

## Avicenna és az iszlám

Ibn Színá (Avicenna) — legnagyobb értéke a muszlim államiság, tudomány, filozófia és művészet VIII—XI. századi felvirágzásának, amelyet egyre gyakrabban hasonlítanak az európai reneszánsz korához.

A Mohamed tanításai által forradalmasított, saját hagyományaira épült, de terjeszkedése során a görög, a héber, a bizánci, az asszír és az indiai tudományra és kultúrára érzékeny arab szellem egyre hangsúlyozottabban és eredetibben enciklopédikus formát öltött. Ezt az enciklopédizmust azonban meg kell különböztetni az ókori univerzalizmustól. Az univerzalizmusban a tapasztalatok az elvekkel együtt születnek vagy újraszületnek, míg a szemlélet enciklopédikus formája sokkal inkább ráépül, felméri, egybeveti, leszűri, elsajátítja és továbbviszi azt. Simon Róbert hangsúlyozza, hogy ennek a mentalitásnak a sajátossága nem az, hogy a hagyományt megszüntetve őrizi meg, hogy szakít a hagyományokkal, hanem hogy térben és időben minél sokrétűbb hagyományt foglal újegységbe — vö. Simon Róbert: *Az ezeréves Ibn Színá (Avicenna)*. Világosság, 1980. 12. szám melléklete. Az arab enciklopédizmus tehát a kulturális érvényesség sokszínűségének elve: szintézist keres a pragmatikai eklektika és a pusztán formális elméleti összefüggések között.

Az iszlám jelentős szerepet játszik a tudományos élet felvirágzásában: a Korán híveit arra buzdítja, hogy a tudományban hitük újabb bizonyítékainak lehetőségét lássák. Kezdetben ezért a profán és a vallási tudomány nem határolódik el szigorúan egymástól, s a tudósok sem tartózkodnak attól, hogy véleményük elismeretéseül őszintén hivatkozzanak vallásuk szellemére. Mohamed tanai, metafizikai vonatkozásukban, a másik négy világvalláshoz mérten, igen csekély követelményeket támasztanak követőikkel szemben. (Helmuth von Glasenapp: *Az öt világvallás*. Bp., 1977. 385.) Az értelmezés lehetőségei ezért nyitottabbak, az elképzelések pedig változatosabbak lehetnek. Így válik a szintézis alapjává és hajtóerejévé a terjeszkedő iszlám, összes ellentmondásaival együtt: a hit a terjeszkedés és szervezés történelmileg új, iszlám államiságként számon tartott szintézise. A hódító arabok ugyanis nem semmisítik meg az elfoglalt területek különböző hagyományú kultúráit, hanem inkább felszívják és az iszlámra orientálják azokat, ugyanakkor államiságukkal és nyelvükkel egységesítik is őket. Olyan hatalmas, addig ismeretlen *állami tulajdon* teremtenek, amely ellensúlyozza a birodalom egyébként formális-adminisztratív-katonai egységéből fakadó ellentmondásokat. Ebből a célból megőrzik vagy újjáélesztik a rabszolgaságot, főként az állami célok (építkezések, öntözőrendszerek) megvalósítására és az állami területek karbantartására. (Lásd Hermann Ley: *Studii de filosofie medievală*. Buc., 1973. 32—33.) Az állami tulajdonból származó jövedelem és a vele szorosan összefüggő adórendszer (amely gátat emel a nem-állami tulajdonok kaotikus-atomisztikus fejlődésének) a kor legnagyobb jövedelmét hozza: a Bagdadi Kalifátus jövedelme Harun-al-Rasid idejében ötször nagyobb, mint a gazdag Bizánc bevételei, és hozzá képest Nagy Károly birodalmának jövedelmei jelentéktelenek (i.m. 35.). Ezekből a katonai célokon kívül paloták, könyvtárak, kutatóközpontok épülnek. Az egységesített területeken felvirágzik a kereskedelem, a mezőgazdasági és kézműipari termékek minőségét pedig állami felügyelők ellenőrzik. Így jön létre ellentmondásaiban az arab birodalom világa.

Életében és halála után is sokat vitatkoztak Avicenna életművéről. Kritikusai eretnokségét bírálták vagy magasztalták. Ibn Színá azonban nagy mesterével, al Farabival együtt azt vallotta, hogy filozófiája a vallásos gondolkodás egyenes-igazi vonalán helyezkedik el. Az igazi vallást filozófiának tartják, és hangsúlyozzák, hogy a filozófiának a vallás magvává kell lennie. (Lásd Reza Davari: *Une pensée novatrice*. Le Courier de L'UNESCO, 1980. 9:30—31.) Itt tehát egy a maga korát tekintve haladó vallásnak haladó értelmezéséről van szó. Erre nagyszerű lehetőség az arab gondolkodás számára Plotinosz emanációtana. Hegel Plotinoszt egyaránt tartja újplatonikusnak és újarisztotelianusnak is, Lukács pedig arra hívja fel a

figyelmet, hogy bár jelentkeznek nála a tudomány bizonyos dezantropomorf mozzanatai, ugyanakkor — bizonyos filozófiai-módszertani eredményekkel gazdagodva — visszatér a vallásos antropomorfizmushoz. (Lukács György: *Adalékok az esztétika történetéhez* I. Bp., 1972. 62—64.) De Plotinosznál a „teremtő egy” szükségszerűsége Platon ideatanához mérten olyan elvonatkoztatás, amely még nem kimondottan önreflektáló. (Lásd Eduard von Hartmann: *Geschichte der Metaphysik* I. Leipzig, 1899. 153.)

Avicennánál azonban a teremtőnek nem egyszerűen lényege a teremtés, hanem feltétele is: ha nem teremtené a világot minden pillanatban a semmiből, akkor visszahullana abba. Így az isten önnön létmódja szükségszerűségének alávetett: abszolút lehetőség, és reálitásként egyszerűen annak belátása is, hogy az emanációban (a kisugárzó teremtésben) önnön szükségszerűsége nyilvánul meg: a kimeríthetlenségében végtelen isten és a keletkezésében végtelen világ. Egy terjedő, állampéírtést, kultúrát, művészetet és tudományt felvirágoztató s az iszlám racionalitás értelmében a gyakorlattal szorosan összekötő vallásos birodalomban az istenség gondolata nem szellemi önmozgás és nem is kozmopolitizmus, hanem *elő*, kötelező kérdés: ez a hit viszonylag rövid idő alatt hatalmas területet hódít meg és alakít át, értékeket hoz létre: ezt megkerülni nem, csakis megvizsgálni lehet. A viszonylag fiatal iszlám körülményeibe ágyazott emanációelmélet egészen mást jelent, mint a hanyatló Rómában (Plotinosz): általa ezt a szintetizáló erőt kell megragadhatóvá tenni. Ez a folyamat nem feltétel nélküli behódolást, hanem a kérdés felülvizsgálását jelenti, hiszen Avicenna szerint a vallás szívévé kell tenni a filozófiát. A mérlegelés nyomán a *Korán* végiggondolhatatlansága mögött rejlő kifürkészhetetlenül autonóm isten abszolút mindenhatóságának meg kell szűnie: egy ilyen isten bármikor meggondolhatja magát, a dolgok, a világ rendjét felboríthatja. Az emanáció istene azonban strukturált világot teremt, amelyben például a víz-özön már nem lehetséges.

Ha az isten abszolút ok és okozat, a hierarchia csúcsa, és ha a földi dolgok nem önnön létezésüknek okai, akkor a teremtésben minden okozat alacsonyabb rendű, mint előidézője. Az emanáció révén szükségszerű létezéseknek ebben a láncolatában Avicenna megkülönbözteti az elsődleges létezések szükségszerűségét és az azokat követő létezéseket. Önmagában véve a követők csupán lehetőségek: a teremtésben így a lehetőség származtatott szükségszerűség, valósággá válásához egy már aktuális szükségszerűség kell. Így jön létre az „első okból” (isten) az „első értelem” (a tiszta forma), abból a „második értelem” (tiszta anyag), a változó dolgok világa pedig a tiszta anyag és a tiszta forma kölcsönhatásából születik. Az anyagnak fel kell készülnie a hatás befogadására: lehetőségként tartalmaznia kell a formanyerés lehetőségét. A formák sokfélesége, a sokféle égi szféra közreműködésével, istentől ered.

Az abszolút megismerés és ismeret csakis az istent illeti meg. Az emberi lélek az alsó világban jól meghatározott helyet foglal el, amiből megismerésének természetű és korlátai érdekelnek. A lélek a testbe zárul, így ismereteket általában csupán a test közvetítésével szerezhet, ez pedig a megismerés határait is megvonja: a test számára csak az alacsony fokú világ elemei hozzáférhetők. Azonban, önmagában véve, a lélek rendelkezik a megismerés lehetőségével, de ez a testben csupán latens marad: képes a valóságról gondolkodni, de annak igazi természetét képtelen felfedni. A gondolkodó lelket lehet „anyagi értelemnek” is nevezni, amin Avicenna azt a lehetőséget érti, hogy testbezártsága határain belül átfogja a megérthetőt, az elérhetőt. Ez az egész emberi nemből foglaltatik benne, és mint ilyen, minden megvalósult formától mentes lehetőség. Az anyagi értelem azért „anyagi”, mert formamentes, vagyis olyan lehetőség, amelybe azután a formák két fő úton érkezik: az isteni emanáció révén, de minden lényegi útmutatás vagy tartalom nélkül, továbbá az érzékszervekből, elvonatkoztatás által. A formát aktuálisan elgondoló értelem az „aktív értelem”; a lehetőségkénti anyagi értelem csupán az absztrahált és képzeletileg összefűzött formák révén válik aktívvá, míg maga az „anyagi értelem” passzív. Az aktív értelem tevékenységformája a „megvilágítás”, és ez az alapelvek alapelvét fedi fel, minthogy az istenhez közvetítő „első értelem” emanációja. Az aktív értelem nem azonos a lélekkel, mert nem „anyagi”, hanem olyan fény, amely formát adva megvilágítja az egyetemeset, és fontos szerepe van az elvonatkoztatás révén nyert megismerés további előrehaladásában. Tulajdonképpen az intuitív fény ily módon nem csupán a metafizikai, hanem minden hiteles-mély megismerés sajátja.

A megismerésnek tehát Avicenna szerint két különböző iránya van: az egyik felületi és határolt, a másik pedig a képzelet révén a lényegre és a határtalanra tör. És itt nem egyszerűen arról van szó, hogy össze kell egyeztetni az ismeretelméletet a *Korán*nak a profetikusságlátásokra vonatkozó tanításával: Mohamed

„profetikus meglátásai“ valóban egy új arab világ megteremtésének alapkövei, és bár az iszlám-arab szellem óriási hangsúlyt helyez a megfigyelésre, a kísérletezés eszközei mégis kezdetlegesek. Azok a kimagasló eredmények, amelyeket a felgyűlt tapasztalati anyag alapján az arab tudomány elérhetett, valóban csak a lényegre (a teremtettségre — annak bonyolultságára) vonatkozó különleges és egyúttal elengedhetetlen intuitív asszociációknak tűnhet. Hogy ezeket az „irracionalitásokat“ mennyire nem lehet általánosnak kikiáltott sémák szerint megítélni, ezt az is szemlélteti, hogy Avicenna egy ilyen agnosztikus-irracionalis tan nevében védi meg a kísérleti (racionális) kémiát az alkimiával szemben: az alkímia céljainak megvalósítása lehetetlen, mert a fémek fajaikban is sajátosságosak, az őket megkülönböztető tulajdonságokat pedig isten alkotta, ezen túl benső természetük számunkra megfoghatatlan. Ha tehát különbségeikről fogalmat sem tudunk alkotni, hogyan lennének képesek beavatkozásunkkal ezeket a különbségeket megváltoztatni. (Lásd *Istoria generală a științei* I. Buc., 1970. 513.)

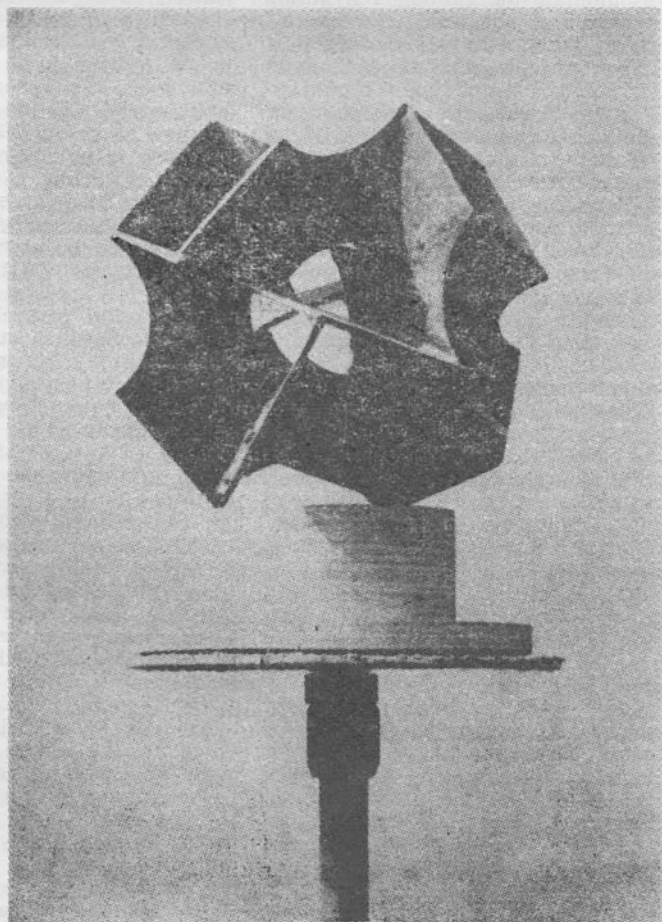
A profetikus megismerés Avicenna felfogásában a csoportosítás és az elválasztás (természetesen igen homályos) formáiból áll, amely egyrészt a fejlett intuitív adottságokkal rendelkező lélek lázongása testbezártsága ellen, másrészt az isteni akarat megnyilvánulása. A megismerés során kiválasztódnak a „még-nem-univerzálisok“, amelyek azután mint vélemény és emlékezés elengedhetetlenek a végső ok keresésének folyamatában. A profetikus megismerésnek tehát két igen fontos funkciója van: egyrészt az isteni önreflexió megnyilvánulása (istennek szüksége van arra, hogy létezől és akaratáról tudasson, így ontológiai-elméleti szerepe rendkívüli), másrészt pedig a megvilágosodás tapasztalata *közölhető*, ez pedig gyakorlati-erkölcsi-elméleti erővel ruházta fel (iszlám = felhagyás-alávetés; muszlim = követő). Az emanációelmélet lényegi alapja tehát a világ megragadásának és nem valami formai, a vallásos környezetben kényszerű-kötelező kerete. Hermann Ley abban az igyekezetében, hogy Avicennát a materializmus és a szenzualista racionalizmus számára kisajátítsa, éppen az iszlám valóságot hagyja figyelmen kívül: szerinte Avicennánál az emanáció tana csak „formálisan“ jelentkezik (89.), amikor pedig annak a hagyományos iszlámmal való összehasonlított viszonyára tér át, akkor a kettő eltérését (ellentmondását) üdvözli. (Hermann Ley: *Studii de filozofie medievală*. Buc., 1973. 94.) Sok vita folyt és folyik az avicennai világkép ellentmondásairól, arról, hogy felfogásában gnosztikus és agnosztikus, racionalista és misztikus elemek vegyülnek, ütköznek és „egyeztetődnek“ össze. (Az előbbieken kívül lásd még Alessandro Bausani: *Ibn Sina: Guaritore dell'anima e del corpo*. Rinascita, 1980. 45:24. E könyv szerzője arra hívja fel a figyelmet, hogy világképének minden, a hagyományos iszlámtól való eltérése ellenére Avicenna nem tud megszabadulni az ezoterikus filozófiai misztika befolyásától.) Mi ezeket most az emanáció elméletében magában fedeztük fel, de nem mint ridegen leváló ellentmondásokat, hanem mint összefogásuk lehetséges légkörét. Az enciklopédikus szellem kozmopolitizmusa, az iszlám gyakorlati és elméleti szintetizmusa és ezek ellentmondásai az emanáció új jelentőségű elméleti eredménye, amelyben a kor arab világa tör tudatra. Az enciklopédikus értéktudat és -tisztelet az emanáció elméletében talál saját módszertani alapjaira. Így az arab gyökereitől elemetszett Ibn Színá már nem marad és nem is maradhat ugyanaz: maradandó hatásában enciklopédizmusa, hagyományainak erényei (Maróth Miklós azt mutatja ki, hogy az avicennai logika Galénoszból merít, így ezen a téren dokumentáris és kultúrtörténeti értéke sokkal nagyobb, mint eredeti hozzájárulása; lásd Maróth Miklós: *A görög logika Keleten*. Bp., 1980), valamint rendkívüli (elsősorban orvostani) eredményei játszanak döntő szerepet. Azt hiszem, Bausani ettől tekint el, amikor annak az okát, hogy a későbbi, ibériai Averroésnek nem volt akkora visszhangja a muszlim gondolkodásban, abban látja, hogy „túl későn jött“, és az avicennista „neoplatonizmus“ célzó bírálatra már nem kapott teret. (*I.m.* 24.) Azonban valószínűbb, hogy például a „kettős-igazság“ tana, bár nyugati szempontból értékesebbnek tűnhet, sohasem fejezte igazán ki az iszlám világot, mivel nem képes e sajátosságos ellentmondásoknak az iszlám államiság fénykorát jellemző valóságos szintézist adni.

Megtörténhet, hogy most, születésének ezredik évfordulóján (amelyről az UNESCO kezdeményezésére világszerte megemlékeztek) a tudós Avicenna kerüljön előtérbe. Valóban nem egy felfedezése korszakalkotó és meglepő: kidolgozza a levegőben levő és a betegségeket terjesztő láthatatlan mikrobák hipotézisét, amelyet évszázadokkal később kísérletileg is igazolnak; *Orvosi Kánonja* a keresztény középkorban szinte osztatlan elismerést arat (a mozgóbetűs nyomtatás elterjedésével a *Kánon* a *Biblia* után a legnagyobb példányszámot éri el), sőt hatása a XX. századig terjed (századunk elejéig a brüsszeli egyetemen kötelezővé tették a *Kánonról* szóló kurzus látogatását). Kiváló gyógyszerész és vegyész, a fizika, a matematika, a földrajz híres tudósa; logikai írásai kitűnők. Ért az asztronómiához, zeneelmélettel

és verseléssel foglalkozik. (Költeményeit Omar Khayyam osztatlan elismerésben részesíti.)

Lehet, hogy későbbi követője és bírálója, Ibn Ruzsd (Averroës) néhány lényeges kérdésben érdemlegesebb eredményeket hoz az arab filozófiában. De Ibn Sziná e filozófia legenciklopédikusabb elméje. Egyik legfőbb műve, amelyen 12 évig dolgozott, a *Kitab-as-Shifáa* (Könyv a lélek gyógyításáról), tulajdonképpen kora valamennyi racionális tudományát átfogja, és hat évszázaddal előzi meg a modern enciklopédiákat, amelyek nem egy ember, hanem egy egész munkacsoport alkotásai (vö. Ibrahim Madkour: *Le Shifáa: l'univers dans un livre*. Le Courier de l'UNESCO. 1980. 9:22.) Úgy hiszem, hogy ez az arab körülmények között is rendkívüli enciklopédikus teljesítmény az, ami valóban a legjellegzetesebb muszlim filozófussá avatja Avicennát, mert ebből a szempontból jelentősége éppenséggel az iszlám és az iszlám egész világa megragadásában, szellemi újjáépítésében rejlik.

Király István



Burján G. Emil:  
Motivum