ Στο ίδιο, σ. 34.

¹²⁰ Ibn Bāz, *Muḥadra fī uṣūl al-Imān*, 1999: Dār al-Waṭṭan, σ. 25.

¹²¹ Στο ίδιο, σ. 25.

¹²² S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 154.

¹²³ Στο ίδιο.

¹²⁴ Στο ίδιο.

¹²⁵ Στο ίδιο.

¹²⁶ Στο ίδιο.

¹²⁷ Στο ίδιο.

Οι σπουδαιότεροι αγγελιαφόροι του Θεού είναι ο Νώε, ο Αβραάμ, ο Ιησούς και ο Μωάμεθ, για τους οποίους αναφέρεται: «Και θυμήσου που πήραμε από τους προφήτες τις συμφωνίες τους, κι από σένα, κι από τον Νώε, και τον Αβραάμ, και τον Μωυσή, και τον Ιησού τον υιό της Μαριάμ. Και πήραμε απ' αυτούς μια σοβαρή συμφωνία» (Κοράνιο 33:7).¹²⁸ Ανώτερος όλων των αγγελιαφόρων είναι ο Μωάμεθ.¹²⁹ Πρώτος αγγελιαφόρος του Θεού, ο οποίος κόμισε νέα διαθήκη, προκειμένου να αντιμετωπίσει την εμφάνιση του πολυθεϊσμού, είναι ο Νώε, ενώ πρώτος προφήτης θεωρείται ο Αδάμ, διότι κήρυξε το θείο μήνυμα πριν την εμφάνιση του πολυθεϊσμού.¹³⁰ Έσχατος και κορωνίδα όλων είναι ο Μωάμεθ.¹³¹

Οι κυριότερες αποδείξεις που καταδεικνύουν το προφητικό αξίωμα είναι τα θαύματα.¹³² Ο προφήτης συνήθως υποστηρίζεται με θαύματα «σημεία», προκειμένου να καταστήσει σαφή την προφητική του καταγωγή.¹³³ Τα θαύματα αυτά χορηγούνται από τον Θεό και συνήθως σχετίζονται με τον τομέα στον οποίο η κοινότητά του έχει σημειώσει πρόοδο.¹³⁴ Αυτό φαίνεται με μεγάλη σαφήνεια αν μελετηθούν τα κύρια θαύματα των τριών μεγάλων προφητών και αποστόλων: του Μωυσή, του Ιησού και του Μωάμεθ.

Για παράδειγμα, η κοινότητα του Μωυσή εμπλεκόταν στη μαγεία.¹³⁵ Το κυριότερο θαύμα του Μωυσή ήταν να υπερνικήσει τους καλύτερους μάγους της Αιγύπτου.¹³⁶ Επίσης, είναι γνωστό ότι οι σύγχρονοι του Ιησού ήταν πολύ προχωρημένοι στον τομέα της ιατρικής.¹³⁷ Γι' αυτό, τα περισσότερα θαύματά του σχετίζονται με την ιατρική.¹³⁸ Θεράπευσε ανίατες ασθένειες και ανέστησε νεκρούς.¹³⁹ Από την άλλη, οι Άραβες συμπατριώτες του Μωάμεθ διακρίνονταν για την ευγλωττία τους, την άπταιστη ομιλία και τον ποιητικό τους λόγο.¹⁴⁰ Έτσι, το κορυφαίο και διαχρονικό θαύμα του Μωάμεθ ήταν το Κοράνιο, ο λόγος του Θεού, που παρουσιάζει γλωσσική τελειότητα και είναι αδύνατον

¹²⁸ Στο ίδιο, σ. 154-155.

¹²⁹ Στο ίδιο, σ. 155.

¹³⁰ Ibn Bāz, *Muhadra...*, σ. 27.

¹³¹ S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 190-191.

¹³² Στο ίδιο, σ. 157.

¹³³ Στο ίδιο.

¹³⁴ Στο ίδιο.

¹³⁵ Στο ίδιο.

¹³⁶ Στο ίδιο.

¹³⁷ Στο ίδιο, σ. 157-161.

¹³⁸ Στο ίδιο, σ. 157.

¹³⁹ Στο ίδιο.

¹⁴⁰ Στο ίδιο.

να το μιμηθεί άνθρωπος ως προς το ύφος του.¹⁴¹ Σημειωτέον βέβαια ότι τα θαύματα του Μωάμεθ ποικίλλουν. Μεταξύ αυτών είναι οι ουράνιες αναβάσεις, καθώς και οι παροντικές και οι μελλοντικές προφητείες.¹⁴²

Για τους μουσουλμάνους, οι προφητικές αποδείξεις δεν περιορίζονται μόνο στα θαύματα. Επεκτείνονται και σε άλλα ζητήματα,¹⁴³ όπως είναι η προαναγγελία της νίκης κατά των εχθρών, κάτι που έπραξαν ο Νώε, ο Αβραάμ, ο Λωτ, ο Μωυσής και ο Μωάμεθ στις κοινότητές τους.¹⁴⁴ Επιπλέον, οι ίδιοι ανήγγειλαν τις εντολές του Θεού και τις αλήθειες της πίστεως για τη μοναδικότητα του Θεού, τους αγγέλους, τα θεόσταλτα βιβλία και την Έσχατη Ημέρα της Κρίσεως.¹⁴⁵

Ωστόσο, για τη μουσουλμανική παράδοση, ο Μωάμεθ διακρίνεται για κάποιες ιδιαιτερότητες σε σχέση με τους υπόλοιπους προφήτες. Καλείται η επισφράγιση όλων των προφητών (*khātim an-nabīyīn*) και ο μόνος που δεν τον διαδέχθηκε άλλο προφητικό πρόσωπο.¹⁴⁶ Επίσης, στάλθηκε όχι μόνο για τους ανθρώπους, αλλά και για όλη την έλλογη δημιουργία, όπως είναι τα τζιν.¹⁴⁷ Κόμισε το Κοράνιο, το οποίο αποτελεί ένα θαύμα τόσο για τους ανθρώπους όσο και για τα τζιν.¹⁴⁸ Είναι ο μόνος που είχε την εμπειρία των ουράνιων αναβάσεων, καθότι έφθασε στην κορυφή του ουρανού (*al-‘Isrā’ wal-Mi‘rāj*).¹⁴⁹ Τέλος, είναι ο μόνος αγγελιαφόρος του Θεού διά του οποίου, μέσω του θείου νόμου, ευλογήθηκαν και απαγορεύθηκαν θείες εντολές.¹⁵⁰ Το μήνυμα του Μωάμεθ ήταν καθολικό και αφορούσε σύνολη την ανθρωπότητα, σε αντίθεση με τους προγενέστερους αγγελιαφόρους του Θεού, οι οποίοι εξήγγειλαν το μήνυμά τους σε τοπικές κοινότητες, όπως ο Μωυσής και ο Ιησούς στον λαό του Ισραήλ.¹⁵¹ Ο Θεός, διά του μωαμεθανικού μηνύματος, τελειοποίησε τη θρησκεία του και ολοκλήρωσε το σχέδιο της θείας Οικονομίας και των εντολών Του (Κοράνιο 5:3).¹⁵²

Ο προφήτης διακρίνεται για την ηθική και πνευματική του οξυδέρκεια. Η ζωή του λειτουργεί ως παράδειγμα για τους ακολούθους του. Μετά την

¹⁴¹ Στο ίδιο, σ. 157-163.

¹⁴² Στο ίδιο, σ. 157.

¹⁴³ Στο ίδιο.

¹⁴⁴ Στο ίδιο.

¹⁴⁵ Στο ίδιο, σ. 157-160.

¹⁴⁶ Στο ίδιο, σ. 190-191.

¹⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 173.

¹⁴⁸ Στο ίδιο, σ. 175.

¹⁴⁹ Στο ίδιο.

¹⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 175-176.

¹⁵¹ Στο ίδιο, σ. 182-185.

¹⁵² Στο ίδιο, σ. 186-189.

ανάληψη της αποστολής του, ο προφήτης διαθέτει σχετική αναμαρτησία (*ʿIsmah*),¹⁵³ πράγμα που σημαίνει ότι δεν εκπίπτει σε μεγάλα αμαρτήματα, εκτός από ανθρώπινες αστοχίες λόγω της ανθρώπινης φύσης του.¹⁵⁴

Οι αγγελιαφόροι, οι οποίοι προηγήθηκαν του Μωάμεθ (Μωυσής, Ιησούς κ.λπ.), δεν κόμισαν μια καινούργια θρησκεία, αλλά κάλεσαν τον κόσμο στον μονοθεϊσμό, στη γνήσια θρησκεία τού Αβραάμ, δηλαδή στο Ισλάμ.¹⁵⁵ Ο Νώε παρουσιάζεται στο Κοράνιο να δηλώνει μουσουλμάνος: «Την αμοιβή μου περιμένω από τον Αλλάχ, ο οποίος με πρόσταξε να υποταχθώ στη θέλησή του και να γίνω μουσουλμάνος» (Κοράνιο 10:72). Ομοίως, για τον Αβραάμ λέγεται: «Κοίτα, όταν ο Κύριός του είπε “Υποτάξου (γίνε μουσουλμάνος)”, απάντησε: “Υποτάχθηκα στον Κύριο όλων των κόσμων”» (Κοράνιο 2:131). Ο δε Μωυσής είπε: «Ω λαέ μου! Αν αληθινά πιστεύετε στον Αλλάχ, τότε, σ’ εκείνον εμπιστευτείτε, αν υποτάσσετε τη θέλησή σας σε αυτόν και είστε μουσουλμάνοι» (Κοράνιο 10:84). Η συζήτηση του Ιησού με τους μαθητές του ακολουθεί το ίδιο μοτίβο: «Όταν είπα προς τους μαθητές σου: “Πίστεψε σ’ εμένα και στον δικό μου απόστολο”, αυτοί απάντησαν: “Πιστεύουμε και ομολογούμε ότι είμαστε μουσουλμάνοι”» (Κοράνιο 5:111).

Πρόκειται για μια πρόσκληση, η οποία ενώνει όλους τους προφήτες: «Είναι ο Αλλάχ, Αυτός ο οποίος είναι Κύριός μου και Κύριός σας. Γι’ αυτό να τον λατρεύετε. Αυτός είναι ένας δρόμος, ο οποίος είναι ίσιος» (Κοράνιο 3:51).¹⁵⁶ Το Ισλάμ είναι η θρησκεία όλων των προφητών και δηλώνει την αποκλειστική λατρεία και υποταγή στον Θεό, με απόρριψη του πολυθεϊσμού.¹⁵⁷ Ενώ η θρησκεία των αγγελιαφόρων είναι ίδια, αυτό που τους διαφοροποιεί είναι το μήνυμα που κομίζουν: ο νόμος.¹⁵⁸ Οι νόμοι που έφερναν ήταν παροδικοί, μέχρι την τελική διαθήκη του Μωάμεθ, ο οποίος επισφράγισε τους προφήτες και κόμισε τον έσχατο και πιο ολοκληρωμένο νόμο, ο οποίος δεν επιδέχεται αλλαγής και αντικαταστάσεως και αφορά όλη την ανθρωπότητα και τα τζιν, μέχρι την Έσχατη Κρίση.¹⁵⁹

¹⁵³ Περί του αναμάρτητου των προφητών του Θεού, βλ. W. Madelung, «Ismā», στο: *Encyclopedia of Islam*, τόμ. 4, 1978, σ. 182-184.

¹⁵⁴ S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 164-169.

¹⁵⁵ M. Al-Shaʿrawī, *Qiṣaṣ...*, σ. 438.

¹⁵⁶ Στο ίδιο, σ. 438.

¹⁵⁷ S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 170.

¹⁵⁸ Στο ίδιο, τόμ. 2, σ. 171.

¹⁵⁹ Στο ίδιο, τόμ. 2, σ. 171-172.

3.

ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Τόσο ο χριστιανισμός όσο και το Ισλάμ προσδιορίζονται ως μονοθεϊστικές θρησκείες, καθώς ομολογούν και λατρεύουν έναν μόνο Θεό. Ο πυρήνας της θεολογίας τους, αλλά και το μήνυμα της θείας αποκαλύψεως το οποίο κομίζουν, επικεντρώνεται στο ζήτημα της μοναδικότητας του Θεού. Παρ' όλα αυτά, οι δύο θρησκευτικές παραδόσεις παρουσιάζουν και αισθητές διαφορές, κυρίως ως προς την κατανόηση της υπάρξεως του Θεού. Ενώ ο Θεός είναι ένας, από χριστιανικής σκοπιάς κατανοείται ως ένας Θεός με τον τρόπο υπάρξεώς Του να αποκαλύπτεται ως Τριάδα – πράγμα που απορρίπτεται *a priori* από ισλαμικής πλευράς. Παρομοίως, οι δύο θρησκευτικές παραδόσεις διαφέρουν και στα ζητήματα των θείων ιδιοτήτων, καθώς και στη δυνατότητα κοινωνίας του Θεού με τη δημιουργία Του. Υπ' αυτή την προοπτική, στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε τις ομοιότητες και τις διαφορές των δύο θρησκειών σε αυτό το τόσο κεφαλαιώδες θεολογικό ζήτημα.

Μονοθεϊσμός

Ο μονοθεϊσμός αποτελεί βασικό γνώρισμα της χριστιανικής θεολογίας εν γένει, και ειδικότερα της βιβλικής θεολογίας. Συγκεκριμένα, η Παλαιά Διαθήκη παρέχει μια βασική αφήγηση για την εκ μέρους του ανθρώπου γνώση του ενός Θεού. Ο μονοθεϊσμός ανήλθε στην παγκόσμια σκηνή με την εμφάνιση του Ισραήλ. Όταν ο Θεός του Ισραήλ αποκαλύφθηκε αρχικά στους Πατριάρχες και κατόπιν, οριστικά, στον Μωυσή και στους Ισραηλίτες στο όρος Σινά, πραγματοποιήθηκε μια κεντρική στιγμή της παγκόσμιας ιστορίας: η αποκάλυψη του ενός Θεού ως Γιαχβέ «τετραγράμματος». Ο μονοθεϊσμός του αρχαίου Ισραήλ θεωρείται επανάσταση κατά της θρησκευτικής σκέψης των γειτόνων του. Η μοναδικότητα του Θεού έπρεπε συνεχώς να εδραιώνεται έναντι της ξένης ειδωλολατρίας.¹ Ο ιουδαϊκός μονοθεϊσμός συνιστά ένα απόλυτο «όχι» ενάντια σε κάθε μορφή πολυθεΐας. Η Παλαιά Διαθήκη τονίζει ανελλιπώς τη μοναδικότητα του Θεού σε πολυάριθμα χωρία, αφού εκτείνεται σε όλο

¹ J. Gnllka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 90.

το κείμενό της (Δευτ. 4:35· Έξ. 20:3). Ως κλασικός τόπος της μονοθεϊστικής πίστης θεωρείται το Δευτ. 6:4: «Ἄκουε, Ἰσραὴλ· Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστι».² Πρόκειται για το βιβλικό *Shema Yisrael* ή *Adonai Ehad*. Οι θεοὶ «τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν οὐκ ἐποίησαν» (Ιερ. 10:11) εἶναι ψεύτικοι («ξύλον ἐστὶν ἐκ τοῦ δρυμοῦ», «μάταιά ἐστιν, ἔργα ἐμπειαιγμένα» [Ιερ. 10: 11, 15]), και ὄχι «ο Κύριος».³ Ο Θεός της Παλαιάς Διαθήκης εἶναι Θεός ζηλωτῆς και συγχρόνως «ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσιν» (Έξ. 20:5-6). Επιπλέον, ο Θεός του Ισραήλ εἶναι ο μόνος Θεός (Δευτ. 6:4) ο οποίος δρα ακατάπαυστα μέσα στην ιστορία, προστατεύοντας και παιδαγωγώντας τον εκλεκτό λαό Του, συνάπτοντας Διαθήκη μεταξύ Αυτοῦ και του λαοῦ Του (Δευτ. 5:2), διατυπώνοντας τους ὅρους διαφύλαξής της, τις εντολές Του (Δευτ. 5:6-21).⁴

Αυτόν τον μονοθεϊσμό τον παρέλαβε στη συνείδησή του ο χριστιανισμός και τον μετᾶγγισε στο δικό του εννοιολογικό πλαίσιο. Η χριστιανική πίστη δεν εισήγαγε μια ἔννοια περί Θεοῦ ριζικά καινούργια, αλλά επιβεβαίωσε βασικά την πίστη στον Θεό της Παλαιάς Διαθήκης, τον Θεό των Ιουδαίων.⁵ Έτσι, ο Χριστός δεν εισήγαγε μια νέα ἔννοια περί Θεοῦ, καθώς μετείχε στην πίστη των Ιουδαίων της εποχής Του.⁶ Ο Θεός του Χριστοῦ εἶναι ο Θεός του «Αβραάμ», του «Ἰσαάκ» και του «Ἰακώβ».⁷ Ἄλλωστε, το Σύμβολο της Πίστεως τονίζει, αναμφισβήτητα, την πίστη στη μοναδικότητα του Θεοῦ, ομολογώντας σχετικᾶ: «Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν...»

Ο ἅγιος Ἰωάννης ο Δαμασκηνός επιχειρεῖ να καταδείξει τη μοναδικότητα του Θεοῦ και ταυτόχρονα να αντικρούσει τον πολυθεϊσμό ἀπὸ χριστιανική σκοπιά με ἐξαιρετική θεολογική και φιλοσοφική δεξιοτεχνία.⁸ Επισημαίνει, χαρακτηριστικᾶ, ὅτι ὅσοι πιστεύουν στην Ἁγία Γραφή δεν ἀμφισβητοῦν την πίστη σε ἕναν μόνο Θεό, διότι κάτι τέτοιο εἶναι διάχυτο στη βιβλική παράδοση: «Ἐγὼ Κύριος ὁ Θεός σου ὁ ἔξαγαγὼν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου. Οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἑμοῦ».⁹ Με ὅσους ὁμως δεν πιστεύουν στην Ἁγία Γραφή,

² Στο ἴδιο.

³ Ν. Λουδοβίκος, «Περί Θεοῦ», στο: Κ. Αγόρας, Στ. Γιαγκάζογλου, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ἥθος της Ορθοδοξίας*, Πάτρα 2002: Ἑλληνικό Ἀνοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 23-72: 28.

⁴ Ν. Λουδοβίκος, «Περί Θεοῦ», σ. 28.

⁵ J. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, επιμ. D. Knight, Λονδίνο 2009: T&T Clark, σ. 40.

⁶ Στο ἴδιο.

⁷ Στο ἴδιο.

⁸ Για μια δική μας μελέτη, η οποία σχετίζεται με το θέμα και εξετάζει τη διδασκαλία του ἁγίου Ἰωάννου του Δαμασκηνοῦ σχετικά με την ἔννοια περί Θεοῦ, βλ. D. Athanasiou, «The Divine in the Theological Thinking of Saint John of Damascus in relationship with relevant Teachings of Theodore Abu Qurrah», *International Journal of Orthodox Theology*, τόμ. 10, τχ. 4 (2019), σ. 154-170.

⁹ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, PG 94, 800-801: «Ἀπόδειξις,

η συζήτηση έχει ως εξής: Το θείο είναι τέλειο και δεν του λείπει τίποτε ούτε στην αγαθότητα ούτε στη σοφία και τη δύναμη· είναι χωρίς αρχή και τέλος, αιώνιο, απεριόριστο και γενικά τέλειο σε όλα. Εάν λοιπόν παραδεχθούμε πολλούς θεούς, υποχρεωτικά δεχόμαστε διαφορά ανάμεσα στους πολλούς. Κι αν δεν υπάρχει καμιά διαφορά μεταξύ τους, τότε ο Θεός είναι ένας και όχι πολλοί. Αν, πάλι, υπάρχει διαφορά, πού είναι η τελειότητα; Διότι, αν υστερεί από την τελειότητα σε κάτι –στην αγαθότητα ή τη δύναμη ή τη σοφία ή τον χρόνο ή τον τόπο–, τότε δεν μπορεί να είναι Θεός. Η ταύτιση όμως σε όλα αποδεικνύει ότι ο Θεός είναι ένας και όχι πολλοί.¹⁰

Παρότι ο χριστιανισμός χαρακτηρίζεται για το παράδοξο αλλά όχι παράλογο δόγμα της τριαδικότητας του Θεού, εντούτοις, διά της διδασκαλίας αυτής, τονίζεται ταυτόχρονα και η μοναδικότητα του Θεού. Η διασφάλιση της μοναδικότητας του Θεού εντοπίζεται στην ενότητα της θείας ουσίας με τη φράση: «μονάς ἐν Τριάδι και Τριάς ἐν μονάδι». Ειδικότερα, στην ανατολική ορθόδοξη θεολογία, η μοναδικότητα του Θεού καταδεικνύεται και με τη διδασκαλία ότι ο Θεός Πατέρας είναι η αιτία υπάρξεως των άλλων δύο θείων προσώπων. Κατά τον Μητρ. Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα (1931-), αυτό που διασφαλίζει τη μοναδικότητα του Θεού και ταυτόχρονα τον βιβλικό μονοθεϊσμό εντός της χριστιανικής πίστεως, δεν είναι η ενότητα της θείας ουσίας, αλλά το πρόσωπο του Θεού Πατέρα, ο οποίος είναι η μοναδική αιτία υπάρ-

ὅτι εἷς ἔστι θεὸς καὶ οὐ πολλοί. Ὅτι μὲν ἔστι Θεός, ἰκανῶς ἀποδέδεικται, καὶ ὅτι ἀκατάληπτός ἐστιν ἢ αὐτοῦ οὐσία. Ὅτι δὲ εἷς ἔστι καὶ οὐ πολλοί, τοῖς μὲν τῇ θείᾳ πειθόμενοις Γραφῇ οὐκ ἀμφιβάλλεται. Φησὶ γὰρ ὁ Κύριος ἐν τῇ τῆς νομοθεσίας ἀρχῇ: “Ἐγὼ Κύριος ὁ Θεός σου ὁ ἔξαγαγὼν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου. Οὐκ ἔσονται σοὶ θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ”, καὶ πάλιν: “Ἄκουε, Ἰσραὴλ· Κύριος ὁ Θεός σου Κύριος εἷς ἔστι”. Καὶ διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου “Ἐγὼ γάρ, φησὶ, Θεός πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι Θεός. Ἐμπροσθέν μου οὐκ ἐγένετο ἄλλος Θεός καὶ μετ’ ἐμὲ οὐκ ἔσται καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι”. Καὶ ὁ Κύριος δὲ ἐν τοῖς ἱεροῖς Εὐαγγελίοις οὕτω φησὶ πρὸς τὸν Πατέρα: “Αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσιν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν”».

¹⁰ Στο ίδιο: «Τοῖς δὲ τῇ θείᾳ Γραφῇ μὴ πειθόμενοις οὕτω διαλεξόμεθα. Τὸ θεῖον τέλειόν ἐστι καὶ ἀνελλιπὲς κατὰ τε ἀγαθότητα κατὰ τε σοφίαν κατὰ τε δύναμιν, ἄναρχον, ἀτελεύτητον, αἰδίον, ἀπερίγραπτον καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν κατὰ πάντα τέλειον. Εἰ οὖν πολλοὺς ἐροῦμεν θεοὺς, ἀνάγκη διαφορὰν ἐν τοῖς πολλοῖς θεωρεῖσθαι. Εἰ γὰρ οὐδεμία διαφορὰ ἐν αὐτοῖς, εἷς μᾶλλον ἔστι καὶ οὐ πολλοί. Εἰ δὲ διαφορὰ ἐν αὐτοῖς, πού ἢ τελειότης; Εἴτε γὰρ κατὰ ἀγαθότητα, εἴτε κατὰ δύναμιν, εἴτε κατὰ σοφίαν, εἴτε κατὰ χρόνον, εἴτε κατὰ τόπον ὑστερήσει τοῦ τελείου, οὐκ ἂν εἴη Θεός. Ἡ δὲ διὰ πάντων ταυτότης ἕνα μᾶλλον δείκνυσι καὶ οὐ πολλούς. Πῶς δὲ καὶ πολλοῖς οὖσι τὸ ἀπερίγραπτον φυλαχθήσεται; Ἐνθα γὰρ ἂν εἴη ὁ εἷς, οὐκ ἂν εἴη ὁ ἕτερος. Πῶς δὲ ὑπὸ πολλῶν κυβερνηθήσεται ὁ κόσμος καὶ οὐ διαλυθήσεται καὶ διαφραθήσεται μάχης ἐν τοῖς κυβερνωσὶ θεωρουμένης; Ἡ γὰρ διαφορὰ ἐναντιωσιν εἰσάγει. Εἰ δὲ εἴποι τις, ὅτι ἕκαστος μέρους ἄρχει, τί τὸ τάξαν καὶ τὴν διανομὴν αὐτοῖς ποιησάμενον; Ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη μᾶλλον Θεός. Εἷς τοίνυν ἔστι Θεός, τέλειος, ἀπερίγραπτος, τοῦ παντός ποιητῆς συνοχεύς τε καὶ κυβερνήτης, ὑπερτελής καὶ προτέλειος. Πρὸς δὲ καὶ φυσικὴ ἀνάγκη μονάδα εἶναι δυάδος ἀρχήν».

ξεως των άλλων δύο προσώπων.¹¹ Κατά συνέπεια, η διδασκαλία περί μοναρχίας του Πατρός (ως πηγή και αιτία των δύο άλλων προσώπων) προφυλάσσει και κατοχυρώνει τον χριστιανικό μονοθεϊσμό. Ο τριαδικός Θεός είναι μονάδα, διότι υπάρχει ένα αίτιο και μία ουσία.¹² Γι' αυτό και γίνεται λόγος για τρισυπόστατη μονάδα.¹³

Στο Ισλάμ, η περί Θεού διδασκαλία συνδέεται άρρηκτα με το δόγμα της μονοθεΐας. Ο μονοθεϊσμός αυτός αποτελεί τον πυρήνα και την πεμπτουσία της ισλαμικής θρησκείας και του κηρύγματος του Μωάμεθ.¹⁴ Η πίστη αυτή σημαίνει ομολογία ότι ο Θεός είναι ένας και μόνος, και αποτυπώνεται με γλαφυρό τρόπο στην ισλαμική ομολογία πίστεως (*shahāda*), στην οποία αναφέρεται η φράση: «*la' ilāh 'illa Allāh*» («δεν υπάρχει άλλος Θεός, εκτός από τον Αλλάχ»). Αυτός είναι ο ακρογωνιαίος λίθος του Ισλάμ, αλλά και το πρώτο άρθρο της ισλαμικής πίστεως, που απαγγέλλουν όλοι οι μουσουλμάνοι πολλές φορές την ημέρα.¹⁵ Η ομολογία στη μοναδικότητα του Θεού συνιστά το Α και το Ω του κηρύγματος του Μωάμεθ, που διαπερνά ολόκληρο το Κοράνιο απ' άκρου εις άκρον ως μια μόνιμα επαναλαμβανόμενη επωδός: «Ο Θεός σας είναι ένας Θεός. Δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός απ' Αυτόν, που είναι ο Παντελεήμονας, ο Πολυεύσπλαχνος» (Κοράνιο 2:163). «Δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός απ' Αυτόν. Αυτή είναι η μαρτυρία του Ιδίου, των αγγέλων Του κι εκείνων που προικίσθηκαν με γνώση υποστηρίζοντας τη δικαιοσύνη. Δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός απ' Αυτόν, τον Παντοδύναμο, τον Σοφό» (Κοράνιο 3:18).¹⁶

Ο μονοθεϊσμός αυτός αναφέρεται όχι μόνο στη μοναδικότητα του Θεού, η οποία είναι αδιαπραγμάτευτη, αλλά και στην απόλυτη ενότητα και το απολύτως ενιαίο του Θεού. Η ενότητα αυτή του Θεού τονίζεται στο Κοράνιο σε πολλά χωρία (Κοράνιο 2:109· 28:88· 50:15). Ο ισλαμικός μονοθεϊσμός επικεντρώνεται

¹¹ J. Zizioulas, *Lectures in Christian...*, σ. 53. Το γεγονός ότι ο Πατήρ είναι ανώτερος των δύο άλλων προσώπων δεν σημαίνει ότι προηγείται χρονικά από αυτά. Κάθε άλλο. Ο Πατήρ γεννά τον Υίο και εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα αϊδίως. Με άλλα λόγια, οι σχέσεις των προσώπων της Τριάδος είναι σχέσεις αΐδιες, πέρα δηλαδή από τον χρόνο, ο οποίος δεν υφίσταται στη θεότητα. Γι' αυτό και ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος (329-390) υπογραμμίζει ότι η λέξη «μείζων» που υπάρχει στην Αγία Γραφή («Ο Πατήρ μου μείζων μου ἔστιν» [Ιωάν. 14:28]) δεν αναφέρεται στη φύση, αλλά στην αιτία. Σημειώνει, χαρακτηριστικά: «Οὐ γάρ κατὰ τὴν φύσιν τὸ μείζων, τὴν αἰτίαν δέ. Οὐδὲν γάρ τῶν ὁμοουσίων τῆ οὐσίας μείζων ἢ ἔλαττον» (βλ. Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος Μ' Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*, PG 36, 420). 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.

¹² N. Μαρτσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'*, Θεσσαλονίκη 2006: Πουρναρά, σ. 92-93.

¹³ Στο ίδιο.

¹⁴ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 24.

¹⁵ S. Al-Fawzan, *Ma'anat la-'ilāha 'illa Allāh*, al-Jazair al-'Asimā', 2012: Dār al-Baidah, σ. 8.

¹⁶ J. Gnllka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 51-52.

νεται στην καταπολέμηση του πολυθεϊσμού (*shirk*) και της ειδωλολατρίας. *Shirk* σημαίνει εξομοίωση και συντρόφηση του Θεού με άλλες θεότητες.¹⁷ Αρκετές είναι 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).

Στο Ισλάμ, ο πολυθεϊσμός, δηλαδή το να θέτει ο άνθρωπος άλλες θεότητες δίπλα στον Θεό, αποτελεί θανάσιμο αμάρτημα, το οποίο δεν συγχωρείται. Το Κοράνιο αναφέρει χαρακτηριστικά: «Ο Αλλάχ δεν συγχωρεί τα αμαρτήματα εκείνου που πιστεύει σε άλλους θεούς, συνεταίρους Του» (Κοράνιο 4:116), ενώ αλλού επισημαίνεται: «Και σίγουρα, όταν κάποιος συνδυάζει άλλους θεούς με τον Αλλάχ, τότε ο Αλλάχ 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 και θεολόγος Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149/50-1209), με την έννοια ότι το να λατρεύει ο άνθρωπος άλλες θεότητες πέραν του αληθινού Θεού συνεπάγεται την αιώνια κόλαση.¹⁸

Ο πολυθεϊσμός αυτός έρχεται σε πλήρη αντίθεση προς την κορανική λέξη *ikhilās*, η οποία σημαίνει «ειλικρίνεια». Στην κορανική γλώσσα χρησιμοποιείται πολύ συχνά η έκφραση «λατρεία του Θεού με ειλικρινή πίστη και αφοσίωση» (*Ikhilās al-dīn lil-Lāhi*), με χαρακτηριστική περίπτωση το περίφημο κορανικό «κεφάλαιο της ειλικρίνειας» (*sūrat al-ikhilās*: Κοράνιο 112:1-4), το οποίο δηλώνει την αποδοχή της πίστης στον έναν και μόνο Θεό με όλη την ειλικρίνεια και καθαρότητα της καρδιάς.¹⁹ Έτσι, λοιπόν, η λέξη «ειλικρίνεια» (*ikhilās*) ταυτίζεται με τη λέξη *Ισλάμ*, με το σκεπτικό ότι το *ikhilās* δεν δύναται να διασφαλισθεί παρά μόνο στην αληθινή πίστη της υποταγής στον Θεό, η οποία πίστη δεν είναι άλλη από το Ισλάμ.²⁰

Ο κλασικός ερμηνευτής του Κορανίου και επιφανής ιστορικός ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl Ibn ‘Umar Ibn Kathīr υποστηρίζει ότι ο πολυθεϊσμός έκανε την εμφάνισή του την εποχή του Νώε. Επισημαίνει ότι οι γενιές ανάμεσα στον πρωτόπλαστο Αδάμ και τον Νώε, δηλαδή μεταξύ του θανάτου του Αδάμ και της γέννησης του Νώε, ήταν γενιές που εδραιώθηκαν επί τη βάσει του μονοθεϊσμού.²¹ Έπειτα όμως από αυτές τις γενιές, εισήλθε το φαινόμενο του

¹⁷ Ibn Faris, *Mʿujam...*, τόμ. 3, σ. 265.

¹⁸ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafāṭīḥ al-ghayb*, τόμ. 12, Βηρυτός 1981: Dār al-Fikr, σ. 63.

¹⁹ A. Ζιάκας, *To Kalām...*, σ. 51.

²⁰ Στο ίδιο.

²¹ Ibn Kathīr, *Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, επιμ. Mustafa ‘Abdel Wahid, 1988: Maktaba al-Tulab al-Jamāyyah, σ. 83-118.

πολυθεϊσμού και της ειδωλολατρίας.²² Γι' αυτό και ο Νώε θεωρείται ο πρώτος αγγελιαφόρος και απόστολος του Θεού προς την ανθρωπότητα, αφού κόμισε το μήνυμα του αυθεντικού μονοθεϊσμού και απέκρουσε τη λατρεία των ειδώλων της γενιάς του.²³ Ο σύγχρονος μουσουλμάνος λόγιος 'Abd al-'Aziz Ibn Bāz (1910-1999) παρατηρεί τα εξής αναφορικά με την προβολή του μονοθεϊσμού στην ιστορία των προφητών: «Το Ισλάμ την εποχή του Αδάμ, του Νώε, του Ηϊδ μέχρι και τον Μωάμεθ, ήταν ο μονοθεϊσμός τον οποίο κόμισε έκαστος προφήτης και απόστολος του Θεού, σε κάθε περίοδο ξεχωριστά».²⁴

Στη σύγχρονη ισλαμική σκέψη, τονίστηκε επανειλημμένως ότι αυτό που διαφοροποιεί τον ισλαμικό μονοθεϊσμό από τον μονοθεϊσμό των άλλων θρησκευτικών παραδόσεων ή τον πολυθεϊσμό είναι ο μονοθεϊσμός της λατρείας, στον οποίο θα αναφερθούμε στη συνέχεια. Σύμφωνα με τον Ibn Bāz, η πίστη στη μοναδικότητα του Θεού καταδεικνύει ότι ο Θεός είναι ο μόνος άξιος λατρείας, Δημιουργός των δημιουργημάτων Του: «Ω άνθρωποι! Λατρέψτε τον Κύριό σας που δημιούργησε εσάς και τους προγόνους σας» (Κοράνιο 2:21-22).²⁵ Η πίστη στη μονοθεϊά είναι δηλωτική ότι ο Θεός είναι ο βασιλιάς του κόσμου κατά την Έσχατη Ημέρα.²⁶ Είναι ο μόνος Δημιουργός του κόσμου και δεν έχει συνέταιρο στη θεότητά Του.²⁷ Ο Θεός έπλασε τη δημιουργία Του για να τον λατρεύει, χωρίς να συντροφεύει άλλες θεότητες ενώπιόν Του.²⁸ Η λατρεία ταυτίζεται με τον μονοθεϊσμό.²⁹ Αυτό διαφοροποιεί το μήνυμα των προφητών από τους πολυθεϊστές, αφού και οι πολυθεϊστές λατρεύουν τον Θεό, παράλληλα όμως με την ίδια τη δημιουργία.³⁰ Ο Θεός απέστειλε τους αγγελιαφόρους Του, προκειμένου να αναγγείλουν στον κόσμο τη λατρεία στον έναν και μοναδικό Θεό και συγχρόνως να αποκρούσουν κάθε μορφή ειδωλολατρίας: «Και πρόσεξε αυτό που είπε ο Αβραάμ στον πατέρα του και στον λαό του: “Είμαι αθώος απ' ό,τι λατρεύετε. Λατρεύω μόνο Εκείνον, ο οποίος με έφτιαξε και που βέβαια θα με καθοδηγήσει”» (Κοράνιο 43:26-27).³¹ Το μήνυμα αυτό ήλθε για να αποκρούσει κάθε μορφή ειδωλολατρίας, η οποία παρα-

²² Στο ίδιο.

²³ Στο ίδιο, σ. 84.

²⁴ Ibn Bāz, *Bayān al-tawhīd*, Ριάντ 2005: Maktab al-T'awnih lil D'awah wal-Irshad bi Sulṭanuh, σ. 20-21.

²⁵ Ibn Bāz, *Arkān al-Islām*, 1999: Dār al-dā'īyah lil-Nāshr wal-tawzī', 1999, σ. 23.

²⁶ Στο ίδιο, σ. 25.

²⁷ Στο ίδιο.

²⁸ Ibn Bāz, *Bayān...*, σ. 5.

²⁹ Ibn Bāz, *Arkān...*, σ. 9.

³⁰ Στο ίδιο.

³¹ Στο ίδιο.

τηρήθηκε στις πολυθεϊστικές κοινωνίες των προφητών.³² Ο κόσμος λάτρευε τα είδωλα, τα δένδρα, τα τζιν και τους αγγέλους, καθώς βρισκόταν σε λάθος κατεύθυνση.³³

Ο σύγχρονος μουσουλμάνος λόγιος Saleh al-Fawzan παρατηρεί ότι η μονοθεϊστική διδασκαλία του Ισλάμ, η οποία στηρίζεται στην ομολογία πίστεως, διακρίνει την ισλαμική θρησκεία από τον «συνεταιρισμό» και τον πολυθεϊσμό των άλλων θρησκευτικών παραδόσεων.³⁴ Είναι η φράση που διακρίνει την «απιστία» από το «Ισλάμ», τους «απίστους» από τους «πιστούς» μέσα στη δημιουργία.³⁵ Για τους μουσουλμάνους, η ομολογία αυτή αποτέλεσε το βασικό μήνυμα, το οποίο εξήγγειλαν όλοι οι προφήτες πριν την εμφάνιση του Ισλάμ.³⁶ Αυτή υπήρξε και η ομολογία του ίδιου του Θεού στο ιερό του βιβλίου, το Κοράνιο: «Μάθε λοιπόν [ω Μουχάμμεντ], ότι δεν υπάρχει Θεός παρά ο Αλλάχ» (Κοράνιο 47:19).³⁷

Ο μονοθεϊσμός αυτός δεν αποτελεί μια καινοτομία του Μωάμεθ στον χώρο των θρησκειών, αλλά έχει τις ρίζες του στην Παλαιά Διαθήκη, όπως προαναφέρθηκε, η οποία στην τελική της μορφή χωρίς αμφιβολία συνιστά μαρτυρία του ενός και μοναδικού Θεού, ο οποίος έκτισε τον κόσμο, τον συντηρεί και τον καθοδηγεί στον εσχατολογικό του προορισμό.

Παράλληλα, θεωρούμε ότι από τα παραπάνω έγινε σαφές ότι στην Παλαιά Διαθήκη οφείλεται και η ομολογία πίστεως των μουσουλμάνων *la' ilāh 'illa Allāh* (δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από τον Αλλάχ). Η δήλωση αυτή αποτυπώνεται πολλές φορές στο βιβλίο του Ησαΐα (Ησ. 44:6 και 45:6), αλλά και σε άλλα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης (Μαλ. 2:10). Και από την Καινή Διαθήκη, η επιρροή του Αποστόλου Παύλου στην ισλαμική διδασκαλία είναι εμφανής: «ὅτι οὐδείς Θεὸς ἕτερος εἶ μὴ εἷς» (Α' Κορ. 8:4). Σημειωτέον ότι στον Ισραήλ το Σύμβολο είναι το απλό Σεμά («ἄκουε Ισραηλ Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστίν...») και μοιάζει με εκείνο του Ισλάμ. Σε αντίθεση προς τις ομολογίες πίστεως των άλλων μονοθεϊστικών θρησκειών, η χριστιανική ομολογία πίστεως δεν είναι μια πρόταση, αλλά μία έντεχνη σύνθεση.

Ωστόσο, είναι ενδεικτικό ότι ο ισλαμικός μονοθεϊσμός 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 και όχι στην καταφατική περί μονοθεϊσμού διδα-

³² Στο ίδιο, σ. 10.

³³ Στο ίδιο.

³⁴ S. Al-Fawzan, *Ma'anat...*, σ. 8.

³⁵ Στο ίδιο, σ. 16-17.

³⁶ Στο ίδιο.

³⁷ Στο ίδιο.

σκαλία. Ουσιαστικά, το Ισλάμ πρεσβεύει έναν σκληρό, απόλυτο και άκαμπτο μονοθεϊσμό. Ορθά επισημαίνει ο σύγχρονος Κόπτης³⁸ θεολόγος George Habib Bebawi ότι το Ισλάμ, στην πραγματικότητα, παρουσιάζει μόνο τον αρνητικό μονοθεϊσμό ή, καλύτερα, τον μονοθεϊσμό της απόρριψης και της αρνήσεως του πολυθεϊσμού, όπως και η ιουδαϊκή θρησκευτική παράδοση άλλωστε.³⁹ 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 αναφορά.⁴⁰ Είναι ο μονοθεϊσμός της αποκαλύψεως του Θεού, εκεί όπου αποκαλύπτει ο Θεός την τριαδικότητά του ως τρόπο υπάρξεως, ως Πατήρ, Υιός και Πνεύμα Άγιο.⁴¹ 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 Τριάδος, ενότητα της θείας ουσίας και ζωής (Ιωάν. 10:30).⁴²

Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται, εν πολλοίς, και ο Μητρ. Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας, ο οποίος, στο πλαίσιο μιας ορθόδοξης προοπτικής, διακρίνει τον χριστιανικό μονοθεϊσμό από τα μονοθεϊστικά μοντέλα των άλλων δύο βιβλικών θρησκειών (ιουδαϊσμό και Ισλάμ). Γράφει επιγραμματικά ο εν λόγω θεολόγος και στοχαστής: «Στη χριστιανική παράδοση, η έννοια του μονοθεϊσμού καθορίστηκε σημαντικά από την πίστη στον Τριαδικό Θεό. Ο Θεός είναι ένας, αλλά δεν είναι μόνος. Η μονοθεΐα εμπεριέχει την κοινωνία, είναι αδιανόητη η ενότητα χωρίς την πολλαπλότητα. Ο ένας Θεός είναι ύπαρξη προσωπική, που σημαίνει ύπαρξη σχέσεων ενότητας και συγχρόνως ετερότητας. Ο χριστιανικός μονοθεϊσμός εισάγει για πρώτη ίσως φορά στην ιστορία τη διάκριση μεταξύ του ενός και του μόνου: το να είναι κανείς “ένας” δεν ταυτί-

³⁸ Η λέξη «Κόπτης» έχει να κάνει με έναν εθνικογλωσσικό 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 Κα (της ζωικής δύναμης), του Πτα», που ήταν βασικός θεός του αιγυπτιακού πανθέου. Επομένως, το επίθετο «κοπτικός» χαρακτηρίζει γλώσσα και εθνική κουλτούρα. Μετά τον 5ο αιώνα, η πλειονότητα αποσχίσθηκε από τη (χαλκηδόνια) Ορθοδοξία, και από τότε το «κοπτικός» σημαίνει και «προχαλκηδόνιος». Βλ. Δ. Μόσχος, «Ιστορία Αρχαίων Ανατολικών Εκκλησιών», Ανοικτά Ακαδημαϊκά Μαθήματα, <https://bit.ly/3HuNfJL>.

³⁹ Βλ. G. Habib, «Qira’ah naqdiyya Masīhiyya li-kitāb Lahūt al-‘Arabī lil Doctor Youssef Zeidan», Ομιλία στο: <http://www.coptology.com/?p=1060>.

⁴⁰ G. Habib, «Hal tu’min al-Masīhiyya bi-Ilāh waḥid?», <http://www.coptology.com/?p=340>, σ. 9-10 και 27.

⁴¹ G. Habib, «Qira’ah naqdiyya Masīhiyya...».

⁴² Στο ίδιο.

ζεται με το να είναι “μόνος”. Ο “ένας” στην περίπτωση αυτή ταυτίζεται με το “μοναδικός”, πράγμα που δεν μπορεί να προκύψει παρά μόνο από μια σχέση προσωπική, χάρη στην οποία –όπως, για παράδειγμα, στον αληθινό έρωτα– κάποιος αναδύεται ως μοναδικός ακριβώς γιατί υπάρχει κάποιος άλλος, για τον οποίο είναι μοναδικός». ⁴³

Η διδασκαλία περί Αγίας Τριάδος

Η διδασκαλία για την τρισυπόστατη μονάδα, δηλαδή τον τρισυπόστατο ή τριαδικό Θεό, αποτελεί το χριστιανικό παράδοξο ή το παράδοξο της αποκάλυψης. ⁴⁴ Το τριαδολογικό δόγμα αποτελεί θεμελιώδες δόγμα του χριστιανισμού, ⁴⁵ καθώς βρίσκεται σπερματικά διατυπωμένο στην Αγία Γραφή (Αγγ. 2:4-6, Ρωμ. 1:9, Α΄ Κορ. 12:4-6, Β΄ Κορ. 1:21-22, Εφ. 4:4-6), με αποκορύφωμα την εντολή του Χριστού: «πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Ματθ. 28:19). Ωσαύτως και στην παύλεια θεολογία διατυπώνονται τα εξής: «Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν ἀμήν» (Β΄ Κορ. 13:13). Η ανωτέρω διατύπωση εκφράζει την πρώιμη χριστιανική ή παύλεια τριαδολογία. Είναι άξιον παρατηρήσεως ότι ο Απόστολος Παύλος μνημονεύει και τα τρία θεία πρόσωπα. ⁴⁶ Τον Κύριο Ιησού Χριστό αναφέρει πρώτο, τον Θεό (Πατέρα) δεύτερο και το Άγιο Πνεύμα τρίτο. ⁴⁷ Επιπλέον, επί τη βάσει του ανωτέρω εδαφίου, η χάρη προέρχεται εκ του Κυρίου Ιησού Χριστού, ενώ κατ’ άλλα χωρία προέρχεται εκ του Θεού (Β΄ Κορ. 8:1 Εφ. 3:2) και κατ’ άλλα εκ του Αγίου Πνεύματος (Αποκ. 1:4), πράγμα που καταδεικνύει ότι η χάρη προέρχεται και εκ των τριών Προσώπων (Αποκ. 1:4-5), αφού και τα τρία Πρόσωπα είναι μία ουσία ή θεότητα. ⁴⁸

Σημειωτέον ότι ο Απόστολος Παύλος ακολουθεί πιστά το Σεμά του Ισραήλ, προσθέτοντας όμως τα πρώιμα τριαδολογικά σχήματα. Σε αυτό ο Παύλος πολύ νωρίς (στην Α΄ Κορ.) προσθέτει στο εἶς Κύριος «τον Ιησού Χριστό», το οποίο, όπως αποδεικνύεται και από τον Ύμνο της Φιλιππησίους, η Εκκλησία

⁴³ Ι. Ζηζιούλας (Μητρ. Περγάμου), «Ἀλήθεια, Ἀνεκτικότητα καὶ Μονοθεϊσμός. Εἶναι δυνατὸς ἕνας διαθηρσκειαικὸς διάλογος;», *Θεολογία*, τόμ. 84, τχ. 2 (2013), 5-9: 7.

⁴⁴ Ν. Μαρσούκας, *Δογματικὴ Γ΄...*, σ. 76.

⁴⁵ Ν. Μαρσούκας, *Δογματικὴ Γ΄...*, σ. 76-83.

⁴⁶ Ν. Σωτηρόπουλος, *Το Ἅγιον Πνεῦμα Γιαχβέ*, Αθήνα 2006: Εκδόσεις Ορθοδόξου Ιεραποστολικῆς Αδελφότητος Ο Σταυρός, σ. 125.

⁴⁷ Στο ίδιο.

⁴⁸ Στο ίδιο.

λάτρευε ως Γιαχβέ.⁴⁹ Έτσι, στις Επιστολές του Παύλου, η αναφορά στη μοναδικότητα του Θεού είναι εκπληκτικά συχνή.⁵⁰ Σε αυτά τα κείμενα, ο Παύλος συμπεριλαμβάνει πολλές αναφορές στη μοναδικότητα του Πνεύματος και του Κυρίου Ιησού Χριστού.⁵¹ Ο Παύλος αναφέρει ότι υπάρχει «εἷς Πατήρ» (Εφ. 4:6· βλ. Α΄ Κορ. 8:6· Ιω. 8:41· Ματθ. 23:9), «εἷς Θεός» (Ρωμ. 3:30· Γαλ. 3:20· Α΄ Κορ. 8:6· Εφ. 4:6· Α΄ Τιμ. 2:5· βλ. Ιακ. 2:19· Μαρκ. 2:7, 10:18· Λουκ. 18:19· Ιωάν. 8:41), «ἐν Πνεῦμα» (Α΄ Κορ. [6:17]· 12:9, 11, 13:2· Εφ. 2:18, 4:4), «εἷς Κύριος» (Α΄ Κορ. 8:6· Εφ. 4:5· βλ. Μάρκ. 12:29).⁵² Όπως είδαμε και παραπάνω, το όριο εναντίον της ειδωλολατρίας είναι θεμελιώδες για τον ιουδαϊσμό.⁵³ Το πρόβλημα σε όλη του τη διάσταση το αντιμετώπισαν οι ελληνίζοντες Ιουδαίοι, καθώς ήταν πιο επιρρεπείς στην αφομοίωση των αντίστοιχων πολιτισμών που τους αποδέχονταν.⁵⁴ Αντιμετώπισαν όμως την πρόκληση, συνηγορώντας υπέρ του μονοθεϊσμού, μιλώντας για τον έναν και μοναδικό Θεό (βλ. Σεμά), και ισχυριζόμενοι ότι οι Ιουδαίοι δεν έπρεπε να έχουν κανέναν άλλο Θεό (βλ. Δευτ. 5:7).⁵⁵ Όπως συμβαίνει στην Παλαιά Διαθήκη και στη μεσοδιαθηκική γραμματεία, έτσι και η Α΄ Κορ. συνδέει τη χρήση μονοθεϊστικής γλώσσας με την αποφυγή της ειδωλολατρίας.⁵⁶ Εύλογα διαφαίνεται ότι στη θεολογική σκέψη του Παύλου χρησιμοποιείται μονοθεϊστική γλώσσα.⁵⁷ Με αυτόν τον τρόπο, ο Παύλος θέτει τον εαυτό του ολοκληρωτικά εντός της ιουδαϊκής παράδοσης, διατηρώντας το πιο ουσιαστικό όριο μεταξύ Ιουδαίων και εθνικών.⁵⁸ Δύναται επίσης να υποστηριχτεί ότι ο Παύλος χρησιμοποιεί μια γλώσσα παρόμοια προς το Σεμά, όταν περιγράφει τον Θεό ως το μοναδικό υποκείμενο της αγάπης (Α΄ Κορ. 8:3· βλ. Δευτ. 6:5), ένα σπάνιο χαρακτηριστικό στις Επιστολές του.⁵⁹ Το πιο αξιοσημείωτο είναι ότι ο Παύλος μετατοπίζεται από την παραδοσιακή ρήση: «οὐδείς Θεός εἰ μὴ εἷς» στη διττή και πλέον αιρετική για τα δεδομένα των Ιουδαίων: «εἷς Θεός ὁ Πατήρ [...] καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός».⁶⁰

⁴⁹ E. Waaler, «Η επίδραση της χρήσης του Σεμά από τον Παύλο στο Α΄ Κορ. 8,6 στη διαμόρφωση της ταυτότητας των Χριστιανών της Κορίνθου», στο: *Συζητώντας με τον Απόστολο των Εθνών Παύλο & τον René Girard*, μτφρ. Α. Ακρίδα και επιμ. Σ. Δεσπότη, <https://bit.ly/3j99MlW>, σ. 22-40.

⁵⁰ E. Waaler, «Η επίδραση της χρήσης του Σεμά από τον Παύλο στο Α΄ Κορ. 8,6...», σ. 33.

⁵¹ Στο ίδιο.

⁵² Στο ίδιο.

⁵³ Στο ίδιο, σ. 36.

⁵⁴ Στο ίδιο.

⁵⁵ Στο ίδιο.

⁵⁶ Στο ίδιο.

⁵⁷ Στο ίδιο.

⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 37.

⁵⁹ Στο ίδιο.

⁶⁰ Στο ίδιο, σ. 38.

Καμία παρόμοια ρήση δεν απαντά στην ιουδαϊκή γραμματεία ως και τον 1ο αιώνα, δηλαδή στους Φαρισαίους, στους Εσσαίους και στους ελληνιστές Ιουδαίους. Φράσεις όπως «εἷς Θεός, μια Σοφία» ή «εἷς Θεός, εἷς Λόγος» είναι εμφανώς απύσυχες.⁶¹ Εν πάση περιπτώσει, ο Παύλος χρησιμοποιεί τις εκφράσεις «εἷς Θεός» και «εἷς Κύριος» με σκοπό να ενισχύσει την ενότητα μεταξύ των χριστιανών και γι' αυτό συμπεριλαμβάνεται και το όνομα του Χριστού στη δεύτερη φράση.⁶² Και οι δύο φράσεις χρησιμοποιούνται όμως για τον ίδιο σκοπό.⁶³ Κατά δεύτερον, ενώ ο Θεός Πατήρ περιγράφεται ως η πηγή της δημιουργίας, ο Ιησούς περιγράφεται ως εκείνος μέσω του οποίου δημιουργήθηκαν «τά πάντα» (στ. 6).⁶⁴ Συνεπώς, διακρίνονται τα δύο πρόσωπα μεταξύ τους.⁶⁵ Ωστόσο, στο Α' Κορ. 8:6, ο Παύλος χρησιμοποιεί τον όρο «Κύριος» για τον Ιησού.⁶⁶ Αυτή η χρήση οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Ιησούς αντιπαραβάλλεται προς τα είδωλα με έναν τρόπο που θυμίζει την παλαιδιαθητική τάση σύγκρισης μεταξύ Γιαχβέ και ειδώλων.⁶⁷ Κατά δεύτερον, η πρώιμη χριστιανική ταυτότητα και η συμμετοχή στη χριστιανική κοινότητα καθορίζεται από την ομολογία των πιστών στο γεγονός ότι ο Χριστός είναι ο Κύριος, όπως συμβαίνει και με τον Γιαχβέ.⁶⁸ Έτσι, το όριο μεταξύ Εκκλησίας και των εκτός αυτής σχετίζεται στενά με την αγάπη των πιστών προς τον έναν Κύριο Ιησού Χριστό, τον βράχο που έσωσε τον Ισραήλ στην έρημο.⁶⁹

Επιπλέον, οι ιδιότητες που αποδίδονται στον Πατέρα, σε άλλα χωρία ανάγονται στον Υιό και αλλού στο Άγιο Πνεύμα. Επί παραδείγματι, ενώ ο Απόστολος Παύλος λέει: «διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ Πνεύματος» (Ρωμ. 15:30), σε άλλα εδάφια λέει: «ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ (Πατρός)» (Ρωμ. 5:5· πρβλ. Ιωάν. 4:12) και αλλού κάνει λόγο για την «ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ» (Β' Κορ. 5:14· Εφ. 3:19).⁷⁰ Κατά ανάλογο τρόπο και ο Απόστολος Πέτρος διατυπώνει και εκείνος ανάλογα πρώιμα τριαδολογικά σχήματα: «κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῶ Πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ραντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Α' Πέτρ. 1:2).⁷¹

⁶¹ Στο ίδιο.

⁶² Στο ίδιο.

⁶³ Στο ίδιο.

⁶⁴ Στο ίδιο.

⁶⁵ Στο ίδιο.

⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 40.

⁶⁷ Στο ίδιο.

⁶⁸ Στο ίδιο.

⁶⁹ Στο ίδιο.

⁷⁰ Στο ίδιο, σ. 123.

⁷¹ Στο ίδιο, σ. 129.

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).⁷² 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».⁷³

Επιπλέον, από τα πρώτα κιόλας βήματα της εκκλησιαστικής ζωής, διάφορα κείμενα («βαπτιστήρια σύμβολα», «βαπτισματικές ομολογίες», «λειτουργικά κείμενα») αποτυπώνουν την απερίφραστη πίστη στον τριαδικό Θεό.⁷⁴ Σημειωτέον ότι οι πρώτες Ομολογίες Πίστεως στη χριστιανική κοινότητα δεν συνδέονται μόνο με το Βάπτισμα, αλλά και με τους Εξορκισμούς.⁷⁵ Ο τριαδικός Θεός αναδύεται από τις ιστορικές κοινότητες του Ισραήλ και της Εκκλησίας ως ιστορικός και άκρως κοινωνικός.⁷⁶ Ο Θεός, ως κινητικός, ιστορικός και κοινωνικός, είναι τριαδικός και, ως τριαδικός, είναι κινητικός, ιστορικός και κοινωνικός.⁷⁷ Ειδικότερα, η ορθόδοξη θεολογία αποφαίνεται κατηγορηματικά ότι ο τριαδικός Θεός αποτυπώνεται στην κτίση και την ιστορία ως ζωντανή παρουσία.⁷⁸ Άλλωστε, αυτή η τριαδικότητα του Θεού καταδεικνύεται από το ίδιο του το Είναι, καθότι, σύμφωνα με τη Βίβλο, ο Θεός δεν έχει, αλλά είναι αγάπη (Α΄ Ιωάν. 4: 7-8). Αυτό σημαίνει ότι από τη φύση του ο Θεός είναι κοινωνία αγάπης και σχέσεων.

Κρίνεται αναγκαίο να περιγραφούν οι αΐδιες σχέσεις των προσώπων ή των υποστάσεων της Αγίας Τριάδος καθεαυτήν στην υπερβατική απρόσιτη σφαίρα και έπειτα η σχέση της Τριάδος προς τον κόσμο με την ενεργειακή παρουσία σ' αυτόν. Το πρώτο αποτελεί τη Θεολογία (με την ειδική σημασία του όρου) και το δεύτερο την Οικονομία. Η αΐδια σχέση των τριών προσώπων ή υποστάσεων αποσαφηνίζεται υπό το πρίσμα τριών βασικών προϋποθέσεων. Αίτιο του τρόπου υπάρξεως της Αγίας Τριάδος καθεαυτής είναι μόνον το πρόσωπο του Θεού Πατρός, ο οποίος γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Άγιο Πνεύ-

⁷² Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ΄...*, σ. 80-81.

⁷³ 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 Β΄...*, σ. 89-91.

⁷⁴ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ΄...*, σ. 79.

⁷⁵ Για περισσότερα περί αυτού, βλ. Ο. Cullmann, *Οι αρχέγονες χριστιανικές ομολογίες πίστεως*, μτφρ. Αρχ. Α.Π. Κουμάντου, Αθήνα 2005: Άρτος Ζωής.

⁷⁶ Στο ίδιο, σ. 77.

⁷⁷ Στο ίδιο, σ. 77.

⁷⁸ Στο ίδιο, σ. 78.

μα, όπως άλλωστε ελέχθη ανωτέρω.⁷⁹ Ο Θεός Πατήρ είναι το αίτιο του Υιού και του Αγίου Πνεύματος κατά τις υποστάσεις τους, επομένως και κατά την ουσία και την ενέργεια.⁸⁰ Ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος (329-390) υπογραμμίζει ότι ο Θεός Πατήρ, ως μοναδική πηγή, προάγει διά της αχρόνου γεννήσεως τον Υιό και διά της αχρόνου εκπορεύσεως το Άγιο Πνεύμα. Έτσι, ο Πατήρ είναι το αίτιο και το σημείο αναφοράς και ενότητας του Υιού και του Αγίου Πνεύματος: «Πατὴρ μὲν, καὶ ἀνάρχου, καὶ ἀρχῆς ἐπινοουμένου καὶ λεγομένου ἀρχῆς δὲ, ὡς αἰτίου, καὶ ὡς πηγῆς, καὶ ὡς αἰδίου φωτός».⁸¹ Με τη φράση «εἷς μὲν Θεός, εἷς ἓν αἴτιον»,⁸² ο άγιος Γρηγόριος τονίζει τη μοναρχία στην Αγία Τριάδα. Ταυτόχρονα, ενώ αναφέρεται σε αρχή και κατάληξη, δεν εισάγεται η κατηγορία του χρόνου ούτε της ενδιάμεσης τάξεως μεταξύ του γεννήτορος και του γεννήματος. Ο χρόνος είναι κτιστή διάσταση και επομένως έργο του ανάρχου Πατρός και του επίσης ανάρχου, κατά τη χρονική έννοια, Υιού και του Αγίου Πνεύματος: «Εἰ γὰρ χρόνος Υἱοῦ πρεσβύτερος, ἐκείνου δηλαδὴ πρώτως ἂν εἴη αἴτιος ὁ Πατήρ. Καὶ πῶς ποιητῆς χρόνων ὁ ὑπὸ χρόνον; Πῶς δὲ καὶ Κύριος πάντων, εἰ ὑπὸ χρόνου προεὶληπταί τε καὶ κυριεύεται; Ἄναρχος οὖν ὁ Πατήρ· οὐ γὰρ ἐτέρωθεν αὐτῶ, οὐδὲ παρ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι. Ὁ δὲ Υἱός, ἐὰν μὲν ὡς αἴτιον τὸν Πατέρα λαμβάνῃς, οὐκ ἄναρχος· ἀρχὴ γὰρ Υἱοῦ Πατὴρ ὡς αἴτιος· ἐὰν δὲ τὴν ἀπὸ χρόνου νοῆς ἀρχὴν, καὶ ἄναρχος· οὐκ ἄρχεται γὰρ ὑπὸ χρόνον ὁ χρόνων Δεσπότης».⁸³

Στο πλαίσιο αυτό, ο Μητρ. Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας επισημαίνει τα εξής: «Οι Καππαδόκες (Πατέρες) εισάγουν για πρώτη φορά στη θεολογία την έννοια του “αίτιου”. Δηλαδή ότι ο ένας Θεός δεν είναι μια ουσία, αλλά είναι ο Πατήρ και την ενότητα της Τριάδος την εκφράζει ο Πατήρ ως Πρόσωπο και όχι ως ουσία».⁸⁴

Αυτή η προσέγγιση αφορά την ορθόδοξη τριαδολογία. Ωστόσο, στην Ανατολή, σημείο αφετηρίας της θεολογικής σκέψης παρέμεινε σε σταθερή κλίμακα το πρόσωπο, και ειδικότερα του Πατέρα, καθώς η ουσία θεωρήθηκε το περιεχόμενο του πρόσωπου.⁸⁵ Στον δυτικό χριστιανισμό, σημείο αφετηρίας

⁷⁹ Στο ίδιο, σ. 81-82.

⁸⁰ Στο ίδιο, σ. 81-82.

⁸¹ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Περί δόγματος καὶ καταστάσεως ἐπισκόπων*, PG 35, 1073.

⁸² Στο ίδιο, 1073.

⁸³ Στο ίδιο, 1073.

⁸⁴ Ι. Ζηζιούλας (Μητρ. Περγάμου), «Μαθήματα Χριστιανικής Δογματικής: Η συμβολή των Καππαδοκῶν Πατέρων», ΟΟΔΕ, <https://bit.ly/3kS7cBi>.

⁸⁵ Σ. Δεσπότης, «Χριστιανισμός Ανατολής και Χριστιανισμός της Δύσης: Από το Σχίσμα στην Ενότητα», στο: Σ. Δεσπότης (επιμ.), *Ο Διάλογος της Ορθοδοξίας με Δύση και Ανατολή*, τόμ. 3, Πάτρα 2009: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 69-120: 92.

της θεολογικής σκέψης αποτελούσε η ενότητα των προσώπων.⁸⁶ Μετατοπίστηκε, έτσι, το κέντρο βάρους της θεολογίας από το επίπεδο των προσώπων σε αυτό της ουσίας.⁸⁷ Έτσι, στα δυτικά βιβλία δογματικής, η ενότητα του Θεού γίνεται κατανοητή επί τη βάσει της ουσίας, χωρίς ιδιαίτερη αναφορά στον Θεό Πατέρα, τη μία άναρχη «αρχή» του Υιού και του Αγίου Πνεύματος.⁸⁸ Από την άλλη, ο ανατολικός χριστιανισμός τηρεί την προσωποκρατία, κατά την οποία δίδεται οντολογική προτεραιότητα στο πρόσωπο του Θεού Πατρός.⁸⁹ Η δυτική θεολογία αρκείται στην ουσιοκρατία και αποδίδει οντολογική προτεραιότητα στην ενότητα της θείας ουσίας αντί του προσώπου του Πατρός.⁹⁰

Παρά τη μοναρχία του Θεού Πατρός, οι τρεις υποστάσεις είναι συναΐδιες, συνυπάρχουν αΐδιως στην έκφανση της μίας ουσίας και της μίας ενέργειας.⁹¹ Κατά συνέπεια, έχουμε τις εξής προϋποθέσεις, τουλάχιστον από ορθόδοξης απόψεως: (α) ένα και μοναδικό αίτιο, το πρόσωπο του Θεού Πατρός, (β) ταυτότητα ουσίας και ενέργειας, αφού τα τρία πρόσωπα είναι ομοούσια, (γ) διάκριση των τριών προσώπων.⁹² Αυτή η διάκριση, στη θεολογική γλώσσα, δεν σημαίνει διαίρεση, αλλά ετερότητα.⁹³

Το μοναδικό αίτιο, η ταυτότητα ουσίας και ενέργειας, και η ετερότητα των προσώπων περιγράφουν την τρισυπόστατη μονάδα.⁹⁴ Ο τριαδικός Θεός είναι μονάδα, διότι είναι ένα αίτιο, μία ουσία και μία ενέργεια, και είναι τριαδικός κατά τις υποστάσεις, διότι υπάρχει η ετερότητα των υποστάσεων.⁹⁵ Άρα, από χριστιανικής πλευράς, στον Θεό υπάρχει ενότητα και τριαδικότητα. Η ενότητα τονίζει τη μοναδικότητα του Θεού και αφορά τη μία πηγή, καθώς και την κοινή ουσία και ενέργεια, ενώ η τριαδικότητα τη διάκριση των θείων υποστάσεων. Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης (335-394) υπογραμμίζει ότι η ενότητα και η μοναδικότητα του Θεού στηρίζονται στο «διὰ τὸ τῆς φύσεως ἄτμητον καὶ ἀδιαίρετον».⁹⁶ Παράλληλα προς την ενότητα και ταυτότητα της

⁸⁶ Σ. Δεσπότης, «Χριστιανισμός Ανατολής και Χριστιανισμός της Δύσης...», σ. 92.

⁸⁷ Στο ίδιο, σ. 92.

⁸⁸ Μ. Μπέγζος, *Ελευθερία ή θρησκεία; Οι Απαρχές της Εκκοσμίκευσης στη Φιλοσοφία της Θρησκείας του Δυτικού Μεσαίωνα*, Αθήνα 1991: Γρηγόρης, σ. 106-111.

⁸⁹ Μ. Μπέγζος, «Οι πρώτες διαφοροποιήσεις ανατολικού (ελληνόφωνου) και δυτικού (λατινόφωνου) χριστιανισμού», στο: *Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά*, τόμ. 2: *Η Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση*, Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2001, 19-46: 25.

⁹⁰ Στο ίδιο, σ. 25.

⁹¹ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 82.

⁹² Στο ίδιο, σ. 82.

⁹³ Στο ίδιο.

⁹⁴ Στο ίδιο.

⁹⁵ Στο ίδιο.

⁹⁶ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί τοῦ μη οἶεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς*, PG 45, 124.

θείας ουσίας, ο άγιος Γρηγόριος επιμένει και στην καταγραφή της διακρίσεως των τριών θείων υποστάσεων.⁹⁷ Η ενότητα της θείας φύσεως δεν θέτει υπό αίρεση την υποστατική διάκριση. Κατά τον Μέγα Βασίλειο (330-379), το κοινό της ουσίας των τριών θείων προσώπων διασφαλίζει από την εκτροπή στην πολυθεΐα, όπως και το ιδιαίτερο των υποστάσεων διασώζει τον πιστό από την παρέκκλιση της ιουδαϊκής μοναρχίας.⁹⁸

Ο Πατήρ είναι αγέννητος, ο Υιός γεννητός και το Άγιο Πνεύμα εκπορευτό⁹⁹ ή «πρόβλημα», κατά τον άγιο Γρηγόριο Θεολόγο.¹⁰⁰ Οι τρεις αυτές ιδιότητες λέγονται «υποστατικά προσόντα» και είναι μεταξύ τους αμεταβίβαστες και ακοινώνητες. Κάθε ιδιαίτερο προσόν ανήκει στην ιδιαίτερη υπόσταση και υπάρχει μονάχα η ετερότητα των υποστάσεων.¹⁰¹ Οι τρεις υποστάσεις όμως, ως ομοούσιες, συναΐδιες και άκτιστες, κοινωνούν κατά την ταυτότητα ή την κοινότητα της μίας ουσίας και της μίας ενέργειας.¹⁰² Στο πλαίσιο αυτό, είναι απαραίτητο να σημειωθεί ότι στη δυτική θεολογία, τόσο στον ρωμαιοκαθολικισμό όσο και στον προτεσταντισμό, προστέθηκε και το *Filioque*, σύμφωνα με το οποίο διατυπώνεται ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται όχι μόνο εκ του Πατρός, αλλά και εκ του Υιού.¹⁰³ Παρά το γεγονός ότι η διδασκαλία αυτή θεωρήθηκε από ορισμένους ακαδημαϊκούς κύκλους της δυτικής θεολογίας ότι αποτελεί θεολογούμενο και όχι επίσημη δογματική θέση, εντούτοις το ζήτημα αυτό δημιουργεί ιστορικά και θεολογικά προβλήματα, τα οποία δεν είναι του παρόντος να αναλυθούν, καθώς ξεπερνούν τα όρια της παρούσας μελέτης.¹⁰⁴

Ως προς τη σχέση της Αγίας Τριάδος προς τη δημιουργία, δηλαδή την κτίση, τα πρόσωπα διακρίνονται ως προς την ιδιαιτερότητα των έργων που επιτελούν στην ιστορία της θείας Οικονομίας, και έχουν κοινή βούληση και ενέργεια.¹⁰⁵ Ο Πατήρ πάντοτε είναι η προκαταρκτική αιτία, ο Υιός φανερώνει και πραγματώνει το έργο της οικονομίας, και το Άγιο Πνεύμα τελειώνει τούτο το έργο.¹⁰⁶ Το ίδιο εκδηλώνεται και κατά τα Έσχατα. Όλη αυτή η

⁹⁷ Βλ. ενδεικτικά, Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Εὐνομίου*, PG 45, 336.

⁹⁸ Μ. Βασιλείου, *Τοῖς κατὰ Νεοκαισάρειαν λογιωτάτοις*, PG 32, 776: «ὡσπερ ὁ τό κοινόν τῆς οὐσίας μὴ ὁμολογῶν εἰς πολυθεΐαν ἐκπίπτει, οὕτως ὁ τοῦ ἰδιάζοντων ὑποστάσεων μὴ διδούς εἰς τὸν ἰουδαϊσμόν ὑποφέρεται».

⁹⁹ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 82.

¹⁰⁰ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Θεολογικός τρίτος*, PG 36, 70.

¹⁰¹ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 82.

¹⁰² Στο ίδιο, σ. 82-83.

¹⁰³ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Β'...*, σ. 128-129.

¹⁰⁴ Για το ζήτημα αυτό, βλ. τη σχετική μελέτη του Ν. Ματσούκα, *Δογματική Β'...*, σ. 128-144.

¹⁰⁵ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 83.

¹⁰⁶ Βλ. ενδεικτικά Μ. Βασιλείου, *Περί Ἁγίου Πνεύματος*, PG 32, 136· Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς*

δημιουργική δραστηριότητα, η οποία εκδηλώνεται κατά τα Έσχατα αποτελεί έργο όλης της Αγίας Τριάδος. Η ενότητα του Πατρός και του Υιού υπογραμμίζεται στο κατεξοχήν εσχατολογικό βιβλίο της Αποκάλυψης, μέσω των μυστηριωδών ενικών των ρημάτων (Αποκ. 11:15), των αντωνυμιών (Αποκ. 6:17· 22:3-4), αλλά και μέσω της ισότιμης λατρείας που δέχονται τα δύο αυτά πρόσωπα. Όπως στη δημιουργία του κόσμου και στην καταστροφή της Βαβέλ, των Σοδόμων και των Γομόρρων είχαμε σαφή δραστηριότητα της Αγίας Τριάδος, έτσι κατά τις συμφορές, αλλά και κατά την αναδημιουργία των Εσχάτων, έχουμε την ιδιαίτερη επενέργεια της Αγίας Τριάδος.

Το Ισλάμ αρνείται κατηγορηματικά τη διδασκαλία περί Αγίας Τριάδος, αφού το κορανικό κείμενο απορρίπτει και καταδικάζει σταθερά το τριαδολογικό δόγμα: «Πράγματι βλασφήμησαν όσοι είπαν [ενν. οι χριστιανοί]: “Ο Αλλάχ είναι ένας από τους τρεις της Τριάδος», 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], μην ξεπερνάτε τα όρια στη θρησκεία σας, [...] και μη λέτε “Τριάδα”. Παιτηθείτε, θα είναι το καλύτερο για σας. Γιατί ο Αλλάχ είναι ένας Θεός. Ας είναι δοξασμένος» (Κοράνιο 4:171).

Στο σημείο αυτό χρειάζεται μια απαραίτητη διευκρίνιση. Ενώ το Ισλάμ αρνείται το τριαδολογικό δόγμα, εντούτοις δεν απουσιάζει η έννοια του προσώπου στην περί Θεού διδασκαλία. Απόψεις που έχουν διατυπωθεί ότι απουσιάζει από το Ισλάμ μια θεολογία του προσώπου είναι απολύτως άστοχες και ανάγονται σε βεβιασμένα συμπεράσματα. Κατά τον αυστριακό ισλαμολόγο Gustave Edmund von Grunebaum, η ισλαμική κατανόηση περί Θεού έχει ως

τούς Αιγύπτου επίδημίσαντας, PG 36, 249· Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 83. Πιο συγκεκριμένα, η σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου επιτελείται με την προκαταρκτική βουλή του Πατρός (δηλαδή 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 ενανθρώπησή του (δηλαδή ο Υιός έχει τον ρόλο της αυτοουργίας στο σχέδιο της θείας οικονομίας)· τέλος, το σχέδιο της σωτηρίας τελειώνεται από το Άγιο Πνεύμα, το οποίο συνευδοκεί με τον Πατέρα στην ενανθρώπιση του Υιού, αλλά η ιδιαίτερη συμβολή του είναι να συνεργεί στην οικονομία του Υιού (δηλαδή είναι το πρόσωπο που τελειοποιεί το σχέδιο της θείας ενανθρωπήσεως και της θείας οικονομίας). Βέβαια, παράλληλα με το γεγονός ότι και τα τρία θεία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος συμμετέχουν στη θεία ενανθρώπιση και στο σωτηριολογικό σχέδιο (αφού και τα τρία είναι απόλυτα ίσα και έχουν κοινή και ενιαία βούληση και ενέργεια), το καθένα απ' αυτά συμβάλλει κατά ιδιάζοντα, ιδιαίτερο τρόπο στην πραγματοποίηση του σχεδίου, όπως αρμόζει σε ξεχωριστά πρόσωπα (δηλαδή το έργο του καθενός προσώπου είναι ξεχωριστό από το έργο των άλλων δύο). Βλ. Στ. Γιαγκάζογλου, «Περί Εκκλησίας», στο: Κ. Αγόρας, Στ. Γιαγκάζογλου, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας*, Πάτρα 2002: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 159-221: 176-177.

κύριο χαρακτηριστικό την ακραία έλλειψη προσωπικού στοιχείου.¹⁰⁷ Το γεγονός αυτό, για τον Grunebaum, επιδρά και σε άλλες πτυχές της ισλαμικής θεολογίας, με χαρακτηριστικό παράδειγμα την ισλαμική ανθρωπολογία, η οποία πάσχει από την έλλειψη μιας καλώς εννοούμενης θεολογίας του προσώπου.¹⁰⁸ Ωστόσο, σε αντίθεση με τις απόψεις του Grunebaum, ο όρος πρόσωπο απαντά στο ισλαμικό λεξιλόγιο, με τη μόνη διαφορά ότι αποδέχεται έναν μονοπρόσωπο Θεό. Το Κοράνιο κάνει λόγο για το πρόσωπο του Θεού (*wajh Allah*, Κοράνιο 2:115, 272· 6:52· 13:22· 28:88· 30:38-39· 55:27), ενώ αρκετοί μουσουλμάνοι λόγιοι, όπως ο Abū Bakr Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Khuzayma (838-924), αναφέρουν ότι είναι θεολογικά αποδεκτό στο Ισλάμ να γίνεται λόγος για το πρόσωπο του Θεού.¹⁰⁹ Έτσι, λοιπόν, αν και το Ισλάμ αρνείται το τριαδικό δόγμα, αυτό δεν σημαίνει ότι, κατά την ισλαμική διδασκαλία, ο Θεός είναι απρόσωπος, αφού στην ισλαμική παράδοση γίνεται λόγος για το πρόσωπο του Θεού. Βέβαια, αξίζει να σημειωθεί ότι η έννοια του προσώπου υπό την ορθόδοξη προοπτική έχει άλλη σημασία και άλλο θεολογικό και ανθρωπολογικό υπόβαθρο, και τούτο, διότι δεν δύναται να νοηθεί μονοπρόσωπον. Υπάρχουν βασικά γνωρίσματα του προσώπου και ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στο πρόσωπο και στο άτομο. Με τη λέξη «πρόσωπο», προσδιορίζεται μια αναφορά, μια σχέση.¹¹⁰ Δηλαδή, το πρόσωπο δεν μπορεί να υπάρξει έξω από τη σχέση με τους άλλους και δεν μπορεί να ερμηνευθεί ως μια αποκομμένη ατομικότητα. Εξάλλου, η ετυμολογία της λέξης «πρόσωπο» έχει να κάνει με το «έχω την όψη στραμμένη προς κάποιον ή κάτι» (προς + ὤψ· γεν. ὠπός, δηλ. ὄμμα, οφθαλμός, όψη),¹¹¹ αν και η πρώτη σημασία του ήταν προσωπίο.¹¹²

Ως εκ τούτου, με βάση την απόρριψη της τριαδικότητας του Θεού (Κοράνιο 5:73 και 4:171), στο Ισλάμ διαμορφώθηκε μια αντιθετική θέση σχετικά με το δόγμα της Αγίας Τριάδος, το οποίο θεωρήθηκε ως «συνεταιρισμός» (*shirk*), δηλαδή ως ένα είδος πολυθεΐας. Οι μουσουλμάνοι θεωρούν ότι οι χριστιανοί πιστεύουν και λατρεύουν τρεις θεούς και, συνεπώς, δεν είναι μονο-

¹⁰⁷ G. Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, 2η έκδ., Σικάγο 1953: The University of Chicago Press, σ. 221.

¹⁰⁸ Στο ίδιο.

¹⁰⁹ Ibn Khuzayma, *Kitāb al-tawḥīd wa-ithbāt sifāt al-Rabb*, επιμ. M.K. Harras, Βηρυτός 1983: Dār al-Jīl, σ. 10-11, 22-23.

¹¹⁰ Ι. Ζηζιούλας, (Μητρ. Περγάμου), «Μαθήματα χριστιανικής Δογματικής: Περί Γνώσεως και Πίστεως Γνώση “εν προσώπω”», ΟΟΔΕ, <https://bit.ly/3wuzG6O>.

¹¹¹ Σχετικά με την ετυμολογία της λέξης «πρόσωπο» και τη σημασία της σχέσης ως προσδιοριστικού παράγοντα του προσώπου, καθώς και τα άλλα γνωρίσματά του, βλ. Χ. Γιανναράς, *Το Πρόσωπο και ο Έρωσ*, Αθήνα 1987: Δόμος.

¹¹² Ι. Ζηζιούλας, (Μητρ. Περγάμου), «Μαθήματα Χριστιανικής Δογματικής: Η συμβολή των Καππαδοκών Πατέρων», ΟΟΔΕ, <https://bit.ly/3kS7cBi>.

θεϊστές.¹¹³ Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός αποδίδει ορθά στην ελληνική γλώσσα την κατηγορία των μουσουλμάνων με τη λέξη «έταιριαστάς». Επισημαίνει χαρακτηριστικά ο ιερός συγγραφέας: «Καλοῦσι [οι μουσουλμάνοι] δὲ ἡμᾶς [τους χριστιανούς] έταιριαστάς, ὅτι, φησίν, έταΐρον τῷ θεῷ παρεισάγομεν λέγοντες εἶναι τὸν Χριστὸν υἰὸν θεοῦ καὶ θεόν».¹¹⁴ Τούτο αντικατοπτρίζεται, με τον πιο γλαφυρό τρόπο, στο σημαντικότερο ερμηνευτικό έργο του Κορανίου, εκείνο του al-Ṭabarī, ο οποίος κατηγορεί χωρίς περιστροφές τους χριστιανούς για «τριθεισμό», αφού λατρεύουν τρεις θεότητες.¹¹⁵ Η άποψη αυτή του al-Ṭabarī αντικατοπτρίζει την εν γένει ισλαμική άποψη σχετικά με το τι πιστεύουν οι χριστιανοί περί Θεού.¹¹⁶ Αξίζει να αναφερθεί ότι ο al-Ṭabarī, ερμηνεύοντας το κορανικό χωρίο, το οποίο απορρίπτει το δόγμα της Αγίας Τριάδος (Κοράνιο 5:73), υποστηρίζει ότι, πριν ακόμη διασπασθούν οι χριστιανοί σε τρεις μεγάλες ομάδες (ιακωβίτες, νεστοριανούς και ορθόδοξους), 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 Πνεύμα.¹¹⁷ Πρόκειται για ένα τριαδικό σχήμα το οποίο είχε διαμορφωθεί στη συνείδηση αρκετών μουσουλμάνων, ιδίως κατά τη διάρκεια του πρώτου αιώνα του Ισλάμ,¹¹⁸ 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.

Στο σημείο αυτό, αξίζει να σημειωθεί ότι έχουμε την εντύπωση ότι ο Μωάμεθ, εκ των πραγμάτων, δεν γνώριζε τη χριστιανική τριαδολογία και μάλλον υιοθέτησε, εν αγνοία του, μια εσφαλμένη τριαδολογική αντίληψη, η οποία αποτελείται από τον Θεό, τον Υιό Του, τον Ιησού Χριστό, και τη μητέρα του Μαριάμ. Τούτο καταδεικνύεται από τους παρακάτω λόγους: (α) Το Κοράνιο ασκεί έντονη κριτική στους χριστιανούς, οι οποίοι αποδέχονται τη

¹¹³ Η τάση αυτή διαμορφώθηκε από πολύ νωρίς. Αρκεί κάποιος να ανατρέξει στα αντιρρητικά έργα των μουσουλμάνων λογίων κατά του χριστιανισμού και θα το διαπιστώσει αμέσως. Για μια σχετική μελέτη επί του εν λόγω θέματος, βλ. D. Thomas, «The Doctrine of the Trinity...», σ. 78-98.

¹¹⁴ Ιωάννη Δαμασκηνού, *Περί Αίρέσεων εν Συντομία*, PG 94, 767.

¹¹⁵ Βλ. Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 8, σ. 579-580.

¹¹⁶ A. Wolfson, «The Muslim Attributes and the Christian Trinity», *Harvard Theological Review*, τόμ. 49, τχ. 1 (Ιανουάριος 1956), σ. 1-18: 16.

¹¹⁷ Βλ. Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 8, σ. 579-580. Βλ. και Κοράνιο 72:3.

¹¹⁸ A. Al-Sharāfi, *Al-Fikr al-islāmī fil-radd 'alā al-Naṣāra...*, σ. 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. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, Λονδίνο 1976: Harvard University Press, σ. 304.

θεότητα της Μαριάμ, καθώς σε κάποιο εδάφιο ερωτά ο Θεός τον Ιησού κατά την Ημέρα της Έσχατης Κρίσης: «Ω, Ιησού, υιέ της Μαριάμ, εσύ ήσουν που είπες στους ανθρώπους: “Δεχθείτε μαζί με τον Αλλάχ και εμένα και τη μητέρα μου ως Θεούς”;» (Κοράνιο 5:116). (β) Ενώ το κορανικό κείμενο κατηγορεί τους χριστιανούς διότι ασπάζονται τη θεότητα του Ιησού Χριστού (Κοράνιο 5:72), αλλά και της μητέρας Του (Κοράνιο 5:116), σε κανένα σημείο δεν κατακρίνει τους χριστιανούς ανάλογα για τον ασπασμό της θεότητας του Αγίου Πνεύματος. Επιπλέον, εκτός από το Κοράνιο, και η προφητική παράδοση δεν αναπτύσσει το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Με βάση τα ανωτέρω, φαίνεται να βρίσκεται μια θεμελιώδης παρανόηση του δόγματος της Αγίας Τριάδος, καθώς παρουσιάζεται ως μια Αγία Οικογένεια αποτελούμενη από τον Θεό, τον Ιησού και τη μητέρα του, Μαριάμ.

Ο μουσουλμάνος φιλόσοφος και θεολόγος 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 al-Ṭabarī, και ήταν το σχήμα: «Πατήρ-Ιησούς-Σύζυγος/Μαριάμ».¹¹⁹ Το δεύτερο υποστηρίχθηκε από τους μουσουλμάνους θεολόγους (*al-mutakallimūn*) και ήταν το κλασικό σχήμα «Πατήρ-Υιός-Άγιο Πνεύμα».¹²⁰

Σύμφωνα με τον al-Rāzī, το τριαδολογικό δόγμα αποτελείται από τρεις υποστάσεις (*aqānīm*):¹²¹ «Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα».¹²² Οι τρεις αυτές υποστάσεις είναι ένας Θεός, όπως ο ήλιος, ο οποίος, ενώ είναι ένας ως προς την ουσία του, ταυτόχρονα αποτελείται από τρία στοιχεία: τον δίσκο, τις ακτίνες και τη θερμότητα.¹²³ Κατά τον al-Rāzī, όσοι αποδέχονται αυτό το σχήμα αποδέχονται και ένα ακόμη τριαδολογικό σχήμα, κατά το οποίο ο Πατήρ χαρακτηρίζεται ως Ύπαρξη ή Ουσία (*al-dhāt*), ο Υιός ως Λόγος (*al-kalimāh*) και το

¹¹⁹ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 12, σ. 64.

¹²⁰ Στο ίδιο.

¹²¹ Στην αραβική γλώσσα, η λέξη *uqnūm* σημαίνει υπόσταση. Η λέξη προέρχεται από τον ελληνικό όρο «οικονομία» = «θεία οικονομία». Αυτός ο όρος, 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 *uqnūm* χρησιμοποιήθηκε από τους αραβόφωνους χριστιανούς προκειμένου να αναφερθούν στις υποστάσεις της Αγίας Τριάδος, σε αντιδιαστολή προς την αραβική λέξη *shākhḥ*, η οποία αφορούσε μόνο στον άνθρωπο και σήμαινε πρόσωπο. Έτσι, η λέξη *uqnūm*, 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 uqnūm», ομιλία στο <https://youtu.be/rs5-bTl7QeU>.

¹²² Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 12, σ. 64.

¹²³ Στο ίδιο.

Άγιο Πνεύμα ως Ζωή (*al-ḥayāh*).¹²⁴ Πρόκειται για ένα τριαδικό σχήμα το οποίο αναπτύχθηκε από τους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς, στην απολογητική τους κατά του Ισλάμ, και το οποίο παρουσίαζε τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος περισσότερο ως ιδιότητες του Θεού παρά ως διακριτές υποστάσεις.¹²⁵

Οι υποστάσεις της Αγίας Τριάδος θεωρήθηκε ότι αποτελούν *σύμφυτες* ιδιότητες (*ṣifāt dhātīyyah*), ή, αλλιώς, ουσιαστικές ιδιότητες (*ṣifāt jawhariyya*).¹²⁶ 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 *ʿaql* ή *ilm* ή *ḥiqma*) και το Άγιο Πνεύμα ως Ζωή ή Δύναμη (*ḥayāh* ή *al-quḍra*).¹²⁷ Είναι ορθές εν προκειμένω οι παρατηρήσεις του μουσουλμάνου λογίου Taqī al-Dīn Aḥmad 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 Ζωή.¹²⁸ 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 Σοφία και το Άγιο Πνεύμα τη Δύναμη του Θεού, ενώ, τέλος, άλλοι θεωρούν τον Υιό τη Γνώση του Θεού.¹²⁹

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 κατανοητό.¹³⁰

Ταυτόχρονα, με την ανωτέρω απόπειρα, οι 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

¹²⁴ Στο ίδιο.

¹²⁵ S. Griffith, «The Concept of Al-Uqnūm in ʿAmmār al-Baṣrī's Apology for the Doctrine of the Trinity», στο: S. Khalil (επιμ.), *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes* (Γκόσλαρ, Σεπτέμβριος 1980), *Orientalia Christiana Analecta* 218 (1982), Ρώμη, σ. 169-191.

¹²⁶ G. Habib, «Al-Thalūth: Hāl ḥwa ṣifāt al-wujūd wal-ʿaql wal- ḥayā?», <https://bit.ly/3wxjzAE>, σ. 3.

¹²⁷ Στο ίδιο.

¹²⁸ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ...*, τόμ. 3, σ. 190.

¹²⁹ Στο ίδιο.

¹³⁰ G. Habib, «Al-Thalūth: Hāl ḥwa ṣifāt...», σ. 5.

Τριάδος με βάση αυτή τη διατύπωση. Ο μουσουλμάνος λόγιος Abū al-Faḥḥ Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm Ibn Aḥmad al-Shahrastānī (1086-1153), επί παραδείγματι, επισημαίνει ότι οι υποστάσεις της Αγίας Τριάδος των χριστιανών αποκαλούνται και ιδιότητες και είναι αυτές της Υπάρξεως (Πατήρ), της Ζωής (Άγιο Πνεύμα) και της Γνώσεως (Υιός).¹³¹

Ωστόσο, στην ισλαμική σκέψη, το σχήμα αυτό δέχθηκε δριμεία κριτική. Αρκετοί μουσουλμάνοι λόγιοι επιχειρήσαν να αναιρέσουν το εν λόγω σχήμα, υποστηρίζοντας ότι ανάμεσα σε αυτές τις εγγενείς ιδιότητες δύναται να προστεθούν και άλλες. Επί παραδείγματι, ο Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī (940-1013) αντικρούει τη χριστιανική διδασκαλία περί των τριών θείων σύμφυτων ιδιοτήτων και προσθέτει ότι θα μπορούσε οι θείες ιδιότητες να είναι τέσσερις, δέκα ή περισσότερες.¹³² 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-ḥusnā*) και ιδιότητες, τα οποία διδάσκει το Ισλάμ μέσα από το ίδιο το Κοράνιο (Κοράνιο 7:180-17:110 κ.α.) αλλά και την προφητική παράδοση.¹³³

Η διάκριση των υποστάσεων/σύμφυτων ιδιοτήτων στην Αγία Τριάδα αποτελούσε σκάνδαλο για την ισλαμική σκέψη. Ορισμένοι μουσουλμάνοι, κυρίως ορθολογιστές, δεν μπορούσαν να αποδέχονται συγχρόνως και ενότητα και διάκριση στη θεότητα. Στην πολεμική τους κατά του τριαδολογικού δόγματος, έθεταν το εξής ερώτημα: «Πώς γίνεται ο Θεός των χριστιανών, ενώ είναι ένας, να διαθέτει ταυτόχρονα τρεις διαφορετικές υποστάσεις;» Για το θέμα αυτό επιλέχθηκαν οι απόψεις δύο μουσουλμάνων στοχαστών οι οποίοι έδρασαν στην ίδια περιοχή, στη δυτική πλευρά του Ισλάμ, στην περιοχή της Κόρδοβας της σημερινής Ισπανίας:

Ο πολυμαθής ανδαλουσιανός λόγιος Ibn Ḥazm, ο οποίος έγραψε την περίφημη πραγματεία *Θρησκείες και Αιρέσεις*, στην οποία εξετάζει την ισλαμική διδασκαλία σε σχέση με τις άλλες θρησκείες, σέκτες και αιρέσεις, θίγει ευθέως το παραπάνω ζήτημα. Ερωτά πώς γίνεται ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα να διαθέτουν μία ουσία, ενώ ταυτόχρονα να διακρίνονται ως προς τις υποστάσεις;¹³⁴ Υπογραμμίζει emphatically ότι στα Ευαγγέλια τονίζεται η διάκριση Πατρός και Υιού και όχι η ενότητα μεταξύ τους, διακρίνοντας μάλιστα

¹³¹ Al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milāl wan-Niḥal*, επιμ. Aḥmad Fahmi Muḥammad, Βηρυτός 1992: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, σ. 245.

¹³² Al-Bāqillānī, *Kitāb tamhid al-awā’il wa-talkhiṣ al-dalā’il*, επιμ. al-Sheikh ‘Amad al-Dīn Aḥmed, Βηρυτός 1987: Mu’assasat al-kutub al-Thaqafiyyah, σ. 98.

¹³³ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥiḥ...*, τόμ. 3, σ. 221-235.

¹³⁴ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fi al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, τόμ. 1, Βηρυτός 1982: Dār al-Jīl, σ. 112.

τα δύο αυτά πρόσωπα και αναδεικνύοντας την ανωτερότητα του Πατρός έναντι του Υιού σε αρκετά βιβλικά εδάφια (πρβλ. Λουκ. 22:69 και Ματθ. 24:36).¹³⁵

Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται εν πολλοίς και η κριτική του Abū ‘Abdullah al-Qurṭubī (1214-1273), ο οποίος υποστηρίζει ότι είναι παράλογο να θεωρούν οι χριστιανοί ότι οι θείες υποστάσεις της Τριάδος είναι διαφορετικές ως προς τα χαρακτηριστικά τους και ταυτόχρονα έχουν μία ενιαία ουσία.¹³⁶

Η ισλαμική κριτική κατά του τριαδολογικού δόγματος επικεντρώθηκε και σε άλλες πτυχές. Μεταξύ αυτών ήταν τα εξής ζητήματα: (α) ότι ο Πατήρ αποτελεί την πηγή και την αιτία υπάρξεως της Αγίας Τριάδος, και (β) ότι το εν λόγω δόγμα αποτελεί φιλοσοφική επιρροή και δεν διαθέτει βιβλική θεμελίωση. Σταχυολογούμε παρακάτω ορισμένες κριτικές των μουσουλμάνων συγγραφέων, για να γίνει κατανοητό το όλο ζήτημα.

Είναι γεγονός ότι κατά τη χριστιανική διδασκαλία, και δη την ορθόδοξη, ο Πατήρ αποτελεί την πηγή και την αιτία υπάρξεως της Αγίας Τριάδος, καθώς γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα, όπως ήδη ελέχθη.¹³⁷ Στο πλαίσιο αυτό, ο μουταζιλίτης λόγιος al-Nāshī’ al-Akbar 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. Επισημαίνει χαρακτηριστικά ότι η διδασκαλία των χριστιανών ότι ο Πατήρ αποτελεί την πηγή και την αιτία υπάρξεως των άλλων δύο υποστάσεων –ότι δηλαδή 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 Του.¹³⁸ Ανάλογη άποψη με τον al-Nāshī’ για τη συγκεκριμένη διδασκαλία φαίνεται να έχει και ο μεταγενέστερός του Ibn Taymiyya, ο οποίος υποστηρίζει ότι η διδασκαλία αυτή των χριστιανών, η οποία δέχεται τον Πατέρα ως την αιτία υπάρξεως των άλλων δύο υποστάσεων, στην πραγματικότητα θεωρεί τον Πατέρα δημιουργό ή προγενέστερο του Υιού και του Αγίου Πνεύματος.¹³⁹

¹³⁵ Στο ίδιο, σ. 112-113.

¹³⁶ Βλ. Al-Qurṭubī, *Kitāb al-Iḳlām bi-mā fi dīn al-Naṣārā...*, σ. 61.

¹³⁷ N. Ματσούκας, *Δογματική Γ’...*, σ. 81-82.

¹³⁸ Al-Nāshī’, *Kitāb al-awsaf...*, σ. 84.

¹³⁹ 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’ ανάγκη σημαίνει ότι ο Πατήρ προηγείται του Υιού και του Αγίου Πνεύματος ή, αλλιώς, ότι είναι δημιουργός της Ζωής του (του Αγίου Πνεύματος) και του Λόγου του (του Υιού του). Βλ. Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ...*, τόμ. 3, σ. 224.

Ο al-Nāshīʿ σημειώνει ότι, εφόσον, όπως υποστηρίζουν οι χριστιανοί, όλες οι υποστάσεις είναι απόλυτα ίσες μεταξύ τους και δεν 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 υποστάσεων.¹⁴⁰ Εμβάλλοντας δηλαδή 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, δεν δύναται η αιτία να συνυπάρχει με το αιτιατό. Ο al-Nāshīʿ επιχειρεί εν προκειμένω να αποδείξει τη σύγκρουση μεταξύ λογικής και της παραπάνω διδασκαλίας, η οποία θεωρεί τον Πατέρα ως αιτία υπάρξεως των δύο άλλων θείων υποστάσεων της Τριάδος.

Επιπλέον, το τριαδολογικό δόγμα θεωρήθηκε ότι έχει φιλοσοφικές επιρροές. Για παράδειγμα, 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.¹⁴¹

Ωστόσο, στη μουσουλμανική παράδοση υποστηρίχθηκε ότι υπήρχαν χριστιανικές ομάδες, οι οποίες ανήκαν στη σωστή κατεύθυνση και πρέσβευαν τον γνήσιο μονοθεϊσμό, και κατά συνέπεια αρνούσαν τη διδασκαλία περί Αγίας Τριάδος. Από τους μουσουλμάνους συγγραφείς του Μεσαίωνα, χαρακτηριστικές είναι οι περιπτώσεις των Ibn Ḥazm και Ibn Kathīr.

Ο ανδαλουσιανός στοχαστής, πάλι στο έργο του *Θρησκείες και Αιρέσεις*, αναφέρει ότι στην ιστορία του χριστιανισμού ξεχωρίζουν ορισμένες ομάδες οι οποίες πρέσβευαν έναν αυστηρό μονοθεϊσμό, αρνούσαν το δόγμα της Αγίας Τριάδος, ενώ θεωρούσαν τον Χριστό προφήτη και αγγελιαφόρο του Θεού.¹⁴² Πρόκειται για τους αρειανούς, τους οπαδούς του Μακεδόνιου και τους Δυναμικούς Μοναρχιανούς, οπαδούς του Παύλου Σαμοσατέα (3ος αιώνας).¹⁴³ Ο Ibn Ḥazm θεωρεί τις ομάδες αυτές εγγύτερες στο Ισλάμ, αφού ακολουθούσαν την ορθή διδασκαλία του μονοθεϊσμού.¹⁴⁴ Ο κλασικός υπομνηματιστής του Κορανίου και επιφανής ιστορικός Ibn Kathīr αποκαλεί τον Άρειο «δούλο του Θεού» (*abd Allāh*), ο οποίος ανήγγειλε ότι ο Χριστός είναι δούλος και αγγελιαφόρος του Θεού.¹⁴⁵ Στη σύγχρονη ισλαμική σκέψη, χαρακτηριστικές

¹⁴⁰ Al-Nāshīʿ, *Kitāb al-awsaṭ...*, σ. 85.

¹⁴¹ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ...*, τόμ. 5, σ. 9-10.

¹⁴² Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl...*, τόμ. 1, σ. 109-110.

¹⁴³ Στο ίδιο.

¹⁴⁴ Στο ίδιο, σ. 177.

¹⁴⁵ Ibn Kathīr, *Qiṣaṣ...*, σ. 729.

περιπτώσεις είναι εκείνες του Muḥammad Abū Zahra και του Youssef Ziedan. Σύμφωνα με τους εν λόγω στοχαστές, ο Άρειος και οι οπαδοί του υπήρξαν οι χριστιανοί που ακολουθούσαν την ορθή διδασκαλία του Ιησού, πριν την εμφάνιση του μωαμεθανικού κηρύγματος.¹⁴⁶

Ωστόσο, κατά την εκτίμησή μας, οι παραπάνω θέσεις είναι άστοχες για τον εξής λόγο: η διδασκαλία του Αρείου δεν είχε κάποια σχέση με εκείνη του Ισλάμ. Ο Άρειος έθετε τη δημιουργία του Υιού σε διαφορετικό επίπεδο από αυτή των άλλων κτισμάτων.¹⁴⁷ Υποστήριζε ότι ο Υιός, παρότι ήταν κτίσμα και αυτός, ωστόσο ήταν μεσάζων μεταξύ Θεού και κόσμου.¹⁴⁸ Για τον Άρειο, ο Υιός δημιουργήθηκε εκουσίως από τον Πατέρα, προκειμένου να αποτελέσει το μέσον της κτίσεως του κόσμου.¹⁴⁹ 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 δεν δέχεται τον Χριστό ως δημιουργό του κόσμου, έστω και σε αυτό το επίπεδο. Ο Χριστός θεωρείται προφήτης, απόστολος και αγγελιαφόρος του Θεού (Κοράνιο 5:72, 75).

Ο Θεός Πατήρ

Στη Βίβλο, ο Θεός αποκαλύπτεται ως Πατέρας (Ματθ. 6:9· Α΄ Κορ. 8:6· Εφ. 3:14-15), ο οποίος έχει Υιό και μάλιστα μονογενή (Ιωάν. 1:18· Ματθ. 3:17). Με αυτόν τον τρόπο, εκφράζεται η συνείδηση μιας ενότητας τόσο στενής ανάμεσα στα δύο πρόσωπα, καθώς ο Υιός εισχωρεί σε όλα τα μυστικά του Πατέρα, τα οποία μόνο ο ίδιος μπορεί να τα αποκαλύψει.

Το γεγονός αυτό έχει αντίκτυπο και στη ζωή των πιστών. Με αφετηρία την εμπειρία των επίγειων πατέρων, στους οποίους η οικογενειακή ζωή επιτρέπει να ασκούν εξουσία και να ολοκληρώνονται με την αγάπη, η Παλαιά Διαθήκη δηλοποιεί, με τη μέθοδο της αναλογίας, την αγάπη και την εξουσία του ζωντανού Θεού με την εικόνα του Πατέρα.¹⁵⁰ Ο Κύριος είναι ο υπέρτατος

¹⁴⁶ Βλ. Abū Zahra, *Muhadarat...*, σ. 149-161. Βλ. και Y. Ziedan, *Al-Lāhūt al-‘Arabī wa-uṣūl al-‘unf al-dīnī*, Κάιρο 2010: Dār al-Shurūq.

¹⁴⁷ 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, Αθήνα 2004: Διήγηση, σ. 116.

¹⁴⁸ Βλ. Μ. Αθανασίου, *Λόγοι Κατὰ Ἀρειανῶν*, PG 26, 12-468.

¹⁴⁹ Στο ίδιο: «Εἶτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργήσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινά, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν Λόγον, καὶ Σοφίαν καὶ Υἶόν, ἵνα ἡμᾶς δι’ αὐτοῦ δημιουργήσῃ».

¹⁵⁰ Η. Τεμπέλης, «Η παρουσία των ὁρων Πατήρ, Λόγος, Δύναμις, Τριάς, Μονάς, Ἕνας στη Νεοπλατωνική Φιλοσοφία και στην Ορθόδοξη Θεολογία», στο: *Θεολογία και φιλοσοφία στην εποχή των πατέρων*, Πάτρα 2008: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 187-247: 191.

Πατέρας, στον οποίο κάθε ομάδα προερχόμενη από τον ίδιο γενάρχη οφείλει την ύπαρξη και αξία της, τις αρχικές και τελικές νοηματοδοτήσεις της.¹⁵¹ Έτσι, ανάμεσα στους ανθρώπινους πατέρες και στον Θεό υπάρχει μια ομοιότητα που επιτρέπει πάντοτε συγκριτικούς όρους και όχι απόλυτης εμμένειας κατά την εφαρμογή ή την κατηγοριακή απόδοση σε αυτόν του όρου «Πατήρ».¹⁵² Δεδομένου επίσης ότι ο Θεός είναι Δημιουργός, συμπεραίνεται ότι είναι Πατέρας όλων των ανθρώπων και ότι όλοι οι άνθρωποι είναι αδελφοί.¹⁵³

Επιπλέον, όπως ήδη αναφέρθηκε, ο Πατήρ έχει ως υποστατικό Του ιδίωμα την αγεννησία και, συνεπώς, είναι η αιτία των άλλων θείων υποστάσεων. Επ' αυτού γράφει χαρακτηριστικά ο ιερός Δαμασκηνός: «Εἰς ἓνα Πατέρα, τὴν πάντων ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, οὐκ ἔκ τινος γεννηθέντα, ἀνάιτιον δὲ καὶ ἀγέννητον μόνον ὑπάρχοντα, πάντων μὲν ποιητὴν, ἐνὸς δὲ μόνου Πατέρα φύσει τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ αὐτοῦ, Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ προβολέα τοῦ Παναγίου Πνεύματος».¹⁵⁴ Αυτή η ιδιαιτερότητα του Πατρός αναπτύχθηκε παραπάνω. Η ομοουσιότητα δεν παραβλάπτεται αντίθετα, μάλιστα, θεμελιώνεται στο γεγονός ότι ο Πατήρ αγαπητικώς κοινωνεί ενυποστάτως κατ' ουσίαν το είναι Του στον Υιό και στο Πνεύμα, δηλαδή στα άλλα δύο πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, τα οποία συνέχεια αντιδίδουν το είναι τους σ' Αυτόν.¹⁵⁵ Συνεπώς, από χριστιανικής πλευράς, ο Πατήρ είναι το υποστατικό θεμέλιο της θεότητας και της ενδοτριαδικής της συμφυΐας.¹⁵⁶

Το Ισλάμ έχει άλλες προσλαμβάνουσες. 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). Η έννοια του Θεού ως Πατρός απορρίπτεται κατηγορηματικά και αποτελεί βλασφημία κατά του μεγαλείου του Θεού: «Λέγε, Μουχάμμεντ: Αυτός είναι ο Αλλάχ, ο ένας και μοναδικός. [...] Ποτέ δεν γέννησε, και ποτέ δεν γεννήθηκε» (Κοράνιο 112:1-4).

Οι μουσουλμάνοι υπομνηματιστές ερμήνευσαν ποικιλοτρόπως το συγκεκριμένο χωρίο. Ο Fakhr al-Dīn al-Rāzī επισημαίνει ότι η παραπάνω κορανική αναφορά απευθύνεται σε τρεις διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες, οι οποίες απέδωσαν την έννοια της γεννήσεως στον Θεό: τους «Άραβες πολυθεϊστές», οι οποίοι ισχυρίστηκαν ότι «οι άγγελοι είναι οι θυγατέρες του Αλλάχ» τους «Ιουδαίους», οι οποίοι «λάτρευαν τον Έσδρα¹⁵⁷ ως υιό του Αλ-

¹⁵¹ Στο ίδιο.

¹⁵² Στο ίδιο, σ. 191-192.

¹⁵³ Στο ίδιο, σ. 192.

¹⁵⁴ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 809.

¹⁵⁵ Ν. Λουδοβίκος, «Περὶ Θεοῦ...», σ. 52.

¹⁵⁶ Ν. Λουδοβίκος, «Περὶ Θεοῦ...», σ. 53.

¹⁵⁷ Το όνομα που χρησιμοποιεί το κορανικό κείμενο ως «Έσδρα» είναι 'uzayr. Ευθύς εξαρχής

λάχ» (Κοράνιο 9:30) και, τέλος, τους «χριστιανούς», οι οποίοι υποστήριζαν ότι «ο Χριστός είναι ο Υιός του Θεού».¹⁵⁸ Σημειωτέον ότι ο Έσδρας που αναφέρεται στο Κοράνιο ίσως ταυτίζεται με τη σύνθετη μορφή του Metatron/ Μετάτρων ή Μεταθρόνιο, ο οποίος στο Γ' Ενώχ (ή Βιβλίο των Ανακτόρων) αποκαλείται «μικρότερος Γιαχβέ», είναι νέος (naar, νεαρός), ένθρονος, ουράνιος αρχιερέας και έχει ανθρώπινο υπόβαθρο και παρελθόν.¹⁵⁹ Η ύπαρξη αυτών και άλλων παρόμοιων ιδεών, σχετικά με τον Metatron ως «μικρότερο» ή «νεότερο Γιαχβέ» στο Γ' Ενώχ, οι οποίες εμφανίζονται αλλά και ταυτόχρονα απορρίπτονται στο Βαβυλωνιακό Ταλμούδ, δείχνει, από τη μια, πόσο «διαδεδομένες» ήταν και, από την άλλη, πόσο πολύ τις φοβούνταν οι ραββινικοί κύκλοι στη Βαβυλωνία.¹⁶⁰ Υπάρχει πιθανότητα χριστιανικών επιρροών, η οποία αναμφίβολα συνδέεται με τον «υιό του ανθρώπου» και τους δύο θρόνους στο Δαν. 7, αλλά και με αντίστοιχο υλικό στην αρχαιότερη γραμματεία για τον Ενώχ.¹⁶¹

Ο al-Qurṭubī διασώζει τη μαρτυρία ότι, σύμφωνα με τον πρώιμο μελετητή του Κορανίου, 'Abd Allāh Ibn al-'Abbās (619-687), η κορανική φράση: «Ποτέ δεν γεννήσε, και ποτέ δεν γεννήθηκε» αποτελεί μια απάντηση αφενός μεν

αξίζει να σημειωθεί ότι οι Ιουδαίοι δεν θεωρούν κάποιον «Έσδρα» ως υιό του Θεού. Ενδεχομένως «Έσδρας» να ήταν όνομα αγγέλου, ο οποίος λατρεύτηκε από ορισμένους Ιουδαίους. Επ' αυτού σχολιάζει ο G. Reynolds τα σχετικά: «Το όνομα που αποδίδει ο Qaraī ως Ezra (εβραϊκά 'ezrā) είναι 'uzayr. Οι Ιουδαίοι, ωστόσο, σε καμία περίπτωση δεν θεωρούν τον Έσδρα “υιό του Θεού” με την έννοια που οι χριστιανοί θεωρούν τον Ιησού ως “Υιό του Θεού” (και όντως ο Έσδρας δεν είναι διόλου η πιο σημαντική προσωπικότητα της ιουδαϊκής διδασκαλίας). Προκειμένου να ερμηνεύσουν τη θέση του Έζρα σ' αυτό το χωρίο, οι μελετητές αναφέρονται ενίοτε στο Ταλμούδ. Σύμφωνα με μία από τις εν λόγω απόψεις: “Αν δεν είχε προηγηθεί ο Μωυσής, ο Έσδρας θα είχε αξιωθεί να λάβει την Τορά για τον Ισραήλ”. Άλλοι αναφέρονται στο απόκρυφο έργο Β' Έσδρας, όπου ο Θεός αναφέρεται στον μεσσία ως «ο υιός μου» (Β' Έσδρ. 7:28· πρβλ. Β' Έσδρ. 14:9-10). Πιθανόν τον Κοράνιο να μην εννοεί τον Έσδρα με τον όρο 'uzayr (και ο Hamidullah και ο Paret τον αφήνουν αμετάφραστο). Ένα ενδεχόμενο είναι το 'uzayr να είναι το όνομα κάποιου αγγέλου. Το Βιβλίο των Παρατηρητών (το πρώτο μέρος του Α' Ενώχ· βλ. 8:1-2) κατηγορεί έναν άγγελο ονόματι Άζαζήλ ('z'zl) ή Άζαήλ ('z'l) ότι διδάσκει ανίερα πράγματα στους ανθρώπους (και παρακάτω περιγράφει την πτώση του από τους ουρανοί). Είναι πιθανό το Κοράνιο να κατηγορεί τους Ιουδαίους ότι έχουν προσφύγει σε αυτόν τον (κακό) άγγελο, το όνομα του οποίου μεταβλήθηκε από κάτι σαν 'azayl στο αραβικό 'uzayr, υποθέτοντας ότι το “l” διαβάστηκε ή ακούστηκε εσφαλμένα ως “r”. Η περιγραφή ενός αγγέλου ως “υιού του Θεού” ήταν πράγματι γνωστή στις τάξεις των Ιουδαίων από την κλασική περίοδο και την ύστερη αρχαιότητα». Βλ. G. Reynolds, *The Qur'ān and the Bible: Text and Commentary*, Νιου Χέιβεν, Λονδίνο 2018: Yale University Press.

¹⁵⁸ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 32, σ. 183.

¹⁵⁹ Κ. Ζάρρας, *Ύμνοι των ανακτόρων του Θεού, Μυστικο-μαγικός Ιουδαϊσμός της Ύστερης Αρχαιότητας και του Μεσαίωνα*, Αθήνα 2021: Έννοια, σ. 97-98.

¹⁶⁰ Στο ίδιο.

¹⁶¹ Στο ίδιο.

προς τους χριστιανούς, αφετέρου δε προς τους Ιουδαίους.¹⁶² Υπογραμμίζει ότι η φράση «ποτέ δεν γέννησε» υπονοεί τη γέννηση της Μαριάμ, η οποία, κατά το παραπάνω τριαδικό σχήμα, θεωρείται το τρίτο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος και επομένως θεότητα, ενώ το «ποτέ δεν γεννήθηκε» αναφέρεται στη γέννηση του Ιησού και του Έσδρα, ως υιών του Θεού.¹⁶³

Ο al-Ṭabarī ερμηνεύει το εν λόγω κορανικό χωρίο λαμβάνοντας πληροφορίες από προγενέστερους ερμηνευτές και μελετητές. Έτσι, επισημαίνει ότι ο Θεός: «Ποτέ δεν γέννησε, και ποτέ δεν γεννήθηκε», διότι καθετί που γεννιέται πεθαίνει, και κανείς δεν πεθαίνει παρά μόνο αν κληρονομήσει.¹⁶⁴ Και καταλήγει ότι ο Θεός δεν πεθαίνει και δεν κληρονομεί.¹⁶⁵

Ο κατεξοχήν ορθολογιστής μουταζιλίτης Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ʿUmar al-Zamakhsharī (1075-1144) ερμηνεύει το παραπάνω χωρίο με αυστηρά ορθολογιστικό τρόπο. Το «Ποτέ δεν γέννησε», για τον μουταζιλίτη λόγιο, αφορά τον Θεό, διότι, για να γεννήσει ο Θεός, θα έπρεπε να είχε σύντροφο, από την οποία θα αποκτούσε παιδί.¹⁶⁶ Επιπλέον, ο Θεός «ποτέ δεν γεννήθηκε», διότι κάθε γέννημα διαθέτει σώμα και είναι κτίσμα, ενώ ο Θεός είναι αιώνιος και ασώματος.¹⁶⁷

Ο Abū al-Layth al-Samarqandī (944-983) ερμηνεύει το «ποτέ δεν γέννησε» ως μια φράση που τονίζει ότι ο Θεός δεν διαθέτει παιδί, το οποίο θα κληρονομήσει τη θεότητά Του, ενώ το «ποτέ δεν γεννήθηκε» υποδηλώνει ότι δεν είχε αντίστοιχα πατέρα, από τον οποίο κληρονόμησε τη θεότητά Του.¹⁶⁸

Σε κάθε περίπτωση, είναι ασυμβίβαστη με το Ισλάμ η αντίληψη ότι ο Θεός έχει παιδί, υιό (*Lam yalid walam yūlad*). Στο λεξιλόγιο του Ισλάμ, η έννοια του Θεού ως Πατρός και μάλιστα Αββά απουσιάζει εντελώς. Γι' αυτό και ανάμεσα στα ενενήντα εννέα ωραιότερα ονόματα του Θεού, τα οποία αναφέρονται στο Κοράνιο, ούτε σε ένα εξ αυτών δεν αποδίδεται στον Θεό η έννοια της πατρότητας. 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). Παράλληλα, η έννοια της γεννήσεως και της πατρότητας στη θεότητα παραπέμπει, για τους μουσουλμάνους, σε κτιστές βιολογικές καταστάσεις, οι

¹⁶² Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī: al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, τόμ. 22, επιμ. ʿAbd Allāh Ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, Βηρυτός 2006: Muʿassasat al-Rissala, σ. 560.

¹⁶³ Στο ίδιο.

¹⁶⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 24, σ. 734.

¹⁶⁵ Στο ίδιο.

¹⁶⁶ Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshaf*, Βηρυτός 2009: Dār al-Maʿārifah, σ. 1228.

¹⁶⁷ Στο ίδιο.

¹⁶⁸ Al-Samarqandī, *Tafsīr al-Samarqandī*, τόμ. 3, Βηρυτός 1993: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, σ. 525.

οποίες αφορούν τους ανθρώπους και τα ζώα, δηλαδή τη διαδικασία διά της οποίας αναπαράγονται τα είδη – εγκλωβίζει δηλαδή τον Θεό μέσα στα κτιστά όρια των ανθρώπων και των ζώων.¹⁶⁹

Το Άγιο Πνεύμα

Το Άγιο Πνεύμα, κατά τη χριστιανική διδασκαλία, είναι το Πνεύμα του Θεού, δηλαδή άκτιστο, όπως αφήνει να εννοηθεί η Βίβλος (Α΄ Κορ. 2:10-12· Εβρ. 9:14· Ιωάν. 16:13) και, κατά συνέπεια, το τρίτο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος.¹⁷⁰ Άλλωστε, στο Σύμβολο της Πίστεως, τονίζεται απερίφραστα η θεία φύση Του: «Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν».

Επιπλέον, ο Απόστολος Παῦλος, όταν αναφέρεται στο Άγιο Πνεύμα, εννοεί το τρίτο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος. Έτσι, το ονομάζει απλώς «Πνεῦμα» (Ρωμ. 7:6), «Πνεῦμα Ἅγιον» (Ρωμ. 5:5), «Πνεῦμα Θεοῦ» (Φιλ. 3:3), «Πνεῦμα Χριστοῦ» (Φιλ. 1:19), «Πνεῦμα του Υιού» (Γαλ. 4:6). Επομένως, το Άγιο Πνεύμα, στη διδασκαλία του Αποστόλου Παύλου, αναγνωρίζεται ως ιδιαίτερο πρόσωπο. Πρόκειται περί συγκεκριμένης υποστάσεως, η οποία είναι «ἐκ τοῦ Θεοῦ» (Α΄ Κορ. 2:12) και συναπαρτίζει, μετά του Πατρὸς και του Υιού, την τριαδική θεότητα.¹⁷¹ Στην παύλεια θεολογία, η θεότητα του Αγίου Πνεύματος επιβεβαιώνεται εκ του γεγονότος ότι μόνον Εκείνο γνωρίζει τα του Θεού, όπως το ανθρώπινο πνεύμα γνωρίζει τα του ανθρώπου: «τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτω καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ» (Α΄ Κορ. 2:11).

Το Άγιο Πνεύμα ονομάζεται «Πνεῦμα Θεοῦ» διότι ἔχει την ὑπαρξή Του «ἐκ τοῦ Πατρὸς» και ονομάζεται «Πνεῦμα Χριστοῦ» διότι αποστέλλεται στην ιστορία και στην κτίση διά του Ιησοῦ Χριστοῦ. Στην Πνευματολογία του Αποστόλου Παύλου, απουσιάζει κάθε ἴχνος μονισμού ή υποταγής και σταθερά εξαίρεται τόσο η προσωπικότητα του Αγίου Πνεύματος όσο και η ουσιαστική σχέση και κοινωνία Του με τον Πατέρα και τον Υιό.

¹⁶⁹ Βλ. A. Deedat, *Christ in Islam*, 2009: Islamic Book Service, σ. 16-17.

¹⁷⁰ Κ. Γουέαρ, *Η Ορθόδοξη Εκκλησία*, Αθήνα 2007: Ακρίτας, σ. 363. 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*, Τίμπιγκεν 2011: Mohr Siebeck GmbH & Co.

¹⁷¹ Για περισσότερα περί αυτού, βλ. τη σχετική μελέτη του Ν. Σωτηρόπουλου, *Το Άγιο Πνεύμα Γιαχβέ*, όπου ο συγγραφέας επιχειρεί με ένα προσφυή τρόπο να καταδείξει τη θεότητα του Αγίου Πνεύματος διά βιβλικών επιχειρημάτων.

Στην πατερική παράδοση, τονίζεται η θεότητα Του ως απάντηση στην πρόκληση των Πνευματομάχων, ιδίως τον 4ο αιώνα. Ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος γράφει ότι το Άγιο Πνεύμα είναι ὁμοούσιον με τον Πατέρα και τον Υιό.¹⁷² Επιπλέον, είναι κατά πάντα αχώριστο και αδιάστατο από τον Πατέρα και τον Υιό και είναι συνημμένο σε κάθε ενέργεια αυτών.¹⁷³ Φέρει πολλά ονόματα. Σύμφωνα με τον άγιο Γρηγόριο τον Θεολόγο, πλήθος ονομάτων ανήκει στο Πνεύμα, καθώς όλες οι προσηγορίες του Θεού είναι δικές Του. Κατά τούτο δε τον τρόπο ονομάζεται: «Πνεῦμα Θεοῦ», «Πνεῦμα Χριστοῦ», «νοῦς Χριστοῦ», «Πνεῦμα Κυρίου», «Πνεῦμα υιοθεσίας», «ἀληθείας», «ἐλευθερίας», «Πνεῦμα σοφίας», «συνέσεως», «βουλῆς», «ἰσχύος».¹⁷⁴ Ἄλλου χαρακτηρίζεται και «δάκτυλος θεοῦ», «πῦρ ὡς θεός».¹⁷⁵

Κατά την πατερική θεολογία, δεν είναι δυνατόν ο Λόγος να είναι απνεύματος καθότι έχει πνεύμα.¹⁷⁶ Τούτο δε το Πνεύμα δεν ομοιάζει με το πνεύμα (πνοή) του ανθρώπινου λόγου. Διότι το Πνεύμα, το οποίο προέρχεται (εκπορεύεται) από τον Πατέρα και συνοδεύει τον Λόγο, είναι ζωντανό και ενυπόστατο.¹⁷⁷ Τουναντίον, ο ανθρώπινος λόγος έρχεται σε σχέση με την έλξη, τη φορά και την πνοή του αέρα για την εκφώνηση λέξεων, ενώ ο ίδιος ο αέρας δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα συστατικό του σώματος.¹⁷⁸ Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός το επισημαίνει αυτό εμφατικά: «Δεῖ δὲ τὸν Λόγον καὶ Πνεῦμα ἔχειν· καὶ γὰρ καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος οὐκ ἄμοιρός ἐστι τοῦ πνεύματος. Ἄλλ' ἐφ' ἡμῶν μὲν τὸ πνεῦμα ἀλλότριον τῆς ἡμετέρας ἐστὶν οὐσίας τοῦ ἀέρος γὰρ ἐστὶν ὄλκῃ καὶ φορὰ εἰσελκομένου καὶ προχεομένου πρὸς τὴν τοῦ σώματος σύστασιν, ὅπερ ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκφωνήσεως φωνῆ τοῦ λόγου γίνεται τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα. Ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως τῆς ἀπλῆς καὶ ἀσυνθέτου τὸ μὲν εἶναι Πνεῦμα Θεοῦ εὐσεβῶς ὁμολογητέον διὰ τὸ μὴ εἶναι τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον ἑλλιπέστερον τοῦ ἡμετέρου λόγου, οὐκ ἔστι δὲ εὐσεβὲς ἀλλότριόν τι ἕξωθεν ἐπεισερχόμενον τῷ Θεῷ τὸ Πνεῦμα λογιζέσθαι ὡς καὶ ἐφ' ἡμῶν τῶν συνθέτων».¹⁷⁹

Το Άγιο Πνεύμα, καθώς είναι ιδιαίτερη υπόσταση στις αΐδιες σχέσεις της Αγίας Τριάδος, στην οικονομική φανέρωση επιτελεί το ειδικό έργο του αγιασμού και της τελείωσης των πάντων, με κοινή βουλητική ενέργεια

¹⁷² Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, PG 36, 144.

¹⁷³ Ν. Λουδοβίκος, «Περί Θεοῦ...», σ. 59.

¹⁷⁴ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, PG 36, 163.

¹⁷⁵ Στο ίδιο.

¹⁷⁶ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 98.

¹⁷⁷ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 97-98.

¹⁷⁸ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 99.

¹⁷⁹ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς...*, PG 94, 804-805.

των τριών προσώπων.¹⁸⁰ Στην καρδιά της θείας Οικονομίας, το τελεσιουργούμενο μυστήριο της Πεντηκοστής είναι το συγκεκριμένο αγιαστικό έργο του Αγίου Πνεύματος.¹⁸¹ Όλη η κτίση, για να υπάρχει, μεταλαμβάνει την ουσιοποιό ενέργεια του Αγίου Πνεύματος. Τα πάντα αναπνέουν στην πνοή του Αγίου Πνεύματος.¹⁸² Η έκχυση των ενεργειών του Αγίου Πνεύματος στην κτίση και την ιστορία πραγματώνει την ίδια τη συνέχεια της τελειωτικής και εσχατολογικής πορείας.¹⁸³ Η πνοή του Αγίου Πνεύματος κτίζει, ουσιώνει, συντηρεί, παρέχει δύναμη και συνέχει τα πάντα.¹⁸⁴ Με την έκχυση των δωρεών του Αγίου Πνεύματος τελειώνεται το μυστήριο της τριαδικής φανέρωσης στον κόσμο.¹⁸⁵ Το Άγιο Πνεύμα προεκτείνει και ελευθερώνει ολόκληρη την κτίση σε διαστάσεις άπειρες και δημιουργικές.¹⁸⁶ Σε καθαρά κοσμολογικό επίπεδο, η συμμετοχή του Αγίου Πνεύματος στο έργο της ιερουργίας συνίσταται, κατά τους Πατέρες, τόσο στην αισθητική τελειότητα όσο και στη ζωοποίηση της λογικής και της άλογης κτίσης. Γι' αυτό και χαρακτηρίζεται το Άγιο Πνεύμα από τους Πατέρες της Εκκλησίας όχι μόνο «τελειωτική αιτία»,¹⁸⁷ αλλά και «ζωοποιόν»,¹⁸⁸ «ζωής χορηγός».¹⁸⁹ Όπως δε ο αγιασμός, έτσι και η αισθητική τελειότητα και η ζωοποίηση της δημιουργίας αποτελούν την κυριότερη έκφραση του τελειωτικού έργου του Αγίου Πνεύματος στον κόσμο.

Στο Ισλάμ, το Άγιο Πνεύμα (*Rūh al-Qudus*) είναι κτίσμα του Θεού, το οποίο λαμβάνει διάφορες ερμηνείες, η επικρατέστερη των οποίων είναι ότι πρόκειται για τον αρχάγγελο Γαβριήλ. Πριν εξετασθεί το θέμα του Αγίου Πνεύματος υπό την ισλαμική οπτική, αξίζει να σημειωθούν ορισμένα βασικά σημεία, τα οποία αφορούν το Άγιο Πνεύμα στην κορανική παράδοση. Μια βασική διαφορά ανάμεσα στη Βίβλο και το Κοράνιο είναι ότι στην πρώτη (στην Καινή Διαθήκη, ειδικότερα) το Άγιο Πνεύμα αναφέρεται με το οριστικό άρθρο το Άγιο Πνεύμα (*al-Rūh al-Qudus*), κάνοντας συγκεκριμένη έτσι την έννοια αυτή, ενώ στο Κοράνιο καλείται Πνεύμα Άγιο (*Rūh al-Qudus*), χωρίς οριστικό άρθρο.

¹⁸⁰ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 99.

¹⁸¹ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 100.

¹⁸² Στο ίδιο.

¹⁸³ Στο ίδιο.

¹⁸⁴ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 101.

¹⁸⁵ Στο ίδιο.

¹⁸⁶ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 103.

¹⁸⁷ Μ. Βασιλείου, *Περί Αγίου Πνεύματος*, PG 32, 136.

¹⁸⁸ Μ. Αθανασίου, *Προς Σεραπίωνα*, PG 26, 584. Βλ., ενδεικτικά, Ι. Καρμύρης, *Δογματικά και συμβολικά μνημεία τής ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, τόμ. 1, ἐν Ἀθήναις 1960, σ. 77.

¹⁸⁹ Μ. Βασιλείου, *Περί Αγίου Πνεύματος*, PG 32, 108.

Ο όρος «Άγιο Πνεύμα» απαντά τέσσερις φορές στο κορανικό κείμενο: τρεις φορές συνδέεται με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού (Κοράνιο 2:87 και 253·5:110) και μία με τη θεία αποκάλυψη (Κοράνιο 16:101-102). Πρόκειται για χριστιανική επιρροή στην κορανική παράδοση, αφού και στην Καινή Διαθήκη το Άγιο Πνεύμα συνδέεται με το πρόσωπο του Χριστού (Λουκ. 3:21-22) και με τη θεία αποκάλυψη/θεοπνευστία (Β΄ Πέτρ. 1:21). Είναι πράγματι παράδοξο ότι το Κοράνιο δεν κάνει αναφορά στη λατρεία των χριστιανών αναφορικά με τη θεότητα του Αγίου Πνεύματος, ούτε την επικρίνει, όπως κάνει αντίστοιχα με τη θεότητα του Ιησού Χριστού και με το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Αυτό υποδηλώνει μάλλον ότι ο Μωάμεθ δεν είχε λάβει σχετικές πληροφορίες για την πνευματολογία των χριστιανών, ούτε, όπως προαναφέρθηκε, για την ορθή διδασκαλία της Αγίας Τριάδος.

Το Άγιο Πνεύμα είναι αυτό που ενίσχυσε το έργο του Ιησού επί της γης. Το Κοράνιο επισημαίνει: «Τότε είπε ο Αλλάχ: “Ω! Ιησού, υιέ της Μαριάμ! Θυμήσου την χάρη Μου σ’ εσένα και στη μητέρα σου. Κοίτα! Σ’ ενίσχυσα με το Άγιο Πνεύμα, για να μπορέσεις να μιλήσεις στους ανθρώπους και κατά την παιδική ηλικία και κατά την ωριμότητα”» (Κοράνιο 5:110). Αναφέρει, επίσης, ότι το Άγιο Πνεύμα ανήγγειλε στη μητέρα του Ιησού, τη Μαριάμ, ότι θα γεννήσει τον Μεσσία: «Τότε στείλαμε σ’ αυτήν το πνεύμα μας, το οποίο παρουσιάστηκε μπροστά της – σαν ένα τέλειο ανθρώπινο πλάσμα. [...] Εκείνος είπε: “Είμαι μόνο ένας απεσταλμένος από τον Κύριό σου, (να χαρίσω) σ’ εσένα έναν υιό”» (Κοράνιο 19:17-19). Ορθά παρατηρεί εν προκειμένω ο οριενταλιστής Χ.Α. Γούλφσον (H.A. Wolfson) ότι η ευαγγελική αφήγηση του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου (Λουκ. 1:26-37) πιθανόν να ενέπνευσε τη συγκεκριμένη κορανική αφήγηση.¹⁹⁰

Στην προφητική παράδοση, οι αναφορές στο Άγιο Πνεύμα είναι ελάχιστες. Στις αξιόπιστες παραδόσεις, στο «αληθές του Muslim» διασώζεται η μαρτυρία ότι, σύμφωνα με τη νεώτερη γυναίκα του Μωάμεθ, την Αϊσά μπιντ Αμπί Μπακρ (περ. 613/614-678), ο προφήτης του Ισλάμ είπε στον Χασάν Ιμπν Θάμπιτ (περ. 563-674), ένα εκ των μαθητών και συντρόφων του Μωάμεθ (*as-sahābah*) στην προφητική του αποστολή, ότι το Άγιο Πνεύμα τον ενδυναμώνει.¹⁹¹ Ανάλογη μαρτυρία διασώζει στη συλλογή του και ο Ahmad Ibn Hanbal (780-855), ο οποίος υπογραμμίζει ότι το Άγιο Πνεύμα συντρόφευε τον μαθητή του Μωάμεθ Χασάν Ιμπν Θάμπιτ, κατά τη διάρκεια της μάχης που είχε με τους Άραβες πολυθειστές.¹⁹²

¹⁹⁰ H. Wolfson, *The Philosophy...*, σ. 306-307.

¹⁹¹ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1163.

¹⁹² Ibn Hanbal, *Musnad*, τόμ. 30, επιμ. Shuaib Al-Arnaout, Βηρυτός 1999: Dār Muassasat al-Risalah, σ. 597.

Στην ερμηνευτική παράδοση του Κορανίου, η έννοια του Αγίου Πνεύματος ερμηνεύθηκε ποικιλοτρόπως από επιφανείς μουσουλμάνους υπομνηματιστές. Σύμφωνα με αυτούς, το Άγιο Πνεύμα στο Κοράνιο άλλοτε αναφέρεται στο πνεύμα διά του οποίου «ανασταίνεται ο άνθρωπος»,¹⁹³ άλλοτε στο «νόμα του Θεού του Υψίστου, διά του οποίου ο Ιησούς επιτελούσε αναστάσεις νεκρών»,¹⁹⁴ και άλλοτε στο «Ευαγγέλιο του Ιησού»¹⁹⁵ ή στο «πνεύμα του Ιησού».¹⁹⁶ Η επικρατέστερη άποψη στη μουσουλμανική σκέψη για την έννοια του Αγίου Πνεύματος είναι ότι πρόκειται για τον «αρχάγγελο Γαβριήλ».¹⁹⁷ Το Κοράνιο αναφέρει: «Δώσαμε στον Ιησού, τον υιό τής Μαριάμ, τα φανερά σημεία. Τον ενισχύσαμε με το Άγιο Πνεύμα» (Κοράνιο 2:87). Σύμφωνα με τους υποστηρικτές αυτής της άποψης, το γεγονός ότι το Άγιο Πνεύμα ταυτίζεται με τον αρχάγγελο Γαβριήλ τεκμηριώνεται από το ακόλουθο χωρίο: «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 μετέφερε το Κοράνιο στον Μωάμεθ (Κοράνιο 2:97). Ο Ibn Taymiyyah αναφέρει τα ακόλουθα για το συγκεκριμένο θέμα: «Η πλειοψηφία των μουσουλμάνων λογίων καταγράφει ότι το Άγιο Πνεύμα ταυτίζεται με τον αρχάγγελο Γαβριήλ, διότι μία από τις προσφωνήσεις του Γαβριήλ είναι “Άγιο Πνεύμα”».¹⁹⁸

Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται εν πολλοίς και ο al-Ṭabarī, ο οποίος θεωρεί ότι το Άγιο Πνεύμα στο Κοράνιο είναι ο «αρχάγγελος Γαβριήλ».¹⁹⁹ Το υποστηρίζει αυτό δίνοντας τη δική του εξήγηση και προβάλλοντας τη δική του επιχειρηματολογία. Καλείται «Άγιο Πνεύμα», διότι ο Θεός δημιούργησε πνεύμα (*rūh*) χωρίς γέννηση, πατέρα και μητέρα.²⁰⁰ Καλείται επίσης «Άγιο» (*qudus*), διότι είναι αγνό, όπως ο Ιησούς ο υιός της Μαριάμ, ο οποίος ονομάστηκε Πνεύμα του Θεού, διότι η ψυχή του δημιουργήθηκε από τον Θεό άνευ ανθρώπινης συνεργίας.²⁰¹ Σημειωτέον ότι και στην ιουδαϊκή παράδοση

¹⁹³ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 3, σ. 190.

¹⁹⁴ Στο ίδιο.

¹⁹⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān...*, τόμ. 2, σ. 223.

¹⁹⁶ Al-Bayḍāwī, *Anwar al-tanzil wa-asrar al-ta’wil*, Taqdim Muḥammad ‘Abdel Raḥmān al-Marshaly, Βηρυτός: Dār Ahyyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, σ. 117.

¹⁹⁷ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 12, σ. 133.

¹⁹⁸ Βλ. Ibn Taymiyyah, *Daḥiq al-Tafsīr*, επιμ. Muḥammad al-Sayed al-Jelind, τόμ. 1, 1984: al-Dimishq Mu’assasat ‘ulum al-Qur’ān, σ. 310.

¹⁹⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān...*, τόμ. 2, σ. 224.

²⁰⁰ Στο ίδιο.

²⁰¹ Στο ίδιο.

«πνεύμα» (*ruah*) σημαίνει άγγελος, ενώ το Άγιο Πνεύμα στα εβραϊκά είναι γένους θηλυκού.

Πέραν όμως από τις παραπάνω, στην ερμηνευτική παράδοση του Κορανίου συναντώνται και άλλες ερμηνείες για την έννοια του πνεύματος ευρύτερα εντός του Κορανίου. Ο μουταζιλίτης λόγιος al-Zamakhsharī ερμηνεύοντας το κορανικό εδάφιο: «Την ημέρα που το πνεύμα και οι άγγελοι θα στέκονται στη γραμμή, κανείς δεν θα μιλάει παρά μόνο με την άδεια του Πολυεύσπλαχνου» (Κοράνιο 78:38), σημειώνει ότι το πνεύμα για το οποίο γίνεται λόγος είναι ένας σπουδαίος άγγελος, τον οποίο δημιούργησε ο Θεός.²⁰² Ο al-Ṭabarī διασώζει ποικίλες μαρτυρίες μουσουλμάνων υπομνηματιστών για το πνεύμα που αναφέρεται στο συγκεκριμένο κορανικό εδάφιο. Πρόκειται για άγγελο, ο οποίος βρίσκεται στον τέταρτο ουρανό και είναι ένας εκ των σπουδαιότερων αγγέλων του Θεού, είτε αφορά το πνεύμα του Γαβριήλ είτε ένα δημιούργημα του Θεού, το οποίο δημιουργήθηκε κατ' εικόνα του Αδάμ.²⁰³ Κατ' άλλους, με βάση το χωρίο 40:15, το Πνεύμα το Άγιο είναι η θεία «αποκάλυψη» και η «θεοπνευστία»²⁰⁴ ή η «προφητεία».²⁰⁵ Σε άλλο σημείο, ο al-Ṭabarī προσθέτει ότι μία από τις ερμηνείες που δόθηκαν στο χωρίο 78:38 για το πνεύμα είναι ότι πρόκειται για το «πνεύμα του Κορανίου».²⁰⁶

Στην αντιρρητική ισλαμική γραμματεία, διατυπώθηκαν ανάλογες ερμηνείες αναφορικά με την έννοια του «πνεύματος» στη βιβλική και την κορανική παράδοση. Ο al-Ja'farī, σημαντικός αντιρρητικός θεολόγος, υποστηρίζει ότι, με τον όρο «πνεύμα» ή «Άγιο Πνεύμα», στη βιβλική ή την κορανική παράδοση, άλλοτε νοείται ο «αρχάγγελος Γαβριήλ» (Κοράνιο 26:193), άλλοτε κάποιες άλλες «αγγελικές δυνάμεις» (Κοράνιο 78:38), άλλοτε τα «ακάθαρτα πνεύματα», «οι δαίμονες» (Ματθ. 12, Μάρκ. 9, Λουκ. 4), άλλοτε η «γνώση» ή η «σοφία», άλλοτε το «πνεύμα ή η ψυχή του Αδάμ» (Κοράνιο 17:85), ενώ σε άλλες περιπτώσεις ο όρος αυτός έχει αλληγορική σημασία και αναφέρεται στο «μυστήριο της θείας αποκαλύψεως» ή στη «θεοπνευστία» (Κοράνιο 16:2).²⁰⁷

Από τα παραπάνω, έγινε εμφανές πάντως ότι οι περι Άγιου Πνεύματος αντιλήψεις του Κορανίου και της ισλαμικής γραμματείας παραμένουν ένα δύσκολο ερμηνευτικό πρόβλημα για την ισλαμική θεολογία, παρά το γεγονός ότι η επικρατέστερη άποψη, η οποία έχει πλέον επικρατήσει στον ισλα-

²⁰² Al-Zamakhsharī, *Tafsīr...*, σ. 1174.

²⁰³ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 24, σ. 46-49.

²⁰⁴ Στο ίδιο, τόμ. 20, σ. 294-295.

²⁰⁵ Στο ίδιο, τόμ. 2, σ. 295.

²⁰⁶ Στο ίδιο, τόμ. 24, σ. 50.

²⁰⁷ Al-Ja'farī, *Takhjil man harrafa...*, σ. 32-33.

μικό κόσμο, και ιδίως στο σουνιτικό Ισλάμ, είναι ότι Πνεύμα Άγιο είναι ο αρχάγγελος Γαβριήλ.

Οι έννοιες κτιστό-άκτιστο, ουσία, ενέργειες και ιδιώματα του Θεού

Κτιστό-άκτιστο

Κατά τη χριστιανική διδασκαλία, δύο πράγματα υπάρχουν: η θεότητα και η κτίση.²⁰⁸ Τα βιβλικά κείμενα μας παρουσιάζουν τον Δημιουργό Θεό ως ριζικά ανόμοιο και απρόσιτο σε σχέση με τα δημιουργήματα, ως εξαρτώμενα πλήρως απ' Αυτόν, κι αυτό, διότι ο Θεός είναι ο χορηγός τού είναι, της κίνησης, της ζωής και κάθε παραγωγής των κτισμάτων.²⁰⁹ Έτσι, στη χριστιανική παράδοση, δεν εντοπίζεται αφηρημένη διάκριση αισθητών και νοητών, και τίποτα δεν παρεμβάλλεται ανάμεσα στη δούλη πραγματικότητα και στον κυρίαρχο και ζωοδότη Θεό.²¹⁰ Ο Μέγας Βασίλειος (330-379) το επισημαίνει αυτό χαρακτηριστικά: «Δύο γάρ λεγομένων πραγμάτων, θεότητός τε καί κτίσεως, καί δεσποτείας καί δουλείας, καί αγιαστικής δυνάμεως καί αγιαζομένης».²¹¹ Πρόκειται για τη διάκριση κτιστού και ακτίστου. Ολόκληρη η δημιουργία, από το λιθαράκι ως τον άγγελο, υπόκειται στον νόμο της κτιστότητας.²¹² Αυτό σημαίνει ότι τα πάντα, αισθητά και νοητά, μπορούν να αλλοιωθούν, διότι τα πάντα εξελίσσονται.²¹³ Επιπλέον, σημαίνει ότι τα πάντα είναι σχετικά και ότι μόνο ο Θεός είναι απόλυτος.²¹⁴

Το βιβλικό πνεύμα των ελληνόφωνων Πατέρων, και ειδικότερα από τον 4ο αιώνα και έπειτα, δεν δέχεται να ενταχθεί και ο Θεός μαζί με τα δημιουργήματα μέσα σε ένα «όλον» νοητό (ή απερινόητο), έστω και ως κοσμολογικό (αρμονικό).²¹⁵ Έτσι, το κύριο επίτευγμα του χριστιανισμού ήταν η διάρρηξη της ολιστικής θεώρησης της ύπαρξης στην οντολογία, με την απόλυτη διαλεκτική μεταξύ κτιστού και ακτίστου.²¹⁶ Το χριστιανικό πνεύμα λοιπόν απορ-

²⁰⁸ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 104.

²⁰⁹ Στο ίδιο.

²¹⁰ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 104-105.

²¹¹ Μ. Βασιλείου, *Κατ' Εὐνομίου*, PG 29, 660.

²¹² Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 109.

²¹³ Στο ίδιο.

²¹⁴ Στο ίδιο.

²¹⁵ Κ. Αγόρας, «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», στο: π. Ν. Λουδοβίκος, Σ. Γιαγκάζογλου, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας*, Πάτρα 2002: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 91-113: 102.

²¹⁶ Κ. Αγόρας, «Περί Κόσμου...», σ. 103.

ρίπτει κατηγορηματικά την όποια οντολογική συγγένεια μεταξύ Θεού και δημιουργίας.²¹⁷

Η φύση ολάκερης της δημιουργίας είναι κτιστή και πεπερασμένη, ρευστή, μεταβλητή και φθαρτή, καθότι έχει από τη φύση της αρχή και τέλος.²¹⁸ Η δημιουργία είναι κτιστή με τρόπο απόλυτο, καθότι προήλθε από την απόλυτη ανυπαρξία στην ύπαρξη.²¹⁹ Ο άγιος Μάξιμος Ομολογητής (580-662) υπογραμμίζει ότι όλα τα δημιουργήματα, σε αντίθεση προς τον Δημιουργό, αντλούν την ύπαρξή τους δανεικά από τον Θεό, γι' αυτό και είναι τρεπτά ως προς τη φύση τους.²²⁰ Αντιθέτως, η θεία ύπαρξη χαρακτηρίζεται απολύτως αδημιούργητη, δηλαδή αιώνια, αμετάβλητη, αθάνατη και άφθαρτη, χωρίς αρχή και τέλος.²²¹

Στην ισλαμική σκέψη όλων των θεολογικών παρατάξεων κατέχει κεντρική θέση η διάκριση κτιστού και ακτίστου. Ουσιαστικά, πρόκειται για ριζική διαστολή του Θεού από κάθε κτίσμα (*tanzih*).²²² Η σημασία του *tanzih*, δηλαδή της εξάρσεως του Θεού πέραν και παντός υλικού,²²³ έγκειται στο ότι όλα τα δημιουργήματα βρίσκονται έξω από τον πυρήνα της θεότητας και εξαρτώνται απολύτως από τη θεία ύπαρξη.²²⁴ Ο Θεός είναι το μόνο ον, το οποίο κατέχει αληθινή ύπαρξη και δεν ομοιάζει με κανένα άλλο ον του εξωτερικού κόσμου, καθώς υπάρχει ριζική διαφορά μεταξύ Θεού και κόσμου. Ο Θεός διαστέλλεται απολύτως από τα δημιουργήματά Του, εφόσον είναι απρόσιτος και υπερέξοχος.²²⁵ Σημειωτέον ότι οι θεολόγοι του Ισλάμ (*mutakallimūn*) υπήρξαν από τους πρώτους που τόνισαν τη διάκριση αυτή και τη διαστολή του Θεού από κάθε τι κτιστό.

Η διάκριση όμως κτιστού και ακτίστου στο Ισλάμ δηλώνει ταυτόχρονα και την υπερβατικότητα του Θεού, ενώ ο βιβλικός Θεός εισέρχεται στην Ιστορία, αφού ζει, βούλεται, ομιλεί και συνομιλεί, δρα και εμφανίζεται στην ανθρωπότητα, πράγμα που γίνεται ιδιαίτερα αντιληπτό κυρίως στην Καινή Διαθήκη, η οποία τονίζει την πραγματική εγκατοίκηση-κατασκήνωση του Θεού ανάμεσα στους ανθρώπους (Ιωάν. 1:14) με το μυστήριο της θείας ενανθρωπήσεως. Στο Ισλάμ, ο Θεός είναι υπερβατικός και δεν εξέρχεται ποτέ από την

²¹⁷ Στο ίδιο.

²¹⁸ Κ. Αγόρας, «Περί Κόσμου...», σ. 107-109.

²¹⁹ J. Zizioulas, *Lectures in Christian...*, σ. 89.

²²⁰ Μαξίμου Ομολογητού, *Ερμηνεία εις το Πάτερ ημών*, PG 90, 893.

²²¹ Κ. Αγόρας, «Περί Κόσμου...», σ. 107-109.

²²² A. Şobhy, *Fī 'ilm al-Kalām*, τόμ. 1, Βηρυτός 1985: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, σ. 121-129.

²²³ Στο ίδιο.

²²⁴ A. Ζιάκας, *Το Kalām...*, σ. 48.

²²⁵ Στο ίδιο.

υπερβατικότητα Του. Δεν εισέρχεται μέσα στην ιστορία, ούτε εμπλέκεται με αυτή, και προφανώς δεν σαρκώνεται (Κοράνιο 25:58· 18:49· 35:44· 42:11· 112:4· 19:91-92· 44:38· 50:38). Επικοινωνεί με τους ανθρώπους μέσω των εντολών και των αποστόλων Του.

Τα αρχαιότερα κορανικά χωρία, εκείνα που αποκαλύφθηκαν κατά την περίοδο του κηρύγματος του Μωάμεθ στη Μέκκα, ομιλούν για τον Θεό ως Κύριο (*Rabb*), Δημιουργό (*al-Khāliq*) και Κριτή του κόσμου (*malik yawm al-Dīn*).²²⁶ Το δόγμα της δημιουργίας έχει κεντρική θέση στην κορανική διδασκαλία. Το Κοράνιο αναφέρει για τον Θεό: «Αυτός είναι ο Αλλάχ ο Δημιουργός, που έβγαλε τα πράγματα στην ύπαρξη και έδωσε τη μορφή τους» (Κοράνιο 59:24). Δημιούργησε τον ουρανό και τη γη, τον άνθρωπο και τα ζώα (Κοράνιο 16:3-5). Ο Θεός, αφού έπλασε τον κόσμο, δεν αναπαύθηκε μετά τη δημιουργία, αλλά συνεχίζει κάθε στιγμή να δημιουργεί.²²⁷ Το Κοράνιο επισημαίνει: «Πλάσαμε τους ουρανούς και τη γη και τα ενδιάμεσα αυτών σε έξι ημέρες· ο κόπος δεν μας κατέβαλε» (Κοράνιο 50:38). Το έργο όμως του Θεού «υφαίνει πέπλους πέριξ αυτού», ώστε η θέα της ουσίας Του να καθίσταται αδύνατη έξωθεν.²²⁸ Τα σημεία του κόσμου, τα *āyāt*, που αποτελούν τα σημεία του Θεού (*āyāt Allāh*), είναι, όπως χαρακτηριστικά λέγεται στο Κοράνιο, για τους εχέφρονες η θεία γνωστοποίηση, δηλαδή η φυσική του Θεού αποκάλυψη.²²⁹ Ο άνθρωπος γνωρίζει για τον Θεό μόνον ό,τι ο ίδιος αποκαλύπτει από τον εαυτό του στο έργο της δημιουργίας Του.²³⁰

Στη χανμπαλιτική σχολή σκέψης,²³¹ το δόγμα της δημιουργίας συνδέθηκε με το πρώτο και βασικό σημείο της διδασκαλίας του μονοθεϊσμού: τον μονοθεϊσμό της κυριότητας (*tawhīd al-rubūbiyya*). Ο χανμπαλίτης λόγιος Saleh al-Fawzan επισημαίνει ότι το γεγονός ότι ο Θεός είναι Δημιουργός του κόσμου δεν αποτελεί θεμελιώδη διδασκαλία του μονοθεϊσμού, ούτε διακρίνει τον ισλαμικό μονοθεϊσμό από την απιστία.²³² Άλλωστε, το ότι ο Θεός είναι Δημιουργός, συντηρητής και έμπιστος δοτήρ τούτου του κόσμου, αποτελεί μια πεποίθηση, η οποία παρατηρείται και στους απίστους, τους πολυθεϊστές, αλλά και στον ίδιο τον διάβολο, και συνεπώς δεν αποτελεί ιδιαιτερότητα των

²²⁶ Α. Ζιάκας, *Το Kalām...*, σ. 48.

²²⁷ Πρβλ. «ὁ πατήρ μου ἔως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι» (Ιωάν. 5:17).

²²⁸ Α. Ζιάκας, *Το Kalām...*, σ. 53.

²²⁹ Στο ίδιο.

²³⁰ Στο ίδιο.

²³¹ Περισσότερα για τη θεολογική αυτή ομάδα, βλ. J. Hoover, «Hanbalī Theology», στο: S. Schmidtke (επιμ.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Οξφόρδη 2016: Oxford University Press, σ. 625-646. Βλ. επίσης Δ. Αθανασίου, *Το Σαλαφιτικό Ισλάμ (al-Salafīyah): Ιστορία και Πεποιθήσεις*, Αθήνα 2021: Ηρόδοτος.

²³² S. Al-Fawzan, *Mujamli ʿaqīdat al-Salaf al-Salih*, 2012: Dār al-Baidāh, σ. 15-17.

μουσουλμάνων.²³³ Οι αγγελιαφόροι και απόστολοι του Θεού δεν ήλθαν για να αναγγείλουν τον Θεό ως Δημιουργό, διότι αυτό ήταν δεδομένο και στις πολυθεϊστικές κοινότητες.²³⁴ Επιπλέον, αυτή η διδασκαλία δεν απαλλάσσει τους άπιστους από τα φρικτά βασανιστήρια της κολάσεως.²³⁵

Το ζήτημα της δημιουργίας του κόσμου από τον Θεό υπήρξε ίσως το σημαντικότερο θέμα που απασχόλησε την ισλαμική φιλοσοφία. Ενώ επιφανείς μουσουλμάνοι φιλόσοφοι (*al-falasifa*), όπως ο Abū Yūsuf Ya‘qūb Ibn ‘Ishāq aṣ-Ṣabbāḥ al-Kindī (περ. 801-873), υποστήριζαν την εκ του μη όντος δημιουργία του κόσμου από τον Θεό,²³⁶ εξίσου σημαντικοί μουσουλμάνοι φιλόσοφοι, όπως ο al-Fārābī (872-950)²³⁷ και ο Ibn Sīnā (Αβικέννας, 980-1037), υποστήριζαν την αιωνιότητα του κόσμου και ότι ο Θεός δεν δημιούργησε τον κόσμο εκ του μη όντος.²³⁸ Το ζήτημα της δημιουργίας του κόσμου απασχόλησε έντονα και την αντιπαράθεση μεταξύ των μουσουλμάνων φιλοσόφων και θεολόγων γνωστών ως *mutakallimūn*, με αποκορύφωμα την κριτική του θεολόγου Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ṭūsī al-Ghazālī (1058-1111), ο οποίος, εν ονόματι της θεολογίας, συνέγραψε το αντιρρητικό έργο *Ασυναρτησία των φιλοσόφων*. Στο εν λόγω έργο, ο al-Ghazālī υποστηρίζει ότι οι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι αρνούνται στην πραγματικότητα τον Θεό ως Δημιουργό του κόσμου, διότι ο κόσμος είναι αιώνιος και δεν δύναται να έχει δημιουργηθεί. Υποστηρίζει επίσης ότι ήταν στη φύση της αιώνιας βούλησης του Θεού να επιλέξει πότε θα δημιουργηθεί ο κόσμος.²³⁹ Στη διαμάχη αυτή, συμμετείχε ένας άλλος επιφανής μουσουλμάνος στοχαστής και φιλόσοφος, ο Ibn Rushd (Αβερρόης, 1126-1198). Αυτός υποστηρίζει ότι τόσο οι μουσουλμά-

²³³ Στο ίδιο.

²³⁴ Στο ίδιο, σ. 17.

²³⁵ Στο ίδιο, σ. 16-17.

²³⁶ Al-Kindī, *Rasa’il al-Kindī al-falsafiyah*, επιμ. Muḥammad A. H. Abu Riadah, Κάιρο 1950: Dār al-Fikr al-‘Arabī, σ. 62-75.

²³⁷ 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*, Λονδίνο 2002: Oneworld publications. Αντίστοιχα, στην ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Γ. Στείρης, *Η θεμελίωση της μεσαιωνικής πρακτικής φιλοσοφίας. Η περί ηθικής και πολιτικής φιλοσοφία τού al-Farabi*, Αθήνα 2011: Καρδαμίτσα.

²³⁸ Για τις θέσεις του al-Fārābī, βλ. Al-Fārābī, *Da‘awa al-Qalbiya*, Χαϊντεραμπάντ, Ινδία 1927: The Ottoman Encyclopedia, σ. 58-60. Για τις θέσεις του Αβικέννα, βλ. Ibn Sīnā, *Tis‘a rasa’il fi al-hikma w al-ṭabī‘at*, επιμ. Ḥassan Aassi, 1968: Dār Qaps, σ. 12 Αξίζει να σημειωθεί ότι ο al-Fārābī και ο Αβικέννας έχουν επηρεασθεί από την πλατωνική κοσμογονία.

²³⁹ Για το έργο του al-Ghazālī, βλ. Al-Ghazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Κάιρο 1966: Dār al-Ma‘ārif.

νοι φιλόσοφοι όσο και οι θεολόγοι ερμηνεύουν τα κορανικά εδάφια, τα οποία σχετίζονται με τη δημιουργία του κόσμου αλληγορικά. Μάλιστα, επισημαίνει ότι οι θεολόγοι αδυνατούν να παρουσιάσουν κάποιον κορανικό στίχο που να αποδεικνύει ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο εκ του μη όντος. Χαρακτηρίζει τη δημιουργία ως μια αδιάκοπη διαδικασία, στην οποία ο Θεός τοποθετεί πλάσματα από την προϋπάρχουσα ύλη, η οποία ύλη έχει δημιουργηθεί από τον Θεό αιώνια.²⁴⁰ Η ουσία της αντιπαράθεσης είναι ότι ενώ για τους φιλόσοφους ο Θεός δημιουργεί τον κόσμο αιώνια από την τελειότητα της φύσης Του, για τους θεολόγους αυτό συμβαίνει εκ του μη όντος κατά την ελεύθερη βούλησή Του.²⁴¹

Εκτός από την απόρριψη του δόγματος της δημιουργίας, στον μουσουλμανικό κόσμο παρατηρούνται επίσης και απόψεις με πανθειστικό υπόβαθρο που κατ' ουσίαν απορρίπτουν τη διάκριση κτιστού και ακτίστου. Η ενότητα του Θεού, η οποία τονίζεται σε πολλά σημεία του Κορανίου (2:109, 50:15), οδήγησε αρκετούς μυστικούς θεολόγους του Ισλάμ, με κύριους εκπροσώπους τον Ibn al-ʿArabī (1165-1240) και τον ʿAlī Ibn al-Fārid (1181-1234), σε μονιστική περί όντος αντίληψη, κατά την οποία το ον είναι απολύτως ένα (*Waḥdat al-wujūd*) και δεν υπάρχει τίποτε στο είναι πέραν του Θεού.²⁴² Παρά ταύτα, η τάση αυτή πολεμήθηκε από τους παραδοσιακούς θεολόγους του Ισλάμ και τελικά ατόνισε και χάθηκε από το προσκήνιο της ισλαμικής θεολογικής σκέψης.

Ο Θεός, ως Δημιουργός της κτίσεως, είναι και συνάμα κριτής του κόσμου κατά την Έσχατη Ημέρα. Το πρώτο κεφάλαιο του Κορανίου, «Η έναρξη», η οποία αποτελεί σημαντικό κεφάλαιο της προσευχής των μουσουλμάνων, ξεκινά με τη δοξολογία του Θεού, του Κυρίου του σύμπαντος κόσμου και Κυρίου της Ημέρας της Κρίσεως (*Malik yaum al-Dīn*).²⁴³ Ο Θεός είναι κριτής, διότι αυτός είναι ο παντοδύναμος και απόλυτος δημιουργός του κόσμου, και

²⁴⁰ Al-Khudaryrī, *Athar Ibn Rushd fi falsafat al-ʿuṣūr al-Wuṣṭā*, 1995: Maktabat al-Anglū al-Miṣriyya, 1995, σ. 211-239.

²⁴¹ J. Hoover, «Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World», *Journal of Islamic Studies*, τόμ. 15, τχ. 3 (Σεπτέμβριος 2004), σ. 287-329: 288.

²⁴² Η διδασκαλία αυτή τονίζει ότι ο Θεός και η δημιουργία Του αποτελούν μία ενιαία πραγματικότητα, αφού όλα αυτά που δημιουργήθηκαν προϋπήρχαν στη γνώση του Θεού και θα επιστρέψουν σ' Αυτόν, καθιστώντας δυνατή τη μυστική ένωση με τον Θεό. Για περισσότερα για το θέμα αυτό, βλ. W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*, Όλμπανι, Νέα Υόρκη 1989: State University of New York Press, σ. 393-4. Για την κριτική στη μονιστική αντίληψη από ισλαμικής πλευράς, βλ. και A. Knysh, *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Όλμπανι, Νέα Υόρκη 1999: State University of New York, σ. 87-111.

²⁴³ A. Ζιάκας, *Το Kalām...*, σ. 48.

ο μόνος, ο οποίος κρίνει και αποφασίζει.²⁴⁴ Είναι ο κύριος της ζωής και του θανάτου, του τέλους και της αρχής (Κοράνιο 92:13).²⁴⁵

Παρά τις πολλαπλές αντιπαραθέσεις ενδοϊσλαμικά, η διάκριση κτιστού και ακτίστου και η αποδοχή του δόγματος της δημιουργίας αποτέλεσε θεμελιώδη δογματική διδασκαλία της ισλαμικής θρησκείας, η οποία βασίζεται στο ίδιο το Κοράνιο. Επιπλέον, όπως επισημαίνει ο Oliver Leaman, μπορεί ο Αβερρόης κατά τη διάρκεια της δράσεώς του να απολάμβανε αποδοχή στον μουσουλμανικό κόσμο, εντούτοις είναι γεγονός αναμφισβήτητο ότι αυτός που τελικά επικράτησε στους μουσουλμάνους μέχρι σήμερα είναι ο al-Ghazālī.²⁴⁶

Ουσία, ενέργειες και ιδιώματα του Θεού

Για τη χριστιανική, και δη την ορθόδοξη θεολογική παράδοση, η διάκριση κτιστού και ακτίστου έχει ως επακόλουθο τη διάκριση ουσίας και ενεργειών στον Θεό.²⁴⁷ Αυτές οι δύο βασικές διακρίσεις αποτελούν πατερική διδασκαλία με κεφαλαιώδη θεολογική σημασία.²⁴⁸ Έτσι, αναπτύσσεται τόσο η αποφατική όσο και η καταφατική θεολογία. Ειδικότερα, η καταφατική θεολογία οφείλει να εξισορροπεί και να προσανατολίζεται κατάλληλα με τη χρήση της αρνητικής γλώσσας.²⁴⁹ Οι θετικές προτάσεις αναφέρονται στον Θεό, στο ότι δηλαδή είναι καλός, σοφός, δίκαιος κ.ο.κ., και είναι αληθείς όσο αυτές λειτουργούν, μόνο που αδυνατούν να περιγράψουν την εσωτερική φύση της θεότητας.²⁵⁰ Η γνώση που αποκομίζει ο άνθρωπος για τον Θεό είναι προσωπική εμπειρία, η οποία θεμελιώνεται στην αποκάλυψή Του στον κόσμο.²⁵¹ Υπ' αυτή την έννοια, ο άνθρωπος, στηριζόμενος στην αποκάλυψη του Θεού ως Τριάδος προσώπων και έχοντας την εμπειρία των θείων ενεργειών, οι οποίες αποτυπώνονται στην κτίση και την ιστορία, μπορεί να σχηματίσει μια πραγματική θετική ει-

²⁴⁴ Στο ίδιο.

²⁴⁵ Στο ίδιο.

²⁴⁶ O. Leaman, *Averroes and his Philosophy*, ανάθ. έκδ., Ρίτσμοντ, Σάρεϊ 1998: Curzon, σ. 14 και 176-177.

²⁴⁷ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 110-111. Για το θέμα της διακρίσεως ουσίας και ενεργειών στην ορθόδοξη θεολογία, βλ. Ν. Ξιώνης, *Ουσία και ενέργειες του Θεού κατά τον Άγιο Γρηγόριο Νύσσης*, Αθήνα 1999: Γρηγόρης. Βλ. επίσης και Στ. Γιαγκάζογλου, *Κοινωνία Θεώσεως. Η σύνθεση Χριστολογίας και Πνευματολογίας στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, Θεσσαλονίκη 2001: Δόμος, σ. 41-171.

²⁴⁸ Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός: Μελετήματα δογματικής θεολογίας Δ'*, Θεσσαλονίκη 2011: Πουρναράς, σ. 412.

²⁴⁹ Κ. Γουέαρ, *Η Ορθόδοξη...*, σ. 330.

²⁵⁰ Στο ίδιο.

²⁵¹ Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα Δ'...*, σ. 273.

κόνα για τον Θεό. Έτσι αποδίδει σε Αυτόν ποικίλες καταφατικές θεωνυμίες, οι οποίες είτε υποδηλώνουν απλώς τον τρόπο της υπάρξεώς Του ως τριών θείων προσώπων (των υποστατικών ιδιωμάτων) είτε αντικατοπτρίζουν την ποικιλία των ενεργειών Του και ανταποκρίνονται, ως εκ τούτου, στην πραγματικότητα της θείας φύσεως.²⁵² Βλέποντας, λοιπόν, ο άνθρωπος την αγαθότητα, τη σοφία, τη δύναμη, τη δικαιοσύνη και τις λοιπές ενέργειες του Θεού που εκδηλώνονται στην Οικονομία, αποκαλεί τον Θεό αντίστοιχα αγαθό, σοφό, παντοδύναμο, δίκαιο κ.λπ.²⁵³ Πρόκειται, συνεπώς, για την καταφατική θεολογία, δηλαδή την απόδοση θετικών ιδιοτήτων στον Θεό, οι οποίες πηγάζουν από την αποκάλυψη Του ως Τριάδος προσώπων και την αιτιώδη σχέση Του με τον κόσμο. Κανένα από τα ονόματα αυτά δεν είναι σε θέση να περιγράψει ή να εκφράσει τη θεία ουσία, ώστε να υπάρξει υποτυπώδης γνώση γι' αυτήν.²⁵⁴ Ο άνθρωπος γνωρίζει τον Θεό μέσω των ακτίστων ενεργειών Του και όχι μέσω της ουσίας Του, η οποία είναι απρόσιτη.²⁵⁵ Ο Θεός, αν και υπερβατικός, δεν είναι αποκομμένος από τον κόσμο που δημιούργησε.²⁵⁶ Ο Θεός, αν και βρίσκεται επάνω και έξω από τη δημιουργία Του, ταυτόχρονα σκηνώνει και μέσα της.²⁵⁷ Έτσι, διαφυλάσσοντας ταυτόχρονα τη θεία υπερβατικότητα και την παρουσία του Θεού στον κόσμο, η ουσία Του παραμένει απρόσιτη, ενώ οι ενέργειές Του κατέρχονται στην ανθρωπότητα.²⁵⁸

Ο Θεός βρίσκεται στον κόσμο διά των ενεργειών Του, αλλά συνάμα είναι και απολύτως υπερβατικός. Την απόλυτη αυτή υπερβατικότητα η ορθόδοξη θεολογία τη διαφυλάσσει δίνοντας μεγάλη έμφαση στην αποφατική θεολογία.²⁵⁹ Η αναφορά στον Θεό δεν γίνεται μόνο με τα καταφατικά ονόματα, τα οποία εκφράζουν την ποικιλία των δημιουργικών σχέσεών Του με τον κόσμο, αλλά και με τα αποφατικά ονόματα, με τα οποία διαφοροποιείται πλήρως από την κτιστή πραγματικότητα και τα οποία συνιστούν την αποφατική

²⁵² Στο ίδιο, σ. 273-274.

²⁵³ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περί Μυστικής Θεολογίας*, PG 3, 1000 και 1033· Μαξίμου Ομολογητού, *Μυσταγωγία*, PG 91, 664.

²⁵⁴ Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου*, PG 45, 601.

²⁵⁵ Μ. Βασιλείου, *Ἐπιστολαί*, PG 32, 869: «Ἡμεῖς δέ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δέ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνόμεθα. Αἱ μὲν γάρ ἐνεργεῖαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δέ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος». Μ. Βασιλείου, *Ἀνατρεπτικός* PG 29, 544: «Ἐκ δὲ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ἀναγομένους ἡμᾶς, καὶ διὰ τῶν ποιημάτων τὸν ποιητὴν ἐννοοῦντας, τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας λαμβάνειν τὴν σύνεσιν. Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, ὃ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁ Θεὸς ἐφάνέρωσεν».

²⁵⁶ Κ. Γουέαρ, *Η Ορθόδοξη...*, σ. 331.

²⁵⁷ Στο ίδιο.

²⁵⁸ Στο ίδιο.

²⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 330.

θεολογία.²⁶⁰ Τα ονόματα αυτά δηλώνουν τις ιδιότητες, οι οποίες δεν αρμόζουν στη θεία άκτιστη φύση Του.²⁶¹

Στο σημείο αυτό, αξίζει να σημειωθεί ότι, σε αντίθεση με τη διδασκαλία της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, η οποία υπογραμμίζει εμφατικά τη διάκριση ουσίας και ενεργειών στον Θεό, εκφραστές της δυτικής θεολογικής σκέψης αρνήθηκαν αυτή τη διάκριση. Με γνώμονα αυτή την αντίθεση, παρεμβάλλονται κτιστά ενδιάμεσα μεταξύ Θεού, κόσμου και ανθρώπου, θεμελιώνοντας τη μεταφυσική της ουσιοκρατίας.²⁶² Η διαμεσολάβηση της κτιστής χάρης αναιρεί την άμεση και προσωπική κοινωνία του κτιστού με τη ζωή του ακτίστου.²⁶³ Το ζήτημα, όμως, αυτό εκφεύγει από τα όρια του παρόντος πονήματος, γι' αυτό και θα αρκεστούμε μόνο στα ανωτέρω.

Έτσι, κατά τη χριστιανική διδασκαλία, και ειδικότερα κατά την ορθόδοξη θεολογία, η οντολογική δυαρχία μεταξύ Θεού και κόσμου, κτιστού και ακτίστου, δεν είναι διαλεκτικά αντίθετη με την ύπαρξη σχέσης ανάμεσά τους. Αντιθέτως, η οντολογική αυτή δυαρχία είναι αδιανόητη δίχως την κατ' ενέργειαν σχέση μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Εξάλλου, σύμφωνα με τη βιβλική και πατερική παράδοση, ο κτιστός κόσμος προήλθε στο είναι «ἐξ οὐκ ὄντων» και παραμένει στο είναι χάρη στη σχέση που αναπτύσσει ο Θεός με αυτόν μέσω των ενεργειών Του.²⁶⁴ Έτσι, λοιπόν, προκειμένου να σχηματισθεί μια αμυδρή μεν, αλλά ικανοποιητική και πραγματική εικόνα για τον Θεό, είναι απαραίτητες και οι δύο αυτές κατηγορίες των ονομάτων, από χριστιανικής πλευράς.²⁶⁵ Ωστόσο, παρότι και οι δύο αυτές κατηγορίες των θείων ονομάτων ή ιδιοτήτων είναι αναγκαίες για τη διαμόρφωση μιας πραγματικής και ικανοποιητικής περί Θεού έννοιας, καταλληλότερα για τον Θεό είναι, σύμφωνα με τους Πατέρες, τα αποφατικά ονόματα, διότι μόνο αυτά είναι σε θέση να υπογραμμίσουν την υπεροχή του Θεού έναντι των κτιστών όντων.²⁶⁶ Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός επισημαίνει ότι είναι αδύνατο να ορισθεί η ουσία του Θεού και επίσης είναι πιο εύκολο να γίνεται λόγος για την αφαίρεση όλων των ιδιωμάτων Του, επειδή δεν ταυτίζεται με κανένα από τα όντα· όχι ότι τάχα δεν υπάρχει, αλλά διότι ξεπερνά όλα τα όντα και αυτήν ακόμη την έν-

²⁶⁰ Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα Δ'...*, σ. 278.

²⁶¹ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί τῆς Οὐρανιας Ἱεραρχίας*, PG 3, 140· Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 845-848.

²⁶² Στ. Γιαγκάζογλου, «Περί Εκκλησίας...», σ. 182.

²⁶³ Στο ίδιο, σ. 176-177.

²⁶⁴ G. Florovsky, «The idea of Creation in Christian Philosophy», *Eastern Churches Quarterly*, τόμ. 8, τχ. 3 (1949), σ. 53-77: σ. 53 κ.ε.

²⁶⁵ Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα Δ'...*, σ. 279.

²⁶⁶ Στο ίδιο.

νοια της υπάρξεως». ²⁶⁷ Ως εκ τούτου, όπως τονίζουν εμφατικά τόσο ο ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης ²⁶⁸ όσο και ο Μάξιμος ο Ομολογητής, ²⁶⁹ ούτε η καταφατική ούτε η αποφατική θεώρηση του Θεού μπορούν να οδηγήσουν τον άνθρωπο στην αληθή περί Θεού έννοια, διότι ο Θεός, ως άκτιστος και υπερβατικός κατά τη φύση Του, βρίσκεται πέρα από κάθε κατάφαση και απόφαση. Η ορθόδοξη θεολογία τις ιδιότητες αυτές και τις θεωνυμίες τις θεωρεί στη σχέση απόφασης και κατάφασης, ακτίστου και κτιστού. Αυτή η σχέση σημαίνει την ίδια την αποκάλυψη στην κτίση και στην ιστορία. Επομένως, ο απρόσιτος Θεός, ο οποίος γίνεται προσιτός με τις ενέργειες και ενώνει κτιστό και άκτιστο, παρέχει ο ίδιος τούτη την ευχέρεια της ονοματοδοσίας. Από την ίδια εμπειρία των ενεργειών φθάνει κανείς στην ονοματοδοσία, όπως η Αγία Γραφή αποδίδει αρκετά ονόματα στον Θεό, και αυτό ακριβώς επαναλαμβάνει και συστηματοποιεί η δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας. Έτσι, μέσω της εμπειρίας την οποία λαμβάνει ο πιστός διά των ακτίστων θείων ενεργειών και ελλάμψεων, προσδίδει ονόματα στον Δημιουργό.

Ωστόσο, στον δυτικό χριστιανισμό, με την ανάδειξη της σχολαστικής θεολογίας, δημιουργήθηκε μια ορθολογικιστική μεθοδολογική προσέγγιση σχετικά με τις θείες ιδιότητες. Έτσι, συντελέστηκε η διαίρεση των θείων ονομάτων σε τρεις ομάδες ή, καλύτερα, έγινε διάκριση σε τρεις οδούς. Η πρώτη οδός είναι η αρνητική (*via negationis*). ²⁷⁰ Η μέθοδος αυτή τονίζει ότι αφαιρούνται γνωρίσματα της κτιστής πραγματικότητας (χρόνος, χώρος, θάνατος, όρια και άλλα) και δημιουργούνται ονόματα, τα οποία δεν έχουν αυτές τις περι-

²⁶⁷ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής...*, PG 94, 800: «ἐπὶ Θεοῦ, τί ἐστίν, εἰπεῖν ἀδύνατον κατ' οὐσίαν. Οἰκίωτερον δὲ μᾶλλον ἐκ τῆς πάντων ἀφαιρέσεως ποιεῖσθαι τὸν λόγον οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν οὐχ ὡς μὴ ὄν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὄν. Εἰ γὰρ τῶν ὄντων αἱ γνώσεις, τὸ ὑπὲρ γνῶσιν πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ἔσται, καὶ τὸ ἀνάπαλιν τὸ ὑπὲρ οὐσίαν καὶ ὑπὲρ γνῶσιν ἔσται».

²⁶⁸ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1048: «οὐ δε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις, ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιούντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελής καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων».

²⁶⁹ Μάξιμου Ομολογητοῦ, *Μυσταγωγία*, PG 91, 664: «Δεῖ γάρ, εἴπερ ὡς ἀληθῶς τὸ γινῶναι διαφορὰν Θεοῦ καὶ κτισμάτων ἐστὶν ἀναγκαῖον ἡμῖν, θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος τὴν τῶν ὄντων ἀφαίρεσιν, καὶ τὴν τῶν ὄντων θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος ἀφαίρεσιν, καὶ ἄμφω περὶ τὸν αὐτὸν κυρίως θεωρεῖσθαι τὰς προσηγορίας, καὶ μηδεμίαν κυρίως δύνασθαι· τὸ εἶναι, φημί, καὶ [τὸ] μὴ εἶναι. Ἄμφω μὲν κυρίως, ὡς τῆς μὲν τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ κατ' αἰτίαν τῶν ὄντων θετικῆς, τῆς δὲ καθ' ὑπεροχὴν αἰτίας τοῦ εἶναι πάσης τῶν ὄντων ἀφαιρετικῆς καὶ μηδεμίαν κυρίως πάλιν, ὡς οὐδεμιᾶς τὴν κατ' οὐσίαν αὐτὴν καὶ φύσιν τοῦ τί εἶναι τοῦ ζητουμένου θέσιν παριστώσης. Ὡ γὰρ μὴδὲν τὸ σύνολον φυσικῶς κατ' αἰτίαν συνέζευκται, ἢ ὄν ἢ μὴ ὄν, τούτῳ οὐδὲν τῶν ὄντων καὶ λεγομένων, οὐδὲ τῶν μὴ ὄντων καὶ μὴ λεγομένων, εἰκότως ἐστὶν ἐγγύς».

²⁷⁰ Ν. Ματσούκας, *Δογματικὴ Β'...*, σ. 125.

οριστικές συνήθως αναφορές: «άχρονος», «αχώρητος», «αθάνατος» κ.ά.²⁷¹ Η δεύτερη οδός είναι η θετική (*via affirmationis*).²⁷² Διά μέσου αυτής, δίδονται με θετικό τρόπο γνωρίσματα, τα οποία υπάρχουν και στην κτιστή πραγματικότητα: «δίκαιος», «αγαθός» κ.ά.²⁷³ Η τρίτη οδός, η υπεροχή (*via eminentiae*), δεν είναι τίποτε άλλο παρά η θετική, με την προσθήκη, βεβαίως, του υπερθετικού βαθμού: «παντοδύναμος», «παντογνώστης» κ.ά.²⁷⁴ Η βασική διαφορά των δύο χριστιανικών παραδόσεων έγκειται στο γεγονός ότι η μεν ορθόδοξη στηρίζεται στη διάκριση μεταξύ ουσίας, ως ακατάληπτης και αμέθεκτης, και θείων ενεργειών, ως καταληπτών και μεθεκτών, διά του φωτισμού και της χαρίτωσης, ενώ κατά τη δυτική παράδοση, τούτο συντελείται με άμεση λογική έρευνα και επεξεργασία.²⁷⁵

Για την ισλαμική σκέψη γενικότερα, η ουσία του Θεού καλείται *dhāt*, λέξη η οποία σημαίνει το είναι Του, την ύπαρξή Του. Ο Θεός είναι η μοναδική ύπαρξη, η καθαρή ουσία, είναι το κρυμμένο και ακατάληπτο μυστήριο (*ghayb*). Όμως, το βασικό θέμα, το οποίο απασχόλησε τους μουσουλμάνους ήταν το ζήτημα των θείων ιδιοτήτων ή ονομάτων, αφού ο Θεός περιγράφεται μέσω αυτών. Ο Θεός στο Κοράνιο διαθέτει ενενήντα εννέα ωραία ονόματα: «Στον Αλλάχ ανήκουν τα ωραιότερα ονόματα, γι' αυτό με αυτά να τον προσφωνείτε [...]» (Κοράνιο 7:180). Τα συνηθέστερα ονόματά Του είναι: ο «Παντελήμονας» (*ar-Rahmān*) και ο «Πολυεύσπλαχνος» (*ar-Rahīm*), όπως και προσφωνείται πριν από κάθε κεφάλαιο του Κορανίου. Άλλα κλασικά ονόματα είναι ο Βασιλέας (*al-Mālik*), ο Παντοδύναμος (*al-‘Azīz*), ο Αιώνιος (*aṣ-Ṣamad*), ο Μεγάλος (*al-Kabīr*).

Το ζήτημα των θείων ιδιοτήτων ή ιδιωμάτων (*ṣifāt*) και ονομάτων υπήρξε ίσως το σημαντικότερο ζήτημα που απασχόλησε την ισλαμική θεολογία κατά τους πρώτους αιώνες του Ισλάμ. Ενώ οι σουνίτες μουσουλμάνοι, και ειδικότερα οι χανμπαλίτες, αποδέχονταν τις θείες ιδιότητες ως αναπόσπαστο μέρος της θεότητας, οι οποίες, μάλιστα, είναι διακριτές, οι ομάδες του ισλαμικού *Kalām*,²⁷⁶ κυρίως οι μουταζιλίτες, στην προσπάθειά τους να οχυρωθούν

²⁷¹ Στο ίδιο.

²⁷² Στο ίδιο.

²⁷³ Στο ίδιο.

²⁷⁴ Στο ίδιο.

²⁷⁵ Στο ίδιο, σ. 125-126.

²⁷⁶ Στο Ισλάμ, «η επιστήμη του λόγου» (*‘Ilm al-Kalām*) αποτελεί μια μέθοδο ανάλογη με αυτή του χριστιανικού *Kalām*, κατά την οποία προβάλλονται βασικά θεολογικά θέματα περί Θεού, κόσμου και ανθρώπου. Η επιστήμη αυτή ασχολείται με λογικές αποδείξεις των αρχών της μουσουλμανικής θεολογίας, με την υπεράσπιση των άρθρων της ισλαμικής θείας αποκαλύψεως και την αναίρεση των επιχειρημάτων άλλων θρησκευτικών διδασκαλιών. Για μια εκτενή μελέτη για το θέμα αυτό, βλ. A. Tritton, *Muslim Theology*, Λονδίνο 1947· T. Winter, *Introduc-*

γύρω από το δόγμα της μοναδικότητας του Θεού, έδιναν ιδιαίτερη έμφαση στην απόλυτη ενότητα του Θεού, με αποτέλεσμα κατ' ουσίαν να αρνούνται το άκτιστο των θείων ιδιοτήτων. Με γνώμονα τον αυστηρό μονοθεϊσμό και το απολύτως ενιαίο του Θεού, αρνούσαν να παρομοιάσουν τον Θεό με οποιοδήποτε κτίσμα/δημιούργημα.²⁷⁷ Ειδικότερα μάλιστα αρνούσαν να αποδώσουν σ' Αυτόν ανθρωπομορφικές εκφράσεις.²⁷⁸ Έτσι, απέρριπταν οποιαδήποτε σωματική, χρονική ή άλλη διάσταση αποδιδόμενη στον Θεό.²⁷⁹ Τούτο συνέβαινε διότι το πρόβλημα του ανθρωπομορφισμού (*tashbīh*) ανέκυπτε από τις κορανικές περιγραφές του Θεού, σύμφωνα με τις οποίες Αυτός απεικονίζεται με σωματικές αναλογίες, όμοιες προς αυτές του ανθρωπίνου σώματος (Κοράνιο 3:73· 68:42). Οι μουταζιλίτες, όμως, προκειμένου να αποκρούσουν το ζήτημα του ανθρωπομορφισμού στον Θεό, περιγράφουν τα εξής για τον Δημιουργό: «[...] Δεν μπορεί να χαρακτηριστεί με καμία ιδιότητα των δημιουργημάτων [των ανθρώπων], όπως είναι λόγου χάρη η γέννηση. [...] ούτε γεννά, ούτε γεννάται. [...] Ο Θεός είναι ένας και δεν υπάρχει τίποτε που να είναι όμοιο με Αυτόν. [...] 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. [...] 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. [...] 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 πεπε-

tion. *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Κέιμπριτζ 2008: Cambridge University Press· J. van Ess, «The Beginnings of Islamic Theology», στο: J.E. Murdoch και E.D. Sylla (επιμ.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Βοστόνη 1975: Reidel, σ. 87-111· του ιδίου, «The Early Development of Kalām», στο: G.H.A. Joynboll (επιμ.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Καρμποντέιλ 1982: Southern Illinois University Press, σ. 109-123· A. Treiger, «Origins of Kalām», στο: S. Schmidtke (επιμ.), *The Handbook of Islamic Theology*, Οξφόρδη 2014: Oxford University Press, σ. 27-43.

²⁷⁷ A. Şobhy, *Fī 'ilm...*, τόμ. 1, σ. 125-129.

²⁷⁸ Στο ίδιο.

²⁷⁹ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li dirāsit al-falsafah 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 [δηλαδή ο Θεός] εγκαταστάθηκε στον θρόνο Του» (Κοράνιο 20:5) – ένα θέμα που προκάλεσε έντονη διαμάχη ανάμεσα στους μουταζιλίτες και τους σουνίτες. Βλ. A. Şobhy, *Fī 'ilm...*, τόμ. 1, σ. 127.

ρασμένο. [...] 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 [...].»²⁸⁰

Από τα ανωτέρω καταδεικνύεται ότι οι θεολογικές αρχές των μουταζιλίων για την περί Θεού έννοια συνδέονται με τρία θεμελιακά σημεία: (α) την απόρριψη του ανθρωπομορφισμού του Θεού (*tashbih*), (β) τη διαφοροποίηση του Θεού από καθετί το αισθητό (*tanzih*), (γ) την άρνηση των θείων ιδιοτήτων ως αναπόσπαστο μέρος της θεότητας (*ta'ṭīl*).²⁸¹ Σε γενικές γραμμές, οι μουταζιλίτες απέρριπταν κάθε ομοιότητα των δημιουργημάτων με τον Θεό.²⁸² Δεν μπορούσαν να δεχθούν να περιγράφεται ο Θεός με ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Γι' αυτό, άλλωστε, απέρριπταν σθεναρά την οποιαδήποτε σωματική διάσταση (*tajsīm*)²⁸³ στη θεότητα. Έτσι, ερμήνευαν αλληγορικά (*ta'wīl*) τα κορανικά χωρία, τα οποία περιγράφουν τον Θεό με σωματικές διαστάσεις (Κοράνιο 3:73· 36:83· 38:75· 68:42).²⁸⁴

Οι παραπάνω θέσεις των μουταζιλίων μάς παραπέμπουν δικαιολογημένα στην αποφατική θεολογία των Πατέρων της Ανατολής, όπως ήδη ελέχθη. Κατά την ορθόδοξη θεολογία, η αποφατική οδός ή αποφατική θεολογία αναφέρεται στην απρόσιτη, ακατάληπτη και άγνωστη όψη του Θεού. Εκεί ο Θεός περιγράφεται με αποφατικές εκφράσεις.²⁸⁵ Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός περιγράφει με ανάλογους όρους τον Θεό. Στο έργο του *Έκδοσις ακριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, και ειδικότερα στο κεφάλαιο περί του ακαταλήπτου του Θεού, τονίζει ότι η ουσία και η φύση του Θεού είναι άγνωστη στην ανθρώπινη φύση («ακατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον»), ενώ στη συνέχεια αποκαλεί τον Θεό «ἄσώματον», «ἄπειρον», «ἄοριστον», «ἄσχημάτιστον», «ἄόρατον καὶ ἀπλοῦν» χρησιμοποιώντας το ἄλφα στερητικό.²⁸⁶ Δεν πρέπει να λησμονείται το γεγονός ότι ο ιερός Δαμασκηνός ἐξῆσε και ἔδρασε εντός του ισλαμικού κόσμου, και μάλιστα υπηρέτησε σε υψηλό πολιτειακό αξίωμα στην αυλή της δυναστείας των Ομμεϋαδών (661-750). Πολύ πιθανόν, το έργο αυτό να έγινε γνωστό και στο ισλαμικό κοινό, και από αυτό οι μουταζιλίτες θεολόγοι να ἔλαβαν τη σχετική αποφατική ορολογία. Η επιρροή του Δαμασκηνού στην ισλαμική θεολογική σκέψη είναι, αναμφισβήτητα, εμφανής σε αρκετά σημεία.²⁸⁷

²⁸⁰ Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn...*, τόμ. 1, σ. 235.

²⁸¹ A. Şobhy, *Fī 'ilm...*, τόμ. 1, σ. 121-129.

²⁸² Στο ίδιο.

²⁸³ Στο ίδιο.

²⁸⁴ M. Abū Rayan, A. Sulaymān, *Mādkhal li...*, σ. 151.

²⁸⁵ Βλ. ενδεικτικά Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικής Θεολογίας*, PG 5, 1023-1045.

²⁸⁶ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής...*, PG 94, 797.

²⁸⁷ Βλ. ενδεικτικά Δ. Σαχάς, «Βυζάντιο, Ισλάμ και αντιϊσλαμική γραμματεία (7ος-15ος αι.)»,

Ταυτόχρονα, όμως, πρέπει να αναφερθεί ότι ανάμεσα στις ισλαμικές θεολογικές ομάδες υπήρξαν και εκείνες που διατύπωσαν διαφορετικές απόψεις από αυτές των μουταζιλιτών αναφορικά με τα όρια του Θεού. Πρόκειται για τις θέσεις των σουνιτών και ειδικότερα της σχολής 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, πίσω.²⁸⁸ Οι έννοιες όμως αυτές δεν έχουν καμία απολύτως σχέση με τις ανθρώπινες. Είναι δηλαδή θεοπρεπείς, αφού οι ανθρώπινες αφορούν στην κτίση και τη δημιουργία, ενώ οι θείκες αναφέρονται στον Θεό.²⁸⁹ Επιπλέον, ενώ οι σουνίτες χανμπαλίτες απορρίπτουν τον ανθρωπομορφισμό στον Θεό (*tashbih*), και την οποιαδήποτε σωματική διάσταση (*tajsim*) στη θεότητα, υποστηρίζουν παρ' όλα αυτά ότι ο Θεός διαθέτει χαρακτηριστικά, τα οποία είναι όμοια με εκείνα των ανθρώπων («χέρι», «πόδι», «αυτί») και τα οποία αρμόζουν αποκλειστικά στον ίδιο.²⁹⁰ Ο Ibn Bāz υπογραμμίζει ότι ο Θεός διαθέτει ψυχή (*nafs*), πρόσωπο (*wajh*), χέρι (*yād*), πόδι (*qādam*), τα οποία όμως δεν ομοιάζουν με αυτά των δημιουργημάτων.²⁹¹ Καταγράφονται στο Κοράνιο και στην προφητική παράδοση και υποδηλώνουν την πληρότητα των ιδιοτήτων Του.²⁹²

Ως εκ τούτου, προκειμένου οι μουταζιλίτες να αποκρούσουν τον ανθρωπομορφισμό, ερμήνευαν τις ανθρωπομορφικές εκφράσεις του Κορανίου αλληγορικά, δηλαδή ως σχήματα λόγου, και, σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή, όνομα, αντικείμενο ή αφηρημένη έννοια δεν εκφράζονται με το αντίστοιχο κυριολεκτικό τυπικό στοιχείο της γλώσσας.²⁹³ Οι σουνίτες όμως θεολόγοι αποσαφήνισαν βασικά σημεία της θεολογίας και δεν αποδέχθηκαν μόνο την αποφαιτική πλευρά των θείων ονομάτων. Δέχθηκαν τα κορανικά περί Θεού ονόματα όπως αυτά εκφράζονται στο Κοράνιο, ακόμη και αν ομιλούν ανθρωπομορφικώς για τον Θεό, αφού αυτό αποκάλυψε ο Θεός στο ιερό του βιβλίο.²⁹⁴ Ο Ibn Bāz επισημαίνει ότι οι σουνίτες αποδέχονται την ύπαρξη

στο: Τ. Λουγγής & Ε. Kislinger (επιμ.), *Βυζάντιο. Ιστορία και Πολιτισμός*, τόμ. 1, Αθήνα 2013: Ηρόδοτος, σ. 279-324.

²⁸⁸ Ibn Taymiyyah, *Bayān talbīs al-Jahmiyya fi ta'sīs bida'ihim al-kalāmiyya*, τόμ. 3, Μεδίνα 2005: Majma' al-Malik Fahd li-tibā'at al-muṣḥaf al-sharīf, σ. 735.

²⁸⁹ Ibn Taymiyyah, *Al-Risāla al-Tadmiriyya*, επιμ. Muḥammad ibn 'Awdah al-Saway, Ριάντ 2000: Maktabat al-ʿUbaykān, σ. 20-21.

²⁹⁰ Ibn Bāz, *Arkān...*, σ. 67.

²⁹¹ Στο ίδιο.

²⁹² Στο ίδιο.

²⁹³ Α. Ζιάκας, *Το Kalām...*, σ. 73.

²⁹⁴ Στο ίδιο.

θείων ιδιοτήτων στον Θεό, εν αντιθέσει προς τους μουταζιλίτες, οι οποίοι τις απέρριπταν εξ ολοκλήρου.²⁹⁵ Αυτές τις ιδιότητες οι σουνίτες οφείλουν να τις εκλαμβάνουν χωρίς να τις παραλλάσσουν, αφού αυτές ταιριάζουν και αρμόζουν στη μεγαλοπρέπειά Του, απορρίπτοντας την αλληγορική ερμηνεία (*ta'wil*), την οποία εφήρμοζαν οι μουταζιλίτες στα ονόματα και ιδιώματα του Θεού.²⁹⁶ Έτσι, διακρίνουν τις ιδιότητες του Θεού σε καταφατικές και αποφατικές, κάτι ανάλογο δηλαδή με την αποφατική και την καταφατική ορθόδοξη θεολογία.

Κατά τους σουνίτες, λοιπόν, ο Θεός έχει δύο κατηγορίες ιδιοτήτων: (α) τις ιδιότητες του θείου είναι ή της ουσίας του Θεού (*ṣifāt al-dhāt*)²⁹⁷ και (β) τις ιδιότητες των ενεργειών ή της δράσεώς Του (*ṣifāt al-afa'al*).²⁹⁸ Οι πρώτες ιδιότητες, αυτές που αφορούν στην ουσία και το είναι του Θεού, είναι αιώνιες και εγγενείς.²⁹⁹ Είναι, λόγου χάρι: η δύναμη (*al-qudra*), η γνώση (*al-'ilm*), η ζωή (*al-hayāh*), η βούληση (*al-irāda*), η ακοή (*al-sam'a*), η όραση (*al-baṣar*), ο λόγος (*al-kalām*).³⁰⁰ Για παράδειγμα, ο Muḥammad Ibn al-'Uthaymīn, σύγχρονος λόγιος της χανμπαλιτικής σχολής σκέψης, επισημαίνει ότι η ιδιότητα της ζωής θεωρείται ως μια ιδιότητα που πηγάζει από την ουσία του Θεού, είναι δηλαδή εγγενής ιδιότητά Του, αφού ο Θεός πάντοτε υπήρχε και ήταν ζωντανός: όπως αναφέρει το Κοράνιο, είναι «ο πρώτος και ο έσχατος» (Κοράνιο 57:3) αλλά και «αθάνατος»: «Και άφησε την εμπιστοσύνη σου στον Ζώντα (=Αλλάχ), ο οποίος δεν πεθαίνει, και πανηγύρισε τη δόξα Του» (Κοράνιο 25:58).³⁰¹ 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.³⁰²

²⁹⁵ Ibn Bāz, *Arkān...*, σ. 38.

²⁹⁶ Ibn al-'Uthaymīn, *Al-qawl al-mufid 'alāh kitāb al-tawhīd*, τόμ. 1, επιμ. Sulaymān Ibn 'Abd Allāh, 1995: Dār al-'Āṣima, σ. 13.

²⁹⁷ F. 'Awan, *'Ilm al-Kalām...*, σ. 279.

²⁹⁸ Ibn al-'Uthaymīn, *Asmā' Allāh wa ṣifātuh w mauqif ahl al-sunnah minha*, Dār al- al-Thariya lil- Nashr, σ. 15-21.

²⁹⁹ Στο ίδιο.

³⁰⁰ Στο ίδιο.

³⁰¹ Ibn al-'Uthaymīn, *Asmā' Allāh wa ṣifātuh...*, σ. 16. Εκτός από τις παραπάνω κορανικές αναφορές, ο προφήτης του Ισλάμ Μωάμεθ αναφέρει, στην προφητική παράδοση, ότι ο Θεός είναι ο μόνος αθάνατος, αφού είναι χορηγός της ζωής. Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1249.

³⁰² Ibn al-'Uthaymīn, *Asmā' Allāh wa ṣifātuh...*, σ. 15-21.

4.

ΚΤΙΣΙΟΛΟΓΙΑ

Το δόγμα της δημιουργίας

Η θεώρηση του κόσμου ως δημιουργίας του Θεού συνιστά το θέμα στο οποίο συναντούμε τις μεγαλύτερες ίσως ομοιότητες μεταξύ της Αγίας Γραφής και του Κορανίου.¹ Το δόγμα της δημιουργίας κατέχει κεντρική θέση τόσο στην ισλαμική όσο και στη χριστιανική διδασκαλία. Τούτο σημαίνει ότι ο χριστιανισμός και το Ισλάμ εφάπτονται στην κοινή τους φροντίδα για τη δημιουργία.² Ο κόσμος κατανοείται ως κτίση του Θεού και αυτό αποτελεί βασική πεποίθηση των δύο βιβλίων.³ Στο παρόν κεφάλαιο, θα επιχειρήσουμε να εστιάσουμε στα βασικά ζητήματα της κτισιολογίας των δύο θρησκευτικών παραδόσεων.

Το δόγμα της δημιουργίας από χριστιανικής πλευράς διατυπώνεται ήδη από το πρώτο άρθρο του Συμβόλου της Πίστεως: «Πιστεύω εις ἕνα Θεόν, Πατέρα, Παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν». Ειδικότερα, στην Παλαιά Διαθήκη ο Θεός έπλασε τον κόσμο «ἐξ οὐκ ὄντων» (Β΄ Μακ. 7:28), ενώ στην Καινή Διαθήκη ο Απόστολος Παύλος, επαναλαμβάνοντας την εκ του μη όντος δημιουργία του Θεού, εξαγγέλλει εμφαιτικά: «καθὼς γέγραπται ὅτι “πατέρα πολλῶν ἔθνῶν τέθεικά σε”, κατέναντι οὗ ἐπίστευσε Θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα» (Ρωμ. 4:17). Έτσι, λοιπόν, στη χριστιανική θεολογία, με επίκεντρο πάντα την Αγία Γραφή και τους Πατέρες της Εκκλησίας,⁴ ο κόσμος δεν είναι αποτέλεσμα της ουσίας του Θεού, αλλά είναι δημιούργημά Του εκ του μη όντος.⁵ 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.), εξού και η διάκριση κτιστού και ακτίστου, Δημιουργού και δημιουργήματος, Θεού και κόσμου.

¹ J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 101.

² Στο ίδιο.

³ Στο ίδιο.

⁴ Για την πατερική διατύπωση σχετικά, βλ. Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, PG 29, 33: «Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· οὐκ ἔξ ἡμισείας ἐκάτερον, ἀλλ' ὅλον οὐρανὸν καὶ ὅλην γῆν, αὐτὴν τὴν οὐσίαν τῷ εἶδει συνειλημμένην. Οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν εὐρέτης, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός».

⁵ Βλ. Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄*, Θεσσαλονίκη 2000: Πουρναράς, σ. 63-75.

Ολόκληρη η συμπαντική πραγματικότητα, αισθητός και νοητός κόσμος, προέρχεται όχι από την ουσία του Θεού, ο οποίος είναι το ον, αλλά από μια ριζικά ανόμοια ουσία σε σχέση με τη θεία ουσία της βουλητικής θείας ενέργειας.⁶ Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός, στο έργο του *Διάλογος κατά Μανιχαίων*, το υπογραμμίζει χαρακτηριστικά, λέγοντας: «οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὴν κτίσιν παρήγαγεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θελήματι».⁷

Η διδασκαλία αυτή του χριστιανισμού κλήθηκε να αντικρούσει τρεις κατά κύριο λόγο αντίθετες κοσμοαντιλήψεις, οι οποίες κυριαρχούσαν στον πνευματικό κοσμοεἶδωλο της εποχής εκείνης (4ο αιώνα): την αρχαιοελληνική, τη γνωστική, και τις ωριγενικές αντιλήψεις.

Στον αρχαιοελληνικό κόσμο, ιδίως στην ελληνική φιλοσοφία, η περί δημιουργίας αντίληψη δεν 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 διαδραματίζει τον ρόλο του διαμορφωτή, όπως δέχονται, λόγου χάρη, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, και (β) εκείνον κατά τον οποίο η δημιουργία συντελείται από την ουσία του Θεού, δηλαδή ο κόσμος αποτελεί προϊόν της θείας ουσίας, όπως δέχονταν λ.χ. οι στωικοί και οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι.⁸ Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η έννοια της δημιουργίας με την απόλυτη έννοια, απουσιάζει από την αρχαιοελληνική φιλοσοφική σκέψη.

Εκτός από την αρχαιοελληνική αντίληψη, ο χριστιανισμός επιχείρησε, με το δόγμα της δημιουργίας, να αντικρούσει και τις δυαρχικές αντιλήψεις του γνωστικισμού. Ως γνωστόν, στη γνωστική διδασκαλία κυριαρχούσε ο δυϊσμός, το αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ του Θεού και του υλικού κόσμου.⁹ Ο υλικός κόσμος δημιουργήθηκε από ενδιάμεσες δυνάμεις, καθώς η υπερβατικότητα του Θεού δεν αφήνει περιθώρια για την όποια σχέση Του με τον κόσμο.¹⁰ Έτσι, κατά τον γνωστικισμό, ο υλικός κόσμος είναι έργο του κατώτερου Θεού, τον οποίο επικουρούν οι κατώτεροι αιώνες.¹¹ Κατά συνέπεια, λοιπόν, ο κόσμος αυτός δεν δημιουργήθηκε από τον Θεό Πατέρα.¹² Ο Θεός είναι

⁶ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'*, σ. 155-156.

⁷ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Κατά Μανιχαίων διάλογος*, PG 94, 1512.

⁸ Για την αρχαία ελληνική φιλοσοφική σκέψη περί δημιουργίας, βλ. Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά* 999b· Πλάτων, *Τίμαιος*, 30a, 48a, 53b. Για σχετικές μελέτες, οι οποίες πραγματεύονται τη σχέση ελληνικής φιλοσοφίας και χριστιανισμού, βλ. Ι. Ζηζιούλας (Μητρ. Περγάμου), *Ελληνισμός και Χριστιανισμός: Η συνάντηση των δύο κόσμων*, Αθήνα 2008: Αποστολική Διακονία, ιδίως σ. 195. Βλ. επίσης και Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα Β'...*, σ. 63-64.

⁹ Κ. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1, Αθήνα 1998: Διήγηση, σ. 369.

¹⁰ Στο ίδιο.

¹¹ Στο ίδιο, σ. 297.

¹² Στο ίδιο.

υπερβατικός και απόμακρος από τον κόσμο.¹³ Στο πλαίσιο αυτό, η Εκκλησία ήδη από πολύ νωρίς, με πρωταγωνιστή τον Ειρηναίο της Λυών (2ος αιώνας) αντιτάχθηκε στον γνωστικό δυϊσμό με μια τοποθέτηση, η οποία θεμελιώνεται στην Αγία Γραφή και στην ίδια την εκκλησιαστική παράδοση.¹⁴ Ο κτιστός κόσμος είναι εκ του μη όντος δημιούργημα του ακτίστου Θεού και επιπλέον η ύλη είναι αγαθή, σε αντίθεση προς τις γνωστικές αντιλήψεις.¹⁵

Το δόγμα περί δημιουργίας επιχείρησε να αντικρούσει και τις κοσμολογικές δοξασίες (*ab aeterno*) του Ωριγένη (185/4-254).¹⁶ Κατά τον χαλκέντερο Αλεξανδρινό συγγραφέα, η δημιουργική δραστηριότητα του Θεού είναι αληλένδετη με τη θεότητά Του. Για να είναι ο Δημιουργός πάντοτε παντοδύναμος και παντοκράτορας, κατ' ανάγκη και τα δημιουργήματά Του, όπου ασκεί αυτή την παντοδυναμία, είναι διαρκώς και αυτά παρόντα ενώπιον του Θεού.¹⁷ Η δημιουργική ικανότητα του Θεού είναι συμφυής με την αιωνιότητά Του. Στη σκέψη του Ωριγένη φαινόταν ασυμβίβαστη η θεία ιδιότητα της δημιουργικότητας και της παντοδυναμίας με την ύπαρξη διαστήματος κατά το οποίο ο Θεός θα υπήρχε μόνος. Έτσι, εφόσον ο Θεός πάντα είχε τη δημιουργική ικανότητα, πάντα υπήρχε κόσμος. Έτσι, λοιπόν, με τη διδασκαλία περί δημιουργίας του κόσμου εκ του μη όντος, ο χριστιανισμός επιχείρησε να εξουδετερώσει και τις παραπάνω ωριγενιστικές αντιλήψεις, αφού ο κόσμος δεν προϋπήρχε.¹⁸

Σύμφωνα με τη φιλοσοφική ορολογία της εποχής των Πατέρων της Εκκλησίας, ο Θεός δεν είναι Δημιουργός μόνο ποιοτήτων, αλλά ύλης και είδους.¹⁹ Η άποψη της δυαρχικής φιλοσοφίας, κατά την οποία η αυθύπαρκτη και ρευστή αισθητή πραγματικότητα μορφοποιείται, και διαρθρώνεται με το στοιχείο της αυθύπαρκτης επίσης νοητής ουσίας, ανατρέπεται επαναστατικά από την αντίληψη της εκ του μη όντος δημιουργίας.²⁰ Τούτο συμβαίνει διότι η δημιουργία προέρχεται από τον αυθύπαρκτο Θεό.²¹

¹³ Στο ίδιο.

¹⁴ Πρβλ. Ιωάννεια «φιλολογία» (Κατά Ιωάννην και Επιστολή Ιωάννου Α').

¹⁵ Ειρηναίου Λυών, *Έλεγχος και ανατροπή κατά της ψευδωνύμου γνώσεως*, PG 7, 505.

¹⁶ Αν και ανάμεσα στους ορθοδόξους θεολόγους παρατηρείται διχογνωμία σχετικά με το αν οι θέσεις αυτές του Ωριγένη ανάγουν πράγματι στην αιωνιότητα του κόσμου, τρόπον τινά. Περισσότερα περί αυτού, βλ. Ν. Ματσούκας, *Δογματική Β'*, σ. 154-158.

¹⁷ Ωριγένη, *Περί αρχών*, PG 11, 139-140: «Πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον τό, μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν Θεόν, εἰς τὸ ἔχειν ἔληλυθέναι: Ἐπει δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστὶ, καὶ αἰεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα».

¹⁸ Ι. Ζηζιούλας (Μητρ. Περγάμου), «Μαθήματα Χριστιανικής Δογματικής: Το δόγμα της Δημιουργίας», ΟΟΔΕ, <https://bit.ly/3wzOcdt>.

¹⁹ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'*, σ. 157.

²⁰ Στο ίδιο.

²¹ Στο ίδιο, σ. 158.

Παράλληλα, ο βιβλικός μονοθεϊσμός χαρακτηρίζεται από την απόλυτη ετερότητα, υπερβατικότητα και ελευθερία του Θεού έναντι οποιασδήποτε άλλης προς Αυτόν πραγματικότητας (δηλαδή του κόσμου και των δημιουργημάτων) και τη συνεπαγόμενη κατηγορηματική αποτροπή από κάθε σύγχυση μεταξύ Θεού και κάθε άλλης κτιστής πραγματικότητας.²²

Η δημιουργία αυτή, από χριστιανικής πλευράς, δεν είναι εγκλωβισμένη μέσα στα στατικά περιγράμματα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, αλλά είναι προικισμένη από τον Θεό με μια ενδογενή δυναμική, η οποία εκδηλώνεται με την εξελικτική πορεία της από τις ατελέστερες στις τελειότερες και ολοκληρωμένες μορφές και βαθμίδες της ύπαρξέως της.²³ Έτσι, το πέραςμα της δημιουργίας από το μη ον στο είναι αποτελεί την πρωταρχική έκφραση του δυναμικού χαρακτήρα της δημιουργίας. Τούτο επισημαίνεται με τη διδασκαλία για την προέλευση όλων των επιμέρους δημιουργημάτων από τις αρχικές σπερματικές καταβολές, τις οποίες έβαλε ο Θεός στην κτίση ήδη κατά την πρωταρχική ορμή και εκδήλωση του δημιουργικού του θελήματος.²⁴ Η πρόοδος στο είναι και η τελείωση των διαφόρων δημιουργημάτων συντελέστηκε σε ορισμένη χρονική διάρκεια και σύμφωνα με την αναγκαία τάξη και ακολουθία της φύσης: Έτσι, ο κόσμος δεν προέκυψε με τη δημιουργία εξ υπαρχής τέλειων και ολοκληρωμένων δημιουργημάτων, αλλά τα δημιουργήματα τέθηκαν από τον Θεό καταρχήν με τη μορφή σπερμάτων στην κτίση, έτσι ώστε σιγά σιγά, ύστερα από μια εξελικτική διαδικασία και σύμφωνα με την αναγκαία φυσική τάξη, να ολοκληρωθούν και να γίνουν λίαν καλώς. Συνεπώς, η δημιουργία, με την έννοια αυτή, συνιστά μια δυναμική εξελικτική πορεία από τις σπερματικές καταβολές των αιτιών και των δυνάμεων των δημιουργημάτων μέχρι τις ολοκληρωμένες και τέλειες μορφές τους.²⁵ Η κτίση των όντων είναι μια διαρκής και αδιάκοπη κίνηση από το δυνάμει είναι στο ενεργεία είναι.²⁶

Παρομοίως και στο Ισλάμ, ο Θεός δημιουργεί τον κόσμο και αποκαλείται δημιουργός του (*Khāliq*), κάτι το οποίο αναφέρεται περί τις ένδεκα φορές στο κορανικό κείμενο (πρβλ. 6:102· 15:28· 40:62 κ.α.). Η λέξη «δημιουργός» αποτελεί ένα από τα ενενήντα εννέα ωραιότερα ονόματα του Θεού. Στο σουνιτικό Ισλάμ, και ειδικότερα στη χανμπαλιτική σχολή σκέψης, το δόγμα της

²² Κ. Αγόρας, «Περί Κόσμου...», σ. 93.

²³ Ν. Ματσούκας, *Ίστορία τής βυζαντινής φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη 1994: Βάνιας, σ. 200 κ.εξ.

²⁴ Γρηγορίου Νύσσης, *Άπολογητικός πρὸς Πέτρον τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ περὶ τῆς Ἐξαήμερου*, PG 44, 72: «Οὐκοῦν τοῦτο νοεῖν ἢ ἀρχὴ τῆς δημιουργίας ὑποτίθεται, ὅτι διὰ πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας συλλήβδην ὁ θεὸς ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὀρμῇ ἢ ἐκάστου τῶν ὄντων οὐσία συνέδραμε».

²⁵ Ν. Ματσούκας, *Ίστορία τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας...*, σ. 205.

²⁶ Γρηγορίου Νύσσης, *Άπολογητικός πρὸς Πέτρον τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ περὶ τῆς Ἐξαήμερου*, PG 44, 77.

δημιουργίας συνδέεται με το πρώτο και βασικό σημείο της διδασκαλίας του μονοθεϊσμού: τον μονοθεϊσμό της κυριότητας (*tawhīd al-rubūbiyya*).²⁷

Στο Κοράνιο αναφέρεται ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο εκ του μη όντος: «Αυτός είναι ο Αλλάχ ο Δημιουργός, ο οποίος έβγαλε τα πράγματα στην ύπαρξη...» (Κοράνιο 59:24). Όπως ήδη τονίσθηκε στο σχετικό κεφάλαιο περί θεολογίας, το ζήτημα της δημιουργίας του κόσμου απασχόλησε έντονα την ισλαμική σκέψη, καθώς προκλήθηκε έντονη αντιπαράθεση ανάμεσα στους μουσουλμάνους φιλόσοφους και θεολόγους *mutakallimūn*, ενώ στο ίδιο πλαίσιο κινήθηκαν και οι παραδοσιακοί μουσουλμάνοι (χανμπαλίτες).²⁸ Οι περισσότεροι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι υποστήριζαν την αιωνιότητα του κόσμου, ενώ οι θεολόγοι την εκ του μη όντος δημιουργία του. Ορισμένοι, όμως, παραδοσιακοί συννίτες θεολόγοι (οι χανμπαλίτες), όπως ο Ibn Taymiyyah, διατύπωσαν μια διαφορετική προσέγγιση επί του θέματος, η οποία φαίνεται να μοιάζει με αυτή του Ωριγένη.²⁹ Ο Ibn Taymiyyah, αναιρώντας τόσο τις θέσεις των μουσουλμάνων φιλοσόφων³⁰ όσο και των θεολόγων *mutakallimūn*, υποστηρίζει ότι, ενώ ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο εκ του μηδενός, εντούτοις η ιδέα της κτίσεως του κόσμου βρισκόταν στην προαιώνια βούλησή Του.³¹ Διαφορετικά, ο κόσμος, δεν θα ήταν πραγματικό δημιούργημα του Θεού.³² Επίσης, αναιρώντας τις θέσεις των θεολόγων *mutakallimūn*, τονίζει ότι το γεγονός ότι θεωρούν πως η δημιουργία του Θεού έγινε εκ του μη όντος αυτομάτως αναιρεί την ιδιότητα του Θεού ως Δημιουργού και οδηγεί στο συμπέρασμα ότι, πριν τη δημιουργία Του, δεν ήταν Δημιουργός.³³ Όμως, κάτι τέτοιο δεν ισχύει, διότι η έννοια του Θεού ως Δημιουργού είναι δυναμική και συνδέεται με τη θεία τελειότητα.³⁴ Επομένως, στη σκέψη του παραδοσιακού θεολόγου (χανμπαλίτη), η ιδέα της δημιουργίας του κόσμου είναι αιώνια, αφού βρίσκεται αιωνίως στη βούληση του Θεού και συνδέεται με τη δημιουργική ενεργειακή του ιδιότητα, ενώ ο κόσμος αυτός καθαυτός δεν είναι αιώνιος,

²⁷ S. Al-Fawzan, *Majamlun...*, σ. 18-21.

²⁸ Για μια καλή μελέτη για το εν λόγω ζήτημα, η οποία πραγματεύεται αυτή την ισλαμική, αλλά και την ιουδαϊκή αντιπαράθεση, κυρίως από φιλοσοφική σκοπιά, βλ. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Οξφόρδη 1987: Oxford University Press.

²⁹ Για περισσότερα πάνω στη σκέψη του Ibn Taymiyyah επί του θέματος, βλ. M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Νέα Υόρκη 1983: Columbia University Press, σ. 312-8.

³⁰ Για την κριτική του κατά των φιλοσόφων, βλ. T. Michel, «Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa», *Hamdard Islamicus*, τόμ. 6, τχ. 1 (1983), σ. 3-14.

³¹ Ibn Taymiyyah, *Minhāj as-Sunnah an-Nabawiyyah*, τόμ. 1, Muḥammad Rashād Sālim, Ριάντ 1986: Jāmi'at al-Imām Muḥammad Ibn Su'ūd al-Islāmiyya, σ. 141-446.

³² Στο ίδιο.

³³ Στο ίδιο.

³⁴ Στο ίδιο.

αλλά έχει αρχή/αφετηρία.³⁵ Ο ισλαμολόγος Jon Hoover παρατηρεί εύστοχα ότι η κοσμολογία του Ibn Taymiyyah είναι περισσότερο φιλοσοφική παρά θεολογική, καθώς αποδέχεται μια αιώνια δυναμική τελειότητα, που συνεπάγεται τη διαρκή δημιουργικότητα του Θεού, όπως υποστήριζε ο μουσουλμάνος φιλόσοφος Αβερρόης.³⁶

Οι απόψεις του Ibn Taymiyyah δεν φαίνεται να υιοθετήθηκαν στην ισλαμική σουνιτική σκέψη, αφού αρκετοί σουνίτες θεολόγοι υποστήριξαν την εκ του μη όντος δημιουργία του κόσμου. Ο μεσαιωνικός μουσουλμάνος λόγιος και ερμηνευτής του Κορανίου, ειδικός στη συλλογή της προφητικής παράδοσης, Abū Muḥammad al-Baghawī (1041/44-1122), ερμηνεύει το ως άνω χωρίο (Κοράνιο 59:24) υπογραμμίζοντας ότι ο Θεός (*al-Bāri'*), με τη δημιουργική Του ενέργεια, έφερε τον κόσμο από την ανυπαρξία στην ύπαρξη.³⁷ Στη σύγχρονη ισλαμική σκέψη, ο αιγυπτιακής καταγωγής μουσουλμάνος λόγιος al-Sha'arawī, τονίζει ότι η δημιουργία του Θεού πραγματοποιήθηκε εκ του μη όντος (*min lā shay'*).³⁸ Ο ίδιος παρατηρεί μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στη θεϊκή δημιουργία και στη δημιουργία που επιτελεί ο άνθρωπος.³⁹ Ο άνθρωπος παράγει και δημιουργεί από την ουσία του ή από τη φύση οποιουδήποτε πράγματος, δηλαδή από το ήδη υπάρχον υλικό (*min ashya' ma'ujūdah*).⁴⁰ Αντιθέτως, ο Θεός δημιούργησε τα πάντα όχι από την ουσία κάποιου πράγματος, αλλά από το τίποτα· από κάτι, το οποίο δεν υπήρχε (*min ghayr ma'ujūd*).⁴¹

Στο Κοράνιο, αναφέρεται επίσης ότι ο Θεός, αφού δημιούργησε τον κόσμο, «έδωσε τη μορφή των δημιουργημάτων» (59:24). Ο κλασικός ερμηνευτής του Κορανίου Ibn Kathīr σχολιάζει το εν λόγω εδάφιο, υπογραμμίζοντας ότι Δημιουργός είναι αυτός που επιλέγει τη μορφή εκάστου δημιουργήματος (*al-muṣāwiruh*), όπως ο ίδιος επιθυμεί και ακολούθως πραγματοποιείται, όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά σε άλλο σημείο του Κορανίου: «[...] οποιαδήποτε μορφή εκείνος θέλει σου τη διαμορφώνει» (Κοράνιο 82:8).⁴² Ο επιφανής ερμηνευτής του Κορανίου al-Ṭabarī επισημαίνει ότι ο Θεός δημιούργησε την κτίση, χωρίς κάποιο πρότυπο.⁴³

³⁵ H. Al-Alousī, *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam*, Βαγδάτη 1968: National Printing and Publishing Co., σ. 56, 85, 95-96, 184-185, 262.

³⁶ J. Hoover, «Perpetual Creativity in the Perfection of God...», σ. 295.

³⁷ Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī: Ma'ālim at-Tanzīl*, τόμ. 8, Ριάντ 1989: Dār Ṭībah, σ. 88.

³⁸ M. Al-Sha'arawī, *Asmā' Allāh al-ḥusnā*, Qaṭ'ah al-Thaqāfa, σ. 51-52.

³⁹ M. Al-Sha'arawī, *Asmā' Allāh...*, σ. 52.

⁴⁰ Στο ίδιο.

⁴¹ Στο ίδιο.

⁴² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azim*, τόμ. 8, επιμ. Sami Ibn Muḥammad al-Salamah, 1999: Dār Ṭaybah, σ. 80.

⁴³ Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, τόμ. 1, επιμ. Muḥammad Abū l-Faḍā'il, 1967: Dār al-Ma'ārif, σ. 3.

Σε άλλο σημείο του Κοράνιου, αναφέρεται το εξής: «Ο Αλλάχ είναι ο Δημιουργός των πάντων και είναι για καθετί ο κηδεμών» (Κοράνιο 39:62). Ο πολυμαθής μουσουλμάνος λόγιος ‘Abdūl-Rahmān al-Sa‘ādī (1889-1957), ερμηνεύοντας το συγκεκριμένο χωρίο, υπογραμμίζει ότι τα πάντα –εκτός από τον Θεό– είναι δημιουργημένα.⁴⁴ Διαβλέπει ότι αυτό το χωρίο αποτελεί αναίρεση ορισμένων πολυθεϊστικών δοξασιών κατά τις οποίες ορισμένα δημιουργήματα θεωρούνταν αιώνια και, κατ’ επέκταση, άκτιστα⁴⁵ – αντίληψη που είχαν και ορισμένοι φιλόσοφοι, οι οποίοι πίστευαν στην αιωνιότητα των ουρανόων και της γης, ενώ άλλοι υποστήριζαν την αιωνιότητα των ψυχών.⁴⁶ Παρατηρεί επίσης τη διαχρονικότητα αυτού του χωρίου, αφού ακόμη και στην εποχή του (περί τα μέσα του 20ού αιώνα), «οι άνθρωποι του ψεύδους», όπως τους αποκαλεί, επιχειρούν να αποσυνδέσουν τη δημιουργία από τον Δημιουργό.⁴⁷ Υπογραμμίζει επίσης ότι και ο «λόγος του Θεού», λόγω του ότι είναι θεϊκό ιδίωμα, και αυτός είναι άκτιστος, σε αντίθεση με τους μουταζιλίτες, οι οποίοι υποστήριζαν το αντίθετο.⁴⁸ Τέλος, το συγκεκριμένο χωρίο τονίζει ότι ο Θεός είναι ο απόλυτος κυρίαρχος επί της κτίσεώς Του και ο κηδεμών αυτής.⁴⁹

Η δημιουργία του Θεού είναι τέλεια, αφού το Κοράνιο αναφέρει: «Έκανε τέλεια και πολύ όμορφα καθετί που έχει δημιουργήσει» (Κοράνιο 32:7), ενώ κάθε δημιούργημά Του είναι απόρροια της δικής Του επιθυμίας (Κοράνιο 24:45). Το Κοράνιο επίσης αναφέρει ότι ο Θεός δεν έχει την ανάγκη του κόσμου (Κοράνιο 29:6). Με γνώμονα ότι ο κόσμος αποτελεί έκφραση της παντοδύναμης θέλησης του Θεού και ότι ο ίδιος δεν έχει την ανάγκη του, τέθηκε εύλογα το ερώτημα στον μουσουλμανικό κόσμο: Ποιο είναι το κίνητρο της δημιουργίας του κόσμου από τον Θεό, εφόσον δεν έχει την ανάγκη του; Ο Jon Hoover παρουσιάζει τρεις ενδιαφέρουσες απόψεις, οι οποίες διατυπώθηκαν από τους μουσουλμάνους σχετικά με το ζήτημα αυτό κατά τους Μέσους Χρόνους. (α) Μια πρώτη άποψη υποστηρίχθηκε από τους ασσαρίτες θεολόγους του *Kalām*, οι οποίοι θεώρησαν ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε από τον Θεό άνευ λόγου, ενώ ο Θεός δεν έχει ανάγκη τη δημιουργία για να είναι Θεός.⁵⁰ (β) Η δεύτερη άποψη υποστηρίχθηκε από τους μουταζιλίτες, τους ζηλωτές του *Kalām*, οι οποίοι έως ένα σημείο συμφωνούν με τους ασσαρίτες ότι,

⁴⁴ A. Al-Sa‘adī, *Tafsīr al-Sa‘adī*, Ριάντ 2002: Dār al-Salām, σ. 857.

⁴⁵ Στο ίδιο.

⁴⁶ Στο ίδιο.

⁴⁷ Στο ίδιο.

⁴⁸ Στο ίδιο.

⁴⁹ Στο ίδιο.

⁵⁰ J. Hoover, «Ibn Taymiyya as an Avicennan Theologian: A Muslim Approach to God’s Self-Sufficiency», *Theological Review of the Near East School of Theology*, τόμ. 27, τχ. 1 (2006), σ. 34-46: 34.

πράγματι, ο Θεός δεν έχει ανάγκη τη δημιουργία Του.⁵¹ Ως εκ τούτου, όμως, το κίνητρο της δημιουργίας τού Θεού είναι η ωφέλεια της ανθρωπότητας, η αγάπη και η πρόνοια προς αυτήν.⁵² Αυτός είναι ο σκοπός της δημιουργίας του κόσμου, ο οποίος όμως αποσυνδέεται από τον ίδιο τον Δημιουργό.⁵³ (γ) Η τρίτη άποψη διατυπώνεται από τον σημαντικό μουσουλμάνο φιλόσοφο Ibn Sīnā (Αβικέννα).⁵⁴ Για τον εν λόγω φιλόσοφο, ο Θεός δεν δημιουργεί τον κόσμο για κάποιον σκοπό, ούτε για την ωφέλεια των δημιουργημάτων Του, όπως υποστήριζαν οι μουταζιλίτες.⁵⁵ Κάτι τέτοιο θα οδηγούσε σε αλλαγή της ίδιας της ουσίας του Θεού.⁵⁶ Ο κόσμος δημιουργείται από τον Θεό ως αποτέλεσμα της τελειότητας της ουσίας Του και, ως εκ τούτου, ο κόσμος είναι αιώνιος, όπως και η αιτία Του.⁵⁷ Κατά συνέπεια, η ύπαρξη του κόσμου είναι αιώνια και υποχρεωτική.⁵⁸ Η θέση αυτή του Ibn Sīnā, λόγω της φιλοσοφικής της χροιάς, δεν υιοθετήθηκε από την ισλαμική κοσμολογία.

Το δόγμα της δημιουργίας δεν αποτελεί καινοτομία της κορανικής διδασκαλίας, αλλά έλκει την καταγωγή του αρχικά από τη βιβλική παράδοση και κατόπιν από την πατερική γραμματεία, όπως ήδη φάνηκε ανωτέρω. Ο William O'Neill ορθώς υποστηρίζει ότι το δόγμα της δημιουργίας *ex nihilo* έχει τις ρίζες του στην Παλαιά Διαθήκη και θεωρείται ήδη δεδομένο στην Καινή Διαθήκη και τον αρχαίο χριστιανισμό.⁵⁹ Οι ομοιότητες εξηγούνται από το γεγονός ότι το Κοράνιο φαίνεται να είναι επηρεασμένο από τη Βίβλο και ότι γνωρίζει βασικά περιεχόμενα της βιβλικής παράδοσης περί δημιουργίας.⁶⁰ Σημειωτέον ότι στη δημιουργία (Γεν. 1) χρησιμοποιείται το ρήμα *baraḥ*, το οποίο συνδέεται μόνον με την κτίση των απάντων υπό του Θεού. Το Σύμπαν δεν διαπνέεται από μια απρόσωπη κοσμική ψυχή, όπως προϋποθέτουν τα πανθειστικά συστήματα, ούτε είναι το αποτέλεσμα μιας κοσμικής μάχης, η οποία μορφοποιεί το Χάος σε Κόσμο (=στολίδι), όπως αναφέρουν οι ανατολικοί μύθοι περί

⁵¹ Στο ίδιο, σ. 34-35.

⁵² Στο ίδιο, σ. 35.

⁵³ Στο ίδιο.

⁵⁴ Για περισσότερα για τις θέσεις του Ibn Sīnā, βλ. R. Wisnovsky, «Avicenna and the Avicennian tradition», στο: P. Adamson και R.C. Taylor (επιμ.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Κέμπριτζ 2005: Cambridge University Press, σ. 92-136.

⁵⁵ Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*, τόμ. 3, επιμ. Sulaymān Dunyā, Κάιρο 1947-48: Dār Iḥyā' al-kutub al-'Arabiyya, σ. 147-151.

⁵⁶ Ibn Sīnā, *Al-Ilāhiyyāt min al-Shifā'*, τόμ. 2, επιμ. Muḥammad Yūsuf Mūsā, Κάιρο 1960: Al-Hay'a al-'amma li-shu'ūn al-maṭābi' al-Amīriyya, σ. 356.

⁵⁷ Στο ίδιο.

⁵⁸ Στο ίδιο.

⁵⁹ J. O'Neill, «How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo?», *The Journal of Theological Studies*, τόμ. 53, τχ. 2 (2002), σ. 449-463.

⁶⁰ J. Gnllka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 101.

δημιουργίας.⁶¹ Δεν είναι, επιπλέον, αποτέλεσμα ενός κοσμικού ατυχήματος ή το έργο ενός κακού δημιουργού θεού, όπως διδάσκει ο εχθρικός προς τον κόσμο γνωστικισμός.⁶² Ο ίδιος ο Θεός κάλεσε το Σύμπαν στην ύπαρξη από το μη ον ελεύθερα και από αγάπη.⁶³ Ποιητής του Σύμπαντος και δεκτικός του μηδενός/μη όντος είναι ο Θεός της Εξόδου, ο οποίος δεν δημιουργεί το Παν (και την Ύλη) από ανία, αλλά από αγάπη και οικτιρμούς, καθώς το όνομά του, όπως αποκαλύπτεται στην Καινή Διαθήκη, είναι Πατέρας. Το κεντρικό δόγμα είναι ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε και οφείλει την καταγωγή του στο θείο θέλημα. Δημιουργήθηκε από έναν Θεό ζώντα και προσωπικό, ο οποίος διαμορφώνει το Σύμπαν και υπάρχει ανεξάρτητα από αυτό. Κατά συνέπεια, η έννοια της δημιουργίας εκ του μη όντος αποτελεί μια συνισταμένη, η οποία ενώνει τα δύο βιβλία και τις δύο θρησκευτικές παραδόσεις.

Ο Μεσίτης της Δημιουργίας

Στη Βίβλο, υπάρχει η έννοια του μεσάζοντα στο έργο της δημιουργίας. Στην Παλαιά Διαθήκη, η Σοφία του Θεού συμμετέχει στο έργο της θείας δημιουργίας, η οποία υπάρχει πριν από τους αιώνες και πριν από κάθε δημιουργήμα του Θεού (Παρ. 8:22), ενώ καταδεικνύεται και ότι θα υπάρχει αιώνια (Σιρ. 24:9-πρβλ. 1:4). Ειδικότερα, αναφέρεται ότι, όταν ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο, «τῆ Σοφία ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν, ἠτοίμασεν δὲ οὐρανοὺς ἐν φρονήσει» (Παρ. 3:19), ενώ στο Παρ. 8:22-31 απεικονίζεται με ένα καταιγισμό εκφράσεων η παρουσία της Σοφίας κατά τη θεϊκή κτίση.⁶⁴ Στο πλαίσιο αυτό, στη χριστιανική θεολογία, ο Λόγος του Θεού, ο οποίος αναφέρεται στον ευαγγελιστή Ιωάννη, ταυτίστηκε με τον όρο «Σοφία» της Παλαιάς Διαθήκης.⁶⁵ Έτσι, στην Καινή Διαθήκη, χαρακτηριστική είναι η προϋπαρξη του θείου Λόγου: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος» (Ιωάν. 1:1). Ολόκληρη η κτίση δημιουργήθηκε διά του Λόγου του Θεού: «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν (Ιωάν. 1:3). Στην παύλεια θεολογία, μάλλον σε αντιπαράθεση προς την αγγελολατρία, τονίζεται σαφέστατα ότι ο Θεός Πατέρας δημιουργεί τα πάντα, διά του Υιού Του: «ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα

⁶¹ Στο ίδιο.

⁶² Στο ίδιο.

⁶³ Στο ίδιο.

⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 110-111.

⁶⁵ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Β'...*, σ. 93.

δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται» (Κολ. 1:16). Παρομοίως, κατὰ την πατερικὴ θεολογία, ὁ Θεὸς δημιουργεῖ τὸν κόσμον με τὸν Λόγον Του. Ὁ Μέγας Αθανάσιος (περ. 298-373) ἐπισημαίνει προσφυῶς: «ἔξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα πεποίηκε διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ».⁶⁶ Ἄρα ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι μαγικός λόγος, ἀλλὰ ὁ ζων Λόγος τοῦ Θεοῦ. Μάλιστα, ὁ Θεὸς Λόγος διακρίνεται ὡς πρόσωπο ἀπὸ τὸν Θεὸ Πατέρα.⁶⁷ Βεβαίως ὡς συναΐδιος, συνάναρχος, ὁμοούσιος, εἶναι συγχρόνως καὶ συνδημιουργός στη δημιουργία τοῦ πνευματικοῦ καὶ ορατοῦ κόσμου. Ἐτσι, ὅλη ἡ δημιουργία συντελεῖται με τὸν δημιουργικό Του Λόγο.⁶⁸

Ενώ στη βιβλική παράδοση συναντάται ἡ ἐννοια τῶν μεσαζόντων στο ἔργο τῆς δημιουργίας, ὅπως αὐτὴ τῆς Σοφίας καὶ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, τίθεται εὐλόγα τὸ ἐρώτημα: Γνωρίζει τὸ Κοράνιο τὴν ἰδέα μεσιτῶν κατὰ τὴ δημιουργία; Εὐθύς ἐξαρχῆς πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι, στο Ἰσλάμ, ὁ Θεὸς εἶναι ὁ ἀπόλυτος Δημιουργός τοῦ κόσμου, δίχως μεσάζοντες. Ἡ λέξις (*amr*) που χρησιμοποιεῖται σε ἀρκετὰ σημεῖα τοῦ Κορανίου ἀναφέρεται στὴν ἐντολή τοῦ Θεοῦ προκειμένου νὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ δημιουργία Του. Κλασικὸ κορανικὸ χωρίο ἀποτελεῖ ἡ ἐξῆς ἀναφορά: «Ὁ Ἀληθινός -Κύριός σας- εἶναι ὁ Ἀλλάχ, ὁ ποῖός ἐπλασε τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὴ γῆ σε ἕξι ἡμέρες, καὶ ἔπειτα μόνιμα ἐγκαταστάθηκε πάνω στὸν Θρόνο (τῆς ἐξουσίας), σχεδίασε τὴ νύχτα σαν κάλυμμα πάνω στὴν ἡμέρα, ὥστε νὰ ἀνταλλάσσονται με ταχύτητα, καὶ ἐπλασε τὸν ἥλιο [...], ὅλα διοικούμενα κάτω ἀπὸ νόμους στὶς διαταγές Του. [...] [Ὁ Ἀλλάχ εἶναι] Αὐτός που ἔχει δικαίωμα νὰ δημιουργεῖ καὶ νὰ δίνει ἐντολή [*alā lahu l-khālqu wal-amru*]» (Κοράνιο 7:54). Ἢδη κατὰ τὴ διάρκεια τῆς πρώιμης ἰσλαμικῆς περιόδου, ὁ μουσουλμάνος λόγιος καὶ κλασικὸς συλλέκτης τῆς προφητικῆς παράδοσης Muḥammad Ibn Ismā'īl al-Bukhārī (810-870), σε ἓνα ἀντιρρητικό του ἔργο κατὰ τῶν ἀρνητῶν τοῦ δόγματος τοῦ θείου διατάγματος (*qadar*), κάνει σαφὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἐντολή τοῦ Θεοῦ καὶ στὴ δημιουργία Του (*amr*), τονίζοντας ὅτι ἡ μὲν δημιουργία Του εἶναι «κτίσμα», ἐνῶ ἡ ἐντολή Του εἶναι «ἀκτιστή».⁶⁹ Ὁ λόγιος Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Māwardī (972-1058) παρατηρεῖ ὅτι τὸ *amr*, τὸ ποῖο ἀναφέρεται στο Κοράνιο, δηλώνει τὴ δύναμη καὶ τὴ σοφία τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοῦ δημιουργικοῦ Του ἔργου.⁷⁰

Τὸν 13ο αἰώνα, ὁ al-Qurṭubī ἐπισημαίνει στο ἐρμηνευτικό του ἔργο ὅτι στο παραπάνω κορανικὸ χωρίο γίνεται σαφὴς διάκριση μεταξύ «Θεοῦ» καὶ «δη-

⁶⁶ Μ. Αθανασίου, *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*, PG 25, 101.

⁶⁷ Μ. Αθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, PG26, 213.

⁶⁸ Στο ἴδιο.

⁶⁹ Al-Bukhārī, *Khālq af' al-ibād*, τόμ. 1, Βηρυτός 1990: Muassasat al-Risalah, σ. 23.

⁷⁰ Al-Māwardī, *Nukat wa-al-'uyūn: Tafsīr al-Māwardī*, τόμ. 2, Βηρυτός: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, σ. 230.

μιουργήματος». ⁷¹ Η δημιουργία (*al-khalq*) αποτελεί δημιούργημα του Θεού, ενώ η εντολή του Θεού (*al-amr*) είναι ο λόγος Του (*kalimah*), ο οποίος είναι αδημιούργητος (*ghayr makhlūq*). ⁷² Ο al-Qurṭubī υπογραμμίζει ότι στο Κοράνιο ο Θεός δημιουργεί με την εντολή Του, αφού αναφέρεται: «Οτιδήποτε θέλουμε να γίνει λέμε “Γενηθήτω” και γίνεται» (Κοράνιο 16:40). ⁷³ Ο ίδιος παρατηρεί ακόμη ότι στο χωρίο 7:54 διακρίνεται η δημιουργία (*al-khalq*) από την εντολή του Θεού (*al-amr*), και έτσι το Κοράνιο αντικρούει, με αυτόν τον τρόπο, την εσφαλμένη πεποίθηση περί δημιουργίας του Κορανίου (*khalq al-Qurʿān*) ως λόγου του Θεού, ⁷⁴ την οποία ασπάζονταν οι μουταζιλίτες. ⁷⁵ Εάν ο λόγος του Θεού, δηλαδή η εντολή Του (*amruh*), αποτελούσε δημιούργημα του Θεού, τότε το κορανικό κείμενο θα έγραφε: «Αυτός, ο οποίος έχει δικαίωμα να δημιουργεί και να δημιουργεί» και όχι «να δημιουργεί και να δίνει εντολή». ⁷⁶ Άλλωστε, ο Θεός στο Κοράνιο υπογραμμίζει εμφαστικά ότι όλα τα δημιουργήματα έγιναν με την εντολή Του: «Σημάδι (της Παντοδυναμίας Του) είναι ότι ο ουρανός και η γη με διαταγή Του στέκονται σταθερά [*bi amrih*]» (Κοράνιο 30:25). ⁷⁷ Όπως σημειώνει ο al-Qurṭubī, η εντολή του Θεού (*amruh*), η οποία είναι ο λόγος Του (*kalamuh*), είναι αιώνια (*qadīm*), προαιώνια (*azalī*) και άκτιστη. ⁷⁸ Στο σημείο αυτό, αξίζει να επισημανθεί ότι το πρόβλημα περί κτιστού και ακτίστου του Κορανίου έλαβε μεγάλες διαστάσεις, με οξύτερες θεολογικές διαμάχες ενδοϊσλαμικά. Αυτές οι συζητήσεις συγκλόνισαν τον μουσουλμανικό κόσμο και δημιούργησαν μια σημαντική κρίση στο εσωτερικό του Ισλάμ. Η κορύφωση της διαπάλης αυτής σημειώθηκε κατά την περίοδο του χαλίφη al-Maʿmūn (813-833), όταν η μουταζιλιτική διδασκαλία ανακηρύχθηκε επίσημη ομολογία του χαλιφάτου. ⁷⁹ Για να καθησυχάσει τις έριδες και να επιτύ-

⁷¹ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 9, σ. 242.

⁷² Στο ίδιο.

⁷³ Στο ίδιο.

⁷⁴ Στο ίδιο.

⁷⁵ Για την ενδοϊσλαμική διαμάχη αναφορικά με το ιδίωμα του λόγου του Θεού και κατά πόσο είναι άκτιστο, βλ. L. Gardet, «kalām», στο: *The Encyclopedia of Islam*, 2η έκδ, τόμ. 4, Λέιντεν 1960: Brill, σ. 468-71. Βλ. επίσης W. Madelung, «The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran», στο: J.M. Barral (επιμ.), *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenariodicata*, τόμ. 1, Λέιντεν 1974: Brill, σ. 504-25. Ειδικότερα για τις θέσεις των μουταζιλικών και των ασαριτών επί του θέματος, βλ. J. Bowman, «The Doctrine of ‘Abd al-Djabbār on the Qurʿān as the Created Word of Allah», στο: *Verbum: Essays on Some Aspects of the Religious Function of Words*, Ουτρέχτη 1964: Drukkerijen Uitgeverij V/H Keminkens Zoon, σ. 67-86.

⁷⁶ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 9, σ. 242.

⁷⁷ Στο ίδιο.

⁷⁸ Στο ίδιο.

⁷⁹ A. Ζιάκας, *Το Kalām...*, σ. 110.

χει συμβιβασμό μεταξύ των αντιπάλων, ο χαλίφης θέσπισε, το 827, την εξέταση ή ανάκριση, γνωστή ως *miḥnah*, εναντίον όσων αρνούσαν τις θέσεις των μουταζιλιτών.⁸⁰ Στο πλαίσιο αυτό, ο σουνίτης λόγιος Aḥmad Ibn Ḥanbal (780-855) αντέδρασε στις θέσεις των μουταζιλιτών για τη δημιουργία του Κορανίου και υποστήριξε με σθένος ότι το Κοράνιο είναι αδημιούργητο, άκτιστο (*ghayr makhliq*).⁸¹ Αυτό τεκμηριώθηκε και από το γεγονός ότι ο Μωάμεθ δεν γνώριζε γράμματα. Έτσι, οι οπαδοί του Ibn Ḥanbal προσκολλήθηκαν με υπέρμετρο ζήλο στις παραδοσιακές θέσεις του Ισλάμ, οι οποίες αποκρυσταλλώθηκαν και έγιναν το σύμβολο των αγώνων του σουνιτισμού.⁸²

Η όλη λοιπόν συζήτηση την εποχή εκείνη στράφηκε γύρω από μία και μόνο ερώτηση: Είναι το Κοράνιο ο λόγος του Θεού, αδημιούργητος και άκτιστος, ή είναι δημιουργημένος λόγος του Θεού; Κατά τους σουνίτες, είναι αδημιούργητο και άκτιστο, και, ως λόγος του Θεού, ανήκει αιωνίως στην ουσία Του ως αιώνιο και άκτιστο ιδίωμά Του, άναρχο και αδημιούργητο.⁸³ Αντιθέτως, οι μουταζιλίτες δέχονταν την κτιστότητά του. Το ζήτημα αυτό μάς παραπέμπει στη χριστιανική διαμάχη σχετικά με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, η οποία είχε να κάνει με το αν ο Λόγος είναι κτίσμα ή άκτιστος – διαμάχη με πρωταγωνιστές τους οπαδούς του αρειανισμού και τους ορθόδοξους, η οποία ξέσπασε τον 4ο αιώνα. Φαίνεται λοιπόν ότι απασχόλησε τον μουσουλμανικό κόσμο ανάλογο θεολογικό πρόβλημα, το οποίο όμως δεν αφορούσε το πρόσωπο του ενυπόστατου Θεού Λόγου, αλλά τον λόγο Του ως θεϊκού ιδιώματος.

Στη σύγχρονη ισλαμική σκέψη, ο μουσουλμάνος λόγιος και παραδοσιακός θεολόγος (χανμπαλίτης) Muḥammad Ibn al-ʿUthaymīn το διατυπώνει αυτό ευκρινώς. Αναφέρεται στη διάκριση των θείων ιδιοτήτων (*ṣifāt*), οι οποίες χωρίζονται σε αποδεικτικές ή καταφατικές (*thubutiyya*) και σε αποφατικές (*salbiyya*).⁸⁴ Οι αποδεικτικές ιδιότητες είναι αυτές τις οποίες έδειξε ο Θεός στο Κοράνιο ή διά στόματος του Μωάμεθ, όπως: η δύναμη (*al-qudra*), η γνώση (*al-ʿilm*), η ζωή (*al-ḥayāh*), η ακοή (*al-samʿa*) κ.ά.⁸⁵ Αποφατικές είναι εκείνες, τις οποίες ο ίδιος ο Θεός απέρριψε για τον εαυτό Του στο Κοράνιο, όπως ότι ο ίδιος δεν έχει ανάγκη αναπαύσεως (Κοράνιο 50:38), δεν υπόκειται σε θάνατο

⁸⁰ Στο ίδιο, σ. 110-111.

⁸¹ Ibn al-Jawzī, *Manāqib al-Imām Aḥmad*, επιμ. ʿAbdallah Ibn ʿAbdel Moḥsin, Βηρυτός 1989: Dār al-Hajr, σ. 211-212. Για τη διαμάχη αυτή, στην οποία πρωτοστάτησε ο Ibn Ḥanbal, βλ. W. Madelung, «The Origins of the Controversy concerning...», σ. 504-525.

⁸² A. Ζιάκας, *To Kalām...*, σ. 111.

⁸³ Στο ίδιο.

⁸⁴ M. Ibn Al-ʿUthaymīn, *Al-Qawāʿid al-muthlah fi ṣifāt Allāh w-asmāʾ al-ḥusnā*, Κάιρο 1994: Maktabat al-Sunnah, σ. 31.

⁸⁵ Στο ίδιο, σ. 31.

(Κοράνιο 7:54) κ.ά.⁸⁶ Ο Ibn al-ʿUthaymīn υπογραμμίζει ότι οι καταφατικές ή αποδεικτικές ιδιότητες χωρίζονται σε δύο επιμέρους: σε *σύμφυτες ιδιότητες* (*dhātīyyah*) και σε *ιδιότητες ενεργείας* (*faʿlīyyah*).⁸⁷ Οι σύμφυτες ιδιότητες πηγάζουν από την ουσία του Θεού, είναι δηλαδή εγγενείς.⁸⁸ Οι ιδιότητες ενεργείας είναι εκείνες που συνδέονται με τη βούληση του Θεού και αφορούν τη δράση Του.⁸⁹ Η ιδιότητα του λόγου του Θεού (*al-kalām*) είναι αποδεικτική ιδιότητα (*thubūtīyya*), η οποία, παράλληλα, είναι σύμφυτη (*dhātīyyah*) και ενεργείας (*faʿlīyyah*).⁹⁰ Σύμφυτη είναι διότι ο Θεός πάντοτε και πάντα ομιλεί και θα ομιλεί (*mutakallimān*),⁹¹ ενώ είναι και ιδιότητα ενεργείας, διότι συνδέεται με τη βούληση και την εντολή του Θεού, αφού το Κοράνιο επισημαίνει: «[...] όταν θέλει ένα πράγμα – Λέγει: “Γενηθήτω!” και γίνεται» (Κοράνιο 2:117).⁹² Ο μουσουλμάνος λόγιος καταλήγει με το ότι κάθε θεία ιδιότητα συνδέεται άρρηκτα με τη βούληση και την εντολή του Θεού, η οποία απορρέει από τη σοφία Του (*bi hikmituh*).⁹³

Έτσι, λοιπόν, το Κοράνιο δεν φαίνεται να γνωρίζει την ιδέα μεσιτών κατά τη δημιουργία. Η εντολή του Θεού (*amr*) δεν λειτούργησε ως μεσάζοντας στο δημιουργικό θείο έργο, αφού δεν είναι δημιούργημά Του, αλλά είναι αναπόσπαστο μέρος της θεότητας (ο λόγος Του) και κατ’ επέκταση ο ίδιος ο Θεός. Συνεπώς, δεν τίθεται θέμα συν-δημιουργίας του (*amr*) με τον Θεό, ούτε μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι ο υπηρέτης, τον οποίο έχει ορίσει ο Θεός να κυβερνήσει τη δημιουργία. Άλλωστε, όπως αναφέρει ο σύγχρονος μουσουλμάνος λόγιος ʿAbd al-ʿAziz Ibn Bāz, ο Θεός είναι ο μόνος Δημιουργός του κόσμου και δεν έχει συνέταιρο στο έργο της δημιουργίας Του.⁹⁴

⁸⁶ Στο ίδιο, σ. 31-32.

⁸⁷ Στο ίδιο, σ. 34.

⁸⁸ Στο ίδιο.

⁸⁹ Στο ίδιο.

⁹⁰ Στο ίδιο.

⁹¹ Στο ίδιο.

⁹² Στο ίδιο.

⁹³ Στο ίδιο.

⁹⁴ Ibn Bāz, *Al-ʿAqīdah al-ṣāhiha*, Ριάντ 1994: Dār al-Qism, σ. 8-9. Αξίζει να σημειωθεί, βέβαια, ότι ορισμένοι μουσουλμάνοι λόγιοι των Μέσων Χρόνων προέβαλαν την ύπαρξη μεσαζόντων στο έργο της θείας δημιουργίας, παρότι κάτι τέτοιο δεν αποτελεί κορανική διδασκαλία και δεν συνάδει με τη δογματική του Ισλάμ. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του al-Ghazālī, ενός σουνίτη θεολόγου (της ασσαριτικής σχολής) με φιλοσοφικές καταβολές. Ο al-Ghazālī υποστηρίζει ότι ο Θεός είναι απολύτως υπερβατικός για να ενεργεί και να μετέχει στη δημιουργία. Ο ίδιος έχει θέσει κάποιους μεσάζοντες, οι οποίοι επιτελούν το έργο της δημιουργίας, αλλά και τη διαχειρίζονται. Ακόμη και η διαταγή Του για την κίνηση των ουρανών και της γης (*al-amr*) είναι έργο ενός μεσάζοντα. Όλες οι ενέργειες στον κόσμο επιτελούνται από άλλα όντα, τα οποία είναι δημιουργημένα από τον Θεό. Τονίζει ότι το έργο

Ως εκ τούτου, το γεγονός ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο με τον λόγο Του δεν αποκλείει το ενδεχόμενο να γνώριζε ο συγγραφέας του Κορανίου τον γνωστό ποιητικό πρόλογο του Κατά Ιωάννην: «Εν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. [...] Πάντα δι’ Αὐτοῦ ἐγένετο» (Ιωάν. 1:1, 3). Σημειωτέον ότι ο λόγος, *dabar*, στα εβραϊκά σημαίνει όχι μόνο το ρήμα, αλλά και το πράγμα, την πραγματικότητα, που δημιουργεί η ενέργεια. Ο Samir Khalil, ειδικός στα θέματα του ισλαμοχριστιανικού διαλόγου και των ισλαμοχριστιανικών σχέσεων, υποστηρίζει ότι η κορανική αναφορά (Κοράνιο 4:171), η οποία αποκαλεί τον Χριστό «λόγο του Θεού» (*Kalimat Allāh*) αποτελεί δάνειο από τον πρόλογο του ευαγγελιστή Ιωάννη.⁹⁵ Επισημαίνει επίσης ότι, σε αντίθεση προς τους άλλους αγγελιαφόρους του Θεού, οι οποίοι δημιουργήθηκαν με τον λόγο Του, η περίπτωση του Χριστού διαφοροποιείται αισθητά, αφού είναι ο μόνος που αποκαλείται «λόγος του Θεού», παρά το γεγονός ότι αυτή η διδασκαλία δεν συνάδει με τον σκληρό μονοθεϊσμό του Ισλάμ.⁹⁶ Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι το Κοράνιο δέχεται την έννοια του Λόγου όπως διατυπώνεται στον ευαγγελιστή Ιωάννη και όπως μεταγενέστερα την κατανόησαν οι χριστιανοί.⁹⁷ Παρ’ όλα αυτά, το κορανικό κείμενο δεν παρέχει μια εξήγηση επ’ αυτού του θέματος που να ταιριάζει με το υπόλοιπο θεολογικό περιεχόμενο του κειμένου.⁹⁸

αυτό το επιτελούν κάποιοι υπηρέτες του Θεού, τους οποίους αποκαλεί «αντιβασιλείς», από τους οποίους υψηλότερος ιεραρχικά είναι αυτός που δίνει εντολή (*al-āmir*). Οι κατώτεροι υπηρέτες που εκτελούν αυτές τις εντολές τον αποκαλούν εντολέα (*al-muṭāʿ*). Βλ. την πιο αξιόπιστη έκδοση, Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwar*, επιμ. Abd al-ʿAzīz ʿIzz al-Dīn al-Sayrawān, 1986: Βηρυτός, σ. 184. Για περισσότερα για τις παραπάνω θέσεις του al-Ghazālī και τις φιλοσοφικές του καταβολές, βλ. F. Griffel, «Al-Ghazālī’s Cosmology in the Veil Section of his *Mishkāt al-Anwār*», στο: Y.T. Langermann (επιμ.), *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Τούρνηχαουτ 2009: Brepols, σ. 27-49.

⁹⁵ S. Khalil, «The Theological Christian Influence on the Qurʾān...», σ. 156.

⁹⁶ Στο ίδιο.

⁹⁷ Στο ίδιο.

⁹⁸ Στο ίδιο. Ο S. Khalil θεωρεί ότι ο συγγραφέας του Κορανίου (αυτό το επισημαίνει με γνώμονα ότι το κείμενο δεν είναι θεόπνευστο και δεν είναι αυτός καθ’ αυτόν ο λόγος του Θεού, όπως πλέον πιστεύουν οι μουσουλμάνοι) μερικές φορές δανείζεται θεολογικές έννοιες από τη βιβλική και την εν γένει χριστιανική παράδοση, χωρίς να τις έχει κατανοήσει πλήρως ή τις κατανοεί με τον δικό του τρόπο. Μεταξύ αυτών είναι η έννοια του Αγίου Πνεύματος (*Rūh al-Qudus*), ότι ο Χριστός αποκαλείται Λόγος του Θεού (*Kalimat Allāh*), η εκ παρθένου γέννηση του Χριστού (Κοράνιο 3:59), η δημιουργία ζωής από τον ίδιο (Κοράνιο 3:49-50) κ.ά. Ωστόσο, σημειώνει ότι το κορανικό κείμενο έπρεπε να προσθέσει ορισμένες φράσεις προκειμένου να μετριάσει η επίδραση των αναφορών του. Έπρεπε, επί παραδείγματι, να γίνει προσθήκη ότι ο Χριστός επιτελούσε αυτά τα θαύματα «με την άδεια του Θεού» (*bi-idhn Allāh*: Κοράνιο 3:49-5:110) ή να διευκρινιστεί ότι η έννοια του «πνεύματος» (*rūh*) λαμβάνεται συχνά με την έννοια του αγγέλου. S. Khalil, «The Theological Christian Influence on the Qurʾān...», σ. 159-61.

Υπ' αυτή την προοπτική, είναι πολύ πιθανό να έχει επηρεασθεί η κορανική παράδοση και από την ιουδαϊκή γραμματεία. Ο ρόλος που έχει στον ραββινικό ιουδαϊσμό ο Λόγος του Θεού (*Memra*=amar = ομιλείν) οδηγεί αβίαστα σε τούτο το συμπέρασμα.⁹⁹ Ο Λόγος αυτός ταυτίζεται με τον ίδιο τον Θεό και κατανοείται ως μεσίτης της θείας δημιουργίας: «Διά του Λόγου (*Memra*) μου έχω κατασκευάσει τη γη, και τους ανθρώπους έπλασα διά της δυνάμεώς μου. [...] Στερέωσα τους ουρανούς και όλες τις στρατιές τους».¹⁰⁰

Στο σημείο αυτό, αξίζει να επισημανθεί ότι στους Έλληνες φιλοσόφους, στην Παλαιά Διαθήκη (περί λόγου/*davar*) και στον Φίλωνα, ο λόγος περιγράφεται σαν «δεύτερος θεός».¹⁰¹ Άκρως ενδιαφέρουσα είναι η διατύπωση στα αδικώς παραμελημένα *Targumim* και στον εκεί χρησιμοποιούμενο όρο *Memra* για τη θεότητα (στη συναγωγή αντικαθιστούσε το Τετραγράμματο Όνομα του Θεού).¹⁰² Εξίσου κομβικής σημασίας αποτελεί και το γεγονός ότι παρουσιάζονται και παλαιστινιακά *Targumim*, όπου ο ίδιος όρος χρησιμοποιείται με ανάλογο τρόπο όπως ο Λόγος στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη.¹⁰³ Μάλιστα, όπως η Σοφία και η Τορά, ο *Memra* προσωποποιείται, ομιλεί, δημιουργεί, μεσολαβεί.¹⁰⁴ Στη συνέχεια ο λόγος/*Memra* συνδέεται με την Παρουσία του Θεού, τη *Shekinah*.¹⁰⁵ Αυτός ο τελευταίος όρος παραπέμπει στη θεολογία της σκηνης του Μαρτυρίου (και από εκεί σε εκείνη του ναού), αφού ο εβραϊκός *shakhan* πιθανότατα προέρχεται εκ του ελληνικού σκηνέω-ώ (και σκηνή).¹⁰⁶ Από αυτή την άποψη, με υπόβαθρο τη θεολογία της σκηνης του Μαρτυρίου, το Ιω 1:14, όπου ο Λόγος γίνεται σάρκα και σκηνώνει ανάμεσα στους ανθρώπους, μοιάζει να διαθέτει ένα άλλο ερμηνευτικό βάθος.¹⁰⁷ Τούτο ενισχύεται με την προφανή σύνδεση της σκηνης του Μαρτυρίου με την Παρουσία/*Shekinah* του Θεού, με τον λόγο/*Memra*, και τον ναό.¹⁰⁸

Έτσι, εκτίθεται η ιδιαίτερη σχέση του Ιησού Χριστού με τον ναό (σε Ευαγγέλια και επιστολές της ΚΔ), καθώς και η πρωτότυπη υποφώσκουσα σύνδεση του σαρκωμένου λόγου/*davar* με το Άγιο των Αγίων/*devir* στον ναό της

⁹⁹ J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 67.

¹⁰⁰ Στο ίδιο.

¹⁰¹ Κ. Ζάρρας, *Ιουδαϊκές αναγνώσεις ευαγγελικών εδαφίων: Ο Ιησούς και η κύλιξ του αρχαίου ιουδαϊσμού*, Αθήνα 2021: Έννοια, σ. 159-171.

¹⁰² Στο ίδιο, σ. 172-179.

¹⁰³ Στο ίδιο.

¹⁰⁴ Στο ίδιο, σ. 197-216.

¹⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 179-180.

¹⁰⁶ Στο ίδιο.

¹⁰⁷ Στο ίδιο, σ. 179-194.

¹⁰⁸ Στο ίδιο, σ. 184-194.

Ιερουσαλήμ.¹⁰⁹ Ακολουθεί θεμελίωση της θεώρησης του (σώματος του) Χριστού/Λόγου ως ναού/σκηνής και της οργανικής και πνευματικής σύνδεσης των πιστών με τον Χριστό-ναό/Λόγο-σκηνή.¹¹⁰ Από εδώ και η ιεροποίηση και ναοποίηση αυτών των ίδιων των πιστών, κατά το δικό του πρότυπο.¹¹¹ Αυτή η προσέγγιση έχει ένα σχετικό προηγούμενο στις αντιλήψεις των κοινοβιατών του Κουμράν, σχετικά με την κοινότητα/*Yahad* ως ναό και σώμα πιστών ιερουργών.¹¹² Στο ίδιο πλαίσιο, παρατίθεται υλικό και από το βιβλίο του προφήτη Ιεζεκιήλ (2:8· 3:3), όπου εμπεριέχεται η λίαν νοηματογόνος αφήγηση για τη βρώση του λόγου του Θεού από τον προφήτη (με τη μορφή χειρογράφου).¹¹³ Εδώ υπονοείται η εν-σωμάτωση του «λόγου του Θεού» σε έναν εκλεκτό άνθρωπο και η εικόνα που προκύπτει μοιάζει με είδος προτύπωσης της σάρκωσης του Λόγου στο Ιω. 1.¹¹⁴ Το κεφάλαιο κατακλείεται με μια σύντομη επανεξέταση του Ιω. 1 (ειδικά του προλόγου) μέσα από το φως των προαναφερθέντων, το οποίο πλέον αναδεικνύεται σαν ένα πολύ περισσότερο ιουδαϊκό κείμενο από όσο συχνά πιστεύεται πως είναι.¹¹⁵ Είναι, λοιπόν, φανερό ότι η ιουδαιοχριστιανική παράδοση επηρέασε την ισλαμική ιδέα περί της συν-δημιουργίας του λόγου του Θεού διά της εντολής Του (*bi amrih*), στο έργο της θεϊκής δημιουργίας, αλλά πάντα υπό την οπτική ότι δεν πρόκειται για κτιστό μεσάζοντα, αλλά για τον ίδιο τον άκτιστο λόγο του Θεού, ως θείο ιδίωμα. Ο λόγος αυτός είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τον ίδιο τον Θεό και κατ' επέκταση ο ίδιος ο Θεός.

Η πρώτη δημιουργία του Θεού

Στη χριστιανική θεολογική σκέψη, η αντιπαράθεση μεταξύ των θεολόγων σχετικά με το ποιο δημιουργικό έργο του Θεού προηγήθηκε φαίνεται να κινήθηκε στο ερώτημα: Τελικά, ο πνευματικός κόσμος φτιάχτηκε πριν από τον υλικό ή δημιουργήθηκαν ταυτόχρονα; Όπως αναφέρει ο εκκλησιαστικός συγγραφέας Προκόπιος Γαζαίος (460-528), το γεγονός ότι δεν αναφέρεται η δημιουργία των αγγέλων οδήγησε αρκετούς εκκλησιαστικούς συγγραφείς να διαμορφώσουν δύο διαφορετικές ερμηνείες: η μία εκπροσωπείται από εκείνους που υποστήριζαν ότι προηγήθηκε η δημιουργία των αγγελικών δυνά-

¹⁰⁹ Στο ίδιο, σ. 184-190.

¹¹⁰ Στο ίδιο, σ. 184-190.

¹¹¹ Στο ίδιο, σ. 189.

¹¹² Στο ίδιο, σ. 189-190.

¹¹³ Στο ίδιο, σ. 194.

¹¹⁴ Στο ίδιο, σ. 195.

¹¹⁵ Στο ίδιο, σ. 197-216.

μεων και η άλλη από εκείνους που υποστήριζαν ότι αυτές δημιουργήθηκαν ταυτόχρονα με την υπόλοιπη ορατή κτίση.¹¹⁶

Ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος επισημαίνει χαρακτηριστικά ότι ο κόσμος που δημιουργήθηκε πρώτα από τον Θεό ήταν ο κόσμος των αγγέλων και ήταν καλός.¹¹⁷ Πρόκειται για τον πνευματικό κόσμο, ο οποίος βρίσκεται πέρα από την ανθρώπινη αντίληψη, αίσθηση και εμπειρία. Αντίθετη είναι η άποψη του Αντιοχειανού εκκλησιαστικού συγγραφέα Θεοδώρητου Κύρου (393-461), ο οποίος αντικρούει τα επιχειρήματα όσων ισχυρίζονταν ότι προηγήθηκε η δημιουργία του πνευματικού κόσμου. Τονίζει ότι ο Θεός είναι «ανενδεής» και δεν έχει ανάγκη ούτε να υμνείται ούτε να θαυμάζεται. Κατά τον Θεοδώρητο, η δημιουργία του πνευματικού κόσμου συντελείται ταυτόχρονα με τη δημιουργία του σύμπαντος (ουρανού και γης), ώστε οι άγγελοι, βλέποντας τον Θεό να δημιουργεί τα πάντα «ἐκ τοῦ μή ὄντος», να συνειδητοποιήσουν την κτιστότητα της φύσεώς τους και το γεγονός ότι έλαβαν και αυτοί την ύπαρξή τους από τον Θεό.¹¹⁸ Τις ίδιες απόψεις με τον Θεοδώρητο Κύρου εκφράζει και ο Γεννάδιος Κωνσταντινουπόλεως (5ος αιώνας), ο οποίος τονίζει ότι όσοι ισχυρίζονται ότι η δημιουργία των πνευματικών δυνάμεων έγινε προγενέστερα της δημιουργίας του σύμπαντος, πλατωνίζουν, δηλαδή είναι επηρεασμένοι από πλατωνικές απόψεις περί ανωτερότητας των νοητών έναντι των αισθητών, και αποκλείει μια άλλη, προγενέστερη δημιουργία, κατά την οποία να δημιουργήθηκαν τα πνευματικά όντα.¹¹⁹

Παρά την αντιπαράθεση των εκκλησιαστικών συγγραφέων σχετικά με το συγκεκριμένο θέμα, έχουμε τη γνώμη ότι η ίδια η Παλαιά Διαθήκη αφήνει να νοηθεί ότι ο νοητός κόσμος προηγήθηκε του αισθητού, καθώς σημειώνει: «ὅτε ἐγενήθησαν ἄστρα, ἦνεσάν με φωνῇ μεγάλη πάντες ἄγγελοι μου» (Ιώβ 38:7). Στην Καινή Διαθήκη, ανάλογη προτεραιότητα της πνευματικής έναντι της υλικής δημιουργίας διατυπώνεται επιγραμματικά από τον Απόστολο Παύλο: «ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται» (Κολ. 1:16). Οι σχετικές βιβλικές μαρτυρίες διαμόρφωσαν, σε σημαντικό βαθμό, την κύρια θέση των Πατέρων της Εκκλησίας η οποία φαίνεται να συνηγορεί υπέρ της χρονικής προτεραιότητας του πνευματικού κόσμου.

Στην ισλαμική σκέψη, η κατάσταση είναι τελείως διαφορετική, καθώς το ζήτημα σχετικά με το πρώτο δημιουργικό έργο του Θεού κινήθηκε σε άλλες

¹¹⁶ Προκοπίου Γαζαίου, *Εἰς τὴν Γένεσιν ἐρμηνεία*, PG 87, 32-37.

¹¹⁷ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος εἰς τὰ Ἅγια Φῶτα*, PG 36, 321.

¹¹⁸ Θεοδώρητου Κύρου, *Εἰς τὰ ἄπορα τῆς Θείας Γραφῆς κατ' ἐκλογὴν*, PG 80, 84.

¹¹⁹ Γενναδίου Κων/πόλεως, *Ἀποσπάσματα εἰς τὴν Γένεσιν*, PG 85, 1624-1625.

βάσεις και αφορούσε άλλα ερωτήματα. Σύμφωνα με την ισλαμική κοσμολογία, πριν απ' όλη την κτίση, δημιουργήθηκαν τρία πράγματα: η γραφίδα ή η πένα (*al-qalam*), το νερό (*al-mā h*) και ο θρόνος (*al-ʿarsh*) του Θεού. Το ερώτημα που ανέκυψε, εν προκειμένω, ήταν: Ποιο από τα παραπάνω δημιουργήθηκε πρώτο; Παρακάτω θα επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε την αντιπαράθεση που προέκυψε και τα επιχειρήματα που αντάλλαξαν οι μουσουλμάνοι λόγιοι με αφορμή το εν λόγω ερώτημα.

Η γραφίδα ή πένα (*al-qalam*) ως πρώτη δημιουργία

Εκείνοι που υποστήριξαν ότι η γραφίδα/πένα αποτελεί το πρώτο δημιούργημα του Θεού βρίσκουν ερείσματα κυρίως στη συλλογή του al-Tirmidhī (824-892), ο οποίος διασώζει τη μαρτυρία του συντρόφου και μαθητή του Μωάμεθ Ουμπάντα Ιμπν Αλ-Σάμιτ (ʿUbadah Ibn Al-Ṣāmit: 583-655). Στη συλλογή αυτή, ο Ουμπάντα ερωτά τον προφήτη του Ισλάμ: «Ποιο ήταν το πρώτο πράγμα, το οποίο δημιούργησε ο Θεός;»¹²⁰ Η απάντηση του Μωάμεθ είναι: «Το πρώτο πράγμα, το οποίο έπλασε ο Θεός είναι η γραφίδα/πένα και κατόπιν ο Θεός έδωσε εντολή να γραφτούν τα πεπραγμένα όσων όντων επρόκειτο να δημιουργηθούν εν συνεχεία, μέχρι την Ημέρα της Κρίσεως».¹²¹

Με τη γραφίδα/πένα αυτή γράφτηκε ο προορισμός των δημιουργημάτων στον από πριν φυλαγμένο ουράνιο πίνακα (*al-lauh al-mahfūz*), πέντε χιλιάδες χρόνια πριν τη δημιουργία του κόσμου.¹²² Πρόκειται για το θείο διάταγμα (*al-qaḍar*), στο οποίο θα αναφερθούμε ενδελεχώς παρακάτω.¹²³

Η συγκεκριμένη άποψη υποστηρίχθηκε, κατά τον Μεσαίωνα, από αρκετούς επιφανείς μουσουλμάνους λογίους και ερμηνευτές του Κορανίου. Οι πιο ένθερμοι υποστηρικτές της φαίνεται να είναι ο al-Ṭabarī και ο Ibn al-Jawzī (1116-1201). Ο al-Ṭabarī, στο περίφημο έργο του *Η ιστορία των προφητών και των βασιλέων*, επισημαίνει ότι η πλειοψηφία των μουσουλμάνων συγγραφέων δέχεται ότι το πρώτο πράγμα που δημιούργησε ο Θεός ήταν η γραφίδα/πένα.¹²⁴ Ο ίδιος όμως διασώζει τη μαρτυρία ότι υπήρχαν και ορισμένοι μουσουλμάνοι οι οποίοι ισχυρίζονταν ότι το πρώτο πράγμα που δημιούργησε ο Θεός ήταν το «φως» και το «σκότος».¹²⁵ Όμως, η άποψη αυτή, σύμφωνα με

¹²⁰ Al-Tirmidhī, *Jamiʿāt al-Tirmidhī*, τόμ. 4, επιμ. Bashār ʿAwad, Βηρυτός 1996: Dār al-Ghārb al-Islāmī, σ. 29.

¹²¹ Al-Tirmidhī, *Jamiʿāt...*, τόμ. 4, σ. 29.

¹²² ʿA. Al-ʿAbbād, *Sharh ḥadīth...*, σ. 61.

¹²³ Στο ίδιο.

¹²⁴ Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh...*, τόμ. 1, σ. 32-41.

¹²⁵ Στο ίδιο, σ. 34.

τον al-Ṭabarī, δεν στηρίζεται σε ρήσεις του Μωάμεθ, ούτε έλκει την καταγωγή της από τον λόγο του Θεού.¹²⁶ Συνεπώς, είναι εσφαλμένη.¹²⁷ Μετά τη δημιουργία της γραφίδας/πένας, ο Θεός δημιούργησε τον θρόνο Του ή το νερό και τον θρόνο ταυτόχρονα.¹²⁸

Ο Ibn al-Jawzī, στο έργο του *Η ιστορία των βασιλέων και των εθνών*, στο σημείο που σχολιάζει το ζήτημα της δημιουργίας του κόσμου, αναφέρει χαρακτηριστικά ότι, σύμφωνα με τις ρήσεις του Μωάμεθ, το πρώτο πράγμα που δημιούργησε ο Θεός ήταν η γραφίδα/πένα.¹²⁹ Μάλιστα, επιχειρηματολογεί υπέρ αυτής της θέσης με τον εξής συλλογισμό: «Έπρεπε να προηγηθεί η γραφίδα/πένα της δημιουργίας του κόσμου, αφού μέσα από αυτήν θα καταγραφόταν η πορεία της ίδιας της κτίσης, όπως θα εξελισσόταν».¹³⁰

Το ζήτημα της γραφίδας/πένας μέσω της οποίας καταγράφηκαν τα πεπραγμένα του κόσμου μάς παραπέμπει εύλογα στην αντίληψη περί των «ουρανίων πλακών» ή περί του «βιβλίου της μοίρας», όπου αναγράφονται εκ των προτέρων στον ουρανό οι τύχες των ανθρώπων.¹³¹ Η αντίληψη αυτή, ενώ είναι άγνωστη στον αρχαίο ιουδαϊσμό, παρουσιάζεται για πρώτη φορά στον Ιεζεκιήλ (Ιεζ. 2:9-10), αναπτύχθηκε όμως περαιτέρω στην ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία, στην οποία εκφράζεται η κεντρική ιδέα περί της ιστορίας ως καθορισμένης εκ των προτέρων, της οποίας κανείς δεν μπορεί να πληροφορηθεί τον ρου.¹³² Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσεται και μια αντίστοιχη αντίληψη, αυτή της «βίβλου της ζωής», η οποία αποκαλύπτει στους άξιους τον κατάλογο όλων όσα έχουν γραφτεί προαιώνια στους ουραμούς ή πρόκειται να γραφτούν.¹³³ Η έκφραση «βίβλος της ζωής» είναι βιβλική.¹³⁴ Το θέμα αυτό υπάρχει και στην Καινή Διαθήκη, όπου συναντούμε αναφορά στους εκλεκτούς που έχουν εγγραφεί στο βιβλίο της ζωής προ της δημιουργίας του κόσμου.¹³⁵ Στο Ευαγγέλιο του Λουκά αναφέρεται: «χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (Λκ. 10:20). Το ίδιο θέμα, με σαφή μάλιστα αναφορά στο βιβλίο της ζωής, απαντά και στον Απόστολο Παύλο, ο οποίος,

¹²⁶ Στο ίδιο, σ. 36.

¹²⁷ Στο ίδιο.

¹²⁸ Στο ίδιο, σ. 37-41. Ο al-Ṭabarī αναπτύσσει διεξοδικά τη διαδικασία δημιουργίας του θρόνου του Θεού και του νερού στο παραπάνω έργο του, καταφεύγοντας στις πηγές που διαθέτει.

¹²⁹ Ibn al-Jawzī, *Al-Muntazam fi ta'rikh al-mūlūk wa-al-umam*, Βηρυτός 1995: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, σ. 120-122.

¹³⁰ Στο ίδιο, σ. 121.

¹³¹ J. Daniélou, *Η θεολογία τοῦ Ἰουδαιοχριστιανισμοῦ...*, σ. 211.

¹³² Στο ίδιο.

¹³³ Στο ίδιο, σ. 212.

¹³⁴ Στο ίδιο, σ. 216.

¹³⁵ Στο ίδιο.

αναφερόμενος στον Κλήμεντα και σε άλλους, υπογραμμίζει: «ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βιβλίῳ ζωῆς» (Φιλιπ. 4:3). Ανάλογη αντίληψη εκφράζεται και στην Αποκάλυψη του Ιωάννη: «ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἁρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου» (Απ. 13:8). Στο 20ό Κεφάλαιο της Αποκάλυψης επισημαίνεται επίσης ότι, εκτός του Επτασφράγιστου βιβλίου –το οποίο απαντά σε πολλές μυθολογίες λαών της Ανατολής, καθώς όποιος το κατέχει κυβερνά το Σύμπαν–, υπάρχουν επίσης δύο ειδών βιβλία: των έργων και της ζωής. Η παράσταση του βιβλίου της ζωής (*sefer-hayim*), το οποίο απαντά ἔξι φορές στην Αποκάλυψη (βλ. και Λουκ. 10:20· Φιλ. 4:3· Εβρ. 12:23· πρβλ. Ιωβηλ. 30:22· Α΄ Ενώχ 104:7· 108:3· 7. συρ. Βαρούχ 24:1· Ερμά Όρασ. 1:24 Παραβ. 2:12· Λόγοι Πατέρων 2:1), ανάγεται στην παλαιοδιαθηκική αντίληψη ότι τα ονόματα των αγίων και των πιστών, των φοβούμενων τον Θεό, και όλων εκείνων που έχουν συμμετοχή στη βασιλεία του Θεού, εγγράφονται σε συγκεκριμένο βιβλίο. Στο Έξ. 32:32-33, ο Μωυσής παρακαλεί τον Γιαχβέ για τον σεβήσαντα με τον χρυσό μόσχο λαό, ως εξής: «καὶ νῦν εἰ μὲν ἀφεῖς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν, ἄφες· εἰ δὲ μή, ἐξάλειψόν με ἐκ τῆς Βίβλου Σου, ἧς ἔγραψας. Καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Μωυσῆν· εἴ τις ἡμάρτηκεν ἐνώπιόν μου, ἐξαλείψω αὐτὸν ἐκ τῆς Βίβλου Μου» (πρβλ. επίσης Ησ. 4:3· Ψ. 67[68]:29· Ψ. 86[87]: 6· Μαλ. 3:16[1]). Η εγγραφή μάλιστα στο βιβλίο της ζωής συνδεόταν με την εορτή της Σκηνοπηγίας και την αλληλοσυγχώρεση των Ιουδαίων. Η παρουσία του βιβλίου της ζωής, σε συνδυασμό με τα άλλα βιβλία, δίνει την εντύπωση ότι ενώ από τα άλλα βιβλία αναγιγνώσκονται οι πράξεις, στο βιβλίο της ζωής καταγράφονται οι μελλοντικοί πολίτες της Καινῆς Ιερουσαλήμ ή, καλύτερα, διαγράφονται οι ανάξιοι να εισέλθουν, ἔστω και εἰάν ὅλοι οι ἄνθρωποι εἶναι προορισμένοι να γίνουν πολίτες της. Στο 13:8 της Αποκάλυψης, ο Ιωάννης αναφέρει: «καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ Ἁρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου». Στο 21:23, αναφέρει ότι μπορούν να εισέλθουν στην Καινή Ιερουσαλήμ ὅσοι εἶναι καταγεγραμμένοι στο βιβλίο της ζωής. Αυτό το βιβλίο αποτελεί, συνεπώς, το αρχεῖο, τον ληξιαρχικό κατάλογο των πολιτῶν της καινῆς Πόλης (πρβλ. Λουκ. 10:20· Φιλ. 4:3· Εβρ. 12:23). Ἐτσι, το ἀνοίγμα του βιβλίου της ζωῆς ἀποδεικνύει παράλληλα τὴ δικαιοσύνη του Θεοῦ, τὸ γεγονός δηλαδή ὅτι δικαίως προορίσθηκαν τα συγκεκριμένα πρόσωπα να κληρονομήσουν τὴ βασιλεία του Θεοῦ. Σε ἀντίθεση με τὸ 20:4-6, ἡ δικαστικὴ κρίση δὲν επικεντρώνεται στὸν κλῆρο των εὐσεβῶν, ἀλλὰ σε αὐτὸν των ἀσεβῶν.

Πέραν ὁμῶς των παραπάνω θεωριῶν, στὴν ἰουδαιοχριστιανικὴ θεολογία συναντάται και ἡ αντίληψη περὶ του «βιβλίου των ἔργων», ἡ ὁποία ἀπηχεῖ τὴν αντίληψη ὅτι ὅλες οἱ πράξεις των ἀνθρώπων, καλές και κακές, καταγράφονται σε «ουράνιες βίβλους», οἱ ὁποῖες θα ἀνοιχτοῦν κατὰ τὴ

Δευτέρα Παρουσία.¹³⁶ Το περιεχόμενο αυτών των βιβλίων είναι το θείο σχέδιο στην ολότητά του, ήτοι τόσο για τη φύση όσο και για την ιστορία του.¹³⁷ Κατά συνέπεια, ίσως η ιουδαιοχριστιανική αυτή αντίληψη να επηρέασε την ισλαμική αντίληψη περί της γραφίδας/πένας, μέσω της οποίας καταγράφηκε η ιστορία του κόσμου, ιδιαίτερα μάλιστα, όταν πλέον γνωρίζουμε ότι το ρεύμα του ιουδαιοχριστιανισμού ενδεχομένως να τροφοδότησε σε πολλά σημεία την κορανική διδασκαλία, αλλά και την ισλαμική διδασκαλία εν γένει.¹³⁸

Ο θρόνος του Θεού (*al-ʿarsh*) ή το νερό (*al-maʿh*) ως πρώτη δημιουργία

Στη συλλογή της προφητικής παράδοσης, στο «αληθές του al-Bukhārī», αναφέρεται ότι «ο Θεός ήταν καθισμένος στον θρόνο Του επί των υδάτων και δεν υπήρχε κάποιο άλλο δημιούργημα πέραν αυτού».¹³⁹ Κατόπιν, αναφέρεται ότι «ο Θεός έγραψε τα πάντα στον από πριν φυλαγμένο ουράνιο πίνακα και δημιούργησε τον ουρανό και τη γη».¹⁴⁰ Η μαρτυρία αυτή οδήγησε αρκετούς μουσουλμάνους λογίους στο να υποστηρίξουν ότι το πρώτο πράγμα που δημιούργησε ο Θεός ήταν ο θρόνος Του, αφού, σύμφωνα με την παραπάνω προφητική παράδοση, ο θρόνος του Θεού υπήρχε πριν τη δημιουργία της γραφίδας, του από πριν φυλαγμένου ουράνιου πίνακα. Από τους μεσαιωνικούς συγγραφείς, χαρακτηριστικές είναι οι περιπτώσεις των Ibn Taymiyyah και Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350). Ο Ibn Taymiyyah επισημαίνει ότι από την παραπάνω προφητική παράδοση είναι πρόδηλο ότι ο θρόνος του Θεού προηγήθηκε της γραφίδας/πένας, αφού υπήρχε πριν από οποιαδήποτε άλλη δημιουργία.¹⁴¹ Ο δε Ibn Qayyim υπογραμμίζει πως η πεποίθηση ότι ο θρόνος δημιουργήθηκε πριν από τη γραφίδα/πένα είναι αληθής, διότι η ρήση του Μωάμεθ είναι σαφέστατη.¹⁴² Στη σύγχρονη ισλαμική σκέψη, χαρακτηριστική είναι η επισήμανση του Muḥammad Ibn al-ʿUthaymīn, ο οποίος αναφέρει ότι το πρώτο πράγμα που δημιούργησε ο Θεός στη γνωστή στον άνθρωπο σφαίρα είναι ο θρόνος Του, στον οποίο εγκαταστάθηκε έπειτα από τη δημιουργία των

¹³⁶ Στο ίδιο σ. 212.

¹³⁷ Στο ίδιο σ. 213.

¹³⁸ S. Khalil, «The Theological Christian Influence on the Qurʾān...», σ. 160.

¹³⁹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Διαμασκός & Βηρυτός 2002: Dār Ibn Kathīr, σ. 652.

¹⁴⁰ Στο ίδιο.

¹⁴¹ Ibn Taymiyyah, *Al-Ṣafḍiyyah*, τόμ. 2, επιμ. Muḥammad Rashād Sālim, 1985, σ. 82.

¹⁴² Ibn Qayyim, *Al-Kāfiya al-Shāfiya fī al-Intiṣār li-l-firqa al-Nājiya*, τόμ. 1, Τζέντα 2007: Majmaʿa al-Fiqh al-Islāmi, σ. 280.

ουρανών, όπως υπογραμμίζει το Κοράνιο: «Εκείνος [ο Θεός] είναι που έπλασε τους ουρανούς και τη γη σε έξι ημέρες και ο θρόνος Του (ήταν) επί των υδάτων [...]» (Κοράνιο 11:7).¹⁴³ Αντιθέτως, για τη δημιουργία της γραφίδας/πένας δεν υφίσταται κάποια προφητική μαρτυρία, η οποία να αποδεικνύει ότι είναι το πρώτο δημιούργημα, αλλά καταδεικνύεται μέσω αυτής ότι ο Θεός, αφού δημιούργησε τη γραφίδα/πένα, έδωσε εντολή να καταγραφούν τα πεπραγμένα των δημιουργημάτων.¹⁴⁴

Ο θρόνος του Θεού¹⁴⁵ είναι το σπουδαιότερο δημιούργημά Του.¹⁴⁶ Είναι ο θρόνος της δόξας (Κοράνιο 85:14), ο τιμημένος (Κοράνιο 23:116), ο «τόπος» στον οποίο «Ο Παντελεήμονας [ο Θεός] εγκαταστάθηκε» (Κοράνιο 20:5), και δηλώνει τη θεία μεγαλειότητα.¹⁴⁷ Η έννοια του θείου θρόνου δεν είναι άγνωστη στη βιβλική παράδοση. Ήδη, στην Παλαιά Διαθήκη, ο Ησαΐας είδε τον Κύριο «καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου» (Ησ. 6:1), ενώ παρόμοιες αναφορές συναντώνται στον Δανιήλ (Δαν. 7:9) και στον Ιεζεκιήλ (Ιεζ. 1). Στην Καινή Διαθήκη, ο θρόνος του Θεού αποτυπώνεται ανάγλυφα στο βιβλίο της Αποκαλύψεως και ειδικότερα στην είσοδο του Ευαγγελιστή Ιωάννη στον Επουράνιο Ναό, κατά την ουράνια οπτασία του, όπου αντίκρισε τον θρόνο του Κυρίου: «καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος, ὅμοιος ὄρασει λίθω ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ· καὶ ἴρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου, ὁμοίως ὄρασις σμαραγδίνων» (Απ. 4:1-3). Είναι ενδεικτικό ότι αυτή η βιβλική παράδοση, ειδικότερα δε η ιουδαϊκή (Παλαιά Διαθήκη), ενέπνευσε την ισλαμική αντίληψη περί του «ουράνιου θρόνου». Ενδεχομένως αυτό να συνέβη στο πλαίσιο υιοθέτησης ιουδαϊκών παραδόσεων από τον συγγραφέα τού Κορανίου ή τους μουσουλμάνους εν γένει, με τα περίφημα *Isrā'iliyyat*.¹⁴⁸ Σημειωτέον ότι και στον ιουδαϊσμό και, ειδικότερα, στο Ταλμούδ, ο θρόνος του Θεού είναι από τα επτά προϋπάρχοντα της δημιουργίας.¹⁴⁹ Ο θρόνος του Θεού και στη ραβινική φιλολογία αποτελούσε ένα από τα προαιώνια δη-

¹⁴³ Ibn al-ʿUthaymīn, *Majmūʿ fatāwa wa-rasāʿil*, τόμ. 1, Ριάντ 1992: Dār al-Wṭṭan, σ. 62.

¹⁴⁴ Στο ίδιο.

¹⁴⁵ Για τον θρόνο του Θεού από ισλαμικής πλευράς, βλ. G. Vitesam, «ʿArsh and kursī. An Essay on Throne Traditions in Islam», στο: E. Keck, S. Søndergaard και E. Wulff (επιμ.), *Living Waters: Scandinavian Orientalist Studies presented to Frede Løkkegaard*, Κοπεγχάγη 1990: Museum Tusulanum, σ. 369-379.

¹⁴⁶ A. Al-Ṣallabi, *Qīṣit badāyīʿ al-Khalq w-khalq ʿĀdām ʿalayhi s-salām*, Δαμασκός & Βηρυτός: Dār Ibn Kathīr, σ. 143.

¹⁴⁷ A. Al-Ṣallabi, *Qīṣit badāyīʿ al-Khalq...*, σ. 149.

¹⁴⁸ Για το ζήτημα της υιοθέτησης «ιουδαϊκών παραδόσεων» από την ισλαμική γραμματεία, βλ. σχετικά R. Tottoli, «Origin and Use of the Term *Isrā'iliyyāt* in Muslim Literature», *Arabica*, τόμ. 46, τχ. 2 (1999), σ. 193-210.

¹⁴⁹ Κ. Ζάρρας, *Ύμνοι των Ανακτόρων Του Θεού...*, σ. 109-110.

μιουργήματα του Θεού, καθώς επίσης και αντικείμενο μυστικιστικής ενασχόλησης (*merkabah*).¹⁵⁰

Παράλληλα, υπήρχαν και ορισμένοι μουσουλμάνοι που θεωρούσαν ότι το νερό αποτέλεσε το πρώτο δημιούργημα του Θεού, από το οποίο προήλθαν όλα τα υπόλοιπα δημιουργήματα. Τούτο, διότι σε ορισμένες προφητικές παραδόσεις συναντώνται ανάλογες αναφορές. Για παράδειγμα, σώζεται η μαρτυρία ότι, όταν ρώτησαν τον Μωάμεθ: «Από ποιο υλικό δημιούργησε ο Θεός τον κόσμο;», εκείνος απάντησε: «Από το νερό».¹⁵¹ Σε κάθε περίπτωση, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο μουσουλμάνος λόγιος Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (1372-1449), ο θρόνος και το νερό ήταν τα πρώτα δημιουργήματα του Θεού, τα οποία προηγήθηκαν όλων των υπολοίπων.¹⁵² Άλλωστε, οι θέσεις αυτές διαθέτουν λογική και θεολογική συνέπεια.

Παράλληλα με τις παραπάνω θέσεις, αναπτύχθηκαν και άλλες δύο απόψεις, οι οποίες όμως δεν είχαν ιδιαίτερη απήχηση, καθώς στηρίζονταν σε μη αξιόπιστες συλλογές προφητικών παραδόσεων. Μια πρώτη θέση είναι ότι, σύμφωνα με μια μαρτυρία της προφητικής παράδοσης, ο Μωάμεθ είπε: «Το πρώτο πράγμα που δημιούργησε ο Θεός είναι η λογική (*al-ʿaql*)».¹⁵³ Η θέση αυτή δεν απέκτησε πολλούς υποστηρικτές (εκτός από ορισμένους ζηλωτές του ορθολογισμού) και τελικά ατόνισε στο διάβα της μουσουλμανικής ιστορίας. Η δεύτερη θέση στηρίζεται σε μια εξίσου μη αξιόπιστη προφητική παράδοση, και, πιο συγκεκριμένα, στον μαθητή και σύντροφο του Μωάμεθ Τζαμπίρ Ιμπν Αμπντουλάχ αλ-Ανσάρι (Jabir Ibn ʿAbdullāh al-Ansari 607-697), ο οποίος αναφέρει ότι, όταν βρισκόταν μαζί με τον Μωάμεθ, τον ρώτησε: «Ποιο ήταν το πρώτο πράγμα που δημιούργησε ο Θεός;» και εκείνος απάντησε: «Πριν από όλα τα δημιουργήματα, ο Θεός δημιούργησε από το δικό του φως, το φως του προφήτη σου [του Μωάμεθ]. [...] όταν δημιουργήθηκε το φως του Μωάμεθ, δεν είχαν δημιουργηθεί ακόμη η πένα/γραφίδα, ο παράδεισος, η κόλαση, ο ουρανός, η γη, ο ήλιος, η σελήνη, οι άγγελοι, τα τζιν και ο άνθρωπος».¹⁵⁴ Την

¹⁵⁰ Σ. Δεσπότης, *Η Επουράνιος Λατρεία στα Κεφάλαια 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη*, διδακτορική διατριβή, Βισμπάντεν 2000, σ. 110.

¹⁵¹ Ibn Rājab al-Ḥanbalī, *Lataʿif al-Maʿarif fīmā li mawasim al-ʿam min al-wadhāʿif*, επιμ. Yassin Muḥammad al-Sawas, Δαμασκός & Βηρυτός 1999: Dār Ibn Kathīr, σ. 59.

¹⁵² Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, τόμ. 6, Βηρυτός 1959: Dār al-Maʿārifā, σ. 334.

¹⁵³ Al-ʿAjlūnī, *Kitāb Kashf al-khafāʾ wa-muzil al-iibās ʿammā ishtahara min al-aḥādīth ʿalā alsinat al-nās*, Maktabat al-ʿIlm al-ḥādīth, Yūsuf Ibn Muḥammad, σ. 271-272.

¹⁵⁴ Al-Qaṣṭallānī, *Al-Muwahīb al-ladunnīyya bi al-minah al-Muḥammadīyya*, επιμ. Salih al-Shami, 2004: al-Maktab al-Islāmī, σ. 71-72. Έχει ενδιαφέρον τι αναφέρει στη συνέχεια αυτή η προφητική παράδοση. Σύμφωνα με τη μαρτυρία της συλλογής, ο Μωάμεθ ανέφερε ότι, όταν ο Θεός θέλησε να δημιουργήσει την κτίση, διαχώρισε αυτό το φως σε τέσσερα μέρη: Από το

προφητική αυτή ρήση την υιοθέτησαν σημαντικόι μυστικοί μουσουλμάνοι θεολόγοι, όπως ο Ibn al-ʿArabī¹⁵⁵ και ο Abd al-Karīm al-Jīlī (1365-1424),¹⁵⁶ οι οποίοι υποστήριξαν ότι το φως του Μωάμεθ (*an-Nūr al-Muhammadī*) είναι αυτό που δημιουργήθηκε πρώτο και κατόπιν όλα τα άλλα κτίσματα δημιουργήθηκαν από αυτό σταδιακά. Η θέση αυτή αποτελεί βασική διδασκαλία του ισλαμικού μυστικισμού (*Taṣawwuf*) και την ασπάζονται αρκετοί οπαδοί του (*ṣūfi*), ακόμη και σήμερα. Ο σουνίτης (χανμπαλίτης) λόγιος Muḥammad Ibn al-ʿUthaymīn, αναιρώντας τις παραπάνω θέσεις, τονίζει ότι ο προφήτης του Ισλάμ είναι άνθρωπος και δεν διαφέρει σε τίποτε από την υπόλοιπη ανθρωπότητα, αφού είχε ανθρώπινες ανάγκες: «πεινούσε», «διψούσε», «ασθενούσε» και «πέθανε».¹⁵⁷ Η μόνη ιδιαιτερότητά του σε σχέση με τους άλλους είναι το θεόπνευστο μήνυμα, το οποίο έλαβε και κόμισε προς την ανθρωπότητα, όπως αναφέρει ο λόγος του Θεού: «Ο Αλλάχ γνωρίζει καλύτερα πού και πώς και σε ποιον θα δώσει την αποστολή Του» (Κοράνιο 6:124).¹⁵⁸

Εν κατακλείδι, η αντίληψη περί προαιωνίων κτισμάτων είναι κάτι που συναντάται και στην ιουδαϊκή παράδοση και ειδικότερα σε μεταγενέστερα ραββινικά κείμενα. Έτσι, και οι Ιουδαίοι θεωρούσαν ότι η Τορά ως Πρωτοβιβλίο προϋπήρχε της Κτίσεως στον Ουρανό μαζί με άλλα έξι εικονο-σύμβολα, ήτοι τη μετάνοια, τον κήπο της εδέμ, τη γέεννα, τον θρόνο της δόξας, τον ναό, και το όνομα του Μεσσία (*Pesachim* 54a, επί τη βάσει *Παροιμιών* 8:22).¹⁵⁹ Βάσει αυτής έγινε η δημιουργία, όπως ένας αρχιτέκτων χρειάζεται ένα «σχέδιο» για να «κτίσει».

πρώτο μέρος δημιούργησε την πένα/γραφίδα, από το δεύτερο τον προφυλαγμένο ουράνιο πίνακα, και από το τρίτο τον θρόνο Του. Το τέταρτο μέρος χωρίστηκε σε άλλα τέσσερα επιμέρους: Στο πρώτο μέρος δημιούργησε τη βάση επί της οποίας στηρίχθηκε ο θρόνος. Στο δεύτερο μέρος το υποπόδιο (*kursī*) του θρόνου, και στο τρίτο μέρος τούς αγγέλους. Τέλος, στο τέταρτο μέρος, που το χώρισε σε άλλα τέσσερα επιμέρους τμήματα, αρχικά έπλασε τον ουρανό, κατόπιν τη γη, στο τρίτο τον Παράδεισο και την Κόλαση, ενώ το τέταρτο το χώρισε επίσης σε άλλα τέσσερα τμήματα, στα οποία αρχικά δημιούργησε το φως των πιστών, το φως των καρδιών τους, το φως του μονοθεϊσμού και το φως της αποδοχής του έσχατου όλων των προφητών, του Μωάμεθ.

¹⁵⁵ Ibn al-ʿArabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Κάιρο 1911: Dār al-Kutub al-ʿArabīyyah, σ. 313 και 345. Βλ. και Ibn al-ʿArabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, επιμ. Abū ʿAllāh al-Affī, Dār al-Kutub al-ʿArabīyyah, σ. 49. Ο Ibn al-ʿArabī αναφέρει, συγκεκριμένα, ότι το πρώτο πράγμα που δημιούργησε ο Θεός ήταν η σκόνη (*ḥibah*), ενώ αυτό που υπήρχε σε αυτή τη σκόνη ήταν «η μωαμεθανική αλήθεια», και κατόπιν δημιουργήθηκαν όλα τα όντα, όπως οι άγγελοι και τα ζώα.

¹⁵⁶ Al-Jīlī, *Al-Insān al-Kāmil*, τόμ. 2, 1960: Matbaʿit Sabih bil-Azhar, σ. 47.

¹⁵⁷ Ibn al-ʿUthaymīn, *Majmūʿ...*, τόμ. 1, σ. 62-63.

¹⁵⁸ Στο ίδιο.

¹⁵⁹ Κ. Ζάρρας, *Ιουδαϊκές αναγνώσεις ευαγγελικών εδαφίων...*, σ. 161-162.

Ο Θεός Δημιουργός των ουρανών, της γης, της σελήνης, του ηλίου, των άστρων και όλων των κτισμάτων

Το θέμα της δημιουργίας του κόσμου βρίσκεται στα πρώτα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης. Η Βίβλος αναφέρεται στη δημιουργία όλης της κτίσης σε έξι ημέρες. Η βιβλική διήγηση περιέχει την εξαήμερη δημιουργία, η οποία πραγματώνεται σε έξι αλληπάλληλα στάδια, όπου το ένα προϋποθέτει το άλλο, με βαθμιαία πρόοδο της δημιουργίας από τα απλά και ατελέστερα στα τελειότερα δημιουργήματα. Σύμφωνα με τον Μ. Βασίλειο (330-379), ο κόσμος δημιουργήθηκε αμέσως και στο σύνολό του χωρίς διακοπές.¹⁶⁰ Την ίδια περίπτωση ερμηνεία ακολουθεί και ο Γρηγόριος Νύσσης, τονίζοντας ότι ο κόσμος δημιουργείται «συλλήβδην» και «έν άκαρεϊ», δηλαδή στο σύνολό του και σε βραχύτατο χρονικό διάστημα.¹⁶¹ Ιδιαίτερα διαφωτιστικός επ' αυτού είναι ο Μ. Αθανάσιος, ο οποίος τονίζει ότι όλα τα κτίσματα δημιουργήθηκαν σε μία ημέρα, και με το ίδιο πρόσταγμα έλαβαν την ύπαρξή τους.¹⁶² Οι Πατέρες της Εκκλησίας ερμηνεύουν εσχατολογικά τη δημιουργική ημέρα. Σύμφωνα μ' αυτούς, οι έξι ημέρες αντιστοιχούν σε ισάριθμες φάσεις εντός των οποίων πραγματώνεται η δημιουργία.¹⁶³ Οι φάσεις αυτές έχουν συμβολικό χαρακτήρα, διότι δεν εξαντλούνται στον αριθμό έξι, αλλά στον αριθμό οκτώ.¹⁶⁴ Η έβδομη ημέρα, το Σάββατο, συμβολίζει το χρονικό διάστημα από την πραγματοποίηση της δημιουργίας έως τη συντέλεια του κόσμου.¹⁶⁵ Η όγδοη ημέρα, η Κυριακή, η ημέρα Του Κυρίου, ανέσπερος, αδιάδοχος και ατελεύτητος, συμβολίζει τη Δευτέρα Παρουσία, τη Μέλλουσα Κρίση, τη βασιλεία του Θεού και την αιωνιότητα.¹⁶⁶ Για την πατερική σκέψη, η έννοια της ημέρας συμπίπτει με τον αιώνα, ο οποίος απεικονίζει μια κατάσταση πραγμάτων που οδηγεί στη μέλλουσα ζωή την απαρχή των ημερών, την Κυριακή, την ημέρα της Αναστάσεως του Κυρίου.

Η Βίβλος αναφέρεται στη δημιουργία με τον εξής τρόπο: «έν αρχή έποίησεν ό θεός τόν ουρανόν και τήν γήν» (Γεν. 1:1). Η έκφραση «ουρανός και γή» αποτελεί τυπικό τρόπο με τον οποίο εξέφραζαν οι Εβραίοι την ολότητα του σύμπαντος, ακριβώς διότι η εβραϊκή γλώσσα δεν διαθέτει έναν όρο που να

¹⁶⁰ Μ. Βασιλείου, *Είς την Έξαήμερον* PG 29, 17: «Όπερ έτεροι τών έρμηνευτών, σαφέστερον τανυν έκδιδόντες ειρήκασι. Έν κεφαλαίω έποίησεν ό Θεός, τουτέστιν άθρόως και έν όλίγω».

¹⁶¹ Γρηγορίου Νύσσης, *Άπολογητικά περι τής Έξαήμερου*, PG 44, 72.

¹⁶² Μ. Αθανασίου, *Κατά Άρειανών*, PG 26, 249.

¹⁶³ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 177.

¹⁶⁴ Στο ίδιο.

¹⁶⁵ Στο ίδιο.

¹⁶⁶ Στο ίδιο.

εκφράζει αυτό που μονολεκτικά ονομάζουμε «Σύμπαν». Έτσι, με το ζεύγος εννοιών «ουρανός» και «γη» αποδίδεται η ολότητα του σύμπαντος.¹⁶⁷

Ο πρώτος αυτός στίχος επέχει θέση τυπικής εισαγωγής στην οποία καταγράφεται η εναρκτήρια δημιουργική πράξη του Θεού που θέτει σε λειτουργία ολόκληρη τη διαδικασία της δημιουργίας. Με τη διατύπωση αυτή τονίζεται ότι, κατά την έναρξη της δημιουργίας, πρώτα δημιουργήθηκε ο ουρανός και η γη. Συνεπώς, ο βιβλικός αυτός στίχος δηλώνει την πρώτη δημιουργική πράξη ή ενέργεια του Θεού, η οποία είναι η εκ του μη όντος δημιουργία του ουρανού και της γης. Η φράση ότι ο Θεός δημιούργησε τον ουρανό και τη γη δεικνύει ότι στο έργο της δημιουργίας περιλαμβάνονται όχι μόνο τα υλικά και ορατά δημιουργήματα του Θεού, αλλά και τα πνευματικά και άορατα. Άλλωστε, ο στίχος αυτός έχει μέγιστη σημασία από πλευράς δογματικής διδασκαλίας, καθώς εκφράζει τη διατύπωση του πρώτου άρθρου του Συμβόλου της Πίστεως: «Πιστεύω εις ἕνα Θεόν, Πατέρα, Παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν».¹⁶⁸

Αυτή η αναφορά στο «ἐν ἀρχῇ» και στο «ἐποίησεν» τονίζει ότι, για τη χριστιανική κοσμολογική θεώρηση, ο χρόνος και ο χώρος συνυπάρχουν ταυτόχρονα. Ο χρόνος συμφύεται με τον κόσμο και με τα υπάρχοντα σε αυτόν, όπως ζώα, φυτά κ.ά.¹⁶⁹ Έτσι, δημιουργείται και πορεύεται μαζί με όλα τα πράγματα και τα γεγονότα του κόσμου.¹⁷⁰ Επομένως, ο χρόνος δημιουργήθηκε συμφυής με τον κόσμο, κατά τη χαρακτηριστική έκφραση του Μ. Βασιλείου.¹⁷¹ Άρα, ο χρόνος, κατά τα δεδομένα της χριστιανικής σκέψης, δεν υφίσταται ανεξάρτητος, αλλά είναι οργανικά συνημμένος –«συμφύεται τῷ κόσμῳ»– με κάθε τόπο, χώρο, κίνηση, συμβάντα και όλα τα συμπαρομαρτούνα.¹⁷² Η ροή των ίδιων αυτών πραγμάτων και γεγονότων είναι ο χρόνος, του μέλλοντος και του παρόντος.¹⁷³ Αντικείμενο της δημιουργικής ενέργειας του

¹⁶⁷ D.E. Gowan, *From Eden to Babel. A commentary of the book of Genesis 1-11*, Εδιμβούργο 1988: William B. Eerdmans Publishing Company, σ. 48.

¹⁶⁸ Η. Οικονόμου, *Σημειολογία και Ερμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης από το πρωτότυπο (Δοκίμια Πανεπιστημιακών Παραδόσεων)*, Αθήνα 1998, σ. 100.

¹⁶⁹ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Β΄...*, σ. 180.

¹⁷⁰ Στο ίδιο.

¹⁷¹ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, 13: «Συμφυής ἄρα τῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ζώοις τε καὶ φυτοῖς ἢ τοῦ χρόνου διέξοδος ὑπέστη, ἐπειγομένη αἰεὶ καὶ παραρρέουσα καὶ οὐδαμοῦ παυομένη τοῦ δρόμου. Ἦ οὐχὶ τοιοῦτος ὁ χρόνος, οὐ τό μὲν παρελθόν ἠφανίσθη, τό δέ μέλλον οὐπω πάρεστι, τό δέ παρόν πρὶν γνωσθῆναι διαδιδράσκει τὴν αἴσθησιν; Τοιαύτη δέ τις καὶ τῶν γινομένων ἢ φύσις, ἢ αὐξανομένη πάντως, ἢ φθίνουσα, τό δέ ἰδρυμένον καὶ στάσιμον οὐκ ἐπίδηλον ἔχουσα».

¹⁷² Ν. Ματσούκας, *Δογματική Β΄...*, σ. 182.

¹⁷³ Στο ίδιο, σ. 180.

Θεού είναι πρωτίστως το Σύμπαν, δηλαδή ο κόσμος, ο οποίος προσδιορίζεται με την έκφραση «οὐρανὸς καὶ γῆ».

Η πρώτη ημέρα του δημιουργικού έργου του Θεού εγκαινιάζεται με τη δημιουργία του φωτός διά του λόγου Του: «καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς» (Γεν. 1:3). Η αναφορά και μόνο της θεϊκής εντολής «γενηθήτω φῶς» είναι επαρκής στο να καταστήσει στον αναγνώστη σαφές ότι το στοιχείο του φωτός, το οποίο υπήρξε αντικείμενο λατρείας σε πολλούς ανατολικούς λαούς, αποτελεί προϊόν μιας ελεύθερης και παντοδύναμης θεϊκής ενέργειας και όχι μια αυθύπαρκτη αιώνια αρχή, ούτε, φυσικά, προϊόν μιας τυφλής δύναμης.¹⁷⁴ Το φως ήταν φυσικό και απαραίτητο να προηγηθεί των λοιπών δημιουργημάτων, διότι η ύπαρξή του θα αποτελούσε προϋπόθεση για αυτά.

Οι Πατέρες της Εκκλησίας έχουν διατυπώσει ποικίλες απόψεις σχετικά με τη φύση του φωτός, το οποίο δημιουργείται την πρώτη ημέρα. Ο Μ. Βασίλειος ερμηνεύει κατά θαυμαστό τρόπο το φαινόμενο του πρώτου αυτού φωτός, διακρίνοντας με σαφήνεια τη φύση του φωτός από το φωτεινό σώμα.¹⁷⁵ Έτσι, ολόκληρη η θεία δημιουργία πραγματοποιείται στο φως και επ' αυτού ο ιερός συγγραφέας επισημαίνει τα εξής: «Πρώτη φωνή Θεοῦ φωτὸς φύσιν ἐδημιούργησε, τὸ σκότος ἠφάνισε, τὴν κατήφειαν διέλυσε, τὸν κόσμον ἐφαίδρυσε, πᾶσιν ἄθρόως χαρίεσαν ὄψιν καὶ ἠδεῖαν ἐπήγαγεν».¹⁷⁶ Η δημιουργία του φωτός λαμπρύνει και φαιδρύνει τον ουρανό, τη γη και τον αιθέρα. Η φύση του φωτός είναι λεπτή και διαφανής, και ως εκ τούτου ο χρόνος δεν στέκεται εμπόδιο στη διέλευσή του: «Τοιαύτη γὰρ αὐτοῦ ἡ φύσις, λεπτή καὶ διαφανής, ὥστε μηδεμιᾶς παρατάσεως χρονικῆς προδεῖσθαι τὸ φῶς δι' αὐτοῦ πορευόμενον».¹⁷⁷ Ο Θεός λοιπόν δημιουργεί, κατά την πρώτη ημέρα της δημιουργίας, ένα αρχέγονο φως, όχι σαν αυτό του ηλίου, αλλά ως κάτι μοναδικό και ξεχωριστό. Τον ήλιο τον δημιουργεί την τέταρτη ημέρα: «Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ εἰς φαῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς, τοῦ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτός» (Γεν. 1:14). Έτσι, διακρίνεται η φύση του πρωτόγονου φωτός, το οποίο δημιούργησε αρχικά ο Θεός, και του φωτός που εκπέμπει ο ήλιος. Ο ήλιος είναι φωτοδότης, και ο Θεός τον κατασκεύασε αργότερα, προκειμένου να φωτίζει και να θερμαίνει τη γη.¹⁷⁸

¹⁷⁴ J. Hastings, *The Great texts of the Bible*, Εδιμβούργο 1915: T.T. Clark, σ. 38-39.

¹⁷⁵ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, 121: «Τότε μὲν γὰρ αὐτῆ τοῦ φωτός ἡ φύσις παρήχθη, νῦν δε τὸ ἡλιακὸν τοῦτο σῶμα ὄχημα εἶναι τῷ πρωτογόνῳ ἐκείνῳ φωτὶ».

¹⁷⁶ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, 44.

¹⁷⁷ Στο ἴδιο, 45.

¹⁷⁸ Στο ἴδιο, 44: «Τότε μὲν γὰρ αὐτῆ τοῦ φωτός ἡ φύσις παρήχθη· νῦν δὲ τὸ ἡλιακὸν τοῦτο σῶμα ὄχημα εἶναι τῷ πρωτογόνῳ ἐκείνῳ φωτὶ παρεσκευάσται. Ὡς γὰρ ἄλλο τὸ πῦρ, καὶ ἄλλο ὁ λύχνος· τὸ μὲν τὴν τοῦ φωτίζειν δύναμιν ἔχον, τὸ δὲ παραφαίνειν τοῖς δεομένοις πεποιημέ-

Κατά τον άγιο Γρηγόριο τον Θεολόγο, πηγή του φωτός είναι ο ίδιος ο Θεός, ο οποίος είναι το ατελεύτητο φως. Το δεύτερο φως είναι οι δυνάμεις οι οποίες βρίσκονται γύρω από τον Θεό και τον υπηρετούν, και αυτά είναι τα λειτουργικά πνεύματα.¹⁷⁹ Έτσι, το φως είναι ο καταλυτικός ρυθμιστικός παράγοντας, ο οποίος θέτει τάξη και σειρά στην κτίση, διώχνει την αταξία και το χάος και διαλύει το σκότος και το κακό. Οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς γενικά ερμηνεύουν το φως μεταφορικά, πέρα από φυσικό φαινόμενο. Έτσι, το φως της δημιουργίας ερμηνεύεται ως το νοητό φως, το οποίο εξαφανίζει το σκοτάδι της πλάνης.¹⁸⁰

Το φως, λοιπόν, που δημιουργείται κατά την πρώτη ημέρα, δεν εξαρτάται από τον ήλιο. Είναι ένα άυλο πρωτογενές φως. Είναι πολύ πιθανό ο συντάκτης του κειμένου να ήθελε να αποφύγει αυτή την εξάρτηση (φωτός-ηλίου), για να προφυλάξει τους αναγνώστες από την ηλιολατρία της εποχής του. Ο Μ. Βασίλειος παρατηρεί πράγματι ότι έπρεπε να προστατευθούν οι πιστοί από την ηλιολατρία και να μην την ακολουθήσουν, νομίζοντας ότι ο ήλιος αντικαθιστά τον Θεό ως αρχηγό της ζωής και ζωοδότη.¹⁸¹

Τη δεύτερη ημέρα δημιουργείται το «στερέωμα» (ο ουρανός), για να διαχωρίζει τα νερά, τα οποία ήταν επάνω και κάτω από αυτό: «Καί εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος καί ἔστω διαχωρίζον ἀνά μέσον ὕδατος καί ὕδατος. καί ἐγένετο οὕτως. καί ἐποίησεν ὁ Θεός τὸ στερέωμα, καί διεχώρισεν ὁ Θεός ἀνά μέσον τοῦ ὕδατος, ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος, καί ἀνά μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος. καί ἐκάλεσεν ὁ Θεός τὸ στερέωμα οὐρανόν. καί εἶδεν ὁ Θεός, ὅτι καλόν, καί ἐγένετο ἑσπέρα καί ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα δευτέρα» (Γεν. 1:6-8). Σύμφωνα με τη Βίβλο, κάτω και γύρω από τη γη βρίσκονταν τα «νερά του χάους», που κάλυπταν και την επιφάνεια της γης, μέχρις ότου ο Θεός αποκάλυψε την ξηρά.¹⁸² Κατά το βιβλικό κοσμοεἶδωλο, η ξηρά σχηματίζει μια ενιαία, κυκλική ήπειρο, η οποία περιβάλλεται από μια κυκλική θάλασσα.¹⁸³

νον· οὕτω καὶ τῶ καθαρῶτάτῳ ἐκείνῳ καὶ εἰλικρινεῖ καὶ ἀύλῳ φωτὶ ὄχημα νῦν οἱ φωστῆρες κατεσκευάσθησαν».

¹⁷⁹ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, Λόγος ΜΔ' εἰς τὴν καινὴν Κυριακὴν, PG 36, 609.

¹⁸⁰ Βλ. σχετικὰ Ευσταθίου Αντιοχείας, *Υπόμνημα εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 18, 709. Βλ. ἐπίσης Γρηγορίου Νύσσης, *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἐξαήμερου*, PG 44, 81.

¹⁸¹ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, 96: «Ἐπειδὴ τινες οἴονται τὸν ἥλιον αἴτιον εἶναι τῶν ἀπὸ τῆς γῆς φουμένων. [...] διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα τοῦ ἡλίου ἢ περὶ γῆν διακόμησις, ἵνα καὶ τοῦ προσκυνεῖν τὸν ἥλιον οἱ πεπλανημένοι παύσωνται».

¹⁸² N. Wyatt, *Space and Time in the Religious Life of the Near East*, Σέφιλντ 2001: Sheffield University Press, σ. 105-106.

¹⁸³ O. Keel, *The symbolism of the biblical world*, μτφρ. T.J. Hallett, Λίμνη Γουίνονα, Ιντιάνα 1997: Eisenbrauns, σ. 20-2.

Ο Μ. Βασίλειος, με αφορμή την ανωτέρω βιβλική περιγραφή, επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα αν ο ουρανός αποτελείται από τα τέσσερα στοιχεία της φύσης, ή μήπως υπάρχει ένα πέμπτο άγνωστο στοιχείο, το οποίο σχηματίζει τον αέρα. Το στοιχείο αυτό, επισημαίνει, δεν ομοιάζει με κανένα από τα υπόλοιπα τέσσερα –δηλαδή τη γη, το νερό, το πυρ και τον αέρα–, αλλά έχει μια ξεχωριστή σύσταση, παρόμοια με αυτή από την οποία είναι κατασκευασμένος ο ουρανός.¹⁸⁴ Η φύση του ουρανού είναι λεπτή και διαφανής.¹⁸⁵ Άλλωστε, όπως επισημαίνεται στο βιβλίο του Ησαΐα, ο ουρανός πλάστηκε από τον Δημιουργό με τέτοιο τρόπο, ώστε είναι λεπτός και αέρινος σαν τον καπνό: «ἄρατε εἰς τὸν οὐρανὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ ἐμβλέψατε εἰς τὴν γῆν κάτω, ὅτι ὁ οὐρανὸς ὡς καπνὸς ἔστερεώθη» (Ησ. 51:6). Ο «ουρανός» είναι ὀρος που δηλώνει στην κυριολεξία το υψηλό, το ανυψωμένο, προσδιορίζοντας το διάστημα πάνω από τη γη, το ανώτερο στρώμα της ατμόσφαιρας. Άλλωστε, η Παλαιά Διαθήκη περιγράφει τον ουρανό, διά στόματος του ψαλμωδού, ως δερμάτινο κάλυμμα, ως ένα είδος «τέντας», το οποίο άπλωσε ο Θεός από το ένα άκρο του Σύμπαντος στο άλλο, ή ως εναέριο δώμα («ὑπερῶν») με υδάτινη στέγη.¹⁸⁶

Ακολουθώντας, τη δεύτερη ημέρα της δημιουργίας, ο Θεός χώρισε τα ύδατα της γης από αυτά του ουρανού, δημιουργώντας το στερέωμα και τον ουράνιο θόλο. Όπως αναφέρει ο Μ. Βασίλειος, και ο φυσικός νόμος της ροής των υδάτων πραγματοποιήθηκε αυτομάτως ως αποτέλεσμα του προστάγματος του Θεού, ενώ προηγουμένως ήταν ακίνητα.¹⁸⁷ Στο ίδιο πλαίσιο, τονίζει, στην *Ἐξαήμερό* του, ότι, σε αντίθεση με την πρώτη δημιουργική ημέρα, στην προκειμένη περίπτωση ο Θεός όχι μόνο προστάζει να γίνει το στερέωμα, αλλά προσδιορίζει και την αιτία αυτής της προσταγής, καθορίζει δηλαδή και τον ρόλο του στερεώματος, ο οποίος είναι ο χωρισμός των υδάτων σε ουράνια

¹⁸⁴ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, 25: «Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ περὶ οὐρανοῦ εἴποιμεν, ὅτι πολυφωνότατοι πραγματεῖται τοῖς σοφοῖς τοῦ κόσμου περὶ τῆς οὐρανοῦ φύσεως καταβέβληνται. Καὶ οἱ μὲν σύνθετον αὐτὸν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων εἰρήκασιν, ὡς ἀπτόν ὄντα καὶ ὀρατόν, καὶ μετέχοντα γῆς μὲν διὰ τὴν ἀντιτυπίαν, πυρὸς δέ, διὰ τὸ καθορᾶσθαι, τῶν δὲ λοιπῶν, διὰ τὴν μίξιν. Οἱ δὲ τοῦτον ὡς ἀπίθανον παρωσάμενοι τὸν λόγον, πέμπτην τινὰ σώματος φύσιν εἰς οὐρανοῦ σύστασιν οἰκοθεν καὶ παρ' ἑαυτῶν ἀποσχεδιάσαντες ἐπεισήγαγον. Καὶ ἔστι τι παρ' αὐτοῖς τὸ αἰθέριον σῶμα, ὃ μῆτε πῦρ, φησί, μῆτε ἀήρ, μῆτε γῆ, μῆτε ὕδωρ, μῆτε ὅλως ὅπερ ἐν τῶν ἀπλῶν· διότι τοῖς μὲν ἀπλοῖς οἰκεία κινήσεις ἢ ἐπ' εὐθείας, τῶν μὲν κούφων ἐπὶ τὸ ἄνω φερομένων, τῶν δὲ βαρέων ἐπὶ τὸ κάτω».

¹⁸⁵ Στο ἴδιο, 23-36.

¹⁸⁶ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Ψαλμ. 103[104]: 2-3: «Ὁ ἐκτείνων τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ δέρριν, ὁ στεγάζων ἐν ὕδασι τὰ ὑπερῶα αὐτοῦ».

¹⁸⁷ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, 81: «μετὰ τὸ πρόσταγμα τὸ δεσποτικὸν ἐπέγνωσ τοῦ ὕδατος τὰς κινήσεις, ὅτι τε περιρρεπές ἐστι καὶ ἀστήρικτον, καὶ πρὸς τὰ πρηνῆ καὶ κοῖλα φέρεται κατὰ φύσιν».

και επίγεια ύδατα.¹⁸⁸ Πριν λάβει την τελική της μορφή, η γη ήταν λασπώδης και ανάμικτη με τα ύδατα. Επομένως, πριν συμβεί αυτό, τα νερά βρίσκονταν παντού. Έτσι, τα ύδατα κατανεμήθηκαν σε απόλυτη τάξη, καθώς ο Δημιουργός διαχώρισε τις θάλασσες από τα ποτάμια και τις λίμνες, με μέλημα την εξυπηρέτηση των αναγκών του ανθρώπου.¹⁸⁹

Ο Προκόπιος Γαζαίος επισημαίνει ότι ο Θεός έθεσε την άμμο ως όριο στις θάλασσες, ώστε να παραμένει η θάλασσα στα όριά της και να μην είναι απειλητική, κυρίως για τον άνθρωπο.¹⁹⁰ Μετά τον διαχωρισμό της θάλασσας από την ξηρά, ολοκληρώνεται η διαμόρφωση της υδρογείου. Η ολοκλήρωση του έργου επισφραγίζεται με την επωδό: «καί εἶδεν ὁ Θεός ὅτι καλόν».

Κατά την τρίτη δημιουργική ημέρα (Γεν. 1:9-11), έχουμε δύο ξεχωριστές δημιουργικές πράξεις του Θεού, οι οποίες όμως συνδέονται μεταξύ τους. Η πρώτη αφορά την εμφάνιση της ξηράς και τον διαχωρισμό της από τη θάλασσα και η δεύτερη τη δημιουργία του φυτικού κόσμου. Και οι δύο αυτές δημιουργικές πράξεις προετοιμάζουν τη γη να φιλοξενήσει τη φυτική ζωή και κατ' επέκταση τον άνθρωπο. Η προετοιμασία της γης είναι ένα θέμα ζωτικού ενδιαφέροντος για τον συγγραφέα της Γενέσεως. Αφού ο Θεός διαχώρισε τη στεριά από τη θάλασσα, δημιουργείται το φυτικό βασίλειο, η βλάστηση της γης, τα δένδρα και τα φυτά, δηλαδή η χλωρίδα. Το βιβλίο της Γενέσεως αναφέρει: «καί εἶπεν ὁ Θεός· βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καί καθ' ὁμοιότητα, καί ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπόν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς. καί ἐγένετο οὕτως. καί ἐξήνεγκεν ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καί καθ' ὁμοιότητα, καί ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπόν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς» (Γεν. 1:11-12).

Δίνεται το πρόσταγμα από τον Θεό να βλαστήσει¹⁹¹ η γη πρώτα «βοτάνην χόρτου», δηλαδή φυτά, τα οποία αποτελούνται από μαλακούς βλαστούς με οφθαλμούς και φύλλα, και έπειτα «ξύλον κάρπιμον» (θάμνους και δένδρα).

¹⁸⁸ Στο ίδιο, 53.

¹⁸⁹ Στο ίδιο, 80: «Πῶς οὖν, φησίν, ὁ Θεὸς τὰ συστήματα τῶν ὑδάτων ἐκάλεσε θαλάσσας; Ὅτι συνέδραμε μὲν εἰς συναγωγὴν μίαν τὰ ὕδατα· τὰ δὲ συστήματα τῶν ὑδάτων, τουτέστι, τοὺς κόλπους τοὺς κατ' ἴδιον σχῆμα ὑπὸ τῆς περικειμένης γῆς ἀποληφθέντας, θαλάσσας ὁ Κύριος προσηγόρευσε. Θάλασσα βόρειος, θάλασσα νότιος, ἕφα θάλασσα, καὶ ἔσπερία πάλιν ἑτέρα. Καὶ ὀνόματα τῶν πελαγῶν ἰδιάζοντα· πόντος Εὐξείνιος, καὶ Προποντίς, Ἑλλησποντος, Αἰγαῖος, καὶ Ἰώνιος, Σαρδονικὸν πέλαγος καὶ Σικελικόν, καὶ Τυρρηνικὸν ἕτερον. Καὶ μυρία γε ὀνόματα πελαγῶν, ἃ μακρὸν ἂν εἴη νῦν καὶ ἀπειροκαλίας μεστὸν δι' ἀκριβείας ἀπαριθμήσασθαι. Διὰ τοῦτο ὠνόμασεν ὁ Θεὸς τὰ συστήματα τῶν ὑδάτων θαλάσσας. Ἄλλ' εἰς τοῦτο μὲν ἡμᾶς ἐξήνεγκεν ἡ ἀκολουθία τοῦ λόγου, ἡμεῖς δὲ πρὸς τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐπανέλθωμεν».

¹⁹⁰ Προκοπίου Γαζαίου, *Εἰς τὴν Γένεσιν ἐρμηνεία*, PG 87, 75-76.

¹⁹¹ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, 93.

Κατά τον Μ. Βασίλειο, η πρώτη εκείνη διαταγή («βλαστησάτω») λειτουργεί ως νόμος στη φύση και παραμένει μέσα στη γη, προκειμένου να μπορεί στο μέλλον να της δίνει τη δύναμη να καρποφορεί.¹⁹² Μάλιστα, τονίζει ότι η γη έλαβε εντολή από τον Θεό να εμφανίσει μόνη της τη βλάστηση, χωρίς να χρειάζεται βοήθεια από αλλού.¹⁹³ Το επιχείρημα αυτό χρησιμοποιείται εναντίον όσων πίστευαν ότι ο ήλιος είναι μοναδική αιτία των όσων φύονται στη γη. Στρέφεται έτσι κατά της ηλιολατρίας, η οποία επικρατούσε εκείνη την εποχή στο περιβάλλον του.¹⁹⁴

Σχετικά με τη δημιουργία των φυτών, ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος¹⁹⁵ θεωρεί ότι αυτά αποτελούν αξιοθαύμαστα έργα του Πλάστη. Ο Θεός δημιούργησε τους καρπούς των φυτών σε διάφορες ποικιλίες και σε αφθονία, κατά τέτοιο τρόπο, ώστε δεν προσφέρουν μόνο την ομορφιά και την απόλαυση της γεύσης, αλλά είναι και ωφέλιμα για τον άνθρωπο.¹⁹⁶ Η φύση λειτουργεί ως ένας ενιαίος οργανισμός προς όφελος του ανθρώπου, παρέχοντάς του αδιάλειπτα τα δώρα της. Ο κόσμος των φυτών είναι αριστοτεχνικά σχεδιασμένος και διέπεται από τάξη, αρμονία και λογική. Μέσα από την ομορφιά της φύσης, ο άνθρωπος αισθάνεται το μεγαλείο και τη σοφία του Δημιουργού.

Την τέταρτη ημέρα, ο Θεός δημιουργεί τα φωτεινά σώματα, τα αστέρια, τον ήλιο και τη σελήνη: «Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ εἰς φαῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς, τοῦ διαχωρίζειν ἀνά μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνά μέσον τῆς νυκτός· καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἔνιαυτούς· καὶ ἔστωσαν εἰς φαῦσιν ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ, ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐγένετο οὕτως. καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους, τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας καὶ τὸν φωστῆρα τὸν ἐλάσσων εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός, καὶ τοὺς ἀστέρας» (Γεν. 1:14-16). Η αφήγηση της τέταρτης δημιουργικής ημέρας είναι εκτενέστερη σε σύγκριση με τις προηγούμενες ημέρες. Υπάρχουν πολλές επαναλήψεις και λεπτομερείς αναφορές, οι οποίες σκοπό έχουν να διευκρινί-

¹⁹² Στο ίδιο, 116.

¹⁹³ Στο ίδιο.

¹⁹⁴ Στο ίδιο.

¹⁹⁵ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος κη' Θεολογικός Β', Περὶ Θεολογίας*, PG 36, 61: «Εἰ τούτων ἐφικτὸς ὁ λόγος σοι, καὶ τὴν περὶ ταῦτα σύνεσιν ἔγνωσ, σκέψαι καὶ φυτῶν διαφορὰς, μέχρι καὶ τῆς ἐν φύλλοις φιλοτεχνίας πρὸς τὸ ἥδιστόν τε ἅμα ταῖς ὕψει καὶ τοῖς καρποῖς χρησιμώτατον. σκέψαι μοι καὶ καρπῶν ποικιλίαν καὶ ἀφθονίαν, καὶ μάλιστα τῶν ἀναγκαιοτάτων τὸ κάλλιστον. καὶ σκέψαι μοι καὶ δυνάμεις ριζῶν καὶ χυμῶν καὶ ἀνθέων καὶ ὀσμῶν, οὐχ ἡδίστων μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς ὑγίειαν ἐπιτηδείων, καὶ χρωμάτων χάριτας καὶ ποιότητας. ἔτι δὲ λίθων πολυτελείας καὶ διαυγείας ἐπειδὴ σοι πάντα προῦθηκεν, ὥσπερ ἐν πανδαισίᾳ κοινῇ, ὅσα τε ἀναγκαῖα, καὶ ὅσα πρὸς ἀπόλαυσιν, ἢ φύσις ἴν', εἰ μὴ τι ἄλλο, ἐξ ὧν εὐεργετῆ, γνωρίσης θεόν, καὶ τῷ δεῖσθαι γένη σεαυτοῦ συνετώτερος».

¹⁹⁶ Στο ίδιο.

σουν με σαφήνεια τις λειτουργίες του ηλίου και της σελήνης. Στους στίχους 17-18 αναφέρονται αυτές οι λειτουργίες εκ νέου, αλλά με διαφορετική σειρά και διατύπωση αυτή τη φορά.¹⁹⁷

Η πατερική ερμηνεία για τη δημιουργία των φωστήρων ταυτίζεται με τη βιβλική άποψη, κατά την οποία οι φωστήρες φαίνεται να «υποτιμώνται» ως δημιουργήματα, αφού αναλαμβάνουν, τρόπον τινά, έναν μηχανικό ρόλο, να εξακτινώνουν απλώς το φως τους στον κόσμο, όπως οι λάμπες και οι λύχνοι. Βέβαια, το βιβλίο της Γενέσεως δεν θέλει να υποτιμήσει τον ρόλο τους, αλλά να ορίσει με ακρίβεια τα όρια λειτουργίας τους και να τονίσει απλώς ότι ο ήλιος και οι αστέρες είναι δημιουργήματα και τίποτε περισσότερο.

Όπως παροαναφέραμε, ο Μ. Βασίλειος τονίζει ότι οι πιστοί πρέπει να προστατευθούν από την εσφαλμένη αντίληψη ότι ο ήλιος είναι ο αρχηγός της ζωής.¹⁹⁸ Στη χριστιανική γραμματεία, γενικώς τονίζεται ότι το φως του ηλίου, το οποίο δημιουργείται την τέταρτη ημέρα, απλώς είναι «ὄχημα ἐκείνω τῷ φωτὶ τῷ πρωτογόνῳ», εννοώντας το φως της πρώτης δημιουργικής ημέρας.¹⁹⁹ Η προσπάθεια των Πατέρων είναι προφανής: Θέλουν να τονίσουν ότι τα σώματα αυτά, τα οποία λατρεύονταν ως θεότητες, δεν είναι τίποτε περισσότερο από δημιουργήματα του ενός Θεού. Επιπλέον έχουν και βασικό λειτουργικό ρόλο: να διαχωρίζουν την ημέρα από τη νύχτα.²⁰⁰

Σημειωτέον ότι η δημιουργία των πλανητών και του ηλίου συνδέεται όχι μόνον με το φως, αλλά και με το εορταστικό ημερολόγιο, πράγμα εξαιρετικά σημαντικό για τη ζωή και των Ισραηλιτών και των Αράβων. Επιπλέον, οι φωστήρες ήταν σημαντικοί και για το εκκλησιαστικό εορτολόγιο και άρα αντικείμενο παρατηρήσεως από ιερατικούς κύκλους την εποχή του Χριστού, όπου άλλοι ακολουθούσαν τον ηλιακό κύκλο και άλλοι όχι. Η εκκλησιαστική ημέρα, τα Σάββατα, οι νουμηνίες, η Πρωτοχρονιά, η ημέρα του Πάσχα κ.λπ. προσδιορίζονται με βάση τον ήλιο, τη σελήνη και τους αστέρες.²⁰¹

Είναι ενδεικτικό ότι το βιβλίο της Γενέσεως δεν αναφέρεται με λεπτομέρειες στη δημιουργία των αστερών. Ίσως εσκεμμένα να θέλει να υποβαθμίσει τον κυρίαρχο ρόλο που διαδραμάτιζαν στις βαβυλωνιακές κοσμολογίες, στις οποίες λατρεύονταν ως θεότητες. Το Δευτερονόμιο δείχνει με ενάργεια το πόσο έντονα η Παλαιά Διαθήκη διαχωρίζει την πίστη της από τις ειδωλολατρικές αντιλήψεις που θεοποιούσαν τα ουράνια σώματα: «Και μή ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδὼν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας

¹⁹⁷ D.E. Gowan, «From Eden to Babel...», σ. 43.

¹⁹⁸ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, PG 29, 96.

¹⁹⁹ Ευσταθίου Αντιοχείας, *Υπόμνημα εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, PG 18, 717.

²⁰⁰ Προκοπίου Γαζαίου, *Εἰς τὴν Γένεσιν ἐρμηνεία*, PG 87, 88.

²⁰¹ Ε. Χριστινιάκη, *Ερμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης εκ του πρωτοτύπου (Α' Τεύχος)*, Αθήνα 2002: Συμμετρία, σ. 130.

καί πάντα τόν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ πλανηθεῖς προσκυνήσης αὐτοῖς καί λατρεύσης αὐτοῖς» (Δευτ. 8:19). Ἡ τέταρτη ἡμέρα κλείνει με τή γνωστή ἀνθρωπομορφική ἐπωδὸ: «Καί εἶδεν ὁ Θεός ὅτι καλόν», με τὴν ὁποία τονίζεται ἡ ἀξία, τὸ μέγεθος, ἡ ευχρηστία τοῦ δημιουργηθέντος ἔργου.

Τὴν πέμπτη ἡμέρα, περιγράφεται ἡ δημιουργία τῶν υδροβίων καὶ πτερωτῶν ζώων: «Καί εἶπεν ὁ Θεός· ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἔρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ. καὶ ἐγένετο οὕτως. καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὰ κήτη τὰ μεγάλα καὶ πᾶσαν ψυχὴν ζώων ἔρπετῶν, ἃ ἐζήγαγε τὰ ὕδατα κατὰ γένη αὐτῶν, καὶ πᾶν πετεινὸν πτερωτὸν κατὰ γένος» (Γεν. 1:20-21).

Ἡ διαφορὰ τῶν ἐμβίων ὄντων ἀπὸ τὰ φυτὰ εἶναι ὅτι διαθέτουν ἐνστικτωδῶς λειτουργίες αὐτοσυντήρησης καὶ αὐτοπροστασίας, ἀλλὰ καὶ ἀντίληψη μὲσω τῶν αἰσθήσεων τούς καὶ τῶν ἐξωτερικῶν ἐρεθισμῶν, ὅπως ἐπισημαίνει χαρακτηριστικὰ ὁ Μ. Βασίλειος.²⁰² Ἡ ἀναφορὰ τοῦ σχετικῆς χωρίου τοῦ βιβλίου τῆς Γενέσεως στα μεγάλα κήτη φανερώνει τὴν ἐντονη ἀντιμυθολογικὴ τάση ποὺ διακρίνει τὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Τούτο, διότι τὰ κήτη προσωποποιούν, στὸν χώρο τῆς Ἑγγύς Ανατολῆς, τὸ χάος καὶ ἐναντίον αὐτῶν οἱ θεοὶ διεξήγαγαν ἐντονο καὶ διαρκὴ ἀγῶνα. Κατατάσσοντάς τα λοιπὸν στα δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ, ἡ Γένεσις ἀποκλείει ὁποιαδήποτε ἀναλογία τῆς βιβλικῆς διήγησης με τὶς κοσμογονίες τοῦ περιβάλλοντος τῶν γειτονικῶν λαῶν τοῦ Ἰσραήλ.

Ἡ φράση «κατὰ γένη» δηλώνει ὅτι ἡ δημιουργία τῶν ψαριῶν, μικρῶν καὶ μεγάλων, περιλαμβάνει ὄχι μόνον πλούσια ποικιλία τῶν εἰδῶν τους, ἀλλὰ καὶ ἕναν μεγάλο ἀριθμὸ ἀπὸ κάθε εἶδος. Οἱ ἀπαρχές κάθε γένους σε σπερματικὴ κατάσταση ἀποταμιεύονται, με τὸ θεῖο πρόσταγμα, στὴ φύση. Ἀπ' αὐτὸ τὸ ἀποθεματικὸ κεφάλαιο ρυθμίζεται ἡ ἀνάγκη τοῦ «αὐξάνεσθαι» καὶ «πληθύνεσθαι».²⁰³ Ἡ ἐκφραση ὅτι ὅλα δημιουργήθηκαν «καλά» τονίζει τὴ χρησιμότητα τῶν δημιουργηθέντων ὄντων. Ὅλα πλάστηκαν γιὰ ἕναν σκοπὸ, γι' αὐτὸ ἄλλωστε καὶ εὐλογούνται. Ἄλλα προορίζονται νὰ υπηρετοῦν τὸν ἄνθρωπο, ἄλλα νὰ χρησιμεύουν στὴ διατροφή του καὶ ἄλλα, μὲσω τοῦ φόβου ποὺ τοῦ προκαλοῦν, νὰ τὸν παιδαγωγοῦν.²⁰⁴

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος διακρίνει τὰ ἡμέρα ἀπὸ τὰ ἀγρία ζῶα, τὰ σαρκοφάγα ἀπὸ τὰ φυτοφάγα καὶ τὰ παμφάγα, τὰ μικρά, τὰ μεγάλα, τὰ ἀργά

²⁰² Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, PG 29, 148: «Νῦν πρῶτον ἔμψυχον καὶ αἰσθήσεως μετέχον ζῶον δημιουργεῖται. Φυτὰ γάρ καὶ δέντρα, κἄν ζῆν λέγεται διὰ τὸ μετέχειν τῆς θρεπτικῆς καὶ ἀϋζητικῆς δυνάμεως ἀλλ' οὐχὶ καὶ ζῶα, οὐδέ ἔμψυχα. Τούτου γε ἕνεκα, ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἔρπετά».

²⁰³ Στὸ ἴδιο, 149: «Ἐκάστου γένους τὰς ἀπαρχὰς νῦν, οἰονεῖ σπέρματα τινὰ τῆς φύσεως, προβληθῆναι κελεύει».

²⁰⁴ Στὸ ἴδιο, 161: «Τὰ μὲν εἰς ὑπηρεσίαν ἀνθρώπου, τὰ δὲ εἰς θεωρίαν τοῦ περὶ τὴν κτίσιν θαύματος. Ἄλλα φοβερά παιδαγωγοῦντα ἡμῶν τὸ ράθυμον».

και τα γρήγορα.²⁰⁵ Μπορεί ο Θεός να μην προίκισε τα ζώα με τη λογική, ωστόσο τους χάρισε άλλες φυσικές δυνάμεις, τις οποίες δεν διαθέτει ο άνθρωπος, όπως ταχύτητα, ικανότητα να ίπτανται, να επιπλέουν στο νερό, και άλλα πολλά. Όλα τα ζώα έχουν τη χρησιμότητά τους για τον άνθρωπο, αλλά και για τη συνέχεια της τροφικής αλυσίδας της φύσης.

Την έκτη δημιουργική ημέρα, ο Θεός δημιουργεί όλα τα είδη των χερσαίων ζώων: «Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος, τετράποδα καὶ ἔρπετὰ καὶ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος. καὶ ἐγένετο οὕτως. καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὰ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος, καὶ τὰ κτήνη κατὰ γένος αὐτῶν καὶ πάντα τὰ ἔρπετὰ τῆς γῆς κατὰ γένος αὐτῶν» (Γεν. 1:24-25). Τα χερσαία ζώα ταξινομούνται σε τρεις κατηγορίες: (α) τα τετράποδα ή κτήνη, τα οποία υποδηλώνουν τα μικρόσωμα ή μεγαλόσωμα κατοικίδια ζώα, (β) τα είδη όλων των μικρών ερπόντων ζώων, όπως έντομα, ερπετά και σκουλήκια και (γ) τα θηρία της γης.

Ο Μ. Βασιλείος τονίζει τη διαφορά της δημιουργίας των χερσαίων από τα υδρόβια όντα.²⁰⁶ Στην περίπτωση των χερσαίων, η γη διατάσσεται να παραγάγει «ψυχὴν ζῶσαν». Σπεύδει εξαρχής, βέβαια, να τονίσει ότι είναι ανυπόστατη η άποψη των μανιχαίων, οι οποίοι ισχυρίζονταν ότι η γη είναι έμψυχη. Αντίθετα, το πρόσταγμα του Θεού δίνει στη γη τη δυνατότητα να εξαγάγει. Η διαφορά της διατύπωσης στην περίπτωση των χερσαίων όντων δείχνει ότι τα υδρόβια έχουν ατελέστερη ζωή σε σύγκριση με τα χερσαία ζώα, των οποίων οι αισθήσεις είναι πιο τελειοποιημένες, διότι θυμούνται τα παρελθόντα και αντιλαμβάνονται τα παρόντα με οξύτητα. Βέβαια, «άλογα» είναι και τα χερσαία ζώα, έχουν όμως ακριβέστερες αισθήσεις και μπορούν με τη φωνή τους να εκφράζουν τα αισθήματά τους (χαρά, λύπη κ.λπ.). Αντίθετα, τα υδρόβια ζώα, όχι μόνον είναι άφωνα, αλλά και δεν εξημερώνονται, ούτε εκπαιδεύονται. Ακριβώς, λοιπόν, επειδή η ζωή των χερσαίων είναι τελειότερη, η ψυχή έχει

²⁰⁵ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Περὶ Θεολογίας*, PG 36, 57: «Βούλει σοι καὶ τὰς τῶν ἄλλων ζῶων διαφορὰς πρὸς τε ἡμᾶς καὶ πρὸς ἄλληλα, φύσεις τε καὶ γενέσεις καὶ ἀνατροφάς, καὶ χώρας, καὶ ἥθη, καὶ οἶον πολιτείας καταριθμήσωμαι; πῶς τὰ μὲν ἀγελαῖα, τὰ δὲ μοναδικά; τὰ μὲν ποηφάγα, τὰ δὲ σαρκοβόρα; τὰ μὲν θυμοειδῆ, τὰ δὲ ἡμερα; τὰ μὲν φιλόκωπα καὶ σύντροφα, τὰ δὲ ἀτίθασσα καὶ ἐλεύθερα; καὶ τὰ μὲν οἶον ἐγγύτερα λόγου τε καὶ μαθήσεως, τὰ δὲ παντελῶς ἄλογα καὶ ἀμαθέστατα; τὰ μὲν πλειόνων αισθήσεων, τὰ δὲ ἑλαττόνων; τὰ μὲν ἀκίνητα, τὰ δὲ μεταβατικά; τὰ μὲν ταχύτατα, τὰ δὲ παχύτατα; τὰ μὲν ὑπερβάλλοντα μεγέθει καὶ κάλλει ἢ τῷ ἑτέρῳ τούτων, τὰ δὲ βραχύτατα ἢ δυσειδέστατα ἢ καὶ ἀμφοτέρα; τὰ μὲν ἄλκιμα, τὰ δὲ ἀσθενῆ; τὰ μὲν ἀμυντικά, τὰ δὲ ὑποπτα καὶ ἐπίβουλα; τὰ μὲν φυλακτά, τὰ δὲ ἀφύλακτα; τὰ μὲν φίλτρα καὶ οἰκονομικά, τὰ δὲ παντάπασιν ἀργὰ καὶ ἀπρονόητα; καὶ ἔτι πρὸ τούτων, πῶς τὰ μὲν ἐρπυστικά, τὰ δὲ ὄρθια; τὰ μὲν φιλόκωρα, τὰ δὲ ἀμφίβια; τὰ μὲν φιλόκαλα, τὰ δὲ ἀκαλλώπιστα; συζυγῆ τε καὶ ἄζυγῆ; σώφρονά τε καὶ ἀκόλαστα; πολύγονά τε καὶ οὐ πολύγονα; μακρόβια τε καὶ ὀλιγόβια; κάμνοι ἂν ἡμῖν ὁ λόγος τοῖς κατὰ μέρος ἐπεξιῶν».

²⁰⁶ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, 165.

όλη την ηγεμονία. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο καλείται η γη να εξαγάγει «ψυχὴν ζῶσαν». Το έργο της δημιουργίας ολοκληρώνεται με την πλάση του ανθρώπου. Το ζήτημα, όμως, αυτό θα αναπτυχθεί σε επόμενο κεφάλαιο.

Αξίζει να επισημανθεί ότι η γλώσσα που χρησιμοποιεί το βιβλίο της Γενέσεως για να περιγράψει τη δημιουργία του κόσμου είναι ποιητική και όχι πεζός λόγος (πρόζα). Η κατανόηση των κεφαλαίων που πλαισιώνουν την Αγία Γραφή, δηλαδή η Πρωτοϊστορία της Γενέσεως (κεφ. 1-11), καθώς και η Αποκάλυψη του Ιωάννη (η Μεταϊστορία, η αφήγηση δηλαδή που αφορά τα Έσχατα), είναι εξαιρετικά κρίσιμη για την ανθρώπινη ύπαρξη και κοινότητα. Τούτο, διότι αυτά τα κείμενα απαντούν, με γλώσσα ποιητική και συμβολική, στα κορυφαία ερωτήματα της ύπαρξής μας, τα οποία σχετίζονται με την αρχή και το τέλος (τον σκοπό, την τελείωση) της ζωής μας. Όσα περιγράφουν οι συγκεκριμένες αφηγήσεις, οι οποίες εισάγουν και κατακλείουν τη Βίβλο, δεν αφορούν σε γεγονότα τα οποία απλώς συνέβησαν ή θα συμβούν «μια φορά και έναν-κάποιον καιρό», αλλά πραγματοποιούνται και με τον καθέναν προσωπικά, προ(σ)καλώντας σε διαρκή μετάνοια –μεταστροφή-, ήτοι σε αλλαγή νοοτροπίας («λογισμικού» βίου και πολιτείας) και τρόπου ζωής. Η γλώσσα που χρησιμοποιείται είναι κατεξοχήν μυθική-αρchetυπική, γιατί σε αυτήν, όπως και στους μύθους, το ενδιαφέρον επεκτείνεται στην ερμηνεία του Σύμπαντος από την αρχική Δημιουργία του μέχρι την τελική κατάρρευσή του. Η διαφορά της βιβλικής αφήγησης από τη μυθολογία είναι ότι ο Θεός δεν μετέχει στον αέναο κοσμικό κύκλο της αποσύνθεσης και της ανάπλασης. Ο Δημιουργός του σύμπαντος δεν αποτελεί κομμάτι του Κόσμου. Η κοσμογονία ποτέ δεν μετατρέπεται σε θεογονία και αυτό συνιστά τον πυρήνα της μελλοντικής ελπίδας.

Επιπλέον, αγγίζοντας το θέμα της Δημιουργίας, όπως αυτή «υμνολογείται» στην Αγία Γραφή, ας έχουμε υπόψη ότι η Βίβλος στην Αρχή και το Τέλος (στη Γένεση και στην Αποκάλυψη) δεν «αναμεταδίδει» ένα ρεπορτάζ! Η Αγία Γραφή δεν περιγράφει φυσικοεπιστημονικά γεγονότα, αλλά καταδεικνύει τη σημασία τους για την παρούσα ανθρώπινη ζωή και ενέργεια. Τα δυο επίπεδα γλωσσικής εκφράσεως και σκέψεως πρέπει να χωρίζονται σαφώς. Πρέπει να αποφεύγονται οι μοιραίες παρεξηγήσεις του παρελθόντος και από τις δύο πλευρές, και από την επιστήμη και από τη θεολογία. Η επιστημονική και η θρησκευτική γλωσσική έκφραση είναι τόσο λίγο συγκρίσιμες, όσο η επιστημονική και η ποιητική. Αυτό σημαίνει ότι η θεωρία της μεγάλης έκρηξης και η πίστη στη δημιουργία, η θεωρία της εξέλιξης και της δημιουργίας του ανθρώπου, δεν είναι αντίθετες μεταξύ τους, αλλά και δεν εναρμονίζονται.

Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται, εν πολλοίς, και η σχετική κοσμολογία του Ισλάμ. Κατά την ισλαμική διδασκαλία, μετά τη δημιουργία του θείου θρόνου και της πέννας, ακολούθησε η δημιουργία του κόσμου. Γράφει το Κοράνιο:

«Πλάσαμε τους ουρανοὺς και τη γη και τα ενδιάμεσα αυτών» (Κοράνιο 50:38). Ο Θεός δημιούργησε τους ουρανοὺς, τη γη, τα ενδιάμεσα, τη νύχτα και την ημέρα, τον ήλιο, τη σελήνη και τα άστρα. Σύμφωνα με αρκετούς επιφανείς μουσουλμάνους συγγραφείς, μετά την πένα και τον θρόνο, ο Θεός δημιούργησε τον χρόνο (*az-zamān*). Ο χρόνος είναι ο χώρος όπου πραγματώνεται η ζωή του κόσμου.²⁰⁷ Ο Ibn Taymiyyah αναφέρει ότι ο χρόνος είναι το πεδίο κίνησης του κόσμου.²⁰⁸ Το Κοράνιο επισημαίνει, χαρακτηριστικά, ότι ο Θεός δημιούργησε τη νύχτα και την ημέρα, τον ήλιο και τη σελήνη (Κοράνιο 21:33), ενώ σε άλλο σημείο αναφέρεται ότι ο Θεός είναι «Εκείνος που έκανε τη νύχτα και την ημέρα σε (αρμονική εναλλασσόμενη) αλληλοδιαδοχή» (Κοράνιο 25:62). Στην προφητική παράδοση αναφέρεται ότι ο Θεός κατέγραψε με τη γραφίδα/πένα τις πράξεις των δημιουργημάτων στον από πριν φυλαγμένο ουράνιο πίνακα (*al-lauh al-mahfūz*), πέντε χιλιάδες χρόνια πριν τη δημιουργία των ουρανών και της γης.²⁰⁹ Το γεγονός ότι ο χρόνος προηγείται της δημιουργίας του ουρανού και της γης καταδεικνύεται ευκρινώς και από κορανικές αναφορές. Το Κοράνιο αναφέρει χαρακτηριστικά ότι ο Θεός έπλασε τον ουρανό και τη γη σε έξι ημέρες (Κοράνιο 7:54): «Να πεις: “Μα αρνηθήκατε (και λατρεύετε άλλες θεότητες από) Εκείνον, ο οποίος έπλασε τη γη σε δύο ημέρες; [...] και τοποθέτησε επάνω στη γη ακίνητα βουνά και ευλόγησε με άφθονα αγαθά τη γη και ρύθμισε αυτήν ώστε να παρέχει τροφές –κανονικά–, σύμφωνα με (τις ανάγκες) όσων αναζητούν (τη συντήρηση), (κι όλα αυτά) σε τέσσερις ημέρες”» (Κοράνιο 41:9-10). Ο κλασικός και επιφανής ερμηνευτής του Κορανίου Ibn Kathīr, σχολιάζοντας το χωρίο 7:54, παρατηρεί ότι στην κορανική περιγραφή διασαφηνίζεται ότι ο Θεός δημιούργησε τους ουρανοὺς, τη γη και τα ενδιάμεσα σε έξι ημέρες, όπως τονίζεται πολλάκις και σε άλλα κορανικά χωρία.²¹⁰ Οι έξι αυτές ημέρες είναι η Κυριακή, η Δευτέρα, η Τρίτη, η Τετάρτη, η Πέμπτη και η Παρασκευή. Τότε ολοκληρώθηκε η δημιουργία όλων των κτισμάτων, ακόμη και του Αδάμ.²¹¹ Οι ημέρες αυτές, όπως και πάλι επισημαίνει ο Ibn Kathīr, δεν αντιστοιχούν στις ημέρες με τις οποίες υπολογίζεται η κτιστή δημιουργία, αλλά είναι ημέρες του Θεού, διότι, όπως λέει το Κοράνιο: «Μία ημέρα για τον Κύριο σου ισοδυναμεί με χίλια χρόνια στους υπολογισμούς σας» (Κοράνιο 22:47).²¹²

²⁰⁷ A. Al-Ṣallabi, *Qisṣat badāyī' al-Khalq...*, σ. 174.

²⁰⁸ Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā al kubra*, τόμ. 2, Μεδίνα 2004: *Wzārat al-Shwun al-Islamiyya*, σ. 492.

²⁰⁹ Al-Tirmidhī, *Jami'āt...*, τόμ. 4, σ. 29.

²¹⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 3, σ. 426.

²¹¹ Στο ίδιο. Σημειωτέον ότι ο Ibn Kathīr, στην προκειμένη περίπτωση, θεωρεί ότι ο Αδάμ δεν πλάστηκε την ημέρα του Σαββάτου, διότι ήταν η ημέρα που έπαυσε η δημιουργία του Θεού.

²¹² Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 5, σ. 449-440.

Όταν ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο, τον ουρανό και τη γη, εισήγαγε ταυτόχρονα και τον κτιστό χρόνο, ο οποίος συνδέεται με την κίνηση του ηλίου και της σελήνης (Κοράνιο 25:61-62).²¹³ Το ότι ο Θεός δημιούργησε τους ουρανούς και τη γη σε έξι ημέρες απαντά περί τις επτά φορές στο Κοράνιο (7:54· 10:3· 11:7· 25:59· 32:7· 50:38· 54:4) και πιστοποιεί ότι ο Μωάμεθ γνώριζε το βιβλίο της Γενέσεως και τις αφηγήσεις περί δημιουργίας.²¹⁴ Το γεγονός ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο σε έξι ημέρες έχει μεγάλη σημασία για τους μουσουλμάνους και λειτουργεί διδακτικά. Με αυτό τον τρόπο, ο Θεός διδάσκει στους πιστούς ότι οφείλουν να μη βιάζονται και να έχουν οργάνωση και υπομονή σε οτιδήποτε πράττουν, όπως έπραξε και ο Θεός κατά τη δημιουργία του κόσμου.²¹⁵ Άλλωστε, ο Θεός θα μπορούσε να δημιουργήσει τον κόσμο με μια απλή διαταγή, αφού ο ίδιος «όταν θέλει ένα πράγμα, λέγει “Γενηθήτω” και γίνεται!» (Κοράνιο 3:47).²¹⁶

Το Κοράνιο επισημαίνει: «Πλάσαμε τους ουρανούς και τη γη και τα ενδιάμεσα αυτών σε έξι ημέρες και ο κόπος δεν μας κατέβαλε» (Κοράνιο 50:38). Ο ερμηνευτής Fakhr al-Dīn al-Rāzī θεωρεί ότι η φράση «ο Θεός έπλασε τους ουρανούς και τη γη» αποτελεί αναίρεση των πολυθειστικών δοξασιών όσων δεν δέχονται τον Θεό ως Δημιουργό, αποδεικνύοντας με αυτό τον τρόπο ότι ο ουρανός και η γη έχουν δημιουργηθεί από τον ίδιο.²¹⁷ Οι κλασικοί ερμηνευτές Ibn Kathīr²¹⁸ και al-Qurṭubī²¹⁹, στα ερμηνευτικά τους υπομνήματα, όπου παραπέμπουν σε γνώμες διαφόρων μουσουλμάνων λογίων, υπογραμμίζουν ότι η φράση του κορανικού κειμένου «ο κόπος δεν μας κατέβαλε» αποτελεί απάντηση στα ψεύδη των Ιουδαίων,²²⁰ οι οποίοι υποστηρίζουν ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο σε έξι ημέρες και κατόπιν αναπαύθηκε (sic): «...καὶ κατέπαυσε τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησε» (Γεν. 2:1-2).²²¹

²¹³ A. Al-Ṣallabi, *Qiṣit badāyī‘ al-Khalq...*, σ. 178-179.

²¹⁴ J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 103.

²¹⁵ Ibn al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-karīm*, τόμ. 49, Ριάντ 2004: Dār al-Thurayya, σ. 110.

²¹⁶ Στο ίδιο.

²¹⁷ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 28, σ. 184.

²¹⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 7, σ. 409.

²¹⁹ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 19, σ. 460.

²²⁰ Ο al-Ṭabarī διασώζει την πληροφορία ότι, σύμφωνα με κάποιους μουσουλμάνους συγγραφείς, το χωρίο αυτό αντικρούει τα ψεύδη τόσο των Ιουδαίων όσο και των χριστιανών (οι οποίοι, προφανώς, αποδέχονται το βιβλίο της Γενέσεως). Βλ. Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān...*, τόμ. 21, σ. 466. Σημειωτέον ότι ο al-Qurṭubī θεωρεί ότι η φράση αυτή αφορά, συγκεκριμένα, τους Ιουδαίους της Μεδίνας.

²²¹ Σημειωτέον ότι και ο al-Rāzī (όπως και αρκετοί ερμηνευτές του Κορανίου) μνημονεύει την ίδια ερμηνεία με τους Ibn Kathīr και al-Qurṭubī, ότι, σύμφωνα με ορισμένους μουσουλ-

Οι ερμηνευτές του Κορανίου διατύπωσαν διάφορες απόψεις σχετικά με το αν δημιουργήθηκε πρώτα η γη ή οι ουρανοί. Ο Ibn Kathīr υποστηρίζει ότι η γη προηγήθηκε των ουρανών,²²² ενώ ο al-Rāzī θεωρεί προβληματική την άποψη αυτή, εκτιμώντας ότι είναι πιο πιθανό να προηγήθηκε η δημιουργία των ουρανών.²²³ Ο al-Qurṭubī παραθέτει τις απόψεις των μουσουλμάνων λογίων της εποχής του και δηλώνει άγνοια.²²⁴ Αξίζει να αναφερθεί ότι, στη σύγχρονη ισλαμική σκέψη, το ότι η γη προηγήθηκε της δημιουργίας των ουρανών στηρίζεται στο σκεπτικό ότι η γη είναι το επίκεντρο του κόσμου και ο Θεός έπρεπε να ξεκινήσει από εκεί το δημιουργικό Του έργο.²²⁵ Το ζήτημα αυτό αποτελεί θεολογούμενο στη σύγχρονη ισλαμική σκέψη, το οποίο επιδέχεται διαφορετικών ερμηνειών.

Οι ουρανοί, τους οποίους δημιούργησε ο Θεός, ήταν επτά. Το Κοράνιο αναφέρει: «Ο Αλλάχ είναι Εκείνος που έπλασε επτά ουραμούς» (Κοράνιο 65:12). Το ζήτημα αυτό αποτελεί κοινό τόπο για τους μουσουλμάνους λογίους, αφού δεν αποτελεί σημείο αντιπαράθεσης.²²⁶ Ορθώς, εν προκειμένω, παρατηρεί ο ερμηνευτής του Κορανίου Ibn ‘Adel al-Ḥanbalī (1373-1475) ότι η δημιουργία των επτά ουρανών δεν αποτελεί ζήτημα, αφού υπάρχει απόλυτη συναίνεση (*Ijmā‘*) των μουσουλμάνων λογίων και δεν παρουσιάζεται διχογνωμία.²²⁷ Άλλωστε, η προφητική παράδοση κάνει λόγο για το ουράνιο και υπερφυσικό τα-

μάνους υπομνηματιστές του Κορανίου, το εν λόγω χωρίο (Κοράνιο 50:38) απευθύνεται προς τους Ιουδαίους, λόγω του ότι στη Βίβλο αναφέρεται ότι ο Θεός αναπαύθηκε (*sic*) μετά την ολοκλήρωση της δημιουργίας Του (Γεν. 2:1-2): Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 28, σ. 184.

²²² Στην προσπάθειά του, να καταδείξει ότι η δημιουργία της γης προηγήθηκε των ουρανών, ο Ibn Kathīr παραπέμπει σε ορισμένα κορανικά εδάφια, μεταξύ των οποίων και στο εξής: «Να πεις: “Μα αρνηθήκατε (και λατρεύετε άλλες θεότητες από) Εκείνον που έπλασε τη γη σε δύο ημέρες. [...] Έπειτα εγκαταστάθηκε στα ουράνια που ήταν (σαν) καπνός, ένα σύννεφο (σαν ατμός). [...] και κανόνισε τα επτά στερεώματα (ουραμούς) σε δύο ημέρες και όρισε για κάθε ουρανό την αποστολή του. Και στόλισε τον ουρανό του (γήινου) κόσμου με φωτεινούς δαυλούς και τους (εφοδίασε) με φύλακες”...» (Κοράνιο 41:9-12). Βλ. Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 1, σ. 213-215.

²²³ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 2, σ. 170.

²²⁴ Συγκεκριμένα, ο al-Qurṭubī γράφει: «Ο Θεός γνωρίζει καλύτερα...» (*allāhu ‘a‘lam*). Βλ. Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 1, σ. 383-385.

²²⁵ A. Al-Ṣallabī, *Qīṣit badāyī‘ al-Khalq...*, σ. 189.

²²⁶ Παρότι οι μουσουλμάνοι λόγιοι δεν διαφωνούν στο γεγονός ότι οι ουρανοί είναι επτά, εντούτοις οι ερμηνείες που δόθηκαν αναφορικά με αυτούς τους ουραμούς είναι ποικίλες. Για μια άλλη προσέγγιση περί των επτά ουρανών, από πλευράς ισλαμικής φιλοσοφίας, βλ. T.A. Druart, «Al-Fārābī’s Causation of the Heavenly Bodies», στο: P. Morewedge (επιμ.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Ντέλμαρ, Νέα Υόρκη 1981: Caravan Books, σ. 35-45.

²²⁷ ‘Adel al-Ḥanbalī, *Al-Lubāb fi ‘ulūm al-Kitāb*, τόμ. 19, επιμ. ‘Alī Muḥammad Mo‘awad, Βηρυτός 1998: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, σ. 180.

ξίδι του Μωάμεθ (*al-Mi'rāj*),²²⁸ κατά το οποίο ανελήφθη στους επτά ουραμούς. Πρόκειται για ουράνιες αναβάσεις στις οποίες ο προφήτης βίωσε μια σειρά από συγκλονιστικές εμπειρίες. Εκεί συναντήθηκε με τους σημαντικότερους προφήτες: τον Αδάμ (*Ādām*), τον Ιησού τον υιό της Μαριάμ (*ʿĪsā Ibn Maryam*), τον Ιωάννη τον υιό του Ζαχαρία (*Yaḥyā ibn Zakariyā*), τον Ενώχ (*Idrīs*), τον Ααρών (*Hārūn*), τον Μωυσή (*Mūsā*) και, τέλος, τον Αβραάμ (*ʿIbrāhīm*), πατριάρχη όλων των προφητών, ενώ, φθάνοντας στην κορυφή του ουρανού, είδε τον «Αλλάχ», συνομίλησε μαζί Του και έλαβε από Αυτόν εντολή για τις προσευχές των πιστών.²²⁹

Η αντίληψη περί των επτά ουραμών είναι γνωστή ήδη στην ιουδαϊκή παράδοση. Με την παράσταση των επτά ουραμών προσεγγίζει το Κοράνιο μία ύστερη ιουδαϊκή παράδοση, η οποία ανάγεται στις επτά πλανητικές θεότητες των Βαβυλωνίων.²³⁰ Ο έβδομος ουρανός είναι ο ύψιστος, ο χώρος εγγύτητας του Θεού,²³¹ κάτι που εκφράζεται έντονα με τη συνάντηση του Μωάμεθ με τον ίδιο τον Θεό.

Στο παραπάνω κορανικό χωρίο, αναφέρεται ότι ο Θεός, εκτός από τους επτά ουραμούς, έπλασε και επτά στερεώματα της γης: «Ο Αλλάχ είναι Εκείνος που έπλασε επτά ουραμούς και από τη γη έπλασε τον ίδιο αριθμό» (Κοράνιο 65:12). Ο Μωάμεθ το επιβεβαιώνει αυτό στην προφητική παράδοση, λέγοντας: «Αυτός που θα καταπατήσει γη (κλέφτης που αρπάζει την περιουσία της γης) θα βυθισθεί στις επτά γαίες κατά την Ημέρα της Κρίσεως, ως τιμωρία».²³² Άραγε τα στερεώματα αυτά ήταν ανεξάρτητα μεταξύ τους ή ήταν ενιαία; Ο Ibn Kathīr και ο al-Qurṭubī διασώζουν ορισμένες ενδιαφέρουσες πληροφορίες για τις ερμηνείες που δόθηκαν από τους μουσουλμάνους λογίους, είτε πρόκειται για ενιαία στερεώματα είτε για ανεξάρτητα, όπου κατοικούν διαφορετικές οντότητες.²³³ Μάλιστα, ο Ibn Kathīr επισημαίνει ότι εκείνοι που ισχυρίζονται ότι πρόκειται για επτά περιοχές, ηπείρους ή ουράνια σώματα (δηλαδή ανεξάρτητα μεταξύ τους) κομίζουν μια αδόκιμη εξήγηση, η οποία εναντιώνεται στο Κοράνιο και την προφητική παράδοση.²³⁴ Ο ίδιος διασώζει και μια ισλαμική παράδοση, η οποία πιθανόν να προέρχεται από θρύλους, όπου αναφέρεται ότι σε κάθε στερέωμα υπήρξαν και αντίστοιχοι πρωτόπλα-

²²⁸ Για μια καλή μελέτη για το υπερφυσικό ταξίδι του Μωάμεθ, βλ. R. Colby, *Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbas Ascension Discourse*, 2008: State University of New York Press.

²²⁹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*..., σ. 796-797.

²³⁰ J. Gnilk, *Χριστιανισμός και Ισλάμ*..., σ. 104.

²³¹ Στο ίδιο.

²³² Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*..., σ. 653-654.

²³³ Ibn Kathīr, *Tafsīr*..., τόμ. 8, σ. 156-167. Βλ. και Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*..., τόμ. 21, σ. 63.

²³⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr*..., τομ. 8, σ.156.

στοι και προφήτες, όπως ο Αδάμ, ο Νώε, ο Αβραάμ και ο Ιησούς.²³⁵ Το Κοράνιο αναφέρει, επίσης, ότι ο Θεός έπλασε τη γη σε δύο ημέρες (Κοράνιο 41:9).

Η γη και ο ουρανός περιγράφονται στο Κοράνιο με ανθρωπομορφικές εκφράσεις: «και ούτε ο ουρανός, ούτε η γη έχυσαν ένα δάκρυ πάνω τους» (Κοράνιο 44:29). Ο Ibn Taymiyyah αναφέρει ότι ο ουρανός και η γη δακρύζουν για την αποστασία των πιστών.²³⁶ Τα δάκρυα αυτά δεν μοιάζουν με εκείνα των ανθρώπων και των τζιν, αλλά προκαλούνται με έναν ξεχωριστό τρόπο, τον οποίο δεν γνωρίζει παρά μόνον ο Δημιουργός τους.²³⁷ Η γη και οι ουρανοί ήταν ενωμένοι μεταξύ τους και ο Θεός τα χώρισε σε δύο μέρη (Κοράνιο 21:30). Το γεγονός αυτό καταδεικνύει την απόλυτη κυριαρχία και μοναδικότητα του Θεού Δημιουργού επί της δημιουργίας Του.²³⁸

Το Κοράνιο, επίσης, αναφέρει ότι ο Θεός έπλασε τους ουρανούς χωρίς κολώνες/στηρίγματα (Κοράνιο 31:10).²³⁹ Σύμφωνα με τον al-Ṭabarī, στην πρώιμη ισλαμική περίοδο, διτυπώθηκαν δύο ερμηνείες επ' αυτού: είτε το εν λόγω εδάφιο είναι αποφαστικό και θέλει να τονίσει ότι ο Θεός δημιούργησε τους ουρανούς δίχως κάποιο στήριγμα είτε αυτό το στήριγμα πράγματι υπάρχει, αλλά είναι αδύνατον να το δουν οι άνθρωποι με τους σωματικούς τους οφθαλμούς.²⁴⁰ Ο al-Rāzī ερμηνεύει τη λέξη «κολώνα/στήριγμα» ως τη δύναμη και την οικονομία του Θεού επί της δημιουργίας Του.²⁴¹ Σύγχρονοι μουσουλμάνοι στοχαστές και φυσικοί επιστήμονες επιχείρησαν να τεκμηριώσουν το παραπάνω χωρίο με επιστημονικές θεωρίες. Ο Αιγύπτιος γεωλόγος Zaghloul al-Najjār στο έργο του *Ο ουρανός στο ιερό Κοράνιο*, και με γνώμονα την έννοια της κολώνας/στηρίγματος που αναφέρεται στο εν λόγω χωρίο, τονίζει ότι το Κοράνιο επαληθεύεται από τις θεωρίες της φυσικής επιστήμης, συνδέοντας τη σταθερότητα της κολώνας με τη σταθερότητα της δομής της ύλης και των κινήσεων των ουράνιων σωμάτων.²⁴² Ο ίδιος μάλιστα επισημαίνει ότι ο Θεός αποκάλυψε αυτή την αλήθεια στον προφήτη Μωάμεθ, δεκατέσσερις αιώνες πριν τις σύγχρονες ανακαλύψεις των φυσικών επιστημών.²⁴³

Το Κοράνιο αναφέρει ότι ο Θεός είναι Εκείνος που συγκρατεί τον ουρανό από το να πέσει επάνω στη γη, εκτός αν αυτό γίνει με την άδεια και τη θέλησή

²³⁵ Στο ίδιο, σ. 156-167.

²³⁶ Ibn Taymiyyah, *Jama'ah al-rasā'il*, Ριάντ 2001: Dār al-ʿAṭṭah, σ. 37.

²³⁷ A. Al-Ṣallabi, *Qisṣat badāyī' al-Khalq...*, σ. 196.

²³⁸ Στο ίδιο, σ. 215.

²³⁹ Πρβλ. Ησα. 40:22- 44:24 και Ψαλμ. 103:5.

²⁴⁰ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 18, σ. 442-543.

²⁴¹ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 25, σ. 144.

²⁴² Z. Al-Najjār, *Al-Samā' fī al-Qur'ān al-karīm*, Βηρυτός 2005: Dār al-Ma'ārifah, σ. 348-354.

²⁴³ Στο ίδιο, σ. 354.

Του (Κοράνιο 22:65). Ο ισλαμιστής²⁴⁴ στοχαστής Sayyid Quṭb (1906-1966),²⁴⁵ στο περίφημο έργο του *Επί της σκιάς του Κορανίου*, αναφέρει ότι ο Θεός, ο οποίος είναι ο Δημιουργός του σύμπαντος κόσμου, είναι Εκείνος που έθεσε τους νόμους Του, αποτρέποντας τη σύγκρουση και την πτώση των πλανητών.²⁴⁶ Έτσι, αποκρούεται η κατάρρευση του ουρανού επί της γης.²⁴⁷ Αυτό γίνεται με τη δική του εντολή (*bi-idhnuh*).²⁴⁸ Όταν όμως παύσει να λειτουργεί αυτός ο θεϊκός νόμος, ο οποίος δημιουργήθηκε με τη σοφία Του (*al-hikma*), τότε θα παύσει εν προκειμένω και η σοφία Του επί του Σύμπαντός Του.²⁴⁹ Ο λιβυκής καταγωγής μουσουλμάνος λόγιος Muḥammad al-Ṣallabi θεωρεί ότι ο Θεός υποβαστάζει τους ουρανούς από τη γη, εξαιτίας της φιλανθρωπίας Του.²⁵⁰ Αν δεν ήταν φιλάνθρωπος, τότε θα έπεφταν οι ουρανοί επί της γης, όπως τονίζεται χαρακτηριστικά στο Κοράνιο: «Πράγματι, ο Αλλάχ είναι Εκείνος που κρατά (που υποβαστάζει) τους ουρανούς και τη γη, μήπως και παρεκτραπούν. Αν όμως ατονούσαν, τότε κανείς μετά απ' Αυτόν δεν θα ήταν ικανός να τα κρατήσει. Στ' αλήθεια, είναι Μακρόθυμος, Πολυεπιεικής» (Κοράνιο 35:41).²⁵¹

Στο Κοράνιο, αναφέρεται για τον Νώε: «Μα δεν βλέπετε πώς ο Αλλάχ έπλασε επτά ουρανούς –τον έναν επάνω στον άλλον– κι έκανε τη σελήνη σαν φως μεταξύ τους, κι έκανε τον ήλιο σαν έναν (υπέροχο) λαμπτήρα;» (Κοράνιο 71:15-16), ενώ αλλού επισημαίνεται: «Ο Αλλάχ είναι Εκείνος που ύψωσε τους ουρανούς χωρίς κολώνες, κι έπειτα εγκαταστάθηκε στον θρόνο (της Εξουσίας), και υπέταξε τον ήλιο και τη σελήνη (στον Νόμο Του)! Το καθένα απ' αυτά τρέχει (στην τροχιά του) για ένα τέρμα προκαθορισμένο...» (Κοράνιο 13:2). Ο ήλιος και η σελήνη δημιουργήθηκαν ταυτόχρονα με τους ουρανούς και τη γη (Κοράνιο 21:33). Οι νόμοι, οι οποίοι διέπουν τον ήλιο και τη σελήνη, πηγάζουν από τον Δημιουργό τους και είναι προκαθορισμένοι από

²⁴⁴ Ο όρος «ισλαμιστής» προέρχεται από τη λέξη «ισλαμισμός», η οποία προσδιορίζει την πολιτειακή διάσταση του Ισλάμ ή το πολιτικό Ισλάμ, όπως αλλιώς αποκαλείται. Πρόκειται για ένα φαινόμενο του σύγχρονου Ισλάμ, το οποίο λειτουργεί ως οργανωμένη πολιτική δράση, και επιχειρεί να ανατρέψει την ηγεμονία της Δύσης τόσο στο επίπεδο των πολιτισμικών αξιών όσο και σε αυτό της οικονομικής, πολιτικής και στρατιωτικής ισχύος και τελικά να κυριαρχήσει το Ισλάμ στις ισλαμικές κοινωνίες ως κρατική δομή.

²⁴⁵ Ο Sayyid Quṭb υπήρξε επιφανές πρόσωπο που διαδραμάτισε σημαίνοντα ρόλο στη θεμελίωση της Μουσουλμανικής Αδελφότητας (*al-Ikhwān al-Muslimūn*) στην περιοχή της Αιγύπτου, περί τα μέσα του 19ου αιώνα.

²⁴⁶ S. Quṭb, *fi zilāl al-qur' ān*, τόμ. 4, Κάιρο 1991: Dār al-Shrūq, σ. 2441.

²⁴⁷ Στο ίδιο.

²⁴⁸ Στο ίδιο.

²⁴⁹ Στο ίδιο.

²⁵⁰ A. Al-Ṣallabi, *Qiṣit badāyī' al-Khalq...*, σ. 219.

²⁵¹ Στο ίδιο.

τον ίδιο, στο πλαίσιο της θείας Οικονομίας: «Ο ήλιος τρέχει (την πορεία του), ώσπου να φθάσει στον τόπο της ανάπαυσής του. Έτσι έχει θεσπισθεί από τον Παντοδύναμο, τον Πάνσοφο [...] και για τη σελήνη –έχουμε προνοήσει και γι' αυτή (φωτεινά) σπίτια (για να διαβαίνει ανάμεσα)– μέχρις ότου επιστρέφει (και πάλι): σαν την παλαιά (και μαραμμένη) ρίζα από το κοτσάνι της χουρμαδιάς» (Κοράνιο 36:38-39).²⁵²

Στην προφητική παράδοση, ο Μωάμεθ, αναιρώντας τη δεισιδαιμονία των Αράβων παγανιστών, οι οποίοι θεωρούσαν ότι η έκλειψη του ηλίου και της σελήνης οφειλόταν σε θάνατο ενός σημαντικού προσώπου εκείνης της περιόδου, τονίζει ότι η έκλειψη του ηλίου και της σελήνης είναι δύο σημεία του Θεού (*ʿĀyāt Allāh*), τα οποία δεν συμβαίνουν εξαιτίας του θανάτου κάποιου σημαντικού προσώπου, όπως πίστευαν οι παγανιστές, αλλά διότι αυτό είναι εκ της θείας Οικονομίας.²⁵³ Γι' αυτό και ο ίδιος προτρέπει τους μουσουλμάνους, όταν πραγματοποιείται αυτή η έκλειψη, να τελούν την προσευχή προς τον Θεό.²⁵⁴

Ο Θεός είναι αυτόςπου έχει θέσει τη διαδοχή της νύχτας από την ημέρα, μέσω του ηλίου και της σελήνης.²⁵⁵ Δημιούργησε τον ήλιο σαν ένα «λαμπερό φωτοστέφανο» και τη σελήνη «ένα φως ομορφιάς» (Κοράνιο 10:5), αναδεικνύοντας τον ήλιο κυρίαρχο της ημέρας και τη σελήνη της νύχτας.²⁵⁶ Ο ήλιος και η σελήνη συντελούν στη μέτρηση των μηνών και των ετών (Κοράνιο 17:12). Όλα αυτά καταδεικνύουν το μεγαλείο, τη σοφία, τη δύναμη και τη γνώση του Δημιουργού,²⁵⁷ ο οποίος δημιούργησε επίσης τα λαμπρά άστρα του ουρανού (Κοράνιο 56:75· 86:3) για να αναδείξει το μεγαλείο Του και τη δύναμή Του (Κοράνιο 6:97). Επιπλέον, τα άστρα στολίζουν και ομορφαίνουν τον ουρανό (Κοράνιο 37:6). Οι κορανικές αφηγήσεις για τα ουράνια σώματα καταδεικνύουν την επίδραση της Αγίας Γραφής στην κορανική παράδοση.

Το Κοράνιο αναφέρει ότι ο Δημιουργός εξήγαγε από τη γη το νερό και τους βλαστούς της και ότι στερέωσε τα βουνά (Κοράνιο 79:30-32). Σύμφωνα με μια προφητική παράδοση του Αḥmad Ibn Ḥanbal, ο Μωάμεθ είπε ότι ο Θεός έπλασε τα βουνά μετά τη δημιουργία της γης.²⁵⁸ Το Κοράνιο επισημαίνει ότι τα βουνά μοιάζουν με σφήνες (Κοράνιο 78:7) και ότι είναι ο τόπος των ζώων και άλλων ειδών της γης (Κοράνιο 31:10). Τα βουνά έχουν σημαντικό

²⁵² Στο ίδιο, σ. 223-224.

²⁵³ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*..., σ. 654-655.

²⁵⁴ Στο ίδιο.

²⁵⁵ A. Al-Ṣallabī, *Qīṣit badāyī' al-Khalq*..., σ. 223-224.

²⁵⁶ Στο ίδιο, σ. 227.

²⁵⁷ M. ʿAl-Adawī, *Ṣaḥīḥ tafsīr al-Qurʿān al-ʿazīm*, 2010: Dār Ibn Rajjāb, σ. 819.

²⁵⁸ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Βηρυτός: al-Maktab al-Islāmī, σ. 12254.

συμβολισμό στο κορανικό κείμενο. Ο Νώε ανέβηκε στο βουνό προκειμένου να σωθεί από τον κατακλυσμό (Κοράνιο 11:42-43), ενώ επίσης τα βουνά θα αποτελέσουν σημάδια κατά την Ημέρα της Κρίσεως (Κοράνιο 70:8-9· 18:47). Τα βουνά δοξολογούν (Κοράνιο 21:79), φοβούνται (Κοράνιο 59:21) και προσκυνούν τον Θεό (Κοράνιο 22:18).

Το Κοράνιο τονίζει παράλληλα ότι ο Θεός έπλασε τους βλαστούς, τα δένδρα και τους καρπούς της γης, αφού Εκείνος έστρωσε τη γη για τα δημιουργήματά Του (Κοράνιο 55:10). Δημιούργησε κήπους και παρήγαγε από την καλλιεργημένη γη (δένδρα) προσφέροντας διάφορα τρόφιμα: ελιές, ρόδια (Κοράνιο 6:141), φρούτα, χουρμάδες, σιτάρι, στάχυα (Κοράνιο 55:11-12), σύκα (Κοράνιο 16:81), αμπέλια και όλα τα είδη των καρπών (Κοράνιο 16:11). Το κορανικό κείμενο αναφέρεται σε μια ποικιλία δένδρων (ελιές, συκιές, χουρμαδιές, νεροκολοκυθιές) (Κοράνιο 24:35· 95:1· 37:146), ενώ ένα ολόκληρο κεφάλαιο του Κορανίου αναφέρεται στη συκιά (Κοράνιο 95). Όπως σημειώνει ο Sayyid Quṭb, ο Θεός έπλασε όλους αυτούς τους καρπούς στη γη και τους προσέφερε στον άνθρωπο, παρέχοντας την ίδια τη ζωή.²⁵⁹

Ο Θεός δημιούργησε και τα ζώα από το νερό (Κοράνιο 24:45). Ο al-Rāzī θεωρεί ότι τα ζώα είναι η σπουδαιότερη υλική δημιουργία επί της γης, μετά τον άνθρωπο.²⁶⁰ Το Κοράνιο αναφέρει δεκαπέντε διαφορετικά είδη ζώων (καμήλες, άλογα, μουλάρια, όνους, μέλισσες, πρόβατα, σκύλους, πιθήκους, χοίρους, φίδια, σκουλήκια, μυρμήγκια, αράχνες, μύγες, κουνούπια) και περιέχει έξι κεφάλαια των οποίων οι τίτλοι αναφέρονται σε ζώα: «Η Αγελάδα» (κεφ. 2), «Τα Κοπάδια» (κεφ. 6), «Η Μέλισσα» (κεφ. 16), «Τα Μυρμήγκια» (κεφ. 27), «Η Αράχνη» (κεφ. 29), «Ο Ελέφαντας» (κεφ. 105).²⁶¹ Το Κοράνιο αναφέρει ότι τα ζώα έχουν τη δική τους κοινότητα (Κοράνιο 6:38), όπως έχει και κάθε οντότητα, η οποία βρίσκεται στη γη. Ο Ibn Kathīr διασώζει μια παράδοση, η οποία λέει ότι τα τζιν, οι άνθρωποι και τα πτηνά έχουν τις δικές τους κοινότητες.²⁶²

Η δημιουργία των ζώων χωρίζεται σε τρεις κατηγορίες: (α) σε αυτά που τρώγονται, (β) σε όσα εξυπηρετούν τον άνθρωπο και (γ) σε εκείνα που είναι άγνωστα για τον άνθρωπο (Κοράνιο 16:5-8). Ο al-Rāzī επισημαίνει τα εξής σχετικά με αυτή την κατηγοριοποίηση: Η πρώτη κατηγορία ζώων είναι αυτά που πλάστηκαν για να γίνουν τροφή για τον άνθρωπο.²⁶³ Ανάμεσά τους είναι

²⁵⁹ S. Quṭb, *fi zilāl...*, τόμ. 3, σ. 1223.

²⁶⁰ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 19, σ. 232.

²⁶¹ Για περισσότερα για τα ζώα στο Κοράνιο, βλ. S. Tlili, *Animals in the Qur'an*, Κέιμπριτζ 2012: Cambridge University Press.

²⁶² Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 3, σ. 253.

²⁶³ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 19, σ. 232.

η αγελάδα, η κατσίκα κ.ά.²⁶⁴ Τα δεύτερα είναι όσα εξυπηρετούν τον άνθρωπο, είτε ως οχήματα, για να μεταφέρεται από τόπο σε τόπο, είτε για επίδειξη (κόσμημα).²⁶⁵ Τα ζώα αυτά είναι τα άλογα, τα μουλάρια και τα γαϊδούρια (Κοράνιο 16:8).²⁶⁶ Η τρίτη κατηγορία ζώων είναι όσα δεν είναι γνωστά στον άνθρωπο.²⁶⁷ Πρόκειται για μια ιδιαίτερη μορφή ζώων. Ο al-Rāzī θεωρεί ότι τα ζώα αυτά στην ουσία δεν του προσφέρουν κάτι, γι' αυτό δεν γνωστοποιούνται στο ανθρώπινο πεδίο.²⁶⁸ Άλλωστε, το είδος τους και το μέγεθός τους δεν γίνονται αντιληπτά από τον άνθρωπο.²⁶⁹ Με αφορμή τη δημιουργία του ζωικού βασιλείου στο Κοράνιο, οι μουσουλμάνοι στράφηκαν με ιδιαίτερο ενδιαφέρον στη μελέτη της καθημερινής ζωής των ζώων. Διάφοροι μουσουλμάνοι λόγιοι των Μέσων Χρόνων συνέγραψαν έργα «Ζωολογίας», τα γνωστά *Kitāb al-Ḥayawān*, με χαρακτηριστικά παραδείγματα τους Ibn Miskawayh (932-1030), al-Damīrī (1341-1405) και al-Jāhīz. Βέβαια, τα έργα αυτά δεν είχαν στόχο να μελετήσουν επιστημονικά τα ζωικά είδη, αλλά να αποδείξουν την ύπαρξη του Δημιουργού μέσα από την ύπαρξη της δημιουργίας και να δοξάσουν τη θεϊκή σοφία, η οποία δεν δημιούργησε τίποτε άχρηστο, αφού τα βλαβερά ζώα είναι στην πραγματικότητα μια δοκιμασία του Θεού για τους ανθρώπους.²⁷⁰

Ο Θεός υπέταξε όσα βρίσκονται στη γη στη διάθεση της ανθρωπότητας (Κοράνιο 22:65). Όλα όσα βρίσκονται στη γη αποτελούν προσφορά του Θεού προς τον άνθρωπο. Τα ζώα, τα δένδρα και κάθε αντικείμενο υπάρχουν για να κάνουν τη ζωή του ανθρώπου όμορφη και ποιοτική.²⁷¹ Λόγω της ευσπλαχνίας Του, ο Θεός υπέταξε τη γη στον άνθρωπο.²⁷² Όλη η κτιστή δημιουργία (ουρανοί, γη, ήλιος, σελήνη, φυσικό περιβάλλον, ζώα, και αρκετοί άνθρωποι) προσκυνά αδιάκοπα τον Θεό (Κοράνιο 22:18). Άλλωστε, σκοπός της δημιουργίας του κόσμου είναι η αποκλειστική λατρεία προς τον Δημιουργό Θεό, με απόκρουση κάθε μορφής ειδωλολατρίας.²⁷³

²⁶⁴ Στο ίδιο.

²⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 234-236.

²⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 234.

²⁶⁷ Στο ίδιο, σ. 236.

²⁶⁸ Στο ίδιο.

²⁶⁹ Στο ίδιο.

²⁷⁰ Πρβλ. Ιώβ και Δημιουργία.

²⁷¹ M. 'Al-Adawi, *Ṣaḥīḥ tafsīr al-Qur'ān...*, σ. 633.

²⁷² Στο ίδιο.

²⁷³ Ibn Bāz, *Bayān...*, σ. 5.

5.

ΑΓΓΕΛΟΛΟΓΙΑ

Η πίστη στις αγγελικές δυνάμεις αποτελεί κοινή συνιστώσα τόσο του χριστιανισμού όσο και του Ισλάμ. Αποτελούν δημιουργήματα του Θεού, τα οποία υπηρετούν το σχέδιο της θείας Οικονομίας. Πρόκειται για πνευματικά λειτουργικά όντα. Ανάλογη είναι και η πεποίθηση για τα πονηρά πνεύματα, που είναι οι δαίμονες. Ενώ αυτή η πεποίθηση είναι κοινή και στις δύο παραδόσεις, διαφέρει σε ορισμένα σημεία. Στο κεφάλαιο αυτό, θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε το όλο ζήτημα υπό το πρίσμα της συγκριτικής θρησκειολογίας. Σκοπός δεν είναι να καταδειχθούν μόνο τα κοινά σημεία των δύο θρησκειών περί αγγέλων, αλλά και οι διαφορές σε επιμέρους ζητήματα.

Η δημιουργία των αγγέλων

Η ύπαρξη των αγγέλων, από χριστιανικής πλευράς, είναι αδιαμφισβήτητη. Οι βιβλικές αναφορές είναι πολυάριθμες. Ειδικότερα στην Παλαιά Διαθήκη, ήδη μετά την πτώση των πρωτοπλάστων, βλέπουμε αγγέλους να φυλάσσουν τον Παράδεισο (Γεν. 3:24).¹ Άγγελοι εμφανίζονται στον Πατριάρχη Αβραάμ (Γεν. 18:1 κ.εξ.), στον Λωτ (Γεν. 19:1 κ.εξ.), στον Ιακώβ (Γεν. 28:12), κατά την έξοδο των Ισραηλιτών από την Αίγυπτο (Έξ. 23:20), στον Ιησού του Ναυή (Ιησ. Ν. 5:13-15), καθώς και στους προφήτες (Ησ. 6:2 κ.εξ.· Ιεζ. 1:4 κ.εξ.).² Στην Καινή Διαθήκη, ο Ιησούς Χριστός ομιλεί επανειλημμένως περί των αγγέλων (Ματθ. 18:10· 22:30· 26:53· Μάρκ. 13:32· Λουκ. 16:22· Ιωάν. 1:51).³ Κατά τους ευαγγελιστές, άγγελοι διακονούν τον Ιησού από τη γέννησή Του μέχρι την ανάληψή Του (Λουκ. 2:8 κ.εξ.· Πράξ. 1:10).⁴

Στην ευρύτερη χριστιανική παράδοση, πρώτο αγγελολογικό έργο θεωρείται το *Περί τής Ουρανίας Ίεραρχίας*,⁵ το οποίο αποδίδεται, εσφαλμένα, στον

¹ Ν. Μητσόπουλος, *Θέματα ορθόδοξου δογματικής θεολογίας, Πανεπιστημιακές παραδόσεις δογματικής*, Αθήνα 2001, σ. 65.

² Στο ίδιο.

³ Στο ίδιο.

⁴ Στο ίδιο.

⁵ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί τής Ουρανίας Ίεραρχίας*, PG 3, 120-369.

Διονύσιο Αρεοπαγίτη.⁶ Την πρώτη άρτια ορθόδοξη αγγελολογική προβληματική προσφέρει ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός στο έργο του *Έκδοσις άκριβής τής όρθοδόξου πίστewς*.⁷

Ο όρος «άγγελος» εννοιολογικά σημαίνει τον κοιμιστή αγγελίας ή τον απεσταλμένο, ο οποίος μεταβιβάζει εντολή ή κάποιο μήνυμα.⁸ Η ονομασία αυτή αποδίδεται στους αγγέλους, δηλώνοντας τη σχέση τους με τους ανθρώπους, προς τους οποίους έρχονται, κατά την Αγία Γραφή, ως απεσταλμένοι εκ Θεού, προκειμένου να αναγγείλουν το θέλημά Του ή να υπηρετήσουν τους ανθρώπους.⁹ Καλούνται έτσι διότι αναγγέλλουν τα του Θεού στους ανθρώπους.¹⁰ Καλούνται επίσης άγγελοι διότι ο νόμος διετάχθη από τους ίδιους και είναι αγγελιαφόροι.¹¹

Για τη χριστιανική κοσμολογία, ο Θεός είναι δημιουργός όχι μόνο του υλικού κόσμου, αλλά και των αγγέλων.¹² Η δημιουργία τους μαρτυρείται στη Βίβλο, όπου τονίζεται ότι διά του Ιησού Χριστού «έκτίσθη τὰ πάντα, τὰ έν τοῖς οὐρανοῖς καί τὰ έπί τής γής, τὰ όρατὰ καί τὰ άόρατα, είτε θρόνοι είτε κυριότητες είτε άρχαί είτε έξουσίαι· τὰ πάντα δι' αύτου καί εις αύτον έκτισται» (Κολ. 1:16). Η δημιουργία των αγγέλων αποτελεί δίδαγμα της Εκκλησίας, που διατυπώνεται στο Σύμβολο της Πίστewς, κατά το οποίο οι χριστιανοί ομολογούν την πίστη σε έναν Θεό Πατέρα, ο οποίος είναι Δημιουργός και του πνευματικού κόσμου: «οὐρανοῦ καί γής, όρατῶν τε πάντων καί άοράτων».¹³

Η Βίβλος δεν αναφέρει ποτέ δημιουργήθηκαν οι αγγελικές δυνάμεις. Από το βιβλίο του Ιώβ, όμως, συνάγεται το συμπέρασμα ότι η δημιουργία τους προηγήθηκε του υλικού κόσμου, καθότι, μόλις ο Θεός δημιούργησε τα άστρα, οι άγγελοι υμνούσαν και δοξολογούσαν τον Κύριο: «ότε έγενήθησαν άστρα, ήνεσάν με φωνή μεγάλη πάντες άγγελοί μου» (Ιώβ 38:7). Το ζήτημα αυτό πυροδότησε διχογνωμία στην πατερική ερμηνευτική σκέψη, αν και η πλειονότητα των εκκλησιαστικών συγγραφέων συμφωνεί ότι η δημιουργία των αγγέλων πραγματοποιήθηκε προ της κτίσεως του ορατού κόσμου.¹⁴ Ο άγιος

⁶ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική*, τόμ. 3: *Η περί δημιουργίας διδασκαλία*, Αθήνα 2006: Έννοια, σ. 91.

⁷ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις άκριβής...*, PG 94, 789-1228.

⁸ Π. Τρεμπέλας, *Δογματική της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας*, τόμ. 1, Αθήνα 1997: Αδελφότης Θεολόγων Ο Σωτήρ, σ. 406.

⁹ Στο ίδιο, σ. 406-407.

¹⁰ Στο ίδιο, σ. 407.

¹¹ Σ. Δεσπότη, «Άγγελοι», *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια (ΜΟΧΕ)*, Αθήνα 2010: Στρατηγικές Εκδόσεις, σ. 98-105: 98.

¹² Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 404-405.

¹³ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική*, τόμ. 3, σ. 88.

¹⁴ Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 412.

Ιωάννης ο Δαμασκηνός γνωστοποιεί ότι, στον ερμηνευτικό χώρο του χριστιανισμού, τέθηκε το ζήτημα σχετικά με το αν προηγήθηκε η δημιουργία των αγγέλων από την υπόλοιπη κτίση. Έτσι, ο ιερός Δαμασκηνός σημειώνει ότι μερικοί ισχυρίζονται ότι οι άγγελοι δημιουργήθηκαν πριν απ' όλη τη δημιουργία, ενώ ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος επισημαίνει: «[Ο Θεός] πρώτα συνέλαβε στον νου τις ουράνιες δυνάμεις των αγγέλων, και στη συνέχεια η σκέψη του έγινε πράξη».¹⁵ Άλλοι ισχυρίζονται ότι οι άγγελοι δημιουργήθηκαν μετά τη δημιουργία του πρώτου ουρανού.¹⁶ Στο ίδιο πλαίσιο, υπογραμμίζει ότι αποτελεί κοινό τόπο στους Πατέρες της Εκκλησίας ότι η δημιουργία των αγγέλων προηγήθηκε εκείνης των ανθρώπων.¹⁷ Κατά τον ιερό Δαμασκηνό, η άποψη του αγίου Γρηγορίου είναι ορθή, καθώς έπρεπε πρώτα να δημιουργηθούν οι νοερές ουσίες, έπειτα τα αισθητά, και στο τέλος ο άνθρωπος, ο οποίος συμμετέχει και στις δύο ουσίες (νοητή/ψυχή και ύλη/σώμα).¹⁸ Αναλόγως, και ο Μ. Βασίλειος αναφέρει ότι πριν τη δημιουργία του υλικού κόσμου, υπήρχε υπέρχρονη και πρεσβύτερη κατάσταση: ο κόσμος των αγγέλων.¹⁹

Υπ' αυτή την ερμηνεία, πρώτα δημιουργούνται τα αγγελικά όντα.²⁰ Οι φάσεις της δημιουργίας αρχίζουν από τον κόσμο των πνευμάτων.²¹ Ο πνευματικός αυτός κόσμος αποτελεί την αφετηρία της πραγμάτωσης του όλου δημιουργικού έργου· η διακόσμησή του είναι τα νοερά όντα που η δογματική διδασκαλία τα ονομάζει «αγγέλους».²² Πλάστηκαν και αυτοί εκ του μη όντος, αφού ο Δημιουργός τούς έφερε από την ανυπαρξία στην ύπαρξη και τους δημιούργησε σύμφωνα με τη θεϊκή εικόνα, ώστε να είναι ασώματα φύση, όπως ο άνεμος ή η άυλη φωτιά.²³ Ο Λόγος δημιούργησε όλους τους αγγέλους, και

¹⁵ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής...*, PG 94, 873: «Τινές μὲν οὖν φασιν, ὅτι πρὸ πάσης κτίσεως ἐγένοντο, ὡς ὁ Θεολόγος λέγει Γρηγόριος: “Πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν”».

¹⁶ Στο ίδιο: «Ἐτεροὶ δέ, ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι τὸν πρῶτον οὐρανόν».

¹⁷ Στο ίδιο: «Ὅτι δὲ πρὸ τῆς τοῦ ἀνθρώπου πλάσεως, πάντες ὁμολογοῦσιν».

¹⁸ Στο ίδιο: «Ἐγὼ δὲ τῷ Θεολόγῳ Γρηγορίῳ συντίθεμαι: ἔπρεπε γὰρ πρῶτον τὴν νοερὰν οὐσίαν κτισθῆναι καὶ οὕτω τὴν αἰσθητὴν καὶ τότε ἐξ ἀμφοτέρων τὸν ἄνθρωπον».

¹⁹ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, 13: «Ἦν τις πρεσβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως κατάστασις ταῖς ὑπερκοσμίαις δυνάμεσι πρέπουσα, ἡ υπέρχρονος, ἡ αἰωνία, ἡ αἴδιος. Δημιουργήματα δὲ ἐν αὐτῇ ὁ τῶν ὄλων κτίστης καὶ δημιουργὸς ἀπετέλεσε, φῶς νοητὸν πρέπον τῇ μακαριότητι τῶν φιλοῦντων τὸν Κύριον, τὰς λογικὰς καὶ ἀοράτους φύσεις, καὶ πᾶσαν τὴν τῶν νοητῶν διακόσμησιν, ὅσα τὴν ἡμετέραν διάνοιαν ὑπερβαίνει, ὧν οὐδὲ τὰς ὀνομασίας ἐξευρεῖν δυνατὸν».

²⁰ Ν. Μαρτσούκας, *Δογματικὴ Γ'*..., σ. 186.

²¹ Στο ίδιο, σ. 187.

²² Στο ίδιο.

²³ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής...*, PG 94, 865: «Αὐτὸς τῶν ἀγγέλων ἐστὶ ποιητὴς καὶ Δημιουργὸς, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν αὐτούς, κατ' οἰκείαν εἰκόνα κτίσας

το Άγιο Πνεύμα, με τον αγιασμό του, τους τελειοποίησε, ενώ μετέχουν στον φωτισμό και τη χάρη ανάλογα με την αξία και το τάγμα τους.²⁴

Έχουν τον αγιασμό από το Άγιο Πνεύμα, έξω από την ουσία τους, και προφητεύουν με τη θεία χάρη.²⁵ Το έργο τους είναι κατεξοχήν φωτοδοτικό.²⁶ Μια αεικίνητη ιεραρχία μεταβιβάζει από πάνω προς τα κάτω τις αδιάκοπες θείες ελλάμψεις.²⁷ Πρόκειται για τις αγγελοφάνειες. Έτσι, οι άγγελοι, αν και ασώματα όντα, χωρίς μορφή και σχήμα, προσλαμβάνουν διάφορες μορφές, παρόλο που δεν γνωστοποιείται με ποιον τρόπο γίνεται αυτό. Έτσι, ουκ ολίγες φορές φανερώνονται στους ανθρώπους, λαμβάνοντας κατ' οικονομίαν ανθρώπινη μορφή. Ωστόσο, τόσο αυτή η αεικινήσια όσο και η αγγελοφάνεια και φωτοφάνεια είναι κατά βάση θεοφάνεια.²⁸ Μόνο έτσι τα κτιστά λειτουργήματα λαμβάνουν σωστικές και φωτοδοτικές διαστάσεις.²⁹ Η κτίση, σε οποιαδήποτε περιοχή της και αν αναφέρεται κανείς, δεν μπορεί ποτέ να νοηθεί έξω από τις θείες ενέργειες (Κολ. 1:16).³⁰ Κατά συνέπεια, κάθε αγγελοφάνεια, ή αποστολή, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά η Βίβλος, είναι αδιανόητη καθαυτή.³¹ Οι άγγελοι, ως κτιστά όντα, δεν είναι πανταχού παρόντες, ούτε με δική τους πρωτοβουλία, έξω δηλαδή από το ιεραρχικό σώμα, μπορούν να προωθούν το έργο της τελείωσης.³² Κάπως έτσι καταγράφεται, σε γενικές γραμμές, η χριστιανική αγγελολογία.

Η πίστη στους αγγέλους (ενικός: *malāk*, πληθυντικός: *al-malā'ika*)³³ απο-

αυτούς φύσιν άσώματων, οίόν τι πνεύμα ή πῦρ ἄυλον, ὡς φησιν ὁ θεῖος Δαυίδ· “Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα”, τὸ κοῦφον καὶ διάπυρον καὶ θερμὸν καὶ τομῶτατον καὶ ὄξυ περὶ τὴν θεῖαν ἔφεσιν τε καὶ λειτουργίαν διαγράφων καὶ τὸ ἀνωφερὲς αὐτῶν καὶ πάσης ὕλικῆς ἐννοίας ἀπηλλαγμένον».

²⁴ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 869: «Διὰ τοῦ Λόγου τοίνυν ἐκτίσθησαν πάντες οἱ ἄγγελοι καὶ ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος διὰ τοῦ ἀγιασμοῦ ἐτελειώθησαν, κατ' ἀναλογίαν τῆς ἀξίας καὶ τῆς τάξεως τοῦ φωτισμοῦ καὶ τῆς χάριτος μετέχοντες».

²⁵ Στο ἴδιο: «Ἐξῶθεν τῆς οὐσίας τὸν ἀγιασμὸν ἐκ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἔχοντες, διὰ τῆς θείας χάριτος προφητεύοντες».

²⁶ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'*..., σ. 188.

²⁷ Στο ἴδιο.

²⁸ Στο ἴδιο.

²⁹ Στο ἴδιο.

³⁰ Στο ἴδιο.

³¹ Στο ἴδιο.

³² Στο ἴδιο.

³³ Στις αρχές του 19ου αιώνα και περί τα μέσα του 20ού, στην Ευρώπη προκλήθηκε ιδιαίτερο ενδιαφέρον αναφορικά με τις μη αραβικές λέξεις, τις οποίες δανείστηκε το Κοράνιο. Μεταξύ αυτών, αρκετοί οριενταλιστές έχουν υποστηρίξει ότι η λέξη *malāk* (άγγελος) είναι σημιτικής προέλευσης και πιθανόν αραμαϊκής, εβραϊκής, αιθιοπικής ή συριακής καταγωγής. Για την εβραϊκή ή αραμαϊκή της προέλευση, βλ. H. Hirschfeld, *Beiträge zur Erklärung des Korân*, Λειψία

τελεί το δεύτερο άρθρο της ισλαμικής πίστεως (*arkān al-Imān*)³⁴ και, ως εκ τούτου, θεμελιώνεται στη δογματική διδασκαλία του Ισλάμ.³⁵ Κατά συνέπεια, η πίστη στους αγγέλους συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση για τον κάθε πιστό μουσουλμάνο και η απόρριψή της συνεπάγεται απιστία (*kufr*).³⁶ Το Κοράνιο αναφέρει: «Ο Απόστολος πίστεψε σ' ό,τι του αποκάλυψε ο Κύριός του, έτσι έκαναν και οι πιστοί. Καθένας τους πίστεψε στον Αλλάχ, τους αγγέλους Του, τα βιβλία Του και τους Απεσταλμένους Του» (Κοράνιο 2: 285). Ο Μωάμεθ, όταν όρισε την πίστη, σύμφωνα με το Ισλάμ, τη διατύπωσε ως εξής: «Πίστη είναι το να πιστεύεις στον Αλλάχ, στους αγγέλους Του, στα βιβλία Του, στους Αποστόλους Του και στην Έσχατη Κρίση».³⁷

Σύμφωνα με τον πολυμαθή μουσουλμάνο λόγιο Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, (1445-1505), η πίστη στους αγγέλους εδράζεται σε τρία θεμελιακά σημεία:³⁸ Πρώτον, στην αποδοχή της υπάρξεώς τους.³⁹ Δεύτερον, στο ότι είναι δημιουρ-

1886: Otto Schulze, σ. 45. Για την αιθιοπική προέλευση της λέξης, βλ. R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, Εδιμβούργο 1953: Edinburgh University Press, σ. 144. Για τη συριακή της προέλευση αντίστοιχα, βλ. A. Mingana, «Syriac influence on the Style of the Kur'an», *Bulletin of the John Rylands Library*, τόμ. 11 (1927), σ. 77-98: 85. Η πιο πιθανή, μάλλον, είναι η αιθιοπική, εφόσον ο πληθυντικός της λέξης (*malā'ika*) ομοιάζει με το αιθιοπικό *mala'ekt*. Βλ. T. Lambdin, *Introduction to Classical Ethiopic*, Μιζούλα, Μοντάνα 1978: Scholars' Press, 1978, σ. 18. Για μια άλλη άποψη επί του θέματος, βλ. S. Burge, «The Angels in Surat al-Mala'ika: Exegeses of Q. 35:1», *Journal of Qur'anic Studies*, τόμ. 10, τχ. 1 (2008), σ. 50-70.

³⁴ A. Al-Maidanī, *Al-'Aqida al-islāmiyyah w asasha*, Βηρυτός & Δαμασκός 1979: Dār al-Qalam, σ. 264-279.

³⁵ S. Murata, «Angels», στο: S.H. Nasr (επιμ.), *Islamic Spirituality: Foundations*, Λονδίνο 1987: Routledge, σ. 324-344: 324: «Οι ισλαμικές αντιλήψεις περί δημιουργίας, αποκάλυψης, προφητείας, περί των συμβάντων στον κόσμο, περί λατρείας, πνευματικής ζωής, θανάτου, ανάστασης, καθώς και περί της κεντρικής θέσης του ανθρώπου στο σύμπαν είναι αδύνατον να γίνουν αντιληπτές χωρίς αναφορά στους αγγέλους». Για την ισλαμική αγγελολογία γενικότερα, βλ. G. Reynolds, «Angels», στο: *Encyclopedia of Islam*, 3η έκδ., Λέιντεν 2009: Brill, σ. 86-99. J. MacDonald, «Malā'ika», *Encyclopaedia of Islam*, 2η έκδ., τόμ. 6, σ. 216-219. Για μια συγκριτική μελέτη, η οποία εξετάζει την ιουδαϊκή, χριστιανική και ισλαμική αγγελολογία, βλ. B. Frances, «Angelology in Judaism, Christianity and Islam», *Anglican Theological Review*, τόμ. 46 (1964), σ. 142-154.

³⁶ W.W. Montgomery, *Islamic Creeds*, Εδιμβούργο 1994: Edinburgh University Press, σ. 41, 43, 52-54, 62, 72 και 83.

³⁷ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 23.

³⁸ Για μια καλή μελέτη για την αγγελολογία του Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, βλ. S. Burge, *Angels in Islam: Jalal al-Din al-Suyuti's al-Haba'ik fi akhbar al-mala'ik*, Λονδίνο 2012: Routledge.

³⁹ Al-Suyūṭī, *Al-Haba'ik fi akhbār al-malā'ik*, επιμ. Abū Hajjār Muḥammad Al-Sayd bin Bassiuni Zaghlūl, Βηρυτός 1985: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, σ. 9. Ο al-Rāzī θεωρεί ότι υπάρχουν κάποιες λογικές αποδείξεις για την ύπαρξη των αγγέλων, τις οποίες συμμερίζονται οι φιλόσοφοι. Για παράδειγμα, αναφέρει ότι, εφόσον ο γήινος κόσμος είναι ατελής, αυτό απαιτεί την ύπαρξη ενός άλλου κόσμου, του ουράνιου, ο οποίος είναι πλήρης και στον οποίο υπάρχουν οι άγγελοι. Βλ. Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 2, σ. 176.

γήματα του Θεού, όπως όλη η κτίση, και συνεπώς εξαρτώνται άμεσα από τον ίδιο τον Δημιουργό.⁴⁰ Και τρίτον, ότι έχουν συγκεκριμένη αποστολή και ρόλο στη δημιουργία και ιδίως προς την ανθρωπότητα.⁴¹

Η πίστη στους αγγέλους συνδέεται με την πίστη στις θείες αποκαλύψεις και στους αγγελιαφόρους του Θεού, αφού μέσω των αγγέλων κοινοποιήθηκε το θείο μήνυμα προς την ανθρωπότητα (Κοράνιο 80:15-16). Άλλωστε, εμφανείς μουσουλμάνοι λόγιοι και κλασικοί ερμηνευτές του Κορανίου, όπως ο al-Ṭabarī,⁴² ο al-Rāzī⁴³ και ο Ibn Taymiyyah,⁴⁴ υποστηρίζουν ότι η λέξη «άγγελος» (*malāk*), σημαίνει «αγγελιαφόρος» ή «απόστολος του Θεού» (*rasūl Allāh*), αφού, μέσω των αγγέλων, ανακοινώνεται το θείο μήνυμα στην ανθρωπότητα.⁴⁵

Ειδικότερα, ο al-Ṭabarī σημειώνει ότι οι αγγελιαφόροι, κατά μία ερμηνεία, είναι οι άγγελοι, διότι υπήρξαν οι μεσίτες ανάμεσα στον Θεό και στη δημιουργία για την αναγγελία του χαρμόσυνου θείου μηνύματος (της θείας αποκαλύψεως), το οποίο κοινοποίησαν.⁴⁶ Στο σημείο αυτό, αξίζει να αναφερθεί ότι η θεία φώτιση ή αποκάλυψη, η οποία διακινείται από τους αγγέλους, σύμφωνα με τους οπαδούς του ισλαμικού μυστικισμού (*Ṣūfī*), είναι κάτι που διαπνέει όχι μόνο τους προφήτες, αλλά και τους αγίους του Θεού (*waly*) και αποτελεί μια διαχρονική κατάσταση στην κοινότητα των πιστών.⁴⁷ Η αντίληψη ότι οι άγγελοι είναι αγγελιαφόροι που αναλαμβάνουν να κομίσουν το χαρμόσυνο μήνυμα προς την ανθρωπότητα ανευρίσκεται και στη βιβλική παράδοση (Γεν. 21:17-18· Ματθ. 28:2-6· Λουκ. 2:9-10· Πράξ. 8:26).⁴⁸

Η αποστολή των αγγέλων προς την ανθρωπότητα συντελείται σε δύο φάσεις: (α) στην κοινοποίηση της θείας αποκάλυψης στους αγγελιαφόρους και προφήτες του Θεού και (β) στην κοινοποίηση του θείου μηνύματος, πέραν

⁴⁰ Al-Suyūṭī, *Al-Haba'ik...*, σ. 9.

⁴¹ Στο ίδιο, σ. 9-10.

⁴² Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 1, σ. 473.

⁴³ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 2, σ. 174.

⁴⁴ Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā...*, τόμ. 4, σ. 119.

⁴⁵ Ωστόσο, οι μεσαιωνικοί μουσουλμάνοι λόγιοι παρουσιάζουν διαφορετικές ερμηνείες αναφορικά με τη ρίζα της λέξης «άγγελος» (*malāk*). Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι «άγγελος» σημαίνει «αυτός που κοινοποιεί ένα μήνυμα», ενώ άλλοι «αυτός που αποστέλλει κάποιον αγγελιαφόρο». Αξίζει να σημειωθεί ότι και το εβραϊκό *mal'āk* (*malāk*h), καθώς και το ελληνικό «άγγελος», σημαίνουν επίσης «[θεϊκός] αγγελιαφόρος». Βλ. G. Webb, «Angel», στο: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, τόμ. 1, Λέιντεν 2001: Brill, σ. 84-92: 84. Βλ. και G. Carpenter, *Connections: A Guide to Types and Symbols in the Bible*, Μέτλαντ 2004: Xulon, σ. 295.

⁴⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 24, σ. 109.

⁴⁷ S. Nursī, *Al-Maktubat*, τόμ. 2, Κωνσταντινούπολη 1992: Dār Suzlar, σ. 210.

⁴⁸ G. Reynolds, *The Qur'ān and the Bible...*, σ. 227.

των αποστόλων, σε διάφορες κοινότητες.⁴⁹ Το Κοράνιο αναφέρει: «Σ' εμπνεύσαμε [ενν. τον Μωάμεθ], καθώς εμπνεύσαμε τον Νώε και τους μετά απ' αυτόν προφήτες. Εμπνεύσαμε τον Αβραάμ, τον Ισμαήλ, τον Ισαάκ, τον Ιακώβ και τις φυλές, τον Ιησού, τον Ιώβ, τον Ιωνά, τον Ααρών και τον Σολομώντα» (Κοράνιο 4:163), ενώ αλλού επισημαίνεται: «Δεν είναι δυνατόν σε έναν άνθρωπο να του μιλήσει ο Αλλάχ εκτός εμπνέοντας (τούτον), ή πίσω από ένα παραπέτασμα, ή στέλνοντας αγγελιαφόρο για να εμπνεύσει (αποκαλύπτοντας) με την άδειά Του τα όσα θέλει» (Κοράνιο 42:51).

Ο Μωάμεθ αναφέρει στην προφητική παράδοση ότι η θεία αποκάλυψη διά των αγγέλων κοινοποιείται στους προφήτες και αποστόλους του Θεού με δύο τρόπους: είτε με έναν έντονο και συγκλονιστικό ήχο, τον οποίο θα ακούσει ο προφήτης, είτε λαμβάνοντας τη μορφή ενός άνδρα, ο οποίος θα συνομιλήσει με τον προφήτη.⁵⁰ Ο μεγάλος πρωταγωνιστής στο έργο της θείας αποκαλύψεως είναι ο Γαβριήλ.⁵¹

Το ερώτημα, το οποίο δικαιολογημένα ανακύπτει είναι το εξής: Η θεία αποκάλυψη είναι αποκλειστική αρμοδιότητα του Γαβριήλ ή αφορά και άλλους αγγέλους;

Η προφητική παράδοση αφήνει να εννοηθεί ότι η θεία αποκάλυψη διακινείται και από άλλους αγγέλους πέραν του Γαβριήλ. Για παράδειγμα, επισημαίνεται ότι, όταν ο Μωάμεθ βρισκόταν με τον Γαβριήλ, κατήλθε από κάποια ουράνια πύλη ένας άγγελος και κατευθύνθηκε προς τον προφήτη του Ισλάμ.⁵² Ο άγγελος αυτός χαιρέτησε τον Μωάμεθ και του ανήγγειλε το χαρμόσυνο μήνυμα (*abshir*) προσφέροντάς του «δύο φώτα», δηλαδή δύο κεφάλαια του Κορανίου: το κεφάλαιο «Η Έναρξη» (*Sūrat al-Fātihah*) και τους δύο τελευταίους στίχους του κεφαλαίου «Η Αγελάδα» (*Sūrat al-Baqarah*).⁵³ Τούτο υποδηλώνει ότι ενδεχομένως ο Μωάμεθ να έλαβε την αποκάλυψη των εν λόγω κορανικών χωρίων απ' αυτόν τον άγγελο.

Έτσι, λοιπόν, κατά το Ισλάμ, ο Θεός είναι δημιουργός όχι μόνο του υλικού κόσμου αλλά και του πνευματικού, και ειδικότερα των αγγέλων. Οι άγγελοι, όπως και τα τζιν, ως πνευματικός κόσμος, εμπίπτουν στον αόρατο κόσμο (*ālam al-ghayb*) της θείας δημιουργίας. Το Κοράνιο δεν αναφέρεται στη δημιουργία των αγγέλων, αλλά γίνεται λόγος, επιγραμματικά, στην προφητική παράδοση. Σύμφωνα με τον Μωάμεθ, ο Θεός δημιούργησε τους αγγέλους από το φως (*min al-nūr*).⁵⁴ Είναι άγνωστη η φύση τού εν λόγω

⁴⁹ M. Al-ʿAqil, *Al-malāʾika al-Muqraʿbīn*, Αίγυπτος 2002: Maktabat al-Imām al-Bukhārī, σ. 161.

⁵⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 796.

⁵¹ M. Al-ʿAqil, *Al-malāʾika...*, σ. 163.

⁵² Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 326.

⁵³ Στο ίδιο.

⁵⁴ Στο ίδιο, σ. 1364.

φωτός, από το οποίο δημιουργήθηκαν οι αγγελικές δυνάμεις.⁵⁵ Το γεγονός, όμως, ότι δεν παρέχονται περαιτέρω πληροφορίες για τη φύση του φωτός αυτού οδήγησε, αναπόφευκτα, σε περαιτέρω αναζητήσεις και προβληματισμό την ισλαμική σκέψη. Στο πλαίσιο αυτό, οι σίιτες υποστήριξαν ότι ο Θεός δημιούργησε τους αγγέλους από το φως του Αλί Ιμπν Αμπί Τάλιμπ (‘Alī Ibn ‘Abī Ṭālib· 601-661), εξαδέλφου του Μωάμεθ και εκλεκτού του Θεού στο σχέδιο της θείας Οικονομίας.⁵⁶ Σημειωτέον ότι, όπως αναφέρει ο σουνίτης θεολόγος Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī (874-936), οι μουταζιλίτες υποστήριξαν ότι οι άγγελοι είναι σπουδαιότερη δημιουργία του Θεού ακόμη και από τους προφήτες.⁵⁷

Η φωτεινή καταγωγή των αγγέλων υποστηρίζεται και στη χριστιανική σκέψη από τον άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό, ο οποίος υπογραμμίζει ότι είναι δεύτερα νοερά φώτα, τα οποία δέχονται τον φωτισμό από το πρώτο και άναρχο φως.⁵⁸

Ο al-Ṭabarī, στο ερμηνευτικό του υπόμνημα, διασώζει μια παράδοση από την οποία προκύπτει ότι ο Θεός δημιούργησε δύο ομάδες αγγέλων: μία από το φως (*min al-nūr*) και μία από τη φωτιά (*min al-nār*).⁵⁹ Μία εκ διαμέτρου αντίθετη άποψη διατύπωσε ο πολυμαθής ανδαλουσιανός λόγιος Ibn Ḥazm, ο οποίος επικρίνει ευθέως τις ανωτέρω απόψεις και εκφράζει επανειλημμένα τη σαφή αντίθεσή του προς αυτές. Ειδικότερα, επισήμανε ότι το φως με το οποίο δημιουργήθηκαν οι άγγελοι είναι διαφορετικό από τη φωτιά (*min al-nār*) με την οποία δημιουργήθηκε ο διάβολος.⁶⁰ Σε άλλο μήκος κύματος κινείται, εν πολλοίς, ο μυστικός θεολόγος ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, ο οποίος δέχεται ως πρώτη δημιουργία το «πνεύμα του Μωάμεθ» από τη θεία ουσία (*Rūḥ Muḥammad min dhatuh*).⁶¹ Στο πλαίσιο αυτό, υπογραμμίζει ότι οι ανώτερες

⁵⁵ ‘U. Al-Ashqar, *‘Ālam al-malā’ika al-abrār*, 1995: Dār al-Naf ā’s, σ. 9.

⁵⁶ N. Al-Qaffari, *Uṣūl madhhab al-Shī‘ah*, τόμ. 2, σ. 583.

⁵⁷ Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn...*, τόμ. 1, σ. 296. Για τη σχετική αντιπαράθεση των μουταζιλιτών, οι οποίοι θεωρούσαν τους αγγέλους ανώτερους των προφητών, βλ. L. Ibrahim, «The Questions of the Superiority of Angels and Prophets between Az-Zamakhsharī and al-Bayḍawī», *Arabica*, τόμ. 28, τχ. 1 (1981), σ. 65-75.

⁵⁸ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 868: «Φῶτα δεύτερα νοερά ἐκ τοῦ πρώτου καὶ ἀνάρχου φωτός τὸν φωτισμὸν ἔχοντα».

⁵⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān...*, τόμ. 1, σ. 542. Βέβαια, ο al-Ṭabarī το στηρίζει αυτό στην προσπάθειά του να καταδείξει ότι ο διάβολος, οντολογικά, ανήκει στο γένος των αγγέλων και όχι των τζιν. Περισσότερα γι’ αυτό, στη σχετική ενότητα.

⁶⁰ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl...*, τόμ. 4, σ. 64.

⁶¹ Συγκεκριμένα, ο al-Jīlī, εμφορούμενος από τις προφητικές παραδόσεις που αναφέρονται στο ότι η πρώτη δημιουργία του Θεού είναι η «πένα/γραφίδα» ή η «λογική», εξάγει το συμπέρασμα ότι η «πένα/γραφίδα» ή η «λογική» είναι στην ουσία το «πνεύμα του Μωάμεθ», τονίζοντας ότι το πρώτο πράγμα που δημιούργησε ο Θεός είναι το «πνεύμα του προφήτου Μωάμεθ».

τάξεις των αγγέλων, αυτές που δεν τέθηκαν να προσκυνήσουν τον Αδάμ, δημιουργήθηκαν από το πνεύμα του Μωάμεθ, ή της μωαμεθανικής εικόνας (*sūra al-Muḥammadīyya*), όπως το αποκαλεί.⁶² Αυτή η τάση των μυστικών θεολόγων του Ισλάμ μάλλον απηχεί αρκετές χριστιανικές διδασκαλίες. Παρά τις διαφορετικές απόψεις επί του εν λόγω θέματος, ο Μωάμεθ αναφέρει σαφέστατα ότι οι άγγελοι δημιουργήθηκαν από το φως, χωρίς να δίνει περαιτέρω εξηγήσεις.

Το Κοράνιο και η προφητική παράδοση δεν αναφέρονται στον χρόνο δημιουργίας των αγγέλων. Ίσως στο σημείο αυτό να εντοπίζεται η κοινή αφετηρία με την Αγία Γραφή, αφού ούτε στη Βίβλο αναφέρεται πότε δημιουργήθηκε ο αγγελικός κόσμος. Παρ' όλα αυτά, ο al-Ṭabarī διασώζει την παράδοση ότι οι άγγελοι δημιουργήθηκαν την «τέταρτη ημέρα» της δημιουργίας.⁶³ Η θέση τού al-Ṭabarī έχει βάση, αν αναλογισθεί κανείς ότι, σύμφωνα με την προφητική παράδοση, ο Θεός δημιούργησε το φως την «τέταρτη ημέρα»,⁶⁴ πράγμα που μπορεί να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι οι άγγελοι δημιουργήθηκαν την τέταρτη ημέρα της δημιουργίας, όταν δημιουργήθηκε το φως. Ωστόσο, σίγουρο είναι ότι η δημιουργία τους προηγήθηκε από τη δημιουργία των ανθρώπων.⁶⁵ Το Κοράνιο αναφέρει ότι, πριν δημιουργήσει ο Θεός τον Αδάμ, ενημέρωσε τους αγγέλους του ότι θα δημιουργήσει κάποιον τοποτηρητή στη γη, δηλαδή τον άνθρωπο.⁶⁶ Γράφει επί λέξει το ιερό βιβλίο των μουσουλμάνων: «[...] Όταν ο Κύριός σου είπε στους αγγέλους: “Εγώ θα δημιουργήσω έναν τοποτηρητή στη γη”, εκείνοι αποκρίθηκαν: “Μήπως θέλεις να βάλεις σ' αυτή κάποιον, ο οποίος θα τη βλάψει και θα χύσει αίμα τη στιγμή που εμείς πανηγυρίζουμε το μεγαλείο Σου και Εσένα δοξάζουμε;”. Κι ο Αλλάχ απάντησε: “Εγώ γνωρίζω εκείνο που σεις δεν γνωρίζετε”» (Κοράνιο 2:30).⁶⁷ Άλλωστε, το Κοράνιο αναφέρει ότι ο Θεός διέταξε τους αγγέλους να προσκυνήσουν τον

⁶² Al-Jīlī, *Al-Insān...*, τόμ. 2, σ. 36.

⁶³ Al-Ṭabarī, *Ta'rikh...*, τόμ. 1, σ. 84.

⁶⁴ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1285.

⁶⁵ U. Al-Ashqar, *Ālam al-malā'ika...*, σ. 10.

⁶⁶ Για τις σχέσεις του Αδάμ με τους αγγέλους από ισλαμικής πλευράς, κυρίως όμως υπό την οπτική των μυθικών στοιχείων των ισλαμικών πηγών, βλ. L.B. Chipman, «Adam and the Angels: An Examination of Mythic Elements in Islamic Sources», *Arabica*, τόμ. 93, τχ. 4 (2001), σ. 5-25.

⁶⁷ Ορισμένοι Ιουδαίοι ερμηνευτές διαβλέπουν ότι, στο χωρίο των Ψαλμών: «ὄτι ὄψομαι τοὺς οὐρανοὺς, ἔργα τῶν δακτύλων σου, σελήνην καὶ ἀστέρας, ἃ σὺ ἐθεμελίωσας· τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ὅτι μιμήσκη αὐτοῦ; ἢ υἱὸς ἀνθρώπου, ὅτι ἐπισκέπη αὐτόν;» (Ψαλμ. 8:4-5) και κάποια ανάλογα (Ιω. 7:17 και Εβρ. 2:9), διακρίνεται η ένσταση των αγγέλων προς τον Θεό για τη δημιουργία του ανθρώπου, αφού, σύμφωνα με αυτούς τους ερμηνευτές, οι άγγελοι γνωρίζουν κάποιες μελλοντικές αλήθειες σχετικά με το ότι οι άνθρωποι θα προκαλέσουν προβλήματα στη γη. Βλ. G. Reynolds, *The Qur'an and the Bible...*, σ. 35.

Αδάμ⁶⁸ λίγο πριν τη δημιουργία του: «[...] ο Κύριός σου είπε στους αγγέλους: “Είμαι έτοιμος να πλάσω έναν άνθρωπο από άργιλο στεγνό (και ηχηρό) και από λάσπη, η οποία δίνει μορφή, κι όταν τον προσαρμόσω και εμφυσήσω σ’ αυτόν από την ψυχή Μου, τότε πέστε κάτω υπακούοντας σ’ αυτόν”» (Κοράνιο 15:28-29).⁶⁹ Η προσκύνηση των αγγέλων προς το πρόσωπο του Αδάμ, ενώ δεν απαντά στη βιβλική παράδοση, εντούτοις απαντά στην ευρύτερη χριστιανική παράδοση και ειδικότερα στο συριακό έργο *Σπηλιά των Θησαυρών*,⁷⁰ όπου όλες οι τάξεις των αγγέλων έσκυψαν για να προσκυνήσουν γονυπετείς τον πρωτόπλαστο Αδάμ, εξαιτίας των πολλών ιδιοτήτων που του αποδόθηκαν από τον Θεό.⁷¹ Ενδεχομένως το έργο αυτό να άσκησε επιρροή και να τροφοδότησε τη σχετική κορανική αφήγηση περί της προσκύνησης των αγγέλων στο πρόσωπο του Αδάμ.

Οι άγγελοι είναι πολλοί αριθμητικά, και ο αριθμός τους είναι γνωστός μόνο στον Θεό: «Και δεν κάναμε παρά αγγέλους, σαν φύλακες της φωτιάς. Και δεν ορίσαμε τον αριθμό τους, παρά μόνο για να δοκιμάσουμε (παραπλανήσουμε) τους άπιστους. [...] Και κανείς άλλος δεν γνωρίζει (τη δύναμη) των στρατιωτών του Κυρίου σου, παρά μόνο Αυτός [ο Θεός]» (Κοράνιο 74:31). Με αφορμή την παραπάνω κορανική μαρτυρία, ο Ibn Taymiyyah επισημαίνει ότι τον αριθμό των αγγέλων δεν τον γνωρίζει επακριβώς κανείς μέσα στη δημιουργία, παρά μόνον ο Δημιουργός τους.⁷² Στην προφητική παράδοση η οποία περιγράφει την ανάληψη του Μωάμεθ στους επτά ουρανοί, σώζεται ένα μέρος της συζήτησης που είχε ο ίδιος ο προφήτης του Ισλάμ με τον αρχάγγελο Γαβριήλ κατά την ανάληψή του στον έβδομο ουρανό, στον πολυσύχναστο οίκο των αγγέλων. Εκεί ο Μωάμεθ ρώτησε τον αρχάγγελο Γαβριήλ: «Τι είναι τούτος ο οίκος;» και ο Γαβριήλ τού απάντησε: «Σε αυτόν τον οίκο προσεύχονται στον Θεό, καθημερινά, εβδομήντα χιλιάδες διαφορετικοί άγγελοι»,⁷³ που σημαίνει ότι ο αριθμός των αγγέλων είναι αρκετά μεγάλος αριθμητικά, κατά την ισλαμική διδασκαλία, ίσως αρκετά μεγαλύτερος από

⁶⁸ Για την προσκύνηση του Αδάμ από τους αγγέλους, βλ. S. M. Zwemer, «The Worship of Adam by Angels (With Reference to Hebrews 1.6)», *Muslim World*, τόμ. 27, τχ. 2 (1937), σ. 115-127.

⁶⁹ Ορισμένα κείμενα αναφέρουν ότι ο Γαβριήλ και ο Μιχαήλ ήταν οι πρώτοι που υποκλίθηκαν στον Αδάμ. Βλ. R. Tottoli, «Muslim Attitudes to Prostration (sujūd). 1. Arabs and Prostration at the beginning of Islam and in the Qur’an», *Studia Islamica*, τόμ. 88 (1998), σ. 5-34: 30.

⁷⁰ Περισσότερα για το εν λόγω έργο, βλ. Ε. Γρυπαίου, *Η Σπηλιά των Θησαυρών*, Θήρα 2010: Θεσβίτης.

⁷¹ E.A. Wallis Budge, *The Book of the Cave of Treasures: A History of the Patriarchs and the Kings, Their Successors, from the Creation to the Crucifixion of Christ*, μετάφραση από το συριακό κείμενο του Βρετανικού Μουσείου MS. Add. 25875, Λονδίνο 1927: The Religious Tract Society, σ. 53.

⁷² Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā...*, τόμ. 4, σ. 119-120.

⁷³ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 86.

τον αριθμό των ανθρώπων. Σε τούτο το σημείο διαφαίνεται η επιρροή της Βίβλου στην ισλαμική γραμματεία ως προς τη δυναμική παρουσία των αγγελικών δυνάμεων. Σύμφωνα και με την Καινή Διαθήκη, οι άγγελοι είναι επίσης πολυάριθμοι: «πλείους ἢ δώδεκα λεγεῶνας ἀγγέλων» (Ματθ. 26:53), «μυριάσιν ἀγγέλων» (Εβρ. 12:22).

Η φύση και τα χαρακτηριστικά των αγγέλων

Για τη χριστιανική διδασκαλία, η φύση των αγγέλων είναι πνευματική.⁷⁴ Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός υπογραμμίζει εμφατικά ότι η αγγελική ουσία είναι νοερή, αεικίνητη, διακονεί τον Θεό και έχει κατά χάριν στη φύση της την αθανασία.⁷⁵ Τη μορφή και τη φύση τους μόνο ο Θεός τη γνωρίζει.⁷⁶ Οι άγγελοι, σε σχέση με τον άνθρωπο, είναι ασώματοι, ενώ, αν συγκριθούν με τον Θεό, ο οποίος είναι ασύγκριτος, είναι «παχείς» και «υλικοί» διότι μόνο το θείο είναι, πράγματι, «άυλο» και «ασώματο».⁷⁷ Στην Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδο διατυπώθηκε η θέση ότι μόνο ο Θεός είναι ασώματος, οι δε άγγελοι και αρχάγγελοι και οι ανώτερες δυνάμεις έχουν σώματα λεπτά, αέρια και πυρώδη.⁷⁸ Όταν λοιπόν λέγεται ότι οι άγγελοι είναι ασώματοι, δεν πρέπει να νοούνται εντελώς ασώματοι, όπως ο Θεός, αλλά ως έχοντες λεπτό σώμα, αιθέριο.⁷⁹

Η φύση των αγγέλων είναι λογική, νοερή, αυτεξούσια και μεταβλητή στην προαίρεση.⁸⁰ Αυτό σημαίνει ότι έχουν δυνατότητα προς την αμαρτία και

⁷⁴ Ν. Μητσόπουλος, *Θέματα ορθοδόξου δογματικής...*, σ. 66.

⁷⁵ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 865: «Ἄγγελος τοίνυν ἐστὶν οὐσία νοερά, αεικίνητος, αὐτεξούσιος, ἀσώματος, Θεῶ λειτουργοῦσα, κατὰ χάριν ἐν τῇ φύσει τὸ ἀθάνατον εἰληφυΐα» Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος εἰς τὴν Προσευχὴν*, PG 44, 1165· Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, PG 3, 329 κ.ε.

⁷⁶ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 865-868: «ἥς οὐσίας τὸ εἶδος καὶ τὸν ὄρον μόνος ὁ Κτίστης ἐπίσταται».

⁷⁷ Στο ἴδιο, 868: «Ἄγγελος τοίνυν ἐστὶν οὐσία νοερά, αεικίνητος, αὐτεξούσιος, ἀσώματος, Θεῶ λειτουργοῦσα, κατὰ χάριν ἐν τῇ φύσει τὸ ἀθάνατον εἰληφυΐα, ἥς οὐσίας τὸ εἶδος καὶ τὸν ὄρον μόνος ὁ Κτίστης ἐπίσταται. Ἀσώματος δὲ λέγεται καὶ ἄυλος, ὅσον πρὸς ἡμᾶς πᾶν γὰρ συγκρινόμενον πρὸς Θεὸν τὸν μόνον ἀσύγκριτον παχὺ τε καὶ ὑλικὸν εὐρίσκεται μόνον γὰρ ὄντως ἄυλον τὸ θεῖον ἐστὶ καὶ ἀσώματον».

⁷⁸ Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 416. Συγκεκριμένα, η τέταρτη συνεδρία της Ζ΄ Οικουμενικής Συνόδου διακήρυξε τους αγγέλους «ασωμάτους», ενώ στην πέμπτη συνεδρία ακούστηκε ότι μόνο ο Θεός είναι περιοριστώς ασώματος, οι δε άγγελοι και οι αρχάγγελοι και οι ανώτερες δυνάμεις έχουν λεπτά σώματα, αέρια και πυρώδη κατά τον ψαλμικό στίχο (Ψαλμ. 103:4), και ότι τούτο είναι φρόνημα πλείστων αγίων Πατέρων.

⁷⁹ Ν. Ξεζάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 93.

⁸⁰ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 868: «Ἔστι τοίνυν φύσις λογικὴ νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτὴ κατὰ γνώμην».

το κακό, αλλά και μια δυναμική προόδου προς το αγαθό.⁸¹ Ωστόσο, λόγω του ότι είναι ασώματοι, δεν έχουν τη δυνατότητα μετανοίας.⁸² Πλέον έχουν γίνει και ακίνητοι (στο κακό), όχι εξαιτίας της φύσεώς τους, αλλά κατά χάριν και έχοντας προσήλωση μόνο στο αγαθό.⁸³ Έτσι, δημιουργήθηκαν ελευθέροι μεν, αλλά δυσκίνητοι προς το κακό, απέβησαν ακίνητοι προς αυτό διά της θείας χάριτος.⁸⁴ Τοιουτοτρόπως, έχουν πλέον παγιωθεί στο αγαθό.⁸⁵ Έτσι, κατευθύνονται πάντοτε προς το αγαθό και είναι αναμάρτητοι.⁸⁶ Κάνοντας καλή χρήση του αυτεξουσίου τους, επέλεξαν οριστικώς την εμμονή στο αγαθό, όπως αντίστοιχα οι δαίμονες επέλεξαν το κακό.⁸⁷

Διαθέτουν μεγάλη γνώση, υπερκειμένη εν πολλοίς της γνώσεως των ανθρώπων, αλλά δεν είναι παντογνώστες.⁸⁸ Έχουν μεγαλύτερες και ανώτερες γνωστικές ικανότητες από τους ανθρώπους.⁸⁹ Επίσης, είναι αθάνατοι κατά χάριν και όχι κατά φύσιν.⁹⁰ Δεν έχουν γλώσσα και ακοή, αλλά μεταδίδουν μεταξύ τους τις σκέψεις και τις αποφάσεις τους χωρίς προφορικό λόγο.⁹¹ Ο Κλήμης Αλεξανδρεύς παρατηρεί ότι οι άγγελοι δεν ομιλούν και δεν επικοινωνούν μεταξύ τους όπως οι άνθρωποι, διότι δεν διαθέτουν αυτιά και γλώσσα, ούτε έχουν όργανο φωνής, χείλη, φάρυγγα, αρτηρία και σπλάγχνα, αλλά χωρίς προφορικό λόγο μεταδίδουν μεταξύ τους τα ιδιαίτερα για τον καθένα νοήματα και βουλεύματα.⁹² Δεν δεσμεύονται από τον υλικό χώρο, καθότι, ως πνεύματα, μεταβαίνουν ευέλικτα, χωρίς αυτό, βέβαια, να τους καθιστά πανταχού παρόντες.⁹³ Μεταβαίνουν με ευχέρεια από τόπο σε τόπο, δεδομένου

⁸¹ Στο ίδιο: «Ὡς μὲν οὖν λογικὴ καὶ νοερά αὐτεξουσίος ἐστὶν ὡς δὲ κτιστὴ τρεπτὴ, ἔχουσα ἐξουσίαν καὶ μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ καὶ ἐπὶ τὸ χεῖρον τρέπεσθαι».

⁸² Στο ίδιο: «Ἀνεπίδεκτος μετανοίας, ὅτι καὶ ἀσώματος».

⁸³ Στο ίδιο, 872: «νῦν δὲ καὶ ἀκίνητοι, οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι καὶ τῇ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ προσεδρεΐα».

⁸⁴ Ν. Μητσόπουλος, *Θέματα ορθοδόξου δογματικής...*, σ. 66.

⁸⁵ Στο ίδιο.

⁸⁶ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 98.

⁸⁷ Στο ίδιο.

⁸⁸ Ν. Μητσόπουλος, *Θέματα ορθοδόξου δογματικής...*, σ. 66.

⁸⁹ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 96.

⁹⁰ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς...*, PG 94, 868: «Ἀθάνατος οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι».

⁹¹ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς...*, PG 94, 868-869: «οὐ γλώσσης καὶ ἀκοῆς δεόμενα, ἀλλ' ἄνευ λόγου προφορικοῦ μεταδιδόντα ἀλλήλοις τὰ ἴδια νοήματα καὶ βουλήματα».

⁹² Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Στρωματεῖς ΣΤ'*, PG 8, 199.

⁹³ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς...*, PG 94, 869: «Νόες δὲ ὄντες ἐν νοητοῖς καὶ τόποις εἰσὶν, οὐ σωματικῶς περιγραφόμενοι οὐ γὰρ σωματικῶς κατὰ φύσιν σχηματίζονται, οὐδὲ τριχῆ εἰσι διαστατοί, ἀλλὰ τῷ νοητῶς παρεῖναι καὶ ἐνεργεῖν, ἔνθα ἂν προσταχθῶσι, καὶ μὴ δύνασθαι κατὰ ταῦτόν ὧδε κάκεῖσε εἶναι καὶ ἐνεργεῖν».

ότι είναι λειτουργικά πνεύματα, τα οποία είναι απεσταλμένα σε διακονία (Εβρ. 1:14).⁹⁴

Οι άγγελοι δεν συνάπτουν γάμο, ούτε έχουν την ανάγκη του, καθότι δεν είναι θνητοί, όπως επισημαίνει χαρακτηριστικά ο άγιος Ιωάννης Δαμασκηνός.⁹⁵ Άλλωστε, ο ίδιος ο Ιησούς παραλληλίζει την επουράνιο μακαριότητα των πιστών, κατά την οποία δεν τελούνται γάμοι, με αυτή των αγγέλων: «ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε ἐγκαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι Θεοῦ ἐν οὐρανῶ εἰσι» (Ματθ. 22:30). Ἐτσι, δεν διακρίνονται σε φύλα, με τα οποία γίνεται τεκνοποίηση και πολλαπλασιασμός διά φυσικής γεννήσεως, και δεν ελαττώνονται διά φυσικού θανάτου.⁹⁶ Οι άγγελοι, λοιπόν, ως πνευματικά όντα, ούτε πολλαπλασιάζονται ούτε αποθνήσκουν, όντας κατά χάριν αθάνατοι.⁹⁷ Στα συγγράμματα του ψευδο-Διονυσίου Αρεοπαγίτου, τονίζεται ειδικότερα ότι ως όντα είναι υπεράνω τής δι' αναπαραγωγής γεννήσεως, του θανάτου και της διατροφής.⁹⁸ Η θέση του αγίου Γρηγορίου Νύσσης ότι οι άγγελοι πολλαπλασιάζονται, κατά τρόπο όμως άρρητο («ἐστίν ἐν τῇ φύσει τῶν ἀγγέλων τοῦ πλεονασμοῦ τρόπος, ἄρρητος μὲν καί ἀπερινόητος στοχασμοῖς ἀνθρωπίνοις πλήν ἀλλά πάντως ἐστίν»),⁹⁹ δεν αποτελεί βασική γραμμή της χριστιανικής αγγελολογίας. Σε κάθε περίπτωση, δεν είναι γνωστό μετά βεβαιότητας αν οι άγγελοι ήλθαν στην ύπαρξη άπαξ και συλλήβδην, ούτε αν το υπέρυλο σώμα τους έχει ανάγκη κάποιας διατροφής. Είναι ικανοί και πρόθυμοι στην εκτέλεση του θελήματος του Θεού και, λόγω της ταχύτητας της φύσεώς τους, βρίσκονται αμέσως παντού όπου τους δώσει εντολή ο Θεός.¹⁰⁰ Σύμφωνα προς το είδος της αποστολής τους, προσλαμβάνουν ανθρώπινη μορφή, και μάλιστα ανδρός ή νεανίσκου, μιλούν την ανθρώπινη γλώσσα, τρώνε σαν τους ανθρώπους, ενδύονται, φέρουν ενίοτε πτέρυγες, κατά τις γνωστές της Βίβλου αγγελοφάνειες (Λουκ. 24:4· Μάρκ. 16:5· Ματθ. 28:3· Αποκ. 14:6· Ησ. 6:2).¹⁰¹

Η ισλαμική αγγελολογία, παρότι μοιράζεται κοινές πεποιθήσεις σε κάποια σημεία, διαφέρει εντούτοις σε αρκετά. Για το Ισλάμ, οι άγγελοι είναι

⁹⁴ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 95.

⁹⁵ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 869: «μη γάμου χρίζοντες, ἐπειδή περ μή εἰσι θνητοί».

⁹⁶ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 95.

⁹⁷ Στο ίδιο.

⁹⁸ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί τῆς Οὐρανιας Ἱεραρχίας*, PG 3, 693.

⁹⁹ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 189.

¹⁰⁰ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 872: «Ἰσχυροὶ καὶ ἔτοιμοι πρὸς τὴν τοῦ Θεοῦ θελήματος ἐκπλήρωσιν καὶ πανταχοῦ εὐθέως εὐρισκόμενοι, ἔνθα ἂν ἡ θεία κελεύση ἐπίνευσις, τάχει φύσεως».

¹⁰¹ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 95.

όντα ελεύθερα από την πυκνότητα της ύλης και αποτελούνται από όμορφο φως,¹⁰² γι' αυτό και ο άνθρωπος, στην πραγματικότητα, δεν μπορεί να τους δει με τους σωματικούς του οφθαλμούς, παρά μόνο στις αγγελοφάνειες, οι οποίες πραγματοποιούνται κατ' οικονομίαν. Είναι αθέατοι και αόρατοι. Ο Fakhr al-Dīn al-Rāzī,¹⁰³ στο ερμηνευτικό του υπόμνημα, υποστηρίζει ότι οι άγγελοι, σύμφωνα με την επικρατέστερη μουσουλμανική πεποίθηση, είναι «λεπτά σώματα» (*ajsām laṭīfa*), τα οποία μπορούν να λάβουν εξωτερική μορφή, και έχουν ως κατοικία τους ουρανούς.¹⁰⁴ Ομοίως, ο μουσουλμάνος λόγιος al-Māwardī θεωρεί ότι οι άγγελοι είναι «λεπτά σώματα», τα οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί να δει, παρά μόνο με τη θέληση του Θεού.¹⁰⁵ Η αντίληψη περί «λεπτών σωμάτων» παρατηρείται και στη χριστιανική παράδοση, και ειδικότερα σε ορισμένους Πατέρες της Ανατολής, με χαρακτηριστική την περίπτωση του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού, όπως ήδη αναφέρθηκε.

Ωστόσο, ο al-Rāzī, σε άλλα έργα του, περισσότερο φιλοσοφικά παρά θεολογικά, όπως εύστοχα παρατηρεί η ισλαμολόγος Nora Jacobsen Ben Hammed,¹⁰⁶ θεωρεί τους αγγέλους «ουράνια πνεύματα» (*al-rūhāniyyāt* ή *al-rūhāniyyūn*)¹⁰⁷ και τους αντιδιαστέλλει από την υλική δημιουργία.¹⁰⁸ Διακρίνοντας τους ανθρώπους από τις αγγελικές δυνάμεις, υπογραμμίζει ότι οι άγγελοι είναι απαλλαγμένοι από τα υλικά σώματα, εν αντιθέσει προς τους ανθρώπους.¹⁰⁹ Ενώ η ουσία του ανθρώπου υπόκειται σε αποσύνθεση και τροπή λόγω της υλικής της διαστάσεως, τα ουράνια αυτά αγγελικά σώματα είναι

¹⁰² Οι μουσουλμάνοι λόγιοι τονίζουν συνεχώς την ομορφιά των αγγέλων (*jamāl al-malā'ika*). Λέγεται ότι ο Θεός δημιούργησε τους αγγέλους σε μια όμορφη εικόνα (*sūra jamilah*), παρέμποντας στο Κοράνιο, όπου περιγράφονται ότι διαθέτουν «μεγάλη δύναμη», «σοφία» και «μεγαλοπρέπεια» (Κοράνιο 53:5-6) και είναι «ευγενείς» (Κοράνιο 12:31). Βλ. 'U. Al-Ashqar, *Ālam al-malā'ika...*, σ. 14.

¹⁰³ Για περισσότερα για την αγγελολογία του al-Rāzī από θεολογικής πλευράς, βλ. T. Street, «Medieval Islamic doctrine on the angels: The writings of Fakhr al-Dīn al-Rāzī», *Parergon*, τόμ. 9, τχ. 2 (1991), σ. 111-27.

¹⁰⁴ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 2, σ. 174.

¹⁰⁵ Al-Māwardī, *Nukat wa-al-ḥuyūn...*, τόμ. 1, σ. 94.

¹⁰⁶ N. Ben Hammed, «As Drops in Their Sea: Angelology through Ontology in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Maṭālib al-ʿāliya», *Arabic Sciences and Philosophy*, τόμ. 29, τχ. 2 (2019), σ. 185-206.

¹⁰⁷ Για μια καλή μελέτη, η οποία πραγματεύεται την αντίληψη του al-Rāzī για τα πνευματικά όντα, κυρίως όμως από τη σκοπιά της ερμηνευτικής του Κορανίου, βλ. K. Aoyagi, «Spiritual beings in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's cosmology, with special reference to his interpretation of the *mī'rāj*», *Orient*, τόμ. 41 (2006), σ. 145-161.

¹⁰⁸ Al-Rāzī, *Al-Maṭālib al-ʿāliya min al-ʿilm al-ilāhī*, τόμ. 7, επιμ. Aḥmad Ḥijāzī Aḥmad Saqqā, Βηρυτός 1987: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, σ. 426

¹⁰⁹ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arbaʿīn fi ʿuṣūl al-dīn*, τόμ. 2, επιμ. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Κάιρο 1986: Maṭbaʿat Dār al-Taḍāmon, σ. 195-196.

αιώνια και απαλλαγμένα της υλικής τροπής.¹¹⁰ Οι άγγελοι ομοιάζουν περισσότερο με το Θείο.¹¹¹ Σημειωτέον ότι ο al-Rāzī θέτει τον πνευματικό κόσμο στο μεταίχμιο ανάμεσα στον θεϊκό και τον υλικό κόσμο.¹¹² Η αντίληψη αυτή του al-Rāzī αναδεικνύεται και στην ισλαμική φιλοσοφική σκέψη των Μέσων Χρόνων. Ο al-Fārābī, επί παραδείγματι, στο έργο του *Το πολιτικό καθεστώς*, υπογραμμίζει ότι τα όντα που βρίσκονται στον ουρανό οφείλουν να καλούνται πνευματικά όντα (*al-rūhāniyyūn*) ή άγγελοι (*al-malā'ika*).¹¹³

Γενικά, πάντως, η αντίληψη ότι οι άγγελοι είναι άυλα πνεύματα (*rūhāniyyāt*) παρατηρείται στις λαϊκές δοξασίες των μουσουλμάνων κατά την περίοδο των Μέσων Χρόνων, όπως μας πληροφορεί ο al-Suyūṭī στο περίφημο έργο του για τους αγγέλους.¹¹⁴ Ορισμένοι παραδοσιακοί σουννίτες θεολόγοι (χανμπαλίτες), αντικρούοντας τις ανωτέρω απόψεις, επισήμαναν ότι οι άγγελοι διαθέτουν πραγματικά σώματα από φως (*ajsām haqiqiyya*), τα οποία όμως δεν γίνονται αντιληπτά από τους ανθρώπους και κατά συνέπεια δεν είναι απλώς πνεύματα.¹¹⁵

Μπορεί οι άγγελοι να έχουν πνευματική υπόσταση και να διαφοροποιούνται από τον υλικό κόσμο, όμως υπάρχουν και αγγελοφάνειες, όπου οι άγγελοι, αν και πνευματικά όντα, έχουν τη δυνατότητα να λαμβάνουν εξωτερική περιγραφτή μορφή.¹¹⁶ Σε αρκετά σημεία του Κορανίου, οι άγγελοι προσλαμβάνουν ανθρώπινη μορφή κατά περιστάσεις, προκειμένου να εμφανισθούν στους προφήτες ή γενικότερα στους ανθρώπους, όπως στην περίπτωση της επίσκεψης των αγγέλων στον Αβραάμ (Κοράνιο 51:24-25)¹¹⁷ ή στην περίπτωση του Λωτ (Κοράνιο 11:77-78). Χαρακτηριστική περίπτωση είναι εκείνη του αρχαγγέλου Γαβριήλ, ο οποίος εμφανίστηκε ως άνθρωπος στη Μαριάμ, τη μητέρα του Ιησού, κατά την ημέρα που της αποκάλυψε ότι θα συλλάβει παιδί:

¹¹⁰ Al-Rāzī, *Kitāb al-Arbaʿīn...*, τόμ. 2, σ. 195-198.

¹¹¹ Στο ίδιο, σ. 197-198.

¹¹² Al-Rāzī, *Al-Maṭālib...*, τόμ. 7, σ. 17.

¹¹³ Al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya al-mullaqabbi-Mabādiʾ al-mawjūdāt*, επιμ. Fawzī Mitri Najjār, Βηρυτός 1964: *Al-Maṭbaʿa al-Kathūlikiyya*, σ. 31-32. Ανάλογη θέση διατυπώνει και ο Ibn Sīnā. Για περισσότερα επ' αυτού, βλ. Ibn Sīnā, *The Metaphysics of the healing*, μτφρ. Michael E. Marmura, Πρόβο, Γιούτα 2005: Brigham Young University, σ. 358.

¹¹⁴ Al-Suyūṭī, *Al-Habaʾik...*, σ. 133. Το έργο αυτό αποτελεί μια συλλογή προφητικών, πρωτίστως, παραδόσεων, αλλά και λαϊκών δοξασιών αναφορικά με τους αγγέλους στην ευρύτερη μουσουλμανική παράδοση.

¹¹⁵ M. Al-ʿAqil, *Al-malāʾika...*, σ. 57.

¹¹⁶ ʿU. Al-Ashqar, *ʿĀlam al-malāʾika...*, σ. 20-22.

¹¹⁷ Ο al-Rāzī διασώζει μια μουσουλμανική παράδοση η οποία αναφέρει ότι οι άγγελοι που επισκέφθηκαν τον Αβραάμ στην οικεία του ήταν ο «Γαβριήλ», ο «Μιχαήλ» και ο «Ισραφήλ». Βλ. Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 18, σ. 24.

«[...] τότε στείλαμε σ' αυτήν το πνεύμα μας (έναν άγγελο), ο οποίος παρουσιάστηκε μπροστά της σαν ένα τέλειο ανθρώπινο πλάσμα» (Κοράνιο 19:17).

Ο Ibn Kathīr σημειώνει ότι ο Γαβριήλ έλαβε «πλήρη ανθρώπινη μορφή»,¹¹⁸ ενώ ο al-Ṭabarī υπογραμμίζει ότι ο αρχάγγελος Γαβριήλ έλαβε τη μορφή ενός άνδρα από τα «τέκνα του Αδάμ».¹¹⁹ Ο al-Qurṭubī, στο ερμηνευτικό του υπόμνημα, σχολιάζοντας το παραπάνω χωρίο (Κοράνιο 19:16-19), τονίζει ότι ο αρχάγγελος Γαβριήλ εμφανίστηκε με μορφή ανθρώπου, διότι θα ήταν αδύνατον να γίνει αντιληπτός με την πραγματική του αγγελική μορφή.¹²⁰ Ακόμη και στην προφητική παράδοση αναδύονται ανάλογες παραστάσεις, όπου οι άγγελοι εμφανίζονται στους ανθρώπους με ανθρώπινη μορφή. Για παράδειγμα, ο αρχάγγελος Γαβριήλ εμφανίζεται στους συντρόφους τού Μωάμεθ με μορφή «νέου», με «μαύρα μαλλιά» και «λευκά ενδύματα», και ζητά από τον Μωάμεθ να εξηγήσει την έννοια του Ισλάμ.¹²¹ Ορισμένοι μουσουλμάνοι, όπως ο μουταζιλίτης al-Jāhiz, υποστήριξαν ότι οι άγγελοι μπορούν να λάβουν και μορφή ζώου.¹²²

Οι άγγελοι, ως άυλα πνευματικά όντα, είναι απαλλαγμένοι φυσικών αναγκών, όπως η πείνα, η δίψα (Κοράνιο 11:70· 51:24-28), ο κόπος, η ανάπαυση (Κοράνιο 21:20) κ.λπ.¹²³ Ο Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī μαρτυρεί ότι ο προγενέστερός του φιλόσοφος και θεολόγος Fakhr al-Dīn al-Rāzī υποστήριζε ότι υπάρχει συναίνεση των μουσουλμάνων λογίων (*Ijmā'*) ως προς το ότι οι άγγελοι δεν τρώνε και δεν πίνουν, και επιπλέον δεν έχουν ανάγκη αναπαύσεως.¹²⁴ Επίσης, οι άγγελοι δεν έχουν ανάγκη διαιωνίσεως του είδους τους και δεν υπάρχει σ' αυτούς διάκριση φύλου.¹²⁵ Ο ασσαρίτης λόγιος Ibrāhīm al-Laḡānī (-1631) υπογραμμίζει ότι όποιος θεωρεί ότι οι άγγελοι είναι θηλυκού ή αρσενικού γένους είναι άπιστος (*kāffar*), κατά την κορανική διδασκαλία.¹²⁶

Σύμφωνα με επιφανείς μουσουλμάνους ερμηνευτές, το Κοράνιο αντιμάχεται τη λανθασμένη αντίληψη, την οποία συμμερίζονταν ορισμένοι πολυθεϊστές, ότι οι άγγελοι είναι θηλυκού γένους και ότι είναι κόρες του Θεού (*Banāt Allāh*), διευκρινίζοντας ότι οι άγγελοι δεν έχουν φύλο (Κοράνιο 37:149-

¹¹⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 17, σ. 219.

¹¹⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 15, σ. 486.

¹²⁰ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 13, σ. 429.

¹²¹ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣahīh...*, σ. 23.

¹²² Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, τόμ. 6, επιμ. Abdīl Salām Haroun, 1965, σ. 220-222.

¹²³ U. Al-Ashqar, *Ālam al-malā'ika...*, σ. 17-18.

¹²⁴ Al-Suyūṭī, *Al-Haba'ik...*, σ. 264. Για τις θέσεις τού al-Rāzī, βλ. Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 18, σ. 25.

¹²⁵ U. Al-Ashqar, *Ālam al-malā'ika...*, σ. 16-17.

¹²⁶ Al-Laḡānī, *Jawhara al-Tawhīd*, Αίγυπτος: Al-Baby al-Halbi, σ. 294.

156· 43:19).¹²⁷ Ο al-Rāzī επισημαίνει ότι το Κοράνιο καταπολεμά, ειδικότερα, τις ιδέες των Αράβων πολυθεϊστών της κουραϊσίτικης φυλής του Μωάμεθ.¹²⁸ Ωστόσο, ο Gabriel Reynolds επισημαίνει ότι, για αρκετούς μουσουλμάνους ερμηνευτές του Κορανίου, τα ανωτέρω κορανικά εδάφια επιχειρούν να αναιρέσουν τις πεποιθήσεις ορισμένων Αράβων πολυθεϊστών στην περιοχή της Μέκκας, οι οποίοι, πράγματι, λάτρευαν κάποιες αγγελικές φιγούρες ως κόρες του Θεού.¹²⁹ Στην πραγματικότητα, όμως, όπως ο ίδιος παρατηρεί, είναι πολύ πιθανόν τα εν λόγω χωρία να στρέφονται και κατά ορισμένων Ιουδαίων που παρουσίαζαν ακρότητες, καθώς λάτρευαν τους αγγέλους ως θεότητες.¹³⁰ Τούτο το υποστηρίζει,¹³¹ παραπέμποντας σε Επιστολή του Αποστόλου Παύλου («μηδεις ὑμᾶς καταβραβεύετω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ μὴ ἐώρακεν ἐμβατεύων, εἰκὴ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοδὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ» [Κολ. 2:18]), αλλά και στο επιχείρημα του εθνικού Κέλσου (2ος αιώνας), ο οποίος, στο πολεμικό του έργο, το οποίο ανέλαβε να αναірσει ο Ωριγένης, στρέφει τα βέλη του κατά των Ιουδαίων, τους οποίους κατηγορεί ότι λατρεύουν («σέβουσι») τον ουρανό και τους αγγέλους.¹³²

Η δύναμη των αγγέλων είναι πολύ μεγάλη. Ως πνευματικά όντα, δεν δεσμεύονται στον υλικό χώρο, καθότι κινούνται με μεγάλη ταχύτητα, την οποία ο άνθρωπος αδυνατεί να συλλάβει.¹³³ Η γνώση των αγγέλων είναι μεγάλη, μικρότερη όμως απ' αυτή των ανθρώπων, αφού, σύμφωνα με το Κοράνιο, ο Θεός δίδαξε μόνο στον Αδάμ τα ονόματα όλων των πραγμάτων (Κοράνιο 2:31) και όχι στους αγγέλους (Κοράνιο 2:32).¹³⁴

Επίσης, το Κοράνιο, περιγράφοντας τους αγγέλους, αναφέρει ότι διαθέτουν φτερά: «Η Δόξα ανήκει στον Αλλάχ, τον πρωτουργό της δημιουργίας των ουρανών και της γης, ο οποίος έκανε τους αγγέλους φτερωτούς αγγε-

¹²⁷ Βλ. Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 7, σ. 41-42. Τα κορανικά χωρία που αντικρούουν αυτές τις απόψεις επιχειρούν να αναιρέσουν, παράλληλα, και τη λατρεία τριών γυναικείων θεοτήτων («Allāt, al-ʿUzzā και Manāt»), οι οποίες λατρεύονταν από τους ειδωλολάτρες της περιοχής. Βλ. A. Al-Azmeh, «Paleo-Muslim Angels and Other Preternatural Beings», στο: S. Kuehn, S. Leder και H.-P. Pökel (επιμ.), *Angels and Mankind: Nature, Role and Function of Celestial Beings in Near Eastern and Islamic Traditions*, Βηρυτός 2019: Ergon Verlag in Kommission, σ. 135-152: 143.

¹²⁸ Βλ. Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 26, σ. 166-168.

¹²⁹ G. Reynolds, *The Qurʾān and the Bible...*, σ. 438.

¹³⁰ Στο ίδιο.

¹³¹ Στο ίδιο.

¹³² Ωριγένης, *Κατὰ Κέλσου*, PG 11, 1184-1188: «Εἰ δε τινὰς ἀγγέλους φατέ, τίνες τούτους λέγετε, θεοὺς ἢ ἄλλο τι γένος; [...] Πρῶτον οὖν τῶν Ἰουδαίων θαυμάζειν ἄξιον, εἰ τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἐν τῷδε ἀγγέλους σέβουσι». Ο Ωριγένης, βέβαια, αρνείται αυτή την κατηγορία.

¹³³ U. Al-Ashqar, *ʿĀlam al-malāʾika...*, σ. 28.

¹³⁴ Στο ίδιο.

λιαφόρους με δύο ή τρία ή τέσσερα (ζευγάρια φτερά)» (Κοράνιο 35:1). Ο Ibn Kathīr επισημαίνει ότι ορισμένοι άγγελιοι διαθέτουν δύο, άλλοι τρία, άλλοι τέσσερα φτερά, ενώ κάποιοι περισσότερα, αφού, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Μωάμεθ, ο τελευταίος είδε τον Γαβριήλ να διαθέτει εξακόσια φτερά.¹³⁵ Ο al-Qurṭubī υπογραμμίζει ότι με τα φτερά αυτά, οι άγγελοι μεταβαίνουν από τον ουρανό στη γη και ακολούθως επιστρέφουν στον τόπο κατοικίας τους.¹³⁶ Τούτο μάς θυμίζει δικαιολογημένα τη βιβλική παράδοση. Αρκετά βιβλικά κείμενα αριθμούν τα φτερά των αγγέλων, όπως ο Ησαΐας («Σεραφίμ ειστήκισαν κύκλω αὐτοῦ, ἕξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ καὶ ἕξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ» [Ησ. 6:1-3]), ο Ιεζεκιήλ («καὶ τέσσαρα πρόσωπα τῷ ἐνὶ, καὶ τέσσαρες πτέρυγες τῷ ἐνὶ» [Ιεζ. 1:3-6]) καθώς και η Αποκάλυψη του Ιωάννη («καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα, ἐν καθ' ἐν αὐτῶν ἔχον ἀνά πτέρυγας ἕξ, κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὄφθαλμῶν» [Αποκ. 4:8])¹³⁷.

Οι άγγελοι είναι τιμημένοι, δίκαιοι και ευσεβεΐς (Κοράνιο 80:16), διαθέτουν ομιλία/λαλία, αφού, όταν ο Θεός τους ανήγγειλε ότι θα δημιουργήσει τον άνθρωπο, εκείνοι αποκρίθηκαν: «Μήπως θέλεις να βάλεις σ' αυτή κάποιον, ο οποίος θα τη βλάψει και θα χύσει αίμα τη στιγμή που εμείς πανηγυρίζουμε το μεγαλείο Σου και Εσένα δοξάζουμε;» (Κοράνιο 2:30). Ο Μωάμεθ αναφέρει στην προφητική παράδοση ότι, όταν ο Θεός δημιούργησε τον Αδάμ, τον πρόετρεψε να χαιρετήσει τους αγγέλους, τους οποίους χαιρέτησε με τον ισλαμικό χαιρετισμό «ειρήνη και ευλογία του Θεού να σας συνοδεύει» (*al-salāmu 'alaykum*) και εκείνοι του αποκρίθηκαν με ανάλογο χαιρετισμό.¹³⁸ Στο Κοράνιο, οι άγγελοι φαίνεται να συνομιλούν μεταξύ τους κατά την Ημέρα της Κρίσεως (Κοράνιο 34:23). Επίσης, συνομιλούν με τους ανθρώπους στη γλώσσα τη δική τους και δεν χρειάζονται κάποιον διαμεσολαβητή, όπως συνέβη με τους προφήτες τού Ισραήλ και τον Μωάμεθ.¹³⁹ Η συνομιλία αυτή πραγματοποιείται στον τάφο με τον νεκρό, την Ημέρα της Κρίσεως, στον Παράδεισο και στην Κόλαση.¹⁴⁰

Στην ισλαμική σκέψη ανέκυψε το ερώτημα: «Είναι οι άγγελοι αθάνατοι κατά χάριν και δεν υπόκεινται στη φθορά και τον θάνατο, όπως και τα άλλα λογικά δημιουργήματα του Θεού (δηλαδή οι άνθρωποι και τα τζιν);»¹⁴¹ Το Κοράνιο αναφέρει: «[...] όταν η σάλπιγγα ηχήσει, όλα τα όντα στους ουραμούς

¹³⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 6, σ. 532.

¹³⁶ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 17, σ. 341.

¹³⁷ G. Reynolds, *The Qur'ān and the Bible...*, σ. 661.

¹³⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1554.

¹³⁹ M. Al-ʿAqil, *Al-malāʾika...*, σ. 75.

¹⁴⁰ Στο ίδιο.

¹⁴¹ U. Al-Ashqar, *ʿĀlam al-malāʾika...*, σ. 22-23.

και στη γη θα κατακεραυνωθούν (θα πεθάνουν) εκτός από αυτούς που θέλει ο Αλλάχ (να εξαιρέσει)» (Κοράνιο 39:68).

Εκκινώντας από την ανωτέρω κορανική περικοπή, η πλειοψηφία των μουσουλμάνων λογίων ερμήνευσε ως δεδομένο τον θάνατο των αγγέλων. Ο Ibn Kathīr ερμηνεύει το εν λόγω χωρίο ως εξής: «Όταν ακουσθεί η σάλπιγγα [...], θα πεθάνουν όλα τα πλάσματα του ουρανού και της γης [...] διότι έτσι θα διαφοροποιηθεί ο ζωντανός [Θεός από τη δημιουργία Του]». ¹⁴² Ο Ibn Taymiyya υποστηρίζει ότι όλα τα πλάσματα θα πεθάνουν και, συνεπώς, ανάμεσά τους και οι άγγελοι, ακόμη και ο ίδιος ο άγγελος του θανάτου. ¹⁴³ Άλλωστε, κατά την κορανική διδασκαλία (Κοράνιο 4:163· 42:51· 25:58) και την προφητική παράδοση, ¹⁴⁴ ο Θεός είναι ο μόνος αθάνατος, αφού είναι χορηγός της ζωής και κύριος του θανάτου.

Κύριος εκφραστής και υπέρμαχος της αθανασίας των αγγέλων αναδεικνύεται ο Ibn Ḥazm. Ο Ανδαλουσιανός λόγιος σημειώνει σχετικά: «[...] Δεν συναντάται σχετική μαρτυρία στις πηγές [του Ισλάμ], αλλά και στη συμφωνία των μουσουλμάνων λογίων (*Ijmā'*), η οποία να αναφέρει ρητώς ότι οι άγγελοι πεθαίνουν. Ο θάνατος είναι η αποσύνθεση της ψυχής από το σώμα και δεν αφορά τους αγγέλους, οι οποίοι είναι πνεύματα. Ακόμη και αν εντοπίζεται κάποιο σχετικό κείμενο που να αναφέρει κάτι ανάλογο, αυτό αναιρείται, με τη λογική ότι δεν είναι δυνατό να πεθάνουν οι άγγελοι, εφόσον κατοικούν στον Παράδεισο, ο οποίος δεν υπόκειται σε θάνατο. Εξάλλου, οι άγγελοι δημιουργήθηκαν για να κατοικούν, αθάνατοι, εντός του Παραδείσου. [...] άλλωστε ο προφήτης Μωάμεθ (η ειρήνη και η ευλογία του Θεού να τον συνοδεύει) εξήγγειλε ότι οι άγγελοι δημιουργήθηκαν από φως, μια ιδιότητα, η οποία αναιρεί τον ίδιο τον θάνατο». ¹⁴⁵

Οι θέσεις των Ibn Kathīr και Ibn Taymiyya βρήκαν γόνιμο έδαφος στην ισλαμική σκέψη και επικράτησαν κατά κόρον στο ισλαμικό στερέωμα. Έτσι, για την πλειοψηφία των μουσουλμάνων λογίων, οι άγγελοι θα γευθούν τον θάνατο όπως και όλη η δημιουργία. Κατά συνέπεια, και αυτοί θα μετέχουν στην τελική ανάσταση των νεκρών, όπως και οι άνθρωποι και τα τζιν. Αντιθέτως, οι απόψεις του Ibn Ḥazm έμειναν στο περιθώριο και δεν υιοθετήθηκαν από τη σύγχρονη ισλαμική σκέψη επί του θέματος.

¹⁴² Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 7, σ. 116.

¹⁴³ Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā...*, τόμ. 4, σ. 259. Για τον άγγελο του θανάτου, βλ. τη σχετική ενότητα.

¹⁴⁴ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1249.

¹⁴⁵ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl...*, τόμ. 4, σ. 52.

Τα ονόματα και η διάταξη των αγγέλων

Ο αριθμός των αγγελικών όντων θεωρείται ότι είναι ανυπολόγιστος και απροσμέτρητος. Ο ίδιος ο Ιησούς ομιλεί στη Γεσθημανή για περισσότερες από δώδεκα λεγεώνες αγγέλων (Ματθ. 26:53), ενώ ο ευαγγελιστής Ιωάννης μαρτυρεί στην Αποκάλυψή του ότι είδε και άκουσε γύρω από τον θεικό θρόνο χορωδία από μυριάδες μυριάδων και χιλιάδες χιλιάδων αγγέλων (Αποκ. 5:11).¹⁴⁶ Ο Κλήμης Αλεξανδρεύς θεωρεί άπειρο τον αριθμό των αγγέλων.¹⁴⁷ Στο έργο του ψευδο-Διονυσίου Αρεοπαγίτου σημειώνεται ότι μόνο ο Θεός γνωρίζει πόσοι είναι οι διάκοσμοι των υπερουρανίων ουσιών, δηλαδή των αγγέλων,¹⁴⁸ οι οποίοι είναι απειράριθμοι.¹⁴⁹

Στον αγγελικό κόσμο υπάρχουν διάφορες τάξεις αγγέλων.¹⁵⁰ Έτσι, ο Απόστολος Παύλος κάνει λόγο περί «ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος» (Εφ. 1:21). Μνημονεύονται από τον ίδιο Απόστολο «εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι» (Κολ. 1:16), «οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε δυνάμεις» (Ρωμ. 8:38) και γίνεται λόγος περί «ἀρχαγγέλου» (Α΄ Θεσ. 4:16).¹⁵¹ Στο έργο του ψευδο-Διονυσίου Αρεοπαγίτου αναφέρεται ότι υπάρχουν εννέα τάξεις ή τάγματα αγγέλων: (α) Χερουβεΐμ, Σεραφεΐμ, Θρόνοι,¹⁵² (β) Εξουσίες, Κυριότητες, Δυνάμεις¹⁵³ και (γ) Ἄγγελοι, Αρχάγγελοι, Αρχές.¹⁵⁴ Η πρώτη εκ των ουρανίων ιεραρχιών έχει την υψηλότερη από όλους τάξη και είναι εδραιωμένη πέριξ του Θεού. Προς αυτήν, ως πλησιέστερη, διαβιβάζονται πρωταρχικά οι εντολές για θεοφάνειες και τελειώσεις.¹⁵⁵ Σε κάθε ιεραρχία αποδίδεται ιδιαίτερο έργο σχετικό με τον καθαρισμό, την έλλαμψη και την τελείωση.¹⁵⁶ Τις τρεις αυτές τριαδικές τάξεις δέχεται και ο άγιος Ιωάννης Δαμασκηνός, ο οποίος υπογραμμίζει χαρακτηριστικά τα ακόλουθα: «Καθώς δὲ ὁ ἁγιώτατος καὶ ἱερώτατος καὶ θεολογικώτατός φησι Διονύσιος ὁ Ἄρεοπαγίτης: “Πᾶσα ἡ θεολογία, ἤγουν ἡ θεία Γραφή, τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκε”. ταύτας ὁ θεῖος ἱεροτελεστής εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμῆσεις. “Καὶ πρώτην μὲν εἶναι”, φησι, “τὴν περὶ Θεὸν οὔσαν ἀεὶ καὶ προ-

¹⁴⁶ Ν. Ξεζάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 102-103.

¹⁴⁷ Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Στρωματεῖς Ζ΄*, PG 8, 274.

¹⁴⁸ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, PG 3, 200.

¹⁴⁹ Στο ἴδιο, 321.

¹⁵⁰ Ν. Ξεζάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 102-103.

¹⁵¹ Στο ἴδιο, σ. 103-104.

¹⁵² Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, PG 3, 205-237.

¹⁵³ Στο ἴδιο, 237-256.

¹⁵⁴ Στο ἴδιο, 257-272.

¹⁵⁵ Στο ἴδιο, 205.

¹⁵⁶ Στο ἴδιο, 208 και 209.

σεχῶς καὶ ἀμέσως ἠνῶσθαι παραδεδομένην, τὴν τῶν ἑξαπτερύγων Σεραφίμ καὶ τῶν πολυομαίων Χερουβίμ καὶ τῶν ἀγιωτάτων Θρόνων, δευτέραν δὲ τὴν τῶν Κυριοτήτων καὶ τῶν Δυνάμεων καὶ τῶν Ἐξουσιῶν, τρίτην δὲ καὶ τελευταίαν τὴν τῶν Ἀρχῶν καὶ Ἀρχαγγέλων καὶ Ἀγγέλων».¹⁵⁷

Παρά τις ανωτέρω θέσεις για την ιεραρχία των αγγέλων, ορισμένοι εκκλησιαστικοί συγγραφείς αριθμούν λιγότερα τάγματα.¹⁵⁸ Επί παραδείγματι, ο ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης αλλοῦ αριθμεί μόνο οκτῶ τάγματα και αλλοῦ ἑξί, καθὼς ταυτίζει τα Χερουβείμ με τους Θρόνους, και τα Σεραφείμ με τις Δυνάμεις.¹⁵⁹ Ο Μ. Αθανάσιος, παρομοίως, καταγράφει λιγότερα των εννέα ταγμάτων, καθὼς αριθμεί κατὰ σειρά Ἀγγέλους, Σεραφείμ, Χερουβείμ, Ἀρχαγγέλους, Κυριότητες, Θρόνους, Αρχές.¹⁶⁰ Ο Κύριλλος Αλεξανδρείας (περ. 378-444) παρουσιάζει μεταξύ των ουρανίων ταγμάτων τους Ἀγγέλους, Ἀρχαγγέλους, Θρόνους, Ἐξουσίες, Δυνάμεις και Αρχές, ἐνῶ ανώτερα ὅλων εἶναι τα Σεραφείμ.¹⁶¹ Ἔτσι, φαίνεται στην πατερική παράδοση να ὑπάρχει ασυμφωνία στη σειρά και την τάξη των ταγμάτων.¹⁶² Στο σύγγραμμα του ψευδο-Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου ὑπάρχει η θέση ὅτι τα τελευταία αγγελικά τάγματα διακονοῦν τους ανθρώπους, ἐνῶ τα ανώτερα, και ειδικότερα η πρώτη τάξη, βρίσκεται ἐνώπιον του Θεοῦ.¹⁶³ Η διάκριση ὁμως αὐτή δεν διαθέτει αρκετά πατερικά ερείσματα, ἐνῶ γενικότερα η Ἁγία Γραφή θεωρεῖ ὅλους τους αγγέλους λειτουργικά πνεύματα, τα οποία εἶναι απεσταλμένα για διακονία «οὐχὶ πάντες εἰς λειτουργικά πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;» (Εβρ. 1:14).¹⁶⁴

Στο Ισλάμ, οι ἄγγελοι διαθέτουν αρκετά γενικά και ειδικά ονόματα, τα οποία περιγράφονται τόσο στο Κοράνιο ὅσο και στην προφητική παράδοση. Σχετικά με τα γενικά ονόματα, το Κοράνιο αναφέρεται στους μάρτυρες του Κυρίου κατὰ την Ἡμέρα της Κρίσεως (Κοράνιο 11:18· 40:51), ὅπου σύμφωνα με σημαντικούς ερμηνευτές του Κορανίου, ὅπως τον al-Ṭabarī,¹⁶⁵ τον Ibn Kathīr¹⁶⁶ και τον al-Qurṭubī,¹⁶⁷ εἶναι οι ἄγγελοι.¹⁶⁸ Ἄλλωστε, οι ἄγγελοι μαρ-

¹⁵⁷ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 872.

¹⁵⁸ Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 428-429.

¹⁵⁹ Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸ Ἄσμα τῶν Ἀσμάτων*, PG 44, 1100.

¹⁶⁰ Μ. Αθανασίου, *Πρὸς Σεραπίωνα Α'*, PG 26, 561.

¹⁶¹ Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Γλαφυρά εἰς τὸ Λευϊτικόν*, PG 69, 549.

¹⁶² Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 429.

¹⁶³ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, PG 3, 200 και 300.

¹⁶⁴ Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 430.

¹⁶⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 12, σ. 366.

¹⁶⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 7, σ. 151.

¹⁶⁷ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 11, σ. 91.

¹⁶⁸ Κατὰ τους al-Ṭabarī και al-Qurṭubī, στους μάρτυρες, εκτός από τους αγγέλους, συγκαταλέ-

τυρούν τη μοναδικότητα του Θεού, καθότι αναγγέλλουν ακατάπαυστα την απόλυτη μονοθεΐα (Κοράνιο 3:18). Στο Κοράνιο, οι άγγελοι αποκαλούνται και «απόστολοι» (Κοράνιο 22:75), αλλά και «αγγελιαφόροι» (Κοράνιο 80:15-16), όπως ήδη αναφέρθηκε παραπάνω.

Επίσης, αποκαλούνται και «στρατιώτες του Θεού»: «Ο Αλλάχ [...] έστειλε στρατιώτες που δεν τους βλέπατε και τιμώρησε όσους ήταν άπιστοι [...]» (Κοράνιο 9:26). Ο Θεός βοήθησε τον Μωάμεθ στη μάχη κατά των απίστων, αποστέλλοντάς του στρατιώτες (Κοράνιο 9:40). Σύμφωνα με τον Ibn Kathīr, οι στρατιώτες αυτοί ήταν άγγελοι.¹⁶⁹

Οι άγγελοι χωρίζονται σε διάφορες κατηγορίες ή τάξεις. Ο μουσουλμάνος λόγιος al-Suyūṭī επισημαίνει ότι οι σπουδαιότεροι άγγελοι του Θεού (*ru'ūs al-malā'ika*) είναι ο «άγγελος του θανάτου», ο «Γαβριήλ», ο «Μιχαήλ» και ο «Ισραφήλ».¹⁷⁰ Θα μπορούσαμε να τους χαρακτηρίσουμε αρχαγγέλους, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Stephen R. Burge.¹⁷¹ Σύμφωνα με τον al-Suyūṭī, οι αρχάγγελοι ήταν οι πρώτοι που δημιουργήθηκαν, είναι οι τελευταίοι που θα πεθάνουν και οι πρώτοι που θα αναστηθούν.¹⁷² Επίσης, θεωρούνται οι πλέον αγαπητοί στον Θεό.¹⁷³ Αντίστοιχα, στη χριστιανική αγγελολογία, οι αρχάγγελοι είναι ο Γαβριήλ, ο Μιχαήλ και ο Ραφαήλ,¹⁷⁴ όπως τουλάχιστον αποτυπώνεται στο έργο του ψευδο-Διονυσίου του Αρεοπαγίτου.¹⁷⁵

Ο Γαβριήλ (*Jabrā'īl*)¹⁷⁶ αναφέρεται δύο φορές στο Κοράνιο ονομαστικώς (Κοράνιο 2:97-98· 66:4). Κατά μία ερμηνεία, την οποία διασώζει ο al-Ṭabarī, το όνομά του αποδίδεται ως «δούλος του Θεού» (*abd Allāh*).¹⁷⁷ Πρόκειται για μια αγγελική προσωπικότητα που συνδέεται στενά με τον Μωάμεθ,¹⁷⁸ καθώς παρουσιάζεται ως προστάτης του (Κοράνιο 66:4).

γονται και οι προφήτες, αλλά και άλλες προσωπικότητες που είναι μάρτυρες κατά των απίστων, οι οποίοι θα δικασθούν κατά την Ημέρα της Κρίσεως.

¹⁶⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 10, σ. 150.

¹⁷⁰ Al-Suyūṭī, *Al-Haba'ik...*, σ. 16-19.

¹⁷¹ S. Burge, *Angels in Islam: A Commentary with Selected Translations of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's Al-Habā'ik fī akhbār almalā'ik (The Arrangement of the Traditions about Angels)*, διδακτορική διατριβή, University of Edinburgh, 2009, σ. 203.

¹⁷² Al-Suyūṭī, *Al-Haba'ik...*, σ. 18.

¹⁷³ Στο ίδιο.

¹⁷⁴ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 188.

¹⁷⁵ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, PG 3, 120-369.

¹⁷⁶ Ο ισλαμικός όρος *Jabrā'īl* (ή, σύμφωνα με άλλες παραλλαγές, *Jabrīl*, *Jabrāll*, *Jabrīn*) προέρχεται από τον εβραϊκό όρο *Gabriel*, ίσως μέσω του χριστιανικού όρου *Gabriel* στην αραμαϊκή γλώσσα. Βλ. G. Reynolds, «Gabriel/Jibril», *Encyclopedia of Islam*, 3η έκδ., Λέιντεν 2014: Brill, σ. 126-29: 126.

¹⁷⁷ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 2, σ. 297-300.

¹⁷⁸ G. Reynolds, «Gabriel...», σ. 126.

Ορισμένα αποσπάσματα του Κορανίου επισημαίνουν ότι οι άπιστοι είναι εχθροί του Γαβριήλ (Κοράνιο 2:97). Σύμφωνα με τον al-Ṭabarī, ο Γαβριήλ έσωσε τον Αβραάμ από τον άπιστο λαό (Κοράνιο 21:69),¹⁷⁹ ενώ συνόδευσε τον Μωάμεθ στους επτά ουρανοί, φθάνοντας, μάλιστα, στον θρόνο του Θεού.¹⁸⁰ Τα παραπάνω καθιστούν τον Γαβριήλ, από ισλαμικής πλευράς, φύλακα και προστάτη των προφητών, και ιδιαίτερα του Μωάμεθ.

Σύμφωνα με την προφητική παράδοση, ο Γαβριήλ διαθέτει έξι χιλιάδες φτερά και έχει τεράστιο μέγεθος, ενώ αποκαλύφθηκε στον Μωάμεθ με την πραγματική του μορφή, μόνο μέσω οραμάτων.¹⁸¹ Αλλού αναφέρεται ότι αποκαλύφθηκε στον Μωάμεθ ως άνθρωπος, φορώντας πράσινα ενδύματα.¹⁸² Σε άλλες παραδόσεις, παρουσιάζεται να διαθέτει εξακόσια φτερά στολισμένα με μαργαριτάρια και απλωμένα, όπως στα παγώνια.¹⁸³

Ενώ ο Γαβριήλ, κατά περίεργο τρόπο, δεν αναφέρεται ρητώς στο Κοράνιο ως άγγελος, εκτός από μία έμμεση αναφορά (Κοράνιο 2:97-98), περιγράφεται ωστόσο με ποικίλες ονομασίες, τόσο στο Κοράνιο όσο και στην προφητική παράδοση – μεταξύ αυτών, με τα ονόματα «πνεύμα» (*rūh*), «πιστό πνεύμα» (*al-rūh al-ḡamin*) και «άγιο πνεύμα» (*rūh al-qudus*).

Το κορανικό κείμενο επισημαίνει ότι, κατά τη διάρκεια «της νύχτας της τιμής» του μηνός Ραμαζανίου, οπότε αποκαλύφθηκε το Κοράνιο στον Μωάμεθ (*Laylat al-Qadr*), «[...] κατεβαίνουν οι άγγελοι και το πνεύμα – με την άδεια του Κυρίου τους – για κάθε υπόθεση» (Κοράνιο 97:4). Ο al-Qurṭubī παρατηρεί ότι το πνεύμα (*rūh*) που αναφέρεται στο Κοράνιο είναι ο αρχάγγελος Γαβριήλ.¹⁸⁴ Αυτό που επιβεβαιώνει ότι το πνεύμα του Κυρίου είναι ο Γαβριήλ είναι και μια άλλη κορανική περικοπή, στην οποία περιγράφεται η επίσκεψη του Γαβριήλ στη Μαριάμ, τη μητέρα του Ιησού («[...] τότε στείλαμε σ' αυτήν το πνεύμα μας [έναν άγγελο], το οποίο παρουσιάστηκε μπροστά της σαν ένα τέλειο ανθρώπινο πλάσμα» [Κοράνιο 19:17]).¹⁸⁵ Στο σημείο αυτό αναφύεται ένα

¹⁷⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, τόμ. 16, σ. 306.

¹⁸⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 796-797.

¹⁸¹ Στο ίδιο, σ. 799.

¹⁸² Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 25.

¹⁸³ Al-Suyūṭī, *Al-Haba'ik...*, σ. 21. Σημειωτέον ότι μια κOURΔΙΚΗ θρησκευτική σέκτα, οι Yezidī, λατρεύουν τον «άγγελο παγώνι» (*Tawusê Melek*). Βλ. R.Y. Ebeid και M.J.L. Young, «An Account of the History and Rituals of the Yazidīs of Mosul», *Le Muséon*, τόμ. 85 (1972), σ. 481-522. Βλ. επίσης και A.S. Said, *The Yazidīs: Their Life and Beliefs*, Μαϊάμι 1975: Field Research Projects. Για περισσότερες πληροφορίες για τους Yezidī, βλ. P.G. Kreyenbroeck, «Religion and Religions in Kurdistan», στο: P.G. Kreyenbroeck και C. Allison (επιμ), *Kurdish Culture and Identity*, Λονδίνο 1996: Zed Books, σ. 85-110. Αυτό πιθανόν να υποδεικνύει την επιρροή που είχε η παραπάνω ισλαμική απεικόνιση στους Yezidī.

¹⁸⁴ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 22, σ. 395.

¹⁸⁵ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 21, σ. 197.

ακόμη κοινό σημείο του Κορανίου με τη βιβλική παράδοση, αφού, σύμφωνα και με τη διήγηση του Ευαγγελίου του Λουκά, στον ευαγγελισμό της Θεοτόκου, το χαρμόσυνο μήνυμα της γέννησής του Χριστού κόμισε στη Μαριάμ ο Γαβριήλ: «Εν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριήλ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας, ἧ ὄνομα Ναζαρέτ, πρὸς παρθένον μεμνηστευμένην ἀνδρὶ, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυΐδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ. καὶ εἰσελθὼν ὁ ἄγγελος πρὸς αὐτὴν εἶπε· Χαῖρε, κεχαριτωμένη· ὁ Κύριος μετὰ σοῦ· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν» (Λουκ. 1:26-28). Τούτο καταδεικνύει ὅτι ὁ συγγραφέας του Κορανίου δανείστηκε τὴν παραπάνω ἀφήγηση ἀπὸ τοῦ Ευαγγέλιου του Λουκά ἢ ὅτι ἦταν γνωστή στὴν περιρρέουσα θρησκευτικὴ προϊσλαμικὴ παράδοση.

Στο Κοράνιο, ὁ Γαβριήλ καλεῖται καὶ «πιστό» ἢ «αξιόπιστο πνεῦμα» (*al-rūh al-ʿamin*) (Κοράνιο 26:193). Σύμφωνα με τὸν Ibn Kathīr, οὐκ ὀλίγοι μουσουλμάνοι προκάτοχοι (*al-salaf*) συμφωνοῦν ὅτι τὸ «πιστό πνεῦμα» δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸν Γαβριήλ.¹⁸⁶

Ὁ ὅρος «ἅγιο πνεῦμα» (*rūh al-qudus*), ὁ ὁποῖος ἀναφέρεται στο Κοράνιο, συχνὰ ταυτίζεται με τὸν Γαβριήλ.¹⁸⁷ Για παράδειγμα, τὸ Κοράνιο γράφει ὅτι ὁ Θεὸς ἐνδυνάμωσε τὸν Ἰησοῦ, τὸν υἱὸ τῆς Μαριάμ, με τὸ ἅγιο πνεῦμα (Κοράνιο 2:253), ἐνῶ σε ἄλλο κεφάλαιο ἐπισημαίνεται ὅτι τὸ ἅγιο πνεῦμα ἔφερε τὴν ἀποκάλυψη (δηλαδὴ τὸ Κοράνιο) ὡς χαρμόσυνο μήνυμα πρὸς τοὺς μουσουλμάνους (Κοράνιο 16:102). Στὴν προφητικὴ παράδοση, συχνὰ ὁ Γαβριήλ καλεῖται «ἅγιο πνεῦμα».¹⁸⁸

Ὁ μουσουλμάνος λόγιος Abū Jaʿfar Aḥmad aṭ-Ṭahāwī (843-933), υπογραμμίζει ἀπερίφραστα ὅτι τὸ ἅγιο πνεῦμα, τὸ ὁποῖο μαρτυρεῖται στο Κοράνιο, εἶναι ὁ Γαβριήλ.¹⁸⁹ Καλεῖται «πνεῦμα», διότι κομίζει τὴ θεία ἀποκάλυψη, ἡ ὁποία κοινοποιήθηκε διὰ τῶν ἀποστόλων στὴν ἀνθρωπότητα.¹⁹⁰ Ἔτσι, λοιπόν, ὁ Γαβριήλ κατέχει ἐξέχουσα θέση στο Ἰσλάμ. Ὁ Γαβριήλ ἀνέλαβε νὰ ἀποκαλύψει τὸ μήνυμα τοῦ Θεοῦ στὴν ἀνθρωπότητα διὰ τῶν ἀγγελιαφόρων Του, στοὺς ὁποῖους δίδαξε τὰ θεόπνευστα βιβλία. Γι' αὐτὸ καὶ ἐπισκεπτόταν τὸν Μωάμεθ κατὰ τὸν μῆνα τοῦ Ραμαζανίου, προκειμένου νὰ διδάξει στὸν προφήτη τοῦ Ἰσλάμ τὸ Κοράνιο, ὅπως ἀναφέρεται στὴν προφητικὴ παράδοση.¹⁹¹

¹⁸⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 6, σ. 162.

¹⁸⁷ S. Griffith, «Holy Spirit», *Encyclopaedia of the Qurʿān*, τόμ. 2, σ. 442-444.

¹⁸⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 121-122.

¹⁸⁹ A. Al-Ḥanafī, *Sharḥ al-ʿaqidah al-Ṭahāwīyyah*, ἐπιμ. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albanī, *al-Maktab al-Islāmī*, σ. 337.

¹⁹⁰ Στο ἴδιο.

¹⁹¹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 796-797.

Ο al-Ṭabarī επισημαίνει ότι ο Γαβριήλ είναι ο εγγύτερος στον Θεό άγγελος και αυτός που λαμβάνει τον θείο λόγο και τον μεταφέρει στους δούλους του Θεού ως χαρμόσυνο μήνυμα.¹⁹² Ο al-Rāzī υπογραμμίζει ότι ο Γαβριήλ είναι «ο μεσολαβητής μεταξύ Θεού και προφητών» και γνωρίζει τον θείο νόμο.¹⁹³

Όπως ορθώς παρατηρεί ο Gabriel Said Reynolds, η αντίληψη αυτή, που θέλει τον Γαβριήλ φορέα της θείας αποκαλύψεως και του χαρμόσυνου μηνύματος, είναι γνωστή ήδη στην ιουδαιοχριστιανική παράδοση.¹⁹⁴ Στην Παλαιά Διαθήκη, ο Γαβριήλ έχει τον ρόλο του ουράνιου αγγελιαφόρου προς τον Δανιήλ και ερμηνεύει το όραμα του Δανιήλ αποκαλύπτοντας προφητείες προς αυτόν (Δαν. 8:16· 9:21). Στην Καινή Διαθήκη, και ειδικότερα στο Ευαγγέλιο του Λουκά, ο Γαβριήλ ανακοινώνει εντός του Ναού στον Ζαχαρία τη γέννηση του Ιωάννη του Προδρόμου (Λουκ. 1:19) και αργότερα, στην περιοχή της Ναζαρέτ, στη Μαριάμ τη γέννηση του Ιησού (Λουκ. 1:26).¹⁹⁵ Τον ίδιο ρόλο έχει και σε μεταβιβλικά ιουδαϊκά κείμενα, όπως στο Β΄ βιβλίο του Ενώχ (Β΄ Ενώχ 21:24), αλλά και γενικότερα στην πρώιμη χριστιανική σκέψη.

Στη σιιτική παράδοση διαπιστώνεται μια άρρηκτη σχέση ανάμεσα στον Γαβριήλ και στον Ιμάμη.¹⁹⁶ Επιπλέον, ο Γαβριήλ είναι αυτός που επικυρώνει τη σφραγίδα της προφητείας στο πρόσωπο του Μωάμεθ.¹⁹⁷ Κατά τη σιιτική παράδοση, ο Γαβριήλ προσέφερε στον Μωάμεθ ένα φύλλο με δώδεκα χρυσά γραμματόσημα, ένα για κάθε Ιμάμη.¹⁹⁸ Ο al-Kulaynī (864-941) αναφέρει μία ακόμη σιιτική παράδοση, σύμφωνα με την οποία ο Γαβριήλ προσέφερε δύο ρόδια στον Μωάμεθ,¹⁹⁹ εκ των οποίων το ένα αντιπροσώπευε την προφητεία και το άλλο τη γνώση.²⁰⁰ Το πρώτο το έφαγε ο Μωάμεθ, ενώ το δεύτερο το μοιράστηκε με τον Αλί, τον εξάδελφό του.²⁰¹

Σε αντίθεση με τη σιιτική αντίληψη, η οποία συνδέει τον Γαβριήλ με τη γνώση, οι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι συνδέουν το πρόσωπό του με την «ενεργή διάνοια».²⁰² Οι άγγελοι διακινούν λοιπόν τη γνώση από τον ουρανό στους ανθρώπους με κύριο πρωταγωνιστή τον Γαβριήλ.²⁰³

¹⁹² Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān...*, τόμ. 16, σ. 334.

¹⁹³ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 2, σ. 238.

¹⁹⁴ G. Reynolds, «Gabriel...», σ. 126.

¹⁹⁵ Στο ίδιο.

¹⁹⁶ Al-Ṭūsī, *Kitāb al-Ghayba*, επιμ. ‘Abbād Allāh al-Ṭihirānī, Κομ 1990, σ. 135.

¹⁹⁷ Στο ίδιο.

¹⁹⁸ Στο ίδιο.

¹⁹⁹ Al-Kulaynī, *Uṣūl*, τόμ. 1, Τεχεράνη 1997, σ. 279-281.

²⁰⁰ Στο ίδιο.

²⁰¹ Στο ίδιο.

²⁰² H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Παρίσι 1986: Gallimard, σ. 89

²⁰³ Όπως έχει υποστηρίξει ο H. Corbin, η διδασκαλία του Ibn Sīnā στη Δύση κατόρθωσε να

Κατά το παραδοσιακό σουνιτικό Ισλάμ, ο Γαβριήλ πρωταγωνιστεί στις πολεμικές μάχες κατά των απίστων στις οποίες συμμετείχε.²⁰⁴ Αξίζει να επισημανθεί ότι η παράδοση που θέλει τον Γαβριήλ πολεμιστή ανευρίσκεται και στο βιβλίο του Ενώχ, αλλά και στα κείμενα του Κουμράν.²⁰⁵ Εκεί, ο Γαβριήλ κλήθηκε να πολεμήσει τους γίγαντες οι οποίοι γεννήθηκαν από την ένωση των υιών του Θεού με τις κόρες του ανθρώπου (Α' Ενώχ 10:9).²⁰⁶ Αρκετές ισλαμικές παραδόσεις χαρακτηρίζουν τον Γαβριήλ εχθρό των Ιουδαίων, ενώ ισχυρίζονται ότι ο Γαβριήλ ενθάρρυνε τον Μωάμεθ, προκειμένου να εξαπολύσει επίθεση κατά της ιουδαϊκής φυλής Μπανού Κουραιζά, όπως μας πληροφορεί ο al-Ṭabarī.²⁰⁷

Ο Μιχαήλ (Mikā'il)²⁰⁸ αναφέρεται και αυτός τόσο στο Κοράνιο όσο και στην προφητική παράδοση. Κατά μία ερμηνεία, το όνομά του σημαίνει «σκλάβος του Θεού» (*ʿababd Allāh*).²⁰⁹ Το Κοράνιο επισημαίνει: «Όποιος είναι εχθρός του Αλλάχ, των αγγέλων Του και των Αποστόλων Του, του Γαβριήλ και του Μιχαήλ, τότε κι ο Αλλάχ είναι εχθρός όσων αρνούνται την πίστη» (Κοράνιο 2:98). Στην προφητική παράδοση, είναι χαρακτηριστική η δήλωση του Μωάμεθ, ο οποίος επισήμανε ότι είδε στο όνειρό του δύο άνδρες να τον πλησιάζουν και ένας εξ αυτών ήταν ο Μιχαήλ.²¹⁰ Ο Ibn Kathīr, στο περίφημο έργο του *Η αρχή και το τέλος του κόσμου*, διασώζει ορισμένες πληροφορίες για το πρόσωπο του Μιχαήλ, οι οποίες ανάγονται σε μαρτυρίες προφητικών παραδόσεων. Οι εν λόγω παραδόσεις, σύμφωνα με τους ειδικούς στις επιστήμες των προφητικών παραδόσεων (*ahl ʿilm al-ḥadīth*), διακρίνονται σε καλές (*ḥasan*), και σε ορισμένες προβληματικές ως προς τη διαδοχική μετάδοσή τους (*isnād*).²¹¹ Σ' αυτές τις παραδόσεις αναφέρεται ότι ο Μωάμεθ ρώτησε τον Γαβριήλ: «Για ποιον τομέα είναι υπεύθυνος ο Μιχαήλ»;, ερώτημα στο οποίο ο τελευταίος απάντησε: «Για τα φυτά και τη βροχή».²¹² Μια άλλη παράδοση αναφέρει ότι ο Μωάμεθ ρώ-

προετοιμάσει το έδαφος για την εκκοσμίκευση της γνώσης και την έκλειψη της θρησκείας. Βλ. H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, μτφρ. W. Trask, Λονδίνο 1960: Routledge & Kegan Paul, σ. 62, 77, 101-10.

²⁰⁴ Al-Suyūṭī, *Al-Haba'ik...*, σ. 18.

²⁰⁵ Κ. Ζάρρας, *Ιστορία της εποχής της Καινής Διαθήκης*, Αθήνα 2005: Έννοια, σ. 295-306.

²⁰⁶ J. Kugel, *Traditions of the Bible. A guide to the Bible as it was at the start of the Common Era*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη 1998: Harvard University Press, σ. 206-207.

²⁰⁷ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 2, σ. 283.

²⁰⁸ Για περισσότερα για τον Μιχαήλ από ισλαμικής πλευράς, βλ. A. J. Wensinck, «Mikāl», *Encyclopaedia of Islam*, 2η έκδ., σ. 24-25.

²⁰⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 2, σ. 297.

²¹⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 799.

²¹¹ Βλ. M. Al-Albanī, *Silsilat al-ḥadīth al-ṣaḥīḥa*, 7 τόμ., Βηρυτός 1995: Maktabat al-Ma'ārif.

²¹² Ibn Kathīr, *Al-Bidāyya wal-nihāyya*, τόμ. 1, Βηρυτός 1990: Maktabat al-Ma'ārif, σ. 46. Η ιδέα

τησε τον Γαβριήλ: «Γιατί δεν βλέπω τον Μιχαήλ να χαμογελά;» και εκείνος απάντησε: «Διότι ο Μιχαήλ έπαψε να χαμογελά από τότε που δημιουργήθηκε η Κόλαση». ²¹³ Σύμφωνα με τον Ibn Kathīr ο Μιχαήλ θεωρείται από τους σπουδαιότερους αγγέλους του Θεού. ²¹⁴ Σημειωτέον ότι ο Γαβριήλ και ο Μιχαήλ συμμετείχαν στις μάχες του Μωάμεθ κατά των απίστων, κατά τις οποίες οι δύο αρχάγγελοι φόνευσαν αρκετούς πολέμιους της θρησκείας του Αλλάχ. ²¹⁵

Στη σουνιτική παράδοση, στο τέλος της Ιστορίας, όταν πλησιάζει η Έσχατη Κρίση, ο Γαβριήλ και ο Μιχαήλ θα εμφανισθούν στην ανθρωπότητα, προκειμένου να την προειδοποιήσουν για το τελικό δικαστήριο της Έσχατης Ημέρας. ²¹⁶ Σύμφωνα με τη σιιτική παράδοση, η εμφάνιση του δωδέκατου Ιμάμη θα πραγματοποιηθεί όταν η φωνή του Γαβριήλ ακουστεί από την Ανατολή μέχρι τη Δύση. ²¹⁷

Ο Ισραφήλ (Isrāfīl) ²¹⁸ δεν αναφέρεται στο Κοράνιο, ενώ συναντώνται σχετικές μαρτυρίες του ονόματός του στην προφητική παράδοση. Σύμφωνα με την ερμηνεία που διασώζει ο al-Ṭabarī, το όνομά του σημαίνει «δούλος του ελεήμονος» ²¹⁹ (*‘abd ar-Rahmān*). ²²⁰ Κατά τον al-Suyūṭī, ο Ισραφήλ έχει τέσσερα φτερά, εκ των οποίων το ένα στην Ανατολή, το άλλο στη Δύση, το άλλο στα επτά στερεώματα της γης, και το τέταρτο επί της κεφαλής του. ²²¹ Το γεγονός ότι τα φτερά του Ισραφήλ βρίσκονται το ένα στην Ανατολή και το άλλο στη Δύση καταδεικνύει το τεράστιο μέγεθος του αγγέλου. Υπογραμμίζεται ότι έχει υπέροχη φωνή και ότι, όταν δοξολογεί τον Θεό, όλες οι αγγελικές δυνάμεις

ότι ορισμένοι άγγελοι είναι υπεύθυνοι για κάποια πράγματα στον κόσμο, όπως, λόγου χάρη, ο Μιχαήλ για τα φυτά και τη βροχή, αποτελεί κοινή συνιστώσα και σε άλλες θρησκευτικές παραδόσεις, όπως στον ζωροαστρισμό και τον ιουδαϊσμό. Ο Joshua Trachtenberg σχολιάζει σχετικά με αυτό το ζήτημα: «[...] η προσωπικότητα των αγγέλων σκιαγραφήθηκε πιο καθαρά μέσω μιας προσπάθειας να περιγραφτούν, να ονομαστούν οι πιο σημαντικοί και να τους αποδοθούν ιδιαίτερες σφαίρες επιρροής, και έτσι έχουμε ηγεμόνες της φωτιάς, του χαλαζιού, της βροχής, της νύχτας, της θάλασσας, της θεραπείας και πάει λέγοντας [...]», βλ. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, Νέα Υόρκη 1982: Atheneum, σ. 71-72.

²¹³ Ibn Kathīr, *Al-Bidāyya...*, τόμ. 1, σ. 46.

²¹⁴ Στο ίδιο.

²¹⁵ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 996.

²¹⁶ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, τόμ. 17, Βηρυτός: Muassasat al-Rissala, σ. 123.

²¹⁷ Al-Ṭūsī, *Kitāb...*, σ. 453.

²¹⁸ Το όνομα του αγγέλου του θανάτου ‘Izrā’īl προέρχεται από το εβραϊκό ‘Ašri’īl. Βλ. A. J. Wensinck, «‘Izrā’īl», *Encyclopaedia of Islam*, 2η έκδ., τόμ. 4, Λέιντεν 1993: Brill, σ. 292.

²¹⁹ Σύμφωνα με το Κοράνιο, ένα από τα ονόματα του Θεού είναι «ο ελεήμων» (*ar-Rahmān*). Άλλωστε, κάθε κεφάλαιο του Κορανίου ξεκινά με την εξής επίκληση: «[...] εις το όνομα του Θεού του ελεήμονος, του πολυευσπλάγχνου [...]» (*bi-smi llāhi r-rahmāni r-rahīm*).

²²⁰ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān...*, τόμ. 2, σ. 297.

²²¹ Al-Suyūṭī, *Al-Haba‘ik...*, σ. 33-34.

παύουν να δοξολογούν εξαιτίας της υπεροχής της φωνής του.²²² Θεωρείται ο Μουεζίνης των ανθρώπων στον ουρανό, καθώς προσκαλεί για προσευχή δώδεκα φορές κατά τη διάρκεια της ημέρας και της νύχτας.²²³

Στο «αληθές του Muslim» αναφέρεται ότι ο Μωάμεθ, κατά τη διάρκεια της νυχτερινής του προσευχής, προσφωνούσε: «Ω Θεέ Κύριε, του Γαβριήλ, του Μιχαήλ και του Ισραφήλ».²²⁴ Σύμφωνα με σημαντικούς ερμηνευτές του Κορανίου όπως ο al-Qurṭubī²²⁵ και ο al-Ṭabarī,²²⁶ ο Ισραφήλ θα ηχήσει τη σάλπιγγα για την ανάσταση των νεκρών (Κοράνιο 27:87), αν και κάτι τέτοιο δεν θεμελιώνεται στην προφητική παράδοση.²²⁷ Ίσως ο Ισραφήλ να ταυτίζεται, έχοντας άλλο όνομα, με τον αρχάγγελο Ραφαήλ της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης, ο οποίος αναφέρεται στο βιβλίο του Τωβίτ (3:7-8), που αποδέχεται και η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία στον Κανόνα της.²²⁸

Αξίζει να σταθούμε για λίγο σ' αυτό. Είναι χαρακτηριστικό ότι τα θεοφόρα ονόματα που αναφέρονται στο Ισλάμ, όπως είναι τα «Γαβριήλ», «Μιχαήλ» και «Ισραφήλ» (τα οποία λήγουν σε -īl-, που σημαίνει «Θεός»), διαφέρουν, εν πολλοίς, από την ιουδαϊκή αντίληψη, διότι, ενώ στην ιουδαϊκή γραμματεία τα ονόματα αυτά υπογραμμίζουν τη δύναμη του Θεού (ēl), τα αντίστοιχα αραβοϊσλαμικά ονόματα καταδεικνύουν την υποταγή στον Θεό, αφού οι άγγελοι είναι δούλοι του Θεού.²²⁹

Το Κοράνιο αναφέρεται και στον άγγελο του θανάτου (*malāk al-mawt*):²³⁰ «[...] ο άγγελος του θανάτου, που έχει τη φροντίδα σας, θα αφαιρέσει τη ζωή σας κι έπειτα θα επιστρέψετε στον Κύριό σας» (Κοράνιο 32:11).²³¹ Αυτός χωρίζει τις ψυχές από τα σώματα των νεκρών, αφού, σύμφωνα με την κορα-

²²² Στο ίδιο, σ. 35.

²²³ Στο ίδιο, σ. 35-36.

²²⁴ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 350.

²²⁵ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 16, σ. 216-217.

²²⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 18, σ. 131-134.

²²⁷ Αξίζει να σημειωθεί ότι η ερμηνεία αυτή δεν έγινε δεκτή από όλους τους ερμηνευτές του Κορανίου.

²²⁸ Αν και ο Rūfā'īl συναντάται σε ορισμένα ισλαμικά κείμενα, δεν υπάρχει ανεπτυγμένη ανάλυση γι' αυτόν. Για περισσότερα περί αυτού, βλ. M. Barker, «The Archangel Raphael in the Book of Tobit», στο: M. Bredin (επιμ.), *Studies in the Book of Tobit*, Λονδίνο 2006: T&T Clark, σ. 118-128.

²²⁹ Βέβαια, αξίζει να αναφερθεί ότι στη ραββινική φιλολογία τονίζεται ότι οι άγγελοι είναι κατώτεροι των ανθρώπων, ένεκα της αδυναμίας τους να επιτελέσουν τις διαταγές του Θεού. Βλ. S. Schechter, «Some Aspects of Rabbinic Theology», *Jewish Quarterly Review*, τόμ. 7 (1895), σ. 195-215.

²³⁰ Για τον άγγελο του θανάτου αναλυτικότερα, βλ. J. MacDonald, «The Angel of Death in Late Islamic Tradition», *Islamic Studies*, τόμ. 3, τχ. 4 (Δεκέμβριος 1964), σ. 485-519.

²³¹ M. Al-ʿAqil, *Al-malāʾika...*, σ. 48.

νική αφήγηση, όταν οι άνθρωποι πεθαίνουν, ο Θεός αποστέλλει αγγέλους για να πάρουν τις ψυχές από τους νεκρούς (Κοράνιο 6:61).²³² Ο al-Suyūṭī σημειώνει ότι ο άγγελος του θανάτου ήταν ορατός λίγο πριν την εμφάνιση του Μωυσή, έως ότου, για ποικίλους λόγους, έγινε αόρατος.²³³

Μια παράδοση γράφει σχετικά για τον άγγελο του θανάτου: «[...] έχει εβδομήντα χιλιάδες πόδια, τέσσερις χιλιάδες φτερά, και ολόκληρο το σώμα του είναι γεμάτο μάτια και γλώσσες. [...] έχει τέσσερα πρόσωπα, βλέποντας και στις τέσσερις κατευθύνσεις. [...] είναι τόσο τεράστιος που στέκεται με το ένα πόδι στην Κόλαση και το άλλο στον θρόνο του Παραδείσου. [...] γνωρίζει τον θάνατο εκάστου ανθρώπου, γνώση η οποία δίνεται μέσω του Θεού κατά τη διάρκεια του θανάτου».²³⁴

Ορισμένοι θρύλοι ή παραδόσεις αναφέρουν ότι ο άγγελος του θανάτου εμφανίστηκε στον Αδάμ με μορφή μαύρου κριού, με λευκή κεφαλή, τέσσερα φτερά, πολλά μάτια, και το στήθος του έφερε διαφορετικά χρώματα: μαύρο, λευκό, κίτρινο, κόκκινο και πράσινο.²³⁵ Είναι ενδεικτικό ότι ο άγγελος του θανάτου ταυτίστηκε, τόσο στην ισλαμική όσο και στην αγγλική ποίηση, με την προσωποποίηση του θανάτου.²³⁶ Ειδικότερα όμως για το Ισλάμ, ο άγγελος του θανάτου δεν έχει τον ρόλο του κριτή, και κατά συνέπεια δεν λειτουργεί ανεξάρτητα, αλλά είναι απλώς λειτουργός της θείας Οικονομίας, προκειμένου να επιτελέσει τον σκοπό του, ο οποίος δεν είναι άλλος από το να παραλάβει τις ψυχές των νεκρών.²³⁷

Τίθεται, έτσι, εύλογα το ερώτημα: Γίνεται σχετική αναφορά στον άγγελο του θανάτου στη βιβλική παράδοση; Η αντίληψη του αγγέλου του θανάτου-ίσως διαθέτει ερείσματα στο βιβλίο του προφήτη Ησαΐα («Και ἐξῆλθεν ἄγγελος Κυρίου καὶ ἀνείλεν ἐκ τῆς παρεμβολῆς τῶν Ἀσσυρίων ἑκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδας, καὶ ἀναστάντες τὸ πρῶτ' εὗρον πάντα τὰ σώματα νεκρά» [Ἠσ. 37:36]), αλλά και στο χωρίο: «τῷ ἀγγέλῳ τῷ διαφθείροντι ἐν τῷ λαῷ» (Β' Βασ. 24:16).²³⁸ Κατὰ ανάλογο τρόπο, ίσως και ο εξολοθρευτής άγγελος, ο

²³² Στο ίδιο.

²³³ Al-Suyūṭī, *Al-Haba'ik...*, σ. 46.

²³⁴ 'Abd al-Raḥīm al-Qāḍī, *Daqā'iq al-akhbār fi dhikr al-jannah wa-l-nār*, Κάιρο 1933: Maṭba'at Muṣṭafā Muḥammad, σ. 6-8.

²³⁵ Al-Ibshīhī, *Al-Mustaṭraf fi kull fann mustazraf*, Κάιρο: Maktaba al-Jumhūrīyya al-'Arabiyya, σ. 900 και 944.

²³⁶ A. Al-Garrallah, «The Islamic tale of Solomon and the Angel of Death in English Poetry: Origins, Translations, and Adaptations», *Forum for World Literature Studies*, τόμ. 8, τχ. 4 (2016), σ. 528-547, σ. 543. Για περισσότερα για το θέμα της ποίησης σχετικά με τον άγγελο του θανάτου, βλ. το ίδιο άρθρο και ειδικότερα τις σ. 531-535.

²³⁷ S. Burge, *Angels in Islam...*, σ. 138.

²³⁸ Ωστόσο, ο G. Reynolds αναφέρει ότι στο Ταλμούδ συναντάται ξεκάθαρα η αντίληψη περί του αγγέλου του θανάτου. Βλ. G. Reynolds, *The Qur'an and the Bible...*, σ. 638.

οποίος σκότωσε τα πρωτότοκα παιδιά των Αιγυπτίων (Έξ. 12:21-28), να θυμίζει τον άγγελο του θανάτου. Ως εκ τούτου, παραμένει ένα ζήτημα, που όμως δεν αναπτύσσεται ιδιαίτερα στη βιβλική παράδοση και χρήζει περαιτέρω έρευνας και σπουδής.

Αρκετοί ερμηνευτές του Κορανίου, όπως λόγου χάρη ο al-Baghawī,²³⁹ ο al-Qurṭubī,²⁴⁰ κ.ά., αποκαλούν τον άγγελο του θανάτου ‘Azrā’īl ή ‘Izrā’īl,²⁴¹ αν και δεν συναντάται με το όνομα αυτό στο Κοράνιο και σε αξιόπιστες προφητικές παραδόσεις.²⁴² Σημειωτέον ότι ο al-Qurṭubī υποστηρίζει ότι η λέξη ‘Azrā’īl σημαίνει «σκλάβος του Θεού», καθώς το πρώτο συνθετικό «‘Azr» σημαίνει «σκλάβος», και το δεύτερο συνθετικό «’īl» σημαίνει «Θεός».²⁴³ Επ’ αυτού, ο Gustav Davidson επισημαίνει ότι το ‘Azrā’īl είναι σύνθετο ουσιαστικό, με πρώτο συνθετικό το «‘Azr», το οποίο σημαίνει «δούλος», και δεύτερο συνθετικό το «’īl», που σημαίνει Θεός²⁴⁴. Αξίζει επίσης να επισημανθεί ότι ο ‘Azrā’īl σε όλα τα κείμενα εμφανίζεται με ανδρική μορφή.²⁴⁵

Ωστόσο, το όνομα αυτό, όπως ήδη τονίσθηκε, δεν είναι και τόσο γνωστό στην ευρύτερη μουσουλμανική παράδοση. Για παράδειγμα, ο Abū Ishāq Aḥmad Ibn Ibrāhīm al-Tha’labī (;-1035) στο περίφημο έργο του *Η ιστορία των προφητών*, στο οποίο παραθέτει επιπλέον υλικό του Κορανίου, χρησιμοποιεί μόνο μία φορά τον εν λόγω όρο.²⁴⁶ Ομοίως και ο al-Suyūṭī αναφέρει το όνομα αυτό μόνο δύο φορές σε ογδόντα παραδόσεις σχετικές με τους αγγέλους.²⁴⁷ Το όνομα χρησιμοποιείται και στην απόκρυφη χριστιανική γραμματεία. Ειδικότερα, συναντάται πέντε φορές στο απόκρυφο κείμενο «Αποκάλυψις Πέ-

²³⁹ Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī...*, τόμ. 6, σ. 302.

²⁴⁰ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 17, σ. 18.

²⁴¹ Το όνομά του άλλοτε αποδίδεται ως ‘Azrā’īl και άλλοτε ως ‘Izrā’īl, πράγμα που υποδεικνύει ότι το όνομα δεν ήταν ευρέως διαδεδομένο στην ισλαμική γραμματεία. Βλ. E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, Λονδίνο 1863: Williams and Norgate, σ. 2035. Σημειωτέον ότι το όνομα ‘Azrā’īl ή ‘Izrā’īl είναι σημιτικής προέλευσης και ακολουθεί την τυπική μορφή, την οποία έλαβαν τα εβραϊκά, αραμαϊκά και συριακά θεοφόρα ονόματα όταν μεταφράστηκαν στα αραβικά. Βλ. S. Burge, «“ZR’L”, the Angel of Death and the Ethiopic Apocalypse of Peter», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, τόμ. 19, τχ. 3 (2010), 217-224: 218. Για περισσότερα για τον ‘Izrā’īl, βλ. A. J. Wensinck, «‘Izrā’īl», *Encyclopaedia of Islam*, 1η έκδ., τόμ. 2, Λέιντεν 1927: Brill, σ. 570-571.

²⁴² M. Al-‘Aqīl, *Al-malā’ika...*, σ. 48 και 55.

²⁴³ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 2, σ. 265-266.

²⁴⁴ G. Davidson, *A Dictionary of Angels, Including the Fallen Angels*, Νέα Υόρκη 1967: Free Press, σ. 64-65.

²⁴⁵ H. El-Shami, *Folk Traditions of the Arab World: a Guide to Motif Classification*, τόμ. 1, Μπλούμινγκτον 1955: Indiana University, σ. 1186.

²⁴⁶ Al-Tha’labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, Βηρυτός 1985: Dār al-kutub al-‘Ilmiyya, σ. 136.

²⁴⁷ Al-Suyūṭī, *Al-Haba’ik...*, σ. 37-53.

τρου» σε ορισμένα αιθιοπικά χειρόγραφα.²⁴⁸ Η διαφορά ανάμεσα στην ισλαμική παράδοση και την «Αποκάλυψη Πέτρου» σχετικά με τον *Izrāʾīl* έγκειται στο ότι ισλαμικά αποκαλείται «άγγελος του θανάτου», ενώ στην «Αποκάλυψη Πέτρου» (στην αιθιοπική έκδοση) ονομάζεται «μικρός άγγελος της Κολάσεως».²⁴⁹

Εκ του γεγονότος ότι η «Αποκάλυψη Πέτρου» γράφτηκε, στην αιθιοπική της έκδοση, μετά την έλευση του Ισλάμ, με εκτιμώμενο χρόνο συγγραφής περί τον 8ο αιώνα (ίσως λίγο αργότερα), δύναται να υποστηριχθεί ότι ο συγγραφέας του εν λόγω κειμένου υιοθέτησε την έννοια του αγγέλου του θανάτου από την ισλαμική γραμματεία.²⁵⁰ Επιπλέον, η υιοθέτηση του ονόματος *Izrāʾīl* στην αραβική γλώσσα υποδηλώνει ότι οι μουσουλμάνοι παρέλαβαν το όνομα αυτό αρχικά από την ιουδαϊκή γραμματεία, καθώς ακολουθεί το τυπικό αραβικό και τη χαρακτηριστική αραβική μεταγραφή των αγγελικών ονομάτων, τα οποία προέρχονται από βορειοδυτικές σημιτικές γλώσσες.²⁵¹ Τα αγγελικά ονόματα κυκλοφορούσαν ελεύθερα μεταξύ της ιουδαϊκής λαϊκής θρησκευτικότητας στη Μεσοποταμία, τη μουσουλμανική παράδοση και τη χριστιανική απόκρυφη γραμματεία, παρέχοντας μια απόδειξη της σχετικής ελευθερίας της διαθρησκειακής ανταλλαγής μεταξύ ιουδαϊκών, χριστιανικών και μουσουλμάνων λαϊκών πεποιθήσεων αναφορικά με τους αγγέλους.²⁵²

Η ισλαμική αγγελολογία αναφέρεται και στους «φύλακες της Κολάσεως (*khazān an-nar*). Το Κοράνιο επισημαίνει τα ακόλουθα: «Και αυτοί που θα είναι μέσα στη φωτιά θα λένε στους φύλακες της κόλασης: “Παρακαλέστε τον Κύριό σας, να ελαφρύνει για μας (το βάρος) της τιμωρίας, (έστω και) για μία μέρα”» (Κοράνιο 40:49).²⁵³ Ο αριθμός των αγγέλων που φυλάττουν την Κόλαση είναι δέκα εννέα, σύμφωνα με το Κοράνιο (Κοράνιο 74:30).²⁵⁴ Στον αρχηγό τους, ο οποίος ονομάζεται *Mālik*, απευθύνονται όσοι καίγονται στην Κόλαση, με τα ακόλουθα λόγια: “Ω! Μάλικ! Ας ήταν να έβαζε –ο Κύριός σου– ένα τέλος σ’ εμάς!”» Εκείνος τους απαντά: ““Όχι, (εκεί) θα μείνετε αιώνια”» (Κοράνιο 43:77). Ο al-Qurṭubī σημειώνει ότι ο Θεός δημιούργησε τον άγγελο της Κολάσεως από θυμό.²⁵⁵ Στην προφητική παράδοση αναφέρεται ότι ο ίδιος ο

²⁴⁸ S. Burge, «...the Angel of Death...», σ. 217.

²⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 220.

²⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 222.

²⁵¹ Στο ίδιο, σ. 223-224.

²⁵² Στο ίδιο, σ. 224.

²⁵³ M. Al-ʿAqil, *Al-malāʾika*, σ. 46-48.

²⁵⁴ O al-Qurṭubī υποστηρίζει ότι αυτοί οι δέκα εννέα άγγελοι είναι οι αρχηγοί και επόπτες της κατηγορίας αυτής, ενώ υπάρχουν περισσότεροι, οι οποίοι φυλάσσουν την Κόλαση. Βλ. Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 21, σ. 386.

²⁵⁵ Στο ίδιο, τόμ. 19, σ. 84.

Μωάμεθ είδε τον φύλακα της Κολάσεως (*mālikan khazān an-nar*).²⁵⁶ Μια προφητική παράδοση, η οποία δεν είναι και τόσο αξιόπιστη, αναφέρει ότι ο φύλακας της Κολάσεως δεν έχει χαμογελάσει ποτέ.²⁵⁷

Το Κοράνιο κάνει λόγο και για τους αγγέλους που φυλάττουν τον Παράδεισο: «Και εκείνοι που φοβούνται τον Κύριό τους θα φέρονται προς τον Παράδεισο όλοι μαζί (σε ομάδες), μέχρις ότου φθάσουν εκεί, κι οι πόρτες είναι ανοιχτές, ενώ οι φύλακές του θα τους πουν: “Ειρήνη ας είναι πάνω σας! Πολύ καλά έχετε κάνει! Μπείτε σ’ αυτόν, για να κατοικήσετε αιώνια!”» (Κοράνιο 39:73). Πρόκειται για τους φύλακες του Παραδείσου (*khazanat al-Jannah*), στους οποίους αναφέρεται ο Μωάμεθ στην προφητική παράδοση.²⁵⁸ Ορισμένοι μουσουλμάνοι λόγιοι, όπως λόγου χάρη ο Ibn Kathīr, υποστήριξαν ότι ο αρχηγός των εν λόγω αγγέλων ονομάζεται *Riḍwān*.²⁵⁹

Υπάρχουν επίσης και οι άγγελοι του τάφου: Μουνκάρ (*Munkar*) και Νακίρ (*Nakīr*).²⁶⁰ Πρόκειται για τους δύο ανακριτές των ανθρώπων στον τάφο (*fattānā al-qabr*). Το Κοράνιο δεν αναφέρεται στους αγγέλους αυτούς, ούτε συναντάται σχετική μαρτυρία στις κλασικές προφητικές παραδόσεις του al-Bukhārī και του al-Muslim, παρά μονάχα στη συλλογή του al-Tirmidhī. Οι άγγελοι αυτοί θα εξετάσουν στον τάφο τον νεκρό για τις πράξεις του και θα τον ερωτήσουν αν πιστεύει στο προφητικό αξίωμα του Μωάμεθ και στη μοναδικότητα του Θεού, αν αποδέχεται δηλαδή την ισλαμική ομολογία πίστεως (*shahāda*).²⁶¹ Αν απαντήσει θετικά, τότε θα αναπαυθεί μέχρις ότου πραγματοποιηθεί η τελική ανάσταση των νεκρών, κατά την οποία θα εισέλθει στον Παράδεισο.²⁶² Αν όμως δεν απαντήσει καταφατικά και δηλώσει άγνοια, τότε θα βασανίζεται μέχρις ότου γίνει η Τελική Κρίση.²⁶³ Η αρμοδιότητα και ο ρόλος των Μουνκάρ και Νακίρ, δικαιολογημένα μάς παραπέμπει στους απόηχους της ζωροαστρικής αντίληψης των αγγέλων *Srōsh* (Υπακοή) και *Andtar* (Φωτιά). Αυτοί οι άγγελοι πιστεύεται ότι εμφανίζονται στον νεκρό την πρώτη

²⁵⁶ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*..., σ. 799.

²⁵⁷ Ibn Hishām, *Al-Sīra al Nabawiyya*, τόμ. 2, επιμ. ‘Umar Tadmurī, 1990: *Dār al-kutub al-‘Arabī*, σ. 54. Σύμφωνα με την εν λόγω προφητική παράδοση, όταν ο Μωάμεθ ανελήφθη στους επτά ουρανούς με τη συνοδεία του Γαβριήλ, συνάντησε τον φύλακα άγγελο της Κολάσεως. Ο Γαβριήλ τού αποκάλυψε τότε ότι ο φύλακας της Κολάσεως δεν έχει γελάσει ποτέ.

²⁵⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*..., σ. 796.

²⁵⁹ Ibn Kathīr, *Al-Bidāyya*..., τόμ. 1, σ. 50.

²⁶⁰ Σημειωτέον ότι ο al-Suyūṭī αποδίδει στους αγγέλους της ανάκρισης του τάφου τα εξής ονόματα: *Ankar*, *Nākūr*, με αρχηγό τους τον *Rūmān*. Βλ. al-Suyūṭī, *Al-Haba’ik*..., σ. 88. Βέβαια, αυτά τα ονόματα δεν συναντώνται στην ευρύτερη μουσουλμανική παράδοση.

²⁶¹ Al-Tirmidhī, *Jami‘āt*..., τόμ. 2, σ. 370.

²⁶² Στο ίδιο.

²⁶³ Στο ίδιο.

νύχτα, κατά την οποία καλωσορίζουν την ευσεβή ψυχή και την καθοδηγούν επάνω από τη γέφυρα της Κρίσεως, η οποία χωρίζει τον κόσμο των ζωντανών από τους νεκρούς.²⁶⁴

Εξίσου σημαντικές αγγελικές οντότητες είναι και οι Χαρούτ (*Hārūt*) και Μαρούτ (*Mārūt*),²⁶⁵ οι οποίοι ήταν παρόντες κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Σολομώντα. Το Κοράνιο επισημαίνει: «[...] Δεν ήταν όμως άπιστος ο Σολομών, αλλά οι δαίμονες αυτοί διδάσκουν τους ανθρώπους τη μαγεία και αυτά που στάθηκαν κάτω στη Βαβυλώνα στους δύο αγγέλους Χαρούτ και Μαρούτ. Αυτοί οι δύο δεν δίδαξαν κανέναν χωρίς να του πουν: “Είμαστε μόνο ως δοκιμή πειρασμού. Γι’ αυτό μη βλασφημήσεις”. Και διδάχθηκαν από τους δύο τη μαγεία, με την οποία αποχωρίζουν τον άνδρα από τη γυναίκα του. Δεν μπορούσαν όμως να βλάψουν κανέναν χωρίς την άδεια του Αλλάχ. Ωστόσο, διδάχθηκαν εκείνο, το οποίο τους έβλαπτε και δεν τους ωφελούσε. Και έμαθαν ότι όσοι προτιμούσαν τη μαγεία δεν θα είχαν μερίδιο στην ευτυχία της Μέλλουσας Ζωής [...]» (Κοράνιο 2:102).

Το γεγονός ότι οι άγγελοι Χαρούτ και Μαρούτ δίδαξαν στους ανθρώπους τη μαγεία πυροδότησε την αντιπαράθεση στην ισλαμική ερμηνευτική αναφορικά με τη φύση των οντοτήτων αυτών. Ορισμένοι δεν μπορούσαν να αντιληφθούν τον Θεό να αποστέλλει αγγέλους μέσω των οποίων θα δίδασκαν στους ανθρώπους τη μαγεία. Για τον λόγο αυτό, διατυπώθηκαν διαφορετικές απόψεις επί του θέματος. Έτσι, ορισμένοι, όπως ο al-Ṭabarī, ισχυρίστηκαν ότι πρόκειται για αγγέλους του Θεού, οι οποίοι επισκέφθηκαν τη γη, προκειμένου να δοκιμάσουν την πίστη των ανθρώπων.²⁶⁶ Ο σύγχρονος μουσουλμάνος λόγιος Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr σημειώνει ότι οι άγγελοι Χαρούτ και Μαρούτ δίδαξαν στους ανθρώπους τη μαγεία, με σκοπό να τους καταδείξουν τη διαφορά ανάμεσα στη μαγεία και στα θαύματα τα οποία επιτελούσε ο Σολομώντας.²⁶⁷ Επομένως, σκοπός τους ήταν να γνωστοποιήσουν στους Ιουδαίους ότι ο Σολομώντας δεν τελούσε μαγεία, όπως νόμιζαν εσφαλμένα οι Ιουδαίοι, αλλά ό,τι έκανε ήταν θαύματα εκ μέρους του Θεού.²⁶⁸ Άλλοι μουσουλμάνοι λόγιοι, όπως ο Shaykh Ṭanṭāwī Jawharī (1862-1940),

²⁶⁴ J. D. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life: From Death to the Individual Judgement*, Νέα Υόρκη 1929: Columbia University Press, σ. 14-16, 23, 85· W. Malandra (επιμ.), *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions*, Μινεάπολις 1983: University of Minnesota, σ. 135-140.

²⁶⁵ Για μια σύντομη περιγραφή των δύο αγγέλων Χαρούτ και Μαρούτ, βλ. W. Brinner, «Hārūt and Mārūt», *Encyclopaedia of the Qur’an*, τόμ. 2, σ. 404-405· D. S. Margoliouth, «Harut and Marut», *Muslim World*, τόμ. 18 (1928), σ. 73-79.

²⁶⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘al-bayān...*, τόμ. 2, σ. 313-370.

²⁶⁷ M. ‘Āshūr, *Tafsīr al-tahrīr w al-tanwīr*, τόμ. 1, 1984: Dār al-Tunisiyyalil-Nashr, σ. 643.

²⁶⁸ Στο ίδιο.

θεώρησαν ότι οι Χαρούτ και Μαρούτ ήταν άνθρωποι, οι οποίοι τελούσαν μαγεία στην περιοχή της Βαβυλώνας, και όχι άγγελοι.²⁶⁹ Επιπλέον, ο Ibn Ḥazm υποστήριξε ότι δεν ανήκαν στο γένος των αγγέλων, αλλά προέρχονταν από το γένος των τζιν,²⁷⁰ ενώ άλλοι, όπως ο al-Qurṭubī, αρνήθηκαν την αγγελική τους ιδιότητα, θεωρώντας τους δαίμονες.²⁷¹ Μάλιστα, ο al-Qurṭubī σημειώνει ότι η μαγεία είναι έργο των δαιμόνων, και συνεπώς δεν αρμόζει στους αγγέλους η πρακτική της μαγείας.²⁷² Το ζήτημα αυτό της πραγματικής ιδιότητας των Χαρούτ και Μαρούτ απασχολεί ακόμη τη σύγχρονη ισλαμική σκέψη και δεν φαίνεται να έχει επιλυθεί επαρκώς.

Η αντίληψη σχετικά με τους αγγέλους, που εξέπεσαν²⁷³ και αποκάλυψαν στους ανθρώπους μυστικά, λόγω των οποίων οι τελευταίοι οδηγήθηκαν σε ηθική διαφθορά αποτελεί κεντρικό θέμα του πρώτου μέρους του βιβλίου του Ενώχ, που αφορά στον άγγελο Αζαήλ (Azaz'el), όπως παρατηρεί ο Gabriel Reynolds.²⁷⁴ Στο βιβλίο του Ενώχ επισημαίνεται σχετικά: «[...] Είπε ο Κύριος στον Ραφαήλ: “Δέστε το χέρι και το πόδι του Αζαήλ και ρίξτε τον στο σκοτάδι!”. [...] έκανε μια τρύπα στην έρημο και τον έριξε εκεί. [...] πέταξε επάνω του τραχιά και κοφτερά βράχια και κατόπιν κάλυψε το πρόσωπό του έτσι ώστε να μη βλέπει φως και να καταφθάσει στη φωτιά την Ημέρα της Κρίσεως. [...] “και ολόκληρη η γη έχει καταστραφεί από τη διδασκαλία του Αζαήλ για τις δικές του ενέργειες και γράψε ότι φέρει όλη την αμαρτία”[...]» (Α' Ενώχ 10:4-6 και 8).²⁷⁵

Μια σημαντική ομάδα αγγέλων αποτελούν εκείνοι που βρίσκονται στον θρόνο του Θεού (*Hamalat al-'Arsh*).²⁷⁶ Οι άγγελοι αυτοί παρίστανται ενώπιον του Θεού και τον δοξολογούν.²⁷⁷ Το διαρκές έργο τους είναι η προσευχή και

²⁶⁹ T. Jawharī, *Al-Jawhar fi Tafsīr al-Qur'ān*, τόμ. 1, Αίγυπτος 1950: Matba'at Muṣṭafā al-Babī, σ. 100.

²⁷⁰ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl...*, τόμ. 4, σ. 62.

²⁷¹ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 2, σ. 282.

²⁷² Στο ίδιο, τόμ. 2, σ. 283.

²⁷³ Σημειωτέον, ότι ορισμένοι χριστιανοί θεολόγοι απέδωσαν στην ελληνική φιλοσοφία την έννοια των αγγέλων που εξέπεσαν. Βλ. R. Bauckham, «The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria», *Vigiliae Christianae*, τόμ. 39, τχ. 4 (1985), σ. 313-330.

²⁷⁴ G. Reynolds, *The Qur'ān and the Bible...*, σ. 63.

²⁷⁵ Βλ. επίσης *The Pseudo-Clementines* (3d-4th cent. AD), μτφρ. A. Roberts και J. Donaldson, στο: *Ante Nicene Fathers* 8, Γκραντ Ράπιντς, Μίσιγκαν 1978: Eerdmans Publishing Co., 8:14.

²⁷⁶ Για ένα εξαιρετικό άρθρο, το οποίο πραγματεύεται το θέμα των αγγέλων του θρόνου υπό το φως της σουνιτικής και της σιιτικής παράδοσης, βλ. R. Tottoli, «The Carriers of the Throne of God: Islamic Traditions Between Sunnī Angelology and Shī'ī Visions», στο: S. Kuehn, S. Leder και H.-P. Pökel (επιμ.), *Angels and Mankind...*, σ. 273-306.

²⁷⁷ M. Al-'Aqil, *Al-malā'ika...*, σ. 144.

η υμνολογία προς τον Κύριο.²⁷⁸ Το Κοράνιο εξαγγέλλει για τους αγγέλους του θρόνου: «[είναι] αυτοί που υποβαστάζουν τον θρόνο (του Αλλάχ), κι αυτοί που τον περιβάλλουν, επαινούν τη Δόξα και τα Εγκώμια του Κυρίου τους [...]» (Κοράνιο 40:7).²⁷⁹ Σε άλλο σημείο υπογραμμίζεται: «Και οι άγγελοι θα ευρίσκονται σε όλες τις πλευρές του, και οκτώ θα σηκώνουν –αυτή την Ημέρα– τον Θρόνο του Κυρίου σου πάνω (στα κεφάλια) τους» (Κοράνιο 69:17).²⁸⁰ Ο al-Suyūṭī σημειώνει ότι, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Ibn Abī Shayba στο *al-Muṣannaḥ* από τον Abū Umāma, οι άγγελοι, οι οποίοι μεταφέρουν τον θείο θρόνο, συζητούν στην περσική γλώσσα²⁸¹ και διαθέτουν κέρατα.²⁸²

Ο Ibn Taymiyyah, σχολιάζοντας τα ανωτέρω κορανικά εδάφια, επισημαίνει ότι καταδεικνύεται ότι ο Θεός διαθέτει θρόνο και ότι ο θρόνος αυτός δεν είναι κάποιος άγγελος, όπως εσφαλμένα υποστήριξε μια ομάδα της αιρετικής ομάδας των τζαχμιτών.²⁸³ Επιπλέον, διαφαίνεται ότι ο Θεός διαθέτει αγγέλους, οι οποίοι δημιουργήθηκαν από τον ίδιο.²⁸⁴ Κάποιοι άγγελοι θα φέρουν

²⁷⁸ Στο ίδιο.

²⁷⁹ Σημειωτέον ότι, ενώ στην ισλαμική παράδοση οι άγγελοι του θρόνου είναι μια ξεχωριστή ομάδα αγγέλων, στην απόκρυφη ιουδαϊκή γραμματεία, και ειδικότερα στο βιβλίο του Ενώχ (Α' Ενώχ 40,2· 9-10· 71,7-13), στους αγγέλους του θρόνου συγκαταλέγονται ο Γαβριήλ, ο Μιχαήλ, ο Ραφαήλ και ο Ρηνού'έλ. Για περισσότερα, βλ. F. Andersen, «2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch» στο: J.R. Charlesworth (επιμ.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, τόμ. 1, Λονδίνο 1983-1985: Darton, Longman and Todd, σ. 91-213, 32 και 50.

²⁸⁰ Ο Gabriel Reynolds, σχετικά με τον αριθμό «οκτώ» των αγγέλων που περιβάλλουν τον θρόνο του Θεού, υποστηρίζει ότι ίσως να συνδέεται με τις οκτώ ημέρες που αναφέρονται στον 7ο στίχο του ίδιου Κεφαλαίου: «[...] τον έκανε να φυσά με μανία πάνω τους, επτά νύχτες και οκτώ ημέρες συνέχεια [...]» (Κοράνιο 69:7). Επ' αυτού, σχολιάζει: «Το Κοράνιο επιλέγει, κατά πάσα πιθανότητα, το οκτώ ως αριθμό των αγγέλων που σηκώνουν τον θρόνο διότι η αραβική λέξη (*thamāniya*) κάνει ρίμα με τους στίχους που προηγούνται και ακολουθούν (αν και είναι πιθανό να υπάρχει κάποια σχέση με τις οκτώ ημέρες της τιμωρίας που αναφέρονται στον στ. 7)». Βλ. G. Reynolds, *The Qur'ān and the Bible...*, σ. 852.

²⁸¹ Al-Suyūṭī, *Al-Haba'ik...*, σ. 61. Η παραπάνω δήλωση του al-Suyūṭī είναι παράδοση, καθώς, για το Ισλάμ, η αραβική είναι η γλώσσα της θείας αποκαλύψεως, όχι η περσική. Βλ. H. Jenssen, «Arabic Language», *Encyclopedia of the Qur'ān*, τόμ. 1, σ. 127-135, και ειδικότερα, σ. 132-134. Άλλωστε, δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός ότι οι μη αραβικές λέξεις του Κορανίου θεωρήθηκαν προβληματικές από τους μουσουλμάνους σχολιαστές. Βλ. L. Korff, «Religious Influences on Islamic Philology», *Studia Islamica*, τόμ. 5 (1956), σ. 33-59.

²⁸² Al-Suyūṭī, *Al-Haba'ik...*, σ. 56.

²⁸³ Ibn Taymiyyah, *Bayān talbīs al-jahmiyyah*, τόμ. 1, επιμ. Muḥammad Ibn 'Abd ar-Raḥman Ibn Qasim, 1952: Matba'at Makka, σ. 576. Οι τζαχμίτες υπήρξαν οπαδοί μιας ισλαμικής θεολογικής ομάδας, η οποία αναδύθηκε κατά την περίοδο του πρώιμου Ισλάμ. Η ομάδα αυτή χάθηκε από το προσκήνιο της μουσουλμανικής ιστορίας και πλέον δεν διαθέτει οπαδούς. Παραμένει μια χαμένη μορφή του Ισλάμ, για την οποία όμως διαθέτουμε αρκετές πληροφορίες.

²⁸⁴ Ibn Taymiyyah, *Bayān talbīs...*, τόμ. 1, σ. 576.

τον θρόνο Του και άλλοι θα περιφέρονται γύρω απ' αυτόν και, κατά την Ημέρα της Κρίσεως, θα είναι οκτώ στον αριθμό.²⁸⁵

Το ζήτημα των οκτώ αγγέλων στον θρόνο του Θεού προκάλεσε διχογνωμία στους μουσουλμάνους ερμηνευτές του Κορανίου. Άραγε, πρόκειται για οκτώ διαφορετικούς «αγγέλους», για οκτώ διαφορετικές «ιδιότητες» ή «τάξεις»;

Μια πρώτη άποψη είναι ότι, επί του παρόντος, είναι τέσσερις οι άγγελοι, ενώ κατά την Ημέρα της Κρίσεως θα προστεθούν ακόμη τέσσερις και θα γίνουν οκτώ συνολικά.²⁸⁶ Μια δεύτερη άποψη είναι ότι πρόκειται για οκτώ ιδιότητες των αγγέλων,²⁸⁷ ενώ μια τρίτη υποστηρίζει ότι πρόκειται για οκτώ τάξεις αγγέλων.²⁸⁸ Διασώζεται, σε μη αξιόπιστες προφητικές παραδόσεις που περιγράφουν τους αγγέλους που βρίσκονται στον θρόνο του Θεού, ότι έχουν τέσσερα διαφορετικά πρόσωπα: «λέοντα», «μόσχου», «άνθρωπου» και «αετού».²⁸⁹ Κάποιοι ερμηνευτές θεωρούν ότι οι άγγελοι του θρόνου διαθέτουν τέσσερα πρόσωπα και τέσσερα φτερά.²⁹⁰ Ο Μωάμεθ, σε μια συλλογή προφητικών παραδόσεων, αναφέρει ότι οι άγγελοι αυτοί είναι τόσο μεγάλοι, ώστε ένα ταξίδι από τους λοβούς ως τους ώμους τους θα διαρκούσε επτακόσια έτη.²⁹¹

Η παράσταση αυτή, δικαιολογημένα μάς παραπέμπει στη βιβλική παράδοση, η οποία περιγράφει τα τέσσερα ζώα που βρίσκονται στον θείο θρόνο. Πρόκειται για την περιγραφή των Χερουβείμ, τα οποία είδε ο προφήτης Ιεζεκιήλ να μεταφέρουν τον θρόνο του Θεού στον τόπο της εξορίας του λαού Του (Ιεζ. 1:5· 10:20). Ανάλογη παράσταση, με κάποιες βέβαια παραλλαγές, παρατηρείται και στο βιβλίο της Αποκαλύψεως. Εκεί ο ευαγγελιστής Ιωάννης αποτυπώνει το έργο της ακατάπαυστης δοξολογίας των αγγέλων προς τον Κύριο της δόξας: «καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλίνη, ὁμοία κρυστάλλῳ· καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῶα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὀπισθεν· καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι, καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ, καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχον τὸ πρόσωπον ὡς ἄνθρωπου, καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῷ πετομένῳ. καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα, ἐν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχον ἀνά πτέρυγας ἕξ, κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν

²⁸⁵ Στο ίδιο.

²⁸⁶ Βλ. Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 8, σ. 212. Βλ. και Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, τόμ. 7, 1965: al-Maktab al-Islāmī, 1965, σ. 208.

²⁸⁷ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 23, σ. 227.

²⁸⁸ M. Al-ʿAqil, *Al-malā'ika...*, σ. 147.

²⁸⁹ Aḥmad Ibn al-Imām Aḥmad, *Al-Sunnah*, Νταμάμ 1995: Dār Ibn Qayyim, σ. 35.

²⁹⁰ Al-Suyūṭī, *Dūr al-Manthūr*, τόμ. 8, Βηρυτός 2011: Dār al-Fikr, σ. 270.

²⁹¹ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, τόμ. 7, 2009: Dār al-Risala al-ʿAlamiyya, σ. 109.

ὄφθαλμῶν, καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες· ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος» (Αποκ. 4:6-8).

Επιπλέον, η αναφορά στους αγγέλους του θρόνου παραπέμπει στις αγγελικές τάξεις «Θρόνοι» από χριστιανικής πλευράς, οι οποίοι τιμούν τον Θεό με σκέψεις, λόγους και ύμνους.²⁹² Θα μπορούσε, μάλιστα, να υποστηριχθεί ότι, γενικότερα, το έργο του πρώτου τάγματος των αγγέλων, «Θρόνοι, Χερουβείμ, Σεραφεείμ», που αναπτύσσεται στη χριστιανική αγγελολογία, είναι ανάλογο με τους αγγέλους του θρόνου της ισλαμικής παράδοσης, χωρίς να υφίσταται αυτή η τριχοτόμηση των τάξεων που συναντάται από χριστιανικής πλευράς. Άλλωστε, και για τις δύο παραδόσεις (χριστιανική και ισλαμική), η τάξη αυτή των αγγέλων δηλώνει τον θερμό πόθο και ζήλο να υμνούν, να εγκωμιάζουν και να δοξολογούν τον Θεό.

Από τα ανωτέρω, νομίζουμε ότι έγινε εμφανής η επίδραση της ιουδαιο-χριστιανικής παράδοσης στην ονοματολογία της ισλαμικής αγγελολογίας. Ο Maurice Gaudefroy-Demombynes επισημαίνει ότι το Ισλάμ γνώρισε τα ονόματα του αγγελικού κόσμου από τον ιουδαϊσμό και τον χριστιανισμό, προσδίδοντάς τους νέες μορφές.²⁹³ Σημειωτέον ότι, εκτός από τις παραπάνω αγγελικές τάξεις, στην ισλαμική παράδοση συναντώνται και άλλες αγγελικές μορφές, όπως ο άγγελος των όρων (*malāk al-jibāl*), οι άγγελοι της περιοχής Μέκκας και Μεδίνας,²⁹⁴ ενώ ο al-Suyūṭī αναφέρεται σε μια σειρά αγγελικών ονομάτων τα οποία δεν αναφέρονται στο Κοράνιο ούτε σε αξιόπιστες προφητικές παραδόσεις, όπως: *Sharah*^{᾿il}, *᾿Ismāʿil*, *Riaf*^{᾿il}, *Ramā*^{᾿il}, κ.ά.²⁹⁵

Ο ρόλος και το έργο των αγγέλων

Για τη χριστιανική αγγελολογία, το έργο των αγγέλων είναι διττό: κατά πρώτο και κύριο λόγο, η δοξολογία και ο αίνος προς τον Θεό, και δευτερευόντως, η προς τον άνθρωπο και τον κόσμο φροντίδα και επιμέλεια.²⁹⁶ Με άλλα λόγια, έργο τους είναι να υμνούν τον Θεό και να διακονούν το θείο θέλημα.²⁹⁷

²⁹² Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'*..., σ. 188.

²⁹³ Μ. Gaudefroy-Demombynes, «Demons and Spirits (Muslim)», στο: J. Hastings (επιμ.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, τόμ. 4, Εδιμβούργο 1911: T.T.Clark, σ. 615-619: 615.

²⁹⁴ Μ. Al-ʿAqil, *Al-malāʿika*..., σ. 155.

²⁹⁵ Al-Suyūṭī, *Al-Habaʿik*..., σ. 77-128.

²⁹⁶ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική*..., τόμ. 3, σ. 100.

²⁹⁷ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής*..., PG 94, 872: «ἐν ἔργον ἔχουσιν ὑμνεῖν τὸν Θεὸν καὶ λειτουργεῖν τῷ θείῳ αὐτοῦ θελήματι».

Έτσι, οι άγγελοι δημιουργήθηκαν εκ του μη όντος εις το είναι από τον Θεό, προκειμένου να δοξολογούν και να υπηρετούν Αυτόν, όπως επίσης να διακο-
 νούν τους ανθρώπους, οδηγώντας τους στη Βασιλεία του Θεού.²⁹⁸ Κύριος ρό-
 λος των αγγέλων είναι η δοξολογία και υμνολογία προς τον Κύριο της δόξας.
 Η δοξολογία και η προσκύνηση του Θεού καταδεικνύεται σε πολλές βιβλι-
 κές μαρτυρίες. Στο Ευαγγέλιο του Λουκά, κατά τη γέννηση του Ιησού πλήθος
 αγγέλων ψάλλει «δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ» (Λουκ. 2:14). Ακόμη, σύμφωνα με
 τον θεόπτη προφήτη Ησαΐα, τα Σεραφεΐμ εκφωνούν μπροστά στον θείο θρό-
 νο: «ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ»
 (Ησ. 6:3), ενώ τα Χερουβεΐμ κρίζουν: «εὐλογημένη ἡ δόξα Κυρίου ἐκ τοῦ τό-
 που αὐτοῦ» (Ιεζ. 3:12).²⁹⁹ Ο ευαγγελιστής Ιωάννης στο βιβλίο της Αποκαλύ-
 ψεως μαρτυρεῖ ὅτι εἶδε ἀγγέλους νὰ ὑμνοῦν τὸν Θεὸ ἀκατάπαυστα λέγοντας:
 «ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρ-
 χόμενος» (Αποκ. 4:8).³⁰⁰ Σημειωτέον ὅτι τὸ «ἅγιος», τὸ ὁποῖο χρησιμοποιεῖ
 ὁ σεραφικός ὕμνος τοῦ Ησαΐα καὶ ὁ χερουβικός τοῦ Ιωάννη, σημαίνει «έν-
 δοξος», ἐνῶ ἡ λέξις «εὐχαριστία», ἡ ὁποία ἀπαντᾷ ἀμέσως παρακάτω («Καὶ
 ὅταν δῶσι τὰ ζῶα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τοῦ θρό-
 νου» [Αποκ. 4:9]), εἶναι συνώνυμη τῶν λέξεων «δόξα», «τιμὴ» καὶ δύναται
 νὰ ἀποδοθεῖ διὰ τῆς λέξεως «ευλογία» ἢ «αἶνος» ἢ «μεγαλωσύνη».³⁰¹

Παρομοίως, ὁ ψαλμωδὸς ἔχει ἐπίγνωση ὅτι κύριο ἔργο τῶν ἀγγέλων εἶ-
 ναι ἡ ὑμνολογία καὶ ὁ ἐγκωμιασμὸς πρὸς τὸν Θεό, κατὰ τὰ ὁποῖα τονίζεται ἡ
 θεία μεγαλωσύνη: «εὐλογεῖτε τὸν Κύριον, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ» (Ψαλμ.
 102:20).³⁰² Έτσι, ὅπως κατὰ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου οἱ ἄγγελοι δοξολόγη-
 σαν τὸν Θεό (Ιώβ 38:7) καὶ κατὰ τὴ γέννηση τοῦ Ιησοῦ: «πλήθος στρατιᾶς
 οὐρανοῦ» ἐμφανίστηκε στους ποιμένες νὰ ἀδει «δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ»
 (Λουκ. 2:13) καὶ νὰ διακηρύττει τὴν πραγματοποίηση τῆς εἰρήνευσης τοῦ ου-
 ρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ἔτσι καὶ κατὰ τὴν ἀναδημιουργία τοῦ κόσμου, οἱ ἄγγελοι
 συμμετέχουν με τὸν αἶνο, με τὴ μεσιτεία τους χάριν τῶν ἁγίων (Αποκ. 8:3) καὶ
 με τὴν ἐσχατολογικὴ τους δράση.³⁰³

Ἡ ἀκατάπαυστη αὐτὴ ἀγγελικὴ δοξολογία ἀκολουθεῖ ὡς φυσικὴ συνέπεια
 τῆς μακαρίας αὐτῶν ζωῆς πρὸς τὸν Δημιουργό τους, ὅπου ὄλο καὶ περισσό-
 τερο γνωρίζουν τὴν ἀπειρὴ τελειότητά Του, κινούνται αὐτομάτως σὲ ἀφαντο

²⁹⁸ Π. Μογίλας, *Ὁρθόδοξος ὁμολογία*, παρὰ Ἰ. Καρμίρη, ΔΣΜ, τόμ 2, σ. 593-686: 602.

²⁹⁹ Π. Τρεμπέλας, *Δογματικὴ...*, τόμ. 1, σ. 431.

³⁰⁰ Στο ἴδιο.

³⁰¹ Σ. Δεσπότης, *Ἡ Επουράνιος Λατρεία...*, σ. 99.

³⁰² Π. Τρεμπέλας, *Δογματικὴ...*, τόμ. 1, σ. 431.

³⁰³ Σ. Δεσπότης, *Ἡ Αποκάλυψη τοῦ Ιωάννη. Το βιβλίο τῆς προφητείας: Λειτουργικὴ καὶ συγχρονιστι-
 κὴ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση τῆς Αποκάλυψης τοῦ Ιωάννη*, τόμ. 1, Ἀθήνα 2005: Ἄθως, σ. 156-157.

θαυμασμό και έκσταση και αίνο προς τον Θεό.³⁰⁴ Έτσι η αδιάκοπη επανάληψη του ύμνου: «ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος», αλλά και άλλων σχετικών, δεν αποτελεί μονότονη και κουραστική επωδὸ, αλλά εκφράζει τον θαυμασμό των αγγελικών δυνάμεων προς το μεγαλείο του Κυρίου.³⁰⁵ Το γεγονός ότι οι άγγελοι υμνούν και δοξολογούν τον Θεό δεν προσθέτει σ' Αυτόν δόξα, δεδομένου ότι ο Θεός είναι πλήρης μεγαλειότητας, αλλά βιώνουν την αληθινή ζωή εντός της θείας μακαριότητας.³⁰⁶

Επιπλέον, οι άγγελοι είναι λειτουργικά πνεύματα, τα οποία διακονούν και είναι αποστελλόμενα για τη μελλοντική σωτηρία (Εβρ. 1:14). Αυτό το υπογραμμίζει και ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος: «Τοῦτο ἀγγέλων λειτουργία, τὸ διακονεῖν τῷ Θεῷ εἰς σωτηρίαν ἡμετέραν».³⁰⁷ Ο ορισμός τῆς Προς Εβραίους Επιστολῆς εκφράζει λιτά και περιεκτικά τον σκοπό και το έργο των αγγέλων. Πρόκειται δηλαδή για λειτουργικά πνεύματα, τα οποία διακονούν το έργο της σωτηρίας: «οὐχὶ πάντες εἰσὶ λειτουργικά πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;» (Εβρ. 1:14).³⁰⁸

Ο Ωριγένης επισημαίνει ότι οι άγγελοι προΐστανται της φύσεως, του αέρος, του πυρός και των λοιπών στοιχείων, ενώ άλλοι επιστατούν κατά τη διάρκεια της γεννήσεως των ζώων και της αυξήσεως των φυτών.³⁰⁹ Η διακονία αυτή νοείται στο πλαίσιο του ιεραρχημένου συμπαντικού σώματος.³¹⁰ Οι άγγελοι είναι μέλη αυτού του σώματος, οπότε η διακονία τους είναι εύλογη.³¹¹

Η επιστασία των αγγέλων μαρτυρείται στη Βίβλο. Ο Δαυΐδ, στους Ψαλμούς, αναφέρει: «παρεμβαλεῖ ἄγγελος Κυρίου κύκλω τῶν φοβουμένων αὐτὸν καὶ ῥύσεται αὐτούς» (Ψαλμ. 33:8).³¹² Ο δε Δανιήλ, μετά την εκ στόματος των λεόντων λύτρωση, διακηρύττει: «ὁ Θεός μου ἀπέστειλε τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, καὶ ἐνέφραξε τὰ στόματα τῶν λεόντων, καὶ οὐκ ἔλυμήναντό με, ὅτι κατέναντι αὐτοῦ εὐθύτης εὐρέθη ἔμοί· καὶ ἐνώπιον δέ σου, βασιλεῦ, παράπτωμα οὐκ ἐποίησα» (Δαν. 6:22).³¹³

Εύλογη καθίσταται η πίστη ότι οι άγγελοι είναι προστάτες, ώστε όχι μονάχα ο κάθε άνθρωπος να έχει τον προστάτη του άγγελο, αλλά και τα έθνη

³⁰⁴ Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 431.

³⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 431-432.

³⁰⁶ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 101.

³⁰⁷ Ιωάννου Χρυσόστομου, *Έρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολήν*, PG 63, 30.

³⁰⁸ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Β'...*, σ. 187.

³⁰⁹ Ωριγένη, *Όμιλία εἰς τον Ἱερεμίαν*, PG 13, 365.

³¹⁰ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Β'...*, σ. 187.

³¹¹ Στο ίδιο.

³¹² Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 433.

³¹³ Στο ίδιο.

(Πράξ. 12:1-15 και Δαν. 10:12-13).³¹⁴ Οι Πατέρες της Εκκλησίας και οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς τονίζουν ότι οι πιστοί έχουν τους φύλακες αγγέλους τους.³¹⁵ Άλλωστε, κατά την εκκλησιαστική παράδοση, οι άγγελοι συμπαραστέκουν τους ανθρώπους στον δραματικό αγώνα κατά του κακού και στην πορεία της τελείωσής τους.³¹⁶ Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός μαρτυρεί ότι οι άγγελοι φυλάττουν τα μέρη της γης, διοικούν έθνη και τόπους, όπου ο Δημιουργός τούς έταξε, και γενικά φροντίζουν για τα ανθρώπινα και μας βοηθούν.³¹⁷ Ο Κλήμης ο Αλεξανδρέας, ακολουθώντας το Δευτερονόμιο 32:8 («ότε διεμέριζεν ό' Υψιστος έθνη, ώς διέσπειρεν υίους 'Αδάμ, έστησεν όρια έθνών κατά άριθμόν άγγέλων Θεού»), αλλά και αντίστοιχα τον Δανιήλ (Δαν. 10:13, 10:20-21), αναφέρεται σε αγγέλους, οι οποίοι προστατεύουν πόλεις και έθνη.³¹⁸ Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης, επί τη βάση του ψαλμικού στίχου «έν μη Κύριος φυλάξη πόλιν, εις μάτην ήγρύπνησεν ό φυλάσσων» (Ψαλμ. 126:1), ομιλεί περί αγγέλων, οι οποίοι φυλάττουν τις πόλεις.³¹⁹ Υπογραμμίζοντας ότι οι άγγελοι προσφέρουν υπηρεσίες στον κόσμο και στον άνθρωπο, αυτό δεν σημαίνει ότι ο Θεός δεν επαρκεί για να επιτελέσει το έργο τούτο.³²⁰ Αυτό συμβαίνει προς ωφέλεια και των αγγέλων και των ανθρώπων.³²¹ Υπ' αυτή την έννοια, το σωτηριώδες έργο του Θεού ήδη στην Παλαιά Διαθήκη είναι ένα γεγονός το οποίο συνδέει ουρανό και γη και στο οποίο οι άγγελοι χρησιμοποιούνται ως μάρτυρες και αγγελιαφόροι.³²²

Ανάλογη πεποίθηση παρατηρείται και στην ισλαμική αγγελολογία. Ειδικότερα, για το Ισλάμ οι άγγελοι δημιουργήθηκαν, αφενός μεν, για να λατρεύουν τον Θεό και να εκτελούν τις εντολές Του, αφετέρου δε, για να υπηρετούν τον άνθρωπο. Το Κοράνιο αναφέρει ότι οι άγγελοι δεν είναι παρά τιμημένοι δούλοι (Κοράνιο 21:26), οι οποίοι εκτελούν με ακρίβεια ό,τι τους έχει διατάξει ο Θεός (Κοράνιο 66:6), σέβονται τον Κύριό τους και υπακούν στις εντολές Του (Κοράνιο 16:50), ενώ στη γη κατεβαίνουν μόνο μετά από διαταγή Του (Κοράνιο 19:64). Το Κοράνιο επίσης τονίζει εμφαστικά ότι οι άγγελοι δεν μιλούν ποτέ πριν μιλήσει ο Θεός, και ενεργούν μόνο έπειτα από θεία

³¹⁴ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 188.

³¹⁵ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί τοῦ βίου Μωυσέως*, PG 44, 337.

³¹⁶ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 189.

³¹⁷ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις άκριβής...*, PG 94, 872: «φυλάττοντες τά μέρη τής γής, και έθνών και τόπων προϊστάμενοι, καθώς υπό τοῦ Δημιουργοῦ έτάχθησαν, και τά καθ' ήμάς οικονομούντες και βοηθοῦντες ήμιν».

³¹⁸ Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Στρωματεῖς ΣΤ'*, PG 8, 238.

³¹⁹ Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τό Ἄσμα τῶν Ἀσμάτων*, PG 44, 1033.

³²⁰ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 101.

³²¹ Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 432.

³²² Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 101.

διαταγή (Κοράνιο 21:27). Αυτό σημαίνει ότι οι άγγελοι δεν έχουν τροπή προς την αμαρτία, αλλά είναι δημιουργημένοι καλοί και υποτάσσονται στο θείο θέλημα.³²³ Τοιουτοτρόπως, έχουν πλέον παγιωθεί στο αγαθό.

Η λατρεία αυτή των αγγέλων προς τον Θεό περιγράφεται ποικιλοτρόπως στο Κοράνιο και αφορά τη δοξολογία της μεγαλειότητας του Κυρίου (*tasbīh*).³²⁴ Οι άγγελοι εξομολογούνται ότι πανηγυρίζουν το μεγαλείο του Θεού και συνάμα τον δοξάζουν (Κοράνιο 2:30), ενώ αλλού αναφέρεται ότι δοξάζουν την Παντογνωσία Του (Κοράνιο 2:32). Η λατρεία και η δοξολογία των αγγέλων προς τον Θεό είναι αδιάκοπη (Κοράνιο 21:19-20), καθώς διαρκεί νύχτα και μέρα, και ποτέ τους δεν κουράζονται να εγκωμιάζουν τη δόξα Του (Κοράνιο 41:38). Επιπλέον, το Κοράνιο περιγράφει τους αγγέλους να υποκλίνονται, όταν λατρεύουν τον Θεό (Κοράνιο 7:206). Αυτή η δοξολογία των αγγέλων προς τον Θεό («[...] η δόξα και ο έπαινος ανήκει στον Αλλάχ» (*Subhānallāh wa-bi hamdihi*), σύμφωνα με τον Μωάμεθ, είναι η σπουδαιότερη έκφραση αναφοράς και λατρείας προς τον Κύριο της δόξας (*dhikr*).³²⁵ Σύμφωνα με τον Samuel Marinus Zwemer, η δοξολογία των αγγέλων (*tasbīh*) εκφέρεται με τις ακόλουθες υμνολογικές εκφράσεις: «αίνος προς τον Θεό» (*subhān Allāh*), «δόξα τω Θεώ» (*al-hamdu-lillāhi*), και «ο Θεός είναι μέγιστος» (*Allāhu akbar*), τις οποίες εκφωνούν περί τις τριάντα τρεις φορές.³²⁶

Η δοξολογία αυτή των αγγέλων προς τον Δημιουργό του σύμπαντος αποτυπώνεται ποικιλοτρόπως και σε αρκετά βιβλικά χωρία, όπως ήδη ελέχθη. Στην Παλαιά Διαθήκη, και ειδικότερα στους Ψαλμούς του Δαυΐδ, αναφέρεται χαρακτηριστικά: «Αινείτε τὸν Κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν· αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν τοῖς ὑψίστοις. αἰνεῖτε αὐτόν, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ· αἰνεῖτε αὐτὸν πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ» (Ψαλμ. 148:1-2). Στην Καινή Διαθήκη είναι χαρακτηριστική η μαρτυρία του ευαγγελιστή Ιωάννη στο ὄραμα της Αποκαλύψεως: «καὶ εἶδον καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ἄγγέλων πολλῶν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων, λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ· ἄξιόν ἐστι τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ τὸν πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν» (Αποκ. 5:11-12).

Ένα χαρακτηριστικό της αγγελικής λατρείας προς τον Θεό είναι η ταξινόμησή τους. Η λατρευτική τους έκφραση διακρίνεται από ευταξία: «[...] εμεῖς, οἱ ἴδιοι εἶμαστε οἱ ταξινομημένοι. [...] εἶμαστε οἱ δοξάζοντες, εἶμαστε εκεί-

³²³ U. Al-Ashqar, *Ālam al-malāʾika...*, σ. 33.

³²⁴ Στο ἴδιο, σ. 35.

³²⁵ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1869.

³²⁶ S.M. Zwemer, «The Rosary in Islam», *Muslim World*, τόμ. 21, τχ. 4 (1931), σ. 329-343.

νοι που υμνούμε τη δόξα Του» (Κοράνιο 37:165-166).³²⁷ Οι άγγελοι, επίσης, τελούν το ιερό προσκύνημα (*Hajj*) στην Κάαμπα³²⁸ του ουρανού, στον «Πολυσύχναστο οίκο από τους αγγέλους» (*al-Bayt al-Ma‘tūr*), ο οποίος αναφέρεται τόσο στο Κοράνιο (52:4) όσο και στην προφητική παράδοση.³²⁹ Ο οίκος αυτός βρίσκεται στον έβδομο ουρανό και είναι ακριβώς επάνω από τον ιερό τόπο (Κάαμπα) της γης.³³⁰ Ο Ibn Kathīr υπογραμμίζει ότι οι άγγελοι τελούν το αντίστοιχο (*Hajj*) του ουρανού στον πολυσύχναστο οίκο, που είναι ανάλογος με την Κάαμπα της γης, στην οποία τελούν την ιερά αποδημία οι πιστοί.³³¹ Ο Stephen R. Burge παρατηρεί ότι οι άγγελοι δεν καθιερώνουν κάποιο ιδιαίτερο τελετουργικό, αλλά αξιοποιούνται για να τονίσουν την αγιότητα και την ιερότητα της τοποθεσίας της γήινης Κάαμπα.³³² Γενικά, πάντως, στην ισλαμική αντίληψη, οι άγγελοι παρουσιάζονται να τελούν τις προσευχές τους με ανάλογο τρόπο που εκείνες αναφέρονται και στη γη. Έτσι, και στους αγγέλους απαντά το κάλεσμα (*adhān*) για προσευχή με πρωτοστάτη τον Μουεζίνη και την καθοδήγηση του Ιμάμη.³³³ Ο *al-Suyūṭī* επισημαίνει χαρακτηριστικά κάποιες προφητικές παραδόσεις, οι οποίες αποκαλούν «Ιμάμη» τον Γαβριήλ και τον Μιχαήλ, και Μουεζίνη τον Ισραφήλ.³³⁴

Το γεγονός ότι συναντάται ένας Ιμάμης και ένας Μουεζίνης στον ουρανό καταδεικνύει ότι οι επίγειες πρακτικές των μουσουλμάνων αποτελούν την αντανάκλαση του ουράνιου κόσμου.³³⁵ Ορθά έχει λεχθεί ότι η λατρεία της μουσουλμανικής κοινότητας επί της γης αντακλά την αντίστοιχη λατρεία των αγγελικών δυνάμεων στον ουρανό.³³⁶ Αυτή η αλληλεπίδραση μεταξύ της ουράνιας προσευχής των αγγέλων και της αντίστοιχης της γης, με την πρώτη να λειτουργεί και ως τελετουργικό παράδειγμα, δεν είναι άγνωστη

³²⁷ U. Al-Ashqar, *‘Ālam al-malā’ika*, σ. 35-36.

³²⁸ Για περισσότερα για την Κάαμπα (*Ka‘bah*), κυρίως από ιστορικής πλευράς, βλ. G. Alexander, «The Story of the Ka‘ba’», *Muslim World*, τόμ. 28, τχ. 1 (1938), σ. 43-53.

³²⁹ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 86.

³³⁰ U. Al-Ashqar, *‘Ālam al-malā’ika...*, σ. 36.

³³¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 7, σ. 427-428.

³³² S. Burge, «Angels, Ritual and Sacred Space in Islam», *Comparative Islamic Studies*, τόμ. 5, τχ. 2 (2009), σ. 221-245, 229. Δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός ότι ο ναός αποτελούσε το επίκεντρο στην αρχαία θρησκεία, και ειδικότερα στον ιουδαϊσμό, καθότι υπήρχε άμεση σύνδεση μεταξύ ναού και Θεού. Βλ. N. Wyatt, *Space and Time in the Religious Life of the Near East*, Σέφιλντ 2001: Sheffield Academic Press, σ. 159-182.

³³³ S. Burge, «Angels...», σ. 230-231.

³³⁴ Al-Suyūṭī, *Al-Haba’ik...*, σ. 19, 30 και 35-36.

³³⁵ I.K. A. Howard, «The Development of the Adhān and Iqāma of the Ṣalāt in Early Islam», *Journal of Semitic Studies*, τόμ. 26, τχ. 2 (1981), σ. 219-228.

³³⁶ S. Burge, «Angels...», σ. 231.

στην ιουδαϊκή³³⁷ και στη χριστιανική παράδοση.³³⁸ Η παράλληλη λατρεία του Θεού τόσο από τους αγγέλους όσο και από τους ανθρώπους είναι ιδιαίτερα δημοφιλής και στην κοινότητα του Κουμράν, όπου υπάρχει ένας σημαντικός αριθμός λειτουργικών κειμένων που αναφέρονται σε αγγέλους, ειδικά στις ωδές της θυσίας του Σαββάτου.³³⁹

Οι άγγελοι στέκονται επίσης με ευλάβεια ενώπιον της δόξας του Θεού (Κοράνιο 21:28). Ο Μωάμεθ αναφέρει στην προφητική παράδοση ότι, όταν ο Θεός διατάζει με μια εντολή του στον ουρανό, οι άγγελοι χτυπούν τα φτερά τους ως ένδειξη υπακοής και φόβου προς τον Κύριο.³⁴⁰ Ακόμη, τον παρακαλούν για συγχώρηση κάθε ύπαρξης στη γη (Κοράνιο 42:5). Ειδικότερα, παρακαλούν τον Θεό να συγχωρήσει τους πιστούς, που έχουν διαπράξει αμαρτίες (αφού έχουν μετανοήσει), να τους απαλλάξει από τα βασανιστήρια της Κολάσεως και να τους δεχθεί στους κόλπους του Παραδείσου (Κοράνιο 52:4). Ο Ibn Kathīr επισημαίνει emphatically ότι η παράκληση των αγγέλων προς τον Θεό αφορά στη συγχώρηση των αμαρτιών των ανθρώπων.³⁴¹

Επιπλέον, οι άγγελοι προστατεύουν και διακονούν τους ανθρώπους (Κοράνιο 13:10-11). Αμέσως μετά τη σύλληψη του εμβρύου, ο Θεός στέλνει έναν άγγελο, ο οποίος καταγράφει τι έχει ορίσει ο Θεός γι' αυτό.³⁴² Μία από τις μορφές διακονίας τους προς τους ανθρώπους έχει να κάνει με το ότι καταγράφουν τις πράξεις τους (Κοράνιο 43:80) και παραλαμβάνουν τις ψυχές τους κατά την ώρα του θανάτου (Κοράνιο 22:75). Σε άλλο σημείο του Κορανίου αναφέρεται: «(Προσέξτε) τους δύο (φύλακες αγγέλους) που είναι ορισμένοι να μαθαίνουν (τα έργα του), τα μαθαίνουν (και τα σημειώνουν), ορισμένοι να είναι ο ένας στα δεξιά και ο άλλος στα αριστερά» (Κοράνιο 50:17). Ο σύγχρονος μουσουλμάνος λόγιος ʿUmar Sulaymān al-Ashqar υποστηρίζει ότι το συγκεκριμένο χωρίο οδήγησε ορισμένους λογίους του Ισλάμ (*baʿd al-ʿulamāʾ*) να εξαγάγουν, βεβιασμένα, το συμπέρασμα ότι οι άγγελοι που καταγράφουν τις πράξεις των ανθρώπων, ονομάζονται «έντιμοι γραμματείς» (*kirām kātībūn*)

³³⁷ Για την αντίστοιχη ιουδαϊκή παράδοση, βλ. E. Chazon, «Liturgical Communion with the Angels at Qumran», στο: D.K. Falk κ.ά. (επιμ.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Oslo 1998, Λέιντεν 2000: Brill, σ. 95-105. Βλ. και E. Chazon, «Human and Angelic Prayer in the Light of the Dead Sea Scrolls», στο: E.G. Chazon (επιμ.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, Λέιντεν 2003: Brill, σ. 35-47.

³³⁸ Βλ. ενδεικτικά O. Piper, «The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church», *Church History*, τόμ. 20, τχ. 1 (1951), σ. 10-22.

³³⁹ J. Davila, *Liturgical Works*, Γκραντ Ράπιντς, Μίσιγκαν 2000: William B. Eerdmans, σ. 97-167.

³⁴⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1165.

³⁴¹ Ibn Kathīr, *Al-Bidāyya...*, τόμ. 6, σ. 436.

³⁴² Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1635.

και είναι ο *raqīb* (παρατηρητής καλών πράξεων) και ο *ʿatīd* (αυτός ο οποίος καταγράφει τις πράξεις).³⁴³ Βέβαια, η ανωτέρω άποψη του al-Ashqar είναι ελλειμματική και δεν τεκμηριώνεται με σχετικές παραπομπές. Τέτοιες θέσεις είναι αυθαίρετες και, ευρισκόμενες σποραδικά σε ορισμένες ισλαμικές ιστοσελίδες, παρουσιάζουν επιστημονική ανεπάρκεια, όπως ορθά παρατηρεί ο Sebastian Gunther.³⁴⁴

Οι άγγελοι, οι οποίοι καταγράφουν τη ζωή των ανθρώπων, σύμφωνα με το Ισλάμ, είναι δύο: ο ένας εκ δεξιών και ο άλλος εξ αριστερών.³⁴⁵ Ορισμένοι μουσουλμάνοι λόγιοι υποστήριξαν ότι ο εκ δεξιών καταγράφει τις καλές πράξεις και ο εξ αριστερών τις κακές, χωρίς βέβαια οι απόψεις αυτές να διαθέτουν κορανικά ερείσματα.³⁴⁶ Το βιβλίο αυτό θα ανοιχθεί και θα αναγνωσθεί κατά την Ημέρα της Κρίσεως (Κοράνιο 17:14).

Η καταγραφή των πεπραγμένων των ανθρώπων από μια κατηγορία αγγέλων παρατηρείται και στη Βίβλο, και ειδικότερα στο βιβλίο του Μαλαχία: «ταῦτα κατελάλησαν οἱ φοβούμενοι τὸν Κύριον, ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ· καὶ προσέσχε Κύριος καὶ εἰσήκουσε καὶ ἔγραψε βιβλίον μνημοσύνου ἐνώπιον αὐτοῦ τοῖς φοβουμένοις τὸν Κύριον καὶ εὐλαβουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ» (Μαλ. 3:16). Ανάλογη αναφορά υπάρχει και στην απόκρυφη γραμματεία και πιο συγκεκριμένα στο βιβλίο του Ενώχ (Β' Ενώχ 19:4-5).

Επιπλέον, οι άγγελοι είναι αυτόπτες και αυτήκοοι μάρτυρες της μουσουλμανικής προσευχής. Ο Μωάμεθ σημειώνει ότι, κατά τη διάρκεια της μεγάλης σύναξης της προσευχής, η οποία τελείται την Παρασκευή, παρευρίσκονται άγγελοι που καταγράφουν τη συμμετοχή των πιστών στην ιερά προσευχή.³⁴⁷ Παράλληλα, προστατεύουν τους πιστούς από τα δεινά, αλλά και τους ιερούς τόπους του Ισλάμ. Η προφητική παράδοση αναφέρει ότι, όταν εισέλθει ο Αντίχριστος (*al-Masih ad-Dajjal*) στη Μεδίνα, εκεί θα βρίσκονται άγγελοι, οι οποίοι θα την προστατεύσουν απ' αυτόν και έτσι δεν θα μπορέσει εντέλει να εισέλθει.³⁴⁸ Καταλήγοντας, συμπεραίνουμε ότι και για το Ισλάμ οι άγγελοι είναι λειτουργικά πνεύματα, προορισμένα να διακονούν το σχέδιο της σωτηρίας.

³⁴³ U. Al-Ashqar, *ʿĀlam al-malāʾika...*, σ. 22.

³⁴⁴ S. Günther, «“As the Angels Stretch Out Their Hands” (Qurʿān 6:93): The Work of Heavenly Agents According to Muslim Eschatology», στο: S. Kuehn, S. Leder και H.-P. Pökel (επιμ.), *Angels and Mankind...*, σ. 309-348: 333.

³⁴⁵ M. Al-ʿAqil, *Al-malāʾika...*, σ. 169.

³⁴⁶ Al-Suyūṭī, *Al-Habaʾik...*, σ. 89.

³⁴⁷ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 795.

³⁴⁸ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 622-623.

Τα τζιν (τα πνεύματα) και οι δαίμονες

Τα τζιν (πνεύματα)

Σε αντίθεση με τον χριστιανισμό, το Ισλάμ αποδέχεται και την ύπαρξη των τζιν (*jinn* = τα πνεύματα), τα οποία αποτελούν μια οντότητα διαφορετική απ' αυτή των ανθρώπων, αλλά και των αγγέλων.³⁴⁹ Ανήκουν στον αόρατο και πνευματικό κόσμο, όπως και οι άγγελοι, γι' αυτό και η πίστη στην ύπαρξή τους συνδέεται με το δεύτερο άρθρο της ισλαμικής πίστεως, που αφορά την πίστη στους αγγέλους. Κατά μία ερμηνεία, το Κοράνιο αναφέρεται στα τζιν τονίζοντας ότι αποτελούν κοινότητα την οποία ο άνθρωπος αδυνατεί να δει (Κοράνιο 7:27).³⁵⁰ Ο Ibn Taymiyyah υποστηρίζει ότι τα τζιν ταυτίστηκαν, στους πολυθεϊστικούς κύκλους, με τα πνεύματα των πλανητών,³⁵¹ ενώ ορισμένοι φιλόσοφοι τα ταύτισαν με το κακό, το οποίο εισέρχεται στις ανθρώπινες ψυχές.³⁵² Σημειωτέον ότι, όπως μας πληροφορεί ο al-Rāzī, οι περισσότεροι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι αρνήθηκαν την ύπαρξή τους.³⁵³

Τα τζιν δημιουργήθηκαν από άκαπνη φωτιά (*mārijin min nār*),³⁵⁴ όπως αναφέρει το Κοράνιο («Και έπλασε τα πνεύματα (τα τζιν) από (καθαρή) φωτιά χωρίς καπνό» [Κοράνιο 55:15]), αλλά και η προφητική παράδοση.³⁵⁵ Ο al-Ṭabarī, παραθέτοντας τις απόψεις των προκατόχων του, επισημαίνει ότι ο Θεός δημιούργησε τα τζιν από τη φλόγα της φωτιάς και την καλύτερη ποιότητα του πυρός (*lhab an-nār aḥsan an-nār*).³⁵⁶ Ο Abū al-Layth al-Samarqandī υποστηρίζει ότι τα τζιν δημιουργήθηκαν από τη φλόγα της φωτιάς, χωρίς καπνό, ενώ διασώζει την άποψη ορισμένων μουσουλμάνων σύμφωνα με την οποία τα τζιν πλάστηκαν από τη φωτιά της Κολάσεως (*min nār*

³⁴⁹ Γενικότερα για τα τζιν, βλ. A. H. Sakr, *Al Jinn*, 1994: Foundation for Islamic Knowledge. Πιο διεξοδικά για τα τζιν από τη σκοπιά της ισλαμικής και της αραβικής παράδοσης, βλ. A. El-Zein, *Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn*, Σύρακιουζ 2009: Syracuse University Publications in Continuing Education.

³⁵⁰ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 10, σ. 136.

³⁵¹ Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā...*, τόμ. 24, σ. 280.

³⁵² Στο ίδιο, τόμ. 4, σ. 346.

³⁵³ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 30, σ. 148. Συγκεκριμένα, ο al-Rāzī υποστηρίζει ότι ο Ibn Sīnā υποστήριξε ότι τα τζιν είναι ζώα που λαμβάνουν διάφορες μορφές.

³⁵⁴ Σημειωτέον ότι ο al-Rāzī εγείρει ορισμένες ενστάσεις, οι οποίες έχουν διατυπωθεί από κάποιους σχετικά με την πύρινη καταγωγή των τζιν. Για παράδειγμα, προβάλλει τα ακόλουθα: «Πώς γίνεται η φωτιά από την οποία δημιουργήθηκαν τα τζιν να εμπεριέχει τη ζωή, αφού γνωρίζουμε ότι στη φωτιά δεν επιβιώνει ζωντανός οργανισμός;» Βλ. Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 19, σ. 185.

³⁵⁵ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1364.

³⁵⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 22, σ. 195.

Jahannam).³⁵⁷ Ο Ibn Kathīr διασώζει μια παράδοση –μεταξύ άλλων– ότι τα τζιν δημιουργήθηκαν από τη φωτιά του ηλίου.³⁵⁸ Η ιδέα ότι ο Θεός δημιούργησε τα τζιν από τη φωτιά αντικατοπτρίζεται και σε χριστιανικά συριακά κείμενα, όπως η *Σηηλιά των Θησαυρών*, όπου, με αφορμή τη δημιουργία του Αδάμ, ο διάβολος δηλώνει ότι αποτελείται από φωτιά και πνεύμα.³⁵⁹

Ο al-Rāzī επισημαίνει ότι το παραπάνω κορανικό εδάφιο (Κοράνιο 55:15) αναφέρεται στη δημιουργία του πρωτόπλαστου και πατέρα των τζιν.³⁶⁰ Όπως το ανθρώπινο γένος έχει τον πρωτόπλαστο και πατέρα της ανθρωπότητας, δηλαδή τον Αδάμ, κατά ανάλογο τρόπο και τα τζιν έχουν τον δικό τους πατέρα και πρωτόπλαστο.³⁶¹ Το πρώτο τζιν δημιουργήθηκε από τη φωτιά, ενώ τα επόμενα από τη φλόγα.³⁶² Ο al-Qurṭubī διασώζει μια παράδοση που θέλει να είναι πατέρας των τζιν ο Iblīs,³⁶³ ενώ και ο al-Suyūṭī αποδέχεται αυτή την άποψη.³⁶⁴

Τα τζιν πλάστηκαν για να λατρεύουν τον Θεό (Κοράνιο 51:56).³⁶⁵ Η λατρεία αυτή αφορά τη μοναδικότητα του Θεού και τον απόλυτο μονοθεϊσμό, τον οποίον κηρύττει το Ισλάμ.³⁶⁶ Ο μουταζιλίτης λόγιος Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ‘Umar al-Zamakhsharī υπογραμμίζει ότι η λατρεία των τζιν³⁶⁷ προς τον Θεό δεν είναι προϊόν καταναγκασμού, αλλά αποτελεί ζήτημα επιλογής, την οποία είτε την αποδέχονται είτε την απορρίπτουν.³⁶⁸ Ο al-Rāzī αναφέρει ότι, ενώ ο Θεός δημιούργησε τα τζιν προκειμένου να τον λατρεύουν, εντούτοις δεν ακολούθησαν όλα τα τζιν αυτή την εντολή, καθώς τα περισσότερα είναι άπιστα.³⁶⁹

Σύμφωνα με το Κοράνιο, η δημιουργία τους προηγήθηκε απ’ αυτή των ανθρώπων: «Και πλάσαμε από πριν τη γενιά των πνευμάτων απ’ τη φωτιά του αναμμένου αέρα» (Κοράνιο 15:27). Ο al-Qurṭubī³⁷⁰ και ο al-Rāzī³⁷¹ διασώ-

³⁵⁷ Al-Samarqandī, *Tafsīr...*, τόμ. 3, σ. 306.

³⁵⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 4, σ. 533.

³⁵⁹ E. A. Wallis Budge, *The Book of the Cave of Treasures...*, σ. 55.

³⁶⁰ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 29, σ. 99.

³⁶¹ Στο ίδιο.

³⁶² Στο ίδιο.

³⁶³ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 20, σ. 126.

³⁶⁴ Al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 2003, σ. 532.

³⁶⁵ Αν και ορισμένα χωρία αναφέρουν γενικά ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε χάριν της ανθρωπότητας (Κοράνιο 2:29· 31:20· 45:12-13).

³⁶⁶ Al-Samarqandī, *Tafsīr...*, τόμ. 3, σ. 280.

³⁶⁷ Όπως και για τους ανθρώπους, όπως αναφέρει ο ίδιος.

³⁶⁸ Al-Zamakhsharī, *Tafsīr...*, σ. 1054.

³⁶⁹ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 28, σ. 232.

³⁷⁰ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 12, σ. 206-207.

³⁷¹ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 19, σ. 184.

ζουν μια παράδοση η οποία θέλει τη δημιουργία των τζιν να προηγήθηκε της δημιουργίας του Αδάμ.

Τα τζιν είναι όντα λογικά και ελεύθερα, τα οποία επιλέγουν το καλό ή το κακό.³⁷² Γι' αυτό και υπάρχουν πιστά και άπιστα τζιν (Κοράνιο 72:14-15).³⁷³ Ο al-Ṭabarī³⁷⁴ και ο al-Baghawī³⁷⁵ υπογραμμίζουν ότι τα τζιν, που έγιναν μουσουλμάνοι, είναι όσα πίστεψαν στον Μωάμεθ και άκουσαν το Κοράνιο. Ο al-Rāzī σημειώνει ότι, αφού πίστεψαν στο μήνυμα του Κορανίου, ασπάζθηκαν τον μονοθεϊσμό, αποκηρύσσοντας κάθε μορφή ειδωλολατρίας.³⁷⁶ Αναφορικά, όμως, με την απόρριψη του ισλαμικού μηνύματος, ο al-Rāzī επισημαίνει ότι, όπως ανάμεσα στα τζιν υπάρχουν πολυθεϊστές, οι οποίοι εξώκειλαν στην ειδωλολατρία, έτσι υπάρχουν και Ιουδαίοι και χριστιανοί.³⁷⁷ Τοιουτοτρόπως, υπήρξαν και εκείνοι, οι οποίοι αρνήθηκαν το μωαμεθανικό μήνυμα.³⁷⁸

Το Κοράνιο εξαγγέλλει ότι ο Θεός απέστειλε αγγελιαφόρους και αποστόλους του Θεού στους ανθρώπους: «Ω! Ομάδα των ανθρώπων και των δαιμόνων (τζιν)! Μήπως δεν σας ήλθαν απόστολοι, από εσάς τους ίδιους, να σας διαβάζουν τις διδασκαλίες Μου;» (Κοράνιο 6:130).³⁷⁹

Ωστόσο, το Κοράνιο δεν διευκρινίζει ποια ήταν η φύση των αποστόλων αυτών. Με αφορμή την ασάφεια αυτή, στον ισλαμικό κόσμο ανέκυψε το ερώτημα: Ποια ήταν η φύση αυτών των αγγελιαφόρων και αποστόλων του Θεού, οι οποίοι απηύθυναν το μήνυμα του Θεού στα τζιν; Ανήκαν οντολογικά στη φύση των τζιν ή ήταν άνθρωποι;

Όπως μας πληροφορεί ο al-Rāzī, στον μουσουλμανικό κόσμο, κατά την περίοδο των Μέσων Χρόνων, διαμορφώθηκαν δύο απόψεις επί του θέματος.³⁸⁰ Η μία υποστήριζε ότι οι απόστολοι αυτοί ανήκαν στο γένος των τζιν και η άλλη ότι ανήκαν στο ανθρώπινο γένος.³⁸¹ Ο Samarqandī σημειώνει ότι, κατά μία ερμηνεία, ο Θεός απέστειλε αποστόλους τόσο στους ανθρώπους όσο και στα τζιν.³⁸² Οι απόστολοι των τζιν ανήκαν στο γένος των τζιν και ήταν επτά.³⁸³ Ήταν αυτοί που άκουσαν το κήρυγμα του Κορανίου από τον Μωάμεθ και στη

³⁷² U. Al-Ashqar, *Ālam al-jinn w-al-shayāṭīn*, Κουβέιτ 1984: Maktabit al-Falah, σ. 11.

³⁷³ Στο ίδιο, σ. 41-42.

³⁷⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 23, σ. 310.

³⁷⁵ Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī...*, τόμ. 8, σ. 240.

³⁷⁶ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 30, σ. 154.

³⁷⁷ Στο ίδιο.

³⁷⁸ Στο ίδιο, σ. 157.

³⁷⁹ U. Al-Ashqar, *Ālam al-jinn...*, σ. 43.

³⁸⁰ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 13, σ. 205.

³⁸¹ Στο ίδιο.

³⁸² Al-Samarqandī, *Tafsīr...*, τόμ. 1, σ. 514.

³⁸³ Στο ίδιο.

συνέχεια το εξήγγειλαν στην κοινότητά τους.³⁸⁴ Ο Ibn Kathīr υποστηρίζει ότι οι απόστολοι των τζιν προέρχονταν μόνο από τους ανθρώπους και όχι από τα τζιν.³⁸⁵ Άλλωστε, αυτό θεμελιώνεται στις αναφορές των μουσουλμάνων προκατόχων, όπως υποστηρίζει.³⁸⁶

Το μόνο βέβαιο είναι ότι το μήνυμα του Μωάμεθ ήταν κοινό τόσο για τους ανθρώπους όσο και για τα τζιν (Κοράνιο 46:29-32· 72:1).³⁸⁷ Ο Ibn Taymiyya διαβλέπει ότι το Κοράνιο εστάλη όχι μόνο για τους ανθρώπους, αλλά και για τα τζιν, εκ του γεγονότος ότι και αυτά είναι λογικά όντα και γνωρίζουν την προτροπή προς το καλό και την αποφυγή του κακού (*al-amr bi l-ma'rūf wa l-nahy 'an al-munkar*).³⁸⁸ Γι' αυτό και ο Θεός θα τους κρίνει και θα τους οδηγήσει, ανάλογα με την πίστη και τις πράξεις τους, στον Παράδεισο ή στην Κόλαση.³⁸⁹

Οι Σατανάς και οι δαίμονες³⁹⁰

Ενώ στη χριστιανική κοσμολογία απουσιάζει η ιδέα των τζιν/πνευμάτων ως διακριτών οντοτήτων, ωστόσο, όπως είναι γνωστό, γίνεται αποδεκτή η ύπαρξη των δαιμόνων. Κατά τη χριστιανική αντίληψη, μέρος των αγαθών αγγέλων είχαν επικεφαλής τον Σατανά ή Βεελζεβούλ ή Βελιάλ Εωσφόρο, ο οποίος

³⁸⁴ Στο ίδιο.

³⁸⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 3, σ. 340.

³⁸⁶ Στο ίδιο.

³⁸⁷ U. Al-Ashqar, *Ālam al-jinn...*, σ. 41.

³⁸⁸ Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā...*, τόμ. 19, σ. 35-46.

³⁸⁹ Στο ίδιο.

³⁹⁰ Τραγόμορφος Δαίμονας: Η εβραϊκή λέξη *σα'ίρ* (κατά κυριολεξία, «δασύτριχος») αναφέρεται σε κασίκι, είτε ενήλικο είτε νεαρό (Λευ. 16:18· Αρ. 7:16). Ωστόσο, σε τέσσερα εδάφια (Λευ. 17:7· 2Χρ. 11:15· Ησ. 13:21· 34:14), οι μεταφραστές έχουν γενικά την άποψη ότι η λέξη έχει άλλη έννοια και όχι τη συνηθισμένη σημασία «κασίκι» ή «κατσικάκι». Τόσο στο Λευιτικό 17:7 όσο και στο 2 Χρονικών 11:15 είναι σαφές ότι η εν λόγω λέξη (σε'ιρίμ, πληθυντικός) χρησιμοποιείται σε σχέση με πράγματα στα οποία προσφέρεται λατρεία και θυσίες, και αυτό στο πλαίσιο της ψεύτικης θρησκείας. Γι' αυτό, οι μεταφραστές της Μετάφρασης των Εβδομήκοντα και της λατινικής Βουλγάτας απέδωσαν αυτή την εβραϊκή λέξη ως «τα μάταια» (Ο') και «οι δαίμονες» (Vg). Οι σύγχρονοι μεταφραστές και λεξικογράφοι υιοθετούν κατά κανόνα την ίδια άποψη για αυτά τα δύο εδάφια, χρησιμοποιώντας τις αποδόσεις «δαίμονες» (Ro, BAM), «σάτυροι» (RS, AT, JB, JP· βλ. επίσης ΛΧ στο εδ. 2Χρ 11:15) ή «τραγόμορφοι δαίμονες» και «τραγόμορφοι θεοί» (2Χρ 11:15, ΜΠΚ). Τα λόγια του Ιησού του Ναυή στο εδάφιο 24:14 δείχνουν ότι οι Ισραηλίτες είχαν επηρεαστεί σε κάποιον βαθμό από την ψεύτικη λατρεία της Αιγύπτου κατά την παραμονή τους εκεί, ενώ ο Ιεζεκιήλ αφήνει να εννοηθεί ότι τέτοιες ειδωλολατρικές συνήθειες εξακολούθουσαν να αποτελούν μάλιστα για αυτούς πολύ καιρό αργότερα. (Ιεζ 23:8, 21) Γι' αυτόν τον λόγο, ορισμένοι μελετητές θεωρούν ότι το θεϊκό διάταγμα που εκδόθηκε στην έρημο, με σκοπό να εμποδίσει τους Ισραηλίτες να κάνουν «θυσίες στους τραγόμορφους δαίμονες» (Λευ.

αποστάτησε από τον Θεό και μαζί με τους ακολούθους του μεταβλήθηκαν σε πονηρά πνεύματα, αντιστρατευόμενα το θέλημα του Θεού.³⁹¹ Η ύπαρξη των δαιμόνων μνημονεύεται στην Παλαιά Διαθήκη, και ειδικότερα στα ακόλουθα χωρία: Δευτ. 32:17· Ιώβ 1:6 κ.εξ.· Σοφ. Σολ. 2:24 κ.α.³⁹² Ομοίως, στην Καινή Διαθήκη οι αναφορές είναι πάμπολλες, με χαρακτηριστικές περιπτώσεις τους πειρασμούς του Ιησού (Ματθ. 4:1-11· Μάρκ. 1:12-13 και Λουκ. 4:1-13).³⁹³ Όλο το έργο του Ιησού Χριστού απέβλεπε στην εξουδετέρωση του Σατανά στη ζωή του ανθρώπου και στην εκμηδένιση της τυραννίας του.³⁹⁴

Οι δαίμονες θεωρούνται εκπεσόντες άγγελοι.³⁹⁵ Είναι οι άγγελοι που απομακρύνθηκαν από τη θεοποιό ενέργεια, έγιναν δαίμονες και απώλεσαν την τελειότητα.³⁹⁶ Μεταβλήθηκαν σε πνεύματα αρνητικά και καταστροφικά.³⁹⁷ Ο Ωριγένης υπογραμμίζει ότι ο διάβολος υπήρξε άγγελος που αποστάτησε και εξέπεσε.³⁹⁸ Ο διάβολος έλαβε την πρωτοβουλία της αμαρτίας, όντας ο πρωτόγονος δαίμονας, ο πρώτος αποστάτης από το αγαθό και εκείνος που εισήγαγε το κακό, ενώ μαζί του εξέπεσε ένα μέρος των αγγέλων, οι οποίοι τον ακολούθησαν.

Έτσι, οι δαίμονες είναι καταστροφικά πνεύματα, τα οποία λυμαίνονται το έργο της σωτηρίας και κάνουν το αντίθετο από ό,τι οι άγγελοι.³⁹⁹ Αρχηγός τους είναι ο Εωσφόρος, ο Σατανάς.⁴⁰⁰ Είναι σαφής η διδασκαλία της Βίβλου και της εκκλησιαστικής παράδοσης εν γένει ως προς τα αίτια της έκπτωσης αυτών των αγγέλων σε δαίμονες,⁴⁰¹ οι οποίοι εγκατέλειψαν το «ίδιον οικητήριον». ⁴⁰² Επομένως, μακριά από τη θεοποιό ενέργεια και δόξα, οι δαίμονες μηδενίζονται ως προς την αγαθότητα, αναπτύσσοντας καταστροφικές δυνάμεις (Β΄ Πέτρ. 2:4 και Ιουδ. 1:6).⁴⁰³ Γι' αυτό, είναι πέρα για πέρα ασυμβίβαστοι

17:1-7), όπως επίσης η τοποθέτηση ιερών από τον Ιεροβοάμ «για τους υψηλούς τόπους και για τους τραγόμορφους δαίμονες και για τα μοσχάρια που είχε φτιάξει» (2Χρ 11:15) υποδηλώνουν ότι υπήρχε ανάμεσα στους Ισραηλίτες κάποια μορφή λατρείας τράγων σαν και αυτήν που επικρατούσε στην Αίγυπτο, ειδικότερα δε στην Κάτω Αίγυπτο.

³⁹¹ Ν. Μητσόπουλος, *Θέματα ορθόδοξου δογματικής...*, σ. 68.

³⁹² Στο ίδιο.

³⁹³ Στο ίδιο.

³⁹⁴ Ν. Ξεζάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 108.

³⁹⁵ Στο ίδιο, σ. 106.

³⁹⁶ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 189.

³⁹⁷ Στο ίδιο.

³⁹⁸ Ωριγένη, *Περί αρχών*, ΡΓ 11, 119.

³⁹⁹ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 189.

⁴⁰⁰ Στο ίδιο.

⁴⁰¹ Στο ίδιο.

⁴⁰² Στο ίδιο.

⁴⁰³ Στο ίδιο.

προς τη δόξα και το μεγαλείο του Θεού (Ματθ. 8:29).⁴⁰⁴ Οι άγγελοι δεν ήταν ανεπίδεκτοι αλλοιώσεως, αλλά δυνάμενοι να τραπούν στην καλή ή στην κακή αλλοίωση.⁴⁰⁵ Αιτία της εκπτώσεως των δαιμόνων υπήρξαν η υπερηφάνεια, η έπαρση, η αλαζονεία, η ανταρσία.⁴⁰⁶ Ο Μ. Αθανάσιος σημειώνει ότι ο Σατανάς, εμφορούμενος εγωιστικού πνεύματος, φέρεται να λέει: «ἀναβήσομαι καὶ θήσομαι τὸν θρόνον μου ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ».⁴⁰⁷ Μετά την πτώση της αγγελικής τάξεως, ενήργησε δολίως κατά του ζώντος στη μακαρία κατάσταση ανθρώπου.⁴⁰⁸ Οι εκπεσόντες άγγελοι, δηλαδή οι δαίμονες, στερούνται δυνατότητα μετανοίας. Όπως αναφέρει ο ιερός Δαμασκηνός, ο άγγελος δεν έχει τη δυνατότητα να μετανοήσει, διότι είναι ασώματος. Αντιθέτως, ο άνθρωπος δύναται να μετανοήσει, λόγω της ασθένειας του σώματός του.⁴⁰⁹ Ο Μ. Βασίλειος θεωρεί επιβαρυντικό στοιχείο της αδυναμίας μετανοίας των δαιμόνων το γεγονός ότι ο διάβολος οδήγησε στην παρακοή και την πτώση του ανθρώπου, ο οποίος αποτελεί την κορωνίδα της επιγείου δημιουργίας.⁴¹⁰ Η πτώση του διαβόλου οφείλεται στο ότι θέλησε να τοποθετήσει τον θρόνο του επάνω από τον θρόνο του Θεού και να γίνει όμοιος με Αυτόν. Η πτώση των δαιμόνων γενικότερα οφείλεται στην οίηση, την υπερηφάνεια και την εναντίωση στον Θεό.

Η φύση τους είναι ασώματη, όπως και των αγγέλων, και διαθέτουν ένα είδος αερίου σώματος, το οποίο δεν παραδίδεται στη φθορά και στον θάνατο.⁴¹¹ Ο Μ. Βασίλειος λέει ότι η φύση του διαβόλου είναι ασώματη.⁴¹² Ωστόσο, πνεύμα, κατά τον άγιο Κύριλλο Ιεροσολύμων, γενικά καλείται ό,τι δεν έχει παχύ σώμα.⁴¹³ Υπ' αυτή την έννοια, όπως οι άγγελοι, έτσι και οι δαίμονες, οι οποίοι ανήκουν στις τάξεις των αγγέλων που εξέπεσαν, έχουν αιθέριο και λεπτό σώμα, το οποίο, συγκρινόμενο με τους ανθρώπους, οι οποίοι περιβάλλονται από παχύ σώμα, καλείται πνεύμα.⁴¹⁴

Σύμφωνα με τις θεολογικές προϋποθέσεις, οι δαίμονες, καθώς βρίσκονται έξω από τη θεοποιό ενέργεια και δόξα του Θεού, δεν μπορούν να είναι

⁴⁰⁴ Στο ίδιο.

⁴⁰⁵ Ν. Ματσούκας, *Ο Σατανάς*, Θεσσαλονίκη 1999: Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη, σ. 63-64.

⁴⁰⁶ Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 438.

⁴⁰⁷ Μ. Αθανασίου, *Περὶ παρθενίας*, PG 28, 257.

⁴⁰⁸ Ν. Ξεζάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 111.

⁴⁰⁹ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 869.

⁴¹⁰ Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὸν Ἡσαΐαν*, PG 30, 609.

⁴¹¹ Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 438.

⁴¹² Μ. Βασιλείου, *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*, PG 31, 348.

⁴¹³ Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις Φωτιζομένων*, PG 33, 940.

⁴¹⁴ Π. Τρεμπέλας, *Δογματική...*, τόμ. 1, σ. 451.

πανταχού παρόντες, ούτε να δημιουργήσουν κάτι εκ του μη όντος.⁴¹⁵ Ο πειρασμός των δαιμόνων προσβάλλει τον λογισμό, σκοτίζει τον νου του ανθρώπου και προκαλεί ειδωλικά φαντάσματα.⁴¹⁶ Ο Μ. Αθανάσιος, στη βιογραφία του Μ. Αντωνίου (περ. 251-356), σε πάμπολλες περιπτώσεις ομιλεί για πλάσματα της φαντασίας των πειραζομένων, ώστε αυτοί να νομίζουν ότι παλεύουν με τερατόμορφα όντα.⁴¹⁷ Οι περιγραφές είναι ρεαλιστικές και συναρπαστικές.⁴¹⁸ Αντίθετα προς τους ηττημένους από τον πειρασμό, ο Μ. Αντώνιος, μετά από είκοσι χρόνια άσκησης και δεινών αγώνων κυβερνάται υπό του λόγου του.⁴¹⁹ Ο αληθινός ασκητής δεν πτοείται μπροστά στα ειδωλικά κατασκευάσματα, στους μετασχηματισμούς και τις μιμήσεις των δαιμονικών δυνάμεων, διότι όλα αυτά είναι φαντασία και μηδέν.⁴²⁰ Όποιος έχει τη δύναμη, αφανίζει και σκορπίζει αυτές τις σατανικές φαντασιώσεις.⁴²¹ Έτσι, η σατανοφάνεια είναι ερεθισμός και προσβολή της φαντασίας με παθολογική αλλοίωση της λειτουργίας του ορθού λόγου.⁴²²

Έργο των δαιμόνων είναι να αντιστρατεύονται το θέλημα του Θεού, και ειδικότερα, να αντιμάχονται τη σωτηρία των ανθρώπων.⁴²³ Σύμφωνα με τον Μ. Βασίλειο, επειδή ο διάβολος δεν μπορεί να πλήξει τον Θεό, στρέφεται εναντίον του ανθρώπου, ο οποίος δημιουργήθηκε κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν Θεού, και γι' αυτό καλείται «μισάνθρωπος», όντας και θεομάχος.⁴²⁴ Το έργο του διαβόλου είναι ποικιλόμορφο, αλλά πάντοτε έχει στόχο αρνητικό, καταστρεπτικό και ολέθριο.⁴²⁵ Κάθε κακία και κάθε ακάθαρτο πάθος είναι δική του εφεύρεση.⁴²⁶ Οι δαίμονες τους μεν ευσεβείς επιδιώκουν να παραπλανήσουν, χρησιμοποιώντας κάθε μέσο, για να τους οδηγήσουν στο κακό, την αμαρτία και την εκ Θεού απομάκρυνση,⁴²⁷ τους δε ασεβείς επιχειρούν να τους παγιώσουν στην αμαρτία, την απιστία και τη θεομαχία.⁴²⁸ Το έργο των δαιμόνων

⁴¹⁵ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 191.

⁴¹⁶ Στο ίδιο.

⁴¹⁷ Στο ίδιο.

⁴¹⁸ Στο ίδιο.

⁴¹⁹ Στο ίδιο.

⁴²⁰ Στο ίδιο.

⁴²¹ Μ. Αθανασίου, *Βίος και πολιτεία του Όσιου πατρός Άντωνίου*, PG 26, 857.

⁴²² Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 192.

⁴²³ Ν. Μητσόπουλος, *Θέματα ορθόδοξου δογματικής...*, σ. 68.

⁴²⁴ Μ. Βασιλείου, *Όμιλία εν Λακίζοις*, PG 31, 1456.

⁴²⁵ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 113.

⁴²⁶ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής...*, PG 94,877: «Πάσαοῦν κακία ἐξαυτῶν ἐπενοήθη καὶ τὰ ἀκάθαρτα πάθη».

⁴²⁷ Ν. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 113.

⁴²⁸ Στο ίδιο.

συντελείται κατά θεία παραχώρηση, ενώ, κατά τους πειρασμούς, είναι δυνατόν να λάβουν όποια μορφή επιθυμούν, όπως υπογραμμίζει χαρακτηριστικά ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός.⁴²⁹ Ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής (580-662) επισημαίνει ότι οι δαίμονες στρέφονται με μεγάλη σφοδρότητα και οξυτήτα εναντίον των ανθρώπων, διεγείροντας τα διάφορα πάθη.⁴³⁰ Παράλληλα, πειράζουν τον άνθρωπο, καλλιεργώντας στους ανθρώπους την υπερηφάνεια, τον εγωισμό και την έπαρση.⁴³¹ Ο Σατανάς, ως δαίμονας και ως καταστροφικό πνεύμα, δύναται να μετασηματισθεί σε άγγελο φωτός.⁴³² Αυτοί οι μετασηματισμοί καταδεικνύουν τον εγωκεντρισμό, την κυριαρχική εξουσία και την πλεονεξία του.⁴³³

Οι δαίμονες εξακολουθούν να επιτελούν το σατανικό έργο τους μέχρι την Έσχατη Ημέρα.⁴³⁴ Έπειτα από τη Δευτέρα Παρουσία, θα συντριβούν οριστικά και θα αποπεμφθούν από τον Θεό στην κατάσταση της αιωνίου τιμωρίας: «τότε έρεϊ και τοϊς έξ ευώνύμων· πορεύεσθε άπ' έμοϋ οί κατηραμένοι εις τὸ πϋρ τὸ αϊώνιον τὸ ήτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ και τοϊς άγγέλοις αϋτοϋ» (Ματθ. 25:41).⁴³⁵ Ο άνθρωπος, ο οποίος ζει εν Χριστώ και κατά Χριστόν, έχει τη δυνατότητα να αντιμετωπίσει τις μεθοδείες και τις επιθέσεις του διαβόλου και να εξέλθει νικητής στον αγώνα εναντίον του.⁴³⁶ Καταφεύγοντας, λοιπόν, ο πιστός στα απαραίτητα πνευματικά όπλα, όπως είναι η πίστη, η εγρήγορση, η προσευχή, η νηστεία, η άσκηση, όλες εν γένει οι αρετές, καθίσταται σταθερός και αμετακίνητος στην αλήθεια και απομακρύνει τις δαιμονικές επιρροές.⁴³⁷

Στο Ισλάμ, ο Σατανάς (ενικός: *Shayṭān*, πληθυντικός: *shayāṭīn*, ή *Iblis*), αρχικά λάτρευε τον Θεό και κατοικούσε στον Παράδεισο μαζί με τους αγγέλους, όμως, όταν αρνήθηκε να εκτελέσει την εντολή του Θεού, εξέπεσε και προσέλαβε άλλη μορφή, αυτή του δαίμονα.⁴³⁸ Στην κορανική παράδοση, ο Σατανάς απαντά περί τις εβδομήντα φορές, είτε ως *Iblis* είτε ως *al-Shayṭān*, ενώ το τελευταίο όνομα συνοδεύεται μερικές φορές από το επίθετο *al-rajīm*

⁴²⁹ Ιωάννου Δαμασκηνού, "Έκδοσις άκριβής...", PG 94, 877: «κατά τινος οϋδὲ ισχύν, ει μὴ εκ Θεοϋ οικονομικῶς συγχωρούμενοι, ως ἐπὶ τοϋ 'Ιώβ, καθάπερ ἐπὶ τῶν χοίρων εν τῷ Εϋαγγελίῳ γεγραπται. Παραχωρήσεως δὲ Θεοϋ γινομένης και ισχύουσι και μεταβάλλονται και μετασηματίζονται, εις οἶον θέλουσι σχήμα κατά φαντασίαν».

⁴³⁰ Μάξιμου Ομολογητοϋ, *Κεφάλαια περί αγάπης*, PG 90, 996.

⁴³¹ Στο ίδιο, 997.

⁴³² Ν. Ματσούκας, *Ο Σατανάς...*, σ. 40.

⁴³³ Στο ίδιο.

⁴³⁴ Ν. Μητσόπουλος, *Θέματα ορθοδόξου δογματικής...*, σ. 68.

⁴³⁵ Στο ίδιο.

⁴³⁶ Ν. Ξεζάκης, *Ορθόδοξος Δογματική...*, τόμ. 3, σ. 117.

⁴³⁷ Μάξιμου Ομολογητοϋ, *Κεφάλαια περί αγάπης*, PG 90, 988.

⁴³⁸ U. Al-Ashqar, *Ālam al-jinn...*, σ. 16.

(Κοράνιο 15:17- 81:25).⁴³⁹ Το γεγονός ότι, στην ισλαμική γραμματεία, ο Σατανάς καλείται *rajīm* δημιούργησε δύο ερμηνευτικές τάσεις. Σύμφωνα με μια πρώτη ερμηνεία, η φράση *al-Shayṭān al-rajīm* σημαίνει «ο λιθοβολημένος Σατανάς», διότι τα δαιμόνια και ο σατανάς λιθοβολούνται (*rajm*)⁴⁴⁰ από τους μετεωρίτες/άστρα τα οποία πέφτουν, προκειμένου να εκδιωχθούν από τα υψηλά στρώματα του ουρανού και να μην μπορούν να υποκλέψουν τις ουράνιες πληροφορίες που διακινούνται από τους αγγέλους.⁴⁴¹ Περαιτέρω, ο επίγειος λιθοβολισμός του Σατανά πραγματοποιείται κατά τη διάρκεια του τελετουργικού στο *hajj*, την ημέρα τού *Dhū l-Ḥijja*, όταν οι προσκυνητές ρίχνουν πέτρες στους τρεις πυλώνες τού *Minā* (στο τελετουργικό *ramy al-jamarāt*).⁴⁴² Κατά μία άλλη ερμηνεία, η φράση *al-Shayṭān al-rajīm* αποδίδεται ως «ο Σατανάς ο καταραμένος».⁴⁴³

Βεβαίως, το ερώτημα που πλανάται στη μουσουλμανική ερμηνευτική παράδοση είναι το εξής: Ποια ήταν η φύση του διαβόλου/Ιμπλίσ πριν αρνηθεί να εκτελέσει την εντολή του Θεού; Υπήρξε αρχικά άγγελος ή τζιν που στη συνέχεια εξέπεσε;

Το Κοράνιο, εκ των πραγμάτων, παρέχει σχετικά εναύσματα και για τις δύο θέσεις. Υπέρ τού ότι ο διάβολος/Ιμπλίσ ανήκε στο γένος των αγγέλων συνηγορούν τα δύο κορανικά χωρία: «Εμείς ήμασταν που σας πλάσαμε και σας δώσαμε μορφή, και έπειτα διατάξαμε τους αγγέλους: “Υποκλιθείτε στον Αδάμ”, κι όλοι έσκυψαν, και μόνο ο Ιμπλίσ (διάβολος) αρνήθηκε να είναι μ’ όσους υποκλίθηκαν» (Κοράνιο 7:11) και: «Κι όλοι μαζί οι άγγελοι (υπάκουσαν) κι έσκυψαν γονατιστοί, εκτός από τον Ιμπλίσ, ο οποίος υπερηφανεύθηκε κι έγινε ένας από τους αρνητές της πίστης» (Κοράνιο 38:73-74). Το άλλο εδάφιο το οποίο αφήνει να εννοηθεί ότι ο διάβολος/Ιμπλίσ ήταν τζιν που αρνήθηκε να προσκυνήσει τον Αδάμ και έγινε δαίμονας, είναι το ακόλουθο: «Και ανέφερε όταν είπαμε στους αγγέλους: “Σκύψτε (μέχρι κάτω) την τιμή στον Αδάμ”, όλοι (τότε) σκύψανε εκτός από τον Ιμπλίσ. Ήταν ένα από τα τζιν που παραβίασε την εντολή του Κυρίου του [...]» (Κοράνιο 18:50).⁴⁴⁴

Υπέρ της απόψεως ότι ο διάβολος/Ιμπλίσ ανήκε στο γένος των αγγέλων φαίνεται να είναι ο *al-Ṭabarī*, αν και με κάποια αβεβαιότητα. Ανάλογα,

⁴³⁹ A. Silverstein, «On the Original Meaning of the Qur’anic Term *al-shayṭān al-rajīm*», *Journal of the American Oriental Society*, τόμ. 133, τχ. 1 (2013), σ. 21-33: 21.

⁴⁴⁰ Η λέξη *rajm* σημαίνει «ρίψη πέτρας», δηλαδή «λιθοβολισμός». Βλ. E. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Λονδίνο 1863.

⁴⁴¹ A. Silverstein, «On the Original Meaning...», σ. 21-23.

⁴⁴² Στο ίδιο.

⁴⁴³ Στο ίδιο, σ. 23. Σημειωτέον ότι, σε μεταγενέστερες αιθιοπικές πηγές, χρησιμοποιείται ανάλογη ρίζα με την ισλαμική *sayṭān regūm*. Βλ. A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary...*, σ. 140.

⁴⁴⁴ Πρβλ. βίος Αδάμ και Εύας.

ένθερμος υποστηρικτής της καταγωγής του διαβόλου από τα τζιν ήταν ο al-Rāzī.

Ο al-Ṭabarī επικαλείται τρία επιχειρήματα από την προφητική παράδοση υπέρ της αποδείξεως ότι ο διάβολος/Ιμπλίσ ανήκε στο γένος των τζιν, αν και δεν είναι και τόσο ξεκάθαρο αν συμερίζεται αυτά τα επιχειρήματα. Το πρώτο εστιάζεται στο ότι ο διάβολος/Ιμπλίσ κατάγεται από μια αγγελική τάξη που καλείται τζιν, η οποία πλάστηκε από μη φλεγόμενη φωτιά (*min nār alsamūn*).⁴⁴⁵ Το όνομα του διαβόλου/Ιμπλίσ αρχικά ήταν *al-Harith* και ανήκε στους φύλακες του Παραδείσου.⁴⁴⁶ Σε άλλη προφητική παράδοση, η οποία ανάγεται στον ‘Abd Allāh Ibn al-‘Abbās, αναφέρεται ότι ο διάβολος/Ιμπλίσ ήταν άγγελος της γης, ο οποίος καταγόταν από μια ομάδα, η οποία ονομαζόταν τζιν και το όνομά του ήταν ‘Azāzīl, πριν αρνηθεί να εκτελέσει την εντολή του Θεού.⁴⁴⁷ Το δεύτερο επιχειρήμα εστιάζει στο ότι ο διάβολος/Ιμπλίσ υπήρξε αρχηγός των αγγέλων του Παραδείσου.⁴⁴⁸ Μάλιστα, το όνομα της ιδιότητάς του (τζιν) παράγεται από τη λέξη *janna* (Παράδεισος), όπως ακριβώς συμβαίνει με εκείνον που κατάγεται από την περιοχή της Μέκκας, ο οποίος ονομάζεται Makki, με εκείνον που κατάγεται από τη Μεδίνα, ο οποίος ονομάζεται Madani κ.ο.κ.⁴⁴⁹ Το τρίτο επιχειρήμα σχετίζεται με το ότι ο διάβολος/Ιμπλίσ υπήρξε επικεφαλής του κόσμου του χαμηλότερου ουρανού (*samā’ al-dunyā*).⁴⁵⁰

Ο al-Rāzī θεωρεί ορθότερη την άποψη ότι ο διάβολος/Ιμπλίσ ανήκε στο γένος των τζιν και όχι των αγγέλων.⁴⁵¹ Υποστηρίζει τη θέση του αυτή προσάγοντας τα ακόλουθα επιχειρήματα: Πρώτον, ο διάβολος/Ιμπλίσ πλάστηκε από τη φωτιά (Κοράνιο 7:12), όπως και τα τζιν, και όχι από το φως των αγγέλων.⁴⁵² Δεύτερον, οι άγγελοι δεν υπερηφανεύονται, υπακούν στο θείο θέλημα και εκτελούν τις εντολές του Θεού (Κοράνιο 66:6), εν αντιθέσει με τον διάβολο/Ιμπλίσ, ο οποίος υπερηφανεύθηκε ενώπιον του Θεού και αρνήθηκε να εκτελέσει τη θεία εντολή.⁴⁵³ Από τα ανωτέρω εξάγεται το συμπέρασμα ότι τα τζιν δεν προέρχονται από τους αγγέλους, διότι οι άγγελοι είναι αγγελιαφόροι του Θεού, ενώ ο διάβολος/Ιμπλίσ είναι ο προπάτορας των τζιν.⁴⁵⁴

⁴⁴⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān...*, τόμ. 1, σ. 535.

⁴⁴⁶ Στο ίδιο.

⁴⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 536.

⁴⁴⁸ Στο ίδιο.

⁴⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 536-537.

⁴⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 538.

⁴⁵¹ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 14, σ. 34.

⁴⁵² Στο ίδιο.

⁴⁵³ Στο ίδιο.

⁴⁵⁴ Στο ίδιο.

Ο Ibn Taymiyyah επιχείρησε να δώσει τη δική του εξήγηση και να τη θεμελιώσει σε στέρεες λογικές βάσεις. Στο πλαίσιο αυτό, τονίζει ότι ο διάβολος/Ιμπλίσ ήταν από τους αγγέλους ως προς τη μορφή του, όχι όμως ως προς τη φύση του, καθώς ανήκε στα τζιν.⁴⁵⁵ Σήμερα, πλέον, η άποψη των al-Rāzī και Ibn Taymiyyah μάλλον επικρατεί στο Ισλάμ, καθώς η φύση του διαβόλου/Ιμπλίσ θεωρείται πλέον ότι ανήκει στα τζιν.⁴⁵⁶

Ο Σατανάς, από τζιν που ήταν, έγινε δαίμονας, όχι διότι αρνήθηκε να προσκυνήσει κάποιον πέραν του Θεού, αλλά διότι αρνήθηκε να υπακούσει στην εντολή του Δημιουργού του να προσκυνήσει τον Αδάμ, όπως υπογραμμίζει ο σύγχρονος μουσουλμάνος λόγιος Muḥammad Metwali al-Sha‘rawī.⁴⁵⁷ Γι’ αυτό και το Κοράνιο αναφέρει για τον Σατανά: «Είπε (ο Αλλάχ): “Τι σε εμπόδισε να σκύψεις χάμω, αφού Εγώ σε προστάζω;” κι αυτός απάντησε: “Εγώ είμαι καλύτερός του. Μ’ έπλασες από φωτιά, κι αυτόν τον έπλασες από λάσπη”» (Κοράνιο 7:12).⁴⁵⁸ Αντίστοιχη δήλωση του διαβόλου απαντά και στο συριακό χριστιανικό κείμενο *Σηηλιά των Θησαυρών*, όπου ο διάβολος αρνείται να προσκυνήσει τον Αδάμ, με τη δικαιολογία ότι ο ίδιος πλάστηκε από φωτιά, ενώ ο Αδάμ από χώμα.⁴⁵⁹ Στο σημείο αυτό, ο Σατανάς φαίνεται να διεκδικεί την ανωτερότητά του έναντι του Αδάμ, διότι αφενός μεν πλάστηκε από ανώτερο υλικό, από φωτιά, αφετέρου δε προηγήθηκε του πρωτοπλάστου. Η τάση αυτή, το να διεκδικεί δηλαδή ανωτερότητα ο πρωτότοκος υιός έναντι του δευτερότοκου, είναι κάτι που παρατηρείται ευρύτερα στην περιοχή της Εγγύς Ανατολής, όπου ο πρωτότοκος υιός απολαμβάνει περισσότερα προνόμια κληρονομιάς έναντι των νεότερων αδελφών του.⁴⁶⁰

Οι μυστικοί θεολόγοι του Ισλάμ διαμόρφωσαν μια διαφορετική ερμηνεία για το πρόσωπο του διαβόλου/Ιμπλίσ. Ο Abū al-Mughīth al-Ḥusayn Ibn Mansūr al-Ḥallāj (858-922) αποδίδει, με μεγάλη δεξιοτεχνία, την άρνηση του διαβόλου/Ιμπλίσ να προσκυνήσει τον Αδάμ, επικαλούμενος την αποκλειστικότητα της λατρείας προς τον Θεό, ακόμη και με τον κίνδυνο της αιώνιας απόρριψης και του βασανισμού του.⁴⁶¹ Για τον Ḥallāj, το να προσκυνή-

⁴⁵⁵ Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā...*, τόμ. 4, σ. 346.

⁴⁵⁶ U. Al-Ashqar, *‘Ālam al-jinn...*, σ. 18. Ωστόσο, ο Gabriel Reynolds παρατηρεί: «Είναι ωστόσο πιθανό το Κοράνιο να μη συλλαμβάνει τα τζιν ως ξεχωριστή τάξη πλασμάτων, αλλά ακριβώς ως έκπτωτους αγγέλους. Με άλλα λόγια, το Κοράνιο δέχεται μόνον δύο τάξεις πλασμάτων: αγγέλους (πλασμένους από φωτιά, εκ των οποίων ορισμένοι εξέπεσαν και είναι γνωστοί ως τζιν ή *shayāṭīn* – και από αυτούς κάποιοι πίστεψαν στον Θεό [πρβλ. 72]) και ανθρώπους (πλασμένους από χώμα ή πηλό)». Βλ. G. Reynolds, *The Qur’ān and the Bible...*, σ. 462.

⁴⁵⁷ M. Al-Sha‘rawī, *Al-Shayṭān w-al-insān*, 1990: Maktabat al-Sh‘arawī al-Islamiyya, σ. 11.

⁴⁵⁸ Στο ίδιο.

⁴⁵⁹ E. A. Wallis Budge, *The Book of the Cave of Treasures...*, σ. 55.

⁴⁶⁰ Πρβλ. R. Westbrook, *A History of Near Eastern Law*, Λέιντεν 2003.

⁴⁶¹ Al-Ḥallāj, *Kitāb al-Tawāsīn*, σ. 189-194.

σει ο διάβολος/Ιμπλίσ κάποιον πέραν του Θεού ήταν μια άστοχη πράξη, η οποία αντίκειται στη διδασκαλία του μονοθεϊσμού.⁴⁶² Γι' αυτό και προτίμησε να οδηγηθεί στην αιώνια καταδίκη, από το να πράξει κάτι που αντίκειται στην αποκλειστική λατρεία του Θεού.⁴⁶³ Σύμφωνα με τον Ḥallāj, κανένας δεν υπήρξε πιο πιστός μονοθεϊστής στον ουρανό από τον διάβολο/Ιμπλίσ.⁴⁶⁴ Ανάλογη τάση παρατηρείται και στην απόκρυφη χριστιανική γραμματεία, στην οποία η εξορία του διαβόλου αποδίδεται στην άρνησή του να λατρεύσει τον κατ' εικόνα Θεού άνθρωπο.⁴⁶⁵ Η λογική του Σατανά, την οποία αναδεικνύει ο Ḥallāj, επαναλαμβάνεται και στην Καινή Διαθήκη, κατ' αντίστροφο όμως τρόπο, στους λόγους του Χριστού, όταν ο Σατανάς ζητά από τον Χριστό να τον προσκυνήσει και Εκείνος επικαλείται τη θεία εντολή: «Ύπαγε όπισω μου, σατανᾶ· γέγραπται γάρ, Κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις» (Ματθ. 4:10).⁴⁶⁶

Σύμφωνα με το Κοράνιο, ο Σατανάς είναι ο πλέον μικροπρεπής από όλα τα πλάσματα (Κοράνιο 7:13), ενώ η φύση του είναι κακόμορφη και σκοτεινή (Κοράνιο 37:65). Είναι εκείνος που εξαπάτησε τους πρωτοπλάστους, αφού τους παρότρυνε να φάνε από τον απαγορευμένο καρπό,⁴⁶⁷ με αποτέλεσμα να επέλθει η πτώση τους και να εκδιωχθούν από τον Παράδεισο (Κοράνιο 7:19-25).

Ο Σατανάς αγαπά το κακό και ό,τι είναι αντίθετο προς το θέλημα του Θεού. Στρέφεται με μανία κατά των δημιουργημάτων, και κυρίως κατά του ανθρώπου, τον οποίο φθονεί και προσπαθεί να τον απομακρύνει από το αγαθό ώστε τελικώς να τον οδηγήσει, μαζί με τον ίδιο, στην απώλεια και την αιώνια Κόλαση (Κοράνιο 35:6). Το ότι ο Σατανάς στρέφεται κατά του ανθρώπου είναι κάτι που βλέπουμε και στη Βίβλο, και ειδικότερα στην Α' Πέτρου: «νήψατε, γρηγορήσατε· ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπίη» (Α' Πέτρ. 5:8).⁴⁶⁸

⁴⁶² Στο ίδιο.

⁴⁶³ Στο ίδιο.

⁴⁶⁴ Στο ίδιο.

⁴⁶⁵ Βλ. *The Books of Adam and Eve 12-17*, στο: R.H. Charles (επιμ.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, τόμ. 2, Οξφόρδη 1913, σ. 123-154. Πρβλ. Σ. Αγουρίδης, «Ο άνθρωπος κατά τον άγιον Ειρηναίον εν αντιθέσει προς την περί ανθρώπου εικόνα των Γνωστικών», *Απόψεις Χριστιανικής ανθρωπολογίας, Σεμινάριον Θεολόγων Θεσσαλονίκης 4*, Θεσσαλονίκη 1970, σ. 49-66.

⁴⁶⁶ Πρβλ. «Κύριον τὸν Θεόν σου φοβηθήση καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις», Δευτ. 6:13.

⁴⁶⁷ Το Κοράνιο αναφέρει ότι ο Σατανάς υποσχέθηκε στους πρωτοπλάστους ότι, όταν φάγουν από τον απαγορευμένο καρπό, θα αποκτήσουν την αιωνιότητα και την αθανασία. Αναφέρει το ιερό βιβλίο των μουσουλμάνων: «Ο Σατανάς όμως ψιθύρισε σ' αυτόν (και) είπε: "Ω! Αδάμ! Θέλεις μήπως να σε οδηγήσω στο δένδρο της αιωνιότητας και σε βασιλεία που δεν παρακμάζει;"» (Κοράνιο 20:120). Για περισσότερα περί αυτού, βλ. επόμενο κεφάλαιο.

⁴⁶⁸ G. Reynolds, *The Qur'an and the Bible...*, σ. 673.

Ο Σατανάς πειράζει τον πιστό μουσουλμάνο με τη μέθοδο του ψιθυρίσματος και των κακών λογισμών (*Waswās*).⁴⁶⁹ Ο μουσουλμάνος λόγιος Ibn Qayyim υποδεικνύει ορισμένους τρόπους με τους οποίους ο Σατανάς επιχειρεί να πειράξει τον άνθρωπο: (α) με το να τον κάνει να αρνηθεί την πίστη στον Θεό, (β) με το να εισαγάγει αιρετικές διδασκαλίες και (γ) με το να τον υποκινεί σε μεγάλα ή μικρά αμαρτήματα.⁴⁷⁰

Πέρα όμως από τα ανωτέρω, ο Σατανάς προκαλεί ποικίλες καταστροφές στην ανθρωπότητα, όπως πυρκαγιές, ασθένειες, αιφνίδιους θανάτους κ.λπ.⁴⁷¹ Επίσης, αγγίζει τον άνθρωπο κατά τη γέννησή του.⁴⁷² Ο Μωάμεθ αναφέρει, σχετικά: «Κάθε παιδί, που γεννήθηκε από τα παιδιά του Αδάμ, ο Σατανάς το άγγιξε, εκτός από τη Μάριαμ και τον Υιό της [τον Ιησού Χριστό]». ⁴⁷³ Ομοίως, ο Σατανάς πειράζει τον άνθρωπο και κατά τη διάρκεια του ύπνου του.⁴⁷⁴ Λέει ο Μωάμεθ χαρακτηριστικά: «Το όραμα είναι από τον Αλλάχ και το όνειρο από τον Σατανά».⁴⁷⁵

Γι' αυτό και οι πιστοί μουσουλμάνοι ως όπλο κατά του διαβόλου χρησιμοποιούν την ευχή, η οποία αποτελεί καταφυγή στο όνομα του Αλλάχ. Πρόκειται για την ευχή: *isti'ādā*. Ο μουσουλμάνος, κατά την ευχή αυτή, ζητά από τον Θεό να τον προστατεύσει από τους πειρασμούς του Σατανά, λέγοντας τα ακόλουθα: «Αναζητώ καταφύγιο στον Αλλάχ από τον καταραμένο Σατανά» (*'A'ūdhu bi-llāh mina šayṭāni r-raġīm*).⁴⁷⁶ Την εν λόγω ευχή οι μουσουλμάνοι την επικαλούνται καθ' όλη τη διάρκεια του βίου τους: κατά την ανάγνωση του Κορανίου, κατά την προσευχή, τον ύπνο κ.λπ.

Τέλος, ο Σατανάς διαθέτει τους στρατιώτες του, οι οποίοι εκτελούν τις εντολές του και σπέρνουν το κακό στον κόσμο. Από τους στρατιώτες αυτούς, άλλοι προέρχονται από το γένος των τζιν και άλλοι από τους ανθρώπους (Κοράνιο 14:22· 17:64· 58:19· 43:36).⁴⁷⁷ Αναφορικά με τους ανθρώπους, οι άνθρωποι που ακολουθούν τον Σατανά δεν σημαίνει ότι είναι δαίμονες ως προς τη φύση τους, απλώς ακολουθούν πιστά τις δαιμονικές επιταγές.

⁴⁶⁹ U. Al-Ashqar, *'Ālam al-jinn...*, σ. 88-89.

⁴⁷⁰ Ibn Qayyim, *Madarij al-Sālikin*, επιμ. Muḥammad al-Mu'atasim al-Baghdadi, Βηρυτός 2003: Dār al-kutub al-'Arabi, σ. 237-242.

⁴⁷¹ U. Al-Ashqar, *'Ālam al-jinn...*, σ. 59-61.

⁴⁷² Είναι άγνωστο με ποιον τρόπο ο Σατανάς αγγίζει τον άνθρωπο κατά τη γέννησή του. Αποτελεί δυσεπίλυτο πρόβλημα της ισλαμικής θεολογίας.

⁴⁷³ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1110-111.

⁴⁷⁴ U. Al-Ashqar, *'Ālam al-jinn...*, σ. 59.

⁴⁷⁵ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1074.

⁴⁷⁶ Οι μουσουλμάνοι συνηθίζουν να προφέρουν αυτή την ευχή, κυρίως πριν την ανάγνωση του Κορανίου. Πρβλ. την Κυριακή προσευχή και την κατάληξη «ἀλλὰ ρύσαι ἡμᾶς ἀπο τοῦ πονηροῦ» (Ματθ. 6:13).

⁴⁷⁷ U. Al-Ashqar, *'Ālam al-jinn...*, σ. 63-64.

Σύμφωνα με το Ισλάμ, σε αντίθεση με τους αγγέλους, οι οποίοι δεν υπόκεινται στις φυσικές ανάγκες (δεν τρώνε, δεν πίνουν κ.λπ.), τα τζιν και οι δαίμονες τρώνε και πίνουν.⁴⁷⁸ Ειδικότερα, οι δαίμονες, όπως αναφέρει ο Μωάμεθ, τρώνε και πίνουν με το αριστερό χέρι, γι' αυτό και ο προφήτης του Ισλάμ προτρέπει τους πιστούς να τρώνε και να πίνουν με το δεξί.⁴⁷⁹ Επιπλέον, σύμφωνα με την προφητική παράδοση, οι δαίμονες, όταν τρώνε, δεν επικαλούνται το όνομα του Θεού, γι' αυτό και ο ίδιος ο Μωάμεθ προτρέπει τους πιστούς, όταν τρώνε, να επικαλούνται το όνομα του Αλλάχ, σε αντίθεση με την τακτική του Σατανά.⁴⁸⁰

Τα τζιν και οι δαίμονες, σε αντίθεση με τους αγγέλους, οι οποίοι δεν συνάπτουν γάμο, συνάπτουν γάμους μεταξύ τους και κατά συνέπεια διαιωνίζουν το είδος τους, όπως και οι άνθρωποι.⁴⁸¹ Ο Ibn Taymiyyah υποστηρίζει ότι τα τζιν συνάπτουν γάμους και τεκνοποιούν και με το ανθρώπινο είδος.⁴⁸²

Τζιν και δαίμονες έχουν ως τόπο κατοικίας τη γη.⁴⁸³ Ιδίως οι δαίμονες συχνάζουν σε ερειπωμένα σπίτια, σε νεκροταφεία και σε αποχωρητήρια.⁴⁸⁴ Αρκετοί εξ αυτών κατοικούν και σε κατοικημένα σπίτια.⁴⁸⁵ Καθώς διαθέτουν μεγαλύτερες δυνατότητες από αυτές των ανθρώπων, μεταβαίνουν με μεγάλη ταχύτητα από τόπο σε τόπο.⁴⁸⁶ Επίσης, μπορούν να λάβουν μορφή ανθρώπου ή ζώου.⁴⁸⁷ Τέλος, τα τζιν και οι δαίμονες, όπως και όλα τα πλάσματα, υπόκεινται στον θάνατο (Κοράνιο 55:26-28). Ο Μωάμεθ αναφέρει χαρακτηριστικά: «[...] τα τζιν και οι άνθρωποι πεθαίνουν».⁴⁸⁸

⁴⁷⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 994.

⁴⁷⁹ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 971-972.

⁴⁸⁰ Στο ίδιο, σ. 971.

⁴⁸¹ Ὑ. Al-Ashqar, *Ālam al-jinn...*, σ. 20-21.

⁴⁸² Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā...*, τόμ. 19, σ. 39.

⁴⁸³ Ὑ. Al-Ashqar, *Ālam al-jinn...*, σ. 22.

⁴⁸⁴ Στο ίδιο, σ. 22-23.

⁴⁸⁵ Στο ίδιο, σ. 23.

⁴⁸⁶ Στο ίδιο, σ. 25.

⁴⁸⁷ Στο ίδιο, σ. 27.

⁴⁸⁸ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1249.

6.

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε το ζήτημα της ανθρωπολογίας υπό το πρίσμα των δύο θρησκευτικών παραδόσεων. Τόσο το Ισλάμ όσο και ο χριστιανισμός θεωρούν τη δημιουργία του ανθρώπου βασικό πυλώνα της διδασκαλίας τους. Και τα δύο αυτά θρησκευόμενα είναι κατεξοχήν ανθρωποκεντρικά με βάση την κοσμοθεωρία τους, σε αντίθεση με άλλα θρησκευόμενα που χαρακτηρίζονται από κοσμοκεντρική θεώρηση της ιστορίας. Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις, θα εξετάσουμε παρακάτω βασικά σημεία των εκατέρωθεν ανθρωπολογικών διδασκαλιών, εστιάζοντας στα κοινά σημεία και τις διαφορές.

Η δημιουργία των πρωτοπλάστων

Η ισλαμική ανθρωπολογία συμφωνεί σε πολλά σημεία με τη χριστιανική. Και για τις δύο παραδόσεις, κυρίαρχη είναι η αντίληψη ότι ο άνθρωπος είναι δημιούργημα του Θεού και αποτελεί την κορύφωση της πλάσης. Ειδικότερα, στη Βίβλο, η δημιουργία του ανθρώπου αποτελείται από δύο πράξεις: (α) «καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κοῦν ἀπὸ τῆς γῆς», και (β) «ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν» (Γεν. 2:7).¹ Σε μια πρώτη πράξη, παρουσιάζεται ο Θεός ανθρωπομορφικά, ωσάν πηλοποιός, να πλάθει τον άνθρωπο.² Σε μια δεύτερη πράξη, ο Θεός χορηγεί σε αυτό το διαμορφωμένο αλλά άψυχο δημιούργημα πνεύμα ζωής.³

Από ισλαμικής πλευράς, οι αντιλήψεις για τη δημιουργία του ανθρώπου περιγράφονται στο Κοράνιο όχι συστηματικά, αλλά διασκορπισμένα σε διάφορα χωρία.⁴ Έτσι, δεν διαβάζουμε μια συνεχή ιστορία της δημιουργίας των πρωτοπλάστων, όπως στη Γένεση, αλλά τα βασικά στοιχεία παραδίδονται σε διάφορα κεφάλαια και είναι λιγότερο αφηγηματικά και περισσότερο δι-

¹ J. Gnillka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 160.

² Στο ίδιο.

³ Στο ίδιο.

⁴ Για περισσότερα για τη δημιουργία του ανθρώπου βάσει της κορανικής περιγραφής, βλ. S. Haas, «The Creation of Man in the Qur'an», *The Muslim World*, τόμ. 31, τχ. 3 (1941), σ. 268-273.

δακτικά.⁵ Η ύλη με την οποία δημιουργήθηκε ο άνθρωπος, σύμφωνα με τις κορανικές αφηγήσεις, περιγράφεται με διάφορα ονόματα, τα οποία καταδεικνύουν τη λεπτότητα του ανθρωπίνου σώματος. Μεταξύ αυτών είναι οι φράσεις «ξηρός πηλός» ή «λάσπη που ηχεί» (*salsāl*),⁶ «από πηλό» ή «λάσπη» (*min al-ṭīn*),⁷ «από χώμα» (*turāb*),⁸ «σταγόνα ευτελούς ύδατος» (*min sulālatin min ma'in mahinīn*),⁹ ενώ σε άλλα σημεία αναφέρεται ότι ο άνθρωπος πλάστηκε εκ της γης (*min al-ardī*).¹⁰ Αυτή η ποικιλομορφία με την οποία περιγράφεται στο Κοράνιο η δημιουργία του Αδάμ (*ʿĀdam*), εξηγείται, σύμφωνα με τη μουσουλμανική ερμηνευτική,¹¹ με το ακόλουθο σκεπτικό: Όπως επισημαίνει ο al-Rāzī, στο Κοράνιο αναφέρονται διάφορες ουσίες κατά τη δημιουργία του Αδάμ, λόγω το ότι ο Θεός αρχικά έπλασε τον Αδάμ από χώμα, στη συνέχεια από πηλό, ακολούθως από λάσπη στην οποία δίνει μορφή και από άργιλο στεγνό, όπως ο κεραμοποιός.¹² Στο σημείο αυτό, ο al-Rāzī επισημαίνει ότι ο Θεός θα μπορούσε να δημιουργήσει κάθε πλάσμα από οποιοδήποτε υλικό της δημιουργίας, χωρίς να ακολουθήσει τη συγκεκριμένη διαδικασία κατά στάδια, αλλά με τον συγκεκριμένο τρόπο ήθελε να καταδείξει την ιδιαιτερότητα της πλάσης του ανθρώπου μετά την ολοκλήρωση των λοιπών δημιουργημάτων.¹³ Ο al-Ṭabarī επισημαίνει ότι ο Θεός έπλασε τον πρωτόπλαστο Αδάμ και πατέρα του ανθρωπίνου γένους με χώμα, ενώ οι απόγονοί του προέκυψαν από το σπέρμα του πρωτοπλάστου.¹⁴ Ο al-Qurṭubī σημειώνει ότι το Κοράνιο αναφέρει ότι η δημιουργία της ανθρωπότητας ξεκίνησε εκ της γης, καθότι ο πρωτόπλαστος Αδάμ πλάστηκε από το χώμα της γης.¹⁵

Η πιο αντιπροσωπευτική κορανική περιγραφή, η οποία αφηγείται με παραστατικότητα την πλάση του ανθρώπου, απαντά στο σχετικό εδάφιο: «Ο Αλλάχ δημιούργησε τα πάντα με ακρίβεια. Έπλασε κατά πρώτον τον άνθρωπο από πηλό. Έπειτα έδωσε το σχήμα και τις κατάλληλες αναλογίες στο σώμα του και φύσηξε μέσα του μέρος από το πνεύμα του (*rūḥ*). Και έτσι, έδωσε σ'

⁵ J. Gnllka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 159.

⁶ Κοράνιο 15:26-29.

⁷ Κοράνιο 23:12.

⁸ Κοράνιο 22:5.

⁹ Κοράνιο 32:7-8.

¹⁰ Κοράνιο 11:61.

¹¹ Για μια σημαντική μελέτη για το πρόσωπο του Αδάμ στην ερμηνευτική του Κορανίου και στην προφητική παράδοση, βλ. M.J. Kister, «Ādam: a Study of Some Legends in Tafsīr and Ḥadīth Literature», *Israel Oriental Studies*, τόμ. 13 (1993), σ. 113-174.

¹² Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 19, σ. 183.

¹³ Στο ίδιο.

¹⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 16, σ. 461.

¹⁵ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 11, σ. 148-149.

εσάς την ακοή, την όραση και την καρδιά» (Κοράνιο 32:7-9). Η κορανική αντίληψη ότι ο πρωτόπλαστος πλάστηκε από πηλό (*tīn*) ή χώμα (*turāb*) (Κοράνιο 3:59· 7:12· 38:71) αντικατοπτρίζει τη βιβλική αντίληψη, η οποία αποτυπώθηκε εκτενέστερα παραπάνω (Γεν. 2:7).¹⁶ Από τις σχετικές μαρτυρίες, το Κοράνιο φαίνεται να δανείζεται τη βιβλική αφήγηση περί δημιουργίας του ανθρώπου, κατά την οποία ο Θεός έπλασε τον άνθρωπο εκ της γης.¹⁷ Έτσι, το Κοράνιο, όπως και η Βίβλος, διδάσκει τη χοϊκή δημιουργία του ανθρώπου. Ο Μωάμεθ φαίνεται να παρέλαβε την περί πρωτοπλάστων ιστορία της Παλαιάς Διαθήκης και από θρυλικές παραδόσεις, εξιστορώντας βάσει αυτών τον τρόπο δημιουργίας της ανθρωπότητας.

Πατέρας και πρώτος άνθρωπος, κατά την ισλαμική ανθρωπολογία, είναι ο Αδάμ,¹⁸ χωρίς καμία αμφιβολία,¹⁹ όπως και για τη χριστιανική διδασκαλία. Στη μουσουλμανική παράδοση, ο Αδάμ φέρει αυτό το όνομα διότι προέρχεται από τη γη (χοϊκός).²⁰ Σύμφωνα με τις ρήσεις του Μωάμεθ, ο Θεός έπλασε τον Αδάμ από διάφορα χρώματα των χωμάτων της γης, δηλαδή από λευκό, ερυθρό, μαύρο κ.ά., και από εκεί προκύπτει η ποικιλομορφία των ανθρώπινων φυλών και η κατανομή τους σε διάφορα χρώματα.²¹ Το γεγονός ότι ο Αδάμ δημιουργήθηκε από χώμα καταδεικνύει ότι όλοι οι απόγονοί του είναι χοϊκοί. Επιπλέον, ο Αδάμ θεωρείται προφήτης του Θεού (Κοράνιο 19:58), όπως, άλλωστε, αναφέρθηκε στο σχετικό κεφάλαιο περί αποστόλων στη μουσουλμανική παράδοση.²² Η αντίληψη αυτή δεν είναι άγνωστη στην ιουδαϊκή παράδοση, η οποία αποδίδει στον πρωτόπλαστο το προφητικό αξίωμα.²³

Ο Ibn Kathīr επισημαίνει ότι ο Θεός δημιούργησε τον Αδάμ το απόγευμα της Παρασκευής και έπαυσε το έργο της θείας δημιουργίας το Σάββατο.²⁴ Για την ισλαμική κοσμοαντίληψη, ο Αδάμ είναι το τελευταίο ον της δημιουργίας, καθώς ο Θεός τον έπλασε στο τελευταίο στάδιο δημιουργίας της κτίσεως, όπως αντίστοιχα συμβαίνει και στη χριστιανική θεώρηση (Γεν. 2:1-7). Η θέση όμως του ανθρώπου τοποθετείται στην κορυφή της δημιουργίας, καθώς, ενώ

¹⁶ G. Reynolds, *The Qurʾān and the Bible...*, σ. 352. Πρβλ. Σοφ. Σολ. 15:11· Ψαλμ. 33:6.

¹⁷ Στο ίδιο, σ. 407.

¹⁸ Για περισσότερα για τον Αδάμ στο Ισλάμ, βλ. C. Schock, *Adam in Islam*, Βερολίνο 1993. Για μια σύντομη σχετική μελέτη, βλ. R. Tottoli, «Adam», *Encyclopaedia of Islam*, τόμ. 3, Λέιντεν-Βοστόνη 2008: Brill, σ. 64-69.

¹⁹ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 25, σ. 175, καθώς και στο ίδιο, τόμ. 19, σ. 183.

²⁰ Al-Ṭabarī, *Taʾrikh...*, τόμ. 1, σ. 91.

²¹ Στο ίδιο.

²² R. Tottoli, *Biblical Prophets in the Qurʾān and Muslim Literature*, Λονδίνο 2002: Curzon Press, σ. 51.

²³ L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Φιλαντέλφια 1909-1938, τόμ. 83.

²⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 3, σ. 426.

όλα τα άλλα δημιουργήματα ο Θεός τα έπλασε με τον δημιουργικό του λόγο (*kun*), τον άνθρωπο τον έφτιαξε με τα ίδια του τα χέρια (Κοράνιο 38:75 και 36:71).²⁵ Ο Ibn Kathīr επισημαίνει ότι το γεγονός ότι το Κοράνιο αναφέρει ότι ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο με τα χέρια Του και του εμφύσησε από το πνεύμα Του καταδεικνύει την τιμή που αποδίδει ο Θεός στον άνθρωπο.²⁶ Η δημιουργία αυτή έγινε εκ του μη όντος, όπως και η λοιπή δημιουργία, και με τη δημιουργική εντολή του Θεού (*amr*) «γενηθήτω» (*kun*): «Δεν θυμάται ο άνθρωπος ότι τον δημιούργησαμε κάποτε από μη υπάρχοντα πράγματα;» (Κοράνιο 19:67). Αναμφίβολα, οι βασικές αρχές αυτής της διδασκαλίας προέρχονται από τη βιβλική παράδοση.

Η χριστιανική κοσμολογία αναφέρεται σε δύο είδη κτισμάτων τα οποία είναι ελεύθερα: τα πνευματικά και τα υλικά.²⁷ Ο άνθρωπος ανήκει στην κατηγορία των κτισμάτων που μετέχουν και στον υλικό αλλά και στον πνευματικό κόσμο, αφού και τα δύο αποτελούν αχώριστα στοιχεία του ανθρωπίνου προσώπου.²⁸ Κατά τη χριστιανική ανθρωπολογία, ο άνθρωπος είναι σώμα και ψυχή, τα οποία αποτελούν μία λειτουργική ενότητα.²⁹ Ο Θεός είναι δημιουργός όχι μόνο της υλικής υπόστασης του ανθρώπου αλλά και της νοητής. Κατά τη χριστιανική διδασκαλία, δεν κυριαρχεί η πλατωνική δυαρχία, η οποία υποβιβάζει το σώμα, σε σύγκριση με την ψυχή.³⁰ Όπως επισημαίνει ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης, ο πρώτος άνθρωπος δεν έχει μόνο ψυχή και πνεύμα, αλλά και σώμα.³¹ Στον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, η ενότητα ψυχής και σώματος συνδέεται με την ενότητα αισθητών και νοητών. Οι αισθήσεις του σώματος είναι στοιχειωτικές των δυνάμεων της ψυχής.³² Προκειμένου να αντικρούσει τον πλατωνικού τύπου δυϊσμό των ωριγενιστών, ο Μάξιμος ο Ομολογητής δεν παύει να αναφέρεται και να παρουσιάζει τη μυστική ενότητα σώματος και ψυχής.³³ Στη θεολογική σκέψη του, παρατηρείται διαφορά στον λόγο της

²⁵ Α. Ζιάκα, «Η έννοια του σώματος στο Ισλάμ», στο: Π. Παχής (επιμ.), *Φιλία και Κοινωνία, Τιμητικός Τόμος στον ομότιμο καθηγητή Γρ. Δ. Ζιάκα*, Θεσσαλονίκη 2008: Βάνιας, σ. 703-742: 704.

²⁶ Ibn Kathīr, *Al-Bidāya...*, τόμ. 1, σ. 72. Ο al-Rāzī, μάλιστα, θεωρεί ότι, σε αυτό το σημείο, το κορανικό κείμενο αναιρεί τους χριστιανούς, οι οποίοι ισχυρίζονται ότι ο Χριστός είναι Πνεύμα Θεού και Υιός Θεού, διευκρινίζοντας ότι κάθε ανθρώπινο πνεύμα αποτελείται από το θείο πνεύμα. Βλ. Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 25, σ. 175.

²⁷ J. Zizioulas, *Lectures in Christian...*, σ. 93.

²⁸ Στο ίδιο, σ. 94.

²⁹ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 223.

³⁰ Στο ίδιο, σ. 223-228.

³¹ Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 125-256.

³² Μαξίμου Ομολογητού, *Περὶ Διαφόρων Ἀποριῶν*, PG 91, 1248.

³³ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Λουντ 1965, σ. 100-106.

ουσίας των δύο αυτών στοιχείων (σώματος και ψυχής), καθότι το σώμα αποτελείται από ύλη και είδος και άρα είναι σύνθετο και γι' αυτό τρεπτό, ενώ η ψυχή είναι ασύνθετη, απλή και ασώματη και γι' αυτό αδιάλυτη και αθάνατη, όχι βέβαια προαιώνια, αλλά από τη στιγμή της δημιουργίας της.³⁴ Σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει ότι επειδή σώμα και ψυχή διαφέρουν στον λόγο της ουσίας τους, αποτελούν το καθένα και ξεχωριστό είδος. Η μοναδικότητα αυτής της σύνθεσης σώματος και ψυχής που αποτελούν, σε κάθε ανθρώπινη ύπαρξη, και μια νέα μοναδική παρουσία-πρόσωπο δεν διαλύεται ούτε μετά τον θάνατο παρά τον πρόσκαιρο χωρισμό τους.³⁵ Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός υπογραμμίζει ότι η ψυχή δεν περιέχεται στο σώμα, αλλά το περιέχει, όπως ακριβώς η φωτιά περιβάλλει το πυρακτωμένο σίδερο.³⁶ Κατά συνέπεια, από χριστιανικής πλευράς, ο άνθρωπος κατανοείται ως υπαρξιακή ενότητα και ψυχοσωματική ενιαία υπόσταση. Αντίστοιχα και η ισλαμική ανθρωπολογία δέχεται ότι ο άνθρωπος αποτελείται από πνευματικό και υλικό στοιχείο: σώμα και ψυχή.³⁷ Αργότερα, ο ισλαμικός μυστικισμός και, υπό την επίδρασή του, η μουσουλμανική θεολογία υποστήριξαν το τριμερές της ανθρωπίνης υποστάσεως.³⁸ Έτσι, ο άνθρωπος αποτελείται από το σώμα (*badan*), από ψυχή ζώσα (*nafs*), η οποία δίνει την ορμή και τη ζωντάνια στο σώμα, και από πνεύμα (*rūh*), το οποίο αποτελεί το αθάνατο στοιχείο του ανθρώπου.³⁹ Το σώμα είναι χοϊκό και έχει τη δύναμη και την αδυναμία της ύλης.⁴⁰ Η ζώσα ψυχή, η οποία νοείται ως λεπτότερη ύλη, είναι το κατώτερο πνευματικό στοιχείο, που ρέπει προς το καλό και το κακό.⁴¹ Το τρίτο στοιχείο είναι το πνεύμα, η πνοή του Θεού, το αθάνατο στοιχείο στον άνθρωπο, ένα είδος λεπτού σώματος, το οποίο διαπερνά όλο το ανθρώπινο σώμα και το ζωοποιεί.⁴² Μερικές φορές, στη μουσουλμανική σκέψη το πνεύμα ταυτίζεται με την ψυχή, αν και το ζήτημα αυτό προκάλεσε έντονη αντιπαράθεση ανάμεσα στους μουσουλμάνους λογίους κατά τη μεσαιωνική περίοδο.

Η χριστιανική διδασκαλία περί ανθρώπου διατυπώνει απερίφραστα την άποψη ότι ο Θεός έπλασε τον άνθρωπο κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσίν Του: «ποιήσωμεν άνθρωπον κατ' εικόνα ήμετέραν καὶ καθ' ομοίωσιν, καὶ ἄρ-

³⁴ Μαξίμου Ομολογητού, *Περὶ Διαφόρων Ἀποριῶν*, PG 91, 1100.

³⁵ Μαξίμου Ομολογητού, *Ἐπιστολαί*, PG 91, 440.

³⁶ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 853: «ἡ δὲ ψυχή συνδέεται τῷ σώματι ὅλη ὅλω, καὶ οὐ μέρος μέρει, καὶ οὐ περιέχεται ὑπ' αὐτοῦ, ἀλλὰ περιέχει αὐτὸ ὡσπερ πῦρ σίδηρον».

³⁷ Α. Ζιάκα, «Η έννοια του σώματος...», σ. 711.

³⁸ Στο ίδιο.

³⁹ Στο ίδιο.

⁴⁰ Στο ίδιο.

⁴¹ Στο ίδιο.

⁴² Στο ίδιο.

χέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἔρπετων τῶν ἔρπόντων ἐπὶ γῆς» (Γεν. 1:26). Ο ἄνθρωπος διαφοροποιεῖται εὐθύς εξαρχῆς ἀπὸ τὴν υπόλοιπη δημιουργία, γιὰ τοὺς ἐξῆς λόγους: (α) εἶναι δημιούργημα κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ομοίωσιν τοῦ Θεοῦ καὶ (β) ἔχει λάβει τὴν ἐξουσία νὰ κυριαρχεῖ ἐπὶ τῆς δημιουργίας ολόκληρης.⁴³ Τα τρία βασικά χαρακτηριστικά στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι: εἰκόνα, ομοίωση, κυριαρχία.⁴⁴ Το κατ' εἰκόνα, ἀπὸ θεολογικῆς ἀπόψεως, εἶναι δηλωτικὸ μίας ἀμετακίνητης σχέσης μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, ἐνῶ τὸ καθ' ομοίωσιν φανερώνει τὸν δυναμισμό, μίαν τάση γιὰ τελείωση τοῦ δημιουργήματος.⁴⁵ Ο ἄνθρωπος τείνει νὰ γίνῃ Θεὸς κατὰ χάρη, νὰ φθάσῃ στὴν ἄκρα τελείωση καὶ νὰ ομοιάσῃ στὸν Δημιουργό.⁴⁶

Στὴν προοπτικὴ αὐτή, τὸ κατ' εἰκόνα κατανοεῖται με ἀξονα καὶ τέλος τὸν Χριστό. Ἡ ἐνδογενὴς σχέση μεταξὺ Χριστοῦ καὶ ἀνθρωπότητος φαίνεται θαυμάσια στὸν γνωστὸ ὕμνο πρὸς τὸν Χριστό, ποὺ ἀποτυπώνεται στὴ φράση: «Ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου» (Κολ. 1:15-20). Ο παλαιὸς Ἀδάμ εἶναι «εἰκόνα» τοῦ νέου Ἀδάμ, δηλαδὴ τοῦ Χριστοῦ, καὶ ὁ νέος εἶναι τὸ ἀρχέτυπο τοῦ παλαιοῦ, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ὁ νέος Ἀδάμ, ὁ Χριστός, εἶναι ἡ ορατὴ εἰκόνα τοῦ ἀοράτου Θεοῦ.⁴⁷ Δημιουργία τοῦ πρωτοπλάστου Ἀδάμ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ομοίωσιν τοῦ Θεοῦ σημαίνει, ὑπὸ τὸ φῶς τῆς Καινῆς Διαθήκης, δημιουργία κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ομοίωσιν τοῦ Χριστοῦ.⁴⁸ Πρὶν ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ, ὁ ἄνθρωπος, δημιουργημένος κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ομοίωσιν τοῦ Θεοῦ, βρισκόταν σὲ κοινωνία με τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος. Κοσμημένος με τὴν χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἦταν μέτοχος τῆς θείας δόξας καὶ γνώστης τῶν θείων ἀληθειῶν.⁴⁹ Ο βίος τοῦ ἦταν ἀμέριμος, ἀτάραχος καὶ ἀπαθής, καὶ ὁ ἴδιος βρισκόταν σὲ πλήρη ἀρμονία με ολόκληρὴ τὴ δημιουργία, χωρὶς νὰ διατρέχει τὸν κίνδυνο διατάραξης τῆς σχέσης τοῦ με αὐτήν, ἢ, πολὺ περισσότερο, νὰ κινδυνεύει ἀπὸ ἐκεῖνη.⁵⁰ Δὲν υπήρχε σ' αὐτόν ὁ φόβος τοῦ θανάτου καὶ ἡ σαρκικὴ ἐπιθυμία.⁵¹ Ὡστόσο, ὡς κτιστὴ καὶ τρεπτὴ ποὺ ἦταν τὴ φύση τοῦ, δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ εἶναι ἀθάνατη καὶ ἀπολύτως τέλεια.⁵²

⁴³ Ν. Ματσούκας, *Δογματικὴ Γ'...*, σ. 192.

⁴⁴ Στὸ ἴδιο, σ. 193.

⁴⁵ Στὸ ἴδιο, σ. 195.

⁴⁶ Στὸ ἴδιο.

⁴⁷ Κ. Ἀγόρας, «Περὶ Κόσμου...», σ. 87.

⁴⁸ Στὸ ἴδιο, σ. 87.

⁴⁹ Γ. Μαρτζέλος, *Ὁρθόδοξο δόγμα Γ'...*, σ. 26.

⁵⁰ Στὸ ἴδιο.

⁵¹ Στὸ ἴδιο.

⁵² Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἑκδοσις ἀκριβῆς...*, PG 94, 921-924.

Ενώ το Κοράνιο δεν αναφέρεται στην κατ' εικόνα Θεού δημιουργία του ανθρώπου, εντούτοις, στην προφητική παράδοση επισημαίνεται emphaticά ότι ο Θεός έπλασε τον άνθρωπο «κατά την εικόνα του» (*khālaq Alālu Ḥadam 'alāh Suratīhi*).⁵³ Κατά τον Ibn Bāz, το χωρίο αυτό πολεμήθηκε από πολλούς παραδοσιακούς θεολόγους του Ισλάμ, καθώς αυτοί επιχείρησαν να αμφισβητήσουν την αξιοπιστία του, ενώ ταυτόχρονα προσπάθησαν να το ερμηνεύσουν διαφορετικά, ότι δηλαδή η εικόνα αυτή παραπέμπει στον Αδάμ.⁵⁴ Εντούτοις, ο ίδιος λόγιος τονίζει ότι πρόκειται για αξιόπιστο χωρίο.⁵⁵ Επιπλέον, το γεγονός ότι ο Αδάμ πλάστηκε κατ' εικόνα του Δημιουργού αποδεικνύεται από το ότι, σε άλλα σημεία της προφητικής παράδοσης, αναφέρεται ότι ο Αδάμ δημιουργήθηκε σύμφωνα με την εικόνα του ελεήμονος (*Surat ar-Rahmān*), δηλαδή του Θεού.⁵⁶

Με τον τρόπο αυτό, καταδεικνύεται ότι ο άνθρωπος διαθέτει κάποια βασικά θεία χαρακτηριστικά, χωρίς να ταυτίζεται βέβαια με τον Θεό.⁵⁷ Τα χαρακτηριστικά αυτά είναι εκείνα της «όρασης», της «ακοής», της «ομιλίας», της «ελευθερίας», της «επιλογής», του «προσώπου», του «χειριού», του «ποδιού» κ.ά.⁵⁸ Επ' ουδενί αυτό δεν προβάλλει ομοιότητα του ανθρώπου με τον Δημιουργό.⁵⁹ Στην προφητική παράδοση, ο προφήτης του Ισλάμ τονίζει ότι ο Θεός εξύψωσε και τίμησε τον Αδάμ, δημιουργώντας τον σύμφωνα με την εικόνα του Δημιουργού.⁶⁰ Έτσι, η παραπάνω διατύπωση, σε καμμία περίπτωση –τουλάχιστον για το παραδοσιακό Ισλάμ– δεν είναι δηλωτική της δυνατότητας του ανθρώπου να ομοιάσει στον Θεό. Κατά συνέπεια, δεν αναφέρεται στην έννοια της θέωσης. Ωστόσο, ορισμένοι μυστικοί θεολόγοι του Ισλάμ, με αφορμή την ανωτέρω διατύπωση, μίλησαν για την ένωση του ανθρώπου με τον Θεό, δηλαδή τη θέωση, ως τον απώτερο σκοπό της σωτηρίας του ανθρώπου.

Από χριστιανικής σκοπιάς, η βιβλική διήγηση για τη λήψη της Εύας από την πλευρά του Αδάμ εξηγεί την αμοιβαία έλξη των δύο φύλων (Γεν. 2:21-24).⁶¹ Κατά τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης, η διάκριση των φύλων σε άρρεν και

⁵³ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1210.

⁵⁴ Ibn Bāz, *Fatāwā Nūr 'ala Dārb*, τόμ. 28, επιμ. Muḥammad Ibn S'ād, Ριάντ 2007: Idarit al-Buhūth al-Islamīyya, σ. 122-123.

⁵⁵ Στο ίδιο.

⁵⁶ Στο ίδιο, σ. 122-126.

⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 122-123.

⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 122-126.

⁵⁹ Στο ίδιο.

⁶⁰ Στο ίδιο, σ. 124.

⁶¹ J. Gnllka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 161.

θήλυ (Γεν. 2:18-22) έγινε προκειμένου να συνεχίσει το ανθρώπινο γένος να υπάρχει με τον γάμο και να μην εκμηδενισθεί με τον θάνατο, στον οποίο περιέπεσε εξαιτίας της πτώσεως.⁶²

Από ισλαμικής πλευράς, η Εύα δεν αναφέρεται ονομαστικά στο Κοράνιο, στο οποίο γίνεται λόγος γενικώς για τη σύντροφο του Αδάμ, ενώ σε μεταγενέστερες ισλαμικές πηγές⁶³ αναφέρεται το όνομά της ως *Ḥawwā'*, δηλαδή «Εύα».⁶⁴ Το Κοράνιο αναφέρει: «Ω! Άνθρωποι! Σεβαστείτε τον Κύριό σας, ο οποίος σας δημιούργησε από μία και μόνο ψυχή (Αδάμ), και από αυτή έπλασε τη σύντροφό του (Εύα) και από αυτούς τους δύο σκόρπισε –σαν σπόρους– αμέτρητους άνδρες και γυναίκες» (Κοράνιο 4:1). Κατά τον al-Rāzī, η ρήση του Κορανίου ότι ο Θεός έπλασε την ανθρωπότητα από μία μόνο ψυχή καταδεικνύει την ισότητα των φύλων και κατά συνέπεια αντικρούει τις διακρίσεις μεταξύ του άνδρα και της γυναίκας.⁶⁵ Σημειωτέον ότι ο ιδιαίτερος τρόπος δημιουργίας της Εύας από την πλευρά του Αδάμ δεν μνημονεύεται στο Κοράνιο.⁶⁶ Ωστόσο, ορισμένοι ερμηνευτές του Κορανίου,⁶⁷ οι οποίοι παραπέμπουν στη σχετική αναφορά, υποστηρίζουν ότι αναφέρεται στη δημιουργία της Εύας από την πλευρά του Αδάμ (καθώς αυτός κοιμόταν), κάτι που απαντά και στην προφητική παράδοση.⁶⁸ Υπ' αυτή την έννοια, το Κοράνιο προβλέπει τη γενική περί ισότητας αρχή ως εξής: «Ω! Εσείς, άνθρωποι! Σας έχουμε πλάσει από έναν μόνο άνδρα και μία μόνο γυναίκα και σας κάναμε σε λαούς, έθνη και φυλές για να αναγνωρίζει ο ένας τον άλλο» (Κοράνιο 49:13).⁶⁹

Κορανικά, η πλάση των πρωτοπλάστων συμπεριλαμβάνει τη δημιουργία όλων των ανθρώπων, αφού γίνεται αναφορά στον τρόπο σύλληψης.⁷⁰ Έτσι, δίνεται μια ιδιαίτερη περιγραφή για το νερό, δηλαδή για τη ρευστή ύλη χάρη στην οποία πραγματοποιείται η φυσική σύλληψη του ανθρώπου, ή για τη σταγόνα σπέρματος (*nutfah*) και τον θρόμβο αίματος (*'alaqah*), που συντελούν στον σχηματισμό και την εξέλιξη του εμβρύου (Κοράνιο 16:4 18:37).⁷¹ Για το

⁶² Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 185.

⁶³ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 9, σ. 168.

⁶⁴ Για μια συγκριτική μελέτη μεταξύ των βιβλικών και των κορανικών αφηγήσεων για τα πρόσωπα του Αδάμ και της Εύας, βλ. M. Abdel Haleem, «Adam and Eve in the Bible and the Qur'an», *Islamic Quarterly*, τόμ. 41, τχ. 4 (1997), σ. 255-269.

⁶⁵ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 9, σ. 165.

⁶⁶ J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 161.

⁶⁷ Βλ. ενδεικτικά Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 9, σ. 167.

⁶⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 819.

⁶⁹ I. Μάζη, «'Η θέσις τῶν φύλων στὸ 'Ισλάμ», *Εφημερίδα Φιλελεύθερος*, 12.2.2012, σ. 749-751: 749.

⁷⁰ J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 161.

⁷¹ A. Ζιάκα, «'Η έννοια του σώματος...», σ. 710.

Ισλάμ, ο Θεός είναι άμεσος Δημιουργός όλων των ανθρώπων, από τη σύλληψη τους μέχρι και τη γέννησή τους.

Η υπεροχή του ανθρώπου έναντι όλων των κτισμάτων εκφράζεται στη βιβλική αφήγηση της δημιουργίας κυρίως με το γεγονός ότι αυτός ονοματοδοτεί όλα τα ζώα (Γεν. 2:19).⁷² Παρομοίως, και η κορανική αφήγηση ακολουθεί το ίδιο μοτίβο, καθολικεύοντάς το όμως, καθώς υπογραμμίζει ότι ο Θεός δίδαξε στον Αδάμ τα ονόματα όλων των πραγμάτων (Κοράνιο 2:31), κάτι που καταδεικνύει ότι προίκισε τον άνθρωπο με μεγάλες διανοητικές ικανότητες και τον κατέστησε κυρίαρχο όλων των όντων.⁷³ Έτσι, ο Αδάμ, βάσει της ισλαμικής διδασκαλίας, είναι προικισμένος με χαρίσματα: Είναι η μοναδική ύπαρξη, η οποία έχει το χάρισμα του λόγου και είναι σε θέση να οικειωθεί πνευματικά τα αντικείμενα.⁷⁴ Ορισμένοι ερμηνευτές του Κορανίου υποστηρίζουν ότι ο Θεός δίδαξε στον Αδάμ, ειδικότερα, όλες τις γλώσσες του κόσμου, γι' αυτό και κάθε τέκνο του μιλούσε διαφορετική γλώσσα.⁷⁵ Ορθώς, εν προκειμένω, ο Gabriel Said Reynolds παρατηρεί μια εγγενή διαφοροποίηση ανάμεσα στα δύο βιβλία (Γένεση και Κοράνιο). Στο βιβλίο της Γενέσεως, ο Θεός γνωστοποιεί στον πρωτόπλαστο Αδάμ μόνον τα ονόματα των ζώων («καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ ὀνόματα πᾶσι τοῖς κτήνεσι καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ» [Γεν. 2:20]).⁷⁶ Αντιθέτως, στο ιερό βιβλίο των μουσουλμάνων διαφαίνεται ότι ο Αδάμ κατέχει τη γνώση όλων των πραγμάτων.⁷⁷ Συνεπώς, πρόκειται για δύο διαφορετικές εκδοχές του ζητήματος.

Στη βιβλική αφήγηση, παρατηρείται η κυριαρχία των πρωτοπλάστων επί της δημιουργίας, η οποία διατυπώνεται ρητά ως εξής: «αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἔρπετῶν τῶν ἔρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς» (Γεν. 1:28). Έτσι, ο άνθρωπος οφείλει να είναι γόνιμος και να κυριαρχεί στο σύμπαν.⁷⁸ Παράλληλα, η ιδιαιτερότητα του ανθρώπου έναντι της υπόλοιπης κτίσεως έγκειται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ο μοναδικός γεφυροποιός και ιερέας στη δημιουργία, ένεκα της μετοχής του τόσο στον νοητό όσο και στον αισθητό κόσμο, ως πνευματική και υλική οντότητα, δηλαδή, ως ψυχο-

⁷² J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 161.

⁷³ Al-Baghawī, *Ma'ālim...*, τόμ. 1, σ. 79.

⁷⁴ J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 161.

⁷⁵ Al-Baghawī, *Ma'ālim...*, τόμ. 1, σ. 79.

⁷⁶ G. Reynolds, *The Qur'ān and the Bible...*, 37.

⁷⁷ Στο ίδιο.

⁷⁸ Κ. Αγόρας, «Περί Κόσμου...», σ. 83.

σωματική ύπαρξη.⁷⁹ Άλλωστε, το σύνολο της δημιουργίας υπάρχει για τον άνθρωπο. Έτσι, ο άνθρωπος, από χριστιανικής σκοπιάς, καθίσταται εντολοδόχος του Θεού στον κόσμο.⁸⁰

Η ισλαμική ανθρωπολογική διδασκαλία δεν διαφέρει σχεδόν καθόλου από τη χριστιανική στο συγκεκριμένο σημείο. Το Κοράνιο τονίζει ότι ο Θεός εγκατέστηκε τον άνθρωπο στον Παράδεισο και τον έχρισε τοποτηρητή ή εκπρόσωπό του στη γη (*Khalifah*/Χαλίφη): «[...] Όταν ο Κύριός σου είπε στους αγγέλους: “Εγώ θα δημιουργήσω έναν τοποτηρητή (χαλίφη) στη γη”» (Κοράνιο 2:30), του έδωσε τή δύναμη να κατακυριεύσει τη φύση. Το γεγονός ότι, στο Κοράνιο, ο άνθρωπος καλείται *χαλίφης*, δηλαδή εκπρόσωπος του Θεού στη γη ίσως να αντικατοπτρίζει τη βιβλική αναφορά ότι ο άνθρωπος πλάστηκε κατ’ εικόνα Θεού, αλλά με άλλη διατύπωση.⁸¹ Σύμφωνα με τον al-Baghawī, ο άνθρωπος καλείται *χαλίφης* στη γη, διότι παρέλαβε τις θείες διατάξεις, τον θείο νόμο και την εντολή για εκτέλεσή του.⁸² Κατά τον al-Zamakhsharī, ο Αδάμ καλείται *χαλίφης* στη γη διότι, ως προφήτης, είναι εκπρόσωπος του Θεού επί της γης, όπως κάθε προφήτης του Κυρίου εκπροσωπεί τον Θεό στη γη.⁸³ Έτσι, τόσο για τη βιβλική όσο και για την κορανική διδασκαλία, ο άνθρωπος αποτελεί κορωνίδα της δημιουργίας και είναι ο εκπρόσωπος του Θεού επί της γης.

Η πτώση των πρωτοπλάστων και η ανυπακοή στο θείο θέλημα

Κοράνιο και Βίβλος μοιράζονται σχεδόν την ίδια πρωτοϊστορία της τοποθέτησης των πρωτοπλάστων στον κήπο του Παραδείσου. Το βιβλίο της Γενέσεως επισημαίνει: «καὶ ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδέμ κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασε» (Γεν. 2:8). Λίγο παρακάτω, ο Θεός δίνει εντολή στον Αδάμ να μη φάει από το δένδρο της γνώσεως του καλού και του κακού. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρεται: «ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φαγῆν, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν, οὐ φάγεσθε ἀπ’ αὐτοῦ· ἢ δ’ ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ’ αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε» (Γεν. 2:16-17).

Η κορανική αφήγηση, ακολουθώντας τη βιβλική παράδοση, επισημαίνει με ανάλογο ύφος ότι ο Θεός τοποθέτησε τους πρωτοπλάστους στον κήπο του

⁷⁹ Στο ίδιο, σ. 122.

⁸⁰ J. Gnllka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 161.

⁸¹ G. Reynolds, *The Qur’ān and the Bible...*, 35.

⁸² Al-Baghawī, *Ma’ālim...*, τόμ. 1, σ. 79.

⁸³ Al-Zamakhsharī, *Tafsīr...*, σ. 70.

Παραδείσου, προκειμένου να ζήσουν εκεί. Στην ίδια συνάφεια, το κορανικό κείμενο αναφέρει ότι ο Θεός έδωσε εντολή στους πρωτοπλάστους να τρώνε από όλους τους καρπούς των δένδρων, πλην ενός δένδρου, αυτού της αιωνιότητας και της αφθάρτου εξουσίας. Η περιγραφή του κορανικού κείμενου έχει ως εξής: «“Ω! Αδάμ! Κατοίκησε συ και η γυναίκα σου στον Παράδεισο και χαρείτε και οι δυο σας, τρώγοντας (απ’ όλους τους καλούς καρπούς), όπου θέλετε, αλλά μην πλησιάζετε αυτό το δένδρο, γιατί θα κυλήσετε στην πλάνη και την παρανομία”». Τότε άρχισε ο Σατανάς να ψιθυρίζει και στους δύο, φέρνοντας στον νου όλη τους την ντροπή, που πριν τούς ήταν κρυμμένη, και είπε: “Ο Κύριός σας σάς απαγόρευσε, μόνο αυτό το δένδρο, για να μη γίνετε άγγελοι ή να μην είστε από τους αθανάτους”. Και ορκίστηκε και στους δύο λέγοντας ότι “θα είμαι εγώ για σας ένας από τους συμβούλους σας”» (Κοράνιο 7:19-21). Κατά τον al-Rāzī, ο Παράδεισος, στον οποίο κλήθηκαν να κατοικήσουν οι πρωτόπλαστοι, ήταν είτε ο αιώνιος και αθάνατος Παράδεισος, είτε ένας εκ των παραδείσων του ουρανού, είτε ένας παραδεισένιος τόπος επί της γης.⁸⁴ Σύμφωνα με τον al-Bayḏawī (;-1319), αν οι πρωτόπλαστοι έτρωγαν από τον απαγορευμένο καρπό, θα γίνονταν σαν τους αγγέλους, οι οποίοι είναι αθάνατοι, και θα ζούσαν ανάλογα στον Παράδεισο.⁸⁵ Γι’ αυτό και στην προκειμένη περίπτωση ταυτίζονται οι δύο αυτοί όροι: «άγγελοι» και «αθάνατοι».⁸⁶

Το απαγορευμένο δένδρο, το οποίο περιγράφεται στο Κοράνιο, φαίνεται να είναι το δένδρο της συκής, σύμφωνα με την ερμηνεία σημαντικών υπομνηματιστών του Κορανίου.⁸⁷ Το δένδρο αυτό στο Κοράνιο αποκαλείται «δένδρο της αιωνιότητας» (*Sajarat al-khuld*), του οποίου «η βασιλεία δεν παρακμάζει» (Κοράνιο 20:120), καθώς όποιος φάει από τούτο τον καρπό δεν θα γευθεί θάνατο.⁸⁸

Υπό μια συγκριτική οπτική προσέγγιση των δύο αφηγήσεων, παρατηρούνται τα ακόλουθα: Στην κορανική αφήγηση απουσιάζει η υπόσχεση ότι «θα γίνετε σαν τον Θεό («έσεσθε ως θεοί» [Γεν. 3:5]), αν φάτε από το δένδρο»,⁸⁹ κάτι που σαφώς εκφράζει την απόλυτη πεποίθηση περί μονοθεϊσμού στην ισλαμική κοσμοαντίληψη. Αντ’ αυτού διαβάζουμε ότι «θα γίνετε άγγελοι» ή «τα όντα τα οποία ζουν αιώνια» (Κοράνιο 7:20).⁹⁰ Το απαγορευμένο δένδρο

⁸⁴ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 14, σ. 48.

⁸⁵ Al-Bayḏawī, *Tafsīr al-Bayḏawī*, τόμ. 3, Dār Ahyyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, σ. 8.

⁸⁶ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 9, σ. 167.

⁸⁷ Βλ., ενδεικτικά, Al-Bayḏawī, *Tafsīr...*, τόμ. 3, σ. 9.

⁸⁸ Στο ίδιο, τόμ. 4, σ. 41.

⁸⁹ J. Gnillka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 163.

⁹⁰ Στο ίδιο.

δεν ονομάζεται «δένδρο της γνώσης του καλού και του κακού» (Γεν. 2:17), αλλά «ξύλο της αιωνιότητας» (Κοράνιο 20:120), αφού οι καρποί του παρέχουν αθανασία.⁹¹ Ωστόσο, σύμφωνα με τον Gabriel Said Reynolds, όταν το Κοράνιο κάνει λόγο για το «δένδρο της αθανασίας», πιθανότατα υπαινίσσεται το «δένδρο της ζωής».⁹²

Η πτώση των πρωτοπλάστων παρουσιάζει διαφορές, αλλά και ομοιότητες μεταξύ των δύο θρησκευτικών παραδόσεων. Στη Βίβλο, αφορμή της πτώσεως, από μία άποψη, φαίνεται να είναι η Εύα, αφού αυτή παρέσυρε τον Αδάμ με τις ακόλουθες δηλώσεις: «καὶ εἶδεν ἡ γυνή, ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρώσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὠραῖόν ἐστι τοῦ κατανοῆσαι, καὶ λαβοῦσα ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγε· καὶ ἔδωκε καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς μετ' αὐτῆς, καὶ ἔφαγον» (Γεν. 3:6). Ο Αδάμ και η Εύα ἔφαγαν ἀπὸ τὸν καρπὸ τούτου τοῦ δένδρου και βρέθηκαν ἔνοχοι ἔναντι τῆς ἀπαγορευτικῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ. Το ἀποτέλεσμα τῆς παρακοῆς, ἀφοῦ ἔφαγαν ἀπὸ τὸν ἀπαγορευμένο καρπὸ, ἦταν νὰ φανεῖ στους πρωτοπλάστους ἡ γύμνια τους, και ἔτσι ἀρχισαν νὰ ράβουν φύλλα ἀπὸ τὸν κήπο τοῦ Παραδείσου γιὰ νὰ σκεπαστοῦν: «καὶ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο, καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν, καὶ ἔρραψαν φύλλα συκῆς καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς περιζώματα» (Γεν. 3:7). Οἱ συνέπειες τῆς παρακοῆς εἶναι ἀκρῶς ἐπώδυνες: θάνατος, ὡς ἐπιστροφή τοῦ ἀνθρώπου στὴ γῆ, ἀπὸ τὴν ὁποία προήλθε, ἀφιλόξενο φυσικὸ περιβάλλον, σκληρὴ ἐργασία, ὠδίνες και ὀδύνες, λύπες και ἰδρώτας, ντροπὴ και γυμνότητα, και πάνω ἀπ' ὅλα φόβος.⁹³ Ἡ παρακοὴ ὡς γνώση τοῦ καλοῦ και τοῦ κακοῦ σημαίνει στέρηση και θάνατο.⁹⁴ Οἱ πρωτόπλαστοι δὲν βαδίζουν τὸν δρόμο που ὁδηγεῖ στὸ δένδρο τῆς ζωῆς, στὴ συνδημιουργία και στὴν ἰσοθεΐα μέσω τῆς ὑπακοῆς, ἀλλὰ ἐπιλέγουν τὴν ἀμεση ἰσοθεΐα μέσω τῆς παρακοῆς.⁹⁵ Αὐτὴ ἡ παρακοὴ σημαίνει ἀνταρσία και ἐξορία ἀπὸ τὸν Παράδεισο τῆς ὄντως ζωῆς,⁹⁶ καθὼς εἶναι διακοπὴ μιᾶς σχέσης, ἡ ὁποία δὲν εἶναι ἀπλῶς ἠθικὴ, ἀλλὰ σχέση ζωῆς (Ρωμ. 1:21).⁹⁷ Στὸν νοῦ των πρωτοπλάστων ἀρχίζει νὰ κυριαρχεῖ αὐτάρεσκα ὁ πειρασμὸς μιᾶς ἰσοθεΐας ὄχι μέσω ἀπὸ τὴ διαρκὴ σχέση και κίνηση πρὸς τὸν Θεό, ἀλλὰ μέσω ἀπὸ ἕναν ἀνεξάρτητο δρόμο.⁹⁸ Στὸν ἀν-

⁹¹ Στο ἴδιο.

⁹² G. Reynolds, *The Qurʾān and the Bible...*, σ. 255.

⁹³ Ν. Μαρτσούκας, *Δογματικὴ Γ'...*, σ. 200-201.

⁹⁴ Στο ἴδιο, σ. 203.

⁹⁵ Στο ἴδιο.

⁹⁶ Στο ἴδιο.

⁹⁷ Στο ἴδιο, σ. 204.

⁹⁸ Σ. Γιαγκάζογλου, «Το αὐτεξούσιο και ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ θεολογικὴ ἀνθρωπολογία τῆς Ὀρθόδοξης Παράδοσης και ἡ διδασκαλία τοῦ Μαρτίνου Λουθήρου», *Θεολογία*, τόμ. 90, τχ. 1 (2019), σ. 119-157: 128.

θρωπο προτείνεται η δαιμονική απιστία στο σχέδιο τού Θεού, η υπέρβαση των κτιστών του ορίων, η αυτοθέωση και η σύγκρουση με τον Θεό.⁹⁹ Συνάμα, ο άνθρωπος αποφασίζει να γίνει ο ίδιος το έσχατο κέντρο αναφοράς όλης της δημιουργίας.¹⁰⁰ Έτσι, ενδίδει στη «δαιμονική ευχαριστία», στην «ψευδή θέωση», και επαναστατεί ελεύθερα κατά του Θεού.¹⁰¹ Υπό το πρίσμα της χριστιανικής ερμηνείας, η πτώση αυτή κλήθηκε «προπατορικό αμάρτημα». Το προπατορικό αμάρτημα αναλύεται στην Καινή Διαθήκη (Ρωμ. 5:12-21) και η υπέρβασή του συνδέεται με το απολυτρωτικό έργο του Ιησού Χριστού.

Το όλο ζήτημα έλαβε διάφορες ερμηνείες στον χριστιανικό κόσμο. Η διδασκαλία για το προπατορικό αμάρτημα, όπως αυτή διαμορφώθηκε στην ορθόδοξη παράδοση από τους ελληνόφωνους Πατέρες, διαφέρει ασθητά από την αντίστοιχη διδασκαλία των Λατίνων Πατέρων, και ιδιαίτερα του ιερού Αυγουστίνου (354-430).¹⁰² Τούτο είναι ευνόητο διότι οι προϋποθέσεις που υπήρχαν στις δύο παραδόσεις για τον θεολογικό προβληματισμό σχετικά με το εν λόγω ζήτημα, καθώς και οι προκλήσεις που συνετέλεσαν στην ανάπτυξη και διαμόρφωση της σχετικής διδασκαλίας ήταν διαφορετικές σε Ανατολή και Δύση. Στη Δύση, επί παραδείγματι, αναπτύχθηκε η άποψη ότι το αμάρτημα του Αδάμ μεταδίδεται σε όλο το ανθρώπινο γένος ως κληρονομική ενοχή, για την οποία κάποιος έπρεπε να πληρώσει, προκειμένου να ικανοποιηθεί η οργή του Θεού Πατέρα,¹⁰³ ενώ στην ανατολική ορθόδοξη παράδοση ουδέποτε η αμαρτία του Αδάμ, δηλαδή το προπατορικό αμάρτημα, ερμηνεύθηκε ως κληρονομική ενοχή,¹⁰⁴ και συνεπώς δεν συνδέθηκε με τη σταυρική θυσία του Χριστού θεωρούμενη ως εξιλασμό.¹⁰⁵ Για την ανατολική θεολογία, η πτώση

⁹⁹ Στο ίδιο.

¹⁰⁰ Στο ίδιο.

¹⁰¹ Σ. Γιαγκάζογλου, «Το αυτεξούσιο και η ελευθερία του ανθρώπου...», σ. 128.

¹⁰² Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα Γ'...*, σ. 19.

¹⁰³ Γι' αυτό, άλλωστε, στη Δύση, κέντρο και αφετηρία της ενανθρωπήσεως του Λόγου αποτέλεσε η πτώση του ανθρώπου. Ο ιερός Αυγουστίνος αναφέρει κατηγορηματικά: «si homo non periisset, Filius hominis non venisset» (εάν ο άνθρωπος δεν χανόταν, ο Υιός του ανθρώπου δεν θα ερχόταν). Βλ. Ι. Αυγουστίνου, *Sermo 174,2 PL 38, 940*. Εξάλλου, είναι γεγονός ότι στη Δύση το προπατορικό αμάρτημα θεωρήθηκε ως παρακοή στη δικαιοκή τάξη, ως δεινή προσβολή της θείας δικαιοσύνης. Βλ. Ν. Ματσούκας, *Δογματική Β'...*, σ. 204.

¹⁰⁴ Για μια αναλυτική πραγμάτευση του ερωτήματος εάν η μετάδοση του προπατορικού αμαρτήματος συμπεριλαμβάνει και τη μετάδοση ενοχής, βλ. το γνωστό πόνημα του π. Ι. Ρωμανίδη, *Τό προπατορικόν αμάρτημα*, Αθήνα 1989: Δόμος. Για μια πιο ειδική μελέτη, η οποία διερευνά τη θεολογική σκέψη ειδικότερα του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, βλ. Ά. Βλέτση, *Τό προπατορικό αμάρτημα στη θεολογία Μαξίμου τού Όμολογητού: Έρευνα στις άπαρχές μιᾶς όντολογίας τών κτιστών*, Κατερίνη 1998.

¹⁰⁵ Ι. Μάγιεντορφ, *Βυζαντινή Θεολογία*, μτφρ. Π. Κουμαριανού & Β. Τσαγκαλού, Αθήνα 2010: Ίνδικτος, σ. 345.

των πρωτοπλάστων αποτελεί επεισόδιο της ιστορίας της θείας Οικονομίας.¹⁰⁶ Ειδικότερα, στην ορθόδοξη θεολογία, το προπατορικό αμάρτημα κατανοείται ως αρρώστια, καθώς κληρονομείται η φθορά και ο θάνατος, όχι η ενοχή.¹⁰⁷ Με το προπατορικό αμάρτημα σταμάτησε το ξεκίνημα μιας προόδου ή η πραγμάτωση του καθ' ομοίωσιν.¹⁰⁸ Η εικόνα του Θεού στον άνθρωπο αμαυρώθηκε,¹⁰⁹ αλλά δεν εξαλείφθηκε. Για την ορθόδοξη θεολογία, ο Αδάμ δεν έπεσε από ένα μεγάλο ύψος γνώσεως και τελειότητας, αλλά ούτε και από μια κατάσταση μη ανεπτυγμένης απλότητας. Κατά συνέπεια, δεν κρίνεται πολύ αυστηρά για το λάθος του.

Το Κοράνιο μοιράζεται και αυτό ανάλογες παραστάσεις με τη Βίβλο αναφορικά με τη δραματική κατάσταση της πτώσης. Έτσι, επισημαίνεται ότι ο Θεός είχε συνάψει διαθήκη με τον Αδάμ, προκειμένου να μην πλησιάσει τον απαγορευμένο καρπό: «Είχαμε επίσης πάρει προκαταβολικά τη συμφωνία/ διαθήκη με τον Αδάμ, αλλά την ξέχασε και δεν βρήκαμε να έχει σταθερή απόφαση. Κοίτα! Όταν είπαμε στους αγγέλους: “Σκύψτε τον εαυτό σας κάτω στον Αδάμ”, όλοι τους έσκυψαν και υποκλίθηκαν εκτός από τον Ιμπλίσ (τον Σατανά), ο οποίος αρνήθηκε. Και είπαμε: “Ω! Αδάμ! Προειδοποιούμε, αυτός εδώ είναι εχθρός σε σένα και στη σύζυγό σου. Μην τον αφήσετε και σας εκδιώξει από τον κήπο, ώστε να αποβιβαστείτε στην αθλιότητα. Υπάρχουν για σένα (αρκετές προμήθειες) για να μην πεινάσεις –εκεί μέσα– κι ούτε να ξεγυμνωθείς και ούτε θα υποφέρεις από δίψα –εκεί μέσα– κι ούτε από τη ζέστη του ηλίου”» (Κοράνιο 20:115-119). Έτσι, στο Κοράνιο το αποτέλεσμα της παρακοής είναι ίδιο με τη βιβλική αφήγηση. Αφού οι πρωτόπλαστοι έφαγαν από τον απαγορευμένο καρπό, φάνηκε σ' αυτούς η γύμνια, ενώ άρχισαν να ράβουν από τον κήπο του Παραδείσου φύλλα, για να σκεπαστούν και να καλύψουν τα σημεία της γύμνιας τους (Κοράνιο 20:121). Η κορανική αφήγηση

¹⁰⁶ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Β'*..., σ. 203-204.

¹⁰⁷ Αναφέρει χαρακτηριστικά ο άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας: «Νενόσηκεν οὖν ἡ φύσις τὴν ἁμαρτίαν, διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνόου, τουτέστιν τοῦ Ἀδάμ· οὕτως ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὐχ ὡς τῷ Ἀδάμ συμπαραβηκότες, οὐ γὰρ ἦσαν πώποτε, ἀλλ' ὡς τῆς ἐκείνου φύσεως ὄντες τῆς ὑπὸ νόμον πεσοῦσης τὸν τῆς ἁμαρτίας. Ὡσπερ τοῖνον ἠρρώστησεν ἡ ἀνθρώπου φύσις ἐν Ἀδάμ, διὰ τῆς παρακοῆς τὴν φθορὰν καὶ τὸν πόνον, εἰσέδου τε οὕτως αὐτὴν τὰ πάθη». Βλ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους Ἐπιστολὴν*, PG 74, 789. Πρβλ. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς Ἐφεσίους Ὁμιλία 4*, PG 62, 31: «Φύσεως γὰρ οὐ προαιρέσεως τὸ πρᾶγμα ἐστὶ. Γέγονεν μὲν γὰρ ἀπὸ τῆς τοῦ πρωτοπλάστου παραβάσεως, λοιπὸν δὲ εἰς φύσιν τὸ πρᾶγμα ἐξέπεσε» Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς Ῥωμαίους Ὁμιλία 102*, PG 60, 477: «Τὸ μὲν γὰρ ἁμαρτόντος ἐκείνου (τοῦ Ἀδάμ) καὶ γενομένου θνητοῦ καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ τοιοῦτους εἶναι οὐδὲν ἀπεικός· τὸ δὲ ἐκ τῆς παρακοῆς ἐκείνου ἕτερον ἁμαρτωλὸν γενέσθαι, ποῖαν ἂν ἀκολουθίαν σχοίη; εὐρεθήσετε γὰρ οὕτω μήτε δίκην ὀφείλων ὁ τοιοῦτος, εἴγε μὴ οἴκοθεν γέγονεν ἁμαρτωλός».

¹⁰⁸ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'*..., σ. 216.

¹⁰⁹ Βλ. ενδεικτικά, Μ. Αθανασίου, *Κατὰ Ἑλλήνων 3-4*, PG 25, 8-9.

περιγράφει τη συνέχεια του διαλόγου του Θεού με τους πρωτοπλάστους μετά την παραβίαση της θείας εντολής, ως εξής: «Τότε τους φώναξε ο Κύριός τους: “Μήπως δεν απαγόρευσα αυτό το δένδρο και στους δύο και σας ειδοποίησα ότι ο Σατανάς είναι ένας αναγνωρισμένος εχθρός σας;” Εκείνοι αποκρίθηκαν: “Κύριέ μας! Είμαστε ένοχοι στον εαυτό μας, κι αν δεν μας συγχωρήσεις και δεν μας σπλαχνιστείς, τότε θα είμαστε –βέβαια– με τους χαμένους”. Και είπε (ο Αλλάχ): “Φύγετε κάτω, η έχθρα να είναι ανάμεσά σας, τη γη θα έχετε για τόπο κατοικίας και τα μέσα για τη συντήρησή σας, μέχρις ότου (για ένα χρονικό διάστημα)”. Και συνέχισε (ο Αλλάχ): “Σ’ αυτή θα ζείτε, σ’ αυτή θα πεθάνετε, κι απ’ αυτή θα αναστηθείτε (μετά τον θάνατο)”» (Κοράνιο: 7:22-25).

Συνέπεια της παρακοής των πρωτοπλάστων έναντι της απαγορευτικής εντολής του Θεού ήταν η πτώση τους και η εκδίωξή τους από τον Παράδεισο, όπως προκύπτει και από το βιβλίο της Γενέσεως (Γεν. 3:23-24). Τα όσα ακολούθησαν εξιστορούνται ως εξής: «Τότε ο Σατανάς κατάφερε να τους κάνει να αμαρτήσουν και τους έβγαλε από την κατάσταση της ευτυχίας, στην οποία ζούσαν. Και τότε είπαμε: “Κατεβείτε όλοι από εδώ, αφού είστε εχθροί ο ένας για τον άλλον. Η γη θα είναι για εσάς προσωρινή (εγκατάσταση) και απόλαυση για ένα διάστημα”» (Κοράνιο 2:36). Το γεγονός ότι ο Θεός δηλώνει στο Κοράνιο ότι οι πρωτόπλαστοι θα είναι εχθροί μεταξύ τους αντανακλά στοιχεία από το χωρίο 3:15 της Γενέσεως, όπου ο Θεός υπόσχεται ότι θα θέσει έχθρα ανάμεσα στη γυναίκα και στον Σατανά: «καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικός». Επιπλέον, η νύξη ότι «η γη θα είναι για εσάς προσωρινή (εγκατάσταση)» ενδεχομένως να συνδέεται με το χωρίο Γεν. 3:17, και ειδικότερα με τη φράση: «ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου».¹¹⁰

Για την κορανική διδασκαλία, ο Σατανάς είναι ο πρωτουργός της αμαρτίας, γι’ αυτό και η πρώτη πτώση σημειώθηκε στην πνευματική δημιουργία. Κατά συνέπεια, αιτία της πτώσεως, από ισλαμικής πλευράς, είναι ο Σατανάς. Άλλωστε, το Κοράνιο θεωρεί αιτία του κακού στον κόσμο τον ίδιο τον Σατανά (Κοράνιο 38:71-85). Η παρακοή δεν οφείλεται στον άνθρωπο αυτόν καθ’ εαυτόν, αλλά στην επήρεια του διαβόλου, ο οποίος εμφυσά το κακό στην καρδιά του ανθρώπου (Κοράνιο 114:4-5). Το ζήτημα, βέβαια, αυτό προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση, αφού η ισλαμική διδασκαλία φαίνεται να μοιάζει εν πολλοίς με την ορθόδοξη. Η ορθόδοξη θεολογία θεωρεί τον άνθρωπο θύμα του διαβόλου και υποκείμενο στους θανάσιμους πειρασμούς του,¹¹¹ εξού και η μεγάλη αναγκαιότητα της άσκησης κατά τη διάρκεια της πορείας τελείωσης του ανθρώπου.¹¹² Σε κάθε περίπτωση, εχθρός του ανθρώπου, τόσο για

¹¹⁰ G. Reynolds, *The Qur’ān and the Bible...*, σ. 256.

¹¹¹ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Β’...*, σ. 207.

¹¹² Στο ίδιο.

την ισλαμική (Κοράνιο 20:115-117) όσο και για τη χριστιανική διδασκαλία (Ματθ. 13:25), είναι ο Σατανάς.

Επιχειρώντας τώρα μια σύγκριση των δύο αφηγήσεων, διαπιστώνεται ότι, σε αντίθεση με τη βιβλική αφήγηση (Γεν. 3:1), όπου ο διάβολος μεταμφιέζεται σε «ὄφι», προκειμένου να οδηγήσει στην απώλεια τους πρωτοπλάστους, το Κοράνιο αναφέρεται αποκλειστικά στο όνομα του Σατανά.¹¹³ Σημειωτέον ότι η ταύτιση του «ὄφως» με τον Σατανά συναντάται και στην Καινή Διαθήκη (Ρωμ. 16:20· Αποκ. 12:9).

Σε αντίθεση προς τη χριστιανική αντίληψη περί προπατορικού αμαρτήματος, κατά την ισλαμική ανθρωπολογία το γεγονός της πτώσεως θεωρούνταν προσωπική υπόθεση των πρωτοπλάστων και όχι μεταδιδόμενη σε όλο το ανθρώπινο γένος. Ο Αδάμ, ενώ παράκουσε την εντολή του Θεού, μετά από λίγο μετανόησε και ο Θεός τον συγχώρεσε («Ο Αδάμ τότε κατάλαβε τους εμπνευσμένους λόγους του Κυρίου του και μετάνιωσε. Και ο Κύριος δέχθηκε τη μετάνοια, γιατί είναι πολύ Επιεικής και Φιλεύσπλαχνος» [Κοράνιο 2:37]), ενώ αλλού επισημαίνεται ότι ο Θεός, αφού έκανε δεκτή τη μετάνοια του Αδάμ, τον καθοδήγησε σωστά (Κοράνιο 20:122). Κατά τη μουσουλμανική αντίληψη, η παρακοή αυτή δεν συνιστά θανάσιμο αμάρτημα, καθώς υπήρξε απλώς ολίσθημα ή σφάλμα, αφού ο ίδιος ο Αδάμ δεν είχε πρόθεση να το πράξει. Η παρακοή υπήρξε παρανόηση και σφάλμα (*dhanb*), και όχι αμαρτία με την ευρύτερη έννοια του όρου.¹¹⁴ Άλλωστε, στο Κοράνιο η λέξη που χρησιμοποιείται σχετικά είναι *zalla*, η οποία σημαίνει «σφάλμα» και όχι «αμαρτία» (Κοράνιο 2:34-36).¹¹⁵ Κατά συνέπεια, η αμαρτία του Αδάμ δεν μεταδόθηκε σε όλο το ανθρώπινο γένος.¹¹⁶ Το ανθρώπινο γένος δεν φέρει το αμάρτημα του Αδάμ ούτε το κληρονομεί. Τουναντίον, κατά την ισλαμική διδασκαλία, ο άνθρωπος γεννιέται φύσει καλός και πιστός, ακολουθώντας τη θρησκεία, και δύναται να φθάσει στον αιώνιο Παράδεισο.¹¹⁷ Η ροπή προς την αμαρτία δεν απορρέει από το προπατορικό αμάρτημα, αλλά εκ της φυσικής καταστάσεως του ανθρώπου.¹¹⁸ Ο άνθρωπος πλάστηκε με ροπή προς το καλό ή το κακό.¹¹⁹ Η ανθρωπότητα κληρονομεί τη φυσική αδυναμία του Αδάμ, αλλά όχι την αμαρτωλότητά του. Επιπλέον, η περί αμαρτίας του Αδάμ αντίληψη αντιβαίνει προς τη μουσουλμανική διδασκαλία περί αναμαρτήτου των προφητών,

¹¹³ G. Reynolds, *The Qur'ān and the Bible...*, σ. 39.

¹¹⁴ Γ. Ζιάκας, *Η περί ανθρώπου διδασκαλία του Ισλάμ*, Θεσσαλονίκη 1979, σ. 22.

¹¹⁵ Στο ίδιο.

¹¹⁶ M. 'Abd al-Rahmān, *Al-khalās min al-khaṭīyya fi mafhūm al-Yahūddiyya al-Masīhiyya wal-Islām*, Κάιρο: Dār al-Bashā'ir, σ. 77-92.

¹¹⁷ Γ. Ζιάκας, *Η περί ανθρώπου διδασκαλία...*, σ. 23.

¹¹⁸ Στο ίδιο, σ. 24.

¹¹⁹ Στο ίδιο.

αφού, άλλωστε, ο Αδάμ, κατά τη μουσουλμανική πεποίθηση, είναι ο πρώτος προφήτης του Θεού.¹²⁰ Ενώ διέπραξε το σφάλμα, δεν αρνήθηκε το δόγμα της απόλυτης μονοθεΐας, που θα συνιστούσε ασυγχώρητη αμαρτία.¹²¹ Έτσι, λοιπόν, η ισλαμική θεολογία στρέφεται σταθερά κατά του προπατορικού αμαρτήματος, αφού τονίζει ότι ο Θεός τελικά συγχώρησε τον Αδάμ και ο πρωτόπλαστος δεν μετέδωσε την αμαρτωλότητά του.¹²²

Στο σημείο αυτό έχει ενδιαφέρον να σταχυολογήσουμε ορισμένες ενστάσεις μουσουλμάνων λογίων αναφορικά με το ζήτημα του προπατορικού αμαρτήματος και την ανάλογη κριτική που ασκούν κατά της χριστιανικής διδασκαλίας επί του θέματος. Για παράδειγμα, ο Ibn Taymiyya θεωρεί άδικο και απαράδεκτο, από λογικής και θεολογικής απόψεως, το ζήτημα της μεταδόσεως του προπατορικού αμαρτήματος από τον Αδάμ σε ολόκληρο το ανθρώπινο γένος.¹²³ Υποστηρίζει ότι η συγκεκριμένη άποψη αντίκειται στην έννοια της δικαιοσύνης του Θεού.¹²⁴ 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 ευθύνη.¹²⁵ Ο Ibn Taymiyya διατυπώνει το εξής ερώτημα: «Εφόσον ο Αβραάμ δεν κληρονόμησε το σφάλμα του πατέρα του, ο οποίος ήταν άπιστος, δηλαδή ειδωλολάτρης, τότε πώς γίνεται να κληρονόμησε το προπατορικό αμάρτημα από τον Αδάμ, ο οποίος απείχε κατά πολύ από εκείνον;»¹²⁶ 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, με την οποία απαλλάχθηκε όλος ο κόσμος από το αμάρτημα των πρωτοπλάστων.¹²⁷ Ο δε al-Ja'farī, στο κλασικό πολεμικό του έργο κατά του χριστιανισμού, θέτει ένα ουσιαστικό ερώτημα προς τους χριστιανούς: «Επειδή ο Αδάμ έφαγε από το δένδρο [της γνώσεως του καλού και του κακού], ο Θεός τού υποσχέθηκε τον πνευματικό ή τον σωματικό θάνατο;»¹²⁸ Προσθέτει ότι είναι αδύνατο να υπέ-

¹²⁰ Στο ίδιο, σ. 23.

¹²¹ Στο ίδιο.

¹²² Στο ίδιο, σ. 22-23.

¹²³ Ibn Taymiyya, *Al-jawāb al-ṣahīh...*, τόμ. 2, σ. 107-109.

¹²⁴ Στο ίδιο, σ. 107-108.

¹²⁵ Στο ίδιο.

¹²⁶ Στο ίδιο.

¹²⁷ Στο ίδιο, σ. 109.

¹²⁸ Al-Ja'farī, *Takhjīl man ḥarrafā...*, σ. 212.

στη ο Αδάμ τον φυσικό θάνατο ως τιμωρία από τον Θεό, αφού έζησε αρκετά χρόνια και έκανε και απογόνους μετά την παρακοή του.¹²⁹ 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 μετανοίας.¹³⁰

Κατά τη χριστιανική διδασκαλία, ο θάνατος προέκυψε ως αποτέλεσμα της αμαρτίας, την οποία εισήγαγε ο πρωτόπλαστος Αδάμ,¹³¹ και ένεκα αυτού του γεγονότος ήλθε ο Χριστός στον κόσμο.¹³² Για την ορθόδοξη παράδοση, η αμαρτία δεν νοείται απλώς ως παράβαση μιας εντολής του Θεού ή, πολύ περισσότερο, ως προσβολή της θείας δικαιοσύνης, αλλά ως μια νοσηρή ψυχοσωματική κατάσταση, η οποία προήλθε από τη διακοπή της κοινωνίας και σχέσης με τον Θεό και οδηγεί αναπόφευκτα στον θάνατο.¹³³ Για τον λόγο αυτό, αμαρτία και θάνατος είναι άρρηκτα συνδεδεμένα και πολλές φορές ταυτίζονται.¹³⁴ Έτσι, λοιπόν, κατά την πατερική παράδοση, η αμαρτία δεν αποτελεί απλώς ένα νομικό γεγονός, το οποίο διαταράσσει τη θεία δικαιοσύνη και συνεπάγεται, ως εκ τούτου, την τιμωρία του Θεού επί του παραβάτη ανθρώπου, αλλά κυρίως και κατεξοχήν ένα υπαρξιακό γεγονός, το οποίο διαταράσσει την οντολογική σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου, με αποτέλεσμα τη διακοπή της σχέσεως αυτής με τον Θεό, πράγμα που οδηγεί αναπόφευκτα τον άνθρωπο στην αρρώστια, τη φθορά και τον θάνατο.¹³⁵ Υπό την έννοια αυτή, ο θάνατος δεν νοείται ως τιμωρία που επιβάλλεται από τον Θεό, αλλά ως φυσική συνέπεια της αμαρτίας, η οποία συνιστά, όπως ελέχθη, διακοπή

¹²⁹ Στο ίδιο.

¹³⁰ Στο ίδιο.

¹³¹ Αναφέρει ο Απόστολος Παύλος για το θέμα αυτό τα ακόλουθα: «Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον» (Ρωμ. 5:12). Για το πώς ερμηνεύει γενικότερα την έννοια της αμαρτίας ο Απόστολος Παύλος, βλ. Ί. Καραβιδόπουλος, *Ἡ ἁμαρτία κατὰ τὸν Ἀπόστολον Παῦλον*, Θεσσαλονίκη 1968. Ο δε Γρηγόριος Νύσσης, εκφράζοντας εν προκειμένω την ομόφωνη αντίληψη και άλλων δύο Καππαδοκῶν Πατέρων (Μεγάλου Βασιλείου και Γρηγορίου Ναζιανζηνού), αναφέρει: «Ἀμαρτία δε ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ ἀλλοτρίωσις, ὅς ἐστιν ἡ ἀληθινὴ τε καὶ μόνη ζωὴ». Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου 2*, PG 45, 545.

¹³² Ο Μέγας Αθανάσιος αναφέρει για τον σωτηριολογικό ρόλο του Χριστού: «Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν. καὶ αὐτὸς ἐφάνέρωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἁοράτου Πατρὸς ἔννοιαν λάβωμεν καὶ αὐτὸς ὑπέμεινε τὴν παρ' ἀνθρώπων ὕβριν, ἵνα ἡμεῖς ἀθανάσιαν κληρονομήσωμεν». Βλ. Μ. Αθανασίου, *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*, PG 25, 192. Για περισσότερα για το εν λόγω θέμα, βλ. Κ. Αγόρας, «Περὶ Κόσμου...», σ. 128-131. Συνεπώς, υπάρχει άμεση σύνδεση μεταξύ αμαρτίας και θανάτου.

¹³³ Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα Γ'...*, σ. 23.

¹³⁴ Ενδεικτικά, βλ. Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας 11*, PG 8, 233. Βλ. επίσης Μ. Βασιλείου, *Εἰς τὴν μάρτυρα Ἰουλίτταν*, PG 31, 260.

¹³⁵ Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα Γ'...*, σ. 24.

της κοινωνίας με τον Θεό.¹³⁶ Κατά συνέπεια, εκ της αμαρτίας εισήλθε ο θάνατος στον κόσμο. Βέβαια, εξ υπαρχής ο άνθρωπος, λόγω τού ότι δεν είναι αυθύπαρκτος αλλά αντλεί την ύπαρξή του από τον Πλάστη του, έχει ροπή προς τη φθαρτότητα και τη θνητότητα.¹³⁷ Το γεγονός ότι προήλθε από την ανυπαρξία στην ύπαρξη τον καθιστά φθαρτό, μεταβλητό, ρευστό.¹³⁸ Τη δυνατότητα της υπέρβασης της φθοράς και του θανάτου την προσφέρει ο Χριστός με το σωτήριο έργο Του.¹³⁹

Για τη μουσουλμανική θεολογία, ο θάνατος δεν οφείλεται στην παρακοή του Αδάμ, αλλά στην ίδια την ανθρώπινη φύση, όπως συμβαίνει και με ολόκληρη τη δημιουργία: «Έπειτα απ' όλα αυτά, στο τέλος θα πεθάνετε και ακολούθως, κατά την Έσχατη Ημέρα της Κρίσεως, θα αναστηθείτε και θα επανέλθετε από τον θάνατο» (Κοράνιο 23:15-16). Ειδικά το ανθρώπινο σώμα αποτελεί εστία θανάτου λόγω της φθαρτότητάς του.¹⁴⁰ Ο άνθρωπος πλάστηκε φύσει θνητός.¹⁴¹ Επομένως, το ανθρώπινο σώμα είναι εκ φύσεως θνητό και ο θάνατος αφορά ολόκληρο το ανθρώπινο γένος. Το Κοράνιο τονίζει ότι ο Θεός έπλασε τον άνθρωπο, κατόπιν του αφαιρεί τη ζωή και τέλος θα τον αναστήσει (Κοράνιο 6:2). Μετά την παραβίαση της διαθήκης του Αδάμ, ο Θεός συνήψε εκ νέου συμφωνία μαζί του, μετά τη μετάνοια του πρωτοπλάστου, συμφωνία την οποία επεξέτεινε στους απογόνους του. Τη διαθήκη αυτή τη συνήψε ο Δημιουργός με τα τέκνα του Αδάμ για να μην υπηρετούν τον Σατανά (Κοράνιο 36:60).

Με βάση τα ανωτέρω, ένα καίριας σημασίας ανθρωπολογικό ερώτημα για τις δύο θρησκευτικές παραδόσεις έχει να κάνει με την ελευθερία του ανθρώπου. Τα κύρια ερωτήματα που ανακύπτουν αναφορικά με τις σχέσεις του Θεού με τον άνθρωπο, επικεντρώνονται, πρώτον, στο κατά πόσο ο Θεός προορίζει τον άνθρωπο να πράξει το καλό ή το κακό και, δεύτερον, στο αν άνθρωπος διαθέτει ελεύθερη βούληση.

Σε αρκετά χωρία της Παλαιάς Διαθήκης, η ανθρώπινη ελευθερία συνιστά, σε κάθε περίπτωση, την προϋπόθεση της σωτηρίας, καθότι καταδεικνύεται ότι ο άνθρωπος καλείται να επιλέξει: «οὐκ ἔνετείλατο οὐδενὶ ἄσεβεῖν καὶ οὐκ ἔδωκεν ἄνεσιν οὐδενὶ ἁμαρτάνειν» (Σοφ. Σειρ. 15: 20).¹⁴² Παρομοίως, η Καινή Διαθήκη εξαγγέλλει φράσεις που συνηγορούν υπέρ της ελευθερίας του

¹³⁶ Στο ίδιο.

¹³⁷ Κ. Αγόρας, «Περὶ Κόσμου...», σ. 75-147.

¹³⁸ Στο ίδιο.

¹³⁹ Στο ίδιο.

¹⁴⁰ Α. Ζιάκα, «Η έννοια του σώματος...», σ. 715.

¹⁴¹ Στο ίδιο.

¹⁴² J. Gnilkka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 170.

ανθρώπου, καθότι ο Θεός θέλει όλοι οι άνθρωποι να σωθούν και να φθάσουν σε επίγνωση της αλήθειας (Α΄ Τιμ. 2:4). Ωστόσο, σε ορισμένα σημεία παρατηρούνται ορισμένες εκφράσεις απόλυτου προορισμού, οι οποίες απαντούν κυρίως στον Απόστολο Παύλο: «Αυτό ισχυεί για όσους κάλεσε ο Θεός σύμφωνα με το λυτρωτικό σχέδιό Του. Τους ήξερε από πριν, και τους προόρισε να γίνουν όμοιοι με τον Υιό Του, έτσι που ο Χριστός να είναι ο πρώτος ανάμεσα σ' ένα πλήθος από αδέρφια. Και αυτούς που προόρισε, αυτούς και κάλεσε. Κι αυτούς που κάλεσε τους έσωσε. Και αυτούς που έσωσε, αυτούς τους δόξασε. Τι να προσθέσουμε σ' αυτά; Όταν είναι ο Θεός με το μέρος μας, ποιος μπορεί να είναι εναντίον μας; Ο Θεός δεν λυπήθηκε ούτε τον μονογενή Του Υιό, αλλά τον παρέδωσε στον θάνατο για χάρη όλων μας. Δεν θα μας δωρίσει, λοιπόν, μαζί μ' Αυτόν τα πάντα; Ποιος μπορεί να κατηγορήσει αυτούς που διάλεξε ο Θεός; Κανείς! Γιατί ο Θεός ο ίδιος τούς δικαιώνει. Και ποιος θα τους καταδικάσει; Κανείς, γιατί ο Χριστός πέθανε για εμάς»¹⁴³ (Ρωμ. 8:29-30).¹⁴⁴ Σε άλλη συνάφεια, καταδεικνύεται η κυριαρχία του Θεού επί της δημιουργίας Του: «Τότε γιατί ακόμη μας βρίσκει σφάλματα ο Θεός; Ποιος τάχα μπορεί ν' αντισταθεί στο θέλημά Του; Άνθρωπε, ποιος είσαι εσύ, λοιπόν, που κάνεις κριτική στον Θεό; Μπορεί να πει ένα δημιούργημα στον δημιουργό του: Γιατί μ' έκανες έτσι; Δεν είναι στο χέρι του αγγειοπλάστη να κάνει με τον πηλό ό,τι θέλει; Από το ίδιο υλικό φτιάχνει σκεύη πολύτιμα και σκεύη για τις πιο συνηθισμένες χρήσεις. Έτσι και ο Θεός, θέλοντας να δείξει την οργή Του και να κάνει γνωστή τη δύναμή Του, φέρθηκε με μεγάλη μακροθυμία σ' αυτούς που άξιζαν την οργή Του και που ήταν έτοιμοι για τον χαμό τους. Σ' άλλους πάλι θέλησε να φανεί η άπειρη δόξα Του, σ' αυτούς που το έλεός Του όρισε να μετάρχουν στη δόξα Του. Και αυτοί είμαστε εμείς» (Ρωμ. 9:18-22).¹⁴⁵ Ερμηνευτικά προβλήματα δημιουργεί επίσης και το γεγονός ότι ο Απόστολος Παύλος στο Φιλ. 2:12 κ.εξ. παραθέτει ταυτόχρονα και τις δύο απόψεις:¹⁴⁶ «Αγαπητοί μου, όπως με υπακούατε πάντοτε, το ίδιο να κάνετε και τώρα: Εργαστείτε με

¹⁴³ «ὅτι οὐς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· οὐς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε, καὶ οὐς ἐκάλεσε, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, οὐς δὲ ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασε. Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; εἰ ὁ Θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν; ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται!»

¹⁴⁴ Στο ίδιο, σ. 168-169.

¹⁴⁵ «ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. Ἐρεῖς οὖν μοι τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε; μενοῦν γε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ Θεῷ; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι, τί με ἐποίησας οὕτως; ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ, ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν; εἰ δὲ θέλων ὁ Θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ ἠνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν;»

¹⁴⁶ Στο ίδιο, σ. 171.

φόβο Θεού και δέος για τη σωτηρία σας, όχι μόνο όταν είμαι κοντά σας, αλλά πολύ περισσότερο τώρα που είμαι μακριά σας. Κι αυτό, γιατί ο ίδιος ο Θεός ενεργεί σ' εσάς, ώστε και να θέλετε και να πράττετε ό,τι είναι σύμφωνο με το λυτρωτικό του σχέδιο».¹⁴⁷ Ανάλογες φράσεις συναντούμε και στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου: «πολλοί γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί» (Ματθ. 22:14). Ωστόσο, η ελευθερία της επιλογής απαντά στη διδασκαλία περί δύο οδών, με την οποία κλείνει η Επί του Όρους Ομιλία (Ματθ. 7:13 κ.εξ.) ή στην παραβολή του φρόνιμου και του μωρού οικοδόμου (7:24-27), όπου εκείνος που υπακούει και εφαρμόζει τους λόγους του Χριστού αντιπαραβάλλεται προς αυτόν ο οποίος, ενώ ακούει, δεν πράττει.¹⁴⁸

Στην πατερική θεολογία, η κατάσταση είναι πιο ξεκάθαρη, καθώς η ελευθερία ταυτίστηκε με το αυτεξούσιο του ανθρώπου.¹⁴⁹ Κατά τη θεολογία των ελληνόφωνων Πατέρων της Εκκλησίας, το κατ' εικόνα Θεού στον άνθρωπο εντοπίζεται κυρίως στο αυτεξούσιο της φύσεώς του, δηλαδή στη δυνατότητά του να υπάρχει ως ελεύθερο πρόσωπο.¹⁵⁰ Το αυτεξούσιο, το οποίο θεωρείται άρρηκτα συνδεδεμένο με το λογικό, είναι εκείνο που συνιστά το κατεξοχήν ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του ανθρώπου.¹⁵¹ Κατά τον άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό, το λογικό και το αυτεξούσιο συνιστούν το κατ' εικόνα του Θεού στον άνθρωπο.¹⁵² Το λογικό είναι το όργανο με το οποίο έχει προικίσει ο Θεός τον άνθρωπο για να σκέφτεται, να βουλευέται, πριν προβεί σε οποιαδήποτε πράξη.¹⁵³ Στην πατερική σκέψη, δεν είναι δυνατόν ένα ον να είναι λογικό και να μην έχει αυτεξούσιο.¹⁵⁴ Η έμφυτη τρεπτότητα της αν-

¹⁴⁷ «Ὡστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον, ἀλλὰ νῦν πολλῶ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε· ὁ Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας».

¹⁴⁸ Στο ίδιο, σ. 170-171.

¹⁴⁹ Γρηγορίου Νύσσης, *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν*, PG 44, 273: «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Τὸ μὲν, τῇ κτίσει ἔχομεν· τὸ δὲ, ἐκ προαιρέσεως κατορθοῦμεν. Ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ συνυπάρχει ἡμῖν τὸ κατ' εἰκόνα γεγενῆσθαι Θεοῦ, ἐκ προαιρέσεως ἡμῖν κατορθοῦται τὸ καθ' ὁμοίωσιν εἶναι Θεοῦ». Για περισσότερα σχετικά με την ελευθερία του ανθρώπου υπό την ορθόδοξη προσέγγιση, και μάλιστα στη σχέση της με τη χάρη του Θεού, βλ. Δ. Τσελεγγίδης, *Χάρη και ελευθερία κατά την πατερική παράδοση του ΙΔ' αιώνα: Συμβολή στη σωτηριολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 2002: Πουρναράς.

¹⁵⁰ Βλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Σχόλια εἰς τὰ ἀγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 4, 308: «Ἄνελε γὰρ ἡμῶν τὸ αὐτεξούσιον, καὶ οὕτε εἰκὼν Θεοῦ ἐσόμεθα, οὕτε ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερά, καὶ τῶ ὄντι φθαρῆσεται ἢ φύσις, οὐκ οὕσα ὅπερ ἔδει αὐτὴν εἶναι».

¹⁵¹ Ν. Ματσούκας, *Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, Αθήνα 1980: Γρηγόρης, σ. 123 κ.εξ.

¹⁵² Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 920: «τὸ μὲν γὰρ “κατ' εἰκόνα” τὸ νοερόν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον».

¹⁵³ Στο ίδιο.

¹⁵⁴ Στο ίδιο, 960.

θρώπινης φύσης κινείται αυτεξουσίως είτε προς το «είναι» είτε προς το «μη είναι». Η θετική χρήση του αυτεξουσίου προσανατολίζει και κατευθύνει τον άνθρωπο προς τη ζωή του Θεού. Για τον σκοπό αυτό, δίπλα στο αυτεξούσιο, ο Θεός προσέφερε και τα άλλα στοιχεία τού κατ' εικόνα, ώστε προς Αυτόν να τείνει ολοκληρωτικά η φορά της ύπαρξης του ανθρώπου. Η παρέμβασή του στην ανθρώπινη τραγωδία πραγματοποιείται με πλήρη ελευθερία, δίχως να συντρίβει ή να εξουθενώνει την ελευθερία και την ακεραιότητα του ανθρώπου. Συνεπώς, ο άνθρωπος έχει τη γνώμη του απαλλαγμένη από κάθε είδους ανάγκη, η οποία μπορεί να διατηρείται στην κατά φύση ζωή, και να προσεγγίζει τον Θεό ή να εκτρέπεται από την κοινωνία μαζί του και να κατευθύνεται προς τον θάνατο.

Στην ισλαμική θεολογία, η κατάσταση είναι διαφορετική. Το ζήτημα της ελευθερίας του ανθρώπου απασχόλησε έντονα την ισλαμική σκέψη, ήδη από τα πρώτα χρόνια του Ισλάμ. Το Κοράνιο διαθέτει αρκετά ερείσματα για τη διδασκαλία περί θείου προορισμού, του λεγόμενου *qadar*, το οποίο σημαίνει το θείο διάταγμα/θέσπισμα ή την αιώνια απόφαση του Θεού, ο οποίος καθορίζει τα πάντα. Για παράδειγμα, διαβάζουμε: «Ο Θεός έπλασε εσάς και τα έργα των χειρών σας» (Κοράνιο 37:96). Σε άλλα σημεία επισημαίνεται: «Αφού η κρίση προκαθορίστηκε από τον Αλλάχ, δεν έχεις την παραμικρή βοήθεια γι' αυτό έναντι του Θεού» (Κοράνιο 5:41)· «Ο Αλλάχ εκλέγει για την ευσπλαγχνία του όποιους θέλει» (Κοράνιο 2:105). Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και η προφητική παράδοση, η οποία διασώζει τις ρήσεις του Μωάμεθ. Σύμφωνα με την εν λόγω παράδοση, ο προφήτης του Ισλάμ συγκαταλέγει το θείο θέσπισμα στα άρθρα της πίστεως (*arkān al-imān*).¹⁵⁵

Παράλληλα, βέβαια, υπάρχουν χωρία που διατυπώνουν διαφορετική προσέγγιση επί του θέματος, αν και είναι λιγότερα και αφήνουν ανοικτές πολλές ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Διαβάζουμε, για παράδειγμα: «Αυτοί, οι οποίοι υποτάσσονται στον Θεό και πράττουν το αγαθό, θα ανταμειφθούν από τον Κύριό τους, δεν θα έχουν φόβο και δεν θα είναι θλιμμένοι [κατά την Ημέρα της Κρίσεως]» (Κοράνιο 2:112).

Με αφορμή, λοιπόν, τα σχετικά κορανικά εδάφια και την όλη προβληματική, ανέκυψε στο Ισλάμ το πρόβλημα της θεοδικίας και το κατά πόσο διασφαλίζεται η ελευθερία του ανθρώπου. Ήδη από πολύ νωρίς γεννήθηκαν εύλογα ερωτήματα, όπως: Αφού ο Θεός προορίζει τα έργα των ανθρώπων, ποια η ευθύνη των ανθρώπων για τα έργα τους; Πώς συμβιβάζεται με τη δικαιοσύνη του Θεού άλλοι να αμείβονται και άλλοι να τιμωρούνται; Αυτά και παρόμοια ερωτήματα οδήγησαν σε θεολογικούς διαξιφισμούς μεταξύ των αναδυόμενων θεολογικών ομάδων του πρώιμου Ισλάμ.

¹⁵⁵ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ*..., σ. 23.

Υπέρ της ελευθερίας του ανθρώπου τάχθηκαν αρχικά οι κανταρίτες (Qadariyyah· περί τα μέσα του 7ου αιώνα)¹⁵⁶ και στη συνέχεια οι μουταζιλίτες (Mu'tazila).¹⁵⁷ Σε αντίθεση με αυτές τις πρώιμες ισλαμικές ομάδες του Kalām,¹⁵⁸ οι οποίες αρνήθηκαν το δόγμα του θείου διατάγματος, υποστηρίζοντας την απόλυτη ελευθερία του ανθρώπου, οι οπαδοί του σουνιτικού Ισλάμ υπήρξαν υπέρμαχοι του qadar. Ως πιστοί και ακόλουθοι της παράδοσης, πολλές φορές ερμηνεύοντας κατά γράμμα τα διάφορα κορανικά ζητήματα, επιχείρησαν να θεμελιώσουν τις θέσεις τους σε κορανικές βάσεις. Οι σουνίτες ασπάζονται το θείο διάταγμα (qadar) του καλού και του κακού, καθώς πιστεύουν στη σοφία και τη βούληση του Θεού. Τα πάντα πραγματοποιούνται με την άδεια και τη βούληση του Δημιουργού, και πάντοτε με απόλυτη δικαιοσύνη. Οτιδήποτε επιθυμεί ο Θεός ο Παντοδύναμος θα πραγματοποιηθεί, και οτιδήποτε δεν επιθυμεί δεν θα πραγματοποιηθεί. Δεν υπάρχει δύναμη και εξουσία εκτός από τον Δημιουργό. Έτσι, στο σουνιτικό Ισλάμ κυριάρχησε η ιδέα της παντοδυναμίας του Θεού, ο οποίος είναι απεριόριστος, κυρίαρχος και ελεύθερος να ενεργεί όπως Αυτός θέλει. Κατά συνέπεια, οι σουνίτες δέχονται ότι ο Θεός δημιουργεί τις ανθρώπινες πράξεις και προορίζει την ανθρώπινη πορεία.

Ειδικότερα, κατά τη σουνιτική αντίληψη, στο δόγμα του θείου διατάγματος διακρίνονται τα εξής τέσσερα βασικά σημεία: (α) Η πίστη ότι ο Θεός γνωρίζει τα πάντα, όλα όσα γίνονται και όσα πρόκειται να συμβούν.¹⁵⁹ Δεν υπάρχει τίποτε στον ουρανό και στη γη, το οποίο να μην το γνωρίζει ο Δημιουργός.¹⁶⁰ Παρελθόν, παρόν και μέλλον είναι γνωστά στον Δημιουργό.¹⁶¹ (β) Όλα τα παραπάνω είναι γραμμένα από τον Θεό στον από πριν φυλαγμένο αιώνιο πίνακα (al-lauh al-mahfūz), προ ακόμη της δημιουργίας του σύμπαντος κόσμου.¹⁶² Τα σχετικά καταγράφονται με γλαφυρότητα στο Κοράνιο: «Δεν γνωρίζεις ότι ο Αλλάχ περικλείει στη παντογνωσία του όλα όσα βρίσκονται στον ουρανό και στη γη; Όλα αυτά είναι (γραμμένα) σε βιβλίο και όλα αυτά είναι εύκολα για τον Αλλάχ» (Κοράνιο 22:70). (γ) Όλα όσα εκτυλίσσονται στον κόσμο αποτελούν θείο θέλημα: «Αλλά δεν μπορείτε να κάνετε τίποτε εκτός αν είναι θέλημα του Αλλάχ, ο οποίος είναι ο Κύριος του σύμπαντος κόσμου» (Κοράνιο 81:29).¹⁶³

¹⁵⁶ M. Al-Jamih, *Al-ʿAqīda al-islāmīyyah wa-tarikhūha*, Κάιρο 2004: Dār al-Minhāj, σ. 65.

¹⁵⁷ F. ʿAwan, *ʿIlm al-Kalām w-madrāsuh*, Κάιρο: Dār al-Thaqāfa lil-Nāshr wal-tawzīʿ, σ. 206· M. Al-ʿAbduh, T. ʿAbd l-Halim, *Al-Muʿtazila bin al-qadīm wal-ḥadīth*, 1987: Dār al-Azqamah, 1987, σ. 57.

¹⁵⁸ Βλ. M. Al-Jamih, *Al-ʿAqīda al-islāmīyyah...*, σ. 65.

¹⁵⁹ S. Al-Fawzan, *Mujamlu...*, σ. 29.

¹⁶⁰ Στο ίδιο.

¹⁶¹ Στο ίδιο.

¹⁶² Στο ίδιο, σ. 29-30.

¹⁶³ Στο ίδιο, σ. 30-31.

(δ) Τα πάντα στον κόσμο αποτελούν δημιούργημα του Θεού (Κοράνιο 39:62)· κατά συνέπεια, ουδείς δύναται να δημιουργήσει στο σύμπαν κάτι, ακόμη και τις ίδιες τις πράξεις του ανθρώπου, παρά μόνο ο ίδιος ο Θεός.¹⁶⁴ Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει για τους σουνίτες ότι ο άνθρωπος δεν είναι ελεύθερος να επιλέξει το καλό ή το κακό.¹⁶⁵ Η επιλογή του, όμως, αυτή πραγματώνεται με το θέλημα του Θεού, όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά στο: «δεν μπορείτε να κάνετε τίποτε εκτός αν είναι θέλημα του Αλλάχ».¹⁶⁶

Με βάση τα ανωτέρω, επικράτησε, στο σουνιτικό Ισλάμ, η ιδέα ότι όλα τα έργα είναι προορισμένα από τον Θεό και ότι είναι γραμμένα στον ουράνιο πίνακα με κάθε λεπτομέρεια, όπως επίσης γραμμένη είναι και η διάρκεια της ζωής του κάθε ανθρώπου. Βάση της σουνιτικής σκέψης αποτελεί η πεποίθηση ότι ο Θεός είναι εξουσιαστής όλων των όντων και των πλευρών της ζωής και Εκείνος προσδιορίζει τα πάντα. Ό,τι Εκείνος καθορίζει ουδείς δύναται να το παραβλέψει ή να το ανατρέψει. Ο Θεός όχι μόνο προγνωρίζει το μέλλον, αλλά και το προκαθορίζει. Υπ' αυτή την προοπτική, το θείο διάταγμα αποτελεί τον τελευταίο πυλώνα της σουνιτικής δογματικής διδασκαλίας. Αντίθετα, οι ιδέες των μουταζιλιτών και των κανταριτών τελικά δεν επικράτησαν και, ουσιαστικά, χάθηκαν από το προσκήνιο της ισλαμικής ιστορίας.

Τέλος, και στις δύο παραδόσεις υπάρχει η ιστορία των παιδιών των πρωτοπλάστων, του Κάιν και του Άβελ (Γεν. 4:1-16· Κοράνιο 5:27-32), με διαφορετικούς όμως αφηγηματικούς τόνους στην καθεμία.¹⁶⁷ Έτσι, ενώ η Βίβλος αναφέρει τα ονόματα των παιδιών των πρωτοπλάστων και τα διαφορετικά επαγγέλματά τους (ο Άβελ ήταν ποιμένας και ο Κάιν αγρότης),¹⁶⁸ στο Κοράνιο δεν αναφέρονται τα ονόματά τους, παρά μόνο ότι ήταν παιδιά του Αδάμ και προσέφεραν θυσία (Κοράνιο 5:27).¹⁶⁹ Στη Βίβλο, αντικείμενοπραγμάτευσης αποτελεί η αδελφική σχέση, σε αναφορά προς τον Θεό.¹⁷⁰ Αντ' αυτού, το Κοράνιο αναφέρει ότι μόνο του ενός αδελφού δέχθηκε τη θυσία ο Θεός (καθώς ο Δημιουργός του κόσμου δέχεται θυσία μόνο από όσους τον σέβονται), πράγμα που οδήγησε σε φθόνο τον άλλον αδελφό, ο οποίος τον σκότωσε και έγινε αδελφοκτόνος και κατέληξε με τους χαμένους (Κοράνιο 5:27-31). Τέλος, η συγκεκριμένη αφήγηση ολοκληρώνεται με το γεγονός ότι ο Θεός έστειλε ένα κοράκι, το οποίο σκάλιζε τη γη, προκειμένου να δείξει πώς θα κρύψει ο Κάιν τον νεκρό αδελφό του (Κοράνιο 5:31).

¹⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 31.

¹⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 32.

¹⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 32-33.

¹⁶⁷ J. Gnilk, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 172.

¹⁶⁸ Στο ίδιο.

¹⁶⁹ R. Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an...*, σ. 20.

¹⁷⁰ J. Gnilk, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 172.

ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ

Το πρόσωπο του Ιησού Χριστού αποτελεί κεντρικό σημείο αντιπαράθεσης μεταξύ των δύο θρησκειών. Ο χριστιανισμός δεν στηρίζεται απλώς στο θε-ανδρικό πρόσωπο, αλλά ο Ιησούς αποτελεί τον πυρήνα και την πεμπτουσία της χριστιανικής πίστεως. Ο Χριστός είναι το Α και το Ω της ζωής των χριστιανών, καθώς δεν αποτελεί απλώς ένα ιστορικό, προφητικό ή άγιο πρόσωπο, αλλά είναι ο ίδιος ο Θεός, ο οποίος σαρκώθηκε και έγινε πραγματικός άνθρωπος. Το Ισλάμ, από την άλλη, δέχεται τον Ιησού ως προφήτη του Θεού, τον οποίο Εκείνος πρόσθεσε στην αλυσίδα των απεσταλμένων Του. Έτσι, το πρόσωπο του Ιησού στο Ισλάμ διαφέρει σε σχέση με τη χριστιανική παράδοση, καθώς στο Ισλάμ θεωρείται δημιούργημα του Θεού. Ο τόνος και το ύφος του Κορανίου είναι συχνά πολεμικός, όχι εναντίον του ίδιου του Ιησού, αλλά εναντίον των οπαδών του. Οι τελευταίοι, όντας διαιρεμένοι, παραμόρφωσαν την πραγματική εικόνα του Ιησού, την οποία αποκαθιστά πλέον το Κοράνιο. Παρακάτω, θα επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε το μέτρο σύγκρισης αναφορικά με το πρόσωπο του Ιησού μεταξύ της χριστιανικής διδασκαλίας, αφενός, και της αντίστοιχης ισλαμικής, αφετέρου, αναδεικνύοντας τα κοινά σημεία και τις διαφορές μεταξύ των δύο παραδόσεων.

Η Θεία και η ανθρώπινη φύση του Ιησού και η προφητική του ιδιότητα

Είναι γνωστό ότι το πρόσωπο του Χριστού αποτελεί τον πυρήνα και την πεμπτουσία της χριστιανικής πίστεως. Οι κατεξοχήν τίτλοι που αποδίδονται στο πρόσωπο του Ιησού στο πλαίσιο της καινοδιαθηκικής παράδοσης είναι: Υιός του Θεού, Υιός του Ανθρώπου, Χριστός, Μεσσίας, Υιός Δαβίδ και Λόγος. Τα σημαντικότερα ονόματα είναι Χριστός και Υιός του Θεού.¹ Ο όρος «Χριστός» προέρχεται εκ του «χρίω» και είναι το αντίστοιχο ελληνικό του εβραϊκού «Μεσσίας».² Ως Χριστός/Μεσσίας, ο Ιησούς είναι Εκείνος που προανήγγειλαν οι

¹ J. Gnllka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 126.

² Ο ευαγγελιστής Ιωάννης καταγράφει αυτή την αντιστοιχία των δύο όρων όταν αναφέρεται στο περιστατικό της κλήσεως των αδελφών Ανδρέα και Πέτρου: «εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν· ὃ ἐστὶ μεθερμηνευόμενον Χριστός» (Ιωάν. 1:42).

προφήτες, είναι ο επηγγελμένος των εσχάτων χρόνων.³ Η παρουσία λοιπόν του Μεσσία συνδέεται με την εκπλήρωση της προσδοκίας. Ο τίτλος «Υιός του Θεού» συνδέεται με διάφορες ομολογίες της υπερφυούς υιότητας του Χριστού και της μοναδικής σχέσεώς Του ως Υιού προς τον Θεό Πατέρα: «Ίδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἑναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτω κράζας ἐξέπνευσεν, εἶπεν· ἀληθῶς ὁ ἄνθρωπος οὗτος υἱὸς ἦν Θεοῦ» (Μάρκ. 15:39).

Στον χριστιανισμό, ο Χριστός δεν είναι ένα απλό άγιο ή προφητικό πρόσωπο, αλλά ο ίδιος ο Θεός. Η θεότητα του Ιησού αποτελεί την κεντρική διδασκαλία της χριστιανικής πίστεως και την κατεξοχήν αλήθεια της Εκκλησίας.⁴ Η θεότητα του Χριστού τονίζεται ανελλιπώς και με πιο συστηματικό τρόπο, για τα δεδομένα της εποχής του, στη θεολογία του Παύλου, καθώς αυτή (η θεότητα του Χριστού) διακηρύσσεται κατ' επανάληψη από τον Απόστολο των Εθνών σε πολλά σημεία των επιστολών του. Έτσι, οι βασικές χριστολογικές θέσεις του Αποστόλου Παύλου επικεντρώνονται, αφενός μεν, στην προϋπαρξη του Χριστού ως Υιού και Λόγου του Θεού, ο οποίος αποτελεί «διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ Θεοῦ» (Γαλ. 3:15-18), αφετέρου δε, στην αναγνώριση και λατρεία του Χριστού ως Κυρίου της κτίσεως και της ιστορίας, αφού είναι ο Κύριος της δόξης, η εικόνα του Θεού του αοράτου (Β' Κορ. 4:4-5), ο πρωτότοκος πάσης κτίσεως, δεδομένου ότι τα πάντα δι' Αυτού και εις Αυτόν δημιουργήθηκαν: «ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται» (Κολ. 1:16). Επίσης, ο Απόστολος Παῦλος επισημαίνει ότι στο πρόσωπο του Χριστού «κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς» (Κολ. 2:9). Στο χωρίο 2:5-11 της Προς Φιλιπησίους επιστολῆς συνυπάρχουν η περί της προϋπαρξέως Του, της κενώσεώς Του και της δόξας Του διδασκαλία. Ο υπερ-χρονικός και υπερ-ιστορικός χαρακτήρας του Ιησού τονίζεται με έμφαση όταν αναφέρεται ο Απόστολος Παῦλος στη δημιουργία και επισημαίνει ότι ο Χριστός είναι ουσιώδης παράγοντας (Κολ. 1:16-17) και ότι «Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάσαι ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν Υἱῷ» (Εβρ. 1:1). Ο ίδιος Απόστολος αποκαλεί τον Χριστό σαφέστατα Θεό στην Προς Ρωμαίους επιστολή του, τονίζοντας επί λέξει: «ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν» (Ρωμ. 9:5).

³ J. Gnllka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 126.

⁴ Μια εξαιρετική μελέτη η οποία διακρίνεται για τον έντονο απολογητικό της χαρακτήρα, εντούτοις ο συγγραφέας της, με σπουδαία θεολογική δεξιοτεχνία και ουσιαστικό βιβλικό υπόβαθρο, επιχειρεί να καταδείξει τη θεότητα του Ιησού Χριστού με βιβλικές μαρτυρίες είναι το: Ν. Σωτηρόπουλος, *Ο Ιησούς Γιαχβέ*, Αθήνα 1988: Ορθόδοξος Ιεραποστολική Αδελφότης Ο Σταυρός.

Στη συνοπτική ευαγγελική παράδοση υπάρχουν αναφορές, και μάλιστα από τον ίδιο τον Θεό Πατέρα, οι οποίες αποκαλύπτουν τη θεία ιδιότητα του Μεσσία Ιησού: «οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός» (Ματθ. 15:7). Παράλληλα, οι μαθητές του Χριστού εκδηλώνουν σε διάφορες συνάψεις τη βεβαιότητά τους ότι πρόκειται περί μοναδικού θείου προσώπου, με χαρακτηριστική την ομολογία του Πέτρου προς το πρόσωπο του Χριστού μετά από σχετικό ερώτημά Του: «Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος» (Ματθ. 16:16). Η ομολογία αυτή του Πέτρου δηλώνει, όπως παρατηρεῖ ο ἅγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας, τη θεία φυσική υιότητα του Σωτήρα.⁵

Ο Ιησούς δεν εἶναι Υἱός του Θεοῦ με τη συνήθη ἔννοια, την οποία βρίσκουμε στους συνοπτικούς ευαγγελιστές (Ματθ. 5:9· Λουκ. 20:36), ἀλλὰ κατὰ αποκλειστικό τρόπο. Η ιδιοτυπία ἐγκείται στο ὅτι τον Θεό Πατέρα ως γεννήτορα και τον Θεό Υἱό ως γέννημα συνδέει αἰώνια φυσική σχέση. Τη σχέση αυτή την εκφράζει με αριστοτεχνικό τρόπο ο ευαγγελιστής Ιωάννης. Πράγματι, η χριστολογία εἶναι το μείζον κεφάλαιο της ιωάννειας θεολογίας. Η προτεραιότητα και το χαρακτηριστικό τῆς καθόλου θεολογίας του ευαγγελιστοῦ Ιωάννη αποτελεί το πρόσωπο του Ιησού Χριστοῦ.⁶ Η ἔξοδος της αποστολικῆς Εκκλησίας στον ἐλληνικό κόσμο και οι προκλήσεις των αιρέσεων ἐντός της Εκκλησίας ἔδωσαν νέες προοπτικές στον ευαγγελικό λόγο του Ιωάννη, ο οποίος χρησιμοποιεῖ νέα θεολογική γλώσσα και ορολογία.⁷ Ο Ιωάννης βρίσκει ἀντιμέτωπος με νέες παραχαράξεις του χριστιανικοῦ κηρύγματος, στις οποίες ἐπιχείρησε να ἀπαντήσει με μια πιο ανεπτυγμένη χριστολογία.⁸ Ἐτσι, εκφράζει ρητὰ τη θέση ὅτι ο προαιώνιος Λόγος του Θεοῦ δεν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τον Μεσσία: «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος» (Ιωάν. 1:1). Στον ευαγγελιστὴ Ιωάννη, η θεία υιότητα του Χριστοῦ σφραγίζεται ἀπὸ την ἰδιαίχουσα σχέση Του με τον Θεό Πατέρα (Ιωάν. 5:19-23 και 14:9). Το γεγονός ὅτι ο Υἱός ἔχει ἐπιφορτισθεῖ με την εὐθύνη να ἐπιτελεῖ το ἔργο του Πατρὸς ἀποτελεῖ για τον Ιωάννη τεκμήριο ὅτι ο Υἱός εἶναι ἐξίσου με τον Πατέρα Θεός. Μεταξὺ Υἱοῦ και Πατρὸς ὑπάρχει μια ἀπόλυτα μοναδική σχέση, γι' αὐτὸ και τον Θεό Πατέρα τον γνωρίζει μόνο «ὁ μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς» (Ιωάν. 1:18). Η θεότητα του Υἱοῦ βεβαιώνεται και ἀπὸ το γεγονός ὅτι «ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν» (Ιωάν. 3:36). Η αποκλειστική θεία υιότητα

⁵ Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον*, PG 72, 421.

⁶ G. Habib, «The Gospel of John in the Early Christian Community», 2008, <https://bit.ly/3XII-phA>, σ. 10.

⁷ Βλ. ἐνδεικτικά, T. Brodie, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, Νέα Υόρκη 1993: Oxford University Press.

⁸ S. Johnson, *The Theology of the Gospels*, Λονδίνο 1966, σ. 65-66.

του Χριστού προσδιορίζεται από τον ευαγγελιστή Ιωάννη και από το γεγονός ότι ο Χριστός είναι ανενδεής και παντογνώστης: «νῦν οἶδαμεν ὅτι οἶδας πάντα καὶ οὐ χρεῖαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ. ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ Θεοῦ ἐξῆλθες» (Ιωάν. 16:30). Ο Υἱός του Θεοῦ είναι «ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς» (Ιωάν. 3:13), στον οποίο ο Πατήρ «πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ» (Ιωάν. 3:35), ἐνὼ γνωρίζει το παρελθόν των ἀνθρώπων καὶ τὴν ἐσωτερικὴ τους κατάσταση (Ιωάν. 2:24-25). Τα πρῶτα βαπτιστήρια σύμβολα τῆς Καινῆς Διαθήκης εἶναι καταρχὴν μονομερῆ καὶ ἐκφράζουν χριστολογικὰ τὴν πίστη στον Υἱό του Θεοῦ, τον Χριστό καὶ Κύριο, ὁ ὁποῖος ἀποκαλύπτει τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος.⁹ Ὅλα αὐτὰ διαμόρφωσαν τὴ συνείδηση τῆς πρῆτης Ἐκκλησίας γιὰ τὸ θεανδρικό πρόσωπο του Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ὡς ἐκ τούτου, με τὴν ἐμφάνιση ποικίλων χριστολογικῶν αἱρέσεων στὴν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας, οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἐπιχείρησαν νὰ διασφαλίσουν ἀκέραιη τὴν πίστη τους καὶ νὰ υπογραμμίσουν ὅτι ὁ Χριστός ἔχει καὶ τὴ θεία καὶ τὴν ἀνθρώπινη φύση. Ἐτσι, ὁ περιώνυμος περιεκτικὸς δογματικὸς ὅρος τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου τονίζει τὴν ἐνότητα καὶ τὴν ταυτότητα του Χριστοῦ.¹⁰ Με σαφὴ ἀντινεστοριανικὴ καὶ ἀντιμονοφυσιτικὴ στάση, λέγεται γιὰ τὸ πρόσωπο του Χριστοῦ: «ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως».¹¹ Τα δύο πρῶτα ἐπιρρήματα στρέφονται κατὰ τὸ μονοφυσιτισμὸ, ὁ ὁποῖος ἰσχυριζόταν ὅτι ἡ θεία φύση ἀπορρόφησε τὴν ἀνθρώπινη, ἐνῶ τὰ ἄλλα δύο ἐπιρρήματα στρέφονται κατὰ τὸ νεστοριανισμὸ, ὁ ὁποῖος ἔκανε λόγο γιὰ τὴ διάκριση των φύσεων στον Ἰησοῦ σε δύο ξεχωριστὰ πρόσωπα.¹² Ἐπομένως, στον Χριστό ὑπάρχει μία ὑπόσταση καὶ δύο φύσεις, θεία καὶ ἀνθρώπινη.¹³ Ἡ ἐνωση αὐτῆ των δύο φύσεων εἶναι καθ' ὑπόστασιν, δηλαδὴ οὐσιαστικὴ, ἀληθινὴ, πραγματικὴ.¹⁴ Ὁ χριστιανισμὸς, μετὰ ἀπὸ συνεχεῖς διαμάχες στὰ ἐνδότερά του σχετικὰ με τὸ πρόσωπο του Χριστοῦ, διατύπωσε τὰ χριστολογικὰ δόγματα, σύμφωνα με τὰ ὁποῖα τονίζεται ὅτι ὁ Χριστός εἶναι ὁ Υἱός καὶ Λόγος του Θεοῦ, ὁ ὁποῖος ἐνανθρώπησε.¹⁵ Ἐτσι, τὰ δύο κατεξοχὴν χριστολογικὰ δόγματα του χριστιανισμοῦ εἶναι ἡ θεότητα του Χριστοῦ καὶ ἡ θεία ἐνανθρώπηση.

Με ἀφορμὴ τὶς ἀνωτέρω χριστολογικὲς αἱρέσεις, ἡ πατερικὴ θεολογία ἀνέπτυξε σπουδαία χριστολογικὴ διδασκαλία. Ἐπανειλημμένα, οἱ Πατέρες,

⁹ Ν. Ματσούκας, *Δογματικὴ Γ'...*, σ. 240.

¹⁰ Στο ἴδιο, σ. 242-255.

¹¹ Στο ἴδιο.

¹² Στο ἴδιο.

¹³ Ι. Καρμίρης, *Δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα...*, σ. 175.

¹⁴ Ν. Ματσούκας, *Δογματικὴ Γ'...*, σ. 250.

¹⁵ Στο ἴδιο, σ. 239-255.

μέσα από τα αντιρρητικά και θεολογικά τους συγγράμματα, αφενός μεν ομολογούν την πίστη τους στη θεότητα του Χριστού, αφετέρου δε θεμελιώνουν αντίστοιχα το γεγονός της θείας ενανθρώπισης.

Η θεότητα του Ιησού διακηρύσσεται με έναν ιδιαίτερα δεξιοτεχνικό τρόπο και με τη βοήθεια της φιλοσοφικής ορολογίας. Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός παρατηρεί ότι ο ένας Θεός δεν είναι άλογος, αλλά έχει τον Λόγο Του, ο οποίος είναι ενυπόστατος και ο οποίος υπήρχε πάντα τέλειος και κατά πάντα ζωντανός.¹⁶ Ο Μ. Αθανάσιος τονίζει ότι ο Λόγος είναι άκτιστος.¹⁷ Υπογραμμίζει ότι ο Υιός είναι αληθινό γέννημα της ουσίας του Πατρός και έχει χαρακτηριστικό του γνώρισμα την υιότητα.¹⁸ Ο Υιός, κατά τον Μ. Αθανάσιο, είναι το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, είναι Θεός αληθινός, αΐδιος και συνυπάρχων με τον Πατέρα.¹⁹ Ο Υιός είναι γνήσιο γέννημα του Πατρός, γι' αυτό και υπάρχει αΐδια μαζί Του.²⁰ Στον Υιό ενυπάρχει όλη η ουσία του Πατρός.²¹

¹⁶ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 801-804: «Οὗτος τοίνυν ὁ εἷς καὶ μόνος Θεὸς οὐκ ἄλογός ἐστι. Λόγον δὲ ἔχων οὐκ ἀνυπόστατον ἔξει, οὐκ ἀρξάμενον τοῦ εἶναι οὐδὲ παυσόμενον· οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ἦν ποτε ὁ Θεὸς Λόγος. Ἄει δὲ ἔχει τὸν ἑαυτοῦ Λόγον ἐξ αὐτοῦ γεννόμενον, οὐ κατὰ τὸν ἡμέτερον λόγον ἀνυπόστατον καὶ εἰς ἀέρα χεόμενον, ἀλλ' ἐνυπόστατον, ζῶντα, τέλειον, οὐκ ἔξω αὐτοῦ χωροῦντα, ἀλλ' ἐν αὐτῷ αἰεὶ ὄντα· ποῦ γὰρ ἔσται ἔξω αὐτοῦ γινόμενος; Ἐπειδὴ γὰρ ἡ ἡμετέρα φύσις ἐπικήρως ἐστι καὶ εὐδιάλυτος, διὰ τοῦτο καὶ ὁ λόγος ἡμῶν ἐστιν ἀνυπόστατος. Ὁ δὲ Θεὸς αἰεὶ ὢν καὶ τέλειος ὢν τέλειον καὶ ἐνυπόστατον ἔξει τὸν ἑαυτοῦ Λόγον καὶ αἰεὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ πάντα ἔχοντα, ὅσα ὁ γεννήτωρ ἔχει. Ὡσπερ γὰρ ὁ ἡμέτερος Λόγος ἐκ τοῦ νοῦ προερχόμενος οὔτε δι' ὅλου ὁ αὐτός ἐστι τῷ νῷ οὔτε παντάπασιν ἕτερος—ἐκ τοῦ νοῦ μὲν γὰρ ὢν ἄλλος ἐστι παρ' αὐτόν, αὐτὸν δὲ τὸν νοῦν εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγων οὐκέτι παντάπασιν ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν νοῦν, ἀλλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἐν ὧν ἕτερον ἐστι τῷ ὑποκειμένῳ—οὕτω καὶ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, τῷ μὲν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸν διήρηται πρὸς ἐκεῖνον, παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει, τῷ δὲ ταῦτα δεικνύειν ἐν ἑαυτῷ, ἃ περὶ τὸν Θεὸν καθοράται, ὁ αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν ἐκεῖνῳ ὡσπερ γὰρ τὸ ἐν ἅπασιν τέλειον ἐπὶ τοῦ Πατρὸς θεωρεῖται, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένου Λόγου θεωρηθήσεται».

¹⁷ Μ. Αθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, PG 26, 64.

¹⁸ Στο ἴδιο: «τὸ δὲ εἶναι τοῦτον τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ἴδιον γέννημα ἀρνοῦνται, ὡς μὴ δυναμένου τούτου εἶναι χωρὶς τῆς ἐκ μερῶν καὶ διαιρέσεων ὑπονοίας, οὐδὲν ἦττον ἀρνοῦνται μὴ εἶναι μὲν ἀληθινὸν Υἱόν, ὀνόματι δὲ λέγοντες Υἱόν».

¹⁹ Στο ἴδιο, 40: «Εἰ μὴ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ἀλλ' αἰδῖος ἐστὶν ὁ Υἱός, καὶ συνυπάρχει τῷ Πατρί. [...] εἰ δὲ ταῦτα μὲν ἐπὶ τῶν γενητῶν, τὸ δὲ αἰεὶ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ λέγουσι αἱ Γραφαί, οὐκ ἄρα, ὧ θεομάχοι, ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ Υἱός, οὐδὲ ὅλως τῶν γενητῶν ἐστὶν ὁ Υἱός, ἀλλὰ τοῦ Πατρὸς εἰκὼν καὶ Λόγος αἰδῖος ἐστὶν, οὐδὲ πώποτε οὐκ ὢν, ἀλλὰ αἰεὶ ὢν, ὡς αἰδίου ὄντος φωτὸς αἰδίου ἀπαύγασμα».

²⁰ Στο ἴδιο, 41: «θεοῦ γέννημά ἐστι, καὶ ὡς Θεοῦ τοῦ αἰεὶ ὄντος ἴδιος ὢν Υἱός, αἰδῖως ὑπάρχει. Ἀνθρώπων μὲν γὰρ ἴδιον τὸ ἐν τῷ χρόνῳ γεννᾶν διὰ τὸ ἀτελὲς τῆς φύσεως, Θεοῦ δὲ αἰδῖον τὸ γέννημα, διὰ αἰεὶ τέλειον τῆς φύσεως».

²¹ Στο ἴδιο, 233: «ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ τοῦ μὲν Χριστοῦ Πατὴρ, τῆς δὲ κτίσεως δεσπότης καὶ ποιητὴς διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου, ἀκουέτωσαν δὲ ἴδια καὶ Ἀρειομανῖται, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὁ

Κατά τον άγιο Κύριλλο Ιεροσολύμων (313-386), οι πιστοί που δέχονται έναν Θεό Παντοκράτορα οφείλουν πίστη και στον Υιό του Θεού, δεδομένου ότι ο αρνούμενος τον Υιό ούτε τον Πατέρα έχει.²² Επισημαίνει, επίσης, ότι ο Υιός του Θεού δεν είναι θετός Υιός, αλλά φυσικός, καλείται μάλιστα Μονογενής, διότι κατά το θεϊκό Του αξίωμα δεν έχει άλλον αδελφό.²³ Ο Υιός του Θεού δεν είναι καταχρηστικώς Υιός, αλλά αληθινός, δηλαδή φυσικός. Όπως παρατηρεί ο Μ. Αθανάσιος, ο Υιός και Λόγος του Θεού είναι φύσει γέννημα της ίδιας της ουσίας του Πατρός.²⁴ Ο άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας χαρακτηρίζει τον Υιό ως γνήσιο και ελεύθερο καρπό της πατρικής ουσίας.²⁵ Το θελητό της θείας γεννήσεως χαρακτηρίζει τόσο τον Πατέρα όσο και τον Υιό. Ο Πατήρ θέλει να γεννά τον Υιό με την ίδια ακριβώς θέληση που θέλει και ο Υιός να γεννάται από τον Πατέρα.²⁶ Έτσι, η γέννηση του Υιού είναι κατά φύσιν και δεν είναι παρά τη θέληση του Πατέρα. Η γέννηση του Υιού δεν εξαρτάται από τη βούλησή Του, αλλά είναι συνάρτηση της άκτιστης και υπερβατικής φύσης Του, γι' αυτό και είναι ελευθερία οντολογική. Ως προς τον τρόπο αυτής της γέννησης, αυτός είναι άγνωστος από την πλευρά της θεολογίας.²⁷ Έτσι, η γέννηση του Υιού αποτελεί καθ' εαυτήν ένα υπερφυσικό μυστήριο, το οποίο είναι αδύνατο στα κτιστά όντα να το κατανοήσουν, και ειδικά με μεταφυσικές προϋποθέσεις.

Ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος έχει βαθειά επίγνωση ότι η εκκλησιαστική περί του Υιού του Θεού διδασκαλία, την οποία αμφισβητεί ο αιρεσιάρχης Άρειος, έχει δοθεί στην Εκκλησία ως αποκάλυψη και έχει μεταβιβασθεί σ' αυτήν με τις μεγάλες διακηρύξεις των προφητών και των αποστόλων: «Ήμεῖς μὲν γὰρ ἐκ μεγάλων καὶ ὑψηλῶν τῶν φωνῶν τοῦ Υἱοῦ τὴν θεότητα καὶ κατελήφαμεν, καὶ κηρύσσομεν. τίνων τούτων; τῆς Θεός, τῆς Λόγος, ὁ ἐν ἀρχῇ, ὁ μετὰ τῆς ἀρχῆς, ἡ ἀρχή· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος [Ιωάν. 1:1]· καί, Μετὰ σοῦ ἡ ἀρχή [Ψαλμ. 109:3]· καί, Ὁ καλῶν αὐτὴν ἀπὸ γενεῶν ἀρχὴν [Ἠσ. 41:4]. ἐπειδὴ Υἱὸς Μονογενῆς Ὁ μονογενῆς

μόνος ἴδιος καὶ γνήσιος ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὢν Υἱὸς καὶ ἀχώριστον ἔχων πρὸς τὸν Πατέρα ἑαυτοῦ τὴν ἐνότητα τῆς θεότητος, ὡς πολλακίς εἶπομεν μαθόντες παρ' αὐτοῦ τοῦ Σωτῆρος».

²² Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις Φωτιζομένων*, PG 33, 660: «Οἱ πιστεύειν εἰς ἕνα Θεόν Πατέρα Παντοκράτορα δεδιδασγμένοι, καὶ εἰς Υἱὸν μονογενῆ πιστεύειν ὀφείλουσιν. Ὁ γὰρ ἀρνούμενος τὸν Υἱόν, οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει».

²³ Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις Φωτιζομένων*, PG 33, 692: «Υἱὸν δὲ πάλιν ἀκούων μὴ νομίσης θετὸν, ἀλλὰ φυσικὸν Υἱόν, Υἱὸν μονογενῆ, ἀδελφὸν ἕτερον οὐκ ἔχοντα διὰ τοῦτο γὰρ καλεῖται Μονογενῆς, ὅτι εἰς τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα».

²⁴ Μ. Αθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, PG 26, 456.

²⁵ Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Ἑρμηνεία εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον*, PG 73, 868.

²⁶ Μ. Αθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, PG 26, 464.

²⁷ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος 29 Θεολογικός τρίτος, Περὶ Υἱοῦ*, PG 36, 84.

Υιός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο [Ιωάν. 1:18]· ὁδός, ἀλήθεια, ζωή, φῶς· Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός, καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ ζωή· καί, Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου [Ιωάν. 8:12]. σοφία, δύναμις· Χριστὸς θεοῦ δύναμις, καὶ θεοῦ σοφία. ἀπαύγασμα, χαρακτήρ, εἰκὼν, σφραγίς· Ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ [Εβρ. 1:3]· καί, Εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος [Σοφ. Σολ. 7:26]· καί, Τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός [Ιωάν. 6:27]».²⁸

Ὁ Υἱὸς ονομάζεται Μονογενής, ὄχι μόνον ἐπειδὴ εἶναι μόνος αὐτὸς ἀπὸ μόνου τον Πατέρα, ἀλλὰ ἐπειδὴ γεννήθηκε με μοναδικὸ τρόπο καὶ ὄχι ὅπως τα σώματα.²⁹ Το ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως του Υἱοῦ υποθέτει ὅτι πρόκειται γιὰ ἄλλου εἶδους, μοναδική καὶ ανεπανάληπτη γέννηση. Λόγος ονομάζεται ἐπειδὴ εἶναι ἄκρως ενωμένος με τον Πατέρα καὶ τον εξαγγέλλει.³⁰ Ἔτσι, ἡ προσηγορία «Λόγος» φανερώνει τὴν οὐσιαστικὴ σχέση του Υἱοῦ με τον Πατέρα καὶ εἶναι τρανή ἀπόδειξη ὅτι ὁ Υἱὸς εἶναι τῆς του Πατρός φύσεως. Παράλληλα, ἡ ἔννοια τῆς «ἀληθείας», ἡ ὁποία χρησιμοποιεῖται στὴν Καινὴ Διαθήκη γιὰ τον Χριστὸ ἀποτελεῖ προσηγορία ἡ ὁποία δηλώνει τὴν ἐνότητα καὶ ταυτότητα τῆς οὐσίας Πατρός καὶ Υἱοῦ καὶ, κατὰ συνέπεια, τὴ θεότητά Του.³¹

Στο ἴδιο μήκος κύματος κινήθηκε καὶ ἡ πατερικὴ θεολογία σχετικὰ με τὴ διδασκαλία τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως. Ἡ θεία ἐνανθρώπηση ἀποτελεῖ μοναδικὸ θαῦμα τῆς θείας δυνάμεως καὶ ἀγαθότητος, τὸ ὁποῖο υπερβαίνει τὰ ὅρια τῆς νοήσεως.³² Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης κάνει λόγο γιὰ συγκατάβαση, ἡ ὁποία ἔχει νὰ κάνει με τὴν ταπεινὴ κάθοδο καὶ εἶναι περιουσία τῆς δυνάμεως του Θεοῦ. Χωρὶς νὰ εἰσάγει νέα πραγματικότητα στὴ θεία φύση καὶ στὴν ἐνδοτριαδικὴ ζωή, ἡ θεία ἐνανθρώπηση υψώνει τὴν κτιστὴ φύση στὴ θεία κοινωνία.³³ Ὁ πυρήνας τῆς χριστολογικῆς διδασκαλίας του ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης βρίσκεται στὴ θεμελιώδη χριστιανικὴ πεποίθηση ὅτι ἡ σάρκωση ἀποτελεῖ τὴν ὑπὸ του Υἱοῦ του Θεοῦ ἀνάληψη καὶ πρόσληψη του πληρώματος τῆς ἀνθρώπινης φύσεως σε μὴ υποστατικὴ μετ' αὐτοῦ ἐνότητα. Με αὐτὸ τον τρόπο, ἡ κτιστὴ καὶ ἀλλοιωμένη ἀπὸ τὴν ἀμαρτία ἀνθρώπινη φύση ἀνακαινίζεται καὶ ἀναδημιουργεῖται. Στὸ πρόσωπο του Χριστοῦ, του σαρκωθέντος Υἱοῦ του Θεοῦ, πραγματώνεται, με τρόπο «οικονομικὸ», ἡ συνάντηση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου.

²⁸ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος 29 Θεολογικὸς τρίτος, Περί Υἱοῦ Λόγος*, PG 36, 96.

²⁹ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος 30 Θεολογικὸς τέταρτος, Περί Υἱοῦ*, PG 36, 128-129: «μονογενὴς δέ, οὐχ ὅτι μόνος ἐκ μόνου καὶ μόνον, ἀλλ' ὅτι καὶ μονοτρόπως, οὐχ ὡς τὰ σώματα».

³⁰ Στο ἴδιο, 129: «λόγος δέ, ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος· οὐ μόνον διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ συναφές, καὶ τὸ ἐξαγγελτικόν».

³¹ Στο ἴδιο: «ἀλήθεια δέ, ὡς ἔν, οὐ πολλὰ τῇ φύσει· τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς ἔν, τὸ δὲ ψευδὸς πολυσχιδές».

³² Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικὸς*, PG 45, 64.

³³ Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικὸς*, PG 45, 64.

Ο ιερός Δαμασκηνός, ακολουθώντας την προγενέστερη πατερική παράδοση, υπογραμμίζει τον αποφατικό χαρακτήρα της θείας ενανθρωπήσεως. Έτσι, τη χαρακτηρίζει «συγκατάβασιν ἄφραστόν τε καὶ ἀκατάληπτον»³⁴ και αναφέρεται διεξοδικά στον τρόπο της σαρκώσεως, στοχεύοντας τόσο στην καταπολέμηση των χριστολογικών αιρέσεων όσο και στην ακριβή διατύπωση του ορθόδοξου δόγματος για τη διασφάλισή του από τις αιρετικές παραχαράξεις.

Το μυστήριο της θείας ενανθρωπήσεως άρχισε να τελεσιουργείται με τη συγκατάθεση της παρθένου Μαρίας σε όσα της ειπώθηκαν από τον αρχάγγελο Γαβριήλ. Σε αυτήν ήλθε το Πνεύμα το Άγιο, την καθάρισε από τον ρύπο του προπατορικού αμαρτήματος και της παρέσχε δύναμη όχι μόνο δεκτική της θεότητας του Λόγου, αλλά συνάμα και γεννητική, ικανώνοντάς τη να γίνει Θεοδόχος και Θεοτόκος.³⁵ Τότε, ο Μονογενής Υιός και Λόγος του Θεού, χωρίς να απομακρυνθεί από τους πατρικούς κόλπους, προέβη σε συγκατάβαση.³⁶ Σμίκρυνε δηλαδή και συνέστειλε τον εαυτό Του, και ήλθε και ενοίκησε ως θείος σπόρος μέσα στη γαστέρα της παρθένου, δημιουργώντας για τον εαυτό Του από τα άγια αίματά της σάρκα εμψυχωμένη με ψυχή λογική και νοερή.³⁷ Αυτή η ενανθρώπιση δεν αποτελεί ενοίκηση του Λόγου σε προδιαπλασθέντα άνθρωπο, όπως λόγου χάρι σε έναν προφήτη.³⁸ Γι' αυτό και ο Χριστός δεν πρέπει να νοείται ως θεοφόρος άνθρωπος, όπως ισχυριζόταν ο Νεστόριος, αλλά ως σεσαρκωμένος και ενανθρωπήσας Θεός.³⁹ Κάθε φύση διατήρησε τα δικά της ιδιώματα και μετά την ένωσή τους στο πρόσωπο του Θεού Λόγου.⁴⁰ Ο ιερός Δαμασκηνός, προκειμένου να διασφαλίσει την ακεραιότητα της ανθρώπινης φύσεως, την οποία προσέλαβε ο Θεός, τονίζει ότι η φύση την οποία προσέλαβε ο Λόγος είναι σάρκα εμψυχωμένη με ψυχή λογική και νοερή.⁴¹ Η φύση αυτή έχει όλα τα φυσικά και αδιάβλητα πάθη, τα οποία δεν εξαρτώνται από τη βούληση, αλλά εισήλθαν στον ανθρώπινο βίο λόγω του προπατορικού αμαρτήματος, όπως η πείνα, η δίψα, ο κόπος, ο πόνος, το δάκρυ, η φθορά και όσα άλλα υπάρχουν στην ανθρώπινη φύση.⁴² Με τη θεία ενανθρώπιση, όπως επισημαίνει ο ιερός Δαμασκηνός, εκφαίνονται από κοινού η αγάπη, η δικαιοσύνη, η σοφία και η δύναμη του Θεού προς τον από τον φθόνο του διαβόλου πεπτωκότα άν-

³⁴ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 984.

³⁵ Στο ίδιο, 985.

³⁶ Στο ίδιο.

³⁷ Στο ίδιο.

³⁸ Στο ίδιο, 1029.

³⁹ Στο ίδιο, 988.

⁴⁰ Στο ίδιο.

⁴¹ Στο ίδιο, 1073.

⁴² Στο ίδιο, 1081.

θρωπο.⁴³ Υπ' αυτή την έννοια, δεν υφίσταται σημαντικότερο και πιο μεγαλειώδες γεγονός στην ιστορία της θείας Οικονομίας που να συντελέστηκε για τη σωτηρία του ανθρώπινου γένους από τη θεία ενσάρκωση.⁴⁴

Η πίστη στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού από ισλαμικής πλευράς αποτελεί αδιαμφισβήτητη και αναντίρρητη πραγματικότητα.⁴⁵ Άλλωστε, η πίστη στους προφήτες και αγγελιαφόρους του Θεού (*al-Imān bi al-Rusul*), μεταξύ των οποίων είναι και ο Ιησούς, αποτελεί ένα από τα άρθρα της ισλαμικής θρησκείας (*arkān al-īmān*). Ο προφήτης του Ισλάμ επισήμανε ότι, ανάμεσα στα άρθρα της ισλαμικής πίστης, είναι και το να πιστεύεις στα βιβλία και τους αποστόλους του Θεού.⁴⁶ Ο μουσουλμάνος, αν επιθυμεί να τηρεί την πίστη του, οφείλει να πιστεύει στην προφητική και αποστολική ιδιότητα του Ιησού Χριστού. Όμως, αυτή η πίστη εν πολλοίς διαφέρει από εκείνη της χριστιανικής διδασκαλίας.

Όπως ήδη αναφέρθηκε, το Ισλάμ θεωρεί τον Ιησού, τον υιό της Μαριάμ (*ʿĪsā Ibn Maryam*), απόστολο και προφήτη του Θεού, με το Κοράνιο να διακηρύσσει με έμφαση: «Ο Μεσσίας, ο υιός της Μαριάμ, δεν ήταν τίποτ' άλλο παρά ένας απόστολος. Τόσοι και τόσοι απόστολοι πέρασαν πριν απ' αυτόν» (Κοράνιο 5:75). Ακόμη, ο Χριστός αποκαλείται στο Κοράνιο και «δούλος του Θεού»: «Είμαι στ' αλήθεια ένας δούλος του Αλλάχ. Μου έδωσε το Βιβλίο (την αποκάλυψη) και με έκανε Προφήτη» (Κοράνιο 19:30).

Με επαληθές το παραπάνω κορανικό χωρίο, ο σύγχρονος μουσουλμάνος λόγιος Muḥammad Ibn al-ʿUthaymīn, σχολιάζοντας τη θέση του Ιησού στο Ισλάμ, επισημαίνει ότι το Κοράνιο αποκαλεί τον Χριστό «δούλο του Θεού» (*ʿabd Allāh*) ως απάντηση στους χριστιανούς (*al-Naṣārā*), οι οποίοι τον δέχονται ως Θεό, όπως αντίστοιχα τον αποκαλεί απόστολο και αγγελιαφόρο του Θεού (*rasūl Allāh*) ως απάντηση στους Ιουδαίους (*al-Yahūd*), οι οποίοι αρνούνται την προφητική και αποστολική του ιδιότητα.⁴⁷

Παρά το γεγονός ότι το Ισλάμ δέχεται το προφητικό αξίωμα του Ιησού, εντούτοις αρνείται με κατηγορηματικό τρόπο θεμελιώδη δόγματα του χριστιανισμού και κατεξοχήν τη θεότητα Του, τονίζοντας: «Βλασφημούν βέβαια

⁴³ Στο ίδιο, 980.

⁴⁴ Στο ίδιο, 984.

⁴⁵ Σχετικά με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού στο Ισλάμ, βλ. G. Patronos, «Jesus as a Prophet of Islam», στο: G.C. Papademetriou (επιμ.), *Two Traditions, One Space: Orthodox Christians and Muslims in Dialogue*, Βοστόνη 2011: Somerseth Hall Press, σ. 15-36· G. Parrinder, *Jesus in the Qurʾān*, Οξφόρδη 1995: Oneworld· O. Leirvik, *Images of Jesus Christ in Islam*, Λονδίνο 2010: Continuum, σ. 19-35· J. Dudley Woodberry, «The Muslim Understanding of Jesus», *Word & World*, τόμ. 16, τχ. 2 (1996), σ. 173-178.

⁴⁶ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 23.

⁴⁷ M. Ibn Al-ʿUthaymīn, *Al-qawl al-mufid...*, τόμ. 1, σ. 68-69.

όποιοι λένε ότι “ο Αλλάχ είναι ο Χριστός, ο υιός της Μαριάμ”. Ο Χριστός είπε: “Ω, τέκνα του Ισραήλ! Λατρεύετε τον Αλλάχ, τον Κύριό μου και Κύριό σας”» (Κοράνιο 5:72).⁴⁸ Ο Gabriel Said Reynolds παρατηρεί κάτι πολύ εύστοχο εν προκειμένω: Επισημαίνει ότι η ανωτέρω διατύπωση του Κορανίου, η οποία αναφέρει ότι «ο Αλλάχ είναι ο Χριστός», δεν είναι δυνατόν να ειπώθηκε από τους χριστιανούς, καθώς οι χριστιανοί πιστεύουν ότι «ο Χριστός είναι Θεός» αλλά όχι ότι «ο Θεός είναι ο Χριστός». ⁴⁹ Όπως ο ίδιος πάλι επισημαίνει, ενδεχομένως στην προκειμένη περίπτωση το Κοράνιο να λαμβάνει υπόψη του ορισμένες δοξασίες αιρετικών χριστιανικών ομάδων και όχι τη βασική γραμμή του χριστιανισμού.⁵⁰

Κατά συνέπεια, το Ισλάμ αρνείται και τη θεία ενανθρώπηση. Για την ισλαμική θρησκεία, δεν δύναται να γίνει άνθρωπος ο Θεός, για δύο βασικούς λόγους. Πρώτον, δεν καταγράφεται κάτι τέτοιο στον αποκεκαλυμμένο λόγο Του, δηλαδή το Κοράνιο και την προφητική παράδοση. Δεύτερον, κάτι τέτοιο προσβάλλει το μεγαλείο και την ίδια τη φύση του Θεού. Το Ισλάμ αρνείται κατηγορηματικά κάθε φυσική συγγένεια του Θεού με τον κόσμο και ειδικά με τον άνθρωπο.⁵¹ Όπως ορθά επισημαίνει ο ισλαμολόγος και οριενταλιστής Kenneth Cragg, ο Θεός στο Ισλάμ απαλλάσσεται από την εμπλοκή του γενικά με τη δημιουργία, και ειδικότερα με τον άνθρωπο.⁵² Για το Ισλάμ, ο Θεός επεμβαίνει στη δημιουργία με τον νόμο, την καθοδήγηση, την προ-

⁴⁸ Η κορανική φράση «Λατρεύετε τον Αλλάχ, τον Κύριό μου και Κύριό σας» δείχνει να ομοιάζει με την αντίστοιχη ευαγγελική φράση του Ιησού στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη, κατά την οποία ο Χριστός εκφωνεί: «ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ Θεὸν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν» (Ιωάν. 20:17), αφαιρουμένης, βέβαια της φράσης «πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν», όπως ορθά παρατηρεί ο Gabriel Said Reynolds. Βλ. G. Reynolds, *The Qurʾān and the Bible...*, σ. 207. Ωστόσο, οι κορανικές αναφορές που απορρίπτουν τη θεότητα του Χριστού είναι πολλές. Ενδεικτικά, σε άλλη συνάφεια λέγεται χαρακτηριστικά: «Και πρόσεξε, όταν ο Αλλάχ θα πει: “Ω! Ιησού, υιέ της Μαριάμ! Μήπως είπες στους ανθρώπους: ‘Λατρεύετε εμένα και τη μητέρα μου ως Θεούς εκτός απ’ τον Αλλάχ;’”, “Δόξα σε Σένα!”, είπε ο Ιησούς, “ποτέ δεν θα έλεγα ότι 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*, Πρίνστον 2013: Princeton University Press, σ. 35-36.

⁴⁹ G. Reynolds, *The Qurʾān and the Bible...*, σ. 194.

⁵⁰ Στο ίδιο.

⁵¹ G. Sālim, *Maḥāwir al-Itiqāʾ wa-Maḥāwir al-Iftirāq bayna al-Masīhiyyah wal-Islām*, Βηρυττός 2004: Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah w l-Nāshr, σ. 241-243.

⁵² K. Cragg, *Muhammad and the Christian: A Question of Response*, Λονδίνο 1984: Darton, Longman & Todd, σ. 137.

τροπή και την κρίση Του, αλλά ποτέ μέσω της σαρκώσεως.⁵³ Άλλωστε, όπως αναφέρει al-Qasim Ibrāhīm al-Rassī η θεία ενανθρώπιση αποτελεί σοβαρή απειλή για το δόγμα της υπερβατικότητας του Θεού και του απολύτου μονοθεϊσμού (*al-tawhīd*), σύμφωνα με το Ισλάμ.⁵⁴ Και ο μουσουλμάνος λόγιος Ibn Qayyim al-Jawziyya, στο πολεμικό του έργο κατά του χριστιανισμού με τίτλο *Καθοδήγηση ως απαντήσεις σε Χριστιανούς και σε Ιουδαίους*, επισημαίνει ότι οι μουσουλμάνοι δεν μπορούν να δεχθούν τον Θεό να εγκαταλείπει τον θρόνο Του και να εισέρχεται στην ανθρώπινη ιστορία, γινόμενος πραγματικός άνθρωπος, διαθέτοντας όλες τις ανθρώπινες ιδιότητες και ενέργειες.⁵⁵

Επιπλέον, είναι γνωστό ότι είναι ασυμβίβαστη με το Ισλάμ η αντίληψη ότι ο Θεός έχει παιδί, υιό (*Lam yalid walam yūlad*), έτσι όπως αντιλαμβάνονται τουλάχιστον αρκετοί μουσουλμάνοι τη γέννηση του Υιού, του δεύτερου προσώπου της Αγίας Τριάδος, από τον Θεό Πατέρα. Παράλληλα, η έννοια της γεννήσεως και της πατρότητος στη θεότητα, η οποία υποστηρίζεται από χριστιανικής πλευράς, για τους μουσουλμάνους παραπέμπει σε κτιστές βιολογικές καταστάσεις, οι οποίες αφορούν τους ανθρώπους και τα ζώα, τη διαδικασία δηλαδή διά της οποίας αναπαράγονται τα είδη – εγκλωβίζει δηλαδή τον Θεό μέσα στα κτιστά όρια των ανθρώπων και των ζώων. Γι' αυτό και το Κοράνιο απορρίπτει την έννοια της γεννήσεως στη θεότητα.⁵⁶ Άλλωστε, 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 Αλλάχ να λάβει (να γεννήσει) υιό» (Κοράνιο 19:35). Κάτι τέτοιο 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, η Μαριάμ, ως γυναίκα του Θεού, όπως δηλαδή συμβαίνει ανάλογα και στη γέννηση ενός παιδιού από ανδρόγυνο.⁵⁷ Ο δε al-Rassī προσεγγίζει τη γέννηση του Υιού από τον Θεό Πατέρα με όλα εκείνα τα

⁵³ Στο ίδιο.

⁵⁴ Al-Rassī, *Al-Radd...*, σ. 17.

⁵⁵ Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-hayārā fi ajwibat al-Yahūd wa-l-Nasārā*, επιμ. ʿUthman Jumaʿah, Majmʿa al-Fuqahā al-islāmī bi Jādah, σ. 341. Πρβλ. την κριτική του εθνικού Κέλσου κατά του χριστιανισμού.

⁵⁶ Βλ. A. Deedat, *Christ in Islam...*, σ. 16-17.

⁵⁷ Ibn Qayyim, *Kitāb hidāyat al-hayārā...*, σ. 322. Για την πραγμάτευση του εν λόγω θέματος, βλ. ειδικότερα M. Beaumont, «Defending the Incarnation in the Early Christian Dialogue with Muslims», στο: D.E. Singh (επιμ.), *Jesus and the Incarnation: Reflections of Christians from Islamic Contexts*, Γιουτζίν, Όρεγκον 2011: Wipf & Stock, σ. 155-168: 162.

χαρακτηριστικά της φυσικής πατρότητας, μέσα από τη σφαίρα της ανθρωπίνης υπάρξεως.⁵⁸

Στο σημείο αυτό, αξίζει να αναφερθεί ότι στην ισλαμική σκέψη υπήρξαν μουσουλμάνοι λόγιοι, οι οποίοι δεν αποδέχθηκαν την παραπάνω προσέγγιση. Τουναντίον, επιχείρησαν να την ερμηνεύσουν ως μια παρεξήγηση, στην οποία ενέδωσαν οι μουσουλμάνοι συγγραφείς στην πολεμική τους κατά του χριστιανισμού σχετικά με το πρόσωπο του Χριστού, και ότι, εν ολίγοις, η προσέγγιση αυτή δεν απαντά στο κορανικό κείμενο.

Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί η θέση του σύγχρονου μουσουλμάνου στοχαστή Mahmoud Ayoub, ο οποίος αναφέρεται εκτενώς στη χρήση των όρων τέκνο (*walad*) και Υιός (*ibn*) στην κορανική παράδοση. Παραδέχεται ότι, παρά την ιδιαίτερη θέση, την οποία καταλαμβάνει ο Ιησούς στο Ισλάμ, το γεγονός ότι ο Χριστός καλείται «Υιός του Θεού» υπήρξε το μεγάλο εμπόδιο, που χώριζε χριστιανούς και μουσουλμάνους.⁵⁹ Παρ' όλα αυτά, υποστηρίζει ότι, για να μπορέσουν να ξεπεραστούν αυτές οι διαφορές, αξίζει να γίνει μια προσεκτική προσέγγιση πάνω στο πώς αντιλαμβάνεται το Κοράνιο την έννοια του Υιού του Θεού για το πρόσωπο του Χριστού.⁶⁰ Θεωρεί λοιπόν ότι το Κοράνιο πουθενά δεν κατηγορεί τους χριστιανούς για το ότι αποκαλούν τον Ιησού «απόγονο του Θεού».⁶¹ 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

⁵⁸ Al-Rassī, *Al-Radd...*, σ. 30. Βέβαια, ο al-Rassī ασκεί κριτική στο θέμα αυτό ως ορθολογιστής μουσουλμάνος που ασπάζεται την ισλαμική διαλεκτική θεολογία (*ahl'ilm al-Kalām*). Ειδικότερα, μέσα 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 (*yaliq/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) δεν 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...*, σ. 17-18 και 25.

⁵⁹ M. Ayoub, «Jesus the Son of God: A Study of the Terms Ibn and Walad in the Qur'ān and Tafsīr Tradition», στο: I.A. Omar (επιμ.), *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, Μέρينوλ, Νέα Υόρκη 2007: Orbis Books, σ. 117-133: 117.

⁶⁰ Στο ίδιο, σ. 118.

⁶¹ Στο ίδιο.

έννοια της υιοθεσίας και όχι της πραγματικής γεννήσεως, όπως την αντιλαμβάνονταν διάφοροι μουσουλμάνοι συγγραφείς.⁶² Ο προβληματισμός αυτός του Μ. Ayoub δημιουργεί νέες βάσεις και ζητήματα στην κατανόηση της χριστολογίας από ισλαμικής πλευράς, η οποία χρήζει περαιτέρω διερεύνησης και συζήτησης.

Η άρνηση της θεότητας του Χριστού και η αποδοχή μόνο της προφητικής του ιδιότητας είναι μια θέση που παρατηρείται, πριν από την εμφάνιση του Ισλάμ, στο ρεύμα του ιουδαιοχριστιανισμού, και ειδικότερα στους εβιωνίτες και τους ελκεσαίτες. Πρόκειται για ετερόδοξες ομάδες του ιουδαιοχριστιανισμού, οι οποίες αποτελούνταν από Ιουδαίους οι οποίοι προσχώρησαν μεν στον Χριστό, αλλά στο πρόσωπό Του αναγνώριζαν τον μεγαλύτερο των προφητών και όχι τον Υιό του Θεού.⁶³ Πιθανόν οι ομάδες αυτές, και ειδικότερα το ρεύμα του ιουδαιοχριστιανισμού, να αποτελούν τον χαμένο συνδετικό κρίκο μεταξύ χριστιανισμού και Ισλάμ.⁶⁴ Άλλωστε, ειδικά οι εβιωνίτες («οι πτωχοί του Θεού») εγκαταστάθηκαν στην αραβική χερσόνησο, και μάλιστα στη Μεδίνα.⁶⁵ Από αυτούς, ενδεχομένως, ο Μωάμεθ πληροφορήθηκε πολλά γεγονότα της βιβλικής παράδοσης.⁶⁶

Πέραν τούτου, το Κοράνιο αποκαλεί τον Χριστό *Λόγο του Θεού* (*Kalimat Allāh*) και *Πνεύμα του Θεού* (*Rūh Minhu*): «Ο Χριστός Ιησούς, ο υιός της Μαριάμ [...] είναι [...] ο Λόγος του Αλλάχ προς τη Μαριάμ, κι ένα Πνεύμα απ' αυτόν (τον Αλλάχ)» (Κοράνιο 4:171).⁶⁷ Ο οριενταλιστής Samir Khalil, όπως

⁶² Στο ίδιο.

⁶³ J. Daniélou, *Ἡ θεολογία τοῦ Ἰουδαιοχριστιανισμοῦ...*, σ. 91-110.

⁶⁴ Σ. Δεσπότης, «Ἡ Ὀρθοδοξία στον 21ο αἰ.», Σημειώσεις παραδόσεων: Ἑλληνικό Ἀνοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 135.

⁶⁵ Στο ίδιο.

⁶⁶ Στο ίδιο.

⁶⁷ 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, ο οποίος παρουσιάζει τη σχετική ισλαμική αντίληψη για τον Ιησού όπως αυτή καταγράφεται στην ευρύτερη ισλαμική γραμματεία από τον 7ο έως τον 16ο αιώνα. Παρατηρεί ότι ο Ιησούς είναι ξεχωριστός σε σχέση με τους υπόλοιπους αναγνωρισμένους προφήτες και απολαμβάνει ιδιαίτερης εκτίμησής στο Ισλάμ. Ο T. Khalidi εντοπίζει αυτή την ιδιαίτερη εκτίμηση στους δύο παραπάνω όρους που αποδίδονται από το 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 θέσης 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» μόνο δύο φορές και «Λόγος και το Πνεύμα του Θεού /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

ήδη αναφέρθηκε στο κεφάλαιο της κοσμολογίας, υποστηρίζει ότι η παραπάνω αναφορά του Κορανίου, η οποία αποκαλεί τον Χριστό «Λόγο του Θεού», προέρχεται από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη (1:1).⁶⁸ Με άλλα λόγια, ο S. Khalil ισχυρίζεται ότι στην προκειμένη περίπτωση το Κοράνιο δανείσθηκε τον όρο «Λόγος του Θεού» για τον Χριστό από τον ευαγγελιστή Ιωάννη. 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, ο οποίος αποκαλείται «ο Λόγος και το Πνεύμα του Θεού».

Ωστόσο, για τους μουσουλμάνους, ο Χριστός 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 ανδρός.⁶⁹ Έτσι, λοιπόν, το Ισλάμ δέχεται την εκ παρθένου γέννηση του Χριστού. Θεωρεί ότι γεννήθηκε με υπερφυσικό τρόπο, χωρίς τη συνεργία ανδρός. Η γέννησή του αποτελεί θαύμα του Θεού. Το Κοράνιο αναφέρει ότι η γέννηση του Χριστού παραλληλίζεται με τη δημιουργία του Αδάμ: «Η κατάσταση του Ιησού μπροστά στον Αλλάχ είναι όμοια με εκείνη του Αδάμ, που τον έπλασε από χώμα και έπειτα είπε “γενηθήτω” και έγινε» (Κοράνιο 3:59). Ο παραλληλισμός Αδάμ και Χριστού εδράζεται στη θεολογική σκέψη του αγίου Ειρηναίου της Λυών, ο οποίος, εμφορούμενος από την παύλεια θεολογία (Α΄ Κορ. 15:22, 45-48), αναπτύσσει το ζήτημα του πρώτου και του δεύτερου Αδάμ. Είναι γνωστό ότι ο Μικρασιάτης άγιος Ειρηναίος θεωρείται ο κύριος εισηγητής και θεμελιωτής της θεολογίας της ανακεφαλαιώσεως, τονίζοντας τον σύνδεσμο της πρώτης δημιουργίας του ανθρώπου με την έν Χριστώ ανάπλησή του.⁷⁰ Με την έννοια της ανακεφαλαιώσεως, ο Ειρηναίος αποδίδει το έργο του Χριστού ως κεφαλής της νέας ανθρωπότητας.⁷¹ Για τον άγιο Ειρηναίο,

«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 με τη συγκεκριμένη φράση η μοναδική του ταυτότητα, αλλά μόνο ως κάποιου, ο οποίος μεταφέρει το μήνυμα του Θεού στη δημιουργία Του. Βλ. T. Khalidi, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature...*, σ. 11· T. Khalidi, «The Role of Jesus in Intra-Muslim Polemics of the First Two Islamic Centuries», στο: S.K. Samir & J.S. Nielsen (επιμ.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Λέιντεν 1994: Brill, σ. 146-156.

⁶⁸ Βλ. S. Khalil, «The Theological Christian Influence on the Qur’ān...», σ. 156.

⁶⁹ H. Wolfson, *The Philosophy...*, σ. 30.

⁷⁰ Κ. Σκουτέρης, *Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση...*, σ. 379-383.

⁷¹ Κ. Σκουτέρης, *Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση...*, σ. 381.

η σάρκωση είναι η συνέχεια της δημιουργίας και αποτελεί αναδημιουργία και ανάπλαση.⁷² Επ' αυτού επισημαίνει ότι ο πρωτόπλαστος Αδάμ έλαβε την ύπαρξή του από την ακατέργαστη γη, η οποία μέχρι τότε ήταν παρθένος και πλάστηκε με το χέρι του Θεού, δηλαδή με τον Λόγο Του.⁷³ Έτσι, αυτός που είναι Λόγος του Θεού ανακεφαλαιώνει στον εαυτό του τον Αδάμ από τη Μαρία που ήταν μέχρι τότε παρθένος.⁷⁴ Αν λοιπόν ο πρώτος Αδάμ ελήφθη από τη γη και τον έπλασε ο Θεός, έπρεπε και αυτός που ανακεφαλαίωσε τον Αδάμ στον εαυτό του, ο νέος Αδάμ, δηλαδή ο Χριστός, να έχει την ίδια ακριβώς ομοιότητα ως προς τη γέννησή Του.⁷⁵ Ανάλογο επιχείρημα προσάγει και ο άγιος Κύριλλος Ιεροσολύμων, ο οποίος, στην προσπάθειά του να απαντήσει στην ιουδαϊκή ένσταση για την εκ παρθένου γέννηση του Χριστού, χρησιμοποιεί ένα ανάλογο σκεπτικό. Σημειώνει, χαρακτηριστικά, ότι η εκ παρθένου γέννηση του Υιού του Θεού είναι θαύμα, το οποίο δεν μπορεί να συλληφθεί από τον ανθρώπινο νου, όπως άλλωστε δεν μπορεί να συλληφθεί το πώς πλάστηκε ο πρωτόπλαστος, με τη δημιουργική ενέργεια του Θεού, από το χώμα. Έτσι, στις ιουδαϊκές αιτιάσεις ότι δεν είναι δυνατή η εκ παρθένου γέννηση, ο Κύριλλος Ιεροσολύμων απαντά: «Ὡ ἀμαθέστατοι Ἰουδαῖοι, πόθεν Ἀδάμ ἐγένετο; οὐχ ὁ Θεός χοῦν λαβών ἀπό τῆς γῆς, ἔπλασε τό πλάσμα τοῦτο τό θαυμαστόν; Εἶτα, πηλός μὲν εἰς ὄφθαλμόν μεταβάλλεται, καί παρθένος Υἱόν οὐ γεννᾷ; Τό ὡς ἐν ἀνθρώποις ἀδύνατον μᾶλλον γίνεται, καί τό ἐγχωροῦν ἄρα οὐ γίνεται;»⁷⁶ Έχουμε τη γνώμη ότι, ενδεχομένως, το επιχείρημα αυτό του αγίου Κυρίλλου να ήταν γνωστό στον χώρο της Μέσης Ανατολής, και ιδίως στην Παλαιστίνη, με μεγάλη πιθανότητα να το γνώρισε ο Μωάμεθ και οι ομοϊδεάτες του στα ταξίδια με τα καραβάνια στην περιοχή της Παλαιστίνης. Στο πλαίσιο αυτό, ίσως να το ενέταξε στα λόγια του Κορανίου, διότι πιθανόν να το έκρινε ενδιαφέρον και εύστοχο ως επιχείρημα. Εξάλλου, ορισμένες ισλαμικές παραδόσεις αναφέρουν ότι ο Μωάμεθ είχε έλθει σε αντιπαράθεση με χριστιανούς σχετικά με αυτό το ζήτημα. Επί παραδείγματι, ο al-Rāzī διασώζει την πληροφορία ότι, σύμφωνα με την πλειοψηφία των ερμηνευτών, το εδάφιο αυτό κατήλθε εκ Θεού στον Μωάμεθ στην ένσταση των χριστιανών της περιοχής Ναγράν: «Εφόσον ο Χριστός δεν είχε πατέρα, αυτό σημαίνει ότι πατέρας του είναι ο Θεός».⁷⁷ Η απάντηση του Μωάμεθ στην ένστασή τους ήταν η εξής: «Ο Αδάμ

⁷² Στο ίδιο.

⁷³ Σ. Δεσπότης, *Ταμείον Αποστολικών Πατέρων*, Βισμπάντεν 1998, <https://bit.ly/3Hx3XYZ>, σ. 19.

⁷⁴ Στο ίδιο.

⁷⁵ Στο ίδιο.

⁷⁶ Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις Φωτιζομένων*, PG 33, 764.

⁷⁷ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 8, σ. 82.

δεν είχε ούτε πατέρα ούτε μητέρα και δεν αξιώθηκε να ονομασθεί υιός του Θεού». ⁷⁸ Το ίδιο συμβαίνει και με την περίπτωση του Ιησού. ⁷⁹ Διερωτάται λοιπόν: «Εφόσον ο Θεός μπόρεσε να δημιουργήσει τον Αδάμ από το χώμα, δεν δύναται να πλάσει τον Ιησού από τα αίματα της Μαριάμ;» ⁸⁰

Έτσι, το γεγονός ότι ο Χριστός γεννήθηκε με εξαιρετικό τρόπο και όχι όπως ο υπόλοιπος κόσμος δεν αποτελεί για τους μουσουλμάνους εξαίρεση ούτε προνόμιο, αφού, κατά το Ισλάμ, και ο Αδάμ δημιουργήθηκε με ανάλογο τρόπο, και μάλιστα χωρίς μητέρα και χωρίς πατέρα. Άλλωστε, η ιδιαιτερότητα αυτή του Χριστού ως προς τη γέννησή του καταγράφεται και με άλλους τρόπους στην ευρύτερη ισλαμική γραμματεία. Λέγεται ότι ο προφήτης του Ισλάμ Μωάμεθ ανέφερε ότι το μοναδικό πρόσωπο το οποίο κατά την γέννησή του δεν το πείραξε και δεν το άγγιξε ο διάβολος ήταν ο Ιησούς, από κοινού με τη μητέρα του, τη Μαριάμ. Συγκεκριμένα, ο Μωάμεθ αναφέρει τα εξής: «Κάθε παιδί που γεννήθηκε από τα παιδιά του Αδάμ ο Σατανάς το άγγιξε, εκτός από τη Μαριάμ και τον Υιό της». ⁸¹ Εξάλλου, το ίδιο το Κοράνιο αναφέρει ρητά ότι ο Θεός προστάτησε 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).

Οι μουσουλμάνοι λόγιοι συνέδεσαν επανειλημένως την υπερφυσική γέννηση του Χριστού με την αναχώρησή του απ' αυτόν τον κόσμο. Ο Muḥammad Metwali al-Sha'rawī παρατηρεί ότι, λόγω τού ότι ο Χριστός γεννήθηκε με έναν ξεχωριστό και μοναδικό τρόπο, εγκατέλειψε αυτό τον κόσμο με έναν ανάλογα ξεχωριστό και μοναδικό τρόπο, αναλαμβάνόμενος στους ουρανούς. ⁸²

Σε άλλη συνάφεια, ο αρκετά προγενέστερος του al-Sha'rawī, μουταζιλίτης λόγιος Abū 'Uthmān al-Jāhiz υποστηρίζει ότι ο τίτλος που αποδίδεται στον Χριστό στο Κοράνιο («Πνεύμα του Θεού») κατά κανένα λόγο δεν αποδεικνύει τη θεότητα του Χριστού, όπως υποστήριζαν κατά καιρούς διάφοροι χριστιανοί απολογητές. ⁸³ Για τον al-Jāhiz, ο Ιησούς ονομάζεται «Πνεύμα του Θεού» στο Κοράνιο λόγω της ασυνήθιστης υπερφυσικής γεννήσεώς Του και όχι λόγω της θεότητάς Του. Ο Θεός δημιούργησε στη μήτρα της μητέρας Του, της Μαριάμ, την ψυχή (*rūḥ*) και τη σάρκα (*jasad*) χωρίς ανθρώπινη συνου-

⁷⁸ Στο ίδιο.

⁷⁹ Στο ίδιο.

⁸⁰ Στο ίδιο.

⁸¹ Βλ. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, τόμ. 8, επιμ. Aḥmad Shākir, Κάιρο 1995: Dār al-Hadith, σ. 29-30.

⁸² M. Al-Sha'rawī, *Qiṣaṣ...*, σ. 457-459.

⁸³ Al-Jāhiz, *Al-Mukhtār fī l-radd 'alā l-Naṣārā*, επιμ. Muḥammad 'Abd Allāh al-Sharqāwī, Βηρυτός 1991: Dār al-Jil, σ. 87.

σία.⁸⁴ Το βασικό επιχείρημα του al-Jāhīz 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 Κοράνιου. Ταυτόχρονα, ο al-Jāhīz υποστηρίζει ότι το γεγονός ότι το Κοράνιο αποκαλεί τον Χριστό Λόγο και Πνεύμα του Θεού σε καμία περίπτωση δεν αποδεικνύει τη θεότητά Του, αφού –με την ίδια λογική– και για τον αρχάγγελο Γαβριήλ, ο οποίος αποκαλείται στο Κοράνιο Πνεύμα του Θεού και Πνεύμα Άγιο (Κοράνιο 17-22· 21:91· 66:12), θα μπορούσε να ειπωθεί το ίδιο, ότι δηλαδή είναι το Πνεύμα του Θεού κατά κυριολεξίαν.⁸⁵ Προσθέτει, μάλιστα, στην παρατήρηση αυτή ότι κάτι τέτοιο δεν συνάδει με την ισλαμική διδασκαλία.⁸⁶

Έτσι, μπορεί οι μουσουλμάνοι να αποδέχονται το γεγονός ότι ο Ιησούς, ο Υιός της Μαριάμ, αποκαλείται Λόγος και Πνεύμα του Θεού 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). Επομένως, οι δύο αυτές έννοιες, ισλαμικά, δεν αποδίδουν στον Ιησού τη θεία φύση.

Παρά το γεγονός ότι το Ισλάμ απορρίπτει τη θεότητα του Χριστού, εντούτοις αποδέχεται τις υπερφυσικές δυνάμεις με τις οποίες ήταν προικισμένος. Το Κοράνιο αναφέρεται σε ποικίλα θαύματα του Χριστού, κατά τη διάρκεια της αποστολής Του. Συγκεκριμένα, αναφέρει έξι θαύματα, τα οποία επιτέλεσε ο Χριστός επί της γης, μεταξύ των οποίων και αναστάσεις νεκρών, ενώ θεωρεί θαύμα ακόμη και την ίδια του τη γέννηση, η οποία έγινε άνευ σπέρματος ανδρός.⁸⁷ Ωστόσο, το Κοράνιο αποδίδει τα θαύματα του Χριστού στη δύναμη του Θεού και όχι στη δύναμη του ίδιου του Ιησού. Το Κοράνιο αναφέρει ότι τα θαύματα, και ιδιαίτερα τις αναστάσεις νεκρών, ο Χριστός τα έκανε με την άδεια του Θεού (*bi-idhn Allāh*· Κοράνιο 3:49· 5:110) – αντίθετα, δηλαδή, προς τη χριστιανική διδασκαλία, η οποία αποδίδει τα θαύματα του Χριστού στη θεία του φύση.

Το Ισλάμ απορρίπτει λοιπόν τη θεότητα του Ιησού και αποδέχεται την ανθρώπινη φύση Του. Αναφορικά με τη θέση του Ιησού Χριστού στο Ισλάμ, έχει

⁸⁴ Στο ίδιο, σ. 82.

⁸⁵ Στο ίδιο, σ. 87.

⁸⁶ Στο ίδιο.

⁸⁷ Για σχετικές μελέτες γύρω από την ισλαμική αντίληψη περί των θαυμάτων του Χριστού, βλ. D. Thomas, «Miracles in Islam», στο: G.H. Twelftree (επιμ.), *The Cambridge Companion to Miracles*, Κέιμπριτζ 2011: Cambridge University Press, σ. 199-215. Βλ. επίσης του ιδίου, «The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic», *Journal of Semitic Studies*, τόμ. 39 (1994), σ. 221-243.

ενδιαφέρον και πάλι η άποψη του Mahmoud Ayoub, ο οποίος αναφέρει τα εξής: «Το Κοράνιο παρουσιάζει μια χριστολογία του ανθρώπου Χριστού, ενδυναμωμένη από τον Θεό και οχυρωμένη με το Πνεύμα [Κοράνιο 2:87, 253]. [...] Είναι μια πλήρως ισλαμική χριστολογία, η οποία δεν βασίστηκε στις διαστρεβλώσεις των παλαιοχριστιανικών αιρέσεων, αλλά στην ισλαμική άποψη για τον άνθρωπο και τον Θεό. [...] Το Ισλάμ διαφέρει από τον χριστιανισμό [στο] ότι αρνείται τη θεότητα του Χριστού χωρίς να αρνείται την ανθρωπινή φύση Του».⁸⁸

Το μήνυμα του Χριστού και ο σκοπός της αποστολής του στη γη

Ενώ ο χριστιανισμός χρησιμοποίησε ως λίκνο του τη συναγωγή, εντούτοις το μήνυμά του διέθετε, ήδη από πολύ νώρις, οικουμενικό χαρακτήρα. Το ίδιο το μήνυμα του Χριστού αφορούσε ολόκληρη την ανθρωπότητα. Γι' αυτό και ο Χριστός, ήδη στα Ευαγγέλια, αποκαλείται σωτήρας και λυτρωτής του κόσμου («οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριστός» [Ιωάν. 4:42]), παρά τους αρχικούς δισταγμούς να περιορισθεί το κήρυγμα στα στενά όρια των Ιουδαίων. Ο Αναστημένος Ιησούς προέτρεψε τους μαθητές Του να εξακτινώσουν το μήνυμά Του σε όλη την οικουμένη: «πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρῦξατε τὸ εὐαγγέλιον πάση τῇ κτίσει» (Μάρκ. 16:15). Παρομοίως και στο Κατά Ματθαίον, ο Ιησούς παροτρύνει τους μαθητές Του να εκχριστιανίσουν τα ἔθνη: «πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτούς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Ματθ. 28:19). Επιπλέον, το ιστορικό γεγονός της θείας ενανθρωπήσεως, κατά το οποίο ο Υἱός και Λόγος του Θεού «σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» (Ιωάν. 1:14), με σκοπό τη σωτηρία και θέωση του ανθρωπίνου γένους, δεν υπήρξε για τους Αποστόλους και τους Πατέρες της Εκκλησίας μόνο το βασικότερο δόγμα της χριστιανικής πίστεως, αλλά και το γεγονός εκείνο που υπαγόρευσε στην πράξη την ιεραποστολική τακτική και δράση του χριστιανισμού.⁸⁹

Ο Χριστός κομίζει το Ευαγγέλιο, το οποίο εκφράζει στην πρωτοχριστιανική παράδοση το χαρμόσυνο μήνυμα της λύτρωσης και σημαίνει κατ' επέκτασιν τα βιβλία εκείνα, τα οποία καταγράφουν αυτό το μήνυμα, περιέχοντας τα σχετικά με τον βίο του Ιησού Χριστού, ο οποίος διακηρύσσει το Ευαγγέλιο και το ενσαρκώνει, εγκαινιάζοντας μια νέα εποχή για την ανθρωπότητα.⁹⁰ Το μήνυμα που κομίζει ο Χριστός με το Ευαγγέλιό Του είναι η εξαγγελία της

⁸⁸ I.A. Omar (επιμ.), *A Muslim View of Christianity...*, σ. 158-159.

⁸⁹ Γ. Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο δόγμα Γ'...*, σ. 55.

⁹⁰ Ι. Καραβαδόπουλος *Το Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο*, Θεσσαλονίκη 1997: Πουρναράς, σ. 23.

Σταύρωσης και της Ανάστασής Του στα πέρατα της οικουμένης.⁹¹ Ο Ιησούς, με την έλευσή Του στον κόσμο, καταργεί τα έργα του διαβόλου, την αμαρτία και τον θάνατο, διά της σταυροαναστάσιμης πορείας, και εισάγει τη δυνατότητα σωτηρίας. Κατά συνέπεια, στον χριστιανισμό ο ρόλος του Ιησού είναι κατεξοχήν σωτηριολογικός, καθώς Εκείνος πραγματώνει στην κορύφωσή του το σχέδιο της θείας Οικονομίας, και στο πρόσωπό Του ενώνεται ο Θεός με τον άνθρωπο.⁹²

Για το Ισλάμ, το μήνυμα που έφερε ο Χριστός στον κόσμο δεν ήταν οικουμενικό, αλλά αφορούσε μόνο τον περιούσιο λαό του Θεού, τον Ισραήλ.⁹³ Έτσι, το Ισλάμ απορρίπτει την οικουμενική και καθολική σωτηριολογική διάσταση και σημασία της ελεύσεως του Ιησού Χριστού, αφού δεν αποδέχεται τον Χριστό ως σωτήρα ολόκληρης της ανθρωπότητας και όλου του κόσμου. Το μήνυμα που ήλθε να μεταφέρει στον κόσμο ο Ιησούς ήταν η πίστη και λατρεία στον έναν και μοναδικό Θεό, να κηρύξει τον αυθεντικό μονοθεϊσμό (*al-tawhīd*). Όπως αναφέρει ο Muḥammad Abū Zahra, ο Ιησούς ήλθε στον κόσμο προκειμένου να κηρύξει στον ιουδαϊκό λαό, μέσω του Ευαγγελίου Του (*al-Injīl*), τον αυθεντικό μονοθεϊσμό (*al-tawhīd*).⁹⁴ Ο δε ‘Abd al-Wahhāb al-Najjār επισημαίνει ότι ο Χριστός είναι ο τελευταίος προφήτης του ιουδαϊκού γένους, όπως ανάλογα τελευταίος αγγελιαφόρος και προφήτης ολόκληρου του ανθρωπίνου γένους είναι ο Μωάμεθ.⁹⁵ Ο al-Sha‘rawī επισημαίνει ότι, με τη διδασκαλία του, ο Χριστός έστρεψε τον κόσμο προς την «ευθεία οδό», τον «ίσιο δρόμο» (*ṣirāṭ al-mustaqīm*), ο οποίος είναι η αποκλειστική λατρεία στον έναν και μοναδικό Θεό.⁹⁶ Αυτός, άλλωστε, είναι ο σκοπός της αποστολής του Χριστού στη γη ως αποστόλου του Θεού, σύμφωνα με το Ισλάμ.

Το μήνυμα αυτό του γνήσιου μονοθεϊσμού το προσέφερε ο Χριστός στον κόσμο μέσω του Ευαγγελίου Του (*al-Injīl*). Το Κοράνιο αναφέρει με έμφαση: «Στείλαμε τον Ιησού, τον υιό τής Μαριάμ, και του δώσαμε το Ευαγγέλιο και βάλαμε στις καρδιές εκείνων που τον ακολούθησαν τον οίκτο και την ευσπλαγχνία» (Κοράνιο 57:27). Επιπλέον, σύμφωνα με την ισλαμική διδασκαλία, μία ακόμη αποστολή του Χριστού επί της γης ήταν να αναγγείλει την

⁹¹ Σ. Δεσπότης, *Ο Κώδικας των Ευαγγελίων...*, σ. 58-67.

⁹² Κ. Αγόρας, «Περί Κόσμου...», σ. 115.

⁹³ Α. Al-Najjār, *Qīṣaṣ...*, σ. 371. Εκτός από τον Χριστό, σύμφωνα με το Ισλάμ, αρκετοί προφύτες που αναφέρονται στην Παλαιά Διαθήκη, όπως ο Μωυσής, ο Ηλίας κ.ά., υπήρξαν και αυτοί προφύτες για τον ιουδαϊκό λαό. Ωστόσο, κατά την ισλαμική διδασκαλία, εκτός από αυτούς τους προφύτες, ο Θεός έστειλε αποστόλους και προφύτες σε όλο τον κόσμο, σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της γης, προκειμένου να κηρύξουν τον μονοθεϊσμό της ισλαμικής θρησκείας.

⁹⁴ Abū Zahra, *Muhadarat...*, σ. 15-17.

⁹⁵ Α. Al-Najjār, *Qīṣaṣ...*, σ. 371.

⁹⁶ Μ. Al-Sha‘rawī, *Qīṣaṣ...*, σ. 438-439.

έλευση του τελευταίου και έσχατου των προφητών, του Μωάμεθ. Το Κοράνιο αναφέρει χαρακτηριστικά ότι ο Χριστός είχε προφητεύσει την έλευση του Μωάμεθ: «Ω παιδιά του Ισραήλ! Είμαι ο απεσταλμένος του Αλλάχ σ' εσάς [...] για να σας αναγγείλω την ευχάριστη είδηση για έναν απόστολο, ο οποίος θα έλθει μετά από εμένα και που το όνομά του είναι 'Αχμεντ» (Κοράνιο 61:6). Γι' αυτό και αρκετοί μουσουλμάνοι λόγιοι επιχείρησαν, κατά καιρούς, να ανατρέξουν στη Βίβλο, προκειμένου να αντλήσουν βιβλικά χωρία, τα οποία προφητεύουν το πρόσωπο και την έλευση του Προφήτη Μωάμεθ.

Σταύρωση, θάνατος, ανάσταση, ανάληψη και η εκ νέου έλευση του Ιησού

Η σταύρωση του Ιησού Χριστού είναι γεγονός αναμφισβήτητο στα ευαγγελικά κείμενα, με ύψιστη θεολογική σημασία από χριστιανικής πλευράς. Οι μαρτυρίες των ευαγγελιστών είναι δηλωτικές, καθώς υπογραμμίζουν εμφατικά ότι σταυρώθηκε, χωρίς να αφήνουν περιθώριο για άλλες ερμηνείες: «καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν» (Μάρκ. 15:25)· «Καὶ ὅτε ἀπῆλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον, ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν» (Λουκ. 23:33)· «Παρέλαβον δὲ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἤγαγον· καὶ βαστάζων τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ἐξῆλθεν εἰς τὸν λεγόμενον κρανίου τόπον, ὃς λέγεται ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ, ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν, καὶ μετ' αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν» (Ιωάν. 19:17-18). Σύμφωνα με τον Απόστολο Παῦλο, ο σταυρωμένος Χριστός είναι για τους Ιουδαίους «σκάνδαλον» και για τους Έλληνες «μωρία» (Α' Κορ. 1:23), ενώ για εκείνους, οι οποίοι πιστεύουν και σώζονται, δηλαδή για τους χριστιανούς, είναι δύναμη: «τοῖς δὲ σφωζόμενοις ἡμῖν δύνამις Θεοῦ ἐστι» (Α' Κορ. 1:18).⁹⁷

Ὅπως αναφέρει ο Μ. Αθανάσιος, με το να καταδεχθεί ο Ιησούς να υπομείνει τον σταυρικό θάνατο, μετέβαλε το καταραμένο ξύλο (Γαλ. 3:13) σε τίμιο (Γαλ. 6:14) και σε όπλο κατά του διαβόλου (Κολ. 2:15), δηλαδή, με μία φράση, σε έμβλημα του χριστιανισμού: «Καὶ ξύλον εὐτελές φυτευθέν οἰκουμένην ἀσεβοῦσαν πρὸς εὐσέβειαν ἐγεώργησε. Ξύλον καταδίκης ὄργανον τοῖς καταδίκαις ἐλευθερίαν ἐκαρποφόρησεν».⁹⁸

⁹⁷ Ο άγιος Κύριλλος Ιεροσολύμων, χρησιμοποιώντας την παραπάνω φράση του Αποστόλου Παύλου, προσθέτει ότι ο σταυρός είναι σωτηρία: «Ὁ γάρ λόγος τοῦ σταυροῦ, Ἰουδαίους μὲν ἐστι σκάνδαλον, ἔθνεσι δὲ μωρία, ἡμῖν δὲ σωτηρία». Βλ. Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις Φωτιζομένων*, PG 33, 773.

⁹⁸ Μ. Αθανασίου, *Λόγος εἰς τό πάθος τοῦ Κυρίου τῆς ἀγίας Παρασκευῆς*, PG 28, 1056.

Ο θάνατος του Ιησού επί του σταυρού επιβεβαιώνεται εμφατικά στα ευαγγελικά κείμενα με τις διάφορες μαρτυρίες που μας δίνουν οι ευαγγελιστές: «ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείξ φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσε» (Μάρκ. 15:37)· «ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράζας φωνῇ μεγάλη ἀφῆκε τὸ πνεῦμα» (Ματθ. 27:50), «ὁ Ἰησοῦς εἶπε, τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα» (Ιωάν. 19:30). Η διήγηση του πάθους και της σταύρωσης ολοκληρώνεται σε όλους τους ευαγγελιστές με την περιγραφή του ενταφιασμού του σώματος του Ιησού από τον Ιωσήφ και τον Νικόδημο (Μάρκ. 15:42-46· Ματθ. 27:57-60· Λουκ. 23:50-54· Ιωάν. 19:38-42).

Ο ενταφιασμός ολοκληρώνει όλη την έκθεση του πάθους και πιστοποιεί την πραγματικότητά του, γι' αυτό και έχει αποτελέσει εξαρχής βασική αρχή της πίστεως της αρχέγονης Εκκλησίας, όπως διαφαίνεται από τις πρώτες ομολογίες ή τα Σύμβολα Πίστεως («Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς Γραφάς» [Α' Κορ. 15:3-4], «ὅτι ἐὰν ὁμολογήσης ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ Θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν» [Ρωμ. 10:9], καθώς και το Σύμβολο Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως: «παθόντα καὶ ταφέντα»).

Το γεγονός της σταυρώσεως και του θανάτου του Ιησού κορυφώνεται και ολοκληρώνεται στον χριστιανισμό με το γεγονός της αναστάσεώς Του. Δεν νοείται σταυρός δίχως ανάσταση. Ο Απόστολος Παύλος ομολογεί ότι άπαξ και δεν αναστήθηκε ο Χριστός, αυτομάτως καταρρίπτεται όλο το οικοδόμημα της χριστιανικής πίστεως: «εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν» (Α' Κορ. 15:14). Τα ευαγγέλια μαρτυροῦν ότι ο Ιησοῦς Χριστός αναστήθηκε εκ νεκρῶν μετά το πέρας του Σαββάτου, δηλαδή στην αρχή της καινούργιας εβδομάδας (Μάρκ. 16:1-2· Ματθ. 28:1· Λουκ. 24:1· Ιωάν. 20:1). Οι ευαγγελικές μαρτυρίες είναι παραστατικές: «Αναστὰς δὲ πρωτὶ πρώτη σαββάτου» (Μάρκ. 16:9). Τότε άγγελος Κυρίου εξαγγέλλει την ανάστασή Του στις μυροφόρες γυναίκες: «Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε· οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη γάρ καθὼς εἶπε. δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο ὁ Κύριος» (Ματθ. 28:5-6). Παρά τις διαφορές τους, τα ευαγγελικά κείμενα συγκλίνουν στη βεβαιότητα ότι οι μαθητές είδαν τον αναστημένο Ιησού και ότι ο Θεός Πατέρας Τον ανέστησε εκ νεκρῶν. Ο άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας παρατηρεῖ ότι ο Ιησοῦς αναστήθηκε από τους νεκρούς γινόμενος έτσι ο δρόμος που οδηγεί προς την αφθαρσία.⁹⁹ Η άρνηση της σωματικής αναστάσεως του Ιησού σημαίνει άρνηση της οικουμενικής σπουδαιότητας σωτηρίας, την οποία κομίζει ο χριστιανισμός.¹⁰⁰ Η ανάσταση

⁹⁹ Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Ἐξηγήσεις εἰς τό κατά Λουκᾶν εὐαγγέλιον*, PG 72, 941.

¹⁰⁰ C.H. Pinnock, «The Incredible Resurrection: A Mandate for Faith», *Christianity Today*, τόμ. 23, τχ. 13 (1979), σ. 722-727: 724.

του Χριστού είναι το θεμέλιο της σωτηρίας και της τελικής αναστάσεως των ανθρώπων κατά την Έσχατη Ημέρα.

Οι Πατέρες της Εκκλησίας έδωσαν ιδιαίτερη προσοχή στον σταυρό και στην ανάσταση του Χριστού, που συνέβησαν πραγματικά και όχι φαινομενικά, όχι κατά φαντασίαν, όπως υποστήριζαν οι αιρετικοί Δοκίτες, ομάδα του χριστιανικού γνωστικισμού.¹⁰¹ Θεμελίωση των γεγονότων αυτών γίνεται με γλαφυρό τρόπο από τον άγιο Κύριλλο Ιεροσολύμων, ο οποίος δηλώνει την αλήθεια του πάθους και της σταύρωσης του Ιησού και ομολογεί ότι δεν ντρέπεται για τον σταυρό του Χριστού, αλλά αντιθέτως είναι υπερήφανος γι' αυτόν. Η ομολογία του αγίου Κυρίλλου για τον σταυρό στηρίζεται στο γεγονός της αναστάσεως, καθότι μετά αυτού (του σταυρού) ακολούθησε η ανάσταση του Χριστού: «Τό μέν οὖν πάθους ἀληθές, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καί οὐκ ἐπαισχυνόμεθα· ἐσταυρώθη, καί οὐκ ἀρνούμεθα· ἀλλά μᾶλλον καυχῶμαι λέγων. Κἄν γάρ ἀρνήσομαι νῦν, ἐλέγχει με οὗτος ὁ Γολγοθᾶς, οὗ πλησίον νῦν πάντες πάρεσμεν· ἐλέγχει με τοῦ σταυροῦ τό ξύλον, τό κατά μικρόν ἐντεῦθεν πάση τῇ οἰκουμένη διαδιοθέν. Ὁμολογῶ τόν σταυρόν, ἐπειδή οἶδα τήν ἀνάστασιν. Εἰ γάρ σταυρωθεῖς ἀπέμεινεν, οὐκ ἄν ἴσως ὠμολόγησα, συνέκρυψα γάρ ἄν τάχα τῷ ἐμῷ διδασκάλῳ. Ἀναστάσεως δέ τόν σταυρόν διαδεξαμένης οὐκ ἐπαισχύνομαι διηγούμενος».¹⁰²

Την ανάσταση του Χριστού διαδέχεται η ανάληψή Του, δηλαδή η επάνοδος και η ενθρόνιση της ανθρωπίνης φύσης του στην κοινωνία της Αγίας Τριάδος. Αφού ο Χριστός επιτέλεσε πλήρως το σωτηριώδες έργο Του, για το οποίο ήλθε στον κόσμο (Ιωάν. 17:4), και το σφράγισε με το πάθος, τον θάνατο και την αναστάσή Του, και αφού μετά την αναστάσή Του, εμφανίστηκε και παρέμεινε για σαράντα ημέρες μαζί με τους μαθητές Του, μιλώντας για τη βασιλεία του Θεού (Πράξ. 1:3), κατόπιν τους οδήγησε στη Βηθανία, στο Όρος των Ελαιών, κοντά στα Ιεροσόλυμα (Πράξ. 1:12), και καθώς τους ευλογούσε, ανελήφθη στους ουρανούς εν νεφέλη και εν μέσω αγγέλων και εκάθησε εκ δεξιών του Πατρός Του (Πράξ. 1:9-10). Με αυτό τον τρόπο, εξύψωσε τον άνθρωπο εν γένει. Ο Ιησούς, αφού καταδέχθηκε και έγινε ο ίδιος άνθρωπος, ανελήφθη στον ουρανό, προσφέροντας στον Θεό Πατέρα Του, όχι κάποιο πολύτιμο μέταλλο, αλλά κάτι ασυγκρίτως πολυτιμότερο, τον ίδιο τον άνθρωπο, τον οποίο και ανακαίνισε.¹⁰³ Ο χριστιανισμός πιστεύει στη μέλλουσα επάνοδο του Χριστού στον κόσμο. Ο ίδιος ο Ιησούς αναφέρεται ιδιαίτερα και προφητεύει παραβολικά τη μέλλουσα επάνοδό Του, η οποία και θα σημάνει την τελική κρίση της ιστορίας και την έναρξη της Βασιλείας Του (Ματθ. 25:31-46). Η

¹⁰¹ Κ. Σκουτέρης, *Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση...*, σ. 319.

¹⁰² Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις Φωτιζομένων*, ΡG 33, 776-777.

¹⁰³ Αλεξάνδρου Αλεξανδρείας, *Περί τοῦ Πάθους τοῦ Κυρίου*, ΡG 18, 604.

δεύτερη έλευση του Υιού του ανθρώπου τη φορά αυτή θα είναι ένδοξη. Η θεότητα Του δεν θα «κρύβεται» στην ανθρωπότητά Του, αλλά θα είναι φανερή σε όλους. Καθήμενος στον θρόνο της δόξας Του, ως έχων εξουσία Θεάνθρωπος, θα κρίνει όλους τους ανθρώπους με βάση το κριτήριο εισόδου και το δικαίωμα κληρονομίας στην από καταβολής κόσμου ετοιμασμένη Βασιλεία Του: «Όταν δὲ ἔλθῃ ὁ Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καὶ συναχθήσεται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφοριεῖ αὐτούς ἀπ' ἀλλήλων ὡσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων» (Ματθ. 25:31-32).

Έτσι, λοιπόν, το κεντρικό πρόσωπο κατά τους έσχατους χρόνους είναι ο Υιός και Λόγος του Θεού, ο Οποῖος θα έλθει κατά την ένδοξο Αυτοῦ Παρουσία για να γράψει τα ονόματα των πιστών «ἐν βιβλίῳ ζώντων».¹⁰⁴ Ο άγιος Κύριλλος Ιεροσολύμων, μάάλιστα, συγκρίνει την πρώτη με τη δεύτερη Παρουσία του Χριστού, για να σημειώσει ότι η Παρουσία, κατά τη συντέλεια του κόσμου, είναι ασύγκριτα καλλίστη, μετά δόξης, και σηματοδοτεί την απαρχή, κατά την οποία ανακαινίζεται ο κόσμος, παρέρχονται τα φαινόμενα και έρχονται τα προσδοκώμενα, τα καλλίονα.¹⁰⁵

Το Ισλάμ απορρίπτει τη σταύρωση του Χριστού και ταυτόχρονα αποσιωπά το γεγονός της αναστάσεώς Του, το οποίο, προφανώς, δεν γίνεται αποδεκτό.¹⁰⁶ Ειδικότερα, το Κοράνιο αναφέρει: «Κι όμως δεν τον σκότωσαν κι ούτε τον σταύρωσαν, αλλά έτσι φαίνεται σ' αυτούς (*wa-lākin shubbiha lahum*).¹⁰⁷ [...] Αλλά ο Αλλάχ τον σήκωσε ψηλά κοντά του (τον πήρε σ' ένα μέρος που να μην μπορούν οι εχθροί να τον βρουν), γιατί ο Αλλάχ είναι Πανίσχυρος, Σοφός»

¹⁰⁴ Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις Φωτιζομένων*, PG 33, 916.

¹⁰⁵ Στο ίδιο, 872-876.

¹⁰⁶ G. Sālim, *Mahāwir al-Itiqā'...*, σ. 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 ανθρώπινες αισθήσεις. Όμως, δεν πρέπει να λησμονείται το γεγονός ότι ο Suhrawardī, λόγω των φιλελεύθερων ιδεών που διατύπωνε στον χώρο της θρησκείας, τελικά καταδικάστηκε σε θάνατο στο Χαλέπι της Συρίας από τον βασιλέα Σαλαντίν. Βλ. Al-Ṭūfī, *Al-intiṣārāt al-Islāmiyya fi kashf shubah al-Naṣāniyya*, επιμ. Salim bin Muḥammad al-Qarnī, Ριάντ 1999: Maktabat al-ʿUbaykān, σ. 344. Για μια καλή μελέτη σχετικά με τη σταύρωση του Χριστού από τη σκοπιά του Ισλάμ, βλ. T. Lawson, *The Crucifixion and the Qurʾān: A Study in the History of Muslim Thought*, Οξφόρδη 2009: Oneworld. Βλ. επίσης και M. Ayoub, «Towards an Islamic Christology, ii: The Death of Jesus, Reality or Delusion?», *Muslim World*, τόμ. 70, τχ. 2 (1980), σ. 91-121· N. Robinson, *Christ in Islam and Christianity...*, σ. 106-141.

¹⁰⁷ Η φράση «φάνηκε σ' αυτούς», η οποία αναφέρεται στο Κοράνιο, αφορά τους Ιουδαίους. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με την ισλαμική ερμηνεία, μολονότι στην πραγματικότητα ο Χριστός δεν σταυρώθηκε, έτσι ωστόσο φάνηκε στους Ιουδαίους. Βλ. M. Būhindī, *Al-Ta'thīr al-Masīhī fi Tafsi'r al-Qurʾān: Dirāsah Taḥlīliyyah Muqāranah*, Βηρυτός 2004: Dār al-Ṭalī'ah, σ. 178-182.

(Κοράνιο 4:157-158). Κατά την ισλαμική πεποίθηση, κάποιος άλλος πήρε τη θέση του Χριστού στον σταυρό.¹⁰⁸ Για τους μουσουλμάνους, ο σταυρός αποτελεί ένδειξη αδυναμίας του Θεού.¹⁰⁹

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 σταυρώθηκε τελικά στη θέση του Χριστού. Κάποιοι υποστήριζαν ότι στη θέση του Χριστού σταυρώθηκε ο Ιούδας ο Ισκαριώτης ή κάποιος από τους μαθητές του Χριστού.¹¹⁰ Άλλοι υποστήριζαν ότι, όταν ο Ιησούς ανελήφθη στους ουρανούς, οι Ιουδαίοι, από τον φόβο του πλήθους, παρέλαβαν έναν άνθρωπο και τον τοποθέτησαν στον σταυρό στη θέση Του.¹¹¹ Άλλοι ισχυρίστηκαν ότι πριν από τη σταύρωση, ο Θεός επέλεξε έναν από τους φρουρούς του Χριστού, ο οποίος ομοίαζε με τον Ιησού, και, όταν ο τελευταίος ανελήφθη στους ουρανούς, οι Ιουδαίοι παρέλαβαν τον φύλακα και τον σκότωσαν.¹¹²

Παρά το γεγονός ότι το Ισλάμ αρνείται τη σταύρωση και, κατά συνέπεια, και την ανάσταση του Χριστού, δέχεται εντούτοις την ανάληψή του στους ουρανούς. Το Κοράνιο αναφέρει ότι ο Αλλάχ σήκωσε (*rafaʿah*) τον Ιησού ψηλά κοντά του και τον έσωσε από τους σταυρωτές Του (Κοράνιο 4:158). Ο κλασικός ερμηνευτής του Κορανίου Ibn Kathīr, στο ερμηνευτικό του *Υπόμνημα*, υπογραμμίζει ότι, αφού ανελήφθη ο Ιησούς στους ουρανούς, θα μείνει εκεί

¹⁰⁸ M. Hayek, *Al-Masīh fil-Islām*, Βηρυτός 1961: al-Maṭbaʿah al-Kāthūlikiyyah, σ. 222-231. Για μια γενικότερη μελέτη που σχετίζεται με την ερμηνεία των μουσουλμάνων λογίων αναφορικά με το ποιος σταυρώθηκε στη θέση του Χριστού, αλλά και με μια προσπάθεια να καταδείξει ο συγγραφέας του εν λόγω άρθρου ότι το Κοράνιο αποδέχεται τον θάνατο του Ιησού, βλ. G. Reynolds, «The Muslim Jesus: Dead or Alive?», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, τόμ. 72, τχ. 2 (2009), σ. 237-258.

¹⁰⁹ K. Cragg, «The Qurʾān and the Cross...», σ. 177.

¹¹⁰ Αρκετοί μουσουλμάνοι ερμηνευτές του Κορανίου διασώζουν την πληροφορία ότι εκείνος που σταυρώθηκε στη θέση του Χριστού ήταν κάποιος από τους μαθητές του, ονόματι «Σέργιος». Τη συγκεκριμένη άποψη την αναφέρει κατά κύριο λόγο ο Ibn Jarīr al-Ṭabarī βλ. Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān...*, σ. 656. Επιπλέον, ο al-Rāzī αναφέρεται σε μια άποψη, η οποία υποστηρίχθηκε από ορισμένους μουσουλμάνους ερμηνευτές σχετικά με αυτό το θέμα. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι, όταν ο Χριστός βρισκόταν με τους μαθητές του, λίγο πριν τη σταύρωσή του, τους ρώτησε ποιος απ' όλους θα δεχόταν να λάβει τη μορφή του και να σταυρωθεί στη θέση του με ανταμοιβή τον Παράδεισο, τον οποίο θα κέρδιζε 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...*, τόμ. 11, σ. 102.

¹¹¹ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 11, σ. 102.

¹¹² M. Hayek, *Al-Masīh...*, σ. 222-231.

μέχρις ότου έλθει εκ νέου στη γη, πριν το τέλος του κόσμου, προκειμένου να ολοκληρώσει την αποστολή Του.¹¹³

Η ισλαμική παράδοση κάνει λόγο για τη μελλοντική επιστροφή του Ιησού κατά τη δεύτερη έλευσή του, στα έσχατα, λίγο πριν την ανάσταση των νεκρών και το τέλος του κόσμου. Συγκεκριμένα, ο προφήτης Μωάμεθ αναφέρει ότι ο Ιησούς θα κατέλθει στη γη από τον ουρανό και θα επιτελέσει τα ακόλουθα. Θα καταστρέψει (σπάσει) τον σταυρό. Θα σκοτώσει τους χοίρους και θα καταργήσει τον φόρο υποτελείας (*jizyah*) τον οποίο πληρώνουν οι μη μουσουλμάνοι (Ιουδαίοι, χριστιανοί και Ζωροάστρες [*majūs*]) στο ισλαμικό κράτος προκειμένου να λάβουν προστασία από το ισλαμικό καθεστώς.¹¹⁴ Επιπλέον, θα ακυρώσει όλες τις ψεύτικες θρησκείες, εκτός από το Ισλάμ, και θα αγωνιστεί υπέρ της επικράτησής του.¹¹⁵ Θα επιβάλει και θα διαδώσει το Ισλάμ, ακόμη και με τη βία, σκοτώνοντας εκείνους που το αρνούνται.¹¹⁶ Άλλωστε, ο Ιησούς θα σταθεί ως μάρτυρας εναντίον των χριστιανών και των Ιουδαίων, κατά την τελική Κρίση, και θα αναιρέσει οτιδήποτε δεν συμφωνεί με τη διδασκαλία του Κορανίου, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά το Κοράνιο: «Και δεν υπάρχει κανείς απ' τους οπαδούς της Βίβλου [Ιουδαίους, χριστιανούς], που δεν θα πιστέψουν στον Ιησού [σύμφωνα με την ισλαμική χριστολογία], που την Ημέρα της Κρίσης θα είναι μάρτυρας εναντίον τους» (Κοράνιο 4:159). Τέλος, ο Ιησούς θα συντρίψει τον Αντίχριστο (*al-Masīhad-Dajjāl*) και θα ζήσει για σαράντα έτη.¹¹⁷ Έπειτα θα πεθάνει και οι μουσουλμάνοι θα προσευχηθούν για Εκείνον.¹¹⁸

¹¹³ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 2, σ. 455.

¹¹⁴ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, επιμ. Muḥammad Nāsir al-Dīn al-Albanī, Ριάντ 1996: *Maktabat al-Ma'ārif lil-Nashr wal-Tawzī'*, σ. 773-774.

¹¹⁵ Στο ίδιο, σ. 774.

¹¹⁶ Στο ίδιο.

¹¹⁷ Στο ίδιο.

¹¹⁸ Στο ίδιο.

8.

ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Ως γνωστόν, η εσχατολογία αναφέρεται στην τελειωτική ενέργεια του Θεού, η οποία πραγματοποιείται εντός της Ιστορίας, ακόμη και αν υπερβαίνει τα όριά της, με την προοπτική μιας ζωής στο επέκεινα.¹ Επιπλέον, είναι γνωστό ότι τόσο ο χριστιανισμός όσο και το Ισλάμ είναι θρησκείες με εσχατολική προοπτική και ορίζοντες. Απώτερος σκοπός των μελών των δύο θρησκειών δεν είναι να εγκαθιδρύσουν τη θεία μακαριότητα εντός του κόσμου, αλλά να μετέχουν στην προοπτική του εσχατολογικού προορισμού. Η εσχατολογία διαποτίζει το σύνολο της θρησκευτικής ζωής και συνιστά την ενεργό προσημονή της ερχόμενης αιώνιας μακαριότητας, τη δυναμική μεταμόρφωση και ανακαίνιση του σύμπαντος κόσμου και για τις δύο θρησκείες. Τα κοινά ζητήματα των δύο παραδόσεων εντοπίζονται (α) στα σημεία των καιρών, (β) στην έσχατη κρίση και (γ) στην κατανόηση του Παραδείσου και της Κολάσεως. Στο παρόν κεφάλαιο, θα επιχειρήσουμε να ψηλαφίσουμε και να ανιχνεύσουμε τις εσχατολογικές αντιλήψεις των δύο θρησκειών υπό το πρίσμα της συγκριτικής θεώρησής τους.

Τα σημεία των καιρών πριν την Ημέρα της Κρίσεως

Τα σημεία των καιρών, τα οποία θα προηγηθούν, είναι ότι θα έλθει εκ νέου ο Ιησούς Χριστός στη γη («καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς» [Ματθ. 24:30]), συνοδευόμενος από αγγελικές δυνάμεις (Μάρκ. 8:38· Β΄ Θεσ. 1:7). Η ανάσταση των νεκρών θα συντελεσθεῖ από τον ίδιο τον Ιησού Χριστό: «ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἔσχατῃ ἡμέρᾳ» (Ιωάν. 6:54). Η Δευτέρα Παρουσία του Ιησού Χριστού καλεῖται στη Βίβλο «ἐσχατὴ ἡμέρα» (Ιωάν. 6:39), «ἡμέρα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ» (Α΄ Κορ. 5:5) και «ἡμέρα κρίσεως» (Ματθ. 10:15).

Τα σημεία εκείνα που θα προηγηθούν της Δευτέρας Παρουσίας του Ιησού Χριστού, από χριστιανικής πλευράς, είναι τα ακόλουθα. Θα κηρυχθεῖ το Ευ-

¹J. Gnillka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 175.

αγγέλιο σε όλα τα έθνη (Ματθ. 24:14· Μάρκ. 13:10). Θα παρατηρηθεί έξαρση της αποστασίας και εμφάνιση πολλών ψευδοπροφητών. Κατά τον Απόστολο Παύλο: «μή τις ύμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον· ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας» (Β΄ Θεσ. 2:3). Στην Καινή Διαθήκη, γενικῶς ἐπισημαίνεται ὅτι πολλοὶ θα πλανηθοῦν ἀπὸ πολλοὺς ψευδοπροφήτες, οἱ ὁποῖοι θα ἐμφανισθοῦν ἐπὶ γῆς: «ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφήται καὶ δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς» (Ματθ. 24:24).

Εξίσου σημαντικὰ σημεῖα τῶν καιρῶν εἶναι καὶ ἡ ἐμφάνιση τῆς σατανικῆς τριάδας, ἡ ὁποία θα δράσει ἐντονα προ τῆς Δευτέρας Παρουσίας τοῦ Ἰησοῦ. Πρόκειται γιὰ τὸν δράκοντα ἢ διάβολο («ἰδοὺ δράκων πυρρὸς μέγας» [Ἀποκ. 12:3]), τὸν ψευδοπροφήτη («εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς» [Ἀποκ. 13:11]) καὶ τὸν Αντίχριστο («εἶδον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον» [Ἀποκ. 13:1]).² Πρωταγωνιστικὸ ρόλο στη χριστιανικὴ ἀποκαλυπτικὴ γραμματεία κατέχει τὸ πρόσωπο τοῦ Αντιχρίστου. Σημειωτέον ὅτι, σύμφωνα με τὴν Καινὴ Διαθήκη, ὁ Αντίχριστος εἶναι αὐτὸς που εἴτε πολεμᾷ εἴτε υποκαθιστᾷ τὸν Χριστό, ὅπως οἱ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφήτες (πρβλ. Μάρκ. 13:22).³ Ὁ Απόστολος Παῦλος τὸν περιγράφει με τὰ ἐξῆς λόγια: «ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον Θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ ὡς Θεὸν καθίσει, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶ Θεός» (Β΄ Θεσ. 2:3-4). Γιὰ τὸν Απόστολο Παῦλο, ὁ Αντίχριστος δὲν ἀποτελεῖ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ διαβόλου οὔτε ἀπλῶς τὴν προσωποποίηση τοῦ κακοῦ.⁴ Εἶναι ἓνας συγκεκριμένος ἄνθρωπος, στὸν ὁποῖο ὁ διάβολος μεταβιβάζει ὅλη τὴν ἐξουσία καὶ τὴ δύναμή του.⁵

Στο Ἰσλάμ, καὶ εἰδικότερα κατὰ τὴν προφητικὴ παράδοση, ἡ Ἐσχατὴ Ἡμέρα δὲν θα ἔλθει πρὶν ἐμφανισθοῦν στὴ γῆ δέκα βασικὰ σημεῖα. Αὐτὰ εἶναι ὁ καπνὸς (*al-dukhān*), ὁ Αντίχριστος (*al-Masīh ad-Dajjāl*), τὸ θηρίο (*Dābbat al-Ard*), ἡ ἐκ νέου ἐλευση τοῦ Ἰησοῦ, τοῦ υἱοῦ τῆς Μαρίας, ἡ ἀφιξη Γωγ καὶ Μαγώγ (*Yaʿjūj wa-Maʿjūj*), οἱ τρεῖς καταπόσεις τῆς γῆς (μία στὴν Ἀνατολή, μία στὴ Δύση καὶ μία ἄλλη στὴν Ἀραβία) καὶ, τέλος, ἡ ἐμφάνιση τοῦ φωτός, τὸ ὁποῖο θα ὠθήσει τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὸν τόπο τῆς συναθροίσεώς τους γιὰ τὴν Ἐσχατὴ Κρίση.⁶ Σημαντικὸ ρόλο στὴν ἰσλαμικὴ ἐσχατολογία διαδραματίζει ἡ θρυλικὴ προσωπικότητα τοῦ αλ-Μάχντι (*al-Mahdīy*), ὁ ὁποῖος θα ἐμ-

² Σ. Δεσπότης, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη...*, τόμ. 2, Ἀθήνα 2007: Ἄθως, σ. 113-168.

³ Στὸ ἴδιο, σ. 156.

⁴ Στὸ ἴδιο, σ. 159.

⁵ Στὸ ἴδιο.

⁶ S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 227.

φρανισθεί στα Έσχατα προκειμένου να αποκαταστήσει την ισλαμική θρησκεία και να φέρει τη δικαιοσύνη επί της γης.⁷ Η μορφή του αλ-Μάχντι είναι σιιτικής προελεύσεως.⁸ Οι σίιτες, αρνούμενοι τη νομιμότητα των τριών πρώτων χαλιφών, εγκαθίδρυσαν νέο σύστημα πνευματικής ηγεσίας, επικεφαλής της οποίας ετέθη ο εκάστοτε ορατός πνευματικός ηγέτης της κοινότητας, ο Ιμάμης (*al-Imām*).⁹ Οι εξ αυτών οπαδοί των δώδεκα ιμάμηδων πρεσβεύουν την πλήρη ενοίκηση (*al-hulūl*) της θεότητας στον Αλί Ιμπν Αμπί Τάλιμπ (‘Alī Ibn Abī Tālib), εξάδελφο του Μωάμεθ, και εξ αυτού στον εκάστοτε πνευματικό ηγέτη (*Imām*) της κοινότητάς τους.¹⁰ Οι δώδεκα Ιμάμηδες της σιιτικής παράταξης κατάγονται από τον οίκο του ‘Alī και, σύμφωνα με τις θρυλικές παραδόσεις, ο τελευταίος αυτών, ο αλ-Μάχντι, εξαφανίστηκε μυστηριωδώς νεότερος και παραμένει έκτοτε κεκρυμμένος.¹¹ Κατά τους σίιτες, ο αλ-Μάχντι συμμετέχει διαρκώς στην παγκόσμια ιστορία, καθώς ενσαρκώνεται συνεχώς στον εκάστοτε ζώντα Ιμάμη της κοινότητάς τους και θα επανεμφανισθεί κατά τα έσχατα, προκειμένου να αποκαταστήσει τη νόμιμη πνευματική ηγεσία του Ισλάμ, για τη γνήσια καθοδήγηση του μουσουλμανικού κόσμου.¹² Το σουνιτικό Ισλάμ παρέλαβε μεν τη θρυλική αυτή μορφή του αλ-Μάχντι, αλλά με διαφορετική ερμηνευτική προσέγγιση. Έτσι, απορρίπτει τις σιιτικές δοξασίες περί Ιμάμη ως ενσαρκωτή της θεότητας και φορέα χαρισματικής διδακτικής αυθεντίας, δεδομένου ότι, μετά τον θάνατο του Μωάμεθ, έλειπε από την κοινότητα η χαρισματική διδακτική αυθεντία.¹³ Εντούτοις, ενώ οι σουνίτες απορρίπτουν τη σιιτική πεποίθηση, η οποία τοποθετεί τον Μωάμεθ πίσω από τον Ιμάμη, δεν αρνούνται τις εσχατολογικές ιδιότητες του αλ-Μάχντι.¹⁴ Έτσι, αναμένουν και οι σουνίτες την έλευσή του, πιστεύουν ότι θα προέρχεται από τον οίκο του Μωάμεθ (*ahl al-Bayt*),¹⁵ ότι θα κυβερνήσει τους ανθρώπους, θα διαδώσει το Ισλάμ σε όλη τη γη, θα καθοδηγείται από τον Θεό και θα παραμείνει στην εξουσία επτά συναπτά έτη, ενώ μετά, όταν πεθάνει, οι μουσουλμάνοι θα προσευχηθούν γι’ αυτόν.¹⁶ Στο σημείο αυτό, αξίζει να αναφερθεί ότι

⁷ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1316-1352.

⁸ Γ. Ζιάκας, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής ΑΠΘ*, τόμ. 20 (1976), σ. 319-416: 366.

⁹ Στο ίδιο.

¹⁰ Στο ίδιο.

¹¹ Στο ίδιο.

¹² Στο ίδιο.

¹³ Στο ίδιο.

¹⁴ S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 200-203.

¹⁵ Ο όρος *ahl al-Bayt* χρησιμοποιείται για να αναφερθεί στην εκτεταμένη οικογένεια του προφήτη Μωάμεθ.

¹⁶ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1316-1352.

στο διάβα της μουσουλμανικής ιστορίας υπήρξαν και εκείνοι οι οποίοι αρνήθηκαν την ύπαρξή του.¹⁷ Πρόκειται κυρίως για σύγχρονους μουσουλμάνους συγγραφείς, οι οποίοι δεν ακολουθούν τη συναίνεση των μουσουλμάνων λογίων και στηρίζονται, αποκλειστικά, σε προσωπικές απόψεις.¹⁸

Θα εμφανισθεί, ίσως, στην εποχή του αλ-Μάχντι και ο Αντίχριστος (*al-Masīh ad-Dajjāl*) ως εσχατολογικός βασιλιάς. Αυτός θα συνενώσει τους λαούς κατά του Ισραήλ υπό τη μορφή τυράννου και θα στείρει την καταστροφή επί της γης.¹⁹ Δεδομένου ότι ο Αντίχριστος δεν μνημονεύεται στο Κοράνιο, οι σχετικές αναφορές αποτελούν προφανώς δάνειο από τον συριακό χριστιανισμό (Ματθ. 24:24 και Μάρκ. 13:22). Σε κείμενά του, απαντούν λέξεις όπως «ψευδόχριστοι» και «ψευδοπροφήτες», που μεταφράστηκαν και σε άλλες γλώσσες, και έτσι προήλθε το αραβικό *Dajjāl*.²⁰ Η μορφή του Αντιχρίστου μοιάζει σε πολλά σημεία με την ανάλογη θεώρηση που βρίσκουμε στη χριστιανική αποκαλυπτική γραμματεία. Αποτελεί εσχατολογικό εχθρό του Θεού, δηλαδή πρόκειται περί του πνεύματος της ανομίας.²¹

Κατά την ισλαμική πεποίθηση, ο Αντίχριστος θα είναι νέος, με φρικώδη κόμη και κατεστραμμένο τον έναν οφθαλμό του.²² Θα εμφανισθεί κατά τα έσχατα και θα κινηθεί μεταξύ Συρίας και Ιράκ, ενώ θα καταστρέψει τα πάντα σε κάθε σημείο.²³ Θα διαμείνει στη γη σαράντα ημέρες, από τις οποίες η πρώτη ημέρα θα διαρκέσει έως ένα έτος, η δεύτερη έως έναν μήνα και η τρίτη έως μία εβδομάδα, οι δε υπόλοιπες θα ταυτίζονται με τις συνήθεις ημέρες.²⁴ Σημειωτέον ότι, ενώ η αντίληψη περί Αντιχρίστου αποτελεί διδαχή που ανευρίσκεται στις ρήσεις του Μωάμεθ και αναντίρρητη διδασκαλία των σουνιτών, εντούτοις ορισμένες ακραίες ισλαμικές ομάδες έθεσαν θέμα αμφισβήτησης της ύπαρξής του.²⁵ Πρόκειται για ορισμένους χαριτζίτες, τζαχμίτες και μουταζιλίτες, καθώς επίσης και ορισμένους σύγχρονους μουσουλμάνους στοχαστές.²⁶

Εναντίον του Αντιχρίστου θα εξαποστείλει ο Θεός τον Ιησού εκ νέου στη γη, ο οποίος, αφού τον καταδιώξει και τον φονεύσει, θα εργασθεί για την

¹⁷ S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 200-201.

¹⁸ Στο ίδιο, σ. 201.

¹⁹ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1316-1352.

²⁰ Γ. Ζιάκας, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ...», σ. 367-368.

²¹ Στο ίδιο, σ. 368.

²² S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 204.

²³ Γ. Ζιάκας, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ...», σ. 368.

²⁴ S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 204-205.

²⁵ Στο ίδιο, σ. 206.

²⁶ Στο ίδιο, σ. 206.

επικράτηση του Ισλάμ. Ειδικότερα, η προφητική παράδοση αναφέρει ότι ο Ιησούς θα κατέλθει στη γη από τον ουρανό και, όπως ήδη τονίσαμε, θα επιτελέσει τα ακόλουθα: (α) θα καταστρέψει (σπάσει) τον σταυρό, (β) θα σκοτώσει τους χοίρους και (γ) θα καταργήσει τον φόρο υποτελείας (*jizyah*), τον οποίο πληρώνουν οι μη μουσουλμάνοι (κατά κύριο λόγο οι Ιουδαίοι και οι χριστιανοί) στο ισλαμικό κράτος προκειμένου να λάβουν προστασία από το ισλαμικό καθεστώς.²⁷ Επιπλέον, θα ακυρώσει όλες τις ψεύτικες θρησκείες, εκτός από το Ισλάμ, καθώς και θα αγωνιστεί υπέρ της επικράτησής του.²⁸ Θα επιβάλει και θα διαδώσει το Ισλάμ ακόμη και με τη βία, φονεύοντας όσους το αρνούνται.²⁹

Μετά από αυτά, θα ακολουθήσουν και κάποια άλλα σημεία πριν την Έσχατη Κρίση: θα σβήσουν οι αστέρες, θα διαρραγεί ο ουρανός, θα διασκορπισθούν τα όρη σαν άμμος (Κοράνιο 77:8-10), και θα ηχήσει η σάλπιγγα που θα αναγγείλει την τελική ανάσταση των νεκρών (Κοράνιο 79:6). Μετά τα σαλπίσματα, θα επακολουθήσει: (α) η καταστροφή του κόσμου, (β) ο θάνατος όλων των έμψυχων, ακόμη και των αγγέλων και των δαιμόνων, και (γ) η ανάσταση όλων των σωμάτων, τα οποία θα ενωθούν με τις ψυχές τους (Κοράνιο 79:6-14). Κατά την Ημέρα της Κρίσεως, ο ήλιος θα σκοτεινιάσει, οι αστέρες θα πέσουν από τον ουρανό, τα όρη θα μετακινηθούν, τα ύδατα της θαλάσσης θα αναβράσουν (Κοράνιο 81:1-6). Οι ανωτέρω αποκαλυπτικές περιγραφές απηχούν αντίστοιχες βιβλικές αναφορές: «καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν, ὡς συκὴ βάλλουσα τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς, ὑπὸ ἀνέμου μεγάλου σειομένη» (Αποκ. 6:13)· «καὶ τακῆσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, καὶ ἔλιγῆσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἄμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς» (Ησ. 34:4).³⁰

Η εκ νεκρών ανάσταση και η τελική δίκη

Σύμφωνα με τη χριστιανική διδασκαλία, κατά τη Δευτέρα Παρουσία του Χριστού, θα συντελεσθεί και η ανάσταση πάντων των τεθνεώτων, όπως άλλωστε διατυπώνεται και στο Σύμβολο της Πίστεως ως προσδοκία: «Προδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν». Ο Απόστολος Παύλος μαρτυρεί ότι ο Χριστός, με πρόσταγμα, με φωνή αρχαγγέλου και με σάλπιγγα Θεού, θα κατέλθει εκ του ουρανού και όσοι έχουν αποθάνει πιστοί στον Χριστό θα αναστηθούν πρώτοι

²⁷ Abū Dāwūd, *Sunan...*, σ. 773-774.

²⁸ Στο ίδιο, σ. 774.

²⁹ Στο ίδιο.

³⁰ G. Reynolds, *The Qurʾān and the Bible...*, σ. 888.

(Α΄ Θεσ. 4:16), καθώς «πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ» (Ιωάν. 5:28). Ἡ ἀνάσταση των νεκρῶν, ἀπὸ χριστιανικῆς ἀποψευς, εἶναι ἀνάσταση των σωμάτων των τεθνεώτων, ἀφοῦ ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἐπισημαίνει χαρακτηριστικά: «ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν» (Ρωμ. 8:11). Ὀρθῶς παρατηρεῖ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός ὅτι ἡ ἀνάσταση αὐτῆ των νεκρῶν θα ἀφορᾶ τὰ σώματα καὶ ὄχι τις ψυχές, οἱ ὁποῖες εἶναι ἀθάνατες καὶ δὲν δύναται νὰ ἀναστηθοῦν.³¹ Ὡς ἀνάσταση λογίζεται ἡ ἐκ νέου ἔνωση τῆς ψυχῆς με τὸ σῶμα.³² Πρόκειται γιὰ καθολικὴ ἀνάσταση: «δικαίων τε καὶ ἀδίκων» (Πράξ. 24:15).

Ἀπὸ χριστιανικῆς πλευρᾶς, βᾶση τῆς ἀναστάσεως των ἀνθρώπων ἀποτελεῖ ἡ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνει ὁ Ἀπόστολος Παῦλος: «ὡσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται» (Α΄ Κορ. 15:22). Ὁ ἱερός Δαμασκηνός σημειώνει ὅτι ὁ Χριστός, διὰ τοῦ ἰδίου τοῦ σώματος, χάρισε στὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπινου γένους τὴν ἀνάσταση καὶ τὴ μετὰ ταῦτα ἀφθαρσία.³³

Ὅσον ἀφορᾶ τὴ φύση των ἀναστημένων σωμάτων, αὐτὰ θα εἶναι μὲν τὰ ἴδια πού υπήρξαν στὴ γῆ, ἀλλὰ με διαφορετικὲς ιδιότητες. Θα εἶναι σώματα τὰ ὁποῖα δὲν θα ὑπὸκεινται στὴ φθορὰ καὶ θα ἔχουν χαρακτῆρα πνευματικό. Ἢδη ὁ Ἀπόστολος Παῦλος μαρτυρεῖ τὴν ἀλλαγὴ τοῦ σώματος των νεκρῶν κατὰ τὴν τελικὴ ἀνάσταση, ἀναφέροντας τὰ εξῆς: «δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν» (Α΄ Κορ. 15:53). Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Νύσσης, σχολιάζοντας τὸ μυστήριο τῆς ἀναστάσεως των σωμάτων, υπογραμμίζει ὅτι τὸ ἀνθρώπινο σῶμα, κατὰ τὴν ἀνάστασή του, θα βρίσκεται σὲ πνευματικὴ κατάσταση καὶ θα εἶναι ἀπαθές.³⁴

Εὐθύς μετὰ τὴν κοινὴ ἀνάσταση των νεκρῶν, θα ἀκολουθήσει ἡ γενικὴ κρίση καὶ ὁ οριστικὸς χωρισμὸς των ἀνθρώπων ὑπὸ τοῦ Κριτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Οἱ μαρτυρίες τῆς Καινῆς Διαθήκης ἐπὶ τοῦ σχετικοῦ θέματος εἶναι ἀμπολλες. Ἢδη ὁ Χριστός ομιλεῖ περὶ τῆς κρίσεως των ἀνθρώπων, λέγοντας: «Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καὶ συναχθήσεται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφοριεῖ αὐτοὺς ἀπ’ ἀλλήλων ὡσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων» (Ματθ. 25:31-32). Ἄλλωστε,

³¹ Ἰωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβής...*, PG 94, 1220: «Πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν. Ἔσται γάρ, ὄντως ἔσται νεκρῶν ἀνάστασις. Ἀνάστασιν δὲ λέγοντες σωμάτων φαρμέν ἀνάστασιν. Ἀνάστασις γάρ ἐστι δευτέρα τοῦ πεπτωκότος στάσις αἱ γὰρ ψυχὰι ἀθάνατοι οὔσαι πῶς ἀναστήσονται;»

³² Στο ἴδιο: «Εἰ γὰρ θάνατον ὀρίζονται χωρισμὸν ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἀνάστασις ἐστὶ πάντως συνάφεια πάλιν ψυχῆς καὶ σώματος καὶ δευτέρα τοῦ διαλυθέντος καὶ πεσόντος ζώου στάσις.»

³³ Στο ἴδιο, 1100.

³⁴ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως ὁ λόγος*, PG 46, 156.

στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη μαρτυρείται ότι όλη την κρίση την έδωσε ο Θεός Πατήρ στον Υιό Του: «τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ» (Ιωάν. 5:22). Το γεγονός τούτο κηρύσσεται από τον κορυφαίο Απόστολο Παύλο («τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς» [Β' Τιμ. 4:1]).

Το καινό της χριστιανικής εσχατολογίας είναι ότι ο ερχόμενος Μεσσίας και ο Λυτρωτής δεν είναι κάποιος άγνωστος δυνάστης, αλλά το εσφαγμένο Αρνίο. Το Α και το Ω της Ιστορίας και του Κόσμου είναι ένα γνωστό Πρόσωπο, ο εσταυρωμένος Νυμφίος της Εκκλησίας. Στην ομιλία του Πέτρου στις Πράξεις τονίζεται σχετικά με τον Ιησού: «οὗτός ἐστιν ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ Κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν» (Πράξ. 10:42). Ο Κριτής είναι εκείνος που «διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ Θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ» (Πράξ. 10:38), ενώ διακήρυξε ότι δεν ήλθε για να κρίνει τον κόσμο, αλλά για να τον σώσει (Ιωάν. 12:47). Αυτό το γεγονός μεταμορφώνει τον εσχατολογικό τρόπο σε χαρά. Γι' αυτό και εσχατολογία στον χριστιανισμό δεν είναι ουσιαστικά η στείρα φιλολογία περί των Εσχάτων, αλλά ο λόγος περί του εσχάτου Προσώπου/Λόγου, του Ιησού. Δεν είναι ο λόγος περί του τέλους του Κόσμου, αλλά περί της Τελειώσεώς του. Δεν είναι το ονειροπόλημα ενός εσχατολογικού παραδείσου από ένα ον το οποίο έχει το μοναδικό προνόμιο απ' όλα τα όντα να βασανίζεται εκ γενετής από τον τρόπο των ενοχών και του θανάτου, αλλά η εισβολή των Εσχάτων στην Ιστορία, του απείρου της αιωνιότητας στην ελαχιστότητα της στιγμής και η μεταμόρφωση του Εδώ και Τώρα. Αυτό σημαίνει ότι, με τον χριστιανισμό, αντί της ιουδαϊκής οριζόντιας θεώρησης του χρόνου και της αντίστοιχης κυκλικής εκ μέρους του ελληνισμού, εισάγεται η σταυρική θεώρηση του χρόνου. Η Βασιλεία του Θεού αποτελεί, στο κήρυγμα του Ιησού, μέγεθος μελλοντικό-εσχατολογικό («ἐλθέτω ἡ Βασιλεία Σου», Λουκ. 11:2: οριζόντια διάσταση της Βασιλείας), ενώ ταυτόχρονα μπορεί κάποιος να τη γευθεί στο παρόν ως εμπειρία (κάθετη διάσταση της Βασιλείας). Είναι στην πληρότητά της αντικείμενο πόθου και παράλληλα ιστορικά ενεργής. Η ίδια η λέξη παρουσία σημαίνει ότι είμαι παρόν και ότι έρχομαι. Γι' αυτό και σε αντίθεση με τους αποκαλυπτικούς, ο Ιησούς Χριστός τόνισε ότι η Βασιλεία του Θεού έχει ήδη ανατείλει εδώ και τώρα στην υπάρχουσα Ιστορία και τον παρόντα Κόσμο. Η Βασιλεία κυφορείται, ακτινοβολεί στον κόσμο μυστικά και αργά στις καρδιές εκείνων που αποδέχονται και δεν απορρίπτουν τον λόγο του Ιησού: «Ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν· οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν» (Λουκ 17: 20-21).

Ἔτσι, λοιπόν, στην Καινή Διαθήκη, η αποκάλυψη δεν αφορά κατεξοχήν στο μελλοντικό γεγονός του ολοκαυτώματος του κόσμου, αλλά σχετίζεται με

την ήδη πραγματοποιηθείσα στα τέλη των αιώνων παγκόσμια φανέρωση του προαιώνιου σχεδίου της σωτηρίας του (Ματθ. 11:25-27· Λουκ. 2:32) διά του Ιησού Χριστού (Ματθ. 16:17). Αυτό το γεγονός σήμανε την ανατολή των εσχάτων (Ρωμ. 1:17-18· Α΄ Κορ. 2:10· Γαλ. 3:23· Εφ. 3:3-5). Στον Παύλο, το ρήμα ειδικότερα αφορά: (α) το συγκλονιστικό γεγονός της αποκαλύψεως του εσταυρωμένου Ιησού ως του αναστάντος Μεσσία και Θεού μέσω του θαυμαστού οράματος, το οποίο δέχτηκε ο ίδιος στις πύλες της Δαμασκού (Γαλ. 1:12· πρβλ. Α΄ Κορ. 9:1· 15:8)· (β) τη Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου, και όλα τα γεγονότα που θα συνοδεύσουν αυτό το κοσμογονικό γεγονός (Ρωμ. 2:5· 8:19· Α΄ Κορ. 1:7· Β΄ Θεσ. 1:7· 2:1-3· Α΄ Πετρ. 1:5-7· 12-13· 4:13· 5:1). Το ουσιαστικό αποκάλυψη σημαίνει, επίσης, στον απόστολο των Εθνών τη φανέρωση του θεϊκού σχεδίου και θελήματος από τους προφήτες κατά τη διάρκεια της επίγειας Σύναξης και Λατρείας, με σκοπό την παρηγοριά των πιστών και την παραίνεση σε εγρήγορση (Α΄ Κορ. 14:6, 26). Επιπλέον, αποτυπώνει την εκστατική θέα επουράνιων μυστηρίων (Β΄ Κορ. 12:1, 7) καθώς και άλλες αποκαλύψεις/επεμβάσεις του Θεού στη ζωή του αποστόλου των εθνών (Γαλ. 2:2· πρβλ. Φιλ. 3:15). Τα Έσχατα και η Βασιλεία του Θεού δεν αναμένονται. Έχουν ήδη εγκαινιασθεί με τη Σφαγή και την Ενθρόνιση του Αρνίου και η Κτίση, η οποία λαχταρά τη λύτρωσή της (Ρωμ. 8:19), δοξολογεί τον Κύριο και ιδιαίτερα το Αρνίο, όχι μόνον διαμέσου των αντιπροσώπων της, των τεσσάρων ζώων, αλλά και διά του ιδίου του στόματός της (5:13).

Αντίστοιχα, στην ισλαμική εσχατολογία, μετά την καταστροφή του κόσμου, θα επακολουθήσει η γενική ανάσταση των ανθρώπων και η κρίση τους. Μετά από τρία διαδοχικά σαλπίσματα, κατά τα οποία θα ακολουθήσει η καταστροφή του κόσμου και ο θάνατος όλων των έμψυχων όντων, ακόμη και των αγγέλων και των δαιμόνων, πλήν ολίγων μόνο δικαίων, θα επακολουθήσει η ανάσταση όλων των σωμάτων, τα οποία θα ενωθούν με τις ψυχές τους (Κοράνιο 39:67-68). Μετά από κραυγή του αγγέλου, θα εγερθούν οι νεκροί από τους τάφους.³⁵ Η αναφορά του Κορανίου ότι της αναστάσεως θα προηγηθεί σάλπισμα (πρβλ. 6:73· 18:99· 20:102· 23:101· 27:87· 36:51· 39:68· 50:20· 69:13· 74:8) απηχεί τις περιγραφές της Καινής Διαθήκης κατά την Έσχατη Ημέρα: «καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσι τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν» (Ματθ. 24:31).³⁶

Η ισλαμική εσχατολογία, ακολουθώντας τις βασικές εσχατολογικές διδασκαλίες της χριστιανικής πίστης, τις οποίες ερμηνεύει με παρόμοιο με αυτήν τρόπο, προσδοκά την ανάσταση του όλου ανθρώπου, δηλαδή με όλη την ψυ-

³⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān...*, τόμ. 2, σ. 261.

³⁶ G. Reynolds, *The Qur‘ān and the Bible...*, σ. 705.

χοσωματική υπόστασή του.³⁷ Οι αναστημένοι θα λάβουν νέο σώμα, το οποίο θα ζωοποιηθεί εκ νέου κατά την Ημέρα της Κρίσεως, οπότε και θα ηχήσει η σάλπιγγα του αγγέλου κατά το θείο προσκλητήριο της Κρίσεως.³⁸ Ο Θεός θα εμφυσήσει και πάλι εκ του πνεύματός Του στα εγερθέντα σώματα (Κοράνιο 79:10-14).³⁹ Ο Ibn Kathīr υπογραμμίζει ότι τα σώματα θα αναστηθούν με μια απλή εντολή του Θεού (*amr min Allāh*), με την οποία θα κληθεί ο άγγελος Ισραφήλ να ηχήσει τη σάλπιγγα ώστε να πραγματοποιηθεί η έγερση των νεκρών.⁴⁰ Ο μεσολαβών μεταξύ θανάτου και αναστάσεως χρόνος είναι πρακτικά ανύπαρκτος, διότι, όταν οι άνθρωποι, κατά την ημέρα της αναστάσεως, θα κοιταχθούν μεταξύ τους, «θα νομίσουν ότι έμειναν στους τάφους τη νύκτα εκείνη ή το πρωί μόνο της ημέρας εκείνης» (Κοράνιο 79:46).⁴¹ Σημειωτέον ότι η τελική ανάσταση των νεκρών αποτελεί κεντρικό κήρυγμα όλων των αγγελιαφόρων του Θεού.⁴²

Το Κοράνιο, τονίζοντας την παντοδυναμία του Θεού και αντικρούοντας τις ενστάσεις των απίστων για την ανάσταση των νεκρών, υπογραμμίζει: «Μήπως δεν βλέπουν ότι ο Αλλάχ, αυτός, ο οποίος έπλασε τον ουρανό και τη γη, έχει τη δύναμη να πλάσει όντα παρόμοια με αυτά;» (Κοράνιο 17:99). Ο ορθολογιστής μουταζιλίτης λόγιος al-Zamakhsharī αναφέρει ότι αποδεικνύεται λογικά ότι όποιος δύναται να δημιουργήσει τους ουραμούς και τη γη, δύναται να πλάσει όντα παρόμοια με τον άνθρωπο κατά την ανάσταση των νεκρών.⁴³ Αλλού επισημαίνεται: «Ω! Άνθρωποι! Αν αμφιβάλλετε για την ανάσταση, σκεφτείτε ότι αρχικώς σας πλάσαμε από χώμα και έπειτα από μια σταγόνα σπέρματος μεταβληθέντος σε θρόμβο αίματος, έπειτα από ένα κομμάτι σάρκας, το οποίο έχει τη δυνατότητα να αναπτύσσεται ή όχι στη ζωή» (Κοράνιο 22:5). Την ελπίδα της αναστάσεως αναθέτουν οι μουσουλμάνοι στη δημιουργική δύναμη του Θεού.⁴⁴ Το δημιουργικό έργο του Θεού δεν έπαψε μετά τη δημιουργία, καθώς είναι ακατάπαυστο.⁴⁵ Πολλά κορανικά χωρία υπογραμμίζουν ότι η σοφή δημιουργία του Θεού αποτελεί άμεσο τεκμήριο της αναστάσεως και της καινής κτίσεως, η οποία είναι έργο της απολύτου παντοδυναμίας του Θεού.

³⁷ Γ. Ζιάκας, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ...», σ. 353.

³⁸ Ibn al-‘Uthaymīn, *Sharh Uṣūl al-Thalātha*, Αλεξάνδρεια 2002: Dār al-Imān, σ. 100.

³⁹ Στο ίδιο.

⁴⁰ Ibn Kathīr, ..., τόμ. 8, σ. 314.

⁴¹ Στο ίδιο, σ. 318.

⁴² S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 260.

⁴³ Al-Zamakhsharī, *Tafsīr...*, σ. 609.

⁴⁴ Γ. Ζιάκας, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ...», σ. 355.

⁴⁵ Στο ίδιο.

Η αναγκαιότητα της αναστάσεως στηρίζεται στο γεγονός ότι η ζωή πρέπει να εκπληρώσει υψηλό σκοπό. Σκοπός του ανθρώπου είναι να ζήσει αιωνίως πλησίον του Θεού.⁴⁶ Ο ύψιστος σκοπός του ανθρώπου είναι η ανάσταση, η οποία καταξιώνει και δικαιώνει τη ζωή του.⁴⁷ Επίσης, το Κοράνιο θεωρεί αναγκαία την τελική ανάσταση, με το σκεπτικό ότι το αίτημα της ιδέας της δικαιοσύνης απαιτεί αμοιβή για το καλό και τιμωρία για το κακό.⁴⁸ Η ανταπόδοση του Θεού, η οποία δεν πραγματοποιείται πάντα σε τούτο τον κόσμο, πρέπει να γίνει στην πέραν του τάφου ζωή.⁴⁹ Το Κοράνιο αναφέρει σχετικά: «Κατά την ημέρα αυτή, οι άνθρωποι θα βγουν σε χωριστές ομάδες, για να δικαιολογήσουν τα καμώματά τους. Και τότε, όποιος έχει κάνει το μικρότερο καλό, θα βρει την ανταμοιβή του. Και όποιος έχει κάνει το μικρότερο κακό, έστω σαν το βάρος ενός μορίου, θα βρει την ανταμοιβή του» (Κοράνιο 99:6-8). Στο σημείο αυτό, είναι άξιο παρατηρήσεως ότι, στην ιστορία του Ισλάμ, υπήρξαν ορισμένοι μουσουλμάνοι φιλόσοφοι οι οποίοι αρνήθηκαν τη σωματική ανάσταση των ανθρώπων. Στο πλαίσιο αυτό, είναι χαρακτηριστική η κριτική που άσκησε ο al-Ghazālī με το περίφημο έργο του *Ασυναρτησία των φιλόσοφων*, προκειμένου να θεμελιώσει, ισλαμικά, την εκ νεκρών ανάσταση των σωμάτων και να αντικρούσει τις, κατά τη γνώμη του, κακοδοξίες των φιλοσόφων.⁵⁰

Το Κοράνιο αναφέρεται στη φύση της νέας δημιουργίας και των αναστημένων σωμάτων. Έτσι, με την ανάσταση, ο κόσμος θα λάβει νέα διάσταση: «Κατά την Ημέρα που η γη θα αλλάξει, με (άλλη) διαφορετική γη, το ίδιο και οι ουρανοί, και (οι άνθρωποι) θα βγούν από τους τάφους μπροστά στον Αλλάχ, τον μοναδικό, τον ακαταμάχητο» (Κοράνιο 14:48). Η μνεία αυτή ερμηνεύθηκε ποικιλοτρόπως στη μουσουλμανική παράδοση. Ο al-Zamakhsharī αναφέρει ότι, κατά μία ερμηνεία, η γη θα μεταμορφωθεί σε αργυρή και οι ουρανοί σε χρυσό.⁵¹ Κατά μία άλλη ερμηνευτική παράδοση, την οποία διασώζει ο Ibn Kathīr, η αναφορά του Κορανίου στην ανακαίνιση της δημιουργίας υπογραμμίζει ότι η γη θα μεταμορφωθεί και θα γίνει κατάλευκη· δεν θα χύνεται πλέον αίμα, ούτε θα επιτελείται η αμαρτία πάνω σ' αυτήν.⁵² Ο al-Qurṭubī υποστηρίζει ότι, με βάση τις μαρτυρίες του Μωάμεθ, το Κοράνιο κάνει λόγο για αλλαγή της γης και του ουρανού, ώστε να καταδείξει ότι ο Θεός θα πλάσει νέα γη, στην οποία θα κατοικήσει η ανθρωπότητα αιώνια.⁵³ Ο al-Ghazālī επι-

⁴⁶ Στο ίδιο, σ. 357.

⁴⁷ Στο ίδιο.

⁴⁸ Στο ίδιο.

⁴⁹ Ibn al-‘Uthaymīn, *Sharḥ...*, σ. 101-103.

⁵⁰ Βλ. την κριτική του στο σχετικό του έργο: Al-Ghazālī, *Tahāfut al-falāsifa...*, σ. 234-309.

⁵¹ Al-Zamakhsharī, *Tafsīr...*, σ. 556.

⁵² Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 4, σ. 520.

⁵³ Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 12, σ. 169.

σημαίνει ότι, κατά την Ημέρα της Κρίσεως, θα συντελεσθεί καταστροφή όλης της κτίσης, προκειμένου να πραγματοποιηθεί η μεταμόρφωση και η ανακαίνιση του κόσμου.⁵⁴ Η επιρροή της χριστιανικής εσχατολογίας περί νέας δημιουργίας ή καινής κτίσεως είναι εμφανής: «καινούς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ» (Β΄ Πέτρ. 3:13).⁵⁵ Βέβαια, η ισλαμική εσχατολογία αγνοεί το απολυτρωτικό έργο του Χριστού (Ρωμ. 8:19-21).

Το ερώτημα το οποίο τέθηκε από μουσουλμάνους θεολόγους όσον αφορά τη φύση της νέας δημιουργίας είναι το εξής: Θα είναι άραγε η ανάσταση σωματική, ή πνευματική; Η απάντηση που δίνουν οι περισσότεροι μουσουλμάνοι θεολόγοι είναι ότι η ανάσταση θα αφορά όλον τον άνθρωπο –ψυχή και σώμα–, διότι η ψυχή χωρίς το σώμα είναι αδιανόητη.⁵⁶ Το σώμα αυτό θα είναι πλέον ανακαινισμένο και μεταμορφωμένο, αναφέρουν οι μουσουλμάνοι θεολόγοι, αφού το ίδιο το Κοράνιο μαρτυρεί ότι ο ουρανός και η γη θα αλλάξουν όψη (Κοράνιο 14:48).⁵⁷ Το ποια θα είναι η φύση της νέας δημιουργίας είναι άγνωστο στον παρόντα κόσμο.

Αφού ολοκληρωθούν τα ανωτέρω γεγονότα, θα πραγματοποιηθεί η Τελική Θεία Δίκη. Την Ημέρα εκείνη θα συρθούν άπαντες προ του θείου θρόνου της Κρίσεως για να δώσουν λόγο των πράξεών τους. Τότε θα εμφανισθεί ο Θεός με όλη του τη δόξα, περιστοιχιζόμενος από τους αγγέλους του, οκτώ εκ των οποίων θα φέρουν τον θρόνο Του (Κοράνιο 69:17).

Η γη θα φωτισθεί από τη λάμψη του Κυρίου, η βίβλος, επί της οποίας είναι καταγεγραμμένες οι πράξεις των ανθρώπων, θα ανοιχθεί και οι πράξεις θα τεθούν επί ζυγού. Στη βίβλο αυτή καταγράφονται από τους δύο φύλακες αγγέλους τα πάντα για τον βίο και την πολιτεία των ανθρώπων τους οποίους εποπτεύουν (Κοράνιο 43:80). Η βίβλος αποτελεί γραπτό κείμενο, το οποίο θα παραλάβει έκαστος άνθρωπος κατά την Ημέρα της αναστάσεως.⁵⁸ Τα επί της βίβλου των πράξεων καταγεγραμμένα θα κριθούν μετά πάσης δικαιοσύνης και οι πράξεις των ανθρώπων θα ζυγισθούν στον ζυγό (*al-mizān*).⁵⁹ Το Κοράνιο αναφέρει χαρακτηριστικά: «Θα τοποθετήσουμε δίκαιες ζυγαριές, κατά την Ημέρα της Κρίσεως, ώστε καμία ψυχή να μην αδικηθεί στο ελάχιστο. Και αν ακόμη στα έργα της υπάρχει το βάρος σιναπόσπορου, θα το φέρουμε για να

⁵⁴ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, Βηρυτός 2005: Dār Ibn Ḥazm, σ. 1901-1906.

⁵⁵ Γ. Ζιάκας, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ...», σ. 358. Πρβλ. Αποκ. 21:1.

⁵⁶ Στο ίδιο, σ. 359.

⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 360.

⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 368.

⁵⁹ Ibn al-ʿUthaymīn, *Mudḥaqirat ʿalah al-ʿAqīda al-Waṣīṭiyah*, Ριάντ 2005: Madar al-Waṭan lil-Nashr, σ. 62.

λογαριαστεί. Και επαρκεί ότι είμαστε εμείς οι δικαστές για να κάνουμε λογαριασμούς» (Κοράνιο 21:47). Όσοι καταδικασθούν και είναι άπιστοι και άδικοι θα οδηγηθούν στην αιώνια Κόλαση, ενώ οι πιστοί και δίκαιοι θα εισέλθουν στον ευλογημένο τόπο του Παραδείσου. Η ισλαμική εσχατολογία κάνει λόγο για τη λεπτή γέφυρα από την οποία θα διέλθουν όλοι οι άνθρωποι. Κατά την Ημέρα της Κρίσεως, όλοι οι άνθρωποι θα υποστούν την τελική δοκιμασία και θα υποχρεωθούν να περάσουν στον Παράδεισο ή την Κόλαση διά μέσου αυτής της γέφυρας, η οποία κρέμεται υπεράνω της Αβύσσου.⁶⁰ Οι δίκαιοι θα αξιωθούν να διέλθουν εύκολα από τη γέφυρα, ενώ οι άπιστοι θα κατακρημνισθούν στα βάθη της Κολάσεως.⁶¹

Παράδεισος και Κόλαση

Κατά τη χριστιανική διδασκαλία, έπειτα από την Τελική Κρίση, οι μεν ευσεβείς θα κληρονομήσουν «τήν ήτοιμασμένην υμῖν βασιλείαν ἀπό καταβολῆς κόσμου» (Ματθ. 25:34), και έτσι θα κερδίσουν την αιώνια ζωή της Βασιλείας των Ουρανών, οι δε ασεβείς θα πορευθούν «εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ήτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ» (Ματθ. 25:41).⁶² Πρόκειται για δύο καταστάσεις πλήρους και ολοκληρωτικής συμμετοχῆς κατά τα τελικά έσχατα στη θεία μακαριότητα και δόξα για τους ευσεβείς, αλλά και στη φοβερά οδύνη για τους κολασμένους.⁶³

Ο Παράδεισος στην Καινή Διαθήκη καλεῖται «αιώνια ζωή» ή «Βασιλεία». Στη Βίβλο, λοιπόν, η αιώνια ζωή καλεῖται «βασιλεία των ουρανών» (Ματθ. 3:2· 4:17), «βασιλεία του Θεού» (Ματθ. 19:24· 21:31) και δη «βασιλεία του Πατρός» (Ματθ. 6:10· 13:43) ή «βασιλεία του Χριστού» (Ματθ. 16:28). Ο Απόστολος Παύλος επισημαίνει το ατελεύτητο της μέλλουσας δόξας, την οποία αποκαλεί «αιώνα» (Β΄ Κορ. 4:17· Β΄ Τιμ. 2:10). Επίσης, ο Απόστολος Πέτρος ομιλεί περί κοινωνίας της δόξας, ενώ ο ίδιος χαρακτηρίζεται ως «τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός» (Α΄ Πέτρ. 5:1). Ο Απόστολος των Εθνών Παύλος καταγράφει την εμπειρία του για τον Παράδεισο, η οποία δεν μπορεί να εκφρασθεῖ με λόγια: «καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον· εἶτε ἐν σώματι εἶτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς οἶδεν· ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ρήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι» (Β΄ Κορ. 12:3-4). Οι Πατέρες της Εκκλησίας κάνουν λόγο περί της δόξας την οποία θα

⁶⁰ Στο ίδιο, σ. 65.

⁶¹ Στο ίδιο.

⁶² Ν. Μητσόπουλος, *Θέματα ορθόδοξου δογματικής...*, σ. 389.

⁶³ Στο ίδιο.

κληρονομήσουν οι ευσεβείς. Κατά τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά (1296-1359), η μέλλουσα δόξα των σωμάτων των ευσεβών θα είναι όπως η δόξα του σώματος του αναστάντος Χριστού.⁶⁴ Ο ιερός Χρυσόστομος ομιλεί για την ύπαρξη διαφόρων βαθμίδων στην επουράνια δόξα των δικαίων.⁶⁵ Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης δίνει ιδιαίτερη σημασία στην ανάπτυξη της τελικής κατάστασης του Παραδείσου, η οποία δεν θεωρείται στατική, αλλά δυναμική. Δηλαδή, στον Παράδεισο ο άνθρωπος κινείται και επεκτείνεται προς τον Θεό, τον οποίο όμως ουδέποτε φθάνει.⁶⁶

Στην πατερική σκέψη, ο Παράδεισος δεν έχει καμία σχέση με τα αισθητά, γι' αυτό και η ψυχή του ανθρώπου, ήδη από τούτη τη ζωή, προσπαθεί να αφήσει τον κόσμο των αισθήσεων και να διεισδύσει, με την αρετή, στα ουράνια άδυστα.⁶⁷ Γενικά, πάντως, στην πατερική θεολογία, ο Παράδεισος περιγράφεται ως κατάσταση κατά την οποία θα επικρατεί η «αφθαρσία», η «δόξα», η «τιμή», η «δύναμη», το «φως», η «αρμονία» η «άφραστη μακαριότητα», η μετοχή και η «θέα της δόξας του Θεού».⁶⁸ Η παραδείσια ζωή θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ζωή δίχως τέλος, αΐδια αφθαρσία, ατελεύτητη βασιλεία, αδιάκοπη χαρά, αληθινό φως, πνευματική και γλυκιά φωνή, απροσπέλαστη δόξα, συνεχής αγαλλίαση και γενικότερα κάθε αγαθό.⁶⁹ Άλλωστε, η ζωή στον Παράδεισο θα είναι ίδια με αυτή των αγγέλων.⁷⁰ Η δόξα του Θεού περιγράφεται ως υπέρτατο φως πέρα από χρόνο και από χώρο.⁷¹ Ο άνθρωπος του Παραδείσου είναι επουράνιος άνθρωπος, σύμφωνα με τον Απόστολο Παύλο (Α' Κορ. 15:48). Οι προτυπώσεις, οι παρομοιώσεις και οι εικόνες που χρησιμοποιούν οι Πατέρες για να περιγράψουν τον Παράδεισο παραπέμπουν στον θρόνο στον οποίο κάθεται ο Χριστός στα δεξιά του Πατέρα, σε γάμο, σε τραπέζι και σε δροσιά.⁷²

Η πατερική θεολογία, με το βλέμμα στραμμένο στα ενεργούμενα συμβάντα και συμβαίνοντα μέσω της θείας δόξας, αναφέρεται στον Παράδεισο ως τον τόπο της Βασιλείας του Θεού.⁷³ Έτσι, ο επίγειος τόπος ή Παράδεισος,

⁶⁴ Γρηγόριου Παλαμά, *Όμιλία 16, περί τῆς κατὰ σάρκα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Οἰκονομίας*, PG 151, 217.

⁶⁵ Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους*, PG 61, 358.

⁶⁶ Α. Μαράς, *Η περί εσχάτων διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου Νύσσης*, Διδακτορική διατριβή, ΑΠΘ, Θεολογική Σχολή, 1999, σ. 146-155.

⁶⁷ Στο ίδιο, σ. 127.

⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 131.

⁶⁹ Στο ίδιο, σ. 136-145.

⁷⁰ B. Ottis, «Cappadocian Thought as a coherent system», *Dumbarton Oaks Papers*, τόμ. 12 (1958), 96-124: 109.

⁷¹ Α. Μαράς, *Η περί εσχάτων διδασκαλία...*, σ. 158.

⁷² Στο ίδιο, σ. 111-116.

⁷³ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 308.

μέσω των θείων ενεργειών, οι οποίες επεκτείνουν και προεκτείνουν το μυθικό, στατικό και τριώροφο σύμπαν, συνεχίζεται στη Βασιλεία του Θεού ακαταλήκτως.⁷⁴ Επειδή τα πάντα περιέχονται στην περιρρέουσα ατμόσφαιρα των θείων ενεργειών, δεν υπάρχουν κτιστοί και περιορισμένοι χώροι ως Παράδεισος και ως Κόλαση.⁷⁵ Παράδεισος και Κόλαση είναι καταστάσεις και σχέσεις προς τον ζωοδότη Θεό.⁷⁶ Με τούτο τον τρόπο, όπως επισημαίνει ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, οι φίλοι του Θεού Τον βλέπουν και διακατέχονται από άπειρη ηδονή, ενώ οι κολασμένοι δεν μπορούν να Τον δούν και ζουν ανεκλάλητη οδύνη.⁷⁷ Όλα, λοιπόν, βρίσκονται στην αγκαλιά του Θεού και, φυσικά, δεν υπάρχει Παράδεισος ως περιορισμένος τόπος, και Κόλαση ως φυλακή βασάνων.⁷⁸

Ειδικότερα, σε αντίθεση με τη δυτική εσχατολογία, η οποία δέχεται τον δικαίκο χαρακτήρα της Κόλασης, η ορθόδοξη εσχατολογία τονίζει τον θεραπευτικό της χαρακτήρα.⁷⁹ Η Κόλαση είναι πρόβλημα της βούλησης του κολασμένου, ο οποίος δεν θέλει τον Θεό, και όχι πρόβλημα δικαίκο.⁸⁰ Κατά τη δεκτικότητα του καθενός, ο Παράδεισος είναι μετοχή του Θεού, και άρα τρυφή, ενώ η Κόλαση αμεθεξία και στέρηση του ποθουμένου, και άρα οδύνη.⁸¹ Εξίσου χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του αγίου Μακαρίου του Αιγυπτίου (300-391),⁸² ο οποίος εκφράζει με παραστατικότητα την κατάσταση των

⁷⁴ Στο ίδιο, σ. 309.

⁷⁵ Στο ίδιο.

⁷⁶ Στο ίδιο.

⁷⁷ Μαξίμου Ομολογητού, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε και οικονομικά*, PG 90, 1312: «Οὐκ ἔχει ἡ φύσις τῶν ὑπὲρ φύσιν τοὺς λόγους ὡσπερ οὐδὲ τῶν παρὰ φύσιν τοὺς νόμους. Ὑπὲρ φύσιν δὲ λέγω τὴν θεϊαν καὶ ἀνεκνόητον ἡδονὴν, ἣν ποιεῖν πέφυκεν ὁ Θεὸς φύσει, κατὰ χάριν τοῖς ἀξίοις ἐνούμενος παρὰ φύσιν δέ, τὴν κατὰ στέρησιν ταύτης συνισταμένην ἀνεκλάλητον οδύνην, ἣν ποιεῖ εἴωθεν ὁ Θεὸς φύσει, παρὰ χάριν τοῖς ἀναξίοις ἐνούμενος. Κατὰ γὰρ τὴν ὑποκειμένην ἐκάστω ποιότητα τῆς διαθέσεως, ὁ Θεὸς τοῖς πᾶσι ἐνούμενος, ὡς οἶδεν αὐτός, τὴν αἴσθησιν ἐκάστω παρέχεται, καθὼς ἔστιν ἕκαστος ἐξ ἑαυτοῦ διαπεπλασμένος, πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ πάντως πᾶσιν ἐνωθησομένου κατὰ τὸ πέρας τῶν αἰώνων» 1329A: «Οἱ μὲν τῇ φύσει φυλάξαντες διὰ πάντων ἰσονομοῦσαν τὴν γνώμην καὶ τῶν τῆς φύσεως λόγων κατ' ἐνέργειαν δεκτικὴν αὐτὴν καταστήσαντες καθ' ὅλον τὸν τοῦ αἰεῖ εὖ εἶναι λόγον, διὰ τὴν πρὸς τὴν θεϊαν βούλησιν τῆς γνώμης εὐπάθειαν, ὅλης μεθέξουσι τῆς ἀγαθότητος». Η Κόλαση, στην πατερική παράδοση, ερμηνεύεται ως θέμα βουλήσεως του ανθρώπου. Επομένως, η Κόλαση δεν είναι αιώνια τιμωρία, αλλά στέρηση του ποθουμένου, αστοχία της επιθυμίας του ανθρώπου.

⁷⁸ Ν. Μαρτσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 309.

⁷⁹ Στο ίδιο, σ. 309-310.

⁸⁰ Στο ίδιο, σ. 310.

⁸¹ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, PG 94, 1545-1548.

⁸² Το έργο αυτό πιθανόν να μην είναι γνήσιο και να μην αποτελεί πόνημα του Αββά Μακαρίου. Εντούτοις, οι σχετικές αναφορές απηχούν και αποπνέουν το περιρρέον κλίμα της ασκητικής εμπειρίας του αιγυπτιακού ασκητισμού.

κολασμένων. Στο έργο του, λοιπόν, αναφέρεται ότι το πρόσωπο του καθενός κολασμένου είναι κολλημένο στη ράχη του άλλου, έτσι ώστε να μην μπορεί ο άλλος να βλέπει το πρόσωπο του διπλανού του και, φυσικά, ούτε το πρόσωπο του Θεού.⁸³ Έτσι, η Κόλαση ερμηνεύεται ως ακοινωνησία και μοναξιά μεταξύ πολλών προσώπων.⁸⁴

Η Καινή Διαθήκη δηλώνει την κατάσταση της Κολάσεως με τους εξής όρους: «ἀπώλεια» (Φιλ. 3:19· Β΄ Πέτρ. 2:3), «ὄλεθρος αἰώνιος» (Β΄ Θεσ. 1:9), «θλίψις μεγάλη» (Ματθ. 24:21), «μέλλουσα ὀργή» (Ματθ. 3:7· Λουκ. 3:7), «κόλασις αἰώνιος» (Ματθ. 25:46), «πῦρ αἰώνιον» (Ματθ. 18:8), «πῦρ ἄσβεστον» (Μάρκ. 9:43), «ὄπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καί τό πῦρ οὐ σβέννυται» (Μάρκ. 9:44), «πῦρ ἐσθίων τοὺς ὑπεναντίους» (Ἐβρ. 10:27), «κάμινος τοῦ πυρός» (Ματθ. 13:42), «σκότος ἐξώτερον» (Ματθ. 8:12· 22:13· 25:30), «ὁ κλαυθμός καί ὁ βρυγμός τῶν ὀδόντων» (Ματθ. 8:12· 24:51· Λουκ. 13:28), «ζόφος τοῦ σκότους εἰς τόν αἰῶνα τετηρημένος» (Β΄ Πέτρ. 2:17), «θάνατος» (Αποκ. 21:4), «δεύτερος θάνατος» (Αποκ. 20:14). Αλλά η πιο συγκλονιστική ονομασία της κολάσεως για τους συγχρόνους του Ιησού ήταν η λέξη «γένενα» (Ματθ. 5:22, 29· 10:28· Μάρκ. 9:43, 47), διότι σήμαινε έναν συγκεκριμένο τόπο, τον οποίο γνώριζαν ὅλοι.

Συνεπώς, Παράδεισος και Κόλαση δεν είναι δύο διαφορετικοί τόποι, αλλά δύο διαφορετικές καταστάσεις (τρόποι), που προκύπτουν από την ίδια ἀκτιστη πηγή και βιώνονται ως δύο διαφορετικές εμπειρίες.⁸⁵ Ουσιαστικά, πρόκειται για την ίδια εμπειρία, η οποία βιώνεται διαφορετικά από τον άνθρωπο, ανάλογα με τις εσωτερικές προϋποθέσεις του.⁸⁶ Η εμπειρία αυτή είναι η θέα του Χριστού στο ἀκτιστο φως της θεότητάς Του, στη «δόξα» Του.⁸⁷ Από τη Δευτέρα Παρουσία και σ' ὅλη την ατελεύτητη αιωνιότητα, ὅλοι οι ἄνθρωποι θα βλέπουν τον Χριστό στο ἀκτιστο φως Του.⁸⁸ Και τότε, «ἐκπορεύονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως» (1ωάν. 5:29).⁸⁹ Ἐνώπιον του Χριστού χωρίζονται οἱ ἄνθρωποι (σε «πρόβατα» και «ερίφια», δεξιά και αριστερά Του, αντίστοιχα).⁹⁰ Διακρίνονται δηλαδή σε δύο ομάδες: αυτούς που βλέπουν τον Χριστό ως Παράδεισο

⁸³ Μακαρίου Αιγυπτίου, *Ἀποφθέγματα*, PG 34, 257-260: «και οὐκ ἔστι καὶ οὐκ ἔστι πρόσωπον πρὸς πρόσωπον θεάσασθαί τινα, ἀλλὰ τὸ πρόσωπον ἐκάστου, πρὸς τον ἐτέρου νῶτον κεκόλληται».

⁸⁴ Ν. Μαρτσούκας, *Δογματική Γ΄...*, σ. 311.

⁸⁵ Γ. Μεταλληνός, «Παράδεισος και Κόλαση στην Ορθόδοξη Παράδοση», ΟΟΔΕ, <https://bit.ly/3kDnnSW>.

⁸⁶ Στο ίδιο.

⁸⁷ Στο ίδιο.

⁸⁸ Στο ίδιο.

⁸⁹ Στο ίδιο.

⁹⁰ Στο ίδιο.

(«*ὑπέρκαλον ἀγλαΐαν*») και εκείνους που Τον βλέπουν ως Κόλαση («*πῦρ καταναλίσκον*», Εβρ. 12:29).⁹¹

Οι παρομοιώσεις και οι εικόνες της Κολάσεως στην πατερική παράδοση αναφέρονται σε λιμό και δίψα, όχι άρτου και ύδατος, αλλά λόγου.⁹² Επίσης, η Κόλαση απεικονίζεται ως σκοτάδι χωρίς φως. Βέβαια, δεν απουσιάζουν ήδη –ιδιαίτερα στο Κατά Ματθαίον– και οι εντυπωσιακές απεικονίσεις, οι οποίες, έχοντας αλληγορικό χαρακτήρα, αναφέρονται σε βασανιστήρια, τα οποία ξεσχίζουν τη σάρκα, με τη φωτιά και τις μαστιγες, με την άσβεστη φλόγα, το χτύπημα των δοντιών, το αδιάκοπο κλάμα και το σκότος να αποτελούν τις τιμωρίες των αδίκων.⁹³

Επιπλέον, στην πατερική θεολογία της Ανατολής, κυριάρχησε το σχήμα της ανακεφαλαίωσης και της αγαθοτοπίας. Γι' αυτό και διαμορφώθηκε η θεολογούμενη άποψη περί αποκατάσεως των πάντων.⁹⁴ Ο Ωριγένης⁹⁵ και ο Γρηγόριος Νύσσης⁹⁶, κινούμενοι στις θεολογικές προϋποθέσεις της παράδοσης, αποφαινόνται ότι το πυρ της Κολάσεως είναι καθάρσιο και ιαματικό.⁹⁷ Επομένως, κατά την αντιμυνηχαιστική πολεμική της θεολογίας, το κακό παύει να εκδηλώνεται ως διάβρωση των όντων κατά την παράταση των αιώνων.⁹⁸ Ο Μάξιμος ο Ομολογητής⁹⁹ έκανε λόγο για αποκατάσταση «*εις τὸ ἀρχαῖον*», η οποία φανερώνει ότι ο Θεός είναι αναίτιος των αμαρτιών.¹⁰⁰ Με την αποκατάσταση, θα σβήσουν οι μνήμες της κακίας. Η αποκατάσταση αυτή δεν σημαίνει και μέθεξη στις θείες ενέργειες, στη θεία αγαθότητα.¹⁰¹ Στο σημείο αυτό, δεν πρέπει να λησμονείται ότι ο ασκητικός αλεξανδρινός Ωριγένης, ένεκα και των ανωτέρω επιθέσεων, αλλά και της αγωνίας του να επιλύσει το μεγάλο ερώτημα πώς τελικά συνδυάζεται η αγαθότητα του Θεού με την απηνή τιμω-

⁹¹ Στο ίδιο.

⁹² Α. Μαράς, *Η περί εσχάτων διδασκαλία...*, σ. 164.

⁹³ Στο ίδιο, σ. 166-175.

⁹⁴ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 312.

⁹⁵ Ωριγένης, *Κατά Κέλσου*, PG 11, 1204. Βέβαια, για τον Ωριγένη, μετά την αποκατάσταση, τα λογικά όντα δεν θα έχουν χάσει την ελευθερία τους, με αποτέλεσμα μια νέα πιθανή πτώση, που θα σήμαινε μια νέα σειρά κόσμων για τη νέα αποκατάσταση των νέων πεπτωκότων. Η επιρροή του πλατωνισμού εν προκειμένω είναι προφανής.

⁹⁶ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί ψυχής και ἀναστάσεως*, PG 46, 100. Για μια επιστημονική εργασία που καταδεικνύει ότι ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης ουσιαστικά δεν αποδέχεται παρόμοια θεωρία περί αποκαταστάσεως των πάντων όπως ο Ωριγένης, βλ. τη σχετική μελέτη του Α. Μαρά, *Η περί εσχάτων διδασκαλία...*, σ. 192-265.

⁹⁷ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 312.

⁹⁸ Στο ίδιο, σ. 312.

⁹⁹ Μαξίμου Ομολογητού, *Πεύσεις και Ἀποκρίσεις και Ἐρωτήσεις*, PG 90, 796.

¹⁰⁰ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 312.

¹⁰¹ Ν. Ματσούκας, *Δογματική Γ'...*, σ. 312.

ρία των αμαρτωλών, αναγκάστηκε να δεχθεί την καταδικασθείσα αργότερα θεωρία περί καθαρτηρίου-αποκατάστασεως των ψυχών (την οποία ασπάστηκε εν μέρει ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης).

Πριν εισέλθουμε στο ζήτημα της Κόλασης και του Παραδείσου στο Ισλάμ, οφείλουμε ευθύς εξαρχής να υπογραμμίσουμε ότι, στην ισλαμική εσχατολογία, υφίσταται η ενδιάμεση κατάσταση των τεθνεώτων, η οποία καλείται *barzakh* ή *qabr* (Κοράνιο 23:100· 25:53· 55:20).¹⁰² Πιστεύεται δηλαδή ότι, μεταξύ ζωής και θανάτου, υφίσταται ένας φραγμός, τον οποίο οι τεθνεώτες δεν μπορούν να υπερπηδήσουν στην παρούσα ζωή.¹⁰³ Έτσι, γίνεται λόγος για την τιμωρία (*‘adhāb al-qabr*) και την ευδαιμονία (*na‘imat al-qabr*) του τάφου ως πρόγευση των Εσχάτων.¹⁰⁴ Πριν την Τελική Κρίση, ο άνθρωπος θα προγευθεί στον τάφο είτε τον Παράδεισο είτε την Κόλαση, ως μια μέση κατάσταση.¹⁰⁵ Οι μεν δίκαιοι θα προγευθούν τον Παράδεισο έως ότου πραγματοποιηθεί η Τελική ανάσταση των νεκρών, και, ανάλογα, οι άδικοι θα προγευθούν την Κόλαση, πριν οριστικά εισέλθουν σε αυτήν ύστερα από την Έσχατη Ημέρα της Κρίσεως.¹⁰⁶ Προτού ακολουθήσουν τα ανωτέρω, θα προηγηθεί η ανάκριση και η δοκιμασία του τάφου από τους επιφορτισμένους με το έργο αυτό αγγέλους (*fitnat al-qabr*).¹⁰⁷

Η Κόλαση και ο Παράδεισος περιγράφονται με υλικές απεικονίσεις στην ισλαμική εσχατολογία. Πρέπει να επισημανθεί ότι τον μουσουλμανικό κόσμο απασχόλησε ιδιαίτερα το ζήτημα της φύσης και της καταγωγής της Κολάσεως και του Παραδείσου. Όπως μας πληροφορεί ο Ibn Ḥazm, ορισμένες ισλαμικές ομάδες, όπως κάποιες παρατάξεις των μουταζιλιτών και των χαριτζιτών,¹⁰⁸ θεώρησαν ότι ο Παράδεισος και η Κόλαση δεν έχουν δημιουργηθεί ακόμη από τον Θεό.¹⁰⁹ Αντιθέτως, αποτελεί κοινή πεποίθηση των σουνιτών ότι ο Παράδεισος και η Κόλαση δημιουργήθηκαν από τον Θεό πριν τη δημιουργία του σύμπαντος/κόσμου και υπάρχουν επομένως και κατά τον παρόντα χρόνο.¹¹⁰ Επί του θέματος, ο σύγχρονος μουσουλμάνος λόγιος al-Fawzan υπογραμμίζει την κτιστότητα της Κολάσεως και του Παραδείσου, τονίζοντας ότι αποτελούν

¹⁰² S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 245.

¹⁰³ Στο ίδιο, σ. 245-258.

¹⁰⁴ Στο ίδιο.

¹⁰⁵ Στο ίδιο.

¹⁰⁶ Στο ίδιο.

¹⁰⁷ Στο ίδιο.

¹⁰⁸ Λέγεται ότι και οι κανταρίτες είχαν ανάλογη πεποίθηση επί του θέματος.

¹⁰⁹ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl...*, τόμ. 4, σ. 141.

¹¹⁰ ‘U. Al-Ashqar, *Al-Janna wa al-nār*, Βηρυτός 1998: Dār an-Nafaes, σ. 13. Σχετικά με τη μετάφραση του έργου αυτού, βλ. ‘Umar S. al-Ashqar, *Paradise and Hell in the Light of the Qur‘ān and Sunnah*, μτφρ. Nasiruddin al-Khattab, Ριάντ 2002: International Islamic Publishing House.

δημιουργήματα του Θεού.¹¹¹ Έτσι, Παράδεισος και Κόλαση είναι πραγματικότητες και όχι φαντασία, ενώ υπερβαίνουν την ανθρώπινη αντίληψη.¹¹² Πρόκειται για ένα ζήτημα, το οποίο δεν φαίνεται να απασχόλησε ανάλογα τη χριστιανική θεολογική σκέψη.

Ειδικότερα, η φρίκη της Κολάσεως και τα τρομερά βασανιστήρια τα οποία θα υποστούν οι άπιστοι αναφέρονται κυρίως στο σώμα, θέμα το οποίο αναπτύσσεται σε διάφορα κορανικά χωρία. Το κύριο όνομα της Κολάσεως είναι *Jahannam* («γέεννα»)¹¹³ Ο όρος αυτός παραπέμπει δικαιολογημένα στη χριστιανική εσχολογία, και ειδικότερα στους λόγους του Ιησού, ο οποίος αναφέρεται στην Κόλαση ως τη «γέενναν του πυρός» (Ματθ. 5:22· 29:30· 10:28· Μάρκ. 9:43-48). Οι μουσουλμάνοι πιστεύουν ότι το βάθος της Κολάσεως είναι τεράστιο.¹¹⁴ Έτσι, η Κόλαση παρουσιάζεται ως άβυσσος με τεράστιο βάθος και ως κοιλάδα πυρακτωμένη, στην οποία θα καταπίπτουν οι άπιστοι και θα βασανίζονται.¹¹⁵ Επίσης, το Κοράνιο παρουσιάζει την Κόλαση ως θηρίο έτοιμο να κατασπαράξει τους κολασμένους (Κοράνιο 67:7), ενώ αλλού περιγράφει τις επτά θύρες της Κολάσεως και τη στιγμή που αυτές θα ανοίξουν για να παραλάβουν τους απίστους, οι οποίοι θα διαμείνουν αιωνίως σε αυτήν (Κοράνιο 39:71-72). Η Κόλαση περιγράφεται ως άσβεστο πυρ της γέεννας ή ως δριμύτατο ψύχος (Κοράνιο 38:55-57).

Παρατηρείται διχογνωμία στους μουσουλμάνους λογίους αναφορικά με το πού βρίσκεται η Κόλαση.¹¹⁶ Ορισμένοι υποστήριζαν ότι βρίσκεται στη γη, ενώ άλλοι στον ουρανό, ενώ κάποιοι δήλωσαν άγνοια, υποστηρίζοντας ότι ο Θεός το γνωρίζει αυτό.¹¹⁷ Στην Κόλαση μένουν οι άπιστοι και οι πολυθεϊστές (Κοράνιο 3:151· 29:68). Εκτός από τους ανθρώπους, στην Κόλαση θα εισέλθουν επίσης και τα άπιστα τζιν (Κοράνιο 7:38).

Το Κοράνιο αναφέρει επίσης ότι η Κόλαση έχει διαβαθμίσεις, τάξεις, κατηγορίες (Κοράνιο 4:145· 6:132). Έτσι, ορισμένοι μουσουλμάνοι θεολόγοι

¹¹¹ S. Al-Fawzan, *Al-Irshād...*, τόμ. 2, σ. 270.

¹¹² U. Al-Ashqar, *Al-Janna...*, σ. 147-149.

¹¹³ Γ. Ζιάκας, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ...», σ. 375. Γέεννα: κοιλάδα νότια και δυτικά της Ιερουσαλήμ Γε Ενώμ (Φάραγξ ή Νάπη Εννώμ, ιδιοκτήτη πριν την κατάληψη της Ιερουσαλήμ). Εκεί προσφέρονταν, την εποχή των διαδόχων του Δαυΐδ, θυσία στον Παλαιστίνιο θεό Μολόχ, ανάπηρα και άλλα βρέφη. Γι' αυτό και ο τόπος λεγόταν και Διάπτωσις (=Γκρεμός) ή Πολυάνδριον σφαγής. Κατόπιν έγινε νεκροταφείο των αλλοδαπών και χώρος καύσης των απορριμμάτων από όπου αναδυόταν διαρκώς βρόμα και φωτιά και καπνός. Μεταφορά της κόλασης (Μάρκ. 9:43· 45:47).

¹¹⁴ Στο ίδιο, σ. 376.

¹¹⁵ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1303.

¹¹⁶ U. Al-Ashqar, *Al-Janna...*, σ. 21.

¹¹⁷ Στο ίδιο.

υποστήριζαν ότι στην ανώτερη τάξη βρίσκονται οι μονοθεϊστές, στη δεύτερη οι Ιουδαίοι, στην τρίτη οι χριστιανοί, στην τέταρτη οι σαββαιοί, στην πέμπτη οι ζωροάστρες, στην έκτη οι Άραβες πολυθεϊστές και στην έβδομη και χαμηλότερη οι υποκριτές.¹¹⁸ Τονίζεται ότι υπάρχουν επτά πύλες και ότι κάθε πύλη έχει ορισθεί για μια ειδική τάξη αμαρτωλών (Κοράνιο 15:44). Η αναφορά στις πύλες μάς παραπέμπει δικαιολογημένα στην ευαγγελική φράση «πύλαι ἄδου» (Ματθ. 16:18). Παράλληλα, όπως ορθά παρατηρεί ο G. Reynolds, ο αριθμός «επτά» ενδεχομένως να αντικατοπτρίζει την ιδέα περί επτά ουραίων στο Κοράνιο (Κοράνιο 67:3).¹¹⁹

Το Κοράνιο αναφέρει ορισμένες τροφές αλλά και φαρμακερά ποτά της Κολάσεως. Έτσι, γίνεται αναφορά στο *Dari*, ένα ξηρό φυτό της ερήμου, το οποίο είναι γεμάτο αγκάθια, οπότε δεν γίνεται να ανακουφίσει την πείνα ή να συντηρήσει τον άνθρωπο (Κοράνιο 88:6). Η τροφή αυτή, την οποία θα τρώνε οι καταδικασμένοι της Κολάσεως, δεν θα τους ωφελεί σωματικά, ούτε θα λαμβάνουν απόλαυση από αυτή, καθώς θα αποτελεί τιμωρία η βρώση της.¹²⁰

Αλλού επισημαίνεται ότι οι καταδικασμένοι της Κολάσεως θα τρώνε τους καρπούς του δένδρου *Zaqūm*, το οποίο θα τους κατακαίει τα σπλάγχνα, δημιουργημένο από τον Θεό για τιμωρία των αδίκων (Κοράνιο 44:43-50). Οι καρποί αυτού του δένδρου θα μοιάζουν με τα κεφάλια των διαβόλων (Κοράνιο 37:65). Ο al-Qurṭubī επισημαίνει ότι το δένδρο αυτό το έπλασε ο Θεός στην Κόλαση και το ονόμασε «το καταραμένο», έτσι ώστε, αν πεινάσουν οι καταδικασμένοι, να τρώνε από αυτό και να βασανίζονται.¹²¹ Ο al-Sha'rawī περιγράφει το ίδιο δένδρο με τις πιο φρικτές εικόνες, καθώς το χαρακτηρίζει «μοχθηρό», «πικρό στη γεύση», φυτό από το οποίο διαχέεται «δυσσομία», ενώ το Κοράνιο, όπως προελέχθη, παραλληλίζει τους καρπούς του με τα κεφάλια των διαβόλων, προκειμένου να καταδείξει το φρικώδες αυτού του δένδρου.¹²² Όπως επισημαίνει ο al-Sha'rawī, οι Άραβες είχαν διαμορφώσει στη συνείδησή τους μια απαίσια εικόνα για τον διάβολο.¹²³ Γι' αυτό και το Κοράνιο χρησιμοποιεί αυτόν τον παραλληλισμό, για να γίνει παραστατικά αντιληπτή από τους Άραβες η έννοια της Κολάσεως.¹²⁴

Το Κοράνιο αναφέρει επίσης ότι οι κολασμένοι θα καταπίνουν πύον (Κοράνιο 69:36), το οποίο θα αποτελείται απ' ό,τι απομείνει από το πλύσιμο των

¹¹⁸ Στο ίδιο, σ. 25-26.

¹¹⁹ G. Reynolds, *The Qur'ān and the Bible...*, σ. 843.

¹²⁰ U. Al-Ashqar, *Al-Janna...*, σ. 87.

¹²¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 19, σ. 133.

¹²² M. Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 1991: Akhbar al-Yaum, σ. 12776-12779.

¹²³ Στο ίδιο.

¹²⁴ Στο ίδιο.

πληγών εκείνων που έχουν διαφθαρεί.¹²⁵ Το υλικό του πύου αυτού θα συντίθεται από τα δέρματα των κολασμένων.¹²⁶ Άλλού αναφέρεται ότι οι κολασμένοι θα πίνουν βραστό νερό (Κοράνιο 55:44), το οποίο θα τους κατακαίει τα σπλάγχνα.¹²⁷

Σε άλλο κορανικό χωρίο, απηχείται η ευαγγελική περικοπή του πλουσίου και του Λαζάρου (Λουκ. 16:19-31): «Οι κάτοικοι του πυρός της Κολάσεως θα κράζουν προς τους κατοίκους του Παραδείσου: “Χύστε προς εμάς λίγο νερό ή ρίξτε σε εμάς λίγα από τα αγαθά, τα οποία σας παραχώρησε ο Αλλάχ”. Και εκείνοι θα απαντήσουν ότι ο Αλλάχ τα απαγορεύει αμφότερα στους απίστευτους» (Κοράνιο 7:50). Κατά τον al-Rāzī, ο διάλογος αυτός των δύο πλευρών αποδεικνύει ότι οι κάτοικοι της Κολάσεως διακατέχονται από έντονη δίψα και πείνα.¹²⁸ Ο Θεός αποστέλλει βασανιστήρια στους κατοίκους του πυρός, προκειμένου να αυξήσει την τιμωρία τους.¹²⁹ Μεταξύ των βασανιστηρίων, η δίψα θα είναι αφόρητη βάσανος για τους κολασμένους (Κοράνιο 78:24-25).¹³⁰ Επιπλέον, ορισμένοι μουσουλμάνοι λόγιοι θεωρούν ότι η εν λόγω συζήτηση αποδεικνύει ότι η Κόλαση βρίσκεται κάτω από τον Παράδεισο.¹³¹ Σε άλλα σημεία, το κορανικό κείμενο αναφέρει ότι οι κολασμένοι θα ζητούν φως, διότι θα λείπει από αυτούς το φως της θείας παρουσίας (Κοράνιο 57:13). Η στέρηση του φωτός της θείας παρουσίας θα είναι βάσανος αφόρητη.¹³² Το έλεος, το οποίο είναι εσωτερικής φύσεως, είναι φως για τους πιστούς, ενώ οι βάσανοι, που είναι φανερές, είναι σκότος για τους απίστευτους.¹³³

Αυτός που θα καίγεται θα λαμβάνει άλλο δέρμα μόλις κατακαεί το πρώτο, ώστε να βασανίζεται σκληρότερα (Κοράνιο 4:56). Ο al-Zamakhsharī αναφέρει ότι ο Θεός δημιουργεί νέο δέρμα, προκειμένου να καίγεται ο κολασμένος εκ νέου.¹³⁴ Ο ίδιος διασώζει ορισμένες μαρτυρίες κατά τις οποίες το δέρμα ανανεώνεται περί τις επτά χιλιάδες φορές ή τις εβδομήντα ή επτά φορές την ημέρα.¹³⁵ Ορισμένοι μουσουλμάνοι προέβαλαν ένσταση επί του θέματος αυτού, με το σκεπτικό ότι το δέρμα αυτό, το οποίο θα δημιουργεί εκ νέου ο Θεός για να καίγεται, δεν ευθύνεται για την τιμωρία, την οποία θα υποστεί, αφού

¹²⁵ U. Al-Ashqar, *Al-Janna...*, σ. 89.

¹²⁶ Στο ίδιο.

¹²⁷ Στο ίδιο, σ. 90.

¹²⁸ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 14, σ. 98.

¹²⁹ Στο ίδιο.

¹³⁰ Γ. Ζιάκας, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ...», σ. 382.

¹³¹ Al-Bayḍāwī, *Anwar al-tanzil...*, τόμ. 3, σ. 15.

¹³² Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī...*, τόμ. 20, σ. 247-249.

¹³³ Στο ίδιο, σ. 249.

¹³⁴ Al-Zamakhsharī, *Tafsīr...*, σ. 361.

¹³⁵ Στο ίδιο.

δεν φέρει αμαρτίες.¹³⁶ Ο al-Zamakhsharī επισημαίνει ότι η τιμωρία αυτή θα είναι δίκαιη και όπως αρμόζει στον καθένα αναλόγως των πράξεών του.¹³⁷ Άλλοι τρόποι βασανισμού: (α) θα χύνεται στα κεφάλια των κολασμένων καυτό νερό (Κοράνιο 22:19), (β) θα σέρνονται αυτοί μέσα στη φωτιά (Κοράνιο 55:47-48), (γ) θα μαυρίσουν τα πρόσωπά τους (Κοράνιο 3:106) και (δ) θα είναι δεμένοι με αλυσίδες (Κοράνιο 73:12-13). Το Κοράνιο χαρακτηρίζει την Κόλαση τόπο ενέδρας (Κοράνιο 78:20). Ο al-Rāzī, σχολιάζοντας τα ανωτέρω χωρία, υποστηρίζει ότι τούτο καταδεικνύει ότι η Κόλαση είναι δημιουργημένη από τον Θεό.¹³⁸

Το ζήτημα για τη διάρκεια αλλά και τον τιμωρητικό χαρακτήρα της Κολάσεως πυροδότησε ενδοϊσλαμική αντιπαράθεση, καθώς καταγράφηκαν διαφορετικές απόψεις επί του θέματος. Άραγε, οι βάσανοι της Κολάσεως θα είναι ατελείωτες ή θα διαρκέσουν για λίγο;¹³⁹ Στη μουσουλμανική ερμηνευτική, διαμορφώθηκαν διάφορες απόψεις σχετικά με τη διάρκεια της Κολάσεως.¹⁴⁰ Οι τζαχμίτες υποστήριζαν ότι η Κόλαση και ο Παράδεισος θα παύσουν να υπάρχουν.¹⁴¹ Οι μουταζιλίτες και οι χαριτζίτες υπογράμμισαν ότι η τιμωρία της Κολάσεως θα είναι αιώνια ακόμη και για τους αμαρτωλούς μουσουλμάνους.¹⁴² Ο δε Ibn Kathīr παρουσιάζει αναλυτικά τις διαφωνίες που επικράτησαν στους μουσουλμάνους λογίους αναφορικά με το ζήτημα αυτό. Έτσι, κατά μία ερμηνεία, στην Κόλαση δεν θα εισέλθουν οι πιστοί, ενώ, κατά άλλους, θα εισέλθουν και οι πιστοί και οι άπιστοι.¹⁴³ Ο al-Ṭabarī διασώζει μια παράδοση που αναφέρει ότι, ενώ όλοι θα βρεθούν στην Κόλαση, θα απελευθερωθούν από αυτή όσοι ομολογήσουν τη λατρεία και την αποδοχή στον έναν και μοναδικό Θεό.¹⁴⁴ Ο al-Baghawī υποστηρίζει ότι η άποψη των σουνιτών είναι ότι όλοι οι άνθρωποι θα βρεθούν στην Κόλαση, ενώ μόνο οι πιστοί θα την αφήσουν.¹⁴⁵ Σε άλλο σημείο, ο Ibn Kathīr αναφέρει ότι η Κόλαση είναι το πέρασμα για την είσοδο στον Παράδεισο.¹⁴⁶ Η ερμηνεία αυτή υποστηρίχθηκε με γνώμονα ότι στο Κοράνιο συναντώνται χωρία τα οποία υπογραμμίζουν τη θεραπευτική ή, ανάλογα, την καθαρτήρια φύση του πυρός της Κολάσεως:

¹³⁶ Στο ίδιο.

¹³⁷ Στο ίδιο, σ. 242.

¹³⁸ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 31, σ. 14.

¹³⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 2, σ. 489-490.

¹⁴⁰ U. Al-Ashqar, *Al-Janna...*, σ. 42.

¹⁴¹ Στο ίδιο.

¹⁴² Στο ίδιο.

¹⁴³ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 17, σ. 252.

¹⁴⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān...*, τόμ. 15, σ. 599.

¹⁴⁵ Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī...*, τόμ. 5, σ. 247.

¹⁴⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 8, σ. 305.

«Είναι απαραίτητο κάθε άνθρωπος να διέλθει από την Κόλαση» (Κοράνιο 19:70-73), κάτι εξάλλου, το οποίο υποστηρίζει σαφώς και ο al-Ghazālī.¹⁴⁷

Επισημαίνεται ότι οι άδικοι θα καταδικαστούν στην Κόλαση για αιώνες (Κοράνιο 78:23). Στην ερμηνευτική του Κορανίου, οι αιώνες (*ahqāban*) θεωρήθηκε ότι αναφέρονται σε πολλά έτη, και ότι δεν είναι κάτι που διαρκεί εις το διηνεκές.¹⁴⁸ Ο al-Baghawī θεωρεί ότι η αναφορά στους αιώνες αμφισβήτησε τη διαχρονικότητα της Κολάσεως και προτάθηκε ότι πρόκειται για συγκεκριμένο χρονικό διάστημα, ενώ άλλοι βλέπουν σ' αυτό διάρκεια αιωνιότητας.¹⁴⁹ Δι' αυτού υποστηρίζεται ότι δηλώνεται η αιωνιότητα ή μακρά χρονική διάρκεια. Το ανωτέρω χωρίο, όπως και άλλα σχετικά (Κοράνιο 4:17· 23:10· 25:16), χρησιμοποιεί τη συγκεκριμένη λέξη για να δηλώσει το χρονικό διάστημα παραμονής των καταδικασμένων στην Κόλαση, το οποίο δεν υποδηλώνει κατ' ανάγκη αιωνιότητα, αλλά μάλλον μακρά διάρκεια χρόνου.

Ανάλογες θέσεις παρατηρούνται και σε έργα παραδοσιακών σουνιτών λογίων. Για παράδειγμα, οι Ibn Taymiyya και Ibn al-Qayyim υποστηρίζουν, σε ορισμένα συγγράμματά τους, ότι η Κόλαση δεν λειτουργεί τιμωρητικά κατά των απίστων, αλλά θεραπευτικά, για να εξαγνίσει δηλαδή τις αμαρτίες των ανθρώπων, ακόμη και τις αμαρτίες της απιστίας (*kufṛ*) και του συνεταρισμού (*shirk*). Έτσι, τόσο ο Ibn al-Qayyim όσο και ο Ibn Taymiyya είναι υποστηρικτές του προσωρινού χαρακτήρα της Κολάσεως.¹⁵⁰ Υποστηρίζουν ότι η Κόλαση θα παύσει κάποτε να υπάρχει.¹⁵¹ Παράλληλα, αναιρούν τα επιχειρήματα για το διηνεκές της φωτιάς (*dawām*).¹⁵² Ειδικότερα, ο Ibn Taymiyya, επιχειρώντας να εξηγήσει την κορανική αναφορά ότι οι άπιστοι θα είναι στη φωτιά για πάντα (*khālidūn fihā abadan*: Κοράνιο 4:169, 33:65), τονίζει ότι θα μείνουν μεν στην κατοικία της τιμωρίας, μόνο όμως όσο αυτή διαρκεί.¹⁵³ Ο ίδιος σημειώνει ότι δεν υφίσταται συναίνεση των μουσουλμάνων λογίων ως προς την

¹⁴⁷ Al-Ghazālī, *Ihyā'...*, σ. 1913-1923

¹⁴⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 8, σ. 305-306.

¹⁴⁹ Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī...*, τόμ. 8, σ. 315.

¹⁵⁰ B. Abrahamov, «The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology», *Der Islam*, τόμ. 79, τχ. 1 (2002), σ. 87-102, ιδιαίτερα σ. 95· J.I. Smith & Y.Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Όλμπανι, Νέα Υόρκη 1981: State University of New York Press, σ. 94. Σημειωτέον ότι οι συγγραφείς του τελευταίου έργου επισημαίνουν, εσφαλμένα, ότι αυτό αποτελεί κυρίαρχη θέση της μουσουλμανικής κοινότητας (βλ. σ. 95, 98 και 220).

¹⁵¹ Ibn Taymiyya, *Al-Radd 'alāman qāla bi-fanā' al-janna wa al-nar*, επιμ. Muḥammad Ibn 'Abd Allāh al-Simharī, Ριάντ 1995: Dār al-balansiyya, σ. 52-70· Ibn Qayyim, *Ḥādī al-arwāḥ ilābilād al-afṛāḥ*, επιμ. Taha 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, Κάιρο: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiya, σ. 307-341: 311-318.

¹⁵² Ibn Taymiyya, *Al-Radd 'alāman qāla...*, σ. 71-79· Ibn Qayyim, *Ḥādī al-arwāḥ...*, σ. 318-322.

¹⁵³ Ibn Taymiyya, *Al-Radd 'alāman qāla...*, σ. 71-79.

αιωνιότητα της Κολάσεως, καθότι κανένας από τους συντρόφους του Μωάμεθ δεν υποστήριξε την αιωνιότητα της φωτιάς, ενώ, ομοίως, στις πρώτες γενιές των μουσουλμάνων δεν παρατηρείται κάτι ανάλογο.¹⁵⁴

Το βασικό θεολογικό επιχείρημα του Ibn Taymiyya είναι ότι το έλεος του Θεού (*rahma*) αποκλείει την αιωνιότητα της Κολάσεως και την ατελεύτητη τιμωρία.¹⁵⁵ Επίσης, λόγω τού ότι ο Θεός έχει σοφό σκοπό επί της δημιουργίας Του (*hikma*), είναι αδύνατο να αποβλέπει με την Κόλαση στην αιώνια τιμωρία, αλλά στον εξαγνισμό των αμαρτιών.¹⁵⁶

Αυτόν τον θεραπευτικό χαρακτήρα της φωτιάς τον υπογραμμίζει εμφατικά και ο Ibn al-Qayyim, ο οποίος τονίζει ότι η φωτιά δεν λειτουργεί τιμωρητικά, αλλά θεραπευτικά.¹⁵⁷ Είναι αναλλοίωτη απόφαση του Θεού να πρέπει κάθε άνθρωπος να διέλθει από την Κόλαση και να λάβει πείρα των βασάνων της.¹⁵⁸ Το έλεος του Θεού θα υπερνικήσει τον θυμό του Θεού (*ghadab*).¹⁵⁹ Επιπλέον, οι ιδιότητες της ευσπλαγχνίας και του ελέους (*rahma*) είναι βασικές ιδιότητες του Θεού, που υπήρχαν ανέκαθεν.¹⁶⁰ Αντιθέτως η οργή του δεν είναι ουσιαστική ιδιότητα, και επομένως δεν θα διαρκέσει για πάντα.¹⁶¹ Έτσι, η Κόλαση ως κακό δεν θα παραμείνει αέναη, χωρίς τέλος.¹⁶² Τελικά, για τον Ibn al-Qayyim, σύμφωνα με άλλο έργο του, το έλεος του Θεού θα κυριαρχήσει στα πάντα.¹⁶³ Σε άλλο σημείο, τονίζεται ότι η αιώνια τιμωρία στην Κόλαση είναι άδικη. Θα ήταν αντίθετο με τη δικαιοσύνη και την ευλογία του Θεού, υποστηρίζει ο Ibn al-Qayyim, να παραδίδεται κάποιος σε αιώνια τιμωρία για την

¹⁵⁴ Στο ίδιο.

¹⁵⁵ Στο ίδιο, σ. 80-83.

¹⁵⁶ Στο ίδιο.

¹⁵⁷ Ibn Qayyim, *Hādī al-arwāh...*, σ. 324-332 και σ. 326· Ibn Qayyim, *Shifā' al-ʿAlīl fi masāʾil al-qadāʾ wa-al-qadar wa-al-hikmah wa-al-taʿlīl*, Al-Sayyid Muḥammad al-Sayyid & Saʿid Maḥmud, Κάιρο 1994: Dār al-Ḥadīth, σ. 544-564. Για περισσότερα για το θέμα αυτό και το πώς βλέπει τη θεραπευτική δράση της φωτιάς στην Κόλαση ο εν λόγω λόγιος, βλ. M. Perlmann, «Ibn Qayyim and the Devil», στο: *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, τόμ. 2, Ρώμη 1956: Istituto per l'orientale, σ. 330-337. Βλ. επίσης και G. Schallenbergh, «The Diseases of the Heart: A Spiritual Pathology by Ibn Qayyim al-Gawziya», στο U. Vermeulen και J. Van Steenbergen (επιμ.): *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras: Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1997, 1998 and 1999*, Λουβέν 2001: Peeters, σ. 421-28.

¹⁵⁸ Γ. Ζιάκας, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ...», σ. 385.

¹⁵⁹ Ibn Qayyim, *Hādī al-arwāh...*, σ. 323-324 και 333.

¹⁶⁰ Στο ίδιο, σ. 327.

¹⁶¹ Στο ίδιο.

¹⁶² Στο ίδιο, σ. 341.

¹⁶³ Ibn Qayyim, *Kitāb al-ṣawāʾiq al-mursala ʿalā al-Jahmiyya wa al-muʿaṭṭila*, επιμ. ʿAli Ibn Muḥammad al-Dakhīl Allāh, τόμ. 4, Ριάντ 1987-88: Dār al-ʿĀṣima, σ. 642-63.

απιστία, η οποία έχει περιορισμένη μόνο διάρκεια.¹⁶⁴ Θα μπορούσε εν προκειμένω να αντιταχθεί η άποψη ότι η αιώνια τιμωρία είναι πράγματι κατάλληλη για κάποιον που σκοπεύει να ακολουθεί την απιστία και τον πολυθεϊσμό για πάντα.¹⁶⁵ Σημειωτέον ότι αυτή η διδασκαλία, με διαφορετική βέβαια προσέγγιση και αφετηρία, συναντάται και στους κόλπους του ισλαμικού μυστικισμού. Έτσι, επειδή τα πάντα λατρεύουν τον Θεό, κατά θεία αναγκαιότητα τα πάντα πρέπει να σωθούν.¹⁶⁶ Στο σημείο αυτό, δεν έπαψαν και ορισμένες ακραίες θεωρίες, σύμφωνα με τις οποίες μυστικοί θεολόγοι έφθασαν μέχρι του σημείου ώστε να εκφράσουν οίκτο ακόμη και για τον διάβολο, και να παραδεχθούν ότι και αυτός τελικώς θα σωθεί.¹⁶⁷ Κατ' επίδραση, λοιπόν, του χριστιανισμού, ορισμένοι μουσουλμάνοι θεολόγοι υιοθέτησαν τη θεωρία της αποκατάσεως των πάντων, για την οποία έγινε λόγος παραπάνω.

Από τα ανωτέρω, προέκυψε η ισλαμική διδασκαλία ότι η Κόλαση δεν είναι μόνο τόπος βασάνων, αλλά και θεραπευτικό θείο σχέδιο.¹⁶⁸ Δεν έχει σκοπό τον βασανισμό, αλλά τον εξαγνισμό. Ωστόσο, όπως ορθώς επισημαίνει ο Jon Hoover, η κλασική θέση των σουνιτών είναι ότι όλοι όσοι είναι μονοθεϊστές θα εισέλθουν στον Παράδεισο εν καιρώ.¹⁶⁹ Ορισμένοι μονοθεϊστές ίσως διαμείνουν για λίγο στη φωτιά ως εξαγνισμό για τις αμαρτίες τους, αλλά στη συνέχεια θα εισέλθουν στον Παράδεισο.¹⁷⁰ Οι μονοθεϊστές θα διαμείνουν για λίγο στην Κόλαση, από την οποία θα αποχωρήσουν αργότερα, ενώ οι άπιστοι θα μείνουν εκεί για πάντα, αιωνίως.¹⁷¹

Ο Taqī al-Dīn al-Subkī (1284-1355) καταφεύγει σε ποικίλα κορανικά χωρία, προκειμένου να υποστηρίξει την αιωνιότητα της Κολάσεως και της φωτιάς για τους άπιστους.¹⁷² Τονίζει, μάλιστα, ότι αυτό αποτελεί δόγμα της μουσουλμανικής κοινότητας.¹⁷³ Ο 'Umar Sulaimān al-Ashqar (1940-2012) υπογραμμίζει ότι είναι βασικό δόγμα της σουνιτικής παράδοσης το ότι η Κόλαση δεν θα παύσει και ότι είναι αιώνια, όπως και το ότι οι μουσουλμάνοι λόγιοι

¹⁶⁴ Ibn Qayyim, *Kitāb al-sawā'iq...*, σ. 656-658.

¹⁶⁵ Στο ίδιο.

¹⁶⁶ Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-Bārī*, τόμ. 11, al-Maktabah al-Salafiyyah, σ. 421.

¹⁶⁷ Jalāl ad-Dīn Rūmī, *Mathnawī of Jalaluddin Rumi*, μτφρ. και σχόλια R.A. Nicholson, 1-8, Λονδίνο 1924-1940, σ. 2617 κ.εξ.

¹⁶⁸ Γ. Ζιάκας, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ...», σ. 387.

¹⁶⁹ J. Hoover, «Islamic Universalism: Ibn Qayyim Al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire», *The Muslim World*, τόμ. 99, τχ. 1 (2009), σ. 181-201: 181.

¹⁷⁰ Στο ίδιο.

¹⁷¹ 'U. Al-Ashqar, *Al-Janna...*, σ. 41.

¹⁷² Al-Subkī, *Al-I'tibār bi-baqā' al-janna wa al-nār*, επιμ. Ṭāhā al-Dusūqī Ḥubayshī, Κάιρο 1987: Maṭba'at al-fajr al-jadīd, σ. 47 κ.εξ.

¹⁷³ Στο ίδιο, σ. 32.

Ibn al-Qayyim και Ibn Taymiyya έσφαλαν, όταν υποστήριξαν ότι η Κόλαση θα είναι παροδική και για τους απίστευτους.¹⁷⁴ Κατά την επίσημη θέση των σουνιτών, οι πιστοί μουσουλμάνοι θα διέλθουν απλώς από την Κόλαση, χωρίς να υποστούν βασανιστήρια. Αντιθέτως οι αμαρτωλοί μουσουλμάνοι θα γευθούν τα κολαστήριά της σε διάφορες βαθμίδες και χρόνο, ανάλογα με τις αμαρτίες τους, μέχρις ότου εξέλθουν άπαντες από αυτήν. Οι μόνοι που θα διαμείνουν αιωνίως σε αυτήν είναι οι άπιστοι μη μουσουλμάνοι. Έτσι, οι άπιστοι, και ειδικότερα όσοι συνεταιρίζουν άλλες θεότητες, δηλαδή οι πολυθεϊστές (*mushrikūn*), θα διαμείνουν στην Κόλαση αιώνια, έχοντας διαπράξει ασυγχώρητο αμάρτημα.¹⁷⁵ Παρά τις διαφορετικές ερμηνείες, οι οποίες έχουν αποδοθεί, πλέον η συναίνεση των μουσουλμάνων λογίων και της μουσουλμανικής κοινότητας (*Ijmā'*) καταλήγει στο γεγονός ότι η τιμωρία των απίστων στη φωτιά θα είναι ατελείωτη και αιώνια και δεν θα σταματήσει ποτέ.¹⁷⁶

Μετά την Κρίση, οι πιστοί θα διέλθουν ασφαλώς από τη γέφυρα, και πριν μεταφερθούν στην κατοικία της αναπαύσεως, θα διέλθουν από τη λίμνη του Μωάμεθ (*al-Hūd*), από το υγρό της οποίας θα πιουν, προκειμένου να φθάσουν στην ύψιστη ευδαιμονία, τον Παράδεισο.¹⁷⁷ Έτσι, μετά το πέρας της Κρίσεως, ο Θεός θα προσκαλέσει τους πιστούς και δικαίους να εισέλθουν στον Παράδεισο: «[...] πέρνα στον Παράδεισό μου» (Κοράνιο 89:27-30). Αυτοί που θα εισέλθουν θα είναι οι μονοθεϊστές και όσοι απέρριψαν κάθε μορφή πολυθεΐας, καθώς και όσοι πράττουν το ορθό.¹⁷⁸ Οι όροι που χρησιμοποιούνται στο Ισλάμ για να περιγράψουν τον Παράδεισο είναι *Janna* και *Firdaws*. Ο όρος *Janna* σημαίνει «κήπος», όπως συμβαίνει στην Αγία Γραφή με τις λέξεις *gan*, *eden* = Έδεμ (Γεν. 2:9-10 και 15). Αναφέρεται επίσης στο Κοράνιο και η φράση *Jannatu'adn* = «ο κήπος της Εδέμ».¹⁷⁹ Η λέξη *Firdaws* είναι περσικής προέλευσης και απαντά δύο φορές στο Κοράνιο, εκ των οποίων η μία συνδέεται με τη λέξη *Janna* (Κοράνιο 18:107). Οι κάτοικοι του Παραδείσου θα έχουν ωραία εικόνα, γι' αυτό και θα μοιάζουν με τον πρωτόπλαστο Αδάμ, και τούτο, διότι ο

¹⁷⁴ U. Al-Ashqar, *Al-Janna...*, σ. 44-48.

¹⁷⁵ Βλ. τη σχετική μελέτη του W.W. Montgomery, *Islamic...*, σ. 53-54, 78, 82, 88, που καταγράφει τις θέσεις κλασικών μουσουλμάνων λογίων, όπως των Abū Ja'far Aḥmadat-Ṭahāwī (843-933), al-Ghazālī, και Najm Ad-Dīn Abu Hafṣ an-Nasafī (1067-1142).

¹⁷⁶ Βλ. ενδεικτικά τα σχετικά έργα κλασικών μουσουλμάνων λογίων: Al-Rāzī, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaḍdimīn wa-al-muta'akhhirīn*, επιμ. Taḥa 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, Κάιρο: Maktabat al-kulliyāt al-azhariyya, σ. 237· Al-Qurṭubī, *Al-Tadhkirah fī aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-ākhirah*, τόμ. 2, Βηρυτός 2005: al-Maktaba al-'Aṣriyya, σ. 149· 'Aḍud al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad Ījī, *Kitāb al-Mawāqif*, τόμ. 3, Βηρυτός 1997: Dār al-Jīl, σ. 397.

¹⁷⁷ Ibn al-'Uthaymīn, *Mudhaqirat...*, σ. 64-65.

¹⁷⁸ U. Al-Ashqar, *Al-Janna...*, σ. 185.

¹⁷⁹ Γ. Ζιάκας, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ...», σ. 393.

Θεός έπλασε τον Αδάμ στην καλύτερη μορφή/εικόνα.¹⁸⁰ Όλοι θα είναι νεαρής ηλικίας, περί τα 33 έτη, και θα είναι δυναμικοί.¹⁸¹ Σύμφωνα με τον Μωάμεθ, όποιος εισέρχεται στον Παράδεισο θα λαμβάνει τη μορφή του Αδάμ.¹⁸²

Στο Ισλάμ, ο Παράδεισος περιγράφεται ως κήπος πλήρης ευδαιμονίας και τρυφής, κατάφυτος και δροσερός, με καρποφόρα δένδρα, πηγές υδάτων (Κοράνιο 10:9-10), τόπος όπου ρέουν ποταμοί, με καρπούς άφθονους και σκιά διαρκή (Κοράνιο 13:35). Όποιοι είναι σ' αυτόν θα πίνουν ποτό που δεν θα μεθά και θα τρέφονται από φρούτα και κρέας πουλιών (Κοράνιο 56:18-20). Το Κοράνιο περιγράφει τον Παράδεισο με τα εξής χρώματα: «Η εικόνα του Παραδείσου, που τον έχουν υποσχεθεί στους ενάρετους, φανερώνει ότι έχει ποτάμια από νερό αδιάφθορο και ποτάμια από γάλα, που η γεύση τους ποτέ δεν αλλάζει, και ποτάμια από γλυκό κρασί, μια αγαλλίαση γι' αυτούς που πίνουν, και ποτάμια από μέλι αγνό και καθαρό. Εκεί υπάρχουν φρούτα κάθε είδους και η συγχώρηση από τον Κύριό τους» (Κοράνιο 47:15). Ο al-Qurṭubī υπογραμμίζει ότι το φαγητό και το ποτό στον Παράδεισο δεν ανταποκρίνονται στην πείνα και τη δίψα, αλλά πρόκειται για αλλεπάλληλες απολαύσεις, οι οποίες θα υπερβαίνουν αυτές της παρούσης ζωής: «Θα περνούν από αυτούς συνέχεια πιάτα και ποτήρια από χρυσάφι και θα έχουν εκεί ό,τι ποθούν και ό,τι ευχαριστεί στα μάτια» (Κοράνιο 43:71).¹⁸³ Ο ίδιος ο Μωάμεθ, στην προφητική παράδοση, δηλώνει ότι οι πιστοί θα τρώνε και θα πίνουν στον Παράδεισο χωρίς να έχουν την ανάγκη της αφόδευσης και της ούρησης.¹⁸⁴ Είναι ενδεικτικό ότι ο Μωάμεθ χρησιμοποιεί παραστάσεις για τον Παράδεισο που λαχταρούσαν οι κάτοικοι της αραβικής ερήμου, η οποία χαρακτηρίζεται από έλλειψη δροσιάς και βλαστήσεως και από ηλιακό καύσωνα. Υπ' αυτή την έννοια, γνώριζε ότι οι Άραβες στερούνταν τα αγαθά των ποταμών και των καρπών, και για τούτον ακριβώς τον λόγο τα χρησιμοποιεί ως απεικονίσεις της τρυφής του Παραδείσου. Οι κάτοικοι του Παραδείσου θα αναπαύονται επάνω σε θρόνους στολισμένους με χρυσό και πετράδια (Κοράνιο 56:15-16). Δεν θα υποφέρουν από τον καύσωνα του ηλίου ούτε από το ψύχος του χειμώνα (Κοράνιο 76:13). Θα αναπαύονται σε δροσερές σκιές και σε πηγές από νερά (Κοράνιο 77:41). Θα είναι ντυμένοι με μεταξωτά ρούχα, λεπτά και χονδρά και πλούσια κεντημένα (Κοράνιο 44:53). Θα πίνουν από ένα κύπελλο από τρεχούμενη πηγή, κατάλευκο και εύγεστο για όσους το πίνουν, χωρίς να μεθούν

¹⁸⁰ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1303.

¹⁸¹ U. Al-Ashqar, *Al-Janna...*, σ. 222.

¹⁸² Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1303.

¹⁸³ Al-Qurṭubī, *Al-Tadhkirah fī aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-ākhirah*, Μεδίνα: Al-Maktaba al-Salafiyyah, σ. 475.

¹⁸⁴ Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ...*, σ. 1301.

από αυτό (Κοράνιο 37:45-47). Μάλιστα, οι άνδρες θα περιστοιχίζονται από σεμνές/αγνές παρθένες (*Hūrī*), οι οποίες θα είναι πανέμορφες (Κοράνιο 44:54). Ορισμένοι μουσουλμάνοι ερμηνευτές εξηγούν ότι η αγνότητα/καθαρότητά τους συνίσταται στην απουσία σωματικών ακαθαρσιών, καθότι θα είναι εξαγνισμένες από την έμμηνο ρύση και από ρυπαρές ουσίες.¹⁸⁵ Επίσης, όπως μας πληροφορεί ο al-Rāzī, οι μουσουλμάνοι διαφώνησαν ως προς το αν οι γυναίκες αυτές θα είναι νέα δημιουργήματα του Θεού ή θα προέρχονται από τις γυναίκες του κόσμου.¹⁸⁶

Η θέση του Παραδείσου κείται υπεράνω των ουρανών και της γης. Ο Παράδεισος είναι πλατύς όσο ο ουρανός και η γη (Κοράνιο 3:133). Αυτό σημαίνει ότι η Κόλαση και ο Παράδεισος θεωρούνται δύο διαφορετικοί τόποι. Έχουν συγκεκριμένα όρια, αλλά δεν δύναται να συγκριθούν με τον παρόντα κόσμο. Η Κόλαση βρίσκεται στα χαμηλότερα των χαμηλών και ο Παράδεισος στα υψηλότερα των υψηλών (Κοράνιο 57:13). Ο al-Qurṭubī επισημαίνει ότι οι μουσουλμάνοι λόγιοι συμφωνούν ότι δεν υπάρχει στον Παράδεισο νύχτα και ημέρα, καθώς διαρκώς έχει φως, ενώ υποστηρίζεται ότι εισέρχεται η νύχτα με τον κλείσιμο των θυρών, ενώ αντίστοιχα εγκαινιάζεται η ημέρα με το άνοιγμα των θυρών.¹⁸⁷

Παρά το γεγονός ότι η περιγραφή του Παραδείσου χρησιμοποιεί υλικές και παχυλές εκφράσεις, εντούτοις δεν απουσιάζει και η πνευματική διάσταση και περιγραφή του. Ο Παράδεισος είναι τόπος που δημιουργεί ψυχική γαλήνη και χαρά, και παράλληλα αποτελεί τόπο ειρήνης και δοξολογίας του Θεού (Κοράνιο 36:58· 56:26). Ορισμένοι μουσουλμάνοι, στην προσπάθειά τους να ανασκεύασουν τα χριστιανικά επιχειρήματα κατά της υλικότητας του Παραδείσου στο Ισλάμ,¹⁸⁸ επιχείρησαν να τονίσουν την πνευματική του διάσταση.¹⁸⁹ Η παρουσίαση του Παραδείσου ως πανηγυριού είναι κάτι το οποίο παρατηρείται και στην Καινή Διαθήκη, όπου η Βασιλεία του Θεού εμφανίζεται ως πανηγύρι (Ματθ. 8:11· 22:2· Λουκ. 13:29· Αποκ. 19:9, 17).¹⁹⁰ Επιπλέον, ο ευ-

¹⁸⁵ Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī...*, τόμ. 7, σ. 237· Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 27, σ. 254.

¹⁸⁶ Al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī...*, τόμ. 27, σ. 254.

¹⁸⁷ Al-Qurṭubī, *Al-Tadhkirah fi aḥwāl...*, σ. 504.

¹⁸⁸ Αρκετοί αραβόφωνοι χριστιανοί συγγραφείς, στα απολογητικά τους συγγράμματα, άσκησαν κριτική στις υλικές απολαύσεις του ισλαμικού Παραδείσου, προβάλλοντας, ταυτόχρονα, το επιχειρήμα ότι η χριστιανική αντίληψη περί Παραδείσου είναι ανώτερη από την πρώτη, καθότι δεν αναφέρεται σε έναν Παράδεισο με υλικές παραστάσεις, αλλά σε πνευματικό επίπεδο μακαριότητας. Βλ. Thāwadhūrus abī Qurrah, *Maymar fi Wujūd al-Khālīq wal-Dīn al-Qawīm li-Thāwadhūrus abī Qurrah*, επιμ. Ignace Dick, PAC 3, 1982: al-Maktabah al-Būlusiyyah, σ. 210, 236-239, 252-253.

¹⁸⁹ Al-Ghazālī, *Iḥyā'...*, σ. 1923-1934.

¹⁹⁰ G. Reynolds, *The Qurʾān and the Bible...*, σ. 802.

αγγελιστής Ματθαίος αναφέρεται στην κατανάλωση οίνου στον Παράδεισο: «λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πῖω ἄρτι ἔκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου» (Ματθ. 26:29).¹⁹¹ Τα σημεία αυτά ἴσως καταδεικνύουν την ενδεχόμενη επιρροή της ευαγγελικῆς αφήγησης στην κορανική.

Επίσης, το Κοράνιο αναφέρει: «Θα περιτριγυρίζονται ἀπὸ πάνω τους και θα τους υπηρετοῦν ἔφηβοι με αἰώνια δροσερότητα» (Κοράνιο 56:17). Ο Ibn Kathīr υποστηρίζει ὅτι οἱ ἔφηβοι αυτοὶ θα εἶναι αἰώνιοι, και η μορφή και η ηλικία τους δεν θα ἀλλάζει, ἀλλὰ θα παραμένει σταθερή.¹⁹² Ορισμένοι μουσουλμάνοι λόγιοι ἔχουν υποστηρίξει ὅτι τούτοι οἱ ἔφηβοι θα εἶναι τα τέκνα των πιστῶν και των πολυθεϊστῶν, τα οποία ἀπεβίωσαν σε μικρή ηλικία.¹⁹³ Ο Ibn Taymiyya, ἀναιρώντας την ἀνωτέρω θέση, υποστηρίζει ὅτι εἶναι ἀδύνατον οἱ ἔφηβοι αυτοὶ να προέρχονται ἀπὸ το ἀνθρώπινο εἶδος, ἀλλὰ αποτελοῦν δημιουργήματα ἐντὸς του Παραδείσου με αἰώνια καταγωγή και ουσία. Τούτο, διότι, ἀν ἦταν παιδιά των πιστῶν ἢ των ἀπίστων, τα οποία ἀπεβίωσαν σε μικρή ηλικία, θα ἔπρεπε να λάμβαναν τη μορφή και την εικόνα του Ἀδάμ.¹⁹⁴ Οἱ κάτοικοι του Παραδείσου θα αινοῦν και θα δοξολογοῦν τον Θεὸ λόγω της ευδαιμονίας, την οποία θα βιώνουν στον τόπο του Παραδείσου.¹⁹⁵ Παράλληλα, δεν θα κοιμούνται.¹⁹⁶

Ο Παράδεισος περιγράφεται ὡς αἰώνια κατοικία, καθὼς στο Κοράνιο ἀναφέρεται ὅτι οἱ παράδεισοι θα εἶναι ἀμοιβή των πιστῶν και δικαίων, ὅπου θα διαμένουν για πάντα (Κοράνιο 3:136). Ο Παράδεισος εἶναι αἰώνιος και η διαμονή των πιστῶν θα διαρκέσει για πάντα: «ἐκεῖ μέσα δεν θα δοκιμάσουν τον θάνατο, ἐκτὸς ἀπὸ τον φυσικό, τον πρώτο τους θάνατο» (Κοράνιο 44:56). Σημειωτέον ὅτι ορισμένοι μουταζιλίτες ἀρνήθηκαν την αἰωνιότητα του Παραδείσου, καθὼς θεώρησαν ὅτι κάποτε θα παύσει να υφίσταται.¹⁹⁷

Ο Παράδεισος στο Ισλάμ διαθέτει πύλες («Οἱ κήποι της αἰωνιότητας, που οἱ πόρτες τους θα εἶναι ἀνοιχτές» [Κοράνιο 38:50]), ἐνὼ ἀλλοῦ ἀναφέρεται ὅτι οἱ ἄγγελοι θα εἰσέρχονται ἀπὸ κάθε πύλη του Παραδείσου (Κοράνιο 13:23). Οἱ πύλες αυτές θα ἀνοίγουν κατὰ την ἀφιξη των πιστῶν και θα τους υποδέχονται οἱ ἄγγελοι με τον ἰσλαμικὸ χαιρετισμὸ (Κοράνιο 39:73). Κατὰ

¹⁹¹ Στο ἴδιο, σ. 802.

¹⁹² Ibn Kathīr, *Tafsīr...*, τόμ. 7, σ. 521.

¹⁹³ U. Al-Ashqar, *Al-Janna...*, σ. 239-240.

¹⁹⁴ Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā al kubra*, τόμ. 4, Dawlah al-Mamlaka al-Arabiya al-Saudiyya, σ. 279.

¹⁹⁵ Στο ἴδιο, σ. 330.

¹⁹⁶ Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah li Nāṣir al-Dīn al-Albānī*, τόμ. 3, Βηρυτός: al-Maktab al-Islami, σ. 74.

¹⁹⁷ U. Al-Ashqar, *Al-Janna...*, σ. 143-144.

τη μουσουλμανική παράδοση, ο αριθμός αυτών των πυλών είναι οκτώ.¹⁹⁸ Επίσης, ο Παράδεισος έχει θέσεις, οι οποίες καταλαμβάνονται αναλόγως από τους πιστούς όταν εσέρχονται (Κοράνιο 20:75 17:18-21).¹⁹⁹ Ακόμη, διαθέτει κατοικίες, εκ των οποίων μάλιστα η υψηλότερη καλείται *al-Wasilah*.²⁰⁰

Ενώ ορισμένες ισλαμικές ομάδες, όπως οι τζαχίτες και οι μουταζιλίτες, απέρριπταν τη δυνατότητα θέας του Θεού εκ μέρους του ανθρώπου στα Έσχατα, οι σουνίτες υποστηρίζουν ότι η θέα του Θεού (θεοπτία) είναι εφικτή και θα αποτελέσει την ύψιστη ευδαιμονία των πιστών κατά την Έσχατη Ημέρα στη ζωή του Παραδείσου.²⁰¹ Οι πιστοί θα δουν τον Θεό και θα ευφραίνονται, κάτι που αποτυπώνεται και στην προφητική παράδοση,²⁰² όπου επισημαίνεται ότι οι πιστοί θα δουν τον Κύριό τους, όπως όταν βλέπουν το φεγγάρι τη νύχτα τού Μπαντρ κατά τη διάρκεια του ραμαζανιού.²⁰³ Οι πιστοί θα δουν τον Θεό κατά τη διάρκεια της Τελικής Κρίσης, πριν εισέλθουν στον Παράδεισο, αλλά και εν συνεχεία, αφού κατοικήσουν σε αυτόν.²⁰⁴ Τέλος, οι άπιστοι δεν θα τύχουν της θέας του Κυρίου τους στα Έσχατα (Κοράνιο 83:15). Αυτή η θεία φανέρωση θα είναι για τους πιστούς η ύψιστη ευδαιμονία και ο άριστος μισθός. Έτσι, οι πιστοί θα έχουν την τιμή να βλέπουν τη λάμψη του προσώπου του Θεού και θα τους αποκαλυφθεί η θεία δόξα.²⁰⁵

¹⁹⁸ Στο ίδιο, σ. 150.

¹⁹⁹ Στο ίδιο, σ. 154-160.

²⁰⁰ Στο ίδιο, σ. 161.

²⁰¹ Ibn al-Athīr, *Al-Tāj al-jāmi‘ lil-uṣūl fi ahādīth al-Rasūl*, τόμ. 10, 1932-1972: Maktaba al-Mallāh, σ. 557.

²⁰² Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*..., σ. 143.

²⁰³ Ibn al-‘Uthaymīn, *Mudhaqirat ‘alah al-‘Aqīda al-Waṣīṭiyyah*..., σ. 48-49.

²⁰⁴ Ibn al-‘Uthaymīn, *Sharh al-‘Aqīda al-Waṣīṭiyyah*, τόμ. 2, Ριάντ 2000: Dār Ibn al-Jawzī, σ. 101.

²⁰⁵ ‘U. Al-Ashqar, *Al-Janna*..., σ. 258.

9.

ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΙΕΡΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ

Ηθική/Δεκάλογος

Τα περί ηθικής ζητήματα στα δύο βιβλία μοιράζονται, σε γενικές γραμμές, κοινά θέματα. Στο κέντρο τοποθετείται ο Δεκάλογος και η ιδέα εκείνου του πολέμου που έχει θρησκευτικά κίνητρα και ονομάζεται «ιερός πόλεμος», φράση που εγείρει πολλές ερμηνείες στις δύο θρησκευτικές παραδόσεις.¹ Ο αποδεικτικός χαρακτήρας, ο οποίος είναι κατά βάσιν αποτρεπτικός/απαγορευτικός, παρέχει στον κατάλογο των Δέκα Εντολών διαχρονικό κύρος.² Για τη βιβλική κατανόηση όμως, υψίστης σπουδαιότητας είναι η εισαγωγή που προηγείται.³ Σε αυτήν, αυτοσυστήνεται ο Ομιλών με τη φράση: «Εγώ είμι Κύριος ὁ Θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ἐξ οἴκου δουλείας» (Ἐξ. 20:2· Δευτ. 5:6).⁴ Με αυτόν τον τρόπο, δεν χαρακτηρίζεται ο Δεκάλογος μόνον ως λόγος του Θεού, αλλά υπενθυμίζεται το γεγονός ότι ο Γιαχβέ, προτού διατυπώσει αυτούς τους λόγους, είχε χαρίσει στον λαό την απελευθέρωση από τη σκλαβιά.⁵ Ο Δεκάλογος, έτσι, δεν αποσκοπεί στο να επιθέσει βάρος ή να θέσει τον λαό εκ νέου υπό ζυγό, αλλά στο να του εξασφαλίσει τις προϋποθέσεις μόνιμης ύπαρξης.⁶ Διά της εφαρμογής του Δεκαλόγου, ο Ισραήλ αναδεικνύεται λαός Του.⁷ Στον απαγορευτικό χαρακτήρα υποκρύπτονται τα ὅρια απέναντι σε ὅ,τι είναι και θεωρείται αντίθετο.⁸ Ο Γιαχβέ περιγράφει τη θεότητά Του και εγγυάται στους ανθρώπους που υπακούουν στον Δεκάλογο ότι θα παραμείνουν «άνθρωποι».⁹ Η εκ των υστέρων σύνδεση του Δεκαλόγου με τη θεοφάνεια του Σινά δημιουργεί το πλαίσιο στο οποίο διαφυλάσσεται η σημασία της Τορά για τον Ισραήλ.¹⁰ Η δεύτερη, η τρίτη και η τέταρτη εντολή συνοδεύονται

¹ J. Gnllka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 199.

² Στο ίδιο.

³ Στο ίδιο.

⁴ Στο ίδιο, σ. 199-120.

⁵ Στο ίδιο, σ. 200.

⁶ Στο ίδιο.

⁷ Στο ίδιο.

⁸ Στο ίδιο.

⁹ Στο ίδιο.

¹⁰ Στο ίδιο.

από επεξηγήσεις και νουθεσίες.¹¹ Από αυτό το στοιχείο εξάγεται με σαφήνεια ότι η τιμή και η λατρεία του Θεού συνιστούν ένα εξέχον μέλημα.¹² Η απαγόρευση της απεικόνισης αιτιολογείται με τον υπαρκτό κίνδυνο να περιπέσει ο λαός στην ειδωλολατρία και διατυπώνεται με οξύτητα μέσω μιας απειλής.¹³ Η εντολή τήρησης του Σαββάτου συνδέεται (στο Έξ. 20:10 κ.εξ.) με τον σαββατισμό, την ανάπαυση του Θεού κατά την αντίστοιχη ημέρα της δημιουργίας.¹⁴ Παράλληλα, στο Δευτ. 5:15 τεκμηριώνεται η ίδια τήρηση, με την υπενθύμιση της αιγυπτιακής δουλείας: «μην ξεχνάς ότι ήσουν δούλος στην Αίγυπτο, αλλά εγώ ο Κύριος, ο Θεός σου σε έβγαλα από εκεί με το δυνατό μου χέρι με την ακαταμάχητη δύναμή μου. Γι' αυτό σε διέταξα να τηρείς την ημέρα του Σαββάτου» (Δευτ. 5:15).¹⁵ Η εντολή σεβασμού των γονέων περιέχει την παραγγελία: «Να τιμάς τον πατέρα σου και τη μητέρα σου, όπως σ' έχω διατάξει εγώ ο Κύριος ο Θεός σου, για να ζήσεις πολλά χρόνια και να ευτυχήσεις στη χώρα που σου δίνω» (Έξ. 20:12· πρβλ. Δευτ. 5:16).¹⁶

Στην Καινή Διαθήκη, παρατίθενται κάθε φορά μεμονωμένες εντολές του Δεκαλόγου,¹⁷ κάτι που συμβαίνει σε ελάχιστα αλλά κεντρικά χωρία της ηθικής διδασκαλίας της, όπου αξιωματικό κριτήριο δεν είναι ο Νόμος αλλά το Ευαγγέλιο.¹⁸ Στις δύο πρώτες αντιθέσεις τής Επί του Όρους Ομιλίας, ο Ιησούς μνημονεύει την πέμπτη και την έκτη εντολή του Δεκαλόγου: «Ἦκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φονεύσεις» ακολουθεί η προσθήκη: «ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ Κρίσει» (Ματθ. 5:21).¹⁹ Αυτός που οργίζεται ήδη καθίσταται ένοχος έναντι του αδελφού του, και αυτός που λαχταρά τη γυναίκα κάποιου άλλου ήδη διαπράττει μοιχεία στην καρδιά του.²⁰ Η παλαιοδιαθηκική εντολή αποκτά, έτσι, εσωτερικό βάθος, επεκτείνεται και γίνεται ριζοσπαστική.²¹ Η καλοσύνη δεν αποδεικνύεται απλώς με τη μη επιτέλεση του κακού, αλλά με τη θετική στάση ζωής απέναντι στον «Άλλο».²²

¹¹ Στο ίδιο.

¹² Στο ίδιο.

¹³ Στο ίδιο.

¹⁴ Στο ίδιο.

¹⁵ Στο ίδιο: «καὶ μνησθήσῃ ὅτι οἰκέτης ἦσθα ἐν γῆ Αἰγύπτῳ καὶ ἐξήγαγέ σε Κύριος ὁ Θεός σου ἐκεῖθεν ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ, διὰ τοῦτο συντάξέ σοι Κύριος ὁ Θεός σου, ὥστε φυλάσσεσθαι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων καὶ ἀγιάζειν αὐτήν».

¹⁶ Στο ίδιο, σ. 200-201: «τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἧς Κύριος ὁ Θεός σου δίδωσί σοι».

¹⁷ Στο ίδιο, σ. 201.

¹⁸ Στο ίδιο.

¹⁹ Στο ίδιο.

²⁰ Στο ίδιο.

²¹ Στο ίδιο.

²² Στο ίδιο.

Αντίστοιχη θέση λαμβάνει ο Ιησούς κατά τη συνομιλία Του με τον πλούσιο νέο (Ματθ. 19:16-26 κ.εξ.).²³ Εν προκειμένω, έχουμε την εκτενέστερη καινοδιαθηκική παράθεση χωρίου του Δεκαλόγου.²⁴ Μνημονεύονται κατά σειρά η πέμπτη, η έκτη, η έβδομη, η όγδοη και η τέταρτη εντολή, και επιπροσθέτως η εντολή της αγάπης τού Λευ. 19:18: «καὶ οὐκ ἐκδικᾷται σου ἡ χεὶρ καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν· ἐγὼ εἰμι Κύριος».²⁵ Ο άνδρας απαντά στον Ιησού ότι έχει εφαρμόσει όλες τις εντολές.²⁶ Τότε ο Ιησούς τον προσκαλεί να τον ακολουθήσει: να πουλήσει την περιουσία του, να τη δώσει στους πτωχούς και να Τον ακολουθήσει.²⁷ Και σε αυτή την περίπτωση, η παλαιοδιαθηκική εντολή υπερβαίνεται, αυτή τη φορά διά της μαθητείας, της ακολουθίας του Ιησού.²⁸ Η παλαιοδιαθηκική εντολή της αγάπης προς τον πλησίον (Λευ. 19:18) προστίθεται στο Μάρκ. 10:19 διότι, σύμφωνα με το Ματθ. 22:34-40, η ίδια, μαζί με την εντολή της αγάπης προς τον Θεό, συνιστούν τον άξονα του Νόμου: «ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέματα καὶ οἱ προφῆται».²⁹ Την ίδια παράδοση γνωρίζει και ο Απόστολος Παύλος όταν αναφέρει στο Ρωμ. 13:9: «τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται [ἐν τῷ]· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν».³⁰

Στο σημείο αυτό έχει ενδιαφέρον να αναφερθεί η άποψη ενός Κόπτη θεολόγου, του al-Safī Ibn al-‘Assāl (13ος αιώνας), ο οποίος ενεπλάκη σε διάλογο αντιπαράθεσης με το Ισλάμ. Στο πλαίσιο αυτής της αντιπαράθεσης, επεξηγεί το πώς βλέπει την ερμηνεία του μωσαϊκού Νόμου υπό το φως της Καινής Διαθήκης και σε σύγκριση με τον ισλαμικό νόμο. Επ’ αυτού, τονίζει ότι ο Χριστός κατάφερε, μέσω του μηνύματός Του, να νικήσει την αμαρτία, προσφέροντας στην ανθρωπότητα έναν νόμο, ο οποίος ακυρώνει αυτή καθεαυτή την αμαρτία.³¹ Προκειμένου να διασαφηνίσει καλύτερα το επιχείρημά του αυτό, ο al-Safī 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.), ο νέος νόμος, τον οποίο κόμισε ο Χριστός,

²³ Στο ίδιο.

²⁴ Στο ίδιο.

²⁵ Στο ίδιο.

²⁶ Στο ίδιο.

²⁷ Στο ίδιο.

²⁸ Στο ίδιο.

²⁹ Στο ίδιο, σ. 201-202.

³⁰ Στο ίδιο, σ. 202.

³¹ Al-Safī, *Al-Ṣaḥāʾih fi Jawāb al-Naṣāʾih*, Nashr Marqus Jirjis, Κάιρο 1926, σ. 92.

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 αμαρτίας.³² Για τον al-Safī, ο Χριστός, με τις εντολές του στην Επί του Όρους Ομιλία, αντιμετωπίζει την ουσία του προβλήματος, τη ρίζα της αμαρτίας, η οποία αφορά τον λογισμό του ανθρώπου. Ο Χριστός προτρέπει όχι απλώς να μη διαπράξει κάποιος κάποιο αμάρτημα, λόγου χάρη 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: «Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκὴ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ρακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός» (Ματθ. 5:22).³³ Με τον νέο νόμο της χάριτος, τον οποίο κόμισε ο Χριστός, καλλιεργείται η ψυχή του ανθρώπου και, μαζί με αυτήν, καλλιεργείται και το σώμα και γενικότερα ο άνθρωπος στην ολότητά του, αφού ο άνθρωπος είναι ψυχή και σώμα μαζί, ώστε η ψυχή να ελέγχει τις πράξεις.³⁴ Κατά συνέπεια, ο al-Safī θεωρεί ότι, με τον χριστιανικό νόμο, επιτελέσθηκε η ακύρωση της αμαρτίας.³⁵

Αυτές οι θείες εντολές στον χριστιανισμό, και ειδικότερα στην Ορθοδοξία, δεν αποδόθηκαν ως δικανικά σχήματα αλλά ως στάση ζωής. Δεν πρόκειται για μια ηθική διδασκαλία, αλλά για ήθος, κάτι που απορρέει αυθόρμητα από τη ζωή του πιστού. Ο άγιος δεν πράττει το αγαθό επειδή του το υπαγορεύει κάποια θεία επιταγή, αλλά διότι ο ίδιος έχει μεταμορφωθεί εν Χριστώ και βιώνει μια νέα πραγματικότητα. Η παράδοση της Ορθόδοξης Εκκλησίας εκφράζει την αλήθεια του ανθρώπινου ήθους όταν αναφέρεται όχι στην ηθική βελτίωση του χαρακτήρα και της κοινωνικής συμπεριφοράς ή στη μεταφυσική ανταμοιβή και αξιομισθία, αλλά στο γεγονός της σωτηρίας.³⁶ Η αλήθεια της Ορθόδοξης Εκκλησίας δεν προβάλλεται ως ηθικός λόγος για τον Θεό και τον άνθρωπο, αλλά ως ενυπόστατη αλήθεια του προσώπου του Θεού και του ανθρώπινου προσώπου.³⁷ Η αλήθεια δεν σπουδάζεται, αλλά βιώνεται στο ήθος του ανθρώπου, εκκινώντας από την αλήθεια του Θεού.³⁸ Το ορθόδοξο

³² Στο ίδιο.

³³ Στο ίδιο.

³⁴ Στο ίδιο.

³⁵ Στο ίδιο.

³⁶ Στ. Γιαγκάζογλου, «Περί Εκκλησίας...», σ. 253.

³⁷ Στο ίδιο, σ. 253-254.

³⁸ Στο ίδιο, σ. 254. Για περισσότερα για την ορθόδοξη προσέγγιση του ήθους, βλ. την κλασική μελέτη του Χ. Γιανναρά, *Η ελευθερία του ήθους*, Αθήνα 2002: Ίκαρος. Μια εξίσου σημαντική μελέτη είναι και του Κ. Δεληκωνσταντή, *Το ήθος της ελευθερίας. Φιλοσοφικές απορίες και θεολογικές αποκρίσεις*, Αθήνα 1997: Δόμος.

ήθος υπερβαίνει το πλαίσιο μιας αυτονομημένης ηθικής διδαχής, τα αρετολογικά ή δικανικά πρότυπα μιας κανονιστικής ηθικής.³⁹ Το ήθος προσεγγίζεται, μέσα στην εκκλησιαστική εμπειρία, ως διάβαση ζωής από τη βιολογική ατομικότητα στην προσωπική ύπαρξη και κοινωνία. Το οντολογικό περιεχόμενο του ήθους εντοπίζεται ακριβώς στην ελευθερία τού κατ' εικόνα Θεού ανθρώπινου προσώπου. Αποβλέπει στη θέωση ως καινού τρόπο υπάρξεως του ανθρώπου, ως υπέρβαση της φθοράς και του θανάτου. Η ορθόδοξη παράδοση ουδέποτε συστηματοποίησε μια ηθική διδασκαλία ως αυτόνομη περιοχή της θεολογίας, κατασκευάζοντας νομικά και ηθικολογικά πρότυπα για τον άνθρωπο.⁴⁰ Η αντίληψη για μια δικανική σχέση μεταξύ ανθρώπου και Θεού δεν συμβιβάζεται με την αλήθεια που εκφράζει η θεολογία, η λατρεία και η ζωή της.⁴¹ Η αλήθεια που μαρτυρεί η ορθόδοξη θεολογία δεν είναι ηθική των αξιών και των κανονιστικών διατάξεων, αλλά το ήθος του προσώπου ως κοινός τρόπος υπάρξεως του Θεού και του ανθρώπου.⁴²

Στο Ισλάμ, τα πράγματα είναι διαφορετικά. Το Κοράνιο γνωρίζει τον Δεκάλογο και επικυρώνει συνεχώς μεμονωμένες εντολές, παρότι σε κανένα σημείο δεν εκτίθεται ένας συνολικός πίνακας των Δέκα Εντολών.⁴³ Έτσι, διαβάζουμε στο Κοράνιο (17:22-39): «να μη βάλεις δίπλα στον Αλλάχ άλλο αντικείμενο λατρείας» (1η εντολή)· «να είσαι καλός προς τους γονείς» (4η εντολή)· «μην πορνεύετε» (6η εντολή)· «μη φονεύετε κάναεναν» (5η εντολή).⁴⁴ Σε άλλο σημείο (Κοράνιο 25:68-72), το ιερό βιβλίο του Ισλάμ επιτάσσει: «να μην επικαλείστε άλλον Θεό, να μη σκοτώνετε κανένα»· «να μη διαπράττετε πορνεία»· «να μην ψευδομαρτυρείτε». ⁴⁵ Παράλληλα, προστίθεται και η όγδοη εντολή («Να φοβάστε μονάχα εμένα» [Κοράνιο 5:3]), κάτι που συνάδει με τη δεύτερη εντολή, ενώ η προειδοποίηση να μην αγγίζει κάποιος ξένη περιουσία (Κοράνιο 17:34) παραέμπει στην έβδομη εντολή.⁴⁶

Το Ισλάμ, εκτός από θεολογία-μεταφυσική, αποτελεί πρωτίστως δικαιοσύνη. ⁴⁷ Γι' αυτό και στην ηθική του διδασκαλία παρεμβάλλονται πολυάριθμες κορανικές διατάξεις, μέσα από τις οποίες υπογραμμίζεται η υποχρέω-

³⁹ Στ. Γιαγκάζογλου, «Περί Εκκλησίας...», σ. 254.

⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 261.

⁴¹ Στο ίδιο.

⁴² Στο ίδιο.

⁴³ J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 202.

⁴⁴ Στο ίδιο.

⁴⁵ Στο ίδιο.

⁴⁶ Στο ίδιο.

⁴⁷ Για περισσότερα για το ισλαμικό δίκαιο, ο αναγνώστης μπορεί να ανατρέξει στο μελέτημα του Κυριάκου Πατραγά, ενός από τους πλέον ειδικούς στο σχετικό αντικείμενο στην Ελλάδα: Κ. Πατραγάς, *Ισλάμ και Δίκαιον*, Αθήνα 2020: Λειμών.

ση των μουσουλμάνων έναντί τους. Αυτό σημαίνει ότι έχει μια πρακτική πλευρά, η οποία θεμελιώνεται και αρθρώνεται στους πυλώνες της ισλαμικής θρησκείας, οι οποίοι είναι: (α) η ομολογία πίστεως (*shahāda*), (β) η προσευχή (*ṣalāt*), (γ) η νηστεία (*ṣawm*), (δ) η νομοθετημένη ελεημοσύνη (*zakāt*), (ε) η «ιερά αποδημία» και το ιερό προσκύνημα στη Μέκκα (*hajj*).⁴⁸ Όλα αυτά συνιστούν την πρακτική πλευρά της ζωής των μουσουλμάνων.⁴⁹ Στο Ισλάμ, ο πιστός οφείλει να ακολουθεί τους πυλώνες του Ισλάμ, και μάλιστα σχολαστικά.⁵⁰ Έτσι, το Ισλάμ δέχεται έναν αυστηρό ηθικό κώδικα συμπεριφοράς, ο οποίος θυμίζει, λίγο πολύ, τον μωσαϊκό νόμο με τις παρεκτροπές του από την ιουδαϊκή ερμηνεία.

Αυτός ο έντονος ηθικός χαρακτήρας, τον οποίο πρεσβεύει το Ισλάμ, έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη χριστιανική διδασκαλία του ήθους. Στο σημείο αυτό, έχει ενδιαφέρον να σταθούμε στην κριτική που άσκησαν ορισμένοι χριστιανοί θεολόγοι και στοχαστές με αφορμή αυτή την εκ διαμέτρου αντίθετη θεώρηση των δύο ηθικών διδασκαλιών. Τον 13ο αιώνα, πάλι ο Κόπτης θεολόγος Al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl, στην απολογητική του κατά του Ισλάμ και στην προσπάθειά του να καταδείξει την ανωτερότητα του χριστιανισμού, χρησιμοποιεί τον εξής συλλογισμό. Συγκρίνει τα τρία θεόσταλτα και θεόπνευστα βιβλία τα οποία αποκαλύφθηκαν στον άνθρωπο⁵¹ (την Τορά [*al-Tawrah*], την οποία κατονομάζει ως το πρώτο βιβλίο, το Ευαγγέλιο [*al-Injīl*], το οποίο κατονομάζει ως το δεύτερο βιβλίο, και το Κοράνιο [*al-Qurʿān*], το οποίο κατονομάζει ως το τρίτο βιβλίο).⁵² Υποστηρίζει ότι η Τορά, η οποία αποκαλύφθηκε στους Ιουδαίους, κομίζει το μήνυμα του Θεού και αφορά την εποχή της δικαιοσύνης.⁵³ Κατά την εποχή εκείνη, η ανθρωπότητα είχε ως βασική αξία τη δικαιοσύνη. Αργότερα, μετά την Τορά, ο κόσμος είχε ανάγκη ένα ακόμη βιβλίο, το οποίο θα οδηγούσε την ανθρωπότητα προς την τελειότητα, δηλαδή από την εποχή της δικαιοσύνης θα την οδηγούσε στην εποχή της χάριτος.⁵⁴ Αυτό συνέβη με την αποκάλυψη του Ευαγγελίου.⁵⁵ Το μήνυμα του Ευαγγελίου έφερε στον κόσμο την ολοκλήρωση του ανθρώπου, αφού, μέσω αυτού, η ανθρωπότητα έφθασε στο αποκορύφωμά της.⁵⁶ Πρό-

⁴⁸ Ibn Bāz, *Arkān...*, σ. 39-382.

⁴⁹ Στο ίδιο.

⁵⁰ Στο ίδιο.

⁵¹ S. Khalil, «Fī anna l-Injīl ākhir kitāb munzal», li-Ṣafī l-Dawla ibn al-ʿAssāl, *Al-Manāra*, τόμ. 24 (1983), σ. 275-286, 367-368, σ. 277, 280.

⁵² Στο ίδιο, σ. 277.

⁵³ Στο ίδιο, σ. 279.

⁵⁴ Στο ίδιο.

⁵⁵ Στο ίδιο, σ. 278-279.

⁵⁶ Στο ίδιο, σ. 278.

κειται για την ηθική διδασκαλία που έφερε στον κόσμο ο Χριστός, ο οποίος ολοκλήρωσε και τελειοποίησε τη διδασκαλία της Τορά.⁵⁷ Για τον al-Şafī, ο Χριστός έφερε, μέσω του Ευαγγελίου, την πλήρη διδασκαλία.⁵⁸ Αυτό το τεκμηριώνει βιβλικά. Επισημαίνει ότι η διδασκαλία που κόμισε ο Χριστός στον κόσμο αποτελεί την κορύφωση της αγάπης.⁵⁹ Πρόκειται για τις εντολές που έδωσε ο Χριστός και καταγράφονται στο Ευαγγέλιο, και ειδικότερα 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 δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην» [Ματθ. 5:39]) κ.ο.κ.⁶⁰

Ολοκληρώνοντας τον συλλογισμό του, ο al-Şafī αναφέρεται έμμεσα στο τρίτο βιβλίο, την τελευταία αποκάλυψη, η οποία είναι το Κοράνιο.⁶¹ Για τον Κόπτη θεολόγο όμως, στην ουσία το βιβλίο αυτό δεν έφερε κάτι καινούργιο, ούτε ολοκλήρωσε και τελειοποίησε τη διδασκαλία του Ευαγγελίου.⁶² Τουναντίον, επανέφερε το μήνυμα του πρώτου βιβλίου, της Τορά,⁶³ επανέφερε δηλαδή την ανθρωπότητα στην πρώτη κατάσταση, αυτή της δικαιοσύνης, καταργώντας έτσι την καινή κατάσταση της χάριτος και της ανύψωσης του ανθρώπου, η οποία επιτυγχάνεται με το μήνυμα του Ευαγγελίου.⁶⁴ Το Ισλάμ διαθέτει μια ηθική διδασκαλία παρόμοια με αυτή του ιουδαϊσμού, η οποία στηρίζεται στις απαγορεύσεις και στο αυστηρό ισλαμικό δίκαιο.

Καταλήγοντας, ο al-Şafī 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 δηλαδή της Τορά.⁶⁵ Τουναντίον, οφείλει να δεχθεί το Ευαγγέλιο ως την έσχατη και πλέον ολοκληρωμένη αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο, αυτή της χάριτος.⁶⁶ Επισφραγίζοντας το επιχείρημά του, μάλιστα, επισημαίνει ότι ο χριστιανισμός απο-

⁵⁷ S. Khalil, «Al-Masihiyya qimmat taṭawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar» li-l-Şafī ibn al-ʿAssāl», *Al-Manāra*, τόμ. 29 (1988), σ. 73-86: 77.

⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 77-78.

⁵⁹ Στο ίδιο.

⁶⁰ Στο ίδιο, 78.

⁶¹ S. Khalil, «Fī anna l-Injil ākhir kitāb munzal...», σ. 277-282.

⁶² Στο ίδιο.

⁶³ Στο ίδιο.

⁶⁴ Στο ίδιο.

⁶⁵ Στο ίδιο.

⁶⁶ Στο ίδιο.

τελεί την κορύφωση της εξέλιξης της ανθρωπότητας, οπότε δεν χρειάζεται άλλο βιβλίο, μετά την Τορά, εκτός από το Ευαγγέλιο.⁶⁷

Η επιχειρηματολογία του al-Ṣafī κινείται στο ίδιο πλαίσιο, με διαφορετική όμως αφετηρία, με αυτή του Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου (1350-1425) στον διάλογό του με το Ισλάμ. Στην έβδομη διάλεξη,⁶⁸ εκεί που συγκρίνει τα χαρακτηριστικά του Ισλάμ με τον χριστιανισμό, ο Μανουήλ αναφέρει ότι ο άνθρωπος δεν θα καταφέρει να αγγίξει την ευτυχία, εάν δεν ακολουθήσει τη διδασκαλία και την ηθική δύναμη του Ευαγγελίου.⁶⁹ Το Ευαγγέλιο περιέχει την πληρότητα, ενώ ό,τι έλαβε ο Μωάμεθ απ' αυτό ή από τον νόμο του Μωυσή παραμένει ατελής.⁷⁰ Άλλωστε, οι διδασκαλίες του χριστιανισμού, σε αντίθεση με αυτές του Ισλάμ, πιστοποιούν το μεγαλείο τους και την ουράνια καταγωγή τους.⁷¹

Επί τη βάση των παραπάνω γίνεται εμφανές ότι το Ισλάμ πρεσβεύει ένα αμιγώς δικαϊκό σύστημα, το οποίο στηρίζεται σε ένα νομικό πλαίσιο που ρυθμίζει τις σχέσεις του ανθρώπου με τον Θεό, και μάλιστα καθορίζει τη σωτηριολογική πορεία της ανθρωπότητας. Τουναντίον, ο χριστιανισμός εισάγει μια ηθική διδασκαλία που δεν στηρίζεται σε θείες επιταγές, αλλά σε μια σχέση ζωής, η οποία παραπέμπει στη ζωή του πιστού με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Υπ' αυτή την έννοια, παρατηρείται μια εκ διαμέτρου διαφορετική προσέγγιση στο συγκεκριμένο ζήτημα εκ μέρους των δύο θρησκειών.

⁶⁷ S. Khalil, «Al-Masihīyya qimmat taṭawwur al-bashariyya...», σ. 73.

⁶⁸ 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. Για περισσότερα για τον διάλογο του Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου με το Ισλάμ, βλ. Κ. Κατερέλος (Επ. Αβύδου), «Ο Διάλογος του Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου (1350-1425) με το Ισλάμ (7η διάλεξη) και ο σύγχρονος διαθρησκευτικός διάλογος», *Επιστημονική Επετηρίδα: Οικουμενικόν Πατριαρχείον, Ιερά Μητρόπολις Πέτρας και Χερρονήσου*, τόμ. 5 (Μέρος 1) (2014), σ. 20-37. Πρόκειται για 26 συνολικά διαλόγους στους οποίους συμμετείχε ο Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος με έναν σπουδαίο μουσουλμάνο λόγιο, ο οποίος είχε τον τιμητικό τίτλο του Μουτερίζη. Οι διάλογοι αυτοί καταγράφονται στην πραγματεία του Μανουήλ με τίτλο: *Διάλογος ὃν ἐποίησατο μετὰ τινος Πέρσου, τὴν ἀξίαν Μουτερίζη, ἐν Ἀγκύρᾳ τῆς Γαλατίας*. Βλ. E. Trapp, *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem 'Perser'*, Βιέννη 1966: Wiener Byzantinische Studien II, σ. 78-94.

⁶⁹ E. Trapp, *Manuel II. Palaiologos...*, σ. 78-94.

⁷⁰ Στο ίδιο.

⁷¹ Στο ίδιο.

Ο ιερός πόλεμος

Η διεξαγωγή πολέμου στο όνομα του Θεού δεν είναι ένα θέμα που διακρίνει μόνο το Κοράνιο.⁷² Δύναμη, βία και πόλεμος ήταν πάντα αρνητικές δυνατότητες σχέσεων μεταξύ λαών και πολιτισμών, και μάλιστα σε ένα περιβάλλον όπου ο Θεός λειτουργούσε ως παραστάτης και βοηθός.⁷³ Στην Παλαιά Διαθήκη, ο πόλεμος παρουσιάζεται έντονα σε κείμενα διδακτικά και, ακόμη περισσότερο, στα ιστορικά βιβλία. Συχνά, οι ερμηνευτές αντιμετώπισαν αυτά τα κείμενα με διαφορετικό τρόπο. Από απολογητική διάθεση, υπήρχε η τάση να απωθείται ο πόλεμος, σαν να μην υπήρχε.⁷⁴ Στις πολεμικές περιόδους, ένεκα πατριωτισμού, υπήρχε η τάση να αξιοποιούνται αυτά τα κείμενα προς ίδιον κάθε φορά όφελος.⁷⁵

Ήταν διαδεδομένη η ιδέα ότι οι πόλεμοι του λαού του Ισραήλ ήταν πόλεμοι του Θεού. Σύμφωνα με το Α΄ Βασ. 8:20, ο βασιλέας διεξάγει τους πολέμους του Κυρίου (πρβλ. Σοφ. Σειρ. 46:3).⁷⁶ Οι εχθροί του λαού είναι εχθροί του Κυρίου (Κρ. 5:31).⁷⁷ Ο Κύριος πολεμά για τον Ισραήλ (Ιησ. 10:14) και αποδεικνύεται ισχυρός στη μάχη (Έξ. 15:31).⁷⁸ Ο Κύριος δίδαξε τις χείρες του Δαβίδ τον πόλεμο (Β΄ Βασ. 22:35).⁷⁹ Σύμφωνα με το Β΄ Παρ. 32:8, ο Κύριος οδηγεί τους πολέμους του Ισραήλ.⁸⁰ Παράλληλα, το Α΄ Παρ. 5:22 ομιλεί για πόλεμο, ο οποίος είχε την εύνοια του Θεού. Πριν τη μάχη αυτή, εφαρμόζονται εντολές σχετικά με αυτήν, επικλήσεις, προσευχές (Δευτ. 20:1-7· Β΄ Παρ. 13:12).⁸¹ Ο λαός πρέπει να αγιαστεί πριν τη μάχη, ενώ προχωρεί μπροστά η Κιβωτός της Διαθήκης (Ιησ. 3:5-11), κάτι που προσιδιάζει πλήρως στην ιδέα του ιερού πολέμου.⁸² Σημειωτέον ότι ο πόλεμος υπάρχει σε συνάρτηση με την κατάκτηση της γης, δηλαδή δι' αυτού εκπληρώνεται η υπόσχεση του Θεού για παροχή στον λαό Του της Γης της Επαγγελίας (Δευτ. 4:34).⁸³

Στο σημείο αυτό, είναι απαραίτητη μια διευκρίνιση: ο πόλεμος ποτέ δεν μετατρέπεται στην Παλαιά Διαθήκη σε «Σταυροφορία»-τζιχάντ, σε μέσον επι-

⁷² J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 203.

⁷³ Στο ίδιο.

⁷⁴ Στο ίδιο.

⁷⁵ Στο ίδιο.

⁷⁶ Στο ίδιο.

⁷⁷ Στο ίδιο.

⁷⁸ Στο ίδιο.

⁷⁹ Στο ίδιο.

⁸⁰ Στο ίδιο.

⁸¹ Στο ίδιο, σ. 203-204.

⁸² Στο ίδιο, σ. 204.

⁸³ Στο ίδιο.

βολής της γιαχβικής θρησκείας στους ξένους λαούς, αλλά αποσκοπεί στην εξασφάλιση πατρίδας στους καταπιεσμένους. Ποτέ, επίσης, δεν είναι ιμπεριαλιστικός. Επιπλέον, πουθενά στην Αγία Γραφή δεν γίνεται μνεία δολοφονιών ή βιασμών γυναικών ως μέσου επίδειξης δύναμης, όπως επίσης ποτέ δεν επιβραβεύεται η τακτική της καμένης γης (Δευτ. 20:9-20). Συγκριτικά μάλιστα με αντίστοιχες περιγραφές θεών του περιβάλλοντος του Ισραήλ, όπως του Βάαλ, η παρουσίαση του Θεού ως πολεμιστή είναι πολύ συντηρητική. Στην Αγία Γραφή λοιπόν απαντούν χωρία που κάνουν λόγο για τον πόλεμο του Κυρίου, ποτέ όμως για ιερό/άγιο πόλεμο. Οι εθνικοί πόλεμοι του σκλαβωμένου στην Αίγυπτο Ισραήλ είναι πόλεμοι του Γιαχβέ, γι' αυτό και προηγείται ο αγιασμός του στρατοπέδου και προεξάρχει η κιβωτός και τα κατακτημένα λάφυρα ως αναθέματα (Ιησ. 6).

Στην Καινή Διαθήκη, ο πόλεμος δεν συνιστά πλέον θέμα πραγμάτευσης.⁸⁴ Στην Αποκάλυψη αναμένεται ως κάτι τρομερό (Αποκ. 6:4· 13:7· 16:14· 20:8· βλ. και Μάρκ. 13:7).⁸⁵ Θέμα είναι πλέον η ειρήνη.⁸⁶ Στο Εφεσ. 2:14-18 διακηρύσσεται ότι η ειρήνη είναι ο Χριστός, ο οποίος προσφέρει την αρμονία με τον Θεό, αφού εν τω Χριστώ έχουμε πλέον την προσαγωγή, την ελεύθερη πρόσβαση προς Εκείνον.⁸⁷ Σε αυτή την ειρήνη βασίζεται και η ομόνοια ανάμεσα στους ανθρώπους.⁸⁸ Παράλληλα, στην Επί του Όρους Ομιλία, ο Ιησούς μίλησε με έναν μοναδικό τρόπο για την ειρήνη και τη συμφιλίωση ανάμεσα στους ανθρώπους.⁸⁹ Μακαρίζει τους ειρηνοποιούς και τους υπόσχεται ότι θα γίνουν παιδιά του Θεού (Ματθ. 5:9).⁹⁰ Στην πέμπτη και την έκτη αντίθεση, απαιτεί απόλυτη άρνηση της βίας και αγάπη στους εχθρούς (Ματθ. 5:38-48), αφού οι μαθητές Του πρέπει να υπερνικήσουν τον νόμο της αντεκδίκησης: «Ἦκούσατε ὅτι ἐρρέθη, ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος· Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ραπίσει ἐπὶ τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην· καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον· καὶ ὅστις σε ἀγαρεύσει μίλιον ἔν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο· τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆς. Ἦκούσατε ὅτι ἐρρέθη, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς καὶ

⁸⁴ Στο ίδιο, σ. 207.

⁸⁵ Στο ίδιο.

⁸⁶ Στο ίδιο.

⁸⁷ Στο ίδιο.

⁸⁸ Στο ίδιο.

⁸⁹ Στο ίδιο.

⁹⁰ Στο ίδιο.

προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. ἐὰν γὰρ ἀγάπησθε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσι; καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς φίλους ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι οὕτω ποιοῦσιν; Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστιν».⁹¹

Ο Ιησοῦς, με την εντολή να προσφέρουμε και την άλλη παρειά για ράπισμα, αποσκοπεί στο να παρεμποδίσει την ανακύκληση της βίας με βία, κάτι, το οποίο οδηγεί στην καταστροφή.⁹² Επιπλέον, σύμφωνα με το Ματθ. 26:52, όταν ο Ιησοῦς συλλαμβάνεται στο Ὄρος των Ελαιῶν, απευθύνεται στον μαθητή που χτυπά με τη μάχαιρα κάποιον στρατιώτη για να Τον υπερασπιστεί, με τη φράση: «ἀπόστρεψόν σου τὴν μάχαιραν εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρᾳ ἀποθανοῦνται».⁹³

Στην πατερική σκέψη, ο πόλεμος θεωρήθηκε κακός από τη φύση του. Κατά τον ιερό Χρυσόστομο, «οὐκ ἔστιν ὁ Θεός, πολέμου καὶ μάχης Θεός»,⁹⁴ αλλά «Θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης» (Β΄ Κορ. 13:11). Κατά την πατερική διδασχά, ο πόλεμος, οι μάχες και οι ἐχθρες αποτελούν «ὄπλον ἰσχυρὸν τῷ διαβόλῳ»,⁹⁵ ο οποίος είναι «ἐχθρὸς εἰρήνης καὶ πολέμιος ὁμονοίας» και ὄχι του Θεοῦ: «οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ Θεός, ἀλλὰ εἰρήνης» (Α΄ Κορ. 14:33). Ο πόλεμος ενσαρκώνει το κακό, το οποίο δεν ἔχει καμία σχέση με τις ἐνέργειες και την ουσία του Θεοῦ. Η εξαφάνιση των πολέμων ἀπὸ προσώπου γης με ἐπέμβαση του Θεοῦ θα ἦταν αντιπαιδαγωγική. Το γεγονός ὅτι ο Θεός «ἐπιτρέπει» τον πόλεμο σημαίνει ἀπλῶς ὅτι δεν κάνει χρῆση της θαυματουργικῆς του ἐνέργειας για την ἀποτροπή του. Το θαῦμα ὁμως εἶναι γεγονός στο οποίο συνεργεῖ και η ἀνθρώπινη πίστη και θέληση. Ὅταν ἐπιθυμῆ ὁ ἀνθρώπος την εἰρήνη, θα πρέπει να ξεκινήσει ἀπὸ την πραγματική εἰρήνη, την εἰρήνη με τον Θεό. Η βία δεν γίνεται δεκτή ἀπὸ χριστιανικῆς πλευράς. Η στάση βίας διαφόρων εκπροσώπων της χριστιανικῆς πλευράς εἶναι καθαρὰ μια ἀντιχριστιανική και ἐξωχριστιανική στάση και συμπεριφορά.

Για τον χριστιανισμό, ο Θεός ὄχι μόνον δεν υιοθετεῖ τον πόλεμο, ἀλλὰ εἶναι και ὁ Πατέρας της εἰρήνης, ἀφοῦ οἱ εἰρηνοποιοὶ εἶναι παιδιά Του: «μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ Θεοῦ κληθήσονται» (Ματθ. 5:9), ὅπως ἤδη ἐλέχθη. Κατά τον ιερό Χρυσόστομο, προϋπόθεση αὐτῆς της εἰρηνοποιίας

⁹¹ Στο ἴδιο, σ. 207-208.

⁹² Στο ἴδιο, σ. 208.

⁹³ Στο ἴδιο.

⁹⁴ Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς Φιλιππησίους*, PG 62, 286.

⁹⁵ Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Β΄ Πρὸς Κορινθίους*, PG 61, 402.

αποτελεί η μίμηση του Ιησού Χριστού, του Υιού του Θεού.⁹⁶ Στο σημείο, βέβαια, αυτό αξίζει να σημειωθεί ότι, για τον χριστιανισμό, η ουσία της ειρήνης βρίσκεται στη θεανθρώπινη σχέση. Καμίας μορφής ειρήνη δεν μπορεί να σταθεί χωρίς τη συμφιλίωση Θεού και ανθρώπου. Η διάσταση ανθρώπου και Θεού σημαίνει διατάραξη του ανθρωπίνου προσώπου, των κοινωνικών σχέσεων και γενικότερα του ανθρώπου με τη φύση. Έτσι, λοιπόν, προκειμένου να επιτύχει ο άνθρωπος την ειρήνη, οφείλει πρώτα να ξεκινήσει από την πραγματική ειρήνη, την ειρήνη με τον Θεό. Δεν πρόκειται για μια τυπική, συμβατική, εξωτερική εθνική, πολιτική ή κοινωνική ειρήνη, η οποία εμπειρεύει, λίγο πολύ, την υποκρισία, την αστάθεια και την απάτη, αλλά για μια κατά βάθος και πλάτος, οντολογική-οργανική ειρήνη.⁹⁷

Η ειρήνη δεν επιτυγχάνεται, συνεπώς, με την επανάσταση, αλλά με την ανάσταση, γιατί μόνον μέσω αυτής νικάται η αμαρτία, η οποία χρησιμοποιεί ως κεντρί τον θάνατο και οδηγεί τον άνθρωπο στην εγωκεντρικότητα και τον εμφύλιο σπαραγμό. Γι' αυτό και η ειρήνη αποτέλεσε τον αναστάσιμο χαιρετισμό του Ιησού προς τους τρομοκρατημένους μαθητές. Ο Απόστολος Παύλος εισάγει τις επιστολές του με την ευλογία Χάρις (αντί του αρχαιοελληνικού χαίρειν) και ειρήνη, η οποία εκπορεύεται από τον Θεό, ενώ προσδιορίζει την τελευταία ως καρπό του Πνεύματος (Γαλ. 5:22· μετά την αγάπη και τη χαρά). Η καυστική αγιοπνευματική εμπειρία της Πεντηκοστής (και όχι ο οποιοσδήποτε ανθρωπιστικός διαφωτισμός) είναι εκείνη που οδηγεί τελικά στην πρώτη αληθινά ειρηνική κοινωνία, την Εκκλησία, όπου τα πάντα είναι κοινά. Ο χριστιανός βιώνει αυτήν τη σταυροαναστάσιμη ειρήνη στο μυστήριο της θείας Ευχαριστίας, το οποίο αποτελεί το κατεξοχήν μυστήριο της ειρήνης. Σε αυτό το μυστήριο ανατρέπονται εκ βάθρων όλα τα συναισθήματα που οδηγούν τον άνθρωπο στον πόλεμο. Ο άνθρωπος αισθάνεται ότι αγαπάται απεριόριστα από τον Θεό και ότι ο ίδιος δεν ζει εν τάφω, αλλά εκ τάφου. Αποκτά τη δυνατότητα να φάει και να πιει, από κοινού με όλους τους χριστιανούς, το ίδιο το Σώμα και το Αίμα του Ιησού Χριστού ως φάρμακο αθανασίας και όχι όπιο ευθανασίας, αισθανόμενος πως θα ζήσει αύριο αιώνια και ότι αυτή η ζωή δεν μπορεί να σημαίνει απλώς ύπαρξη, αλλά συνύπαρξη. Συνεπώς, η ειρήνη του Ιησού Χριστού προϋποθέτει τον αδυσώπητο πόλεμο, όχι όμως ενάντια στον αμαρτωλό, αλλά εναντίον της αμαρτίας και του διαβόλου.

Υπ' αυτή την έννοια, πρόταση για ιερό πόλεμο από τις χριστιανικές πηγές (Καινή Διαθήκη, πατερική γραμματεία) εκ των πραγμάτων δεν συναντάμε. Ο χριστιανισμός δεν διαθέτει από τις πηγές του ερείσματα για τη διεξαγωγή ιερού πολέμου στο όνομα του Χριστού, ούτε για λόγια που υποκινούν σε πρά-

⁹⁶ Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Είς Φιλιπησίους*, PG 62, 286.

⁹⁷ Σ. Παπακώστας, *Η Δοξολογία*, Αθήνα 1962, σ. 74.

ξεις βίας. Άλλο ζήτημα, βέβαια, αποτελεί το γεγονός ότι οι χριστιανοί ουκ ολίγες φορές, στο διάβα της ιστορίας, δεν εφάρμοσαν αυτές τις εντολές,⁹⁸ με αποτέλεσμα να οδηγούνται σε πολεμικές συγκρούσεις, και μάλιστα εν ονόματι του χριστιανισμού. Η μόνη μορφή πολέμου, η οποία γίνεται αποδεκτή από χριστιανικής πλευράς είναι ο πόλεμος κατά του κακού και του διαβόλου. Τον πόλεμο αυτόν τον εγκαινίασε ο Ιησούς: «Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην, ἀλλὰ μάχαιραν» (Ματθ. 10:34). Έτσι, παρεμβάλλεται ένας «καλός πόλεμος», για να διακόψει μια «κακή ειρήνη».

Το Ισλάμ αποδέχεται ανοιχτά την έννοια του ιερού πολέμου, του τζιχάντ (*jihād*),⁹⁹ καθώς αυτός θεωρείται κύρια θεϊκή επιταγή, την οποία καλούνται να επιτελέσουν οι μουσουλμάνοι. Ετυμολογικά, η λέξη *jihād* έχει να κάνει με προσπάθεια σε σχέση με κάποιον προκαθορισμένο σκοπό. Σύμφωνα με την επικρατέστερη ισλαμική άποψη, το τζιχάντ αναφέρεται στη στρατιωτική δράση για την εξάπλωση του Ισλάμ, καθώς και στη διαφύλαξή του από εξωτερικούς εχθρούς.¹⁰⁰ Το κάλεσμα στο τζιχάντ προϋποθέτει την ύπαρξη ενός κυβερνήτη (*hakim*), ο οποίος ηγείται του κράτους αυτού, και μιας στρατιωτικής δύναμης.¹⁰¹ Επομένως, πρόκειται για ένα κράτος το οποίο έχει νόμιμη εξουσία και δεν λειτουργεί αυθαίρετα και αυτόβουλα και παραστρατιωτικά.¹⁰² Επικεφαλής της ισλαμικής κοινότητας (*ummah*) είναι ο χαλίφης (*khalifa*), ως διάδοχος του προφήτη του Θεού, δηλαδή του Μωάμεθ.¹⁰³ Ως αντιπρόσωπος της μουσουλμανικής κοινότητας, είναι εκείνος που αποφασίζει να κηρύξει τον ιερό πόλεμο.¹⁰⁴ Σε αυτή την περίπτωση, ο μουσουλμάνος φέρει την υποχρέωση να πολεμήσει, υπερασπιζόμενος την απειλούμενη πίστη του.¹⁰⁵ Σε κάθε άλλη περίπτωση, όταν ο ιερός πόλεμος δεν κηρύττεται με εντολή του χαλίφη, είναι ανυπόστατος.¹⁰⁶

⁹⁸ J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ...*, σ. 208.

⁹⁹ 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: L.B. Underwood (επιμ.), *Root of All Evil? Religious Perspectives on Terrorism*, τόμ. 3, Νέα Υόρκη 2013: Peter Lang, σ. 31-63. Για μια καλή μελέτη στην ελληνική γλώσσα, βλ. Κ. Πατραγάς, *Το νομικόν καθεστώς του «Ιερού» πολέμου κατά το Ισλάμ*, Αθήνα 2015: Παπαζήση Μ. Μαριόρας, *Ισλαμικός Ριζοσπαστισμός: Ιστορικές και Θεολογικές Προϋποθέσεις του Τζιχάντ*, Αθήνα 2020: Πεδίο.

¹⁰⁰ I. Μάζη και Κ. Πατραγά, «Αί δικαϊκά προϋποθέσεις κηρύξεως τοῦ γκεχάντ. Ἡ ἀπόλυτος ἐξουσία τοῦ χαλίφου», *Ἐφημερίδα Διοικητικοῦ Δικαίου* (2012), σ. 752-759: 757.

¹⁰¹ Στο ίδιο.

¹⁰² Στο ίδιο.

¹⁰³ Στο ίδιο.

¹⁰⁴ Στο ίδιο.

¹⁰⁵ Στο ίδιο.

¹⁰⁶ Στο ίδιο.

Έτσι, λοιπόν, το τζιχάντ έχει την έννοια του καθήκοντος και της υποχρέωσης, τόσο σε κοινωνικό όσο και σε προσωπικό επίπεδο. Οι μουσουλμάνοι καλούνται να εξαπλώσουν το Ισλάμ σε ολόκληρη την οικουμένη. Η μάχη αυτή στρέφεται κατά των απίστων και σκοπό έχει τον προσηλυτισμό τους, την υποταγή ή τον αφανισμό τους. Υπ' αυτή την έννοια, το τζιχάντ δεν αποτελεί ατομικό καθήκον για κάθε μουσουλμάνο ξεχωριστά, αλλά καθήκον ολόκληρης της μουσουλμανικής κοινότητας.¹⁰⁷

Το τζιχάντ έχει ερείσματα σε αρκετά χωρία του Κορανίου, καθώς και σε ανάλογα κείμενα της προφητικής παράδοσης. Το Κοράνιο παροτρύνει τους οπαδούς του να μάχονται μέχρις ότου επικρατήσει η ισλαμική θρησκεία: «Και να πολεμάτε για χάρη του Αλλάχ όσους σας πολεμούν, αλλά μην ξεπερνάτε τα όρια, γιατί ο Αλλάχ δεν αγαπά τους παραβάτες. Φονεύετε τους όπου τους βρίσκετε και διώχτε τους από κει που σας έδιωξαν. Η καταδίωξη [αρτιότερα: πτώση] στην ειδωλολατρία είναι χειρότερη απ' τον φόνο. Και μην τους πολεμάτε δίπλα στο απαράβατο Τέμενος, εκτός αν αυτοί πρώτοι σας πολεμήσουν εκεί. Αν όμως σας πολεμήσουν, σκοτώστε τους. Τέτοια είναι η τιμωρία των απίστων. Αν όμως σταματήσουν, τότε βέβαια, ο Αλλάχ είναι Πολυεπιεικής, Πολυεύπλαγχνος. Πολεμάτε τους ώσπου να μη σας καταδιώξουν στην ειδωλολατρία και να υπερισχύσει η Πίστη στον Αλλάχ. Αν όμως σταματήσουν τη δράση τους, τότε μην κάνετε πόλεμο παρά ενάντια στους άδικους» (Κοράνιο 2:190-193). Ανάλογο τόνο έχει το Κοράνιο όταν επισημαίνει: «Πολεμάτε αυτούς, οι οποίοι δεν πιστεύουν στον Αλλάχ, κι ούτε στην Έσχατη Ημερα, και δεν απαγορεύουν αυτό που απαγόρευσε ο Αλλάχ κι ο Απόστολός Του (Μωάμεθ), κι ούτε αναγνωρίζουν την αληθινή θρησκεία (ακόμη κι αν είναι) απ' τον Λαό που του δόθηκε η Βίβλος μέχρις ότου δώσουν το φόρο υποτέλειας (*jiziah*) με εκούσια υποταγή, και (αισθανθούν) τον εαυτό τους ταπεινωμένο» (Κοράνιο 9:29). Άλλωστε, το Κοράνιο θεωρεί με σαφήνεια ότι οι πολεμικές επιτυχίες των μουσουλμάνων κατά των απίστων υποδηλώνουν την εύνοια του Θεού προς τους οπαδούς του: «[...] αν από σας υπάρχουν εκατό που υπομονετικά επιμένουν, θα νικήσουν διακόσιους, κι αν από σας είναι χίλιοι, θα νικήσουν δύο χιλιάδες, με τη θέληση του Αλλάχ» (Κοράνιο 8:66).

Στην προφητική παράδοση, ο ίδιος ο Μωάμεθ δηλώνει τα ακόλουθα: «Κλήθηκα να σκοτώνω τους ανθρώπους μέχρις ότου ομολογήσουν ότι δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από τον Αλλάχ και ότι ο Μωάμεθ είναι αγγελιαφόρος του Θεού».¹⁰⁸ Εξάλλου, σύμφωνα με το Ισλάμ, ο κόσμος χωρίζεται σε δύο μέρη: τον «οίκο του Ισλάμ» (*Dār al-Islām*), τις περιοχές δηλαδή που βρίσκο-

¹⁰⁷ Στο ίδιο.

¹⁰⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*..., σ. 16.

νται υπό την κυριαρχία του Ισλάμ, και τον «οίκο των απίστων» (*Dār al-Kuffr*) ή τον «οίκο του πολέμου» (*Dār al-Ḥarb*), δηλαδή τον υπόλοιπο κόσμο.¹⁰⁹

Δεν θα υπεισέλθουμε σε λεπτομέρειες για το πώς διατυπώθηκαν τα παραπάνω εδάφια και με ποιες αφορμές γράφτηκαν, αλλά θα εστιάσουμε στο γεγονός ότι το Κοράνιο, και κατά συνέπεια ο ισλαμικός λόγος, δέχεται την έννοια του ιερού πολέμου ως βασικό στοιχείο της διδασκαλίας του.

Ο πόλεμος δύναται να κηρυχθεί εναντίον τριών κατηγοριών εχθρών των μουσουλμάνων: (α) των απίστων (*kuffār*) που αρνούνται να δεχθούν την ισλαμική επικυριαρχία, η οποία μπορεί να πάρει τη μορφή προσχώρησής τους στο Ισλάμ ή πληρωμής φόρου υποτέλειας (*jiziah*). (β) των λαών που βρίσκονται κάτω από ισλαμική επικυριαρχία και επαναστατούν, αρνούμενοι να συνεχίσουν να πληρώνουν φόρο υποτέλειας. (γ) των ομάδων που επαναστατούν εναντίον του Ιμάμη, παρόλο που μπορεί να είναι μουσουλμάνοι, καθώς και όλων εκείνων που επιτίθενται στους μουσουλμάνους.

Στην περίπτωση κατάληψης μιας μη μουσουλμανικής χώρας από μουσουλμάνους, ο ισλαμικός νόμος προσφέρει στους κατοίκους τρεις εναλλακτικές επιλογές: (α) να ασπασθούν το Ισλάμ. (β) να παραδώσουν την πόλη τους, διατηρώντας τη θρησκευτική τους ταυτότητα με καταβολή κεφαλικού φόρου (*jiziah*), εκτός αν, στα μάτια των κατακτητών, ασκούν κάποια ιδιαίτερως προκλητική μορφή ειδωλολατρίας. (γ) να συνεχισθεί ο πόλεμος, μέχρις ότου ο Θεός κρίνει την έκβαση της μάχης.¹¹⁰ Ο μνημονευθείς κεφαλικός φόρος καταβάλλεται από τους ανθρώπους του «λαού υπό προστασίαν» (*ahl al-dhimmah*), αφενός μεν λόγω της προστασίας και της ασφαλείας που τους παρέχει το κράτος, αφετέρου δε λόγω της οφειλόμενης συνεισφοράς τους στα κρατικά βάρη, αφού είναι και αυτοί πολίτες του κράτους. Τον φόρο αυτό τον καταβάλλουν μόνον οι δυνάμενοι να οπλοφορούν και, κατά συνέπεια, απαλλάσσονται οι γυναίκες, οι ασθενείς, οι γέροντες και ορισμένοι μοναχοί.

Η ερμηνεία της σουφικής αδελφότητας

Με βάση τα ανωτέρω, στην ιστορική πορεία του Ισλάμ αναπτύχθηκαν ποικιλοτρόπως διαφορετικές τάσεις και ερμηνείες σχετικά με την έννοια του *τζιχάντ*. Έτσι, ορισμένοι μουσουλμάνοι λόγιοι, με περισσότερο πνευματική διάθεση, ερμηνεύουν το *τζιχάντ* όχι τόσο ως ιερό πόλεμο, αλλά ως προσπάθεια ή πάλη για μια ζωή πιο συνεπή προς τα ισλαμικά ιδεώδη,¹¹¹ για έναν

¹⁰⁹ Y. Al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah muqāranah li-ahkāmih wa falsafatih fi daw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Κάιρο 2010: Maktabat Wahba, σ. 865-918.

¹¹⁰ I. Μάζη και Κ. Πατραγά, «Αί δικαϊκῆς προϋποθέσεις κηρύξεως τοῦ γκεχάντ...», σ. 756.

¹¹¹ A. Shalabī, *Al-Jihād fi al-tafkīr al-islāmī*, Κάιρο 1968: Silsilit Dirasat al-islāmiyyah, σ. 10.

αγώνα κατά των παθών.¹¹² Η πάλη αυτή μπορεί βέβαια να λάβει την εξωτερική μορφή του πολέμου, οπότε θα πρόκειται για αμυντικό πόλεμο, αλλά τις περισσότερες φορές αναφέρεται στην εσωτερική πάλη ή προσπάθεια του κάθε μουσουλμάνου να ζήσει μια ζωή σύμφωνα με τις ισλαμικές επιταγές.¹¹³ Την ερμηνεία αυτή την υποστήριζαν οι οπαδοί του ισλαμικού μυστικισμού οι σούφι.

Η ερμηνεία των μετριοπαθών μουσουλμάνων

Μια άλλη ομάδα μουσουλμάνων θεωρεί το *τζιχάντ* μόνο αμυντικό πόλεμο, ο οποίος αποσκοπεί στην υπεράσπιση των ισλαμικών εδαφών. Στην κατηγορία αυτή ανήκουν οι μετριοπαθείς μουσουλμάνοι νομοδιδάσκαλοι, θεολόγοι και κήρυκες. Μεταξύ αυτών, χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του μουσουλμάνου λόγιου *Metwali al-Sha'rawī*. Ο αιγυπτιακής καταγωγής λόγιος, στο έργο του *Το τζιχάντ στο Ισλάμ*, αποδέχεται τον «ιερό πόλεμο» κατά των απίστων ως τελευταία λύση, πάντα όμως αμυντικά και όχι επεκτατικά.¹¹⁴ Το *τζιχάντ* δεν είναι η μόνη επιλογή για τους μουσουλμάνους, αλλά η τελευταία. Άλλωστε, για τον *al-Sha'rawī*, το Ισλάμ δεν διαδόθηκε με το ξίφος, όπως εσφαλμένα υποστηρίζουν διάφοροι πολέμιοι της θρησκείας του Αλλάχ, αλλά με την ιεραποστολή (*bi l-da'wah*),¹¹⁵ ήδη από την εποχή του Μωάμεθ.¹¹⁶

Η ερμηνεία των ισλαμιστών

Στο άλλο άκρο αυτής της απολογητικής ερμηνείας, η έννοια του *τζιχάντ* υιοθετήθηκε και από το φαινόμενο του ισλαμισμού, με πρωταγωνιστές διάφορες ισλαμιστικές οργανώσεις, όπως το γνωστό ISIS, αλλά και άλλες σχετικές παρατάξεις, ως διακήρυξη πολεμικού αγώνα ενάντια σε ξένους και ντόπιους στόχους.¹¹⁷ Οι ομάδες αυτές έλκουν την καταγωγή τους από την πρώτη ισλαμική ομάδα, τους χαριτζίτες, οι οποίοι υπήρξαν οι πρώτοι που επιχείρησαν να εγκαθιδρύσουν διά της βίας ισλαμικό κράτος.¹¹⁸ Το *τζιχάντ* γι' αυτούς δεν αποτελεί απλώς μια υποχρέωση, αλλά είναι αυτοσκοπός.

¹¹² A. Shalabī, *Al-Jihād...*, σ. 10.

¹¹³ A. Shalabī, *Al-Jihād...*, σ. 10.

¹¹⁴ Al-Sha'rawī, *Al-jihād fil-Islām*, Κάιρο 1998: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, σ. 7-199.

¹¹⁵ Στο ίδιο, σ. 24-25.

¹¹⁶ Στο ίδιο.

¹¹⁷ Ν. Πατραγά, «'Από τούς χαριτζίτας εις τὸ 'Ισλαμικὸν Κράτος 'Ιράκ καὶ Συρίας», *Civitas Gentium*, τόμ. 5, τχ. 1 (2018), σ. 81-88.

¹¹⁸ Στο ίδιο.

Η ερμηνεία των παραδοσιακών/χανμπαλιτών θεολόγων

Το ζήτημα του τζιχάντ ερμηνεύθηκε ποικιλοτρόπως στην παραδοσιακή σουνιτική σκέψη. Στο πλαίσιο αυτό, είναι απολύτως απαραίτητο να ενσκήψουμε στην εν λόγω ερμηνευτική επί του θέματος. Οι παραδοσιακοί θεολόγοι του σουνιτικού Ισλάμ δέχονται δύο μορφές τζιχάντ: (α) το τζιχάντ που έχει να κάνει με το χρήμα (*bi-al-māl*) και (β) το τζιχάντ της ψυχής (*bil nafs*).¹¹⁹ Ο Ibn Bāz θεωρεί ότι το σπουδαιότερο τζιχάντ είναι αυτό της ψυχής.¹²⁰ Πρόκειται για τον αγώνα κατά των παθών, τη μετάνοια και την καταπολέμηση του κακού.¹²¹ Ο ίδιος επισημαίνει ότι το Ισλάμ διαδόθηκε με την κλήση, το κήρυγμα και τον λόγο, ενώ υποστηρίχθηκε με το ξίφος.¹²² Επιπλέον, το τζιχάντ θεωρείται από τις σημαντικότερες πράξεις του πιστού, ενώ δεν ανήκει στους πυλώνες του Ισλάμ (*arkān al-Islām*).¹²³ Το τζιχάντ που πραγματοποιείται με τα όπλα είναι τόσο επιθετικός όσο και αμυντικός πόλεμος.¹²⁴ Ο ιερός πόλεμος κατά των απίστων δεν επιδιώκει να αλλαξοπιστήσει τους απίστους, αλλά να εγκαθιδρύσει και να καταδείξει την επικράτηση του Ισλάμ,¹²⁵ να στρέψει τον κόσμο από το σκότος στο φως, μέχρι η θρησκεία του Ισλάμ να είναι η μοναδική επί της γης (Κοράνιο 8:39).¹²⁶ Επίσης, συνιστάται ο μουσουλμάνος, ο οποίος θα επιχειρήσει να ασκήσει τζιχάντ σε απίστους, πρώτα να ζητήσει να αποδεχθούν το Ισλάμ, και, αν αρνηθούν, τότε να κηρύξει πόλεμο εναντίον τους.¹²⁷ Ο αμυντικός πόλεμος πραγματοποιείται προκειμένου ο πιστός να υπερασπισθεί την ισλαμική θρησκεία, την ψυχή του, και τα ισλαμικά κράτη.¹²⁸ Στη μάχη αυτή δεν συμμετέχουν οι γυναίκες,¹²⁹ ενώ όσοι πέφτουν στις μάχες και σκοτώνονται χάριν του Θεού γίνονται μάρτυρες.¹³⁰

Οι παραδοσιακοί σουνίτες υποστηρίζουν ότι οι μουσουλμάνοι δεν κάνουν ιερό πόλεμο κατά των απίστων, διότι δεν έχουν ακόμη τη δύναμη.¹³¹

¹¹⁹ Ibn al-‘Uthaymīn, *Majmu‘a al-Fatāwā*, τόμ. 25, επιμ. Fahd bin Naṣṣer bin Ibrahim al-Suleiman, Ριάντ 1993: Dār al-Waṭan, σ. 297.

¹²⁰ Ibn Bāz, *Fatāwā...*, τόμ. 18, σ. 419.

¹²¹ Στο ίδιο, σ. 426-427.

¹²² Στο ίδιο, σ. 419.

¹²³ Ibn al-‘Uthaymīn, *Majmu‘a...*, τόμ. 25, σ. 297: 323.

¹²⁴ Στο ίδιο, σ. 301.

¹²⁵ Στο ίδιο, σ. 303.

¹²⁶ Ibn Bāz, *Fatāwā...*, τόμ. 18, σ. 70.

¹²⁷ Στο ίδιο, σ. 184.

¹²⁸ Στο ίδιο.

¹²⁹ Ibn al-‘Uthaymīn, *Majmu‘a...*, τόμ. 25, σ. 304.

¹³⁰ Στο ίδιο, σ. 305-306.

¹³¹ Στο ίδιο, σ. 307-310.

Όταν την αποκτήσουν και είναι προετοιμασμένοι, με την άδεια του Θεού, θα το επιδιώξουν.¹³² Για να ξεκινήσει μια μάχη κατά των απίστων, πρώτα πρέπει οι μουσουλμάνοι να αγωνιστούν κατά των παθών τους, να απομακρύνουν την ασθένεια από τις καρδιές τους, προκειμένου να είναι έτοιμοι για τον πόλεμο.¹³³ Συνεπώς, πριν απ' όλα, χρειάζεται αγώνας κατά των παθών και πνευματική κατάρτιση. Εξάλλου, ο ισλαμικός κόσμος είναι κατακερματισμένος και δεν κυριαρχεί, αλλά κυριαρχούν οι άπιστοι.¹³⁴ Για να είναι το τζιχάντ έγκυρο και να επιτελείται χάριν του Θεού, πρέπει η μάχη αυτή να αφορά κάποιο αμιγώς ισλαμικό κράτος, και όχι κάποιο κοσμικό.¹³⁵ Το τζιχάντ επιτελείται κατόπιν εντολής του ιμάμη και όχι αυθαίρετα και αυτόβουλα.¹³⁶ Ο ιμάμης αυτός πρέπει να κυβερνά όλη την ισλαμική κοινότητα για μεγάλο χρονικό διάστημα και να δώσει εντολή με την άδεια του Θεού.¹³⁷

Οι παραδοσιακοί σουνίτες, επίσης, θεωρούν τον ιερό πόλεμο θεία επιταγή, η οποία δεν έχει μόνο αμυντικό χαρακτήρα, αλλά και επιθετικό. Ο Ibn Bāz επισημαίνει ότι είναι εσφαλμένη η αντίληψη που θέλει τον ιερό πόλεμο μόνο αμυντικό.¹³⁸ Υποστηρίζει ότι, αρχικά, το Ισλάμ, επειδή δεν είχε τη δύναμη, την οποία απέκτησε αργότερα, κηρύχθηκε με την κλήση και το κήρυγμα.¹³⁹ Αργότερα όμως, όταν ο Μωάμεθ μετοίκησε στη Μεδίνα και οι μουσουλμάνοι απέκτησαν περισσότερη δύναμη, ο ιερός πόλεμος έγινε αναγκαίος.¹⁴⁰

Το ζήτημα του τζιχάντ απασχόλησε έντονα την ακαδημαϊκή κοινότητα στη Δύση. Τα αλληπάλληλα τρομοκρατικά χτυπήματα των ισλαμιστών σε διάφορες δυτικές κοινωνίες (ΗΠΑ, Γαλλία κ.ά.) οδήγησαν αναπόφευκτα σε μια αντι-ισλαμική ρητορική. Η ισλαμιστική τρομοκρατία αποτελεί ένα παγκόσμιο κίνημα, το οποίο απειλεί τον δυτικό κόσμο. Για τη Δύση, οι ισλαμιστικές οργανώσεις συνδέονται με μία κοινή νοοτροπία: τη χρήση βίας με σκοπό τη δημιουργία αισθήματος τρόμου στις δυτικές κοινωνίες μέσω των συμβολικών χτυπημάτων σε μεγάλα αστικά κέντρα. Σε κάθε περίπτωση, πρόκειται για ένα κίνημα, το οποίο εναντιώνεται στον δυτικό πολιτισμό. Ένεκα του τζιχάντ, δαιμονοποιήθηκε το Ισλάμ στη δυτική σκέψη. Σήμερα, λοιπόν,

¹³² Στο ίδιο.

¹³³ Στο ίδιο, σ. 317.

¹³⁴ Στο ίδιο, σ. 321.

¹³⁵ Στο ίδιο, σ. 310-311.

¹³⁶ Στο ίδιο, σ. 314.

¹³⁷ Στο ίδιο, σ. 368.

¹³⁸ Ibn Bāz, *Fatāwā...*, τόμ. 3, σ. 171-201.

¹³⁹ Στο ίδιο.

¹⁴⁰ Στο ίδιο.

καλείται ο μουσουλμανικός κόσμος να επαναπροσδιορίσει την έννοια του τζιχάντ και να το θέσει σε νέες βάσεις, προκειμένου να αποφευχθούν οι πολιτισμικές συγκρούσεις. Η Δύση, σε συνεργασία με τον ισλαμικό κόσμο, οφείλει να υπερβεί το μανιχαϊστικό μοντέλο, το οποίο χωρίζει τον κόσμο σε καλό/φως και κακό/σκότος και, κατ' επέκταση, να αμβλύνει τις δυτικοϊσλαμικές σχέσεις σε όλα τα επίπεδα.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η ανά χείρας μελέτη αποτελεί μια σύγκριση του χριστιανισμού με το Ισλάμ σε μια ποικιλία ζητημάτων, κυρίως θεολογικών. Αρχικά, παρατηρήσαμε ότι το Ισλάμ αναδύθηκε σε έναν πολιτισμικό χώρο διάφορο του μεσογειακού, ο οποίος είχε νόμους και συνήθειες που συνέχισαν να επενεργούν στους πληθυσμούς που ασπάστηκαν το Ισλάμ. Το ίδιο συνέβη και με τη γέννηση του χριστιανισμού και τον περιρρέοντα ελληνορωμαϊκό πολιτισμό στην περιοχή της Μεσογείου.

Από την έρευνα, καταδείχθηκε ότι το χριστιανικό στοιχείο ήταν αρκετά έντονο στην περιοχή της προϊσλαμικής Αραβίας. Επιπλέον, πιστεύουμε ότι κατέστη σαφές πως ο Μωάμεθ και οι πρώτοι ακόλουθοί του γνώρισαν κάποιες μορφές του χριστιανισμού και αρκετούς χριστιανικούς πληθυσμούς. Παρά το γεγονός ότι δεν είναι απόλυτα βέβαιο ποια εκδοχή του χριστιανισμού γνώρισε ο προφήτης του Ισλάμ, εντούτοις διαθέτουμε πολλές ενδείξεις ότι το ρεύμα του ιουδαιοχριστιανισμού φαίνεται να τροφοδότησε τις ισλαμικές πεποιθήσεις περί χριστιανισμού. Παράλληλα, δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός ότι ο Μωάμεθ φαίνεται να γνώρισε και να παρέλαβε ορισμένες πεποιθήσεις από τον συρόφωνο χριστιανισμό, και ειδικότερα κυρίως τον μονοφυσιτισμό, καθώς επίσης και από ορισμένες παραφυάδες του χριστιανικού γνωστικισμού. Ομοίως, καταδείχθηκε ότι το χριστιανικό στοιχείο διαποτίζει την ισλαμική γραμματεία, με βασικό άξονα την κορανική παράδοση. Η εικόνα του χριστιανισμού και των χριστιανών από ισλαμικής πλευράς είναι αντιφατική. Ως εκ τούτου, ο διάλογος μεταξύ των δύο θρησκειών βοήθησε και βοηθά στην κατανόηση των δύο πλευρών.

Επί τη βάση των ανωτέρω, φάνηκε ότι το ίδιο το Ισλάμ, έχοντας την αυτοσυνειδησία ότι είναι «βιβλική» και εξ αποκαλύψεως θρησκεία, αποδέχεται την ιστορικότητα των «ουράνιων βιβλίων», δηλαδή των θεόπνευστων βιβλίων της Αγίας Γραφής, τα οποία είναι η Τορά, οι Ψαλμοί και το Ευαγγέλιο. Αρχικά, οι μουσουλμάνοι θεώρησαν τη Βίβλο θεόπνευστο κείμενο. Γι' αυτό και αρκετοί εξ αυτών κατέφυγαν σ' αυτήν, προκειμένου να αντλήσουν διάφορες πληροφορίες, αλλά και να αναπτύξουν τη θεολογία τους. Στη συνέχεια όμως, όταν η ισλαμική θεολογία άρχισε να διαμορφώνεται και ταυτόχρονα να διατυπώνονται διάφορες θεωρίες αναφορικά με τη θέση της Βίβλου εντός του Ισλάμ, απέρριψαν εξ ολοκλήρου τα βιβλικά κείμενα. Η Αγία Γραφή θεωρήθηκε αλλοιωμένο βιβλίο, και, ως τέτοιο, μη αξιόπιστο. Το γεγονός όμως αυτό δεν εμπόδισε τους μουσουλμάνους να καταφύγουν στη Βίβλο, προκειμένου να υποστηρίξουν τις θεολογικές τους θέσεις και ταυτόχρονα να

ασκήσουν κριτική στη χριστιανική διδασκαλία, αλλά και στα ίδια τα βιβλικά κείμενα. Έτσι, από την έρευνα καταδείχθηκε ότι κατά τη διάρκεια των Μέσων Χρόνων (8ος-14ος αιώνας), ένα μεγάλο τμήμα της ισλαμικής γραμματείας έκανε εκτεταμένη χρήση της Βίβλου, με σκοπό να αναπτύξει την πολεμική της και την απολογητική της κατά του χριστιανισμού. Η Αγία Γραφή αποτέλεσε γέφυρα συνάντησης μεταξύ χριστιανισμού και Ισλάμ, αφού το εν λόγω βιβλίο αναδείχθηκε ως το μέσο επικοινωνίας μεταξύ των δύο θρησκειών.

Ωστόσο, από τα ανωτέρω φάνηκε επίσης ότι, χρησιμοποιώντας τη Βίβλο στα συγγράμματά τους, οι μουσουλμάνοι επιχείρησαν να δώσουν και ορισμένες πρόσθετες πληροφορίες για το πρόσωπο και τη δράση του Χριστού, έστω και μέσα από τα χριστιανικά κείμενα – βεβαίως, υπό ισλαμική οπτική. Με άλλα λόγια, επιχείρησαν να προβάλουν το λεγόμενο «ισλαμικό Ευαγγέλιο». Κάτι ανάλογο συνέβη και με τα Απόκρυφα Ευαγγέλια, τα οποία προσπάθησαν να καλύψουν ένα κενό στη ζωή του Χριστού, το οποίο δεν καταγραφόταν στα κανονικά Ευαγγέλια.

Παράλληλα με την ιστορικότητα των θεόπνευστων βιβλικών κειμένων, από τα ανωτέρω φάνηκε ότι η πεποίθηση των μουσουλμάνων αγγίζει και τους αποστόλους και αγγελιαφόρους του Θεού. Ο Μωάμεθ γνώριζε ότι ο Θεός επανειλημμένως έστειλε στον λαό Του αγγελιαφόρους για να τον διδάξει και να τον φέρει στις οδούς Του. Η πίστη στους αγγελιαφόρους ή αποστόλους του Θεού είναι κομβικής σημασίας για κάθε μουσουλμάνο, καθώς αποτελούν το μέσο μεταξύ Θεού και δημιουργίας, αφού κοινοποιούν το θείο μήνυμα. Σκοπός της αποστολής τους είναι η ανακοίνωση των θείων εντολών και η αναγγελία του μονοθεϊσμού. Στις περιπτώσεις αυτές, έγινε, νομίζουμε, σαφές ότι ο Μωάμεθ αντλεί υλικό από τις βιβλικές παραδόσεις. Τούτο καταδεικνύεται από τα ονόματα των αγγελιαφόρων και προφητών, τα οποία είναι βιβλικά, κατεξοχήν από την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη. Σε γενικές γραμμές, οι ιστορίες τους δεν απέχουν ιδιαίτερα από τις βιβλικές αφηγήσεις.

Στο κεφάλαιο περί θεολογίας, καταδείχθηκε ότι οι αντιλήψεις περί μονοθεϊσμού στις δύο θρησκείες είναι στη βάση τους κοινές. Χριστιανισμός και Ισλάμ εκπροσωπούν μονοθεϊστικές θρησκείες, στις οποίες ο πολυθεϊσμός δεν γίνεται αποδεκτός. Ωστόσο, φάνηκε ότι, ενώ το Ισλάμ πρεσβεύει έναν σκληρό και απόλυτο μονοθεϊσμό, η σχετική ιδέα δεν αποτελεί επινόηση του Μωάμεθ, αλλά βρίσκεται στη βιβλική θεολογία, και ειδικότερα στην Παλαιά Διαθήκη. Οι διαφορές που εντοπίστηκαν ανάμεσα στα δύο μονοθεϊστικά μοντέλα έχουν να κάνουν με το ότι, ενώ το ισλαμικό μοντέλο επικεντρώνεται στην καταπολέμηση της ειδωλολατρίας, καθότι αντιμάχεται κάθε μορφή πολυθεϊσμού, το χριστιανικό προβάλλει μια καταφατική πλευρά του μονοθεϊσμού. Ο χριστιανικός μονοθεϊσμός εκφέρεται μέσα από την κοινωνία των τριών Προσώπων του τριαδικού Θεού, κάτι που αποτυπώνεται στο δόγμα της Αγίας

Τριάδος. Από χριστιανικής πλευράς, αυτό που διασφαλίζει τη μοναδικότητα του Θεού είναι το γεγονός ότι υπάρχει μία πηγή και αιτία, που είναι ο Πατήρ, καθώς επίσης και η ενότητα της θείας ουσίας.

Το Ισλάμ απορρίπτει τη διδασκαλία περί του τριαδικού δόγματος, το οποίο θεωρείται μια μορφή πολυθεϊσμού. Καταδείχθηκε ότι το Κοράνιο έχει λανθασμένη εντύπωση σχετικά με τη χριστιανική πίστη στον τριαδικό Θεό, καθότι κατανοεί την Τριάδα με την έννοια του Θεού, του Ιησού και της Μαρίας, ωσάν να πρόκειται για τρεις θεότητες. Αργότερα, όταν το Ισλάμ διαλέχθηκε με τον χριστιανισμό και γνώρισε βασικές πεποιθήσεις του, τελικά, κατανόησε τη χριστιανική τριαδολογία.

Επιπλέον, σε αντίθεση με τη χριστιανική διδασκαλία, η οποία ασπάζεται τη θεότητα του Αγίου Πνεύματος, το οποίο είναι το τρίτο πρόσωπο της τριαδικής θεότητας, το Ισλάμ θεωρεί ότι το Άγιο Πνεύμα είναι ο αρχάγγελος Γαβριήλ ή κάποια αγγελική δύναμη. Παράλληλα, από τα ανωτέρω διαπιστώθηκε ότι το Κοράνιο δεν γνώριζε τη χριστιανική πνευματολογία, αφού πουθενά δεν καταδικάζει τους χριστιανούς επειδή ασπάζονται τη θεότητα του Αγίου Πνεύματος, σε αντίθεση με την περίπτωση του Ιησού, που κατηγορεί τους χριστιανούς διότι δέχονται τη θεότητά Του. Σε πολλές περιπτώσεις, η κορανική παράδοση τροφοδοτήθηκε από τη βιβλική σχετικά με τις αντιλήψεις περί Αγίου Πνεύματος, χωρίς να αποδέχεται την άκτιστη φύση Του.

Η διάκριση κτιστού και ακτίστου, όπως και το ότι ο Θεός είναι Δημιουργός και συντηρητής του κόσμου, αποτελούν κοινούς τόπους των δύο θρησκειών. Διαπιστώθηκε ότι και οι δύο θρησκείες δέχονται την έννοια της θείας ουσίας και των θείων ιδιοτήτων, αλλά με άλλη βάση και ερμηνεία. Ενώ για τη χριστιανική θεώρηση (κυρίως την ορθόδοξη), η απόδοση ιδιοτήτων στον Θεό πηγάζει από την αποκάλυψη του Θεού ως Τριάδας προσώπων και την αιτιώδη σχέση Του με τον κόσμο, άρα ο άνθρωπος δύναται να αποτυπώνει αυτές τις ιδιότητες, για το Ισλάμ οι ιδιότητες αποτυπώνονται διά της θείας αποκαλύψεως εξ ουρανού.

Σχετικά με την κτισσιολογία, η θεώρηση του κόσμου ως δημιουργίας του Θεού συνιστά το θέμα στο οποίο συναντούμε τις μεγαλύτερες ίσως ομοιότητες μεταξύ χριστιανισμού και Ισλάμ. Αγία Γραφή και Κοράνιο θεωρούν τον κόσμο, αναμφισβήτητα, δημιουργία του Θεού. Κατ' αυτόν τον τρόπο, απορρίπτεται ο πανθεϊσμός και κάθε ανιμιστικό στοιχείο. Έτσι, ο Θεός δεν ταυτίζεται με τον κόσμο, αλλά διακρίνεται απόλυτα από αυτόν. Βιβλικά και κορανικά, διακηρύσσεται η εκ του μη όντος δημιουργία του Θεού. Οι πεποιθήσεις ορισμένων φιλοσόφων από την πλευρά του Ισλάμ, αλλά και των γνωστικών από χριστιανικής πλευράς, κατά τις οποίες υποστηρίζεται η αιωνιότητα του σύμπαντος, δεν αποτελούν την κύρια διδασκαλία των δύο θρησκειών, αλλά συνιστούν παρεκτροπή από τα θεμέλια των δύο παραδόσεων.

Επιπλέον, καταδείχθηκε ότι, στη Βίβλο, η Σοφία του Θεού, η οποία πολλές φορές ταυτίζεται με τον Λόγο του Θεού της Καινής Διαθήκης, συνδημιουργεί κατά το έργο της κτίσεως του κόσμου. Στο Κοράνιο, δεν παρατηρείται κάποιος εξωγενής παράγοντας στο έργο της θείας δημιουργίας. Ο όρος *amr*, τον οποίο χρησιμοποιεί το Κοράνιο, έχει να κάνει με την εντολή του Θεού, η οποία είναι ο ίδιος ο Θεός, δηλαδή το ιδίωμα του θείου λόγου. Έτσι, ισλαμικά, ο Θεός δημιουργεί τον κόσμο διά της εντολής Του.

Απ' όσα εκτέθηκαν ανωτέρω διαπιστώθηκε ότι, στον μουσουλμανικό κόσμο, τέθηκε ζήτημα για το ποια δημιουργία προηγήθηκε. Έτσι, άλλες πλευρές υποστήριξαν ως πρώτη δημιουργία την πένα ή τη γραφίδα, και άλλες τον θρόνο ή το νερό. Τουναντίον, στο χριστιανικό περιβάλλον, σχετικό ζήτημα δεν φαίνεται να έδωσε έναυσμα για προβληματισμό. Παρόμοια αντιπαράθεση, με μικρότερη βέβαια ένταση, ίσως να αποτελούσε το ζήτημα αν η πνευματική δημιουργία προηγείται της υλικής. Γενικός κανόνας, πάντως, των εκκλησιαστικών συγγραφέων είναι η θέση ότι ο πνευματικός κόσμος προηγείται του υλικού.

Καταδείχθηκε ακόμη ότι και για τις δύο παραδόσεις ο Θεός είναι Δημιουργός των ουρανών, της γης, της σελήνης, του ηλίου, των άστρων και όλων των κτισμάτων. Οι ομοιότητες είναι πολλές και παρατηρούνται αρκετά παράλληλα. Μεταξύ αυτών είναι ότι το σύμπαν κτίζεται σε έξι ημέρες, ενώ η έννοια του χωροχρόνου αποτελεί κοινή βάση. Σε ορισμένα σημεία, το Κοράνιο συλλαμβάνεται να επιχειρεί να αναιρέσει τη βιβλική αντίληψη περί καταπαύσεως της δημιουργίας κατά την έβδομη ημέρα. Και στα δύο βιβλία (Αγία Γραφή και Κοράνιο), οι ανθρωπομορφισμοί στο έργο της θείας δημιουργίας είναι διάχυτοι. Η αποδοχή επτά ουρανών από ισλαμικής πλευράς ίσως υποδηλώνει ιουδαϊκή επιρροή. Μια σημαντική διαφορά είναι ότι το Κοράνιο τονίζει ανελλιπώς την Παντοδυναμία του Θεού στο έργο του σύμπαντος. Ο ρόλος των πλανητών και η εναλλαγή μεταξύ ημέρας και νύχτας, και για τα δύο βιβλία, είναι κοινός τόπος. Τα δύο βιβλία αντιμάχονται, έμμεσα, τις ειδωλολατρικές δοξασίες, οι οποίες θεοποιούσαν τα ουράνια σώματα. Οι κορανικές αφηγήσεις για τα ουράνια σώματα καταδεικνύουν την επίδραση της Αγίας Γραφής στην κορανική παράδοση. Η δημιουργία του φυτικού και του ζωικού βασιλείου έχει πολλά παράλληλα και στις δύο παραδόσεις.

Η αγγελολογία παρουσιάζει και αυτή ιδιαίτερες ομοιότητες μεταξύ των δύο παραδόσεων και ελάχιστες διαφορές. Τα κοινά σημεία εντοπίζονται στα εξής σημεία. (α) Η δημιουργία των αγγέλων δεν μνημονεύεται ούτε στο ένα βιβλίο ούτε στο άλλο. (β) Οι άγγελοι είναι δημιουργημένοι από τον Θεό και είναι λειτουργικά πνεύματα, τα οποία διακονούν το θείο θέλημα. (γ) Παρομοίως, υπηρετούν τον άνθρωπο και υμνούν τον Θεό. (δ) Είναι εξίσου πολυάριθμοι και για τις δύο θρησκείες και έχουν παγιωθεί στο αγαθό. (ε) Συμμετέ-

χουν ενεργά στο σχέδιο της θείας Οικονομίας, καθώς φανερώνονται σε σημαντικά πρόσωπα, στους προφήτες, προκειμένου να αναγγείλουν χαρμόσινα μηνύματα. (στ) Διαθέτουν μεγάλες ικανότητες και δεν διακρίνονται σε φύλα, ούτε αναπαράγονται.

Οι διαφορές αφορούν τα εξής. (α) Για την ισλαμική διδασκαλία, οι άγγελοι διαθέτουν λαλιά, ενώ για τη χριστιανική, δεν ομιλούν εκ φύσεως, αλλά μόνο κατ' οικονομίαν. (β) Ενώ η επικρατούσα θέση από ισλαμικής πλευράς είναι ότι οι άγγελοι θα αποθάνουν και θα συμμετάσχουν στην τελική ανάσταση των νεκρών, στη χριστιανική θεώρηση δεν θα αποθάνουν, καθότι είναι κατά χάριν αθάνατοι. (γ) Κατά την ισλαμική διδασκαλία, στις αγγελικές τάξεις δεν υπάρχει τριχοτόμηση των αγγελικών ταγμάτων, όπως στον χριστιανισμό: (1) Χερουβείμ, Σεραφείμ, Θρόνοι, (2) Εξουσίες, Κυριότητες, Δυνάμεις και (3) Άγγελοι, Αρχαγγέλοι, Αρχές. Από ισλαμικής πλευράς, καταγράφονται οι άγγελοι του θρόνου, που δοξολογούν τον Θεό, οι αρχάγγελοι, οι οποίοι εκτός από τον Γαβριήλ και τον Μιχαήλ, είναι και ο άγγελος του θανάτου, καθώς και ο Ισραφήλ, δύο άγνωστα πρόσωπα αρχαγγέλων στη χριστιανική αγγελολογία. Αρκετές αγγελικές δυνάμεις που πιστεύονται στο Ισλάμ ως υπαρκτές δεν ανευρίσκονται στη χριστιανική παράδοση, όπως, επί παραδείγματι, οι φύλακες άγγελοι του Παραδείσου και της Κολάσεως, Χαρούτ και Μαρούτ, καθώς και οι άγγελοι του τάφου Μουνκάρ και Νακίρ, οι οποίοι ελέγχουν τις πράξεις των νεκρών μετά τον θάνατο.

Διαπιστώθηκε επίσης ότι το Ισλάμ αποδέχεται στο δογματικό του σύστημα και την ύπαρξη των πνευμάτων/τζιν, τα οποία, ενώ μετέχουν στον νοητό κόσμο, αποτελούν ξεχωριστή οντότητα σε σχέση με τους αγγέλους. Τα πνεύματα αυτά, αν και αόρατα, συγκατοικούν με τους ανθρώπους. Ανάλογη πεποίθηση δεν θα εντοπίσουμε στη χριστιανική διδασκαλία. Μια εξίσου σημαντική διαφορά είναι ότι, για την ισλαμική διδασκαλία, ο σατανάς και οι δαίμονες δεν ανήκουν στο γένος των αγγέλων, όπως στον χριστιανισμό, αλλά στο γένος των πνευμάτων/τζιν, τα οποία μετά εξέπεσαν. Ενώ η πτώση του διαβόλου στον χριστιανισμό ανάγεται στην υπερηφάνειά του, καθώς ήθελε να ξεπεράσει τον Θεό, στο Ισλάμ οφείλεται στην άρνησή του να προσκυνήσει τον πρωτόπλαστο Αδάμ. Μια αισθητή διαφορά είναι ότι στην ισλαμική διδασκαλία οι δαίμονες, λόγω του ότι ανήκουν οντολογικά στα τζιν, εκδηλώνουν φυσικές ανάγκες. Υπ' αυτή την έννοια, τρώνε, πίνουν και συνάπτουν γάμους μεταξύ τους, τεκνοποιούν, και στο τέλος πεθαίνουν.

Η ανθρωπολογία παρουσιάζει, σε αδρές γραμμές, πολλά κοινά σημεία και στις δύο θρησκείες. Σε συμφωνία με τη Βίβλο, το Κοράνιο διδάσκει ότι η ανθρωπότητα οφείλει να αναγνωρίσει την κοινή της καταγωγή στην κατασκευή του Αδάμ, δηλαδή του ανθρώπου. Στο πρόσωπο του Αδάμ δυνάμεθα να κατανοήσουμε τη φύση του ανθρώπου. Ελήφθη από τη γη και επιστρέφει

σε αυτήν. Έτσι, αποτελεί κοινή πεποίθηση η χοϊκή καταγωγή του πρωτόπλαστου. Επιπλέον, αυτός αποτελείται από ψυχή και σώμα. Υπάρχουν όμως και διαφορές μεταξύ Βίβλου και Κορανίου. Σε αντίθεση με τον χριστιανισμό, για το Ισλάμ ο Αδάμ διαθέτει προφητικό αξίωμα, όπως ανάλογα συμβαίνει και στην ιουδαϊκή παράδοση. Ενώ η Βίβλος αναφέρεται στη δημιουργία του ανθρώπου κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν Θεού, κάτι τέτοιο απουσιάζει από την κορανική παράδοση. Παράλληλα, όμως, το γεγονός ότι ο Θεός δημιουργεί τον άνθρωπο κατ' εικόνα Του συναντάται στην προφητική παράδοση. Ωστόσο, η ερμηνεία του γεγονότος αυτού έχει άλλη κατανόηση στην ισλαμική οπτική. Ακόμη, ενώ η Εύα απουσιάζει από την κορανική αναφορά, συναντάται στην ευρύτερη μουσουλμανική παράδοση.

Ο Αδάμ είναι προικισμένος με την ικανότητα να ομιλεί και να κατονομάζει. Στη μεν Βίβλο, κατονομάζει μόνο τα ζώα, στο δε Κοράνιο, το πράγμα γενικεύεται, καθώς κατονομάζει όλα τα πράγματα. Έτσι, και για τα δύο βιβλία, ο Αδάμ αποτελεί την κορωνίδα της δημιουργίας. Επίσης, ενώ και τα δύο βιβλία αναφέρονται στην πτώση των πρωτοπλάστων, το θέμα αυτό λαμβάνει διαφορετικές διαστάσεις στις δύο παραδόσεις. Σε αντίθεση με τη χριστιανική αντίληψη περί προπατορικού αμαρτήματος, το οποίο έχει καταστρεπτικές συνέπειες για τον άνθρωπο, καθώς μεταδίδεται δι' αυτού η φθορά σε όλο το ανθρώπινο γένος, κατά την ισλαμική ανθρωπολογία, το γεγονός της πώσεως θεωρείται προσωπική υπόθεση και όχι μεταδιδόμενη σε όλους τους ανθρώπους. Για το Κοράνιο, ο Αδάμ, ενώ παράκουσε την εντολή του Θεού, μετά από λίγο μετανόησε και ο Θεός τον συγχώρεσε.

Επιπλέον, διαπιστώθηκε ότι η έννοια της ανθρώπινης ελευθερίας διαφέρει στις δύο θρησκείες. Ενώ η μουσουλμανική αντίληψη δέχεται το δόγμα του θείου θεσπίσματος, το οποίο σηματοδοτεί ότι ο Θεός προκαθορίζει την ανθρώπινη ιστορία, στον χριστιανισμό, αν και παραμένει το ζήτημα ένα δυσσεμήνευτο πρόβλημα, η αντίληψη για την ελευθερία είναι εντελώς διαφορετική. Το αυτεξούσιο διασφαλίζει την ελευθερία του ανθρώπου. Κατά συνέπεια, από χριστιανικής πλευράς, όλα είναι ανοικτά.

Η χριστολογία αποτελεί το κατεξοχήν θεολογικό κεφάλαιο που χωρίζει εκ διαμέτρου το Ισλάμ από τον χριστιανισμό. Από τα παραπάνω, νομίζουμε ότι έχει γίνει αντιληπτό ότι, ενώ το πρόσωπο του Ιησού Χριστού κατέχει σημαντική θέση στην ισλαμική διδασκαλία, ταυτόχρονα διαφέρει, εν πολλοίς, από τη διδασκαλία του χριστιανισμού. Συνοψίζοντας, για το Ισλάμ, ο Χριστός δεν είναι ο Θεός, το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, ο οποίος ενανθρώπησε, αλλά είναι άνθρωπος, κτίσμα του Δημιουργού Θεού. Επομένως, το Ισλάμ έχει μια δική του «χριστολογία», με την οποία αφενός αρνείται τη θεότητα του Χριστού, αφετέρου όμως προβάλλει ταυτόχρονα την ανθρώπινη φύση Του. Ο Ιησούς είναι προφήτης και αγγελιαφόρος του Θεού,

αλλά όχι Υιός του Θεού. Το μήνυμα, το οποίο έφερε ο Χριστός στον κόσμο δεν ήταν οικουμενικό, όπως διδάσκει η χριστιανική διδασκαλία, αλλά τοπικό. Αφορούσε τον ιουδαϊκό λαό και μόνο. Το ίδιο το μήνυμα δεν ήταν άλλο από τη διακήρυξη του γνήσιου και αυθεντικού μονοθεϊσμού, τον οποίο κήρυξαν προγενέστερα όλοι οι προφήτες και, μεταγενέστερα, εκ νέου, ο προφήτης του Ισλάμ Μωάμεθ. Ταυτόχρονα, το Ισλάμ αρνείται θεμελιώδη χριστολογικά (και κατά βάση σωτηριολογικά) δόγματα του χριστιανισμού, όπως είναι η σταύρωση, ενώ αποσιωπά την ανάσταση του Ιησού. Τέλος, η ισλαμική διδασκαλία, και δη η παράδοση του προφήτη του Ισλάμ, αναφέρεται στη μελλοντική μεσσιανική δράση του Ιησού, κατά την οποία, μεταξύ άλλων, θα επιβάλει τη θρησκεία του Αλλάχ, ενώ ταυτόχρονα θα συντρίψει τον Αντίχριστο και τα έργα του διαβόλου.

Η εσχατολογία των δύο θρησκειών παρουσιάζει αρκετά κοινά σημεία, αλλά και κάποιες διαφορές. Σε συμφωνία με την Αγία Γραφή, και το Κοράνιο αναμένει την ημέρα του παγκόσμιου Δικαστηρίου με την ανάσταση των νεκρών. Η ημέρα τούτη πλησιάζει. Αυτή η αναμονή προσδιορίζει τις απαρχές του χριστιανισμού, όπως και του Ισλάμ. Η τελευταία περίοδος πριν το τέλος είναι μια εποχή αποκορύφωσης της κακίας και της ανομίας. Και οι δύο θρησκείες έχουν χαρακτηριστικά του αποκαλυπτισμού. Ειδικότερα όμως, τα σημεία των καιρών, ενώ αποτελούν και για τις δύο παραδόσεις τον πρόδρομο της Έσχατης Ημέρας, διαφέρουν στα εξής. Στον χριστιανισμό, προαναγγέλλεται η κήρυξη του Ευαγγελίου σε όλη την οικουμένη και η αποστασία μεγάλου μέρους της ανθρωπότητας, ενώ στη χριστιανική αποκαλυπτική γραμματεία σημαντικό ρόλο διαδραματίζει η σατανική τριάς. Στην ισλαμική εσχατολογία, τα σημεία που ξεχωρίζουν έχουν να κάνουν με την εμφάνιση του καπνού, τις τρεις καταπόσεις της γης (μία στην Ανατολή, μία στη Δύση και μία στην Αραβία), τη θρυλική μορφή του αλ-Μάχντι και, τέλος, την εμφάνιση του φωτός, το οποίο θα ωθήσει τους ανθρώπους προς τον τόπο της συναθροίσεώς τους για την Έσχατη Κρίση.

Ο Αντίχριστος, η εκ νέου έλευση του Ιησού και το θηρίο, με μια γενική οπτική, αποτελούν τις μεγαλύτερες ομοιότητες των δύο παραδόσεων. Η εσχατολογική εικόνα του Ιησού, βέβαια, διαφέρει. Για το Ισλάμ, ο Ιησούς απλώς θα έλθει εκ νέου στη γη, προκειμένου να διορθώσει τα θεολογικά ατοπήματα των χριστιανών και να διακηρύξει το Ισλάμ. Αντιθέτως, ο χριστιανισμός διδάσκει την ένδοξη έλευσή Του ως Κριτού του κόσμου. Οι χριστιανοί προσδοκούν τη Δευτέρα Παρουσία του Χριστού, την κοινωνία με Αυτόν και τη μετοχή στη θεία ζωή.

Η καθολική ανάσταση των σωμάτων και η Τελική Δίκη αποτελούν κοινή προσμονή και για τις δύο θρησκευτικές παραδόσεις. Ο χριστιανισμός διαφέρει όμως στο γεγονός ότι η ανάσταση του ανθρωπίνου γένους συνδέεται με

την ανάσταση του Χριστού. Η αναδημιουργία και η ανακαίνιση του κόσμου που θα πραγματοποιηθούν στα έσχατα αναδεικνύουν τη χριστιανική επιρροή στο Ισλάμ. Η κατανόηση της Κολάσεως και του Παραδείσου φαίνεται επίσης να διαφέρει. Ενώ και στα δύο βιβλία απεικονίζονται αμφότερα με υλικές παραστάσεις, εντούτοις οι διαφορές είναι αισθητές. Ενώ για το Ισλάμ η Κόλαση και ο Παράδεισος αποτελούν δύο τόπους, για τον χριστιανισμό είναι καταστάσεις. Από χριστιανικής πλευράς, Παράδεισος και Κόλαση δεν είναι δύο διαφορετικοί τόποι, αλλά δύο διαφορετικές καταστάσεις (τρόποι), που προκύπτουν από την ίδια άκτιστη πηγή, και βιώνονται ως δύο διαφορετικές εμπειρίες. Γενικά, πάντως, στη χριστιανική εσχατολογική ερμηνεία, ο Παράδεισος περιγράφεται ως κατάσταση μακαριότητας, όπου θα επικρατούν η «αφθαρσία», η «δόξα», η «τιμή», η «δύναμη», το «φως», η «αρμονία», η «άφραστη μακαριότητα», η μετοχή και η «θέα της δόξας του Θεού». Η Κόλαση αποτελεί απουσία της παρουσίας του Θεού.

Από τα ανωτέρω, καταδείχθηκε ότι το ζήτημα της «αποκαταστάσεως των πάντων» απασχόλησε και τη μουσουλμανική θεολογική σκέψη. Επίσης, το ζήτημα για το αν δημιουργήθηκαν ο Παράδεισος και η Κόλαση απασχόλησε μόνο τον μουσουλμανικό κόσμο. Η απεικόνιση του Παραδείσου και της Κολάσεως γίνεται, από ισλαμικής πλευράς, με υλικές απεικονίσεις, όπως με φυτά, τροφές και ποταμούς. Οι μουσουλμάνοι εστιάζουν την προσδοκία τους σε Παράδεισο με υλικές απολαύσεις. Το σημαντικότερο είναι ότι η Καινή Διαθήκη γνωρίζει ότι τα Έσχατα, η ανατολή της Βασιλείας του Θεού, είναι ήδη παρόντα και μεταμορφώνουν την ανθρωπότητα.

Από τη σχετική ανάλυση των θεολογικών ζητημάτων, νομίζουμε έγινε σαφές ότι η κορανική και εν γένει η ισλαμική παράδοση είναι επηρεασμένη εν πολλοίς από τη βιβλική. Εκτός, βέβαια, από βιβλική παράδοση, καταδείχθηκε ότι αρκετές αφηγήσεις που εντοπίζονται στο Κοράνιο προέρχονται από τον συριακό χριστιανισμό και ειδικότερα από το απόκρυφο κείμενο *Σπηλιά των Θησαυρών*, το οποίο αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα ψευδεπίγραφα κείμενα της συριακής γραμματείας της ύστερης αρχαιότητας.

Η ηθική και ο ιερός πόλεμος ερμηνεύονται διαφορετικά υπό το πρίσμα των δύο θρησκειών. Το Κοράνιο γνωρίζει τον Δεκάλογο, όμως τον ερμηνεύει με δικό του τρόπο σε ορισμένα σημεία. Οι κοινές ρίζες στον Δεκάλογο ενώνουν την Αγία Γραφή με το Κοράνιο. Στην Καινή Διαθήκη, ο Δεκάλογος ερμηνεύεται στην Επί του Όρους Ομιλία. Η αποκορύφωση της Καινής Διαθήκης είναι η εντολή της αγάπης προς τους εχθρούς, κάτι που δεν έχει αντίστοιχο στο Κοράνιο. Το Ισλάμ, λόγω τού ότι είναι, πρωτίστως, δικαιοσύνη, προβάλλει έναν αυστηρό ηθικό κώδικα σχέσεων. Αντιθέτως, υπό το φως της Καινής Διαθήκης, ο χριστιανισμός έρχεται και μεταβάλλει την ηθική σε ήθος. Σημασία δεν έχει ο ηθικός κώδικας, αλλά η σχέση και η κοινωνία. Η ουσία

του ζητήματος έγκειται στο εξής. Ως γνωστόν, το Ισλάμ απορρίπτει την ένωση και την κοινωνία μεταξύ Θεού και ανθρώπου, και τοποθετεί ανάμεσά τους τον ισλαμικό νόμο, τη *σαρία* (*shari'a*). Τουναντίον, με τη διδασκαλία του, ο χριστιανισμός έσπασε το φράγμα και τον μεσότοιχο μεταξύ Θεού και ανθρώπου, εισάγοντας τη δυνατότητα του ανθρώπου να κοινωνήσει με τον σαρκοθέντα Υίο και Λόγο του Θεού και, κατά συνέπεια, με τον ίδιο τον τριαδικό Θεό. Παράλληλα, φάνηκε ότι, στο Ισλάμ, επιβιώνει η παλαιοδιαθηκική ιδέα του πολέμου στο όνομα του Θεού, όπως καταδεικνύεται με τη διεξαγωγή του ιερού πολέμου. Παράλληλο στις πηγές του χριστιανισμού δεν συναντούμε.

Καίριας σημασίας, από θεολογικής πλευράς, είναι οι ομοιότητες που παρατηρούνται στις δύο θρησκείες αναφορικά με τις θεολογικές διαμάχες που ξέσπασαν εντός των κόλπων των δύο θρησκειών. Προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση το γεγονός ότι, τόσο στον χριστιανισμό όσο και στο Ισλάμ, τα θεολογικά ζητήματα, τα οποία πυροδότησαν διαμάχες στο εσωτερικό των δύο θρησκειών έχουν πολλά παράλληλα. Ενώ στον χριστιανικό κόσμο, με αφορμή την εμφάνιση του αρειανισμού, τέθηκε το ζήτημα για το αν ο Υιός και Λόγος του Θεού είναι κτίσμα ή άκτιστος, κατά ανάλογο τρόπο, στο ισλαμικό στερέωμα, με αφορμή την εμφάνιση της θεολογικής ομάδας των μουταζιλιτών, προέκυψε το ζήτημα για το αν ο λόγος του Θεού, το Κοράνιο, είναι δημιουργημένο ή αδημιούργητο. Έτσι, οι μεν ορθόδοξοι, από χριστιανικής πλευράς, υπερασπίστηκαν το άκτιστο του Υιού και Λόγου του Θεού, οι δε σουνίτες, από ισλαμικής πλευράς, υπερασπίστηκαν το άκτιστο του Κορανίου ως λόγου του Θεού.

Παρόμοια ζητήματα ανέκυψαν και σε άλλα θεολογικά θέματα. Επί παραδείγματι, ενώ στον χριστιανικό κόσμο προκάλεσε οξύτατες διαμάχες το ζήτημα των θείων υποστάσεων στη θεότητα, με αφορμή, λόγου χάρη, τους οπαδούς του Δυναμικού και Τροπικού Μοναρχιανισμού, αλλά και των αρειανών, οι οποίοι αρνούσαν τη θεότητα του δευτέρου προσώπου, καθώς και των Πνευματομάχων, οι οποίοι αρνούσαν τη θεότητα του Αγίου Πνεύματος, κατά έναν σχεδόν ανάλογο τρόπο, στην ισλαμική θεολογική σκέψη προέκυψαν παρόμοιες ενστάσεις, στο πλαίσιο όμως όχι των υποστάσεων στη θεότητα, αφού κάτι τέτοιο απουσιάζει από τη μουσουλμανική θεολογία, αλλά των θείων ιδιοτήτων. Έτσι, σε αντίθεση με τους σουνίτες, οι οποίοι αποδέχονται την ύπαρξη ιδιοτήτων στον Θεό, αρκετές πρώιμες ισλαμικές ομάδες, όπως οι τζαχμίτες και οι μουταζιλίτες, απέρριπταν τις ιδιότητες ως αναπόσπαστο μέρος της θεότητας. Με το ίδιο σκεπτικό, μπορούμε κάλλιστα να ισχυριστούμε ότι η σχετική ισλαμική διαμάχη φαίνεται να μας παραπέμπει δικαιολογημένα και στην ησυχαστική έριδα του 14ου αιώνα, η οποία αφορούσε τη διάκριση ουσίας και ενεργειών στη θεότητα.

Ομοίως, μπορεί εύκολα κάποιος να διακρίνει και στην εσχατολογία κάποιες ομοιότητες. Έτσι, διαφαίνεται ότι το ζήτημα της «αποκαταστάσεως

των πάντων» και η διάρκεια της Κολάσεως αποτελούσε όχι μόνο μια χριστιανική προβληματική και ενασχόληση, αλλά και ισλαμική. Όπως και στον χριστιανισμό, έτσι και στο Ισλάμ υπήρξαν θεολόγοι, οι οποίοι θεμελίωσαν θεολογικά την αποκατάσταση των πάντων και την κατάργηση του πυρός της Κολάσεως. Μάλιστα, αυτό που προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση είναι ότι οι θέσεις αυτές δεν διατυπώθηκαν μόνο από μετριοπαθείς μουσουλμάνους θεολόγους, αλλά και από ακραιφνείς παραδοσιακούς.

Σε γενικές γραμμές, μεταξύ των δύο θρησκειών εντοπίζονται και παράλληλες θεολογικές τάσεις και αντίστοιχα ρεύματα. Ο ησυχασμός, ο οποίος αναπτύχθηκε κυρίως μέσα στους κόλπους της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας ως βιωματική, υπαρξιακή αναζήτηση και ως άμεση σχέση και πνευματική ένωση με τον Θεό, δεν αποτελεί αποκλειστικό χριστιανικό φαινόμενο. Ανάλογες τάσεις παρατηρούνται και στους κόλπους του Ισλάμ. Οι σουφικές αδελφότητες, με άξονα τον ισλαμικό μυστικισμό από σημαίνουσες προσωπικότητες του εν λόγω χώρου, δικαιολογημένα μάς παραπέμπουν στα παράλληλα των δύο παραδόσεων. Η θεία εμπειρία, η αγιότητα, την οποία αποδίδουν στο πρόσωπο του Μωάμεθ, ο λόγος για τον έρωτα της θεϊκής ομορφιάς, όπως αυτή αναδύεται στην έννοια της εμπειρίας και της ένωσης με τον Θεό, καθώς και η συνεχής υπενθύμιση του ονόματος του Θεού («μνεΐα Θεού»), αρκούν για να παραπέμψουν στη στενή σύνδεση μεταξύ ισλαμικού και χριστιανικού μυστικισμού.

Ακόμη και η θεολογία, ως προσπάθεια συστηματοποίησης των αρχών της πίστεως, ιδιαίτερα με τη βοήθεια της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας, είναι κάτι που συνενώνει τη χριστιανική με τη μουσουλμανική θεολογία. Ο λόγος περί Θεού (θεολογία) αναδύεται και στο Ισλάμ, με την εμφάνιση της ισλαμικής επιστήμης του θείου λόγου (*ʿIlm al-Kalām*), στην οποία προβάλλονται βασικά θεολογικά θέματα περί Θεού, κόσμου και ανθρώπου. Η επιστήμη αυτή ασχολείται με λογικές αποδείξεις των αρχών της μουσουλμανικής θεολογίας, με την υπεράσπιση και διασάφηση των άρθρων της ισλαμικής θείας αποκαλύψεως και την αναίρεση των επιχειρημάτων άλλων θρησκευτικών διδασκαλιών. Στο πλαίσιο αυτό, η γένεση της ισλαμικής θεολογίας παραλαμβάνει το προϋπάρχον θεολογικό σύστημα σκέψης και απόδειξης, ενδεδυμένο με τον φιλοσοφικό λόγο της αρχαιότητας, πλαισιωμένο με τα αντικείμενα έρευνάς της, ώστε να διασαφηνίσει και να συστηματοποιήσει τις αρχές της θείας αποκαλύψεως. Αξίζει, βέβαια, να επισημανθεί ότι η επιστήμη του λόγου που αναπτύχθηκε στον αραβοϊσλαμικό κόσμο δεν ήταν αποκλειστικό φαινόμενο του Ισλάμ, αλλά και των τριών μονοθεϊστικών θρησκειών επί αραβικού ισλαμικού εδάφους. Έτσι μπορούμε να κάνουμε λόγο, εκτός από ισλαμικό *Kalām*, και για ιουδαϊκό και χριστιανικό αντίστοιχα. Τα κύρια και μείζονα θεολογικά θέματα με τα οποία ασχολήθηκε η ισλαμική διαλεκτική

θεολογία είναι η μονοθεΐα, η φύση του Θεού και οι ιδιότητές της, ο ανθρωπομορφισμός του Θεού, ο θείος προορισμός, η ελευθερία του ανθρώπου και το πρόβλημα της θεοδικίας. Όλα αυτά τα ζητήματα απασχόλησαν, σε ένα διαφορετικό βέβαια περιβάλλον, και τη χριστιανική θεολογία εν γένει.

Πέραν των ερευνητικών ζητημάτων από θρησκευολογικής πλευράς που δίνουν τον προσανατολισμό στο ανά χείρας πόνημα, έχουμε την πεποίθηση ότι, συγχρόνως, το εγχείρημα αυτό έχει και διδακτικό χαρακτήρα, καθώς είναι αρκετά επίκαιρο. Το μήνυμα που κοιμίζει είναι μήνυμα αλληλοκατανόησης και αλληλοσεβασμού ανάμεσα στις θρησκείες και ιδίως ανάμεσα στον χριστιανισμό και το Ισλάμ. Σε αντίθεση με φαινόμενα της σημερινής εποχής, στην οποία ο θρησκευτικός φανατισμός και η θρησκευτική βία φαίνεται να λαμβάνουν σάρκα και οστά, η συγκριτική θεώρηση των ισλαμοχριστιανικών σχέσεων 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 διαφορές φαίνεται να «λύνονται» με την ωμή βία και την απροσημάτιστη επιβολή της ισχύος, το πόνημα αυτό 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. Τα τελευταία γεγονότα στον χώρο της Μέσης Ανατολής, ιδίως λόγω των διωγμών τους οποίους δέχονται συνεχώς οι χριστιανοί από φανατικούς «ισλαμιστές», θεωρούμενα υπό την προοπτική της θρησκευτικότητας, επιβεβαιώνουν την απαίτηση του ισλαμοχριστιανικού διαλόγου και του ανοίγματος στην αλληλοκατανόηση των δύο θρησκειών. Η μελέτη αυτή μπορεί να συμβάλει στην υπέρβαση της βίας, την οποία οι θρησκευτικές διαφορές μπορεί να αναμοχλεύουν. Η επιλογή της βίας για την επίλυση θρησκευτικών διαφορών δεν αντανακλά τις πλέον ευγενικές, φιλόανθρωπες και αυθεντικές εκφράσεις τους.

Ο διάλογος του χριστιανισμού με τους άλλους είναι κάτι όχι απλώς θεμιτό, αλλά και επιβεβλημένο. Άλλωστε, είναι αληθές ότι, στην εποχή μας, διάφοροι αλλοτριωτικοί μηχανισμοί οδηγούν σταδιακά 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 αν προέρχονται. 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 είναι ανάγκη να πραγματοποιήσει ένα δημιουργικό άνοιγμα προς τον πολυπολιτισμικό κόσμο μας, προσλαμβάνοντας τα προβλήματα και τους προβληματισμούς του. Χρειάζεται μια νέα προσέγγιση των σημερινών κοινωνικών και πολιτιστικών πραγματικοτήτων, μέσα από μια θεολογική προσέγγιση της θρησκευτικής ετερότητας, η οποία δεν θα έχει ωστόσο τίποτε κοινό με το πνεύμα του συγκρητισμού. Είναι όντως ανάγκη στις ημέρες μας η χριστιανική θεολογία να προχωρήσει πιο πέρα, και να αποδεχθεί τον πλουραλισμό και την ετερότητα των άλλων, κατά τέτοιο τρόπο μάλιστα, ώστε ταυτόχρονα να μην υποτιμά, να μη συμβιβάζει, πολύ δε περισσότερο να μην 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 απάντησή της στις νέες συνθήκες της παγκοσμιοποίησης και της πολυπολιτισμικότητας. Έτσι, δίνεται η δυνατότητα στον χριστιανισμό να ανακαλύψει στοιχεία ταυτότητας και όχι αντίθεσης με άλλες συλλογικότητες που επιμένουν στην ετερότητά τους, ώστε να συνυπάρξουν ειρηνικά και δίκαια στον ίδιο ζωτικό χώρο.

Πρόκειται κατά βάση για αρχές όπως η μαρτυρία της αληθείας, 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, αρχές τις οποίες διαμόρφωσε και καλλιέργησε η πίστη και η εμπειρία του χριστιανισμού ήδη από την πρώτη ιστορική του περίοδο. Η εμπειρία της ιστορίας του χριστιανισμού, ο οποίος, ενώ μάτωσε 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, πέρα από κάθε συγκρητιστική προσέγγιση, όπου όλα απαξιώνονται ενώπιον της παγκοσμιοποίησης.

ΓΛΩΣΣΑΡΙ

Αββασίδες: Ξεκίνησαν ως κίνημα αντιπολίτευσης στην εξουσία των Ομμεϊάδων και στη συνέχεια μετέφεραν το Χαλιφάτο από τη Δαμασκό στη Βαγδάτη, δημιουργώντας ένα διάδοχο αραβοϊσλαμικό κράτος (750-1258).

Ahl al-Kitāb: Ο λαός της Βίβλου. Στην ισλαμική γραμματεία, ως λαός της Βίβλου καλούνται οι θρησκευτικές ομάδες που διαθέτουν θεϊκές αποκαλύψεις, ιερά βιβλία, τα οποία αποκαλύφθηκαν εκ Θεού. Πρόκειται, κυρίως, για τους Ιουδαίους και τους χριστιανούς.

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 τα μέλη αυτά αποδέχονται κάποιους όρους που επιβάλλονται με κυριαρχία του Ισλάμ. Στο καθεστώς αυτό εντάσσονται, κυρίως, οι οπαδοί της Βίβλου, δηλαδή οι Ιουδαίοι και οι χριστιανοί.

Al-Hulūl: 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-Injīl: Το ευαγγέλιο, το οποίο, σύμφωνα με την ισλαμική διδασκαλία, αποκαλύφθηκε από τον Θεό στον Ιησού Χριστό.

Al-Nubūwa: Οι προφητείες που εξαγγέλουν το πρόσωπο του προφήτη Μωάμεθ. Στην αντιρρητική και απολογητική ισλαμική γραμματεία, ο όρος αναφέρεται συνήθως σε βιβλικές προφητείες, αναφορικά με το πρόσωπο του Μωάμεθ.

Al-Qurʿān: Στην αραβική γλώσσα, σημαίνει απαγγελία. Πρόκειται για την έσχατη και πιο ολοκληρωμένη αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο. Το βιβλίο αυτό αποκαλύφθηκε από τον Θεό, διά του αρχαγγέλου Γαβριήλ, στον προφήτη Μωάμεθ.

Al-tawhīd: Ο απόλυτος μονοθεϊσμός και η άρνηση πίστης σε άλλα θεϊκά όντα εκτός του Θεού.

Al-Tawrah: Η ιουδαϊκή Τορά, η οποία, σύμφωνα με την ισλαμική διδασκαλία, αποκαλύφθηκε από τον Θεό στον προφήτη Μωυσή.

Al-Zabūr: Οι Ψαλμοί, οι οποίοι, σύμφωνα με την ισλαμική διδασκαλία, αποκαλύφθηκαν από τον Θεό στον προφήτη Δαυΐδ.

Arkān al-īmān: Τα άρθρα της ισλαμικής πίστεως, τα οποία περιγράφουν την ισλαμική δογματική διδασκαλία, κυρίως του σουνιτικού Ισλάμ. Τα άρθρα αυτά

είναι έξι: η πίστη (α) στη μοναδικότητα του Θεού, (β) στους αγγέλους Του, (γ) στα βιβλία του Θεού (θείες αποκαλύψεις), (δ) στους προφήτες και αγγελιαφόρους του Θεού, (ε) στην Ημέρα της Κρίσεως, (στ) στο θείο διάταγμα (*qadar*).

Arkān al-Islām: Οι πυλώνες του Ισλάμ, οι οποίοι είναι πέντε: (α) η ομολογία πίστεως (*shahāda*), (β) η προσευχή (*ṣalāt*), (γ) η νηστεία (*ṣawm*), (δ) η νομοθετημένη ελεημοσύνη (*zakāt*), (ε) η «ιερά αποδημία», το ιερό προσκύνημα στη Μέκκα (*hajj*).

Ασσαρίτες: Θεολογική ισλαμική ομάδα που επιχειρήσε να ανατρέψει στον ισλαμικό κόσμο το λογοκρατικό ρεύμα των μουταζιλιτών, με μια τάση επιστροφής προς την κειμενική παράδοση του Ισλάμ. Ανήκει στο σουνιτικό Ισλάμ και σήμερα αποτελεί την επικρατέστερη σουνιτική σχολή σκέψης στον μουσουλμανικό κόσμο.

Dār al-Islām: Ο οίκος του Ισλάμ. Οι περιοχές που βρίσκονται στην ισλαμική επικράτεια.

Dār al-Kuffr ή Dār al-Ḥarb: Ο οίκος του πολέμου. Οι περιοχές που βρίσκονται πέρα από τα όρια της ισλαμικής επικράτειας.

Dhāt: Ο όρος αυτός χρησιμοποιείται στην ισλαμική γραμματεία για να αναφερθεί στην ουσία του Θεού.

Zakāt: Η ελεημοσύνη – ένας εκ των πέντε πυλώνων του Ισλάμ. Αποτελεί σταθερό είδος ελεημοσύνης των υψηλότερων εισοδηματικά τάξεων στα αμιγώς ισλαμικά κράτη.

Ḥadīth: Οι μαρτυρίες όσων είπε ή έπραξε ο προφήτης Μωάμεθ. Συγκεντρωμένα, απαρτίζουν τη λεγόμενη Σούννα.

Ijmā: Η συναίνεση των μουσουλμάνων λογίων σε νομικά και θεολογικά ζητήματα που ανακύπτουν. Συνήθως αυτή η σύνοδος προϋποθέτει την ύπαρξη ισλαμικής εξουσίας, η οποία ασκείται στα πρότυπα της συναίνεσης των πρώτων μουσουλμάνων κατά την ανάληψη του χαλιφάτου από τους διαδόχους του Μωάμεθ.

ʿIlm al-Kalām: Η αραβική λέξη *Kalām* 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» βλ. Κοράνιο 9:40· 31:27· 6:34). Με βάση αυτή την έννοια αναπτύχθηκε η ισλαμική διαλεκτική ή σχολαστική θεολογία, η οποία ονομάστηκε *ʿIlm al-Kalām*, δηλαδή «επιστήμη του λόγου του Θεού». Πρόκειται περί μιας μεθόδου που χρησιμοποιήθηκε και από τους αραβόφωνους χριστιανούς, αλλά και από Ιουδαίους θεολόγους και συνεπώς μπορούμε να κάνουμε λόγο περί χριστιανικού και ιουδαϊκού *Kalām*.

Ισλαμικό κράτος: Το μοντέλο κρατικής οργάνωσης και εξουσίας υπό την ισλαμική οπτική και επί τη βάσει του ισλαμικού νόμου.

Ισλαμισμός: Η ιδεολογική παρουσίαση του Ισλάμ και η πρόσληψή του ως πλήρους αξιακού συστήματος, ικανού να ρυθμίζει όλες τις πτυχές της δημόσιας ζωής. Ο εν λόγω όρος είναι δυτικής προέλευσης.

Ισλαμιστές: Οι μουσουλμάνοι που αρνούνται να δεχθούν το Ισλάμ ως μια θρησκεία απλώς, με μόνο μεταφυσικές καταβολές, και τονίζουν τον κοινωνικό του αντίκτυπο. Πρόκειται για τους οπαδούς του πολιτικού Ισλάμ.

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 αυτό, ονομάστηκαν από τους άλλους χριστιανούς «ιακωβίτες» ή «Αντιχαλκηδόνιοι» και «Προχαλκηδόνιοι». Ειδικότερα, η ονομασία ιακωβίτες αναφέρεται στον Ιάκωβο τον Βαραδαίο, ο οποίος υπήρξε σημαντική προσωπικότητα στην εκκλησιαστική ιστορία του 6ου αιώνα και διαδραμάτισε σπουδαίο ρόλο στην ιστορία του αντιχαλκηδονισμού στις περιοχές της Συρίας, της Αιγύπτου, της Αρμενίας και της Αιθιοπίας. Επικαλούμενοι το όνομά του, οι ορθόδοξοι και οι νεστοριανοί έδωσαν την ονομασία ιακωβίτες στους οπαδούς του, αντιμετωπίζοντας τον Ιάκωβο 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 6ο αιώνα και τον δέχεται μόνο ως έναν μεγάλο άγιο αγωνιστή, όχι όμως ως ιδρυτή της. Με την πάροδο του χρόνου, ο τίτλος αυτός έγινε συνώνυμος των προχαλκηδόνιων εκκλησιών, τις οποίες και χαρακτήριζε.

Jāhiliyah: Η προϊσλαμική κατάσταση άγνοιας. Ο όρος χρησιμοποιήθηκε ανά τους αιώνες από τους παραδοσιακούς θεολόγους για τον στιγματισμό των μουσουλμάνων που υποτίθεται ότι έπεφταν σε υποτροπή στην παλαιά ειδωλολατρία.

Jawhar: Όρος που 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: Οι άπιστοι. Στην ισλαμική γραμματεία, άπιστοι καλούνται όλοι οι μη μουσουλμάνοι.

Mufasssir: Ερμηνευτής του Κορανίου.

Mutakallim/mutakallimūn: Μουσουλμάνος/-οι θεολόγος/-οι. Βέβαια, με τον ίδιο όρο καλούνταν οι Ιουδαίοι και οι χριστιανοί θεολόγοι στον αραβοϊσλαμικό κόσμο οι οποίοι ασκούσαν τη μέθοδο της επιστήμης του λόγου.

Μουσουλμανική Αδελφότητα: Πολιτικό κίνημα με ισλαμικές καταβολές, το οποίο δημιουργήθηκε το 1928 στην περιοχή της Αιγύπτου και απέβλεπε στην εγκαθίδρυση του ισλαμικού τρόπου ζωής στις μουσουλμανικές κοινωνίες. Σήμερα, αποτελεί τη μεγαλύτερη παράταξη του πολιτικού Ισλάμ ανά τον κόσμο, με ισχυρή παρουσία στα πολιτικά και κοινωνικά δρώμενα.

Μουταζιλίτες: Θεολογική ισλαμική ομάδα η οποία κυριάρχησε στον ισλαμικό κόσμο κατά τη διάρκεια του 9ου αιώνα και παράλληλα χρησιμοποίησε τη λογική κατά την ανάπτυξη της θεολογίας της.

Ομμεϋάδες: Δυναστεία που κυβέρνησε το πρώτο αραβοϊσλαμικό κράτος (661-750), μετά τη μεταφορά του Χαλιφάτου από τη Μεδίνα στη Δαμασκό. Ο Ομμεϋάδες θεωρούνται, από τους σίιτες, καταχραστές του τίτλου του Χαλίφη.

Οριενταλισμός: Όρος που περιγράφει το σύστημα παραγωγής γνώσης για την Ανατολή υπό το πολιτισμικό και αξιακό πρίσμα της Δύσης.

Πολιτικό Ισλάμ: Μία από τις κύριες θέσεις του ισλαμισμού, σύμφωνα με την οποία το Ισλάμ δεν μπορεί παρά να είναι πολιτικό, λόγω της φύσεώς του, όντας ένα πλήρες αξιακό σύστημα. Και αυτός ο όρος γεννήθηκε από τη δυτική βιβλιογραφία.

Rasūl: Αγγελιαφόρος ή απόστολος του Θεού. Ο όρος χρησιμοποιείται στην ισλαμική γραμματεία ως βασικός τίτλος του προφήτη Μωάμεθ, ο οποίος αποτελεί την επισφράγιση όλων των προφητών.

Ṣahābah: Οι ευσεβείς σύντροφοι και μαθητές του Μωάμεθ. Πρόκειται για έναν χαρακτηρισμό της μουσουλμανικής παράδοσης για τους πρώτους μουσουλμάνους και συνοδοιπόρους του Μωάμεθ.

Ṣalāt: Προσευχή. Αφορά τις θεσμοθετημένες καθημερινές προσευχές που πρέπει να κάνουν οι μουσουλμάνοι. Η προσευχή αποτελεί μέρος των υποχρεώσεων της λατρείας του μουσουλμάνου (*'ibādah*).

Shahāda: Ομολογία πίστεως των μουσουλμάνων, κατά την οποία τονίζεται ότι δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από τον Αλλάχ και ότι αγγελιαφόρος του είναι ο Μωάμεθ.

Sharī'ah: Οδός. Με τη στενή έννοια του όρου, είναι θείος νόμος, αμετάβλητος, απόλυτος και αλάνθαστος.

Shaykh: Κυριολεκτικά, ο γέροντας, ο σοφός. Ο όρος χρησιμοποιείται για τους αρχηγούς των αραβικών φυλών, τους αγίους διδασκάλους των σουφικών αδελφοτήτων, αλλά και ως τιμητικός τίτλος για τους θεολόγους.

Shirk: Το να αποδίδεις «συνεταίρο» στον Θεό, δηλαδή να θέτεις ενώπιον του Θεού και άλλες θεότητες.

Ṣifāt: Ιδιότητες. Λέξη που συνήθως αναφέρεται στα θεία ιδιώματα και στις θείες ιδιότητες.

Σιιτικό Ισλάμ: Αναφέρεται στην ομάδα των μουσουλμάνων που αντέδρασαν στη βίαιη απόσπαση του Χαλιφάτου από τον γαμπρό και εξάδελφο του Προφήτη Μωάμεθ Αλί Ιμπν Αμπί Τάλιμπ. Ενώ οι σουνίτες αποδέχονται τον Αλί 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, ως 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, ευρισκόμενοι σε πλήρη αντίθεση με τους σουνίτες.

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.

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).

Taşawwuf: Ο ισλαμικός μυστικισμός. Αποτελεί ισλαμικό ρεύμα μέσω του οποίου επιδιώκεται η ένωση του ανθρώπου με τον Θεό.

Tashbīh: Ανθρωπομορφισμός. Συνήθως χρησιμοποιείται για να περιγράψει τις ανθρωπομορφικές εκφράσεις με τις οποίες περιγράφεται ο Θεός στο Κοράνιο. Ο όρος αυτός προκάλεσε οξύτατες θεολογικές διαμάχες ανάμεσα στους μουσουλμάνους θεολόγους της πρώιμης ισλαμικής περιόδου.

Φατιμίδες: Ισλαμική δυναστεία σιιτικών καταβολών (288/901-566/1171), επεκτάθηκε στη Βόρειο Αφρική και τη Χετζάζη, αποσπώντας και το Χαλιφάτο.

Χαλιφάτο: Το πολιτικοθρησκευτικό 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 Μωάμεθ. Το Χαλιφάτο είναι η ισλαμική διακυβέρνηση επί τη βάση του νόμου του Θεού (Κοράνιο και προφητική παράδοση). Η εξουσία αυτή πηγάζει είτε από τον Θεό είτε από την κοινότητα των πιστών (*Ummah*).

Χαλίφης: Υπηρέτης του Θεού ή διάδοχος του προφήτη Μωάμεθ. Είναι ηγεμονικός μουσουλμανικός κληρονομικός τίτλος, ο οποίος περιγράφει τον ηγεμόνα της μουσουλμανικής κοινότητας.

Χανμπαλίτες: Σχολή σκέψης σουνιτικής κατεύθυνσης, η οποία κατά βάση αποτελεί ένα αμιγώς θεολογικό κίνημα που ως απώτερο σκοπό έχει την επιστροφή στις θεμελιακές πηγές του Ισλάμ.

Χαριτζίτες: Ξεκίνησαν ως αντιπολίτευση μεταξύ των οπαδών της παράταξης του Αλί Ιμπν Αμπί Τάλιμπ (που αργότερα ονομάστηκαν σίιτες), κατά τους αιματηρούς αγώνες για τη διαδοχή του Χαλίφη. Αποτελούν την πρώτη ισλαμική αίρεση. Θεολογικά και πολιτικά, αποτέλεσαν τους πρώτους ριζοσπάστες του Ισλάμ, κηρύττοντας την ανάγκη ανατροπής οιασδήποτε ισλαμικής ηγεσίας, διότι θεωρούσαν ότι παρεξέκλινε του δρόμου του Μωάμεθ.

Ummah: Η κοινότητα των πιστών στο Ισλάμ, η οποία στηρίζεται στους δεσμούς της κοινής θρησκείας. Η ισλαμική κοινότητα.

Uqñūm: Υπόσταση. Η εν λόγω λέξη προέρχεται από τον ελληνικό όρο «οικονομία» = «θεία οικονομία». Η λέξη αυτή, σημειωτέον, δεν είναι αραβικής ρίζας, αλλά συριακής, και χρησιμοποιήθηκε από τους αραβόφωνους χριστιανούς συγγραφείς, προκειμένου να αναφερθούν στις θείες υποστάσεις της Αγίας Τριάδος.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές

Χριστιανικές πηγές

Αγία Γραφή

Καινή Διαθήκη, της *Novum Testamentum Graece* (το κείμενο Νέστλε-Άλαντ).
Αγία Γραφή, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος.

Πατερικές πηγές

- Αλέξανδρου Αλεξανδρείας, *Περί τοῦ Πάθους τοῦ Κυρίου*, PG 18, 585-608.
Αθανασίου, Μ., *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ὁσίου πατρὸς Ἄντωνιου*, PG 26, 837-976.
_____, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, PG 26, 12-468.
_____, *Κατὰ Ἑλλήνων*, PG 25, 4-96.
_____, *Λόγος εἰς τὸ πάθος τοῦ Κυρίου τῆ ἁγία Παρασκευῆ*, PG 28, 1053-1061.
_____, *Περί παρθενίας*, PG 28, 252-281.
_____, *Περί τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*, PG 25, 96-197.
_____, *Πρὸς Σεραπίωνα Α΄*, PG 26, 529-608.
Αυγουστίνου, *Sermones ad populum. Classis III. De Sanctis*, PL 38, 1247-1484.
Βασιλείου, Μ., *Ἀνατρεπτικός*, PG 29, 497-573.
_____, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, PG 29, 4-208.
_____, *Εἰς τὴν μάρτυρα Ἰουλίτταν*, PG 31, 237-261.
_____, *Εἰς τὸν Ἡσαΐαν*, PG 30, 117-688.
_____, *Ἐπιστολαί*, PG 32, 220-1112.
_____, *Ὁμιλία ἐν Λακίζοις*, PG 31, 1437-1458.
_____, *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*, PG 31, 329-353.
_____, *Περί Ἁγίου Πνεύματος*, PG 32, 68-217.
Γενναδίου Κωνσταντινουπόλεως, *Ἀποσπάσματα εἰς τὴν Γένεσιν*, PG 85, 1623-1664.
Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Εἰς τοὺς Αἰγύπτου ἐπιδημήσαντας*, PG 36, 241-256.
_____, *Λόγοι*, PG 35, 395-1252.
_____, *Λόγοι*, PG 36, 12-664.
_____, *Λόγος εἰς τὰ Ἅγια Φῶτα*, PG 36, 336-360.
_____, *Περί δόγματος καὶ καταστάσεως ἐπισκόπων*, PG 35, 1065-1080.
_____, *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, PG 36, 133-172.
Γρηγορίου Νύσσης, *Ἀπολογητικά περὶ τῆς Ἐξαήμερου*, PG 44, 61-124.
_____, *Ἀπολογητικὸς πρὸς Πέτρον τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ περὶ τῆς Ἐξαήμερου*, PG 44, 61-124.
_____, *Εἰς τὸ Ἄσμα τῶν Ἀσμάτων*, PG 44, 756-1120.
_____, *Κατὰ Εὐνομίου*, PG 45, 244-1131.
_____, *Λόγος εἰς τὴν Προσευχὴν*, PG 44, 1120-1193.

- ___, *Λόγος Κατηχητικός*, PG 45, 9-106.
- ___, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 125-256.
- ___, *Περί τοῦ βίου Μωυσέως*, PG 44, 229-328.
- ___, *Περί τοῦ μὴ οἶσθαι λέγειν τρεῖς θεούς*, PG 45, 116-136.
- ___, *Περί ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως ὁ λόγος*, PG 46, 12-160.
- ___, *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν*, PG 44, 257-277.
- Γρηγορίου Παλαμά, *Ὁμιλία 16, περὶ τῆς κατὰ σάρκα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Οἰκονομίας*, PG 151, 189-220.
- Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 997-1063.
- ___, *Περί τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, PG 3, 120-367.
- Ειρηναίου Λυών, *Ἐλεγχος καὶ ανατροπὴ κατὰ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, PG 7, 433-1118.
- Ευσταθίου Αντιοχείας, *ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, PG 18, 708-793.
- Θεοδώρητου Κύρου, *Εἰς τὰ ἄπορα τῆς Θείας Γραφῆς κατ' ἐκλογὴν*, PG 80, 75-226.
- Ιουστίνου, *Πρὸς Τρύφωνά Ἰουδαῖον Διάλογος*, PG 6, 471-800.
- Ιωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων διάλογος*, PG 94, 1505-1584.
- ___, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, PG 94, 789-1228.
- Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Α' πρὸς Κορινθίους*, PG 61, 9-382.
- ___, *Εἰς Ἐφεσίους Ὁμιλία 4*, PG 62, 11-176.
- ___, *Εἰς Ῥωμαίους Ὁμιλία 102*, PG 60, 391-682.
- ___, *Εἰς τὴν Β' πρὸς Κορινθίους*, PG 61, 381-610.
- ___, *Εἰς Φιλιππησίους*, PG 62, 177-298.
- ___, *Ἑρμηνεῖα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν*, PG 63, 9-236.
- ___, *ὑπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Ματθαῖον τὸν Εὐαγγελιστὴν*, PG 57-58, 13-794.
- Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως, *Γλαφυρά εἰς τὸ Λευίτικόν*, PG 69, 540-589.
- ___, *Εἰς τὸ Κατὰ Ματθαῖον*, PG 72, 365-469.
- ___, *Ἐξήγησις εἰς τὸ Κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον*, PG 72, 476-949.
- ___, *Ἑρμηνεῖα εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον*, PG 73, 9-1065.
- ___, *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας 11*, PG 8, 49-246.
- Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους Ἐπιστολὴν*, PG 74, 773-856.
- ___, *Στρωματεῖς ΣΤ'*, PG 8, 685-1382.
- Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, *Κατήχησις Φωτιζομένων*, PG 33, 332-160.
- Μακαρίου Αἰγυπτίου, *Ἀποφθέγματα*, PG 34, 236-261.
- Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Ἐπιστολαί*, PG 91, 364-649.
- ___, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικά*, PG 90, 1177-1392.
- ___, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, PG 90, 960-173.
- ___, *Μυσταγωγία*, PG 91, 657-718.
- ___, *Περί Διαφόρων Ἀποριῶν*, PG 91, 1031-1418.
- ___, *Πεύσεις καὶ Ἀποκρίσεις καὶ Ἐρωτήσεις*, PG 90, 785-856.
- ___, *Σχόλια εἰς τὰ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 4, 23-431.
- Προκοπίου Γαζαίου, *Εἰς τὴν Γένεσιν ἐρμηνεῖα*, PG 87, 21-512.
- Ωριγένη, *Κατὰ Κέλσου*, PG 11, 641-1570.
- ___, *Ὁμιλία εἰς τὸν Ἱερεμίαν*, PG 13, 255-606.
- ___, *Περί ἀρχῶν*, PG 11, 138-337.

Ευρύτερη χριστιανική γραμματεία

- Habib, G., «Al-Thalūth: Hāl hwa šifāt al-wujūd wal-‘aql wal- ḥayā?», http://www.coptology.com/website/wp-content/documents/The_Trinity.pdf (= Άραγε η Αγία Τριάδα αποτελείται από τις ιδιότητες της Ύπαρξης, του Λόγου και της Ζωής;).
- ____, «Hal tu'min al-Masīḥiyya bi-Ilāh waḥid?», <http://www.coptology.com/?p=340> (= Άραγε ο Χριστιανισμός πιστεύει σε έναν Θεό;).
- ____, «Qira'āh naqdiyya Masīḥiyya li-kitāb Lahūt al-‘Arabi lil Doctor Youssef Zeidan», Ομιλία στο: <http://www.coptology.com/?p=1060>, (Κριτική ανάγνωση από χριστιανικής πλευράς του βιβλίου *Αραβική θεολογία* του Δρ. Youssef Zeidan).
- Καρμίρη, Ι., *Δογματικά και συμβολικά μνημεία τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, τόμ. 1, Αθήνα 1960.
- Kugel, J., *Traditions of the Bible. A guide to the Bible as it was at the start of the Common Era*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη 1998.
- Piper, O., «The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church», *Church History*, τόμ. 20 (1951), σ. 10-22.
- Šafi (al-), *Al-Šaḥā'ih fi Jawāb al-Naṣā'ih*, Nashr Marqus Jirjis, Κάιρο 1926 (= Οι αλήθειες ως απάντηση στις συμβουλές).
- Trapp, E., *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem 'Perser'*, Βιέννη 1966: Wiener Byzantinische Studien II.
- Thāwdhūrus abī Qurrah, *Maymar fi Wujūd al-Khāliq wal-Dīn al-Qawīm li-Thāwdhūrus abī Qurrah*, επιμ. Ignace Dick, PAC 3, 1982: al-Maktabah al-Būlusiyyah (= Λόγος για την ύπαρξη του Δημιουργού και την αληθινή θρησκεία).
- The Pseudo-Clementines (3rd-4th cen. AD)*, μτφρ. A. Roberts και J. Donaldson, στο: *Ante Nicene Fathers 8*, Γκραντ Ράπιντς, Μίσιγκαν 1978: Eerdmans Publishing Co., 8:14.
- The Books of Adam and Eve 12-17*, στο: R.H. Charles (επιμ.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 τόμ., Οξφόρδη 1913.
- Wallis Budge, E.A., *The Book of the Cave of Treasures: A History of the Patriarchs and the Kings, Their Successors, from the Creation to the Crucifixion of Christ*, μετάφραση από το συριακό κείμενο του Βρετανικού Μουσείου MS. Add. 25875, Λονδίνο 1927: The Religious Tract Society.

Ισλαμικές πηγές

Κοράνιο

Mushaf al-Sharif, Κάιρο 1925: Matb'a al-Amiriyya.

Μεταφράσεις Κορανίου

Το ιερό Κοράνιο και μετάφραση των εννοιών του στην ελληνική γλώσσα, Μεδίνα: Συγκρότημα του Βασιλιά Φαχντ για την εκτύπωση του ιερού Κορανίου.

Συλλογές προφητικών παραδόσεων (Ḥadīth)

- Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Dār al-Risala al-‘Alamiyya (= Η συλλογή των προφητικών παραδόσεων «Σόνα» του Abī Dāwūd).
- ___, *Sunan Abī Dāwūd*, επιμ. Muḥammad Nāsir al-Dīn al-Albanī, Ριάντ 1996: Maktabat al-Ma‘ārif lil-Nashr wal-Tawzī‘ (= Η συλλογή των προφητικών παραδόσεων «Σόνα» του Abī Dāwūd).
- Aḥmad Ibn al-Imām Aḥmad, *Al-Sunnah*, Νταμάμ 1995: Dār Ibn Qayyim (= Η προφητική παράδοση «Σόνα»).
- Bukhārī (al-), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Δαμασκός και Βηρυτός 2002: Dār Ibn Kathīr (= Το αληθές του al-Bukhārī).
- Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Βηρυτός: al-Maktab al-Islāmī (= Συλλογή προφητικών παραδόσεων του Ibn Ḥanbal).
- ___, *Musnad*, Βηρυτός: Muassasat al-Rissala (= Συλλογή προφητικών παραδόσεων του Ibn Ḥanbal).
- ___, *Musnad*, επιμ. Aḥmad Shākir, Κάιρο 1995: Dār al-Ḥadīth (= Συλλογή προφητικών παραδόσεων του Ibn Ḥanbal).
- Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, επιμ. Abū Qātiba al-Fariaby, Ριάντ 2006: Dār Tayibatān (= Το αληθές του Muslim).
- Tirmidhī (al-), *Jami‘at al-Tirmidhī*, τόμ. 2, επιμ. Bashār ‘Awad, Βηρυτός 1996: Dār al-Ghārb al-Islāmī (= Συλλογή προφητικών παραδόσεων του al-Tirmidhī).

Πηγές μουσουλμάνων λογίων

- ‘Abbād (al-), ‘A. *Sharḥ ḥadīth Jibrīl fi t’ālīm al-Dīn*, Μεδίνα 2003: Maktabat al-Mālik Faḥm (= Επεξήγηση των προφητικών παραδόσεων του Γαβριήλ κατά την εκμάθηση της θρησκείας).
- ‘Abd al-Jabbār Ibn Aḥmad, *Tathbīt Dalā‘il al-Nubūwah*, επιμ. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Βηρυτός 1966: Dār al-‘Arabiyyah (= Η επιβεβαίωση των αποδείξεων της προφητείας).
- ‘Abd al-Raḥīm al-Qādī, *Daqā’iq al-akhbār fi dhikr al-jannah wa-l-nār*, Κάιρο 1933: Maṭba‘at Muṣṭafā Muḥammad (= Πρακτικές υπενθυμίσεις με αναφορά στον Παράδεισο και την Κόλαση).
- Abū Zahra, M. *Muhadarat fi l-Naṣrānīya*, Ριάντ 1983: Al-Riassā’ li-Idārit al-Buḥūth al-‘Ilmiyya (= Μαθήματα περί χριστιανισμού).
- Adawī (al-), M. *Ṣaḥīḥ tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*, 2010: Dār Ibn Rajjāb (= Σχολιασμός στο σεπτό Κοράνιο).
- ‘Adel al-Ḥanbalī, *Al-Lubāb fi ‘ulūm al-Kitāb*, επιμ. ‘Alī Muḥammad Mo‘awad, Βηρυτός 1998: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya (= Ο πυρήνας στις επιστήμες της Βίβλου).
- ‘Aḍud al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad Ījī, *Kitāb al-Mawāqif*, Βηρυτός 1997: Dār al-Jīl (= Το βιβλίο των θέσεων).
- ‘Ajlūnī (al-), *Kitāb Kashf al-khafā’ wa-muzīl al-iibās ‘ammā ishtahara min al-aḥādīth ‘alā alsinat al-nās*, Maktabat al-‘Ilm al-ḥadīth, Yusif Ibn Muḥammad (= Βίβλος της

- αποκάλυψης των ασαφών σημείων από την προφητική παράδοση που είναι γνωστή στις ανθρώπινες γλώσσες).
- Ash‘arī (al-), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, τόμ. 1, επιμ. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Κάιρο 1990: Maktaba al-‘Aṣriyyah (= Πραγματεία περί ισλαμικών ομάδων και οι διαφορές των πιστών/προσκυνητών).
- ‘Āshūr, M. *Tafsīr al-tahrīr wa-l-tanwīr*, 1984: Dār al-Tunisiyya lil-Nashr (= Ερμηνεία επαλήθευσης και διαφώτισης).
- Baghawī (al-), *Tafsīr al-Baghawī: Ma‘ālim at-Tanzīl*, 8 τόμ., Ριάντ 1989: Dār Ṭībah (= Η ερμηνεία του al-Baghawī).
- Bāqillānī, *Kitāb tamhīd al-awā‘il wa-talkhīs al-dalā‘il*, επιμ. al-Sheikh ‘Amad al-Dīn Aḥmed, Βηρυτός 1987: Mu‘assasat al-kutub al-Thaqafiyyah (= Η πρώτη εισαγωγή και σύνοψη των αποδεικτικών στοιχείων).
- Bayḍawī (al-), *Tafsīr al-Bayḍawī*, Dār Ahyyā‘ al-Turāth al-‘Arabī (= Η ερμηνεία του al-Bayḍawī).
- Bukhārī (al-), *Khālq af‘al al-‘ibād*, τόμ. 1, Βηρυτός 1990: Muassasat al-Risalah (= Η γένεση των ανθρωπίνων πράξεων).
- Deedat, A. *Christ in Islam*, 2009: Islamic Book Service.
- _____, *Crucifixion or Cruci-fiction: Gospel Account of Jesus*, 1984: Press Abul-Qasim.
- _____, *Is the Bible God’s Word?*, 2015: Independent Publishing Platform.
- Farābī (al-), *Da‘awa al-Qalbiya*, Χαϊντεραμπάντ, Ινδία 1927: The Ottoman Encyclopedia (= Οι στολές των φυλών).
- _____, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya al-mullaqabbi-Mabādi’ al-mawjūdāt*, επιμ. Fawzī Mitri Najjār, Βηρυτός 1964: Al-Maṭba‘a al-Kathūlikiyya (= Το πολιτικό καθεστώς).
- Fawzan (al-), *Al-Irshād ilāh ṣaḥīḥ al-‘Itiqad*, Ριάντ 1994: al-Mamlāqa al-Arabiyyah (= Οδηγίες για την ορθή πεποίθηση).
- _____, *Ma‘anat la’ ilāha ‘illa Allāh*, 2012: Dār al-Baidah (= Η σημασία της φράσης «Δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από τον Αλλάχ»).
- _____, *Mujamli ‘aqīdat al-Salaf al-Salih*, 2012: Dār al-Baidāh (= Σύνολη η δογματική των αγνών προκατόχων «σαλαφιτών»).
- Ghazālī (al-), *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Βηρυτός 2005: Dār Ibn Ḥazm (= Η Αναβίωση των Θρησκευτικών Επιστημών).
- _____, *Mishkāṭ al-Anwar*, επιμ. Abd al-‘Azīz ‘Izz al-Dīn al-Sayrawān, Βηρυτός 1986 (= Η τοποθέτηση για τα φώτα).
- Ḥallāj (al-), *Kitāb al-Tawāsīn* (= Βίβλος al-Tawāsīn).
- Ḥanafī (al-), A. *Sharḥ al-‘aqīdah al-Ṭahāwīyyah*, επιμ. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albanī, al-Maktab al-Islāmī (= Επεξήγηση της δογματικής διδασκαλίας του λογίου al-Ṭahāwī).
- Ibn al-‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Κάιρο 1911: Dār al-Kutub al-‘Arabīyyah (= Οι Αποκαλύψεις της Μέκκας).
- _____, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, επιμ. Abū ‘Allāh al-Afīfī, Dār al-Kutub al-‘Arabīyyah (= Οι στέφανοι της σοφίας).
- Ibn al-Athīr, *Al-Muntazam fi ta’rīkh al-mūlūk wa-al-umam*, Βηρυτός 1995: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya (= Κατηγοριοποίηση στην ιστορία των βασιλέων και των εθνών).

- ____, *Al-Tāj al-jāmi‘ lil-uṣūl fi ahādīth al-Rasūl*, 1932-1972: Maktaba al-Mallāh (= Το κατασκευαστικό στέμμα των αρχοντικών προφητικών παραδόσεων του Αποστόλου «Μωάμεθ»).
- Ibn al-Jawzī, *Manāqib al-Imām Ahmad*, επιμ. ‘Abdallah Ibn ‘Abdel Moḥsin, Βηρυτός 1989: Dār al-Hajj (= Τα πλεονεκτήματα του ιμάμη Αḥmad).
- ____, *Zād al-Masīr*, 1965: al-Maktab al-Islāmī (= Αύξουσα πρόοδος).
- Ibn al-‘Uthaymīn, *Al-Qawā‘id al-muthlah fi ṣifāt Allāh w-asmā’ al-ḥusnā*, Κάιρο 1994: Maktabat al-Sunnah (= Οι ορθοί κανόνες σχετικά με τις ιδιότητες και τα ωραιότερα ονόματα του Θεού).
- ____, *Al-qawl al-mufid ‘alāh kitāb al-tawḥīd*, επιμ. Sulaymān Ibn ‘Abd Allāh, 1995: Dār al-‘Āṣima (= Χρήσιμοι λόγοι για το βιβλίο περί μονοθεϊσμού).
- ____, *Asmā’ Allāh wa ṣifātuh w mauqif ahl al-sunnah minha*, Dār al- al-Thariya lil- Nashr (= Τα ονόματα και οι ιδιότητες του Θεού και η θέση των σουνιτών επ’ αυτού).
- ____, *Majmū‘ fatāwa wa-rasā’il*, Ριάντ 1992: Dār al-Wṭṭan (= Συλλογή ετυμηγοριών και επιστολών).
- ____, *Majmū‘a al-Fatāwā*, Ριάντ 1993: Dāral-Waṭan, επιμ. Fahd bin Naṣṣer bin Ibrahim al-Suleiman (= Συλλογή ετυμηγοριών).
- ____, *Mudḥaqirat ‘alāh al-‘Aqīda al-Waṣiṭiyyah*, Ριάντ 2005: Madar al-Waṭan lil-Nashr, 2005 (= Νύξη για το δογματικό έργο απευθυνόμενη στην περιοχή αλ-Γουασιτία).
- ____, *Sharḥ al-‘Aqīda al-Waṣiṭiyyah*, Ριάντ 2000: Dār Ibn al-Jawzī (= Εξήγηση του δόγματος απευθυνόμενη στην περιοχή αλ-Γουασιτία).
- ____, *Sharḥ Uṣūl al-Thalatha*, Αλεξάνδρεια 2002: Dār al-Imān (= Επεξήγηση των τριών αρχών «της θρησκείας»).
- ____, «Ta’ āmur ahl al-kuffār ‘alāh al-Islām w-ahlū», <https://binothaimeen.net/content/674>.
- ____, *Tafsīr al-Qur’ān al-karīm*, Ριάντ 2004: Dār al-Thurayya (= Ερμηνεία του ιερού Κορανίου).
- Ibn Bāz, *Al-‘Aqīdah al-ṣaḥīḥa*, Ριάντ 1994: Dār al-Qism (= Το ορθό δόγμα).
- ____, *Arkān al-Islām*, 1999: Dār al-dā‘iyyah lil-Nāshr wal-tawzī‘ (= Οι πυλώνες του Ισλάμ).
- ____, *Bayān al-tawḥīd*, Ριάντ 2005: Maktab al-T‘awnih lil D‘awah wal-Irshad bi Sulṭanuh (= Έκθεση περί μονοθεϊσμού).
- ____, *Fatāwā Nūr ‘ala Dārb*, Ριάντ 2007: Idarit al-Buhūth al-Islamiyya, επιμ. Muḥammad Ibn S‘ād (= Ετυμηγορίες ως φως στο μονοπάτι).
- ____, *Muḥadra fi uṣūl al-Imān*, 1999: Dār al-Waṭṭan (= Μαθήματα στις αρχές της πίστεως).
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī fi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Βηρυτός 1959: Dār al-Ma‘ārifa (= Χορήγηση βοήθειας του Δημιουργού στην εξήγηση της συλλογής «Προφητικές παραδόσεις» του «αληθούς του al-Bukhārī»).
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, al-Maktabah al-Salafiyyah (= Χορήγηση βοήθειας του Δημιουργού στην εξήγηση της συλλογής «Προφητικές παραδόσεις» του «αληθούς του al-Bukhārī»).
- Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fi al-Mīlal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, Βηρυτός 1982: Dār al-Jīl (= Πραγματεία σχετικά με τις θρησκείες, τις σέκτες και τις αιρέσεις).

- Ibn Hishām, *Al-Sīra al Nabawiyya*, επιμ. ‘Umar Tadmurī, 1990: Dār al-kutub al-‘Arabī (= Βιογραφία του προφήτη «Μωάμεθ»).
- Ibn Hisham, *The Life of Muhammad*, μτφρ. A. Guillaume, Λονδίνο 1955: Oxford University Press.
- Ibn Kathīr, *Al-Bidāyya wal-nihāyya*, Βηρυτός 1990: Maktabat al-Ma‘ārif (= Η αρχή και το τέλος “του κόσμου”).
- _____, *Qiṣaṣ al-Anbiyā’*, επιμ. Mustafa ‘Abdel Wahid, 1988: Maktaba al-Tulab al-Jamāiyyah (= Οι βίοι των προφητών).
- _____, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azim*, επιμ. Sami Ibn Muḥammad al-Salamah, 1999: Dār Ṭaybah (= Ερμηνεία του σεπτού Κορανίου).
- Ibn Khuzayma, *Kitāb al-tawhīd wa-ithbāt ṣifāt al-Rabb*, επιμ. M. K. Harras, Βηρυτός 1983: Dār al-Jīl (= Βίβλος περί μονοθεϊσμού και περί αποδείξεων των ιδιοτήτων του Κυρίου).
- Ibn Qayyim, *Al-Kāfiya al-Shāfiya fī al-Intisār li-l-firqa al-Nājiya*, Τζέντα 2007: Majma‘a al-Fiqh al-Islāmī (= Η θεραπεία επαρκεί στη νίκη της ομάδας που επέζησε).
- _____, *Ḥādī al-arwāḥ ilābilād al-afṛāḥ*, επιμ. Taha ‘Abd al-Ra‘ūf Sa‘d, Κάιρο: Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabīya (= Οι ψυχές στην πατρίδα της χαράς).
- _____, *Kitāb al-ṣawāi‘q al-mursala ‘alā al-Jahmiyya wa al-mu‘aṭṭila*, επιμ. ‘Ali Ibn Muḥammad al-Dakhīl Allāh, Ριάντ 1987-88: Dār al-‘Āṣima (= Αντιρρητικός λόγος κατά των τζαχμιτών).
- _____, *Kitāb hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-Yahūd wa-l-Naṣārā*, επιμ. ‘Uthman Juma‘ah, Majm‘a al-Fuqahā al-islāmī bi Jādah (= Η καθοδήγηση ως απάντηση στους χριστιανούς και τους Ιουδαίους).
- _____, *Madarij al-Sālikīn*, επιμ. Muḥammad al-Mu‘atasīm al-Baghdadi, Βηρυτός 2003: Dār al-kutub al-‘Arabī (= Τάξεις των θεϊκών αναζητήσεων).
- _____, *Shifā’ al-‘Alil fī masā’il al-qadā’ wa-al-qadar wa-al-ḥikmah wa-al-ta’līl*, Al-Sayyid Muḥammad al-Sayyid & Sa‘id Maḥmud, Κάιρο 1994: Dār al-Ḥadīth (= Θεραπεύοντας τον άρρωστο σε θέματα κρίσης, πεπρωμένου, σοφίας και δικαιολόγησης).
- Ibn Qutaybah, *Kitāb Ma‘ārif*, επιμ. Tharwat ‘Ukāshah, Κάιρο 1960: Dār al-Ma‘ārif (= Βίβλος Γνώσεων).
- Ibn Rājab al-Ḥanbali, *Lata‘if al-Ma‘arif fimā li mawasim al-‘am min al-wadha‘if*, επιμ. Yassin Muḥammad al-Sawas, Δαμασκός & Βηρυτός 1999: Dār Ibn Kathīr (= Κατηγορίες γνώσεων σχετικά με τις εποχές του έτους εργασίας).
- Ibn Sīnā, *Al-Ilāhiyyāt min al-Shifā’*, επιμ. Muḥammad Yūsuf Mūsā, Κάιρο 1960: Al-Hay‘a al-‘amma li-shu‘ūn al-maṭābi‘ al-Amīriyya (= Η μεταφυσική της θεραπείας).
- _____, *Al-Ishārāt wa al-tanbihāt*, επιμ. Sulaymān Dunyā, Κάιρο 1947-48: Dār Iḥyā’ al-kutub al-‘Arabīya (= Οδηγίες και παρατηρήσεις).
- _____, *Tis‘a rasa‘il fī al-ḥikma w al-ṭabī‘at*, επιμ. Ḥassan Aassi, 1968: Dār Qaps (= Επτά επιστολές σχετικά με τη σοφία και τα φυσικά).
- Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā al kubra*, Dawlah al-Mamlāqa al-Arabiya al-Saudiyya (= Συλλογή των φετβάδων «της γνωμοδότησης»).
- _____, *Al-Fatāwā al kubra*, Μεδίνα 2004: Wzārat al-Shwun al-Islamiyya (= Συλλογή των φετβάδων «της γνωμοδότησης»).

- ___, *Al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, επιμ. ‘Alī Ibn Ḥasan Ibn Nāṣir, ‘Abdal-‘Azīz Ibn Ibrāhīm al-‘Askar, Ḥamdān Ibn Muḥammad al-Ḥamdān, Ριάντ 1999: Dār al-‘Āṣima (= Ορθή απάντηση σε όσους έχουν διαστρεβλώσει τη θρησκεία του Μεσσία).
- ___, *Al-Radd ‘alāman qāla bi-fanā’ al-janna wa al-nar*, επιμ. Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh al-Simharī, Ριάντ 1995: Dār al-balansiyya (= Αντιρρητικός λόγος σε όσους υποστήριξαν ότι ο Παράδεισος και η Κόλαση θα πάψουν να υπάρχουν).
- ___, *Al-Risāla al-Tadmiriyya*, επιμ. Muḥammad ibn ‘Awdah al-Saway, Ριάντ 2000: Maktabat al-‘Ubaykān (= Επιστολή στον λαό της περιοχής αλ-Τανταμόρ).
- ___, *Al-Ṣafdiyyah*, επιμ. Muḥammad Rashād Sālim, 1985 (= Επιστολή στον λαό της περιοχής Σαφέντ).
- ___, *Bayān talbīs al-Jahmiyya fī ta’sīs bida’ihim al-kalāmiyya*, Μεδίνα 2005: Majma‘ al-Malik Fahd li-tibā‘at al-muṣḥaf al-sharīf (= «al-Jahmiyya» στη διαμόρφωση της καινοτομίας της ισλαμικής διαλεκτικής θεολογίας «al-kalāmiyya»).
- ___, *Bayān talbīs al-jahmiyyah*, επιμ. Muḥammad Ibn ‘Abd ar-Raḥman Ibn Qasim, 1952: Matba‘at Makka (= Εκθέτοντας αποδείξεις για την εξαπάτηση των αιρετικών «al-Jahmiyya» στη διαμόρφωση της καινοτομίας της ισλαμικής διαλεκτικής θεολογίας «al-kalāmiyya»).
- ___, *Daqiq al-Tafsīr*, επιμ. Muḥammad al-Sayed al-Jelind, τόμ. 1, 1984: al-Dimishq Mu‘assasat ‘ulum al-Qur’ān (= Η πρακτική της ερμηνείας).
- ___, *Jama‘ah al-rasā’il*, Ριάντ 2001: Dār al-‘Aṭṭah (= Συλλογή επιστολών).
- ___, *Minhāj as-Sunnah an-Nabawiyyah*, Muḥammad Rashād Sālim, Ριάντ 1986: jāmi‘at al-Imām Muḥammad Ibn Su‘ūd al-Islāmiyya (= Η μέθοδος της προφητικής παράδοσης).
- Ibshihī (al-), *Al-Mustaṭraf fī kull fann mustazraf*, Κάιρο: Maktaba al-Jumhuriyya al-‘Arabiyya (= Η αναζήτηση σε κάθε καλή τέχνη).
- Ja‘farī (al-), *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, επιμ. Muḥammad Muḥammad Ḥasānayn, Ντόχα 1988: Maktabat al-Madāris, Κάιρο: Maktaba Wahba (= Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών).
- ___, *Takhjīl man ḥarrafa al-Tawrāh wa-l-Injīl*, επιμ. Khālid Muḥammad ‘Abduh, Γκίζα, Αίγυπτος 2006: Maktabat al-Nāfidha (= Διαπόμπευση εκείνων που αλλοίωσαν την Τορά και το Ευαγγέλιο).
- Jāhiz (al-), *Al-Mukhtār fī l-radd ‘alā l-Naṣārā*, επιμ. Muḥammad ‘Abd Allāh al-Sharqāwī, Βηρυτός 1991: Dār al-Jīl (= Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών).
- ___, *Kitāb al-Ḥayawān*, 1965 Haroun (= Βιβλίο περί των ζώων).
- Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī of Jalaluddin Rumi*, μτφρ. και σχόλια R.A. Nicholson, 8 τόμ., Λονδίνο 1924-1940.
- Jawharī, Ṭ. *Al-Jawhar fī Tafsīr al-Qur’ān*, Αίγυπτος 1950: Matba‘at Muṣṭafā al-Babī (= Η ουσία στην ερμηνεία του Κορανίου).
- Jīlī (al-), *Al-Insān al-Kāmil*, 1960: Matba‘it Sabih bil-Azhar (= Ο ολοκληρωμένος άνθρωπος).
- Jurjānī (al-), *Sharḥ al-Mauqif fī ‘ilm al-Kalām*, επιμ. Aḥmed al-Mihdi, 1976: Dār al-Taḥaḥ al-‘Ammā (= Επεξήγηση περιπτώσεων στην ισλαμική διαλεκτική θεολογία).

- Kindī (al-), *Rasa'il al-Kindī al-falsafiyah*, επιμ. Muḥammad A. H. Abu Riadah, Κάιρο 1950: Dār al-Fikr al-ʿArabī (= Οι φιλοσοφικές επιστολές του al-Kindī).
- Kulaynī (al-), *Uṣūl*, Τεχεράνη 1997 (= Αρχές).
- Laqānī (al-), *Jawhara al-Tawḥīd*, Αίγυπτος: Al-Baby al-Halbi (= Το κόσμημα του μονοθεϊσμού).
- Ibn Rabban, *Al-Dīn wa-l-dawla*, επιμ. ʿAdel Nuwayhiḍ, Βηρυτός 1973: Dār al-Afāq al-Jadidah (= Θρησκεία και Πολιτεία).
- _____, *Al-Radd ʿalā l-Naṣārā*, επιμ. Khalid Muḥammad ʿAbduh, Κάιρο 2005: Maktabat al-Nāfidha (= Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών).
- Māwardī (al), *Nukat wa-al-ʿuyūn: Tafsīr al-Māwardī*, Βηρυτός: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya (= Η ερμηνεία του al-Māwardī).
- Najjār (al-), *Z. Al-Samāʿ fī al-Qurʿān al-karīm*, Βηρυτός 2005: Dār al-Maʿārifah (= Ο ουρανός στο σεπτό Κοράνιο).
- Nāshīʿ(al-), *Kitāb al-awsaṭ fī l-maqālāt*, επιμ. Josef Van Ess, Βηρυτός 1971: Dār al-Nāshar Frants (= Η μέση οδός ανάμεσα στις διδασκαλίες).
- Nāṣir al-Dīn al-Albānī, M., *Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah li Nāṣir al-Dīn al-Albānī*, Βηρυτός: al-Maktab al-Islamī (= Η αλυσίδα των αξιόπιστων προφητικών παραδόσεων του Nāṣir al-Dīn al-Albānī).
- _____, *Silsilit al-ḥadīth al-ṣaḥīḥa*, Βηρυτός 1995: Maktabat al-Maʿārif (= Η αλυσίδα των αξιόπιστων προφητικών παραδόσεων).
- Nursī, S. *Al-Maktubat*, Κωνσταντινούπολη 1992: Dār Suzlar (= Οι Γραφές).
- Qaffari (al-), N. *Uṣūl madḥab al-Shīʿah* (= Οι αρχές της σχολής των σιιτών).
- Qaraḍāwī (al-), Y. *Fiqh al-Jihād: Dirāsah muqāranah li-aḥkāmih wa falsafatih fi dawʿ al-Qurʿān wa al-Sunnah*, Κάιρο 2010: Maktabat Wahba (= Το τζιχάντ υπό το ισλαμικό δίκαιο: Συγκριτική μελέτη υπό το πρίσμα των διατάξεων και της φιλοσοφίας του, υπό το φως του Κορανίου και της προφητικής παράδοσης «Σούννα»).
- Qarāfī (al-), *Al-Ajwiba al-fākhira ʿan al-asʿila al-fājira*, επιμ. Bakr Zakī ʿAwaḍ, Κάιρο 1987: Min Nawādir al-Turāth: Silsilat Muqāranat al-Adyān (= Εξαιρετικές απαντήσεις σε επαισχυντα ερωτήματα ως απάντηση στις θρησκευτικές ομάδες των απίστων).
- Qaṣṭallānī (al-), *Al-Muwaḥib al-ladunnīyya bi al-minah al-Muḥammadīyya*, επιμ. Salih al-Shami, 2004: al-Maktab al-Islāmī (= Τα χαρισματικά ταλέντα κατά τη μωαμεθανική παραγωγή).
- Qurṭubī (al-), *Al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʿān*, επιμ. Hisham Samir al-Bukhari, 2003: Dār ʿAlam al-Kutub (= Σύνολο των διατάξεων του Κορανίου).
- _____, *Al-Tadhkirah fī aḥwāl al-mawtā wa-umūr al- ākhirah*, Βηρυτός 2005: al-Maktaba al-ʿAṣriyya (= Υπενθύμιση για τις συνθήκες που βρίσκεται ο νεκρός και οι υποθέσεις για το επέκεινα).
- _____, *Al-Tadhkirah fī aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-ākhirah*, Al-Maktaba al-Salafīyyah, al-Madīnah al-Munawara (= Υπενθύμιση για τις συνθήκες που βρίσκεται ο νεκρός και οι υποθέσεις για το επέκεινα).
- _____, *Kitāb al-ʿIlām bi-mā fī dīn al-Naṣārā min al-fasād wa-l-awḥām wa-izḥār maḥāsīn dīn al-Islām wa-ithbāt nubuwwat nabīyyinā Muḥammad*, επιμ. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqa,

- 1980: *Dār al-Turāth al-‘Arabī* (= Πληροφορίες για τη διαφθορά και τις αυταπάτες της θρησκείας των χριστιανών και παρουσίαση των πλεονεκτημάτων της θρησκείας του Ισλάμ, καθώς και την επιβεβαίωση της προφητείας του Προφήτη Μωάμεθ).
- _____, *Tafsīr al-Qurṭubī: al-Jāmi‘ li-ahkām al-Qur’ān*, επιμ. ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Βηρυτός 2006: *Mu’assasat al-Rissala* (= Ερμηνεία του al-Qurṭubī: Σύνολο των διατάξεων του Κορανίου).
- Quṭb, S. *fī zilāl al-qur’ ān*, Κάιρο 1991: *Dār al-Shrūq* (= Υπό τη σκιά του Κορανίου).
- Rassī (al), *Al-Radd ‘alā l-Naṣārā*, επιμ. Imām Ḥanafī ‘Abd Allāh, Κάιρο 2000: *Dār al-Afāq al-‘Arabīyyah* (= Αντιρρητικός λόγος κατά χριστιανών).
- _____, *Majmu‘a kutub wa-rasā’il li al-Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Rassī*, 2001 *Dār al-Ḥikmah al-Yamaniyah* (= Συλλογή των επιστολών του Ιμάμη al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Rassī).
- Rāzī (al-), *Al-Maṭālib al-‘āliya min al-‘ilm al-ilāhī*, επιμ. Aḥmad Ḥijāzī Aḥmad Saqqā, Βηρυτός 1987: *Dār al-Kitāb al-‘Arabī* (= Υψηλές απαιτήσεις από τη θεογνωσία).
- _____, *Kitāb al-Arba‘īn fi ‘uṣūl al-dīn*, επιμ. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Κάιρο 1986: *Maṭba‘at Dār al-Taḏāmon* (= Βιβλίο των σαράντα ερωτημάτων για τις αρχές της θρησκείας).
- _____, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-al-muta’akhhirīn*, επιμ. Taḥa ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d, Κάιρο: *Maktabat al-kulliyāt al-azhariyya* (= Επιλεκτικές ιδέες των προγεγενεστέρων και των μεταγενεστέρων).
- _____, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-mushahhar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa-Mafātiḥ al-ghayb*, Βηρυτός 1981: *Dār al-Fikr* (= Η ερμηνεία του Fakhr al-Rāzī: Η Μεγάλη Ερμηνεία και τα άγνωστα κλειδιά της).
- Sa‘adī (al-), A. *Tafsīr al-Sa‘adī*, Ριάντ 2002: *Dār al-Salām* (= Η ερμηνεία του al-Sa‘adī).
- Samarqandī (al-), *Tafsīr al-Samarqandī*, 3 τόμ., Βηρυτός 1993: *Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah* (= Ερμηνεία του al-Samarqandī).
- Shahrastānī (al-), *Kitāb al-Milall wan-Niḥal*, επιμ. Aḥmad Fahmi Muḥammad, Βηρυτός 1992: *Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah* (= Οι αιρέσεις και οι σέκτες).
- Shalabī, A. *Al-Jihād fi al-tafkīr al-islāmī*, Κάιρο 1968: *Silsilit Dirasat al-islāmiyyah* (= Το τζιχάντ στην ισλαμική σκέψη).
- Sha‘rawī (al-), *Al-jihād fil-Islām*, Κάιρο 1998: *Maktabat al-Turāth al-Islāmī* (= Το τζιχάντ στο Ισλάμ).
- _____, *Asmā’ Allāh al-ḥusnā*, Qaṭ‘ah al-Thaqāfa (= Τα ωραιότερα ονόματα του Θεού).
- _____, M. *Al-Shayṭān w-al-insān*, 1990: *Maktabat al-Sh‘arawī al-Islamiyya* (= Ο σατανάς και ο άνθρωπος).
- _____, *Tafsīr al-Sha‘rawī*, 1991: *Akhbar al-Yaum* (= Ερμηνεία του al-Sha‘rawī).
- Subkī (al-), *Al-‘Iṭibār bi-baqā’ al-janna wa al-nār*, επιμ. Ṭāhā al-Dusūqī Ḥubayshī, Κάιρο 1987: *Maṭba‘at al-fajr al-jadīd* (= Σκέψεις για την αιωνιότητα του Παραδείσου και της Κολάσεως).
- Suyūṭī (al-), *Al-Haba’ik fi akhbār al-malā’ik*, επιμ. Abū Ḥajjār Muḥammad Al-Sayd bin Bassiuni Zaghlūl, Βηρυτός 1985: *Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya* (= Φροντίδα για τις παραδόσεις σχετικά με τους αγγέλους).

- ____, *Dār al-Manthūr*, Βηρυτός 2011: *Dār al-Fikr* (= Διακειμενική εξήγηση).
- ____, *Tafsīr al-Jalālayn*, 2003 (= Ερμηνεία των *al-Jalālayn*).
- Ṭabarī (al-), *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, επιμ. ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, Κάιρο 2001: *Hajar lil-Ṭibāʿah wal-Nashr wal-Tawzīʿ wal-Iʿlān* (= Συλλογή αποδείξεων σχετικά με την ερμηνεία του Κορανίου).
- ____, *Taʾriḫ al-rusul wa-l-mulūk*, επιμ. Muḥammad Abū l-Faḍāʾil, 1967: *Dār al-Maʿārif* (= Ιστορία των προφητών και των βασιλέων).
- Thaʿlabī (al-), *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Βηρυτός 1985: *Dār al-kutub al-ʿilmiyya* (= Βίοι των προφητών).
- Ṭūfī (al-), *Al-intiṣārāt al-Islāmiyya fī kashf shubah al-Naṣrāniyya*, επιμ. Salim bin Muḥammad al-Qarnī, Ριάντ 1999: *Maktabat al-ʿUbaykān* (= Οι ισλαμικές επικρατήσεις σχετικά με την αποκάλυψη σοβαρών χριστιανικών επιχειρημάτων).
- Ṭūsī (al-), *Kitāb al-Ghayba*, επιμ. ʿAbbād Allāh al-Ṭihirānī, Κομ 1990 (= Το βιβλίο των αποκεκρυμμένων).
- Zamakhsharī (al-), *Tafsīr al-Kashshaf*, Βηρυτός 2009: *Dār al-Maʿārifah* (= Ερμηνεία οφθαλμική).

Δευτερογενής βιβλιογραφία

- ʿAbd al-Raḥmān, M., *Al-khalāṣ min al-khaṭiyya fī mafhūm al-Yahūddiyya al-Masīhiyya wal-Islām*, Κάιρο: *Dār al-Bashāʾir* (= Η σωτηρία από την αμαρτία με βάση την κατανόηση του ιουδαϊσμού, του χριστιανισμού και του Ισλάμ).
- ʿAbduh (al-), M. ʿAbd l-Halim, T., *Al-Muʿtazila bin al-qadīm wal-ḥadīth*, 1987: *Dār al-Azqamah* (= Οι μουταζιλίτες ανάμεσα στο παλαιό και στο νέο).
- Abdel Haleem, M., «Adam and Eve in the Bible and the Qurʾān», *Islamic Quarterly*, τόμ. 41, τχ. 4 (1997), σ. 255-269.
- Abrahamov, B., «The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology», *Der Islam*, τόμ. 79, τχ. 1 (2002), σ. 87-102.
- Abū Rayan, M. Sulaymān, A., *Mādkhal li dirāsīt al-falsafah al-islāmiyyah*, *Dār al-Maʿāriifa al-Jāmiʿiyya* (= Εισαγωγή στη μελέτη της ισλαμικής φιλοσοφίας).
- Αγόρας, Κ., «Περί Κόσμου, Ανθρώπου και Ιστορίας», στο: π. Ν. Λουδοβίκου, Σ. Γιαγκάζογλου, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας*, Πάτρα 2002: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 91-113.
- Αγουρίδης, Σ., «Ο άνθρωπος κατά τον άγιον Ειρηναίον εν αντιθέσει προς την περί ανθρώπου εικόνα των Γνωστικών», *Απόψεις χριστιανικής ανθρωπολογίας, Σεμινάριον Θεολόγων Θεσσαλονίκης* 4, Θεσσαλονίκη 1970, σ. 49-66.
- Accad, M., «The Gospels in Muslim Discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an exegetical inventorial table», *Islam and Christian-Muslim Relations*, τόμ. 14, τχ. 1 (2003), σ. 67-91.
- Adang, C., *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from ibn Rabban to ibn Ḥazm*, *Islamic Philosophy, Theology, and Science*, τόμ. 22, Leiden 1996: Brill.
- Αθανασίου, Δ., «Μουταζιλιτισμός: το λογοκρατικό ρεύμα του Ισλάμ και οι θεμελιώδεις αρχές του», *Εκκλησιαστικός Φάρος Πθ* (2018-2019), σ. 21-37.

- ____, *Το Σαλαφιτικό Ισλάμ (al-Salafiyah): Ιστορία και Πεποιθήσεις*, Αθήνα 2021: Ηρόδοτος.
- Alexander, G., «The Story of the Ka‘ba’», *Muslim World*, τόμ. 28, τχ. 1 (1938), σ. 43-53.
- ‘Alī, A., *Al-Naṣārā fi l-Qur‘ān wa-l-tafāsīr*, Αμμάν 1998 (= Οι χριστιανοί στο Κοράνιο και στα ερμηνευτικά υπομνήματα).
- Alousī (al-), Η. *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur‘an, Hadith, Commentaries, and Kalam*, Βαγδάτη 1968: National Printing and Publishing Co.
- ‘Amad al-bahth al-‘Ilmi‘ qism al-tarjama, *Arkān al-īmān, Jāmi‘at al-Islāmiyya bi-l-Madīna al-Munawwara* (= Τα άρθρα της ισλαμικής πίστεως).
- Andersen, F., «2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch», στο: J.R. Charlesworth (επιμ.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, τόμ. 1, Λονδίνο 1983-85: Darton, Longman and Todd, 1983-1985, σ. 91-213.
- ‘Aqil (al-), M., *Al-malā‘ika al-Muqrabīn*, Αίγυπτος 2002: Maktabat al-Imām al-Bukhārī (= Οι κοντινοί άγγελοι).
- Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*.
- Armstrong, K., *Islam: A Short History*, Νέα Υόρκη 2002: Modern Library.
- Ashqar (al-), ‘Umar S. *Paradise and Hell in the Light of the Qur‘ān and Sunnah*, μτφρ. Nasiruddin al-Khattab, Ριάντ 2002: International Islamic Publishing House.
- Ashqar (al-), ‘U., *‘Ālam al-jinn w-al-shayātīn*, Κουβέιτ 1984: Maktabat al-Falah (= Ο κόσμος των αγγέλων και των δαιμόνων).
- ____, *‘Ālam al-malā‘ika al-abrār*, 1995: Dār al-Nafā’s (= Ο κόσμος των δικαίων αγγέλων).
- ____, *Al-Janna wa al-nār*, Βηρυτός 1998: Dār an-Nafaes (= Ο Παράδεισος και η Κόλαση).
- Athanasiou, D., «The Divine in the Theological Thinking of Saint John of Damascus in relationship with relevant Teachings of Theodore Abu Qurrah», *International Journal of Orthodox Theology*, τόμ. 10, τχ. 4 (2019), σ. 154-170.
- ‘Awan, F., *‘Ilm al-Kalām w-madrāsuh*, Κάιρο: Dar al-Thaqāfa lil Nāshr wal-tawiz‘a (= Η ισλαμική διαλεκτική θεολογία και οι σχολές της).
- Awad, N., «Creatio ex Philosophia: Kalām as Cultural Evolution and Identity-Formation Means in the Early Abbasid Era», *The Muslim World Journal*, τόμ. 109, τχ. 4, σ. 510-534.
- ____, «Dāwūd ibn Marwān al-Muqammaṣ on the Trinity: A Moment in Abbasid Jewish-Christian Kalām», *Studia Graeco-Arabica*, τόμ. 9 (2019), σ. 107-128.
- ____, «Is Christianity from Arabia? Examining Two Contemporary Arabic Proposals on Christianity in the Pre-Islamic Period», στο: M. Tamcke (επιμ.), *Orientalische Christen und Europa Kulturbegegnungzwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation*, Βισμπάντεν 2012: Harrassowitz Verlag, σ. 33-58.
- ____, *God Without a Face? on the Personal Individuation of the Holy Spirit*, Τίμπιγκεν 2011: Mohr Siebeck GmbH & Co.
- ____, *Umayyad Christianity: John of Damascus as a Contextual Example of Identity Formation in Early Islam*, Πισκάταγουεϊ, Νιου Τζέρσεϊ 2018: Gorgias Press.
- ‘Āyib (al-), S.B., *Al-Masīhiyya l-‘arabiyya wa taṭawwuruhā*, Βηρυτός 1997 (= Ο αραβικός χριστιανισμός και η διάδοσή του).

- Ayoub, M., *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue*, επιμ. I.A. Omar, Μέρινολ, Νέα Υόρκη 2007: Orbis Books.
- _____, «Jesus the Son of God: A Study of the Terms Ibn and Walad in the Qurʾān and Tafsīr Tradition», στο: I.A. Omar (επιμ.), *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub*, Μέρινολ, Νέα Υόρκη 2007: Orbis Books, σ. 117-133.
- _____, *The Qurʾan and its interpreters*, Όλμπανι, Νέα Υόρκη 1984 & 1992: State University of New York Press.
- _____, «Towards an Islamic Christology, ii: The Death of Jesus, Reality or Delusion», *Muslim World*, τόμ. 70, τχ. 2 (1980), σ. 91-121.
- Aoyagi, K., «Spiritual beings in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's cosmology, with special reference to his interpretation of the mi'rāj», *Orient*, τόμ. 41 (2006), σ. 145-161.
- Azmeh (al-), A., «Paleo-Muslim Angels and Other Preternatural Beings», στο: S. Kuehn, S. Leder και Η.-P. Pökel (επιμ.), *Angels and Mankind: Nature, Role and Function of Celestial Beings in Near Eastern and Islamic Traditions*, Βηρυτός 2019: Ergon Verlag in Kommission, σ. 135-152.
- Azmeh (al), A., «Paleo-Muslim Angels and Other Preternatural Beings», στο: S. Kuehn, S. Leder και Η.-P. Pökel (επιμ.), *Angels and Mankind: Nature, Role and Function of Celestial Beings in Near Eastern and Islamic Traditions*, Βηρυτός 2019: Ergon Verlag in Kommission, σ. 135-152.
- Baarda, T., *Essays on the Diatessaron*, Κάμπεν 1994: Peeters Publishers.
- Barker, M., «The Archangel Raphael in the Book of Tobit», στο: M. Bredin (επιμ.), *Studies in the Book of Tobit*, Λονδίνο 2006: T&T Clark, σ. 118-128.
- Βασιλειάδης, Π., *Θέματα Βιβλικής Θεολογίας: Βοηθήματα για το μάθημα της θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 2012.
- Bauckham, R., «The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria», *Vigiliae Christianae*, τόμ. 39, τχ. 4 (1985), σ. 313-330.
- Beaumont, M., «Ammār al-Baṣrī on the Alleged Corruption of the Gospels», στο: D. Thomas (επιμ.), *The Bible in Arab Christianity*, HCMR 6, Λέιντεν 2007: Brill, σ. 241-274.
- _____, «Defending the Incarnation in the Early Christian Dialogue with Muslims», στο: D.E. Singh (επιμ.), *Jesus and the Incarnation: Reflections of Christians from Islamic Contexts*, Γιουτζίν, Όρεγκον 2011: Wipf & Stock, σ. 155-168.
- _____, «Muslim Readings of John's Gospel in the 'Abbasid Period», *Islam and Christian-Muslim Relations*, τόμ. 19, τχ. 2 (2008), σ. 179-197.
- Bell, R., *Introduction to the Qur'an*, Εδιμβούργο 1953: Edinburgh University Press.
- _____, *The origin of Islam in its Christian environment*, Λονδίνο 1926.
- Ben Hammed, N., «As Drops in Their Sea: Angelology through Ontology in Fahr al-Dīn al-Rāzī's al-Maṭālib al-āliya», *Arabic Sciences and Philosophy*, τόμ. 29, τχ. 2 (2019), σ. 185-206.
- Bertaina, D., «Early Muslim attitudes towards the Bible» στο: D. Thomas (επιμ.), *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations*, Νέα Υόρκη 2017: Routledge, σ. 98-106.
- Βλέτσος, Α., *Τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα στὴ θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Ἔρευνα στὶς ἀπαρχὲς μιᾶς ὄντολογίας τῶν κτιστῶν*, Κατερίνη 1998: Τέρτιος.

- Boullata, I., *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm 'abra al-Tārīkh: Mukhtārāt*, Βηρυτός 2006: al-Mu'asasah al-'Arabiyyah lil-Dirāsāt wal-Nashr (= Το θαύμα του Κορανίου καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας).
- Bowman, J., «Holy scriptures, lectionaries and the Qur'ān», στο: A. Johns (επιμ.), *International congress for the study of the Qur'ān, Canberra* (Μάιος 1980), Καμπέρα 1983, σ. 29-37.
- _____, «The debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity», στο: *Nederlands Teologisch Tijdschrift*, τόμ. 19 (1964-65), σ. 177-201.
- _____, «The Doctrine of 'Abd al-Djabbār on the Qur'ān as the Created Word of Allah», στο: *Verbum: Essays on Some Aspects of the Religious Function of Words*, Ουτρέχτη 1964: Drukkerijen Uitgeverij V/H Keminken Zoon, σ. 67-86.
- Brinner, W., «Hārūt and Mārūt», *Encyclopaedia of the Qur'an*, τόμ. 2, σ. 404-405.
- Brock, S., «North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē's Rīš Mellē», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, τόμ. 9 (1987), σ. 51-75.
- Brodie, T., *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, Νέα Υόρκη 1993: Oxford University Press.
- Bühindī, M., *Al-Ta'thīr al-Masīhī fī Tafsīr al-Qur'ān: Dirāsah Tahlīliyyah Muqāranah*, Βηρυτός 2004: Dār al-Ṭalī'ah (= Η χριστιανική επιρροή στην ερμηνεία του Κορανίου: Συγκριτική μελέτη).
- Burge, S., *Angels in Islam: A Commentary with Selected Translations of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's Al-Ḥabā'ik fī akhbār almalā'ik* (*The Arrangement of the Traditions about Angels*), διδακτορική διατριβή, University of Edinburgh, 2009.
- _____, *Angels in Islam: Jalal al-Din al-Suyuti's al-Haba'ik fi akhbar al-mala'ik*, *Culture and Civilization in the Middle East*, Λονδίνο 2012: Routledge.
- _____, «Angels, Ritual and Sacred Space in Islam», *Comparative Islamic Studies*, τόμ. 5, τχ. 2 (2009), σ. 221-245.
- _____, «The Angels in Surat al-Mala'ika: Exegeses of Q. 35:1», *Journal of Qur'anic Studies*, τόμ. 10, τχ. 1 (2008), σ. 50-70.
- _____, «“ZR'L, the Angel of Death and the Ethiopic Apocalypse of Peter», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, τόμ. 19, τχ. 3 (2010), σ. 217-224.
- Carpenter, G., *Connections: A Guide to Types and Symbols in the Bible*, Μέτλαντ 2004: Xulon.
- Chazon, E., «Human and Angelic Prayer in the Light of the Dead Sea Scrolls», στο: E.G. Chazon (επιμ.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, Λέιντεν 2003: Brill, σ. 35-47.
- Chazon, E., «Liturgical Communion with the Angels at Qumran», στο: D.K. Falk κ.ά. (επιμ.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Oslo 1998, Λέιντεν 2000: Brill, σ. 95-105.
- Chipman, L.B., «Adam and the Angels: An Examination of Mythic Elements in Islamic Sources», *Arabica*, τόμ. 93, τχ. 4 (2001), σ. 5-25.
- Chittick, W., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Όλμπανι, Νέα Υόρκη 1989: State University of New York Press.

- Γιαγκάζογλου, Στ., *Κοινωνία Θεώσεως. Η σύνθεση Χριστολογίας και Πνευματολογίας στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, Θεσσαλονίκη 2001: Δόμος.
- _____, «Περί Εκκλησίας», στο: Κ. Αγόρας, Στ. Γιαγκάζογλου, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθόδοξης Παράδοσης*, Πάτρα 2002: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 159-221.
- _____, «Το αυτεξούσιο και η ελευθερία του ανθρώπου. Η θεολογική ανθρωπολογία της Ορθόδοξης Παράδοσης και η διδασκαλία του Μαρτίνου Λουθήρου», *Θεολογία*, τόμ. 90, τχ. 1 (2019), σ. 119-157.
- Γιανναράς, Χ., *Το Πρόσωπο και ο Έρωσ*, Αθήνα 1987: Δόμος.
- _____, *Η ελευθερία του ήθους*, Αθήνα 2002: Ίκαρος.
- Gnilka, J., *Χριστιανισμός και Ισλάμ: Μια νέα προσέγγιση*, μτφρ. Σ. Δεσπότη, Αθήνα 2009: Ψυχογιός.
- Colby, R., *Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbas Ascension Discourse*, 2008: State University of New York Press.
- Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, μτφρ. W. Trask, Λονδίνο 1960: Routledge & Kegan Paul.
- _____, *Histoire de la philosophie islamique*, Παρίσι 1986: Gallimard.
- Γουέαρ, Κ., *Η Ορθόδοξη Εκκλησία*, Αθήνα 2007: Ακρίτας.
- Cragg, K., *Muhammad and the Christian: A Question of Response*, Λονδίνο 1984: Darton, Longman & Todd.
- _____, «The Qur'ān and the Cross», στο: D.E. Singh (επιμ.), *Jesus and the Cross: Reflections of Christians from Islamic Contexts*, Global Theological Voices, Γιουτζίν, Όρεγκον 2008: Wipf and Stock, σ. 177-186.
- Γρυπαίου, Ε., *Η Σπηλιά των Θησαυρών*, Θήρα 2010: Θεσβίτη.
- _____, *Χριστιανισμός και Κοράνι: Μια έρευνα στα χριστιανικά στοιχεία του Ισλάμ*, Αθήνα 2010: Μαΐστρος.
- Cucarella, D., «Medieval Muslim Polemics against the Christian Creed: The Critique of Šāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ġa'farī (d. 668/1270)», *Islamochristiana*, τόμ. 42 (2016), σ. 71-102.
- Cullmann, O., *Οι αρχέγονες χριστιανικές ομολογίες πίστεως*, μτφρ. Αρχ. Α.Π. Κουμάντου, Αθήνα 2005: Άρτος Ζωής.
- Daniélou, J., *Η θεολογία του Ιουδαιοχριστιανισμού*, μτφρ. Θ. Δρακόπουλος, Αθήνα 2018: Αποστολική Διακονία.
- Davidson, A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Οξφόρδη 1987: Oxford University Press.
- Davidson, G., *A Dictionary of Angels, Including the Fallen Angels*, Νέα Υόρκη 1967: Free Press.
- Davila, J., *Liturgical Works*, Γκραντ Ράπιντς, Μίσιγκαν 2000: William B. Eerdmans Publishing Company.
- de Blois, F., «Naṣrānī (Nazōraios) and ḥanīf (ethnikos): Studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, τόμ. 65, τχ. 1 (2002), σ. 1-30.
- Δελικωνσταντής, Κ., *Το ήθος της ελευθερίας. Φιλοσοφικές απορίες και θεολογικές αποκρίσεις*, Αθήνα: Δόμος, 1997.

- Demiri, L., «Al-Ja‘farī», στο: D. Thomas και A. Mallet (επιμ.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τόμ. 4: 1200-1350, Λέιντεν 2012: Brill, σ. 478-485.
- Δεσπότης, Σ., «Άγγελοι», *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια [ΜΟΧΕ]*, Αθήνα 2010: Στρατηγικές Εκδόσεις, σ. 98-105.
- _____, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Το βιβλίο της προφητείας: Λειτουργική και Συγχρονιστική ερμηνευτική προσέγγιση της Αποκάλυψης του Ιωάννη*, τόμ. 1, Αθήνα 2005: Άθως.
- _____, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη: Το βιβλίο της προφητείας. Λειτουργική και Συγχρονιστική Προσέγγιση*, τόμ. 2, Αθήνα 2007: Άθως.
- _____, *Η Επουράνιος Λατρεία στα Κεφάλαια 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη*, διδακτορική διατριβή, Βισμπάντεν 2000.
- _____, «Η Ορθοδοξία στον 21ο αι.», σημειώσεις παραδόσεων: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο.
- _____, *Ο Κώδικας των Ευαγγελίων: Εισαγωγή στα Συνοπτικά Ευαγγέλια και Πρακτική Μέθοδος Ερμηνείας τους*, Αθήνα 2007: Άθως, 2007.
- _____, *Ταμείον Αποστολικών Πατέρων*, Βισμπάντεν 1998, <https://bit.ly/3Hx3XYZ>.
- _____, «Χριστιανισμός Ανατολής και Χριστιανισμός της Δύσης: Από το Σχίσμα στην Ενότητα», στο: Σ. Δεσπότη (επιμ.), *Ο Διάλογος της Ορθοδοξίας με Δύση και Ανατολή*, τόμ. 3, Πάτρα 2009: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 69-120.
- Druart, T.A., «Al-Fārābī’s Causation of the Heavenly Bodies», στο: P. Morewedge (επιμ.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Ντέλμαρ, Νέα Υόρκη 1981: Caravan Books σ. 35-45.
- Dudley Woodberry, J., «The Muslim Understanding of Jesus», *Word & World*, τόμ. 16, τχ. 2 (1996), σ. 173-178.
- Ebied, R. & Thomas, D., *The Polemical Works of ‘Alī al-Ṭabarī*, Λέιντεν 2016: Brill.
- Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, 2η έκδ., Νέα Υόρκη 1983: Columbia University Press.
- _____, *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*, Λονδίνο 2002: Oneworld publications.
- Fletcher, C., *Anti-Christian polemic in early Islam. A translation and analysis of Abū ‘Uthmān ‘Amr b. Bahr al-Jāhiz’s risāla: Radd ‘alā al-Nasārā*, μεταπτυχιακή εργασία, McGill University 2002.
- Florovsky, G., «The idea of Creation in Christian Philosophy», *Eastern Churches Quarterly*, τόμ. 8, τχ. 3 (1949), σ. 53-77.
- Frances, B., «Angelology in Judaism, Christianity and Islam», *Anglican Theological Review*, τόμ. 46 (1964), σ. 142-154.
- Ζάρρας, Κ., *Η Μυστική Θεολογία των Μανδαίων: Οι ιουδαϊκές αφορμές*, Αθήνα 2014: Έννοια.
- _____, *Ιστορία της εποχής της Καινής Διαθήκης*, Αθήνα 2005.
- _____, *Ύμνοι των Ανακτόρων Του Θεού, Μυστικο-μαγικός Ιουδαϊσμός της Ύστερης Αρχαιότητας και του Μεσαίωνα*, Αθήνα 2021: Έννοια.
- Ζηζιούλας, Ι., «Άλήθεια, Άνεκτικότητα και Μονοθεϊσμός. Είναι δυνατός ένας διαθρησκευτικός διάλογος;», *Θεολογία*, τόμ. 84, τχ. 2 (2013), σ. 5-9.

- ____, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός: Η συνάντηση των δύο κόσμων*, Αθήνα 2008: Αποστολική Διακονία.
- ____, «Μαθήματα Χριστιανικής Δογματικής: Η συμβολή των Καππαδοκών Πατέρων», ΟΟΔΕ, <https://bit.ly/3kS7cBi>.
- ____, «Μαθήματα Χριστιανικής Δογματικής: Περί Γνώσεως και Πίστεως: Γνώση «εν προσώπω», ΟΟΔΕ, <https://bit.ly/3wuzG6O>.
- ____, «Μαθήματα Χριστιανικής Δογματικής: Το δόγμα της Δημιουργίας», ΟΟΔΕ, <https://bit.ly/3wzOcdt>.
- Ζιάκα, Α., «Η έννοια του σώματος στο Ισλάμ», στο: Π. Παχής (επιμ.), *Φιλία και Κοινωνία, Τιμητικός Τόμος στον ομότιμο καθηγητή Γρ. Δ. Ζιάκα*, Θεσσαλονίκη 2008: Βάνιας, σ. 703-742.
- ____, *Μεταξύ Πολεμικής και Διαλόγου. Το Ισλάμ στη Βυζαντινή, Μεταβυζαντινή και Νεότερη ελληνική γραμματεία*, Θεσσαλονίκη 2010: Πουρναράς.
- ____, *Το Kalām και τα ισλαμικά ρεύματα σκέψης*, Θεσσαλονίκη 2016: Πανεπιστήμιο Μακεδονίας.
- Ζιάκας, Γ., *Η περί ανθρώπου διδασκαλία του Ισλάμ*, Θεσσαλονίκη 1979.
- ____, «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής ΑΠΘ*, τόμ. 20 (1976), σ. 319-416.
- García-Sanjuán, A., «Jews and Christians in Almoravid Seville as portrayed by the Islamic jurist Ibn ‘Abdūn», *Medieval Encounters*, τόμ. 14 (2008), σ. 78-98.
- Gardet, L., «kalām», στο: *The Encyclopedia of Islam*, 2η έκδ, τόμ. 4, Λέιντεν 1960: Brill, σ. 468-71.
- Garrallah (al-), A., «The Islamic tale of Solomon and the Angel of Death in English Poetry: Origins, Translations, and Adaptations», *Forum for World Literature Studies*, τόμ. 8, τχ. 4 (2016), σ. 528-547.
- Gaufrey-Demombynes, M., «Demons and Spirits (Muslim)», στο: J. Hastings (επιμ.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, τόμ. 4, Εδιμβούργο 1911: T.T.Clark, σ. 615-619.
- Gilliot, C., «Reconsidering the authorship of the Qur’ān. Is the Qur’ān partly the fruit of a progressive and collective work?», στο: G.S. Reynolds (επιμ.), *The Qur’ān in its historical context*, Λονδίνο 2008: Routledge, σ. 88-108.
- 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: E. Grypeou, M. Swanson και D. Thomas (επιμ.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Λέιντεν 2006: Brill, σ. 171-184.
- Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, Φιλαντέλφια 1909-1938, τόμ. 83.
- Gowan, D.E., *From Eden to Babel. A commentary of the book of Genesis 1-11*, Εδιμβούργο 1988: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Griffel, F., «Al-Ghazālī’s Cosmology in the Veil Section of his Mishkāt al-Anwār», στο: Y.T. Langermann (επιμ.), *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Τούρνχουτ 2009: Brepols, σ. 27-49.
- Griffith, S., «A ‘Mekite’ Arabic Text from Sinai and the Doctrines of the Trinity

- and the Incarnation in 'Arab Orthodox Apologetics', στο: E. Grypeou, M. Swanson και D. Thomas (επιμ.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Λέιντεν 2006: Brill, σ. 277-310.
- _____, «'Ammār al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān: Christian Kalām in the First Abbasid Century», στο: S. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Όλντεροστ 2002: Ashgate Variorum, σ. 145-181.
- _____, «Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages», στο: T.J. Heffernan και T.E. Burman (επιμ.), *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Bibliography 327 Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Studies in the History of Christian Traditions 123, Λέιντεν 2005: Brill, σ. 29-58: 31-33.
- _____, «Holy Spirit», *Encyclopaedia of the Qur'ān*, τόμ. 2, σ. 442-444.
- _____, «Muhammad and the Monk Bahira: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times», στο: *Oriens Christianus*, τόμ. 79 (1995), σ. 146-174.
- _____, *The Bible in Arabic: The Scripture of the "People of the Book" in the Language of Islam*, Πρίνστον 2013: Princeton University Press.
- _____, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Πρίνστον 2008: Princeton University Press.
- _____, «The Concept of Al-Uqnūm in 'Ammār al-Baṣrī's Apology for the Doctrine of the Trinity», στο: S. Khalil (επιμ.), *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes* (Γκόσλαρ, Σεπτέμβριος 1980), *Orientalia Christiana Analecta* 218 (1982), Ρώμη, σ. 169-191.
- _____, «The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century», *Oriens Christianus*, τόμ. 69 (1985), σ. 126-167.
- _____, «The Gospel, the Qur'ān, and the presentation of Jesus in al-Ya'qūbī's Tārīkh», στο: J.C. Reeves (επιμ.), *Bible and Qur'ān: essays in scriptural intertextuality*, Λέιντεν 2004: Brill, σ. 133-160.
- Grunebaum, G., *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, 2η έκδ., Σικάγο 1953: The University of Chicago Press.
- Günther, S., «"As the Angels Stretch Out Their Hands" (Qur'ān 6:93): The Work of Heavenly Agents According to Muslim Eschatology», στο: S. Kuehn, S. Leder και H.-P. Rökel (επιμ.), *Angels and Mankind: Nature, Role and Function of Celestial Beings in Near Eastern and Islamic Traditions*, Βηρυτός 2019: Ergon Verlag in Kommission, σ. 309-348.
- Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsī Society (2nd-4th / 8th-10th Centuries)*, Νέα Υόρκη 1999: Routledge.
- Haas, S., «The Creation of Man in the Qur'an», *The Muslim World*, τόμ. 31, τχ. 3 (1941), σ. 268-273.
- Habib, G., «The Gospel of John in the Early Christian Community», 2008, <https://bit.ly/3XIIpH4>.
- Hastings, J. (επιμ.), *The Great texts of the bible*, Εδιμβούργο 1915: T.T. Clark.

- Hayek, M., *Al-Masīh fil-Islām*, Βηρυτός 1967: al-Maṭba‘ah al-Kāthūlikiyyah (= Ο Χριστός στο Ισλάμ).
- Hirschfeld, H. *Beiträge zur Erklärung des Korân*, Λειψία 1886: Otto Schulze.
- Hoover, J., «Ḥanbalī Theology», στο: S. Schmidtke (επιμ.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Οξφόρδη 2016: Oxford University Press, σ. 625-646.
- _____, «Ibn Taymiyya as an Avicennan Theologian: A Muslim Approach to God’s Self-Sufficiency», *Theological Review of the Near East School of Theology*, τόμ. 27, τχ. 1 (2006), σ. 34-46.
- _____, «Ibn Taymiyya» στο: D. Thomas (επιμ.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τόμ. 4: 1200-1350, Λέιντεν 2012: Brill, σ. 824-878.
- _____, «Islamic Monotheism and the Trinity», *The Conrad Grebel Review*, τόμ. 27, τχ. 1 (2009), σ. 57-82.
- _____, «Islamic Universalism: Ibn Qayyim Al-Jawziyya’s Salafī Deliberations on the Duration of Hell-Fire», *The Muslim World*, τόμ. 99, τχ. 1 (2009), σ. 181-201.
- _____, «Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya’s Hadith Commentary on God’s Creation of this World», *Journal of Islamic Studies*, τόμ. 15, τχ. 3 (2004), σ. 287-329.
- Howard, I.K.A., «The Development of the Adhān and Iqāma of the Ṣalāt in Early Islam», *Journal of Semitic Studies*, τόμ. 26, τχ. 2 (1918), σ. 219-228.
- Hoyland, R., *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the coming of Islam*, Λονδίνο 2001: Routledge.
- Ibn Faris, *Mʿujam Maqayis al-Lūghah*, τόμ. 3, επιμ. ‘Abdell Salam Muḥammad Harun, 1979: Dār al-Fikr (= Λεξικό των γλωσσικών προτύπων).
- Ibn Sīnā, *The Metaphysics of the healing*, μτφρ. Michael E. Marmura, Πρόβο, Γιούτα 2005: Brigham Young University.
- Ibrahim, L., «The Questions of the Superiority of Angels and Prophets between Az-Zamakhsharī and al-Bayḍawī», *Arabica*, τόμ. 28, τχ. 1 (1981), σ. 65-75.
- Idleman Smith, J. & Haddad, Y. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Όλμπανι, Νέα Υόρκη 1981: State University of New York Press.
- Jamih (al-), M. *Al-‘Aqīda al-islāmiyyah wa-tarikhūha*, Κάιρο 2004: Dār al-Minhāj (= Το ισλαμικό δόγμα και η ιστορία του).
- Jeffery, A. *The foreign vocabulary of the Qur’ān*, Μπαρόντα 1938.
- Jenssen, H., «Arabic Language», *Encyclopedia of the Qur’ān*, σ. 127-135.
- Johnson, S., *The Theology of the Gospels*, Λοδνίνο 1966.
- Kaegi, W., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Κέιμπριτζ 1992: Cambridge University Press.
- Καραβιδόπουλος, Ι., *Ἡ ἄμαρτία κατὰ τὸν Ἀπόστολον Παῦλον*, Θεσσαλονίκη 1968.
- _____, *Το Κατὰ Μάρκον Ευαγγέλιο*, Θεσσαλονίκη 1997: Πουρναράς.
- Κατερέλος, Κ., «Ο Διάλογος του Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου (1350-1425) με το Ισλάμ (7η διάλεξη) και ο σύγχρονος διαθρησκευτικός διάλογος», *Επιστημονική Επετηρίδα: Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον, Ιερά Μητρόπολις Πέτρας και Χερσονήσου*, τόμ. 5 (Μέρος 1) (2014), σ. 20-37.
- Khalidi, T., *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη 2003: Harvard University Press.

- ____, «The Role of Jesus in Intra-Muslim Polemics of the First Two Islamic Centuries», στο: S.K. Samir & J.S. Nielsen (επιμ.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Λέιντεν 1994: Brill, σ. 146-156.
- Khalil, S., «Al-Masīhiyya qimmat taṭawwur al-bashariyya, fa-lā ḥajatan ilā kitāb ākhar» li-l-Ṣafi ibn al-ʿAssāl», *Al-Manāra*, τόμ. 29 (1988), σ. 73-86.
- ____, «Fī anna l-Injil ākhir kitāb munzal», li-Ṣafi l-Dawla ibn al-ʿAssāl», *Al-Manāra*, τόμ. 24 (1983), σ. 275-286, 367-368.
- ____, «Le commentaire de Tabari sur Coran 2/62 et la question du salut des non-musulmans», στο: *Annali dell'Istituto Orientale de Napoli*, τόμ. 11 (1980), σ. 555-617.
- ____, «The Theological Christian Influence on the Qurʾān: A Reflection», στο: G.S. Reynolds (επιμ.), *The Qurʾān in Its Historical Context*, Λονδίνο 2008: Routledge, σ. 141-162.
- Keating, S., *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: the Christian Apologies of abū Rāʾiṭah*, *The History of Christian-Muslim Relations 4*, Λέιντεν 2006: Brill.
- Keel, O., *The symbolism of the biblical world*, μτφρ. T.J. Hallett, Λίμνη Γουινόνα, Ιντιάνα 1997: Eisenbrauns.
- Khudaryrī (al-), *Athar Ibn Rushd fi falsafat al-ʿuṣūr al-Wuṣṭā*, 1995: Maktabat al-Anglū al-Miṣriyya (= Η επιρροή του Αβερρόη στη φιλοσοφία των Μέσων Χρόνων).
- Kister, M.J., «Ādam: a Study of Some Legends in Tafsīr and Ḥadīth Literature», *Israel Oriental Studies*, τόμ. 13 (1993), σ. 113-174.
- Knysh, A., *Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Όλμπανι, Νέα Υόρκη 1999: State University of New York.
- Kopf, L., «Religious Influences on Islamic Philology», *Studia Islamica*, τόμ. 5 (1956), σ. 33-59.
- Kreyenbroek., P.G., «Religion and Religions in Kurdistan», στο: P.G. Kreyenbroeck και C. Allison (επιμ.), *Kurdish Culture and Identity*, Λονδίνο 1996: Zed Books, σ. 85-110.
- Kugel, J., *Traditions of the Bible. A guide to the Bible as it was at the start of the Common Era*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη 1998: Harvard University Press.
- Lambdin, T., *Introduction to Classical Ethiopic*, Μιζούλα, Μοντάνα 1978: Scholars' Press.
- Lamoreaux, J., «Early Eastern Christian Responses to Islam στο: John V. Tolan (επιμ.), *Medieval Christian Perceptions of Islam*, Νέα Υόρκη 2000: Routledge, σ. 3-21
- ____, Theodore Abū Qurra», στο: D. Thomas και B. Roggema (επιμ.), *Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History*, τόμ. 1: 600-900, Λέιντεν 2009: Brill, σ. 439-491.
- Lane, E.W., *An Arabic-English Lexicon*, Λονδίνο 1863: Williams and Norgate.
- Lawson, T., *The Crucifixion and the Qurʾān: A Study in the History of Muslim Thought*, Οξφόρδη 2009: Oneworld.
- Leaman, O., *Averroes and his Philosophy*, αναθ. έκδ., Ρίτσμουντ, Σάρπει 1998: Curzon.
- Leila, S., *Early Christian-Muslim debate on the unity of God: three Christian scholars and their engagement with Islamic thought (9th century c.e.)*, Λέιντεν, Βοστώνη 2014: Brill.

- Leirvik, O., *Images of Jesus Christ in Islam*, Λονδίνο 2010: Continuum.
- Λουδοβίκος, Ν., «Περί Θεού», στο: Κ. Αγόρας, Στ. Γιαγκάζογλου, *Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας*, Πάτρα 2002: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 23-72.
- MacDonald, J., «Malā'ika», *Encyclopaedia of Islam*, 2η έκδ., τόμ. 6, σ. 216-219.
- , «The Angel of Death in Late Islamic Tradition», *Islamic Studies*, τόμ. 3, τχ. 4 (1964), σ. 485-519.
- Madelung, W., «Al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Christian theology», *Aram*, τόμ. 3 (1991), σ. 35-44.
- , «Iṣma», στο: *Encyclopedia of Islam*, τόμ. 4, 1978, σ. 182-184.
- , «The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran», στο: J.M. Barral (επιμ.), *Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenariodicata*, τόμ. 1, Λέιντεν 1974: Brill, σ. 504-525.
- Maidanī (al-), A., *Al-ʿAqīda al-islāmiyyah w asasha*, Βηρυτός & Δαμασκός 1979: Dār al-Qalam (= Το ισλαμικό δόγμα και οι ρίζες του).
- Malandra W. (μτφρ. και επιμέλεια), *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions*, Μινεάπολις 1983: University of Minnesota.
- Margoliouth, D.S., «Harut and Marut», *Muslim World*, τόμ. 18 (1928), σ. 73-79.
- Marston Speight, R., «The place of Christians in ninth-century North Africa, according to Muslim sources», *Islamochristiana*, τόμ. 4 (1978), σ. 47-65.
- McAuliffe, J.D., «The qur'anic context of Muslim biblical scholarship», *Islam and Christian-Muslim Relations*, τόμ. 7, τχ. 2 (1996), σ. 141-58.
- Michel, T., *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab Al-Sahih*, Ντέλμαρ, Νέα Υόρκη 1984: Caravan.
- , «Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa», *Hamdard Islamicus*, τόμ. 6, τχ. 1 (1983), σ. 3-14.
- Mingana, A., «Syriac influence on the style of the Koran», *Bulletin of the John Rylands Library*, τόμ. 11 (1927), σ. 77-98.
- , «The apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdī», *Bulletin of the John Rylands Library*, τόμ. 12 (1928), σ. 137-298.
- Montgomery, W.W., *Islamic Creeds*, Εδιμβούργο 1994: Edinburgh University Press.
- Mourad, S., «Jesus according to Ibn ʿAsākir», στο: J. Lindsay (επιμ.), *Ibn ʿAsākir and early Islamic history*, Πρίνστον 2001: Darwin Press, σ. 22-43.
- Murata, S., «Angels», στο: S.H. Nasr (επιμ.), *Islamic Spirituality: Foundations*, Λονδίνο 1987: Routledge, σ. 324-344.
- Μάγιεντορφ, Ι., *Βυζαντινή Θεολογία*, μτφρ. Π. Κουμαριανού & Β. Τσαγκαλού, Αθήνα 2010: Ίνδικτος.
- Μάζη Ι. & Πατραγά, Κ., «Αί δικαϊκαί προϋποθέσεις κηρύξεως τοῦ γκεχάντ. Ἡ ἀπόλυτος ἐξουσία τοῦ χαλίφου», στο: *Εφημερίδα Διοικητικοῦ Δικαίου* (2012), σ. 752-759.
- Μάτζης, Ι., «Ἡ θέσις τῶν φύλων στὸ Ἰσλάμ», *Εφημερίδα Φιλελεύθερος*, 12.2.2012, σ. 749-751.
- Μαράς, Α., *Ἡ περὶ εσχάτων διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου Νύσσης*, διδακτορική διατριβή, ΑΠΘ: Θεολογική Σχολή, 1999.

- Μαριόρας, Μ., *Ισλαμικός Ριζοσπαστισμός: Ιστορικές και Θεολογικές Προϋποθέσεις του Τζιχάντ*, Αθήνα 2020: Πεδίο.
- Μαρτζέλος, Γ., *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄*, Θεσσαλονίκη 2000: Πουρναράς.
- _____, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Γ΄*, Θεσσαλονίκη 2010: Πουρναράς.
- _____, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός: Μελετήματα δογματικής θεολογίας Δ΄*, Θεσσαλονίκη 2011: Πουρναράς.
- Ματσούκας, Ν., *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β΄*, Θεσσαλονίκη 2006: Πουρναράς.
- _____, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ΄*, Θεσσαλονίκη 2005: Πουρναράς.
- _____, *Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη 1994: Βάνιας.
- _____, *Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, Αθήνα 1980: Γρηγόρης.
- _____, *Ο Σατανάς*, Θεσσαλονίκη 1999: Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη.
- Μεταλληνός, Γ., «Παράδεισος και Κόλαση στην Ορθόδοξη Παράδοση», ΟΟΔΕ, <https://bit.ly/3kDnnSW>.
- Μητσόπουλος, Ν., *Θέματα Ορθοδόξου Δογματικής Θεολογίας, Πανεπιστημιακά Παραδόσεις Δογματικής*, Αθήνα 2001.
- Μογίλας, Π., *Όρθόδοξος όμολογία*, παρά Ι. Καρμίρη, ΔΣΜ, τόμ. 2, σ. 593-686.
- Μόσχος, Δ., «Ιστορία Αρχαίων Ανατολικών Εκκλησιών», Ανοικτά Ακαδημαϊκά Μαθήματα, <https://bit.ly/3HuNfjL>.
- Μπέγζος, Μ., *Ελευθερία ή θρησκεία; Οι Απαρχές της Εκκοσμίκευσης στη Φιλοσοφία της Θρησκείας του Δυτικού Μεσαίωνα*, Αθήνα 1991: Γρηγόρη.
- _____, «Οι πρώτες διαφοροποιήσεις ανατολικού (ελληνόφωνου) και δυτικού (λατινόφωνου) χριστιανισμού», στο: *Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά*, τόμ. 2: *Η Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση*, Πάτρα 2001: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 19-46.
- Najjār (al-), A., *Qisas al-anbiyāʾ*, Βηρυτός: Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī (= Οι βίοι των προφητών).
- Nickel, G., *Narratives of tampering in the earliest commentaries on the Qurʾān*, Λέιντεν 2011: Brill.
- _____, «Early Muslim Accusations of Tahriif: Muqātil ibn Sulaymān’s Commentary on Key Qurʾanic Verses», στο: D. Thomas (επιμ.), *The Bible in Arab Christianity*, HCMR, τόμ. 6, Λέιντεν 2007: Brill, σ. 207-223.
- Nevo Y. & Koren, J., *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Άμχερστ, Νέα Υόρκη 2003: Prometheus Books.
- Ξεξάκης, Ν., *Ορθόδοξος Δογματική*, τόμ. 3: *Η περί δημιουργίας διδασκαλία*, Αθήνα 2006: Έννοια.
- Ειώνης, Ν., *Ουσία καί ενέργειες τοῦ Θεοῦ κατά τόν Ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης*, Αθήνα 1999: Γρηγόρης.
- Οικονόμου, Η., *Σημειολογία και Ερμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης απο το πρωτότυπο (Δοκίμια Πανεπιστημιακών Παραδόσεων)*, Αθήνα 1998.
- O’Neill, J., «How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo?», *The Journal of Theological Studies*, τόμ. 53, τχ. 2 (2002), σ. 449-463.

- Ottis, B., «Cappadocian Thought as a coherent system», *Dumbarton Oaks Papers*, τόμ. 12 (1958), σ. 96-124.
- Παπαθανασίου, Θ., «Χριστιανισμός και Ισλάμ: Όψεις της πρώτης συνάντησής τους», *Έξοδος στην κοινωνία και τη ζωή*, τόμ. 8, τχ. 12 (1992), σ. 21-32.
- _____, *Οι Νόμοι των Ομηριτών: Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική νομική συμβολή, διδακτορική διατριβή, Θεολογική Σχολή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών*, 1991.
- Παπακώστας, Σ., *Η Δοξολογία*, Αθήνα 1962.
- Parrinder, G., *Jesus in the Qur'an*, Οξφόρδη 1995: Oneworld, 1995.
- Πατραγάς, Κ., «Από τούς χαριζίτας εις τὸ Ἰσλαμικὸν Κράτος Ἰράκ καὶ Συρίας», *Civitas Gentium*, τόμ. 5, τχ. 1 (2018), σ. 81-88.
- _____, *Ισλάμ και Δίκαιον*, Αθήνα 2020: Λειμών.
- _____, «Παρατηρήσεις ἐπὶ τοῦ λογοκρατικοῦ ρεύματος τοῦ μουταζελισμοῦ εις τὸ ἰσλάμ», στο *Τιμητικός τόμος καθηγητοῦ Σπυρίδωνος Ν. Τρωιάνου*, Αθήνα 2013: Αντ. Ν. Σάκκουλας, σ. 1194-1205.
- _____, *Το νομικόν καθεστῶς του «Ιερού» πολέμου κατά το Ισλάμ*, Αθήνα 2015: Παπαζήση.
- Patronos, G., «Jesus as a Prophet of Islam», στο: G.C. Papademetriou (επιμ.), *Two Traditions, One Space: Orthodox Christians and Muslims in Dialogue*, Βοστώνη 2011: Somerset Hall Press, σ. 15-36.
- Pavry, D., *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life: From Death to the Individual Judgment*, Νέα Υόρκη 1929: Columbia University Press.
- Perlmann, M., «Ibn Qayyim and the Devil», στο: *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, τόμ. 2, Ρώμη 1956: Istituto per l'oriente, σ. 330-337.
- Petersen, W. *Tatian's Diatessaron*, Λέιντεν 1994: Brill.
- Pinnock, C. H., «The Incredible Resurrection: A Mandate for Faith», *Christianity Today*, τόμ. 23, τχ. 13 (1979), σ. 722-727.
- Πλάτων, *Πολιτεία*.
- _____, *Τίμαιος*.
- Rapoport Y. & Ahmed, S. *Ibn Taymiyya and his times*, Καράτσι 2010: Oxford University Press.
- Reynolds, G., «Angels», στο: *Encyclopedia of Islam*, 3η έκδ., Λέιντεν 2009: Brill, σ. 86-99.
- _____, *The Critique of Christian Origins: Qāḍī 'Abd al-Jabbār's (d. 415/1025) Islamic Essay on Christianity*, εισ., μτφρ. & σχόλ. S.K. Samir, Πρόβο, Γιούτα 2010: Brigham Young University Press.
- _____, «The Muslim Jesus: Dead or Alive?», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, τόμ. 72, τχ. 2 (2009), σ. 237-258.
- _____, *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary*, Νιου Χέιβεν, Λονδίνο 2018: Yale University Press.
- Robinson, N., *Christ in Islam and Christianity: The Representation of Jesus in the Qur'an and the Classical Muslim Commentaries*, Όλμπανι 1991: State University of New York Press.
- Roggema, B., «A Christian Reading of the Qur'an: The Legend of Sergius-Bahīrā and

- Its Use in Qurʾān and Sīra», στο: D. Thomas (επιμ.), *Syrian Christians under Islam, the First Thousand Years*, Λέιντεν 2001: Brill, σ. 57-74.
- _____, *The legend of Sergius Bahīrā*, Λέιντεν 2009: Brill.
- Ρωμανίδης, Ι., *Τό προπατορικόν ἀμάρτημα*, Αθήνα 1989: Δόμος.
- Sahas, D., *John of Damascus on Islam*, Λέιντεν 1972: Brill.
- Said, A.S., *The Yazidis: Their Life and Beliefs*, Μαϊάμι 1975: Field Research Projects.
- Said, G., *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*, *Islamic History and Civilization* 56, Λέιντεν, Βοστώνη 2001: Brill.
- Sakr, A., H. *Al Jinn*, 1994: Foundation for Islamic Knowledge.
- Saleh, W., «“Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness”: The Hebrew Bible Quotations in al-Biqāʿī’s Qurʾān Commentary», στο: Y.T. Langermann και J. Stern (επιμ.), *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century*, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer, Παρίσι, Ντάντλι, Μασαχουσέτη 2008: Peeters, σ. 331-347.
- Sālim, G., *Maḥāwir al-Itiqāʾ wa-Maḥāwir al-Iftirāq bayna al-Masīhiyyah wal-Islām*, Βηρυτός 2004: Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah w l-Nāshr (= Ο διάλογος και η αντιπαράθεση μεταξύ χριστιανισμού και Ισλάμ).
- Ṣallabi (al-), A., *Qīṣit badāyīʿ al-Khalq w-khalq ʿĀdām ʿalayhi s-salām*, Δαμασκός & Βηρυτός: Dār Ibn Kathīr (= Η αφήγηση της Γένεσης για τη δημιουργία του κόσμου και του Αδάμ).
- Σαχάς, Δ., «Βυζάντιο, Ισλάμ και αντιϊσλαμική γραμματεία (7ος-15ος αι.)», στο: Τ. Λουγγής & Ε. Kislinger (επιμ.), *Βυζάντιο. Ιστορία και Πολιτισμός*, τόμ. 1, Αθήνα 2013: Ηρόδοτος, σ. 279-324.
- Schallenberg, G., «The Diseases of the Heart: A Spiritual Pathology by Ibn Qayyim al-Gawziya», στο U. Vermeulen και J. Van Steenberg (επιμ.): *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras: Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1997, 1998 and 1999*, Λουβέν 2001: Peeters, σ. 421-428.
- Schechter, S., «Some Aspects of Rabbinic Theology», *Jewish Quarterly Review*, τόμ. 7 (1895), σ. 195-215.
- Schock, C., *Adam in Islam*, Βερολίνο 1993.
- Σδράκας, Ε., *Η Κατά του Ισλάμ Πολεμική των Βυζαντινών Θεολόγων*, Θεσσαλονίκη 1961.
- Sell, C.E., *The historical development of the Qurʾān*, Λονδίνο 1909.
- Shahīd, I., *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Ουάσινγκτον 1995: Dumbarton Oaks Research Library And Collection
- Shami (El-), H. *Folk Traditions of the Arab World: a Guide to Motif Classification*, Μπλούμινγκτον 1995: Indiana University.
- Sharafī (al) A., *Al-Fikr al-islāmī fīl-radd ʿalā al-Naṣāra: ilā nihāyat al-qarn al-rābiʿa*, Τύνιδα 1986: al-Dār al-Tūnisīyyah lil-Nashr (= Η ισλαμική σκέψη στην αντιρρητική κατά των χριστιανών στα τέλη του 4ου αιώνα «μετά Εγίρας»).

- Sha‘rawī (al-), M., *Qiṣaṣ al-anbiyā’ w m‘aha sīrat al-rasūl*, 2006: Dār al-Qūts, Al-Nashir Ḥassan Maḥmmud (= Οι βίοι των Προφητών συνοδευόμενοι από τον βίο του Αποστόλου «Μωάμεθ»).
- Shehada, A., «Shārh kilmit uqṇūm», ομιλία στο <https://youtu.be/rs5-bTl7QeU>. (= Επεξήγηση της λέξης «Υπόσταση»).
- Silverstein, A., «On the Original Meaning of the Qur’anic Term al-shayṭān al-rajīm», *Journal of the American Oriental Society*, τόμ. 133, τχ. 1 (2013), σ. 21-33.
- Simon, R., «Mānī and Muḥammad», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, τόμ. 21 (1997), σ. 118-141.
- Σκουτέρης, Κ., *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, τόμ. 1, Αθήνα 1998: Διήγηση.
- _____, *Ιστορία Δογμάτων, Η Ορθόδοξη δογματική διδασκαλία και οι νοθεύσεις της από τις αρχές του τετάρτου αιώνα μέχρι την Τρίτη Οικουμενική Σύνοδο*, τόμ. 2, Αθήνα 2004: Διήγηση.
- Ṣoḥby, A., *Fī ‘Ilm al-Kalām*, τόμ. 1, Βηρυτός 1985: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyyah, (= Περί της ισλαμικής διαλεκτικής θεολογίας).
- Στείρης, Γ., *Η θεμελίωση της μεσαιωνικής πρακτικής φιλοσοφίας. Η περί ηθικής και πολιτικής φιλοσοφία τού al-Farabi*, Αθήνα 2011: Καρδαμίτσα.
- Street, T., «Medieval Islamic doctrine on the angels: The writings of Fakhr al-Dīn al-Rāzī», στο: *Parergon*, τόμ. 9, τχ. 2 (1991), σ. 111-27.
- Stroumsa, G., «Aspects de l’eschatologie manichéenne», *Revue de l’histoire des religions*, τόμ. 198, τχ. 2 (1981), σ. 163-81.
- Sviri, S., «Wa-rahbānīyatan ibtada‘ūhā. An analysis of traditions concerning the origin and evaluation of Christian monasticism», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, τόμ. 13 (1990), σ. 195-208.
- Σωτηρόπουλος, Ν., *Ο Ιησούς Γιαχβέ*, Αθήνα 1988: Εκδόσεις Ορθόδοξος Ιεραποστολική Αδελφότης Ο Σταυρός.
- _____, *Το Άγιον Πνεύμα Γιαχβέ*, Αθήνα 2006: Εκδόσεις Ορθόδοξου Ιεραποστολικής Αδελφότητας Ο Σταυρός.
- Τεμπέλης, Η., «Η παρουσία των όρων Πατήρ, Λόγος, Δύναμις, Τριάς, Μονάς, Ένας στη Νεοπλατωνική Φιλοσοφία και στην Ορθόδοξη Θεολογία», στο: *Θεολογία και φιλοσοφία στην εποχή των πατέρων*, Πάτρα 2008: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σ. 187-247.
- Thomas, D., «Abū Mansūr al-Māturīdī on the Divinity of Jesus Christ», *Islamochristiana*, τόμ. 23 (1997), σ. 50-59.
- _____, «‘Alī l-Ṭabarī», D. Thomas και B. Roggema (επιμ.), *Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History*, τόμ. 1: 600-900, Λέιντεν 2009: Brill, σ. 669-674.
- _____, *Anti-Christian polemic in early Islam, Abū ‘Īsā al-Warrāq’s ‘Against the Trinity’*, Κέιμπριτζ 1992: Cambridge University Press.
- _____, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, Λέιντεν 2008: Brill.
- _____, «Christian Theologians and New Questions», στο: E. Grypeou, M. Swanson και D. Thomas (επιμ.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Λέιντεν 2006: Brill, σ. 257-276.

- ____, *Early Muslim Anti-Christian Polemic, Abū 'Īsā al-Warrāq's 'Against Incarnation*, Κέιμπριτζ 2002: Cambridge University Press.
- ____, «Miracles in Islam», στο: G.H. Twelftree (επιμ.), *The Cambridge Companion to Miracles*, Κέιμπριτζ 2011: Cambridge University Press, σ. 199-215.
- ____, «The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic», *Islam and Christian-Muslim Relations*, τόμ. 7, τχ. 1 (1996), σ. 29-38.
- ____, «The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era», στο: L. Ridgeon (επιμ.), *Islamic Interpretations of Christianity*, Ρίτσομοντ 2001: Curzon, σ. 78-98.
- ____, «The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic», *Journal of Semitic Studies*, τόμ. 39 (1994), σ. 221-243.
- Thunberg, L., *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Λουβτ 1965.
- Timani, H., «The Islamic Context of Global Jihadism: Why Ibn Taymiyya (d. 1328) Matters», στο: L.B. Underwood (επιμ.), *Root of All Evil? Religious Perspectives on Terrorism*, τόμ. 3, Νέα Υόρκη 2013: Peter Lang, σ. 31-63.
- Tlili, S., *Animals in the Qur'an*, Κέιμπριτζ 2012: Cambridge University Press.
- Tottoli, R., «Adam», *Encyclopaedia of Islam*, τόμ. 3, Λέιντεν-Βοστώνη 2008: Brill, σ. 64-69.
- ____, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Λονδίνο 2002: Curzon Press.
- ____, «Muslim Attitudes to Prostration (sujūd). 1. Arabs and Prostration at the beginning of Islam and in the Qur'an», *Studia Islamica*, τόμ. 88 (1998), σ. 5-34.
- ____, «Origin and Use of the Term Isrā'īliyyāt in Muslim Literature», *Arabica*, τόμ. 46, τχ. 2 (1999), σ. 193-210.
- ____, «The Carriers of the Throne of God: Islamic Traditions Between Sunnī Angelology and Shī'ī Visions», στο: S. Kuehn, S. Leder και H.-P. Pökel (επιμ.), *Angels and Mankind: Nature, Role and Function of Celestial Beings in Near Eastern and Islamic Traditions*, Βηρυτός 2019: Ergon Verlag in Kommission, σ. 273-306.
- Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, Νέα Υόρκη 1982: Atheneum.
- Τρεμπέλας, Π., *Δογματική Α' της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, τόμ. 1, Αθήνα 1997: Αδελφότης Θεολόγων Ο Σωτήρ.
- Treiger, A., «Origins of Kalām», στο: S. Schmidtke (επιμ.), *The Handbook of Islamic Theology*, Οξφόρδη 2014: Oxford University Press, σ. 27-43.
- Trimingham, J.S., *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, Λονδίνο 1979.
- Tritton, A., *Muslim Theology*, Λονδίνο 1947.
- Τσελεγγίδης, Δ., *Χάρη και ελευθερία κατά την πατερική παράδοση του ΙΔ' αιώνα: Συμβολή στη σωτηριολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 2002: Πουρναράς.
- van Ess, J., «The Beginnings of Islamic Theology», στο: J.E. Murdoch και E.D. Sylla (επιμ.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Βοστώνη 1975: Reidel, σ. 87-111.
- ____, «The Early Development of Kalām», στο: G.H.A. Joynboll (επιμ.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Καρμποντέιλ 1982: Southern Illinois University Press, σ. 109-123
- van Koningsveld, P. & Wiegers, G.A. «The polemical works of Muḥammad al-Qaysī

- and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century», *Al-Qantara*, τόμ. 15, τχ.1 (1994), σ. 163-199.
- van Koningsveld, P., «The Islamic image of Paul and the origin of the Gospel of Barnabas», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, τόμ. 20 (1996), σ. 200-228.
- Vitesam, G., «Arsh and kursī. An Essay on Throne Traditions in Islam», στο: E. Keck, S. Søndergaard και E. Wulff (επιμ.), *Living Waters: Scandanavian Orientalistic Studies presented to Frede Løkkegaard*, Κοπεγχάγη 1990: Museum Tusculanum, σ. 369-379.
- Watt, W.M., *Muhammad at Medina*, Οξφόρδη 1966: Oxford University Press.
- Webb, G., «Angel», στο: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, τόμ. 1, Λέιντεν 2001: Brill, σ. 84-92.
- Weigert, G., «A note on the muḥtasib and ahl al-dhimma», *Der Islam*, τόμ. 75 (1998), σ. 331-37.
- Wensinck, A.J., «ʿIzrāʾīl», στο: *Encyclopaedia of Islam*, 1η έκδ., τόμ. 2, Λέιντεν 1927: Brill, σ. 570-571.
- _____, «ʿIzrāʾīl», στο: *Encyclopaedia of Islam*, 2η έκδ., τόμ. 4, Λέιντεν 1993: Brill.
- _____, «Mikāl», στο: *Encyclopaedia of Islam*, 2η έκδοση, σ. 24-25.
- _____, *Muhammad and the Jews of Medina*, Βερολίνο 1975: W.H. Behn.
- Westbrook, R., *A History of Near Eastern Law*, Λέιντεν 2003.
- Winter, T., *Introduction. The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Κέιμπριτζ 2008: Cambridge University Press.
- Wisnovsky, R., «Avicenna and the Avicennian tradition», στο: P. Adamson και R.C. Taylor (επιμ.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Κέιμπριτζ 2005: Cambridge University Press, σ. 92-136.
- Wolfson, A., «The Muslim Attributes and the Christian Trinity», *Harvard Theological Review*, τόμ. 49, τχ. 1 (Ιανουάριος 1956), σ. 1-18.
- _____, *The Philosophy of the Kalām*, Λονδίνο 1976: Harvard University Press.
- Wyatt, N., *Space and Time in the Religious Life of the Near East*, Σέφιλντ 2001: Sheffield University Press.
- Φειδάς, Β., *Εκκλησιαστική Ιστορία Α': Από αρχής μέχρι την Εικονομαχία*, τόμ. 1, Αθήνα 2002.
- Χριστινάκη, Ε., *Ερμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης εκ του πρωτοτύπου (Α' Τεύχος)*, Αθήνα 2002: Συμμετρία.
- Zein (el-), A., *Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn*, Syracuse University Publications in Continuing Education, 2009.
- Ziedan, Y., *Al-Lāhūt al-ʿArabī wa-uṣūl al-ʿunf al-dīnī*, Κάιρο 2010: Dār al-Shurūq (= Η αραβική θεολογία και η προέλευση της θρησκευτικής βίας).
- Zizioulas, J., *Lectures in Christian Dogmatics*, επιμ. D. Knight, Λονδίνο 2009: T&T Clark.
- Zwemer, S.M., «The Worship of Adam by Angels (With Reference to Hebrews 1.6)», *Muslim World*, τόμ. 27, τχ. 2 (1937), σ. 115-127.
- Zwemer, S.M., «The Rosary in Islam», *Muslim World*, τόμ. 21, τχ. 4 (1931) σ. 329-343.

