

## Osztern Salamon Pál: Az iszlám bölcselete.

(Folytatás és befejezés.)

III. Az orientalizált platonizmusban felolvadó peripatetika, úgy amint e késői görög bölcselet enciklopédikusságával egyetemben szyrek és arabok elsajátították, mindenestől az iszlám bölcseletévé, Aristoteles maga pedig, kinek a nevével ennek a bölcseletnek egész eklektikája össze volt forrva, az iszlámban, katexochén, „a filozófussá” lett. Logikája révén, amely — mint láttuk — az iszlám teológiájának kitűnő metódikai eszközt szolgáltatott; metafizikája révén, mely egy személyes isten tanában kulminál, tehát éppen *vallásos* motívumok azok, melyek a Stagiritát oly közel hozták a mohammedánok lelkéhez és csakhamar rokonszenvenessé tették rendszerét. A hellenisztikus peripatetika az iszlám eszme körébe kapcsolva a továbbiak során azután nem is igen módosult. Mert az iszlám bölcseletének alkotásai egytől-egyig nem is produktív, mint sokkal inkább *reproduktív* szellemi tevékenység termékei. Az elsajátított görög gondolkodásnak nem valamely önálló, új feldolgozását, hanem az eredeti szellemi táplálék „megemésztésének” sajátságos folyamatát<sup>38</sup> mutatják. A mohammedán bölcselek sohasem lépnek fel azzal a pretencióval, hogy az ujjplatonikus kommentárok kifejtésében előadott aristotelesi hagyományok alapján, valamely új rendszert építsenek fel. Sokkal szerényebbek. Aristoteles szerintük maga a bölcseleti tökéletesség; nem hogy továbbfejlesztésre, de még csak módosulásra sem szorul. Az iszlám ama nagy és igazán eredeti gondolkodója, ki Aristoteles reprodukálásában még a legtöbb önállóságot mutatja, Ibn Kösd (Averroës) is, a fizikához írt „nagy” kommentárjában azt mondja, hogy a mester tanításaihoz semmi olyan hozzátennivaló nincs, ami figyelemreméltó volna.<sup>38</sup>(a A bölcselet az iszlám e gondolkodóinak felfogásában, Aristoteles írásaiban végleg le van zárva; a tudományos igazságoknak végleges kinyilatkoztatását képviselik, melyeket — akárcsak a Koránban kinyilatkoztatott tanokat — a csalhatatlanság nimbusza vesz körül. Aristotelesnek hódoló, szinte vallásos tiszteletük versenyez az imádásig menő tisztelettel, mely körül-

<sup>38</sup> „Der Verlauf ihrer Geschichte (t. i. a mohammedán filozófiáé) ist mehr ein Verdauungs- als ein Zeugungsprozess”, mondja de Boer id. m. (*Zur Einleitung*) 32. 1.

<sup>38</sup> a) L. Munk: *Melanges de philos. juive et arabe*, 314. 1.

veszi a prófétát,<sup>39</sup> és miként a teológusok a Koránnak csupán interpretátorai, *önállólan* magyarázói, úgy a „filozófusok is, csupán csak egyszerű kommentátorai akarnak lenni a mesternek. A folytonos reprodukálásban kimerülő bölcselkedésnek megfelel azután a szinte monoton egyöntetűségnek ama képe, melyet a mohammedán bölcelet mutat virágzásának ama három-négy százada alatt, melyet a bölcelet *produktív* korszakának nevezhetünk. Keleten és Nyugaton lényegében mindig ugyanazok a dolgok foglalkoztatják az iszlám bölcselőit. Ugyanazt tárgyalják, ugyanazt fejtik ki, egyik átveszi a szót a másiktól; de a zsenialitás eredetiségének fel-felvillanásai sohasem olyan természetűek, hogy a folytonos „kommentálás” annyira kizökkennék a megszokott útnak újból meg újból végigtaposott kerékvágásából, hogy a hagyományos gondolkodás miattuk kikanyarodni volna kénytelen egészen új utakra.

Amde ama „megemésztés” reproductivitásának mégis némi sajátosságot kölcsönöznek bizonyos dolgok, melyek a késői görög bölcelet merő visszhangját egészen jellegzetessé teszik az iszlám bölcséletében.

A lehangyolódó ókor görög gondolkodásának az iszlám mentalitásába való belekapcsolásán kívül e filozófia legszembeötlőbb karakterisztikumát az aristotelesi hagyományok egy-némely tisztába nem hozott pontjának különös kifejtése képezi, amelyben Aristoteles és kommentátorainak szinte szolgai kopírozása, meglepően hat, a koncepciónak — nem annyira az értelem, mint inkább a képzelet koncepciójának — merész önállóságával. Aristoteles tanításai között — tudvalevően — nem egy van, melyet a nagy filozófus nem fejtett ki elég világossággal; s amelyre nézve már a régebbi kommentárok, egyrészt nem értettek egyet egymással, s amelyeknek a megfejtését, másrészt, meg sem kísérelték egyáltalában. Aristoteles bölcséletének e homályos pontjai közül a mohammedán peripatetikusok figyelmét *kettő* különös erővel ragadta meg. Az iszlám filozófiájában — és ennek révén a keresztény középkor bölcséletének történetében — a *Metafizika* XII. fejezetének 8. és a *Lélekről* írt III. könyvnek 5. fejezete kiemelkedő jelentőségre tettek szert.

<sup>39</sup> A mohammedán tradícionális, mely idővel a nem-teológiai jellegű tudományokat is hatáskörébe vonta, Muhammedet filozófiatörténeti tekintélynek tünteti fel és filozófiai princípiumokat vezet rá vissza. (L. legújabbán Tor Andrae: *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. 188 1. (Stockholm, 1917.) — A kitűnő monográfiát, mely habilitacionális dolgozatul egyelőre kézirat gyanánt van kibocsátva, Goldziher Ignác tanár úr szíves köszönetemet megnyilvánítani kedves figyelméért. — A mohammedán köztudat Aristotelesnek a lelkeket meghódító tekintélyétől a próféta tekintélyét mindinkább veszélyeztetve látta. A mohammedán tradícionális indítatva érzi magát, hogy a próféta szájába bizonyos kijelentéseket adjon tekintélyének ellensúlyozására. A mohammedán aristotelika virágzása idején támadnak az olyan mondások, aminő pl. a prófétának az a kijelentése (*badith*), hogy „Én (Muhammed) vagyok az én népemnek (a muszlimeknek) az Aristotelesé” (1. pl. *Ichivân esz-Szafâ* IV. k. 47. old. fent.)

A *Metafizika* illető passzusában Aristoteles, kiindulva az állócsillag-ok szférájának egyszerű megfordulásából, az ezt mozgató, de önmagában mozdulatlan istenségnek; a bolygók körforgásából pedig ugyanilyen, ezeket mozgató, de önmagukban mozdulatlan „mozgatók” feltevéséhez jut el. Az örök mozgásnak az „örökkévaló Egyhez” való viszonyából kiindulva Aristoteles arra a következésre jut, hogy az egy Istenen kívül, annyi saját természeténél fogva örökkévaló lénynek kell lennie, ahány ezen önálló körforgást végző égi testek számának felel meg. „Hogy ilyen lények vannak — úgymond Aristoteles —, az világos; és pedig van egy ily első lény, egy második meg egy harmadik stb., amint a csillagzatok sorrendben következnek egymásután...” Hogy amaz Egy és a többi mozgató istenség között micsoda viszony, nevezetesen: mi-féle alárendeltség viszonya áll fenn, azt Aristoteles nem mondja meg. Aristoteles pedig, aki nyilván érzi, hogy az empiria talaját el hagyva, a képzelet birodalmába tévedt, az „isteni” dolgokról való elmefuttatást megszakítva, hirtelen fordulattal, megfelelő vonatkozású matematikai és asztronómiai hagyományokra tér át. A VIII. könyvnek a végén azután újból rátér ezekre a dolgokra: azt mondja, hogy régi monda szerint a csillagok isteni lények és hogy az isteni feloleli az egész világot. „A többit — úgymond — a néphit, a törvény és a közérdek mondaszerűen szőtte bele..., amihez még rokon dolgok járultak, amelyek következtek belőle...”

A *Metafizika* eme, Aristotelesnél egészen szokatlan, *fantasztikus* passzusa lett az iszlám, bölceletének egyik legkimagaslóbb mozzanatává, melynek a kifejtésére a mohammedán bölcselők rávetették magukat egész energiájukkal. Mint-hogy a peripatetikát *újplatonikus* tanok világításában ismerték meg, e passzus homályának eloszlatására misem volt oly közelfekvő, minthogy az égi testek mozgására vonatkozó teóriát összekössék az emanáció és a hypostasisok újplatonikus tanával. Csak magának Aristotelesnek „igazi” felfogását vélték tolmácsolni, midőn ama „mozgatókat”, a *szférikus intelligenciák* egymásután következő kisugárzásában, e célból, *hierarchikus* rendbe illesztve tüntették fel. A mohammedán bölcselők *kozmológiája* az újplatonikus emanáció e rendszerén épült fel. Istenből kisugárzás útján árad ki először is a többi szférákat magábfoglaló legnagyobb szféra, ebből az állócsillagok szférája, emeből meg egyenként a hét bolygó szférája. Isten ebben a hierarchában az *első* legfőbb intelligencia; istenek a szublunáris világon uralkodó emanációja, a „*szeparált intelligenciák*” vagy *szubstanciák* sorában e hierarchiának *utolsó* tagja. Az örökkévaló „mozgató Egy”-ből kiinduló mozgást eme kisugárzás folytán a szférikus intelligenciák egymásnak tovább adják, az utolsó „intelligencia” végül közvetíti a szublunáris világgal. E szférikus intelligenciákat, az iszlám bölceletének e kidolgozásában, a vallásos érzés- és gondolkodásmódna maxima hatja át; a földi áhítat ihletszerű lelki állapotának tökéletességével vannak felruházva. Az univerzum *ptolemaeikus* képének Aristoteles *fizikájával* való kapcsolatában pedig, a körforgásban egy szublimis vágy jut kifejezésre, mely a szférikus intelligenciát egy metafizikai *cél* irányába hajtja. Az intelligenciák mint a legfőbb való kisugárzásai, egyfelől, ettől fokozatosan messzebbre távoznak; ugyanakkor azonban, ellenállhatatlanul, kisugározatásuk forrásához a legfőbb valóhoz igyekeznek. A legfőbb valónak lényegében nem csök-

kenő megnyilatkozásai azonban, tekintet nélkül arra, hogy kisugározatásuk forrásához közelebb avagy távolabb esnek, elragadtatott hevületűek ugyanazon erejével a legmagasztosabb eszmény, Isten után esengenek. „Tiszta” áhíztásuk, értelmük „tisztá” aktivitásának felel meg, mely a képzelettől és az érzéki benyomásoktól meg nem zavarva, gyengítetlenül tovább működik öntevékenységében. A szférikus intelligenciák mellett „önmagukat gondoló” gondolkodó lények. De nemcsak önmagukat ismerik; tudják mindazt, ami végbemegy az alattuk levő szférák világában. A szférikus intelligenciák ekként, aszerint, amint a legfőbb valóhoz közelebb, avagy távolabb állanak, fokozatosan többet, illetve kevesebbet tudnak az univerzumból. Az örök Egyhez legközelebb álló intelligencia tudása a legteljesebb ...

Az iszlám bölcséletének egy másik különlegessége, nem kevésbé ábrándos lélektana,<sup>41</sup> mely szorosan bekapcsolódik a szférikus intelligenciák tanába. E ponton Aristotelesben eredetileg benn nem foglalt dolgoknak az Aristotelesbe való belemagyarázásáról már kevésbé lehet szó. Aristoteles pszichológiájának kifejtése inkább arra mutat, hogy a jóhiszemű interpretáció Aristoteles behatóbb megértésére szorítkozik, és pedig magának az aristotelesi *eredetinek* alapján.

A lélekről szóló opusnak már jelzett darabjában Aristoteles kétféle *nous*-ról beszél. Az egyiket az anyag-gal, a másikat a matériát konkrét dologgá alakító tevékenységgel (*techné*) hasonlítja össze. „Az egyikből — úgymond — minden lesz; a másik előidéz (*poiei*) mindent...” Az utóbbi — úgymond azután — olyan, mint a világosság, mely a színek potencialitásából aktív színhatásokat vált ki. Aristoteles, kinél az észrevezés mint passzív, a gondolkodás pedig mindig mint *aktív* tevékenység szokott szerepelni, a *nous-nak* itt egy olyan felosztását használja, melyet sem tapasztalati tényekkel nem támaszt alá s amelyet bölcséletének előzményei sem rektifikálnak. Emellett Aristoteles a kis fejezetnek további kitételei során a legteljesebb bizonytalanságban hagy bennünket a passzív *nous* lényege felől, amellyel talán maga sem volt tisztában.<sup>42</sup> Tájékozatlanul hagy bennünket azonban az *aktív nous* mibenlétéről is és a tőle passzívnak nevezett, de közelebről meg nem határozott *nous-nak* az aktív *nous*-hoz, való viszonyáról éppen semmit sem tudunk meg. A hasonlattal, amellyel Aristoteles, módszeres kifejtés helyett, a dolgot értelmünkhöz közelebb akarja hozni, érzékelhetőbbé teszi tán a „cselekvő” észnek azt az erejét, mely a lelki jelenségeket felidézi. A cselekvő és a szenvedő ész közötti határ nincs megvonva; nem tudjuk, hogy a kettőnek működéséi miben merül ki, nem tudjuk meg, melyek azok a mozzanatok, melyek a szenvedő avagy a cselekvő *nous*-on kívül állva, a cselekvő, illetve a szenvedő *nous*-t foglalják magukba? Amire Aristoteles egészen világosan céloz, csupán annyi, hogy gondolkodásiunk a „szenvedő” éstől szolgáltatott anyaga — az észrevezés és a képzelet — nélkül nem lehet meg s hogy a szenvedő *nous* múlandó,

<sup>41</sup> Szinte klasszikus tömörségűnek mondható összefoglalásban tárgyalja az idevonatkozó régiebb irodalom felhasználásával Kenan *Averroës et l'Averroïsme* V—IX. fej. 122 és kk. 1.

<sup>42</sup> Jegyzi meg J. H. Kirchmann: *Arist, drei Bücher über die Seele* (Philos. Biblioth., Heft 191—3., Heidelberg, 1882) 168. 1. 249. jegyzet.

vagyis a testtel együtt szűnik meg. Ezzel szemben a cselekvő *nous*-ról kiemeli, hogy passzivitás nélküli, keveretlen, merő valóság és energia, hogy a cselekvő *nous* a szenvedőtől elkülönül és ebben a *szeparált* mivoltában folytonos és örökkévaló. Akármily sűrű is a homály, mely a kritikus kis fejezetet elborítja —, amely talán a kézirati hagyomány korrumpáltságára vezethető vissza<sup>43</sup> —, több, mint valószínű, hogy Aristoteles a cselekvő ésszel, rajtunk kívül álló *nous*-t, exisztenciájában és hatékonyságában az egyes individuumtól független, önálló, *objektív*, egyetemes *világésszt* gondolt. Egy kozmikus gondolkodó szubstanciát, melynek az individuális gondolkodásban — mint Spinozánál — csak a módusai nyilvánulnak meg. Amint egy supraindividuális, egyetemes világéssznek a feltevése itt alig vonható kétségbe, úgy Aristotelest problematikussá tette éppen az, hogy — mint már mondtuk — nem határozta meg közelebbről, hogy a cselekvő *nous*-nak a hatása a szenvedő ész milyen megnyilvánulásaiban nyilatkozik meg. Ez pedig megannyi kérdésnek felvetődésére vezetett, ami tág tért nyitott a kommentálás magyarázó tevékenységének. Nevezetesen: ki kellett fejteni 1. ama objektív világész hogyan egyesül az egyéni lélekkel, 2. tisztába kellett hozni, hogy az aktív és a passzív *nous* összeműködéséből hogyan jó létre a lelki élet egysége. A kívülről beható egy és ugyanazon intellektus feltevése elkerülhetetlenné tette a kérdést, hogy 3. min alapszik a lelki élet differenciáltsága, min alapszik az *egyéniség*. Felvetődött végül a minden középkori bölcseletben elmaradhatatlan *eschatológiai* kérdés: mi rész van az egyéni léleknek az egyetemes ész halhatatlanságában, hogy van-e egyéni halhatatlanság?

Anélkül, hogy itt Aristoteles közvetlen tanítványairól is szólnánk, kiknek naiv materializmusából a metafizika túlnyomóan, a *nous* problémája pedig általában ki van kapcsolva,<sup>45</sup> legközelebbről a bennünket közelebbről érdeklő *későbbi* (Kr. u. III—VI. sz.) görög kommentátorokra akarunk rátérni, kiknek figyelme éppen Aristotelesnek *nous*-ra, vonatkozó fejtegetései felé fordul. E kommentárok részletező elemzése, nyilvánvaló előszeretettel az intellektusnak egy elméletét fejt ki, amelyen<sup>^</sup> a mester ama megjegyzései épülnek fel, melyek — meggyőződésük szerint — Aristoteles eredeti felfogását magukba foglalják. Ez az elmélet főként *Alexander Aphrodisias* „az exegéta” és Themistios fejtegetéseiben bontakozik ki egész sajátosságában. E fejtegetések a késői görög és a hatása alatt álló középkori bölcseletre pedig meghatározólag hatottak ki, legközelebbről az iszlám bölcseletére, melynek a teória szabta meg fejlődési irányát. Hogy e *későbbi* görög kommentátorok hogyan egészítették ki Aristotelesnek amaz inkább *allúzióknak*, mint világos és valóságos fejtegetéseknek tekinthető kitételeit,<sup>46</sup> azt amúgy általánosságban a következőkben foglalhatjuk össze.

A szenvedő ész az embernek arra való képességénél fogva, hogy a cselekvő ész afficiáltja, ismeretekre, tudásra tesz szert. Aphrodisias szerint a szenvedő ész — mint *egyéni* lelkünk — más

<sup>44</sup> Kirchmann u. o. 167. old.

<sup>45</sup> L. E. Zeller: *Über die Benützung der aristotelischen Metaphysik in den Schriften der älteren Peripatetiker* (berlini akad. értekez. 1877. 23. és kk.); Ueberweg-Lieintze: *Grundriß* I. köt. 278. és kk.

<sup>46</sup> „Il est bien remarquable — mondja Renan — que la theories auxquelles ils (tudniillik a mohammedán filozófusok) ont ainsi accordé la preference sont précisément celles qui n'apparaissent dans Aristote que d'une manière incidente et obscure...” *Averroës et l'Averroïsme* VII. fej. 133. l.

szubstanciából való, mint az *intellectus activus*. A cselekvő ész azonos az istenséggel. A szenvedő ész azonban szerinte inkább a negatív, az állati lélekhez van kötve. Már például Themistios szerint fordítva áll a dolog: egyéni lelkünk, a „potenciális” és alá van ugyan rendelve az állati lélek változásainak, de egyazon szubstanciából való a cselekvő *nous*-szal. Az egyéni lélek Themistios szerint halhatatlan, mint maga a cselekvő ész; Aphrodisias szerint a cselekvő ész csak *utólagos* viszonyba lép a szenvedővel és halandó, mint az ember; egyéni halhatatlanság tehát nincs. Abban azonban megegyeznek egymással, hogy a cselekvő ész valami rajtunk kívül álló s hogy az egyes lelkekben szétszóródó, általános, egyetemes *nous maga az istenség*.<sup>47</sup> A tökéletességre vágyó passzív intellektus az aktív *nous* után vágyódik, vagy ahogyan a késői görög bölcsélet ezt az aspirációt megformulázza, a szenvedő ész tökéletessége magas fokán a cselekvővel *egyesülni kíván* és vele *eggyé* lesz.

Az iszlám bölcselei, kik — mint már jeleztük — Aristoteles e késői görög gondolkodásban képviselt értelmezésének alapjára helyezkedtek, a mesternek lélektani gondolatait is ugyanezen magyarázat nyomán fogták fel. Mint Aristoteles hű tolmácsolói, kiknek ambíciójuk csak az volt, hogy a mester szavainak „igazi” értelmét juttassák érvényre, az újplatonizmushoz simuló peripatetika ama lélektani gondolatait frissítették fel, melyek Alexander Aphrodisiasnál körvonalaikban jelentkeztek, de amelyek idővel egy kiépített rendszer fokára fejlesztve, előtérbe tolulnak az újplatonizmus törekvései által jelzett irányban. Messzire vezetne, ha az iszlám bölcseletéről csak *általánosságban* megemlékezni kívánó fejtegetéseinkben arra is részletesen rátérnénk, hogy az iszlám filozófusai azt a feladatot, hogy Aristoteles fejtegetéseiből a pszichológiai következményeket levonják az Aphrodisiasról jelzett irányban, hogyan oldották meg. A mohammedán bölcselek ideirányuló kísérletei nem olyan természetűek, hogy róluk kevés szóval, arányaiknak megfelelő precizitással emlékezhethetnek meg. Amellett erre a célra *egyes* bölcselekre is ki kellene terjeszkednünk, amit ezúttal inkább elkerülni óhajtunk. Másfelől viszont a filozófia történetéből amúgyis elegendőképpen ismert mozzanatokról volna szó (pld. Averroës!) melyekre külön rámutatni talán felesleges. Figyelmünket e helyett e lélektannak ama mozzanatára fordítjuk, mely az iszlám bölcselelőinél a legerősebben van kiemelve. Az iszlám bölcselelőinek fejtegetései a passzív intellektusnak a cselekvő intellektussal ('aklu-l-fu'âl) történő egyesülésében ('ittiszál a „conjunctio”) csúcspontjukat érik el. Valamiként filozófiájuknak *legfőbb* problémája, hogy az egyén értelmi kvalitásainál fogva, melyek Istennel kötik össze, elérheti-e, hogy Isten emanációjával egyesüljön és azonossá (*eggyé*) tegye magát vele (*gnózis*), úgy egész gondolatmenetüket éppen ez az *unificatio mystica* dominálja. Azonban a késői görög bölcsélet e misztikus motívuma az iszlám filozófiájában bele van kapcsolva a szfërikus intelli-

<sup>47</sup> A későbbi peripatetikusok pszichológiájáról l. Ueberweg-Heintze *Alex. Aphrodisiaséről* I. k. 285.— A még későbbi peripatetikusok *nous*-theóriájáról (Themistios *nous*-theóriája II. köt. 235 és kk. kapcsolatban a mohammedán filozófia pszichológiával II. köt. 235-7.

genciák tanába. Az emanációs teóriának megfelelően, melyben a peripatetika — mint láttuk — itt bele van illesztve, Aristoteles arab tolmácsolójának misem volt olya közelfekvő, mint hogy az istenséggel Alláh-val identifikált aktív *nous*-t megtegyék a legfőbb való emanációjának. A *nous poietikos*-t az iszlám bölcselete a földi lét, a „keletkezés és az enyészet” szférájához legközelebb eső *holdszférában* lokalizálja. Az emberi intellektusnak a cselekvő intellektussal való egyesülése azután a legnagyobb dolog, amelyet ember földi életében elérhet. A legfőbb jó, „végső célja” e filozófia istent kereső etikájának. Ehhez a boldogító *unificatio mysticá*-hoz szorosan hozzátartozik az elmaradhatatlan *visio beatifica*. A földi dolgokon felülemelkedő egyéni lélek előtt az aktív intellektussal való egyesülés folyamán megnyílik a magasabb szférák világa.<sup>48</sup> Az extázistól megittasult ember eszmei megtestesülésükben és szemtől-szembe látja a szférikus intelligenciákat, úgy amint az emanációk hierarchiájában uralmukat gyakorolják az alájuk tartozó világrend fölött. A fennkölt régiókban szárnyaló lélek egyszerre tisztább, közvetlenebb áttekintést nyer a földi és a földöntúli dolgok felett. A kuszált és összevisszabonyolult dolgokban felismeri a jelenségek lejátszódásán uralkodó rendet és az egzisztenciájuk alapját képező lényegét, a „formákat”. A *visio beatifica*-val konvencionális kifejezést nyer, hogy az egyéni léleknek ekként része van a magasabb tudásban, amelynek élvezetében voltaképpen már Isten tudásához jutott el. Eme isteni „tudás” a legfőbb jónak a kivívása, a szellem győzelme az anyag fölött; az eszme, az igazság diadala a földön, az embert a földhöz, az anyaghoz kötő szenvedélyei, alantas ösztönei fölött... A mohammedán bölcslők fejtegetései a vizionáriusok ilyen kevésbé, vagy többé extatikus élményeinek leírásával szoktak befejezést nyerni. Minden földin felülemelkedő, rajongó lelkük merész szárnycsattogásai, misztikájuknak poetikus varázsa senkire sem tévesztheti el hatását.

IV. Ugyanazzal az általános vázolásra szorítókozó áttekintéssel, amellyel megkíséreltük a mohammedán aristotelizmus jellemzését, meg akarunk végül emlékezni arról a visszahatásról is, melyet az iszlámban az aristotelizmus idézett fel. Annál is inkább, mert a hagyományos vallás belső erőinek az aristotelizmus ellen kifejtett reakciójából a spekulatív gondolkodás-

<sup>48</sup> Jellegzetes és a mohammedán filozófiai irodalomban klasszikusnak mondható e vízió leírása Ibn Tufejl (XIII. századbeli spanyol-(andalúz)-arab filozófus) *Hajj ibn Jakzán* című — e sorok írójának legközelebb magyar fordításában is kiadásra kerülő — Robinzon-regényében. A híres pszichológiai regény, melyről éppen sajtó alatt van e sorok írójának egy nagyobb tanulmánya, a XVII. században latinul is megjelent Edvardus Procockius fordításában, philosophus autodidactus I. kiadása 1671, második kiadásban 1700-ban. Mindkét kiadás rendszerint hozzáférhető a nagyobb könyvtárakban.) Legújabbban: *Hayy Ben Yagdhán; Roman philosophique d'Ibn Thofail. Texte arabé... et traduction française Par Léon Gauthier* (Alger, 1900.). A vízió u. i. 93. és kk. (a francia fordításbari). Ugyané műről 1. ugyané francia szerző másik művét: *ion Thofail, sa vie, ses oeuvres*. (Paris, 1909.) 31. és kk. (*Publications des l'ecole des lettres d'Alger. Tome XLII.*)

nak egy sajátos és bölcsellettörténeti szempontból mindenképpen figyelemreméltó képződménye született meg.

Amíg Aristoteles tanulmányozása túlnyomóan logikai iratokra szorítkozott, addig a mohammedán teológiai körökben *vallás* és *filozófia* között antagonizmusról nem igen lehet szó. Az aristotelesi logika, mely a megismerés forrásául egyedül a gondolkodást ismeri el, már a *régibb* időkben bizonyos tartózkodással, ellenszenvvel, sőt gyűlölettel<sup>49</sup> találkozott mohammedán teológiai körökben, melyek a megismerés forrásául nem a gondolkodást, hanem egyedül az isteni kinyilatkoztatást ismerték el. Az aristotelesi logika a teológiai körök gondolkodás- és érzésmódjának nem igen felelt meg; de minthogy az Organon, sem tartalmában, sem kifejezőmódjában, az iszlám tanításaiba egyébként sehol bele nem ütközött — miként hasonló okból a keresztény középkorban —, széles körökben beható stúdium tárgyát képezte, amely e körökben nagyjában nem is szűnt meg. Arról már fentebb szólottunk, hogy a mohammedán teológusok a szektáriusok tanait az, aristotelesi logika eszközeivel meszterkedő szellemeskedésükkel cáfolgatták, vagyis ugyanazon eszközökkel, amelyekkel az „eretnekek” a gondolkodás örök törvényeinek védelmébe helyezték saját tanításaikat. Ortodox vagy nem-ortodox teológusok azonban nem teheték magukévá Aristotelesnek *bölcséleti rendszerét*. E rendszer tanai csakhamar összeütközésbe kerültek az iszlámnak a Korán alap-tanaiban lefektetett *világnézetével*. Ha a mohammedán teológusok az eredeti jelentéséből teljesen még ki nem forgatott Koránnak kevésbé vagy többé hagyományos értelmére alapított hitfelfogásukhoz következtetések akartak maradni, akkor a peripatetikusoknak Istenről, a világról vallott meggyőződését, minden különösebb fanatikuság nélkül is, eretneknek kellett nyilvánítaniuk. A világnézetek ilyen összeütközése nyomán támadt szenvedélyes kontroverziában az ellentétes felfogások egymással szemben antinomiaszerűen jegecesednek ki. A filozófusok természetesen Aristotelesnek az anyag eredetéről és a világ örökkévalóságáról szóló tanításához szegődtek.<sup>50</sup> E bölcselők, mint afféle jó mohammedánok, kik, tekintve környezetüket, legalább is ilyeneknek akartak látszani, kerülték azt, hogy álláspontjuk olybá tűnjék fel, mintha a Korán tekintélyét meg akarná ingatni. A Korán hagyományos

<sup>49</sup> L. Goldziher Ignác kitűnő berlini székfoglalóját: *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften* (Abh. d. kgrl. preuß. Akad. d. Wiss. 1915. évf. phil. hist. Kl. Nr. 8. 1916.) IV. fejezetét (ez *Einzelausgabe* 24. és kk.)

<sup>50</sup> ... *Die Frage, ob die Welt anfangslos oder geschaffen sei... wurde zur Unterscheidungslehre zwischen den eigentlichen Philosophen und den Theologen, zum Schibboleth der Gläubigen und der Ketzer...* mondja M. Worms: *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arab. Theologen* (Beiträge zur Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters. Texte und Untersuchungen III. köt. 4. füz.) 12. és kk. 1.) Ugyané tárgyról újabban van Horten: *Buch der Ringsteine Alfarabi's* című fordítási műve nek V. függelékét. (*Die Lehre von der Einigkeit der Welt* stb. ugyané sorozat V. köt. 3. sz. 301. és kk. 1.)

értelmét feláldozva bölcseleti meggyőződésüknek, ezért ahhoz a módszerhez folyamodtak, melyet a mutaziliták is oly briliánsan kezeltek, hogy tudniillik belemagyarázva a Koránba saját felfogásukat, a kinyilatkoztatás szavaiban merőben *metaforikus* kifejezéseket láttak, melyek — ha például világteremtésről van szó — csak az öröktől fogva létező anyagot „megformáló” „energiára” célozhatnak. De mint mesterüket híven, sőt vakon követő tanítványok, vallásos környezetük dacára, abbéli meggyőződésük hangoztatásától sem riadnak vissza, hogy az *Isten tudása* az általános, az egyetemes dolgokra, a *természet törvényeire* szorítkozik csupán, hogy azonban éppenséggel nem terjed ki az egyes, a különleges dolgokra. Allah — úgy mondják e mohammedán bölcselek — a partikuláris dolgok alantas világával szemben — bármily nagyok és jelentékenyek is ezek — egészen közömbös. Allah érdeklődése csak az *univerzálákra* irányul, melyeket általános jelentőségük a létnek, a történesnek különleges mozzanatai fölé emel... Isten attribútumainak kérdésében pedig — Aristoteles isten-konceptiójának megfelelően — a mohammedán peripatetikusok azt a felfogást vallják, amely felé — mint láttuk — már a racionalista mutaziliták hajlottak, hangsúlyozván, hogy az isteni lény meghatározása olyan attribútumokra szorítkozhatik csupán, melyek az *igazság* és az *elvonság* szempontjaira helyezkedő értelmet tiltakozásra készítő feltevéseket Allah fogalmából teljesen kizárják... Az absztrakt istenfogalom, mely bölcseleti eszméjük magaslatával egy szinten van — akárcsak ama racionalista mutaziliták istenfogalma — voltaképpen semmiféle affirmatív meghatározást nem tűr meg. A legfőbb való lényének adekvát meghatározásául — a mohammedán peripatetikusok szerint — nem azt fogadhatjuk el, ha azt akarjuk kifejezni, hogy isten lénye miből konstituálódik meg. Ez céltalan, lehetetlen erőlködésnek bizonyulna. Sokkal okosabban cselekszünk, ha beérjük annak a felismerésével, hogy Alláhról mit *nem* mondhatunk el.<sup>51</sup> Az ilyen „eretnek” tanokkal szemben az iszlám teológusai ama feladat előtt állottak, hogy a Korán hagyományos értelmezett tanításainak védelmére keljenek. A teológusok polémiája — már a mutaziliták ellen intézett régibb keletű kampány során — a Korán hagyományos értelmezését nem annyira az isteni ige tekintélyével igyekezett megmenteni, mint amennyire e tekintélyt

<sup>51</sup> A mohammedán arisztotelikusokra vonatkozó általános adatok a főbb európai szakirodalomban: A. Kremer: *Kulturg.* (1. fent). — M. Th. Houtsma: *De strijd* stb. 39 és kk. — F. Dietrici: *Die Philosophie d. Araber im X. Jahrhundert n. Chr. Aus den Schriften der lauterer Brüder* 1861—1879 közt megj. köt. bevezetéseiben. P. J. de Boer: *Gesch. d. Philos. im Islam* (1. fent). *Griechische Wissenschaft* című III., fontos és sok tekintetben új megállapításokat tevő fejezetét. (17 és kk. 1.) — Carra de Vaux gróf: *Avicenne* (Paris 1900) című munkájának terjedelmesebb bevezető része. — D. B. Macdonald: *Development* (1. fent). 161 és kk. — F. Picaret: *Esquisse* (1. fent). 168 és kk. — Legújabban David Neumark: *Geschichte der jud. Philos. des Mittelalters nach Problemen dargestellt*. I. k. (Berlin, 1907.) 117—179. 1. — Goldziher Ignác: *Die islamische u. jud. Philos.* (1. fent.)

magát is, a *logika* törvényeire hivatkozva, a görög logika eszközeivel támasztotta meg. Erről már fentebb szövelünk, mikor az *első kalámról* volt szó. Ugyané teológusoknak az *iszlám, aristotelikusai* ellen folytatott kampány során a teológusok a *limine* visszautasították a peripatetika mindaniu tanításait, melyek homlokegyenest ellenkeztek a Korán tanításaival. Az ellentétek ekkor kölcsönös vehemenciával a *világ eredetének* és az *isten tudásnak* kérdésében ütköznek össze egymással. Amarra vonatkozólag a teológusok — nevezzük őket egyszerűen *mutakallimoknak*, skolasztikusoknak (lásd fent) — a világnak, az anyagnak *időben* történt teremtése, utóbira vonatkozólag, Allah tudásának a partikuláris dolgok ra is kiterjedő *mindentudása* mellett kardoskodtak. Hogy a skolasztikusok a filozófusokkal a harcot sikerrel vehessék fel, a vallás dogmáit ők is bölcséleti princípiumokkal alapozzák meg. Mivelhogy azonban a konfliktusok elintézése az iszlám hagyományosan értelmezett tanai javára aristotelikus alapon ki volt zárva, arra igyekeztek tehát, hogy a vallásos tanokat gondolkodóbb elemek számára elfogadhatóbbakká tegyék, egy oly logikai szükségzerűség alapján, mely egy nekik megfelelőbb bölcséleti gondolatmeneten épül fel. Az ortodox iszlám dialektikájában e célt oly világnézet szolgálja, melynek konstrukciója a görög természetbölcséletnek egyik kimagasló mozzanatára emlékeztet és minden valószínűség szerint erre is vezethető vissza. A *saját* rendszert tervelgető ortodox teológia e törekvéseit a *mohammedán atomisztika* foglalja magába, melynek a jellemzésére a következőknek kiemelésére szorítokunk csupán:

Mihelyt a filozófusok tanai a teológiai körökbe is eljutottak és újplatonikus arisztotelikájuk mindinkább foglalkoztatni kezdte, ezeknek a gondolkodását is; a teológiai spekulációban Allahról, az anyagról és a világról csakhamar ugyanazon újplatonikus felfogás honosodott meg, melyet a bölcselők vallottak. Az újplatonikus koncepció közbevetése által az Aristoteles rendszerében Isten és a világ között tátongó *dualizmus*, teológusok és filozófusok számára egyaránt át lett volna hidalva. A legnagyobb akadály, mely aa újplatonizmus közvetítése nélkül, a vallás és a tudomány összeegyeztetésének útjában állott volna, ezzel körülbelül el is lett volna hártva. Áthidalhatatlan volt azonban az ellentét ama felfogásban, melyet egyfelől a bölcselők, másfelől a teológusok a „legfőbb valónak”, a „szükségképen létezőnek” (*wâgibu-l-wugüd*)<sup>52</sup> a *tökéletességéről* alkottak meg. Bármily „isten”-nek mondják is az arisztotelikusok az intelligibilis világ elvont magasságában önmagában megpihenő, a személytelen „végoktól” magára hagyott, a kauzalitás törvényeinek korlátai közé szorított és quasi önmagától

<sup>52</sup> Így hívják a mohammedán filozófusok a legfőbb valót, Alláht. Az elnevezési a való létnek a potencialitás és a szükség-szerűség” fogalmából kiinduló felosztásával függ össze. A hold-szféra alatti világ (az arisztotelikus „keletkezés és megsemmisülés” világa) után következő „szeparált” intelligenciák (szférák) világa, önmagánál fogva lehetséges és szükségképen létezik, de egy rajta kívül eső oknál (isten) fogva. Isten mint legfőbb való. szükségképen létezik és önmagánál fogva.

működő szenzibilis világ örök rendjét, tökéletlennek tetszett e koncepció a teológusoknak, és pedig ugyancsak tökéletlennek és Allah méltóságával összeegyeztethetetlennek, istenfogalmuk ama posztula túrnának a szempontjából, melyet a „legfőbb való” lényében a *szabadság*, Istennek a semmitől meg nem kötött szabadsága alkot meg. Miként a mutazilitákkal, úgy az arisztotelikusokkal szemben is az ortodox teológusok szükségesnek tartották rámutatni arra, hogy Aristotelesnek a kauzalitás és az ellentmondás elvének alávetett isten mindenhatóságáról szó sem lehet.<sup>52</sup> Alláhnak szabadon érvényesülő *akarátát* nem lehet, hogy korlátozhassa valamely jóelőre megállapított *világrend*. Az univerzális lét, ellenkezőleg, az akarátát tetszése és kénye-kedve szerint érvényesítő Allah *szüntelen közrehatásában* kell, hogy megnyilvánuljon. Az isteni tökéletességnek eme koncepciója a kauzalitás és a kontradikció elvének a mindenható isteni akarathoz való szimpla alárendelésével azonban nem éri be. Plotinos, vagy a keresztény középkor skolasztikájában például Aquinói Szent Tamás az isteni tökélyt szintén minden kauzalitás és kontradikciótól függetlennek, fölöttük állónak nyilvánítja. Stabilitásukat és realitásukat azonban nem mondják illuzórikusoknak és a legfőbb való közrehatása kedvéért nem szüntetik meg. A mohammedán teológusok azonban inkább *Tertullianus*-ra, emlékeztetnek.<sup>53</sup> Az isteni *önként* elvét túlhajtva, odáig mennek, hogy az isteni mindenhatóság elve ama két princípiumot ötletszerűen áttöri, ahol és amikor ők, illetve Allah csak akarják. Ok és okozat egyszerűen nincs is — mondják e teológusok. A szenzibilis világ nem az ok és okozat összefüggésében egymáshoz sorakozó jelenségek törvényszerűségén, hanem a jelenségek *momentán*, ötletszerű, önkényes összetételén épül fel. E szenzibilis világban nem egy örök törvényeken felépülő, lezárt tökéletességű világ, hanem egy bizonyos irányba terelt, ötletszerű akarattal létrehozott alkotás nyilvánul meg. Természetes, hogy egy ilyen, minden kauzalitást negáló felfogásban nincsen hely, sem az arisztotelikus *ős- vagy végok*, sem az isteni tökéletességű, lezárt „világrend” számára. Nem is amaz *ősök* a *teremtő princípium*, hanem a közvetlenül mindenütt, mindenben közreható, a világ mindenességét teremtő *személyes* Isten. A szenzibilis világ nem a jelenségeknek, a „formáknak” szorosan egymásba kapcsolódó valamely rendjében emelkedik itt az intelligibilis világba. A lét univerzalizációja a „keletkezés és a megsemmisülés” szakadatlan-ságában nem a belső szükségszerűségben, hanem *kívülről jövő*, az Alláhtól eredő behatásokon épül fel. *Múlandóság* a szenzibilis világnak a főkarakterisztikuma, nem pedig egy stabilis világrend. Világrendről — a szó arisztotelikus értelmében — tehát szó sem lehet, mert Allah ezt a világot minden pillanat-

<sup>52</sup> A kauzalitás problémájáról az iszlámban I. legújabban J. ubermann: *Das Problem der Kausalität bei dem Arabern*. (*Wiener tetschr. für d. Kunde des Morgenlandes* 1915—6 és 1916—7, folyamában; az orthodoxok állásfoglalásáról XXIX k. 327. és kk. és a XXX. k. 80. 1. és kk.

<sup>53</sup> L. Picavet, id. mű 168.

ban folyton újra meg újra teremti. A világnak bármely időpontban adott állapota és az ezt közvetlenül megelőző, avagy rákövetkező között egyáltalán semmi összefüggés sincsen.<sup>54</sup> *Stabilis* világtrend nem létezik — mondják a mohammedán teológusok —, mert hiszen tulajdonképpen nem is egy világ van, hanem az újra és újra teremtett világoknak átláthatatlan sora, amelyeknek mindegyike helyett, Allah, ha úgy akarná, minden pillanatban, egy nekünk szokatlant, egy-egy egészen más világot is teremthetne. Allah azonban az univerzális lét és a történetiség megszokottságát nem akarja félbeszakítani és ezért folyton egymásra üto világokat hoz létre. Csak e folytonosság, e megszokottság miatt hisszük, hogy a világ jelenségei között okozati összefüggés van. — A modern bölcselet történetébe itt önkéntelenül *Geulinx*-nek a test és a lélek relációit magyarázó *okkaszionalizmusa* ötlük eszünkbe. — Pedig ilyen nincs. Ama kiterjedés és kvantitás nélküli, punktuálisnak képzelendő *atomok* is, melyekből a világ áll s melyeket Allah, tetszése szerint, újra meg újra teremt — melyek tehát nem állandó természetűek egyáltalában —, nem penetrálják egymást és semmi összefüggésben sincsenek egymással. De miként az atomok, úgy a dolgok tulajdonságai és e tulajdonságok szubsztátumát képező szubsztanciák sem függenek össze egymással. Ezek sem marandók, ezek is folyton változnak. Újra meg újra keletkeznek, mert Allah folyton-folyvást újra teremti őket. Amellett bármely dolognak az akcideniái bármely más szubsztanciában is jelen lehetnek. Mert miként az egész világ, úgy az összes dolgok is, egyáltalában másként is meg lehetnének alkotva, mint ahogyan vannak. Mindannak, amit el lehet képzelni, illetve amit másként is lehet elképzelni, mint ahogyan van, racionális existenciája is lehet. A tűz például éppen olyan hideg is lehetne, mint amilyen meleg; ahelyett, hogy felfelé törekszik, esésszerűen a föld középpontja felé irányulhatna stb. ...

A dolgoknak, e teológusok szerint, egyáltalán semmiféle lényegükből, „formájukból” folyó saját természetük nincsen, amilyenről Aristoteles és a filozófusok beszélnek. A testekben, az atomokban semmi természeti erő (*physis*), semmi olyan *impulzus* sem rejtőzik, melynél fogva valóságuk netán olybá tűnnék fel, mintha *saját* törekvésük és *saját* akaratauk folytán jönnének létre, mintha quasi maguktól teremtődnének meg. A testek, magukban véve, élet, energia nélküli holt tömegek, mint maguk az atomok is, melyeket Istennek folytonos közrehatása, a testek tulajdonságainak akármely összetételében, bizonyos meghatározott számszerűséggel egyszerre, egyidőben teremt meg, hoz létre. Minthogy azonban a teológusok szerint *mindenben*, ami a világon végbemegy, Isten *direkte* hat közre, és a szó leguniverzálisabb értelmében *mindent* idéz fel; Isten a dolgoknak nemcsak pozitív állapotait, tulajdonságait teremti meg. A dolgok újból meg újból keletkeznek, Isten szakadatlanul újból teremti őket, *mert* Isten a dolgoknak *privatív* tulajdonságait is, a mozdulatlanságot, a halált, a nem-létezésüket, a nem-ismerést szakadatlanul újból hozza létre. A dolgok ezen állapotait is Isten szüntelen, de időtlen, *instantán* teremtő

<sup>54</sup> T. J. de Boer id. mű 59. 1.

aktussal teremti meg. Ezeknek ugyanolyan objektív, de csak *momentán* létezésük van, mint azoknak. A mindenségnek csak pillanatnyi létezése van, folyton semmiből lesz és folyton semmivé lesz; maradandó és örökkévaló csak az egy Alláh.

A *második*, vagy az *atomisztikus kalámnak* — ahogyan a mohammedán teológiának az arisztotelikával szembehelyezkedő apologetikáját nevezni szokták — a filozófusok részéről természetesen bizonyos ismeretani ellenvetésekre kellett elkészülve lennie, amelyekkel a „filozófusok” ezen egész atomiztikát illuzóriussá akarták tenni. Ha tagadásba vontok minden folytonosságot és kauzalitást — mondták az arisztotelikusok —, akkor az egyértelmű a tudományos megismerés, sőt általában *minden* megismerés és tudás lehetőségének negálásával. Ezzel szemben a teológusok Isten mindenhatóságára hivatkozva, azt felelték, hogy a megismerésnek, a tudásnak eme kétségtelenül szükséges előfeltételei, Allahnak minden már jóelőre tudó, előrelátó gondoskodásával szemben egészen irrelevánsak. De a folytonosságra és a kauzalitásra hivatkozó ellenvetések nyomán készen tartották a középkor keresztény gondolkodásából sem ismeretlen egyéb argumentumokat is. Ha a kauzalitásnak és a folytonosságnak rendszerünkben való kikapcsolása miatt — mondták továbbá a filozófusoknak — megdőlnék tekintetek egész okoskodásunkat, akkor Isten tudása nyilván olybá tűnik fel nektek, mintha a mi tudásunknak és ennek törvényeinek volna alárendelve; holott ez a miénktől független és törvényein teljesen kívül áll. A „filozófusok” ellenvetéseivel szemben még biztosabb és kényelmesebb menedéket nyújtott a teológusoknak az elmésen kigondolt atomisztikával teljesen egybehangzó válasz, amellyel egy ugyancsak egyszerű pszichológia alapelveit nyilatkoztatták ki. Allah — mondták — nemcsak a dolgokat és kihatásaikat teremti, hanem esetről-esetre a róluk való tudásunkat is.<sup>56</sup> Miért legyünk tehát okosabbak, bölcsebbek, mint ő, hiszen Allah mindent a legjobban tud. *Allah a'lam!*

Ezek — főbb vonásaikban — ama tanok, amelyekben a hagyomány alapján álló spekulatív teológia, külön bölcseleti rendszerének erőszakolásával, versenyre kél az iszlám arisztotelikusával. Emez atomisztikus világnézet megkonstruálásának célja, a spekulatív teológiában egészen nyilvánvaló. A peripatetikával szemben — mely nem igen volt beilleszthető a hagyományos vallás kereteibe, sőt, a kereteken csakhamar túlnőve, alapjaiban megingatta a vallás tanait — az erejüket vesztett vallásos tanítások rehabilitálása céljából, az iszlám dogmáinak belső kapcsolata, megokolása és levezetése vált szükségessé bizonyos belső princípiumokból, amelyekből a világnak egy bölcseletileg átgondolt képe volt megalkotható. Ennek a segítségével azután a Koránnak csodákat művelő, minden logikus elgondoláson kívül álló Istenét, naiv világképével, teljesen inkohorens hitelveivel és erkölcsi törvényeivel együtt magasabb potenciára lehetett emelni. Az iszlám vallásos tanításait a filozófiai megismerés színvonalán állók

<sup>55</sup> T. J. de Boer, u. o. 60. l.

gyanánt lehetett feltüntetni és újult erővel érvényesülésükhöz segíteni.<sup>57</sup>

Ugyanazon okokból, melyeknél fogva az ortodox hit-felfogásnak a mutazilita kalámnak egymással megvívott küzdelme során az utóbbinak alul kellett maradnia, a „filozófusok” és a teológusok harcában az arisztotelikának a spekulatív teológia eme atomisztikája elől mindinkább háttérbe kellett szorulnia. A „filozófusok” az iszlám történetének mérlegén könnyűeknek találtattak; lebillent e mérleg ama serpenyője, amelyet lehúzott a nép millióinak naiv hitéhez alkalmazkodó atomisztikának nehéz súlya.

V. Kissé messzire és a bölcsellettől netán ismét a teológiához vezetne, ha itt a mutazilita és az ortodox kalámnak ellentéteit kiegyenlítő, ama *közvetítő* teológiáról (As'ari) is meg-

<sup>57</sup> Eme fejtegetéseknek a nyomda részére történt előkészítése közben jelent meg M. van Hortennek legújabb munkája (*Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam*. Halle, 1917), melyben az ortodox teológusok istenfogalmát és a rajta felépülő világnézetet az érdemes szerző igen mélyre nyúlva — és igen helyesen — a mohammedán *vallásos pszichének*, a filozófusok intellektuális fogalomalkotásával merőben ellenkező természetével magyarázza. Érdemesnek tartom eredetiben ideiktatni a szerzőnek néhány idevonatkozó igen találó megjegyzését: „Der Islam hat ein gemeinsames Gottesbewußtsein ausgeprägt, in dem die absolute, fast willkürliche Allmacht Gottes im Zentrum steht. Dieses Bewußtsein betrachtet er als seinen innersten Kern und seinen heiligsten Besitz. Vielleicht ist diese Gottesvorstellung eine Projektion aus seiner eigenen *voluntaristischen Natur*. Durch die griechische Philosophie glaubt er denselben bedroht. (Bevezetés XII.)... Suchen wir... die *Seelenstimmung* zu erschließen, aus der sie (ortodox világnézet) entstanden ist, so ergibt sich folgendes: Die Philosophie des Islam mag mit ihrer dem griechischen Geiste entsprechenden begrifflichen Klarheit prunken... Der Theologe ist stolz auf seinen voluntaristisch ausgeprägten Gottesbegriff... Die ewige Erschaffung (t. i. a világé) würde seiner (t. i. Allah) Freiheit keinen Spielraum lassen. Dabei ist der Mensch in seiner Aneignung der vom Gott erschaffenen Handlungen frei; denn die *sittlichen Aufgaben erfordern es*. Nur eminent sittlich empfindende Persönlichkeiten verzichten in dieser Weise auf eine begriffliche Klarheit, um das zu retten und zu betonen, was sie als Kern des Lebens empfinden (u. o. XIII.)... Ein Voluntarist konstruiert sich sein Weltbild, wie es der starken Betonung seines Willens entspricht, und es sagt ihm wenig, wenn ihn der Philosoph mit intellektuellen Gründen widerlegt. Beide Welten berühren sich nicht, haben aber, wie die Welt der Gemütsmenschen, ihre Berechtigung (u. o.). Auch das religiöse Gefühlsleben muß zu seinem Rechte kommen... Dies will der Islam dem Menschen vermitteln, indem er ihm den Willen Gottes kundtut... Die Philosophie schien den Theologen diese Befriedigung des Glücksbedürfnisses unmöglich zu machen, indem sie die Wunder in Abrede stellt... In dem Widerspruche der Theologen gegen die Philosophen haben wir also die Stimme eines Gott suchenden Gemüts zu hören, das befürchtet von der Verbindung mit seinem Lebensquell abgeschnitten zu werden. (U. o. XIV.). Ugyané voluntarisztikus magyarázatát adja ennek az atomisztikának *Obermann* is, id. mű 86. és kk. 1. (u. o. XXX. k.).

emlékeznek, melynek tanításaiban, többek között, az, anti-arisztotelikus kalámnak atomisztikája az *államvallás* hivatalos bölcselleti meggyőződése gyanánt jutott kifejezésre. Ehelyett, végezetül, ama másik, magát szintén „hithűnek” valló és mondó gondolatirányzatról fogunk megemlékezni, melyet az iszlámnak ortodox közfelfogása „hithűség” szempontjából gyanúsnak, vagy éppenséggel kárhózasnak, sőt eretneknek szokott tartani. Az iszlámnak misztikusaira<sup>58</sup> (szufik, dervisek) gondolunk itten, kiknek tanításaiban a hivatalos vallás — akárcsak a középkornak hivatalos keresztény vallása saját misztikusainak rajongásában — a dogmára nézve „készs veszedelmet” látott. Nem ama tanításaik érdekelnek itt bennünket, amelyekkel hierarchikus rendben szervezett adeptusaiknak istennel „egyesülni” kívánó erőfeszítéseit, melyekkel ezeknek lelki és, a szó fizikai értelmében, vallásos *testi* gyakorlatait szabályozzák. Tárgyunkkal közelebbről ama doktrínáik függnek össze, amelyek *világnézetüket* tárják elénk. A dervisrend *teozófiájának* rendszere ugyanama újplatonikus világkép kifejtésének körében mozog, amelynek kereteiben a mohamedán arisztotelikusoknak istenről és a világról való elméledései mozognak. Tanaikban az újplatonikus tannak jóformán összes elemeit találjuk meg.<sup>59</sup> Merész szárnyalással száguldozó fantáziájuk fölött is az arisztotelikusoknak újplatonikus világképe diadalmaskodik egész terjedelmében. Ámde a mohamedán arisztotelikusoknak s teozófosoknak a világnézete között, mégis valamelyes különbség van; olyan, amely a bölcselőknek és a szorosabb értelemben vett misztikusoknak — végső elemzésben — egy és ugyanazon spiritualista monizmusban összefolyó motívumait élesen különválasztja egymástól. A különbség — ezúttal is — az *istenfogalom* különbözőségében rejlik; abban az istenkoncepcióban, mely a derviseknek istenszerelemtől megittasult rajongásában, szinte érintetlenül *brahmán, yoghi, buddhista* és egyéb indiai forrásokra visszamenő eredetét őrizte meg.<sup>60</sup> Az arisztotelikusoknak istene transzcendens, abban az újplatonikus értelemben, hogy mint az univerzális létnek ősforrása, kiindulópontja, a végtelen téren messze felülemelkedő, de *világotüli*; az újplatonikus isteneszme *extramundán, excentrikus* Istent ölel fel. Az univerzális létnek a szférák világában egymásrakövetkező megnyilatkozásai — az emanációk során — *felülről lefelé* irányulnak. Az isteni lét teljességéből való eltávolodásuk arányában fokozatosan kevésbé osztoznak a legfőbb valónak

<sup>58</sup> A régiebb (arab) misztikáról Macdonald összefogl. id. mű 172 és kk. — A későbbi (főként perzsa és török) misztikusokról E. J. W. Gibb: *History of Ottoman Poetry* I. köt. (1900) levő kitűnő összefoglalását (13. és kk. 1.). A dervisek misztikájának szisztémáját és gyakorlati tevékenységét (kimerítő tárgyalásban) I. O. Depont és X. Coppolani: *Les confréries religieuses musulmane*. (Alger, 1897.) Legújában I. Goldziher Ignác: *Vorlesungen über den Islam* c. művének *Mystik* c. fejezetét.

<sup>59</sup> Goldziher Ignác: *Vorlesungen über den Islam* 243. és kk. 1.

<sup>60</sup> Legutóbb Goldziher Ignác: *A buddhizmus hatása az iszlámra*. (Előadások Körösi Csorna Sándor emlékére. 2. sz.) 21. es kk. 1.

szellemi mivoltában, fokozatosan veszítenek ennek a „világosságából”. Egyre lejjebb és lejjebb süllyednek, míg a süllyedésből végül a „sötét”, az anyagi világ kerül ki, az, mely — mint láttuk — legtávolabb áll Istentől. Nem így a misztikusok. A legfőbb való ezeknél nem *eszésszerűen* felülről lefelé nyilatkoztatja meg magát. Megnyilatkozásának a dinamikája ellenkező irányú. *Belülről-kifelé* indul.<sup>61</sup> A mohammedán misztikusoknak a világnézete *teocentrikus*. Az abszolút való nem kívül áll a mindenségben; hanem ennek a magva, Ebből a magból az evoláló pneumák, szellemek, az összes materiális szubsztanciák — akárcsak a gyümölcsnek legbelsejében rejlő magba foglalt természeti erők — *kifelé* hatolnak. De míg az atomisták azt tanítják, hogy a mindenséget, ennek minden tényezőjét és minden aktivitását és ezeknek egymáshoz való viszonyát Isten teremti: addig a misztikusok a *belülről-kifelé* ható, mindenben közreható isteni tevékenységben való hitet azzal toldják meg, hogy Allah nemcsak mindent csinál, hanem benn is foglaltatik mindenben. A mohammedán misztikusok is *panteisták*. A panteisták *aszkezise* pedig éppen teocentrikus koncepciójukon alapszik. Allah a lényegét képezi mindennek, tehát sajátmagunknak, az *én énemnek* is. Létünk összes anyagi és szellemi megnyilvánulásai, öntudatunk, *én-ünk* érzete eltakarják előlünk a legbensőbb lényegét, Istent, „fátyolt” borítanak reá, elhomályosítják számunkra. Érzéki mivoltunk lenyűgözője, a jelenségek, vagy ahogy a misztikusok mondani szokták, a látszat (fana) világának megsemmisítése által az életfolyamatot *revoluálás*-ra bírhatjuk. Szellemi és anyagi világunk ehhez *kívülről-befelé involuálja* magát, vissza istenbe, „akihez visszatérnek minden dolgok”. Mi pedig, akik a legfőbb valóban önmagunkat, önmagunkban pedig a legfőbb valót ismerjük fel, eggyé leszünk vele.

A fentebbiekben — részletekre is kiterjedő teljesség mellőzésével — a mohammedán gondolkodásnak ama mozzanataira szorítkoztunk csupán, amelyekben teológusoknak, filozófusoknak állásfoglalásain uralkodó *világnézetek* fejeződnek ki. Nem igen tértünk ki e bölcsélet egyéb problémáira,<sup>62</sup> amelyek emez összegező végső elgondolásaival kapcsolatban foglalkoztatták az elméket. Hiszen a mohammedán bölcsélet metafizikájának körében felvetődött kérdések közül alig érintettünk egy-néhányat; ismeretelméleti, logikai, etikai problémáiról pedig, amelyeknek a diskussziója során az antik gondolkodás sokszor *önállóan* továbbfejlesztve elevenedik meg, összefoglalásunkban alig, vagy egyáltalában nem emlékeztünk meg. A gondolkodás csak egymással összetalálkozó áramlatait hordozó e világnézetek — a mondottakból megfigyelhettük — mind az iszlám

<sup>61</sup> M. van Horten: *Die islamische Geisteskultur. (Länder und Völker der Türkei* című sorozatban II. füz. 1915.) 12. és kk. 1.

<sup>62</sup> Az iszlám bölcséletének problémáit könnyen áttekinthető összegezésben együtt találjuk Max von Horten *Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam, gemeinverständlich dargestellt* című művecskéjében. Bonn, 1914. 112 1.

vallásos tanait ölelik fel; többé vagy kevésbé a hagyományos hitfelfogás alapján állva, e vallásos tanokat mind filozófiai rendszerré akarják kibővíteni. Eme világnézetek és a bennük összefoglalódó gondolatáramlatok azonban — ezt is jól megfigyelhettük — *nem* az iszlám vallásából indultak ki, nem e vallás arab előharcosaiban, nem a sémi géniusznak valamely önmagára eszmélésében fogamzottak meg. Bármerre tekintünk is széjjel, az iszlámnak emez eszmeáramlatokból összetevődő magasabb szellemi kultúrájában, akár a mutazilitákat vagy az arisztotelikusokat nézzük, akik számára az iszlám vallásának kinyilatkoztatott tanaiból, egészen új értelme fakad, akár az atomistákat, akik számára, a dolgoknak legvégsőbb tudományos megismerése viszont, a hit hagyományos felfogására mutat vissza, az ugyancsak élesen elkülönülő gondolatirányzatokról csakhamar kitűnik, hogy mindben görög (részben perzsa, ind, vagyis — miként a nyugati tudományosság előszeretettel hangoztatni szokta — „indogermán”) koncepciókkal, vagy legalább is görög metodikával van dolgunk, amelyeknek eredetét könnyen nyomon követhetjük. Az iszlám magasabb szellemi kultúrája, amelyet ekként a *hellenizmus* közvetlen kihatásaként kell megértenünk, historióailag legalább, nem választható élesen külön a Nyugat szellemi kultúrájától, amely ugyané hellenizmuson épült fel, ennek az elsajátításából fejlődött tovább és máig is tovább él intellektualizmusának szelvényében-hosszában. Kelet és Nyugat e szellemi kultúrája, ugyanazon hellenizmus eszmevilágának, tudományosságának más-más vallásos aláfestésével csupán, sokáig együtt haladtak egymással. Az egyik azonban csakhamar a másik mögé került és útjaik ekkor elváltak egymástól. A tudományos megismerést Keletnek a hellenizmus *közvetítette* ugyan; ámde Kelet gyengébbnek bizonyult a vallásos dogma reakciójánál. E reakció béklyóit, tompa rezignáltságában, nem tudta, nem is akarta lerázni magáról. E gyengeség, a szellemi életnek minden kezdeményezéstől visszariadó férfiatlansága végzetessé lett a mohammedán világ számára... Nyugaton azonban a hellenizmus nemcsak közvetítette a tudományt, hanem *fel is támadt* és Európát — mialatt Kelet a vallásos dogma Prokrisztesz-ágyába fektetve hosszú századokra a vakhit álmába szenderült — visszaadta az, értelemnek, a tudománynak, a haladásnak. Nyugat az antik világ e feltámadása óta, az empirizmus útjára kanyarodva, folytonos progresszióban, a *pozitív* filozófiai megismerés magaslataira kapaszkodott fel. Ha egy hasonló renaissance-ot Kelettől megtagadta is a mull és Kelet a középkori gondolkodás színvonalán maradt is vissza: Nyugat filozófiai megismeréséhez, a *mi* empiriánkhoz, a *mi kriticizmusunkhoz* odasegítheti még a jelen, eljuthat még hozzájuk a jövőben. Keletnek támogatására Nyugat fiainak ennyiben a legnemesebb, a legeszményibb feladat jutott. A feladat, kétségkívül, nehéz; sok megértést, még több türelmet igényel. Nem reménytelen feladat azonban. Sikerral biztatnak azok a kapcsolatok, amelyek a századakkal visszamaradt iszlám szellemi világa és e szellemi világ legfőbb forrásának, a hellenizmusnak modern fejleményei vagy éppen napjának újszerű, tudományos disciplinái között állanak fenn. Emezek

közül, éppen e folyóirat lapjain, legyen szabad csupán ama történet- és társadalombölcseleti fejtegetésekre utalnunk, amelyek rég letűnt századok mohammedán szerzőjének, *Ibn Kaldun*-nak, a „szociológia apja” díszes nevét szerezték meg.<sup>63</sup> Nyugat eszméramlatait mennyiben sikerült — annyira, amennyire — a mohammedán Kelet lelkébe átültetni, arra itt már nem mutatunk rá. Ezen örvendetes tények Goldziher Ignác magyarul is megjelent fejtegetéseiből,<sup>64</sup> bizonyára ismeretek széles körökben. Ama kapcsolatokon tovább indulva az iszlám számára, idővel modern szellemi kultúránk hatalmas épületét építhetjük fel. Kelet és Nyugat pedig, amelyek a történet távlataiban egy közös középkori gondolkodás egységében tűntek elénk, ekkor majd egy minden vallásos velletéstől egyaránt ment, elfogulatlan, tárgyilagos, tisztán tudományos alapokon nyugvó *egységes modern gondolkodás* igazságosságában tündökölve olvadnak fel.

<sup>63</sup> Így nevezi *Gumpłowicz* a XIV. századbeli arab szerzőt, akít a szociológia számára azonban távolról sem ő „fedezett fel” (1. *Soziologische Essays*, Innsbruck, 1899). Kivonatokat Ibn Kaldunból találni Fausto *Squillace: Die soziologischen Theorien* című művében (Rud. Eisler fordítása, Leipzig, 1911), 10. 1. és kk.

<sup>64</sup> *Az iszlám újabb alakulásai*. A „Modern Könyvtár” 151. sz. 1912. 63. 1.