

A KORÁN MAGYARÁZÁS KÜLÖNFÉLE IRÁNYAIRÓL

AZ 1912 ÁPRILIS 29-ÉN TARTOTT KÖRÖSI CSOMA-EMLÉKÜLÉSEN
OLVASTA

GOLDZIHÉRY IGNÁCZ

R. TAG.

BUDAPEST.

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1912.

FSANKUN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

I.

Az iszlám vallásos mozgalmait, a története folytán kifejlődött pártok elméleti harczeit különösen két rendbeli irodalmi emlékekben tükröződnek. Elsősorban a muszlim irodalom egy sajátos jelenségében, melynek mását alig találjuk a világirodalom egyéb csoportjaiban: az úgynevezett *hadith*-irodalomban, mely többszöri százezer, a kritikától később megrostált mondasban, hitelesnek látszó alakban közli Muhammed és társai állítólagos nyilatkozatait a legközömbösebb meg a legfontosabb tárgyakról, erkölcsi és dogmatikai kérdésekről, próféta legendákról, épen úgy mint a jogi, állami és társadalmi élet legkülönbözőbb viszonyairól. Az egymással ellentétes dogmatikai pártok, jogi nézetek képviselői, politikai elméletek hirdetői és harczolói a maguk tanait azzal törekedtek igazolni, hogy hadlth-t, azaz Muhammedre visszavezetett mondaszt hoztak fel mellettük, melyeknek hitelességéről természetesen szó nem eshetik. De könnyen érthető, hogy e fictiók a kritikai tudománynak megbecsülhetetlen okmányokat szolgáltatnak a pártok és felekezetek mozgalmairól s törekvéseikről. Az iszlám belső történetének e forrását az itt említett szempontból már többbizben volt alkalmam méltatni és az iszlám fejlődése egyes mozzanatainak kimutatására felhasználni.* Nem is róla szándékom szólni a jelen alkalommal. Szólok e fejlődést kísérő, azt visszatükröző egy másik, az előbbivel kapcsolatban levő irodalmi csoportról.

Oly vallásokban, melyeknek dogmái tanai és gyakorlati törvényei a legmagasabb tekintélyt igénylő szent szövegeken indulnak, úgy a dogmát, mint a törvényt illető fejlődés és szétágazás e kinyilatkozottaknak tekintett szövegek magyarázatán jut kifejezésre. Ily körökben a vallástörténet kiválóképen az

* Legutóbb *Vorlesungen über dm Islam* (Heidelberg, 1910).

írásmagyarázat történetével azonos. A szűkszavú, a fejlődés csak későbbi korszakaiban felmerülő kérdéseket még nem is sejtő szöveg köteles ezekre nézve útmutatással szolgálni. E feladatát nem teljesítheti egységes módon. Ugyanaz a szöveg egyenlőképen szolgál igazoló documentumkép az ellentétes véleményeknek. Így tehát a történeti egymásutánban felmerülő kérdéseket, a róluk alakult vélemények harcát az írásmagyarázat története tükrözi.

Kiváló módon tapasztaljuk ezt az iszlám körében a koránmagyarázat irodalmában, annak a tudománynak az érvényesülésén, melyet *tafszír*-nek, azaz exegesisnek neveznek. Minden politikai, dogmatikai, törvénytudományi felekezetnek, pártnak, iskolának megvan a maga sajátos koránmagyarázása. Alig van a Kelet szentkönyvei közt a koránál terjedelem dolgában kisebb kánon, mely azonban az ember belső és külső élete sokrétű vonatkozásainak köteles szolgálni, a magyarázás eszközével mindnyájukat felölelni. Minthogy az iszlám legrégebb idejétől kezdve, mondhatjuk történetének első két századában, az Ázsia és Afrika óriási területeire elterjedt hívők között csakhamar a közjog, a dogma és a törvény kérdéseiről harcoló pártokban ellentétes irányzatok jutottak érvényre, ezek mindegyike a meggyőződések legfelsőbb tekintélyére, a kinyilatkoztatott könyvre hivatkozott mint perdöntő bíróra. Feladatul nem is annyira a magyarázás, mint a bizonyítás lévén kitűzve, a szövegek csűrösének csavarásának vagyunk szemtanúi; az alsóbbrendűnek tekintett józan szóexegesis mellett csakhamar az amannál többrebecsült erőszakos éleselméjűségnek és belemagyarázó mesterségnek. A mit azonban, történelmi szempontunkból tekintve, nem minden haszon nélkül végeztek. Mert a mi kritikai kutatásaink számára a magyarázóknak a szövegeken érvényesülő e harcza a szellemek mozgalmának történetét fedi fel és ezek ismeretére nagyon fontos forrásul szolgál.

Azonban túloznánk és az irodalmi tényekkel ellenkezésbe jutnánk, ha a koránmagyarázást mindjárt kezdetétől fogva csupán csak e tendentiózus szellem uralkodásával jellemeznők. Mellette az iszlám tudományának első korszakában a magyarázás egy indifferensebb iránya is érvényesül, mely nem annyira a spekuláció, mint inkább a phantasia eszközeivel működött.

Úgy látszik, az embereket kezdetben nem is annyira a dogmák finomságai és a törvények formaságai érdekelték, mint inkább a korán legendáris tartalma, bővebb kifejtése az elbeszéléseknek, melyeket a szentkönyv a régi történetekről és azon rövid reámutatásoknak, melyeket a végső dolgokról foglalt magában. A korán tartalmának ez a legendáris kiegészítése oly okok miatt, melyekről a következőkben szólnunk, nem volt ínyére a szigorúbb theologusoknak. A vallásos hagyománytól nem igazolt, határt nem ismerő féltelenséget láttak benne. Innen érthető az a feltűnő jelenség, hogy az iskola a hidsra II. századában szinte veszélyesnek kárhoztatja a *tafszír-1*, azaz a koránmagyarozást. Egy vonalra helyezi az apokryph *magházi* val, azaz a próféta háborúiról szóló mesékkel, nem illetékes hagyományon alapuló értesítésekkel, melyekkel hivatásos mesemondók táplálták a közönség éhes képzeletét. Hasonló irányú volt a régi koránmagyarozási mozgalom. *Szabid b. Dsubejr* (megh. 95/753), ki a vérengző Haddsáds b. Júszuf büntető kardjának esett áldozatul, szóról-szóra ezt feleli valakinek, a ki tafszír-t kér tőle: «Inkább szeretném, hogy az oldalam betörjön, nem-hogy éfélet cselekedjem.»¹ És Ahmed b. Hanbal, a hagyományos vallásirány legkiválóbb tekintélye a II. században: «Három dolognak nincsen alapja: a *tafszír-na.k*; a *maláhim*-nak (a végső időben beálló zavarokat jövendölő apokalyptikus hirdetéseknek) és a *magházinak*.»² E csoportosítás is mutatja, mily irányt követett a régi tafszír. Legkiválóbb képviselőjeként, kinek értesítéseiről számos idézet alapján szerezhetünk tudomást,³ *Múkátíl b. Szulejmán-t* említik (megh. 155 772.). Forrásainak jellemzésére azt említik, hogy tudományát a zsidóktól és keresztyénektől kölcsönözte és a koránt az ő értesítéseikkel egyeztette;⁴ a mit úgy kell érteni, hogy a zsidó agádá-ból, meg a keresztyén

¹ Ibn Khallikán, *Vitae illnstorium vitorum* ed. Wüstenfeld. nr 260.

² L. *Muhammedanische Studien* II. 206. 1.

³ P. o. Pseudo-Balkhínál (*Livre de la Création et de l'Hissoire*, ed. C. Huart, IV. 102. 1.) Múkátíl nevében a korán 17. fejt. 60. verséhez fűződő egy apokalyptikus magyarázat van kapcsolva, melyben Konstantinápoly meghódítása és Andalus elpusztulásáról van szó.

⁴ *Ibn Khallikán* i. h. nr. 743.

apokryphumokból merített legendákkal bővítette a korán sovány történeteit.*

Időközben a muszlim tudományban a badítb módszere vált uralkodóvá és általán elismertté. A hitelességre igényt tartó minden állítás egy feltételnek tartozott megfelelni: hiteles tanukból alkotott hagyományos láncolatban a próféta egyik társáig kellett hogy visszavezetve legyen, ki meg a maga részéről a próféta szájából hallotta. A hagyomány-alak a régi történelmi kútfő-irodalomnak is egyedül jogosult formája; csak hogy a tekintélyek láncolatának utolsó szemét itt nem a próféta vagy egyik társa képviseli, hanem az elbeszélte esemény egy hiteles szemtanúja, A szigorú theologia már most a koránmagyarázatra is ezt a feltételt alkalmazta. Érvényességre igényt tartó magyarázásnak csak azt ismerte el, mely hiteles láncolat közvetítésével vagy magára a prófétára vagy pedig egyik társára van visszavezetve. Az első rendbeli magyarázatok természetesen nem épen sűrűn fordulnak elő. Azonban mégis idéznek belőlük jó csomót. *Szujúti* (megh. 911 1505), kinek a korán tudományok nagyértékű encyklopediáját köszönjük, nagy munkája zárófejezetében a magára a prófétára visszavezetett koránmagyarázatokat egybegyűjtötte.** Gyakoriabbak a «társak» tekintélyére támaszkodó, más szóval az érvényes Hadíth-alakban hagyományozott magyarázások.

Természetesen csak ritkán adhatunk hitelt a személyes hivatkozásoknak, bárha a muszlim kritikát ki is elégíti a tekintélyek láncolatának documentatiója. Mert alig hihető, hogy Abi Bekrnek és a többi khalifáknak, kik ily magyarázatok tekintélyeiként szerepelnek, a koránversek magyarázása érdeklődésük körébe tartozott legyen. De mindenesetre a koránmagyarázat legrégebb korszakának nagyon értékes tanúi. A kik az iszlám első korszaka hagyományainak gyűjtése és hitelesítése körül buzgólkodtak, az ily adatokat is szorgalmasan feldolgozták. Bukhári és Muszlim gyűjteményeiben és még másokban is

* Mukatil magyarázatainak irányáról l. még *Damin* 8. v. dubab, I. 440.

** *Kiløb al-itkan fi 'ulüm al-Kur'an* (Kairó, Castelli, 1279) II. köt. 227—245 l.

helyet foglal egy egy *Kitáb altafszír*, azaz a társakra visszavezethető koránmagyarázások fejezete. Leginkább *‘Abdalláh ibn ‘Abbász*, a próféta unokaöcscse, az abbászida dynasztia ősenek fia, kit az iszlám hagyománya mint a régi muszlim-gyülekezet legmélyebb tudását nem győzi magasztalni, az ily tafszír-hagyományok forrása. Vannak azonban kivüle mások is a társak közül; p. o. a hírhedt *Abú Hurejra*, kinek hitelessége körül még a muszlimok kritikája is gyanupörrel él.

A hadith módszerét követő koránmagyarázás mutatja tehát legrégebb formáját a Mukátil-féle népszerű tafszírt kizorító komolyabb exegesisnek. Irodalmi csírait a fentemlített nagy gyűjtőmunkák tafszír-fejezeteiben bírjuk; továbbá egyetemesebb terjedelemben az ibn ‘Abbásznak tulajdonított magyarázó adatait egvbegyűjtő monographiában, mely számos kéziratban maradt meg és ezek alapján nyomtatott kiadásban is hozzáférhető.

A koránmagyarázat e régi fokának tudományos sommáját az iszlám-irodalom legnagyobb alakjainak egyike, alakította ki: *Abú Dscúfar Muhcimmed b. Dserír al-Tabari* (szül. 224 838, megh. 310 923). E nagy tekintélyű férfiú, kit az iszlám történetírása atyjának szoktak joggal elnevezni, az európai tudományban, mely elsősorban hatalmas történelmi synthesisének, az iszlám története leggazdagabb forrásának veszi hasznát, mint az arab történetírás legnagyobb képviselője ismeretes. E szempontból évekkel ezelőtt volt alkalmam munkáját, értékét és hatását e helyen jellemezni.*

Maguk a keletiek, kiknél a Tabari munkája alapján keletkezett compilációk a nagy alapmunkát egyhamar háttérbe szorították és kik amúgy sem dicsekedhetnek előkelő érzékkel a történelmi kutatások iránt, még nagyobbra becsülik gazdag theologiai tevékenységét, mely terjedelemre nézve is felülmúlja nagy történelmi forrásmunkáját.** E theologiai munkák közt a legnevezetesebb Tabari nagy korán-kommentárja, mely csak néhány év óta vált hozzáférhetővé 30 kötetre terjedő nyomtatott kiadás-

* 1895 nov. 4-én (az I. osztályban) tartott előadásban: *A történetírás az arab irodalomban* (Budapesti Szemle, LXXXV. 60—113 l.).

** L. értekezésemet: *Die literarische Tätigkeit des Tabari* (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes, IX. köt. 359—371 l.).

ban (Kairó 1903). Tabari versről-versre mindent egybeszerkesztett, a mit tradicionális alakban a korán-magyarázatára nézve gyűjthetett s így e munka a tafszír irodalom első korszakának jelentős záróköve és egyúttal klasszikus emlékoszlopa. Tabarí azonkívül nem elégszik meg a hagyományok objektív közlésével; nagyon gyakran megismerteti velünk az eltérő nézeteket is, melyek az ő idejéig egyes korán versek nyelvi és tárgyi értelmezésében kialakultak volt. Mert a szent könyv értelmezésébe elmélyedő jámbor tudósok bizony sok mindenfélét találtak a mekkai vates czélnélküli mondásaiban.

A dogmatikai polémianak és a vallásfilozófiai speculációnak még alig jut szerepe Tabarí hatalmas gyűjteményében. Ez a koránmagyarázás következő korszakának van lenntartva.

II.

Időközben ugyanis nem csekély szórszálhasogatással járó dogmatikai iskolaharcok zavarják az iszlám orthodoxiája csendes békéjét. Egyrészt a köztük mindinkább ismeretessé váló görög philosophia, másrészt a keresztyén theologiai mozgalmak hatása, melyekkel Szyriában közvetlen érintkezésből ismerkedtek meg, számos dogmatikai eltérést mutat fel eredményül. Már a II. század elején jelentkezik a szabad akaiat vitás kérdése. Nemsokára a *mu'tazilita* nevezet alatt ismert vallásfilozófiai iskola a szent okiratok anthropomorphista kitételeit bolygatja; e kérdések az isteni attribútumokról szóló vitává szélesednek ki: lehet-e istennek örök attribútumokat tulajdonítani? Egyike a legbuzgóbban megvitatott dogmatikai pontoknak magát a korán természetét illeti: örök időktől fogva létezett-e isten kinyilatkoztatott szózata (ezt vallotta az orthodoxia), vagy pedig időben keletkezett-e, «teremtve» van-e? A túlvilági dolgok is sok rationalista ellenmondásra nyújtottak alkalmat. A korán szava szerint, az igazak az idők végezetekor Istent szemlélni fogják. Az orthodoxia nem engedett az Ígélet szó szerinti értelmezéséből; a mutaziliták képletes beszédet látnak benne. Amaz nem engedi isten mindenható akaiatát semminemű korlátozás alá helyezni; mu'tazilita ellenfelei szükségképeninek mondják isten igazságosságát és teremtményei, még

az állatok iránt is gyakorlandó méltányosságát. Okvetlen jutalmaz és büntet érdem szerint és okvetlen nyújtja az embereknek boldogulásuk eszközeit. Az orthodoxia nem engedi az isten felelőtlen akaratát semmiféle okvetlenség és szükségképeniség szempontja alá.

Mindkét párt, meg az a párt is, mely a III. század vége felé az ellentéteket áthidaló formulákat eszelt ki, a maga erőseit természetesen a korából mutatja ki. így keletkezett az orthodox koránmagyarázás mellett a szent okmányoknak a mu'taziliták értelmében történő magyarázása. Ezek is dogmatikai tanításukat a korából erősítik, illetőleg belémagyarázzák. Az istenséget érzékítő nntkropomorphista kitételekre a hellenizmusra visszavezethető írásmagyarázó módszert alkalmaznak, melyet kiválóképpen egy régibb terminussal *ta'vil*-nak, azaz képletes magyarázásnak neveznek. Nem szenvedhetvén, hogy tanaitkat a koránnal ellentétben levőknek vádolják, sőt a valódi igazhitűséget és koiánszerűséget csupán csak és kizárólag a maguk számára foglalván le, a mit meglehetősen türelmetlenséggel és vakbuzgalommal érvényesítenek, a fent említett összes vitás pontokra nézve a saját thesisüket hozzák ki a korán szövegeiből. Természetesen a *ta'vil* módszere elég rugékonyságot kölcsönzött a szószerinti értelmükben vajmi rideg szövegeknek. Némelyikük valóságos exegetikus erőszakoskodástól sem riadt vissza.

Csak egy példát. A mu'taziliták szerint az isten nem teremti az emberek rossz cselekedeteit; ezek az ember autonóm akaratának eredményei. Némelyek még tovább mentek. Az isten nemcsak a bűnösök rossz cselekedeteit nem teremti, hanem a bűn eszközeiről sem szabad állítani, hogy az ő teremtményei. A bort p. o. minthogy tiltott ital, nem lehet isten teremtményének nevezni; keletkezését csakis a borprés kezelőivel lehet viszonyba helyezni.* Ámde mit csinál ily nézet vallója a korán (113. 1.) következő szavával: »Segélyért fordulok a hajnal urához — a rossz ellen, a mit teremtett.« Egyszerűen csekély szövegváltozással *min sarri ma khalak* helyett úgy olvassa *min sarrin ma khalak*. A *ma* szócskát pedig, mely az arab nyelvben relatív

* 'Abdalkahir al-Baglidadi, *Kitáb Fark* (Kairó 1910) 262. 1.

névmás (mi) és a tagadás exponense (nem) az utóbbi értelmében magyarázza. Ez után az idézett mondat ily értelmet ölt: «rossztól, a mit nem teremtett» — teljesen összhangzásban a mu'tazilita tanítással.¹ De nem is kellett ily erőszakos szöveg-változtatáshoz folyamodniok, hogy a versnek a mu'tazilita tannal való összhangját helyreállítsák. A szöveg érintetlenül hagyása mellett így magyarázzák: «annak a rosszaságától, a kit v. amit teremtett», tehát nem a rosszat, hanem ennek előidézőjét (a gonosz embereket, a kártékony állatokat stb.) teremti az isten.² Ily módon helyezkedett ellentétbe a mu'tazilita koránmagyarázat az iszlám orthodoxiájának hagyományos exegesisével.

E törekvés egy külön rétegét hozta elő az exegetikus irodalomnak. A mu'tazilita iskola vezetői, a mit e téren tanítottak, terjedelmes magyarázó munkákban testesítettek meg. E tafszírmunkák, melyeknek legrégebb termékei már régóta elvesztek, a mennyire irodalomtörténeti idézetekből láthatjuk, rendkívüli nagy terjedelműek lehettek. Hiszen az egészen átvonuló harczoló célzat, az argumentumok bőséges előterjesztése, az ellenokok alapos megczáfolása és visszautasítása, de magának az arab scholasticismus terjengős bőbeszédűsége a fejtegetések hosszadalmasságát szinte elkerülhetetlenné tette. Egyikük, Ubejdalláh ibn Dsirv (megh. 387/997), kinek egyenlőképen volt híre a grammatikában és metrikában, mint a mu'tazilita koránmagyarázásban, egy be nem fejezett tafszírjében az egyes szúrák kezdőmondatát «az isten nevében, a kegyelmesnek és irgalmasnak» 120 szempont alatt magyarázta.³ Mekkora terjedt volna e munka, ha szerzője a végéig eljut! Vannak adataink az ily mu'tazilita-kommentárok terjedelméről. Egy iszfabáni mu'tazilita, Mubammed b. Balír Abu Muszlim (megh. 322/934) egy hús kötetre terjedő kommentárt írt;⁴ másfélszázaddal később Abü Jünusz 'Abdalszálám al-Kazvíní (megh. 488/1095) 300 kötetre vitte a maga koránmagyarázó munkáját, melyben csak az alig 5—6 sorra terjedő első szóra (tátika) kommentárja hét kötetet

¹ *Muhammed. Studien*, II. 240.

² Zamakhsari *Kassáf* (Kairó 1307) II. köt. 56S. 1.

³ Jákküt; *Dictionary of learned mén* ed. Margoliouth (Gibb Memóriái. Series VI.) (Leiden—London 1911) 7. 1.

⁴ *Szujütü, Bughjat al-vu'fti tabal.at al-nuhat* (Kairó 1326) 23. 1.

foglalt el.* Mindenesetre e munkák nagy terjedelme lehetett egyik oka annak, hogy a forgalomból eltűntek. Bajosan akadt másolójuk, meg megrendeljük s vevőjük. Aztán az orthodoxiához való viszonyuk miatt sem számíthattak valami sűrű közönségre.

A mu'tazilita kommentárok közül csak egynek sikerült népszerűsége szert tenni. Ennek szerzője a philologiai és szépirodalmi munkáiról híres *Mahmūd b. Omar al-Zamakhsari* (szül. 467 1074, megh. 538/1143) Perzsia Khvázizm nevű tartományából, a hol abban az időben a mutazilita-rendszer nagyon el volt terjedve. Zam.-t rendszeren e dísznévvel tiszteli meg az utókor: *dscir Allah*, azaz: Allah védencze, a ki Allah házában keres menedéket. Ezt a dísznevet onnan nyerte, mert hosszú ideig élt Mekkában, a Ká'ba táján. Itt írta azt a munkát is, mely jelen előadásom kapcsolatába tartozik, a Mekka akkori serifjének ajánlott korán-kommentárját, melynek címe *al-Kassáf 'an hakaik ghavdmid al-tanzil*, azaz: «A kinyilatkoztatás rejtélyei igaz értelmének felfedője.» E munkában, mely több nyomtatott kiadásával általán hozzáférhető, az orthodox dogmatika ellen intézett polémiával a teljes koránt mu tazilita alapon magyarázza. Minthogy e módszer legfőbb érvelése abból áll, hogy az iszlám szent könyve magyarázásában döntő befolyást kell engedni e metaphorák feltételezésének, kiváló ügyet vet a retorikai szempontokra és e tekintetben nagyon éles megfigyeléseket nyújt. Zamakhsari természetesen magára zúdította az orthodox magyarázók heves ellenmondását. A Kassai azon kiadása, melyet tanulmányaimban használok (Kairó, Sarafijja-nyomda, 1307, két kötet in qu.) a szöveg margóján hozza azokat a czáfolatokat, melyekkel *Muhammed b. Manszür ibn al-Munajjir* alexandriai kádi (megh. 683/1284) egy külön munkában Zamakhsari magyarázása ellen síkra száll. A Kassáf aránylag rövidebb terjedelme, világos stílusa, a dogmatika körmönfont vitás kérdéseinek könnyen érthető módon folyó előadása miatt és mindenesetre azon előnyéért is, hogy minden alkalommal a korán retorikai szépségeit kidomborítja, egykönnyen kiszorította azokat a bőbeszédű, hosszú lélekzetű nagy munkákat, melyeket a mutazilita tafszír a megelőző nemzedékben termelt. Nem csekély sikere, hogy

* Dahabi, *Tadkirat al-hitffaz* (Haidarabad) IV. köt. 8. 1.

még az ellenfél köreiből sem utasították ki. As'arita irányú szerzők alapul használják, minden mu'tazilita eretnekségtől megtisztított, úgynevezett castigált kiadást szerkesztenek belőle. Az a későbbi kóránmagyarázó, kinek munkája mai napig az iszlám irodalmában a legnagyobb elterjedésnek örvend. *Naszir al-din al-Bajddvi* (megh. 685/1286) is nagy hálával tartozhatik mütazilita elődjének azon haszonért, melyet az ő Kassaijából merített. Zamakhsari után már nem is ismerünk ez irányhoz tartozó tafszir-munkát. Összes eredményeit ő foglalta össze és ő mondta ki a mu tazilita-tannak a koránra való alkalmazásában az utolsó -skót.

III.

A korán magyarázásnak a közönséges exegesistől eltérő egy másik irányát a *síta* felekezet írásmagyarázata mulatja elénk.

E felekezet tudósai tanaikat a tanításra egyedül illetékes imámoktól származtatva, mindent elkövetnek, hogy az általános, úgynevezett szunnita iszlámmal való ellentétük jogosultságát a koránból mutassák ki. Főképen az *alil al-bejt*, azaz a próféta családjának nagy hivatását az iszlám sorsának intézésében, ellentétben az iszlámban nyomban a próféta halála után beállott tényekkel és alakulásokkal, melyek által a hívők vezetése a Kurejs család egyéb ágaiból való férfiakra ruházott. Az imámság örökösödési legitimitását kellett tehát a kóránban megállapítva találniok, valamint annak bizonyítását, hogy az iszlám kormányzásának egyéb alakulása nem egyéb jogfosztásnál és bitorlásnál, az isteni jog bűnös megszegésénél. Ezért mindenfelé az 'Alira és utódaira való vonatkozást szimatolják, a hol a kóránban a rokonok (davl-l-kurbá) szereteteről esik szó. Azt a legendát, hogy isten az angyalokat arra szólítja fel, hogy Ádám előtt földre boruljanak, úgy magyarázzák, hogy e lebomlás az 'Abdákban lakozó és ősidőktől prseexistáló isteni fénynek szolt, mely Ádám substantiájába volt elhelyezve és nemzedékről-nemzedékre átöröklődött, míg 'Aliba és imám-utódaiba jutott. Ha a korán azt mondja, hogy «Isten Ádámot az összes nevekre tanította (2, 29), szerintük ezt úgy kell érteni, hogy az imámok neveit nyilvánította ki neki.* A «koránban elátkozott fa» (17, 22) alatt

* *lafszir 'Aszhari S7. 1.*

az omajjádák dynastiájára, míg az «áldott fa, melynek szilárd a gyökere és melynek gályái az égbe érnek», 'Alí családjára értendő. Még azt az apokalyptikus állatot is, mely a korán szerint az Ítéletnapja előtt megjelenik és választást tesz az igazhitűek és hitetlenek közt, az idők végezetével ismét a földön megjelenő 'Alival azonosítják.¹ A korábban szerintük még több vonatkozás is mutatkoznék, ha a szent könyvet jelen alakjában megszerkesztő khalifák ily helyeket ki nem küszöbölték volna. Ezért tagadják a korán jelen szerkezetének integritását. 398/1007 - 8-ban a baghdadi síiták a textus receptustól sokban lényegesen eltérő szöveget mutattak be, melyet a korán valódi szövegének állítottak. A vallástudósok gyülekezete e könyvet ünnepélyesen máglyára vetette. A síita exegesis, mely az irodalomban az Ízléstelenség tetőpontját mutatja, joggal tekinthető annak, a minek Nöldeke jellemzi egyik képviselőjének munkáját: «ein elendes Gewebe von Lügen und Dummheiten.»² A negyedik (X.) század elejéről már teljes kifejlődésében, azaz nagy rendszeres munkákba foglalva, ismerjük a korán-exegesis ez irányát. Legrégibb teljes tafszír-munkáik egyike ez időből egy Teheránban (1314) nyomtatott kiadásban is hozzáférhető; szerzője al-Szultáa Muhammed b. Hajdar al-Bajdakhtí (Baján al-sza'áda fi makámát al-'ibáda); e munka bevégezése 311/923-ról van keltezve. Még régiebbnek mutatkozik he egy Haszan al-'Aszkarí-nak, az imámok tizenkettes sorában a 11-iknek tulajdonított kommentár a 2-ik szarához, melyet szintén nyomtatott kiadásban tanulmányozhatunk; de nem hiszem, hogy az imámnak valami köze volna e könyvhöz. Különben a rendszeres kommentármunkákon kívül minden síita vallástudományi könyv teleteli van az ő speciális koránalkalmazásuk érvényesítésével, a síita mythológiának a korán szavaiba való beleerőszakolásával. E tekintetben nincsen muszlim tendentiosus irodalom, mely a szitánál telhetetlenebb volna.³ Hisz a koránnál meg sem állnak. Azt hiszik, hogy már az Ó- meg az Új-Testamentom is az 'Alí s az imámok hirdetésétől ára-

¹ *Muhammedanische Studien II. köt. 111. lap.*

² Szubki, *Tabákat al-Saf'i'ija* III. köt. 26. lap.

³ *Geschichte des Qorans (Göttingen 1860) XXIX. I. v. ö. Vorlesungen über den Islam 210. I.*

doznak. Még csak újabb időben egy siita tht-ologus *Zad al-muszáfír* (az utazó elesége) címen az O-T. sí ita irányú vonatkozásait mutatja ki.

IV.

Legkényesebb volt az a feladat, mely az iszlám theosophiájára, mint maguk nevezik a *szúfi* iskolára hárult, midőn tanai ősforrásául a koránt kellett lefoglalnia. Csak oly módon, csak azon feltétel mellett foglalhat a szúfiság helyet az iszlám körében, ha képes magát koránszerűnek bizonyítani, ha tanítását magából a szent könyvből bírja kimutatni. Pedig alig képzelhető két világnézet, mely ridegebb ellentétben állana egymáshoz, mint a korán és a szúfizmus. Amott az istenfogalom lég* transcendensebb alakítása; emitt a pantheismus az újplatonii emanatio-tanon, mely egyik forrása a szúfizmusnak, messze túlmenő visszautasítása minden dualistikus világfelfogásnak. Csak egy valódi létezést ismer, ezt az istenségbe helyezi; a jelenségek nem bírnak való létezéssel, hacsak nem annyiban, hogy tükrözői, részesei az egyedüli valóságnak. *Vahdánijjat al-vudsúd* «a létezés egyetlensége», e műszóval jelzik azt a minden közvetítést kizáró monismust, mely szétágazó rendszerárnyalataik közös vonását teszi. Ez egyedüli létezésbe merülni, benne megsemmisülni és vele egygyé válva, az egyéni létezést kioltani: ez a szúfiember gyakorlati feladata, ha ugyan a gyakorlat szót az ilyen túlspeculativ törekvésekre alkalmazhatjuk. Most kilencz éve (1903) a maihoz hasonló alkalommal szóltam róla, hogy e világnézet nem keletkezett függetlenül a buddhismus nirvana-élményétől.* Könnyen érthető, hogy a szúfizmus értelmében az istenségbe merült embernek, kinek földi létezése merő látszat, némelyek szerint egyenesen bűnös, semmiesetre pedig valóságnak nem nevezhető állapot, nem szólhat semmiféle törvény. Lehet-e társadalmi törvényeket szabni a nem létező számára? Az iszlám*vallás teljes positiv tartalma ily módon buborékká válik, melynek valamelyes értékét csak azzal, a rendszerrel alapjában-ellentetes elmélet segítségével bírják megmenteni, hogy a törvény (saría) rendeltetését mint paedagogiai fokozatot becsülik, mely

* *A buddhismus Itatása az iszlámra*, Körösi-Csoma-előadások, 2. sz.

végső céljául a fátyolozatlan igazság megismeréséhez (ma'rifa, liakíka) vezet. Minthogy az utóbbi fokon nincsen értelme a törvénynek, ez az elméleti kibúvó merő sophismánál nem egyéb. Addig a tanításig jutnak el, hogy «ha az ember az isten szeretetének fokát elérte, se parancs, se tilalom alá nem tartozik; minden meg van neki engedve».* S aztán hová lesz még az iszlámnak egyrészt reményt ébresztő, másrészt félelmet gerjesztő eschatologiai apparátusa! Ha az egyéniség kioltása, megsemmisülése az egyedüli igaz cél, mely felé az embernek, tehát a muszlimnak is törekvése szegezve van: miértelme van a túlvilági életnek, paradicsomnak, pokolnak, melyek örömeit és kínjait éppen a korán a legrealistikusabb vonásokkal rajzolta meg? Ennek ellenében ők tényleg a *mindkét létezésből* való szabadulást (üresedést, altakhallí min al-kaunejn), tehát a földi és a túlvilági élet hiúságát tanítják.**

E kérdések csak egyes részleteit tárják elé azon antinómiáknak, melyek okvetlenül felmerülnek, ha a szűűságnak az iszlám körében helyet akarunk szorítani. Mert a szűűi világnézet az iszlámnak kerek megtagadása, visszautasítása. A szigorú orthodoxia a szűűlizmust, vallói asketikus, a világiakról lemondó szent életmódjának daczára, eretnekségnek ítélte. Ok maguk pedig legalább a külső színre, az ő tanaikat mondják az iszlám valódi fogalma teljes érvényesülésének.

Ezt pedig csak oly alapon állíthatják, hogy világfelfogásukat beleviszik a koránba és a hagyományos hadithekbe. Ily törekvések hozták létre a tendentious koránmagyarázásnak ezt a harmadik csoportját: a *szűűfi exegesist*. Némelykor e törekvés érvényesítése nem járt sok nehézséggel. A korán némely mondatát lehetett erőszakosság nélkül is a szűűi tanokra alkalmazni. Ha pl. összefüggésétől elkülönítve, a muszlimoktól unos-untalan hangoztatot ezen koránmondatot (2, 151): «Valóban mi istené vagyunk és mi ő hozzá térünk vissza*), az ő elméletükre alkalmazva, úgy magyarázzák, hogy az egyéni lét megsemmisülése és az istenség lényébe való elmerülés — ezt jelentené a «vissza-

* L. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theolog. Bewegungen im Zs-lam*, (Lipscse, 1899) 15. 1.

** Kusejri, *Riszála* (Kairó, 1309) 30. 1. 5. sor alulról.

térési) — tekintendő az igazi létezésnek: e magyarázatot a korán értelme egy aránylag enyhe elhajlításának tekinthetjük. Vagy ha a 102. szarában a földi javak ellenében a ('bizonyosság tudása) '(ilm al-jakin) és a (bizonyosság igaz valóságán fajn al-jakin) van az egyedüli való értéknek feltüntetve, a szúfik ez utóbbi kitételeket annál könnyebben vonatkoztathatják az intuitio által elérendő tudásra, mert a rendszerükben használt e műszavakat a korán e fejezetéből kölcsönözték.

De ők a koránmagyarázást e téren egyébként is teljesen új ösvényekre vezették. Nemcsak gondolati részét helyezték rendszerük szolgálatába, hanem elbeszéléseit is. Nem igen hihették, hogy az isten szavának célja lehetne, hogy a hívőket mindenféle egyéni értékű történetekkel, néhol még mint pl. a XII. szarában, József és az egyiptomi fejedelemszöny szerelme históriájával tartsa. József, meg a testvérei, meg a fejedelemszöny, meg az udvari hölgyek, kik az ifjú láttára bámulatukban kezüket véresre metszik, Jákob, a gyászoló atya, sőt még a farkas vérebe áztatott felsőruha is csupa mystikus fogalmak jelképezői; az egész történet magasabbrendű symbolikus tanítás. Ha a 2. szúra 262. versében isten a halottak feltámasztásának lehetőségét azzal mutatja Ábrahámnak, hogy négy madarat szét daraboltat vele, a darabokat meg külön-külön egy-egy hegy csúcsára helyezteti, aztán pedig Ábrahám hívására ismét mint élő madarak jelennek meg: úgy ennek azt az értelmet adják, hogy ez elbeszélésben az elhalt szívekről van szó. A négy madár a négy anyagi elem jelképe; a korán e történettel arra tanít, hogy az igazi életet csakis a testtől való elválással érhetjük el.

Ha Mózes azt a rendeletet veszi istentől, hogy c hét sarúdat húzzad le, ime te a szentelt völgyben vagyn (20, 12), a két sarú alatt (a duálisra súlyt helyezve) a két létezési fokot (földit és túlvilágít) kell érteni; a léleknek mindkettőtől el kell válnia, hogy az istennel való egyesülésig eljusson.

Egy másik helyen (2, 1 72) egy erényes emberről azt mondja a korán, hogy «vagyonából oszt a rokonoknak, az árváknak, a szegényeknek és a vándorlóknak». Még ezt a morális tanítást sem hagyja békén a mystikus magyarázó. A szószerinti értelemnél valószínűbbnek tartja, hogy a *vagyon* alatt a *tudást* értjük, mely a szívnek (léleknek) vagyona ... a *rokonok* meg a

szellemi tehetségek, melyek a lélekkel rokonságot tartanak; az *árvák* az *animális lélek* tulajdonságai, mivel, akár árvagyerekek, a szellem világosságától, az igazi atyától, el vannak hagyatva; a (földhöz ragadt) a *szegények* meg az *anyagi* erők, melyek csak a test jóléte mellett *nyugosznak* meg (ezt csak az érti, a ki észreveszi, hogy a földhöz ragadt szegényt jelölő főnév *miszkin*> ez igéből származik, hogy *szakona*, a. m. nyugodni); & *vándorlók* pedig az igazságot keresők, annak útján vándorlók, (ezeket a szúfi-nyelv *szálikún*, azaz utasoknak nevezi). Ha a lélek jól lakott tudással és tiszta ismeretekkel és szabaddá tette magát animális részének rossz hatásaitól, az anyagi világ rabszolgáságába került vándorlóknak is juttat javaiból; felszabadítja őket az anyagiasság rabszolgáságából. Ez volna a korán jótékonyaságot parancsoló versének mélyebb értelme.

Hát még a koránnak úgynevezett *világosság-verae* «áját al-núr» (24, 35): «Alláh az egeknek és a földnek a világossága. Fénye olyan mint egy fülké(é), melyben lámpa van; a lámpa üvegben van; és az üveg olyan mint egy tündöklő csillag. Áldott fáról gyújt,ák meg, olajfáról, sem keletről, sem nyugatról valóról; melynek olaja fénylik, még ha tűz nem is érinti: fény fény fölött; Alláh az ő világosságához vezet a kit akar és Alláh hasonlatokat alkot az emberek számára és Alláh minden dolgot tud». Az eíele vers mintegy önmagától kínálkozott a mystikus értelmezésre, melynek a szúfik ez esetben kötet számra tettek eleget.

Ily allegorikus értelmezést alkalmaztak a korán és a muhammedán hagyomány eschatologikus elemeire is. Paradicsom és pokol nem léteznek számukra a hagyományos szószerinti értelemben. Amaz az istenhez való közelséget, emez a tőle való elidegenedést jelképezi. A sátán alatt a dolgok lényegétől való eltávolodást értik.* A *szír át*-híd nem egyéb mint az Aristoteles etkikájának középutja ([ASOÓTY]?), melyen járva az igazak a mennyországba jutnak, míg a rajta meg nem állapodó igaztalanok nyilsebességgel hullanak róla a pokolba stb.

Hasonló módon hajlítják el szószerinti értelmüktől a törvények jelentését is. Mindenütt a maguk rendszerének megfelelő eszméket keresnek és találnak.

* Schreiner e. h. 59. 1.

Míg a mu'tazilita irányzatos magyarázás a maga metaphoraival a koránt a *rhetorika* szempontja alá helyezi, addig a szúfiismust a symbolismus és az *allegória* szempontja vezérli. Látnivaló, hogy e módszerükkel nem úttörők. Philo örökébe léptek vele, ki, igaz hogy némiképen a stoikusoktól megelőzve, az Ótestamentom terén az allegorikus írásmagyarázás atyja, kinek hatása a neoplatonikus és gnosztikus írásmagyarázókon keresztül 8—9 évszázad múlva az iszlám szúfiiskoláiban is érvényre jut. Valamint a gnosztikusok az írás szószerinti, mint ők mondják: a testi, látszólagos értelme mögött (IÖ ocojrauxóv, TÖ tpaivófrsVov) a szellemi (zb nvsoiiauxóv) értelmet keresik,* úgy a szúfi-exegesis is az írás, *zaliir*, külsőleg látható értelme ellenébe helyezik a *butin*-1, a belső, rejtett, esoterikus értelmet, mely az előbbinek leple alatt nyilatkozik, mint annak egyedüli valósága, mint az *idea* a lényeg nélkül szükölködő jelenségek mögött.

Az irányzatos magyarázók e csoportja is nem ritkán csak mesterkéltnél módon képes eszméit az alapul vett szövegbe beleerőszakolni. Mutatóul egy jellemző példát, bár az egyszer nem a koránból, hanem a traditio-irodalomból valót. Valaki kérdést intéz Muhammedhez, hogy mit kell érteni *iszlám*, mit. *imán* (hit), mit *ihszán* (helyes cselekvés) alatt? Az utóbbit így definiálja a próféta. «hogy Alláht féljed mintha látnád őt, habár nem látod őt». Szóról-szóra fordítva, e világos értelmű mondas második része így hangzik: «és ha nem voltál látod őt» (fain kunta la taráhu). Már most a mi szúfi emberünk e négy arab szót így válaszja el: *fa-in kunta la \ taráhu*, a mi által ily értelmet hoz ki (szószerint): «és ha lész *nem* | akkor látod őt», azaz ha eléred az egyéni létezés megsemmisülését, a *faná*-1, csak akkor ismered meg istent.** Ily exegetikus erőszak segítségével helyezi a magyarázó Muhammed egyszerű és félre nem érthető tanítását a szúfi-féle *nirvána-elmélet* szolgálatába.

Az allegorikus magyarázatok nemcsak a szoros értelemben vett szúfi körökben járták. Eredetük tulajdonképeni talaja, mint az előbbiekből is sejthetjük, a neoplatonikus elmélkedés, mely a szúfizmusnak is döntő irányítója volt. A muszlim újplatonikusok

* V. ö. Reitzenstein, *Hellenische Mystertenreligionen*, 146. 1.

**Szubki, *Tabukat nl Safi'vija*. I. köt. 56. 1.

közt született meg az iszlám okmányainak allegorikus értelmezése és alkalmazása. E körben mint legkövetkezetesebb elvszerű képviselői az *Őszinte testvérek* (ikhván al-szafá) néven ismeretes vallásfilozófiai szövetség magaslik ki, az Eufrates déli folyásán fekvő Baszrá városából a X. században kiindult szellemi mozgalom, melynek törekvéseit és céljait ez elmélkedők máig is fenmaradt irodalmi hagyatékából alaposan ismerhetjük meg. Az Őszinte Testvérek értekezéseiben az allegorikus korán-és hagyománymagyarázat kibontakozását szemlélhetjük. Szándékom e szempontból külön tanulmány tárgyává tenni, melyre annál is inkább rászolgált, minthogy e mozgalom hatása nem pusztán elméleti okoskodásaiban volt elszigetelve, hanem az iszlám nagy politikai mozgalmában is érvényesült. Az iszmá¹-ilita mozgalom, mely a *karmáthok* felforgató forradalmával, majd a *fátimidák* államalkotásával az iszlám egységét létezése alapjaiban ingatta meg, szoros kapcsolatban van az Őszinte Testvérek elmélkedéseivel.* E forradalmi mozgalmak vezérei is a korán és a törvények *belső* értelmezését tüzték zászlójukra és használták fel a hagyományos iszlám-hatalom elleni harcokban.

Nem ily harcziás lármával, sőt csupán elvont szemlélődés közt veti meg lábát az allegorikus koránmagyarázat a szent életű szúfik csendes czelláiban is. Az újplatonismusból kiinduló vallásfelfogás elválaszthatatlan kísérőjévé vált.

Az iszlám körében való térfoglalása óta nagyon gazdag irodalmat mutat fel. Tulajdonképpen minden szúfi-munkában, a mennyiben szerzője a fejtegetett eszméknek iszlámszerűségére okvetlen súlyt helyez, nagy keletje van az irányzatos koránmagyarázat e módjának. Az egész koránra rendszeresen terjedő tafszir-munkákat a szúfiség köréből a hidsra IV. százada óta ismerünk. Ezeknek szerzői közt a legnagyobb jelentőségre és elterjedésre tett szert az iszlámban nagyhírű theosoph író munkája, ki a szúfizmus fejlődésének úgyszólván tetőpontját jelzi. *Muhji al-din ibn 'Arabinak* hívják e Murciából, az arab Spanyolországból származó rajongót (szül. 560 1165; megh.

* Lásd értekezésemet: *Die Benennung dér Ichwán al-Safd* a «Der Islam» cz. folyóirat I. kötetben.

638/1240), ki 35 éves korában elhagyta szülőföldjét és Arábiában, Szyriában és Kisázsziában, Marokkó országában sok éven át barangolván, végre Damaszkusban telepedett meg, hol a Szálihijja külvárosban, a Kászijün hegy tövében sírja mai napig az ájtatos zarándoklóknak gyűlőhelyéül szolgál. Utazásaiban mindenfelé a mystikus életre áhítózóknak nagy seregét tanította az aszketikus életgyakorlatra és a szúfi világfelfogásra, melyben iskolát alkotott. Hívei szent embernek tartották, az utókor csudás elbeszélésekkel tölti ki e férfiú életrajzát, kit a rajongó tisztelet a szúfi tökéletesség legmagasabb fokára emelt fel. De nagy számmal akádtak a kortársak közt, sőt még az utókorban is, ellenségei, kik tanait hitetlenségnek vagy legalább is eretnekiségnek bélyegzik. Szó szerint «a pártok kegyétől és szenvedélyétől megzavarva lebeg jellemképe a történelemben!). Tanait nagyszámú munkákban adta elő, melyeknek homályossága sok dolgot adott a magyarázóknak. E munkák egyikét («a *vágyakozások olmácsao*») csak nemrég adta ki angol fordítással Tteynold A. Nicholson, a szúfizmus legalaposabb ismerője.¹ Körülbelül 140, részint költői, részint prózában írt munkájának ezimét ismerjük, melyek közt három a legfontosabb: «*A mekkai kinyilatkoztatások*» (al Futühát al-Mekkijja), Ibn 'Arabí mystikus rendszerének encyklopédiája 560 fejezetben. Azzal vezeti be, hogy e könyv tartalmát nem maga eszelte ki, hanem Mekkában a szent ház körül végezett körmenete alkalmával az inspiratio angyala sugalmazta.² Aztán van egy munkája, «*a bölcseségek gyűrükövei*» (Fuszüs alhikam); ebben Ádámtól Muhammedig 27 prófétát mutat be és egy egy fejezetben e próféták életével kapcsolatosan fejti ki ábrándos elméleteit.³ E könyvet azzal az igénynyel vezeti be, hogy 627/1230 b.án, tehát a szerző hatvanöt éves kora felé Damaszkusban egy álomlátásban maga a próféta nyilvánította ki neki. "Kezében egy könyvet tartott és így szólt: Ennek a könyvnek a neve "fuszüs al-hikam»; fogadd el és menj vele az emberek közé es tanítsd rá őket». Sokszor szól inspiratioiról; a prófétákkal szünetlenül közvetlen érintkezésben

¹ *Terdjumán al-ashwdq, a collection of Mystical Odes* (London, 1911).

² Kiadva Butákban, 1274/1857.

³ Nyomtatva Butákban török komentárral 1252/1836.

áll; sőt magával az istennel is hosszabb beszélgetést folytatott, melyet a «Mekkai kinyilatkoztatásokban» szószerint közöl. Még írásbeli izenetekről is szól, melyeket az égből kapott legyen; ily túlvilági levelezésnek külső alakját körülményesen le is írja.* Nem csuda, ha e hallucináló embert sokan csalónak vagy eretneknek tekintették; míg mások csudatevő szentet tiszteltek benne.

Tárgyunkra harmadik nagy munkája tartozik, rendszeres koránmagyarázó könyve, melynek 1283/1866-bán Bülákban legelőször jelent meg két kötetes nyomtatott kiadása; azóta is többször ismételték kinyomatását. E munkájában az imént jellemezett módszerrel a korán egész terjedelmére alkalmazza pantheistikus tanait, melyeket volt tanítványom, *Schreiner* Márton, tüzetesen ismertetett.** A szüli koránmagyarázat módját e munkából lehet legalaposabban megismerni. Mert Ibn ʿArabi nem szűnik meg tanainak a koránnal való egyezését nagy hangsúllyal hirdetni. A «Mekkai kinyilatkoztatások» bevezetésében is azt mondja: «Tudd meg, hogy minden, a mit előadásaimban és munkáimban mondok, a korán kincsesházából ered; mert megértésének és a belőle való okulásnak kulcsai nékem adtak»). Tanítványai és hívei az ő útjain járva, e módszert részint önálló munkákban, részint mesterük könyveihez írt magyarázatokban mind féktelenebb és ábrándosabb fejlesztéssel érvényesítik egészen napjainkig.

V.

Az irányzatos koránmagyarázat e három csoportján kívül az újkori muszlim Kelet kultúrviszonyainak szempontjából egy negyedik irányzat kelti fel figyelmünket. Ezt legjobban a *modernista koránmagyarázásnak* nevezhetjük.

Az a hatás, melyet az európai kultüreszmékkal és intézményekkel való közvetlen érintkezés, különösen oly területeken

* *L. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Leipzig, 1808) 103. l.*

** *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam. 53-61. l.*

gyakorol, melyek valamely nyugati hatalom fenhatósága alá kerültek, a gondolkodó muszlimok lelkében annak szükségét ébresztette, hogy vallásos hagyományuk életképességét viszonyban a reájuk ható nyugati műveltséggel igazolják, hogy az iszlámnak oly felfogását fejleszték, mely e vallásnak a modern műveltséggel való társulása lehetetlenségéről és a szellemi s társadalmi fejlődésre való képtelenségéről elterjedt nézetet megezáfolja. A jól felfogott iszlám nem akadály a kultúrának: ez e mozgalom képviselőinek jelszava. A vallás hagyományos és kötelező okmányai, elsősorban a korán ily iránynak megfelelő apologetikus értelmezésén fordult meg e tétel sorsa. Különösen az angol kultúrérettel érintkező muszlim Indiában nyit meg legelőször az alkalom e törekvés érvényesítésére[^] mely buzgó vezetők tanítása mellett mindinkább bővülő területekre terjed és egy gazdag irodalomban, tanító és társadalmi intézményekben nyer kifejezést.

Ez irodalmi érvényesülés mozzanatai közt, melyeket egyébutt jellemeztem,* jelen kísérletem körébe csakis a modernista felfogásnak a koránmagyarázatra való alkalmazása tartozik. Számos apróbb monographikus értekezésen kívül, melyeknek az a célja, hogy az iszlámnak a kultúrérettel ellentétben állóknak tekintett intézményeit vagy apologetikus értelemben magyarázzák, vagy pedig szokott hagyományos értelmükkel ellenkező irányba tereljék, tanaiknak megfelelő rendszeres koránmagyarázó irodalmat is teremtettek. E mozgalom egyik tudós megindítója eszméit egy urdu fordítástól — a korán fordítása szintén már modern újítás — kísért nagy tafszír-munkában testesítette meg, melyet ugyancsak urdu nyelven szerkesztett. A kezeim közt levő hat kötet (Aligarh 1299 1882—1309/1892) csak a XVII. szúráig terjed; a folytatásokat nem kísérhettem figyelemmel. E nagy munka csak egyik részét teszi egy nagyobb gyűjteménynek, mely az ind modernista mozgalom nagy vezéremberének, *Szejjid Ahmed, hhán Bahádur* összegyűjtött dolgozatait (Taszánif Ahmadijja) foglalja magában. E munkákban, melyeket egy hasonló célú folyóirat kísér («*Mohammedan Social Reformer*»),** főképpen az iszlám szem-

* *Vorlesungen über den Islam* 312—313. l.

**Keleti czime: *Tahdib alakhlák* (»a tulajdonságok finomításaxú«); első

pontjából vannak kifejtve azok a baladó gondolatok, melyeknek terjesztése az iskola célját alkotja. A vallásháború (dsihíd) kötelességének változott felfogása, kapcsolatban a muszlimnak a másvallásúakhoz való viszonyával; a házassági intézmény és általában a nők állása; az asszonyok elfátyolozásának eltörlése; a nevelés kérdései; a gazdasági élettel kapcsolatos korántörvények magyarázása a haladó társadalmi igények szempontjából stb.*

Későbbi időben, függetlenül az indiai mozgalomtól, Egyiptomban jelentkezik a modernista iszlámirány. Amott a nyugati kulturettel teljesen azonosuló muszlimok állnak a mozgalom élén, kik a tulajdonképeni egyházi életen kívül állva leginkább az angol államszolgálat körében tölték be hivatásukat. Esméiket apologetikus célzattal az európai közönség számára elég ügyesen angol nyelven is előadják. Egyiptomban az iszlám theológiájának művelői karolják fel ugyanazokat a célokat. Iskolát alkotott e téren az egyiptomi muhammedánság néhány év előtt meghalt nagymuftija, *Sejkh Muhammed 'Ahduh*, az ióihert Szejjid Dsemál al-din Afgáni ** tanítványa, ki mielőtt az egyiptomi iszlám legfőbb vallási méltóságát foglalta el, sokat fordult meg Európában, hosszú ideig volt Párisban, hol az angolok ellen hazájában folytatott izgatások miatt mesterével együtt száműzetésben élt. Ismét Egyiptomban megtelepedvén, az iszlám theológiájának eszközeivel tanította vallásának kulturképességét számos tanítványának, kik leginkább az Azüar-mecset, a régi iszlám tudomány e bástyájából csoportosultak köréje. Esméit, az ő előadásai nyomán, sűrűn tették közzé tanítványai és egyéb hívei.

Teljesen az igazhitű iszlám álláspontjára helyezkedve követelik a vallás megtisztítását minden babonás járuléktól, melyről theologiai eszközökkel azt mutatják ki, hogy nem egyéb az igazi vallást meghamisító és megrontó fattyúhajtásnál. A ha-

évfolyama 1312/1899-ben indult meg ugyancsak Aligarliban Szejjid Ahmed szerkesztésében.

* Ez irány irodalmának legújabb, az újkori iszlám mozgalmainak megismerésére fölötté fontos termékét bírjuk Szaláh al-dín Khuda Bukhsli indiai jogtanár művében *Essays Indian and Islamic* (London, 1912).

** Róla lásd E. G. Browne művét *The Persian Revolution 1905—1909* (London, 1910) és cikkemet az Iszlám encyklopédiájában, s. v. *Dsemál*.

gyomány dolgában teljes kritikai szabadságot vesznek igénybe. Az élet köznapi szokásait kizárják a vallás illetékességének köréből.

Leghatározottabban pedig az ellen a felfogás ellen emelnek óvást, mely szerint az iszlámviszonyok fejlődése évszázadok óta örökre le volna zárva és hogy a jelen nemzedék kötelessége, hogy önálló ítélet nélkül az elődök taposott nyomaiban járjon (*taJclid*).

Ez iskola irodalmi gyűjtőpontja egy 1898 óta mai napig is megjelenő folyóirat: *al-Manár* (a világitó torony), mely nemcsak az iszlám apológiáját műveli, hanem a másvallású theologusok, különösen a missionáriusok támadásait éles kritikával viszonozza. Ugyane körben pendült meg az iszlám világtalálkozójának gondolata azzal a céllal, hogy egyrészt az iszlámot felekezetekre osztó különbségek helyébe annak egységessége lépjen, másrészt hogy a vallásnak a modern kulturélethez való viszonya illetékes kifejezésre jusson.

E folyóiratban jelentek meg Muhammed 'Abduh és iskdájának koránmagyarázó kísérletei is ugyanazzal a célzattal, mely az anglo-indiai apologetikusok exegesisét hatja át; ugyanis annak kimutatása, hogy a helyesen magyarázott korán nem akadályozza a haladást, az újkor társadalmi eszméinek befogadását, iszlámizálását. Ily magyarázó iránynyal a házassági intézmény monogamikus alakulását is a korán szövegéből következtetik, ugyanabból különben, mely a hagyományos magyarázás értelmében a többnejűségnek szolgált igazoló okmányul. Ez egy példa előg erős világot vet e törekvések szellemére.

A tafszír-kísérleteket, melyeknek nagy része az Azhar-mecset oszlopai közt hangozott el, később egy teljes koránmagyarázó munkában foglalták össze, melynek ez idő szerint az iszlámvilág legszélesebb köreiben nagy népszerűsége van s melyet, úgy látszik, ez iszlám vallásfelfogása fejlődésének legújabb útjelzőjeként tekintenek.

Ezek volnának a koránmagyarázó irodalom irányzatos csoportjai az irodalom kezdeteitől napjainkig.