



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 21. 9. 2020; Sprejeto Accepted: 9. 10. 2020
UDK UDC: 28:27-67
DOI: 10.34291/Edinost/76/Krajnc
© 2021 Krajnc CC BY 4.0

Aljaž Krajnc

Dāwūd al-Muqammaš in njegovo razumevanje krščanskega nauka

Dāwūd al-Muqammaš and His Reception of Christian Doctrine

Izveček: Z nastopom islama se pojavi nagel razcvet arabščine, ki se začne uporabljati tudi na teološkem področju. Ker so bile znotraj islamskega sveta vedno prisotne tudi druge religije, so tudi te uporabljale arabščino kot teološko-filozofski jezik. Pri tem so različni teologi pisali polemične traktate proti svojim nasprotnikom, ki so lahko prihajali od zunaj ali od znotraj religije posameznega teologa. Močan teološki pečat so pustili tudi judovski teologi, ki so kristjanom in muslimanom želeli pokazati racionalno utemeljenost svoje ter nesmiselnost njihove religije. Prispevek obravnava arabsko pišočega judovskega teologa Dāwūda al-Muqammaša (9. stol. po Kr.), čigar delo *Dvajset poglavij* (*ʿIṣrūn maqāla*) je najstarejša ohranjena teološka suma v arabščini, tj. delo, ki si zada obravnavati celoten teološko-filozofski nauk neke religije. Osmo poglavje tega spisa je posvečeno ovržbi krščanskega nauka o Sveti Trojici, deseto poglavje pa je posvečeno ovržbi nauka o rojevanju in učlovečenju Sina. V prispevku bomo Dāwūdovo kritiko umestili v širši kontekst transkonfesionalne polemike v islamskem svetu s posebnim ozirom na judovsko-arabsko tradicijo.

Ključne besede: Dāwūd al-Muqammaš, judovsko-arabska tradicija, judovstvo, kritika krščanstva, *kalām*, religijska polemika

Abstract: After the emergence of Islam in the early seventh century, the Arabic language saw its rapid expansion and eventually become a theological language as well. Non-Muslim theologians living in the Islamic world began to express themselves in Arabic and wrote polemical literature against their adversaries from different religions and religious denominations. Of special importance were also Jewish theologians who wanted to demonstrate the correctness of their own religious beliefs and the ill-foundedness of Christian and Muslim doctrines. This paper is dedicated to the Arabic speaking Jewish theologian Dāwūd al-Muqammaš (the 9th century A.D.), whose work *Twenty Chapters* (*ʿIṣrūn maqāla*) is the earliest extant *summa theologiae* in Arabic, i.e., a work which aims to address the totality of theological teachings of a certain religion. The eighth chapter of this work contains a critique of the Christian doctrine that God is three, while the tenth chapter refutes the Christian teachings that the Son is from eternity begotten by the Father and that God was incarnated in reality. This paper places Dāwūd's critique in the broader context of trans-confessional polemic in the medieval Islamic world with special attention to Judeo-Arabic tradition.

Key words: Dāwūd al-Muqammaš, Judeo-Arabic tradition, Judaism, critique of Christianity, *kalām*, religious polemics

1 Kontekst¹

Ko so v sedmem stoletju muslimanski vladarji na mah osvojili ogromno geografsko območje, ki se je nato leta 750 raztezalo od današnje Indije pa vse do severa današnje Španije (Krajnc 2019, 30–33), so pri tem naleteli na druge religije, ki so že stoletja obstajale na teh območjih. Šlo je predvsem za kristjane, jude, zoroastriste, manihejce, hinduiste in budiste. Novi vladarji so predstavnike teh religij povabili k veri v preroka Mohameda. Ker se veliko vernikov teh religij ni želelo spreobrniti v islam, so zanje uvedli poseben status, imenovan *ḍimmī*,² ki je točno predpisoval njihove dolžnosti do muslimanskih vladarjev, ki so jim v zameno nudili varnost (Thomas 2008, 3). Eden izmed razlogov za relativno popustljivost muslimanskih vladarjev je bil, da so predstavniki drugih religij s sabo nosili dediščino stoletij, ki ni bila samo teološka, ampak tudi znanstvena, tehnična in birokratska.

Posebno mesto znotraj kategorije *ḍimmī* so imeli tudi judje in kristjani, ki so bili, sledeč Koranu (npr. 2,105), skupaj z zoroastristi obravnavani kot ljudstvo knjige (*ahl al-kitāb*), tj. ljudstvo, ki je imelo svoj sveti spis. Takšno sobivanje, pri katerem so bili judje in kristjani podrejeni muslimanom, obenem pa jim je bila zagotovljena neka stopnja verske svobode in eksistencialne varnosti, je s seboj prineslo tudi medsebojno izmenjavo teoloških idej. Ta se je posebej razmahnila, ko so ob koncu sedmega stoletja muslimani kot uradni jezik celotnega islamskega sveta začeli postopoma uvajati arabščino.³ Arabščina je hitro postala jezik medsebojnega sporazumevanja in tako nadomestila prejšnje jezike, npr. sirščino, perzijsščino, grščino ter koptščino. Muslimani so postopoma razvili lastni način teologiziranja, ki mu v arabščini pravijo *‘ilm al-kalām*, tj. »znanost smiselnega govorenja« (angl. *science of intelligible speaking*), kakor ta izraz prevaja Richard Frank (1992, 10), eden največjih poznavalcev zgodnje islamske teologije. V kontekstu medsebojnega sobivanja so muslimanski, judovski ter krščanski

1 Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. Zahvaljujem se anonimnemu recenzentu za natančno branje članka ter predloge izboljšav.

2 Arabščino transliteriramo po sistemu, ki ga uporablja založba Brill.

3 Za začetek tega štejemo monetarno reformo pod kalifom ‘Abd al-Malikom, ki je vladal med letoma 685 ter 705.



teologi drug drugemu začeli razlagati o temeljih svoje vere in tako začeli, povedano v današnjem jeziku, medversko teološko polemiko v islamskem svetu. Sicer v sodobnem preučevanju poteka zanimiva debata o medverski teološki polemiki v islamskem svetu ter njenem vplivu na teološko identiteto in razvoj teologij vseh vpletenih strani (Treiger 2016).⁴

Taka medverska polemika je seveda imela svojo predzgodovino že v predislamskem svetu. V islamskem svetu se pojavi že s samim nastopom preroka Mohameda, ki je svoje poslanstvo primoran razpreti med kontinuiteto ter diskontinuiteto z judovstvom in krščanstvom. Kasnejša medverska teološka polemika v islamskem svetu je močno povezana s tako imenovanimi *munāzarāt*, tj. neke vrste debatnimi srečanji, kjer so verniki vseh religij pa tudi nekonfesionalni teologi razpravljali o teološko-filozofskih vprašanjih, kot nam to pove poročilo Abū ‘Abd Allāha al-Ḥumaydiya (Griffith 2010, 64).

Do svojega samorazumevanja v arabščini je prišlo tudi judovstvo.⁵ Obdobje, ko so judje živeli v islamskem svetu, je v zgodovini judovstva znano kot eno najbolj plodnih in je dalo mislece, kot so Sa‘adya b. Gaon (u. 942), Mojzes b. Ezra (u. 1060), Salomon b. Gabriol (u. 1070), Juda Halevi (u. 1075), Bahya b. Paqūda (u. 1120), Mojzes Majmonid (u. 1204) in drugi. V to obdobje spada tudi karaitska shizma, ki je dala judovstvu ogromno eksegetsko bogastvo in se pri tem navdihovala pri islamskih eksegetsko-gramatičnih metodah (Gil 2004, 260–269). Ker so vsi ti pisci pisali večinoma v arabščini, ki je bila najpogostje zapisana s hebrejskimi črkami, in ker so se njihovi spisi v glavnem ukvarjali z judovstvom, se je te literature oprijelo ime »judovsko-arabska literatura«. Judovsko-arabska literatura sicer pozna veliko podzvrsti (Fenton 1990, 466–472), najplodnejša od njih pa je bila ta, ki se je ukvarjala s temelji (*uṣūl*) judovske vere. Sicer so judje, ki so živeli v islamskem svetu, hebrejščino vedno ohranjali kot jezik liturgije in poezije.

4 Za predstavitev muslimanskega *kalāma* gl. Frank 1992 in van Ess 2018. Za odlično študijo o krščanski teologiji v arabščini gl. Griffith 2010. V eni izmed prejšnjih številok te revije je o arabskem krščanstvu, natančneje Pavlu iz Antiohije, pisal tudi Bogataj (2019).

5 V slovenščini razpolagamo s prevodom odlične študije Georga Vajde, ki je izšel pod naslovom *Judovska srednjeveška misel* (2001). Vajdov uvod v judovsko srednjeveško misel obravnava praktično vse velike teologe judovsko-arabske dobe.



Prvi ohranjeni primer judovsko-arabske literature je opus Dāwūda al-Muqammaša, judovskega teologa iz srede devetega stoletja. Judovsko-arabska literatura je doživela svoje najplodovitejše obdobje med desetim in štirinajstim stoletjem, svoj vrhunec pa v *Vodniku zablodelih* (*Dalālat al-ḥā'irīn*) kordobskega juda Mojzesa Majmonida. Postopen upad judovsko-arabske literature je močno povezan s španskimi prevajalskimi šolami iz petnajstega stoletja, ki pripomorejo k širjenju hebrejščine kot jezika, v katerem so zapisovali teološko eksegetske traktate (Fenton 1990, 461).

2 Življenje in dela Dāwūda al-Muqammaša

Polno ime Dāwūda al-Muqammaša je Dāwūd Ibn Marwān al-Raqqī al-Muqammaš.⁶ Njegovo osebno ime (*ism*) je bilo »Dāwūd«, tj. »David«. Iz njegove *kunye* lahko izvemo, da je bilo njegovemu očetu ime Marwān, njegova *nisba* pa nam razkriva, da je prihajal iz mesta Raka v današnji Siriji. Točen pomen njegovega *laqaba* – »al-Muqammaš« – je bil dolgo predmet razprave med orientalisti, zdi pa se, da je Sarah Stroumsa (2002, 375–379) zadovoljivo pokazala, da je beseda *muqammaš* označevala nekoga, ki je oblečen po arabsko, in je najverjetneje izviral iz starokrščanskih sirskih skupnosti, ki so tako nazivale Arabce.⁷

Najzanesljivejši vir o življenju Dāwūda al-Muqammaša je *Knjiga luči in opazovalnic* (*Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*) velikega karaitskega teologa, pravnika in eksegeta Yūsufa al-Qirqisānija iz druge polovice desetega stoletja. Al-Qirqisāni pove, da je bil al-Muqammaš najprej jud, ki pa se je nato spreobrnil v krščanstvo in bil v Nisibisu dolga leta učenec nekega Nānā. Kasneje se je spreobrnil nazaj v judovstvo, pisal knjige proti krščanstvu ter iz sirskokrščanskih eksegetskih spisov prevedel komentarja k Prvi Mojzesovi knjigi ter k Pridigaju. (Stroumsa 2016, xv) Georges Vajda (1962, 61) je tega Nānā identificiral z znanim krščanskim teologom Nonusom iz Nisibisa, o katerem vemo, da je bil leta 861 še živ, kasneje

6 *Ism* je osebno ime, ki ga je Dāwūd dobil kot otrok. Kasneje je v skladu z arabsko tradicijo prejel še nekatere druge dele polnega poimenovanja, to so *kunya* (očetovo ime), *nisba* (toponim) ter *laqab* (vzdevek). O drugih delih imen in tradicionalnem arabskem načinu poimenovanja osebe gl. Endress 2002, 142–146.

7 Beseda *muqammaš* bi po tej teoriji pomenila nekoga, ki je odet v *qamis*, tipično arabsko oblačilo.



pa ni več omenjen. Iz dejstva, da je bil al-Muqammaṣ dolga leta Nonusov učenec in je kasneje proti krščanstvu napisal še kar nekaj spisov, lahko sklepamo, da je bil al-Muqammaṣ dejaven okrog polovice devetega stoletja (Stroumsa 2016, xiv). K zgodnji dataciji al-Muqammaṣa dodatno pripomore tudi to, da v njegovih delih ni sledu o karaitiski ločini, ki se pojavi ob koncu devetega stoletja in je al-Muqammaṣ zagotovo ne bi mogel zaobiti. Ohranjeni opus Dāwūda al-Muqammaṣa je zatorej najstarejši primer judovsko-arabske teologije, tj. judovske teologije v arabskem jeziku.

Povsem v celoti se nam ni ohranil noben al-Muqammaṣov spis. Temu je še najbližje teološka suma⁸ z naslovom *Dvajset poglavij* (*ʿIṣrūn maqāla*), ki je celo najzgodnejša (vsaj delno) ohranjena teološka suma v arabščini, saj za slabo stoletje prehiteli najstarejšo ohranjeno islamsko teološko sumo teologa al-Māturīdija (u. 944). Sarah Stroumsa je leta 2002 objavila ohranjen fragment al-Muqammaṣovega komentarja k Prvi Mojzesovi knjigi (2002, 388–395), s Paulom Fentonom pa sta ločeno identificirala fragment al-Muqammaṣovega dela *Petdeset vprašanj v ovržbo kristjanov* (*Al-Masāʾil al-ḥamsūn radd ʿalā-l-naṣārā*), ki pa (žal) še ni bil objavljen (Stroumsa 2016, xvi). Čeprav al-Muqammaṣ v IM omenja še nekatera druga svoja dela, ta zaenkrat še niso bila odkrita, med poznavalci pa prevladuje optimizem, da bomo v prihodnosti odkrili ne le njegovih, temveč tudi dela oz. fragmente drugih avtorjev iz zgodnjeislamskega sveta (Schmidtke 2016, 5–6).⁹

3 Dvajset poglavij

Delo *Dvajset poglavij* je najstarejša ohranjena teološka suma v arabščini. Delo je dobilo ime po številu poglavij (*maqāla*), ki ga sestavljajo. Kakor lahko vidimo iz tabele v nadaljevanju, v kateri smo podali strukturo dela, je al-Muqammaṣ tega zasnoval tako, da popolnoma po razumski poti pokaže utemeljenost judovskega verovanja. Taka strategija nam pove, da je al-Muqammaṣ pisal in mislil v kontekstu, kjer se ni bilo mogoče sklicevati

8 Izraz »teološka suma« pomeni delo, ki zadeva celoto nauka neke religije. V zadnjih nekaj desetletjih se je med preučevalci teologije v islamskem svetu ta besedna zveza uspešno uveljavila.

9 Joseph van Ess, eden največjih poznavalcev zgodnje muslimanske teologije, je v enem izmed svojih nastopov dejal, da samo v Istanbulu več kot 90 % rokopisov še ni bilo preučenih (van Ess 2018, 880).



na resnico razodetja, saj je bilo zaradi velikega števila ponujenih razodetij najprej treba pokazati, da določeno razodetje prestane preizkus sita razuma. Hkrati je ta strategija netipična za poznejško judovsko teologijo v islamskem svetu, ki se je praviloma sklicevala na Biblijo že od samega začetka teološkega argumentiranja. Če al-Muqammaš dokazuje Božjo enost strogo po razumski poti, pa so poznejši judovski teologi, npr. Sa'adya in Bahya, Božjo enost razlagali iz Biblije, najpogosteje iz 5 Mz 6,4: »Poslušaj, Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod je eden (*ehād*).«

V ta namen je al-Muqammašovo glavno argumentacijsko orodje tako imenovani *ilzām*, dobesedno »prisiljevanje«, »terjanje«, »narediti nekaj nujno«. V sklopu *ilzāma* al-Muqammaš najprej našteje vse možne nauke, ki jih lahko kdo o čem trdi, ali vse možne načine, na katere lahko kdo kaj reče. Nato vsako izmed teh trditev podrobno analizira ter pokaže, katere posledice bi nujno sledile za nekoga, ki bi promoviral določen nauk. Tako pokaže, da je pri dani začetni trditvi za njenega podpornika nujno, da prizna tudi vse posledice te začetne trditve. Če so te posledice absurdne, je jasno, da je absurdna tudi začetna trditev. Preko takega rešetanja al-Muqammaš pokaže, da so vse možnosti v zvezi z določenim naukom napačne (npr. da je Bog tri) ali pa da so pravilne nekatere možnosti v zvezi z določenim naukom, druge pa napačne (npr. da je Bog eno).¹⁰

Delo *Dvajest poglavij* se ni ohranilo v celoti. Arabski *unicum* v hebrejski pisavi se nam je ohranil v drugi Firkovitchevi kolekciji, ki jo hranijo v Sankt Petersburgu. Rokopis ne vsebuje samega začetka dela, se prekine na sredi petnajstega poglavja, pa tudi vmes manjkajo nekatere strani. Šestnajsto poglavje se je ohranilo v hebrejskem prevodu, dvajseto pa le v kratkem fragmentu hebrejskega prevoda. Poglavja 17–19 zaenkrat veljajo za izgubljena. Kritično izdajo dela je leta 1989 pripravila Sarah Stroumsa. Ta izdaja je bila natisnjena v hebrejski pisavi. Stroumsova, ki je al-Muqammašu posvetila svojo doktorsko nalogo in je zagotovo največja živeča poznavalka al-Muqammaša, je leta 2016 na predlog francoskega islamologa Daniela Gimareta revidirano izdajo objavila v arabski pisavi ter napisala nov uvod in opombe. Pri pisanju tega članka smo uporabljali to zadnjo izdajo iz leta 2016.

¹⁰ Pravilni načini, na katere lahko rečemo, da je Bog eno, so opisani v nadaljevanju.



| Tema | Številka poglavja (strani v drugi Stroumsovi izdaji) | Tema [odlomki poglavja] |
|----------------|---|--|
| Epistemologija | 1 (2–31) | Štirje vidiki, s katerih lahko raziskujemo bivajočo resničnost (<i>ṣay'</i>) [1-28]: uvod [1-3] bit (<i>wuğūd</i>) [4-5, 12-19] kajstvo (<i>māhiyya</i>) [6-7, 20-23] kakšnost (<i>kayfiyya</i>) [8-9, 24-26] zakajstvo (<i>limayya</i>) [10-11, 27-28] |
| | 2 (32–47) | Analiza védenja (<i>ilm</i>) glede na štiri vidike [1-7] Analiza resnice (<i>haqq</i>) glede na štiri vidike [8-15] |
| Kozmologija | 3 (48–63) | Dokaz, da svet obstaja [1-5] Kajstvo sveta: svet obstoji iz podstati (<i>ḡawhar</i> , mn. <i>ḡawāhir</i>) in pritik (<i>ʿaraḍ</i> , mn. <i>a' rāḍ</i>) [6-16] |
| | 4 (64–71) | Pritike obstojijo v podstateh [1-10] |
| | 5 (72–113) | Podstati in pritikne so dogodene [1-42] Uvod [1-3] Podstati in pritikne niso predvečne [4-7] Pritike so dogodene [8-22] Podstati so dogodene [23-42] |
| | 6 (114–117) | Kakšnost sveta, to je kako svet obstoji (nebesne sfere, lahka in težka telesa, živali, ljudje, rastline) [1-3] Zakajstvo sveta [4] |



| Tema | Številka poglavja (strani v drugi Stroumsovi izdaji) | Tema [odlomki poglavja] |
|------------------|---|--|
| Bog | 7 (118–137) | Dokaz, da Stvarnik obstaja in da je nujno drugo od sveta [1-5] Bog sveta ni dogodil iz bivajoče resničnosti (<i>lā min šay'</i>) [6-24] |
| | 8 (138–187) | Uvod [1-3] Bog ni telo [4-5] Dokaz, da Bog ni dva [6-23] Bog je drugačen od sveta v vseh pogledih [24-29] Izdelovalec (<i>fā'il</i>) sveta je eden [30-32] Načini enosti in kako je Bog eno [33-45] Kritika krščanskega nauka o Sveti Trojici [46-57] Nauki neimenovanih teologov o enosti Boga, ki potrjujejo al-Muqammašov nauk [58-60] |
| | 9 (188–221) | Uvod v vprašanje Kaj je Bog [1-2] Definicija kajstva Boga [3-4] Bog je živeč po sebi (<i>bi-nafsihi</i>) [5-17] Pridevki (<i>šifāt</i>) Boga se razlikujejo po tem, kar zanikajo [18-20] Ovržba dualistov [21-31] |
| | 10 (222–247) | Uvod [1-2] Kritika rojstva (<i>tawallud</i>) Sina [3-18] Kritika učlovečenja Sina [19-22] Al-Muqammašov nauk v zvezi s kakšnostjo Boga [23-26] |
| | 11 (248–253) | Bogu je nemogoče pripisati zakajstvo [1-7] |
| Človeška dejanja | 12 (254–285) | Bog nas je ustvaril za blaženost [1-9] Del blaženosti nam je zagotovljen, del pa si moramo pridobiti z dejanji [10-20] Ljudje imamo svobodno voljo [21-23] Nekatera človeška dejanja so dobra, nekatera slaba, nekatera pa nevtralna [24-36] Sklep in napoved naslednjega poglavja [25] |
| Prerok | 13 (286–295) | O preroku [1-2] Prerok doseže tako splošno kot posebno pravičnost [3-9] |
| | 14 (296–307) | Kaj označuje pristnega preroka [1-11] Mojzes je pristni prerok [12-18] |

| Tema | Številka poglavja (strani v drugi Stroumsovi izdaji) | Tema [odlomki poglavja] |
|------------------------|---|--|
| Zapoved in prepoved | 15 (308–331) | Definicije zapovedi ter prepovedi [1-4] Načini zapovedovanja in prepovedovanja [5-11] Kako Bog v Bibliji prepoveduje in zapoveduje [12] Sestava, zmožnosti in kreposti duše [13-22] Bog duši zapoveduje, kako naj vodi svoje zmožnosti [23-24] Blagoslovi, ki izhajajo iz kreposti duše [26-30] Škodovanje, ki izhaja iz pomanjkljivosti duše [31] |
| Onstranstvo | 16 (332–343) (hebrejski prevod) | Definicija nagrade in kazni [1-3] Nagrada sledi hvalevrednim dejanjem, kazen pa grajevrednim dejanjem [4-5] Kazen in nagrada trajata večno [6-22] Nagrada in kazen sta duhovni in telesni [23-27] |
| Kritika drugih religij | 17 | Neohranjeno |
| | 18 | |
| | 19 | |
| Verodostojnost Tore | 20 (344–345) | Fragment o verodostojnost Tore [1-2] (hebrejski prevod) |

Tabela 1: Zgradba dela *Dvajset poglavij*

4 Kritika krščanskega nauka o Sveti Trojici

Al-Muqammaṣ uporablja za svoj čas in prostor močno razširjeno Aristotelovo razdelitev vsega, kar obstaja v svetu, na podstati (*ḡawhar*) in pritike (*ʿarad*) (IM 6,6-16).¹¹ Razdelitev je bila splošno priznana, teologi in filozofi pa so se razlikovali v razumevanju teh dveh terminov.

¹¹ Številka, ki sledi krajšavi IM, se nanaša na številko poglavja. Za vejico ji sledi številka odlomka v poglavju oz. sekcija odlomkov.



V islamskem *kalāmu*, ki je bil vsaj v prvih stoletjih močno nagnjen k atomizmu, so besedo *ġawhar* razumeli ne toliko kot podstat, ampak bolj kot atom, tj. kot del, ki zaseda prostor (*yataḥayyazu*), se ne deli več (*al-ġuz' alladī lā yataġazza'u*) ter je podlaga za obstoj (*maḥall*) pritika. V tradiciji krščanske teologije v arabščini je bila beseda *ġawhar* razumljena kot podstat, tj. kot obstoječe po svojem bistvu (*qā'im bi-dātihi*), in ne kot nekaj, kar je nujno razsežno.¹² Al-Muqammaš je prevzel to pojmovanje podstati, ki se ga je najverjetneje priučil med svojim krščanskim obdobjem.

V nasprotju s kristjani pa al-Muqammaš – podobno kot večina muslimanskih teologov – pravi, da so vse podstati dogodene (*muḥdat*),¹³ to je, da najprej niso bile, nato pa so nastale (IM 5,2). Al-Muqammaš podstati tako poveže s časovnostjo, saj se dogodenost (*ḥadaṭ*) dogaja (*ḥadaṭa*) v času, medtem ko predvečnost (*qidam*) ni pogojena s časovnostjo. Prav tako je po al-Muqammašu nujno, da podstat ne more obstajati, ne da bi imela pritike, in da pritika ne more obstajati, ne da bi bila v podstati (10,24). Nazadnje al-Muqammaš zaključi, da je ves svet dogoden, tj. da ima začetek v času ter ni predvečen (7,24).¹⁴

Potem ko al-Muqammaš v IM 7 dokaže, da je svet dogodil (*aḥdata*) Dogojevalec (*muḥdit*), ki ni ne pritika, ne podstat in ne telo, ter ga enači s Stvarnikom (*ḥāliq*), ki je Bog (*Allāh*), se v IM 8 posveti razpravljanju o tem, koliko bogov je. Al-Muqammaš ugotavlja, da je Bog eden (*wāhid*) (IM 8,6-32), razdeli pa načine, na katere lahko o nečem rečemo, da je eno (*wāhid*). Teh načinov je po al-Muqammašu (8,34) šest: eno v enostavnosti (*basīṭ*); eno v sestavljenosti (*tarkīb*); eno v rodu (*ġins*); eno v vrsti (*naw'*); eno v številu (*'adad*); ter eno v tem, da mu ni enakega (*lā miṭla la-hu*).

12 Po Eliji iz Nisibisa, nestorjanskem škofu in teologu iz 11. stol., muslimani pravijo, da Bog ni podstat, ker zanje podstat pomeni nekaj razsežnega, kar sprejema pritike, hkrati pa Koran in arabščina Bogu ne pridevata tega termina. Kristjani pravijo, da je Bog podstat, ker je zanje podstat nekaj samo po sebi obstoječega, hkrati pa Sveto pismo in sirščina Bogu pridevata ta izraz (Haddad 1985, 137).

13 Koren *ḥ-d-ṭ* prevajamo z izpeljankami glagola »dogoditi se«. Za to smo se odločili iz dveh razlogov: prvi je, da glagol »ustvariti« in njegove izpeljanke uporabljamo, da prevedemo koren *ḥ-l-q*; drugi je, da je koren *ḥ-d-ṭ* pomensko povezan z besedo »dogodek«. Ne nazadnje pa je tu tudi slovenska filozofska tradicija, ki za prevajanje Heideggrovega izraza »Ereignis« rabi izraz »dogodje«. Podobno kot »Ereignis« pri Heideggerju je tudi beseda *ḥadīṭ* pri arabskih teologih močno povezana z časovnostjo.

14 Predvečnost sveta je bila priljubljena tema že v poznoantični filozofiji, najintenzivneje pa so v islamskem svetu o njej razpravljali, potem ko sta jo islamska filozofa al-Fārābī (u. 951) ter Ibn Sīnā (u. 1037) prevzela v svojih filozofskih sistemih. Za klasično študijo o problematiki predvečnosti sveta v pozni antiki in islamskem svetu gl. Davidson 1987.



Zaključni, da je Bog eno v tem, da v njegovem bistvu (*dāt*) ni razlik, tj. glede na enostavnost v bistvu (*al-basāta fi-l-dāt*), ter eno v tem, da nima podobnega po bistvu in enakega v delovanju (*fi 'l*) (8,44).

V IM 8,44-60 se al-Muqammaṣ posveti analizi krščanskega nauka o Sveti Trojici. Ker kristjani verujejo, da so tri hipostaze (*uqnūn*, mn. *aqānīm*)¹⁵ ena podstat (*ḡawhar*) oz. da je Bog ena podstat in tri hipostaze, bi to v jeziku logike pomenilo, da imajo tri individualnosti (*ṣahṣ*, mn. *aṣḥās*) eno skupno vrsto (*naw 'l*) ter da je Bog eno po vrsti (IM 8,46). Ko al-Muqammaṣ v svojem spisu povzema argumente kristjanov, ne uporablja besede *ḡawhar*, ampak uporabi besedo *awsiyya* (4,8), ki je arabska transliteracija grškega izraz *ousia*.

Prvi izmed al-Muqammaṣovih argumentov – usmerjen proti jakobitskemu nauku – je, da če je vsaka izmed hipostaz samo podstat in nič drugega, to pomeni, da smo primorani priznati, da so hipostaze tri, podstat pa ni ena, ali pa, da je ena podstat, ni pa treh hipostaz (IM 8,52). Da bi bilo možno trditi, da so hipostaze tri in imajo eno podstat, moramo reči, da je vsaka izmed hipostaz podstat, obenem pa še nekaj drugega, kar jo razlikuje od drugih hipostaz (8,53). Al-Muqammaṣovi krščanski sogovorniki so to drugo imenovali *ḥawāṣ*, kar pomeni »posebnost«. Al-Muqammaṣ ovržbo jakobitskega nauka o Sveti Trojici sklene s tem, da bi ta posebnost morala biti ali podstat ali pa pritika (8,53). Nemogoče je, da bi bila podstat – v tem primeru bi imeli še tri dodatne podstati – kakor tudi, da bi bila pritika, saj Boga ne moremo narediti podvrženega pritikam in s tem spreminjanju. Tretjo možnost – to je, da posebnost ni ne pritika ne podstat – al-Muqammaṣ zavrača, čeprav ni čisto jasno, zakaj, saj v arabskem izvirniku manjka kar nekaj besedila (8,54).

Al-Muqammaṣ se loti tudi melkitskega pojmovanja razmerja med hipostazami in podstatjo. Melkiti po al-Muqammaṣu namreč pravijo, da so tri hipostaze drugo od ene podstati, ki jim je skupna (IM 8,55). Al-Muqammaṣ jim v odgovor pove, da bi to drugo moralo biti ali podstat, kar je nesmiselno,

15 Beseda *uqnūm* prihaja iz sirščine in jo najdemo tudi v Pešiti, npr. Jn 5,26 (»Kakor ima namreč Oče življenje *v sebi*, tako je dal tudi Sinu, da ima življenje *v sebi*«). Pešita za prevod grške besedne zveze *en heautō* (»v sebi«) uporabi *ba-qnūmeh* (»v svoji osebi«). Arabski kristjani so za označitev hipostaze uporabili to besedo, ki je zanje del razodetega spisa.



ker bi pomenilo, da so tri podstati, ali pa pritika, kar je tudi napačno, ker bi pomenilo, da je Bog podvržen pritikam (8,55). Al-Muqammaš zavrne tudi možnost, da bi bila hipostaza nekaj drugega od podstati in pritike, saj v tem primeru ne bi mogli reči, da imajo tri hipostaze skupno podstat (8,57). Ta zadnji al-Muqammašov odgovor temelji na tem, da mora biti hipostaza podstat, če želimo reči, da imajo tri hipostaze skupno podstat, kar je v bistvu nauk jakobitov, ki pa ga je al-Muqammaš zavrnil že prej.

Druga prvina krščanskega nauka o Sveti Trojici, ki je bila ponavadi predmet ovržb islamskih in judovskih telogov, je bil nauk o rojevanju Sina (*tawallud al-ibn*) ter izhajanju Duha (*taḥarruḡ al-rūḥ*). Al-Muqammaš kritiko rojevanja Sina poda v IM 10, kjer se posveča ovržbi naukov o kakšnosti Boga. V IM 10,2 al-Muqammaš pove, da je Bogu nemogoče privedati (*aṭlaqa*) kakšnost (*kayfiyya*), ki bi bila drugo od njegovega bistva (*dāt*) ali od njegovega kajstva (*māhiyya*), saj je Bog »enega bistva, ki ne vsebuje različnosti, ni povzročeno, ni sestavljeno ter ni spojeno« (IM 10,2). Odlomki 10,3-22 so posvečeni ovržbi krščanskega pojmovanja rojevanja Sina, ki ga al-Muqammaš razume kot kakšnost, ki jo kristjani pripisujejo Bogu. Al-Muqammaš najprej pokaže, da je rojevanje samo po sebi pojem, ki označuje nekaj telesnega in ga ne moremo nanašati na Boga (10,3-4). Al-Muqammaš vnovič pokaže svoje dobro poznavanje krščanske teologije, saj takoj ponudi protiugovore, ki bi jih lahko imeli kristjani. Tako pove, da kristjani verujejo, da je Sin rojen iz Očeta, kot se rodi beseda (*kalima*) v duši (*nafs*), kot se rodi svetloba (*nūr*) iz sonca (*šams*) in kot se rodi sadež na drevesu (10,5).

Al-Muqammašova argumentacija ne zanika možnosti takih primerjav, ampak se raje usmeri k natančni analizi pojavov, s katerimi kristjani razlagajo rojstvo Sina. Ker nam obseg ne dopušča, da bi se posvetili vsaki posebej, se bomo osredotočili samo na primer svetlobe, ki je rojena iz sonca. Temeljna al-Muqammašova teza je, da bi, če bi bila svetloba rojena iz sonca, moral obstajati čas, ko svetlobe ni bilo, saj je le tako smiselno, da se je svetloba nato rodila (IM 10,17). Ker je svetloba venomer bila skupaj s soncem, je napačno reči, da se je rodila. Ker pa kristjani trdijo, da je Sin rojen od vekomaj in da vekomaj bo rojen, je – podobno kot pri soncu in svetlobi – napačno reči, da je sploh bil rojen, saj rojstvo izključuje večno sobivanje (10,18).



V povezavi s kakšnostjo Boga al-Muqammaṣ na hitro omeni tudi nauk o utelešenju (*tağassud*) Boga (IM 10,20-22). Za al-Muqammaṣa je nesprejemljivo, da bi Bog spremenil (*tağayyara*) svojo svojskost (*huwiyya*) ter postal človek. Njegova ovržba krščanskega nauka o utelešenju je bolj kot ne *ilzām* o nemožnosti, da bi nekaj postalo (*šāra*) nekaj drugega, ne da bi se pri tem spremenilo. Če bi Bog postal človek (*insān*), bi se moral spremeniti glede na svojo svojskost, kar pa je nesmiselno.

5 Sklep

Kot smo videli, al-Muqammaṣova kritika krščanskega nauka o Sveti Trojici temelji na dobrem poznavanju tega nauka in kot taka razkriva pristno željo po poznavanju resnice.¹⁶ Iz al-Muqammaṣovega pisanja je to željo mogoče razbrati na skoraj vsaki strani teksta, še posebej pa v miligramski natančnosti, s katero se je al-Muqammaṣ loteval analize naukov in mnenj drugih teologov. Čeprav je al-Muqammaṣ pristno iskal resnico, pa je njegovo razumevanje krščanstva v nekaterih aspektih močno vprašljivo. Ne gre toliko za vprašanja razumevanja dogmatičnih izrazov ter veroizpovednih formulacij,¹⁷ pač pa umanjka zavedanje, da po krščanskem verovanju Božji Sin ni postal človek, ker je to pač logično možno, ampak ima učlovečenje soteriološki namen.¹⁸

Kljub temu so al-Muqammaṣovi spisi priča pogovorov o veri, ki so potekali že v srednjeveškem času in ki so v znatni meri vplivali na podobo teologij vsake izmed udeleženih religij. Morda ti pogovori res niso bili tisto odločilno, kar je pripeljalo k izjavi *Nostra aetate*, je pa preučevanje zgodovine medverskih odnosov ter drugih religij imelo znatno vlogo pri

16 Ko je al-Muqammaṣ definiral kajstvo resnice, je dejal: »Resnica je rekanje, po katerem se duša umiri (*sakama*), saj ve, da to, kar je izrekla, obstaja tako, kot je izrekla, in to, kar je opisala, obstaja tako, kot je opisala.« (IM 2,11)

17 Na vse to je po našem mnenju krščanska teologija v arabščini odgovorila v enako prepričljivi meri, kot so bili postavljeni al-Muqammaṣovi ugovori.

18 Do podobne ugotovitve je v zvezi z islamsko protikrščansko polemiko prišel tudi David Thomas (2008, 7-8), eden največjih poznavalcev medverske polemike v zgodnjeislamskem svetu.



ustvarjanju klime, ki je dovoljevala izjavo *Nostra aetate*.¹⁹ Upamo, da nam je s tem prispevkom uspelo ponavzočiti duha časa, v katerem se je rodila izjava *Nostra aetate*, ter s tem vredno počastiti tisto, za kar Katoliški cerkvi pri izjavi *Nostra aetate* prvinsko gre: »Z odkritosrčno spoštljivostjo gledati na one načine delovanja in življenja, na ona pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tistega, česar se sama drži in uči, a neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi.« (N 2)

Kratici

- IM** Al-Muqammaš 2016. *Dvajset poglavij* [*ʿIṣrūn maqāla*].
N *Nostra aetate* 2004.

Reference

Primarni vir

- Al-Muqammaš, Dāwūd.** 2016. *Twenty Chapters* [*ʿIṣrūn maqāla*]. Ur. S. Stroumsa. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Sekundarni viri

- Bogataj, Jan Dominik.** 2019. Byzantine Theology and Islam: Paul of Antioch's Irenic Approach. *Edinost in dialog* 74/2: 195–210. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/02/bogataj>
- Davidson, Herbert A.** 1987. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- D'Costa, Gavin.** 2016. *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews & Muslims*. Oxford: Oxford University Press.
- Gutas, Dimitri.** 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th / 5th-10th c.)*. London: Routledge.
- Endress, Gerhard.** 2002. *Islam: An Historical Introduction*. New York: Columbia University Press.
- Fenton, Paul B.** 1990. Judaeo-Arabic literature. V: M. J. L. Young, J. D. Latham in R. B. Serjeant, ur. *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, 461–476. Cambridge: Cambridge University Press.

19 Gre predvsem za številne katoliške religiole, ki so sopostavljali temelje svojih ved. Na nekatere pisce osnutkov dokumentov *Nostra aetate* ter *Lumen Gentium* je npr. vplivalo delo Louisa Massignona (1883–1962), francoskega islamologa, ki se v katoliško krščanstvo znova vrne prav preko poglobljenega študija islamske mistike (D'Costa 2016, 165–168). Za vlogo študijskih centrov pri pripravi medverskega dialoga gl. tudi Leskova 2018, 1058–1059.



- Frank, Richard.** 1992. The Science of Kalām. *Arabic Sciences and Philosophy* 2: 7–37.
- Gil, Moshe.** 2004. *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*. Prevedel D. Strassler. Leiden: Brill.
- Griffith, Sidney.** 2010. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Haddad, Rachid.** 1985. *Le Trinite divine chez les theologiens arabes 750–1050*. Pariz: Beauchesne.
- Krajnc, Aljaž.** 2019. Mesto al-Malika al-Kāmila v zgodovini islama. *Edinost in Dialog* 74/2: 29–41. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/02/krajnc>
- . 2020. A Collection of Muʿtazili Doctrines and Dilemmas on Tawhīd Preserved by al-Asʿarī. Magistrsko delo. Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica.
- Leskova, Irina V.** 2018. Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture. *Bogoslovni vestnik* 79/4: 1053–1061. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/leskova>
- Nostra aetate.** 2004. V: *Koncilski odloki*, 353–357. Ljubljana: Družina.
- Stroumsa, Sarah.** 2016. The Earliest Known Judeo-Arabic Commentary on Genesis. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27: 375–395
- . 2016. Introduction. V: Dāwūd al-Muqammaṣ, *Twenty Chapters* [ʿIṣrūn maqāla], ur. S. Stroumsa, xv–lix. Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Schmidtke, Sabine.** 2016. Introduction. V: Sabine Schmidtke, ur. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 1–23. Oxford: Oxford University Press.
- Tannous, Jack.** 2018. *The Making of the Medieval Middle East*. Princeton: Princeton University Press.
- Thomas, David.** 2008. *Christian Doctrines in Islamic Theology*. Leiden: Brill.
- Treiger, Alexander.** 2016. Origins of kalām. V: Sabine Schmidtke, ur. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 29–43. Oxford: Oxford University Press.
- Vajda, Georges.** 1962. La finalité de la création de l'homme selon un théologien juif du IXe siècle. *Oriens* 15: 61–85.
- . 2001. *Judovska srednjeveška misel*. Prevedel Vid Snoj. Celje: Mohorjeva družba.
- Van Ess, Joseph.** 2018. The Beginnings of Islamic Theology. V: Joseph van Ess, *Kleine Schriften*. Zv. 1, ur. Hinrich Biesterfeldt, 856–881. Leiden: Brill.

