

635.103

**Száadja gáon vallásbölcseleti
eszméi arabs bibliafordításai és
magyarázatai tükrében**

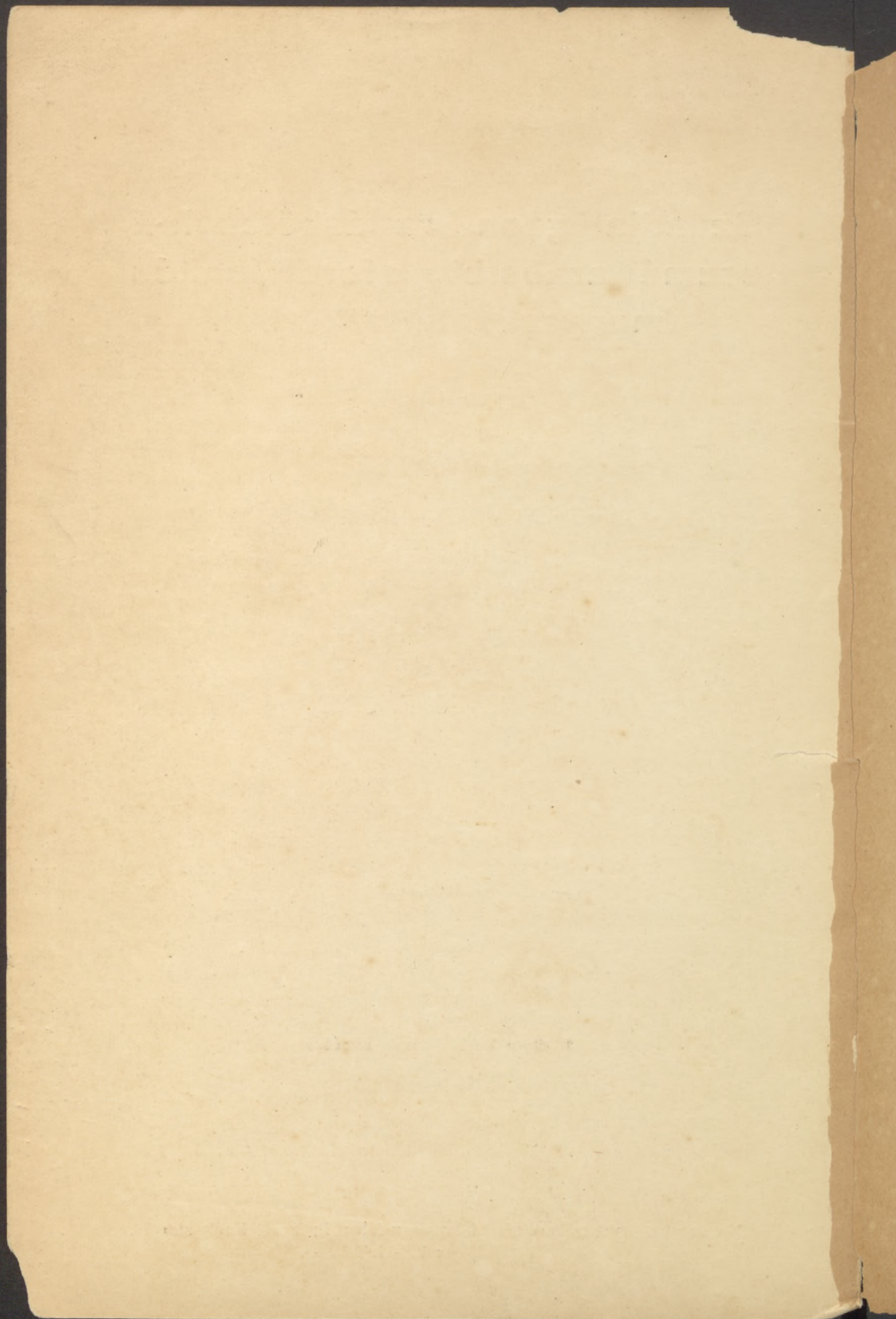
Írta :

Dr. HEVESI FERENC

Magyar Zsidó Szemle kiadása

Budapest 1933.

Nyomatott : Gewürz Ferdinánd könyvnyomdában Budapest Király-utca 18.
Telefon : 158-51.



635.103



2008

**Philosophiai eszméinek befolyása
Száadjah arabs bibliafordításaira és
bibliamagyarázataira.**

(Adalékok)

I.

Száadjah ben József al-Fajjumi (892—942) munkássága rendkívül sokoldalú volt. Kiterjedt a vallási tudományok minden ágára, elsősorban philosophiai tevékenységet fejtett ki, ami a „Kitáb al-Amánát val-Ittikádát“ című munkájában jutott kifejezésre. Ezenkívül foglalkozott a héber nyelv grammatikájával, írt szótári munkákat, továbbá a zsidó vallástörvények szellemét tanulmányozta. E téren különösen a karaiták elleni polemiája fontos. Minden munkásságának betetőzése azonban bibliai fordításai és az azokhoz fűzött magyarázatok voltak. „Száadjah mindennekfölött a bibliának volt tanulmányozója, az egész héber bibliának. Első munkája, melyet még szinte gyermekkorában írt, az Agron volt, nehéz bibliai szavak szótára. Az ő *magnum opusa* az a mű, melynek jobb energiáit és élete legszebb éveit áldozta, a bibliának arab fordítása volt, arab bevezetésekkel és kommentárokkal. Ugy életében, mint írásaiban oly férfiúként jelent meg előttünk, aki számára az ótestamentum emésztő érdeklődés és ihlet forrása volt. Más írók talán mélyebben hatoltak be az írás egyes részleteibe, vagy tárgyköreibe. Rasi bizonyára jobban ismerte a Pentateuchot, Maimonides gon-

dosabban vizsgálta az antropomorphisztikus kitételeket. Modern tudósok több tudással rendelkeznek a bibliai archeológiáról. De a bibliának, mint egy egységes irodalmi momentumnak, Száadjah minden bizonnyal a legbuzgóbb tanulmányozója volt mindazok között, akik valaha éltek és talán inkább az ő munkásságának köszönhető, hogy az egész héber biblia megőriztetett és tanulmányoztatott mind a mai napig, mint bárki másénak.“ (M. Simon: Saadjah. Aspects to the hebrew Genius III. London 1919).

Ha fenti idézetnek ez utolsó mondatát nem is fogadhatjuk el teljesen, annyi mégis igaz, hogy Száadjah igen nagy biblia-magyarázó volt, aki beleélte magát a biblia szellemébe és philosophiai szemköre nagy távlatából szemlélte azt és vizsgálataiban a biblia teljes megértésére való törekvés vezette. Ibn Ezra sokszor idézett jellemzése róla

ראש המדברים בכל מקום

leginkább az exegesisben illeti meg őt, amelyben nagyot és marandót alkotott.

Ha tehát Száadjah philosophiai jelentőségét teljesen meg akarjuk érteni, úgy nem elég kizárólag spekulatív műveivel foglalkozni, de szükséges exegesisé methodusának minden részletével behatóbban megismerkedni. E dolgozat célja, Száadjah biblia-magyarázatának egy igen érdekes oldalával foglalkozni, hogy mikép mutatkozik benne philosophiai gondolkozása és milyen hatással volt fordításaira, továbbá, hogy egyes bibliai helyek milyen bölcséleti gondolatokat ébresztettek benne, amiket aztán a kommentárban kifejtett. A cél tehát e dolgozatban ellentett Bacher műve (A középk. vallásb. Szentírásmagy. I. Száadja. Bpest, 1898.) céljának, amely kimutatta, hogy Száadjah hogyan használta fel a bibliát philosophiai törekvéseire és kimutatta a bibliai alapvetéseket az Amanat-ban, itt fordítva céloim lesz kimutatni Száadjah bölcselte mennyiben befolyásolta a biblia magyarázatát és kimutatni az esetleges philosophiai elemeket benne.

II.

Száadjah gáon exegetikai jelentőségét a maga teljességében mutatják az ő nagy művének, *bibliafordításának* és *commentárjának* megmaradt részei. Minden valószínűség szerint az egész őteste-

mentum szövegét arabra fordította és magyarázta, azonban csak a következő bibliai könyvekről maradt hiteles, bizonyítottan tőle származó szöveg: 1. *Pentateuch* szöveg (kiadta J. Derenbourg, Páris 1893. Oeuvres complètes de R. S.) különálló kommentár hozzá (II. 25—40.) kiadatlan, csak egyes töredékek jelentek meg belőle, Der. kiadásában, Berliner Magazinjában (VII. 133. old.)

2. *Ézsaiás* fordítás, kiadta először arab-latin szótárral Henr. Eberh. Gottl. Paulus Jenában (I—XXXVIII. fej.) 1790-ben. Ujabb krit. kiadása J. és H. Derenbourg által kommentártöredékekkel, Páris 1896. (Oeuvres complètes).

3. A *zsoltárokat* kiadták a) Bevezetés és I—IV. zs. comm. Eppenstein a Harkavy Festschriftben. Ugyanezt lefordította németre J. Cohn Berliner Magazin VIII. 1—19 és 61—91. b) I—XX. ford. és comm. kiadta S. H. Margulies, Breslau 1884. c) 21—41. dr. S. Lehmann, Berlin 1901. d) A Korachita zsoltárokat 42.—49. 84. 85. 87. 88. Th. Hoffmann Stuttgart 1891 (Progr. d. Kön. Gymn. in Ebingen.) e) 50—72. Sally Baron Berlin 1900. f) 73—89. S. Galliner Berlin 1903. g) 107—124 dr. J. Z. Lauterbach Berlin 1903. h) 125—150 dr. B. Schreier, Berlin 1904. Kiadatlan csupán 90—106. Az egész zsoltárfordítás és kommentár azonban fel van exegetikai szempontból dolgozva H. Ewald által (Die ältesten Schriftausleger), úgyhogy a kiadatlan zsoltárokról is van értékes anyag kezünkben.

4. *Példabeszédek*. Ford. és komm. kiadta J. Derenbourg és M. Lambert, Paris 1894 (Ouvres compl.)

5. *Jób* ford. és komm. először kiadta John Cohn Altona 1882. Ujabb krit. kiad. J. és H. Derenbourg, Páris 1899. Ouvres c.

6. *Dániel* ford. H. Spiegel, Berlin 1906. Kiadtak még egy *Énekek-Éneke* fordítást is. Sz. neve alatt (Merx Heidelberg 1882), azonban Loevy Berl. Magazin X. 33—44 és Bacher a Stade Z. f. A. T. W. III. 202—211. kimutatták, hogy nem tőle való.

Száadjah egyes fordításait és kommentárjait különösen exegetikai szempontból ismertették. Így a zsoltárokat és Jób könyvét H. Ewald Stuttgart 1874 (Litter. hist. Mitt. ü. d. Alttest. hebr. Exegeten) A példabeszédeket Heller Bernát ismertette a R. E. J.-ben. A Pentateuch I—II. könyvét J. Mieses: Rozbior Krytyceny rabskiago przekladu ksiag I—II. Pentateuch Rabbi Saadja

gaona cím alatt Przemisl 1914. A pentateuch paraphrasisait tárgyalja és így közel rokonságot mutat tárgyunkkal Schmiedl cikksorozata: Randbemerkungen zu Saadjas Pentat. Übers. Monatschrift (Brann) 1901-2-3 évfolyamaiban. A Daniel comm. ismertette ugyanitt 1885. N. Porges. Száadja paraphrasáló methodusáról I. Bodenheimer: Das Paraphrastische der arab. Übers. des S. Monatschrift IV. 23—33.

Ez ismertetések köre csak igen kevésben érintkezik dolgozatunk tárgyával, úgyhogy rájuk kiterjeszkedni csak még jobban szétfeszítené értekezésünk amúgy is igen tágra szabott kereteit. Közelebbről tárgyunkkal foglalkozik *Kálmán Ödön* munkája: „Jób könyve a középkor magyarázatában“, mely az u. n. philosophiai magyarázók között egy egész fejezetet szentel Száadja-nak és meglehetősen alaposan ismerteti Jób fordítását és a benne lévő phil. exegesis methodusát. Azonban munkája sokkal inkább szűk keretek közt mozgott, semhogy az anyagot magában Jób könyvében is kimeríthette volna. Goldziher professor úr buzdításai és bátorításának hatása alatt vállalkoztam a feladatra, hogy megvilágítsam a kapcsolatot Száadja bölcselete és biblia magyarázata között. Kegyeletes emlékezésem és köszönetem szava illeti a megdicsőült nagy tudóst szíves érdeklődéseért és értékes útbaigazításaiért, melyek biztosították munkámnak síma és zökkenés nélkül való haladását. Ha teljes munkát bizonyos, rajtam kívül álló, kényszerítő körülmények folytán nem is végezhettem, amennyiben a Jób és Példabeszédek könyveire nem terjeszkedhettem már e munkámban ki, mégis oly anyagot dolgoztam föl értekezésemben, amilyet eddig Sz. exegetikai műveiből még senki egysegesen meg nem munkált, A Zsoltárokat, Dániel, Jezsajás könyvét és a Pentateuchot vettem vizsgálat alá és e négy könyv oly bőséges anyagot szolgáltatott, különösen Sz. rationalismusát, hermeneutikai és metafizikai felfogását illetőleg, hogy minden élében felcsillog előttünk, minden oldalról éles megvilágítást nyer ez érdekes gondolkodó egyénisége. Talán csak ethikai szempontjai maradnak kevésbé körvonalazottak e bibliai könyvekben, mint a Jób és Példabeszédekben, de ezek feltüntetésére is van bőven anyag. Egyébként céлом, hogy e két könyvnek általam már összegyűjtött, de még osztályozatlan anyagát rendszerezem és nyilvánosságra hozzam.

Néhány kérdéssel nem foglalkozhatom ez értekezésben. Így a Sz. fordítások kronológiai rendjére vonatkozó kérdéssel, mely talán az eszmék fejlődési folyamatára adhatna felvilágosítást. Nem foglalkozhatom bővebben avval a kérdéssel sem, vajjon az Amanat előzi-e meg a Szentírási könyveket, vagy pedig csak utólag, mintegy leszűrődése gyanánt exegetikai működésének jelent meg. E kérdésben szubjektív alapon mindkét felfogás bizonyítható. Először: hogy már készen volt az Amanat, mikor első bibliai műveit írta, ezt bizonyítaná az, hogy a fordításokban annyira egységes a gondolkodása, módszere, rendszere, annyira összhangzatos önmagával, hogy az már csak egy egységes, kész gondolatrendszer eredménye lehet. Ezzel szemben a második feltevés mellett áll, hogy Sz. fordításai legtöbb helyen a Targummal egyeznek, úgyhogy könnyen meglehet az is, hogy a Targum váltotta ki belőle a bölcselmi gondolatokat és rendszere csak már ezután alakult ki. Hogy e kérdéssel részletesen foglalkozzam, munkám keretei nem engedik meg.

III.

E bevezetés után rátérhetünk tulajdonképeni tárgyunkra: Minő bölcséleti elemek és miképen mutatkoznak Sz. bibliamagyarázatában?

Legelső feladatunk lesz kimutatni, hogy Sz. ismeretelméleti alapvetése milyen hatással volt exegesisére; azután foglalkozunk metaphysikai állásfoglalásával. Majd ethikai szemléletével és végül különböző kisebb fontosságú kérdésekkel, melyek e tárgykörbe vágnak (lélektana stb). E beosztás eredetét Sz. philosophiai munkája beosztásából vette, amely a mohamedán racionális philosophusok elméletei rendszerezésében veszi gyökerét. E philosophusok akiket talán e névvel joggal nem is lehet illetni, mert hiszen inkább theologiai téren fejtettek ki működést, a mu'taziliták és bölcséletüket teljesen azon irányban fejtették ki, amely irányban az ő nyomukban Sz. is. Amint a mu'taziliták az emberi megismerés legfőbb forrásaul az ész (akl) ismerték el, úgy Sz.-nál is az értelem szerepel az igazság fő kritériumaként.

Hogy a mu'taziliták milyen befolyást gyakoroltak Sz. bölcséletére, azt bizonyítja maga az a tény is, hogy az Amanat teljesen a mu'tazilita rendszerek alapján van felosztva. A mu'taziliták két csoportra osztják tanításaikat. Az egyik, a „Tauhid“ csoport Isten

egységével foglalkozik. A másik, az „’Adl“ csoport Isten igazságosságának problémáit vizsgálja. Azért nevezték a mu’tazilitákat *aszhab el tauhid-val-’adl*, „az egység és igazság emberei“ névvel. Sz-t is e két főprobléma foglalkoztatta leginkább: héberül יהוד és צדק. Mint már említettük, Sz. az igazság főkritériumának az ész-t ismeri el. Azonban az értelmén kívül elismeri jogosultságát az érzéki szemléletnek עלם אלהם, továbbá az u. n. logikai szükség-szerűségnek עלם אלצורוי és az igaz hagyománynak. ללכבר אלצאדק.

Sz. *rationalista*. E rationalismusa igen élesen mutatkozik meg írásmagyarázatában. Fölve, hogy a Szentírásmagyarázatok közül csak azt szabad igaz gyanánt elfogadni, amely nem ellenkezik az értelemmel, viszont el kell vetni azt a magyarázatot, mely az értelemmel meg nem fér. A szöveget általan szószerint kell fordítani, eltérni tőle csak a következő 4 esetben lehet:

- a) אן יכון אלהם ידאפעא — ha az *érzéki szemlélet* tiltakozik ellene.
- b) אן יכון אלעקל יודה — ha az *értelem* cáfolja.
- c) אן יכון מן ניץ פציה ימאנעה — ha egy másik világos értelmű vers ellentétben áll vele és végül

d) מא נאת בה אלאתאר בשריטה עליה פנפסרה תפסירא יואפק אלאתאר — ha az igaz tradíció nem egyezik meg a verssel, akkor a fordítást kell egyezésbe hozni a tradíció követelményeivel. Ha e négy eset nem forog fenn, ragaszkodni kell a szószerinti szöveghez.

Ugyanezt juttatja kifejezésre, amit a Pentateuch bevezetésben előrebocsát, hogy a szövegnek egyszerű fordítását akarja adni, mely a hagyománnyal és az ésszel egyetértésben van. ודא אלכתאב (4. oldal)

Végig minden fordításában és kommentárjában az *akl*, az ész szerepel főkritérium gyanánt, amelyhez a szöveg idomul. A következő kifejezések mutatják az *akl* szerepét és fontosságát.

2 zsoltár 4-ik vers kommentár:

אלתי ינפחא אלעקל — amit az *értelem* tagad, továbbá
2 zs. 7 v. k. למא אחאל אלעקל — mivel az *értelem* valószínűtlennek nyilvánítja.

25 zs. 5 v. k. לאן אלעקל יקצי — mivel az *értelem* kívánja.

33 „ 15 „ „ לאן אלהם יכרג — mivel a *szemlélet* a fordítottját igazolja.
כלאף דלך

35 zs. 23 „ k. עלי מא יונבה אלעקל — mivel az *értelem* követeli.

E kifejezéseken kívül gyakran használja a מוחל és אסתחאל szavakat, annak jelölésére, hogy a négy kritérium valamelyike lehetetlenné teszi a szószerinti fordítást.

Tárgyi tekintetben megmutatkozik rationalismusa:

a) abban, hogy *képeket* a fordított szövegben nem szívesen hagy meg. Ha a bibliai szövegben kép vagy más ilyen tropus volt, akkor 1) vagy *értelmét* adja rögtön, vagy 2) *hasonlaltá* változtatja át, vagy 3) hozza ugyan a képet, de magában a szövegben magyarázatot fűz hozzá toldás alakjában. 4) Végül egészen közismert, már közmondásossá vált és így magyarázatra nem szoruló képpel cseréli fel;

b) Élettelen dolgok, föld, ég, csillagok megszemélyesítését nem engedi. Helyette betoldja rendszerint az élettelen tárgyak lakóját, tulajdonosát. Ebben követi a mutaziliták által megállapított és már a modern philológia által is elismert hermeneutikai szabályt, amelynek arabs neve „*hadj el-mudhá*”. Rationálisan magyarázza ennél fogva a mythikus alakokat is.

c) Tűzásokat letompít. Pl. *egész* helyett részt említ. Idetartozik az is, hogy határozott számokat határozatlanná bont fel.

d) A történeti valósággal ellenkező elbeszéléseket helyreigazítja.

e) A tradíciónak meg nem felelő helyeket a tradíció szellemében megváltoztatja.

f) Minden nem logikus és észszerűtlen verset a logika kereteihez alkalmaz. Idetartozik, hogy észszerű rendre hozza a gyakori rendeletlen, vagy chiasztikus bibliai mondatot.

Vizsgáljuk sorra miként nyilvánul meg e pontozatokban Sz. rationalismusa. A kép iránti ellenszenv mennyiben fakad rationalismusából. Világosan megmutatják ezt a példák. Először azokat a helyeket vegyük sorra, ahol a képet szószerint meghagyja, de vagy magában a fordításban magyarázatot told hozzá, vagy a kommentárban.

2 zs. 3 v. A gonosz nemzetek lázadoznak Isten és föl Kentje ellen és így szólnak: ננתקה את מוסדותינו ונשליכה ממנו עבותינו — tépjük szét kötelekeiket és vessük le magunkról gyeplőiket. Sz. szószerint lefordítja ezt, de hozzátoldja: יענון אמרם ונחיהם — értsd alatta: parancsaikat és tilalmaikat. Szóval Sz-t a fordításban az az aggo-

dalom vezette, hogy e képet szószerint értelmezve, a kevésbé kép-zett olvasó *valóságos* gyeplőkéről és *valóságos* kötelekről fog képzelődni, amilyenek a valóságban nincsenek. Sz. a metaphorát felbontotta és benne az értelmet kereste, mint a mohamedánoknál a vele hasonló törekvésű racionalisták, a mutaziliták az ő Korán magyarázatukban.

Zs. 11. 6 v.-et: *וְיָטַר עַל רָשָׁעִים פָּחִים אִשׁ וּנְפִית* lefordítja szintén szószerint, de a kommentárban hozzáteszi:

וְקוּלָּהּ „פָּחִים אִשׁ וּנְפִית” לֹא יֵרֵד אֲלֵנָּהּ וְאֲלֵכְבְּרִית אֲנַפְסָהּם וְלָכֵן לֹמֵא נִין אֲלֵכְתָּאב עָלֵי אֵהֶל סָדוּם אֲנָהּם עֹקְבֹא בְּדֶלֶךְ וְעָלֵי קוֹם גּוֹג אֲנָהּם סִיחָאֲרֹבֹן בַּה מַתֵּל בָּהֶם גַּמִּיעַ אֲלֵכְפָּאָר.

E szavakból voltaképen nem kell tüzet és kenet stb.-t érteni, hanem mivel a Szentírás Szodoma lakóiról határozottan megmondja, hogy ilyen büntetésben részesültek, továbbá Gógról megjövendőli, hogy ilyen eszközökkel győzték le, azért az ő sorsukhoz hasonlítja minden Istentagadóét.

Az értelem nagyon valószínűtlennek tartja, hogy ez a büntetési mód Isten egyetlen fenyegető eszköze, ezért a magyarázkodás.

118. 19-20. *.. פָּתַחוּ לִי שַׁעַר צֶדֶק*. Az igazság kapuja.

A komentár megjegyzi:

וְקוּלָּהּ „שַׁעַר צֶדֶק” הֵיאֵה הַשַּׁעַר לִיסֵת אֲבוֹאֵב בְּנֵאֵא בֵּל הִי מַעֲאֵנִי וְצָרֹב מִן אֲלֵכְלָאִם.

E szavak nem jelentik egy valóságos épület kapuját, ez csak egy *szólásforma*.

A Pentateuchban, amelynek kommentárja, sajnos kiadatlan, maga a fordítás hoz ilyen magyarázó toldalékot:

I. 14. 22 *הִרִמֹּתִי יָדִי אֶל-אֵל עֲלִיָּן*

רַפַּעַת יָדִי הָאֵלֶּפָּה בְּאֵלֶּלָה אֲלֵטָאִיק אֲלֵעָאֵל.

A kéz-főlemelés esküt jelent. Hogy a jelentősége kidomborodjék, kiemeli ezt. Egyébként sokszor a *kéz főlemelést* már egyenesen úgy fordítja: „*Megesküdtem.*” És ez átvezet a racionalistikus módosítások ama *második csoportjához*, ahol a kép helyére a fordításban már az értelmet teszi. A fönti példa a következő helyeken fordul elő:

אֲלֹדִי אֶקְסַמַּת בְּאֵמְרִי

וְאֵנָּה אֶקְסַם בְּאֵלְסַמָּא

Penta IV. 14. 30 *אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת-יָדִי*

כִּי אֲשֶׁא אֶל שָׁמַיִם יָדִי

E helyeken azonban Isten esküjéről van szó és így érthető, hogy teljesen el hagyja a kézfölemelés momentumát. A *maga helyén* bővebben fogjuk tárgyalni a jelenséget.

A *Zsoltárokbán* a köv. helyek utalnak e rationalistikus fordításcsoportra.

Ajándokosőt zuhogtass. 68. 10 גשם נדבות תניף
 Ó Isten *bőséges áldást* nyujts 70. 1 גיתנא אתבת לנא פוק
 nekünk érdemünk szerint. אסתחאקאנא.
 74. 1 למה תעשן עפך בצאן מרעיתך — לא יתוקד נצבך פי קום רעיתך
 a zsákmányolás *bércei* 76. 5 מהררי טרף
 a zsákmányoló *királyok*. מן אלמלוך אלמפתרעין

Kommentárja :

פסרת „מהררי טרף“ אלמלוך לאנה ימתלהם באלגבאל כקולה „הנני אליך הר המשחית“

Azért fordítottam így : *Királyok*, mivel az Írás őket hegyekhez hasonlítja, amint írva van : Ime én ellened vagyok, pusztító bérce. (Jeremiás, 5. 25.)

aki nem erősítette meg *szívét*, 78. 8 אשר לא הכין את־לבו
 aki nem erősítette meg *akaraterejét*. אלדי לם יצלה ניותה

Szarva kiemelkedik dicsőségben. 112. 9 קרנו תרום בכבוד
Tekintélye „ „ dicsőségben. ושאנה ירתפע פי כרם
 וגד רפע שאן קומה 148, 14. וירם קרן לעמו
Egész szívemmel. 119. 145. בכל לבני
őszintén. מכלצא

A *pentateuchban* a fönntemlitetteken kívül még a következő helyek tartoznak ide.

És nevezte Isten a *világosságot* I. 15 ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילא
 nappalnak, a *sötétséget* éjjelnek. וסמא אללה אוקאת אלנור נהארא ואוקאת אלטלאם לילא.

Tehát *idejét* nevezte el így. Szóval a trópusok közül a metonymiát sem türi a fordításban mert azt a tévedést szülhetnék, hogy tényleg a világosság neve héberül יום ami pedig nem áll. Ez is „hadf — el — mudháf“ — az arab terminológiában.

Ugyanigy :

Noah felébredt *borából*. 9. 24 ויקץ נוח מיינו
 Noah *részegségéből* ébred ולמא אפאק נוח מן סכרה

Jákob elloptá Lábán szívét. 31. 20 ויגנוב יעקוב את־לב לבן
 Jákob elrejtette szándékát előle. ובתם יעקוב סרה ען לבן
 U. e. motivum ugyanily módon van fordítva e fejezet 26. és
 27. verseiben. (Az utóbbiban van.)

40, 13 בעוד שלושים יום ישא את־ראשך אלי תלאתה אים ידכך פרעון.
 42. מרגלים אתם לראות את ערנות הארץ גואסים אתם אנמא ניתם לתנשטו כבר

אלבלד.

באתם

49. 24 משם רעה אבן ישראל תם רעה דאת אסראיל.
 II. 5. 21 הבאשתם את ריחינו בעיני פרעה אפסדתמא האלנא ענד פרעון.
 30. 12 כי תשא את־ראש בני ישראל אדא חצרת גמלה בני אסראיל
 35. 21 ויבאו כל איש אשר נשאו לבו ואתו כל רגל במא ראי ראי

Ézsajásnál:

1. 15 ידיכם דמים מלאו אידים מעאצי ממלואה
 1. 21 איכה היתה לזונה קריה... כף צארת טאניה
 6. 5 אוי לי כי נדמתי כי איש טמא שפתים אנכי ובתוך עם טמא שפתים אנכי וישב
 וילי אד קצרת ונאנא רגל מנקטע־אלקול ופימא בין קום מנקטע אלקול אנא גאלם.
 22. 21 ויהי לאב ליושב ירושלים פיציר אסתאדא לסאכן ירושלים.
 28. 22 פן יחזקו מוסרימו פלא אשתד אדאבכם.
 58. 9 וכל מוטה תנתקו וכל חיף פאצלה.

Dánielnél:

2. 28 וחזוי ראשך = ומא נטרא עינדך
 l. még. u. i. 7. 1. 42. és 7. 15.-nél val fordít.
 Másik módoszata Sz.-nak a kép eltüntetésére a valószínűtlen és a hideg értelem követelményeinek nem megfelelő trópusok (metonymia, synecdoche) értelmezésére, hogy hasonlattá alakítja át őket. Így a Zsoltárookban.

6. 3 חנני ה' כי אמלל אני 6. 3 חנני ה' כי אמלל אני
 22. 7 ואנכי תולעת ולא איש 22. 7 ואנכי תולעת ולא איש
 u. o. 14. פצו עלי פיהם אריה טורף ושואן ופתחו עליי אפואהם כאלאסד.
 u. o. 17. כי סבבני כלבים למא חאט בי כאלכלאב גמיע אלאשראר.
 57. 5 נפשי בתוך לבאים אשכבה להטים בני אדם שניהם חנית וחצים לשונם

חרב חדה.

כאן נפסי פי מא בינהם כאלרבואת... אסנאנהם כאלטברוינאט ואלסהאם
 ואלסנהם כאלסיף אלאחד.

78. 9 בני אפרים נשקי רומי קשת וכאן קום אפרים פי דלך אלוקת כנשאבה.
 (a fordítás az 57. vers alapján: רמיה: קשת) készült.)

Kommentár :

„קול בני אפרים... וכדאך „נהפכו...“ פהם ואמתאל הם מן „ישונו לא על“
 פי קול הושע (Hosea 7 16.) יריד בה אלוואג ואלרוואג מן אלטאעה כמן ירמי בסהם
 לא יציב.

„E helyek képek és példázatok Hósea szavából: Visszatérnek célt nem érve.“ Azt akarja véle mondani: a kitérés és menekülés az engedelmesség elől, olyan, mint mikor valaki dárdát hajít, de nem talál.

עלי אן נפסי כאנה פי כפי דאימא מן אלכטר 119 109. נפשי בכפי

A köv. zsoltárookban látjuk még a כ praefixum, vagy a כאן = *mintha* kötőszó ily alkalmazását:

33 7; 38 6; 59 8; 61 4; 66 11, 12; 68 14; 69 3; 89 26; 124 4, 5; 129 3.

Pentateuch :

I. 31 15. הלא נכריות נחשבונו לו כי מכרנו אלא אן כאלגרנא חסבנא ענדה וכאנה
 באענא.

Jákob áldásában :

49 1. גור אריה יהודה = תכון יא יהודה כשכל אלאסר פי קויה
 erőre nézve legyen olyan mint... I. m. V. 33 22 *Dan*ról

u. o. 14. יששכר חמור גרם = יששכר רגסם מנפרד

u. o. 17. יהי דן נחש עלי דרך

ויכון דן כאלתעבאן עלי אלטרק

u. o. 21. נפתלי אילה שלוחה = נפתלי כאילה מרסלה

u. o. 27. בנימין זאב = בנימן כאלדיב

IV. 33 55. והיה אשר תותירו מהם לשפים בעיניכם ולצנינים בצדכם

פיציר מא תבקואן מנה כאבר כי עיונכם וכמסאל כי גנובכם

V. 28 23. והיו שמך . . . נחושת והארץ . . . ברזל

ותכון סמאוך . . . כאלנחאס ואלארץ . . . כאלחדיד

Dániel-nek különösen látomásainál él e helyreigazításokkal,
 így: 7 9, 11, 13, 23.

Jesajásban :

1.31; 19.13; 37.27; 40.7-8; 46.10; 47.2; 54.1; 65.17; 66.7.

Másik módja a kép hasonlattá alakításának, hogy אלמתול
 אלמתול vagy אשאבה, ישאבה, שביה szavakat szúrja közbe, ame-
 lyek hasonlítást fejeznek ki. Csak kevés példát említek is:

Zsoltárookban :

68 31. גער חית קנה עדת אבירים בעגלי עמים

אוגר אלמלוך אלמתולן בוחש אלאנאם כיציר אלא אלאם

Kommentár:

וסמאחם „חית קנה“ כמתל מא ראי דניאל „וארבע חיון רברבן“ . . . (73.4.)
 Dániel e mondata képezi a fordítás alapját.

14. 74 13. שברת ראשי תנינים על המים רצצת ראשי לויתן.

וכסרת רווס קום שביה באלתנאנין

Továbbá: 1817; 2213. 17.22; 692; 7322 759; 887.

Pentateuchban:

I. 15 17. והנה תנור עשן ולפיד אש — Ábrahám látomása.
 פאדא בשביה תנור דכאן ופליל נאר

II. 194. ואשא אתכם על כנפי נשרים פחמלתכם שביהא עלי אננחה אלנסור

IV. 11 20. עד אשר יצא מאפכם אלי אן יכרג מן אנאפכם מתלא

V. 33 17. בכור שורו חדר לו וקרני ראם וליכון אלבהא ללמתל בכבר תורה פתציר

קרניו בהם עמים יננח קרונה בקרון אלברכדאן חתי ינטח בהא
 אלמם.

Ézsaiásban:

16 7-8. לכן יליל מואב למואב כלה יליל לאשישי קיר חרשת תהנו אך נכאים

כי שדמות חשבן אמלל נפן שבמה בעלי גוים הלמו שרוקה.

פלדלך יולל מאב עלי נפסה כלה ואלממתלין מנה בקנאני אלכמר מן אהל

חרשת תראהם יהדרון והם מכתאבין: ממא אסתביח מן חשבון אלשביה אקטאף אלענב

ומן שבמה אלממתלין באלגפאן מן אלכרם...

33 9. ההפיר הלבנון — ובוו אלמשבהין מנהם באללכנאן.

Továbbá: 74; 914; 1017. 18, 19, 34; 1311; 1915; 171, 2;

3316; 3467; 366; 373; 408-11; 453; 463; 484; 10: 553; 5713;

654.

Dániel:

2 38. אנת הוא ראשא דדהבא = אנת הו אלממתל בראם אלדהב

39. ומלכו תליתא אחרי די נחשא = ואלממלכה אתלאתה תשבה אלנחא

A kép, vagy hozzá hasonló trópusok kiküszöbölésére végül azt a módszert használja fel, hogy közismert képpel cseréli fel, amelyről már mindenki tudja, hogy csak stilisztikai formula és nem fogja a valósággal elvéteni. Épen ezért az ilyen közismert képeket meg is szokta hagyni. Ezt a gondolatot az V. zsoltár 2. 3. 4. verseihez szóló komentárjában ki is fejtí avval, hogy az Istenre vonatkozó anthr. kifejezések közül az arab nyelvben megtartja azokat, melyek az arabs nyelvhasználattal egyeznek. Erről a maga helyén bővebben.

Egyetlen példa van az általam feldolgozott 4 könyvben a fenti módszerre:

Pentateuch: II. 18¹⁰. ברוך ה'... אשר הציל את העם מתחת יד מצרים

תבארך אללה... אלתי כלץ אלקום מן תחת נקל אלמצריין.

Sz. rationalismusának emez oldala. a metaphórák iránti ellen-szenv, annak megnyilatkozási formái, felbontásuk és kiküszöbölésük módja igen fontos jelenség, nemcsak Sz. rationalismusára jellemző, de mintegy alapvetésül szolgál az ő metaphorikus magyarázati módjának, amellyel a bibliát a bölcelet eszméinek szolgálatába állítja és amellyel a bibliának oly kitételeit, melyek az ő bölceleti nézeteivel ellenkeznek, kiküszöbölni igyekszik. A továbbiak folyamán meg fogjuk látni, mily módon építette tovább a gáon módszerét és mint terjesztette azt ki a biblia minden olyan helyére, mely bölceleti szempontból az ő kritikája előtt nem állt meg.

b.) Második momentum a rationalismusának, hogy a természet megszemélyesítése, mythikus és babonás képzetek ellen tiltakozik. Csak azt fogadja el, amit a józan értelem is valónak tarthat. A Szentírás igen gyakran szól egész országokról, vidékekről úgy mintha azok személyek volnának. A héber nyelv fantáziája női alakban képzelte el a megszemélyesített nemzeteket, ami különösen a proféták beszédjeiben jutott kifejezésre. Igen gyakoriak e kitételek mint: בת ציון = Cijón leánya, בת כשדים = Kaldea leánya, בבל = Bábel leánya, בת תרשיש = Tartessus leánya, בת צידון = Szidon leánya, בת עמי = népem leánya. Száadja a בת (leány) szó helyérendszerint a גמעה v. גמעה szót teszi, ami közösséget, összeséget, nemzetet jelent. Így *Ézsajásban*: 18; 224; 23 10, 12; 47 1,5; 522; 541.

Dánielben symbolikus alakként szerepel a בת מלך הנגב *dél királyának leánya* (II. 6) Sz. ezt is גמעה-tal fordítja, mivel itt is a jövődölések titokzatosságában *nemzetek* sorsa symbolisáltatik.

Ugyanigy: 117. ובה הנשים יתן לו = ובה הנשים יתן לו

Tehát Sz. kettős megszemélyesítést feltételez e symbolumban. Meg van személyesítve az uralkodó, egy leány alakjában és a nemzetek anyák alakjában.

Sokkal gyakoribb eset az, amikor bizonyos emberi cselekvésekkel ruház föl a biblia egyes városokat, országokat, természeti jelenségeket. Pld. a város gyászol, a föld sir, az ég regél. Vagy

szól a biblia egyes vidékek *gyermekeiről, fiairól*, hasonlóan a fönti jelenséghez. Ilyenkor rendszerint a város, ország lakóit (אֲשֶׁכֶּנֶץ) népét (אֲמֶה, קוֹם, אֶהֱל) tulajdonosát (רֹחַ), háznál a ház népét (אֶהֱל) az égnél pedig rendszerint az angyali seregeket (צִבְיֹת אֱלֹהִים) helyettesíti be, mert a tiszta értelemmel ellenkezik, hogy élettelen dolgok cselekvéseket vigyenek véghez, miket csak élőknek attribuíhatunk, ennél fogva logikai szükségesség, az ész követelménye, hogy élő személyekre vigyük át a cselekvéseket. Eme *behelyettesítő methodus* igen fontos Sz. exegetikai rendszerében. Igen gyakran nyer alkalmazást, különösen olyan helyeken, ahol Istennek tulajdonít az írás, nem Istenhez méltó cselekedeteket. E helyen természetesen csak az élettelen dolgok megszemélyesítésével foglalkozhatunk, azokból is természetesen csak pár példára szorítkozva. Az esetek legtöbbjében persze itt is a mutazilita hermeneutika „hadf el — mudhafja” a módszer alapja.

Zsoltárok:

כִּמָּא יִשְׁכַּר אֱהֵל אֱלֹהִים פִּצְלָךְ 89 וְיִדְּו שְׁמִים פִּלְאֵךְ

A 98 s. versére, mely zsoltár kiadatlan, Ewald megjegyzi: Er (Száadja) setzt für die Ströme und Berge „die Leute der Ströme“ (אֶהֱל) die Leute der Berge.

L. még 789. és 874.

Pentateuch:

I. 913; 111. 9; 147; 1826; 1911; 2746; 291; 341; 355; 4130 36; 452. 18; 4631; 4713; II. 11. 6; 124: 153; III. 166; 183. 25 1929; V. 322;

Ézsajás:

25; 38; 53,7; 71; 89; 1431; 167-8; 247. 19-20; 281; 3216; 3718; 409; 481; 5413; 5512; 573; 5914; 622 5618-19.

Dániel: 34,7,9; 626; 714.

A héber nyelv gyakori sajátsága, hogy bizonyos tulajdonságok hordozóját az illető tulajdonság *fiának* nevezi. Sz. ezt sem engedi:

Pentateuch: V. 318; 1314.

A betoldás (אֶהֱל stb.) helyett gyakran egyszerűen a nemzet nevét adja: Pentateuch: II. 74; 147,9,10; 189-10.

A megszemélyesítés elkerülésére igen jellemző a következő hely, amely módszertanilag egybefügg az előbbivel:

Ézsajás :

24 23. וחפרה חלבנה ובושה החמה ויכזא אלקמיון ויכב אלשמסין

Nap és hold helyett nap-és hold-imádókat fordít.

5 14. igen érdekes abból a szempontból, hogy az itt szereplő étellel felruházott *abstraktumok* helyére azok hordozóját teszi :

וירד הדרה והמונה ושאוניה ועלו בה נול פיה דונו בהאיהם וגמהוריהם ודו גלבתהם
ואלרכין מנהם.

Az absztraktumnak konkretummal való felcserélésére igen jellemző példa a következő :

Dániel : 11 16. וכלה בידו = pusztulás kezében ואלסף בידה = a kard a kezében.

Ezzel szemben a konkretumot abstrahálja és ez absztraktum helyébe teszi annak hordozóját.

Ézsajás : 57 3-ban :

אתם קרבו הנה בני עננה זרע מנאף...
a parázna nő gyermekei

ואנתם פתקדם אלי תם יא דונו אלפלאה
paráznák = paráznaság urai.

Igen érdekes módja a megszemélyesítésnek a Bibliában, hogy az országot állat formájában képzei el. Egyiptom neve רהב vagy תנין, mert a folyó (Nilus) krokodilusokban bővelkedett, Sz. ezt is felbontja :

Zsoltár : 87 4. אוכיר רהב ובבל אדא אדכר אהל אלפתן ואהל אלבבל

Ugyanezen okból, nehogy a természeti jelenségekről valaki feltételezze, hogy élet van bennük. nehogy megszemélyesítenek, valahányszor e kifejezés מים חיים „élő víz“ előfordul, így fordítja *forrásból* való viz. És pedig *Pentateuch* III. 14 5. 6. 50. 51. 52. 15. 13.

A természet megszemélyesítése mythosalkotás. Irrationális dolog, nem fér össze a zsidó vallás rationalismusával. Így minden mythologia. Ezért Sz. küzd minden mythologiai képzet ellen és ha talál ilyet a bibliában, azonnal ésszerűsíti.

Pentateuch :

I. 4 20. ותלד עדה את־יבל הוא היה אבי ישוב אהל

פולדת עדה יבל והו כאן אוול מן סכן אלארביה.

Jábal nem *atyja* a sátorlakóknak, csak az első közülök.

אוול מן חמל אלטנבור Jubál: כל תופש כנור: u. o. 21.

14 5. ויכו את רפאים... ואת הזוזים... ואת האומים

פקתלו אלשנאע... ואלדהאקין אלדין פי... ואלהיובין...

Vagyis nem mythologikus szörnyekről van szó, hanem *hősökről, törzsfőkről* és félelmetes emberekről.

41 13. ויהי כאשר פתר לנו אתי השיב ואתו תלה = József akarata teljesült amint az álmot megfejtette úgy történt — szóval az álmofejtés *következménye* lett volna a főpohárnok visszahelyezése és a főstűtő kivégeztetése.

... וכמא פסר לנא כדאך כאן רדני אלמלך עלי מרחבתי. = Nem József, a király tett úgy. Szóval nem valami bűvös erő hatása, hanem Isten akarata volt ez.

A bünbak = III. 16 22. ונשא השעיר את כל עונותיו אל ארץ גזרה. פהו יחמל אלעתוד עלי ענקה ען גמיע דנובהם אלי ארץ. *viszi a vétkeket.* = Egy ember viszi a bakot nyakán vétékáldozat gyanánt.

c.) Harmadik kiemelkedő momentum Sz. rationalismusában, hogy tulzásokat nem enged, azokat letompítja. Rendszerint olyankor, amikor a Szentírás valamely *menyiség, vagy tárgy teljességét* említi pld. az *egész világ, minden ember, valahány állat*. Ilyenkor *כל* szó helyett (a héber *כל* fordítására) a *כתיר מן* sokan valami közül egy része valaminek kifejezéseket, vagy egyszerűen a *מן* praepositiót alkalmazza. Mert lehetetlen, hogy egy bizonyos cselekvést minden egyede valamely genus-nak véghezvigyen.

Zsoltárok:

92. אספרה כל נפראותיך ואקין כתירא מן אענבאתך
14 2-3. ה' משמים השקף על בני אדם לראות היש משכיל דורש את אלהים
הכל סר יחדיו נאלחו אין עושה טוב אין גם אחד. פאן אללה מן סמאיה אדא
אטרע עליהם מן בין אלנאם...

Komentár:

קולה „ה' השקף” לם ירד אלנאם אנמעין לאנה קאל „הכל סר”... „אין עושה טוב” ואלשאהד יכרן מן אלנאם אלצאלחין ולכן הדא קול כאין פי האול „אין בהם עושה טוב.”

„A Irás *emberek* alatt nem az emberek *összeségét* érti, hiszen azt mondja róluk, „*mínd* elpártolt... nincs jó közöttük”, már pedig a *tanu* (Dávid) az igaz emberek közül való. Ennélfogva a kifejezés csak *azokra* vonatkozik, *akik* közt nincs jót cselekvő.”

Továbbá: 6 8; 9 15; 18 16. 24, 22 28: 26 7; 28 7; 66 8; 107 24; 116 14; 118 17.

Pentateuch :

וסאיר מראכב אלמזרין II. 147. וכל רכב מצרים

Továbbá: I. 23 18; 33 13; 35 22-23; 36 2; 39 40. III. 33;
6 16; 17 2; 21 24.

Ézsajás :

ולדלך אשתד נצב אללה פי בעין קומה 5 25. על כן חרה אף ה' בעמו
תעלם אלמעדיל אכידא אהל אלדניא 26 9. למדו צדק כל יושבי תבל

a *legjobbak*.

Továbbá: 5 13; 24 19-20; 51 7; 60 3.

Igen érdekes továbbá: *Zsoltár*:

18 40. תכריע קמי תחתי = וטאלמא תנתי אעדאי תחתי

Nem mindig — gyakran

Ugyane csoporthoz lehet sorolni azokat a helyeket is, ahol *határozott* szám helyett *határozatlan* számot használ a fordításban. Indok egyszerűen az, hogy a *valóságnak* nem felel meg ily esetekben a határozott szám alkalmazása. Rendszerint a 7-es szám szerepel.

Zsoltárok :

ומדחתך פי אליום כתירא 119 164. שבע ביום הללתיך

Pentateuch :

כל מן קתל קין יקאד בה כתירא I. 4 15. כה הורג קין שבעתים יקם

u. o. 24. כי שבעתים יקם קין ולמד פאן כאן כתירא יקאד בקין פבלמד אכתד
ואכתד. שבעים ושבעה

Ézsajás :

4 1. והחזיקו שבע נשים באיש אחד חתי יתעלק כתיר מן אלנסא ברנל ואחד

Az *ezres* szám is előfordul.

Ézsajás :

7 23. והיה ביום ההוא יהיה כל מקום אשר יהיה שם אלף גפן באלף כסף
לשמיר ולשית יהיה.

ויכון פי דלך אלוקת תציר מואצע כתירה מא יכון פיה כתיר מן אלגפאן תסאוי
כתירא מן אלמאל מצירא ללחסך ואלקרטב.

60 22. הקטן יהיה לאלף אלצניר מנחם יכון כתירא.

d) A *történeti tényeknek* meg nem felelő bibliai helyeket átalakítja, hogy összhangzásban legyenek az eseményekkel, illetőleg a Biblia által már más helyen szilárdul megalapozott történelmi hagyománnyal.

Pentateuch : I. 2 17.

ומעין הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות
 Ezt nem lehet állítani, mert hiszen Ádám nem halt meg.
 ומן שגור מערפה ארכיו ואלשר לא תאכל פאנך פי יום תאכל מנהא
 תסתק אן תמות.

teremtette = ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה u. o. 18.

Ezt már az *ember* teremtése után nem lehet mondani, hiszen az állatok az ember előtt teremtettek.

... = פחשר אללה מן אלארץ גמיע וחש אלארץ

20. 3 ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא חיה אם כל-חי

Éva nem volt „minden élő” anyja, csak az emberé.

וסמי אדם אסם וזגתה חוה לאנהא כאנת אם כל חי נאתק מאית.

12. 20 וגם אמנה אחותי היא = ועלי אלחיקה ה' קריבתי

Sárah nem testvére Ábrahám-nak, hanem rokona.

12. 29 ויגד לרחל כי אחי אביה הוא = ואכברה אנה אבן עמתי

Jákob nem *nagybátyja* — hanem unokabátyja Ráchel-nek,

10. 32 ויאמר יעקב אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק ...

Jákobnak nem atyja, hanem *nagyatyja* Ábrahám

תם קאל יעקוב יא אלאה גדי אברהים ואלאה אבי אסחק.

e) A hagyományos törvényt magyarázat néhány szentirási törvényt nem a szószerinti szövegében fogott föl. Sz. mint erős traditionalista a hagyományhoz ragaszkodott és minden ily törvényt a késői magyarázat szellemében adott vissza. E csoport csak annyiban tartozik dolgozatunk keretébe, amennyiben Sz. ismertetelméletének igen fontos sarktétele, hogy az *igaz hagyomány* az igazság kritériuma.

Pentateuch :

93. כל רמש אשר הוא חי לכם תהיה לאכלה כל דביב מאהר חיי יכון

לכם מאכלא.

mert a hagyomány és a Írás nem engedi minden ival élvezetét csak a sáskáét mert az tiszta.

II. 21 24. — a hagyomány a *talit*

nem engedi, helyette *kártérítést* ír elő Enélfogva: ... ודיה עין בדל עין

u. e. I. még II. 23 2; V. 19 21; 32 20.

20. 6 ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה — Ily közeli fölmenő rokonok házasságát tiltja a törvény, Sz. ezért hozzáfűzi:

— פתווג עמרם ביוכבד עמתי קבל אן תחמר

23 19. — E törvényt a hagyomány kiterjeszti a husos és tejes dolgok *együtt* való élvezetére. Ezért:

לא תאכל דחמה מע לבן

1. még II. 34 26. V. 14 21.

III. 7 24. a hagyomány a *טרפה* fogalom alatt nem csupán széttépett, hanem *beteg* állapot is ért. Ezért Sz. nál:

ושהם ... אלסקומה (beteg) ואכלא לא תאכלהא.

23 29. — A כל נפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מעמך sanyargatás módjának a hagyomány a *böjtöt* nevezi. E szellemben fordít Sz. is, tekintetbe véve azt is, hogy a hagyomány szerint csak a 13 éven tuli *serdült* ifju tartozik böjtölni.

וכל אנסאן באלג לם יצם פי דאת הדא אליום פינקע דלך מן קומה.

Ézsajás:

38 2. — Chizkija király a fal felé fordult imája közben. A hagyomány a keleti *irányt* jelöli meg így célra, Ezért:

פאדאר חוקיה ונהה אלי אלקבלה = a kibla felé fordult.

f) Egyéb az értelemmel nem egyező jelenségeknél, logikátlan itéleteknél, a valószínűséget nélkülöző fordulatoknál Sz. mindig helyreállítja a logikus rendet. Vagy magyarázat, vagy változtatás útján. Igen különböző esetekben igen különböző módon.

Zsoltárok:

18 36. = az üdvösség pajzsát adta Isten

אעשיתי תרסא מן גיאתך = pajzsot segítségül

22 15. כמים נשפכתי = חתי אנחל קואי כאלמא

Mert az ember nem folyhat szét, nem ömölhet el, az *erő* fogalom megtüri e képzetet,

24 1. — A földnek nincs külön teljessége, Ezért:

ללה אלארץ באסרהא.

35 10. כל עצמותי תאמרנה = ואקול מכלצא מן גמיע עטאמי

Kommentár:

ופסרת כל עצמותי תאמרנה ואקול מכלצא ... למא אסתחאל אן תבון אלעטאם Igy fordítottam, mivel *lehetetlen*, hogy a csont maga Isten dicsőitse.

57 9. = fölébresztem a hajnalt (hifil = műveltető)

אנתבה סהרא = fölébredek hajnalban (VIII, forma = reflexiv.)

59 4. לא פשעי ולא חטאתי. — nincs vétkem.
 בלא גרם ולא כשיה ענהם יא רבי *csak* üldözöim ellen nem vétettem.
 107 26. יעלו שמים ירדו תהומות = égbe emelkedő emberek
 פכאנהם יצעדון אלסמא...

118 17. לא אמות כי אחיה ואספר מעשי יה.
 אריד אן לא אמות בל אעיש חתי אקין מן אעמאל אלאולי.
 136 8-9. את השמש לממשלת ביום ואת הירח לממשלות בלילה.
 Isten a napot és a holdat *uralkodásra* adja nappal és éjjel.
 Sz. לממשלות h. így fordít: világításra.

Pentateuch:

I. 1 15. — a világosság
 לילה וילחשך קרא לילה ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה
 neve: nappal, a sötétségé: éjjel.
 — az időszakok neve ez.
 וסמא אללה אוקאת אלנור נאהרא ואוקאת אלטלאם לילה

15 3. והנה בן ביתי יורש אתי = פאן אלאבן אלדי פי אלבית...
 16 2. — Sára *felépül* Hágár által. T. i. Hágárt
 Ábrahámhoz adja, hogy a családnak gyermeke legyen.
 I. még 30 1. Ráchel-nél.
 18 27. = Sára nemzetekké lészen
 ויהיה לגוים
 = belőle lesz egy nép.
 ויבן מנהא אמה
 II. 17 14. ושים באוני יהושוע = ואתלה עלי יהושוע

Ézsajás:

58 7. ומבשרך לא תתעלם = ולא תפל ען די בשר מתלך

Dániel:

39. מלכא לעלמין חיי = אשאל אללה בקא אלמלך
 örök élet — helyett hosszú élet. I. még 24. 5 10; 6 7; 22.
 7 9. חוי הוית עד די כרסון רמיו = תם ראית כאן כראסי קד טרחת
 I. még 7 11; 13; 23.
 A logikai rend helyreállítására közbeszur magyarázatot, vagy
 megváltoztatja a mondat szerkezetét.

Pentateuch:

I. 2 21. — Isten álmot bocsát
 Ádámra, mikor bordáját kiveszi, hogy Évát teremtsen. Miért? Erre
 ad választ Sz.:

... פאוקע אללה סבאתא עלי אדם לילה יחס.
 40 33. — a sorrend nem
 ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו

helyes, mert előbb felejt az embert és azután a feledés állapota a nem emlékezés. Sz. a helyes sorrendet helyreállítja.

תם נמי ריזים אלסקאה יוסף ולם ידברה.

II. 247. — כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע
megelőzte a cselekvést.

גמיע מא אמר אללה בה נקבלה ונצנעה

Olyan esetekben, amikor a bibliai kifejezés nem méltó, talán nem egészen illő, vagy egy tiszteletreméltó bibliai személyre nézve nem egészen kellő, Sz. szintén változtat a szövegen. Így:

Pentateuch:

I 242. שים נא ירך תחת ירכי — אום אלן בידך עלי עהדי

tégy szövetségesküti, l. még 249.; 47 28.

u. o. 64. — ותרא את יצחק ותפול מעל הגמל
Izsákot és meglepetésben *leesik* a tevéről.

— וראת אסחאק כארת תסקט ען אלגמל
csak *majdnem* A *igét* rendesen túlzás elkerülésére használja:

41 30. וכלה הרעב את הארץ חתי יכאד אן אלנוע יפני אהל אלבלד

Zsoltárok:

119 139. צמתתני קנאתי ואן כארת נורתי אן תעטבני

Végigmentünk Sz. rationalismusának legfontosabb megnyilvánulásain biblia-exegesisében, ha az csak hermeneutikai felfogását tükrözteti is sok helyen. Azonban még igen sok jellemző jelenségre kellene rámutatnunk. Elsősorban arra, hogy a próféta által megjósolt csodálatos események bekövetkezését észszerűen fogja föl és történeti tényné egyszerűsíti. Így Ézsaiás 14 fejezetéhez írt kommentárjában történeti magyarázatát adja a prófétai jóslatnak.

ואתה השלכת מקברך כנצר נתעב
kivettettel sirodából, mint megvetett gyökér. Azt mondja, hogy Evil-Merodach Nebukadnecar holttestét kidobatta sírjából. Ugyanitt rátér a dánieli jóslatra is, mely szerint állattá válik, füvet eszik, mint az ökör. Ezt úgy magyarázza, hogy Nebukadnecar megőrült és elkóborolt a pusztában, tényleg füvet evett, de persze nem vált állattá, s már most a babonás nép erről tudomást szerezve, ebből költötte az állattá válás meséjét.

ולדלך יתוהם בעין אלנאם אנה מסך בהימה ואנמא
אלצחיה אנה מוחש (elállatiasodott) מן אכתלאט (az örültségtől) ערין לה
פצאר מע אלבהאים.

Ugyanez a rationalismus mutatkozik abban a Pentateuch kommentártöredékben, amelyet Bacher lefordított, (Die jüdische Bibelexegese. Trier. 1892. függelékében). II. 30.11-16. ahol a „félsekel“ törvényt igyekeznek magyarázni. Ebben mutatkozik Sz. ama törekvése, hogy a מצות שמעית, a „kinyilatkoztatott“ törvényeket is értelmi megalapozásra állítsa.

Ugyancsak mély rationalismus nyilvánul meg Sz. bevezetésében zsoltár fordításához, ahol egész elméletét a Szentírás stilisztikai módszeréről kifejti. Az egész Szentírás célja nem egyéb, mint a Törvény. Az isteni kinyilatkoztatás és az isteni parancsolatok tanítása — ez az egész Biblia célja. E cél elérésére nem pusztán a törvények felsorolása szolgál, de sokkal hathatósabb eszközök az ember kedélyére ható beszédformák, trópusok, mint: hasonlatok, kérdések, elbeszélések, kérések, imák, képek, parancsok, tilalmak, melyek rendszer nélkül következnek egymásra, hogy az egyhangúság elkerültesse. Már most e trópusok mögött meg kell keresni a törvényt és erre szolgál a *metaforikus* magyarázat, Ugy, hogy Sz.-nál nem öncél a *költészet*, pusztán eszköz didaktikai célok érdekében, ami a *rationalismus* kicsucsosodása.

Végül ideiktatom Sz. Pentateuch bevezetésének következő részletét, amely teljes tisztaságban mutatja Sz. rationalistikus fel fogását. Talán helyesebb lett volna a fejezet bevezetésében felhasználni, de nem tettem, mivel átmenetet képez a következőhöz, ahol Istenről, mint Világteremtőről lesz szó.

Az idézendő szakasz irányzata, hogy Istenösmeretre nem tisztán a Szentírás kijelentései alapján juthatunk, hanem értelmünk útján és a későbbi hagyomány alapján is.

„Tudd meg, ó e könyv megtekintője, hogy dacára kiváló értékének és magas rangfokozatának, melynél fogva az inspiráció több könyvei véle össze sem hasonlíthatók és dacára nyelvezete szépségének, mely által a homályos és rejtett a maga tartalmában világossá válik, az Istenfélőknek nincs megengedve, hogy azt higgyék (לא יגידו) (לעבאר אן עיתקדו) miszerint e könyvön kívül nincs más bizonyíték (הנה) Istenre, a hatalmasra és magasztosra, de tudniok kell, hogy még két más bizonyításmód is van (הנתין אכרתין) az egyik megelőzi a (Szentírást), ez az *értelem bizonyítása* (הנה אלעקל) amely által ők felismerik, hogy minden lény, úgy a láthatók, valamint az ér-

zékkel észlelhetők (גמיע אלמעיין אלמריאה וסאור אלמחסיסה) teremttettek (ואן) hogy ezek teremtője örök, kezdet és vég nélkül való (מחדסה) (ואן ולא יזול) hogy Ő egy, hogy Ő a teremttett lényekhez nem hasonló, azok sem őhöz, hogy Ő mindenttudó, aki tudja, mi lesz majdan már (az esemény) megléte előtt, (חכים אעלם מא יכון) hogy Ő a teremtő, aki amit akar, anyag nélkül megteremti (אנה אלכאלק יכלק מא יריר בלא מאדה) hogy Ő igazságos, aki nem pancsol olyat szolgáinak, amit azok nem teljesíthetnek, (אנה אלעאדל) és mind azt, t. i. a hívőknek tudniuk kell, ami következik az értelmi bizonyítékokból (מא תכונה אלבראהין) (אצול אלמאנאת) vonatkozóan mint pld. az „értelmi törvények“ az őszinteség és igazságosság... A második bizonyíték az Írás után következik; ez a profétai hagyomány ösmerete (מערפה אתאר אלמנביא).

IV.

A fenti idézet élesen megvilágítja azt a tényt, hogy mily nagy fontossága van Sz. rendszerében az értelemnek. Egyenrangu az értelem elmélkedése a kinyilatkoztatással. Az Isten létének bizonyítására értékesebb, mint a hagyomány, vagy a kinyilatkoztatás szemtanuinak elbeszélése. Ez a gondolat a középkori bölcseleti irodalomban ily teljes határozottsággal Sz. nál jeletkezik először, ámbár alapjait a mutazilita írókban találjuk. Valóban Sz. rationalismusa éppen e problémák tárgyalásában tűnik ki legvilágosabban. Isten létét az értelem bizonyítja, Isten egységét, testnélküliségét, mindentudását, teremtményséjét, a világ semmiből való létrejöttét, Isten igazságosságát, e tételeket mind az *akl* bizonyítja. A fenti idézet felöleli Sz. egész bölcseleti rendszerét, mert tényleg az ott felsorolt itéletek az ő elmélkedéseinek leszűrt eredményei, amelyek az Amanat-ban jutnak kifejezésre. És Biblia-fordításaiban, magyarázataiban, azokhoz írt bevezetéseiben e tételekhez alkalmazkodik és ez elvekhez alkalmazza a bibliai szöveget.

Sz. philosophiai gondolatai teljes programszerűséggel kifejezésre jutnak azon *eulógiákban*, melyekkel az egyes Bibliai könyvekhez szóló bevezetéseit kezdi. Így a Pentateuch bevezetésben így szól: „Áldassék és magasztaltassék... Isten aki örökös létezéssel létezik, (אלמונד גודא אוליא) aki egy az igaz egységben אלי (אלואחד)

(אלהים אלחמה אלמחצה) aki *bölcs*, tiszta bölcsességgel (הקיקה אלוהדניה) a *Mindenható* (אלקאדר קדרה האמה) aki tökéletes jótévő (אלמחסן) (אחסאנה כאמלא) aki felülemelkedik minden magasztaláson és dicséreten.

A *Példabeszédek*hez irt bevezetésben így szól: „Áldassék az Isten, Izrael Istene, az *egyedi az igaz egységben*. (אלפרד עלי הקיקה) (אלקאדם עלי מעני אלוהדרה) Az *első* az egység tekintetében. (אלדרי עלמה הו אנה אעלם בלכל) kinek tudása az, hogy *ő mindent tud*, (ומעני קדרתה הו אנה קאדר עלי כל ש) akinek hatalma lényegében az, hogy *ő hatalmas* minden dolog fölött (אלמערפה) aki irányunkban a jót és üdvöset akarja, miknek kezdete és nyitja a megösmérés (אלמריר בנא אלכיר ואלפצל וראסהמא ומפתחהמא).

Jóbbhoz irt bevezetésében a következőket mondja: Áldassék Isten, Izrael Istene, aki *első* a kezdetek előtt és *megmaradó a végek után*. (אלקדים קבל אראכהראת ואלבאקי בעד אנהאאית) Aki teremt és előhoz *semmiből* (אלמכרי ואלמכתרי) aki *visszatérít* (t. i. a halálba) és életet ad (אלמעיר אלבאקיה) akit joggal illet meg dicséret és magasztalás, általános kegyelme és mindekire kiterjedő jóakarata miatt (עלי פצרה אלקאם ואחסאנה אלשאמל).

Ezek azok a tételek, amiket a theológiai spekulációnak igazolnia kell. Elsősorban természetesen Isten létét, illetve — mutazilíta példára — azt megelőzően a világ teremtett voltát, mert hiszen abból a Teremtő léte önként következik. Sz. gondolatmenetét, mely teljesen egyező az *Amanat*-ban követett uttal, a *Zsoltárok*hoz irt bevezetésben látjuk: „Amint a *dolgok véges volta és térbeli határoltsága*, az *accidenciák* és az, hogy ezek mindenhez hozzájárulnak, továbbá az *idő oszthatósága*, a fő bizonyítékai annak, hogy minden létező *lett*, (mivel ahány bizonyítékot hoznak is arra, mind e *háromban leli* gyökerét.) úgy az értelem parancsolta cselekedetek, az irott törvények és az elbeszélések azok a források, melyek az embert a tökéletes engedelmességhez vezetik.“ Bennünket itt csak e mondat első része érdekel, amennyiben a világ teremtésének bizonyítékait három főosztályba csoportosítja. És valóban Sz. e három bizonyítási módot követi. A világon minden határolt, véges, ennél fogva az idő is az, tehát az időben lévő világ keletkezett. A második a *dv* alapján épült, amely szerint a világon minden dolog összetett, ami összetett, az új, ennél fogva a világ is új; a harmadik

a matematikai idő és a történés inkongruenciájának felismerésén épül.

Mind e bizonyítási módok a mutaziliták okoskodásának nyomait mutatják, akiknél azonban az okoskodás alapja végeredményében ugyanaz az elv volt: *A természet az értelmet a teremtés és az Isten feltételezésére készíti.* Ezt a gondolatot igen szépen fejti ki Sz. a XIX. Zsoltárhoz írt kommentárjában, amely zsoltár e szavakkal kezdődik *השמים מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד הרקיע* az Ég hirdeti Isten dicsőségét és kezének műveit regéli a menybölt. Már az arab *fordításban* is előtűnik e gondolat: *אלסמותא תדל עלי כרם* Az Ég *bizonyítja* Isten dicsőségét és a menybölt hirdeti kezének *teremtő* munkáját. A következő vers is megváltozik Sz. értelmezésében:

יום ליום יביע אמר ולילה ללילה יחזה דעת

וכדרך תתאבע יום ליום ירוי מתל הדא אלקול ותואתר ליל בעד ליל יכברנה

בהדה אלמערפה

a napok változása, az éjjelek visszatérése, ráutal ugyanarra, amire az Ég és a szférák boltozatja; azaz a *világrend bizonyítja Isten létét.* E gondolat kifejezésre jut az 5.-ik versben is, ahol a *קום מליהם* „fonaluk” szót *הדהם bizonyítási erejükkel* fordítja, míg a szavaik kifejezést *הגנהם argumentumaikkal* adja vissza. Továbbá idevonatkozik a 8. vers *תורה ה' תמימה* — Isten tana tökéletes, — elé szurt kis mondat; *... וידלון אנמעין עדי אן תורה אללה...* e dolgok együtt bizonyítják, hogy Isten tana igaz. A hozzáfűzött kommentár teljesen kifejti e gondolatot:

נעל אלנבי מא פי נצף הדא אלמזמור דלילא עלי מא פי נצפה אלתאני ואלדליל מן קולה „השמים מספרים” אלי „תורת ה'” גרדה פיה אן אלעקל אדא שאהד תאתור חרכת אלפלך ומסיר אלשמס וסאיר אלכואכב אסתדל עלי אנה תגרי פי דואיר מתואירה עלי אפק ברתנאחיה ואדא צה ענדה והאיה אלמרכו ואלמחיש נמיעא אעני אלארץ ואלסמא אונב דלך ענדה תנאחי ומאנהא כתנאחי דאתהמא ולך קאל פי הדא אלמזמור „ובקצה תבל מליהם” „מקצה השמים” פלמא צדר בהדה אלדליל קאל פי אלתאני „תורת ה' תמימה” יריד אן אלעאקל אדא צה לה אן אלאשיא מחדת צה בדלך אן כלאמה חק ותורתה נור וסאיר מא פי קצה. וקולה „אין אמר ואין דברים” יריד בה אן הדה אלאשיא תדלנא באלמשאדהה ולא באלמכאטבה.

„Amit a próféta e zsoltár első felében mond, bizonyítéku használja fel a másik fele számára. A bizonyítás... a következő: Amikor az értelem az égboltozatot, a nap futását és a többi csil-

lagokat szemléli, abból megállapítja, hogy azok egy határolt térben párhuzamos körökben mozognak. Mikor aztán így világossá lőn előtte a középpont és az egészet környezőnek, azaz a földnek és égnek véges mivolta, ez szükségszerűvé teszi előtte azok idejének és lényegének véges mivoltát is. Ezért beszél a zsoltár az ég és világ „széléről.“ Miután e bizonyítást előre bocsátotta, szól a zsoltár második felében az Ur tanának „tökéletességéről“. Azt akarja véle mondani, hogy mihelyt az értelmes ember előtt világos, hogy e dolgok (ég, föld, világ) teremtetek, világos előtte az is, hogy Isten szava igaz, tana fény és mindaz, ami a felsorolásban van (igaz). A kifejezés „szavak mondás nélkül“ odaütal, hogy e dolgok szemlélet útján adnak bizonyítékot és nem beszéd útján.“ (azaz nem kinyilatkoztatás, tanítás törvények útján, hanem az egyén spekulációja által.)

E kommentárnak hármias jelentősége van: a) Bemutatja Sz.-geocentrikus, tehát *aristotelesi* természetlátását, a föld körül párhuzamos körökben mozognak a csillagképek, amelyek egy határolt gömböt zárnak be, e gömb tartalma a tér. b) A föld végeességéből következtet a végtelenre, miután az idő véges voltát analógiával bebizonyítottának vélte — ebben a mutazilita okoskodás nyomait látjuk. c) E bizonyítás által Isten létét igazolva, igazolta egyuttal a kinyilatkoztatást is, és így logikai uton megalapozta a Szentírás és a hagyomány hitelét, mert ha igaz az egyik, hogy Isten van, úgy igaz a másik is, hogy Isten tana tökéletes. Ekép az ethikai törvények fontossága is igazolódik.

Igen érdekes és jellemző, hogy Sz. állandóan összekapcsolja ily módon metaphisikáját az ethikával (l. főntebb a Zsoltár bevezetéséből vett idézetnél.) Így a 148. Zsoltár kommentárjában is, amely arról szól, hogy Istent dicséri a természet emberek, állatok, hó és jég, hegyek, ásványok, ebben Sz. a teremtés tényének bizonyítását látja és e bizonyítást azonnal kapcsolatba hozza az erkölcsi kötelességek teljesítésével:

קד יכון להדא אלפצל תלאת מעאני ודדך אן אלשהד למא שאהדת אלגמאר
וכתירא מן אלהוואן וליס ינשקון ...
ואלתאני יכון מעני אלתסביח נפוד אמר אללה פהא כמא קאל „כל אשר הפין
עשה“ ואלתארת אן יכון מעני אלתסביח הו אדלאלה ודלך אדא שאהדתהא אלאנסאן
עלי אן להא ולהא כאלקא פיגב לה אלתסביח.

Három értelme van e fejezetnek: Az első, hogy Ő (a Zsoltáros) tanúságot tesz arról, aminek tanúságát szolgáltatják az ásványok és állatok, habár nem beszélnek . . .

A második az isteni akarat átható erejének dicsőítése e versben: „Minden akaratát teljesíti”: a harmadik a bizonyítás és pedig, hogy amikor az ember belátja, hogy mind e dolognak és neki magának teremtője van, érzi, hogy kötelessége Istent magasztalni.“

Tehát a 148. Zsoltár is a természetből bizonyítja Isten létét, az isteni akarat aktusát a természetben és egyuttal az ima kötelezettségét is, mint ethikai követelményt.

Hogy mennyire ügyel Sz. arra, hogy az isteni teremtés fogalma meg ne hamisíttassék és az isteni akarat ne pusztán mechanikus elv, egy primus movens legyen, hanem öntudatos, működő, ható, tényező, szemben az aristotelesi mechanikus világelvvel, azt a 148. zsoltár 5-ik versének fordítása is igazolja *כי הוא צוה ונברא* — Isten parancsot adott és a világ *megteremtődött*. A *נברא* nifal alak kifejezhet egy reflexivumot is, önmagára visszahatást és az olvasóban az a hit ébredhetne, hogy a világ az isteni akarat behatása alatt bár, de mégis mechanikusan, önmagából alakul ki. Így a világ örökkévalósága, legalább substantiális, anyag, chaos mivoltában, mint szentirási elmélet jelentkezne. Ezért Sz. a következőképpen fordít *לאנה אמר וכלקדם* — Isten parancsot adott és megteremtette ezeket. Így Isten aktusa a teremtés és a világ keletkezése elmélete ellen nem lehet bibliai támaszt szerezni.

Ugyancsak a világ őslétezése ellen küzd a 168. zs. 34-ik verse fordításában, ahol a *שמי קדם* kitételt így fordítja: „Az ősidőben teremtett ég.” A kommentár azonnal meg is magyarázza: *מעני אלכליקה ליקאום* „*שמי קדם*” *ואצפת אלי* „*שמי קדם*” *אלמדכור פיה לילא תתוהם קדומה*.

Az *ős ég*hez hozzátoldottam a teremtettség fogalmát mellé állítván az említett *קדם* szónak, nehogy azt gondolják, hogy az ég örök.“

Amint kezdete van a világnak, ugy vége is van. A világ végének elméletét a 72 zs. 7. versére alapítja, ahol az *עד בלי ירה* „Amig nem lészen hold” kitételt így fordítja *חתי יפני אלפלך* „Amig az ég elpusztul.” A kommentárban hozzáfűzi: *קולה עד בלי ירה אראד בה אלי*

פנא אלעאלם פסוא עליך קאל „עד בלתי שמים“ או „עד בלי שמש“ כלה ואחר קצרה E kifejezés alatt: „Amig nem lesz hold“ érti a világ végét és mindegy lett volna, ha e zsoltárban e kifejezéseket használja is: „Mig ég nem lesz, mig nap nem lesz.“ Mindnek egy a jelentősége, a világ elmulása.

Sz. igen heves polémiát folytatott az ősananyag elméletét vallók ellen, és nem egyszer heves és személyes élű támadásokban részesítette őket. Így Ézsaiás 28. 15. kommentárjában Sz. szerint akik e versben így szólnak: „Szövetséget köténk a halállal és az alvilággal léptünk egyességre, ha özönlő ár torlódik, nem ér el bennünket, mert a hazugságot tettük menedékünké és álságba rejtezkedünk“ — azok a hamis bölcselők, akik a tulvilági számonvétel elől biztonságban érzik magukat, mert hamis elméletek révén tagadják a tulvilágot. Ilyenek elsősorban a világot ősananyagból származtatók:

פי אמא „כוב“ פהו אלכלאם ארדי יתוהם אלגאדור אנה כלה פי דאר ארדניא
מן אן רנפלג עליה אלחנה ומן אן ישיקה אלברדאן. ואמא „שקר“ פהו ארמדהב
אלבאטלה מתל מדהב אלדריין ואלתליין אלדין יחסכון אנהם אדא אעתקדוהא סקט
ענהם אלחסאב ואלעדאב וארמטאלבה. ומה מרג ארמדכורין אולא אלא כמה יכרג
מן כיסה צפרה אוהם אלנאם אנה דהבא ארדי לא יציר דהבא. ואמא אלמדכורין
אכרא פמן סתר וגהה ען נור אלשמש וקדר בדרך אן ארשמש קד עדמת אד חאל הו
בינה ובינה.

„A szó ama dologra vonatkozik, melyről úgy véli, képzeleli a balga, hogy az védelme néki e világon, nehogy meggyőzze őt az érv és meggyőzze a bizonyíték. A שקר szó jelenti a hiábavaló tudományokat, mint a világ örökkévalóságát hirdető és a dualisták tudományát, akik azt hiszik, hogy amikor önnön meggyőződésükké tették azt (elméletüket), akkor eltávolították tőlük a számonkérés, a büntetés és a fenytetés. És mihez hasonlíthatók az előbbiek, nemde ahoz, hogy valaki kivesz erszényéből valami sárgás dolgot és az emberek úgy vélik, arany az, holott nem arany. A másik pedig hasonlít ahoz, amikor letakarja valaki arcát a nap fénye elől és azt hiszi, hogy evvel elérte, hogy a nap leszállt, holott takaró volt közte és a nap között.“

Ilyen erőteljes gunnyal támadta Sz. azokat akik a világ

¹ Bacher így olvas: אלתניין a dualisták.

örökévalóságának tanát hirdették. Mert szerinte abszolútum csak egy lehet, az Isten, aki a világ végességével szemben végtelen, időbeliségével szemben örök. Ezt kifejezésre jutatta a 30. zs. 6. v. fordításában, ahol a **היה** „élet“ szót **אלהים** az „örök élet“ kifejezéssel adja vissza, továbbá a 118. zs. 17. v., ahol **יה** Isten **אלהים** az „örök“-kel van fordítva. Isten öröklétét látja kifejezésre juttatva a *Pentateuch* következő helyein:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל

אֵלֶּה שְׁלַחַנִי . . . II. 3 14.

קאל לה אלאולי אלדי לא יוול קאד כדא קל לבני אסראיל אלאולי בעתני...²

III. 184. $\text{אנא אללה אלהים אלבקא} = \text{אני ה'}$

IV. 14.28. l. még IV. 15.41. ה' אני נאם ה' = ובקאי אלדאים יקול אללה

Danielben:

6 27. ושלטנה עד-סופה ... די הוא אלהא חי = mindvégig tart uralma
... ושלטאנה אלי אבר אלעאלם ... אלאלאה אלחי ... אד הו = a világ után is...

A teremtés ténye utal minket az Isten örökkévalóságára, amennyiben, ha Isten nem volna örök, ő is létrejött, teremtetett volna. Ezt a gondolatot találja meg. Sz. a 135. zsoltárban, melynek kommentárában a következőképen szól:

אוגב אלתסביח פי חדא אלמזמור עלינא מן ג' נהאת למא תקדם מן בלקה קאל

פיה "כל אשר חפץ עשה" ולמא הו דאים "מעלה נשיאים"

„Három okból teszi szükségessé e zsolnár, hogy Istent dicsőítsük, először azért, ami megelőzte a teremtetést és ami kifejezésre jut abban a versben: „Minden akaratát végrehajtja“ másodszor azért, mert örökkévaló... „Látjuk tehát, hogy a teremtés megelőzése egyenlő fogalom az örökkévalósággal.

Ézsaiás 43. 7-hez, ahol három kifejezés van a teremtsre vonatkozólag, egy kommentártöredék van, melyről Bacher azt mondja hogy nem lehet Sz.-tól való. Ugyanis olyan elméletet hozott a világ teremtséről, amely teljesen ellenkezik Sz, mindenütt hangoztatott felfogásával. A három kifejezés עשה és יצר ברא. A kérdés, mit jelent mindegyik. Két magyarázat van kommentárban. Első szerint három fokozatot jelent az alkotásban: élettelen, élő, emberi világ. Ez a magyarázat Sz.-ra vall. Azonban a második már egészen idegenszerű. Lényege, hogy e három kifejezés Istennek három kü-

² V. ö. a Targum Jerus. fordításával.

lőnféle funkcióját jelenti a teremtnél: a) a ברא kif. jelenti az anyag ujjáteremtését, (אכתראע אלמאדה) a lehetséges állapotból (ערם) a potentialitásból, a valóságos, aktuális állapotba (נווד) b.) a יצר kif. jeleni, hogy az aktualizált anyagnak mennyisége megadatik, aszerint, hogy milyen célra teremtetik az. יצלה. (אינאדה באלתקדיר אלדי יצלה. c) az עשה kif. jelenti a forma hozzájárulását az anyaghoz. (תרתיב צורה).

Tovább nem is folytatom e kommentár ismertetését. Már ebből is látható, hogy mily nagy mértékben ellenkezik ez a fel-fogás Sz. gondolkozásával, akiről tudjuk, hogy anyag és forma fogalmát a mutazilita substantia elmélettel cserélte fel és aki a Pentateuch bevezetésében kijelentette, hogy Isten יכלק מא אלכאלק יכלק מא a Teremtő, aki megteremti azt, amit akar anyag, nélkül. Tehát Bacher megjegyzése helyes. A kommentár e része későbbi aristotelikus toldás. Bacher úgy gyanítja, hogy Abraham b. Salomoh a מטה עון szerzőjétől való.

Még egy érdekes hely vonatkozik ide Pent. I. 2.3.

כי בו שבת מכל מלכתו אשר ברא = Az Isten minden teremtő munkát abbahagy. Sz. szerint ez nem igaz, mert Isten állandóan teremt. Ezért így fordít:

אד עמל פיה אן יכלק שיא מחל כלקה = csak az első teremtnél hasonlót nem teremt. Bacher a kiadatlan kommentárt idézi, amely szerint יש מאין — anyag nélkül, semmiből többé nem teremt.

V.

Isten nem csak időben végtelen, végtelen a tér szempontjából is. Ennek logikai következése Sz. szerint. az Isten egysége. Isten egysége szempontjából sokszor még a Biblia nem egészen szabatos kifejezései ellen is szót emel lgy pld. valahányszor bálványistenekről van szó a Biblia egyszerűen az Elohim kifejezést használja vagy idegen istenekről szól, amely kifejezést a járatlan olvasó arra magyarázhatja, hogy azok valóban isten gyanánt vannak elismerve. Nehogy e kérdésben ily kétség merülhessen fel, valahány ily helyet talál, az Elohim szót מעבוד-ra fordítja, ami annyit jelent: „akit szolgálnak, akinek kultusza van“ vagyis vonatkoznak a bálványokra is.

Igy Ézsajás: 3738. בית נסרוך מבודה — בית נסרוך אדויו Szanhérib bálványa

Pentateuch:

כלם סרקת מעבודי = למה גנבת את אדתי 31 30.

Továbbá I. 31 32;³ 35 2-4. II. 12 12: 15 11; 18 11; 20 3-23; 22 19; 23 24, 32, 33; 32 1. 34 14, 15, 16, 17. III. 19 4. 34; 24 22; 26 1. IV. 35 4. V. 5 7. 7 16, 25; 8 19; 11 16. 28; 12 2. 30. 31; 13 7, 8. 17 3. 28 36, 64; 29 17, 25; 30 17; 31 16, 18, 20; 32 12, 17.

Dániel: 1 2. 12. 5 11. 11 36.

Gyakori a Szentírásban oly kérdés feltevése, amelyből azt lehetne következtetni, hogy a Biblia elismer több Istent. Sz. a kérdést ilyenkor tagadássá változtatja. Pl.

Zsoltárok:

18 32.⁴ כי מי אלוה מבלעדי ה' = אן דא אלא גור אלה

77 14. מי אל גדול כאלהים = פאנה דא אלאה אלא אלהה אלאכבר

Ezzel szemben meghagyja kérdés formájában Mózes éneke híres költői kérdését. (II. 15 11.)

*Egyéb idetartozó helyek:**Zsoltár:*

18 14 — mintha két Isten volna egy Jahveh és egy Eljon. Ezért:

mivel — וגרב אלהה עליהם מן אלסמא ולאנה אלעאלי אעלאן אצואתה
Ő az Eljon — a legfelső.

29 1. הבו לה בני אלים — Istenek fiai — סבה אלהה יא דוו אלגלאל

hatalmasok.

Kommentár:

ועברת „בני אלים” דוי אלגלאל מתל „בני היל” (M. V. 3 18) וכדלך „בני בליעל” (M. V. 14.) ואשבאההמא יכון אלגרין מנאדה כל גליל ואלקיל דה אעלם אן אלהה אגל מנך ואעד.

„A nagyság urai — így fordítottam a בני אלים kitételt בני בליעל mintájára. És a mondat célja meginteni minden nagyot hogy megtudja: Isten nagyobb és hatalmasabb nála.”

82 1. אלהים נצב בעדת אל — אלהה מנתצב אמרה פי אלמאצר

nehogy két Istent feltételezzenek: Elohimel és Él-t.

Kommentár:

קולה „בעדת אל” בעד מא צדר בקול „אלהים נצב” דרך מתל אלסמא אלמכררה קול שמואל „וישלח ה' את ירבעל ואת בן ואת יפתח ואת שמואל” (I. S. 12 11) ודו

³ V. ö. a Targumok fordításaival.

קאין ולם יקול ואתי וקול למך „נשי למך האזינה אמרת“ ולם יקול נשי ואשבה דלך כדאך אלמעני האהנא „אלהים נצב בעדתו“.

„Ez a kifejezés Él gyülekezetében, miután már említette Isten nevét, hasonlít a megismételt nevekhez Sámuelben, ahol dacára annak, hogy Sz. maga beszél, nem azt mondja, Isten küldött engem, hanem azt mondja: *Sámuelt*. Ugyanigy Lemekh nem szól önmagáról, hanem Lemekhről, midőn feleségeihez szól:“

תכונות אשראפא — תכונות אשראפא — תכונות אשראפא u. o. 6. l. még 138¹.

136². הודו לאלהי האלהים — ואמרוהו לרב אלארבאב

Pentateuch:

I. 28. 21. — Mintha több Isten volna, mert egyet választ ki a sokból ויבא אללה לי ורינו

II. 4. 16.⁴ — Áron Mózes Szája — Mózes Áron Istene.

Áron tolmács — Mózes úr. I. még 71.⁴

Érdekes a 8 14. fordítása, ahol העולם szót világ szóval adja vissza, hogy kifejezze, miszerint Istenhez nemcsak a földön, de az egész világon nincs fogható, u. i. 195.-ben is.

Ugyanigy fordít Jesaja 43 10-nél, hol a לפני דא נוצר אל — az Isten teremtett voltára engedhet következtetést. A passzív formát aktívvá változtatja:

— Müvem előtt nem *teremtett* Istenség

VI.

Isten mint absolutum nemcsak egy, hanem egységes is. Ez kifejezésre jut Sz. attributum-tanában. A mutaziliták tanításait követve, csupán három lényeg-attributumot ismer el. E három lényeg-attributum: Isten mindentudása, élő mivolta és mindenhatósága. Ez attributumok teljesen azonosak Isten lényével és csak nyelvünk korlátolt volta miatt kell különválasztanunk őket Istentől. Nem járulékos attributumok ezek, mert Isten örökkévalósága folytán, ha elismernők azt, hogy ő egy külön élet által él, egy külön hatalom által uralkodik, egy külön bölcsesség által bölcs, akkor elismernők ezáltal azt is, hogy rajta kívül is van-

⁴ Lásd Targum.

nak örök létvalóságok, Ezzel a többistenséget is elismernők. Ha pedig azt mondanók, hogy ezek nem örök létvalóságok, hanem időben járulnak Istenhez, akkor Isten lényében változást feltételeznénk ami az ő abszolút mivolta folytán lehetetlen. Ez a gondolat egyébként már a IV. században Augustinusnál is megjelenik, akinél az universalizáció kérdésében van e gondolatnak szerepe. Sz. a három attributumot megemlíti Ézsaiás 63. 7-hez szóló kommentárjában. A vers így hangzik: *ה' חסדי ה' אֶזְכִּיר תְּהִלָּתוֹ ה'* — A zsoltáros Isten kegyességét és dicsőségét említi. Sz.-ban felmerül a kérdés, mi a különbség a két kifejezés között. A válasz az, hogy a *חסדי* kifejezés az isteni gondviselésre, a másik az isteni attributumokra vonatkozik:

תְּהִלָּתוֹ ה' יִרֵד בָּהּ מִדְּאִיחָהּ לְדָאִתָּהּ אֵנָּה אֱלֹהֵי אֱלֹהִים אֶלְקָאֲדָר

„Az örökkévaló dicsősége kifejezés Isten *lényegének* magasztalását jelenti, hogy ő *örök, bölcs, hatalmas*.” Amint fentebb láttuk, ahol Sz. a *dualistákat* hevesen támadja, a Gáon erős polémiát folytat minden olyan képzet ellen, amely az Isten egységének gondolatával ellenkezik.

Az Amanatban polemizál a trinitás elve ellen. Már most, ha a bibliában oly kitétel fordul elő, amely bár, ha csak poetica licentia is és semmi komoly alapot erre nem ad, mégis úgy volna magyarázható, hogy az az Isten egységét megbonthatná, akkor Sz. az ő rationalis methodikáját alkalmazva a fordításban kiküszöböli a meg nem felelő kitételt. Három kifejezés az, amit e szempontból, következetesen kerül: az isten fia (*בן ה'*), isten szelleme (*רוח ה'*) kifejezéseket, továbbá azon helyeket, ahol Isten mint *atya* van beállítva. Dacára annak, hogy e helyeken az istenfiuság, atyaság, szentlélek gondolatnak még csak nyoma sincs, mert pusztán képek ezek, melyek csak költői, avagy szónoki lendületet adnak a szövegnek, Sz. mégis tulzó óvatosságból és rationalis szempontjait is kielégítendő a képnek *értelmét* adja vissza mindig. A *fiu בן* szót rendszerint *ולי* szóval adja vissza, ami *kegyeltet, kiválasztottat*, (a késői arabs nyelvben szentet) jelent, az *אב* atya szót *מְנִישׁ*-ra (létrehozó) fordítja a *רוח* = szellem szót pedig igen különböző módon ülteti át:

Zsoltárok:

2. 7. *ה' אָמַר אֵלַי בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יִלְדְּתֶךָ* = *fiam* vagy, ma *szültelek*

kedveltem vagy ma אן אללה קאד לי אנת ולי אליום
tettelek nemessé מנשיתך שריפא
ופסרת „בני אתה“ ולי עלי מא סלף מן „בנים אתם לד' אלהיכם“ שחת לו לא
בניו מומם“ למה אחאל אלעקל תפסירה עלי אלטאהר וכאנת מע דלך לפטה „בן“ פי
לגה אלקום עלי עשרה צרובן אלתפסיר והדא ואחד מנהם.

Igy fordítottam Deut. 14.1. és 32.5. analogiája alapján, mivel az *értelem eltiltja* fordítását a *külső jelentés* (טאהר)⁵ szerint és különben is a בן szó a nép nyelvhasználata alapján 10-féleképen fordítható, és ez egy közülök.

Targum :

Zs. 2. יי אמר חביב כבר לאבא לי אנת דכאה כאלו יומא דין בריתך

Kedves vagy nekem, mint atyának a fia, tiszta vagy, mint a napon, mikor teremteték.

Kommentár folytatása :

ופסרת „ילדתך“ אנשיתך כמסתעמלהם איצא פי הדא אללפטה אד יקולון
„בטרם הרים ילדו“⁶ (90.2.) ואיצא „או מי הוליד אנכי טל“ (Job 38.28) ואיצא
„וצפור השמים מי ילדו“ (Job 38.29).

A „szültetek“ kifejezést. *alkottalak*-kal adtam vissza a nyelvhasználat analogiájára, amint a Szentírás több helyen mondja: „mielőtt hegyek születtek“, „ki szülte a harmatcseppeket“ vagy „az ég madarát ki szülte?“,

73.15. הנה דור בניך בגדתי = קד כדבת בדלך אוליאך . . . = kedveltjeidet
(אוליא pl. fractusa ולי).

80.16. ועל בן אמצת לך = ואלנען אלדי עידתה לך . . . = az ág . . .

Kommentár :

ופסרת „על בן אמצת לך“ מתל „יונקותך“ (u. i. 12.)

A „יונק“ szó analogiájára itt is ágat fordítottam. (T. i. יונק jelent szopós csecsemőt a héberben, de jelenti a fiatal hajtást is. És a 12 versben egy *Egyiptomból* szétterjedő szőlőtőke (Izrael) hajtásairól van szó.)

⁵ Látjuk tisztán a mutaz. hatása nyomait. Azok is philológiai módszert alkalmaznak, a szavak szótári jelentését alapul véve, továbbá analog helyekkel bizonyítanak és végül a szavak külső jelentése a טאהר-ral szembe állítják a belső jelentést a באמן-t

⁶ Itt látjuk a természet megszemélyesítésének egy módját a bibliában. És tudomást veszünk arról, hogy Sz. e. helyeket miként fordította. Mert a 90. zsoltár sajnos nincs kiadva. A Jób helyek fordítása szó szerint.

Istenről mondja Dávid. = אנת מנשיי 89 27.
 Isten m. Dávidról, hogy első- אף אני בכור אתנהו 28.
 szülöttévé tette; nemessé tette. ואנא אילא מגעלה שריפא.

Kommentár:

ועברת "בכור" שריפא לאסתחאלה אן יציר דאוד בכרא בעד מא הו סאבעא.
 Azért fordítottam így, mert lehellen, hogy Dávid elsőszülötté lett légyen, miután ő hetedik (gyermek) volt.

(Szóval Sz. nem akarta úgy felfogni a verset mintha Isten elsőszülöttjéről volna szó, hiszen szerinte erről szó sem lehet, hanem itt történeti tévedés van a szövegben.)

11. 5. ורשע ואהב חמס שנאה נפשו = ואמא אלפאסק ומחב אדטלס פקד שנאהא. Elhagyja a lélek szót.

139 7. אנה אדך מרוחק ... = הová menjek *szellemed* elől (Isten!)

ואלי אין אהרב מן געבך = „ meneküljek *haragod* elől.
 143 10. רוחו טובה = Isten jó *szelleme*.

„ „ *gondviselése*. = תדבירך אלגז

Továbbá a már fentebb idézett 29.

Pentatauch:

II. 4 22. כה אמר ה' בני בכורי ישראל = כדא קאל אללה משרפא אבני בכרי איסראיל.

Közbetoldja e szót משרפא = *a célból, hogy nemessé tegye*, evvel akarván jelezni, hogy nem szabad szószerint értelmezni a mondatot. Hogy a בני בכורי kifejezést szószerint fordítja le, annak oka pusztán az, hogy a következő mondat így szól:

שלח את בני . . . ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך.

Fáraónak szól: Bocsásd el fiamat, ha nem, úgy én megölöm a te elsőszülött fiadat. Vagyis éreztetni akarta a fordításban is a viszonyosság elvét, amit a Szentírás eredeti helye oly éles megvilágításban tár elénk.⁷

V. 14 1. בנים אדם לה' אלהים, Az Isten kedveltje vagytok,

ואד אנתם אוליא אללה כאלבנין *mintha a fiai volnátok.*

32 5. שחת לו לא בניו מומם = אפסד אמאמה לא באוליאה . . .

I. 12, Isten szele = וריה אלהים = וריה אללה

⁷ Az ilyen magyarázó betoldás nem szokatlan Száadjáná! Rationalismusára vall. Így I. 47. 31. וישרתו ישראל Izrael leborúl. Miért? Sz. megmagyarázza וסגד אסראיל שכרא hogy magasztalja Istent. L. még II. 42.

Isten *szelleme* nem marad örökké = לא ידון רוחי באדם לעלם 63.
az emberben.

Isten *lényege* = לא ינאד דאתי פי האולא אלנאם
41 38. הנמצא כזה איש אשר רוח אלהים בו
הל נגד מתל הדא רגלא פיה רוח אללה עלמא

Magyarázó toldás: רוח אלהים jelenti az *el*-et a *tudást*. v. ö.
II. 4 22. fönt.

II. 31 3. ואמלא אותו רוח אלהים = ואכמלת פיה עלמא מן ענד אללה

Istentől való tudással töltötte meg Izraélt az Ur.

Jesajás:

44. ברוח הכמה וברוח בער = Isten eltávolítja Ciön szennyje bölcs
szellemével, tisztító *szellemével*.

erejével = בקוה אלהכם או ברוח ארנפי

45 11. האותיות שאלוני על בני = סאלוני אלאותיות ועדי מא אחרתה...

A szó tehát itt az Isten által előidézett történeti eseményekre van vonatkoztatva, vagy a teremtésre.

63 8.⁸ ויאמר אך עמי המה בנים לא ישקרו = וקאל אד הם אמתי ואוליא לא יגדרון

32 15. *magasságos szellem* = עד יערה עלינו רוח ממרום

magasságos irgalom = אלי אן תנפרג עלינא רחמה מן ארסמא

34 16. Isten *szelleme* össze gyűjti őket = ורוח הוא קבצן

Isten *Köve* = ומלכה הו השרהן

Isten lelke = 30 33. נשמת ה' בוערה בו

Isten parancsa = ואמר אללה כואד

42 1. Isten *lelke* és *szelleme* = בחורי רצתה נפשי נתתי רוחי עליו

מכתאלי רצית בה נפסי אנעל נבותי פיה

A szót megváltoztatja és *proféciát* magyaráz belé.

A szóra vonatkozólag a *Kommentár* megjegyzi:

ואומי בקולה „רצתה נפשי” אלי אלהכמה וכדלך כל נפש מצרוף אלי אלקדים

מתל „ורשע ואהב המם שנאה נפשו” וכדלך „ושבע תועבת נפשו” (Péld. 6 16)

A *lélek* szó Isten bölcsességére utal, mint mindenütt, ahol Istenre vonatkoztatva a *lélek* szót használta. Így a két idézett helyen.

A *lélek* kitételre vonatkozólag azt mondja, hogy ez *Kyros* tudására vonatkozik, hogy Isten ráarástotta a bölcseséget és az nem fáradtságosan megszerzett tudás (עלם אכתסאכ) hanem isteni tudás (עלם אללה).

⁸ Természetesen Isten szól e helyeken.

(Feltűnő, hogy Kyrusra magyarázza e szakaszt, pedig a zsidó theologia általában a messiásra, vagy Izrael népére érti a szimbolizmust. Ebben is rationalistikus szelleme mutatkozik.)

Isten kiönti *szellemét* Izrael ivadékaire = אצק רוחי על זרעך 44 3.

Isten kiönti *proféciját* ... = אצב נבותי צבא עלי נסלך

Az örökkévaló és *szelleme* küldött... = יהי שלחני ורוחו 48 16.

„ *profécijával* „ = ואלאן אללה רבי בעתני בנבותה

parancsa = 59 19. l. 37 7. 63 14. רוח ה' נוססה בו = ואמר אללה עלמה

— Isten m. a prófétának 59 21. רוחי אשר עליך = נבות אלתי עליך

61 1. רוח ה' יהיה עלי = נבזה אללה רבי עלי

63 10. והמה מרו ועצבו את רוח קדשו — פכאלפן ושאקן נבותה אלמקדסה

Még egy helye Jesajásnak tartozik ide a 7 14. ahol a proféta arról szól, hogy egy ifju nő (עלמה) szülni fog egy fiut és az lesz Izrael megváltója. A christologia az *עלמה* szót *szűznek* fogja fel és Mária személyére vonatkoztatja, a gyermek természetesen Jézust jelentené. Szaadjah e felfogás ellen tiltakozva szokásostól eltérően fordít:

Ime az ifjú nő *terhes lesz* és fiut fog szülni = הנה העלמה הרה ויולדת בן

Szaadjáról: = הורא דך נאריה האמל סתלך אבנא = Ime ez a terhes ifju nő *fiut* fog szülni, szóval a csoda nem a szülés tényében áll, hanem abban, hogy a proféta előre megmondja, hogy mit fog szülni.

VI.

Az előző szakasz elvezetett minket Szaadjah munkálkodásának amaz igen fontos szakaszához, mely az anthropomorphismusok és anthropopathiák eltüntetését célozza. Mert a mutazilita bö'cselet szerint Isten egységéből következik az Ő testnélkülisége. A bibliai anthropomorphismusok alapja a Pentateuch I. 1. 26—27. és 5. 7. verseiben van lefektetve, ahol el van mondva, hogy Isten az embert saját képmására alkotta, A zsidó theológia általában úgy fogja fel e kifejezést, hogy az ember erkölcsi képességeiben és lelki mivoltában hasonló Istenhez, a tiszta erkölcsiséghez és a tiszta szellemhez. Sz. azonban másképp értelmezi a hasonlóságot, szerinte az ember a föld felett való uralkodásra van teremtvé és magasabbrendű a többi teremtenyeknél, amint Isten is uralkodik az egész világ felett és tökéletességben a legmagasabbrendű. Így kerül el az anthropomorphismust. Erre maga a biblia szolgáltat alapot, ahol Isten így szól:

Pentateuch:

I. 26. — נעשה אדם בצלמנו כדמותנו ויורדו בדגת הים
bert hasonlatosságunkra és uralkodjon.

נצנע אנסאנא בצורתנא כשבהנא מסלמא יסתלן עלי . . .

u. o. 27. בצלם אלהים ברא אתו = בצורה שרירה מסלמא כלקה

51. בדמות אלהים עשה אתו = מסלמא צנעה

A bibliában előforduló anthropomorphismusok leggyakoribb formája az, amikor Istennek emberi testi formákat tulajdonítanak és emberi testrészekkel ruházzák fel. Így szól a Szentírás Isten arcáról, szeméről, kezéről, karjáról, szívérol, stb. Sz. képek gyanánt fogja fel e kifejezéseket és eljárási módja teljesen azonos avval a módszerrel, melyek általában a bibliai képes kifejezésekkel szemben követ. Vagy hasonlattá alakítja át e kifejezéseket — és ez a ritkább eset — vagy egyszerűen a kifejezés értelmét adja, amennyiben az a szövegből megállapított. Az egyes kifejezéseknek állandó, stereotyp fordítást szokott adni: egyenként, esetenként megjelöljük majd a szokásos fordítási módokat.

Vegyük sorra e kifejezéseket:

a.) *arc*, a héber פנים szó, arabs egyenértéke وנה Fordításai:

1. az *irgalom*. Isten irgalmát jelenti tehát elsősorban:

Zsoltárok:

13 22. עד אנה תסתיר את פניך = אלי קם וכאלמחונבה רחמתך עני

Továbbá: 44 25; 67 2; 88 15; 143 7.

Pentateuch:

III. 26 9. ופנית עליכם — ואקבל ברחמתי אליכם.

Továbbá: V. 32 20.

Ézsajás;

59 2. ותטאותיכם חסתירו פנים מכם — וכטאיהם חגבת רחמתה מן אין יסמע לכם

2. Gyakran Isten jóakarátát jelenti. (קצר v. רצא)

Pentateuch:

IV. 6 22. ישא ה' פניו אליך — (A papi áldásban) = ויקבל בקצד אליך

Továbbá: V. 4 37. Ézsajás 54 8.

3. Ezeknek ellentétét is jelenti: נצב Isten haragját. Amint igen sok héber kifejezés, általán a sémi nyelvek szokása szerint *in bonam* és *in malam partem* értelmezhető.

Zsoltárok;

34 17. פני ה' בעושי רע = ונצבה האל בעאמלי אלשר

Továbbá Pentateuch III. 17 10.

4. A héber nyelvben לפנים annyit jelent: valami előtt. Isten előtt járni Sz. szerint annyit tesz, mint Isten iránti engedelmességben járni. Így:

Pentateuch:

I. 17 1. אני אל שדי ההלך לפני = אנא אלטאיק אלקאפי אסלך פי טאעתי

Továbbá: I. 23 10; 48 15.

5. Egyéb fordítási módok: מחצר = Isten jelenléte.

Zsoltár: 117. אהב ישר יחרו פנימו — ואלמסתקים מחצרתה יטהר

Azon helyeket, ahol a לפני, לפני, kifejezéseket a héber nyelv szellemének megfelelően ...-nak fordította, feleslegesnek tartom felsorolni, mert Sz. bölcséletére semmi jellemzőt nem szolgáltatnak. Azonban idetartozik még Pentateuch I. 33 10, ahol emberről van mondvá, hogy arca Isten arcához hasonlít:

ראיתי פניך כראות פני אלהים — פאני קד ראית ונהך כנטר ונה אלאשראף.

Száadja a *nemesek* arcához hasonlítja

b.) Isten szeme עין jelenti l. rendszerint Isten mindentudását.

Zsoltárok:

4. 11 ה' בשמים כסאו עיניו יחוו עפעפיו יבחנו בני אדם.

פאן אללה פי אלסמא כרסיה ועלמה אלנאטר אלי בני אדם.

Továbbá: 17 2; 66 7; 139 16.

2. Egy helyen Isten gondviselését jelenti:

Pentateuch: V. 11. 12.

ארץ אשר תמיד עיני ה' אלהיך בה — ארץ אלדי... וראימא ענאייתה בהא

3. Egy helyen Isten irgalmát jelenti:

Jesájás:

15. 1 אעלים עיני מכם — אהגב רחמתי ענכם.

4. Egyéb fordítási módok:

Zsoltárok:

178. שמרני כאישון בת עין — כחפט אלנאסאן לגנין אלעין

(mint az ember őrzi szemfényét.)

Pentateuch:

II. 33. 12. וגם מצאת חן בעיני — ווגדת חטאני ענדי (nálam)

u. i. 13. 16. 17. 34. 8.

Ésajás:

16. 1. הסירו רוע מעלליהם מנגד עיני — ואוילו קבה שמאילכם מן בין ידי (előlem)

8. 3. למרות עיני כבודו — יכאלפון בהא מא קצדה בגלאצה 17. 37. még

c) Isten *füle*, állandó jelentése nincsen. Rendszerint Isten figyelmét jelenti, de azt a *שמע* szóval adja vissza, ami annyit jelent odahallgatni, csak ép a fent idézett Jesaja 37. 17. versben Chizkijah imájában, amit Rabsáké dölyfös szavai után mondott, ad egészen különös, a rendestől eltérő fordítást:

המֶה ה' אֶזְכֹּר וְשָׁמַע — אֱלֹהִים מִטְּאֵלָהּ מִמֶּנִּי

(Istenem, állj rajtuk bosszut hallván . . .)

A többi helyeken nagyjában megegyező a fordítás, vagy elhagyja a kényes kifejezést, vagy értelmét adja.

Zsoltárok: 17. 6. 18. 7. 34. 16. 86. 1. 130. 2.

Pentateuch: IV. 11. 18. 14. 28,

Jesajás 37. 29 50. 4. 59. 1.

d) Isten *szája* jelenti Isten parancsát (*אמר*). E kifejezés egyébként igen gyakori Sz.-nél és azt a feltevést kelthetné, hogy mivel a Targumban rendszerint *מִימְרָא* az egyenértéke, itt is a *logoszt* jelentené. Azonban Sz. filozófiai téren idegenkedik e gondolattól. A későbbi filozófiai nyelvben, így Jehudah Halévinél *אמרה* valóban az isteni emanáció első fokát, a logoszt jelenti. Ott héber fordítása mindig *עֵינֵי אֱלֹהִי*. Azonban Sz. tisztára az anthr. elkerülésére használja és mivel szájról volt szó, közelfekvő volt, hogy a parancs fogalmat helyettesítette be. A Pentateuch IV. 4. 41. versében a *פי* szót *קול*-al fordítja, amit, ha filozófiai terminusként használná az *אמר* kifejezést, nem tett volna, hanem ragaszkodott volna terminológiájához.

Megfelelő helyek:

Pentateuch: II. 17. 3. IV. 4. 41.

Jesajás: 30. 2. 34. 16. 58. 14.

Más módon fordít:

Zsoltár:

(igaz szavaidat) 138. 4. *אֶקְוֹלֶךְ אֶלְצֵאדָקָה* — *כִּי שָׁמְעוּ אִמְרֵי פִי*

Jesajás:

(Isten szól) 1. 20. *כִּי פִי ה' דִּבֶּר* — *כֵּן כֹּאֵד קָאֵל אֱלֹהִהּ*

e) Isten *ajka* szintén Isten parancsát jelenti:

Zsoltár:

17. 4. *בִּדְבַר שְׁפֹתֶיךָ* — *מִן אִמְרֶךָ וְנִחִיד*.

f) Isten *orra* haragját jelenti. A *וַחַר אִפֵּי ה'* — Isten haragja felgerjedt, igen gyakori kifejezés a bibliában. Éppen ezért ennek

נצב-bal való helyettesítése nem jellemző. Ugy hogy a helyeket mellőzhetjük. Csupán egy vers van, ahol Sz. fordítását tényleg bölcséleti szempontjai irányítják:

Pentateuch :

V. 33. 10. וַיִּצְרֶן אֱלֹבָבוֹר בֵּין יָדָיו. — ישימו קטורה באפך

g) Isten keze jelenti 1. Isten hatalmát (קדרה) :

Zsoltárok: 44.3 78. 42. 109. 27.

Pentateuch: IV. 11. 23.

Jesájás: 8. 10. 19. 16. 25, 11. 26. 11. 28. 1—2. 31.3. 41 20.

Érdekes, hogy ott is ahol nem Istenre vonatkozik a szó, így fordít pl.: Jes. 45.9.

2. Isten csapását, büntetését is jelenti :

Zsoltárok: 32.4. 38.3 39. 11.

Pentateuch: II. 3. 20 7.4. 9 3. 14.31 24. 11.

Emberekre vonatkozólag is ily értelemben fordít Zs. 77.3.

יְדֵי לֹאֵל נְיָה — אֵדָא⁹ אֲנֵרַת עָלֵי אִפְתִּי בִּלְלִיל.

3. Jelenti továbbá Isten parancsát is (אמר) :

Pentateuch II. 16.3. לִיתְנָא מִתְנָא בְּאִמֵּר אֱלֹהִי — מי יתן מותינו ביד ה'

L. m. Jes. 11. 11. 15. és 25. 10.

Másutt mint esküformulát, ennek megfelelően fordítja: אֱלֹדִי

אֶקְסַמְתִּי בְּאִמְרִי.

Pentat. II. 6.8. IV. 14.30, Egyebütt egyszerűen elhagyja a fordításban a יד szót: Pentat. II. 17. 16. V. 32. 40.

4. Isten jóságát (נעם) is jelenti :

Zsoltár 17. 14.

Jesajás 66. 14.

5. Egyszer az Isten iránti engedelmességet (טאעה) is jelenti :

Pentateuch I. 49. 24.

E magyarázatot alkalmazza oly helyen is ahol emberi kézzől van szó: Pentateuch V. 33.9.

6. A kéz felemelése esküt tesz. Ez alapon Isten kezének fel-emelése is a már idézettekén kívül a következő helyeken :

Pentateuch II. 17. 16. V. 32. 40.

7. Egyéb módon :

⁹ E versnél feltűnő, hogy a héber kifejezést az arab szövegbe arabs formára alakítva átveszi.

Zsoltárok:

8.7. תמשילוה במעשי ידיך — וסלמתהא מן כל־איק (teremtményei)

31.6. בידך אפקיד — פאני אסתודעך רוּחִי (Istenre bízom)

75.9. (Isten büntetése hasonlít a serleghez.) — ועקאבה שביה בכאם

Jesajás:

51.16. בצל ידי כסיתך — ופי מִי נשיתך.

Hasonlóan elhagyja a יד fordítását Jes. 64.7. 62.3. Ez utóbbi helyen Isten kezében helyett így fordít עַד אֱלֹהִים — Istennél.

h) ez utolsó kép átvisz abba a csoportba, melyben Isten *tenyere* כַּף szerepel. Két helyen fordul elő, ahol felhőt (סְחָאב) jelent és pedig Pentateuch II. 33. 22. és 23. Másutt az isteni gondviselést jelenti (תְּרִבִּי) Zsolt. 78. 72. A 139. 21. 5. versében Isten hatalmát jelenti.

i) Isten *karja* זְרוּעַ, jobbjá יְמִין jelenti:

1. Isten hatalmát (קִדְרָה):

Pentateuch II. 15. 16.

Jesajás 30. 30. 40. 11. 48. 14. 51. 9. 52. 10. 53. 1. 59. 15. 63. 12.

Ez utolsó helyen érdekes kommentárt közöl: מוֹלִיד לְיָמִין מֹשֶׁה זְרוּעַ תְּפָאֲרָתוֹ וּמַעֲנֵי דַלְךְ אֵן מוֹסִי כָאן, אֲדָא אִישָׁאֵר בְּאַלְעִצָּאֵת וְקָאֵל „יהי הוֹשֵׁךְ” „יהי בֹרֵךְ” יִכּוֹן עָלַי אֱלֹמְכָאן פִּצְאָר עַנְדָּא אֱלֹנָאֲשֵׁרִין כָּאן יָד אֱלֹהִים מַעַ יָד מוֹסִי סְאִירָה אֲדָא אַחֲרָה אֱלֹהִים דַּלְךְ אֱלִישִׁי בְּעַד חֲרִכָּה יָד מוֹסִי.

„Ennek értelme az, hogy, mikor Mózes felemelte botját és így szólt: „Legyen jégeső, legyen sötétség!” — azonnal meglett és ez olybá tünt a szemlélők előtt, mintha Isten keze járna. Mózesével, minthogy Isten azonnal megtette ama dolgokat Mózes kezének forgása után.”

Zsoltárok:

44. 21. זְרוּעַם לֹא הוֹשִׁיעָה לָמוּ כִּי יִמִּינְךָ זְרוּעֶךָ וְאוֹר פְּנִיךָ

אֲדַרְעֵהֶם לֹא תִגְרַתְּהֶם בִּל יִמִּינְךָ וְעוֹךְ וְנֹר וְנֹהָךְ.

(Igen érdekes, hogy a פָּנִים és יְמִין szót szószerint fordítja. Ugylátszik azért, mert egy változtatás is elég arra, hogy az olvasó ne vegye szószerint a szöveget. Egyébként a megszokottabb képeknél meghagyja az eredeti szövegezést; amint azt már fentebb is láthattuk. Így הוֹשִׁיעָה זְרוּעָה יָד fordítása mindig, kivétel nélkül יָד שְׂדִידָה és מְדוּרָה יָד.)

Továbbá: Zsolt. 78. 4. 80. 16. 33. 2.

62.8. נשבע ה' בימינו ובזרוע קדשו — אקסם . . . בקדרתה וקוה עזה.

(hatalma és erejének képessége.)

A Kommentár megmagyarázza e fordítási módozatot:

למא כאנת אלקדרה אלמכרנה אלי אלפעל ענדנא באלידין וכאנתא ימין ושמאל מתלת קדרה אלכארי בדלך. פימכן אן יכון מעני „ימינו“ „זרועו“ אלידין דלך קלת קדרה וקוה. וימכן אן יכון „ימינו“ אלתוריה עלי מעני „ימינו“ אש דת למו. (M. V. 31. 2.) „זרוע עז“ אלמלך עלי מעני „ויתן עז למלכך“ (Sám. I. 2.) וימכן אן יכון „ימינו“ אלתואב חסב קולה „נעימות בימיך“ „זרוע עז“ אלעקאב כקולה „זרוע עז“ „פורת איבך“.

„Mivel a hatóerő, mely a cselekedetre képesít, minálunk a kezekben van és azok jobb és bal, ennél fogva az analógia (תקריב = közelhozás) útján Isten hatalmát hasonlítám ehhez. És mivel a két kifejezés a *kezeket* jelentheti, azért fordítottam így: erő és hatalom. De lehet, hogy a „jobb“ kifejezés a Tórát jelenti, amint írva vagyon: „*jobbja*nál a tan tüze“ viszont a „Kar ereje“ jelenti az uralmat, mint „erőt ad az uralomra“. De lehet az is, hogy a „*jobb*“ a jutalmat jelenti, az írás ama szava szerint: jobboldon kellemesség, a „bal ereje“ pedig a büntetést, mint „karod erejével szétszórtad elleneidet.“

(Két helyen emberekre is alkalmazza ezt a módszert:

Zsolt. 137.5. תשכח ימיני — Ha elfelejtlek Jerusálem, száradjon el *jobbom*, a קואי helyett ימיני — erőm szóval fordít.

Jesajás:

63.5. ותושע לי זרועי — ואסתגנת בקוה.

Itt a prófétára vonatkoztatja e verset és mégis így fordít, valószínűleg, mert tudja, hogy általában Istenre van vonatkoztatva. Ő is csak azért vonatkoztatja a prófétára, a *וּלִי*-re, mert Istenről nem lehet azt állítani, hogy valaminek segítségére szorult volna.)

3. Isten csapását (אפה).

Zsoltár:

77. 11. חלותי היא שנות ימין עליון — הדא היא צרעתי ומדה אפה אלעאלי.

Jesajás:

51. 5. זרועי עמים ישטפו אלי איים יקו ואל זרועי ייהלון.

Isten karja előtt népeket és Isten karjában remélnek nemzetek. (Eredetileg *folyópartról* van véve a kép.) Ennél fogva a ford.

כדאך אפאתי תחכם פי אלאמם פהם ירגון רחמתי ויצברון אפאתי.

Isten csapása ítél a népek közt, de azok Isten irgalmában bizva, *elviselik csapásait*.

4. Egyéb módon:

Zsoltárok. 84 14.

erő és hatalom) לך זרוע עם גבורה — ולך אלאטימה ואלגבורה

נאם ה' לאדני שב לימיני — קאל אללה לסידוי אנלם פי נצרי 110 1.

(ülj oltalmamba.)

Kommentár:

פקאד אללה דה אנלם פי נצרי ועזי לאן ימין הדא מעניהא קד יבון, ומן אלמחאל אן יבון אלמרתנאוראן כל ואחר מנהמא עלי ימין צאחבה אד קאל "שב לימיני" "ה' על ימינך" (5 v.) ואדעקל ירד הדא אלצפאת אלי קדרה ונצר.

Isten így szólt hozzá: ülj oltalmamba és erősségemben, mivel a jobb szónak ez is lehet értelme és különben is lehetetlenség, hogy két szomszéd közül mindegyik a másiknak a jobbján legyen, pedig így szól: ülj jobbmra és később (az 5. versben) Isten van job-bodon. Az *értelem* pedig ez attributumokat Isten hatalmára és oltalmára vonatkoztatja.

j.) Isten *ujja* is Isten hatalmát jelenti: (קדרה)

Pentateuch II. 31 18. V. 9 10.

2. Egyéb módon:

Zsoltár 84. — מעשי אצבעויד — עמלך אלכאחר (fénylő alkotása)

Pentateuch II. 8 15. אצבע אלהים היא — נראה מן ענד אללה (Isten csapása)

k.) Isten *szíve* jelenti Isten lényegét (דאת אללה)

Pentateuch I. 8 21,

Másutt az emberekre viszi át Istenről e kifejezést, hogy az anthr. elkerülje: Pentateuch I. 6 6. וינחם ה' כי עשה אתהאדם בארץ. ויתעצב אל לבו — תואדהם אללה במא צנעהם פי אלארץ ואוצל אדמשקה אלי קלוביהם

(Isten az emberek szívébe gyökerezettette a fájdalmat)

1. Isten *lába*, egy helyen az Isten iránti engedelmességet jelenti (טאעה) Jesajás 41 2.

מי העיר ממורה צדק יקראהו לרגלו

מן דא אטהר מן אלמשרק עלי יתבעה אלי טאעהה

szóval nem Kyrusra, hanem Isten személyére vonatkoztatja a לרגלו szót.

2. Másutt Isten büntetését jelenti (עקאב אללה).

Zsoltár 74 3. הרימה פעמך למשואות נצה — ואטהר עקאבך ...

Kommentár:

ועברת "הרימה פעמך" אטהר עקאבך למא אלאצל ארפע קדמך ולמא נפי הדא אלכלאם אלמנסם ען אלקדים מתל קולה "עד עשית איבך הדום לרגליך" ואיצא "ולאומים תחת ורגליך".

Igy fordítottam, mivel szószerint: „Emeld fel lábadat“ lett volna. Már pedig az értelem elveti e megtestesítő kifejezést Istenről. Analógiája ennek: „Ellenségeidet zsámollyá teszed lábaid számára,“ ahol Isten Dávidnak vagy Sz. magyarázata szerint Ábrahámnak mondja. Továbbá: „Isten nemzeteket vet lábunk alá.“

3. Jelenti Isten uralmát (סלטאק) és dicsfényt (סכנה):

Zsolt. 132. 7. נשתחוה להדום רגליו — ונסגד לבהר סלטאנה

Jesajás 66. 1. והארץ הדום רגליו — ואלארץ מחאל סכנה

4. Végül helyértékét adja vissza:

Pentateuch II. 24. 10. תחת רגליו — מן דונה (alatta)

m) Isten öle jelenti a jeruzsálemi szentélyt:

Zsoltár:

74. 11. ¹⁰ למה תשוב ירך וימינך מקרב חיקך כלֹה — לא יתדר ענהם ירך

וימינך כל אפניהם מן גוף ביתך.

Kommentár:

ופסרת „מקרב חיקך“ מן גוף ביתך לאן בית אלֹה יסמא „חיק“ כקול פיה „ומחיק

הארץ“ ואיצא „והחיק לה אמה.“

Azért fordítom így, mivel két analóg helyet találtam, ahol „öl“ házat, hajlékot jelenti.

n) Isten *váll*a előfordul Pentateuch V. 33. 12.

Isken lakozik Benjámin vállán, azaz oltalmazza Benjamint.)

o) Isten *háta*:

Jesajás 38. 17. כי השלכת אחרי גיורך כל הטאי — Száadja ezt hasonlatként fogja fel: ונפרת כטאיא כמן יטרהא ורא טהרה, mintha valaki háta mögé dobná őket.

Az eddigiek is mutatják Száadja metaphorikus magyarázatainak mutazilita eredetét, ugyanis a mohamedán mutazilita theologusok is ugyanilyen átértékeléssel, symbolumként fogták fel a Korán anthropomorphistikus kitételeit. Különös élességgel tűnik ez ki Tabari polemiájából ellenük, aki a 69. szúra 5. verséhez irt exkurzusában így ír róluk, midőn az ekként hangzó verset magyarázza:

„A zsidók mondják: Isten keze bilincsbe van verve ellenkezőleg az ő kezei ki vannak nyújtva, ő úgy adományoz, a mint akar.“

¹⁰ Oly esetekben, ahol a למה kifejezés szemrehányás jellegű Sz. לא-val fordít, hogy elkerülje az Isteni fenség megsértését.

Ehhez a vershez fűzi:

„A dialektikusok (ahl el dsadal) különféle véleményekkel vannak, e szavak: „mindkét keze ki van nyújtva“ magyarázatában. Némelyikük a „kéz“ kifejezés alatt, mindig hivatkozva az arabszóhasználatra, a kegyelmet, a hatalmat, az uralmat“ érti.

VII.

Összefüggésben Isten anthr. felfogásának kérdésével van a *theophániák* kérdése: lehet-e Istent látni. Ha Istent testi formában nem szabad elképzelnünk sem, vajjon elfogadhatjuk-e igaznak, hogy Ábrahám, Jákob, Mózes és a próféták *láták* Őt, vagy hogy „az igazat látják az Ő arcát.“ Ahol teheti képes értelemben fogja fel a biblia illetően szólását és rendszerint az istenség jelenlétét, vagy az Isten előtt való jelenléteket érti alatta. Így:

Zsolt. 11. 7. ואל מסתקים מהצרתה יטהר (megnyilvánul számára Isten jelenléte.)

Jákob is azt mondja magáról, hogy ő látta Istent; Száadja szerint *angyalt* látott:

Pentateuch:

I. 32. 31. כי ראיתי אלהים פנים אל פנים — אני ראית מלאך אלה מואנה.

Mózes is szemtől-szembe látja Istent:

Pent. II. 33. 11. וידבר ה' אל משה פנים אל פנים — ויראכלם אלה מע. (közvetlenül) U. í. V. 34. 10. מוסי שפאחה

Dániel is látja az „idők öregét“:

7. 9. הוי הוי עד די כרסון רמיו ועתיק יומין יתיב

Sz. ezt a *mintha* szó közbetoldásával enyhíti, evvel mintegy az egésznek *pusztán a fantázia által költöttség jellegét* adva.

תם ראית כאן כראסי קד טהרת ואן שיכא קד גלם

E fentidézett helyeken Sz. még ilyen módon megkerülhette az Isten látásának kérdését, azonban olyan határozott kijelentésnél, mint Pent. IV. 128. már más eszközökhöz kellett folyamodnia:

פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביש

— látta Istent, *de nem vizióban* és Isten *képét* látta. Száadja itt alkalmazza a mutazilita teóriát a *teremtett jelenségről*. A jámborokról ugyanis megmondott, hogy látni fogják Istent. A kérdés az, vajjon *ijánan* szemtől-szembe fogják-e látni. Az orthodox mohamedán felfogás igenlőleg válaszol e kérdésre, a mutaziliták egy-

része azonban azt mondja ez csak „rujat al-kalb“ a szív látása vagy „rujat elfuád“ a szellem látása: azaz, amint egy másik arab kifejezés megmagyarázza „ilmin va-vahjin“ tudásban és fantáziában élő látás. Nem valóságos látás, hanem belső látás vízió. Sz. mint láttuk, alkalmazta e felfogást Dániel esetében. Egy másik mutazilita theória szerint Isten ilyen *képet teremt* az igazok számára és ők azt látják, nem Istent. E helyen ezt a felfogást alkalmazza.

אין שפאהא אכאטבה ורוא ולא באחאדית וצור אללה אלמכלוקה לה יראה

Isten Mózesnek ilyen teremtett képmását mutatta meg. Azonban e képmás nem emberi és egyáltalán nem testi jelenség, hanem közelebb van a szellemiséghez, mint anyagi formákhoz. Alaktalan, igen finom anyag: *fény*, mert az a legfinomabb anyag, már átmenet a szellem birodalmába. E fényjelenség (נור אללה) szerepel a bibliai theophániákban. E fényjelenséget Isten alkalomról-alkalomra teremti és az a szemlélő előtt megjelen.

Zsoltár: 17 15.

אני בצדק אחזה פניך אשבעה בחקיך אתה רמונונך
ואנא באלצאחי אנשר אלי נור וגהך ואסתקתר ענד אלחשר

Kommentár:

וקולה „אחזה פניך“ אנשר אלי וגהך אשאר אלי אלנור אלמכלוק ארדי יבאה אללה בה אלצאחין ואלי תלך אלצורה אומי אד קאל תמונותך

„Látom arcodat“ e kifejezés a *teremtett fényre* vonatkozik és ilyen képmásra utal a másik kifejezés is. Ugyanigy fordít a köv. helyeken: Pentateuch II. 24 10, 11 IV. 14 14. Jesajás 6 1,5, 33 17. 52 8.

A Pentateuch 33 20, és 23 verseit, ahol arról van szó, hogy Isten arcát nem láthatja Mózes, de hátát igen az *אור נור* (a fény eleje) és *אואר נור* (a fény háta) kifejezésekkel adja vissza.

Gyakori e theophániákban, hogy Isten jár, áll, leszáll, eltávozik, visszatér, elvonul; természetesen mind e *cselekvések*, amelyek Istenre nem vonatkoztathatók, hiszen az ar.stotelesi tíz kathegoria Istenre nem vonatkozhat és a *cselekvés* is e kategóriák egyike, — a legtöbb esetben *fény-jelenség* által hajtatnak végre. E jelenség száll le Színáj ormára, jelenik meg a nép előtt, lakozik a frigsátorban, vonul el az előcsapatok előtt, kíséri a hátvédet és eltávozik, ha a nép bünt követ el, viszont, ha Izrael megtér, úgy a

fényjelenség, az isteni glóriola, v. aureola visszatér hozzá. Így: Isten jár.

אללהם כמא אטהרת נורך בין ידי קומך פאן יסאירה פי אלסמאוא Zsolt. 68 8.
ועברת בצאתך טהור נור אללה וכדא בצערך למא אסתהאל אפקול פי אללה.

Kommentár:

Azért fordítottam Isten fényének sugárzásával, mivel az értelem tiltja a testi felfogást L. m. Pentateuch l. 18 33 ll. 33 3, 14, 16. 34 9, III. 26 12. Ez utobbinál műveltető formát használ:

והתהלכתי בתוכם — ואסדר נורי פי מא בינכם

(Még gyakran lesz alkalmunk látni, hogy Istenre vonatkoztatott cselekvéseket *műveltető* formára hoz. Hogy ezáltal mások cselekedetévé váljon az Istennek tulajdonított cselekvés. Mert a műveltetés maga nem cselekvés, csak az isteni akarat egy ténye, mint akár a teremtés.)

Továbbá: IV. 12 9. V. 1 30. 20 4. 23 15. 31 6. 33 2.¹¹

Isten elvonul: Pentateuch ll. 33 22; 34 6. V. 9 3. 31 3. E helyeken is mint a következőkben következetesen a נור אללה-t helyettesíti be.

Isten lakozik:

Zsoltárok 11 4. 135 21. Pentateuch ll. 25 9. 29 45. 34 34. V. 16 2. Idetartozik az a kifejezés is, hogy Isten Izrael népe között van. Pentateuch ll. 17 7. IV. 11 20. 16 3. V. 7 21 31 17.

Isten áll:

Pentateuch l. 28 13. II. 34 5.

Isten nyugszik:

Zsoltár 132 8. Jesajás 66 1.

Isten egyéb térbeli felfogása ellen is a נור elmélettel védekezik:

Pentateuch: l. 28 16, II. 19 24. 20 21. V. 5 5.

A látomás végén Isten *felszáll* az illetőről, aki végigélte a visiót. Ezt Sz. az isteni fényjelenség eltávozásával magyarázza:

Pentateuch l. 17 22. 35 13

Egyéb helyek, ahol a נור אללה szerepel:

Pentateuch IV. 6 25. יאר ה' פניו אליך — ויצי בנור ונהא עריך

10. 36. שובה ה' רבבות אלפי ישראל — רר יא רב נורך אלי רבואת ...

¹¹ Mindezekben a helyeken a targum שכינה-val fordít.

11.17. ואצלתו מן הרוח אשר עליך ושמתו עליהם — ואפידהם מן אצור...

Mindenütt, ahol Isten *כבוד ה'* dicsősége olyan összefüggésben szerepel, hogy meglátják, vagy megjelenik, Sz. *נור אללה*-t fordít. És ez megmutatja e gondolat eredetét. Ugyanis Pent. II. 24, 17. azt mondja: *ומראה כבוד ה' באש אוכלת* égető tűz Isten dicsőségének színe. Viszont máshol II. 19, 18. azt mondja az Irás, hogy Isten tűzben jelenik meg *יורד ה' באש*. Tehát a *כבוד ה'* megjelenése és Isten megjelenése azonos. És az tűz, ennél fogva Sz. joggal következtet a fényjelenség létére. E felfogást támogatja a régi zsidó hagyomány is a *שכינה* dicsfényéről, amit a Targum fordítása is igazol.

VIII.

Természetesen az előbb felhozott cselekvéseknél nem pusztán az említett módszert alkalmazza, hanem eltérő módon is fordít, aszerint, amint az illető bibliai helyeknek jobban megfelel. Ha sorra vesszük őket, jobban kitűnik ez:

a) Isten jár. Leggyakoribb eset, hogy behelyettesíti Isten parancsát (*אמר*) vagy hatalmát (*קדרה*) vagy választottját (*ולי*). Egyébként Isten jövetele az ő visionárus megjelenését jelenti (*תגלי*). Egy helyen a büntetést.

Zsoltár:

77. 14. אלהים בקדוש דרכך — אלהים פאולנא מן סירך אלקדם

Isten hozzon minket közel az ő szent útjához. Sz. szerint Isten utja az ember erkölcsi utja.

Pentateuch:

1. 20. 3. ויבא אלהים אל אבימלך — פנא מלאך אלה, ... (Isten angyala ment)

II. 114. אני יוצא בתוך מצרים — אנא מתגלי פי בלד מצר (Isten megjelenik)

L. m. Pent. II. 19. 9. 20. 20. 24. V. 33. 2.

Pentateuch:

IV. 22. 9. ויבא אלהים אל בלעם — פואפא ¹²אמר אלה, ... (Isten parancsa)

L. m. Jesajás 26. 21 40. 10.

Jesajás:

45. 2. אני לפנך אלך — ואסיר קדרה בין ידיך (Isten hatalma)

63. 1. מי זה בא מאדום — מן דא אלמגבל וליה, ... (Isten szentjét küldi)

¹² Az *amr* fogalma ettől kezdve erősen kidomborodik. Hypostazáltatik mintegy Isten közvetítője gyanánt, a Targum *מימרא* „logos“ fogalma nyomán.

Kommentárja :

ואלמטאר אליה בהרא אלקצה הו רב אלאעלמין גר גלאלה ולחן מא צלה מנהא
אן יפצה בנסכתה ארי רב אלאעלמין פצחה בה וממא לס יצלם ררדת אלי וליה.
„I. kép odamutat, hogy Isten a világ Ura és ezért, amiről
helyes volt. hogy rávonatkoztassam, azt Neki tulajdonítottam, amit
nem találtam helyesnek, azt *választottjára* vonatkoztattam.

Jes. 66. 1, כי הנה ה' באש יבא — אן אללה סיאעקב באלנאר
(Isten büntet).

b) Isten elvonul, rendesen annyit tesz, mint Isten megjele-
nik. (יתגלי)

Pentateuch II. 12. 12 és 23.

c) Isten áll, e kitélt Sz. műveltető formára alakítja át. Az
amr-t állítja, v. egy helyen : jelet állít.

Zsoltár 82. 1. אלהים נצב בעדת אל — אללה מנתצב אמרה

Pentateuch II. 17. 6. הנני עומד לפניך שם — האנא מוקף דליא בין ירך

d) Isten nyugszik, e kifejezés elkerülésére szintén a művel-
tető alakot használja : Pentateuch II. 20. 11 31. 17.

A theophániáknál is használt más expedienseket, mint az
istenti fény elmélete. Így azon kifejezést Isten találkoztott,
יהוה stb. rendszerint úgy fordítja יתגלי Isten megjelent, ami, mint
tudjuk látomászerű jelenést fejez ki és összefügg a héber נלה kife-
jezéssel és Isten megnyilatkozását jelenti, nem pedig testi formákban
való megjelenését. Másutt az *amr* megjelenése szerepel.

Pentateuch I. 12. 7. II. 3. 18 IV. 23. 3.

Idetartozik az a kifejezés is : Isten leszáll. Ezt is rendszerint
a יהגלי kifejezéssel adja vissza, vagy Isten leküldé paran-
csát, v. műveltető formában אורד.¹³

Zsoltárok 18. 10. ויש שמים וירד — ומיל אלסמא ואורד אמרה

Kommentár :

ועברת „ויש שמים וירד“ ואורד אמרה לאני פרדת הדא אלאפעאל אלתי נפעה
אלעקל ענה אלי אלכלקה פכאלת אלאמרא אלדי אחלה באעדא. אלודי הו אלמורד מן
אלסמא והו אלממען באלמלאיכה כמא קאר „וירכב על כרוב“ והו אלדי אסרע בה
כאלשי אלמאיר כקולה „ויעוף“ פסאר נקמה סריעה כקולה „וירא על כנפי רוח“ והו אלדי

¹³ Az asaritáknál szintén szerepel e kérdés : *janzilu* = leszáll helyett
junzalu-t olvasnak némelyek, szóval ők is műveltető formára hozzák az
anthropomorphistikus cselekvést.



האש בה אלטלאם כק' "ישת חושך סתרו סביבו סכתו" ואנחלת בה אלאמטאר כק' "חשכת מים עבי שחקים" מננה נגדו עביו עברו ברד ונחלי אש" וצאר עקאבא עאמא. וצרפת גמיע הדא אלאפאעל ען רב אלאעלמין גל ואיה.

„Igy fordítottam: „Parancsot küldött,“ mivel mindazon cselekvéseket, miket az értelem nem enged Istenre vonatkoztatni, a teremtet dolgokra vonatkoztatom és értem itten a parancsot, mit ellenségei ellen bocsátott. És ő a „választott“,¹⁴ akit az Égből elküld és ő lovagol az angyalon, mint a következő vers mondja és ő viteti magát az angyal által, mint szárnyaló dolog, amint írva van: „És ellebeg“ és ő gyors bosszú léssen, amint írva van „szél-szárnyain szálldos“ és ő az, akit a sötétség burkolt, amint írva van: „Rejtekévé teszi a sötétet, környező sátrává“ és ő általa özönlenek le a záporok az Írás szava szerint „Vizek sötétsége, átlátszó felhők, körötte fénylenek fellegei, zuhannak jégeső és tűzpatakok“ és az ő büntetése általános léssen. Mind e cselekvéseket elvonatkoztattam Istenről, akinek fensége magasztaltatik.“¹⁵

Továbbá: Pentateuch 1. 11. 5. 7. 18. 21. 11. 3. 8. 19. 11. 18. 20. IV. 11. 7. 25. 12. 5. Jesajás 64. 2.

Isten megnyilatkozási formái közé tartozik az is, hogy Isten *beszél*. Az Amánát theoriája szerint Isten nem maga beszél, hanem *teremtett hang*, (קול מכלוק) útján közvetíti gondolatait az emberekkel. E hang valamilyen substratumon (מהל) jelenik meg. Ilyen módon Isten *beszéde* meg van magyarázva. Sz. valahányszor arról van szó, hogy Isten beszél, szóról-szóra fordít, mert e gyakori kifejezéseknél nem változtathat mindig a szövegen, és különben is e magyarázat elég. Azonban a világ teremtése *előtt*, amikor még semmi sem volt, sem substratum, sem hang — nem lehet Istennek ilyen beszédmódot attribuíni. Pedig Mózes 1. 1. fejezete szerint a teremtés Isten *beszéde* által jött létre. Sz. szerint a „beszéd“ kifejezés itten az isteni akaratot jelenti, minthogy a teremtés Isten akaratának aktusa. Így:

¹⁴ Itt már tisztán látjuk az *amr* megismerésesítését. *Angyal, küldött, közvetítő* Isten és a világ között.

¹⁵ Láthatjuk, hogy Sz. főelve a *behelyettesítés*; oly cselekvések esetén, mik Istenhez nem méltók, Isten által *teremtett hordozói, művelői* e cselekvéseknek lépnek a szintérre, akik Isten akaratát végrehajtják. E cselekvésekre még lesz alkalmunk rátérni.

I. 1. 13. = וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים = וְשָׂא אֱלֹהִים אֵן Isten akarta, hogy . . .
 I. még u. o. 6, 9, 14, 20, 24.

Egész a 26-ig versig, ahol már substratum volt, amely a beszéd hordozója lehetett volna, e kifejezésmódot használja. Itt már szószerint fordít: קָאָל אֱלֹהִים.

Egy helyt Isten helyére angyal tesz:
 Pentat. I. 20. 6. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים בְּחָרוֹם — קָאָל לֵה מִרְאָךְ אֱלֹהִים פִּי אֱלֹהִים

Előfordul az is, hogy Isten *hiv* valakit. Ezt a kiválasztás-t, nemessé tételt jelenti Sz. szerint: (שָׂרָף).

Pentateuch:

II. 31. 2. רֵאֵה קִרְאָתִי בִשְׁם בְּצִלְאֵל — אֲנִי קָד שְׂרַפְתָּ אֶסֶם בְּצִלְאֵל.

u. e. még egyszer II. 35. 30.

Jesajás 45. 3.

A prófétaánál Isten beszéde a viziot (וִיזִי) jelenti:

Jesajás:

38. 4. וַיְהִי דְבַר ה' אֵל יִשְׁעִיהָ לֵאמֹר: וְאֶחָדִי אֱלֹהִים בִּישְׁעֶיהָ קָאִילָא.

Ezzel kapcsolatos az *Isten hangja* kifejezés. Sz. állandóan a-*ra* változtatja. Így a 29. zsoltár 4—5. verseiben:

... ה' עַל מַיִם רַבִּים קוֹל ה' בְּנַח קוֹל ה' בַּחֲדָר —

וְאִמְרָה נֶאֱמַד פִּי אֱלֹהִים אֱלֹהִים וְכִלְאִמָּה בְּקוֹה וְכִטְאִמָּה בְּבִהָא.

Pentateuch II. 19. 5. Dániel 9. 10.

Egy helyen e kifejezést: „Isten szól“ úgy fordítja: Isten parancsol.“

Pentateuch:

II. 24. 7. וַיֹּאמְרוּ כָל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע —

וְקָאָלוּ נִמְיָע מֵא אֱמַר אֱלֹהִים בֵּה נִקְבְּלָה וְנִצְנָעָה

Amint nem lehet a *beszédet* attribuálni Istennek, úgy a *hallgatást*, elcsöndesedést sem: Ily esetekben műveltető-re alakítja Sz. az igét. Isten elhallgatása a *büntetés* szünetelését jelenti.

Zsoltárok:

83. 2. אֱלֹהִים אֱלֹהִים לֹךְ אֶל־תַּחֲרֹשׁ וְאַל תִּשְׁקוֹט = Isten ne csöndesdj el magadban, ne hallgas és ne szünetelj. . .

= אֱלֹהִים לֹא אֶסְכַּת לַעֲקָאֲכָךְ פִּלָּא תִּמְסַכָּה וְלֹא תִקְרָה
büntetésedet, ne tartsd vissza és ne szüneteltesd azt.

Kommentár:

פִּסְרַת „עַל דְּמִי“ לֹא אֶסְכַּת לֹאֵן אֶל־סְכֹת וְאַל־סְמָאֲךְ וְאַל־קְרָאֵר דְּלָךְ מִמָּא כֹא,

פי אלנין מנסיבא ארי אלקדים פאלעקל יקצי ברדה אלי אלמכלוקין פֿרדדך געלטהא
אסכאחא אעני אמהאל פי אלעקאב.

Műveltető formában adtam vissza e három kifejezést, mint-hogy az eredeti szöveg Istennek attribuálja őket — már pedig az értelem kívánja, hogy ezek a teremtményekre vonatkoztassanak. Ezért fordítottam: „hallgattasd“ ami alatt a *büntetés halogatása* értendő.

Továbbá *Jesajás* 42. 14. החשתי מעולם אחריש =
Isten hirdeti Izraelnek hogy elhallgatott, örökre csöndben marad
— megkönyörültem rajtatok örökre. = . . . יקול מהלתהם דהרא

Nem lehet Istenre vonatkoztatni olyan működéseket sem, melyek *érzékszervek* útján történnek. Így nem lehet azt mondani: Isten lát. Isten látása annyit tesz, hogy Isten tud, amint Isten szeme is az ő mindentudását jelentette.

Zsoltárok 113. 5. המשיפילי לראות — אלמעמק עלמה = mély tudásu.

L. m. Pentateuch 1. 1. 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31. 29. 31. 11. 3. 4. 32. 9. 33. 12.

Egy helyen *Istenről emberre* viszi át a cselekvést. A *zsoltáros* azt mondja Istennek:

142. 5. הבט ימין וראה = nézz jobbra és lásd. Sz. így adja azt a *zsoltáros* szájába:

. . . ואנא אלפת ימינא לאדא = Én jobbra tekintek és ime . . .

A kommentárral próbálja e fordítást igazolni:

קולה „הבט ימין“ מעניה „אביט ימין“ ירגע אלכלאם אלי נפסה בקול אללה „ביר
דוד עבדי הושיע“ (Sám. II. 3. 18.) ומעניה „אושיעה“ וברלך „הגור“ (Zakarja 7. 3.)
מעניה „אנור“.

Két analog helyet hoz, ahol második személy imperativus pótolja az első személy imperfectumot. Ennek alapján magára a *zsoltárosra* vonatkozik e kitétel.

Isten hall, e kifejezést szintén kerülni kellene, azonban igen gyakori, ezért általában lefordítja. Erre vonatkozólag Sz. egy kommentárban így szól:

Zs. 5. 2. 3. 4. e kifejezéseket הקשיבה האזינה és שמע így fordítja
ואלטפאאל „שמע והקשיבה והאזינה“ אלמנסבה ארי אללה מא אסתעמלה אלערב

פי דגותהם תרכנאה בהאלה ומה כאנת לא תסתעמדה נקלנאה.

A kifejezések közül, melyek Istene vannak attribuálva, azokat melyeket az arabok is használnak nyelvükben meghagytam eredeti állapotukban, amelyet nem használnak elhagytam. (u. i. האוינה = fülelj, figyelj kifejezést אסמע-val fordítja.)

A bibliában előfordul az a kifejezése is „Isten szagol.” Az áldozatok füstjét. Sz. rendszerint az *áldozat elfogadását* érti alatta.

Pentateuch :

וירח ה' את ריח הניחוח l. 8 21. = Isten Ábel áldozatának kellemes illatát *szagolja*.

פקבל אללה אלקרבאן אלמרצי = Isten *elfogadja a kedvelt áldozatot*. l. m. III. 26 31.

Valahányszor előfordul לריח ניהוח לה, hogy az áldozat „kellemes illatú” szolgáljon az Örökkévalónak, Sz. „מקבול מרצי” fordít, ami annyit tesz. hogy „kedvére legyen” és „elfogadja”.

Igy II. 29 25, 41, III. 1 9, 13, 17. 2 2, 9, 12. 3 5, 16. 4 31. 6 8. 14. 8 21, 28. 17 6. 23 13-18 24 18, IV. 15 3, 7. 10, 13, 24. 28 2, 6, 8, 13, 36.

IX.

Egyéb oly cselekvések, melyek Istenre nem vonatkozhatók:

1. Isten *ül* Sz. rendszerint a סאכן szóval adja vissza lakozik. T. i. az égben. Mert e kitélt csak így lehet rá alkalmazni. Egyéb-ként állandóságot, maradandóságot jelent Isten létében, vagy a világban. Egy helyen az Istenről azt mondja imákon ül; itt az imákkal elteltséget jelenti.

Zsoltárok :

24. יושב בשמים — סאכן אלסמא l. m. 123 1. Pentateuch II. 15 3.

95. ישבת על כסא שופט צדק = Isten az *igazságos bíró székébe ül*
וועצת כרסין יא האכם אלעדל = *megalapozta tronusát* = l. 47 9.

וה' לעולם ישב u. o. 8.

ואללה אלתאבת אלאבד = Isten örökké *rendületlen*.

224. ואתה קדוש יושב תהלות ישראל — ואנת אלקדוס מלא צלואת אסריאל
(telve imákkal)

— ה' למבול ישב וישב ה' מלך לעולם. 29 10.

— אן אדלה נצב אלאעלם ללספאן וקתא כדא נצב מלך אמתה אבדא
maradandóvá tette a világot, a vizözön daczára, az időben, így maradandóvá teszi népe uralmát örökre.

Kommentár :

ופסרה „ה' למבול ישב” הו תצדיר צדר בה יעני כמא אנה אחר אלמבול וקתא
תם אעתא אלנאם אמאנא מן הדותה אבדא כמא קאל „ולא יהיה עוד המים למבול”

(M. I. 9¹⁵) כדאך אנלא אלממה תם בשר ברדה ואעטאדה אמאנא מן אלעודה אלגלות
אברא כמא קאל „בי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ כן
נשבעתי מקצוף עליך ומגער בך“ (Jes. 54⁹)

E mondat „Isten a vizözön felett ül“ egy hasonlat első része, amely azt mondja, amint Isten egyszer a vizözönt árasztotta, majd biztos ígéretet adott az embereknek, hogy nem fog megisméltódni soha, úgy számüzte népét egyszer, majd kihirdettette a visszatérést és ígéretet adott neki, hogy a számkivetettség nem fog visszatérni soha.

2. Elég gyakori a bibliában a következő kép: Isten *nyargal* Gyors felhőn száll le a földre. Ezt a képet Sz. egyrészt úgy oldja fel, hogy behelyettesíti az isteni parancsot (אמר) amint azt egy esetben (a 18 zs. II. versében) már láttuk: E helyet másodszor fölösleges idéznünk. Annál fontosabbak azonban a többiek. Másrészt egyes helyeken e nyargalás a felhők közt trónolást jelenti:

Zsoltárok: 6.8. ויסללו לרכב בערבות — ויכלצו לסאן אלניום

Továbbá: 25.3. Pentateuch V. 33.26.

Jesajás:

19.1. הנה ה' רוכב על עב קר — הודא אללה מצמן אמרה סהאבא מסרעא

(Isten rendeli parancsát).

3. Az a képzet, hogy Isten ül, okozója volt a héber fantáziában ama másik képzetnek, hogy Isten fölkel. Rendszerint a ב' קאם fordulattal adja vissza, ami annyit tesz: peragere aliquid, valamit véghezvinni, valamire kelni, rendesen בנצר = segítségére. Az arabs nyelvhasználat itt igen jól alkalmazkodott Sz. felfogásához és magához az eredeti szöveghez, mert hiszen pusztán a ב' praefikum alkalmazásával megszűnt a kép anthropomorphistikus éle. Így:

Zsoltárok 68.2. יקום אלהינו — אדא יכון אללה בנצרנא

Továbbá: 3.8. 132.8. Pentateuch: IV. 10.35.

Viszont Jesajás 38.10.:

עתה אקום יאמר ה' עתה ארמס עתה אנשא — אלאן אקום בהם יקול אללה ואלאן
ארתמע פיהם ואתאטם (megtámadom őket).

4. A próféták gyakran a fütttyent kifejezéssel Izrael végpusztulását aka'fják jelképezni. Száadja ezt enyhíti és nála a romboló sereg elhivatását jelenti ez:

Jesajás 5.26. וישרק לו מקצי הארץ — וינאדויה מן אקאצי אלארץ

L. még 7.18.

5. A büntetést jelenti a prófétánál az a kifejezés is, hogy Isten a bűnös haját levágja. Sz. hasonlattá alakítja e képet:

Ézsajás:

7. 20. ביום ההוא יגלה ה' בתער השכירה בעבר נהר במלך אשר את-הראש ושער

הרגלים וגם את-הזקן תספה.

ופי דלך אלוות ימסחם אללה כמא ימסח אלמוסי אלהאד שער אלראם
ואלמקדם ואללהיה כדאך יהלך אהל אלהאד וקום מלך אלמוצל.

6. Isten elkerül — e kifejezés használtatik a tizedik csapásnál, ahol el van mondva, hogy Isten Egyiptom minden elsőszülöttjét megöli, de a zsidók házát elkerülte. Sz. a *testi* kifejezést nem hagyhatja. Az ő felfogása szerint „elkerült” annyit jelent: megkönyörült azon a házon.

Pentateuch II. 12. 13. וראיתי את הדם ופסחתי עליכם

ואנשר אלדם וארתי עליכם

1. még u. o. 23. és 27. verseket.

7. Isten öltözködik — e kifejezést rendszerint műveltető formára alakítja. Másutt annyit tesz: sugározni.

Zsoltárok 104. 6. רתם כבבוש כסיתו = כדלך אלגמר אנתגטיתהא כאללבאם

ויצב צדקה כשריון = ואטהר עדלה כלבאם אלדוע

8. Ide tartozik az a kifejezés is: Isten övezkedik, fegyvert ölt. A felvértezett embert nehéz megközelíteni, azért ez jelenti Isten megközelíthetlenségét.

Zsoltárok: 64. 8. נעזר בגבורה = ואלמניע פי גבורתה

Isten fegyverei — egy helyen Isten könyvét jelentik. Másutt *באן* betoldással tompítja a képet.

Pentateuch 32. 42. אשכיר חצי מדם = פכאני אסדר סהאמי מן דמאהם

Ézsajás 52. 11. נושאי כלי ה' = האמלי כתאב אללה

Isten botja — Isten fenségét, nagyságát jelenti.

Zsoltárok 23. 4. שבטך ומשענתך המה ינחמני

אנת מעי בעודך וגלאלך כסוק אלקציב . . .

Pentateuch II. 17. 9. ומטה אלהים בידי =

ואלעצא אלתי אמר כהא אללה פי ידי

A próféta egy helyen Isten szigonyáról szól, ahol az a képzet szerepel, hogy Isten halászik. E képet hasonlattá alakítja át.

Ézsajás 37. 9. ושמתי חיי באפך ומתני בשפתך

לאצידך כמן יגעל אלהאק פי אכפה ואלהאם פי פמה

9. Másutt ismét Istent magát nevezi a szentírás fegyvernek.

Zsoltárok 84. 12.

כי שמש ומנן ה'

לאן אללה רבנא כאלשמש נמיר וכאלתרם מוקי

Nevezi árnyéknak is.

Zsoltár 121. 5. ה' צלך על יד ימינך

אללה אקרב מן טרך ען יד ימינך — Isten közellétét jelenti.

Ékességnek is nevezi:

Ézsajas 28. 2. ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי

Ismét *amr.* — פי דלך אלוקת יכון אמר אללה תאנא סריא

Tűznek is. Szádja Isten büntetését (עקאב) nevezi így:

Pentateuch V. 4. 24. כי ה' אלהיך אש אכלה הוא

לאן עקאב אללה ריבך נאר אכלה

E képzzettel függ össze, hogy Isten haragjáról általán azt a kifejezést használja az Írás: „Isten füstölög.” Sz. ugy fogja fel, hogy Isten *haragja*, teremtet harag, füstölög.

Zsoltárok 18. 9.

עלה עשן באפו ואש מפיו . . .

חתי כאן אלדכאן יצעד מן דלך ונאר מנה תחרק . . .

Kommentár:

וקולה „עלה עשן” אראד בה אן אללה. עז וגל חין אטלע עלי אלאעדא אלדין חאטו בוליה סכט עדיהם סכטא עשימא עלת מנהא אלנאר ואלעתאן וסאיר מא וצף מן שרתה.

„E kifejezés alatt azt értjük, hogy midőn Isten a magasztos és fenséges, letekint az ellenségre, mely az ő választottját környezi, nagy haragot támaszt ellenük és abból kél a tűz, a füst és mind a többi, ami erejének tulajdonittatik.”

80. 5. ה' אלקים צבאות עד מתי עשנת בתפלת עמך

a megvetést jelenti. — יא רב אצניוש אלי כם תקלי צלוה קומך

Idetartozik az a képzet is, hogy Isten megemészti az áldozatot. Sz. szerint *tűzet* küld, hogy az eméssze meg.

Zsoltárok 20. 4. ועולתך ידשנה = פיאמר בקראיבך במא יהרקיהא

Kommentár:

ופסרת „ועולתך ידשנה” יאמר פיה במא יהרקיהא לאני (צרפת אלכלאמה מן „דשן”

אלדי הו רמאר) ולם יחסן פי אלאכראג אן אקול ירמדוהא וכאנת פצילה ללקום ארא אחרות אלכאר קראיבהם.

„Így fordítottam, mivel nem lett volna helyes, ha a fordításban mondtam volna: Isten elhamvasztja azt — és különben is a kegyelem jelének tekintette a nép, ha áldozatát tűz emészte meg.”

10. Méltatlan kifejezés: Isten eszik, iszik, éhez, jóllakik.

Zsoltárok 57. 12. אם ארעב לא אמר לך — לא יניו עלי אֲנִי עֹשֶׂה פֶּאֶשְׁכוֹהָ לָהּ
Nem ér el engem éhség (ahelyett: ha éhezem, nem tudatom veled), hogy tudatnám veled,

U. o. 13. v. האוכל בשר . . . — ולא אכל

” ” ” ” — ולא אשרב a kérdő formulát tagadórá változtatja.

Jesajás 1. 11. שבעתי עוֹלֹת — קד אסתכסרת צואעד . . . jóllakott h. megsokkalta.

A próféta ugyane kép folytatása gyanánt azt mondja, hogy Isten nem bírja el a vétkesek áldozatát. Sz. ugy fordítja: Nem engedi meg.

Jesajás 1. 13. לא אוכל און ואצרה — לא אניו לכם אלגל ואלמכת פי אלקדם

A következő versben arról van szó, hogy Isten számára *te-herré* lön az áldozat, Isten nem tudja elviselni. Sz. a vers első részét *hasonlatkép* kezeli, a másik részben Isten helyére (אלחק) a jogot állítja:

היו עלי לטורה נלאתי נשוא — וצארת ענדי כאלחקל יענו אחק אחרתמאלהא

Ezzel szemben Izraelt viszi az Isten. Sz. ezt is hasonlatképen fogja fel.

Pentateuch II. 19. 4. ואשא אתכם — והמלרכם שבידא

11. A méltatlan anthromorphismusok sorába tartozik, hogy Isten *ébred, alszik*. Rendszerint műveltető formában adja vissza.

Zsolt. 35. 23. העירה והקיצה למשפטי אלהי — ébredj ítéletemre

נבה הכמי וקצה יא אלהא — ébreszd ítéletemet.

Kommentár:

ורדרת „העירה והקיצה” אלי אלמכלוקין חסב מה קדמת פי אול אֲכַתְּאֵב וְעָלִי
מא יונבה אלעקל מן נפי אלצפאת אלוניה ען אללה גל ועו.

„E kifejezéseket a teremtményekre vonatkoztattam (Sz. állandóan így fejezi ki magát, ha azt akarja mondani, hogy műveltetőigévé alakította, (azon oknál fogva, amit e könyv elején előrebo-csájtottam. (A 2. Zs. 4. v. kommentárjában, amelyre később térünk át) és mivel az értelem szükségessé teszi, hogy Istenről tagadjuk a „világi attributumok” létét.

U.igy: 44. 24. 59. 5. 6. 78. 65. Ez utóbbihoz kommentárt is fűz.

ויקין כישן אדני כנבור מתרונן מין — חתי יקטי אֲלֵלָהּ שְׁעָבָה מִמָּה כִּאֵן כְּנָאִים

פצאר כנבאר מסתפיק מן חמרה. (Isten népét ébreszti fel)

Kommentár:

„ויקץ כישן ה'“ מרדוד אלי פעל אללה אד מנע אלעקל רד דלך ערי אלקרים
תברך.

E kifejezés Isten alkotására vonatkozik, mivel az értelem vonakodik attól, hogy az Öröklétüre alkalmazza.

Istenről azt is mondja az Írás, hogy *megnyitja* az emberek ajkát:

Zsolt. 51. 17. אדני שפתי תפתח — אללהם ואדן פתח שפתי

Istenem engedd meg szám nyílását — (részben a szabad-akarat sérelme is volna, hogy az imára Isten nyissa meg ajkát.)

Másutt azt mondja, hogy anyaméhet nyit meg. Sz. értelmét adja: Pentateuch I. 29. 31. ויפתח את רחמה — ורוקחא ולדא

U. ez I. 30. 22.

13. Egyéb kifejezések:

a) Isten társasága jelenti Isten akaratát: (מראדת)

Zsolt. 139. 17. ולי מה יקרו רעך — ומע דאך מא אעד עלי מראדתך

Kommentár:

ופסרת „רעי“ „רעך“ מראד לאני אשתקקה מן „רעיין לבי“ ומן לנה אלתרגום אלדי
„נאל אלמרדאד ואלרצא „רעותא“ ואומי בקולה „ולי מה יקרו רעך“ אדי אלפראיין אללה.

Isten „akarata“ így fordítottam e kifejezéseket, mivel analógiát találtam a לב רעיין kifejezésben és a targumi nyelvezet רעותא kifejezésében is, mely akaratot és szándékot jelent. És az egész jelenti Isten parancsolatait és tanát, ami az Ő akarata.

b) Zsolt. 23. 1. אלה כאלראעי ד' רעי — Isten pásztor. Hasonlat-tal adja vissza.

c) Isten szétszaggat — büntetése által szétszaggattat:

Zsolt. 57. 22. פן אטרופ — פלא אפתרסכס באלעקאב

U. i. műveltetővel fordít: Pentateuch II. 4. 24.

d) Isten tisztít = Isten megbocsát: (együttal a kép hasonlat-tá alakítva.)

Zsolt. 51. 9. . . . פאנפר לי וכאנך דכיתני . . .

e) Pentateuch V, 4. 24 és 18. 2. הוא נחלתו — egyik helyen
אללה a másik helyen אללה szerepel a fordításban — Isten helyett Isten *adomány*a ill. *parancsa*.

f) Jesajás 34. 17. . . . כאן אל מלך אוקע להן — כי הוא הפיל להן גורל —
hasonlatta alakítja át a testies cselekvést: „mintha sorsot vetne.“

X.

Istennek e cselekvései és tulajdonságai után áttérünk a bibliai *anthropopathiák* tárgyalására. Egy lelki cselekvés, mely külső formában is kifejezésre talál, visz át e csoportra: a bibliának gyakori kifejezése: Isten *nevet*. Sz. nem engedheti meg, hogy e cselekvést Istenre vonatkoztassák és ezért rendszerint *műveltető* formában adja vissza: Isten nevetett.

Zsolt. 2. 4. יושב בשמים ישחק ילעג למו
וסאכן אלסמא יצחק בהם כדאך אללה יהוי בהם.

Kommentár :

ורדת „ישחק” אלדי פי יושב בשמים” אדי אלמכלוקין פקלת יצחק בהם כמא וגדת נמיע אלפאעאל אלתי ינפיהא אלעקל ענה מצרופא אדי כלמה מן דלך „וישבות ביום השביעי” (M. I. 2. 2) עטל פיכון אלמעני „השביר” וכדלך „וירד ה'” (M. I. 11. 15.) אורך פיכון אלמעני „הוריד” פאטברה דלך כתורא ומנאז הדא פי לנה בני אסראיל אנהם קד ינסבון אלפעל אלהאל פי מפעל בה אלי אלפאעל. כקן פי יהודה „וירא אתם את בן המלך” (Kir. II. 11. 4.) ואלמעני פי דלך ואראהם וכקול דניא” „ויבן וידבר עמו” (9. 22.) ומענה פי דלך ואפהמני כדלך אתנה „ישחק וילעג” ישחק וילעג.

Vagyis Sz. e kifejezéseket a teremtményekre vonatkoztatja, mivel úgy találta, hogy minnen esetben, amikor a cselekvést, az értelem Istenről tagadja, mindannyiszor az a teremtett dolgokra vonatkozik, így a már tárgyalt két esetben: Isten megnyugodott és leszállt. Egyébként is nyelvszokás a héberben, hogy oly cselekvés esetén, mely egy eszköz által végeztetik, a cselekedetet a műveltető alanyra vonatkoztatják. Ennek analógiájára két esetet is hoz a bibliai irodalomból, amivel az egész elmélet létjogosultságát akarja megadni.

Hasonlóképp fordít Zsolt. 104. 6. 38. 13. 59. 9.

E cselekvéssel kapcsolatos, hogy Isten „örül.” E kifejezést vagy műveltető alakban adja vissza, vagy úgy értelmezi: Isten elrendel.

Pentateuch V 28 63. .. כן ישיש להאבד .. והיה כאשר שש ה' להטיב אתכם ...

ויכון כמא קצר אן יחסן עליכם ... כדאד יקצר ...

amint elrendelte ... úgy fogja elrendelni.

Jesajás 62. 5.

משוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך — כמא יסר אלכתן באלערום יסר בנססך

amint a vőlegény *megörvendezetteti* a menyasszonyt, úgy *örvendeztet* meg Isten önmagaddal. I. m. Jesajás 9 16, 65 17.

Isten gyűlöl — ezt sem lehet állítani. Azt sem, hogy ellenségei vannak. Isten ellenségei — Izrael ellenségei. (66. 21.) Isten gyűlölete — Isten hatalma. (Jesajás 37. 32.) Egy helyt hasonlattá alakítja: Jesajás: 63 10.

Isten képzelete jelenti: Isten rendelését (Decretum divinum)

Jesajás 14. 24. אם לא כאשר דמיתי כן היתה — לינונן אלאמר כמה קדרת

XI.

A *térbeliség* kategóriája sem vonatkoztatható Istenre. Ennek alapján azokat a bibliai helyeket, melyek Istent térbehelyezik, szintén az értelem utasításaihoz kell alkalmazni:

Zsoltár 57 2-3.

— מציון מכלל יופי אלהים הופיע ... אש לפניו תאכזר וסביביו נשערה מאור —
אללה יטהר לקצא ... פאנה יאתי בדאך.

Ítéletre jő az Isten és az ítélet előtt a tűz és a körül a borzalom.

Kommentár:

ועטפת בקולה "וסביביו" עלי אלנאר למא אסתחאר עלי אלקים

A „körülötte“ kifejezést a tűzre vonatkoztatom, mivel lehetlen Istenre érteni azt. L. még Zsolt. 118 7. ahol בְּעֹרֵי h. בְּעֹרֵי-t fordít a térbeliség elkerülésére. Továbbá Pentateuch IV. 14 42, 43. Jesajás 59 13 — ahol az Istentől való távozás az Isten iránti engedelmességtől való távolodást jelenti: Isten jelenléte jelenti Isten uralmát: Pent. II. 8 18. מסלט עלי אלארץ — מסלט עלי אלארץ I. m. IV. 14 42. Isten elé menni = Isten parancsa (אמר) elé menni. (Pent. II. 19 17.) Istenhez közeledni = Isten ítéletéhez (הכנס). Istent elhagyni = az engedelmisséget elhagyni (Jesajás 14. és Zsolt. 80 19.) Isten fölött — a magasban (פי אלעל) Jesajás 62.

Ez a képzet elvezetett ama cselekvésekhez, melyeket Istennel szemben követnek el a biblia emberei. Mivel azonban Istenre a szenvedés kategóriája sem vonatkozhat, így e cselekvések sem.

Istent keresik, annyi mint Isten irgalmát vagy parancsát keresik.

Zsoltár 63 2. אשחרך — אטלב רחמתך

Pentateuch II. 18 15. דרש האלהים — ושלבן אמר אללה

Amint keresni nem lehet Istent, úgy *megtalálni* sem (már a szoros érteleim szerint.)

Zsolt. 32. 6. על זאת יתפלל כל חסיד זאת מצא — עלי הוא אלהא יצל

אליך באר וקת אכלצאניה

A jámbor abban az időben imádkozik, mikor őszintén átérzi.

A *kommentár* analógiát hoz :

ופסרת "לעת מצא" אכלצא מתל קול דוד "על כן מצא עבדך אח לבו" אכלץ קלבה

Istent körülveszik, annyi, mint Istentől segítséget kérnek, megköriyékizik.

Zsolt. 78. ועדת לאמים תסובבך — וקאטבה אלאחראב תסתחים כך

Kommentár :

וישיר בקולה "ועדת לאמים" אלי אסראיל יעני אנהם יסלונך אן תחוטהם פארטפע

פיהם ותעטמהם כקולה "וה' סביב לעמו"

Izraelre vonatkozik e kép és jelenti, hogy ők Istent kérték : vegye őket körül, emelje fel és erősitse meg őket, amint analog hely mutatja ahol a környezés szintén segítséget jelent.

Isten ellen *szövetséget* kötni, annyi, mint Izrael ellen kötni szövetséget

Zsolt. 83 6. עליך ברית יכרתו—ועליהם קד עגדוא עגדא.

Istennek *örülni* annyi, mint Isten jutalmának örönden.

Zsolt. 149 2. ישמה ישראל בעושו — ויפרה אסראיל בתואב צאנעה

Istenhez *szólni* nem lehet, csak előtte szólni.

Pentateuch. 1. 17 18. ויאמר אברהם אל האלהים — וקאל אברהם בין ידי אלצה

Isten ellen *hütlenedni* annyit tesz, mint az Ő iránta való engedelmisséggel szemben hütlenedni.

Dániel 9. 7. אשר מעלו כך — אלדי נכתו בטאעתך

Egy helyen arról van szó, hogy a prófétáknak azt mondja Izrael, távolítsák el az Istent. Sz. itt is szokott módszerét alkalmazza, Isten helyett, Isten említését.

Jesajás 30. 11. השביתו מפנינו את קדוש ישראל —

ועטלו מן אלתגאהנא דכר קדום אסראיל.

XII.

Ha röviden összefoglaljuk eddigi kutatásunk eredményeit, Sz. telfogásáról Isten *metafizikai* létének tekintetében, akkor a következő észleleteket sorolhatjuk fel: Istenre nem vonatkoztathatók emberi attributumok, formák, érzések és cselekvések és semmi oly

működés, ami az anyagra vonatkozik, azaz az arisztoteleszi kategóriák. Ha a szentírásban ily attributumok vannak Istenre vonatkoztatva, ezek kiküszöbölésére alkalmazott módszerei: a) (metaphorikus magyarázat, amikor a külső, nyilvánvaló értelem מאהר egy belső értelmet takar. Rendesen az egyes kifejezéseknek állandó belső értelme באטן van. b) E kifejezést nem Istenre alkalmazza, hanem a teremtményekre, vagy műveltető formára alakítja át. c) A kifejezést hasonlatként fogja fel.

Két olyan fogalom is szerepelt, amelyek — mintegy élő közvetítő szerepét töltik be Isten és a világ között: Isten fénye נור אלה és parancsa אמר אלה, amely fogalmak a Targumon keresztül a Philo korabeli peripathetikus iskolából jutottak hozzá, Amint általában a Targumnak erős hatása érzik az eddigiekben Sz. bölcselére és biblia magyarázatára. Ezzel szemben a teremtett hang, fény elmélete mutazilita eredetű. Száadja attributumtanára vonatkozólag érdekes a Batinija szekta alábbi nyilatkozata, mely Sahrastani I. 22 fejezetében található:

Mi nem mondjuk, hogy Isten létező, sem azt, hogy nem létező, sem azt hogy mindenható, sem azt, hogy hatalom nélkül való és így az összes *attributumok* tekintetében (szifa). Isten meghatározása egyszerű igenléssel, vagy tagadással lehetetlen, hanem ő Istene két szembenállónak (= azaz benne egyesül a pozitívum és a negatívum — szóval meghatározhatatlan) teremtője két ellentmondónak és a választó két ellenes között. (הו אלה אלמתקאבילין) E nyilatkozat már bizonyos mérvig tulozza a mutazilita állásfoglalást az attributumok kérdésében. Száadja nem megy el idáig.

Ezekután rátérhetünk az Istenre vonatkozó ethikai kérdések tárgyalására. Elsősorban idetartozik Isten minden-tudása, ill. előre tudása, Istennek második attribútuma, amint a Pent. bevezetésében kifejezte: חכים אעלם מא יכון קבל כונה

Isten mindentudását megtalálja a Szentírásban igen számos határozott kijelentésben. Minket itt csak azon hely érdekel, ahol Sz. e gondolatot a szövegbe belemagyarázza. A 33. zs. 15-ik v. szerint Isten együtt *teremti* az emberek szívét. הוצר יחד לבם. Sz. e verset úgy értelmezi, hogy Isten ismeri mindazt, ami az emberek szívében van és ennek alapján így fordít:

נדאך יעלם אלכאלק במא פי קלובם אנמעין ויפהם גמיע אעמאלהם.

Isten mindentudása feltétlen és egyetemes. Alóla nem vonhatja ki magát senki. Ez a gondolat igen érdekes módon jut kifejezésre a 66. zs. 7. v. fordításában: ¹⁶ עֵינֵי בְנוֹי הַצִּמְיָה : ki-fejezés határozatlan és megengedi azt a magyarázatot is, hogy Isten csak egyes nemzetekre tekint, nem mindre, vagyis Isten mindentudása nem terjed ki minden népre. Ezt elkerülendő, Sz. így fordít: ועלמה מטלע לנמיע אלמם — minden nemzetre kiterjed tudása. Mindazon helyeket, amelyeket Isten mindentudásával ellenkeznek, Sz. helyreigazít:

Zsoltár 66. 3. — ברוב עוון יכחשו לך אויבך — Isten elől eltagadják magukat ellenségei.

ומן כתר עוד יכצעון לך אעדא קומך — Néped ellenségei megadják magukat.

144. 3. מה אדם ותרדעו — מא אלמסאן אד שרפתה.

Pentateuch 1. 3. 9. ויקרא ה' אלהים אל־האדם איך — Isten kérdi Ádámtól: hol vagy? pedig tudja. A kérdés megoldása: פנאדא אללה — Isten bűnét tudatva kérdezi Ádámot — vagyis a kérdést nem azért teszi fel, mintha nem tudná Ádám hollétét hanem, hogy tudassa vele bűnét. U. i. 4. 9. (Káinnál.)

18. 21. ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה אורד אלמן אמרא מוגלא ואנטרו אכצראכם אלואצל אלי צנע גמלתם אם לא — *Parancsot* küld Isten, hogy a Szodomaiak *lássák*. U. így műveltető formában fordítja a 22. 12. és V. 33. 20. verseket is.

II. 2. 23. וירא אלהים את־בני ישראל וידע אלהים — Isten *megtudta*

ונטר אללה אלי בני אסראיל ורהמרתם — Isten *megkönyörült* rajtuk.

33. 12. ועתה אמרת ידעתך בשם

ואנת פקד קלת לי קד שרפת אסמך — kitüntettelek.

V. 9. 13. . . . ויאמר ה' אלי ראיתי את־העם הזה והנה — megláttam, hogy ez a nép

. . . תם קאל אללה לי עלמת האולי קום אנהם — *tudom*, (nem *megtudta* mert Isten előre tud és így meglátni, vagy megtudni kifejezés nem méltó hozzá.)

Összefoglalom az eseteket, megint azt látjuk, hogy a leggyakoribb változtatás a műveltető formára hozás. Másutt Isten irlal-

¹⁶ Már föntebb láttuk, hogy Száadjánál a *szem* Isten minden tudását jelenti.

mát, kitüntető figyelmét jelenti az ő különös tudása. Idetartozik az az eset is, hogy Isten megbánja az ember teremtését, mert bűnössé lettek. Ez azonban lehetetlen, mert hiszen Istennek előre kell tudnia, hogy az emberek ilyenekké válnak.

Pentateuch I. 6. 6. וינחם ה' כי עשה את האדם—תואעדהם אללה במא צנעהם.
(Isten előre figyelmeztette őket, *mielőtt* alkotta volna őket.)

Idetartozik az a kitétel is, hogy Isten próbára teszi az embereket, hogy megtudja bűnösök-e vagy sem. Természetes Sz. itt is úgy fogja fel e kifejezést: — *hogy tudassa velük* erkölcsi mivoltukat.

Pentateuch:

hogy megtudja — למען ענרתך לנסתך דעת את אשר בלבבך V. 8. 2.
hogy tudassa az emberekkel . . . שיתעבך וימתתך ויטהר ללנאם מא פי קלובך . . .

U. i. 13. 4.

Idetartozik az a kifejezés: Isten *felejt*. Ez is ellenkezik mindentudásával. Sz. hasonlatként fordítja:

Zsoltárok 44. 25. — למה . . . תשכך ענינו . . .
למה ולא יכו . . . צפנא . . . כאלמנסי *mintha* elfelejtenéd.

U. i. Jesajás 49. 14.

Egy helyen methaphorikusan értelmezi:

Zsolt. 42. 10. — אומרה לאל סלעי למה שכחתיני
Oh Istenem *ne hagyj*

el engem.

Isten feltételezett mindentudásával kapcsolatos az a probléma, miként függ össze Isten mindentudása a szabad akarat? Az ember „liberum arbitrium” Sz. által szükségszerűvé tett erkölcsi tétel, amint azt a továbbiakban látni fogjuk. De ha Isten mindentudó, akkor előre tudja az emberek cselekedeteit. Viszont ez esetben e cselekvéseknek be kell következni, mert hiszen, ha nem következnek be, akkor Isten nem mindentudó. Így Isten mindentudása determinálja az emberek cselekedeteit. Ennélfogva a szabad akarat elmélete ellenkezik a mindentudás elvével. E kérdés megoldására Sz. azt a módszert használja, mely otthonossá lett a scholasztikában is, ahol „scientia media” néven ismeretes. E fel fogás szerint Isten az *eshetőségeket* tudja és ez eshetőségek közül választani, adatott a szabad akarat. Ez a gondolat mutatkozik még talán kevés biztossággal a 79. zs. kommentárjában. E zsoltár a jeruzsálemi szentély pusztulása feletti sirám. Sz. hozzáfűzi:

הדא אלפצל תתמדה כבר עדם אללה אנה סיכון מן כראב אלקדם ותבדיר אלאמה וסאיר אלמצאויב אלתו חלת. פסבך בדלק קבל קונה ואנבא בה פי איאם דוד ואלנואב ען אלמסלה הל כאן מן כראב אלקדם בד מע הדא אלתקדמה אם לא אלנואב פי גמיע מא עלם בה אללה קבל קונה אלדו נקול מן בעד אלתסלים אנה עאלם במא יכון קבל קונה פלו כאנת אלהאדתה תכון כלאף מא וצענאה לכאן אלעדס איצא תסבהא.

„E zsoltár alapfeltevése amaz elméletnek, hogy Isten *előre tudta* a szentély pusztulását, Izrael szétszórátását és mind a bekövetkezett csapásokat. És *hirül* adta ezt még *bekövetkezte előtt* és prófétáltatta ezt Dávid korában. A válasz pedig ama kérdésre, vajjon bekövetkezhet-e más, mint a pusztulás ezen alapfeltevés mellett, a válasz erre, hogy mindenben, amikor azt mondjuk, Isten *előre tudta* bekövetkezte *előtt*, mi ezt már a teljesülés után mondjuk, azonban, ha várakozásunknak éppen ellenkezője történnék is meg, *az isteni tudás azt is magában foglalja.*“

Ez az elmélet igen jó expediens volna olyan esetekben, amikor a prófétai jóslatok nem teljesülnek. Azonban Sz. más kiutatót talál Ézsaiás próféta ama kijelentésénél, amely szerint Isten így szól:

— ויאמר אך עמי דומה בנים לא ישקרו ויהי להם פמושיע
 עם ירד בדדך אנה תעאלי אחסן עליהם רנא מנהם או טנא אנהם לא
 יגדרון כל קד עלם דדך קבל קונה אד דאתה דאת עאלמה ולכן אראד בקולח דהא אנה
 ועלי אנה קד עדם אנהם סיגדרון לס ינו אן יקדם אלעקובה קבל דנב פיציר אלתואב
 ואלעקאב אנמא המא עדי עלמה הו לא עלי אעמאל אלעכאד. ולכנה יונב אן ינעם
 עליהם אד לס יעצוה בעד והדא קול יונבה אלנמר וקד קאלו איצא אסלאפנא „אין

הקב"ה דן אתההארם אלא לפי שעתו" (Ros-hasanah 16 b.)

„E mondat nem akarja azt mondani, hogy Isten azért gyakorol irántuk kegyelmet, mivel reméli tőlük, vagy úgy gondolja róluk, hogy nem fognak hazudni, hiszen *ő a dolgokat létrejööttük előtt tudja, mivel lényce a mindentudás lényege*, és ezért csupán azt akarja mondani, hogy Ő dacára annak, hogy tudja róluk hogy fognak hazudozni, nem engedi meg, hogy a bűnhődés megelőzze a bűnt és így a büntetés és jutalom csupán tudása alapján és nem az emberek cselekedetei alapján történnék. Ezért szükséges, hogy kegyelmet gyakoroljon velük, mivel még nem vétkeztek. És ezt a *spekulatio* teszi szükségessé és egyébként is megmondták az ősök: Isten az embereket *órájuk* szerint ítéli meg.

A harmadik attributum, mely Istenre vonatkoztatható, az Ő

mindenhatósága, amint azt a Példabeszédhez irt bevezetésében mondja: *הו קאדר עלי כל שי*: Isten minden dolog felett hatalommal bir. Ez a gondolat állandóan kifejezésre jut nála, amikor Isten egyik héber nevét: *אל* fordítja. Ennek állandó fordítása *טאיק* — hatalmas.

Visszautasítja annak fellevését, hogy Isten nem mindenható, a 78. zs. 39. v.-hez irt kommentárjában:

וקולא „רוח הוולך ולא ישוב“ לם יריד בה אן עללה עו וגל לא יקדר אן ירדה אליה ולא אנה עם יתצמן דלך בל הו קאדר. . .

„Az ember tovaszálló szél, mely nem tér vissza — e vers nem akarja azt állítani, hogy Istennek nincs hatalma őt visszahozni, sem azt, hogy nem képes erre — *sőt Isten mindenható*. . .

Ahol Isten *terveléséről* van szó, ott Sz. mindig Isten *rendeléséről* (*קדר*) decretumáról szól, mert Istennek terve éppen az ő végtelen hatalma folytán mindig végbemegy:

Jesajás:

19. 2. וידעו מה יעין ה' צבאות — הל יעלמן מא קדר רב אלניש.
55. 8 és 9. כי לא מחשבתי מחשבתכם — פאנה לים תקדירי כתקדיריהם.

XIII

Ezekután áttérhetünk annak taglalására, hogy miként mutatkoznak Sz. bibliafordításában az Isten *igazságosságáról* (*ערל*) vallott nézetei. Miután Isten létrehozta az embert, ennél fogva világos, hogy boldogságát akarja szolgálni. Ezért szükségszerű az isteni gondviselés, amit a Jób bevezetésben úgy fejezett ki: „mindenkire kiterjedő kegyelem és általános jóakarat“ (*פעל אלעאם ואחסאן אלשאמל*). Ez kiterjed mindenre, de a gyermekkorban a szülők képviselik. Ez a gondolat a 27. zs. 10-ik verséhez szóló kommentárban nyilvánul meg.

וקולא „אבי ואמי עובני ודי ואספני“ הו נטיר מא קאל פי מא תקדם „כי אתה גוהי מרחם“ יריד אןך בחכמתך נעלת תדבורי פי האל צגרי אלי ואלדי דבראמי ואלאן פקד פקדתמהא דברגני אנת יא כיר אלמדברין.

„E vers „Atyám és anyám elhagyott engem, de pártjába vett az Isten“ hasonlatos ahhoz, amit előbb mondott: „Az Isten reám tekint már az anyaméhtől“ — azt akarja mondani, hogy „Te (Isten) a Te bölcsességedben átadtad gondviselésemet gyermek-

korom idején szüleimnek és ők gondomat viselték, de most hogy elvesztém mindkettőjüket, Te viseled gondomat, ő *legjobb gondviselő!*“

Az isteni gondviselés és igazságosság mindenre kiterjedő aprólékos és részletes figyelmét (השגחה פרטית) Ézsaiás 28. 17-ben véli megtalálni.

ישמתי משפט לקו וצדקה למשקל — Isten a törvényt mérővesszővé teszi. . . .

Kommentár:

ומתל אללה אלקסט ואפערל באצתר אלדי ימדה אלבנא אדמסמא „קו“ ואלשאקל אלצאצן אצתי ישרהא למסמא „משקלת“ אראד בדלך נמיע אצהדוד אצהנדסיה לאנהא ואן כתר אשכאלהא פיגמעהא אלטול ואלערין ואלעמק פבאוא דלך אלחר יערל אלטול ואלערין וכדלך אלשאקול חסם אלעמק יעני בהדא אדמתל אן אללה עו וגל לא ישיה שי ולא רפותה ולא ינפל ענה.

„Isten az igazságot és az egyenességet a mérővesszőhöz hasonlítja, melyet az építész használ és a vasfonálhoz, amelyet elvet, hogy megmérje az épület minden határát. Mert dacára, hogy sok alakulata van annak, mind egybefoglaltatik a hosszúság, szélesség és magasság (eredetiben mélység) dimenzióiban és e mérővessző helyesen megméri a hosszat és a szélességet, a mérőzsinór a mélységet. E példázat értelme, hogy Isten elől nem tagadhatja el magát semmi, nem marad rejtve előle és nem marad az ő gondviselése nélkül.“

Nem csupán Istennek mindentudása van e példázatban megmagyarázva, hanem mindenre kiterjedő gondviselésének és igazságos ítéletének magyarázata is bennefoglaltatik. A kép értelme az, hogy amint a mérnök a bonyolult és szétfolyó rendkívül sok alakzattal bíró épülettervet meg tudja mérni pusztán a három dimenzió törvényszerűségének ismeretével, úgy Isten is a rengeteg emberiség minden egyedére ily egyszerű törvényekkel tud gondot fordítani és életüket részletesen megfigyelni. Ugyancsak az isteni gondviselést feltételezi Sz. a 143. zs. 10. v. fordításában is:

רוחך טובה — תדברך אלני (nem jó szellemed, hanem *jó gondviselésed*.)

A 16. zsoltár 2. verse szószerinti értelmében mintegy tagadása a gondviselésnek:

אמרת לה' אדני אתה טובתי כל עלך = Így szól sz Istenhez: Uram

vagy te, *nem rajtad áll javam*. Száadja a mondat végét a köv. vers elejéhez לקדושים füzi, a *szenteknek*, a *kedósimnak* szól a zsoltár.

וקלת לך יא רב אנת תם קלת כירי לא עליך דלמעדין . . .

Kommentár:

קודה „טובתי בל עליך“ קול מתצל במא בעדה „לקדושים אשר בארץ המה“ יקור אלנבי אני קלת ללה „אדני אתה“ וקלת לקדושים אשר בארץ המה והם אלאגלא מן אדנאם „טובתי בל עליך“ יעני לים כירי מן ענדכם בל מן ענד אללה. ואשתקקת „לקדושים“ מן „קדשו עליו מלחמה“ (Jer. 6. 7.) ואשבאה וגעלתה אסתעדאדא.

E mondat kapcsolatos a következővel. Azt mondja a próféta „Igy szóltam Istennek: Te vagy Uram: — a „kedósím“-nak és ezek a nagyok az emberek közül — nem tőletek való az én javam: azaz nem tőletek, hanem Istentől! És a kedósím — szentek kifejezést onnan származtatva: szenteljetek háborut, ugy adtam vissza: harcra felkészültnek lenni.

Az isteni gondviselés, kegyelem és jóság legnagyobb ténye a *törvényadás* volt, mert e törvények segítségével éri el az ember az igazi boldogságot. E törvényeket Istennek igazságossága folytán kellett adnia, mert ezek nélkül az ember nem felelős tetteiért, hiszen önön értelme folytán csak lassanként jött volna rá a törvények célszerűségére. Ezt a gondolatot igen bőven fejti ki a zsoltár-bevezetésben, ahol elmondja, hogy az egész szentírás célja a törvény ősmertetése minden részében, ugy a költői, mint a történeti szövegekben is. Erről azonban már szólottunk, azért hosszasan nem időzünk e kérdés mellett, csupán azt említem, hogy a 17. zs. 3-ik versének kommentárjában, továbbá a 37. zs. 25-ik verséhez irt magyarázatában, a 26. zs. 1. 2. versének magyarázatában, továbbá a 109. zs. kommentárjában ugyanezt a gondolatot fejti ki.

Hogy nagyobb hatása legyen a törvénynek, azért kell a *ki-nyilatkoztatás* és azért kell *prófétát* is küldeni és azért szükségesek — csodák. Ezt a gondolatot csupán érinti a Jesajás 42. fejezet 1. verse kommentárjában, ahol az isteni bölcseségnek attribuíja a proféták küldését. Továbbá a 77. zsoltár 17. verse fordításában:

אתה האל עושה פלא הודעת
Az Isten csodát művel, tudatja

האומות אתך
hatalmát a nemzeteket

את אלטאיק עאמל אלעאנוכאת
Az Isten csodát művel, *hogy*

במא ערפת אלעאמם עוך.
tudassa . . .

Már most a törvények megtartásáért vagy áthágásáért jutalom (תואב) illetve büntetés (עקאב) jár. Sz., hogy egy jogi kifejezéssel éljek, egy *bilateralis obligatiót* feltételez ethikai téren és pedig az obligatio egyik oldala: Az ember kötelessége Isten törvényeit megtartani, azok szerint élni, ezzel szemben az obligatio másik oldala: Istennek viszont kötelessége jutalmat adni a törvény megtartásáért. Ez megfordítva is érvényes, ha az ember áthágja a törvényt, úgy Isten önnön igazságosságának kategorikus imperativusa folytán kényszerül a bűnöst megbüntetni.

Ezt a gondolatot számos helyen kifejezésre juttatja. Így különösen a zsoltárokból. A 26. zs. 1. verséhez, ahol e két kifejezés szerepel: vizsgálj meg engem uram — ítélj meg engem uram — hozzáfűzi, miután a biblia szava általános érvényű:

יְקוֹל אֱלֹהֵי אֲנִימָא יִסְתַּחֲק אֶלְעָבָד אֵין יִקְצִי אֱלֹהֵי לָהּ עָלֵי מָה טְלִמָּה אֲדָא כֹּאן
הוּ צִאֲרָחָא כֹּאמֵלָא חֲתִי אֲדָא אִמְתַּחֲקֵן יִסְבֵּךְ לֹם יוֹגֵד פִּיהּ וְדִל . . .

„Csak az tarthat számot arra, hogy Isten jogaihoz juttassa, azokkal szemben akik ellene sérelmet követtek el, aki maga tökéletes, igaz ember, elannyira, hogy ha megvizsgáltatik és megpróbáltatik, akkor nem találhatik benne véték.

Jesajás 63. 9. kommentárjában így szól:

יְכוֹן אֱלֹהֵי אֲנִימָא אֱלֹהֵי אִסְכְּנָהּ מוֹכֵדָה בְּשֵׁרוֹשׁ אֱלֹהֵימָהּ.

Az isteni kegyelem feltétele: az engedelmesség.

Ugyanigy a büntetésről, mint a bűn egyenes következményéről szót a 38. zsoltár 4. és 8. verse magyarázatában. Ugyanis kétszer fordul elő a zsoltárban: „אֵין מָתוֹם בְּבִשְׂרִי” = nincs ép hely testen. Hogy miért ismétli meg a zsoltáros a mondatot, arra vonatkozólag, így szól a kommentárban:

פִּסְרָת „אֵין מָתוֹם בְּבִשְׂרִי” אֱלֹהֵי אֵין מָתוֹם בְּבִשְׂרִי וְאֱלֹהֵי אֵין מָתוֹם בְּבִשְׂרִי
אֵלֶּדֶן וְאֱלֵעָבָדָהּ. קֹאֵל אֱלֹהֵי אֲנִימָא לֹא תִצָּח אֵלֶּדֶן מִמָּה לֹא תִצָּח אֱלֵמָהּ.

„Az első „אֵין מָתוֹם בְּבִשְׂרִי” kifejezést a test sértetlenségére és jóllétére vonatkoztatta, a másodikat a törvény és Istenfélelem sértetlenségére. A próféta azt akarja mondani: „Miért nem egészséges a test? Mert az Isten iránti engedelmesség sem sértetlen!”

Ezt a gondolatot igen szélesen tárgyalja Ézsajás 58. kommentárjában, ahol azt az elméletet állítja fel, hogy minden bűnre megfelelő a büntetés, párhuzamos az elkövetett vétékkel és abból magából következik. Viszont ezzel szemben az igazakat megmenti

Isten. Minthogy azonban mindenütt csak a prófétai ige szellemét adja itt vissza, szükségtelennek tartom, hogy e helyen az egész 3—4 oldalra terjedő excursiót visszaadjam, hiszen semmi újat és Sz. bölcséletére jellemzőt nem tartalmaz,

Ugyanezt a gondolatot fejezi ki a 60. zsoltár 3. versének kommentárja is, ahol a zsoltáros igéjéhez: *אלהים ונחתנו פרצתנו אנפת* hozzáoldja:

אמא קולה „ונחתנו” פרים הו טבאק מא נצר ופרתה לה „בהצותו את ארס-נהרים”
לכנה אבדי במא כאן קבל מלכה מן אל הוימה פי אלמלאהם עלי עהר עלי . . .
ואכבר באן אלסבב פי דלך הי אלדנוב ואלערניאן כמא קאר „אנפת תשובב לנו” „וילך
שובב” אלדי הו עתיאן. . .

„Dávidnak e kifejezése a háboruból való megfutásra vonatkozik Eli korában. És a zsoltáros tudatja vélünk, hogy ennek *oka a bűn és a tévelygés*, amint azt a *שובב* kifejezésből lehet következtetni, mely rokon a *שובב* szóval, aminek értelme: tévelygő.”

Megtalálja a büntetés és jutalom gondolatát Ézsaiás 40. 10. és 62. 11. verseiben; *הנה שכרו אחו ופעולתו לפניו* — Istennek van *jutalma*. Az egyik helyen így fordít; *הודא אנרכם ענדה* — *jutalmatok* véle van. A másik helyen ekként: *הודא גוא טאיעיה ענדה* — Az Ő iránta *engedelmések jutalma*.

És a kommentárban (62. 11-hez) megjegyzi:

ונע להא איאת ועלאמאת עלי אלתואב ואלעקאב אלדי פי אלאכרה בק' „הנה שכרו עתו”

„Hirdeti Isten csodákkal és jelekkel a jutalmat és büntetést, mely a tulvilágon lesz.”

Látjuk tehát, hogy az isteni ítélkezés Sz. e kijelentése szerint a tulvilágra marad. Azonban a fentiek szerint már a földi életben is megbűnhődnek Erre vonatkozólag véleményét a 109. zsoltár kommentárjában fejti ki:

לים גרין הדא אלמומור אלדעא מן אלנבי עאדאווה ולא אללען להם כמא רם
יכוז גרין משה רבינו פי קולה „אלתפן אלמנחתם” (IV. 16. s.) אלדעא אלי אלקדים.
לכן הדא וחדא אכבר מן ענד אללה. אכבר אנביאיה במא יחל באטאלמין ואמרה אן
יגרון כלאמהם עלי טריק אלמסלה חתי יחדת אללה מא סאלוה פיהם. רם לים אלמעני
איצא הו אן כל טאלם לא בד מן אן יחל ברה מצל מא וצף פי אלדניא. לכנה אנמא
יערפנא מא הו לה פי אלקדרה אן יגולחא באטאלמין. פקד ישא וקתא אן יפעלהא
פי אלדניא וקד ישא אמחאלהם אלי יום אלפצל.

„E zsoltárnak célja nem a próféta ellenségeinek elátkozása vagy káromlása, amint Mózesnek sem volt célja idézett mondatában elátkozni a népet. Hanem mindkettő Istennek kinyilatkozása, a prófétának kinyilatkoztatta, hogy mi fog történni a bűnösökkel és megparancsolta néki, hogy ezt kérés formájában tudassa velük (a gonoszokkal), hogy aztán Isten meg is tegye, amit ő kér. Azonban nem kell azt hinni, hogy minden bűnös okvetlenül e világon bűnhődik. Nem, e zsoltár csupán tudatni akarja velünk Isten hatalmát, hogy ezt (a büntetést) a bűnösökre zudíthatja. Ha akarja, akkor már e világon teszi, ha nem akarja, úgy az ítélet napján.“

Szóval a bűnhődés lehet e világon bekövetkezendő, de lehet a tulvilágon is. Ha már e világon történik, annak célja rendszerint a *megtérés*, hogy a bűnös ember a büntetés hatása alatt felocsudjon vétkeiből és új életet kezdjen Isten akaratához hiven. Ezt a gondolatot Sz. az 58. zs. 10. versénél fejti ki:

בשרם יבינו סירותיכם אטד כמו חי כמו חרון ישערנו.

Kommentár:

„Iqolá „בשרם יבינו סירותיכם אטד“ יעני בה אן אלקום אלטאלמן לא ימהל אללה להם חתי יבאלגון פי דלך בל יעאגלהם אלעקאב כמא אן אלשוך צגור ואלעוסג כביר פלא ימהל חתי יציר עוסגא בל יקלעה והו צגור מתל קולה „ובליעל כקין מגד בלהם“ (Sámuel II. 23^e) ויכון דלך במקדאר מא יחתאג מן אלבעתה פי קלעה והו קול „כמו חי“ ובמקדאר אסתחאקם מן אלעקובה והו קולה „כמו חרון“

„E kép értelme, hogy Isten nem vár addig, amíg a bűnösök végleg odajutnak (a pusztulásba) hanem ő megbünteti őket, amint a tövis kicsiny a bozót nagy, de nem vár addig, míg a tövis bozottá lesz, hanem kitépi kicsiny korában — hiszen a Szentírás másutt is tövishez hasonlítja a bűnöst. És ez Isten gondviselő rendelése által történik, amikor a vétek eltávolítása szükséges és igazságosságának rendelése által, amikor a büntetés szükséges. Erre vonatkozik a כמו חי és a כמו חרון kifejezés.

E gondolat átvisz azután a *szükségszerű megbocsátás* gondolatára. Ha Isten a megtérés céljából büntet, úgy a megtérőnek eo ipso: *megbocsát*. Ezt a gondolatot kifejti Ézsaiás 57-hez irt kommentárjában, ahol előre bocsátja, hogy isteni büntetés éri a vétkeket. Majd a 18. vershez megjegyzi:

תם אסתתני עלי אלרגוע „דרכיו ראיתי וארפאהו“ יעני אני ראית אחואלהם אלתאניה נטיר קולה פי נווה „ורא אלהים את מעשיהם“ פינבאן ארפאה.

„E mondat: utjait láttam és meggyógyítom őt — a büntetés érvénye alól kiveszi a megtérőt és annyit tesz: Így szól Isten: „Láttam e második állapotukat és szükséges, hogy meggyógyítsam őket.“

Ugyanezt a gondolatot elemzi az 59. fejezet 18. versénél is:
 אהל ואל ולשבי פשע בעקב
 עלמנא אנמא יגרי בנא אלעדאב חתי נחוב ואנה כל מן תאב גפר לה וילחקה
 באלמנאחין ולו חתי יפעל כל מא קדם דברה מן אלחטאיה. . .

„Tudjuk, hogy Isten nem sújt minket büntetéssel, csupán csak azért, hogy megtérjünk, aki pedig megtér, annak megbocsátatik és az az üdvözülők közé soroltatik, dacára annak, hogy elkövette mindama vétkeket, miket előbb a próféta felsorolt.“

Ugyanezt a gondolatot egész röviden foglalja össze a 19. zs. 14. v. kommentárjában: ואלכבאיר לים תגפר אלא כתובה. A nagy bűnök csak megtérés után bocsáttatnak meg.

Ugyanígy Ézsaiás 63. 10. kommentárjában:
 אד כאן אנמא והארבהם ליסתתיהם כקולה „ונלחמתי אני אתכם“ (Jer. 2. 15)

„Isten csupán azért harcol ellenük, hogy megtérítse őket.“

A leggyakoribb büntetés, mely nem a tulvilágon éri a bűnöst, hogy élete megrövidül. Ezt Sz. a 109 zs. 8. v. kommentárjában fejtegeti.

ופסרת „פקודתנו יקה אחר“ ואצורף מן עמרה אלי אחד לאנה לים במנכר אן ינקין
 אלכארי מן עמד בעין כלקה כמא נקין מן עמד כל מן מאת בצעפה פי עצר משה ודוד
 וגירחמא ואן ייד פי עמר בעצהם כמא ואד פי עמר חוקה.

„E kifejezést: „szerzeményét más veszi el“ úgy fordítottam: „életidejének egy részét másra adom,“ mivel nem lehet tagadni, hogy Isten elvesz egyes teremtményei életéből, mint ezt a Mózes, Dávid és mások korában halálra ítétekkel tette, és azt sem, hogy hozzátesz egyesek életéhez, mint azt Chizkijah életidejével tette “

E rövid fejtegetés azt is mutatja, hogy Sz. tagadja a prae-destinációt (קדר), mert az ember sorsát cselekedetei határozzák meg és nem egy előre megszabott isteni decretum, amint azt a fenti idézet is mutatja, ahol az ember bűnei életét megrövidítik, míg erényei meghosszabítják.

Ha azonban az emberek cselekedetei az irányadók, ha azoktól függ jutalom és büntetés, akkor okvetlenül szükséges, hogy ne csupán az egyén sorsa legyen ment és szabad a praedestinatio

végzetszerűségétől, hanem cselekedetei is. Az ember szabad akaratára értelmi követelmény, mert Isten igazságosságával nem férne össze, hogy azért büntessen, amiért nem az ember a felelős, hanem maga az Isten, aki az ő decretum divinum-ával előre, végzetszerűen meghatározta az ember cselekedeteit.

Énnélfogva Sz. határozottan kijelenti, hogy az embernek szabad akarat van, cselekedeteire Isten mindenhatósága nem terjed ki, az ember maga „teremti cselekedeteit.” Ez a gondolat Sz.-hoz a mutazilita bölcselek hatásaként került, akik szintén észokokból a legerélyesebb eszközökkel küzdöttek a mohamedán orthodoxia szigorú felfogása ellen, akik szerint Isten kényur, akarat a embernek sorsát előre meghatározza és az embernek nincsen ereje, hogy cselekedeteivel a ráért sorsot megváltoztassa. Sz. is ily határozottsággal küzd e sötét elmélet ellen és kategorikusan kijelenti, hogy Isten nem lehet befolyással az emberek cselekedeteire. Különösen olyan bibliai helyeknél, ahol a biblia nyelvezete és alakata folytán könnyen lehetne a szöveget akképp értelmezni, mintha ott a szabad akarat tagadása volna, — igen egyenesen jelenti ki, hogy az isteni igazságosság nem engedí, hogy Isten az embereket erkölcsi téren „vezesse” azaz cselekedeteiket meghatározza. Így:

Zsoltárok:

17. 4.—5. לפעולות אדם בדבר שפתיך . . . תמוך אשרי במעגלותיך.

Kommentár:

וקולך „לפעולות אדם” הו מתצל במא בעדה „תמוך אשרי” פאדא אכסת אלקוד כאן אוצה לך ודרך כאן תקול „תמוך אשרי לפעולות אדם בדבר שפתיך” פיון אלמעני, אדעאם אקדאמי פי מסאלה טאעטך אלי מא אסתעמל אלנאם, וליס הדה מסאלה פי אלגבר בל פי אסתמאלה אלי אלטאעה בספה אלדנוב.

E két vers egymással kapcsolatos. Értelmük: „támogasd lábaimat engedelmisséged örvényein arra nézve, amit az emberek tesznek.” *De ez nem a servum arbitrium (dsabr) iránti kérelem, hanem aziránt, hogy az engedelmisség felé hajlamossá legyünk a bűnök megbocsátása által.* (Vagyis itt ismét az a gondolat merül fel, hogy az isteni bűnbocsánat a javítás célzatával történik.)

25. 4. 5. *Kommentár:*

כי קול אלנבי „דרךך ה’ הודיעני” ואיצא „הדריכני באמתך” לס יקצר פיה אלגבר לאן אלעקל יקצי אן אלבארי לא יגבר עלי טאעה ולא עלי מאציה. . . . לכן מסלקה כפאיה אלעאדא ואלסתמאמת חתי יצפו דהנה ותתקים מערפתה.

A próféta szavai: „tudasd vélem ó örökéletű a te utaidat“ és „vezess engem a te hűséged örvényén“ *nem céloznak a servum arbitriumra*, mivel az értelem úgy kívánja, hogy Isten ne határozza meg előre se az engedelmisséget, se az elpártolást hanem azt kéri Istentől, hogy hárítsa el ellenségeit és a veszélyeket, hogy szelleme megvilágosodjon és megismerése helyes legyen.

37. 23. Kommentár:

ולם יעני בקולה „מה“ מצעדי גבר“ באבן אלמאעה ואלמעציה אד כאן דרך לא מדכל אלהה פי אפרעאל אלעבאד לכן פי אלסעאדה ואלנעמה ואלשקא פי דאר אלדניא פקט.

A mondat, „Istentől valók a férfi léptei,“ az engedelmisség és elpártolás fiaira vonatkozik, mert hiszen itten nem Isten beavatkozásáról az emberek cselekvéseibe van szó, hanem az ő boldogságukról, jósorsukról vagy balsorsukról *e világban*. (Vagyis Isten a *cselekedetekre* nem bir befolyással, csupán az emberek *sorsára*.) 51.12. לב טהור ברא לי אלהים — אללהם אכלק לי קלבה נקיא במא תנפר לי.

A zsoltáros azt kívánja Istentől, hogy *tiszta szívet teremtsen neki*, amiben mintegy erkölcsi predestináció van kifejezve: Isten tedd, hogy ne bűnözsem. Már pedig az a szabad akarat tagadása. Ennélfogva úgy értelmezi a verset: *bocsáss meg nekem Istenem*, mert ezáltal én tiszta szívűvé leszek, azaz lelkiismeretem könnyebbé válik. Szádjá ezt a 16. versnél kommentálja:

וקולה „הצילני מדמים“ לים הו גבר ואנמא יסאל בה יתכלין מן אלמעציה באלמגפרה ובדאך קולה „לב טהור ברא לי“ יעני אנך אדא גפרת לי בקי קלבי נקי פתציר באנה כלקה גדידה.

E mondat „ments meg a vérbüntől“ nem céloz a *dsabrria*, csupán csak kérelem, hogy megtisztíttassék a bűntől a bocsánat által; ugyanigy az a mondat „tiszta szívet teremts nekem“ azt akarja mondani: ha Te megbocsátasz nekem, szívem tiszta lesz és olyan, mintha ujratemetetett volna.“

119. 36. הט לבי אלעדוהך = fordítsd szívemet tanuságaid felé
ומיל קלבי באלמגפרה אלי שואהך = a *megbocsátás* által tedd szívem alkalmassá, hogy tanuságot tegyen Rólad.

141. 1. Kommentár:

ולם יריד בקולה „על הט לבי לדבר רע“ אלגבר אנמא קצד בה בפאתה אלעאדה
התי לא ימיל קלבה אדי אלהפכר פיהם ולא אלי אלאהתראם.

ועברת „למה פרצת“ לא תתגר לאן אלמסלה אנמא הי פי רחמה ואסתדפאע בלא
לים הי ען רעעיל כבר מצי.

Így fordítottam, mivel ez csupán kérés Isten irgalmaért és segítségeért, nem pedig az előző elbeszélés megalapozása akar lenni. (Hogy t. i. azért szenved, mert Isten összetörte kerítéseit.)

L. Jesajás 63. 17.

Ugyanez a gondolat, hogy Istennek szemrehányást tenni nem szabad, mivel az kételkedés volna az ő igazságosságában, el van mondva a 44. zsolt. 17. verse kommentárjában is.

וקולה „כל זאת באתנו ולא שכחנוך“ ומא אשבה לים הו אמתנאן עלי רבהם כל
הבאיה מה יגב עליהם ען יפעלה.

E szavak „mind ez (a sok szenvedés) ért minket és mégsem felejtünk el Téged“ — és a hozzájuk hasonlók, nem szemrehányás Istennek, hanem ábrázolása annak, hogy mit kell cselekedni.

Ezzel összefüggésben érdekes megemlíteni, hogy általán az ilyen kérdéseket, még ha nem is Istenről van szó, csupán csak analógiájára, ily módon adja vissza: egy pár példa csupán:

Jesajás 1, 11. 38. 15. 41. 4.

Egyéb oly helyek a Szentírásban, ahol Isten igazságossága mintegy kétségbe van vonva:

Jesajás:

31. 2. וגם הוא חכם ויבא רע = Isten rosszat hoz

= פאנה אלהים פיאתיחם במן יסי בהם = Isten azt hozza nekik,
amit megérdemelnek,

u. i. 45. 7. ובורא רע = rosszat teremt

= צאנע גמיע דלך = mindent terem. (Lásd az imában)

44. 23. משיב חכמים אחר = a bölcseket lealacsonyítja

= מדאך ירד אלמרתחכמן אלי ורא = a magukat bölcseknek nevezőket. . .

Igen gyakori a bibliában, hogy általános bűnhődésről szól. Sz. ezt állandóan a bűnösökre specializálja, mert hiszen csak azok érdemelnek büntetést. Így:

Zsoltárok:

7. 12. ואל שפט צדק ואל זעם בכל יום = Isten minden nap haragszik

= ואללה להם האכס עדף מן הו מדמן פי כטאיה כל יום = Isten arra haragszik,
ki vétkeiben állhatatos.

Kommentár:

ווצלת קולה „ואל זעם בכל יום“ במא בעדה פצאר אלמולף מנרמא אנה יום מן יהלף „אם לא ישוב חרבו ילמש“.

E verset a következőkhöz csatoltam és a kapcsolat eredménye; hogy Isten arra haragszik, aki így esküszik: ha meg nem fordul, kardját feni“ (a 13. versben.)

Jesajás:

6.9. לך ואמרת לעם הזה = Menj mondd e népnek (bűnhődését)
אדהב פקל להאול אלקום אלעצאן = e vétkes népnek

u. o. 11. vers ורחק ה' אתהאדם = eltávolítja Isten az embert . . .
האולי אלנאם = ezeket az embereket.

10.4. ועוד ירו נטויה = Isten karja ki van nyujtva (büntetésre)
ועאד ירה ממרודה עליכם במקאמכם עלי האל אלכטא = ha megmaradtok vétkes állapotokban.

13. 11. = ופאטאלב סכאן עמארתהם בשרהם = országok lakóit, v. i. a vétkeket.

25. 2. = כי שמת מעיר לגל — אז צירת מן קרי אלכפאר —
az Isten-tagadók városát —

60. 12. והגוים הרוב יחרבון — ובעצמהם ינפון = egy részük pusztul el.

61. 2. שנת רצון לה' ויום נקם לאלהו

ובומאן רצא לאוליא אללה ובעצר נקמה לאעדא רבנא = hívóinek kegyelem — ellenségeinek harag.

L. m. 13. 7. 9. 13; 14. 6. 26; 23. 9; 24. 1. 3. 4—6; 28. 22; 59. 1; 61. 7; 63. 4.

A theodicea kérdésével már foglalkoztunk a „kárpótlás“ theoriájával kapcsolatban. Száadja ezt a büntetésre is alkalmazza, a büntetés elmaradása csak *halasztást* jelent a tulvilági életre. Addig alkalmat ad a megtérésre. (L. 26. zsoltár 2. verse és számos egyéb hely.)

XIV.

Miután Sz. bölcséletének, illetve dogmatikájának ama részét így elvégeztük, mely Isten személyével methaphisikai és ethikai szempontból foglalkozott, áttérhetünk egyéb kérdésekre is. Elsősorban Sz. természetszemléletére. Azt már láttuk a 19. zsoltár kommentárjában, hogy kozmológiája teljesen az akkori tudományos,

de naiv és primitív álláspontnak felel meg, geocentrikus; a csillag-szférák párhuzamos körpályákon mozognak a föld körül, mely maga az egésznek mozdulatlan középpontja. Már most a föld jelenségeit (מנוחות) négy osztályra sorolja a Példabeszédekhez írt bevezetésében. A legmagasabb osztály az ember (נאטק) beszélő képessége révén (במעני אלנטק) azután az állatok (חיוואק), ezek élő mi voltukban (במעני אלחיוואניה) különböznek a növényektől, amelyek viszont a növény principiumában (באלנמי) állanak az ásványok (סאיר סאיר) — a többi található) fölött.

Az ember legtöbb kiválósága (שרף) abból áll, hogy értelme (עקל) van. Így az ember phisikum (טבע) és lélek (נפש). Természetesen a kettőnek összhangban kell egymással lennie.

A lélek, mint tudjuk substantia, igen finom anyag. De nem praeexistáló, hanem együtt teremődik a testtel. Az ellenkező felfogással, amely szerint a lélek egy már megteremtett világlélek leszakadt része erőiesen szembeszáll. Így a 33. zsoltár 15. verse kommentárjában:

תבין ממה פסרנא אן קולה „היוצר יחד לבם“ לים אלמעני פיה אן אללה כלק קלוב גמיע אלנאם מתאלפה לאן אלחם יכרג חלאף דלך לכנה כלאם מוצול במא קבדה והו קולה „ממכון שבטו השניה“ (14. v.) פעטף עליה בקול „היוצר יחד לבם“ יעני „ממכון שבטו השניה היוצר — יחד לבם“.

E versnek „aki együtt teremti sziveiket“ nem az az értelme, hogy Isten az emberek sziveit egyszerre teremte mind, minthogy a szemlélet az ellenkezőjét bizonyítja. Hanem e vers kapcsolatos az előbbivel „székhelyéről lepillant.“ És a kapcsolat eredménye: „Székhelyéről letekiut a teremtő, mindnyájunk szívébe.“¹⁷

A szív a lélek székhelye. Ezt a gondolatot a 27. zsoltár 8. verséhez fűzi:

קולה „לך אמר לבי בקשו פני“ ירד ברה אלקלב הו אלמעטמד לגמיע אעדא אלבדן. עד הו מסכן אלנפס ומה תנתשר אחרארה אלגרוויה פי גמיע אלגסם פחפירה אלהרכה. ואלחם ולמא כאן אלקלב כדאך קאל אלנבי ענה אנה אמר אלונה פקאל אטלב רב אלעלמין אנה הו אלאהל לדך.

¹⁷ Itt mindjárt rámutathatunk arra, hogy Ibn Ezra téves értesülés alapján állítja, hogy Jesajás 48. 16. verse: מנת היותה שם אני kommentárjában Száadja azt állította volna: מכאן רמו שהנשמה קודם לגוף. Ez a tanúság arról, hogy a lélek megelőzi (időben) a testet. Ez teljesen ellenkezik Sz. felfogásával.

E vers „hozzád szól arcom, a szívem, keresd őt“ azt jelenti, hogy a szív a támasztója a test minden tagjának, mivel az a lélek székhelye és belőle árad szét a természetes meleg az egész testbe, hogy azt ellássa mozgási és erő képességgel. Minthogy a szívnek ez a rendeltetése, azért mondja a proféta, hogy a szív parancsolja az arcnak: „Keresd az Örökévalót, mert Ő méltó reá.“

Körülbelül ugyanezt a gondolatot érinti és egyuttal tiltakozik a lélek anyagszerű felfogása ellen a Mózes V. könyvében többször előforduló kifejezés fordításánál:

12. 24. כִּי הָדֵם הוּא הַנֶּפֶשׁ = a vér a lélek,

מִסְכַּן אֶלְנֶפֶשׁ אֶלֶם = a vér a lélek székhelye.

A lélekkel kapcsolatos kérdések körül taglalja még a lélek hallhatatlanságát, a tulvilági élet, a feltámadás gondolatát — és amint azt a 14. zsoltár 28 verséhez, továbbá a 78. zs. 39. verséhez írt kommentárjaiban kifejti, álláspontja teljesen a zsidó tradícióé: van tulvilági élet, amely az ember cselekedetei szerint büntetésben, vagy jutalomban telik. (amint ezt már többször volt alkalmunk látni.) A lélek hallhatatlan és egykoron visszatér Isten akaratából a testbe — és ez a feltámadás. Evvel kapcsolatos még a messiánikus eszme is, a végítélet kérdése — szóval az eschatológia kérdései, melyekről a Jesajás 25. 58. és 59. fejezete kommentárjaiban igen bőven elmélkezik. Azonban e kérdések már nem tartoznak dolgozatunk keretei közé és így rájuk nem terjeszkedhetem ki,

Ha munkánk eredményeit összefoglaljuk, akkor különösen egy nagy érdeme tűnik ki Szaádjahnnak, hogy racionalismusával megnyitotta a zsidó bibliamagyarázás ösvényét és előmunkálataival nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a középkor nagy zsidó bibliai irodalma oly fellendülésnek indult. Ha bölcséleti eszméi el is avultak, ezt az érdemét nem tagadhatjuk.



