

AZ ISZLÁM¹

Maróth Miklós

az MTA lev. tagja, dékán h. (Pázmány Péter Katolikus Egyetem) maroth@btk.ppke.hu

Vállalt föladatomban – hogy részben az arabisztikai kutatásokba ágyazva, részben a mindenki számára ismert eseményekre utalva fél óra alatt bemutassam az iszlámot – kivitelezhetetlen, hacsak nem szorít-kozunk az esetleg sokak számára ismert alapelvekre. Még ebben az esetben is a bonyolult valóság nagyfokú leegyszerűsítésére van szükség. Majdani konklúzióimat azonban csak akkor tudom úgy ahogyan elfogadhatóvá tenni, ha ezt teszem. Ehhez azonban két témáról kell előbb szólnom. Első az arabisztikai kutatások történetének részleges ismertetése, a második az iszlám vallásának vázlatos bemutatása.

I.

1) Erpenius, a leideni egyetem híres humanista tanára két előadást tartott az arab tanulmányok jelentőségéről. Az elsőt 1613. május 13-án, a másodikat 1620. november 5-én. Előadásaiiban az arab nyelv méltóságáról, az arab tanulmányok értelméről és jelentőségéről értekezett a leideni egyetem színe előtt. Előadása egy kutatási korszak végén elsőként fogalmazta meg az új korszak igényeit.²

Az előző korszak a XI-XII. sz.-ban kezdődött, amikor pl. Toledó püspöke lefordította arabból Aristotelés Metafizikáját, majd az ibériai félszigeten megindult a fordítói tevékenység, illetve kezdtek kialakulni a személyes tudományos kapcsolatok a keresztény és a muszlim világ között. Ennek első jelentős állomása volt az, amikor a híres filozófus,

Petrus Hispanus, a későbbi XXI. János pápa (1205?-1277) elvégezte tanulmányait a marokkói Fezben a Qarawijjín egyetemen. (857-ben alapították, a világ legrégebbi, még ma is működő egyeteme.) Európában ő írta az első arab nyelvtant és szöszedetet. Utána számos művet fordítottak arabból latinra, így Európa arab fordításból fedezte újra föl ill. ismerte meg többek közt Aristotelés számos művét néhány pseudo-aristotelési munkával együtt (Liber de causis,³ Theologia Aristotelis⁴) és mindenek előtt Galénost.

Ez a körülmény új alapokra helyezte a skolasztika korának tudományos fejlődését. Az addig platóni alapokon álló európai tudomány a 12. századtól aristotelési megalapozottságúvá vált, ami maga után vonta a természettudományok fejlődését, beleértve az orvostudományt is. A fordítók átültették latinra Avicenna Kánonját, és az európai egyetemeken évszázadokig ez a mű maradt az orvostudomány alapvető tankönyve. A racionálissá vált aristotelianus teológia ellen lépett föl a platóni hagyományokat őrző augustinus rendbe tartozó Luther Márton a maga pietista teológiájával. Ernst Behler szerint az új keletű aristotelizmus és a hagyományos platónista irányzatú pietizmus mentén létrejött törés nagyban hozzájárult a keresztény egyházszakadáshoz. Az arab világ tudományos eredményeivel való szembesülés tehát nem maradt következmények nélkül Európában.

2) A 15-16. században azonban más lényeges események is lezajlottak. A törökök elfoglalták Konstantinápolyt, ezért számos bizánci tudós menekült Európába könyvtá-

¹ Elhangzott a Magyar Tudomány Napján, az Akadémián, 2001. november 5-én.

² Th. Erpenius (1621); J. Fück (1955), 59-73; É.M. Jeremiás (1999).

³ O. Bardenhewer (1882).

⁴ Fr. Dieterici (1882).

rostul. (Pl. a Bessarion család.)⁵ A bizánciak hozta kéziratok között voltak Galénos művei is. Őt Európában addig csakis arab közvetítéssel ismerték. Most azonban világossá vált, hogy Galénos eredeti görög formájában és az arabok hivatkozásaiban nem azonos. A különbségekre Nicolaus Leonicensus (1428-1524) mutatott rá elsőként. Ennek nyomán az európai orvosok két táborra szakadtak. Az egyik felük azt bizonygatta, hogy az arabok meghamisították Galénost. Szerintük Jacobus Sylvius/Jaques du Bois állította vissza az orvostudományt eredeti fényében, kiszabadítván azt az arab sötétségből. Ebbe a táborba tartozott Johannes Menardus, Lonhard Fuchs (akinek véleménye szerint az araboktól örökölt orvostudomány latin mézzel konzervált arab ürülék), Symphorianus Campegius, Lodovicus Vives és mások. Az ellentáborba tartozott Andreas Alpagnus (†1520). Ő ismerte Ibn al-Nafist, aki a tudó keringését illetően kijavította Galénos elméletét. Az arab-barátok táborába tartozott sok mással egyetemben Andreas Vesalius (1514-1564) is. Ezek szerint az arabok nem meghamisították, hanem tovább fejlesztették Galénos tudományát.⁶

Az orvostudományi, ezen belül a galénosi művek pontos szövegének megállapítása „életbevágóan” fontos feladattá vált. Ez nem ment arab és görög tudás nélkül.

1517. október 31-én Luther Márton föllépése révén elindult a reformáció, azzal együtt pedig a Biblia szövegének intenzív tanulmányozása. A Bibliának három autentikusnak tartott verziója volt: a héber eredeti, a görög (septuaginta) és a latin (vulgáta). Egyszerre több helyen is ki akarták adni ezeket a szövegeket, kiegészítve az arab, arámi, szír, etióp, esetleg szamaritánus fordítással. Ennek érdekében több helyen is létrehozták az ún. *Collegium trium linguarum*-ot. Leidenben pl. Busleiden, Alcalában Ximenez cardinális.

Ezekből a Collegiumokból fejlődött ki az Alcalai/Computense (ma: Madridi) ill. Leideni Egyetem bölcsészettudományi kara.⁷ A bölcsészettudományi karok magját tehát a klasszikus és a sémi nyelvek tanulmányozása jelentette. (Jellemző a viszonyokra a fizetés: a leideni egyetem latin professzora évi 8, görög vagy héber professzora évi 16, az arabul is tudó J. J. Scaliger⁸ évi 750 forint fizetést kapott.)

3) Ebben az első korszakban az arab ismerete eszköz más tudományok (teológia, orvostudomány) igényeinek kielégítésére. Amint Erpenius hangoztatta, a továbbiakban a klasszikus és sémi nyelvek, mindenekelőtt az arab tanulmányozása azért fontos, mert olyan ismeretekhez lehet jutni, olyan kultúrát lehet megismerni, amelyik saját jogán tarthat számot érdeklődésre. Ez a kultúra pedig az iszlám talaján jött létre. Természetesen Erpenius azt is tudta, hogy a kutatásokhoz pénz kell. Beszédében hangoztatta tehát, hogy az arab stúdiumok célja hittérítők képzése a muszlim világ számára. Térítő buzgalomnak azonban sem az ő, sem a leideni vagy más egyetem tevékenységében semmi nyoma sem volt.

A keleti nyelvek tanulmányozása különböző szükségleteket elégített ki, és ennek megfelelően a tanintézetek közt munkamegosztás alakult ki.

A hittérítők képzésével inkább Rómában a *Congregatio de propaganda fide* foglalkozott. Ők valóban a jövődö misszionáriusait oktatták keleti nyelvekre. Hamar észrevettké azonban, hogy a hittérítésnek az iszlám területén nincs értelme. Ha ugyanis egy muszlim áttért kereszténynek, az az iszlám szerint hitehagyottá vált, és büntetése a halál. Ezért aztán a misszionáriusok átálltak az utazók és az ottani keresztény közösségek lelki gondozására. A hosszabb időt Keleten eltöltő misszionáriusok azonban jó nyelvtá-

⁵ U. von Wilamowitz-Moellendorff (1959), 12-13.

⁶ F. Klein-Franke (1980), 5-52.

⁷ P. S. Allen (1934), 140-160.

⁸ J. Füek (1955), 47-53.

nokkal és szótárakkal gazdagították a kibontakozóban levő európai orientalista irodalmat.

Idővel több helyen, így Bécsben is, a gyakorlatban hasznosítható ismeretek megszerzése céljából létrehoztak diplomáciai akadémiákat, ahol a keleti nyelveket oktatták. Ausztria és Magyarország keleti jelenléte ennek következtében mindig is a nagyhatalmakkal vetélkedett. Érdemes azt is megjegyezni, hogy ebben a bécsi diplomata iskolában született olyan kiváló nyelvtani mű is, amelyik messze fölötte áll a később nyugaton készült, sokat ünnepelt szakkönyveknek. Ennek megismertetése a világgal maig is aktuális, elvégzetlen feladat.

II.

4) Az egyetemek a tudomány művelésére szakosodtak.

Hosszú ideig tartott azonban, amíg a kutatók meg tudtak szabadulni az iszlámmal kapcsolatos előítéleteiktől. Mára, hála a magyar Goldziher Ignácnak is, eljutottunk az iszlám tárgyilagos, ámde mégis kritikai szemléletéhez. Ennek jegyében az alapvető tudnivalókat a következőképp tudom összefoglalni.

Az iszlám egyike a Földközi tenger medencéjében létrejött három világvallásnak, amelyek a világ összes többi vallásával szemben egy típust alkotnak, ugyanis mindegyikük önmagát és az őt megelőző(eke)t kinyilatkoztatott vallásnak tartja. A muszlimok szerint az iszlám szent könyve, a Korán tartalmazza Allah kinyilatkoztatását, mégpedig szó szerint.⁹

A Koránban található kinyilatkoztatás alapján véve a muszlim közösségnek adott előírásokat, törvényeket tartalmazza. Az iszlám vallásának középpontjában, miként a zsidó vallásban is, a törvény áll. Ennek következtében ez a két vallás strukturális

azonosságot mutat, s ez egyaránt elválasztja mindkettőt a kereszténységtől, amelynek középpontjában az áldozat és megváltás, Isten és ember ezen alapuló kapcsolata és egy ezt taglaló teológia található.

A Korán azonban nem tartalmaz előírást az élet minden lehetséges kérdésével kapcsolatban. Amíg Mohamed állt a közösség élén, addig ő isteni inspirációra tudta, mit kell egy adott helyzetben tennie, hogyan kell egy adott kérdésben döntenie, ha nem rendelkezett róla a Korán. Halála után a közösség, az *umma*, összegyűjtötte Mohamed viselkedésére, mondásaira vonatkozó híreket, azaz a *hadísz*t, ami a prófétai hagyományt, arabul a *szunnát* tartalmazza. Minden kétséges helyzetben, ahol a Korán nem adott eligazítást, a hadíszban megtestesülő szunna volt a jogforrás. Az iszlámban ezért a vallástudósok egyszersmind jogtudósok is.¹⁰

Mohamed Mekkából Medinába menekülve kivált saját törzséből, és ezt tették társai is. Abban az időben a törzs elhagyása végzetes lépés volt, mivel az ember a vérségi kötelekeket fől számolta, következésképp elvesztette a törzs gondoskodását és védelmét is. Védtelenül, kiszolgáltatva állt a világban. Amikor a Bibliában Káint megátkozta az Úr Ábel meggyilkolása miatt, azt mondja neki: légy földönfutó a földön. Ez az átok a törzsből való kítaszítoottságot jelenti.

Mohamed éppen ezért megszervezte medinai közösségét, az ummára, a hívők közösségére a törzs kötelességeit és feladatait rőtta. Híveiből új törzset hozott létre, amelyben az összetartó köteleket nem a vérrokonság, hanem a hit jelentette. Ezáltal medinai közösségét egyszerre politikai és vallási közösséggé tette. Ennek a medinai alkotmánynak a szövegében pl. az alábbi pontokat olvashatjuk:¹¹

⁹ Goldziher (1881), 101-102; T. Nagel (1983), (1994), 13-35.

¹⁰ Goldziher (1890), 1-274.

¹¹ Ibn Hishám, 64-65.

9, *A muszlimok nem hagynak maguk közt egyetlen szükölködőt sem anélkül, hogy ne adnának neki segítséget illő módon...*

11, *Az Istent féltő hívők, ha valaki közülük eltér az igazságtól, vagy nagy igazságtalanságot, bűnt, ellenséges vagy züllött cselekedetet készül megtenni a hívők között, akkor mindannyian együttesen lépnek föl ellene, még ha egyiküknek gyermeke is lenne.*

12, *Hívő hitetlen miatt hívőt nem öl meg, hitelent hívővel szemben nem segít meg.*

A próféta közösségformáló tevékenysége során messzemenően figyelembe vette az arabiai törzsek gyakorlatát, iratlan törvényeit, és ez a gyakorlat a próféta hagyomány formájában a születő muszlim államban isteni törvény rangjára emelkedett. Ennek következtében a muszlim politikai gyakorlatban az állam vezetője alapján véve a törzsfőnök funkcióit látja el: ő gondoskodik alattvalói jólétéről, megfegyelmzéséről, felől mindenegybes személy gondjainak megoldásáért.¹² A muszlim állam vezetőjének ajtaja minden alattvalója előtt nyitva van. Ez a mi fogalmaink szerint bizonyos tekintetben paternalista, de bizonyos tekintetben, amennyiben a törzson belül mindenki egyenlő, mindenkinek a baja vagy öröme közügy, demokratikus rendszer. A politika a muszlim világban éppen ezért teljesen más keretek közt gondolkodik, mint a világ egyéb tájain, következésképp az egyes vezetői rangok jelentése nem esik egybe szótári jelentésükkel. Csak a politikai vezető törzsfői státusával lehet megmagyarázni, hogy az egyik országban (Szíria) miért öröklődhet apáról fiúra a miniszterelnöki pozíció, illetve egy másik országban (Szaúd-Arábia) hogyan lehet az, hogy a több ezer főt számláló nagy

család egy néhány száz fős, arra jogosult csoportja választja, illetőleg – bizonyos feltételek megléte esetén – le is válthatja a királyt.

Ez a szunnával is szentesített törzsi hagyomány őrizte meg mindenütt az iszlám világában a hagyományos nagy családot is, amelyben mindenki mindenkivel törődik. (Ennek következtében az iszlám világában mindenütt igen csekély az öngyilkosságok száma.) Ez a hívők-egy-törzs mentalitás okozza általában véve is azt, amit minden Keletre látogató azonnal észrevesz: az emberek közti kapcsolat teljesen más természetű arrafelé, mint az európai kultúrkörben.

Később azonban világossá vált, hogy az élet újabb és újabb kérdéseit nem lehet csak a Korán és a szunna alapján megválaszolni, ezért ehhez a kettőhöz egy harmadik jogforrás is csatlakozott, ez pedig a vallás/jogtudósok consensusa.¹³ Mi az athéni népgyűlésből és a római szenátusból kinövő európai demokrácia neveltjei vagyunk, de mégis észre kell vennünk, hogy részben a törzsi egyenlőség, részben az isteni törvényekkel szabályozott politika szakembereinek, a jogtudósoknak a consensusa ebben a hagyományban tulajdonképp a demokrácia fóruma, jóllehet ez a demokrácia különbözik mind a népgyűléseken megvalósuló közvetlen, mind a parlamenti képviseleti demokráciától. (A consensus és a hozzá kapcsolódó rendelkezések magyarázzák, hogy Afganisztánban miért hívták össze az amerikai támadás előtt az ezer jogtudóst.)

Később, a korábbi iráni és görög kultúrterületek elfoglalása után az analóg következtetés és az analógia segítségével az egyéni vélemény (*opinio*) is csatlakozott negyedik jogforrásként az előző háromhoz. Ezzel a muszlim jog alapjaival kapcsolatosan lezárult az iszlám jogi rendszerének fejlődése.¹⁴

¹³ Goldziher (1912), 57-59;
H. A. Wolfson (1976), 1-111.

¹⁴ L. Milliot (1953), 124-156;
J. Schacht (1953), 90 ssk; M. Bernard, 238-242

¹² L. Milliot (1953), 32-96.

5) Ha végignézzük ezt a négy forrást, akkor H. A. Wolfsonnal megállapíthatjuk, hogy a lista megegyezik a keresztény teológia forrásaival.¹⁵ Ott is a kinyilatkoztatott könyv, az apostoli traditio, a consensus valamint a római jogból átvett analógia szolgált ateológia alapjául. Az iszlám tehát fejlődésnek indult, és a mintát a kereszténység szolgáltatta. Az iszlám azonban a hangsúlyokat a rendszeren belül máshová tette, továbbá az egyes elemek tartalma is eltérő volt, ezért a két rendszer egészében mind forma, mind tartalom tekintetében eltér egymástól.

Itt azonnal egy konkrét példát kell kiragadnom, és ez a traditio, azaz a szunna kérdése. Mint említettem, a próféta szunnája az arab törzsek mindennapi szokásait tette meg az egész iszlám világ törvényeivé. A törzs azonban köteles volt gondoskodni elesett tagjai megélhetéséről. Mohamed maga is kapott rokoni kölcsönt. Ebből karavánt szerelt föl, majd haszonnal adott túl áruján. A kölcsönt visszafizette, és a nyereségből megélt. A prófétai szunna tehát nem ismeri a kamat fogalmát. Ezen az alapon az utóbbi évek muszlim mozgalmái követelni kezdték, hogy a bankok is tartsák be a szunnát, és töröljék el a kamát intézményét. Mára már számos muszlim bank található szerte az iszlám világában, amelyek kölcsöneik után nem szednek kamatot. A muszlim társadalom tehát ma is a törzsi élet kódexe alapján igyekszik működni, s a törzsi demokrácia jegyében igyekszik élni. Politikai életének fogalmai a törzsi társadalom intézményeinek ismeretében értelmezhetők, és gyakran úgy is értelmezik őket. Több arab országban például a parlamentet ezért nevezik a törzsi tanács nevével *shurának*.

6) Ebben az erősen tradicionalista rendszerben az analóg következtetések jelentették a fejlődéshez való alkalmazkodás lehetőségét. Az új jelenségek megengedett vagy tilos voltát ugyanis a jogtudósoknak kellett

¹⁵ H.A. Wolfson (1976), 1-111.

megállapítaniuk a források tanulmányozása alapján. Ez a buzgólkodás a hit ügyében (*idzstihád*)¹⁶ volt a vallástudományt előre vivő tudományos munka. A különböző jogtudósok ugyanabban a kérdésben egymástól eltérő eredményre is juthattak, azaz a hívő egy adott ügyben, ha nem tetszett a kapott *fetva*, elmehetett más jogtudóshoz is, és újabb *fetvát* kérhetett, mindaddig, amíg valaki nem hozott egy neki tetsző döntést. Azt betartva törvényesen járt el, negligálhatta az összes többi döntést. Ez eleve azt jelenti, hogy számos kérdésben nem beszélhetünk azonos muszlim állásfoglalásról, következésképp az iszlám világa számos lényeges kérdés megítélésében egyáltalán nem egységes.

(Néhány évvel ezelőtt nagy föltűnést keltett az a *fetva*, miszerint a *Sátáni versek* szerzőjét, Salmán Rushdit halálra ítélték. Ez semmiképp sem jelenti az iszlám közös állásfoglalását. Ilyesmiről egy Rómához hasonló központtal nem rendelkező, nagy területen szétszórta, rengeteg helyi sajátágot fölmutató vallás esetében amúgy sem lehet szó. Ez a *fetva* az iráni jogtudósok *idzstihádján* alapuló vélemény (opinio), nem több. Végrehajítani pedig egyáltalán nem kötelező. A *fetva* azt jelenti, hogy ha valaki megölné Salmán Rushdit, azt nem terhelné bűn.)

A muszlim jog – a kézlevágás és megkövezés bizonyos esetekre előírt, sokat emlegetett kivételétől eltekintve – nem ismeri a szankció fogalmát. A jog előírásait ugyanis senkinek sem jut eszébe megszegni, mint ahogyan a háborúig Magyarországon sem jutott eszébe senkinek sem a falu szokásait figyelmen kívül hagyni, vagy a falu íratlan törvényeit, a „szunnát” megszegni. Az iszlám a törvényszegésért járó büntetést majdnem teljesen a túlvilágra bízta. Az iszlám törvényei a túlvilági büntetés kilátásba helyezésétől eltekintve nem rendelkeznek más vagy több kényszerítő erővel, mint egy magyar falu íratlan törvényei.

¹⁶ M. Bernard, 238.

7) Az iszlámra áttérő keresztények azonban hozták magukkal a keresztény korokban megkezdett vitákat a szabad akaratról, bűnről, büntetésről stb. Ezeket a kérdéseket úgy vitatták, hogy a Biblia szövegét a görög filozófia népszerű iskoláinak, mindenek előtt a sztóikus és az epikureus filozófiának a rendszerén belül, azok tudományos módszerével magyarázták. Muszlim hitre térve ugyanezt folytatták, csak a forrásul szolgáló könyv változott. A Koránban azonban számos, egymással és a görög filozófiái elvekkel összeegyeztethetetlen kitétel volt.¹⁷

A Korán 2/6-ból megtudjuk, hogy vannak akinek Allah lepecsételi a szívét, szemüket kendő takarja, nem találják az igaz utat és majd elkárhoznak. A 6/125 szerint Allah helyes úton vezeti azt, akit akar, ennek szívét megnyitja az iszlám előtt, de tévútra vezeti azt, akit el akar veszejteni, s szívét bezárja az iszlám előtt. Az emberi cselekedeteket ugyanis Allah teremti. Innen az iszlám tanításából ismert eleve elrendelés, a végzet tana.¹⁸

Fölmerült azonnal a kérdés, hogy mindez hogyan egyeztethető össze Allah igazságosságával. Hogyan büntetheti Allah az embert azért, amit ő maga követett el? A Korán tanulmányozása alapján egyesek arra az eredményre jutottak, hogy a bűnök a sától való, a jócselekedetek Allahtól. Erre építve azt kezdték tanítani, hogy az ember ezekből a sától ill. Allahtól teremtett cselekedetekből „sajátítja el” azt, amelyiket akarja. Allah öröktől fogva tudja, hogy ki melyiket fogja egy adott alkalommal elsajátítani. Pusztán ebben áll a végzet. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a cselekedetek elsajátítása ne saját akaratból történjék, azaz hogy ne lehetne jutalmazható vagy büntethető.

A racionális szükséglet, miszerint a túlvilági büntetés és jutalom tana összeegyeztethető legyen a végzet tanával, megvaló-

sult. Ennek és a hasonló kérdéseknek a tanulmányozása, a belőlük származó nehézségek megoldása során létrejött az iszlám vallástudományai sorában egy újabb diszciplína, a muszlim racionális teológia.

Ennek a teológiai rendszernek voltak alapvető tételei, amelyeket minden muszlim vallástudós igyekezett rövid krédóban összefoglalni. A muszlim teológiai kézikönyvek és krédók fölépítésük szerint Allah/Isten létének bizonyításával kezdődnek, majd megvizsgálják Allah tulajdonságait, a világ teremtett voltának bizonyításával folytatódik, aztán a paradicsom, az angyalok létét tárgyalják, értekeznek a prófétákról, majd sorra kerül az ember a maga bűneivel és jótéményeivel, az ezekért járó büntetéssel és jutalommal.

H. A. Wolfson, a Harvard egyetem hebraisztika-professzora le akarta írni a zsidó racionális teológia rendszerét. Fölismerte azonban, hogy azt nem tudja megtenni anélkül, hogy először meg ne írná a muszlim racionális teológiáról szóló könyvét, de annak viszont előfeltétele az egyházatyák tanulmányozása. Ennek eredményeként három műve született: egy kétkötetes nagy mű a keresztény egyházatyákról, egy 780 oldalas nagy könyv a muszlim teológiáról, s végül egy vékony könyv a zsidó teológiáról.¹⁹ A középkori zsidó teológia ugyanis a muszlim teológia eredményeit építette be saját rendszerébe. Elég itt utalni Saadia Gaon munkásságára. Az ő könyve is ismerteti a világ teremtett volta mellett, az arab teológusoknál megtalálható, és egyébként a keresztény Philoponostól kidolgozott érveket, megvizsgálja Isten attribútumait stb., és imént említett példánkhoz hasonlóan vizsgálta az isteni igazságosság kérdését. A zsidó teológiát tárgyaló művét a muszlim teológia szaknyelvén és terminológiájával írta meg.²⁰

¹⁷ H. A. Wolfson (1976), i. h.; T. Nagel (1994), 43-49.

¹⁸ Goldziher (1912), 77 skk; A.N. Nader (1984), 259-284.

¹⁹ H. A. Wolfson (1970), (1976), (1979).

²⁰ H. A. Wolfson (1979), 8-18.

Azaz megállapíthatjuk, hogy az egyházatyáknak és a muszlim hitre áttérő keresztényeknek nagy szerepük volt a muszlim racionális teológia létrejöttében, de ez a tudomány az iszlámon belül másodrendű volt. Mégis elmondhatjuk, hogy eredményeit átvették a zsidó teológusok is, ennek mintájára hozták létre saját racionális teológiájukat.

De elmondhatjuk azt is, hogy Aquinói Szt. Tamás *Summája* is a muszlim teológiai kézikönyvek menetét követi. Sőt, ha megvizsgáljuk a könyveiben található érveket, akkor azonnal láthatjuk, hogy azok jó része a muszlim teológusok és filozófusok műveiből származik, így pl. a világ teremtett volta melletti érvek. Ugyanezek találhatóak meg a zsidó Saadija Gaon és Jehuda Hallévi, valamint a muszlim al-Ghazzáli és al-Szaristáni munkáiban is, hogy csak néhány kiragadott példát említsék. (Emlékeztetni kell arra, hogy XXI. János pápa az al-Qarawijjin egyetemen is tanult. Ez mind a mai napig a muszlim vallástudományok műveléséről híres intézmény.)

Azaz miközben a világ érdeklődéssel kísérte a kereszties háborúkat, és azokról beszélt, aközben e három vallás tudósai titokban, de egyetértésben építettek egymás eredményeire, jóllehet az együttműködés tényét igyekeztek elleplezni. Ebben az ezredforduló körüli és utáni folyamatban az iszlám volt a forrás, mégpedig a zsidó vallás számára igen nagy, a kereszténység számára pedig kisebb mértékben. Az iszlám és a júdaizmus ebben a tekintetben is közelebb áll egymáshoz, mint bármelyikük a kereszténységhez. Ugyanakkor érdemes azt is észrevennünk, hogy jóllehet egyrészt a muszlimoknak, másrészt a keresztényeknek és a zsidóknak különböző szent könyvek voltak, mégis, a különböző könyveket a görög filozófia szemüvegén keresztül vizsgálva azokból igen hasonló, sok pontban megegyező teológiai tanítást olvastak ki. [Így pl. az iszlám és Aqu. Szt. Tamás egyaránt a négy sarkalatos

erényről beszél és arról, hogy mindegyikük közep két szélsőség között. A négy erény nem szerepel sem a Koránban, sem a Bibliában, hanem Aristotelés filozófiájában.] Ezen az alapon, valamint a júdaizmus és a kereszténység prófétáinak iszlámon belüli elismertsége alapján jelentik ki a muszlim teológusok, hogy rövid krédóik csakis olyan állításokat tartalmaznak, amelyek mind a három kinyilatkoztatott vallás számára elfogadott tételek. Ez az állítás, ha nem is igaz teljes mértékben, mégis sok igazságot tartalmaz.

8) A szunna szerint „nincs szerzetesség az iszlámban”. Ennek ellenére létrejött az iszlámon belül is egy olyan mozgalom, amelynek a tagjai nem tanulás, hanem erkölcsi tökéletesedés révén akartak közel kerülni Allahhoz, hogy vele egyesülhessenek, és így átélve az Istennel való egyesülés boldogságát egy tőle kapott személyes kinyilatkoztatásból ismerhessék meg a végső igazságot. Ez a mozgalom, a szúfizmus, az iszlám misztikus irányzata.²¹ A mozgalom egyes tagjai hosszú évekre elhagyták családjukat, és a sivatagba visszavonulva egymagukban keresték az igazságot (pl. al-ÇazzÁID), vagy ún. dervis-kolostorokban jöttek össze egymással. Al-Suhrawardí, a híres filozófus és szúfi maga írja le saját tapasztalata alapján, hogy miután hosszú gyakorlás után a hibák között megtalálva a középutat, azaz az erényt, erkölcsileg megfelelő tökéletességi fokot ért el, megjelent neki Allah. Allah az arra érdemes híveknek mindig álmukban jelenik meg, valamilyen földi dolog, pl. egy kő, egy fadarab, vagy más valami formájában. Neki Allah Aristotelés formájában jelent meg. Megkapván a kinyilatkoztatást, amelynek tartalmáról semmit sem árul el művében, ő is beszámolt Allahnak Aristotelés filozófiájáról, a szúfi teoretikusok munkáiról. Allah érdeklődéssel és elismeréssel hallgatta a beszámolót.²²

²¹ Goldziher (1912), 148 skk.

²² al-Suhrawardí (1976), 70 skk.

A misztika a vallási élmények és vallási ismeretek megszerzésének sajátos, a vallástudósok számára ellenőrizhetetlen útja volt, ezért az iszlámon belül mindig a legalitás határán mozgott. (Magát al-Suhrawardít is kivégezték.) Al-Suhrawardí története azonban nemcsak a szúfizmus, hanem az arab tudományok aristotelési kötődése miatt is igen jellemző és érdekes történet.

9) Az elmondottakból látható, hogy az iszlámon belül az idő múlásával olyan fejlemények jelentek meg, amelyeket a medinai közösség előre nem is sejtetett. Ők ugyanis dogmatikáról, misztikáról még nem tudtak semmit sem. Nem tudták, hogy utódaik egyszer majd Aristotelés filozófiája segítségével fogják a Koránt értelmezni. Természetes tehát, hogy a 13. és 14. század fordulóján megjelent egy újabb irányzat, amelynek célja az ősök egyszerű, tiszta vallásához való visszatérés, annak helyreállítása, azaz iszlám re-formálása volt. Az irányzat elindítója, Ibn Taimijja tagadta azt, hogy a jog négy forrásán kívül bármi is elfogadható lenne, de ezen belül is az analógia szerepét igen szűk korlátok közé kívánta visszazorítani.

Ez a tanítás viszont a vallás és az állami élet szoros kapcsolata miatt azonnal maga után vont a kor politikai életének megreformálását is. Ibn Taimijja megkülönbözteti az igazságos és az igazságtalan uralkodót. Az előző az igazságot biztosító vallási törvényeket kényszeríti rá a társadalomra, és ha több országra is tagozódik az umma, az egyes uralkodók annak egységét, szolidaritását nem törhetik darabokra. Az umma egysége nem a politikai tagoltságon múlik, mivel az az értelem és a szív egysége. Ennek megteremtését garantálja a vallástudósokkal folytatott folyamatos konzultáció. Eközben azonban két szélsőséget kell elkerülni: nem szabad minden kérdést csakis a sharía szempontjából vizsgálni, figyelmen kívül hagyva a körülményeket, de nem szabad a saríát csakis a tiltások rendszerének tekintve pusztán a körülményeket szemlélni.

A sharía alapvető célja ugyanis az emberek elvezetése a túlvilági üdvösségre, de egyszersmind ez garantálja az emberek evilági boldogságát és jólétét is.

Ebből a szalafita irányból vált ki a 18. században a wahhábita irányzat, majd a 20. században a muszlim testvériség. Ezeket az eredeti alapokhoz visszatérő „puritán” irányzatokat nevezhetjük *mi* fundamentalista irányzatoknak, megkülönböztetve őket a szélsőségesektől, akikre manapság azok szoktak gondolni, akik fundamentalizmust emlegetnek. A *fundamentalizmus* terminusra az arabban nincs is szó, szemben a „szélsőséges” minősítéssel, amire van. Egy ilyen puritán, a szunnához erősen ragaszkodó irányzat jutott uralomra Afganisztánban. A hit eredeti tisztaságában való megvalósulása jelenti ugyanis számukra a kiutat Afganisztán nehéz helyzetéből.

A muszlim országok az utóbbi évszázadokban, észrevéven elmaradottságukat a nyugati világ mögött, folyamatos kísérleteket tettek térségük modernizálására. Kezdetben a hátrány ledolgozását a nyugati kapitalizmustól és liberalizmustól várták. Ezért küldték fiataljaikat nyugati egyetemekre. Ez az iszlám szekularizálódásához vezetett. A huszadik században a kelet-európai szocializmustól és a haladó eszméktől várták a megoldást, de ebben is csalódtak. Csalódván Európa népboldogító eszméiben úgy gondolják, hogy az iszlám jelentheti a kettő között az egyetlen lehetséges megoldást. Ez magyarázza napjaink muszlim újjáéledését, és a vallási mozgalmak sikerét.

III.

10) Érdekes megfigyelni, hogy a Kelet iránti tudományos érdeklődés mindig valamilyen világméretű konfliktussal párhuzamosan jelentkezett. A főntebb említett, 11-12. századi első kezdet a keresztes háborúkkal esett időben egybe, Erpenius beszéde pedig

akkor hangzott el, amikor Európa számára az iszlám a törökök miatt vált veszélyessé. A tudomány mindkét éles helyzetben a politikától eltérően reagált: érdeklődéssel fordult az ellenfél kulturális javai felé. Épp az Oszmán birodalom fenyegetésének árnyékában kezdtek az európai egyetemek hatalmas pénzeket költeni keleti kéziratok vásárlására, megalapozva a mindmáig ismert és azóta kutatási központoknak számító nagy kéziratgyűjteményeket. [A mai, nemzetközi konfliktus föltehetőleg és remélhetőleg ismét az iszlám tanulmányozásának föllendüléséhez fog vezetni. Az 1967-es első háború után mindenestre a modern iszlámmal kapcsolatos stúdiumok megjelentek az arabisztikában, és azóta ezek a tanulmányok már túlsúlyra is jutottak, pl. az amerikai egyetemeken.] A konfliktusok után az európai tudomány érdeklődéssel fordult az iszlám tudományos eredményei felé, igyekezett elsajátítani azokat, de ez a folyamat fordított irányban nem ment végbe. Ennek a körülménynek – sok egyéb mellett – komoly szerepe volt abban, hogy a nyugati civilizáció rohamléptekben tudta maga mögött hagyni az iszlám világát.

Ma azonban más a helyzet. A nyugati civilizáció anyagi fölényének hamis tudatában lenézéssel fordul a muszlim népek felé, míg azok beépülve Európába és Amerikába, kiismerve ezek civilizációját, működésük gyöngye pontjait, előnybe kerülhetnek.

Ha az iszlámnak e rendkívül rövid és leegyszerűsítő bemutatását végiggondoljuk, akkor azonnal észrevehetünk néhány lényeges dolgot. Az egyik az, hogy egy zárt gondolati rendszerrel van dolgunk, amelyből nem lehet egyes területeket kiragadni, és azokat megreformálni. Másrészt, mivel az iszlám szokásait és eljárásait isteni eredetű törvények szentesítik, kívülről azok eleve és általában véve is reformálhatatlanok. Az örök isteni rendelkezéseket nem lehet földi divatoknak és szempontoknak alárendelni.

Minden változtatás csakis belülről és az iszlámban elfogadott érvrendszerrel megtámogatva jöhet létre. Az egyes fogalmak, mint például jog, demokrácia, parlament, király, miniszterelnök, szociális gondoskodás, család, anya, stb., csakis a rendszeren belül nyerek el értelmüket, és ez a mi értelmezésünk-től rendszerint eltér. Az arab terminusok bármilyen modern nyelvre szótárral történő fordítása azonnal az eredeti gondolat meghamisításának veszélyét hordozza magában. Ezt a rendszert működésével együtt csakis belülről próbálhatjuk megérteni. Ettől a próbálkozástól azonban nem tekinthetünk el, mivel mindaz, amit mi a világnak ezen a felén kitalálunk, megtervezünk, legyártunk, a világ 1,2 milliárd muszlimjának a kezébe is fog kerülni, de hogy azt ők mire és hogyan fogják fölhasználni, az számunkra sem lehet közömbös.

A másik, amit észre kell vennünk az az, hogy az iszlám belső fejlődése során létrejött az alapítás korában azonnal megjelenő jogon kívül egy dogmatikus és egy misztikus irányzata is. Ha megnézzük a júdaizmust, akkor tapasztalhatjuk, hogy az utóbbi két irányzat a jog kiegészítéseként abban is létrejött. A kereszténység felé fordulva pedig azt láthatjuk, hogy mind a három irányzat abban is megvan, jóllehet ez a kezdeti korszakban nem volt így. Azt is észrevehetjük, hogy a vallásnak ez az alapítás korának állapotán túlmenő fejlődése mind az iszlám, mind a kereszténység esetében maga után vonta a vallás eredeti, tiszta formájához való visszatérés igényét. Továbbá mind az iszlám, mind a kereszténység, mind a júdaizmus esetében a fejlődés során világosan elkülöníthetővé válik egy dogmatikus és egy pietista vonal.

Föl kell tehát tennünk magunknak a kérdést, miért mutat ennek a három vallásnak a fejlődése hasonló jelenségeket. Föltehető, hogy mindhárom esetben a vallásos emberek azonos emberi természetében keresendő a válasz. A vallással kapcsolatos azonos

emberi igények hívták létre az azonos fejleményeket. A vallás fejlődésében benne van maga a vallásos ember a saját lelki igényeivel, aki saját képére és hasonlatosságára, saját kényelmére rendezi be vallását. Ezen a fejlődésen belül az ősök tiszta hitéhez való visszatérés sem más, mint egy újabb fejlődési fázis a változások sorozatában, de a megtisztított vallási irányzat maga is, amint az iszlám és a kereszténység példája mutatja, kiindulási

pontja lesz egy hasonló fejlődési folyamatnak, amelyben ismét ugyanazok az irányzatok jelennek meg az idő múlása során.

Az iszlámot tanulmányozva tehát megismerhetünk és megkísérelhetünk megérteni egy idegen, de mégis velünk együtt élő kultúrát. Ennek megismerése hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy önmagunkat, saját kultúránkat is tudjuk kívülről szemlélni, azaz hogy önmagunkat is jobban megérthessük.

IRODALOM:

- P. S. Allen: *Erasmus*, Oxford, 1934.
- O. Bardenhewer: *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute*, Freiburg in Breisgau, 1882.
- M. Bernard: Kiyas, in: *Encyclopaedia of Islam*, V, 238-322.
- J. Brugman: Arabic scholarship, in: *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning*, ed. Th. H. Lunsingh Scheuleer-G. H. M. Posthumus Meyjes, Leiden, 1975, 203-215.
- Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, ed. Fr. Dieterici, Leipzig, 1882.
- Th. Erpenius: *Orationes tres de Linguarum Ebraeae, atque Arabicae Dignitate*, Leiden, 1621.
- J. Fück: *Die arabischen Studien in Europa*, Leipzig, 1955.
- Goldziher Ignác: *Az iszlám*, Budapest, 1981.
- I. Goldziher: *Muhammedanische Studien*, II, Halle, 1990.
- Goldziher Ignác: *Előadások az iszlámról*, Budapest, 1912.
- Ibn Hishám: *Al-síra al-nabawijja*, II, Kairo, év nélkül.
- É. M. Jeremiás: The Impact of Semitic Linguistics on the First Persian Grammars Written in Europe, in: *Irano-Judaica*, IV, ed. Sh. Shaked-A. Netzer, Jerusalem, 1999, 159-171.
- F. Klein-Franke: *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, Darmstadt, 1980.
- L. Milliot: *Introduction a l'étude du droit musulman*, Paris, 1953.
- A. N. Nader: *Le systeme philosophique des Mutazila*, Beyrouth, 1984.
- T. Nagel: *Der Koran*, München, 1983.
- T. Nagel: *Geschichte der islamischen Theologie, Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München, 1994.
- J. Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953.
- Sohrawardi, Shihaboddin Yahya: *Oeuvres philosophiques et mystiques*, I., Teheran-Paris, 1976.
- Ulrich von Wilamowitz-Moellenhoff: *Geschichte der Philologie*, Leipzig (Teubner), 1959.ü
- H. A. Wolfson: *The Philosophy of the Church Fathers*, I-II, Cambridge, Mass.³, 1970.
- H. A. Wolfson: *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass.-London, 1976.
- H. A. Wolfson: *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass.-London, 1979.