

# ELŐADÁSOK AZ ISZLÁMRÓL

“

ÍRTA:

GOLDZIHÉR IGNÁCZ

FORDÍTOTTA

HELLER BERNÁT



BUDAPEST,  
MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KIADÁSA  
1912.

HORNYANSZKY V. CS. ÉS KIR. UDVARI KÖNYVNYOMDAJA

## TARTALOMJEGYZÉK.

	Lap
Előszó.....	V
<b>I. FEJEZET.</b>	
Muhammed és az iszlám.....	1—33
<b>II. FEJEZET.</b>	
A törvény fejlődése .....	34—76
<b>III. FEJEZET.</b>	
Dogmatikus fejlődés.....	77—141
<b>IV. FEJEZET.</b>	
Asketismus és szufismus .....	142—196
<b>V. FEJEZET.</b>	
Az iszlám szektái.....	197—263
<b>VI. FEJEZET.</b>	
Későbbi alakulások.....	264—309
Jegyzetek .....	310—392

## ELŐSZÓ.

Az *American Committee for Lectures on the History of Religions* részéről, melynek hivatása, hogy amerikai főiskolák és tudományos intézetek körében sorozatos vallástörténeti felolvasásokat rendezzen, 1908 őszére meghívást vettem, hogy intézménye keretében az *Iszlám történetéről* tartsak előadásokat.

Az iszlámnak nem *politikai* története, hanem a *vallásos fejlődés* folyamata volt az előadások tárgyául kitűzve.

Arra határoztam el magamat, hogy a megtisztelő meghívásnak eleget teszek. A felolvasások kéziratával jó idejekorán el is készültem volt, midőn egészségem akkori állapota miatt a tervezett utazásról le kellett mondanom.

Dolgozatomat ismerő néhány szaktársam jóakaró biztatása megkönnyítette azt az elhatározásomat, hogy eredeti rendeltetése szerint angol fordításra szánt kéziratomat *Winter Károly* heidelbergi egyetemi könyvkereskedésének a tőle megindított „*Religionswissenschaftliche Bibliothek*“ 1. számául *Vorlesungen über den Islam* címmel átengedjem. Az *Előadások* szerkesztésén és berendezésén alig tettem változtatást; csak az egyes fejezetekhez függesztett jegyzetekkel és

## VIII

excursusokkal toldottam meg, melyekkel a tárgyamal kapcsolatos tudományos kutatásnak óhajtottam szolgálni.

A M. Tud. Akadémia Könyvkiadó Vállalata számára egykori hallgatóm, *dr. Heller Bernát* főreáliskolai tanár úr fordította az eredetileg német nyelven (Heidelberg 1910) megjelent *Előadásokat*.

A fordító gondos munkájának revisiójával engem bíztak meg.

Budapest, 1912. október.

*Goldziher Ignác.*

## I. FEJEZET.

### **Muhammed és az Iszlám.**

1. Mióta a vallás a független tudomány tárgya lett, kutatói különféle választ adnak arra a kérdésre: mi lélektani szempontból tekintve a vallás forrása.

C. P. Tiele hollandus vallástörténétíró egyik edinburghi Gifford-előadásában bíráló szemlét tartott ezeknek a feleleteknek egész sorozata fölött.<sup>1</sup> Majd az embernek sajátos oksági tudata, majd a függés érzete, majd a végtelenre való eszmélés, majd a világ megtagadása tűnik föl annak az uralkodó indulatnak, melyből a vallás forrása eredt.

Úgy hiszem, az emberiség lelki életének ez a jelensége sokkal bonyolultabb semminthogy érvényesülését egyetlen egy indítóokból volna szabad származtatnunk. A vallás sohasem lépett föl elvontan, úgy hogy bizonyos határozott történelmi föltételekhez nem kapcsolódott volna; alacsonyabb és magasabb rendű alakulataiban, határozott, a társadalmi föltételek szerint módosuló megnyilatkozásokban él. Különböző nyilvánulásaiban a vallásos ösztönnek előbb említett, de korántsem teljesen felsorolt ébresztőinek majd egyike, majd másika fog uralkodni, anélkül azonban, hogy egyéb tényezők közrehatását kizárná. Már

alakulása első fokain domborítja ki uralkodó jellegét, mely későbbi fejlődésében, sőt egész történeti életén át minden más együttható ok felett megtarthatja uralmát. Ez áll oly vallásformákról is, melyek egyéni megérzésből eredtek.

Az a vallás, melynek történeti életével itt foglalkozunk, már a nevében, a melylyel alapítója kezdettől fogva felruházta s a melylyel világtörténelmi pályájának immár XIV. századát járja, világosan feltünteti, melyik a lényegének alapvonása és uralkodó jellege.

*Iszlám* odaadást jelent: a hívőnek odaadását Allah iránt. Ez a szó minden másnál jobban határozza meg azt a viszonyt, a melybe Muhammed a hívőt Istenéhez helyezte; ebben a szóban pedig legerősebben a függésnek érzete fejeződik ki egy korlátatlan mindenhatóság iránt, a melynek az ember akarattalanul engedje át magát. Ez a kimagasló elv hatja át ennek a vallásnak minden megnyilatkozását, eszméit, formáit, erkölcsét, — ez határozza meg jellemzően azt a sajátos irányt, a melyben az iszlám az emberiség nevelésére törekszik. Itt kapjuk legerősebb példáját Schleiermacher elméletének, hogy a vallás a függés érzetében gyökeredzik.

2. Ezeknek az előadásoknak célja és természete nem rója ránk azt a feladatot, hogy az iszlám rendszerének részleteit vázoljuk. Itt azokat a tényezőket kell bemutatnunk, a melyek történelmi kialakulásánál közre hatottak. Mert az iszlám, a mint az teljes kifejelettségében jelentkezik, különböző behatásoknak eredménye, a melyek folytán erkölcsi világnézzetté, törvények és hitelvek (dogmák) rendszerévé kialakult, míg végleges orthodox formájához

eljutott. Azután azokról a tényezőkről kell szólnunk, melyek az iszlám folyamat különböző medrekbe terelték. Mert az iszlám nem egységes egyház; történeti élete épp azokban a változatokban nyilvánul, a melyeket magából létrehozott.

Kétfélek azok a behatások, a melyek egy intézmény történelmi életét meghatározzák. Első sorban belső, az intézmény sajátos valójából fakadó ösztönzések, a melyek hajtó erők gyanánt előbbre viszik a továbbalakulást; azután pedig kívülről beható szellemi befolyások, a melyek az eredeti genuin gondolkodást megtermékenyítik, gyarapítják s történelmi kifejlődését előidézik. Az iszlám történetében tagadhatatlanul érvényesült ugyan az első sorban említett belső ösztönzések hatása is; de fejlődésének legjelentősebb mozzanatait mégis javarészt külső befolyások elsajátítása, idegen elemek beolvasztása jelzi. Dogmatikája a hellenistikus gondolkodás jegyében fejlődik; törvényeinek rendszerében félreismerhetetlen a római jog befolyása; állami szervezete, a mint az 'abbaszida khalifátusban kifejeződött, perzsa állam-eszmék feldolgozását tünteti fel; mysticismusa új-platonikus és ind eszmék útjait követi. De mind ezeken a területeken az iszlám oly képességet tanúsít idegen elemek magába olvasztására és földolgozására, hogy azoknak idegen volta csak a bíráló kutatás éles elemzése előtt tárul fel.

Ez a befogadó, receptív jelleme az iszlámnak már születésekor homlokára van írva. Alapítója, Muhammed nem hirdet új eszméket. Miben sem gazdagította a gondolatokat az embernek viszonyáról az érzékfelettihez, a végtelenhez. De ez semmikép sem csökkent a vallásos alkotásának viszonylagos értékét.



Ha az erkölcsök történetírójának valamely a történelem színére lépő jelenség hatásáról kell ítélnie, az eredetiség kérdése nem állhat vizsgálódásának homlokvonalában. Muhammed művének történelmi értékelése nem fordulhat meg azon, vajjon hirdetése teljességgel eredeti, úttörő alkotás-e, vajjon annak tartalmát minden részében a saját leikéből merítette-e. Az arab próféta tanítása eklektikusán<sup>2</sup> megszerkesztett oly vallásos képzeteket, a melyeket zsidó, keresztény és még egyéb<sup>3</sup> elemekkel való érintkezése ébresztett benne, a melyek őt mélyében megindították s a melyeket azért alkalmasaknak ítélt arra, hogy honfitársaiban is komoly vallásos érzést ébresztszenek; a vallásos képzetek mellett hirdetett, ugyancsak idegen forrásból merített törvényeket is, melyeket célszerűeknek ismert fel, hogy velük az isteni akarat értelmében rendezett életet szilárdítsa. A mi őt lelke mélyéig megindította, azt külső benyomásoktól támogatott becsületes ihletben isteni kinyilatkoztatásnak érezte, a melynek eszközéül magát őszinte meggyőződéssel vallotta.

Nem lehet feladatunk, hogy azokat a pathologikus mozzanatokot nyomozzuk, a melyek benne azt a tudatot ébresztették s erősítették, hogy ő az isteni kinyilatkoztatásnak hordozója. Emlékezzünk Harnack-nak jelentős nyilatkozatára »azokról a betegségekről, melyekbe csak a túl-ember eshetik, s melyekből egy eladdig nem sejtett új életet merít, oly akaratot, mely minden gátat ledönt, a prófétának vagy apostolnak buzgalmát“.<sup>4</sup> Magunk előtt látjuk az iszlámra való felhívás hatalmas történeti hatását, mindenekelőtt a legközelebbi körére gyakorolt hatását, a melyhez Muhammed köz-

vétlenül intézte *hirdetését*, szózatát. Az eredetiség híját az a tény pótolja, hogy ezeket a tanításokat legelőször Muhammed hirdette népének térítő kitarással, mint a közösség benső érdekét s hogy önfeláldozó állhatatossággal szállt értük szembe a tömeg elbizakodott gúnyjával. Mert semmi történeti hatás nem követte azt a csöndes tiltakozást, melyet jámborérzésű férfiak Muhammed előtt, inkább életükkel, mintsem szavukkal nyilvánítottak a pogány-arab életfelfogás ellen. Nem is tudjuk, miben állott egy *Khälid b. Szinán hirdetése*, a prophétáé, „a kit a népe elveszített“. Az arabságnak első történelmi hatású újjáalkotója maga Muhammed. Ebben rejlik eredetisége, jóllehet oktatásának anyagában csekély az egyéni sajátja.

Azok az érintkezések, melyeket élete első felének tevékenysége neki szerzett s a melyeknek gyümölcsét szemlélődő magábavonulásának szakában belsőleg feldolgozta, a beteges tépelődésre hajló férfiú lelkiismeretét földiéi vallási és erkölcsi állapotai ellen fel-lázították. Egy teljesen az arab törzséletben és annak szokásaiban gyökeredző társadalom erkölcsét nem nemesítette meg a durva, de épp annyira sivár Polytheismus, a melynek fetis-szerű cultusa épp Muhammed szülővárosában és lakóhelyén bírta egyik legkimagaslóbb gyülekező helyét: a Ka'ba nemzeti szentségét a maga „fekete kövével“. Ezenfelül pedig egy túlnyomóan anyagias, gögös, plutokratikus vonás jellemezte ennek a városnak előkelőit, a kiknek a szentély őrzésénemcsak vallási kiváltságot, hanem jelentékeny anyagi előnyt is biztosított. Muhammedpanaszko-dik, hogy a szegényeket elnyomják, hogy nyereszkeskednek, hogy adásban-vevésben nem becsületesek, hogy nagy-

képző egykedvűséget tanúsítanak az emberi életnek és rendeltetésnek magasabb vonatkozásai iránt, az iránt, a mi „a földi élet hiábavalóságaival szemben maradandó és kegyes“ (18. szúra, 44. v.). Azokat a benyomásokat, melyek régebbi okulás folytán éberek maradtak benne, most az őt nyugtalanító megfigyelésekre alkalmazta. A városhoz közeli hegyszakadékoknak magánosságában, a hová visszavonulni szokott, látomásaiban, élénk álmaiban, hallucinációs jelenésekben egyre inkább, egyre erősebben érezte a negyvenéves férfiú, mint hívja fel őt az Isten, menjen a népe közé, óvja a romlástól, a mely felé cselekedetei azt sodorják. Ellenállhatatlan hivatásérzés ösztönözte, hogy népének erkölcsre tanítója, „intője és hirdetője“ legyen.

3. Pályája elején ezek a szemlélődések eschatológiai képzeteket váltottak ki belőle, a melyek egyre jobban elhatalmasodtak a lelkén. Ez a képzet szinte az „idée mère“ az ő hirdetéseiben. A mit a világra egykor zúduló végítéletéről hallott volt, azt azokra a viszonyokra alkalmazta, melyeknek láttára borzalom fogta el valóját. A mekkai plutokraták elbizakodott nemtörődömségével, alázatot nem ismerő tizeiméivel szembe helyezte a közeledő világítélet képét, a melyet lángoló vonásokkal festett, szembe a feltámadást és a számadást, melynek részletei az ő rajongó látomásaiban borzalomkeltő alakot öltöttek: Istent, mint a világ biráját, mint az ítélet-nap egyedüli urát, a ki a ledöntött világnak romjai alól irgalmában előhúzza a csekélyszámú engedelmeseket, a kik az „intő“-nek vészkiáltására nem gúnynyal válaszoltak, hanem magukba szálltak s földi javakra alapított hatalmuk gögös tudatából felemelkedtek ahhoz a meg-

ismeréshez, hogy a világnak mindenható Urától függenek. Első sorban eschatologiai képzetekből dolgozza ki Muhammed a felhívását bűnbánatra, önmegalázásra.<sup>3</sup> És az erre való eszmélés következménye, nem pedig oka az, hogy elvetette a sok-istenséget, a melylyel a pogányság Isten feltétlen mindenhatóságát szét-darabolta, összezsugorította. Az Allahhoz társított lények nem bírnak „sem használni semártani“. „A világítélet napjának ura“ csak egy lehet; korlátlan és felelősség nélküli döntésében senkinek része nem lehet. Az oly teljes függés, mint a minőnek érzete Muhammedet eltöltötte, csak egy lény irányában képzelhető, az egyetlen Allah iránt. Annak a végítéletnek rémes voltát, a melynek vonásai javarészt az apokryph irodalomtól ápolt eszmék körében kínálkoztak, nem enyhítette a közeledő „mennyei birodaloméba vetett reménység. Muhammed a *dies irae*-nek, a világpusztulásnak hirdetője. Eschatológiája a világvégnek csak sötét oldalát dolgozza ki; minden fény a kiválasztottak részére a paradicsomba kerül át. A földi élet számára nem dereng a remény sugara.

Eschatologiai hirdetését merőben kölcsönvett épületkövekből rakja össze. Az ó-testamentomi történet hatását, rendszerint az agáda értelmében, érvényesíti, hogy intő például szemléltesse azoknak a népeknek sorsát, a melyek a hozzájuk küldött tanítókkal szembeálltak s őket kigúnyolták. Ezen régi próphétáknak sorát Muhammed önnönmagával zárja le.

A lángoló színekkel festett képek a világpusztulásról és a végítélettről; az intelem, hogy ezen ítéltre készülve hagyjanak fel az istentelenséggel és a világias étellel; elbeszélések a régi népek sorsáról és a hozzájuk küldött próphéták iránti magatartásuk-

ról; utalás a világ teremtésére és az ember csodás alkotására, hogy ezekből nyilvánvaló legyen az Isten mindenhatósága és a teremtmény függése, a melyet az tetszése szerint megsemmisíthet s feltámaszthat, mindezek bennfoglaltatnak abban a kinyilatkoztatott könyvben, melyet a világirodaion is korán (=recitatio) nevén ismer. Egészében 114 egészen különböző terjedelmű szakaszt (*szúrát*) tartalmaz; ezeknek mintegy harmada Muhammed prophétai tevékenységének első évtizedébe, mekkai működésének idejére esik.

4. Nem adhatom itt elő sikereinek és balsikereinek történetét. A 622. év jelzi az iszlám történetének első szakát. Földiéinek és honfitársainak gúnyja elől Muhammed az északabbra fekvő *Jathrib*-ba vándorolt ki, a melynek Dél-Arábiából származó lakossága valóságos hangulatok iránt fogékonyabbnak bizonyult s a mely az ott sokszorosán képviselt zsidóság hatása alatt a Muhammedtől hirdetett eszméket megszokotaknak vagy legalább is kevésbé idegenszerűeknek találta. Azon segítség folytán, a melyben Jathrib a készséggel fogadott prophétát és híveit részesítette, *Medínává*, „(prophétai) várossá“ emelkedett, a mely névvel azóta mindmáig jelölik. Itt azután Muhammed folytatja a szent lélektől való ihlettetését s koránja szúráinak túlnyomó része az új hazának viseli jegyét.

De, habár a megváltozott viszonyok közepette is egyre érzi és gyakorolja „intő“ hivatását, hirdetése mégis új irányba tér. Most már nem pusztán az eschatologiai rajongó szól belőle. Az új körülmények harcossá, hódítóvá, államférfiúvá, a keletkező és egyre gyarapodó közösségnek szervezőjévé avatják. Az iszlám itt alakul intézmenynyé; itt kelnek társadalmi, jogi és politikai szervezetének első csirái.

Azok a kinyilatkoztatások, a melyeket Muhammed még Mekka földjén hirdetett volt, még nem jelentettek új vallást. Csak vallásos hangulatot ébresztettek vajmi szűk körben s egy Isten iránt odaadó világszemléletet élesztettek, a melynek nem mutatkoztak határozott körvonalai, s a melyből tanok és formák még nem domborodtak ki világosan. A jámbor hangulat a hívekben asketikus életmódban nyilvánult, a melyet éppen így lehetett zsidóknál és keresztényeknél is tapasztalni, az áhitat műveiben (imádkozásban, térdhajtással és le-bomlással), önkéntes önmegtartóztatásban (böjtben), a jótékony-ság tényeiben, a melyeknek módzatait, nevezetesen idejét, mikéntjét, mértékét még semminő szilárd rendelkezés nem szabályozta. Csak most Medinában alakul át az iszlám „intézményé“, és egyúttal harcos szervezetté, a melynek csatariadója a későbbi iszlámnak egész történetén át visszhangzik. Muhammed, a ki még az imént alázatosan túrt, ő, a ki a mekkai patríciusoktól gúnyolt híveinek kised csapatját kitartó önmegtágadásra lelkesítette, ő a ki vagyont és gazdagságot becsmérelt, most hozzá lát, hogy a zsákmányban való részesedést szabályozza, hogy az örökösödési és birtoklási törvényeket megállapítsa. Igaz, egyre hangoztatja továbbra is mindannak értéktelenségét, a mi földi. De e mellett most törvényeket alkot, intézményeket teremt a vallás gyakorlására, a társadalmi élet legsürgetőbb rendjének szabályozására Csak itt nyerik szilárd alakjukat az életmódra irányuló törvények, a melyek a későbbi törvényalkotó tevékenység alapjául szolgáltak. Egyet-mást ugyan már a mekkai hirdetések készítették elő, s már a mekkai kivándorlók, még véglegesen meg nem állapított módon Eszak-Arábia pálmavárosába magukkal hozták.<sup>6</sup>

Így tehát valójában az iszlám Medinában születik; itt alakulnak ki történelmi életének iránypontjai. Valahányszor tehát az iszlámban a vallásos újjáalakulás szüksége jelentkezik, mindannyiszor annak a Medinának *szunnájára* (hagyományos szokására) tekintenek vissza, a melyben „társaival“ együtt Muhammed először kezdte iszlámja értelmében az életviszonyok szervezését kialakítani. Erre később még vissza kell térnünk.

Az iszlám történetében a *hidsra* (kivándorlás Medinába) oly forduló, a mely nemcsak a gyülekezet külső sorának változását jelöli. Nemcsak azt az időpontot jelzi, a mikor a prophéta híveinek biztos révbe érő maroknyi csapata innen támadólag léphet fel ellenségeivel szemben s oly harcokba bocsátkozhatik, a melyeket 630-ban Mekka elfoglalása és következményeiben Arábia meghódolása koronáz meg; hanem korszakot jelöl az iszlám vallásos kialakulásában.

Muhammednek a saját jelentőségéről való öntudatát is a medinai idő lényegesen módosítja. Mekkában prophétának érezte magát, a ki küldetésével az isteni küldöttek bibliai sorozatához kapcsolódik, hogy mint azok, ő is a romlástól intse s megmentse embertársait. Medinában a külső viszonyok módosulásával célja is irányt változtat. A makkaitól eltérő környezetben prophétai hivatására vonatkozólag is új vezérlő gondolatok lépnek homlokvonalba. Csak **A b r a h á m** vallását, a melyet idővel megrontottak s meghamisítottak, akarja helyreállítani. Hirdetéseit átszövi ábrahामी hagyományokkal; a cultust, a melyet szervez, úgy tünteti fel, mintha már Ábrahám alapította volna s mintha csak az idők folyamán hamis, pogány irányba terelődött volna. Most ő az egyetlen Isten

*din*-jét Ábrahám értelmében helyre állítja, mint a hogy egyáltalában úgy jött mint megvalósítója (*mu-szaddik*) Isten régebbi kinyilatkoztatásainak.<sup>7</sup>

Általában az a vád, hogy a régi hirdetéseket elhomályosították s meghamisították, jelentős hatással van saját prophétai állásáról és feladatairól való öntudatára. Kegyét hajhászó neophyták bizonyynyal megerősítették abban a hiedelmében, hogy a régi vallások követői elferdítették szent irataikat oly czélból, hogy azokat az ígéretek titkolják, a melyekben prophéták és evangélisták az ő egykori megjelenését előre hirdették; ez a vád koráni csirákból később az iszlám irodalmában buján hajtott ki. A zsidók és keresztények elleni polémiának most már tág tere jut azokban a kinyilatkoztatásokban, a melyekkel Medinában ihleteti magát. Míg régebbi időben a kolostorokat, egyházakat és zsinagógákat az igazi istenimádás színhelyeiül ismerte el (22. sz. 41. v.), most csakhamar támadást intéz a keresztény *ruhban* (szerzetesek) és a zsidó *ahbár* (írástudók), tehát saját tulajdonképeni tanítói ellen; sehogy sincs tetszésére, hogy ők meg nem érdemelt, szinte isteni tekintélyt gyakorolnak híveik fölött (9. sz. 81. v.), holott a valóságban csak haszonleső emberek, a kik felebarátjaikat Isten útjáról eltérítik (9. sz. 84. v.); más alkalommal az önsanyargató *ruhban*-nak érdemül tudja be alázatos voltukat s úgy ítél, hogy ezek a hívők iránti vonzalmukkal közelebb állanak hozzájuk mint a zsidók, a kik az iszlámot határozottan elutasították maguktól s vele szembe szálltak (5. sz. 85. v.); a zsidó *ahbár*-nak szemükre lobbantja, hogy az isteni törvényhozást önkényes kiegészítéssel megtoldották (3. sz. 72. v.).



Ez a medinai évtized tehát a karddal és szóval való védekezésnek és támadásnak volt az időszaka.

5. Muhammed prophétai tudatának átalakulása múlhatatlanul kihatott a korán előadására és retorikai színezetére.

Már a könyvnek legrégebb hagyományozói a 114 szarában, a melyre tartalma tagozódik, helyes érzéssel élesen megkülönböztették annak kétféle alkotó elemeit: a m e k k a i és a m e d i n a i részeket.

Ezt a megkülönböztetést általában és egészében igazolja a koránnak kritikai és esztetikai szemlélete is. A mekkai időből származnak azok a hirdetések, a melyekben Muhammed lángoló látomásait a lelkének közvetlenségéből áradó rajongó hévvel adja elő. Nem csörteti tulajdon kardját, nem szól harcosokhoz és alattvalókhoz, inkább ellenfeleinek csapatja felé kiáltja a lelkén uralkodó meggyőződését; meggyőződését Allahnak a világteremtésben és a világkormányzásban megnyilatkozó mindenhatóságáról; meggyőződését a rettenetes végítéletnek és világvégnek közeledtéről, a melynek látomása őt nyugalmából felriasztotta; meggyőződését előző nemzedékek és zsarnokok bűnhődéséről, a kik szembe szálltak Isten küldöttjeivel.

De lassanként kimerül a prophétai őserő a medinai hirdetésekben, a melyeknek halvány retorikája már tárgyuk köznapiságánál fogva is mélyebb színvonalra süllyed s helylyel-közzel a közönséges próza fokára száll alá. Okos számítással és mérlegeléssel, óvatos ravaszsággal és világismerettel izgat most céljainak belső és külső ellenzői ellen; szervezi híveit s az erősödő szervezet részére, mint már említettük, polgári és vallási törvényt alkot, szabályokat

az élet gyakorlati viszonyai számára. Sőt saját, a közre nem jelentős, személyi és házi ügyeit is belevonja itt-ott a hozzá intézett isteni kinyilatkoztatás körébe.<sup>8</sup> A szónoki erőnek lankadását nem üti helyre a kórán ezen részeiben is alkalmazott *szads*\ rimes próza, a mely a periódusok egyes részein keresztül húzódik. Ebben a formában hirdették a régi jóskok is mondásaikat. Más alakban egy arab sem akarhatta volna isteni mondásokul elfogadni. Már pedig beszédje ilyen eredetére való igényéhez Muhammed mindvégig ragaszkodott. De mekkora távolság a kora mekkai beszédek *szads*‘-ja és a medínaiaké közt! Míg Mekkában Muhammed oly *szads*‘-sorokban adja elő látomásait, a melyeknek egyes tagjai mintegy szíve lázas dobogását követik, addig Medinában ennek a kinyilatkozta tási formának lendülete és ereje lankad, még ha mekkai hirdetéseinek tárgyaira nyúl is vissza.<sup>9</sup>

Muhammed maga koránját utánozhatatlan műnek jelentette ki. Hívői úgy tekintik, a nélkül hogy alkotó részeiben fokozatos értéket megkülönböztetnének,<sup>10</sup> mint a prophéta közvetítette isteni csodát, a legmagasabbat, a melylyel Muhammed isteni küldetésének igaz voltát megerősítette.

6. A kórán tehát az iszlám vallásának első alapja, szent írása, kinyilatkoztatásának okirata. Teljességében keverékét mutatja az iszlám gyermekkora két egymástól lényegileg különböző szakának.

Habár az arabok lelke, természetüknél és életük feltételeinél fogva, nem éppen földöntúli értékekre irányult, mégis a prophétának és első utódjainak nagy sikerei az iszlám ellenfeleivel szemben megszilárdították az arabokban a beléje és küldetésébe vetett hitet. Ezek a sikerek, ha nem is eredményez-

ték, a mint azt még gyakran vitatják,<sup>11</sup> a nemzetileg szétagolt és vallásilag is külön helyi cultusok felé szétváló, központi helyekkel csak lazán összekapcsolt arab törzsek egyesülését, de legalább szorosabb kapcsot fűztek ezen széthúzó elemek nagy része köré. A prophéta az egy erkölcsi és vallási közösséggé való egyesülés eszményét tűzte ki, a mely közösséget az ő tana szerint az egyetlen Alláhtól való függés érzete forraszszon együvé. „Óh ti, a kik hívők vagytok, adjátok meg Istennek az őt megillető tiszteletet s ne haljatok meg másként, csak mint muszlimok. Yajha együttesen biztonságot találnátok Allah kötelén; óvakodjatok a meghasonlástól; emlékezzetek meg Allah jótéteményéről irántatok, hogy ti (azelőtt) ellenségek voltatok, ő pedig (most) összekapcsolta szíveiteket, úgy hogy Allah jótéteménye által testvérekké lettetek.“ (3. sz. 97—98. v.) Ezentúl az istenfélelem adja meg a kiváltságot, nem pedig a származásra és a törzsi életre való tekintet. Ennek az egységnek eszmei köre a prophéta halála után egyre bővül hódítások következtében, a melyeknek sikereihez foghatót alig mutat a világtörténelem.

7. Ha Muhammed vallási alkotásában ugyan valami eredetinek tekinthető, akkor hirdetéseinek negatív oldala mondható annak. Céljokul tűzte, hogy kiirtsák az arabs pogányság minden barbár iszonyatát, cultusban és társadalomban, törzsi életben és világfel fogásban, kiirtsák a *dsáhiliját*, barbárságot, a mint azt az iszlámmal ellentétben jelölte. A positiv tanítások és intézmények, a mint már említettük, eklektikus természetűek. A zsidóság és a kereszténység egyaránt hozzájárult azokhoz az elemekhez, a melyekből megalakultak s a melyeknek részleteire

ezúttal rá nem térhetünk.<sup>12</sup> Általában ismeretes, hogy végleges kialakulásában az iszlám a vallás alapszlopainak öt kötelességet fogad el, a melyeknek legrégebb elemei (az istentiszteletiek és emberbarátiak) még a mekkai időbe nyúlnak vissza, de csak a medinai korban érték el szilárd, intézményszerű határozottságukat. Ez az öt kötelesség: 1. hitvallás, hogy az Isten egyetlen s hogy Muhammed az ő követé; 2. az istentisztelet rítusa, a melynek legrégebb alkotó részei, nevezetesen a vigíliák és recitációk, úgy mint kíséző formái, mint a térdhajtás és a lebozolás, a keleti kereszténység szokásaihoz kapcsolódnak; 3. az *alamizsna*, eredetileg szabad jótétemény, később egy, mértékében pontosan meghatározott járulék a közösség szükségleteihez; 4. a *böjt*, eredetileg az első hónap 10. napján — a zsidó engesztelő böjt (*ásűrá*) utánzásakép, — később a Ramadán-ra, a mozgó holdév kilencedik hónapjára áttéve; 5. a *zarándoklás* a régi arab nemzeti szentélyhez Mekkába, a *iTa'ó*a-hoz, Isten házához.<sup>1</sup> “ Ez utóbbi mozzanatot Muhammed a pogányságból megtartotta, de monotheistikus értelemben átalakította és ábrahám legendák segítségével átmagyarázta.

A korának keresztény elemei nagyjából az apokryph hagyományoknak és a keleti kereszténységben elszórt eretnek ágazatoknak csatornáján átjutottak el Muhammedhez; helyet foglal benne a keleti gnosznak is nem egy eleme. Muhammed mindenfélét felkapott, a mi érintkezéseinek körében körülötte koválygott s nagyjából egészen rendszertelenül használta fel. Mily távol áll Istenről egyebütt vallott felfogásától az a mystikusan hangzó mondás (24. szúra 35. v.), melyet a muszlimok „a fény verséinek neveznek!”<sup>14</sup> A

gnostikus (markionita és egyéb) körökben az ótestamentom törvénye, mint a jóságot megtagadó szigorú Isten nyilatkozása iránt tanúsított becsmérés, keresztül csillog Muhammednek azon a felfogásán, a melyet az Istentől a zsidóknak adott törvényekről, nevezetesen az étkezési tilalmakról vallott, hogy t. i. Isten azokat engedetlenségükért büntetésül róttá rájuk. Kevésnek híján ezek a törvények, úgy tanította, az iszlám által érvényüket veszítették. Isten a hívőket semmi jóízűtől el nem tiltotta. A törvény oly nyűg, oly békó, a melyet Isten a zsidókra rótt (2. sz. 286. v., 4. sz. 158. v. és 7. sz. 156. v.). Ez markionita elméletekre emlékeztet, ha nem is azonos velük. Szintúgy egy tiszta és a prophétától visszaállítandó ősvallásról szóló elmélet, valamint a szent iratok meghamisítására vonatkozó feltevés, mindez durvább kivitelben bár, de annak a rokon gondolatkörnek közelében kering, a mely a klemensi homiliákból ismeretes.

A parsismus is, a melynek vallói zsidók és keresztények mellett mint *madsúz* (mágusok) kerültek Muhammed megfigyelése körébe s a melyet amazokkal együtt a pogánysággal szembeállít, nem haladt el nyomtalanul az arab prophéta fogékony lelke mellett. A parsismustól vette p. o. azt a jelentős impulsust, hogy a szombatnak *pihenőnap* voltát tagadja. Ő a pénteket rendelte heti gyülekező napul, de a teremtési hexaameron átvétele mellett nyomatékosan visszautasította azt a gondolatot, hogy Isten a hetedik napon *pihent* légyen. Azért nem is a hetedik napot, hanem annak előzőjét rendelte, még pedig nem *pihenőnapul*, hanem *gyülekezőnapul*, a melyen az istentisztelet befejeztével minden világi tevés-vevés meg van engedve.<sup>15</sup>

8. Ha már most Muhammed alkotását egészében szemléljük s ethikai hatásának szempontjából belső értékéről nyilatkozunk, természetesen minden apologetikus vagy polemikus célzat távol kell hogy tőlünk maradjon. Még az iszlámnak modern megítélői is arra ragadtatják magukat, hogy az iszlám értékét eleve feltett abszoltnak tekintett értékmérőhöz szabják s hogy ítéletüket az iszlámnak ehhez az abszoltnak tekintett értékhez való viszonyára alapítják. Az iszlámnak Istenről alkotott eszméjét alantasnak vélik, mert az immanencia gondolatától makacsul elzárkózik; ethikáját veszedelmesnek bélyegzik, mert benne az engedelmességnek, a megalázkodásnak elve — a mint már az iszlám szó is nyilvánvalóvá teszi — mindenekfölött uralkodik. Mintha a hívőket eltöltő az a tudat, hogy megmásíthatatlan isteni törvény alatt állanak, vagy mintha az isteni lény különváltságáról vallott hit az iszlám vallóinak akadályul szolgálna, hogy hit, erény és jó cselekedetek által Isten közelébe jussanak s az ő könyörületességében részesedjenek (9. sz. 100. v.); mintha a jámbor imádkozónak benső áhítata, a ki függésének, gyarlóságának, tehetetlenségének tudatában lelkét minden erő és tökéletesség kútfejéhez emeli fel, vallásbölcseleti schema szerint osztályozódnék.

Azokat, a kik mások vallását subjectiv értékmérőhöz szabják, hadd emlékeztessük A. Loisy theologus jólelkű szavaira (1906): „Minden vallásról mondhatni, hogy vallói lelkiismerete számára abszolút az értéke, ellenben relatív a philosophus és a kutató mérlegelése szerint“.<sup>16</sup> Ezt a tényt rendszerint szem elől tévesztik, midőn az iszlámnak a híveire gyakorolt hatásáról ítélnék. Szintoly igazságtalanul tették

felelőssé a vallást oly erkölcsi fogyatkozásokért és értelmi elmaradottságért, a melyeknek oka azoknak a fajoknak természetében rejlik, a melyek között az iszlám elterjedt<sup>17</sup> s a melyeknek durvaságát ez a vallás inkább enyhítette, mintsem okozta. Az iszlám sem oly elvont valami, a mit különválasztani szabad eltérő megnyilatkozásai formáitól, a melyek viszont történelmi fejlődése fokai, elterjedésének földrajzi területei, vallóinak ethnikus jellege szerint különböznek.

Hogy az iszlám vallási és erkölcsi értékének alacsony voltát kimutassák, tanúságul hívták annak a nyelvnek tényeit is, a melyen tanításai megnyilatkoztak. Mondták például, hogy az iszlámban nincs meg az az erkölcsi fogalom, a melyet mi lelkiismeretnek nevezünk s ezt az állítást azzal igyekeztek bizonyítani, hogy „sem az arabban magában sem a muhammedánok más nyelvében nem található oly szó, a melylyel pontosan volna kifejezhető az, a mit mi lelkiismereten (conscience) értünk“.<sup>18</sup> Ilyenmő következtetések más téren is könnyen tévedésbe ejtethetnek. Elfogultságnak bizonyult az a feltevés, hogy egy pusztá szó maga már hiteles tanuul volna elfogadható valamely fogalom megléte vagy meg nem léte dolgában. „Ha hiány van a nyelvben, ez nem bizonyítja okvetlenül, hogy hiány van a szívben is.“<sup>19</sup> Ha bizonyítaná, akkor joggal lehetne arra következtetni, hogy a Védák költői előtt ismeretlen volt a hála érzelme, mert a Védák nyelvében nem akad szó a „köszönet“ kifejezésére.<sup>20</sup> Már a IX. században D s á h i z arabs tudós megczáfolt hasonló okoskodásokat; egyik dilettáns barátját, a ki abban, hogy a görögök (Róm) nyelvében állítólag nincs szó

a „bőkezűség“ (*dsúd*) jelölésére, bizonyítékot akart találni ennek a népnek fősvény jelleme mellett; valamint másokét, a kik abból, hogy a perzsában hiányzik szó az „őszinteség“ (*naszihu*) kifejezésére, csálhatatlan következtetést akartak vonni az ezen néppel vele született álnokságra.<sup>81</sup>

Nagyobb bizonyító erő, mint egy-egy szóban, egy-egy terminus technicus-ban, rejlik az oktató mondásokban, az erkölcsi érzést tükröztető elvekben. Ilyeneket az iszlám „a lelkiismeret kérdésében“ is felmutathat. „N a v a v i n e g y v e n (pontosabban negyvenkét) h a g y o m á n y á“-nak, az igaz muszlim legfőbb kötelességei kézi könyvének során, 27. ül a következő mondást találjuk, a mely a legjobb gyűjteményekből került ki: „A prophéta nevében: Erény nem más, mint jó tulajdonságok (foglatatja); bűnösség az, a mi a lelket nyugtalanítja s a minél azt kívánnád, hogy más emberek rólad ne tudják“. Vábisza b. Ma'bad beszéli: „Egyszer a prophéta elé kerültem. Ez eltalálta, hogy azért jöttem hozzá, hogy megkérdezzem tőle, mi az erény? Azt mondta: Kérdezd meg szívedet (szó szerint: kéij *fetva*-l, döntést, szívedtől); erény az, a minél a lélek megnyugszik s a minél a szív megnyugszik; bűn az, a mi a lélekben nyugtalanságot szít s a kebelben háborog, — bármily véleménynyel vannak is felőle az emberek“. „Tedd kezedet a kebledre s kérdezd meg szívedet; a mi a szívedben nyugtalanságot kelt, attól tartózkodjál.“ Ugyanezt az oktatást a muszlim hagyomány Ádámmal halála előtt gyermekeihez intézteti, ily befejezéssel: „A midőn a tiltott fához közeledtem, nyugtalanságot éreztem szívemben“, azaz: bántott a lelkiismeretem.



Ha nem akarunk az igazság ellen véteni, nem tagadhatjuk, hogy az iszlám tanításaiban is „egy a jóra irányuló ható erő“ rejlik, hogy a ki követi, erkölcsileg gáncstalan életet folytat, olyat, a mely Isten minden teremtménye iránt könyörületet, cselekvésben becsületességet, szeretetet és hűséget, az önző ösztönök megfékezését és mindazokat az erényeket követeli, a melyeket az iszlám azokból a vallásokból merített, a melyeknek prophétáit maga is tanítóiuul vallja. Igazi muszlimnak oly életet kell élnie, a mely eleget tesz az ethika szigorú követelményeinek.

Igaz, az iszlám egyúttal *törvény* is, a mely híveitől szertartásos cselekedeteket is követel. De nemcsak az iszlámnak fejlettebb hagyományos tanai, hanem annak már kiinduló, alapvető okirata, a korán, a cselekedetek vallásos értékének mérőjéül azt az *érzületet* nyilvánítja, a mely azokat áthatja s nagyon kevésre becsüli az oly törvénytiszteletet, a melyet a könyörület és a felebaráti szeretetnek művei nem kísérnek.

„Nem az a jámborság, hogy arczotokat napkelte vagy napnyugta felé fordítjátok: hanem azé a jámborság, a ki Allah-ban, a végítéletben, az angyalokban, a könyvben és a prophétában hisz, a ki szeretetből iránta (*'alá hubbihi*) vagyonából (szegény) hozzátartozóinak, az árváknak és szűkölködőknek, az utasoknak és a kéregetőknek és a foglyok részére juttat; a ki az istentiszteletet megtartja és az alamizsnát megadja; (azoké), a kik, ha szövetséget kötöttek, azt hűségesen állják, a kik kitartók szükségben, szorultságban és a rettenés idején: ezek a megbízhatók, ezek az istenfélők (2. sz. 172. v.). S a mikor Muhammed a tőle elrendelt (azaz: az arab pogányság hagyományáiból megtartott) zárandoklásnak szertartá-

sait fejtegeti, »mert mi minden nép számára áldozati módokat állapítottunk meg, hogy Allah nevéből megemlékezzenek azért, a mit nekik juttatott“, a legkiválóbb súlyt a jámbor érzületre veti, a mely a cultust kíséri. »Nem éri el Allahat az ő húsup, sem az ő vérük, csak a ti istenfélelmetek éri el őt“ (22. szúra, 35., 38. v.). Legfőbb becsben áll az *ichlász*, a szívnek zavartalan tisztasága (40. sz. 14. v.), a *tafcvá al-kulúb*, „a szív jámborsága“ (22. sz. 23. v.), a *Jcalb szalim* „tökéletes szív“, megfelelően a bibliai *lébh salém*-nek: megannyi szempont az igazhitűek vallásos értékének mérlegelésére. Ezt a meggyőződést azután a hagyomány tanai, a mint nemsokára meglátjuk, oktatólag továbbfejlesztették s a vallásos élet egész körére kiterjesztették abban a tanításban, a melynek tárgya a *nijja*, az érzület, a cselekvést irányító szándék, mint a vallásos tett értékmérője. Ezen tan értelmében valamely önző vagy álszent indító oknak akár csak árnyáka is megfoszt bármely bonum opus-t minden értékétől. Pártatlan megítélőnek ennél fogva lehetetlen Rév. Tisdall nyilatkozatához hozzájárulni, a mely szerint: „It will be evident, that purity of heart is neither considered necessary nor desirable; in fact it would be hardly too much to say, that it is impossible for a Muslim.“

És vájjon melyik az „a meredek út“ (talán összevethető az élethez vezető „szűk kapuval“, melyről Máté 7, 13 szól), a melyen „a jobb oldalnak társai“ járnak, t. i. azok, a kik majd a paradicsom gyönyöreiben részesülnek? Talán egy kizárólagosan szertartásos szenteskedéssel eltöltött, a külső cultus minden gyakorlatát és formáját betöltő élet van ezen az úton? Nem, hanem — már a mennyiben itt csele-

kedeteken múlik — „a bilincsre vertnek kiszabadítása, a rokon árvának és a porban vergődő szűkölködőnek táplálása az éhség napján; továbbá hogy az ember azok közül való legyen, a kik hisznek s egymást kirtartásra, egymást könyörületességre intik: ezek a jobb kéz nek társai“ (90. szára, 12—18. v., körülírása Jezsásjas 58, 6—9-nek).

Legközelebbi előadásunkban majd kifejttjük, hogy a korán tanításait nagyszámú hagyományos mondás egészíti ki és fejlesztí tovább, a mely, ha nem is ered magától a prophétától, múlhatatlanul figyelembe veendő az iszlám szellemének jellemzésénél. Egyet-mást ezen mondások közül már megelőzőleg felhasználtunk; minthogy pedig, ezen bevezető előadás feladatának megfelelően belebocsátkoztunk, túl menve magán a koránon, a történelmi iszlámnak erkölcsi értékelésébe, nem tagadhatjuk meg magunktól fejtegetéseink ezen pontján sem, hogy rá ne világítsunk azokra az elvekre, a melyek a koránban kezdetleges, de eléggé világos formában jelentkeznek s a melyeket későbbi, a prophétának csak tulajdonított oktatások egész sora határozottabb módon fejlesztett tovább.

Abü Dzarr állítólag a következő oktatásban részesült a prophétától: „Egy ima ebben a (medinai) mecsetben felülmúl ezret, a melyet másban, a mekkait kivéve, végeznek; az utóbbiban egy ima százezerszer többet ér mint az, melyet a többi mecsetben mondanak. De mindennél, becsesebb az oly ima, a melyet valaki az otthonában elrebeg, a hol. senki sem látja csak Allah, s-a melylyel más czélja nincs, mint az, hogy Allahhoz. közeledjék,“ (V. ö. Máté 6, 6). „Megmondjam-e — így szólaltatják meg másutt a prophétát —, melyik cselekedet áll magasabb fokon minden imánál, böjtnél,

alamizsnaosztásnál? Az, ha valaki két ellenséget kiengesztel.“ „Ha az imánál, — így szól ‘Abdalláh b. 'Omar — annyit hajlongtok is, hogy testetek belé-  
görbül akár a nyereg, s ha annyit böjtöltök is, hogy  
lesorvadtok akár az íny, Isten még sem fogadja el  
mindaddig, a míg ezekhez a cselekedetekhez az alázat  
is hozzá nem járul.“ „Melyik az iszlám legjobb módja?“  
Erre a prophéta így válaszol: „A legjobb iszlám, hogy  
az éhezőt tápláld, hogy békét terjesztes ismerősök  
és ismeretlenek között (azaz: mindenütt).“ „Ha valaki  
nem kerüli el messzire az igaztalan beszédet, mit ér  
nekem, ha ételtől, italtól tartózkodik?“ „Senki  
nem jut a paradicsomba, a ki felebarátjának kárt  
okoz.“ A következő hagyományt vezetik vissza Abú  
Hurejrára: Valaki beszélt a prophétának egy nőről,  
a ki imádkozásáról, böjtöléséről, alamizsnaosztásá-  
ról híres, de a ki nyelvével sokat bántja ember-  
társait. „Pokolra való“, — így ítél a prophéta. Azután  
ugyanez az ember egy másik nőről szolt, a ki hírhedt  
arról, hogy imát, böjtöt elhanyagol, de a ki a szűkül-  
ködőknek egész darabjával osztja a túrórt s felebarát-  
jait soha meg nem sérti. „Ez a paradicsomba való“,  
mondja ki a prophéta.

Ezekben a mondásokban és számos párhuzamaik-  
ban, a melyeket könnyen lehetne halmozni s a melyek  
korántsem egyes mély ethikai érzésűeknek különálló  
felfogását, hanem (talán támadó éllel a lábra kapó  
gyakorlati szenteskedés ellen) az oktató iszlámnak  
egyetemes gondolkodását tolmácsolják, nem hallani  
semmi olyast, hogy az üdvözülés merőben a külső  
törvények gyakorlásán múlnék. „Istenben hinni és  
jámbor cselekedeteket (azaz a felebaráti szeretet mű-  
veit) gyakorolni“, így tüntetik fel újra meg újra az

Istennek tetsző élet foglalatját; ha pedig a vallásos magatartás formalismusa kerül különlegesen szóba, akkor alig jut egyéb előtérbe mint a *szálát*, azaz a közös istentiszteletben nyilvánuló hódolat Allah mindenhatósága előtt, és a *zakát*, azaz a kötelező alamizsnaadóban való anyagi részesedés a közösség érdekeinek szolgálatára, a mely érdekek közül legkivált a szegényekről, özvegyekről, árvákról és utasokról való gondoskodás serkentette fel a törvényhozónak kötelességérzetét. Igaz, későbbi fejlődésének folyamatában, külső behatások alatt, az iszlám ráfanyalodott a casuistikusok kieszeltségeire és a dogmatikusok szőrszálhasogatásaira s megengedte, hogy vallásos odaadását és hitét speculatív okoskodással elcsavarják és mesterkéltté torzítsák. A következő két szakaszban (a II. és III.-ban) tanúi leszünk ennek a fejlődésmenetnek. Viszont a még későbbi alakulásban oly törekvésekkel találkozunk majd, a melyek ellenhatást jelentenek eme kinövésekkel szemben.

9. Most pedig valamit az árnyoldalokról. Ha az iszlám szigorúan a történet tanúságaihoz ragaszkodnék, akkor erkölcsi útjokra egyet nem adhatna híveinek s ez: egy imitatio Muhammedis. De a hívők nem a történelmi képet engedik magukra hatni. Helyébe már korán lépett a jámbor legenda az ő ideális Muhammedjével. Az iszlám theológiája megfelelt annak a követelménynek, hogy a prófétáról oly képet rajzoljon, a mely őt nem csak az isteni kinyilatkoztatás és a hitetlenek közötti elterjesztésének gépies szervéül tünteti fel, hanem a legfőbb erény gyakorlás hőségül és mintaképéül.<sup>23</sup> Muhammed maga, úgy látszik, nem törekedett erre. Istentől küldöttnek vallja magát »mint reménykeltő és intő üzenet

10. tanúja és hozója, a ki Istenhez az ő engedőimével hívja az embereket, a ki fáklya gyanánt világít“ (33. szúra, 44, 45); ő tehát útmutató, de nem példakép; ilyenül csak Istenbe és a végítéletbe vetett hite valamint jámbor áhítata tekintetében tűnik fel (21. v.). Sőt, úgy látszik, emberi gyarlóságainak tudata becsületesen élt benne s azt akarja, hogy hívei őt a közönséges halandó minden fogyatkozásaival ismerjék. Alkotása nagyobb mint egyénisége. Nem érezte magát szentnek s nem is akart olyanul elismertetni. Erre még vissza kell térnünk, a mikor később szó lesz a büntelenségét megállapító dogmáról. Talán éppen emberi bűneinek tudatában háritotta el magától azt a feltevést, hogy ő csodát bírna művelni, holott az ő korában és az ő környezetében ezt a szentség szükségképi járulékanak nézték. Különösen szemügyre kell vennünk, mikép járt el hivatása teljesítésében, kivált medinai korában, midőn a körülmények a tűrő asketát államfővé és harcossá változtatták át. Leone Caetani olasz tudósnak érdeme, hogy nagyszabású művében, az „Annali deli' Is lám-“, bân a melyben az iszlám történetének forrásait élesebb bírálattal vizsgálja, mint azt a megelőző kutatások tették, az iszlám legrégebb történetében határozottabban tünteti fel a világi szempontokat. Ezáltal magának a próphétának működéséről való felfogásunkat nem egy lényeges vonásában helyesbíti.<sup>22</sup>

Hisz' világos, a medinai korban az ő tevékenységéről nem mondható: „More slayeth Word than Sword.“ A Mekkából való kivándorlással elmúlt az az idő, a mikor „a hitetlenektől elfordulni“ (15. szúra 94. v.) vagy őket pusztán „bölcsestéggel és jó intéssel Isten útjára szólítani“

igyekezik (16. sz. 126. v.); ellenkezőleg érkezett az az idő, midőn jelszóvá lett: „Ha a szent hónapok elmúltak, öljétek meg a hitetleneket, a hol éritek; fogjátok meg, szorongassátok s vessetek nekik mindenemű lest“ (9. sz. 5. v.). „Harczoljatok Istennek útján“ (2. sz. 245. v.).

Ezen gonosz világ pusztulásának látomásaiból hirtelen átmenettel egy éppen nem földöntúli országnak képzetét alakította meg. Jelleme nem bírt szabadulni bizonyos kelletlen vonásoktól, a melyek Arábiának az ő hirdetése rendkívüli sikerekép beállott politikai átalakulása, valamint saját vezető szerepe folytán nem voltak elkerülhetők. A kardot vitte bele a világba és nem pusztán „szájának vesszejével sújtotta a földet“, sem pedig „ajkának leheletével ölte a gonoszt“; ő valóban megfűjja a harci riadót; véresen forgatja kardját, hogy megalapítsa a maga országát. Egy muszlim hagyomány, mely helyesen fogja fel pályájának mivoltát, azt tartja, hogy a thórában Muhammed „a harcz és háború prophétájának“ van jelölve.<sup>24</sup>

Annak a társadalomnak a viszonyai, a melyre Istentől rendeltnek érzett hivatása szerint hatni akart, akként fejlődtek, hogy nem kecsegtethette magát avval a bízó reménnyel: „Allah majd harczol értetek, ti pedig maradjatok nyugodtan.“ Neki nem átvitt értelmű, hanem tényleges, anyagi, földi harczot kellett állania, hogy hirdetésének s még inkább, hogy hirdetése uralmának az elismerést kivívja. És ezt a földi harczot végrendeletkép hagyta utódaira. A békét nem tekintette előnynek. „Ó ti, a kik hisztek! engedelmeskedjétek Allahnak s engedelmeskedjétek az ő küldöttjének s ne engedjétek műveiteket megsemmi-

s ülni... Ne ernyedjetekek el s ne hívjátok fel (a hiteleneket) békére, a mikor ti felülkerekedtetek; és Allah veletek van s nem károsít meg cselekedetekben“ (47. sz. 35., 37. v.). Hadd folyják a harc, „míg Isten szava legfelül nem kerül.“ Ettől a harctól visszamaradni olybá tűnt fel, mint Isten akaratával nem törődni. Békeszeretetet a pogányok iránt, a kik „Isten útjától visszatartanak“, épenséggel nem mehet erényszámba. „Nem érnek fel a hívők közül azok, a kik (a harctól) visszamaradnak, hacsak valami sérülést nem szenvedtek, azokkal, a kik vagyonukkal és leikeikkel Isten útjain buzgón harcolnak. Allah (magasabb) fokkal tüntette ki a vagyonostul és lelkestül küzdőket, a visszamaradók felett. S mindnyájuknak jót Ígért Allah; de Allah a buzgón harcolókat nagy jutalommal tüntette ki a visszamaradókkal szemben, tőle (adott) rangfokozatokkal, bocsánattal és irgalommal.“ (4. sz. 97., 98. v.).

11. A világi érdekekkel való ez a kapcsolat, a folytonos harci készségnek ez az állapota, a mely Muhammed pályája második szakának külső keretét adja, egyrészt egyéni jellemét a világiasságnak körébe levonta, másrészt vallása magasabb fogalmainak kialakulására is hatással volt. Harc és diadal mint prophétai hivatásának eszköze és célja nem hagyta érintetlenül az Istenről alkotott képzetét sem, a melyet így fegyveresen igyekezett diadalra juttatni. Az Istent, „a kinek útján“ ő hadait vitte s államférfíúi munkáját végezte, ő ugyan a monotheistikus isteneszme hatalmas attribútumaival fogta fel. Feltétlen mindenhatóságát, korlátlan igazságtevő hatalmát, megátalkodott gonosztevők iránti szigorúságát egyesíti irgalommal és szelídséggel (*halim*); hosszantűrő a vétkesekkel, bűnbocsátó



a bűnbánók iránt. „Megmásíthatatlan törvényül — mondja a koránban — önmaga elé az irgalmat (al-rahma) szabta“. (6. sz. 54. v.) Szinte ehhez való magyarázatnak tűnik fői a hagyományos oktatás: „Midőn Isten a teremtést befejezte, abba a könyvbe, a melyet égi trónusa mellett őriznek, ezt jegyezte be: irgalmam diadalmaskodik haragomon<sup>35</sup>. Habár „büntetésével sújt, a kit akar, az ő irgalma mindent átfog“. (7. sz. 155. v.) S az attribútumok sorában, a melyekkel Muhammed fölruházta, nem hiányzik a szeretet sem; Allah *vadúd*, „szeretettel teljes“. „Ha Istent szeretitek, kövessetek engem s Isten titeket szeretni fog s megbocsátja bűneiteket.“ Természetesen „ahiteleneket nem szereti Isten“. (3. sz. 92. v.)

De egyúttal Istene a harcznak, melyet prophétájával és ennek híveivel vívat ellenségei ellen. Már most ez az attribútum egyik-másik kisszerű mythologiai vonást kevert bele Muhammednek Istenről alkotott képzetébe, mintha a harcznak mindenható Istene a gonosz ellenfelek ármánya és hitszegő cselvetése ellen védekeznék, mintha folyvást hasonló, bár hatalmasabb arányú eszközökkel fogna ki rajtuk. Mert egy régi arab közmondás szerint „a hadviselés ravaszság“. „Ők cselet forralnak s én is cselet forralok“. (86. sz. 15, 16.) Isten azt a megtorlást, a melyet kinyilatkoztatása megtagadóin gyakorol, „hatalmas“ cselnek tünteti föl: „Azokat, akik hazugoknak mondják a mi jeleinket, fokenként alászállítjuk, úgy hogy nem tudják. Adok nekik ugyan haladókat, valóban, az ón cselem erős.“ (68. sz. 45., 7. sz. 182.) Itt mindenütt a *kejd* szót használja, amely a cselnek, mesterkedésnek értelmetlen módját jelöli.<sup>1</sup>® Erősebb kifejezés a *mater*, mely a ravasz-

ságnak súlyosabb módját tünteti fel; Palmer majd *craft*-nak, majd *plot*-nak, majd *stratagem*-nek fordítja; de fedezi az ármánynak is fogalmát (8. sz. 30.: „Ármányt szönek a mi jeleink ellen. Mondd: Isten gyorsabb az ármányban“.) S ilyenek Istent nemcsak a prophéta hitetlen kortársai iránt képzelte, a kik Muhammed és az ő hirdetése elleni gyűlöletüket harcczal és üldözéssel nyilvánították. Hasonló magatartást tulajdonít Istennek a régebbi pogány népek ellenében is, a kik csúfot űztek a hozzájuk küldött prophétákból; a Thamudaeusok ellenében, a kik visszautasították a hozzájuk rendelt Szálih prophétát; Midjan népe ellen, a melyhez Su'ejb prophéta, a bibliabeli Jethro, küldetett volt. (7. sz. 95 — 97.)

Természetesen nem szabad gondolnunk, hogy Muhammed valóban ármánykodó lénynek fogta föl Allah-t. A beszédeiből idézett fenyegetések alighanem olykép értelmezendők, hogy Isten mindenkivel az ő eljárásához mért módon bánik,<sup>27</sup> hogy emberi ármány tehetetlen Istennel szemben, a ki a hűtlen, család üzemeket megghiúsítja s eléje vágva ellenségei gonosz terveinek, elhárít híveitől árulást s alattomoságot.<sup>28</sup> „Valóban, Allah elfordítja (a rosszat) azoktól, a kik hisznek; valóban, Isten nem szeret hitetlen árulót“. (22. sz. 39. v.) Abban a magatartásban, a melyet Muhammed nyelvhasználata a világ urával tanúsított a gonosztevők ármánya ellen, a prophétának saját politikai eljárása tükröződik azokkal a nehézségekkel szemben, a melyek ő eléje meredtek. Saját gondolkodását, saját módját a belső ellenség leküzdésében<sup>29</sup> Istenre projiciálja, akivel a saját harczeit megvívhatja. „S ha valamely nép részéről árulástól tartasz, vedd vissza (azt) reá hasonlóképen. Valóban Allah

nem szereti az árulókat. S ne gondold, hogy a hitetlenek előnybe jutnak; valóban nem képesek Allaht gyöngeségre bírni“. (8. sz. 60. v.)

Igaz, a terminológia inkább a mérlegelő diplomátára mint a kitartó túrésnek lelki hajlandóságára vall. Külön ki kell emelnünk, hogy nem volt káros hatással az iszlám etikájára, a mely a hitszegő eljárást (*ghadar*) még hitetlenekkel szemben is keményen kárhoztatja.<sup>30</sup> De mindenesetre mythologiai kinövésekkel van itt dolgunk, a melyeket Muhammed istenszméje magával vonzott, mihelyt Allaht transzcendens magasságából az ezen világ küzdelmeibe bonyolult prophéta tevékeny segítőtársává alacsonyítja.

Ekkép Muhammed művének külső haladásában megtörtént az átmenet azoknak a komor eschatologiai képzeteknek uralmától, a melyek az ő lelkét prophétai pályájának elején eltöltötték, azokhoz a tette kész világi törekvésekhez, melyek sikereinek folyamán egyre elhatalmasodtak. Ez által a történeti iszlámra, teljes ellentétben kiindulásához, amelynél egy a pusztulásnak szánt világ közepette tartós birodalomra gondolni sem lehetett, a harcz vallásának bélyege nyomódott reá. A mit Muhammed legelőbb is az ő arab környezetében végzett, azt a jövő számára végrendeletül hagyja gyülekezetére. Küzdenek a hitetlenek ellen, terjeszszék a vallást, vagyis helyesebben annak hatalmi körét, amely egyúttal Allahnak is hatalmi köre. Ebben a küzdelemben az iszlám harcosai nem annyira a hitetlenek megtérítésére mint inkább a l a v e t é s é r e törekszenek.<sup>31</sup>

11. Ellentétes nézetek nyilatkoztak meg abban a kérdésben: vájjon Muhammed közvetlen szándéka az ő arab hazájára szorítkozott vagy pedig prophétai

hivatásának tudata egyetemesebb volt-e; más szóval: vajjon nemzete vagy pedig az emberiség prophétájának vallotta-e magát.<sup>32</sup> Azt hiszem, szabad ehhez az utóbbi föltevéshez hajlanunk.<sup>33</sup> Természetesen nem lehetett máskép, mint hogy a belső szózatot, az aggodalmat az igaztalanok elkárhozása miatt legelőbb a legközelebbi körre vonatkoztatta, a melynek szemlélete benne prophétai hivatásának tudatát ébresztette. „Intsd a te legközelebbi törzstársaidat“, ezt a parancsot intézted magához Istennel (26. sz. 214. v.); rendeltetése, „hogy intse a városok anyját és a körül lakókat“. (6. sz. 92. v.) De nincs benne kétség, hogy belső tekintete már küldetésének elején tágabb körökre is irányúit, habár korlátozott földrajzi szemköre egy világvallásnak körvonalait alig engedte sejténie. Hivatását kezdettől fogva akkép fogja föl, hogy őt Allah küldte *rahmatan lil-áamma* „könyörületből a világok iránt“ (21. sz. 107.) és szinte közhely a koránban, hogy Isten tanítását így jelöli: *dzikrun lil-álamuna* „emlékeztetés a világoknak“ (12. sz. 104; 38. sz. 87; 68. sz. 52; 81. sz. 27.) (V. ö. sic *εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα . . . , πάση τῇ κτίσει*, Márk 16, 15.) Ez az *'álamún* a koránban mindig egyetemesen összefoglaló értelemben használtatik. Isten „az *'álamun Ura*“. Az emberek nyelveinek és színeinek különböző voltát oktató jelül rendelte az *'álamun* részére. (30. sz. 21.) Már pedig ez az emberiséget. legtágabb kiterjedésében jelöli. Ugyanily értelemben kiterjeszti Muhammed a maga hivatását arra az egész körre, melyet ez a szó az ő tudása szerint átfog. Közvetlen kiindulópontja természetesen saját népe és földje. De azok a kapcsolatok, melyeket pályája végén külföldi hatalmakkal keres, valamint a tőle elrendelt

vállalkozások az arabság körét meghaladó törekvésre vallanak. Céljai, a mint erre Nöldeke figyelmeztet, oly területekre irányulnak, a hol bizonyos lehetett, hogy ott a romaeusokat ellenségekül szemben találja magával; az utolsó hadjárat, a melyet még ő tett harczosainak kötelességévé, már berontást jelentett a byzanczi birodalomba. És a mindjárt halála után megindult nagy hódítások, melyeket szándékainak legjobb ismerői hajtottak végre, bizonynyal legmegbízhatóbb magyarázatát adják az ő saját akaratának.

Magának az iszlámnak hagyománya Muhammednek azt a tudatát, hogy küldetése az egész emberiségnek „vörösöknek úgymint feketéknek”<sup>34</sup> szól, a prophéta mondásainak gazdagon változatos sorában fejezte ki; hivatásának egyetemes jellegét a gondolható legtágabb körre terjeszti ki.<sup>35</sup> A világ meghódításának eszméjét is félre nem érthető szavakban mondatja ki s jelképes cselekedetben hirdetted előre a prophétával, sőt magában a koránban (47. sz. 61. v.) is jövendölés talált az iráni és a romaeus birodalom elfoglalásáról.<sup>36</sup> Ily messzire természetesen nem követhetjük a muszlim theologusokat. De ha túlzásaikat bíráló szemmel nézzük is, annyit az itt pedzettek értelmében általában megengedhetünk, hogy már Muhammed az iszlámot az arab nemzet határait messze túlhaladó, az emberiség tág köreit átfogó hatalomnak képzelte.

Alapítójának elhúnyta után azonnal el is indult diadalmi útjára Ázsiában és Afrikában.

12. Súlyos hiba volna, az iszlámnak egy áttekintő jellemzésében a legfőbb súlyt a koránra vetni vagy épenséggel az iszlámról mondandó ítéletet kizárólag a muhammedán közösségnek erre a szent

könyvére alapítani. Legfeljebb az iszlám fejlődés-menetének első két századát fedezi. Ennek egész történetén át a korán megmarad Muhammed vallásának a híveitől isteninek bámult alapműve, oly bámulatnak tárgya, a milyenben alig volt része a világirodalom valamely más művének. Ha könnyen értjük is, hogy a későbbi fejlődési változatok mindig hozzá térnek vissza; ha minden kornak alkotásait az ő szavaihoz mérjük is; ha azt vélik, hogy vele mindig összhangzásban vannak vagy legalább is erőlködnek, hogy vele összhangzásban legyenek: másrészt nem szabad azt a tényt szem elől téveszteni, hogy ez az alapkönyv a történelmi iszlám megértéséhez még korántsem elegendő.

Maga Muhammed saját belső fejlődése valamint a még életében előállt alakulatok folytán arra kényszerült, hogy túl menjen bizonyos koráni kinyilatkoztatásokon, természetesen újabb isteni kinyilatkoztatások segítségével; megvallani kényszerült, hogy isteni parancsra visszavonja (abrogálja), a mi nem rég isteni mondásként nyilatkozott meg előtte. Hát még mit tüntet fel az a kor, a midőn az iszlám kilép arab meghatározoltságából s nemzetközi hatalommá válni készül!

Korán nélkül az iszlámot megérteni nem lehet, de a korán magában sehogysem elegendő arra, hogy az iszlámot történelmi folyamatában teljesen megértsük.

Következő felolvasásainkban azokat a fejlődési mozzanatok akarjuk közelebbi szemügyre venni, a melyek a koránon túl vezetnek bennünket.

## II. FEJEZET.

### A törvény fejlődése.

1. „Sur la pierre blanche“ című elbeszélő művében Anatole France Rómában egybegyűlt művelt és tudós uraknak, a kik az ókori világ sorsa iránt érdeklődnek, alkalmat ad, hogy a társas beszélgetés könnyed formájában gondolatokat váltsanak a vallástörténet kérdéseiről. Ez eszmeváltás folyamán az egyik résztvevővel ezt a kijelentést téteti: „Qui fait unereligion ne sait pas ce qu'il fait“, azaz: „vallásalapító ritkán éri fel maga a saját alkotásának egész világtörténelmi jelentőségét“.

Kiváltképp Muhammed művéről érvényes ez a kijelentés. Ha meg is engedhetjük, hogy a tőle magától még megért hadi sikerek után az iszlám hatalmi körének fegyveres erővel kivívandó oly kiterjesztése lebegett szeme előtt, a mely hazájának határait messzire túlhaladja, — másrészt a tőle magától alkotott intézmények nem gondoskodhattak azokról a nagyszabású viszonyokról, a melyekbe a hódító iszlám már nagyon korán belépett. Muhammed szemkörében mégis legelőbb is a közvetlen tényleges alakulatok állottak.

Már közvetlen utódjai, az első khalifák alatt, az iszlám közössége egyrészt belső megszilárdulása foly-

tán, másrészt hódító terjeszkedése által tovább halad azon az úton, hogy vallásközösségből, a milyen Mek-kában volt, abból a kezdetleges politikai alakulatból, a milyenné Medinában fellendült, világbirodalom-má válják.

Szabályozni kellett azokat az új viszonyokat, a melyek úgy az anyaországban, mint a meghódított tartományokban naponta felmerültek, alapját kellett vetni az állam gazdasági rendjének.

A vallásos eszméket is a korán még csak csirájukban nyújtja és csak a most megnyíló tág szemkörben érheték kifejlésüket. Csak azok a nagy események, melyek más gondolkörökkel hozták az iszlámot érintkezésbe, nyitották meg gondolkodó hívei előtt a vallásos kérdésekre irányuló elmélkedés kapuit, a melyek magában Arábiában még zárva voltak előttük. Azonfelül a vallásos törvény értelmében rendezendő életmód, a szertartásos törvényesség formái, még csak szegényes alapvonásaikban szabályozva, egyre ingadoztak, hullámzóztak.

Az iszlám gondolatvilágának kifejtése, valamint érvényesülése módjainak megállapítása, intézményeinek megalapozása, mindez a következő nemzedékek munkájának eredménye. Ez pedig nem volt elérhető belső küzdelmek és kiegyenlítések nélkül. Mily helytelen volna tehát mindezekben a tekintetekben feltételeznünk, hogy az iszlám, a mint még ma is több felől vitatják, „enters the world as a rounded system“,<sup>1</sup> mint kikerekített rendszer lép a világba. Ellenkezőleg, Muhammednek és a korának iszlámja még befejezetlen; hogy kialakuljon, még a jövőndő nemzedékek tevékenységét várta.

Legelőbb csak a külső élet néhány gyakorlati



követelményét vesszük szemügyre. A legközvetlenebb szükségletekről elvégre már Muhammed és segítői gondoskodtak. Hitelt adhatunk annak a hagyománynak, a mely jelenti, hogy az adójárulékokra már maga a prophéta állapított meg arányos kulcsot<sup>a</sup> Hiszen tényleg már az ő korának viszonyai múlhatatlanul kívánatossá tették, hogy a *zakót* a communistikus alamizsnaosztás kezdetleges fokáról szabályozott és mértékeiben kötelező állami adóvá emelkedjék.

Halála után belső szükségképiség egyre előtérbe tolta az ilyenmű szabályozást. A távol tartományokban szétszórt harczösök, kivált olyanok, a kik nem Medina vallásos köréből kerültek ki, tájékozatlanok voltak a vallásos gyakorlatok módozatai felől. Hát még a politikai szükségletek.

A folytatódó háborúk és a mindinkább kiszélesedő hódítások a hadi jog normáinak megszabását követelték; követeltek továbbá a meghódított népek számára intézkedéseket, a melyek egyrészt a meghódított közjogi viszonyát, másrészt az új viszonyokból kialakult gazdasági helyzetet szabályozzák. Kivált az erélyes ‘Omar khalifát, az iszlám államának voltaképeni megalapítóját készítették az ő nagy hódításai Syriában, Palaestinát is odaszámítva, és Egyiptomban az ily államjogi és közgazdasági kérdésekben az első szoros rendelkezésekre.

2. Bennünket itt nem foglalkoztathatnak ezeknek a rendelkezéseknek részletei, minthogy a mi célunkra annak a ténynek csak általános felismerése fontos, hogy a közszükséglet folytán az iszlám törvénykezési fejlődése mindjárt a prophéta halála után indul meg.

De ezeknek a részleteknek egyik mozzanatát

mégis ki kell emelnem; annyira jelentős ezen fejlődési korszak mivoltának megismerésére. Nem lehet tagadni, hogy a legrégebb követelményeket, a melyek az alávetett másvallásúakkal szemben az iszlám törvényfejlesztésének ezen első szakaszában a hódító muszlimok előtt felmerültek, a türelmesség szelleme hatja át.<sup>3</sup> A mi ma muhammedán államok közjogi szokásaiban még vallási türelmességhez hasonlít, — a XVIII. századi utazók igen sűrűn méltatják műveikben az iszlám közjogának ilyenmő jelenségeit — a már a VII. század első felében kimondott elvre tér vissza, a mely a más hitő egyistenimádók szabad valósággyakorlatát megállapítja.

A régi iszlámnak türelmes gondolkodása egyébként a korán tekintélyére hivatkozhatott, a mely (2. sz. 257. v.) elrendeli: „Nincs kényszer a hitben“; erre a mondatra hivatkoztak későbbi időkben is, hogy az iszlámra erőszakkal térített s később tőle elszakadt emberekről elhárítsák a szigorú büntetőjogi következményeket, a melyek máskülönben a hitehagyást sújtánák.<sup>5</sup>

Az iszlám első évtizedeiről szóló tudósítások nem egy példáját adják annak a vallásos türelmességnek, melyet az első khalifák a régi vallások hívei iránt tanusítottak. Nagyrészt igen tanulságosak azok az utasítások, melyeket a hódító hadjáratra induló csapatok vezérei kaptak. Mintául szolgálhat az a szerződés, melyet a prophéta Nedsrán keresztényeivel kötött s a mely a keresztény intézményeknek kíméletet biztosít,<sup>6</sup> valamint az utasítás, melylyel a Jemenbe vonuló Mu'ádz b. Dsebel-nek eljárását megszabja: „Egy zsidót sem szabad zsidó voltában bántani“.<sup>7</sup> Ilyen vonalon mozognak azok a békekötések is, melyeket

az iszlám javára egyre lemorzsolódó byzánczi birodalom meghódoló keresztényeinek engednek.<sup>8</sup> Ha lerójják a türelmi adót (*dsizja*), zavartalanul gyakorolhatják vallásukat; természetesen a vallásos szertartások nyilvános bemutatásának némi korlát van szabva. Azonban kiemelni való: a források történelmi bírálata arra az eredményre vezet, hogy ezen régi időkre visszavezetett egyik-másik korlátozás<sup>9</sup> tulajdonképpen csak későbbi, a vak hitre alkalmasabb korban jut érvényre. Ez főként arról a tilalomról áll, hogy nem szabad új keresztény templomokat építeni vagy a régieket kijavítani. Úgy látszik, csak II. 'Omar egyoldalú korlátoltsága vette komolyan az ily intézkedést, melyhez aztán oly gondolkodású uralkodók mint az 'abbászida Mutavakkil szívesen ragaszkodtak. Hisz éppen az a tény, hogy ily sötét uralkodók módot találtak eljárni más-hitűek templomai ellen, melyeket azok meghódolásuk óta építettek, épp ez már önmagában bizonyítja, hogy azelőtt mi sem állott útjában ily templomok épülésének.

A mint a vallás gyakorlásában a türelmesség elvét érvényesítették, úgy a más-hitűekről szóló polgári és közigazgatási intézkedésekben is törvénynyé lett a kímélet és a jó indulat. Bántalom oly nem — muszlimokon, akik az iszlám oltalma alatt állanak (*ahl-al-dsimma*), a hívőknél bűnös kihágás számba ment.<sup>10</sup> Midőn a libanoni tartomány helytartója egyszer igen szigorúan bánt el a lakossággal, mely az adószedő keménysége ellen föllázadt, a prophéta tanára hivatkozó ilyen intelemben részesült; „A ki az iszlám oltalmára bízottat sanyargatja s reá kelle-ténél súlyosabb terheket ró, annak vádlójául magam lépek majd fel az ítélet napján<sup>11</sup>. Még újabban is mutatják Bostra közelében „a zsidó házának“ helyét,

a melyről Porter „Five years in Damascus“ című könyvében azt a hagyományt közli, hogy ott mecset állott, a melyet Omar lerontatott, mert helytartója erőszakkal ejtette hatalmába egy zsidónak házát, hogy annak helyére mecsetet építsen.<sup>14</sup>

3. Az új intézkedéseknek homlokvonalába azoknak a jogi fölfogásoknak kialakítása került, a melyek a hódító iszlám viszonyát az alávetett népekhöz szabályozták; de másrészt szervezni kellett a belső vallási és jogi életet minden elágazásában. A harcosok részére, akik még a vallásos szertartások végleges megállapítása előtt szóródtak szét különböző tájak felé s most távol területeken alkottak vallási közösséget, szilárd normát kellett szabni szertartásos kötelességeik gyakorlása s az ezeknél felmerülő módozatok dolgában; e mellett — s ez sokkal nehezebb volt — határozott szabályokat kellett kapniok azon jogi viszonyok tekintetében, a melyek a nagyrészt Arabiából kivonuló hódítók előtt eleddig merőben ismeretlenek voltak. Syriában, Egyiptomban, Perzsiában egyezkedni kellett régi országos szokásokkal, melyek ősi culturákon alapultak, s részben el kellett simítani az összeütközést az örökölt és az imént szerzett jogok közt. Szóval, az iszlám szerinti törvényes életet úgy vallási mint polgári vonatkozásaiban rendezni kellett. Mert nem lehetett elegendő az a zsinórmérték, a melyet erre a korán adott, hiszen annak törvényes intézkedései nem gondoskodhattak oly viszonyokról, a melyeket a hódítások váratlanul teremtettek s az Arabia kezdetleges állapotára szorító alkalmi intézkedései sehogy sem felelhetnek meg a nagyszabású új viszonyoknak.

A világi gondolkodású hatóságoknak, a kik kivált

az omajjád hatalom virágkorában növelték az új birodalom tényét, ilyenemű szükségletek nem okoztak túlságos gondot. Ha nem is idegenkedtek az iszlám vallásos lényegétől, mégis a törvényes szervezésnél erősebben foglalkoztatta őket a politikai megszilárdulás, hogy a karddal szerzettet megóvják, az arab faj kiváltságának értelmében. A naponként fölmerülő törvényes követelményekkel szemben szokásjogi eszközökkel boldogultak s vitás esetekben az ítélkezőknek okossága, sőt, tartok tőle, a kénye-kedve is elegendőnek látszhatott. Még azokhoz a szabályokhoz sem ragaszkodtak mindenben valami szigorúan, a melyek már az első jámbor khalifák korában kialakultak volt.

De evvel be nem érhatték azok a jámborok, a kik arra igyekeztek, hogy az új életet Istentől rendelt, a prophéta szándékaival összhangzó vallásjog értelmében rendezzék be. Azon voltak, hogy minden, akár vallási, akár polgári ügyben, a prophéta akaratát kikutassák s a gyakorlat mértékzsinórául kövessék. Ennek az akaratnak megismerésére legjobb forrásul „a társakat“ tekintették, azaz azoknak az embereknek körét, a kik a prophéta társaságában éltek, a kik látták cselekedeteit s hallották ítéleteit. A míg tehát valamely „társ“ volt a kezük ügyében, az ő közléseiből lehetett a jámbor szokás követelményét, az isteni törvény részleteit kideríteni. Ennek az első nemzedéknek letünzte után oly közlésekkel kellett beérni, a melyeket a következő nemzedék a „társsakkal való érintkezésében az időnként fölvetődő kérdésekben tőlük nyert s így aztán tovább a legkésőbbi időig. A cselekvésnek és az ítéletnek a módját akkor ismerték el helyesnek, ha ez a szilárd hagyományoknak lánczolatos sorozatán át utolsó instantiában egy

társtól eredőnek volt igazolható, a ki mint szem- és fültanu azt a prophéta szándékával megegyezőnek nyilvánította. Ily hagyomány a tekintélyére alapított szertartásos vagy törvényes szokásokat az iszlám mértékadó alapítóinak és első vallóinak a prophéta szemeláttára folytatott s tőle helyeselt gyakorlatává avatta.<sup>13</sup> Ez a *szunna*: vallásos szokás. Az alak, a melyben a szunnának megállapítása jelentkezik *hadith*: hagyomány. A kettő nem azonos fogalom. Utóbbi, a hadith, a szunnának documentúrna. A szóban levő közlést nemzedéktől nemzedékre átszarmaztató hiteles hagyományozók lánczolatával igazolja a hadith, mit tekintettek a társak körében, a prophéta helyeslésére támaszkodva, vallásban és törvényben az egyedül helyesnek s mi vált be ily értelemben a gyakorlat zsinórmértékéül.

Látnivaló ebből, hogy az iszlámban is kialakulhatott egy elmélet a koránon kívüli szent törvényhozásról, tehát egy írott és másrészt egy szájról szájra hagyományozott törvényről, mint a zsidóknál.<sup>14</sup>

Minthogy a szunna a legrégebb iszlámközösség szokásainak és felfogásainak foglalatja,<sup>15</sup> benne látták legdöntőbb magyarázatát a hézagos koráni igének, a mely csak általa válik élővé és hathatóssá. A szunna értékelésére jellemző fontosságú egy 'Alinak tulajdonított nyilatkozat, az az utasítás, melyet 'Abdalláh ibn 'Abbásznak adott útjára, a midőn a felkelőkkel való tárgyalásra küldte: „Ne harcolj ellenük a koránnal, mert ez különböző magyarázatot bír el és sokértelmnű (hammáldzű vudsüh); harcolj ellenük a szunnával; ebből nincs számukra menekvés.“<sup>16</sup> Szó sem lehet róla, hogy ez 'Alinak hiteles mondása; de minden esetre kora időből származik és a régi iszlámnak gondolkodását tükrözi.

Nem mondjuk merőben kizártnak, hogy a hadíthközlésekben, melyeket későbbi nemzedékek hagytak reánk, nem akad itt-ott egy szemernyi hagyomány, ha nem is közvetlenül a prophéta szájából, de mégis az iszlám tekintélyeinek legrégibb nemzedékéből. De másrészt könnyű belátnunk, mennyire nőtt — a forrástól való térbeli és időbeli távolidás arányában — az a veszedelem, hogy akár elméleti értékű, akár a gyakorlatra irányuló tanok számára külsőleg teljesen kifogástalan hadíth-alakban oly igazolásokat koholjanak, a melyeket a legfőbb tekintélyekig, a prophétaig és társaiig vezettek vissza. Csakhamar kiderült az a tény, hogy minden vélemény, minden párt, minden képviselője valamely iránynak a maga tételét ily alakba öntötte s hogy ennél fogva a legellentetesebb tanítások ennek a hitelesítésnek a mezében jelentkeznek. Nincsen sem a rítusnak, sem a hitelméletnek, sem a jogviszonyoknak, de még a politikai pártviszállyoknak terén sincs oly iskolai vagy párttan, hogy nem tudna egy hadíth-ra vagy hadíthoknak egész családjára hivatkozni, a melyek külsőleg a megbízható hagyománynak teljes látszatával tűnnek fel.

Ez maguknak a muhammedánoknak sem kerülhette el a figyelmét s theologusaik egy módfelett érdekes tudományos disciplinát indítottak meg: a hadíth-birálatot, hogy a mikor az ellentmondásokat harmonistikusan nem lehetett elhárítani, különválaszszák az apokryph hagyományokat az igazaktól.

Könnnyen elgondolható, hogy az ő kritikájuk szempontjai nem azonosak a miénkével s hogy a tudományos bírálat ott is talál tág teret az érvényesülésre, a hol a muszlim kritika úgy véli, hogy kétségtelenül

hiteles hagyománynal van dolga. Ez a muhammedán hadith-kutatás a hidsra VII. századában érte el tetőpontját, midőn hat művet ismert el kánoni érvénynyel bírókul, a melykben a III. századnak néhány theologusa a hagyományos anyagnak szinte beláthatatlan halmazából a nekik hiteleseknek látszó hadith-okat összegyűjtötték; ezentúl ezek a források döntötték el, mit kell a prophéta szunnájául tekinteni. Ezen hat hadith-gyűjtemény közül első helyen áll a két egészséges (így nevezik őket közléseiknek alaki kifogástalansága miatt): az egyiknek szerzője *Bukhári* (megh. 256/870), a másiké *Huszlim* (megh. 261/875), mindkettő a prophétai szunna legtekintélyesebb kútfeje; ezek mellé sorolták döntő érvényű forrásokul *AbúDávúd* (megh. 275 888), *al-Naszá'i* (megh. 803/915), *al-Tirmidzl* (megh. 279/892) gyűjteményeit, legvégül még *lbn Mádsa-ét* (megh. 273/886), ez utóbbinak némi ellentállást kellett leküzdenie. Már előbb *Malik b. Atlasz* codifikálta volt Medinának, minden szunna hazájának a gyakorlatát; de őt nem vezérték a hadith-gyűjtés elvei.

így tehát a korán mellett a vallásnak új írott kútfejei nyíltak, a melyeknek az iszlám tudományában és életében a legfőbb jelentőség jut.

4. A bennünket itt érdeklő vallástörténeti fejlődés szempontjából a hadith azonban nem annyira irodalmi megállapodottságában érdekel, mint inkább alakulásában. A valódiságnak és régiségnek kérdései is hátra szorulnak annak a jelenségnek felismerése mellett, hogy a hadithban az iszlám közösségének törekvései közvetlen hűséggel tükröződnek s hogy benne megbecsülhetetlen bizonyosságait bírjuk a kórannon túl menő vallásos c z é l o k n a k .



Mert nemcsak törvény és szokás, vallásos és államjogi tanítás öltötte a hadith alakját, hanem mindaz, a mit az iszlám akár a maga erejéből teremtett, akár az idegenből átvett, ezt az alakot öltötte. Ebben az idegen, a kölcsönzött elem annyira az iszlámhoz hasonult, hogy eredete felismerhetetlenné lett. Versek az 6-és az új-testamentumból, a rabbiknak és az apokryph evangéliumoknak mondásai, sőt a görög philosophusoknak tanításai, perzsa és ind bölcseségnek megnyilatkozásai ebben az álsruhában a prophéta kijelentései gyanánt teret hódítottak az iszlámban; maga a Miatyánk sincs jól igazolt hadith-forma híján. Ugyanebben még távolabbról behatóit elemek is közvetve vagy közvetlenül polgárjogot nyertek az iszlámban. Érdekes példa reá az összehasonlító irodalom körébe<sup>17</sup> vágó példázat a bénáról, a ki egy vaknak a hátán lelopja a gyümölcsöt a fáról, valamint ennek a példázatnak alkalmazása a testnek és léleknek együttes felelősségére. Az iszlámban mint hadith jelenik meg pontos hagyománylánczolat: Abü Bekr b. 'Ajjás > Abü Sza'id al-Bakkál > 'Ikrima > ibn 'Abbász.<sup>18</sup> Ezt a parabólát és alkalmazását ismerték a rabbik is; a talmud Rabbi Jehúdá ha-nászi-val adatja elő, a ki a római fejedelem aggodalmait oszlatja el vele.<sup>19</sup> Meglehet, hogy ezen oldal felől hatolt be az iszlámba. Ily módon a vallásos legendáknak egész kincse került át az iszlámba, úgy hogy a hagyományozott anyagnak itt fölsorolt elemeire való tekintettel épp úgy mint a zsidó vallásos irodalomban, a muhammedánban is hálák hikus és agádikus alkotórészeket különböztethetünk meg.

Az eklekticismus, mely már az iszlám bölcsőjét ringatta, csak most fejük ki gazdag hatásában. Egyike

a legvonzóbb problémáknak oly kutatók részére, kik a vallásos irodalom ezen terére irányítják figyelmüket, hogy ezen tarka változatosságú anyagoknak kiderítsék messzi elágazó forrásait, a melyekből merítve vannak s hogy feltárják azokat a törekvéseket, melyek bennök megnyilatkoznak.

Ekkép a hadith keretet adott az iszlám vallásos és ethikai gondolatai legrégebb fejlődésének. Benne fejlődnek ki a korán erkölcsére alapított további alakulatok. A harlith egyúttal szerve az ethikai érzék ama finomabb megnyilatkozásainak, a melyekre a keletkező, folyvást hadakozó iszlámnak kora még nem volt hangozva. Benne vannak letéve a mélyebb, pusztá alakisággal be nem érő jámborságnak azon meghatározásai, a melynek nyilvánulására már láttunk példát (22 1.). Legszívesebben az irgalom húrjait pengetik, úgy az isteni, mint az emberi irgaloméit. „Isten száz rész irgalmat teremtett; abbólkilenczvenkilenczetmagának tartott s egyet átengedett a világnak; ebből az egy részből folyik mind az a kegyesség, melyet a teremtmény gyakorol.“<sup>20</sup> „Ha az én irgalmamban bíztok — mondja Isten — legyetek irgalmasak teremtményeim iránt.“ „A ki az özvegynek vagy az árvának pártját fogja, oly magasan áll, mint az, a ki a vallásháborúban életét Isten útjának szenteli; vagy mint az, a ki nappalát böjtöléssel, éjjelét imával tölti.“<sup>21</sup> A ki egy árvának fejét simogatja, az minden hajért, melyhez keze ért, egy-egy fénysugarat kap a föltára adás napján.“ „Mindennek megvan a maga kulcsa; a paradicsom kulcsa a szeretet a kicsinyek és a szegények iránt.“ S a hadithban találjuk a prophéta egyes társaihoz intézett hasonló gondolkodású intő oktatásait, melyekben Muhammed az erkölcsi és emberi erények

gyakorlását mint a vallás igaz magvát ajánlja. Ezen számos oktatás közül egyik sem látszik megemlítésre méltóbbnak, mint az, a melyben állítólag Abú Dzarr részesült, az egykori léha legény a Ghifar törzsből, a ki az iszlámra tért és az első forradalmak idején egyike volt a jámborok pártja legjellegzetesebb alakjainak. Ez az Abú Dzarr beszéli: „Barátom (a prophéta) hétszeres intelmet intézett hozzám: 1. Szeresd a szegényeket s légy hozzájuk közel; 2. tekints mindenkor azokra, a kik alattad vannak s ne tekints soha azokra, a kik feletted állanak; 3. senkitől se kérj soha semmit; 4. tanúsíts hűséget rokonaid iránt, még ha haragra ingereltek is; 5. mondd ki mindig az igazat, még ha keserű is; 6. Isten útjáról ne riaszson el a káromlók káromlása; 7. minél gyakrabban ejtsd ki e szót: ‚Nincs más hatalom sem erő mint Alláh-ban,‘ mert ez abból a kincsből való, mely Isten trónusa alá van rejtve.“<sup>24</sup>

Magának a vallási formalizmusnak komolyságát is fokozzák azok a követelmények, melyeket legelőbb a hadith állít fel. A cselekedeteknek értéke (mint már előzően a 20. lapon említettük) azon érzület szerint mérlegelendő, a mely gyakorlásukra ösztönzött. Ez egyike a legfőbb elveknek az iszlám szerinti vallásos életben; mekkora jelentőség jut neki, kitetszhetik abból, hogy ennek az elvnek kifejezését a kairói al-Azhar mecsetnek, az iszlám theologiai tudománya sokat látogatott középpontjának egyik főbejárata fölé helyezték el kapufelírásnak, intelmül a belépők részére, a kik itt akár a tudománynak, akár az áhíthatnak szentelik magukat: „A cselekedetek szándékaik szerint ítéletnek meg s minden embernek szándékainak mértékével mérnek“. Ez a hadithnak egyik

mondata, mely minden muszlim vallásos cselekvésé vezérlő gondolatává emelkedett. „Isten így szól: Járuljatok elém szándékaikkal, nem cselekedeteitekkel,“<sup>23</sup> — ez ugyan későbbi hadith, de a hívők meggyőzéséből sarjadt s vallásos érték-meghatározásukat jellemzi. A dogmatikai tanítás erkölcsi hatása is emelkedik a hadith-beli fejlődés folytán. Csak egy példát akarok erre felhozni, a mely módfelett fontos az iszlám vallásos gondolkodásának értékelésére. A korán monotheismusának értelmében *sirk* „társítás“ a legsúlyosabb bűn, a melyért Istennél nincs bocsánat (31. sz. 12 v., 4. sz. 116. v.). Ennek a legkorábbi dogmatikai fogalomnak fejlődése, a mint a hadith feltűnteti, nemcsak az Isten egységében való hit külső elhomályosodását bélyegezte sírf-nek, hanem az istenimádásnak minden oly módját, a mely nem önczél. Az erkölcsi fogvatkozások egész sorozatát is ennek a bűnnek körébe utalták. Álszentelkedő vallásgyakorlat, a melynek célja, hogy az emberek tetszését vagy bámulatát kinyerje, ugyancsak *sirt* számba megy, mert benne az istenre való gondolattal az emberekre való tekintet társul.<sup>24</sup> Álszentekedés nem fér meg az igaz monotheismussal. A gög is egy neme a *sirk*-nek. Ezen az alapon az iszlám etikája felállíthatta a „kis“ (*sirk aszghar*) vagy a „rejtett“ — azaz a lélek legmélyén rejlő — *sirk* (s. *khafi*) kategóriáját.

A vallásos élet céljai is magasabbra fokozódnak, sem mint a hogy a kezdetleges iszlám azokat kitűzte. Oly hangok csendülnek meg, a melyek a későbbben fejlődésnek induló mysticismusba összhangzóan olvadnak. Nem holmi apokryphnak tekintett s általánosan el nem fogadott, hanem ellenkezőleg a legjobb tekinté-

lyektől helyeselt s a 42 legfontosabb mondás gyűjteményébe fölvelt hadith-ban halljuk Istennek Muhammedhez intézett következő kinyilatkoztatását: „Szolgám egyre közelebb jut hozzám önkénytes jámbor cselekedetekkel, a míg meg nem szeretem; s ha megszerettem, én vagyok az Ő szeme, füle, nyelve, lába, keze; általam lát, általam hall, általam beszél, általam jár és érez.“<sup>25</sup>

Úgy a hagyományos formába öntött törvényes határozatokat, mint az erkölcs és épülés célját szolgáló mondásokat és oktatásokat azok a körök, a melyekben keletkeztek, a prophéta tekintélye alá helyezték, azáltal, hogy jól összeillesztett hagyománylánczolattal önnönmagukat meg nem szakított érintkezésbe juttatták a „társsal“, a ki ezeket a mondásokat és szabályokat a prophétától hallotta vagy bizonyos vallási cselekedetek gyakorlását tőle látta. Maguknak a muhammedán kritikusoknak sem kellett nagy elmeélt kifejténiök, hogy az ily közlésekben lapangó anachronismusokból,<sup>26</sup> gondolkodóba ejtő egyéb adataiból, a különböző közlések összehasonlításánál fölvetődő ellentmondásokból gyanút merítsenek ezen anyag nagy részének valódisága ellen. Azonfelül pedig névszerint is megnevezték azokat az embereket, a kik bizonyos törekvés szolgálatában ily irányzatú hadith-okat koholtak s forgalomba hoztak. És nem egy jámbor ember gyónta meg élete alkonyán, mekkora gazdagodást köszön neki a hadith-költés. Ebben nem igen láttak valami megbecstelenítőt, föltéve, hogy jó ügyet szolgált a koholmány. Egy máskülönben teljesen tiszteletreméltó ember gyanús hagyományozónak volt bélyegezhető, a nélkül, hogy ezáltal akár polgári becsülete, akár pedig csak vallásos jó híre csorbult

volna. Egyfelől ugyan a prophéta nevében a pokol tüzét tartották készen azok számára, a kik vele csalárd módon olyat mondatnak, a mit ő maga soha nem mondott; de másfelől meg előállottak oly igazoló kijelentésekkel, a melyekben a prophéta az ily koholmányokat állítólag már eleve saját szellemi tulajdonának ismerte el: „Elhúnytom után szaporodni fognak a nekem tulajdonított mondások, mint a hogy a megelőző prophétáknak is tulajdonítottak sok mondást (mely nem tőlük való). Bármit közölnek mintáz én kijelentésemet, azt össze kell hasonlítanotok az isteni könyvvel; a mi avval összhangzik, az tőlem való, akár tényleg mondtam, akár nem.“ Továbbá: „A mi jót valaha mondanak, azt én magam mondtam.“

A hagyománykoholók, látni való, nyílt kártyával játszanak. „Muhammed mondta“, itt csak annyit jelent, hogy „helyes, vallásos tekintetben kifogástalan, sőt kívánatos s a prophéta maga is tetszésével jóváhagyná“. Eszünkbe juthat a talmud kijelentése (R. Józsuá b. Lévié), mely szerint mind azt, a mit későbbi korokban éleseszű tanítvány elő fog adni, mintegy maga Mózes vette át a Színai hegyén“. <sup>87</sup>

5. A hagyománykoholók művelte pia fraus általában elnézéssel találkozott, ha ethikus vagy épületes hadith-okról volt szó. De a szigorúbb theologusok ránczba szedték homlokukat, mihelyt szertartásos gyakorlatot vagy törvényes ítéletet kellett volna ily hadith-ra alapítani. Annál is inkább, mivel eltérő felfogásoknak képviselői eltérő, egymással ellenkező hadith-okat állítottak sorompóba. Elvégre még se lehetett a rítusnak és gyakorlatnak, a törvénynek és jognak megállapodásait ily alapon felépíteni.

Ez az aggodalom nagyban hozzájárult egy a jog

kialakulásának kezdetétől fogva uralkodó oly irányzat megszilárdulásához, a melynek képviselői, a mellett, hogy a hagyománynak tőlük kétségtelenül valódiaknak elismert elemeit fölhasználták, a vallásos normák kiderítésére deductiv segédeszközökkel éltek, abban a meggyőződésben, hogy az újonnan felmerülő viszonyokat legjobban analógiák és következtetések révén, sőt saját egyéni latolgatásuk alapján szabályozhatják. A hadith-t el nem vetették, a hol azt hitték, hogy vele szilárd talajon állanak; de mellette a szabad speculativ tevékenységet, mint a törvényfejlesztés jogosult módszerét nem csak megengedték, de egyenest követelték.

Nem lephet meg, hogy ennek a jogászai módszernek és részletes alkalmazásának kialakulásánál idegen művelődés befolyásai is közrehatottak. Az iszlám törvénytudománya is pl. úgy a methodológiájában, mint egyes tételeiben tagadhatatlan nyomait viseli a római jog hatásának.<sup>273</sup>

Ez a törvénytudományi tevékenység, a mely virágkorát már a hidsra II. századában érte el, új elemet vitt bele az iszlám művelődésébe: a *fifch* vagy vallástörvény tudományát, a mely casuistikus elfajulásában csakhamar végzetessé vált a vallásos élet és a vallásos elmélet irányára. Kifejtésére nagy jelentőségű volt az a politikai átalakulás, mely az iszlám közszellemét új pályákra terelte: az omajjád uralkodóház bukása és az 'Abbaszidák hatalomra jutása.

Alkalmam volt régebbi tanulmányaimban azokat az indító erőket feltárnom, a melyek ennek a két uralkodóháznak kormányzási tényeiben érvényesültek s azokra a behatásokra utalnom, a melyek, egészen eltekintve a dynastikus szempontoktól, azt a theokratikus átalaku-

lást idézték elő, a mely az 'abbászida korszaknak oly határozott s a megelőzőével oly ellentétes jelleget adott.<sup>88</sup> Csak egész röviden akarom ezúttal is pedzeni, hogy az a hirtelen fordulat, a mely az 'Abbászidákat a khalifai trónusra emelte, nem csak politikai forradalmat, nem csak dynastiaváltozást, hanem egyúttal mélyreható vallási átalakulást is jelent. A pietistikus köröktől világiasnak kárhoztatott omajjád uralom helyébe, a mely damaskusi székhelyén és sivatagbeli kastélyaiban a régi arabság hagyományait és eszményeit ápolta, most theokratikus hatalom lép egyházpolitikai irányzattal. Az 'Abbászidák az uralomra való jogukat arra alapítják, hogy a prophéta családjából származnak; másrészt pedig arra hivatkoznak, hogy ők egy a jámboroktól istentelennek bélyegzett kormány helyén a prophéta szunnájának, az isteni vallás követelményeinek megfelelő uralmat teremtenek.<sup>28</sup> Buzgón igyekeznek ezt a láttszatot fenntartani és ápolni; hiszen erre alapítják igényeiket. Ily felfogástól vezérelve nem érik be avval, hogy ők királyok; első sorban azt akarják, hogy őket egyházfejedelmeknek, khalifátusukat pedig egyházi államnak tekintsék, a melynek kormányzatában, ellentétben az Omajjádok irányával, az isteni törvény legyen az egyedüli zsinórmérték. Ellentétben az Omajjádokkal megkísérlik ők, hogy színre kielégítsék a legitim család igényeit, a melynek pedig épp kijátszásával jutottak a hatalomra; s áradoznak a kenetességtől, hogy a prophétai emlékek szentségét helyreállítsák. Hiszen még uralmuknak insigniuma is a prophétának állítólagos köpenye. Folyvást jámbor beszédükkel tüntetnek. Evvel is feltűnővé akarják tenni az elődjeikkel való ellentétet. Az Omajjádok



kerülték volt az álszent nagyképűséget. Jóllehet, a mint erre még visszatérünk, muszlim hívő tudat hatott át őket is, nem fitogtatták képmutatóan méltóságuknak vallásos oldalát. Ezen dynastia uralkodói közül egyedül II. ‘Omar, a Medinában jámbor emberek körében nevelkedett fejedelem, a kinek a politika követelményei iránti vaksága is előkészítette házának bukását, tagadta, hogy az uralom világi államszükségletek kielégítésére van rendelve. Képesnek tartják arra, hogy emeszaei helytartójának, a ki azt jelentette neki, hogy a város elpusztult s hogy helyreállítására bizonyos költségre volna szüksége, az ily utasítást adja: „Erősítsd meg igazságossággal s tisztítsd meg utczáit a jogtalanságtól“.<sup>29</sup> Ez nincs omajjadul mondva. Viszont az ‘Abbászidák alatt, a kik pedig fokozott mértékben igyekeznek a perzsa szaszanida királyok pompájában és külső fényében ragyogni, a jámbor phrasis állandóvá lesz. A vallás és kormány egyesítésének perzsa állameszménye<sup>30</sup> nyilvánvaló programja az ‘abbászida uralomnak. A vallás most már nem pusztán államérv, hanem központi államügygyé lesz.

Könnyen képzelhető, mennyire lendült a theologusok tekintélye az udvarnál és az államban. Minthogy állam, törvény, jog vallásos értelemben volt rendezendő, felépítendő, azoknak kellett kedvezni, a kik a szunnát és annak tudományát művelték vagy az isteni törvényt tudományos módszerrel kiderítették. Az új uralkodó háznak uralomra jutásával elérkezett tehát az idő, a melyben megelőző szegényes és szerény kezdésekből felvirult az iszlám törvényes fejlődése.

Már most a prophéta hadith-ainak tisztelete, felkutatása, hagyományozása nem maradt többé a

jámbor kegyelet elméleti műve, hanem kiváló gyakorlati jelentőségű közügygé fejlődött. Minthogy nemcsak a rítus szabályai, hanem még az államszervezet is a vallásjog alapjára volt helyezendő, mint-hogy továbbá az igazságszolgáltatásnak az élet minden vonatkozásaiban, sőt még a legegyszerűbb polgári intézkedésnek is meg kellett felelnie az isteni törvény követelményeinek, — nyilván szükségessé lett, hogy ezt a törvényt a legpontosabban, a legszabatosabban megismerjék. Elérkezett az ideje a törvényfejlesztésnek és a törvénymegállapításnak, *fích*-nek, és a törvénytudóknak, a *fukahá* kora. Fontos férfivá most a kádi lesz.

Nem csak Medinában, az iszlám voltaképeni szülőföldjén és a szunna hazájában, a hol a világi kormányzattal szembehelyezkedő jámborság eddig is ápolta a vallásos törvénytudomány szellemét: hanem még sokkal inkább az állam új középpontjaiban, Mesopotamiában, és innen kisugározva, a birodalom legtávolabbi pontjain, keleten úgy, mint nyugaton, a theokratikus khalifátus árnyékában a törvénytudomány tanulmánya virágzásnak indul. Mindenfelé továbbtják a hadith-t, az adott anyagból új tételeket, új meghatározásokat vezetnek le. Az eredmények nem hangzanak mindig össze; az elvekben és módszerekben is eltérések fejlődnek ki. Némelyek a hadith-nak adják a döntő szót. Csakhogy a különböző hadith-ok ellentétes választ adnak ugyanegy kérdésre. Ilyenkor azután választani kellett, vajjon az egyik, vagy a másik billenti-e ki a mérleget. Mások — tekintettel a hadith-igazolások gyanús voltára — nem nagyon engedik magukat nyűgözni a meglevő adatanyagtól; következtetéseik részére szabadságot kívánnak. Másfelől erősen meg-

gyökeresedett helyi szokásokat és joggyakorlatokat sem lehetett egyenest kiirtani. Ezen egymással küzdő irányzatok fokozataiból pártok és iskolák eredtek, a melyek javarészt a megállapítások részleteiben, de itt-ott a módszer kérdéseiben is eltértek egymástól. Nevük: *madzáhib* (egyes szám *madzhab*), azaz irányok vagy rítusok, de éppenséggel nem szekták.

Kezdetől ezeknek az egymástól eltérő gyakorlatoknak képviselőit az a rendületlen meggyőződés hatja át, hogy ők ugyanegy alapon állva egyenlő jogosultsággal szolgálják ugyanazt az ügyet. Ily fölfogásuk értelmében kölcsönös megbecsüléssel érintkeznek egymással.<sup>31</sup> Csak ritkán hangzik el túlbuzgó tanítványok szájáról egy-egy keményebb ítélet az egymástól eltérő iskolai irányokról. Csak a mikor elharapózik a fukahá öndicsőségükkel eltelt elbizakodottsága, találkozunk a fanatikus madzhab-gondolkodás jelenségeivel; komoly theologusok mindenkor kárhoztatták az ilyenmű elfogultságot.<sup>33</sup> Ellenben a kölcsönös türelmeség a próphétára visszavezetett következő hadithban nyilatkozik meg: „A véleményeltérés gyülekezetemben az (isteni) irgalom (jele)“. Van róla bizonyosságunk, hogy ez az elv kiegyenlítést jelent az iszlám törvényes gyakorlatának sokalakú és eldöntetlen voltával szemben, a melyet belső és külső ellenségek támadni szoktak.<sup>33</sup>

Ennélfogva a mai napig megmaradt s uralkodik az a fölfogás, hogy a különböző törvényes irányzatoknak egymástól eltérő szokásait egyaránt orthodoxokul kell elismerni, a mennyiben oly tekintélyek oktatására vagy gyakorlatára hivatkozhatnak, a kiket a hívők megegyezése (— erről mindjárt szó lesz —) döntő tanítókul (imám-okul) vall. Az egyik madz-

habról a másikra való áttérés, a mely célszerűségi okokból könnyen előállhat, nem idézi elő a vallásos status változását s nem jár semmiféle kötelező kölsőséggel. A hidsra V. századának egy theologusa, Mnhammed b. Khalaf (meghalt 1135 táján) a Hanfasch melléknevet kapta, mert egymásután áttért a mindjárt megnevezendő rítusok közül háromra. Eredetileg hanbalita volt, azután Abú Hanífa irányára, erről pedig a Sáfí'i-éra tért át. Az ő melléknevében ezen rítusok imámjai neveinek hangjai össze vannak vonva.<sup>34</sup> Ugyanegy családnak több tagja, atya és fiúk, különböző madzáhibot követhetnek. Még aránylag késő időben találjuk azt a följegyzést, mely szerint egy damaszkusi jámbor ember Istenhez imádkozott, adjon neki négy fiút, hogy mindegyikük a négy madzáhib másikához tartózhassák. Forrásunk hozzá teszi, hogy ez az ima meghallgatásra talált.<sup>85</sup> Híres theologusok életrajza nem egyszer beszéli, hogy döntésüket (fetvá) egyidejűleg két egymással külsőleg ellenkező iskolai irány alapján mondották ki.<sup>86</sup> Nem éreztek ebben semmi elvi képtelenséget.

A kisszerű szertartási és törvényi részletekben különváló több tanítási irány közül a mai napig négy maradt fenn, a mely a muhammedán világ hatalmas területén megosztozik. Hogy az iszlám egyes vidékein a különböző irányok közül melyik lett uralkodóvá, azt nagyrészt személyes természetű okok döntötték el, nevezetesen, hogy bizonyos területekre valamely iskolának tanítványai bevitték annak tanításait, tekintélyre tettek szert s iskolát alapítottak. Ily behatások folytán pl. Egyiptom egyes részeiben, Kelet-Afrikában továbbá Dél-Afrikában és innen az ind archipelagosban *al-Sáfí'i* (megh. 204/820) imám irányára, — Egyip-

tom más részeiben, egész Észak-Afrikában valamint egykor Spanyolországban, végül német és angol Nyugat Afrikában a nagy medinai imámnak, *Malik b. Anasz-nak* (megh. 179/795) iskolája vert gyökeret; viszont a török országok, a nyugatiak úgy mint a középázsiaiak, szintúgy az ind szárazföld muhammedánjai *Abu Hanifát* (megh. 150/767 táján) vallják irányítóul, azt az imámot, a kit a speculativ törvényalkotás alapítójának és első codificatorának tekintenek. Aránylag legszórványosabban ma *Ahmed b. Hanbal* (megh. 241/855) imámnak tanító irányzata van elterjedve. Ez a tanítás a vakbuzgó szunnacultus legszélsőbb szárnyán áll s egykor, körülbelül a XV. századig, Mesopotamia, Syria és Palestina lakói között erősen volt képviselve. De a mint az oszmánság mint az iszlám előharczosa, hatalomban és tekintélyben gyarapodott, az ő uralmának területén egyre hátrább szorult a türelmetlen hanbalita irányzat, míg a hanefita rendszernek befolyása ugyanily arányban nőtt.<sup>37</sup> De ezeknek a felolvasásoknak során lesz még módunk a hanbalita irányznak XVIII. századi feléledéséről szólnunk. Az Egyesült Államokhoz tartozó Philippinák muhammadánjai a sáfi'ita rítust követik.

Itt van helyén egy nagy elvről szólnunk, mely minden másnál jobban jellemző az iszlám törvényfejlesztésének szempontjaira s a mely a különváltan fejlődött iskolák előidézte szakadások között kiegyenlítőleg hat.

A jogi és szertartási gyakorlatnak elméleti hullámzása közegette az iszlám theologusainak körében oly elv jutott érvényre s különböző alkalmazásban érvényben is maradt, mely szerint „gyülekezetem — így mondatják a prophétával — sohasem fog tévedésben (*dalaid*)

megegyezni“ vagy későbbi és csoportosító fogalmazásban: „Allah megoltalmazott titeket (*adsáarakum*) három dologtól: próféták nem átkoz el titeket, hogy végkép elpusztulnátok; sohasem fognak nálatok a hazugság emberei az igazság emberei fölött diadal-maskodni és soha sem fogtok téves tanban megegyezni.<sup>38</sup>

Ez a tanítás *a consensus ecclesiae*<sup>39</sup> csálhatatlanságát állapítja meg; a muhammedán orthodoxiának ez az alapvető felfogása az arab *idsmá'* (megegyezés) műszóban fejeződik ki. Fejtegetéseink folyamán nem egyszer találkozunk majd ennek alkalmazásával. Ez az elv adja meg a kulcsot az iszlám állami, dogmatikai és jogi fejlődése történetének megértéséhez. A mit az egész muszlim közösség igaznak és helyesnek elfogad, azt igaznak és helyesnek kell tekinteni. Megtagadni az *idsmá'*-t annyi mint különválni az orthodox egyháztól. Hogy ez az alapelv az iszlámban csak későbbi kialakulása folyamán lépett föl, kitűnik abból, hogy nem volt könnyen levezethető magából a korából. Egy iskola-mese beszéli, hogy a nagy al-Safi'i, a ki a közmegegyezést döntő kritériumnak ismerte el a jogi helyesség megállapításánál, mégis, midőn ennek a fölfogásnak koránbeli támaszát kérték tőle, kénytelen volt három napi gondolkodó időt kérni. Ezen határidő leteltével egész betegen és elgyöngülten jelent meg hallgatói előtt, dagadt kézzel, lábbal, arczczal — annyira kellett erőlködni, hogy a közmegegyezésről szóló tanítás támaszául a korán következő versét (4. sz. 115. v.) kimutassa: „A ki (Allah) küldöttjétől elválík, miután a helyes vezetés már nyilvánvalóvá lett előtte s más utat követ mint a hívőkét,

attól mi úgy elfordulunk, mint a hogy ő elfordult; vele majd a poklot fűtjük;<sup>40</sup> rossz vándorlási czól.<sup>41</sup> Annál több támasztékot nyert a consensusról szóló fölfogás némely hadith-ban, a melyet a prophéta tanításaként tiszteltek.<sup>42</sup>

E szerint mind, a mit az iszlám-vallók együttes érzése javai, az helyes és számot tart elismerésre: még pedig abban az értelemben helyes, a melyet ez a közmegegyezés adott neki. A koránszövegnek és a szunnának csak az az értelmezése és alkalmazása jogosult, a melyet a consensus elfogadott — ily értelemben tehát a tulajdonképi autoritás interpretativa a közmegegyezést illeti meg —; csak azok a dogmatikai fogalmazások vallásszerűek, a melyekben, gyakran kemény tusák után, a közmegegyezés végül megnyugvást talált; csak az istentiszteletnek és a törvénynek azon formái, a melyeket a consensus jóváhagyott, vannak kivonva minden elméleti gáncs alól; és csak azok a férfiak, csak azok az írások számítanak tantekintélyekül, a kiket vagy a melyeket a község közös érzése olyanokul elismert, még pedig nem zsinatokon, nem conciliumokon, hanem szinte öntudat nélkül való vox populi útján, amely együttességében nincs kiteve tévedésnek. Még majd közelebbről megismerkedünk ennek az elvnek alkalmazásával mint az orthodoxia kritériumával s meglátjuk, hogy csak ennek az elvnek az iszlám életében folyvást érvényesülő uralmából magyarázható meg, hogy oly vallási jelenségekre, a melyek elméletileg iszlám-ellenesekül volnának kárhozzatandók, általános elismertetésük következtében végül az orthodoxia bélyege volt rányomható.

Ennek az idsmá'-nak köre eredetileg inkább a

közérzésre mint a szilárd theologiai meghatározásra volt bízva. Hiába kísérelték meg azt időben és térben korlátozni olyképp, hogy idsmá'ul azt akarták megállapítani, a mi Muhammed „társainak“ vagy a medinai régi tekintélyeknek megegyezéséről volt kimutatható. Így megszorítva az idsmá' nem felelhet meg többé a későbbi alakulatoknak. Másrészt viszont a theologiai disciplina nem bízhatta az idsmá'-t a tömeg ösztönszerű érzésére. Végül oly meghatározásban nyugodtak meg, mely szerint: az idsmá' nem egyéb mint bizonyos korban az iszlám elismert val l á s t u d ó s a i n a k m e g e g y e z ő f e l f o g á s a és tanítása. Ezek a férfiak a „kötésnek és oldásnak“ emberei, ők vannak hivatva, hogy a törvényt és a tant értelmezzék meg kiderítsék, hogy alkalmazásának helyességéről ítéljenek.

Könnyű felismerni, hogy ebben az elvben rejlenek az iszlám részére a szabad mozgás és a fejlődés lehetőségének csirái. Kívánatos correctivumul szolgált a holt betű és a személyes tekintély zsarnoksága ellenében. S valóban, legalább a múltban, az iszlám alkalmazkodó képességének kiváló tényezőjéül vált be. Mi mindent alkothatna még következetes alkalmazása a jövőben!

7. A közmegegyezés elvétől hadd tekintsünk vissza megint a törvényfejlődésen belül megnyilatkozó eltérésekre.

Nagyrészt meglehetősen kicsinyes részletek azok, a melyekben a főt említett rítusok egymástól különböznek s teljesen érthető, hogy ezek az árnyalatok nem adtak alkalmat szekták különválására. Igen sok alakú eltérés mutatkozik pl. az imaritus módjaiban: vájjon bizonyos formulákat hangosan vagy halkán kell



e elmondani; vájjon az ima elején a bevezető „Alláhu akbar“ (Isten nagy) szavaknál a vállhoz viszonyítva mily magasra emelendők a kezek; vájjon aztán ima közben a kezek egyenesen leereszlendők (Malik) vagy pedig egymás fölé helyezendők-e; utóbbi esetben kérdés, a köldöktájon fölül vagy alul-e; a térdhajtások és lebomlások egyes kisszerű formásaiban is vannak különbségek. Érdekesebb a vita arról a kérdésről: vájjon az ima érvényesnek tekinthető-e, ha asszony tartózkodik az imádkozó mellett, vagy ha éppenséggel az imádkozók soraiban elhelyezkedett. Itt Abü Hanifa iskolája a többivel ellentétben határozottan antifeminista állást foglal. Ezen aprólékosságok közepette érdeklődésemet kiváló módon egyetlen egy vitás kérdés ragadta meg, mert vallásos tekintetben messzire ható jelentőségűnek látszik. Az iszlám rítusának nyelve az arab. Minden vallásos formula a korán nyelvén adandó elő. Már most, ha valaki az arab nyelvet nem bírja, szabad-e a *Fátihát* (a koránt bevezető ezt az imát az iszlám Miatyánkjának nevezték el) az anyanyelvén elmondania? Csak Abü Hanifának iskolája, a ki maga is perzsa származású volt, engedi meg határozottan ezt a nyelvet az áhitat gyakorlásánál. Ellenfelei meg is vádolják érte a mágismus iránti vonzalommal.

A szertartásos életnek egyéb mozzanataiban is néha oly eltérések mutatkoznak, a melyek elvi felfogásokból erednek. Ide vágnak nevezetesen a bűjtöplés és bűjtszegés dolgában fölmerült különbségek. Abü Hanifa elnéző a bűjttörvénynek nem szándékos megszegése iránt, ellenben Malik és Ibn Hanbal szerint a szigorú törvény téves megsértése is az illető nap bűjtjét érvénytelenné és a törvényszerű pótlást

szükségessé teszi. Hasonló pótlást követelnek az oly böjtért, melyet egészségi okokból kellett elmulasztani. Továbbá: egy hitehagyott, a ki bűnbánólag visszatér az iszlám ölébe, a hitehagyottságának idején elmulasztott valamennyi böjtöt közönséges napokon tartandó pótló böjtökkel köteles helyrehozni; Abü Hanifa és Safi'i eltekintenek a böjttörvény ily arithmetikai kezelésétől.

Az étkezési törvényeknek tárgyalása a régi hagyományokban a törvényszerűségnek ebben a fejezetében is alkalmat ad némi eltérésre. A véleménykülönbség legelőbb is abból a subjectiv kritériumból indul ki, melyet a korán az állatoknak ételül való élvezhetőségére föllállít (al-tajjibát „az ízletesek“, 1. fönt 16. 1.). Leggyakoribb az eltérés talán a lóhús dolgában, melyet némely madzáhib megengednek, mások megtiltanak.<sup>43</sup> Igaz, hogy sok esetben ezek a viták tisztára casuistikus természetűek,<sup>44</sup> minthogy gyakran oly állatokról folynak, a melyek a valóságban soha eledeleül nem szolgáltak.<sup>45</sup> Ebből a körből is egy példát: Malik a többi iskolával ellentétben ragadozó állatok húsát nem tartja eltiltottnak. Gyakorlatilag ugyan ez a különbség ő nála is ki van egyenlítve azáltal, hogy az ekkép a h a r á m (tilalom) köréből kivont állatok élvezetét m a k r f l h (kerülendő) gyanánt kárhoztatja. Ezzel az alkalommal kiemelem, hogy ezek a viták nagy részükben a helyeslésnek vagy helytelenítésnek fokáról, bizonyos cselekedetek vagy tartózkodások kötelező vagy csak kívánatos voltáról folynak.<sup>46</sup>

De a rituális vonatkozások nem merítik ki a törvény szabályozta életet. Hiszen az iszlám vallástörvénye magába foglalja a jogéletnek valamennyi elágazását, polgári-, büntető-, közjogot. A törvénykönyv-

nek egyetlen fejezete sem kerülhette el, hogy a vallástörvény alapján ne szabályozták volna; a magán és nyilvános életnek minden vonatkozásait felöleli egy vallási kötelességtan, a melynek segítségével a teológiai jogászok az iszlámvallónak egész életét a vallás követelményeivel akarták összeegyeztetni. Alig van a jogtudománynak oly fejezete, a melyben a különböző orthodox iskoláknak nézeteltérései nem érvényesülnének. Itt pedig már nem mindig mellékes, hanem néha oly kérdésekről van szó, a melyek mélyen belevágnak a családi életbe. Említsünk csak egyet: azt, hogy mekkora a nő jogi képviselője (*vall*) illetékességének köre a házasság megkötésénél. A különböző iskolák véleményei megoszlanak azokat az eseteket illetőleg, a melyekben a vali-nak joga van óvást tennie a megkötendő házasság ellen; megoszlanak az iránt is, mennyiben múlhatatlanul szükséges a vali-nak közbenjárása a házasságkötés törvényes érvényességéhez.

A jogi eltérésekhez tartozik még Abu Hanifának és néhány más tanítónak sokat vitatott állásfoglalása a pörrendtartásnak egy fontos kérdésében. Ők ugyanis szembehelyezkedtek avval a számos hagyományra alapított gyakorlattal, mely szerint birtokjogi pörökben, az igény bizonyítására szükséges két tanú hiányában, az egyik a panaszosnak (*actor*) esküjével helyettesíthető; ők a korán (2. sz. 282. v.) határozott utasítása értelmében két férfiúnak vagy egy férfiúnak és két nőnek tanúságát követelik annak a félnek javára, a kire az *onus probandi* hárul; nem helyeslik a tanúvallomásnak más bizonyító eszközökkel való helyettesítését.<sup>47</sup>

Megismerni a muhammedán törvény tanításainak

számos eltérését; tanulmányozni a bizonyítékokat, melyeket az ellenkező vélemények és gyakorlatok képviselői a maguk fölfogása javára fölhozhatnak; megbírálni az egyes iskola szempontjából a többiek bizonyítékait: mindez az iszlám theologiai jogtudományának kiváló ágát teszi s mindenkor alkalmat szolgáltatott a tudós éleselméjűség tanúsítására oly területen, mely az iszlám tömegei számára a legfontosabb vallásos érdeket képviseli. Annak a jelentőségnek arányában, a melyet a kutatás ezen területének tulajdonítottak, rajta a törvény tanulmány legrégebb korszaka óta gazdag irodalom keletkezett.<sup>48</sup>

8. Inkább mint a jogi iskolákon belül fölmerülő eltérések részletei figyelmünkre a törvény fejlődésének általános irányzata tarthat számot. Ezen a ponton azoknál, a kik az iszlámot meg akarják ismerni, a hermeneutika kérdései iránt kell valamelyes érdeklődést feltételeznünk. Oly vallásokban, melyeknek hitelveit és gyakorlásának módjait meghatározott szent szövegekből vezetik le, a jogi és a dogmatikai fejlődés azon az exegetikus munkán szemlélhető, melyet a szent szövegeken végeztek. Ily körökben a vallástörténet egyúttal az írásmagyarázatnak is története. Igen kiváló mértékben áll ez az iszlámról, melynek belső története azokban a módszerekben tükröződik, a melyek szerint szent szövegeit értelmezik.

Az imént rajzolt törvénytudományi törekvések általános irányzatának jellemzésére a következő tényeket bocsáthatjuk előre: A fikh embereinek nem volt célja, hogy a muszlimok életét a törvény korlátozó bástyáival megnehezítsék. Kezdetből fogva súlyt vetettek a korán szavainak követésére: „Allah a vallásban nem rótt rátok megszorítást» (22. sz. 77. v.); Allah könnyí-

teni kíván rajtatok és nem nehezíteni.“ (2. sz. 181. v.) Ezeket az elveket aztán a hadíth még sokszoros változatokban hangoztatja: „A vallás könnyűség“, azaz ment minden kelletlen nyűgözéstől. „Isten előtt a vallásban a legtehetsőbb a szabadelvű hanifaság“ (*alhanifijja al-szamha*).<sup>49</sup> „Azért jöttünk, hogy könnyítsünk, s nem azért, hogy nehezítsünk“.<sup>50</sup> Az iszlámnak a régi nemzedékekhez tartozó egyik tanító tekintélye *Abdalláh b. Masz'úd* (megh. 32/635) a törvény fejlesztésére vezérlő gondolatul kijelenti: „A ki a megengedettet eltiltja, épúgy Ítélandó meg mint az, a ki a tiltottat megengedi.“<sup>51</sup>

Ettől az elvtől a törvény tanítói nem pártoltak el. Egyik legtekintélyesebbük, *Szuffján-al-Thauri* (megh. 161/778), kijelenti: „Tudomány az, ha megbízható tudós tekintélye alapján valamit megengedünk; korlátozásoknak bárki könnyen találja módját“<sup>62</sup> Hasonló elvektől vezéreltették magukat később is a belátóbb tanítók. Jellemző a következő tétel az étkezési törvények köréből: „Ha van ingadozás, vájjon valamit megengedettnek vagy tiltottnak nyilvánítsunk (matá turuddida bejn al-ibáha val-tahrim), akkor a túlsúly a megengedést illeti, mert ez a gyökér“, azaz: önmagában minden meg van engedve; a tilalom járulékos; kétség esetén az eredeti állapotra kell visszanyúlni.<sup>53</sup>

Ily fölfogásból kiindulva szállt aztán síkra az éleselméjűség, hogy kibúvókat találjon oly nyűgöző helyzetekből, a melyekben a koráni törvény szószerinti alkalmazása belekényszerítette a hívőt. Némely nehéztést a szövegek szabadelvű exegesisével egyenest elmagyaráztak vagy enyhítettek. Hermeneutikus szabályokat állítottak föl, a melyek segítségével törvények

tilalmak kötelező jellegét (*vudsub*) egyenest eltörölték. Úgy mondták, hogy a parancsoló vagy tiltó nyelvi fordulat a kívánatosnak,<sup>54</sup> érdemszerűnek jelölésére szolgál; azilyképen kifejezett parancsnak nem teljesítése vagy tilalomnak áthágása tehát nem megy törvény-szegésszámba, s nem von maga után büntetést.

Az iszlám első századának egyik kiváló törvénytanítója, *Ibráhîm al-Nakha'î* (megh. 96/714—5) azt az elvet követte, hogy soha sem kell semmit sem föltétlenül megparancsoltnak vagy megtiltottnak nyilvánítani, hanem csak annyit kell kijelenteni: ezt ők (a társak) helytelenítették (*jatakarrahúna*), amazt ajánlatosnak mondták (*jasztahibbúna*),<sup>55</sup> A rá következő nemzedéknek egy tanítója, *Abdallah ibn Subruma* (megh. 144/761—2) csak a megengedettről (*halál*) akart határozottan nyilatkozni; azt vélte, nincs mód megállapítani, mi van (a kétségtelen hagyomány tilalmain túl) bizonyossággal megtiltva.<sup>56</sup>

Még sokféle példával lehetne bizonyítani, mennyire uralkodik ez az enyhe törvénytudományi fölfogás. De be kell avval érnünk, hogy az iszlám törvénytudósainak ezt a módszertani elvét egyetlen egy példán szemléltessük. A korán (6. sz. 121. v.) így szól: „Ne egyetek abból, a minél Allah nevét nem említették, mert ez vétek“. A tárgyilagos korán-magyarázat nem találhat ebben a törvényben egyebet mint szigorú tilalmat oly állat húsára, a melynek levágása előtt nem mondták a rítus-szerű áldásmondást.<sup>57</sup> Ennek a törvényszerű felszólításnak egész környezete tanúskodik róla, hogy „Allah említése“ határozott rítus-szerű cselekvést jelöl, nem pedig valami gondolatbeli megemlékezést Istenről és jótéteményeiről. „Egyetek azt — ezt olvassuk előzőleg — a minél Isten nevét

említették... Miért nem eszitek azt, a minél Isten nevét említették? Hiszen ő egyenkint részletezte nektek, a mit (élvezetek) megtiltott“ — ekkép inti azokat, a kik önsanyargatásból vagy a pogányság babonás szokásaihoz való ragaszkodásból (mert a pogányság is tiltottnak tekintett bizonyos eledeleket) oly önmegtartóztatást gyakoroltak, a melyről Muhammed kijelenti, hogy idejét múlta és érvényét veszítette. De multhatatlan feltételül tűzte, hogy a megengedett állat élvezését meg kell hogy előzze az áldásmondás Allah nevének említésével.<sup>58</sup> Nyilván a zsidó szokásból van itt átvéve a vágás és élvezés előtt kötelező *berákhá*. Ennek mellőzését Muhammed „*fiszka*“-nek, bűnnek bélyegzi. Ez félreérthetetlenül bizonyítja a Muhammedtől elrendelt gyakorlatnak kötelező voltát. A minél a megelőző áldásmondás elmaradt, az nem szolgálhat eledelül. így fogják is föl a törvénynek szigorú értelmezői — a négy iskola közül leginkább az Abü Hanifáé — úgy az elméleti koránmagyarázat mint a mindennapi élet gyakorlata szempontjából s a szigorúan törvényszerű életmódhoz ragaszkodó muszlimok a mai napig e szerint járnak is el. Még vadászatokon is (5. szúra 6. v.) a sólyomnak vagy vadászkutyának elbocsátását előzze meg Allah nevének említése. Csak evvel a feltétellel használható a megejtett állat eledelül.<sup>59</sup>

De a gyakorlati életben könnyen volt észlelhető, mekkora nehézséggel jár az ily törvénynek, illetőleg tilalomnak szigorú keresztülvitele. Mikép győződhetik meg a muszlim arról, hogy ennek a követel 1 énynek tényleg megfeleltek? Ezért aztán a legtöbb iskolának törvénytudói csakhamar kitalálták, hogy a szövegnek tiltó nyelvtani alakja, melyet ez a törvény öltött, nem

vehető betű szerint; kívánságot fejez ki, a melynek teljesítése dicséretre méltó (*imusztahabb*), de a melyet nem kell szigorúan kötelezőnek fölfogni s a mely tehát nem jár egy feltétlen törvénynek következeisével.<sup>60</sup> Ha ennek a törvénynek, jobban mondva ennek a kívánságnak eleget nem tettek, azért az eledel megengedett voltán csorba nem esik. Fokenkénti könnyebítéssel végül ehhez az elvhez sikerült eljutni: „Ha muszlim vág le állatot, annak élvezése minden körülmények között meg van engedve, — akár kiejtette ennél Isten nevét akár nem“, mert „a muszlim mindig Istenre gondol, akár beszédjével nyilvánítja ezt, akár nem“. Ha pedig egyszer kialakult ily meggyőződés, akkor nem volt nehéz valamiféle hagyományos igazolást kieszelni, a mely a próphétára visszavezetett hadith alakjában helyeselte ezt a fel fogást.

Valóban a nyelvtan az ily szabadelvű gyakorlat pártján van. Mert tényleg nem lehet minden parancsoló módba öntött felszólítás elhanyagolását súlyos bűnnek Ítélni. P. a 4. szóra 3. versében olvassuk: „Tehát vegyétek nőül, a kik az asszonyok közül nektek tetszenek“. Ebből — így okoskodnak a theologusok — csak nem lehet következtetni, hogy nő s ü l n i k e l l ; inkább csak annyit, hogy nő s ü l n i s z a b a d — ha az ember akar. De nem hallgathatjuk el, hogy a kinyilatkoztatott isteni szó számos éles elméjű értelmezője közt akadnak olyanok is, a kik a parancsoló nyelvi alakból minden muszlim számára a házasság kö t e l e s s é g é t és a nőtlenség tilalmát vezetik le. „Nősüljetek“ szerintök annyit tesz: „Nősülnétek kell“, nem csak: „Nősülnétek l e h e t“.

9. A legjellemzőbb példa arra a szabadságra



melylyel a koránmagyarázó iskolák a lemondást parancsoló törvény zsarnokságát enyhítik, annál a törvénynél kínálkozik, a melyről szerte azt hiszik, hogy ez határozott bélyeget nyom reá az iszlám szerű gyakorlati életre. Értem rajta a b o r i v á s tilalmát.

A borivást a korán „utalat“-ként kárhooztatja. De ismeretes, mekkora idegenkedéssel fogadta ezt a tilalmat az iszlám keletkezésekor a társadalom, mely nem szívesen cserélte föl az arab szabadságot a törvény nyűgével.<sup>61</sup> Azt a tényt is érintjük, hogy az iszlám borköltészete<sup>62</sup> valamint az a szerep, melyet a mértéktelen borélvezet meg a mámor a khalifáknak, a kik pedig a vallásnak is fejei, és a birodalom előkelőinek multságain vitt, nem igen tükröznek oly társadalmat, melynek vallástörvénye azt az élvezetet „minden ocsmánység anyjának“ bélyegzi. De úgy hihetnék, hogy ez mind csak libertinismus, egy egyébként kötelezőnek elismert vallástörvény könnyűvérű megszégése.

Ámde ebben a pontban már korán jelentkeznek bizonyos antinomistikus irányzatok. Már a prophétának néhány társa Syriában, legkiválóbbjuk Abú Dsandál, a kik minden korán ellenére vígan tovább boroztak, ezt a kihágásukat a korán ezen versével (5. sz. 94. v.) okolják meg: „Azok részére, kik hisznek s jó cselekedeteket gyakorolnak, nincs abban bűn, a mit élveznek, ha csak Istenben bíznak és hisznek s jó cselekedeteket gyakorolnak.“<sup>63</sup> Igaz, a szigorú ‘Omar khalifa megvesszőztette őket ezért az írásmagyarázó szabadságukért.

Lényegesen más szempont alá tartozik az a jelenség, hogy a kelet theologusai mekkora elme-éllel igyekeznek koránmagyarázat útján a tilalom

bőréből más erős italokat kivonni, a melyeket szigorúbb fölfogás helyes következtetéssel a borral egyformán ítél meg. Egyrészt az a felfogás törekszik érvényesülésre, hogy a bor kivételével a többi ital nem magában véve, hanem csak a tőlük való megrészegedés van eltiltva.<sup>61</sup> Sőt hagyományokat is költöttek erre a célra, egyikük pl. 'Ájisa nevében hirdeti a prophétai szót:<sup>66</sup> „Innotok szabad, de ne részegedjete meg“. Ilyen bizonyságok oltalma alatt még a jámborok sem szorítottak a tiszta vízre s a szigorúaknak nagy erőt kellett kifejteniük annak bizonyítására, hogy „a mi nagy mértékben élvezve részegséget okoz, az a legkisebb mennyiségben is meg van tiltva“. E mellett elterjedt egy másik theologiai iskola, mely a szóba kapaszkodva csak a tőkén termő bort (*Johamr*) tekinti megtiltottnak. Egyéb erjedő folyadék szerintük *saráb* (ital) vagy *nabidz*,<sup>66</sup> nem bor, s így szabadságlevelet nyerhetett az alma-, datolyabor és hasonlók, az igazhitűek részére pedig tág kapu nyílt, melyen át — természetesen mindig feltéve, hogy az élvezet nem fokozódik ittassággá — szótári úton a „szomjúság“-nak tett nem egy engedmény vonult be.<sup>67</sup> Még oly jámbor khalifa is mint II. 'Omar — így tartja az egyik közlés<sup>68</sup> — állítólag megengedte anabidz-t. Egy 'abbászida khalifa, a ki óvakodott a törvénnyel ellentétbe kerülni, behatóan tudakolta kádijától, mit gondol a nabidz felől.<sup>69</sup> S minthogy az ily italokról társadalmi okokból is nem szívesen mondtak le, a jogászoktól folytatott borvita a művelt társaságot is érdekelte, nevezetesen azért is, mert sokszorosan philologiai és irodalmi tárgyakhoz kapcsolódott. Azokban az aesthetikai körökben, melyeket al-Mu'taszim khalifa udvarában összegyűjtött, a magasabb társadalom

díszeknek abban tellett nagy kedve, hogy a bornak classikus arab synonymikájáról váltottak eszmét s különös szeretettel tárgyalták a bortilalom viszonyát ehhez a synonymikához.<sup>70</sup> Aligha csalódnunk abban a feltevésünkben, hogy a baghdadi művelt, szellemes körök nem éppen a legszigorúbb felfogással tárgyalták a bortilalmat. Ilyenkor megszólalt oly gondolkodás is, a mely a vallásos megszorításokat gyökeresen ellenezte, sőt a hozzájuk ragaszkodó jámborokat gúnynyal illette. Egy Dzú 1-rummá-nak tulajdonított költeményt idéznek, a melyben őket egyenesen úgy jelölik, hogy „zshiványok, a kiket koránolvasóknak neveznek“<sup>44</sup> (humu-1-1 u s z ü s z u v a - h u m j u d ' a u n a k u r r á ' a).<sup>71</sup> Egy másik költő pedig így szól: „Ki tilthatja el a felhő vizét, ha a tőke vize vele összeelegyedik? Valóban ellenemre van az a nehezítés, melyet a törvényhagyományozók reánk rónak s tetszik nekem Ibn Masz'üd véleménye“.<sup>72</sup>

A kúfai theologusok leleménye már a II. században alakított elméletet Ibn Masz'üd értelmében. Ha nem is lehetett „a tőke vizét“<sup>44</sup> megengedettnek nyilvánítani, de a törvénytisztelő lelkiismeret részére mindenféle könnyítéseket teremtettek, a melyeknek jámborérzésű emberek is derakasan hasznát vették.<sup>73</sup>

Nem mennek ritkaságyszámba életrajzi adatok, melyek hasonlóak a következőhöz: Vaki<sup>4</sup> b al Dsarráh, a legnevesebb iraki theologusok egyike, a kinek éppen asketa életmódját dicsérik, (megh. 197/813) „nagy kitartással itta a kúfaiak nabidz-át“ s önámítással átsiklott azon, hogy ez az ital valójában nem egyéb bornál.<sup>74</sup> Khalaf b. Hisám, híres kúfai koránolvasó (megh. 229/844) itta a saráb-ot („italt“, nem mondják ám ördögnek az ördögöt) „az in ter-

pretatio alapján“ (*alá álta'vif*); igaz, életrajzírója hozzá teszi, hogy élete vége felé ez a Khalaf megismételte az összes imákat, a melyeket azon a negyven éven át végzett, mikor meg nem tagadta magától a bort, hisz' a borivónak imái érvénytelenek s pótlásra szóróinak.<sup>75</sup> Sárík, kufai kádi Mahdi khalifa idején, a hagyományra mohó embereknek előadta a prophéta mondásait; a mellett érezhető volt szájából a nabidz szaga.<sup>70</sup> Vagy egy példa a későbbi korból: Abü Manszúr Kutb al-din al-amir-ról, a hidsra VI. századának híres vallásprédikátoráról, akit al-Muktafi khalifa a szeldsukok szultánjához, Szongor b. Meliksáh hoz követségbe küldött. Ez a jámbor ember, a ki holta után abban a tiszteletben részesült, hogy a dicsőített Dsunejd asketa mellé temették, egy értekezést írt a borélvezetnek megengedett voltáról.<sup>77</sup>

Természetes, a törvényes körökben megnyilatkozó ilyenmő törekvések és jelenségek ellen megszólal a szigorúak tiltakozó buzgósága, a kik a némelyektől „a szunna ellenében hozott“ (*ahdathü*) szabadsággal szemben ahhoz ragaszkodnak, hogy éltük hosszát csak „vizet, tejet és mézet“ isznak.<sup>78</sup> Mint az iszlám története folyamán meginduló minden szabadelvű áramlat, úgy az itt vázolt könnyítésekre is fel tudják hozni a prophétának egy kárhóztató szavát. „Gyülekezetem — így beszéltetik ahadiih-t — egykor majd bort iszik; nem fogják igazi nevéen nevezni s az ő fejedelmeik (*umará'uhum*) majd támogatják őket benne.“<sup>79</sup> Es az ilyen embereket avval fényégetik, hogy Isten őket mint a megelőző nemzetek valásszegőit, majdan majmökká és disznókká változtatja.<sup>80</sup>

Azonban egy oly messzire ható tekintélyű theologiai iskolának, a minő a kufai volt, állásfoglalása

ebben a kérdésben mindenesetre annyit bizonyít, hogy a jogász elmeél a vallástörvény kifejtésében nem egy könnyítést eszelt ki, mely a betűszerinti értelem szigorúságát enyhíteni volt hivatva.

Az ily hermeneutikus mesterkedések megengedhetőségéről, alkalmazásuk módjáról és mértékéről szól azon ritusiskolák különbség tanának nagy része, a melyekre a muhammedán világ oszlik. Az iszlám történetének szempontjából beérhetjük annak a megállapításával, hogy ezen iskolák túlnyomó többsége az ily szabad magyarázatot sok esetben gyakorlatilag is érvényesítette, abból a célból, hogy a törvényszerinti életet a későbbi alakulás fényeivel összhangzásba hozza, hogy Mekka és Medina szűk törvényét a táguló viszonyokra szabja, mivel új országok meghódítása folytán, gyökeresen eltérő életformákkal való érintkezés következtében oly követelmények merültek fel, melyeket a törvényszövegek szó szerinti értelmével bajosan lehetett összeegyeztetni.

A muszlim törvénytudósok szellemölő kicsinyeskedései kizárólag ebből a szempontból követelik a vallásos kulturtörténelem figyelmét s ily októl indítva bocsátkoztam egyes utalásokba oly kérdések felől, melyek a vallásethika szempontjából vajmi meddők. Másrészt előkészítésül szolgálnak előadásaink utolsó fejezetéhez, melyben az új és legújabb viszonyokhoz való alkalmazkodásról lesz szó.

10. Végül pedig még két káros hatásról kell megemlékeznünk, a melylyel a theologiai gondolkodásnak éleselméjű szőrszálhasogatásra való nevelése járt. Az egyik az ily törekvések által előidézett általános irányzatban nyilvánult; a másik a vallásos élet igaz lényegének ártalmas értékelésére vezetett.

Előbb az első hatás. A vázolt törekvések kivált ‘Irakban<sup>81</sup> a casuistika és szőrszálhasogatás szellemét juttatták uralomra. Azok, a kik Isten igéjének értelmezésére és a vallásos életnek szerinte való szabályozására vállalkoztak képtelen leleményekbe és sivár magyarázatokba vesznek, oly eshetőségek kieszelésébe, a melyek soha be nem állanak, oly kérdések kutatásába, a melyekben a körmönfont szőrszálhasogatás a legmerészebb legzabolátlanabb képzelettel párosul. Messzi fekvő, a valóságban be nem álló, casuistikusan megszerkesztett jogesetekről vitatkoznak pl.: mily örökösödési jog illeti meg az ötödízgleni ősatyát egy gyermektelenül elhalt ötödízű unoka hagyatékával szemben.<sup>82</sup> Pedig ez még aránylag enyhe példa. Különösen a tarka változatú örökjog porondján szeretett már régi időben ez a casuistikus szellemi torna tombolni.<sup>83</sup>

Még a népi babona is anyagot szolgáltat ily gyakorlatoknak. Minthogy a néphit az embernek állattá változását a természeti lehetőségek körébe sorolta, komolyan tárgyalják az ily elvarázsolt emberek jogi viszonyait, törvény előtti felelőségüket.<sup>84</sup> Minthogy pedig másrészt a daemonok gyakran öltenek emberalakot azért ennek az átalakulásnak vallástörvényi következményeit is mérlegelik, így pl. teljes komolysággal vitatják, vajjon ily lények beleszámítkaiók-e a pénteki istentiszteleten résztvevők kötelező számába.<sup>85</sup> Az isteni törvénynek arra is kell világosságot derítenie, miként kell tekinteni az igazi embereknek emberalakú daemonokkal kötött — a néphit szerint lehetséges — házasságából eredő utódokat, mily családjogi következzésekkel jár az ily házasság. Tényleg a *munákahat al-dsinn* (dsinn-házasság)-ról<sup>86</sup> ezekben a

körökben épp oly komolysággal tárgyalnak, mint a kánoni jog bármely fontos tételéről.<sup>87</sup>

Ilyen vegyes házasságok szószólói, a kik közé Haszan al-Baszri is tartozik, a szunna-tisztelők köréből ily házassági frigyek számos példait hozzák fel. Damirt, egy igen fontos zoológiai szótár szerzője, a ki „dsinn“ czímszó alá csoportosít ilyenemű tényeket, elbeszéli, hogy ő maga személyesen érintkezett egy sejkkel, a ki házasságot folytatott négy női daemonnal.

A jogi mesterkedés kieszel továbbá fogásokat (*hijed*), a melyeket az ember bizonyos helyzetekben hasznára fordíthat; az ily jogi fictiók szerves alkotó részét teszik a fikh-nek. Gy ikrán. pl. eskü esetén, a lelki-smeret csillapítására szolgálnak. A jogtudóshoz „kibúvókért“ fordul az ember, s tevékenységének ez az oldala nem igen szolgálhatott a muszlim társadalom erkölcsi lelkületének megszilárdítására. Az ommajjád kornak egy költője úgy tartja, „hogy nincs áldás az oly eskün, a melynek nincs kibúvója“.<sup>88</sup> Evvel a szükséglettel a jogi tanulmány derekasan számolt. Bár a többi sem marad el, mégis leginkább a hanefita iskola — nem hiába állott ‘írókban a bölcsője — vált ki ily fogások kieszelésében.<sup>89</sup> Ebben elől járt a mestere. Fakhr al-din al Rázi, a nagy írásmagyarázó és vallásphilosophus. rengeteg koráncommentárjában hosszú kitérést szentelt Abö Hanífa imám jelességeinek. A legtöbb példa, melylyel jogi mélységét bizonyítja, az eskütörvény bonyolult kérdéseire igyekszik megoldást találni.<sup>90</sup>

El kell ismerni, nem csak a jámbor érzés lázadt fel az ellen, hogy az uralkodó theologia ilyenemű mesterkedéseket a vallással, az isteni igével kapcsolt össze, — negyedik előadásunk majd a K. n. XI.

századból adja a legerősebb példát erre a fellázadásra —, hanem a néphumor is neki szabadította gúnyját ezeknek a mély tudományú jogferdítőknak elbizakodott, gögös tizeiméire. A kúfai Abti Júsuf (megh. 182/795), az imént említett Abu Hanifa tanítványa, al-Mahdi és Haitin al-rasid khalifák nagy kádi-ja, irodalmi bűnbakja a jogászokon csúfolódó népi éleznék, a mely az Ezeregy éjszaka meséibe is behatolt.

Másodszor pedig a jogi szörszálhasogatás a vallásos élet irányát rontotta meg. A törvénykutató, casuistikus szellemű törekvéseknek elhatalmasodása a vallástudományban az iszlám tanítására — a mint más helyütt mondtam — lassan-lassan a jogászkodás bélyegét nyomta reá. Ennek az irányzatnak hatása alatt maga a vallásos élet is jogászi szempontok alákerült, a melyek a jámborságot nem erősíthették, az istenfélelmet nem teheték bensővé. Az iszlámnak törvénytisztelő híve ennél fogva saját tudata szerint is folyvást hatalmát érzi az emberi törvénynek, mely mellett az isteni ige — épülésének eszköze és forrása — élete külső rendjének csak jelentéktelen részét szabályozza, sőt háttérbe szorul. Vallástudósokul azok tisztelteinek, a kik a törvény gyakori és módozatait jogi módszerrel kikutatják, és a mit ekkép kikutattak, azt mesterkedéssel továbbfejlesztik s megtartása felett kínos szigorúsággal őrködnek. Csak ő reájuk, s korántsem a vallásphilosophusokra, sem a moralistákra s még kevésbé a világi tudományok képviselőire vonatkoztatták a prophélnak tulajdonított kijelentést: „Községemnek tudósai (*'ulemá*) olyanok, mint Izrael népének prophétái.“<sup>91</sup>

Már jeleztük, nem volt hiány komoly férfiakban,



kik szigorúan kárhoztatták a vallásos eszménynek ezt az irányváltozását, a mely az iszlámban oly korán jelentkezett s a kik komolyan odahatottak, hogy a benső vallásos életet a hajszálhasogató vallásjogászok karmaiból kiszabadítsák. Láttuk már, hogy értékes hadith anyagra hivatkozhattak. Mielőtt ezt az üdvös visszahatást megismernők, az iszlámot még dogmatikai fejlődésének útján is kell kísérnünk.

### **Dogmatikai fejlődés.**

Prophéták nem theologusok. A hirdetés, a mely lelkiismeretük közvetlen ösztönzéséből fakad, a vallásos képzetek, a melyeket keltének, nem lépnek fel megfontoltan tervezett rendszer módjára; sőt nagyobb-részt ellentállanak a szilárd rendszerítés minden kísérletének. Csak késő nemzedékekben, miután a hit első vallóit lelkesítő eszméknek együttes művelése következtében zárt közösség alakult, csak ekkor egyrészt belső folyamatoknak, másrészt a távolabbi környezetnek behatásai folytán jutnak érvényre azoknak a törekvései, a kik a prophétai hirdetés hivatott értelmezőinek érzik magukat, a kik a prophétai tanítás hézagait kiegészítik és kikerekítik, magát a tant gyakran meg nem felelő módon tolmácsolják, kimagyarázzák, azaz többnyire olyasmit magyaráznak beléje, a mit annak szerzője soha nem sejtett. E közben oly kérdésekre felelnek, melyeket az alapító soha megfontolásainak körébe nem vont, kiegyenlítének oly ellentmondásokat, melyek őt magát soha nem nyugtalanították, kiszelnek kényes formiüákat és gondolatsoraikból széles bástyákat emelnek, melyekkel, úgy hiszik, formuláikat belső és külső támadások ellen biztosíthatják. Szigorú rendszerbe foglalt tantételeiket utólag a prophétának szavaiból,

nem ritkán a betűiből vezetik le. Ily alapon azután úgy hirdetik azokat, mintha kezdettől fogva az alapítónak szándékában éltek volna; egymás közt vitatkoznak róluk s az elbizakodott éleselméjűségnek agyafúrt eszközeivel érvelnek azok ellen, a kik az élő prophétai igéből hasonló eszközökkel másnemű következtetéseket vonnak le.

Ily törekvések csak akkor érvényesülhetnek, ha a prophétai hirdetések mint megszentelt írásszövegek kánonikusan vannak össze foglalva és alakilag megállapítva. Ezek köré fonódnak a magyarázatok, a melyek elidegenítik őket attól a szellemtől, a mely igaz valójukat áthatotta. Inkább bizonyítani akarnak, mintsem magyarázni. Ezekből a soha el nem apadó forrásokból folynak a dogmatikus rendszeralkotók okoskodásai.

Nagyon kevéssel keletkezése után az iszlám is rálépett a theologiai fejlődés útjára. Azokkal a folyamatokkal egyidejűleg, a melyekről a második fejezetben szó volt, az iszlámnak hitbeli tartalma is az elmélkedés tárgyává lesz; a rítus tanával párhuzamosan fejlődik az iszlámnak dogmatikai theológiája is.

Nehéz volna magából a korából egységesen, lezárt, ellentmondásoktól ment hitrendszert megalkotni. A legfontosabb vallásos képzetekről csak egészen általános benyomásokat nyerünk, melyek a részletekben néha ellentmondó fölvilágosítást adnak. A prophétában uralkodó hangulat szerint a vallásos képzetet is különböző színekben tiikrözteti a lelke. Már nagyon korán hárult az összeegyeztető (harmonizáló) theológiára az a feladat, hogy az ily ellentmondásokból eredő elméleti nehézségeket kiegyenlítse.

Muhammed hirdetései igen korán adtak módot az ellentmondások hajhászására, felkutatására és megvitatására. Már a prophéta életében lesték ellenfelei kinyilatkoztatásainak hézagait. Gúnyolódva ítélkeztek tanának határozatlan, ellentmondó voltáról. Ezért, bármennyire hangoztatja, hogy „ő arab (világos), minden görbeségtől mentes koránt hirdet“ (39. sz. 29, v. ö. 18. sz. 1; 41. sz. 2), Medinában mégis kénytelen megváltani, hogy az isteni kinyilatkoztatásban „részint szilárd alkotású versek vannak, s ezek teszik a könyv magvát; mások azonban kétségesek. Már most azok, a kiknek szive rosszra hajlik, épp azt hajhászzák, a mi benne bizonytalan, nyugtalanságot akarván kelteni és értelmezésén okoskodván. Pedig nem ismeri annak az értelmét más, mint Isten és azok, a kik szilárdak a tudásban; ezek így szólnak: Mi hiszünk benne; minden a mi Istenünktől való“ (3. sz. 5).

Fokozott mértékben volt helyén a korának ily kutatása a következő nemzedékben, a mikor nem csak az iszlám ellenzői igyekeztek annak gyöngéit leleplezni, hanem maguk a hívők is kezdték a koránban jelentkező ellentmondásokat fontolóra venni. Majd mindjárt meglátjuk egy példán, miként lehetett a vallásnak egy alapvető tana, a szabad akarat mellett és ellen az okokat egyformán a koránból meríteni.

Mint az iszlám belső történetének minden mozzanatáról, úgy erről a szellemi mozgalomról is képet ad nekünk a hadíth. Még magának a prophétának idejébe vezeti vissza s a kiegyenlítésbe is őt magát vonja bele. Valójában csak az ébredező theologiai elmélkedés korában indul meg ez a mozgalom. A hadíth ellenben úgy tünteti fel, mintha a hívők avval zaklatták volna a prophétát, hogy a koránban dogmatikai

ellentmondásokat mutattak ki. Ilyen tárgyalásokon fölgerjed a haragja. „A koránt — így beszéltek — nem azért nyilatkoztatták ki, hogy annak egyik részét a másikkal összehasonlítsák, a mint azt régebbi népek tették az 6 prófétáik kinyilatkoztatásaival; a koránban, ellenkezőleg, inkább az egyik rész igazolja a másikat. A mit belőle megéritek, a szerint cselekedjete; a mi bennetek zavart okoz, azt fogadjátok hívő lélekkel.<sup>92</sup>

A naiv hit érzése úgy van feltüntetve mint a próféta hirdetése. Ez a hadíth módszere.

2. Részint a politikai alakulatok, részint kívülről ható ösztönzések a régi iszlámvallóknak dogmatikai okoskodásra egyébként kevésbé hajló köreit is korán arra készítették, hogy állást foglaljanak oly kérdésekben, a melyekre a korán nem ad határozott, kétségtelen választ.

Hogy a belső politikai alakulás dogmatikai vitákra csábított, azt a következő megfigyelés igazolhatja. Az omajjádok felülkerekedése adta az iszlám történetén belül az első alkalmat arra, hogy az új politikai és közjogi helyzeten kívül theologiai kérdéseket is pedzzenek, hogy az új intézményeket a vallásos követelmények szempontjából is megítéljék.

Ezen a ponton újra az iszlám régi történetének oly mozzanatára kell rátérnünk, a melyet már a megelőző fejezetben érintettünk: az omajjád uralom vallásos mivoltának megbíráására.

Ma már teljesen meghaladottnak tekinthetjük azt a felfogást, a melylyel régebben az Omajjádoknak viszonyát az iszlámhoz nézték. Régebben a muhamedán történetírói hagyományt követték, a mely az Omajjádokat és uralmuknak szellemét merev, szándékos ellentétbe helyezte az iszlám vallásos követel-

ményeivel; ennek a dynastiának uralkodóit, helytartóit, közigazgatási tisztviselőit egyenest úgy mutatták be, mint a keletkező iszlám régi ellenségeinek örökösait, a kikben új alakban éledt föl az ősi kurejsita szellem, ellenséges, vagy legalább is közönyös indulatával az iszlám irányában.

Igaz, ezek a férfiak nem voltak szenteskedők, nem imahősök. Az ő udvarukon az élet nem felelt meg mindenben azoknak a megszorító, önmehtagadó szabványoknak, a melyeknek gyakorlását a jámborok a muszlim állam fejeitől várták, és melyeknek részleteit hadithaikban a prophéta törvényeiképen hirdették. Ránk maradt ugyan nem egy hagyomány egyiküknek-másikuknak jámbor hajlandóságairól;<sup>3</sup> de a pietistákat, a kik előtt a medinai kormányzati viszonyok lebegtek eszményül, a mint azokat Abu Bekr és ‘Omar korából ismerték, bizonynyal ki nem elégíthették.

De sehogysem vitatható el tőlük az a meggyőződés, az a tudat, hogy ők egy vallásos forradalommal létrejött birodalomnak élén állanak mint khalifák, vagy imámok, hogy ők maguk hű vallói az iszlámnak.<sup>4</sup> Tagadhatatlan, hogy hatalmas különbség tátong az iszlám állam kormányzatáról való fölfogásuk és azoknak a szenteskedőknek pietistikus várakozásai közt, a kik az ő cselekedeteiket tehetetlen dühvei figyelték s a kiknek elvtársai hagyományozták nekünk túlnyomó részben történetüknek adatait. A „koránolvasók“ kívánsága szerint bizony nem fogták fel kötelességüket az iszlám iránt. Meg voltak róla győződve, hogy új pályára terelik az iszlámot, s egyik legerősebb segítőjük, a rossz hírbe keveredett Haddsáds b. Júsuf, bizonynyal az ő szellemükben beszél, ha ‘Omar fiának betegségánál az *ancien régime-en* gúnyolódik.<sup>5</sup>

Kétségtelenül új rendszer indul meg az Omajjádok uralomra léptével, ők az iszlámot becsületesen „politikai oldaláról“ fogták fel. „hogy az arabokat egyesítette és világuralomra vezette“.<sup>6</sup> Az a megnyugvás, melyet ők a vallásban találnak, nem csekély mértékben abból eredt, hogy az iszlám „magas dicsőségre tett szert, hogy a népek rangját és örökségét szerezte meg“.<sup>7</sup> Uralkodási feladatuknak azt tekintették, hogy az iszlám politikai hatalmi állását befelé és kifelé fenntartsák és kiterjesszék. Úgy hitték, evvel a vallás ügyét szolgálják. A ki az ő útjokat állja, avval úgy bánnak el mint a ki az iszlám ellen fellázadt, olyformán mint a hogy Ahab, Izrael királya, a buzgólkodó prophétát *'okker Jiszrá'él*, — Izrael elszomorítójának (I. Kir. 18, 17) bélyegzi. Ha lázadók ellen harcolnak, a kik vallásos okokból szállnak velük szembe, akkor bennük az a meggyőződéséi, hogy az iszlám ellenségei ellen forgatják kötelességük szerint a büntető fegyvert, az iszlám főnnállásának és főlvirulásának érdekében.<sup>3</sup> Ha szentelt helyek ellen indulnak, ha hajító fegyvereiket még a ka'ba ellen is irányítják, — a miért jámbor ellenségeik még századokon át a szentélysértés súlyos bűnét hányják fel nekik — ők maguk azt hiszik, hogy az iszlám és az állam érdekében annak ellenségeit fenyítik meg, hogy az iszlám állam egységét és belső hatalmát veszélyeztető üszköt oltják.<sup>9</sup> Az iszlám ellenségeiül pedig mind azokat tekintik, a kik az ő államférfiúi belátásukkal megszilárdított államnak egységét bármely ürügyön zavarják. A prophéta családja iránti minden kedvezésük mellett, — a melynek bizonyítására Lammens nem rég Mo'ávijáról szóló művében összegyűjtötte az adatokat,<sup>10</sup> — mégis harcra kelnek az 'alída trónkövetelők

ellen, a kik az ő államukat fenyegetik; nem kerülgetik Kerbelá napját, melynek véres eseményeit síta átkozóik a mai napig martyrologiaik legfőbb tárgyának tartották meg.

Az iszlám érdekét lehetetlen volt az államétól elválasztani. A hatalomszerzés náluk vallási siker számába ment. Hűséges követőik megértették az ő iszlámfejlesztő tevékenységüket. Hisz dicsőségük megénekelői is folyvást az iszlám bástyájaként magasztalják őket“ Híveik körében, úgy látszik, akadtak, a kik még személyüket is ugyanavval a vallásos szentséggel ruházták fel, a melyet a prophétai család jogainak bajnokai a származásuk által megszentelt ‘alida trónkövetelőknél tulajdonítottak.<sup>11</sup>

Másként tekintették az Omajjádokkal bekövetkezett változást azok a jámborok, a kik oly országról álmodoztak, a mely nem erről a földről való s a kik különböző ürügyökön a dynastiával valamint kormányzatuknak irányával szembeszálltak. Hiszen legtöbbjüknek szemében ennek az eredeténél fogva terhelt dynastiának már uralma is bűnben fogant. Ezek az ábrándozók az új kormányzatot törvénytelennek, vallásatlannak látták. Nem felelt meg theokratikus eszményüknek s akadályul tűnt föl előttük annak az Isten előtt tetsző birodalomnak gyakorlati megvalósításánál, a melyre ők törekedtek. Hiszen már eredetével a prophéta szent családjának jogát csonkította, politikai tevékenységében pedig kíméletlenül tört az iszlám szentségeire. Azonfelül pedig az uralkodó rendszer képviselői oly embereknek bizonyultak, a kik személyes maguk tartásával sem teljesítették elég kényesen a jámboroktól megálmodott muszlim törvényt, „a kik, — mint a hogy Huszejnnek, az első ‘alida trónköve

telővel, a prophéta unokájával mondatják — a sátánhoz engedelmesen ragaszkodnak, míg az Isten iránti engedőimet megtagadják, romlottságot tanúsítanak, az isteni rendet megghiúsítják, a hadi zsákmányból jogtalan részt ragadnak,<sup>12</sup> s megengedik, a mit Isten eltiltott, megtiltják, a mit Isten megengedett“.<sup>13</sup> Mellőzik a szent szunnát s önkényes, a vallásos felfogással ellenkező intézkedéseket tesznek.<sup>14</sup>

Már most a vallásnak meg nem alkuvó képviselői azt követelték, hogy ilyen emberek ellen végsőig kell küzdeni, hogy legalább tartózkodni kell mindentől, a mivel uralmuk iránt elismerést nyilvánítanak. Ezt elméletileg könnyű volt kimondani, de annál nehezebb lett volna ezt a felfogást gyakorlatilag érvényesíteni. Mégis csak az állam java, a vallásos közösség érdeke előbbrevaló minden egyébnél; ez pedig rázkódtatások elkerülését követelte, tehát a tényleges uralomnak szükségszerű megtűrését. Istenítéletre való felebbezésük, a mely jámbor átkozódásokban tört ki,<sup>15</sup> hatástalan fegyvernek bizonyult. A mit Isten eltűr, avval ember ne ellenkezzék — mondták, — hanem vesse reménységét abba, hogy egykor Isten a jogtalansággal teli világot joggal fogja megtölteni. Ezekből a csendes reménységekből alakult ki a valóságnak az eszmény-nyel való kiegyeztetésére a *Mahdi-* eszme, a szilárd hit, hogy támad egykor az Istentől helyes úton vezérelt theokratikus uralkodó. Erről egyébként még lesz szó. (V. fejj., 12.)

Az iszlámban a kormányhatalomnak egyik külső megnyilatkozása az uralkodónak theokratikus jellegével kapcsolatos az a tisztje is, hogy mint *imám*, mint liturgiái előljáró, ő vagy helyettese vezeti a nyilvános istentiszteletet. Bármennyire ütköztek is meg a



jámborok azon, hogy az istentelenség megtestesítőjét ebben a főpapi szerepben lássák — hisz arra is képeseknek tartották őket, hogy bortól mámorosán végzik —, evvel is megbékültek. A jámborok vallási türelme megnyugodott abban a formulában, hogy — az állam békéjének érdekében — „a jámbor mögött és a gonosztevő mögött elvéi;ezhető a *szálát*.“

De nem mindenki állapodott meg ennél a passiv magatartásnál. A kérdés még elvi elintézésre várt. A mindennapi élet tapasztalatai, a vallás meg nem alkuvó képviselőinek követelményei annak a megfontolását tolták előtérbe: vájjon egyáltalán lehet-e a törvény megszegőit elvileg a vallásból kirekeszteni, s vájjon velük szemben a jámborok olybá veendőek, mint az erőszaknak engedő üldözöttek. Elvégre amazok is muszlimok, kik szájukon hordják s talán szívükben is vallják a hitet Istenben és a prophétában. Igaz, hogy a törvény megszegésében bűnösök, — engedelmetlenségnek és ellenszegülésnek mondták ezt —, de hisz a mellett hívők. Egy nagy párt ezt a kérdést oly értelemben oldotta meg, a mely a valóság követelményeinek még sokkal jobban megfelelt mint az átlagnak ama szenvedő magatartása. Ez a párt azt a tételt állította: minden a hiten múlik, a hit mellett a gyakorlati, cselekvő magatartás nem lehet ártalmas, úgy a mint másrészt semmi törvénykövető cselekedet mit sem használ, ha hitetlenséggel kapcsolatos. *Fiat applicatio*. Az Omajjádok e szerint valóságos, jó muszlimokul vannak igazolva; mint *ahl al-kibla*, mint olyanok, kik imájukat a kibla felé irányítják s így az igazhitűek közösségéhez tartozóknak vallják magukat, igazhitűekül el is ismerendők; a jámboroknak ellenük irányuló aggodalmaskodásai merőben alaptalanok.

Az a párt, melynek hívei ezt a türelmes tanítást elvileg fölállították, *murdsi*'a-nak nevezte magát.<sup>16</sup> A szó a „halogatók“-at jelenti, azaz olyanokat, a kik nem bizakodnak el annyira, hogy ők ítélnének az emberek sorsáról, hanem Istenre bízzák, hogy fölöttük törvényt lásson és határozzon.<sup>17</sup> A jámboroknak hozzájuk való földi viszonya rendben van, ha ők maguk az igaz muszlim hit közösségéhez tartozóknak vallják magukat.<sup>18</sup>

Ezeknek az embereknek gondolkodása hozzáfűzhető a belső küzdelmek régebbi szakában megnyilatkozott enyhe irányzathoz, azon férfiakéhoz, a kik nem vettek részt abban a harczi kiáltásban, vájjon ‘AU vagy ‘Othmán igazhitűnek vagy bűnösnek s az utóbbi esetben a khahfiai méltóságra érdemetlennek tekintendő, — ők is Istenre bízták, hogy ebben a kérdésben döntsön.<sup>19</sup>

Ilynemű szerényebb gondolkodás természetesen nem volt ínyére azoknak a jámbor elemeknek, a kik az uralomra jutott államkormányban és annak képviselőiben tisztára istentelenséget és hitszegést láttak. A *murdsi*'ták elnéző felfogása legalább is egyenes ellentétben állott az ‘alidák híveinek avval a követelésével, hogy a theokratikus állam isteni jogon épüljön és a próféta családjától kormányozandó. Ezért *murdsi*'ták és AU-pártiak merev ellentétben állanak egymással.<sup>30</sup>

Még sokkal határozottabban jelentkezik az ellentét egy másik lázongó mozgalommal szemben, melynek megindítói a fennálló államforma legelkeseredettebb poitikai ellenfelei: a *kháridsiták*, a kiktől későbbi alkalommal még szó lesz. (V. fej., 2). Minél előbbre haladtak az Omajjádok sikerei, minél inkább kihegyeződtek a szemben álló pártok ellentétei, annál több okuk volt a *murdsita* érzelműeknek, hogy elvi föl-

fogásukat kiélezzék, hogy annak megállapításánál még egy lépéssel tovább menjenek s hogy határozottan állást foglaljanak az uralkodó rendszer kárhóztatása ellen. A kháridsiták ugyanis avval a jelszóval háborgatták a birodalmat, hogy a pusztá hit nem elegendő, hogy a ki gonosz bűnöket követ el, könyörtelenül kizárandó a vallás közösségéből. Mi lesz ilyenképen a szegény Omajjádokkal, a kik a kháridsiták szemében a leggonoszabb törvénytörők?<sup>21</sup>

Ez a dissensus, a mely visszanyúlik az iszlám fiatal korába (időbelileg pontosan meghatározni nem sikerült), okát és eredetét tehát a politikai alakulás sajátosságában leli, valamint abban a viszonyban, a melybe a muszlim népnek különböző rétegei evvel az alakulással szembe helyezkedtek. Eredetileg nem a dogmatikai szükséglet adta az ösztönzést annak a kérdésnek megvitatására, mily szerepet visz az *'amal*, a gyakorlat, a cselekedet valakinek muszlimmá való minősítésében.<sup>22</sup>

Majd oly idő következik be, a melyben a közvetlen állami érdek nem sürgeti többé ennek a kérdésnek feszegetését. Ekkor inkább akadémikus érdekű vitáknak lesz tárgyává s hozzáfűződnek még némi dogmatikus aprólékosságok és agyafúrtságok. Ha egyszer az *'amal* nem múlhatatlanul szükséges eleme az igazhitűségnek — így érvelnek az ellenfelek —, akkor egy éleselméjű murdsita ebből azt is következtetheti, hogy az sem bélyegezhető *Mfir-nak*, a ki a nap előtt leborul: ilyes tett is csak jele a hitetlenségnek, nem magában hitetlenség (*kufr*).<sup>23</sup>

A murdsita eszmemenetből az általános dogmatikai vitapontoknak nevezetesen egy kérdése fejlődött ki, a melyen a muszlim theologusok folyton-

folyvást okoskodnak: lehet-e az igaz hitnek nagyobb vagy kisebb fokát megkülönböztetni? Ily fokozatos megkülönböztetésnek nincsen helye azoknak felfogása szerint, a kik a gyakorlatot nem tekintik a muszlim-jelleg elmaradhatatlan vonásának. Ilyenkor elenyészik a „mennyi“ kérdése. A hit nagysága sem rőffel nem mérhető sem lattal nem mérlegelhető. Ellenben azok, a kik a hitvallás mellett a vallásos gyakorlatot is az igazi muszlim meghatározásához feltétlen elemül követelik, megengedik, hogy a hit nagyságát aritmetikusan is lehet megítélni. Hisz' maga a korán is szól „a hitnek gyarapodásáról“ (3- sz. 167.; 8. sz. 2.; 9. sz. 125. és egyebütt), „a vezetés gyarapodásáról“ (47. sz. 19.). A cselekedeteknek nagyobb vagy csekélyebb mennyisége a hitállomány tágabb vagy szűkebb terjedelmét állapítja meg. Az iszlám orthodox theologusainak körei nem bírtak elméletileg teljesen meg-egyezni ebben a kérdésben. Oly dogmatikusok mellett, a kik a hit dolgában plusról és minusról hallani nem akarnak, akadnak viszont mások, a kik ragaszkodnak a formulához: „a vallást a hit és a cselekedet alkotja, gyarapodhatik és megfogyhat“.<sup>24</sup> Az irányon múlik, melyet az orthodoxián belül követ a hívő. Ily finomkodásokba vész az a vitás kérdés, mely eredetileg az államkormányzat terén támadt.<sup>2 ii</sup>

3. De szinte egyidejűleg egy más területen valóságos dogmatikus gondolkodásnak első csirája kelt ki. Nem okoskodnak általánosságban arról, vajjon ez vagy amaz igazhitűnek ismerendő-e el, hanem mélyen a hitbe vágó képzet dolgában egész határozottan állást foglalnak a hagyományos, naiv, minden elmélkedéstől idegenkedő néphittel szemben.

Az iszlámban ennek a hitnek megrendülése nem

esik egy időbe a tudományos vizsgálódással, nem jelentkezik annak eredményeid. Nem a fejledező intellectualismusból következik. Sőt inkább azt állíthatni, hogy a hitképzetek mélyítése idézte elő: a jámborság, nem a szabadelvűség.

Az ember feltétlen függésének eszméje a legvas-  
kosabb képzeteket alkotta az istenségről. Allah kor-  
látlan kényúr: „nem lehet őt kérdőre vonni az iránt,  
a mit tesz“ (21. sz. 23.). Az emberek az ő kezében  
akaratonkívüli játékszerek. Meg voltak győződve, hogy  
az isteni akaratra nem szabható a mindennemű kor-  
látoktól határolt emberi akaratnak mértéke; hogy az  
emberi képesség semmivé zsugorodik Allahnak kor-  
látlan akaratja és feltétlen hatalma mellett. Allah  
hatalma arra is kiterjed, hogy megszabja az emberi  
akaratot. Az ember csak arra tarthat, a merre az ő  
akaratját Allah irányítja, még erkölcsi cselekvésében  
is. Ehhez való akaratját is Isten mindenhatósága és  
örök határozata szabja meg.

De épp oly bizonyosnak kellett a hívő előtt lennie,  
hogy Allah nem erőszakoskodik az embereken, hogy  
az ő gondviselésétől távortartandó oly képzet, mely  
még egy földi uralkodónak képét is kétségtelenül  
eltorzítaná: hogy ő *zálím*, igazságtalan, zsarnok. És  
éppen jutalommal és büntetéssel kapcsolatban a korán  
gyakori ismétlésekben egyre hangoztatja, hogy „Allah  
senkin igazságtalanságot nem ejt, akkorát sem, a  
mekkora egy szálla a datolya magván“ (4. sz. 52.)  
vagy „mint egy csiragödröcske rajta“ (4. sz. 123.);  
hogy ő „senkire nem ró terhet, a melyet az el nem  
bír, hogy nála könyv van, mely az igazat mondja, s  
ne történnék velük semmi igazságtalanság“ (23. sz. 64.).  
„Allah pedig igazsággal teremtette az eget és a földet

s azért, hogy minden lelket jutalmazzon a szerint, a mit szerzett s ne történjék velük igazságtalanság“ (45. sz. 21.). De — így kellett a jámbor léleknek kérdeznie — gondolható-e nagyobb igazságtalanság mint oly cselekedeteknek jutalmazása vagy büntetése, melyekhez az elhatározó akarat az emberi képesség körén kívül esik? Nagyobb igazságtalanság annál, hogy Isten megfosztja az embert minden szabadságtól, minden önrendelkezéstől a saját cselekedetei dolgában, hogy a legkisebb apróságig ő határozza meg magatartását, hogy elvonja a bűnöstől a képességet a jó cselekedetre, hogy „szívét lepecsételi, látására, hallására vastag takarót terít“ (2. sz. 6.) s mégis megbünteti őt engedelmetlensége miatt s kiszolgáltatja őt az örök kárhozataknak?

Ilyen önkényes lénynek képzelhette számos Allah iránt odaadó, jámbor muszlim általában az ő Istenét: íme a függés érzetének túlhajtása. Hisz' a koránban számos a párhuzam a Pharaok szívének megkeményítéséről szóló bibliai elbeszéléshez, számos a változata annak a gondolatnak, hogy, a kit Isten vezetni akar, annak kitágítja a keblét az iszlám iránt, a kit pedig tévútra akar vezetni, annak összeszűkíti a mellét, mintha az eget kellene megmásznia (6. sz. 125.). Egy léleknek sincs megadva, hogy higgyen, hacsak Isten meg nem engedi (10. sz. 100.).

Alig akad még tétel, a melyre vonatkozóan a koránból annyira ellentétes felvilágosítás volna következtethető mint éppen ebben a kérdésben, a melyet itt érintünk. A számos deterministikus nyilatkozattal legelőbb is szembeállítható a próféta számos kijelentése, a mely nem Allahot tétélezi fel megtévesztőnek, hanem a sátánt, a gonosz ellenséget

és család sugalmazót (22. sz. 4.; 35. sz. 5., 6.; 41. sz. 36.; 43. sz. 35.; 38. sz. 20.) Ádám korától fogva (2. sz. 34.; 38. sz. 83. és kk.). És a ki az embernek teljes, még a sátán behatásától is ment szabadságát akarta vitatni, az is egész fegyvertárt találhatott ugyanabban a korában, a melynek félre nem érthető kijelentéseiből a servum arbitrium egyenes ellentéte is következtethető. Az embernek jó és rossz cselekedetei, jellemzőképen, az ő „szerzeményének“ jelöltnek, tehát oly tetteknek, a melyekért ő maga fáradott (p. 3. sz. 24. és gyakran). „Mint a rozsdá, úgy megfekszí szívüket az, a mi (rosszat) szereztek“ (83. sz. 14.). Sőt, még ha a szivek lepecsételéséről van is szó, ez is igen jól összeegyeztethető azzal, hogy „hajlandóságukat követik“ (47. sz. 15., 18.). A vágyakozás vezeti az embert tévútra (38. sz. 25.). Nem Isten teszi makacscsá a bűnösök szívét, hanem „azok (saját gonoszságuk által) keményednek meg... kemények mint a kő vágy még keményebbek“ (2. sz. 69.). Sátán maga tiltakozik az ellen a vád ellen, hogy ő viszi tévútra az embert; ez magától messzire eltéved (50. sz. 26.). Ugyanez a felfogás érvényesül a történeti példákon is. A Thamudaeusok bűnös népéről pl. azt mondja Isten, hogy „a helyes útra vezette őket, de ők az igaz vezetésnél inkább szerették a vakságot. Ekkor elérte őket a menny köve, a megálázó büntetés azért, a mit maguknak szereztek. De megmentettük azokat, a kik hittek és istenfélők voltak“ (41. sz. 16.). E szerint: Isten vezette volt őket, de ők nem követték; szabad akarattal követték el, Isten intézése ellenére, a rosszat; szabadon szereztek meg maguknak. Isten vezérli az embert az útján; de az emberen áll, vájjon hálásan fogadja a

vezetést vagy konokul elutasítja (76. sz. 3.) „Mindenkinek a maga módján cselekszik“ (17. sz. 86.). „Isten az igazságot küldte; a ki akarja, legyen hívő; s a ki akarja, az legyen hitetlen“ (18. sz. 28.). „Ez (t. i. a kinyilatkoztatás) emlékeztetés; a ki csak akarja, az igaz útnak tart Isten felé“ (76. sz. 29.). Természetesen Isten ebben sem állja a gonoszok útját, megadja nekik a hatalmat és a képességet, hogy a rosszat tegyék, éppen úgy mint a hogy a jóknak megadja a képességet, egyengeti az utat, hogy a jót tegyék (*fa-szanujjassziruhu liljuszrá . . . fa-szanujjassziruhu liVuszrá*; 92. sz. 7., 10.).

Élek ezzel az alkalommal, hogy ehhez egy észrevételt csatoljak, a mely elősegítheti a szabad akarat problémájának megértését a koránban. Muhammed ama nyilatkozatainak nagy része, melyet rendszeren arra a következtetésre használnak fel, hogy Isten maga okozza az ember bűnösségét, maga téveszti meg, más megítélés alá esik, ha élesebben vesszük szemügyre azt a szót, melyet rendszeren megtévesztésre magyaráznak. Ha a koránmondások egész sora úgy tartja, hogy „Allah vezeti, a kit akar, s eltévedni engedi, a kit akar“, ez nem azt tanítja, hogy Isten az utóbbiakat egyenest a rossz útra tereli. A döntő szó *adatta* ily kapcsolatban nem jelenti azt, hogy megtéveszt, hanem csak azt, hogy tévedni enged, hogy valakivel nem törődik, hogy neki a kivezető utat meg nem jelöli. „Engedjük őket (*nadzaruhum*), hogy ellenszegülésükben tévelyegjenek“ (6. sz. 110.). Képzeljünk valakit, a ki egyedül járja a sivatagot — ebből a képből eredt a koránnak kifejezőmódja vezetésről és eltévesztésről. A vándor határtalan téren bolyong, kémlelve a helyes irányt célja



felé. Ilyen az ember életének útján. Már most a ki hitével és jó cselekedeteivel Isten jóindulatára érdemesnek bizonyul, azt megjutalmazza avval, hogy vezeti; a gonosztevőt tévelyegni engedi, átengedi a sorsának, megvonja tőle a kegyét; nem nyújtja feléje a vezető kezét, de koránsem viszi maga a rossz útra. Azért használatos a bűnösökről a vak s á g, a tapogató d z á s képe is. Nem látnak s azért cél nélkül, terv nélkül bolyonganak. Minthogy vezető nem segít rajtuk, menthetetlenül vesztükbe dőlnek. „Isteniektől világosság jött; a ki lát, a maga javára teszi; s a ki vak, saját kárára az“ (6. sz. 104.). Miért nem élt a kigyűjtött világossággal? „Mi neked kinyilatkoztatott a könyvet az emberek részére; a ki (vele) vezérelteti magát, magának teszi, a ki pedig tévelyeg (*dalia*), saját rovására teszi“ (39. sz. 42.).

A magárahagyottság, az isteni gondozás megvonása oly képzet, mely a korábban azokhoz fűződik, kik előzetes maguk tartásával az isteni kegyre érdemtelenné váltak. Ha Istenről az vau mondvá, hogy ő megfedekezik a gonoszokról, mert ők megfedekeznek róla (7. sz. 49.; 9. sz. 68.; 45. sz. 33.), ez csak ama képzetnek a következése. Isten megfedekezik a bűnösökről, azaz: nem törődik vele. A vezetés oly jutalom, mely a jónak jár. A hitelenség az eltévedésnek nem következménye, hanem oka (47. sz. 9.; főkép 61. sz. 5.). Igaz, „a kit Isten tévelyegni enged, az nem találja meg az igaz utat“ (42. sz. 45.) és „a kit ő tévelyegni enged, annak nincs vezetője“ (40. sz. 35.), az vesztének megy eléje (7. sz. 177.). Mindenütt arról van szó, hogy Isten büntetésül megvonja az embertől vezetésének kegyét, nem arról, hogy ő vezetné tévútra s így okozná

az istentelenségét. Ezt a régi muszlimok, a kik az eredeti felfogáshoz még közel állottak, helyesen meg is érezték. Egy hadith így szól: A ki három pénteki ünnepi gyülekezetei becsmérő szándékkal (*itahávanun*) elmulaszt, annak Isten lepecsételi a szívét.<sup>26</sup> Azaz: a szív lepecsételése oly állapot, a melybe az ember a vallási követelmények elhanyagolása folytán süllyed. Egy régi ima pedig, a melyre a prophéta az iszlámra tért neophyta Huszajn-t oktatja, így szól: „Óh Allah, taníts meg engem helyes vezetésemre és óvj meg engem a lelkembeli gonoszságtól“<sup>27</sup> azaz: ne hagyj engem magamra, hanem nyújtsd felém vezető kezedet. Megtévesztésről szó sem lehet. Ellenben az az érzés, hogy a magárahagyottság az isteni büntetésnek legkeményebb módja, már egy régi muszlim esküformában nyilatkozik meg: „Ha vallomásom nem felelne meg az igazságnak (assertorikus esküvésben) vagy ha fogadalmamat meg nem tartanám (promissorikus esküvésben), akkor Isten zárjon ki engem az ő erejéből és hatalmából (*haul va-lcuva*) s szolgáltasson ki engem saját akaratomnak és hatalmamnak“<sup>28</sup> azaz: vonja meg tőlem vezérlő kezét, hogy saját segítségemre szoruljak, saját erőmből legyek kénytelen boldogulni. így kell felfognunk azt is, hogy a koránban Allah a bűnöst eltévedni engedi, korántsem maga téveszti meg.<sup>29</sup>

4. Láthattuk, hogy a valláserkölcsei tudat egyik legfontosabb alapkérdésére nézve a korán a legellenőrzetesebb felfogások bizonyítására szolgálhatott. Hubért Grimme, a ki igen komolyan mélyedt el a korá theológiájának elemzésébe, meglelt egy fényvető szempontot, a mely ebből az útvesztőből kivezethetne. Azt

találja, hogy az ellentmondó tanítások, melyeket Muhammed a szabad akaratról és a kegyelmes kiválasztásról kinyilatkoztat, az ő tevékenységének különböző szakjaiból erednek s a mindenkori benyomásoknak felelnek meg, melyeket a módosuló viszonyok benne keltettek. Az első mekkai időben a teljes akaratszabadságnak és felelősségnek álláspontján van, Medinában egyre inkább a megkötöttség, a *servum arbitrium tana* felé süllyed. A legvaskosabb nyilatkozatok pályájának utolsó idejéből valók.<sup>30</sup> Ez mindenesetre — feltéve, hogy e rétegeket keletkezésük időpontjára nézve biztosan meghatározhatjuk — termékeny útmutatás azok számára, a kik történeti megfigyelésre képesek. Ezek közé természetesen nem számíthatjuk a régi muszlimokat, a kik inkább azt érezték szükségesnek, hogy az ellentétes tanok közt keresztülvergődjenek, az egyikük vagy másikuk mellett állást foglaljanak s a tőlük elfogadott véleményt az ellentmondó adatokkal összeegyeztessék. Az iszlám egész területén uralkodó függési érzet kétségtelenül inkább az akaratszabadság tagadásának kedvezett. E szerint erény és bűn, jutalom és büntetés tisztán Isten kiválasztásától függ; az ember akarata nem számít.

De már igen korán (a mozgalmat mintegy a VII. század végéig kísérhetjük vissza) az ily kemény felfogás bántotta a jámbor érzést, a mely nem tudott belenyugodni az olyan igazságtalan, zsarnok Isten fogalmába, a milyent az uralkodó népfelfogás széltiben vallott.

Az ilyen jámbor aggodalmakat még idegen behatások is fejlesztették, s egyre szilárdították, mélyítették. A syriai iszlámban hangzott el az első tiltakozás a korlátlan *praedestinatio* ellen. Keletkezését leg-

találókban Kremer fölfogása okolja meg,<sup>11</sup> hogy az iszlám régi tanítói a föltétlen determinismus iránti kétségeikhez az ösztönzést keresztény theologiai környezetükből vették, minthogy éppen ugyanazon időben a keleti egyházban foglalkoztatta az egyház tudósait ez a vitás kérdés. Damaskus, az omajjád khalifátus korában a muszlim értelmiségnek gyűjtőhelye, egyúttal középpontja annak a vizsgálódásnak, a mely a *hadar*, a sorsmeghatározás tárgyában megindult; innen azután gyorsan terjed el távolabbi körökben.

Jámbor aggodalmak arra a meggyőződésre vezettek, hogy az ember nem lehet erkölcsi és vallásos cselekvésében egy változhatatlan előzetes határozatnak rabja, hanem ő maga a szerzője tetteinek s így maga az okozója üdvének vagy elkárkozásának. „*Khalk al-af'ál*“, a tettek szerzése, így nevezték később azoknak tételét, a kiket — *lucus a non lucendo* — a kadar megszorítói létükre éppen *kadaritáknak* hívták, míg ők ellenfeleiket *dsabritáknak*, „a vak kényszerűség (*dsabr*) embereinek“ szerették mondani. Ez volt az első dogmatikai vita a régi iszlám körében.

Maga a korán mindkét pártnak egyaránt szolgáltatott bizonyítékokat; azonban egy mythologiai hagyomány, a mely mint afféle agáda korán fejlődött ki az iszlámban vagy pedig talán csak ezen vitatkozás folyamán alakult — ki vállalkoznék itt a keletkezési korok pontos meghatározására? — inkább a deterministáknak kedvez. Isten mindjárt a teremtés után Ádámnak egész utódságát óriásnak képzelt testi anyagából kis hangyarajok formájában kiszedte s már akkor állapította meg az üdvözülők meg az elkárhozók osztályait s beleferrasztotta az első ember testének jobb és bal oldalába. Minden egyes embryónak pedig

egy külön arra rendelt angyal egész élete sorsát előre jelzi (egy Indiából kölcsönzött képzet szerint: „homlokára írja“)<sup>32</sup>, azt is: vájjon üdvözülésre vagy kárhözatra van rendelve. Az eschatologiai hagyomány is ennek megfelelőleg deterministikus irányt vesz. Isten a szegény bűnösöket elég önkényesen küldi a pokolba. Csak apophétának tulajdonított közbenjárás (*safá'a*) lép itt föl enyhítő elemképen.

Azok a képzetek, melyeken az ily fölfogások alapulnak, sokkal mélyebben gyökeredztek a népben, semmint hogy a velük ellenkező kadarita tan, a mely a szabad elhatározásnak és a teljes felelősségnek elveit érvényesíti, a hívek nagy körét megnyerhette volna. A kadarkáknak keményen kellett védekezniük ellenfeleik támadásai és czáf latai ellen, a kik a szent szövegek rég megszokott magyarázatával és az elébb idézett népies mythosokkal fölvértezve szálltak síkra. Az iszlám történetében a kadarita mozgalom nagy jelentőségű mint első, legrégibb lépés a hagyományos uralkodó fölfogástól való fölszabadulásra, nem ugyan a gondolatszabadság, hanem a jámbor lélek reménységének értelmében. A kadarkák tanításában nem az értelem tiltakozik a megmerevedett dogma ellen, hanem a vallásos lelkiismeret lázong az ellen, hogy Istent és Isten viszonyát szolgálóknak vallásos lelkületéhez méltatlan módon fogják föl.

Hogy mekkora ellentmondásra találtak ezek a törekvések, mily kevés rokonérzéssel fogadták a kadarkák gondolkodásmódját, erről megint számos hagyományos mondás tesz tanúságot, a melyet becsmérlésükre koholtak. Mint más esetben, úgy ellenük is az orthodox közérzést a próphétával tolmácsoltatják. E szerint Muhammed őket a muszlim közösség mágu-

sainak nyilvánította. Mert úgy a mint Zoroaster hívei a jónak teremőjével szembe helyeznek egy princípiumot, mely a rossznak okozója, úgy ők is az embernek rossz cselekedetét kivonják Allah teremtesének köréből. így tehát nem Isten teremné az engedelmetlenséget, hanem az embernek autonóm akarata. Majd meg Muhammeddel és 'Alival élesen elítéltetik a kadirítáknak azt az igyekvését, hogy vitatkozás útján bizonyítják be tételeik jogosultságát; — sőt minden lehető szitkot és gúnyt is zúdítatnak a fejükre.

De még egy nevezetes jelenség lép itt föl. A damaskusi uralkodók is, a kiknek egyébként nem volt kedvükre való a dogmatikus érdeklődés, mégis kényelmetlennek találták, hogy a syr iszlámban lábra kap a kadirita mozgalom. Néha egyenest ellenséges állást foglaltak el a szabad akarat vallóival szemben.<sup>33</sup>

Ne higyük azonban, hogy az uralkodó körök ezen magatartása talán abból az idegenkedésből ered, melylyel az új államszerkezet kiépítésének nagy művével foglalatostkodó férfiak a theologiai vitatkozás irányában viseltetnek. Igaz, ezeknek a férfiaknak, a kik messzire terjedő államalkotó munkán fáradoztak, a kiknek jobbról-balról vissza kellett verniök a dynastiát érő támadásokat, meglehetősen ellenükre lehetett, hogy a tömegek lelkeit most még a szabad akaratról, szabad elhatározásról folyó szörszálhasogató vitákkal is fölzaklassák. Élesen jellegzetes uralkodói egyéniségek rendszerint nem szívésen veszik, hogy a tömegek okoskodnak. De volt annak mélyebb oka is, miért láttak az Omajjádok épp a determinismus dogmájának gyöngítésében veszé-

delmet, veszedelmet nem ugyan a hitre, hanem veszedelmet saját politikájukra.

Egészen jól tudták, hogy az uralmuk szálla a jámboroknak, tehát éppen azoknak a szemében, a kik szent életük miatt a nép szívét bírták. Nem volt ismeretlen előttük, hogy számos alattvalójuk csak bitorlókat látott bennük, a kik az erőszak és elnyomás eszközeivel szereztek meg a hatalmat, — csak a próféta családjának ellenségeit, szent személyek gyilkosait, szentelt helyek meggyalázóit. Egy hit volt különösen alkalmas, hogy a népet féken tartsa, hogy ellenük és képviselőik ellen irányuló kitérésektől tartóztassa: a hit a sorsban. Isten öröktől fogva elhatározta, hogy ők uralkodjanak és minden tett, melyet elkövetnek, az Isten rendelte sorsnak elháráthatatlan intézése. Szívesen látták, hogy ilyen fölfogások terjedtek a nép között és jól esett hallaniok, mikor a dicsőségüket zengő költők őket oly jelzőkkel magasztalták, melyek uralmukat Istentől rendeknek, *decretum divinum*-nak ismerték el. Ilyen ellen azután föl nem lázadhat a hívő. Ezért az omajjád khalifák költői a fejedelmeiket oly uralkodókul dicsőítik, „akiknek uralma Isten örök határozatától előre volt elrendelve.“<sup>34</sup>

Ez az eszme egyrészt általában a dynastia törvényességének igazolására volt hivatva szolgálni, másrészt arra is szívesen használták, hogy a népet csillapítsák, ha az uralkodók tényeiben zsarnokságot és igazságtalanságot akart volna látni. Az engedelmes alattvalói ész „az Emír-al-mú'minin-t és a sebeket, melyeket üt“, úgy tekintse „mint a fátumot; annak tetteit senki ne hibáztassa“.<sup>38</sup> Ezek a szavak egy költeményből valók, melylyel egy költő egy omajjád fejedelem kegyetlen

cselekedetét mintegy visszhangként kíséri. Az a gondolat verjen gyökeret, — úgy kívánták, — hogy mindannak, a mit ők tesznek, történnie kell, hogy ezt isteni végzet rendeli és semminő emberi akarat meg nem gátolhatja. „Ezek a királyok — mondja egy régebbi kadarita — ontják az igazhítóek véré, jogtalanul elragadják másnak tulajdonát s aztán mondják: Tetteinket a kadar idézte elő”.<sup>30</sup> ‘Abdalmalik omajjád khalífa, a kinek kemény küzdelmeket kellett állania, hogy uralmát megszilárdítsa, palotájába csalta egyik versenytársát s ott, házi papjának jóváhagyásával meggyilkolta, a meggyilkoltnak fejét pedig odadobta áldozata híveinek sokasága közé, a mely a palota előtt várta visszatérését. A khalífa meg kihirdettette nekik: „A hívők fejedelme megölte a ti vezéreteket, a mint ez az örök sorsvégzésben és az elháríthatatlan (isteni) határozatban rendelve volt“ ... Ezt beszélik. Már most az isteni végzés ellen, a melynek a khalífa csak eszköze volt, lehetetlen volt föllázadni; minden lecsillapodott és meghódolt azon férfiú gyilkosának, a ki mellett tegnap még híven kitartottak. Ha ez nem is föltétlenül hiteles történet, mindenesetre jellemző bizonyosság arról a kapcsolatról, a melyet a kormány tettei és az elháríthatatlan végzet között találtak. Nem szabad természetesen elhallgatnom, hogy az isteni sors végzésre való hivatkozást egy dirham-eső kísérte, melynek az volt a hivatása, hogy azt a borzalmat enyhítse, melyet 'Amr b. Szá'idnak a tömeg közé dobott feje okozott.<sup>37</sup>

Az omajjád dynastia k irában megindult kadarita mozgalom e szerint az első állomás az általános muhammedán orthodoxia megrendülésének útján. Ebben rejlik jelentős, habár az ő részéről nem szándékos,



történelmi érdeme s ez a jelentősége hadd igazolja, hogy ennek az előadásnak keretében oly bő teret juttatok neki. De csakhamar az a rés, melyet a szerzte elterjedt gyermeteg néphiten ütött, kiszélesbedett oly törekvések által, melyek az értelmi szemkör tágulásának arányában nagyobb területre vitték át a megszokott vallásformának bírálatát.

5. Időközben az iszlám világa megismerkedett az aristotelesi philosophiával s ez a műveltek széles köreit vallásos gondolkodásukban sem hagyta érintetlenül. Ebből beláthatatlan veszedelem hárult az iszlámra, bármennyire igyekeztek is, hogy a vallás hagyományait az újonnan szerzett philosophiai igazságokkal kiengeszteljék. De bizonyos pontokon szinte lehetetlennek látszott áthidalni Aristotelest, még új-platonikus változatában is, a muszlim hit kiindulási eszméivel. A világnak időbeli teremtésében, az egyéni gondviselésben, a csodákban való hitet nem lehetett Aristotelesel összeegyeztetni.

Hogy az iszlám és hagyományai az értelmesek világa részére is megóv“ssanak, arra egy új vizsgálódási rendszer volt hivatva szolgálni, melyet a philosophia történetében *Icaiam*, melynek képviselőit pedig *mut.akallimūn* néven ismerik. Eredetileg a *mutakallim* (szó szerint: beszélő) theologiai értelemben olyasvalakit jelölt, a ki valamely hittételt vagy dogmatikus vitás kérdést dialektikusán tárgyal és fejteget, olyképen, hogy saját fölfogása mellett speculativ bizonyítékokat hoz. A *mutakallim* szóhoz eredetileg ki volt egészítendő az a sajátos kérdés, a melynek a theologus vizsgálódása szentelve van; p. o. valaki lehetett *min al-mutakallimina fil-irdsa* azok közül való, kik a murdsitáktól fölvetett kérdést tárgyalják.<sup>38</sup> Csakhamar

tágabb értelmet ölt ez a műszó s azokat jelöli, »a kik tantételeket, melyeket a vallásos hit vita alá nem vethető igazságokként vesz, fejtegetnek, megvitatnak róluk beszélnek s azokat oly formulákba öntik, hogy gondolkodó fő is elfogadhassa.« Az ily irányú vizsgálódás nyerte azután a *'halam* (beszéd, szóbeli tárgyalás) nevét. Avval az irányzatával, hogy a vallásos tanításoknak támaszul szolgáljon, a kalám antiaristotelikus föltevésekből indult ki, s a szó igaz értelmében *vallásphilosophiának* mondható. Legrégibb művelői *muHazilitáh* néven ismeretesek.

E szó az „elkülönödőket“ jelenti. Nem akarom itt azt a mesét ismételni, melyet ennek az elnevezésnek megokolására el szoktak beszélni. Helyes magyarázatul azt állítom, hogy ennek a pártnak csirái a jámbor érzés talajából keltek; jámbor, részben askéta emberek, *mu'tazila*, azaz visszavonultságban élők<sup>39</sup> voltak azok, a kik az első ösztönzést adták oly mozgalomhoz, mely rationalistikus körök csatlakozása folytán egyre inkább ellenzékbe lépett az uralkodó vallásos képzetekkel.

Csak végső kifejlődésükben igazolják „az iszlám szabad gondolkodóidnak nevét, a melyen Steiner Henrik zürichi tanár, a ki legelőbb (1865.) szentelt monographiát ennek az iskolának, őket bemutatta.<sup>10</sup> Mint előzőiket, a régi kadiritákat, úgy őket is vallásos okok indították. A *Mu'tazila* eredete sehogy sem mutatja azt az irányzatot, hogy követői kényelmetlen békétől akartak szabadulni, hogy a szigorú orthodox életfölfogáson kívántak rést ütteni. Nem vall a szellemnek valami merész lendületére egyike az első kérdéseknek, melyről a *Mu'tazila* elmélkedik, midőn tisztába igyekszik hozni, vajjon — ellentétben a murdsita fölfogás-

sál — „nagy bűnök“ elkövetése nem szerzi-e az embernek éppen úgy a *káfir* mivoltát és következésképp az örök elkárhozást, mint a hitetlenség. Ugyancsak a Mu'tazila vezeti be a hívők és hitetlenek közé iktatandó középállapot fogalmát: vajmi furcsa okoskodások philosophiai elmék részéről.

*Vá\$zil b. 'Atá*, a kit a muszlim dogmatörténet a Mu'tazila megalapítójának mond, életrajzírótól askétának rajzoltatik; egyik gyászdal azt hirdeti róla, hogy „nem nyúlt sem dinárhoz sem dirhamhoz“,<sup>41</sup> hasonlóan a társa, 'Amr b. 'Übejd is záhid-nak (askétának) neveztetik, a ki egész éjjeleken át imádkozott, a ki negyvenszer zarándokolt gyalog Mekkába, a ki folyton oly komor benyomást keltett, „mintha éppen szüleinek temetéséről jönne“. Reánk maradt tőle egy — meg kell engednünk, megstilizált — askéta jámborságú intelem al-Manszúr khalifához, a melyben ugyan meg nem érzik semminemű rationalista hajlandóság.<sup>42</sup> Ha szemügyre vesszük a mu'taziliták „osztályait“, azt találjuk, hogy késő időki<sup>43</sup> sokuknak dicséretes tulajdonságai sorában askéta életmódjuk előkelő helyen áll.

Azonban a vallásos elvekben, melyeket tanításuk különösen kidomborított (Isten önkényének csökkentése az igazság eszméjének javára), nem egy ellentét lappangott a dívó orthodoxiával szemben, nem egy mozzanat, mely kétkedőket is csábított a csatlakozásra. Csakhamar pedig a kalámmal való egyezségük rationalista színezetet ad gondolatmenetüknek s egyre erősebben serkenti őket a rationalista czélok kítűzésére, a melyeket követve a mu'taziliták mind élesebb hadi állásba jutnak a közönséges orthodoxia ellenében.

Ha összefoglaljuk ítéletünket a mu'tazilitákról, meg kell vallanunk, hogy nem egy kedvezőtlen vonás terheli őket. De egy érdemük nem csorbítható. Az iszlámban legelőbb ők gazdagították a vallásos ismeretforrásokat egy addig ily kapcsolatban szigorúan mellőzött elemmel, — ez pedig: az értelem ('aki). Sőt legtekintélyesebb képviselőik némelyike arra a kijelentésre merészkedett, hogy „a tudásnak első feltétele a kétség“,<sup>44</sup> „Ötven kétség többet ér mint egy bizonyosság“<sup>45</sup> s más hasonlók. Azt mondhatták róluk, hogy az ő módszerük szerint az öt érzék mellé egy hatodik sorakozik: az 'aki, az értelem.<sup>40</sup> Az értelmet tették döntővé a hit dolgában. Egyik régebbi képviselőjük, a baghdádi *Bisr b. al-Mu'tamir*, egy természetrajzi tankölteményében, melyet elvtársa, Dsáhiz megőrzött és értelmezett, valóságos dicsőítő éneket szentelt az értelemnek:

„Mily felséges az értelem mint kémlelő és mint  
társ rosszban és jóban!  
„Mint bíró, a ki a távollevőről úgy dönt, mint  
a hogy jelen dologról szokás ítélni  
. . . . hatásainak egyike, hogy a jót megkülönbözteti a  
rossztól;  
„Az erőknék birtokosa által, kit Isten szentséggel és tisztasággal tüntetett ki.“<sup>47</sup>

Az érzéki tapasztalatnak közülök néhányan, a kik a skepticismust végsőig vitték, lehetőleg alacsony rangot engedtek a megismerés kritériumainak sorában.<sup>48</sup> Mindenesetre ők voltak az elsők, kik az iszlám teológiájában az értelem jogát érvényesítették. De ekkor már messzire elhagyták volt eredeti kiindulópontjukat. Fejlődésük tetőpontján a kíméletlen bírálat jellemzi őket a néphitnek azon elemeivel

szemben, melyeket régóta az orthodox hitvallás múlhatatlan alkotó részének néztek. Bírálgatták a korán kifejezéseinek retorikai elérhetetlenségét, a hadíth hitelességét; már pedig ebben a documentumban formálódott ki a néphit. Tagadásuk ezen rendszeren belül kivált az eschatologia mythologiai elemei ellen fordult. A szirat-híd, a melyen a túlvilág bejárata előtt át kell haladni, a mely vékony mint a hajszal, éles mint kardnak éle, a melyen át az üdvözülők a villám gyorsaságával átsíklanak a paradicsomba, míg a kárhozatra szántak bizonytalanul támoiyogva lezuhanak az alúl tátongó pokolba: a mérleg, a melyen az emberek tetteit mérlegelik, — mindezeket a képzeteket számos hasonlóval a kötelező hit köréből kiküszöbölik és allegorikusán elmagyarazzák.

Vallásphilosóhiájukban az a legfőbb törekvés vezérelte őket, hogy a monotheistikus istenfogalmat megtisztítsák mindattól a homályosodástól és torzulástól, a melyen az a hagyományos néphitben átment. Ezt a tisztítást úgy eihikai, mint metaphysikai értelemben végezték. Istentől távol akartak tartani minden oly képzetet, a mely az ő igazságosságáról való hitünket csorbíthatja; másrészt pedig meg kívánták szabadítani az Isten fogalmát minden olyan képzettől, a mely az ő feltétlen egy, egyetlen és változatlan voltát elhomályosíthatná. E mellett szilárdul ragaszkodnak a teremtő, tevékeny, gondviselő Istennek eszméjéhez s hevesen tiltakoznak az isteneszme aristotelesi fogalmazása ellen. Az aristotelikus tan a világ örökkévalóságáról, a természet törvényeinek változhatatlanságáról, valamint arról, hogy a gondviselés nem terjedhet ki az egyénekre, mindezek oly válaszfalak, a melyek a mu'tazilitákat, gondolkodásuk minden racionalizmusa,

vizsgálódásuk minden szabadsága mellett, elkülönítették a stagiritának tanítványaitól. Azok miatt a ki nem elégitő bizonyítékok miatt, a melyekkel éltek, el kellett viselniük a philosophusok gúnyját és maró bírálatát; nem ismerték el sem őket egyenrangú ellenfelekül, sem gondolkodásukat komoly módszernek.<sup>49</sup> Eljárásuk teljesen rászolgált arra a bírálatra, hogy nincs meg bennük a philosophiai függetlenség, az előzetes feltevésektől való mentesség; hisz ők egy egészen határozott valláshoz vannak lánczolva, a melynek megtisztításán az értelem eszközeivel igyekeznek munkálkodni.

Mint már kiemeltük, tisztító munkásságuk kivált két tételre irányult: az isten igazságosságára és az isten egységére. Minden mu'tazilita tankönyv két csoportra oszlik: az egyik magába foglalja „az igazságosság fejezeteit“ (*abváb ál-adl*), a másik „az egységtől való vallomást“ (*abváb al-tauhid*). Ez a kettéosztás határozza meg az egész mu'tazilita theologiai irodalomnak elrendezését; vallásphilosophiai törekvésüknek ezen iránya miatt maguk *ahl aVadl val-tauhid*-nak, „az igazságosság és az egység vallóinak“ nevezték magukat. Történelmi sorrendben az igazságosság kérdései járnak elől. Közvetlenül a kadiríták tételeihez csatlakoznak, a melyeket a mu'taziliták messzibb következtetésekig fejlesztenek. Abból indulnak ki, hogy az embert cselekedeteiben korlátlan akaratszabadság illeti, hogy ő maga tetteinek szerzője. Különben igazságtalanság volna Istentől, hogy őt kérdőre vonja.

De a mu'taziliták ebből az axiomatikus bizonyossággal felállított alapeszméből vont következtetéseikben néhány lépéssel tovább mennek, mint a mennyire a Ifadariták eljutottak. Az által, hogy az ember szabad

elhatározásáról szóló tant tűzték zászlajukra, hogy visszautasítják az Isten önkényéről való feltevést, részükre az utóbbi felfogásból az istenfogalom dolgában még egyéb is következik: Isten *szükségképpen igazságos*; az igazságosság fogalma elválaszthatatlan az Isten fogalmától; nem gondolható Istenről akarati tény, a mely nem felelne meg az igazságosság feltételének. Isten mindenhatóságának korlátot vetnek az igazságosság követelményei, melyek alól ki nem vonhatja magát; a melyeket le nem dönthet.

Evvel a fordulattal az Istenről való képzetbe egy a régi iszlám értelmében teljesen heterogén elem vonul be: a szükségyszerűség (*vudsüb*) mozzanata. Bizonyos dolgok tehát Isten szempontjából szükségesegek: Istennek kell; oly tétel, melyet a régi iszlám okvetlenül kiáltó képtelenségnek, sőt istenkáromlásnak érzett. Mivel Isten az embert avval a szándékkal teremtette, hogy boldogítsa, el kellett a próphétákat küldenie, hogy a boldogság útját és eszközeit hirdessék; nem volt ez független akaratnak eredménye, melyet talán az ő önkényes akaratja meg is tagadott volna: nem, reá nézve is kötelező ténye volt az isteni jóindulatnak (*lutf vadsib*); nem volna különben oly lénynek képzelhető, a melynek cselekedetei jók, ha az embereket nem részesítené útmutatásban. Kellott próphéták által megnyilatkoznia. Ezt a kénytelenségét Isten maga is megvallja a koránjában. „Allahra hárul (kötelessége, *va-aláUáhi*), hogy a helyes útra vezessen,“ így értelmezik a 16. szúra 9. versét.<sup>60</sup>

A szükségyszerű *lutf* mellett még egy másik, azzal szorosan kapcsolatos fogalmat visznek bele az Istenről való képzetbe: a célszerűnek (*al-aszlah*) fogalmát.

Isten rendelkezései, még pedig szükségképen, az emberek üdvére irányulnak. Az emberek ezeket az ő üdvükre kinyilatkoztatott tanításokat szabadon követhetik és épp oly szabadon elvethetik. De az igazságos Istennek meg kell jutalmaznia a jókat, megbüntetnie a gonoszokat; zsarnoksága, hogy az orthodox felfogás értelmében kénye-kedve szerint tölt be mennyországot, poklot, — az a visszásság, hogy erénye és engedelmissége nem biztosítja az igaz embert túlvilági jutalmáról, ilyenképen megszűnik és ki van egyenlítve oly méltányosság által, melynek tényeit Isten szükségképen végrehajtja.

És ebben a fogalomkörben most már még tovább mennek egy lépéssel. Megalkotják a kárpótlás (*ial-ivad*) törvényét; íme további korlát Isten önkénye ellen, a melyet az orthodox felfogás feltételez. Meg nem érdemelt gyötrelemért, kínért, melyet az igazságos itt a földön elszenved, mert Isten azt számára *aszlah-nak*, czélszerűnek, üdvösnek találja, a túlvilágon kell kárpótlást nyernie. Ebben még nem volna semmi nevezetesen jellemző; ha az aggodalomkellő „kell“ szócska enyhítették, akár az orthodox érzés követelményének is megfelelné. De a mu'taziliták nagy része ezt nemcsak igazhitű emberek vagy ártatlan gyermekek részére követeli, a kiket ezen a földön meg nem érdemelt fájdalmak, szenvedések sújtottak, hanem követelik állatok részére is. Az állatnak is egy más létben kárpótlást kell találnia azokért a gyötrelmekért, melyeket az emberi önzés és kegyetlenség itt a földön reá ró. Máskülönb Isten nem volna igazságos. íme, úgy mondhatnék, transcendentalis állatvédelem.

Látni való, mily következetességgel fejlesztik ezek



a mu'taziliták tanításukat az Isten igazságosságáról s miként állítják szembe végső következtetésükben a szabad emberrel a jóformán nem szabad Istent.

Ezzel pedig kapcsolatos egy jelentős felfogásmód az erkölcsstan terén.

Mi valláserkölcsi tekintetben jó és mi rossz, vagy mint a theologiai terminológia tartja: mi szép és mi rú t (*haszan-kabih*)? Az orthodoxia azt feleli: jó, szép az, amit Isten parancsol, rossz, csúnya az, a mit Isten eltilt. A felelősség nélküli isteni akarat és annak határozatai szaoják a jónak vagy rossznak mértékét. Nincsen semmi értelemszerűen jó vagy értelemszerűen rossz. A gyilkosság kárhuzatos, mert Isten megtiltotta; nem volna rossz, ha az isteni törvény nem bélyegezte volna annak. Nem így a mu'tazilita. Ő absolut jót és absolut rosszat ismer s a mértéket ehhez az értékeléshez az értelem szolgáltatja. Az értelem a p r i u s, nem az isteni akarat. Nem azért jó valami, mert Isten elrendelte, hanem azért rendelte el, mert jó. Nemde, ha Baszra és Baghad theologusainak ezen meghatározásait modern műszókba öntjük, akkor ez mintegy azt jelenti: Istent az ő törvényhozásában egy kategorikus imperativus köti meg!

6. Láttuk itt eszméknek és elveknek egy sorát, mely annak kimutatására alkalmas, hogy a mu'tazilák ellenkezése az orthodoxia egyszerű vallásfelfogásával nemcsak metaphysikai kérdések körül forog, hanem hogy következtetései erősen belekapnak erkölcsi alapfelfogásokba s hogy a positiv iszlám körében mélyen belevágnak az isteni törvényhozásról alkotandó képzetekbe.

De még jóval több végezni valójuk akadt racionalistikus vallásfilozófiájuk második területén: a monoteistikus eszme terén. Itt mindenekelőtt azt a törmelékkel kellett eltakarítaniok, mely ennek az eszmének tisztaságára reá rakódott.

Első sorban azon voltak, hogy a hagyományos orthodoxiának anthropomorphistikus képzeiteit írtogassák, minthogy Istenhez méltó felfogással nem hitték összeegyeztethetőnek. Az orthodoxia nem volt hajlandó másként mint szószerint értelmezni a koránnak és a hagyományos szövegeknek anthropomorphistikus és anthropopathikus kifejezéseit. Isten látása, hallása, haragja, mosolya, ülése, állása, sőt keze, lába, füle, a melyekről a korábban és más szövegekben annyi szó esik, betű szerint magyarázandók. Kivált a hanbalita iskola szállt síkra ezért a nyers felfogásért az istenségről. *Szunna*-ként tisztelte. Legjobb esetben ezek az óhitűek arra az engedelményre fanyalodnak, hogy a szövegek szavainak betűszerinti értelmezését követelik ugyan, de egyúttal kijelentik, hogy képtelenek meghatározni, mikép gondolandók el a valóságban ezek a képzetek. Vak hitet követelnek a szövegek szószerintiségében *bilá lcejf* „miként nélkül“, ezért ezt az álláspontot *balkafa-nak* mondják. A „miként“ közelebbi meghatározása felülhaladja az emberi felfogást, nem kell olyasmibe elegyednie, a mi nincs emberi gondolkodásra bízva. Névvél nevezik azokat a régi exegetákat, a kiknél correct tétel számába ment, hogy Isten „hús és vér“, hogy testi tagjai vannak; elégségesnek tartották hozzátenni, hogy ezek nem képzelhetők az emberiekhez hasonlóknak, a korán szavai szerint: „Nincsen dolog hozzáfogható, s ő a halló, ő a látó“ (42. sz. 9.). De semmi sem

gondolható lényegileg létezőnek, a mi nem substantia. Az Istenről mint tisztán szellemi lényről való képzetet ezek az emberek az atheismussal egyenlőnek nézték.

A muszlim anthropomorphisták néha hihetetlenül vaskos képzetekre jutottak. Itt szándékosan csak későbbi időből való tényeket hozok fel; ezek sejtünk engedik, mily féktelenül léptek fel ilyen nézetek oly korban, a mikor még semmiféle spiritualistikus ellenzék mérséklőleg közbe nem lépett. Egy andalusiai theologusnak példája hadd szemléltesse a túlzást, a mely ezen a téren lehetséges volt. Egy igen híres theologus Majorcából, a ki 524/1130 táján Bagdadban meghalt, *Muhammed b. Sza'dún*, s kit *Abű Amir al-Kurasi* néven jobban ismernek, a következő nyilatkozatra ragadtatta magát: „Az eretnekek a korán versére hivatkoznak: „Hozzá (Istenhez) semmi sem hasonló.“ De ez csak azt jelenti, hogy isteni mivoltában semmi sem fogható hozzá; de a mi az alakját illeti, „olyan ő, mint te és én“. Hasonlóan kell ezt felfogni mint azt a koránverset, melyben Isten a prophéta feleségeihez szól: „Ó ti feleségei a prophétának, nem vagytok ti olyanok, mint valamelyik a többi nő közül“ (33. sz. 32.), azaz más nők a méltóságnak alacsonyabb fokán állanak; de formában teljesen egyenlők velük.“ Meg kell vallani, nem csekély istenkáromlás rejlik ebben az orthodox hermeneutikában. Szerzője nem riadt vissza a legvégső következtésektől. Egyszer a korán azt a versét (68. sz. 42.) olvasta, melyben a végső ítélet napjáról szól: „Azon a napon, melyen a czomb feltakartatik, s ők felszólíttatnak az imádásra“. Hogy ezen kitétel képletes magyarázatának minél erőlyesebben útját vágja, Abű 'Amir ráütött a saját

czombjára s: „valóságos czomb, úgymond, szakasztott olyan mint ez itt“.<sup>51</sup> Hasonlóan beszélnek, hogy két századdal később a híres hanbalita sejkh Takí al-dín ibn Téjmijja (megh, 728/1328) egyik előadásában Damaszkusban azoknak a szövegeknek egyikét idézte, a melyben Isten „leszállásáról“ van szó. Hogy minden kétértelműségnek eléje vágjon s hogy Isten leszállásáról való felfogását ad oculos szemléltesse, a sejkh néhány lépcsőfokon leszállt a kathedrájáról, felkiáltván: „egészen úgy, mint a hogy én itt leszállók“ (*kanuzídi hádzá*).

Ezek a régi anthropomorphisiikus iránynak szélsőségei, a melyek ellen a vallás talaján legelőször a mu'taziliták szállottak volt síkra olykép, hogy a muszlim istenképzet tisztasága és méltósága szempontjából a szent szövegeknek mindezen anyagiás kifejezéseit metaphorikus értelmezéssel átszellemítették. Ezeknek a törekvéseknek következtében a koránexegesisnek egy új módszere keletkezett, a melyre a régi *ta'vil* elnevezést a „képletes értelmezés“ jelentésében alkalmazták, — oly exegetikus irány, mely ellen a hanbaliták minden korban tiltakoztak.<sup>52</sup>

A hadith hagyományaival szemben a mu'tazilitáknak még egy további eszközük állott rendelkezésükre: az oly szövegeket, a melyek nagyon is otromba anthropomorphistikus képzetet tükröztek vagy ébresztettek, mint nem hiteleseket elvetették. Ez által megakarták szabadítani az iszlámot az együgyű meséknek egész tömegétől, a melyek a mesére áhítózó néptől melengetve, főkép az eschatologia terén felhalmozódtak és hadithok alakjában vallási hitre tettek volt szert. Dogmatikai tekintetben az orthodoxia egyikükre

sem vetett akkora súlyt, mint arra a korán 75. szikrájának 23. versén alapuló képzetre, hogy az igazak Istent a túlvilágban testileg fogják látni. Ezt a muHaziták el nem fogadhatták s kevésbé hatott rájuk a mindennemű ta'vilt egyenesen elhárító pontosabb meghatározás, melyet erről a szemlélésről a hagyományok adtak: „a mint a fényes holdat látjátok az égboltozaton”.<sup>63</sup> így tehát Isten anyagi szemlélete, melyet a mu'taziliták a korán szavainak képletes magyarázásával kiragadtak közvetlen betűszereinti jelentéséből, valósággal Eris almájává lett egyrészt közöttük s az aggodalmaikat osztó theologusok közt, másrészt a régi hagyományt követő orthodoxok közt, a kikhez ezekben a kérdésekben a közvetítő racionalisták is csatlakoztak s a kikkel még ezen fejezet folyamán akarunk megismerkedni.

7.A mu'taliziták azokban a kérdésekben, melyeket az Isten egységéről, *tauhidról* szóló csoportban tárgyaltak, tovább haladtak egy magasabb általános szempontig, az által, hogy egészében felvetették az isteni attribútumok kérdését. Lehet-e egyáltalában Istennek attribútumokat tulajdonítanunk, a nélkül, hogy elhomályosítanók az ő oszthatatlan, változhatatlan egységében való hitet?

Ennek a kérdésnek megoldására szörszálhasogató dialektikának rendkívüli erejét fordították egyrészt maguknak e mu'talizitáknak különböző iskolái, — mert tantételeinek meghatározásaiban a Mu'tazila nem mutat egységet — másrészt azok, a kik közöttük és az orthodox állásfoglalás közt a közvetítésre vállalkoztak. Mert már itt kell előre jeleznünk, a mire nemsokára visszatérünk, hogy a X. század eleje óta közvetítő törekvések indultak meg, melyek az orthodoxia ola-

jába néhány csepp rationalismust csepegtettek, hogy a régi formulákat a nekik szabadult aggodalmak ellen megvédjék. Az orthodox dogmának némi rationalismussal hígított fogalmazása, a mely valójában a hagyományos orthodoxyához való visszatérést jelent, két névhez fűződik; ezek: *Ábu-l-Raszán al-As'ari* (megh. Baghdádban 324/935) és *Abū Manszúr al-Máuridi* (megh. Szamarkandban 333/944). Al-As'ari rendszere az iszlám területének középponti tartományaiban uralkodik, Al-Máuridi-é a távolabbi keleten, Közép Ázsiában érvényesült. Lényegében a két irányzat nem igen különbözik. Nagyrészt kicsinyes szóvitával van itt dolgunk, a melynek jelentőségéről fogalmat nyerhetünk, ha például a következő vitás pontot kiemeljük: Szabad-e muszlimnak ily szólásmóddal élnie: „Igazhitű vagyok, ha Isten úgy akarja“. Ezt a kérdést As'ari és Máuridi tanítványai ellentétesen döntik el s döntésük mellett tuczatszámra sorakoztatják a finomabbnál finomabb theologiai argumentumokat. Általában a máuriditák iránya szabadabb mint as'arita társaiké, — egy árnyalattal közelebb állanak a mu'tazilitákhoz.

Például szolgáljon a különböző válasz erre a kérdésre: Mi az oka az Isten megismerésére való kötelezettségünknek? A mu'taliziták azt felelik: az értelem; az as'ariták: mert írva van, hogy Istent meg kell ismernünk; a máuriditák: az Isten megismerésére való kötelezettség isteni parancson alapul, ezt azonban az értelem segítségével fogjuk fel; az értelem tehát az istenismeretnek nem forrása, hanem eszköze.

Ez a példa a muszlim dogmáról folyó vitának egész scholastikus módszerét szemlélteti. A byzáczi

theologusoknak a *ὁμοσία ἐς-ὁμοιοσία* tárgyában vívott szó-, sőt betűharczaira emlékezünk, ha elmélyedünk azokba az agyafűrt meghatározásokba, a melyeket az isteni attribútumok kérdésében kieszeltek. Lehet-e Istennek attribútumokat tulajdonítani? Hisz ez által Isten egységes lényébe szakadást viszünk bele. És ha ezeket az attribútumokat, mint a hogy Istennél másképp nem is képzelhető, lényétől nem különbözőknek, nem utólag hozzájárultaknak, hanem öröktől fogva benne inhaerenseknek gondoljuk is, akkor is már pusztán avval, hogy ilyen Istentől elválaszthatatlan létezőket állapítunk meg, egyúttal az egy örök Isten mellett még egyéb örök lények létezését állítjuk. Ez pedig már *sirk*, (Isten mellé) társítás. A *tauhid*, Isten egysége, tehát kizárja, hogy Istenben attribútumokat tételezzünk föl, akár öröktől valókat, inhaerenseket, akár lényéhez később hozzájárultakat. Ez a gondolkodás okvetlenül az attribútumok tagadásához vezetett. Isten nem valamely tudás által mindentudó, nem valamely hatalom által mindenható, nem valamely élet által élő. Nincs az Istenben külön tudás, hatalom, élet; hanem minden, a mi attribútumnak látszik, elválaszthatatlanul egy s nem válik külön Istentől. „Isten tudó“ nem jelent egyebet, mint azt, hogy „Isten hatalmas“, vagy azt, hogy „Isten élő“ s ha ezeket a kijelentéseket a végtelenig sokszorosítjuk is, nem mondtunk evvel mást, mint azt, hogy: I s t e n v a n .

Kétségtelen, ezek a latolgatások azt a törekvést szolgálják, hogy az iszlámban nagyobb fényben ragyogtassák a monotheistikus eszmét, melyet a betűhöz tapadó népies képzetek elhomályosítottak. De az orthodoxok előtt ez a megtisztítás szükségképen olybá tűnt föl, mint *ta'til* az Isten fogalmának tartalmi ki-

fosztása, mint merő **χένωσις**? „Ezeknek az embereknek beszéde végül is csak azt jelenti, hogy nincs Isten az égben“, így jellemzi egész naivul a dogmatikai vita kezdetén egy ó-orthodox a rationalista ellenfelek tételeit. A mi abszolút, az meg nem közelíthető, meg nem ismerhető. Ha Isten azonos volna egységgé foglalt attribútumaival, akkor így is lehetne imádkozni: „Ó tudás, könyörülj meg rajtam!“ Továbbá pedig: az attribútumok tagadása lépten-nyomon beleütközik világos koránmondásokba, a melyekben Isten tudásáról, hatalmáról stb. van szó. Tehát ez attribútumokat Istenről ki lehet, sőt ki kell jelenteni; azok tagadása leplezetlen tévedés, hitetlenség, eretnesség.

Mármost a közvetítőkre hárult a föladat, hogy elfogadható formulákkal a rationalisták merev tagadását kibékítsék a régi attribútum-fölfogással. Azok, a kik al-As'ari közvetítő nyomdokain haladtak, erre a következő formulát állapították meg: Isten tudás által tud, a mely nem válik külön a lényétől. A hozzácsatolt záradéknak az volt a rendeltetése, hogy az attribútumok lehetőségét dogmatica megmentse. De ezzel még korántsem értünk a szőr-szállhasogató formuláknak végére. A máturiditák is megkísérlik, hogy az orthodoxyt és a Mu'tazilát át-hidalják. Általában beérik az agnostikus formulázással: Vannak Istenben attribútumok (hisz' a korán állapítja meg), de sem az nem mondható, hogy Istennel azonosak, sem az, hogy lényétől különváltan gondolandók. Az attribútumfölfogás as'arita fogalmazása némelyiküknek az Istenséghez nem látszott méltónak. Ezen fogalmazás szerint Isten tudó örök tudása által. Által (*bi*). Nem az instrumentálisnak képzetét kelti-e ez a formula? Vájjon az Isten tudása, hatalma, akarata mind



az az isteni erő, a mely az ő lényének végtelen gazdagságát teszi, nem közvetlenül érvényesül-e s vajjon ennek a közvetlenségnek képzetét nem rontja-e meg a *kis bi* szótag, a mely az instrumentális (által) funkcióját látja el? Irtóztván attól, hogy Istennek felségét nyelvtanilag lealázzák, Szamarkand sejkhjei éleselméjü kibúvóval a közvetítő formulát ekkép állapították meg: Isten tudó: azaz van tudása, mely neki az örökkévalóság értelmében attribuálandó stb.

íme arra a tapasztalatra jutunk, hogy muszlint theologusaink Syriában és Mesopotámiában nem hiába időztek a legyőzött nemzetek dialektikusainak szomszédságában.

8. A dogmatikai viták egyik legkomolyabb tárgyul Isten szavának fogalma szolgált. Mikép érthető, hogy Istennek a beszéd attribútumát tulajdonítják s mikép magyarázható, hogy ez az attribútum a szentiratok megtestesítette kinyilatkoztatásban érvényesül?

Habár ezek a kérdések az attribútumokról szóló tanba vágnak, mégis attól különválasztják azokat s mint a dogmatikus vizsgálódás önálló anyagát tárgyalják; tényleg már nagyon korán azon a kapcsolaton kívül vitatták meg.

Az orthodoxia az említett kérdésekre a következő feleletet adja: a beszéd örök attribútuma az Istennek, a melynek nem volt kezdete s a mely soha félbe nem szakadt, épp oly kevéssé, mint tudása, hatalma és végtelen lényének egyéb tulajdonságai. A miben tehát a beszélő Isten nyilvánul, az ő kinyilatkoztatása — s az iszlámot itt első sorban a korán érdeklő —, az nem keletkezett az időben Istennek külön teremtő akaratnyilvánítása által, hanem öröktől

fogra való. A korán nincsen teremtvé. Ez máig is az orthodox dogma.

Előző fejtegetéseink alapján előre látható, hogy a mu'taziliták ebben is a tiszta monotheismus sérelmét látják. Abban, hogy a közhit Istennek a „beszélő“ anthropomorphistikus attribútumát tulajdonítja, hogy ezáltal Isten mellett még más örök létezőt is elfogad, ebben a Mu'tazila nem lát kevesebbet, mint az istenség egységének megtagadását. És ebben az esetben ellenzésük eléggé közérthető volt, mivel eltérőleg az attribútumok általános tanától, itt nincs szó elvont fogalmakról, hanem egy egészen concret dolog áll a vizsgálódás előterében. Mert e kérdés, a midőn az általános attributum-vita köréből kiemelték, melyben gyökeredzik, súlypontja szerint már most így alakul: „Teremtvé van-e a korán, vagy nincs teremtvé, örök?“, már pedig ilyképen ez a kérdés a legközönségesebb muszlimnak is fölkelti az érdeklődését, habár megoldása oly fontolgtatások sorára megy is vissza, melyek iránt teljességgel közönyös.

A mu'taziliták a „beszélő Isten“ megmagyarázására sajátos mechanikus elméletet eszeltek ki, melylyel eresz alól csurgóra jutottak. Nem lehet az, úgy vélik, Isten közvetten szava, mely a prophetához szól, a mikor érzi hogy hallószervén át Isten kinyilatkoztatása hat reá. A mit hall, az teremtvé hang. Ezt így kell érteni, Isten, ha az embernek hallható módon akar megnyilatkozni, egy anyagi substratumon, külön teremtvé ténynyel, beszédet létesít. Ezt hallja a prophéta. Nem Isten közvetlen beszéde ez, hanem egy Istentől teremtvé és közvetve a jelenségek körébe lépő beszéd, a mely Isten akaratának megfelel. Ez a képzet vezetett tételükhöz, hogy a korán teremtvé van, mely tételt az

örök, nem teremtett isteni ígéről szóló orthodox dogmával helyeztek szembe.

A mu'tazilita újítások egyike sem lobbantott föl oly heves, az iskolakörökön túl menő, a közéletben érezhető vitát, mint épp ez a kérdés. Ma'mún khalifa elfogadta a mu'tazilita tételt s az állam főpapjának módjára elrendelte, hogy a korán teremtett voltát kell vallani, szigorú büntetéssel fenyegetvén azt, a ki e hitet tagadja. Ebben követte őt utódja Mu'taszim is; s az orthodox theologusok valamint azok, a kik nem akartak színt vallani, zaklatást, kínzást, börtönbüntetést szenvedtek. Készséges kádik és más vallási tisztviselők az inquisitorok munkájára adták magukat s nem csak az orthodox dogma hajthatatlan vallóit nyugtalanították és üldözték, hanem azokat is, a kik nem elég határozottan nyilatkoztak a korán teremtett voltának egyedül üdvözítő hite mellett.

Egy amerikai tudós, Walter M. Patton, 1897-ben jeles munkában ennek a rationalista inquisíciónak lefolyását egyik legkiválóbb áldozatán mutatta be; forrás-szerű tanulmányban rajzolta annak a férfiúnak sorsát, a kinek neve a muhammedán vallásos szigorúságnak jelszava lett: *Ahmed b. Hanbal* imámét.<sup>64</sup> Ismételnem kell, a mit már más alkalommal mondtam: A szabadelvűség inquisitorai lehetőleg még iszonytatóbbak voltak, mint betűhivő testvéreik; mindenesetre az ő fanatizmusuk visszataszítóbb, mint bebörtönzött és bántalmazott áldozataiké.

Csak Mutavakkil, e sötétlelkű, undorító khalifa idején, a ki bortól mámoros korhelyéleletet s a fajtalan irodalom pártolását jól össze tudta egyeztetni a dogmatikai orthodoxiával, járhatnak a régi dogma vallói megint emelt fővel. Üldözöttekből üldözőkké lesznek

s nagyon is jól értenek hozzá, hogy a „Vae victis“ keservesen kipróbált jelszavát most Allah nagyobb dicsőségére ők váltsák tette. Egyúttal a politikai hanyatlás ideje is bekövetkezett; ilyenkor mindig bőven aratnak a sötétség munkásai. A meg nem teremtett, örök korán köre mind jobban tágult. Nem érték be többé a dogmának általános, homályossága folytán rugalmas fogalmazásával, hogy a korán örök időktől való. Mi az a nem teremtett korán? Vájjon Isten gondolata, Isten akarata, a mely ebben a könyvben nyilvánvalóvá lesz? Vagy az a határozott szöveg, a melyet Isten „világos arabs nyelven egyenetlenségek nélkül“ a prophetának kinyilatkoztatott? Az orthodoxia az idők haladtával egyre telhetlenebb lett: „a mi a két bekötő tábla közé foglaltatik, az Isten szava“, tehát a megnemteremtettség, az öröklét fogalma kiterjed az írott koránpéldányra, ennek tentával papirosra vetett betűire. S a mi „az imafülkében fölolvastatik“, tehát a mindennapi koránrecitáció, a mint a hívők torkából elhangzik, nem különbözik az örök, meg nem teremtett isteni igétől. Ezen a ponton a közvetítő as'ariták és máturiditák az értelem követelésének némi engedményeket tettek. A főtételt As'ari is így állította föl: Isten beszédje (*Kalám*) örök; de ez csak a lelki beszédről (*Kalám nafsi*) áll, mint Isten örök attribútumáról, a mely soha meg nem kezdődött, sem pedig félbe nem szakadt; ellenben a prophetához intézett kinyilatkoztatások, valamint az isteni igék egyéb nyilvánulásai mindannyiszor az örök, szakadatlan isteni beszédnek exponensei.<sup>55</sup> Ezt a fölfogást aztán a kinyilatkoztatás minden tárgyi nyilvánulására alkalmazta.

As'ari után hallgassuk meg Máturidt-nak is köz-

vetítő fölfogását ezekről a kérdésekről: „Ha az a kérdés: milyen az, a mi a koránpéldányokban írva van? akkor azt mondjuk: „Ez az Isten szava; szintűgy az, a mit a mecset fölkéjében előadnak, valamint az, a mit a torkok (beszélő szervek) hangoztatnak, ez is Isten beszéde; ellenben az (írott) betűk, továbbá a hangok és dallamok teremtvé vannak. Ezt a megszorítást Szamarkand sejkhjei végzik. Az as‘ariták pedig ezt mondják: ‚A mi a koránpéldányokban írva van, az magában nem Isten szava, hanem csak annak közlése, csak annak elbeszélése, hogy mi az Isten szava.‘ Azért megengedhetőnek tartják egy írott koránpéldány egyes részeinek elégetését (hisz azok önmagukban nem Isten szava). Ezt következőkép okolják meg: Isten szava az ő attribútuma, attribútuma pedig nem léphet föl tőle elkülönítve; tehát azt vélik, hogy a mi tőle különváltan jelenik meg, mint pl. egy teleírott papiroslap tartalma, nem tekinthető Isten beszédének. De mi (máturiditák) erre kijelentjük: Az as‘aritáknak ez az állítása még sokkal képtelenebb, mint a mu‘tazilitáké.“

Látható ebből, hogy a közvetítők egymás közt sem tudnak megegyezni. Annál következetesebben, annál mértéktelenebbül terjeszti ki az orthodoxia Isten nem teremtett szavának fogalmi körét. Ezt a formulát: *lafzi bi l-lcur‘án mackük* „a korán kiejtése teremtvé van“ súlyos eretnekségnek számítja be. Oly jámbor ember, mint Bukhári, a kinek hagyomány kánonját az igazhitű muszlim a korán mellett a legszentebb könyvnek tiszteli, zaklatásokat volt kénytelen elszenvedni, mert hasonló formulákat megengedhetőknak mondott.<sup>56</sup>

Sőt maga As‘ari — pedig az ő híveinek, mint az imént láttuk, az isteni szó kissé szabadabb meghatározását tulajdonítják —, nem tartott ki a maga ratio-

nalista fogalmazása mellett. A mikor hitének tanait utoljára, véglegesen megállapítja, már ekkép nyilatkozik: »A korán rajta van a jól őrzött (égbeli) táblán, ott van azoknak keblében, a kiknek tudomány adatott; a nyelvek olvassák; valósággal írva van a könyvekben; nyelvünk valósággal adja elő; mi valósággal halljuk, mint a hogy írva van: „S ha valamely bálványimádó kéri az oltalmadat, add meg neki az oltalmat, hogy meghallja Allah szavát<sup>1</sup> (9. sz. 6): a mit neki mondasz, az tehát Allah saját beszéde. Ez pedig azt jelenti, hogy: mindez lényegileg azonos az égi táblán terem tétlenül, öröktől való isteni szóval valóságban (*ü-l-liákilcat*) nem képletesen, korántsem abban az értelemben, hogy mindez az égi eredetinek másolata, idézete, közlése. Nem: mindez azonos az égbeli eredetivel; a mi erről áll, áll egyúttal ama térben, időben, látszólag emberektől előidézett megjelenési formákról is.<sup>57</sup>

9. Mindaz, a mit a mu'tazilita mozgalom mivoltáról megtudunk, igazolja, hogy ezeket a vallásphilosophusokat *rationalistáknak* nevezzük. Ezt a címüket csorbítanunk nem lehet. Őket illeti meg az érdem, hogy az értelmet a vallásos megismerés forrásává avatták, sőt tartózkodás nélkül elismerték a kételkedést a megismerés kiindulásául.

De vajjon szabadelvűeknek mondhatók-e? Ezt a jelzőt meg kell tőlük tagadnunk. Hiszen az orthodox közhit ellen forduló formuláikkal ők állapították meg az iszlámban a *dogmatismust*. Aki üdvözölni akar, annak, úgy vélik, a hitet csak ezekben a merev formákban kell vallania, semmi másban. Meghatározásaikkal, igaz, arra törekedtek, hogy megalkossák az összhangot vallás és értelem közt; de a hívőknek meghatározásokba nem szorított hagyomány-

tiszteletével hajlíthatatlan, merev formulákat állítottak szembe, ezeket védték végtelen vitatkozásaikban. Azután meg a mu'tazila módfölött türelmetlen. A dogmatismus, már természeténél fogva, türelmetlenségre hajlik. A mikor a mu'tazilitáknak sikerült három 'abbászida khalifának uralmán át a saját tanításukat állami dogmául elfogadtatniok, azt az inquisitio, a bebörtönzés, a rémuralom eszközeivel érvényesítették; elannyira, hogy csak egy csakhamar felülkerekedő ellenreformatio engedett megint szabad lélekzetvételt azoknak, a kik a vallásban inkább jámbor hagyományok foglatját kívánják bírni, semmint okoskodó elméletek kétes eredményeit.

Néhány nyilatkozatuk bizonyóságot tehet annak a türelmetlenségnek szelleméről, mely a Mu'tazila theologusait áthatja. „A ki nem mu'tazilita, az nem mondható hívőnek“, mondja egész határozottan egyik tanítójuk. Ez pedig csak egyenes következése annak az általános tanításuknak, hogy az nem nevezhető hívőnek, a ki Istent nem „a vizsgálódás útján“ keresi. A gyermetegül hívő köznép e szerint nem is számít muszlimnak. Az értelem munkája nélkül nincs hit. „A köznépnek hitetlenné való bélyegzése“, a *tákfír al-avámm* állandó programkérdése a mu'tazilita vallástudományak. Sőt akadtak, a kik arra a kijelentésre ragadtatták magukat, hogy nem is szabad az imát elvégezni naivul, nem az értelem zsinórja szerint hívő ember mögött; nem volna ez egyéb, így mondták, mintha istentelen eretekkel együtt végeznék. Ennek az iskolának híres képviselője, *Mu'ammár b. 'Abbád*, mindenkit hitetlennek nyilvánított, a ki az attribútumok és a szabadakarat kérdésében nem az ő felfogásában osztozik. Hasonló gondol-

kodással egy másik jámbor mu'tazilita, *Abú Muszá al-Mazdar*, a kit egyúttal ez irányzat egyik pietistikus megindítójaként említhetünk, egyedül üdvözítőként a maga tételeit hirdette; fel is hozták ellene, hogy az ő kizáró ítélete szerint csak ő és legfölbjebb még három tanítványa juthat be az igazhitűek paradicsomába.<sup>58</sup>

Valóságos szerencse volt az iszlámra, hogy az ily gondolkodásnak állami, hivatalos pártolása az említett három khalifa idejére szorítkozott. Mennyire vitték volna a mu'taziliták, ha az ő értelemimádó hitük még tovább is rendelkezett volna a kormányhatalom eszközeivel! Hogyan képzelte és kívánta némelyikük az állapotokat, arra nézve jellemző Hisám al-Föti-nak a tanítása, a ki különös hevességgel szállt szembe azokkal, kik az isteni attribútumokat és a sorsnak előzetes végzését vallották. „Megengedhetőnek mondta, hogy az ő tanító irányzatával szembeszállókat orvul megöljék, hogy vagyonukat akár erőszakkal, akár alattomban elvegyék; ők hitetlenek, tehát életük is, jószáguk is minden oltalmon kívül áll.”<sup>59</sup> Ezek természetesen csak a tanterem elméletei; de ezek a szobaelméletek még azt a felfogást is előidéztek, hogy oly területek, a melyekben nem a mu'tazilita hitvallás uralkodik, ellenséges, háborús földnek (*d<~ir al-harb*) tekintendők. A muszlim geographia a földet ugyanis nemcsak hét éghajlatra osztja, hanem harcziassabban, még muszlim földre és háborús földre.<sup>60</sup> Utóbbihoz mindazok a területek tartoznak, a melynek lakói közt, habár eljutott hozzájuk a felszólítás (*da'vá*), hogy az iszlámot vallják, még a hitetlenség uralkodik. Az iszlám fejére hárul a kötelesség, hogy hadat indítson ily területek ellen. Ez a korán parancsolta vallás-



háború, *dsihád*, a vértanúságnak egyik legbiztosabb útja. Már most ilyen háborús földnek szeretne némely mu'tazilita minden oly országot nyilváníttatni, a mely nem az ő dogmaformuláit uralja. Az ilyen ellen, úgy kívánják, karddal kell harcolni, akár a hitetlenek és a pogányok ellen.<sup>61</sup>

Nyilvánvaló, ez a racionalismus inkább erélyes mintsem szabadelvű. Csak nem ünnepelehetjük a szabadelvűség képviselőiként azokat, a kiknek tanítása megindította és élesztette ezt a fanatismust. Kár, hogy a Mu'tazila történelmi méltatása erre nincs mindig tekintettel: az iszlám lehető alakulásának némely casuistikus, képzeletszerű rajza azt akarja szemléltetni, mily üdvös lett volna az iszlám fejlődésére, ha a Mu'tazila uralkodó szellemi hatalommá kerekedett volna felül. Azok után, a miket az imént hallottunk, ezt alig hihetjük. Tevékenységüknek egy üdvös eredményét azonban el kell ismernünk: ők segítettek érvényre az értelmet, az *akl-t* a vallás kérdéseiben is. Ez az ő elvitathatlan, messzire kiható érdemük, a mely nekik az iszlám vallásának és művelődésének történetében fontos helyet biztosít. És minden nehézség, minden visszautasítás ellenére, az ő küzdelmeik eredményeképen nagyobb vagy csekélyebb mértékben az 'aki joga még az orthodox iszlámban is érvényre vergődött. Ez elől kitérni többé nem egykönnyen lehetett.

10. Eddig is már ismételten említettük a két imám, *Abu-l-Raszán al As'ari* és *Abü Manszur al-Máturldl* nevét, a kik közül az első a khalifátus középpontjában, másika pedig Közép-Ázsiában egyenlítette ki a dogmatika vitás kérdéseit közvetítő formulák segítségével, a melyek ma az orthodox iszlám hittételei gyanánt vannak elismerve. Nem volna érdemes

ennek a két szorosan rokon rendszernek mikrologikus eltéréseibe belemélyedni. Történelmi jelentőségre As'ari iskolája tett szert. Megalapítója, maga is a Mu'tazila növendéke, hirtelen — a legenda álomlátomásról beszél, a melyben neki a prophéta megjelent s őt erre a fordulatra bírta — elpártolt iskolájától s nyílt vallomástétellel visszatért az orthodoxia keblébe. Ő maga és még inkább tanítványai többé-kevésbé orthodox jellegű közvetítő formulákat szolgáltatottak neki. Mindazáltal még ezek sem voltak az ó-conservatívok injjére; sokáig nem mertek helyet kérni a nyilvános theologiai tanításban. Csak midőn a híres szeldsukvezir *Nizám al-mulh* a XI. század közepén a tőle alapított nagy iskolákon Niszábúrban és Baghdádban nyilvános tanítóhelyeket alkotott az új theologiai iránynak, csak ekkor vált az as'arita dogmatika az orthodox theologianak rendszerében oktathatóvá; leghíresebb képviselői tanszékeket foglalhattak a Nizám-intézeteken. Ezekhez fűződött az As'ari-iskola győzelme azokban a küzdelmekben, melyeket egyrészt a Mu'tazila, másrészt a hajthatatlan orthodoxia ellen vívott. Ezeknek a tanintézeteknek tevékenysége tehát fontos kort jelöl nemcsak a muszlim oktatásügynek, hanem a muszlim dogmatikának is történetében. Most már ezt a mozgalmat is közelebbről kell szemügyre vennünk.

Ha al-As'ari-t a közvetítés emberének mondjuk is, még sem terjeszthető ki theologiai irányának ez a jellemzése a tanítás mindazon részleteire, a melyekről a muszlim világban a VII. és IX. században az ellentétes vélemények harcza lángolt. Igaz, a szabad akaratsnak és a korán természetének kérdésében is közvetítő tételeket állít fel. De theologiai magatartá-

sára legdöntőbben jellemző egy oly kérdésben foglalt állása, mely minden másnál mélyebben kapott bele a tömegeknek vallásos felfogásaiba: ez az Istenről való képzet megállapítása az anthropomorphismushoz való viszonyában.

Ebben a kérdésben As'ari tételeit valóban nem mondhatjuk közvetítőknek. Szerencsére reánk maradt az orthodox iszlámnak ettől a legnagyobb dogmatikus tekintélyétől a dogmatikának egy összefoglalása, a melyben egyrészt positiv formában kifejti a maga tanítását, másrészt pedig vitatkozva — s tegyük hozzá, nem minden vakbuzgó düh nélkül — visszautasítja a mu'taziliták ellentmondó véleményeit. Ez a fontos és már elveszettnek gondolt tractatus,<sup>62</sup> a mely a legutolsó időig csak töredékesen idézetekből volt ismeretes, néhány év óta egy haiderábádi teljes kiadás által vált hozzáférhetővé. Ez magában foglalja az alapvető művek egyikét mindenki számára, a ki valamilyen a muhammedán dogmatörténettel kíván foglalkozni. Itt aztán As'ari viszonyát a rationalismushoz már mindjárt a bevezetésben gyanússá teszi következő kijelentése: „A vallásos irány, a melyet vallunk, abban áll, hogy szilárdan ragaszkodunk Istenünk könyvéhez, próphétánk szunnájához és mindahhoz, a mi a társaktól s követőiktől valamint a hagyomány imámjaitól ránk maradt. Ebben találjuk a mi szilárd támaszunkat. S valljuk azt, a mire tanított Abú Abdalláh Ahmed Muhammed ibn jjanbal (Isten ragyogtassa fel arcját, emelje fel rangját s tegye gazdaggá a jutalmát) s mi szembeszállunk mindavval, a mi az ő tanával száll szembe; mert ő a legkitűnőbb imám és a legtökéletesebb vezér; Allah ő általa tette világossá az igazságot s megszüntette a tévedést,

tisztán kijelölte a helyes utat s megsemmisítette az eretnekek téves tanait valamint a kétkedők kétségeit. Isten irgalma legyen övé! Ő a fölének rendelt imám, ő a nagyrabecsült barát.“

Tehát már credo-jának küszöbén As'ari hanbalitának vallja magát. Ez ugyan nem sejtet közvetítést. S valóban, midőn az anthropomorphismus kérdésére reá tér, egész gunyját kiontja a rationalistákra, a kik a szent szövegek érzéki kitételeire képletes magyarázatokat keresnek. Itt nem éri be az orthodox dogmatikus szigorúságával, hanem a philologust is fitogtatja. Hisz' Isten maga mondja, hogy ő a koránt „világos arab nyelven nyilatkoztatta ki“; ennél fogva csak a helyes arab nyelvhasználat alapján érthető meg. Már pedig az Isten szerelméért mikor mondta valaha arab ember a jóindulat helyett azt, hogy „kéz“ stb. s mikor használta mind azt a nyelvbéli mesterkedést, melyet azok a rationalisták a világos szövegbe bele akarnak magyarázni, csak azért, hogy az Isten fogalmát minden tartalmától megfoszszák? „így szól Abu-l-Haszan 'Ali b. Iszmá'il al-As'ari: Isten által keressük az igaz vezetést, benne akarjuk kielégítésünket találni, s nincsen hatalom sem erő más mint Allahé s ő az, a kinek segítségéért fohászkodunk. Továbbá pedig ez következik: Ha valaki azt kérdi tőlünk: Van-e Istennek arcza? mi azt feleljük: Van; s evvel ellentmondunk a téves tanoknak, mert írva van: „És uradnak arcza fennmarad telve felséggel és tisztelettel“ (55. sz. 27.). S ha azt kérdi tőlem valaki: Van-e Istennek keze? akkor azt felelem: igenis van, mert meg vagyon írva: „Isten keze van az ő kezük fölött“ (48. sz. 10.), továbbá: „A mit két kezemmel teremtettem“ (38. sz. 74.). A hagyomány pedig beszéli:

„Isten Ádámnak hátgerinczét végigsimította a kezével (*bijadihi*) s kivette belőle Ádámnak egész ivadékát“. Továbbá hagyományozva van: „Isten megteremtette Ádámot a saját kezével, teremtette Éden kertjét a kezével, belé ültette a Tüba-fát a kezével, s megírta a thórát a kezével“. írva van pedig: „Mindkét keze ki van nyújtva“ (5. sz. 69.); és a prophéta szava így szól: „Mind két keze jobb kéz“. Szó szerint így van, nincs máskép.“

Hogy pedig mégis elkerülje a vaskos anthropomorphismust, credo-jához hozzátoldja a záradékot, hogy ily esetekben arcz, kéz, láb nem jelent emberi tagokat s hogy mindez *bilá Tcejf*, „miként nélkül“ értendő (1. fent 110. 1.). Ebben azonban nincsen semmi közvetítés. Mindezt a régi orthodoxia teljesen így fogalmazta. Nem volt ez közvetítés Ibn Hanbal és a Mu'tazila közt, hanem — mint ezt már As'ari bevezető kijelentéséből is láthattuk — a mu'tazilita renegátnak feltétlen meghódolása a hagyományimádók hajthatatlan imámjának és követőinek követeléseinek előtt. Azon messzemenő engedelmények által, a melyeket a néphitnek tett, megfosztotta a muhammedán népet a Mu'tazila fontos vívmányaitól.<sup>63</sup> Az ő állásfoglalása nem támadja a varázslatban, a boszorkányságban való hitet, a szentek csodatetteiről nem is szólva. Mindezzel pedig a mutaziliták már rendbe jöttek volt.

11. A közvetítés, a mely a muszlim dogmatikának jelentős mozzanatát teszi s melynek foglalatja úgy tekinthető, mint a dogmatikának consensus (idsmá<sup>4</sup>) szentesítette zsinórmértéke, nem magához As'ari-hoz, hanem inkább a róla elnevezett iskolához kapcsolódik.

Még az orthodox irány felé való elhajlással sem volt többé az *'aki*, az értelem, mellőzhető mint a val-

lásos megismerés egyik forrása. Az imént megismerkedtünk As'ari hitvallásának avval a részletével, melyben az ő vallásos megismerésének forrásairól ünnepiesen nyilatkozik. Ebben nincsen szó az értelemről még mint kisegítő eszközzől sem az igazság felderítésére. Egész másként tesz az iskola. Ez, ha nem is oly hajthatatlanul mint a Mu'tazila, mindenki számára követeli a *nazar*-1, Istennek elmélkedés útján való megismerését s kárhoztatja a *tahid*-ot, a hagyománynak értelmetlen, vak követését. Ezen általános követelésen kívül az as'arita iskolának döntő vezeterei némely részletpontban is a Mu'tazila vonalán maradtak s így oly módszert követtek, melyet mint az elébb kimutattam, az ő imámjuk nemcsak dogmatikus támadásokkal üldözött, hanem a melyet oly nyilakkal is lövöldözött, melyeket a philologia tegzéből vett. Az as'arita theologusok sűrűn éltek a *ta'ml* (lásd fent 112. 1.) módszerével, mit sem törődve azokkal a tiltakozásokkal, a melyekkel mesterük azt hibáztatta. Más módon ők sem bírták elkerülni a *tadszim* veszedelmét, az anthropomorphismust. Az a követelés, hogy az as'arita és jjanbalita felfogás azonos legyen, merőben teljesíthetetlen volt. De mit szolt volna al-As'ari ahhoz a módszerhez, a mely most a ta'vil orthodox alkalmazásában lábra kapott? Egy természetellenes hermeneutikának minden fortélyát fejtették ki, hogy a koránból és a hagyományból az anthropomorbistikus kifejezéseket — úgy kell mondanunk — mesterkedő fogásokkal elmagyarázzák.

A koránon a szükséges munkát nagyjában már elvégezték volt a mu'taziliták. A hagyománnyal ők kevesebbet törődtek; hisz' itt megvolt az a kényelmes út, hogy az oly mondásokat, a melyekben megütközést

keltő kifejezések akadtak, nem fogadták el hiteleseknek s azontúl nem kellett törődniük értelemszerű magyarázatukkal. Ebben az orthodox theologus nem követhette őket s azért exegetikus művészetének súlypontját a hagyományos szövegekre vetette. Már pedig a hadith-nak határtalanul kibontakozó területén mily vadul burjánzott fel az anthropomorphismus! Példa kedvéért nézzünk egy próbát, melyet Ahmed b. Hanbal hagyománygyűjteményéből (a Musznadból) kölcsönzünk. „Egy reggel a prophéta igen vidám arcczal jelent meg társai körében. A mikor jó kedvének oka felől kérdezősködtek, így felelt: Miként ne legyek vidám, hiszen az éjjel a Legfelsőbb megjelent nekem elképzelhető legszebb alakjában s következő kérdéssel szólított meg: „Mit gondolsz, miről vitatkozik most a mennybeli társaság?“<sup>64</sup> Mikor háromszoros kérdésére mindig azt feleltem, hogy ezt nem tudhatom, mindkét kezét a vállamra tette úgy, hogy azok hidegségét keblemig éreztem s megnyilatkozott előttem, mi van az égben s mi van a földön“. Erre azután következnek a tudósítások a mennyországbeli társaság theologiai tárgyalásairól.<sup>66</sup>

Természetesen hiábavaló kísérlet lett volna ilyen durva anthropomorphismusokat az exegesis útján eltávolítani; erre a rationalista theologusok nem is érzik magukat kötelezve oly szöveggel szemben, mely mint az éppen idézett, nem talált helyet a kánoni gyűjteményekben. Nagyobb felelősséget éreznek oly szövegek irányában, a melyek benne vannak a hagyományok kánonjában és ennél fogva az igazhitű közösségtől mértékadókul el vannak ismerve. Ilyenkor azután kifejtik magyarázó művészeiket. Így pl. Malik b. Anasz tekintélyes gyűjteményében a következőt találjuk:

„Istenünk minden éjszaka leszáll az utolsó égig (hét ég van ugyanis), a mikor még az éjszakának utolsó harmada hátra van s így szól: Kinek van kérni valója tőlem, hadd tudjam meg; kinek van kívánsága, hadd teljesítsem; ki kéri tőlem bűneinek bocsánatát, hadd bocsássák meg neki?“<sup>66</sup> Ezt az anthropomorphismust egy grammatikai fogással tüntetik el, a melynél a régi arab mássalhangzós írás segédkezik avval, hogy a magánhangzókat nem tünteti fel az írásban. *Janzilu*<sup>67</sup> „leszáll“ helyett a műveltető alakot olvastatják: *junzilu* „l e b o c s á t j a“, már mint az angyalait. Ez által megszűnik Istennek helyváltoztatása; nem Isten száll le, hanem angyalait küldi, a kik ama felszólításokat az ő nevében intézik az emberekhez. Még egy példa. G-ensis 1, 27-ből a muhammedán hagyomány átvette ezt a mondást: „Isten a maga képmására teremtette Adámot“. Istennek nincsen képmása. A „maga képmása“ Adám képmását jelöli: Isten megteremtette őt abban az alakban, melyet ő (Ádám) nyert.<sup>68</sup> Ezek a példák mutatványaiul szolgálhatnak annak a gyakran alkalmazott módszernek, hogy a dogmatikus nehézségeken grammatikai eltolással segítenek.

Épp oly gyakori, hogy szóári fortélyokhoz folyamodnak, a melyeknél kapóra jön az arab szavak sokértelműsége. íme egy példa. „A pokol meg nem telik, míg a nagyhatalmú (dsabbar) lábát nem teszi reá (a pokolra): akkor végre azt mondja, hogy: elég, elég.“<sup>69</sup> Az a sokféle éleselmjűség, melyet az istenségről való tisztult felfogás értelmében aggodalomkeltő szöveg magyarázása körül kifejtettek, mindjárt egész mintagyűjteményt ad az as‘arita iskolában kedvelt hermeneutikus művészetéről. Legelőbb is merőben külső segédeszközt abban kerestek, hogy a hagyomány szövegében a lábról



szóló mondat alanyát névmással helyettesítették: „A pokol meg nem telik, míg ő a lábát reá nem teszi“. Ki? Ezt homályban hagyják; legalább is a testiséget kifejező állítmány nem kapcsolódik oly alanyhoz, a mely „Isten“ jelöli. Ez természetesen csak önámítás, evvel mit sem nyernek. Mások ahhoz folyamodnak, hogy a szövegben megtartják ugyan az alanyai *al-dsabbár*, „a nagyhatalmú“, de nem Istenre vonatkoztatják. A korán és a hagyomány nyelvéből könnyű bebizonyítani, hogy ez a szó makacs ellenszegülőt is jelöl. Már most a dsabbár, a ki lábát a pokolra teszi, nem Isten lesz, hanem valamely erőszakos személy, egy pokolra szállt ember, a kinek erőszakos közbelépte véget vet a pokol népesedésének. De komoly megfigyelésre ez a mentő út is sikamlósnak bizonyult. A hagyományos mondásnak értelmét ugyanis párhuzamos változatok egész sora biztosítja és minden kétség fölé emeli. *Dsabbár* helyett sok párhuzamos szövegben *Allah* áll vagy pedig „a felség ura“, *rabb al-'izzati*. Nincs menekvés ebből a zsákutczából. Az alany okvetlenül Isten. De mit nem kísérel meg a dogmatikus exegéta az ő kétségbeesett leleményességében? Az alanyon kudarcot vall a művészete, megpróbálkozik a tárgygyal. Ő (nyilván mégis „Isten“) teszi a lábát *kadamahu*. Hát ezen a szón valóban éppen a „láb“ értendő? Hisz a szó homonym, többfélét jelent. *Kadam* többek közt jelent „egy csoport embert, a kit előre küldöttek“, a mi esetünkben: a pokolba. Ezeket az embereket (nem pedig a lábát teszi Isten a pokolra. Ámde előáll egy hiteles párhuzamos változat, a mely a *kadamahu* szót fájdalom a synonym *ridslahu*-al helyettesíti. Ez pedig kétségtelen, annyit tesz: a lábát. Nem, az arab szótárban

semmi sem kétségtelen; ugyanaz a szó annyifélet jelenthet. A *ridsl* azt is teszi, hogy *dsamá'a* „gyülekezet“. Ilyen gyülekezetei, természetesen a bűnösök gyülekezetét helyezi Isten a pokol kapuja elé s ezek kiáltják: elég, elég, elég!

Nem túloztam tehát, midőn az ezen rövid mondaton végzett kísérleteket az exegetikus erőszak mintagyűjteményének neveztem. A kik pedig elénk tárják, korántsem mu'taziliták: tiszta, hamisítatlan as'aríták. Az iskola alapítója bizony philologiai dühének teljeségét kiontotta volna saját követőinek fejére.

12. Az as arita iskolának ezen rationalista üzelmei, bármily kívánatos is volt a mindenkép kárhozatos *tadsszim* elől való menekvés, határozottan rosszul estek minden igazi orthodox hagyománytisztelőnek. Hozzájárult még egy mozzanat. Az as'aríták módszere megütközést keltett az óhitű theologusoknál avval a tanításukkal, melyben a mu'tazilitákkal megegyeznek s a mely minden kalám-nak nélkülözhetetlen alapja: „hogy a tisztán hagyományos adatokra alapított levezetés nem ad még bizonyos tudást.“ Oly megismerés, a mely tisztán a hagyományra támaszkodhatik, bizonytalan; függ az oly tényezőktől, a melyek csak viszonylagos értékűek a tények megállapításánál, függ pl. az egyéni belátásra bízott értelmezéstől, attól a jelentéstől, melyet a szónoki kifejezésmódok (trópusok, metaphorák stb.) sajátosságainak tulajdonítanak. Az ily ismeretforrásokat csakis a törvényes gyakorlatban illeti meg abszolút érték s ilyenekben is teret engednek különböző véleményeknek a következtetésekben. A hit-tételek kérdéseiben csak másodrendű érték jut nekik. Kiindulni az *értelem* bizonyítékaiból kell; csak ezek közvetítenek biztos tudást.<sup>70</sup> Ily értelemben utolsó

időben is a nemrég elhalt egyiptomi mufti Muhammed 'Abduh az igazhitű iszlám alapelvét kijelentette: „hogy az értelem és a hagyomány összeütközésénél a döntés joga az értelmet illeti, „ezt az alapelvet — teszi hozzá — csak nagyon kevesen tagadják meg, csakis olyanok, a kik számba nem is jöhetnek“.<sup>71</sup>

Habár az as'ariták az értelem bizonyítékaival rendszerint az orthodox dogmát támogatták és mesterük irányelvéhez híven, nagyon is óvakodtak attól, hogy következtetéseikkel oly formulákhoz jussanak, a melyek a szabott orthodoxia útjáról letérnek, mégis a dogmatikus fejtegetésben az értelemnek a hagyományyal szemben elismert felsőbbsege már eleve is szállka volt a meg nem alkuvó régi iskola szemében. Hát még a betűimádó anthropomorphisták szemében, a kik Istennek a koránban előforduló attribútumai dolgában hallani sem akartak metaphorákról, trópusokról és más ilyenemű rhetorikus exegetikus kibúvókról!

A régi hagyomány iskolája ennél fogva nem tett különbséget mu'taziliták és as'ariták közt. A kalám önmagában, mint elv, voilà Tenne mi, akár eretnek akár orthodox eredményekhez vezet.<sup>73</sup> „Fuss a kalám elől — bármily formájában mutatkozik is —, mint a hogy az oroszán elől futsz“, ez az ő jelszavuk. Érzésük egy al-Sáfí'í nevéhez kapcsolt bösz mondásban tör ki: Az én ítéletem a kalám embereiről az, hogy ostorral és czipőtalppal ütendők és azután minden törzsön és táboron keresztül vezetendők közben pedig ki kell kiáltani: „Ez annak a jutalma, a ki a koránt és a szunnát mellőzvé a kalámnak adja oda magát“.<sup>73</sup> A kalám, úgy véli az orthodoxia, oly tudomány, mely nem szerzi meg Isten jutalmát, ha vele a helyeset eltalálják, de a mely könnyen eretnekségbe sodor, ha

tévedésbe ejt.<sup>74</sup> Az iszlám igaz hívője ne hajtsa meg térdét az *'akl*, az értelem előtt. Nincs reá szükség a vallásos igazság megismerésére; ez az igazság bennefoglaltatik a koránban és a szunnában.<sup>75</sup> Nincs különbség, kalám és aristotelikus *philosophia* közt; mind a kettő eretnekségre visz. Olyasminek, mint a *fides quaerens intelledum*, ők nem vehették hasznát. A hit a hagyományozott betűhöz van kötve, egyedül és kizárólagosan; ezen a területen az értelem ne merjen mutatkozni.

Így tehát az as'ariták közvetítő teológiájáról elmondható, hogy két szék közt a pad alá esett. Így jár minden kétkulacsos törekvés. Philosophusok és mu'taziliták orrukat fintorítják az as'aritákra, mint a sötétség embereire, mint módszertelen elmékre, felületes dilettánsokra, a kikkel nem is lehet komoly vitatkozásba bocsátkozni. De a felvilágosodottak ezen becsmérése nem mentette meg őket az óhitűek fanatikus átkaitól. Nem voltak irányukban hálásak azért, hogy a vallás érdekében szembeszálltak az aristotelikus *philosophiával*.

13. Az as'ariták tulajdonképeni teológiája mellett még természet*philosophiájuk* is különös figyelmet érdemel. Mondhatni, az fejezi ki az orthodox iszlámnak uralkodó felfogását a természetről.

A kalám *philosophiája* semmikép sem tekinthető lezárt rendszernek, habár általánosságban mondható, hogy *philosophiai világszemlélete* nagyrészt az Aristoteles előtti természet*philosophusoknak*<sup>76</sup> s ezek közül leginkább az atomistáknek ösvényein halad. Képviseleik már kezdettől fogva, még az As'ari előtti időben is, egyre avval a szemrehányással találkoznak, hogy a jelenségeknek állandó természetét és törvényszerű-

ségét el nem ismerik. A mu'tazilita al-Dsáhiz említi az aristotelikusoknak azt a kifogását az ő pártfelei ellen, hogy módszerük, a melylyel Istennek egységét (*al-tauhid*) bizonyítják, csakis minden természeti igazságnak tagadásával állhat meg.<sup>77</sup> Nazzárn-nak, a Mu'tazila egyik legmerészebb képviselőjének, ellenfelei, a kik nem hatoltak be philosophiai elméleteinek mélyebb kapcsolatába és értelmébe, felhányhatták, hogy ő a testek át hatatlan s á g á n a k törvényét megtagadja.<sup>78</sup> Tényleg reánk marad ilyenmő véleménye, melyről bebizonyul, hogy a stoikusok természetszemléletéhez való közeledéséből származott.<sup>78</sup>

Habár a mu'taziliták harcban állottak is a peripathetikus iskola ellen, egyikük-másikuk mégis aristotelikus toliakkal ékesítette magát és philosophiai szólalmokkal igyekezett tūrhetőbbé válni, a mi egyébként édeskeveset használt a philosophusok szemében. Ezek mégis csak becsmérelték a kalámot s nem tekintették a mutakallimún-t egyenrangú ellenfeleknek, a kikkel vitatkozni érdemes volna. Nem találnak velük közös alapot; ilyformán, mondják, lehetetlen a vélemények komoly összemérése. „A mutakallimún azt vitatják, hogy a megismerésnek legkiválóbb forrása az értelem; de a mit ők ennek neveznek, az valójában nem értelem, s az ő gondolkodásuk módszere nem felel meg az értelem philosophiai szabályainak. A mit ők értelemnek neveznek, s a mivel ők állítólag értelemszerően dolgoznak, az csak ábrándos képzetek szövédéke.

Még határozottabban áll ez az as'arítákról. A mit az aristotelikusok és újplatonikusok a X-től a XIII. századig a kalám természetphilosophiájának ábrándos és értelemellenes voltáról felhoznak,<sup>80</sup> az kivált az

as'arítákat éri, a kik dogmatikus feltevéseik érdekében ellentétbe helyezkedtek minden oly vizsgálódási mód-dal, a mely természetes törvényszerűség elismeréséből indul ki. A pyrrhonistákat követve tagadják az érzéki észlelés megbízhatóságát s gyakran élnek avval a feltevessel, hogy az érzékek csalnak. Tagadják az okszerűség, causalitás törvényét, a mely pedig „minden rationalista tudománynak kútfeje és vezérlő csillaga“ (Th. Gomperz). Szerintük semmi a világon nem történik változhatatlan törvények szerint tárgyi szükségszerűséggel. Az előzmény nem oka a következménynek. Annyira iszonyodnak az okság fogalmától, hogy Istent sem mondják szívesen első oknak, hanem a természet és jelenségei szerzőjének (*fá'il*).<sup>81</sup> E szerint a természetelleneset lehetőknek fogadják el. Lehetséges oly dolgokat látni, a melyek nem esnek a nézőnek szemkörébe. Gúnyosan azt mondták róluk, hogy szerintük lehetséges, hogy egy vak Chinában megláthat egy Andaluzban levő szünyogot.<sup>83</sup> A természetben nyilvánuló törvényszerűség helyébe öök a szokás fogalmát teszik.

Nem törvény, hanem csak Istentől a természetbe helyezett szokás (*idsrá ál-adat*), hogy bizonyos jelenségekre mások következnek; de ez a következés korántsem szükségképi. Nem szükségszerű, hogy étel és ital hiánya éhességet, szomjúságot von maga után, de rendesen így van. Éhesség és szomjúság az által keletkezik, hogy az éhezés, szomjúság accidensse hozzájárul a substantiához; ha elmarad ez az accidens (Isten pedig távol tarthatja), akkor elmarad éhesség és szomjúság is. A Nílus árad és apad, szokás szerint, nem okszerű természeti folyamatok következtében; ha az áradás accidense elmarad, akkor a folyó szín-

vonala nem mozdul meg. Mindent avval a hypothesisissal magyaráznak, hogy „a mi nekünk törvényszerűségnek látszik, az csak természeti szokás“. Isten a természetbe oltotta azt a szokást, hogy a csillagok bizonyos constellációjának bizonyos későbbi események felelnek meg. Meglehet, hogy az astrologusoknak igazuk van, de kifejezésük módja téves.<sup>83</sup> Minden esemény mindig akár pozitív akár negatív, de külön teremtő műve Istennek. Rendszerint a természetnek megszokott folyását idézi elő; de nem kivétel nélkül; ha Isten megszünteti a természeti jelenségek szokását, akkor bekövetkezik az, a mit mi csodának nevezünk, ők, az as‘aríták pedig a szokás megszakításának (*khark al-‘ddat*) mondanak. A szokás további fennmaradása folyvást új teremtő tényeknek felel meg. Megszoktuk, hogy az árnyékot a nap bizonyos helyről való távolmaradásának tulajdonítjuk. Nem áll 1 Az árnyék nem a nap jelenlétének következménye; teremtetik és pozitív valami. Evvel a kalám emberei módot nyernek a hagyomány azon mondásának magyarázására, hogy a paradicsomban van egy fa, a melynek árnyékában száz évig is elnyargalhat az ember, a nélkül hogy az árnyékból kijutna. Mikép gondolható ez, a mikor a jámboroknak paradicsomba lépte előtt „a nap összegöngyölytettik“ (81. sz 1.)? A hol nincs nap, ott talán csak nincs árnyék! Nos hát: az árnyéknak semmi köze a naphoz; Isten teremti az árnyékot; itt pedig, a paradicsomban, megszokadt a szokás.<sup>81</sup>

Ez a természetszemlélet keresztül húzódik az as‘arita dogmatikusok egész világnézetén. Al-As‘ari maga már széles alapon alkalmazta. Neki tulajdonítják pl azt a tanítást, mely szerint nem egyéb pusztá természeti

szokásnál, hogy ízt, szagot nem a látó érzékkel percipiálunk; de Isten a mi látó érzékünket is felruházhajta avval a képességgel, hogy szagot felvegyen. Csakhogy ez nem természeti szokás.<sup>85</sup>

így tehát az as'arita alapon épült orthodox dogmatika az okság fogalmának minden vonatkozásban való tagadását követeli. Nemcsak azt tagadják, hogy változatlanul, örökké ható természettörvények okozói mindannak, a mi a természetben történik, hanem kárhoztatják még az okságnak a kalám álláspontjához közelebb álló fogalmazását is, mely szerint „az okság nem örök, hanem időben keletkezett, Isten pedig az okoknak azt az erőt teremtette, hogy állandóan ugyanazokat a következményes jelenségeket idézzék elő.<sup>86</sup>

Ha ez a világszemlélet a véletlen fogalmát kizárja, csak oly értelemben teszi, hogy a történés számára előfeltételül elhatározó szándékot követel; de nem zárja ki a véletlent abban az értelemben, hogy a történés elmaradhatatlan következése egy törvényszerűségben megnyilatkozó természetes causalitásnak. Ezen természetszemléleten belül azután kényelmesen nyílik tér a dogmatika minden követelménye részére. Mily könnyen volt a csodának formula található, az imént láttuk. Ez áll mindarról a természetfölöttiről, a minek az iszlám dogmatikája hitelt követel. Minthogy nincs törvény, sem oksági kapcsolat, nincs is semmi csodaszerű, semmi természetfölötti, Ha porladó csontokhoz az élet accidense járul, itt van a feltámadás. Ez is csak speciális hatás, mint a hogy minden természeti történés különleges hatásokra, nem pedig állandó törvényekre vezetendő vissza.

Ekkép a kalám, a melyet as'arita kialakulásában



az iszlám orthodoxiája elfogadott, az arisztotélismussal oly gondolkodásmódot helyezett szembe, a mely igen alkalmas volt a vallás tanainak támogatására. A XII. század óta ez az uralkodó muszlim vallásphilosophia.

De ezeknek a szörszálhasogatásoknak is akadt ellensúlyuk, a mely elismert értéküket lejobb szállította, egy oly vallástörténeti tényező közbelépte folytán, a melylyel a következő fejezetben kell foglalkoznunk.

## IV. FEJEZET

### Asketismus és szufismus.

1. Az iszlám eredetén, kapcsolatban a feltétlen függés érzetével, a világtagadás gondolata uralkodott.

Láttuk, hogy a világ végének, a világ fölötti Ítéletnek látomása ébresztette Muhammedet prophétává. Ennek folytán asketikus érzés éledt azokban, a kik őt követték. Megvetni mindazt, a mi földi, — ez lett a jelszó.

Habár Muhammed mindvégig a túlvilág üdvöségét hirdette is a vallásos élet czéljául, csakhamar mégis a viszonyok medinai változásával és hadi tevékenységének folyamán arra kényszerült, hogy a földi érdekeket akaratlanul is erősen belevonja megfontolásainak körébe.

Hisz a hozzácsatlakozó arabok nagy tömege legnagyobbbrészt éppen a kínálkozó kézzelfogható javakkal volt csak toborozható és összetartható. Nem voltak megannyian *hurrá* (ájtatoskodók) sem *bakká'ün* (siránkozók, vezeklők), a kikiről az iszlám régi története beszél. A várható zsákmány kétségtelenül erős ösztönzés volt az iszlámhoz való csatlakozásra. Ezt a prophéta maga is belátta, a mikor a harcosok lelkeségét az Allah Ígérte *maghánim kathira* (hatalmas

zsákmány) segítségével igyekszik fokozni (48. sz. 19.). S ha a régi tudósításokat olvassuk a prophéta indította *magház*) (hadjáratok)-ról, valósággal meglepődünk a nagyszabású zsákmányosztásokról szóló híreken, a melyek egy természeti törvény biztosságával nyomon követik az egyes jámbor harczokról való elbeszéléseket.

Igaz, a prophéta nem tagadja meg azokat a magasabb czélokot, a melyekhez vezetni ezek a zsákmányoló portyázások rendelve voltak; továbbra is síkra száll a földi czélok, a *dunjá* kizárólagossága ellen: „Allahnál számos a *maghánim*“ (4. sz. 96.). „Ti ezen világ hiábavalóságaira törekedtek; Allah azonban a földöntúlit kívánja“ (8. sz. 68.). Az első mekkai hirdetéseknek askéta hangja keresztülvonul, mint oktató elem, medinai reális pályáján is. De a valóság az új muszlim közösségnek szellemét egész más utakra terelte, mint a minőn tevékenysége elején a prophéta maga járt s melyen híveit is vezette.

Még mielőtt a szemét lezárta, de kivált nemsokára halála után más lett tehát a jelszó. A világtagadás helyébe most a világhódítás eszméje lépett. A hitvallás rendelve van a hívőket oda juttatni, „hogy hasznos sikereket érjenek, hogy általa az arabokon uralkodjanak s maguknak a nemarabokat (*adsam*) alávessék, azonfelül pedig még királyok legyenek a paradicsomban“.<sup>1</sup> Ez a világhódítás pedig valóságban nemcsak eszményekre irányult. Ktesiphon, Damaskus és Alexandria kincsei nem voltak épp alkalmasak askéta hajlandóságok növelésére. Módfölött el kell csodálkoznunk, ha már az iszlám harmadik évtizedétől fogva olvassuk, mily rengeteg gazdaságokat gyűjtöttek a jámbor harczosok és imádkozók, mekkora

földterületeket szereztek, mily kényelemmel rendezték be házaikat a hazában és meghódított országokban, mily pazar fényűzést fejtettek ki.

Erről azok a kimutatások tájékozn-k bennünket, a melyek oly emberek birtokáról maradtak reánk, a kik a muszlim jámborság legfőbb díszével ékeskedtek. így pl. bepillantást nyerünk a Kurejsita al-Zubejr b. al-'Avvám hagyatékába, a ki oly jámbor volt, hogy azon tíz férfiú közé számítják, a kiket a prophéta már életükben biztosított arról, hogy az iszlám irányában szerzett érdemeikért a paradicsomba jutnak. A prophéta őt apostolának (*haván*) nevezte el. Ez a Zubejr fekvő jószágokat hagyott hátra, melyek minden passivának levonása után oly tiszta vagyont képviseltek, melynek értékelésében a különböző tudósítások 35.200,000 és 52 millió dirham közt ingadoznak. Igaz, magasztalják az ő rendkívüli jótékony-ságát is; de elvégre Kroesus volt s nem nagyon vall a földi javak megvetésére az az inventarium, melyet az imént meghódított országok minden részében szerzett ingatlanairól felvettek: magában

Medinában 11 háza volt, azonkívül Baszrában, Kűfában, Foszfátban, Alexandriában.<sup>2</sup> Egy másika a tíz jámbornak, a kinek a prophéta a paradicsomot odaígérte, Talha b. 'Ubejdalláh, kerek 30 millió dirham értékű földet mondott magáénak. Mikor meghalt, a kincstárosa még azonfelül 2.200,000 dirham készpénzzel rendelkezett. Egy másik számítás az ő kész vagyonáról a következő becslést adja: hátrahagyott száz bórzsákat, melyeknek mindegyike három kintár aranyat tartalmazott.<sup>3</sup> Nem valami könnyű rakomány a paradicsom számára! Körülbelül ugyanebben az időben (37/657) meghalt Kűfában egy Chabbáb nevű

jámbor ember, eredetileg szegény ördög, a ki fiatal korában Mekkában mesterember volt, a mi akkori arab fogalmak szerint nem éppen megtisztelő foglalkozás volt szabad urak részére.<sup>4</sup> Hozzászegődött az iszlámhoz s ezért kegyetlen zaklatásokat kellett elszenvednie pogány polgártársaitól. Tüzes vasakkal kínokat és egyéb tortúrákat is kellett állania; de ő állhatatos maradt. A prophéta hadjárataiban is buzgón vett részt. Mikor ez a hitéért buzgólkodó férfiú halálos ágyán feküdt, rámutathatott egy ládára, melyben 40,000 — nyilván dirham — volt összegyűjtve s azt az aggodalmát nyilváníthatta, hogy evvel a gazdagságával már elvette jutalmát a hitben való kitartásáért.<sup>5</sup>

Ilyen földi javak gyűjtésére kedvező alkalmat adtak azok a gazdag részek, melyek a harcosoknak a hadi zsákmányból és békében is ösztönzésül jutottak. Egy 'Abdalláh b. Abi Szarh vezérlete alatt 'Othmán khalifa idején Észak-Afrikában viselt hadjárat után minden lovas 3000 mithkál aranyat kapott a hadi zsákmányból. Oly férfiak, mint Hákim b. Hizám, a ki vonakodott az Abu Bekrtől és 'Omartól felajánlott jutalomdíjat elfogadni, alighanem legnagyobb ritkaság számba mehettek.<sup>6</sup>

A döntő szempont, mely az arabok hódító törekvéseit irányította, nem volt egyéb, mint a hogy erre Leone Caetani az iszlámról szóló nagyszabású művének több helyén élesen rávilágított, mint anyagi szükség és kapzsiság;<sup>7</sup> ezt Arábiának gazdasági viszonyai eléggé megmagyarázzák. Az ország annyira elszegényedett volt, hogy népe szívesen hajlott a kivándorlásra és hálásabb területek elfoglalására. Az új hit mohón felkapott ösztönzésül szolgált a gazdasági kényszerűség elő-

segítette mozgalomhoz.<sup>8</sup> De korántsem állítjuk, hogy a régi iszlám ezen vallásháborúit pusztán csak ezek a kapzsi vágyak indították. Azon harcosok mellett, kik *jukátílúna alá torna' al-dunjá* „világi vágygyal vonultak hadba“, kétségtelenül akadtak hitüktől lelkesített férfiak is, kik *jukátílúna 'alá al-áchira* „a túlvilág miatt vettek részt a harcokban“.<sup>9</sup> De bizonyynyal a harcoló tömegek lelkének nem az utóbbi elem adta a jellegét.

Így tehát az iszlám ügyének kedvező külső fordulása már történetének korai szakában háttérbe szorította azt az asketikus gondolatot, a mely legelső kifejtésén uralkodott; a Muhammed vallásának terjesztésében való részvét néha nagyon is világi szándékokat, földi kívánságokat volt hivatva kielégíteni. Már a Muhammedre következő nemzedékről el volt mondható, hogy korában minden jámbor tett kétszeresen számítandó be, „mert többé nem a túlvilág a mi gondjainknak tárgya, mint azelőtt, hanem a *dunjá*, a földi érdek köt le bennünket.“<sup>10</sup>

2. Az asketikus törekvések lassú visszanyomulása nem állapodott meg, a mikor az Omajjádok felülkerekedésével a theokratikus szellem az államkormányzatban is meghátrált s a mikor nem éppen a szentek irányították a közszellemet. A próphétának tulajdonított mondás szerint, mely a jámborok gondolkodását tükrözi, „nem lesz többé Syriában császár, sem Irakban Chosroes. Istenemre! Isten útján fogjátok felhasználni az ő kincseiket“. A zsákmányul ejtett kincseknek felhasználása „Isten útján“ és a szegények meg szűkölködők javára az idevágó hadi-tekében úgy tűnik fel, mint a hódítások anyagi törekvésének és eredményének vallásos kiegyenlítése.<sup>11</sup> De

ez nem nagyon lehetett ingyére azoknak, a kik a szerzett jószágok hováfordításáról döntöttek. Azokat a kincseket, a melyek a hódítások folyamán felhalmozódtak s okos kezelés segítségével egyre gyarapodtak, ők nem „Isten útjára“, azaz nem jámbor czélokra szánták. Azok az osztályok, melyek ily világi javakat hatalmukba ejtettek, azokban eszközt kívántak bírni, hogy a világot élvezzék. Nem akartak pusztán „az ég számára kincseket gyűjteni“. Régi hagyomány beszéli, hogy Mu‘ávija, ‘Othmán khalifa idején Syria helytartója, később megalapítója az omajjád dynastiának, vitába keveredett a jámbor Abú Dzarr al-Ghifari-val a korán 9. szurája 34. versének alkalmazásáról: „Azok pedig, a kik az aranyat és az ezüstöt felhalmozzák s nem adják ki Allah útjain, nekik hozd meg a fájdalmas büntetés hirdetését.“ A világi gondolkodású államférfiú azt vitatta, hogy ez oly intelem, a mely az iszlám államának akkori viszonyaira nem vonatkoztatható, hanem más vallások kapzsi vezérei ellen (a kikről a megelőző szavak megemlékeztek) irányul; a jámbor Abú Dzarr ellenben úgy magyarázta, hogy „az intelem ellenük is, ellenünk is irányul“. Ez nem felelt meg Mu‘ávija gondolkodásának, a ki Abú Dzarr értelmezését oly veszedelmesnek találta, hogy felhívta ellene a khalifa figyelmét. Ez a jámbor férfiút Medinába idézte s a közelben egy kis helységben tartotta elszigetelten, ne hogy világgyűlölő tanításaival a közvéleményt az uralkodó szellem ellen ingerelje.<sup>18</sup>

íme így tükröződik az uralkodó gondolkodás, mely előtt még a vallásos tanok tolmácsai is kénytelenek voltak meghajolni. A való világtól idegeneknek tekintették azokat, kik az iszlám eredeti eszményét képviselték s a kik, Abú Dzarr módjára, a prophéta

nevében ezt a tant hirdették: „A ki aranyat és ezüstöt gyűjtöget, e kincs olyan neki mint az égő parázs, a míg jámbor czélokra nem fordítja“; a kik testvérükül nem akarták elismerni azt, ki egyébként híven csüngvén az iszlámon, e mellett magas épületeket emel, szántó-földeket szerez, nyájakat tenyészt.<sup>13</sup> Tényleg a vallásos gondolat megnyilatkozásai közt annak bizonyosságaival találkozunk, hogy nyíltan helytelenítették a törvényes követelményeken túlmenő askésist, a mely pedig a prophétának helyeslését, kivált felléptének első évtizedében, bizonyosan kiérdemelte volna. Most teljesen megváltozott gondolkodással állunk szemben, és a hadith-forma kénytelen ennek is az igazoló bizonyításokat szolgáltatni.

A földöntúli értékekre való törekvés természetesen nem volt már kitörülhető az iszlám világnézetéből, de meg kellett osztania az uralmat a világi érdekek megértésével. Erre a célra előállottak a prophétának az aristotelikus középszert követő oktatásával: „A legjobb közületek nem az, a ki ezen világ érdekében a földöntúlit elhanyagolja, sem pedig az, ki az ellenkezőjét teszi; legjobb közületek az, ki mindkettőből vesz *(mán akhadza min hádzihi va-hádzihi)*.“

A túlzó askésis példáit a hagyományos források gyakran oly módon adják elő, hogy a prophéta hibázatása nyomon követi az ily elbeszéléseket.

A legjellemzőbben bizonyítják ezt azok a tudósítások, melyek 'Abdalláhnak, az iszlám régi történetében híres 'Amr b. al-'Aszi hadvezér fiának askéta hajlandóságairól szólnak. A hagyomány őt atyjával ellentétben úgy tünteti le, mint a prophéta egyik legkiválóbb vallásos követőjét és tanának egyik legbuzgóbb kutatóját.<sup>15</sup> A prophéta értesül arról a haj-



landóságáról, hogy tartós böjtöket ró magára, hogy megvonja magától az álmot, éjszakáit koránrecitatióknak szentelvén; komolyan inti, hogy ezeket az askéta gyakorlatokat értelmes mértékre szállítsa alá. „Teszednek joga van hozzád, feleségednek joga van hozzád és vendégednek joga van hozzád.“<sup>16</sup> „A ki állandóan böjttől, az (valóságban) nem teljesítette a böjtöt“, azaz nem tudják be neki vallásos értelemben érdemmel járó cselekedetnek.<sup>17</sup>

A prophétával azokat is gáncsoltatják, a kik világi teendőik elhanyagolásával szakadatlan ájtatoskodásnak engedik át magukat. Egyszer egy útítársat azért magasztaltak, hogy hátas állatján ülve egyebet sem tett, csak litániákat mormolt, ha pedig leszállott, egyre csak imádságokat végezett. „De vájjon — kérdeztetik a prophétával — ki gondoskodott az ő nyerges állatjának takarmányáról s vájjon ki készítette neki magának az eledelt?“ „Mi mindannyiunk gondoskodtunk az ő szükségleteiről.“ „Akkor közületek mindenki különb ő nála.“<sup>18</sup> A túlzó bűnbánó fogadalmakról, testi önsanyargatásról szóló hagyományos elbeszéléseknek egész sorozatán — typusul egy bizonyos Abú Iszrá'il szolgál<sup>13</sup> — az a félreismerhetetlen irányzat vonul át, hogy az ily törekvéseket vallási tekintetben értékteleneknek, vagy legalább is csekélyebb értékűeknek nyilvánítsák. „Ha Dsurejds (Gregorius, diminut.) szerzetes (*ráhib*) igazi istenismerő lett volna, tudnia kellett, hogy többet ér, ha anyjának kívánságát teljesíti, mint az, hogy az istentiszteletnek szentelte magát.“<sup>20</sup>

Különösen a nőtlenség találkozik a prophéta legkeményebb ítéletével. Egy 'Akkáf b. Vada al-Hiláli nevű hívét, a ki nőtlen életre határozta el magát, ily szavakkal feddi: „Tehát arra szántad magadat, hogy Sátán

testvéreihez tartozol! Vagy keresztény szerzetes akarsz lenni: akkor csatlakozzál nyíltan hozzájuk; vagy pedig a miénk vagy: akkor a mi szunnánkat kell követned. A mi szunnánk pedig a házasság élet.<sup>21</sup> Ilyen nyilatkozatokat azok ellen is tételnek veled. a kik le akarnak mondani vagyonukról, hogy saját családjuk rovására jámbor czélokra fordítsák.<sup>22</sup>

Ezeknek az egyes határozott esetekhez fűződő oktatásoknak azok az általános tantételek is megfelelnek, melyeket neki tulajdonítanak. „Nincs szerzetesség (*rahbánijja*) az iszlámban; ennek a községnek szerzetessége a vallásháború“,<sup>23</sup> ez a tétel kivált azért az ellentétért nevezetes, a melybe a kolostor magános czellájának jámbor szemlélődését éppen a tevékeny harcos étellel helyezi, a mely utóbbiban az imént láthattuk annak az okát, hogy az ősiszlám askétikus hajlandóságai lassanként tűnedezni kezdtek.

Midőn a *rahbánijja* ellen intézett prophétai mondásokat vizsgáljuk, nem hagyható figyelmen kívül, hogy rendszeren egyenes polémiának tűnnek fel a keresztény szerzetes élet ellen. Sok tételt állítanak fel a prophétával, a melyben a módfölötti, a törvényes korlátokat meghaladó böjt ellen fordul: „Minden falatért, melyet szájába vesz az igazhitű, isteni jutalmat nyer“. „A muszlimot, a ki testi erejét ápolja. Isten jobban szereti, mint a gyengét“. „Az (Isten iránt) hálás érzéssel élvező (v ö. I. Timoth. 4,4) ér annyit, mint az önsanyargató böjttőlő.“<sup>24</sup> Nem erény, — mondatják a prophétával — hogy az ember minden vagyonát elhagyja s maga is koldussá lesz; alamizsnát csak az ad, a kinek bőven jut, az ilyen is legelébb a családjához tartozókról gondoskodják.<sup>25</sup> Mindezekből a tanításokból az a gondolat emelkedik ki, hogy a világi javakról való le-

mondásnak mértékét a törvény állapítja meg s hogy azontúl semmiféle önsanyargatás nem kívánatos.

Vizsgálódásaink céljaira nem szükségtelen újra kiemelnünk, mily kevésbé valószínű, hogy Muhammed maga tette az imént tárgyalt kijelentéseknek akár egyikét is, a melyek nevéhez fűződnek. Ő maga, bármennyire volt is tekintettel a világi igényekre s bármennyi elnézést kívánt is a maga részére, mégis, a mint a korán számos helyéből kitetszik,<sup>36</sup> a legmélyebb tisztelettel viseltetett igazi askéták, vezekelők, imádkozók és böjtölők iránt; az askésisnek talán csak egy nemét kell itt kivennünk: a nőtlen életet. Az ő gondolkodásához bizonyára közel állanak azok a mondások, melyekben a *zuhd*, a világiaktól való tartózkodás magas erényül ajánlatik, a melylyel Isten szeretete elérhető.<sup>37</sup> Annál fontosabb megtudnunk, miként nyilatkozik az iszlám külső viszonyaitól előidézett világnézet oly mondásokban és ítéletekben, melyeket a második fejezetben bemutatott eljárással a prophéta tekintélyéhez támasztottak.

Ugyanez az irányzat a hagyományos irodalom más területén is mutatkozik: azokban a tudósításokban, melyek a prophétának és „társainak“ életéről szólnak.

Éppen azokból az apró, intim vonásokból, melyeket a hagyomány a szent érdekek képviselőinek jellemrajzába szinte szándéktalanul enged belecsúszni, épp ezekből figyelhetjük meg legjobban az antiasketikus szellem uralomra jutását. Magának a prophétának életrajza is tele van ily vonásokkal.

Muhammednek folyvást növekvő érzékiségét ugyan általában hiteles ténynek fogadhatjuk el. Mégis minden kor és nép vallásirodalmában példátlan jelenség az, melyet az iszlám a prophetológiájában feltüntet. Még

soha vallásalapítót, a róla alkotott eszménykép (p. 24.) iránti minden tisztelet mellett, nem mutattak be az ő emberi, sőt nagyon is emberi mivoltában mint a hogy a muszlim hagyomány a maga vallásának alapítóját feltünteti.<sup>28</sup> Ily vonásoknak széles kifestése bizonyára elmaradt, vagy enyhült volna oly körben, mely az askétizmusban látná a tökéletes életmódot. Most ezek a vonások mintegy magyarázzák tulajdon szavait: „Én csak hús vagyok, akár ti“ (18. sz. 110.). Sehol semmi nyoma, hogy őt emberi vágy és szenvedély fölé emelnék, ellenkezőleg nyilvánvaló a törekvés, hogy hiveihez minden időre emberileg közel hozzák. Nyíltan vallatják vele: „A ti világotokból (*elunja*) kedvesek előttem az asszonyok és az illatok“, igaz, hozzá tétetik vele: „és szemem gyönyörúsége az ima“. Itt aztán elég gyakran kínálkozott alkalom, hogy oly tulajdonságokkal ruházzák fel, a melyek az askétikus hajlandósággal merőben ellenkeznek. Sőt a hagyomány, teljes őszinteségében, felhossa az ellenfeleknek azt a vádját, hogy Muhammed csak asszonyokkal törődik, a mi bizony próphétának jellemével össze nem egyeztethető.<sup>29</sup>

Ugyanezt észlelhetjük azokon az intim életrajzi jegyzeteken, amelyek a jámbor „társakról“ maradtak reánk. Most inkább van módunkban, mint ezelőtt, az iszlám életrajzi hagyományának ezt az oldalát figyelemmel kísérnünk, mióta az „Ibn Sza‘d-tól való osztályok könyve“ egyre haladó kiadása által oly forrásmű válik hozzáférhetővé, a melynek életrajzi anyaga tekintettel van az iszlám legrégebbi hősei magánéletének egyébként elhanyagolt aprólékos vonásaira. Jellemző, hogy ezek az életrajzok rendszerint bő hagyományokat közölnek arról, miként illatosították magukat ezek a szent

személyek, miként festették szakállukat, hajukat, mikép ékeskedtek ruházatukban.<sup>80</sup> Nevezetesen az illatosításnak, mely ellen az ájtatoskodók, a kosmetikus művészetek esküdt ellenségei, természetesen heveskednek, mindig kiváló szerep jut. Így pl. 'Othmán b. 'Ubejdalláh iskoláskorából visszaemlékszik arra, hogy a gyermekek orra megtelt illattal, valahányszor az iskolaépület előtt négy névszerint felsorolt úr ment el, a kik közé Abú Hurejra is tartozott, az iszlám hagyományának egyik legnagyobb súlyú tekintélye.<sup>31</sup>

Arról a fényűzésről is szívesen beszélnek, melyet istenfőlőkül elismert mintaemberek ruházódásukban fejtettek ki. Nem ritkán olvasható, hogy bársonyruhában jártak. Ily pompának igazolására rendszerint egy a prophéta nevében hagyományozott mondás szolgált: Ha Isten az embert jó móddal kitünteti, akkor szereti, hogy annak nyomai rajta láthatók legyenek. Evvel a tétellel hibáztat a prophéta vagyonos embereket, kik szegényes öltözékben jelennek meg előtte.<sup>32</sup> Ez nem oly vallásos hagyománynak módja, a mely eszményét a világiasság megvetésében találja.

Azon számos példa közül, a mely arra kínálkoznék, hogy az ezen hagyományt művelő körök szellemének és életének irányát jellemezzük, csak egy apró részletet akarok felhozni, a mely naiv módra világítja meg azt a tényt, a mely itt megfigyelésünk tárgyát teszi.

Íme itt van 'Ali fiának, Muhammed b. al-Hana-fijjájának alakja, a kit vallásos rajongók nagy sokasága úgy ünnepelt, mint Mahdit, mint az iszlámnak Isten választotta megváltóját, mint a theokratikus eszmének hordozóját az istenteleneknek, bitorlóknak kárhóztatott első Omajjádok idején. Atyja, 'Ali, a prophé-

tától még fiának születése előtt azt a kitüntetést nyerte, hogy annak majd az ő (a prophéta) nevét adhatja: mint a prophéta, úgy ő is a *Muhammed Abu-l-Kászim* nevet viselhetette. Hozzá fűződik a Mahdi-ul elismert Isten választotta személy testi fennmaradásába és egykori parúsiájába vetett hit, a melylyel a következő fejezetben közelebb kell megismerkednünk. Ily értelemben beléje helyezték reményüket a hívők, őt magasztalták az 'Ali családjához ragaszkodó költők. Már most olvassuk csak a következő részletet az ezen szent személyről szóló életrajzi hagyományból. Abü Idrisz jelenti: Láttam, hogy Muhammed ibn al-Hanafijja különböző festőszerrel élt. Megvallotta nekem, hogy atyja, 'Ali nem szokott volt ily piperét használni. Hát te miért teszed? .....Hogy a nőknek sikerrel udvarolhassak“, volt a válasz.<sup>33</sup> Ilyen vallomásokat bizonyára hiába keresnénk a syr vagy aethiop hagiológiában. Igaz, ez a Mahdi, ha a történeti igazsággal vizsgáljuk jellemét, úgy látszik, tényleg világi gondolkodású, földi élvezetektől és előnyöktől éppen nem idegenkedő férfiú volt.<sup>34</sup> Ámde az iszlám hagyománya előtt ő szent érdekek megszemélyesítője. És még sem éreztek ellenmondást ezen képzelt jelleme és az ehhez kevésbé illő vallomás közt, a melyet neki, talán nem humoros szándék nélkül, a szájába helyeztek. Ezen példa mellé még számos más életrajzi tudósítás sorakozhatnék az iszlám régi korából, éles megvilágításául annak, a mit az imént a prophéta tanításául megismertünk.

3. Ámde ama kijelentések és tanítások nem léptek volna elő, ha keletkezésük idején a muszlim gyülekezetben nem hatott volna egy erős mellékáramlat, a mely az iszlámban később is fejlesztette az askétikus szel-

lemet, sőt éppen benne látta a vallásnak igaz érvényesítését. Az imént említettük, hogy akadtak oly ájtatoskodók,<sup>35</sup> a kik még a külső megjelenés díszességét is a muszlim életeszmény megszegésének tekintették; szinte természetes, hogy Abú Iszrá'il-t (1. fent 149. 1.) is ezeknek sorában találjuk. A hívők sorában nagytekintélyű 'Abdalrahman b. al-Aszvadról, a ki nem éppen vezeklő mezben járt, azt mondja: Ha ezt az embert látom, azt hiszem, egy perzsa bocskoros nemessé változott arab van előttem: úgy öltözködik, úgy piperézi magát, úgy üli a lovat.<sup>36</sup>

Úgy látszik, főképp 'Irakban, már mindjárt annak meghódolása után és az első Omajjádok korában sok képviselője volt ennek az iránynak. Nevük rendszeren *'ubbád* (egyreszám: *'abid*), a kik az Isten áhitatos szolgálatának szentelik magukat, oly emberek, mint ama Mi'dad b. Jezid az 'Idsl törzséből, a ki 'Othmán khalifa alatt végigharcolta a hadjáratot Adzarbejdán-ban. A társaknak néhányával temetőbe vonult vissza, hogy ott „Istent szolgálja“.<sup>37</sup> Az ilyenek tökéletes typusát mutatja be életének és felfogásának irányával a kúfai al-Rabi' b. Khuthjam. A világ dolgai közül más nem ébresztette az ő érdeklődését, mint pl. „hány mecset keletkezett a Tejmtörzs területén“. Kis leánykájának nem engedte meg a legártatlanabb gyermekjátékokat; maga természetesen egész leikéből idegenkedett a Perzsiából átvett szórakozásoktól. A hadjáratokból őt megillető zsákmányrészeket visszautasította.<sup>38</sup> Mert különösen kiemelendő, hogy — a mint ezt ez a két példa is mutatja — ezek az askéták nem mondtak le a harcos tevékenységről, hisz' ez épp a hit terjesztését szolgálta. Askétikus vonásokat az iszlám ezen korában olyanoknál is találunk, a

kiknek a háborúban való részvételéről beható tudósításaink vannak. Hiszen a szerzetesség ellen irányuló, Muhammednek tulajdonított tételhez is az a záradék járul: Gyülekezetemnek szerzetessége (*rahbáníja*) a *dsihád* (vallásháború).

Minél inkább fordult a közélet az anyagi érdekek és élvezetek felé, annál több okot találtak azok, kik az iszlám eszményét keletkezésének túlhaladott korában keresték, hogy az elvilágiasodás elleni tiltakozásukat saját személyükben minden világi érdekek mellőzésével szemléltessék. Ezen irányzat képviselői még a legrégebb iszlámvallóknak, tehát a harcz hőseinek életrajzát is askétikus vonásokkal ruházták fel, hogy így minden igazhitűnek példaképeit a világiasság ellen tiltakozóknak, az asketikus világfelfogás típusainak tüntessék fel.<sup>39</sup> Tényleg vannak adataink, melyek valószínűvé teszik, hogy az askésishoz való vonzódás a hatóságnak való ellenszegüléssel párosult. 'Othmán khalifa alatt vizsgálatot indítottak egy ember ellen, a kiről az terjedt el, hogy az imámokat gyalázza, a nyilvános pénteki szertartásokon részt nem vesz (feltehetőleg tiltakozott az elismert kormány ellen), vegetáriánus módon él s nőtlen életet folytat.<sup>40</sup> A szívükben kárhoztatott közállapotoktól némelyek visszavonultak a világról lemondó életnek sánczai közé s jelszavuk lett: *al-firár min al-dunjá*, azaz menekülés a világiasság elől.

Hozzájárult még egy igen jelentős külső tényező. Az imént megfigyelhettük, hogy az antiasketikus mondasok némelyikének éle nyíltan a kereszténységnek asketikus irányzatai ellen fordult. Ez abban leli okát, hogy az iszlám elején a keresztény askésis szemléltette közvetlenül az asketikus világnézet gyakorlatát



s hogy azok, kik az iszlámon belül hajlandóságot éreztek a világtagadáshoz, leginkább a keresztény vándorbarátok és vezeklők példájától nyertek ösztönzést. Hiszen már a Muhammed előtti korban is a régi arab költeményekben említett vezeklők szemléltették az arabok számára az askétikus életmódot, s a pogány-arab költészetnek számos helyén keresztény szerzetesek és apácák, valamint szokásaik és ruházkodásuk teljesen másnemű dolgokkal való összehasonlításra szolgálnak.<sup>41</sup> Ők indítják Muhammedet arra, hogy koránjában (9. sz. 113.; 66. sz. 5.) községének jámbor, askétikus tagjait *szaihún*, *szaihát*, azaz körülvándorlók nevével jelölje; a vándorbarátokra gondolhatott, a kik közül nem egyfel találkozhatótt útjain, melyet próphétául való fellépte előtt tett.<sup>42</sup> A rahbáníja ellen intézett hagyományos mondanak egyik változata egyenest így szól: »nincs vándorszerzetesség“ (*lá szijáhata*) az iszlámban. A két szó teljesen rokonértelmű.<sup>43</sup>

Az iszlámnak kivált Syriában, Babyioniában és Egyiptomban való terjeszkedése folytán az askétikus hajlandóságú lelkeknek még sokkal nagyobb terjedelemben kínálkozott ez a szemléltetés. Az a tapasztalat, melyet keresztényekkel való érintkezésükből merítettek, az asketismus valóságos iskolája lett az iszlám részére. Ily hajlandóságok most fokozottabban lépnek fel s egyre tágabb köröket hódítanak. Tanításuknak anyagát is ezen irány képviselői az Új-Testamentumból egészítik ki, a melytől példázatok és sententiákat kölcsönöznek s világnézetük ajánlására felhasználnak. A legrégebb e nemű irodalmi mű, mint D. S. Margoliouth professor nemrég kimutatta, tele van új-testamentumbeli lepezett kölcsön-

zésekkel.<sup>44</sup> A rendes csapáson járó hívókra ez a tanításban és életben egyre jobban érvényesülő asketikus érzés idegenszerűen hatott. Erre vall pl. a következő elbeszélés. Egyszer egy hölgy meglátott egy fiatalemberekből álló társaságot, a kik lépésükben nagy óvatosságot, beszédjükben nagy lassúságot tanúsítottak — szembeötlő ellentét az arab élénkséggel beszédben és mozgásban. Kérdi, kik ezek a különös emberek? Azt mondják, hogy ők *nuszszálc*, askéták. Nem tudta elfojtani ezt a megjegyzését: „Valóban, 'Omar, azt meghallották, ha beszélt, az sietett, ha járt, az sebzett, ha ütött, az volt az igazi jámbor ember (*nászik*)“.<sup>45</sup> Ha elolvassuk a 31. szára 18. versét, mondhatjuk, hogy ezeknek a fiatal nuszszáknak fellépte Muhammed tetszését nyerte volna el.

Könnyen érthető, hogy ezek az emberek legegőbb is a táplálkozás terén gyakorolták askesisüket. Hogy sokat böjtölnek, szinte magától értődik; hisz bizonyára az ily embereket támadják a mértéktelen böjtölés ellen irányuló hagyományos mondások és elbeszélések.<sup>46</sup> Találunk példákat a hústeltől való tartózkodásra is, ez az askesis oly neme, melynek már a társak korában akadtak művelői.<sup>47</sup> Egy Zijád b. abi Zijád, a ki mint kliens a Makhzöm törzséhez tartozott, és kit asketikus, világról lemondó embernek rajzolnak, a ki folyvást áhitatoskodott, darócruhába (*száf*) öltözött, hústól tartózkodott, bizonyára typusa volt egy egész osztálynak.<sup>48</sup> Nyilván ezek ellen fordul a próphétának tulajdonított mondás: „A ki negyven napig nem élvez húst, annak megromlik a jelleme“.<sup>49</sup>

A gyakorlati életmódnak ezen negatív mozzanatai mellett kialakulnak a cultusnak és a világnézetnek pozitív vonásai is. Önmagukban nem ellenkeznek a

korán tanításaival, inkább csak túlságba viszik a korán vallás- és erkölcszabályainak egyes mozzanatait. Míg azonban a koránban az iszlám tanításainak lánczában más szemekkel egyenlő értékűeknek számítanak, addig azokban a körökben, melyeknek a muhammedán asketizmus a kiképzését köszöni, központi jelentőséget nyernek: mellettük a vallásos élet minden egyéb eleme visszaszorul. Ebben az egyoldalú túlzásban rejlik annak a meghasonlásnak csirája, mely később az ily törekvések közt és a muszlim orthodoxia fel fogása közt keletkezik.<sup>50</sup>

4. Kivált két mozzanatnál tűnik föl a muszlim asketizmus legrégebbi fokán ez a túlhajtás: az egyik mozzanat liturgikus, a másik etikus. A liturgikust ez a műszó jelzi: *dzikr*, „megemlékezés“, a mely a muszlim mysticismusnak egész fejlődésén át megtartja a maga helyét. A hivatalos iszlám a liturgikus istentiszteletet a napnak és éjjelnek bizonyos időpontjaira korlátozza. De ezt a korlátot az asketikus törekvés áttöri, a vallásgyakorlat középpontjába állítván a korán intelmét, „hogy Allahról sokat kell megemlékezni“ (33. sz. 14) és a praktikus vallás főtényévé avatván a *dzikr* névvel jelölt ájtatoskodást, a mely mellett minden egyéb gyakorlat értékében mélyen alá száll s közönyös mellékességgé zsugorodik össze. Ezek a mystikus litániák még ma is gerinczét alkotják azoknak az egyesüléseknek, a melyek ama régi asketák örökségét képviselik.

Az etikai sajátosság, a mely ezen régi korszak asketizmusában élesen kidomborodik, abban áll, hogy az Istenbe vetett bizalmat (*tavakkul*) a tétlen quietizmus legszélső fokáig túlhajtották. Személyes érdekeikben teljes nemtörődömség és minden kezdeményezéstől

való tartózkodás jellemzi őket. Egészen Isten gondviselésére és végzésére bízzák magukat. Olyanok ők, mondják, mint a holttest a hullamosó kezében;<sup>51</sup> teljesen akarat nélküliek, közönyösek. Ily értelemben magukat *mutavakkilun*, Istenben bízóknak nevezik. Körükből reánk jutott az elveknek egy sorozata, melyekből kiviláglik, mennyire tartózkodnak attól, hogy saját kezükkel szerezzék meg, a mire szükségük van. Evvel, úgy vélik, megsértenék az Isten iránti bizalmat. Nem törődnek az „eszközökkel“, hanem szükségleteiket közvetlenül Istenre bízzák s ezt a bízó tétlenséget a kereskedők fáradozásával, a mesteremberek meghunyászkodásával és a koldusok megalázkodásával szemben az öfenntartás legmagasztosabb módjának tekintik: „Ők a Mindenhatót tapasztalják, táplálékukat közvetlenül az ő kezéből nyerik, a nélkül, hogy az „eszközöket“ keresnék“. Kiváló erényükül tudják be, hogy a holnapot nem számítják a napok sorába;<sup>62</sup> a jövő s az annak szükségletéért való gond teljesen ki van zárva gondolataik köréből. Egy (igaz, roppant gyanús) hadithra<sup>53</sup> is hivatkoznak: „A bölcsesség lebecsátkozik az égből, de nem száll senki szívébe, a ki a holnapi napra gondol.“ Az Istenben bízó „a pillanat embere“ (*ibn al-vakt*, idő), „nem tekint sem múltra vissza, sem jövőre előre.“<sup>64</sup>

Elvárható, hogy teljes ártüioaóvrj, birtoknélküliség, és az anyagi javak elvetése az ily emberek legfőbb elvei közé tartozik. A ki közülök való, az *fakír*, szegény. Továbbá: mint éhség és mindennemű érzéki nélkülözés iránt, úgy minden más testi behatás iránt is közönyösek; testi szenvedések nem bírják őket arra, hogy ellenük orvosi segítséget vegyenek igénybe. Az emberek véleménye és ítélete sem hat rájuk: „Senki sem

vetette meg szilárdan a lábát az Isten iránti bizalomban, a ki nem teljesen közönyös az emberek dicsérete és gáncsa iránt“; ebből a quietismusból az is folyik, hogy nem törődnek azzal, mikép bánnak velük az emberek: *μη ἀντιστεῖναι τῷ πονηρῷ* (Máté 5, 39.)

Hogy az ilyen életnézet meg nem egyezhetett az első században már a realismus fokára fejlett iszlám közfelfogásával, azt az oly hadith-mondásoknak és elbeszéléseknek rendszeres sorozata bizonyítja, melyeket csak úgy érthetünk, ha a túlhajtott bizalom vallásos következményei ellen irányuló tudatos polémiaának vesszük. De hogy is helyeselhetne volna ezt a quietismust egy vallásos közösség, mely hódító útjának épp tetőpontjára ért, a mely kevéssel azelőtt a sivatagból indult ki, hogy a régi fényűzés és jólét városaiban kényelmesen elhelyezkedjék?

5. így tehát ebben a korban az iszlámot két ellentétes áramlat járja át. Ezek két jámbor ember, Malik b. Dinár és Muhammed b. Yászi<sup>1</sup> a summum bonum-ról folyó párbeszédében nyilatkoznak meg. Míg amaz a legfőbb boldogságot abban leli, hogy az ember földet bírjon, a melyből mindenkitől függetlenül szerzheti táplálékát, addig utóbbi így vélekedik: Boldog, a ki reggelijét megtalálja, a nélkül hogy tudná, mit eszik majd estére s a ki estebédjét megtalálja, a nélkül, hogy tudná, mivel fog másnap reggel táplálkozni.<sup>55</sup> A quietistikus életfelfogásnak magasra fölcsigázott hangjaiban a jámbor, az iszlám askétikus eredetére eszmélő ellenhatás nyilatkozik meg az elharapódzó világiassággal szemben.<sup>56</sup>

Említettük már, hogy ez a világnézet táplálékát a keresztény szerzetesség eszmeköréből merítette, a melynek céljaival az imént idézett elvek majdnem

szó szerint megegyeznek. Nagyon figyelemre méltó az a tény, hogy az asketikus mondásokban sokat felhasznált evangéliumi helyek Máté 6, 25—34, Lukács 15, 22—30 az ég madarairól, a melyek nem vetnek és nem aratnak, nem takarítanak be csűrökbe, de mennybeli atyjuktól nyerik táplálékukat, — szinte szóról szóra ama tavakkul-tanok középpontjában állanak.<sup>57</sup> A keresztény remeték vagy szerzetesek ruházatát utánózva, az iszlámnak ezen világkerülő vezeklői szívesen öltöznek darócza *szűf*;<sup>58</sup> ez a szokás legalább is Abdalmalik khalífa (685—705) idejéig kísérhető vissza s okot ad a *szűfi*<sup>59</sup> elnevezésre, melyet az asketikus irány követői abban a korban vesznek majd fel, mikor gyakorlati askesisük fejlődése magasabbra lendül és sajátos philosophiával párosul, mely a vallásos felfogásra is döntő hatással lesz. Ez a philosophiai mozgalom: a *szűfismus*.

6. Erre az új-platonikus speculációnak behatolása az iszlám művelődési körébe döntő jelentőségű volt. Ez a philosophiai irány, melynek az iszlám fejlődésére való mély hatásával később még egyszer kell foglalkoznunk, elméleti theologiai háttérrel adott azoknak a gyakorlati asketikus törekvéseknek, melyeket az imént bemutatunk. A kit eltölt a megvetés minden iránt, a mi földi, a ki lelkét az egyedül maradandóra, istenire irányítja, azt erre „a földfeletti isteni életre és magatartásra“ erősítheti Plotinus tana az emanációról a maga dinamikus pantheismusával. Az egész világegyetemben az isteni erőnek kisugárzását érzi meg. Ennek a világnak tárgyai mintegy tükör, melyben az isteni verődik vissza. De az ily tükörkép merő

látszat, valósága csak viszonylagos, a mennyiben az egyedül reális létet tükrözi. Az embernek tehát arra kell törekednie, hogy magábaszállással és az anyagi leplek levetésével az örök szépséget és az isteninek jóságát magára engedje hatni s belsőleg hozzáemelkedvén megszabaduljon személyes létének látszatától s elérje saját személyiségének beleömlését az egyetlen isteni létbe.

„Kezdetben az én lelkem és a te lelked csak egy volt; az én megjelenésem és a tiéd, az én eltűnésem és a tiéd; igaztalan volna mondanom: enyém, tiéd; megszűnt közöttünk az Én és a Te.“

„Én nem vagyok Én, Te sem vagy Te, de nem is vagy Én. Én egyszerre vagyok Én és Te, te egyszerre vagy Te és Én. Hozzád való viszonyomban, óh Khoten szépe, zavarban vagyok, vájjon Te vagy-e Én, vagy én vagyok-e Te.“<sup>61</sup>

Az egyéniség korláta az a fátyol, mely az ember elől eltakarja az istenit. Magával a prófétaival, a kit a szűfik saját elméleteik hirdetőjének tüntetnek fel, azt mondatják: „A te létezésed bűn, melyhez más bűn nem fogható.“<sup>62</sup> Értik ezen az ember saját létének érvényesítését, az életnek önálló egyényszerű megvalósítását, gyakorlását. A szemlélődő magábaszállás, a benső áhítat, az önkínzó sanyargatás, a mely Istentől mámoros ekstasist idéz elő,<sup>63</sup> megszűnteti az egyéniséget, az életet, az istenivel szemben álló kettősséget, s a testi állapotok iránti teljes érzéketlenséget, „kárról, haszonról való gond nélkül, gondolat nélkül“ folyó létezést idéz elő, mint a hogy Dselál al-din Rfimi, ennek a világszemléletnek legnagyobb tolmácsa festi:

„Tisztulj meg a Magad minden tulajdonságától,

„Hogy ragyogó mivoltodat tisztán szemlélhesd.“<sup>63</sup>

Sőt tér és idő is megszűnnek ő részére a lét kategóriái lenni:

Helyem hely nélküli, nyomom nyom nélküli.“<sup>64</sup>

Az égnek és földnek valóságába merült szúfi számára nincs többé fenn és lenn, nincs előtt és után, nincs jobb és bal.<sup>65</sup>

„A ki a természetes létnek palotájából ki nem lép — mondja Háfiz —, nem juthat az igazság falujába.“<sup>66</sup> Mindazokból a tulajdonságokból (*szifát*) való kivetkőzést, melyeket a külvilág ingerei az egyénben előidéznek, az akarat és érzés minden hatásának tagadását, azt a belső állapotot, melyet az indulatoktól megosztott lélek állapotával szemben *dsam*<sup>67</sup>, concentrado, (az ind számádhí) nevével jelölnek,<sup>68</sup> mindezt a szúfi a mámor képében fogja föl. Megmámorosodik az isteni fény szépségének részegítő italától, a mely fény beleragyog a lelkébe, megtölti azt és testi érzékeitől megszabadítja.

A szúfi-élet legmagasabb célját: az egyénnek az isteni lét egyedül való realitásába olvadását, a szerelem képében is fogják föl. Ez a szerelem (*mahabba*) tölti el Halláds-ot, a kit az igazhitűek, mert magát Istennel teljesen egynek hirdette, kivégeztettek Bagdadban (309/921); erről beszél híveinek, mielőtt a hóhérnak adja át magát. A leghíresebb arab szúfi költő, 'Omar b. al-Fárid (meghalt Kairóban 632/1235), a kinek mystikus költeményét Hammer-Purgstall „das arabische Hohe Lied der Liebe“ címén a német irodalomba bevezette (Bécs, 1854), költeményeinek túlnyomó tartalma miatt az utókortól *szultán al-ásikin*, a „szerelmesek fejedelme“ jelzőjét nyerte.

Magát a mámorító italt a szúfik szerelmi itálnak (*saráb al-mahabba*) szeretik nevezni.<sup>69</sup>

„A szerelem nem egyéb, mint az akarat eltörlése és minden testi tulajdonság meg vágy elégetése.“<sup>70</sup>



„A szerelem eljött s megszabadított engem minden egyébtől; kegyelemmel felemelt, miután a földhöz sújtott volt.

„Az Úrnak hála, hogy mint a cukrot úgy olvasztott fel egyesülésének (*viszál*) vizében.“

„Elmentem az orvoshoz s azt mondtam neki: ‚Ó te nagy belátásé, mit rendelsz (orvosságul) a szerelem betegének? A tulajdonság (szifát) megszüntét és létemnek eloltását rendezel el.‘ Azaz: lépj ki mindenből, a mi van“

„A míg józan vagy, nem fogsz a mámor élvezetéhez eljutni; a míg oda nem adod testedet, nem fogsz a lélek cultusához eljutni; a míg barátod iránti szerelmedben önmagadat meg nem semmisíted, mint a víz a tüzet eloltja, addig a léthez nem fogsz eljutni.“

Ez a szerelem igazolja a szűfit az ítélet napján:

„Holnap, ha férfiu és nő az ítélő gyülekezet elé járul, majd megfakulnak az arcok a leszámolástól való félelemtől. Én eléd lépek, kezemben a szerelmem s mondom: én velem e szerint kell leszámolni.“<sup>71</sup>

Szerelem az isten iránt, ez jelöli tehát a léleknek azt az öszpontosított törekvését, hogy a személyes lét látszatát beleolvadni engedje az isteni, mindent átfoglaló létnek valóságába: ez az eszme a muszlint kultúrnépek minden nyelvén oly költői alkotásokra ihletett, a melyek a világirodalom értékei közt tesznek számot.

Ez a világszemlélet alkalmasnak bizonyult, hogy a gyakorló askéták quietismusának és dzikr-cultusának elméleti alapul szolgáljon. Elmélkedés által, dzikr-gyakorlatok útján törekedtek azon ekstatikus állapotok felé, a melyben Istentől való mámorosságuk, Isten iránti szerelmük megnyilatkozott; egészen más út mint az, melyen az orthodox iszlám keresi a korántól és a hagyományokban is ajánlott szeretetet Allah iránt.<sup>72</sup>

A szflfismus tehát az ember lelki tökéletessége céljának kitzzésében, a *summum bonum* meg-

határozásában egy lépéssel túlmegy a philosophusok eszméjén. A Murciából való Ibn Szabin (megh. Mekában 668/1269), philosophus és szúfi, egyike azoknak, a kik elé a kohenstaufi II. Frigyes „szicíliai kérdéseit“ terjesztették, e párhuzamot a következőkép vonta: a régi philosophusok legfőbb célul az Istenhez való hasonlóságot (1. fönt 24. 1.) tűzték ki, a szúfi ellenben az Istenbe való belolva d á s t akarja elérni avval a képességgel, hogy az isteni kegyeket magába engedi áradni, hogy az érzéki benyomásokat eltörli, a szellemi benyomásokat pedig megtisztítja.<sup>73</sup>

7. Más körökben is bebizonyult vallástörténeti tapasztalatnak felel meg, hogy a szúfik, a mennyiben súlyt vetnek arra, hogy az iszlám talaján álljanak vagy rajta állóknak elismertessenek, belemagyarázták saját világszemléletüket a koránba és a megszentelt hagyományokba s elméleteik részére a szent szövegekből hoztak bizonyítékokat. Evvel az iszlámban Philo örökébe léptek s írásmagyarázatukban azt a meggyőződést érvényesítették, hogy a szent szövegben a látzólag közönyös szószerinti értelem mögött mély philosophiai igazságok foglaltatnak, a melyek allegorikus értelmezés útján ismerhetők fel. A korán p. (36. sz. 12. és kk.) hasonlatot mond a „város lakóiról, a mikor követek jöttek hozzá; kettőt küldtünk hozzájuk, ők pedig hazugsággal vádolták; ekkor egy harmadikkal erősítettük őket. És azt mondták: Mi hozzátok vagyunk küldve. Azok pedig így szóltak: Ti is húsból valók vagytok, akár mi, Isten pedig semmit le nem bocsátott; nem tesztek egyebet mint hogy hazudtok. De ők (a követek): A mi Urunk tudja, — úgy mondának — hogy bizony hozzátok vagynak küldve. “

A szúfi-értelmezés nem láthat ebben az isteni'igében egy mindennapi eseményt, a melyet a szöveg betűi feltűntetnek. Nem, — ez a város nem egyéb, mint a test; a három követ a szellem, a szív és az értelem. Hy alapon azután az egész elbeszélést, a két első követnek visszautasíttatását, a harmadiknak felléptét, a város lakóinak magatartását és bűnhődését allegorikusan értelmezik.

Így tehát a szúfi exegéták megalkották saját allegorikus fa'túZ-jüket (1. fent 112. 1.) egy esoterikus írásmagyarázatot, a mely nagy irodalmat teremtett<sup>74</sup> s a mely minden szúfi művön keresztül vonul. Hogy ezen esoterizmus részére muszlim vonatkozású legitim hagyományos kapcsolatot nyerjenek, a sfitaságból (1. alább az V. fejezetet) kölcsönözték azt a tanítást, hogy Muhammed hivatása letéteményesére, 'Ali-ra bízta a kinyilatkoztatások titkos értelmét; ezek a tanítások, melyekbe csak kiválasztottakat avattak be, teszik a szúfismus kabbalah-ját. Az imént említett arab szúfi költő, 'Omar b. al-Fárid ezt a szúfi körökben állandó felfogást ekkép fejezi ki:

„És *ta'vll* útján megvilágította Ali, a mi homályos volt, tudás segítségével, melyet ő (a prophétától örökségül *v (aszijjá)* nyert.“<sup>74</sup>

'Alit tekintik tehát a muszlim mysticismus patriarchájának. Ezt a felfogást az orthodox szunnának határozottan vissza kellett utasítania: a prophéta semmit sem zárt el községének egyetemessége előtt, senkire titkos ismereteket nem bízott.<sup>76</sup>

Evvel pedig még az a jelenség kapcsolatos, hogy számos szúfi-körben rajongó Ali-cultus nyilatkozik, sőt áthatja még mystikus tanaikat is s hogy a szúfi-hagyomány fictiv láncolata, a mennyire az orthodoxiától távozik, az alida imámok során visz keresztül.

A Bektási-szerzet, a melynek 'Ali- és imám- cultusáról újabban Jacob G. tájékoztatott, a szűfismusban megnyilatkozó 'Ali-tisztelő irányzat példáját mutatja.

8. Az angol kutatók, kik újabban a szűfismust, eredetét és fejlődését beható kutatásaik tárgyává tették, nevezetesen Whinfield E. H., Browne Edward G., Nicholson Keynold A. a szűfismus új-platonikus jellegét határozottan kidomborították.<sup>77</sup> E mellett elismerik, hogy fejlődésének folyamán egyéb hatások szintén lényeges elemeket szolgáltatnak ennek a vallásphilosophiai rendszernek. A történelmi szűfismus egyetemes áttekintésénél a döntő tényezők sorában kivált az ind behatások nem mellőzhetők, a melyek attól az időtől fogva érvényesülnek, a mikor az iszlám kelet felé egészen Khina határáig terjeszkedvén, az ind gondolatokat mindinkább belevonta saját szemkörébe. Az ind hatás egyrészt irodalmi tényekben nyilatkozik meg, másrészt ind elemeknek a vallásképzetekbe való behatolásával érvényesül.<sup>78</sup>

Az a serény fordító tevékenység, mely a II. században egyre gyarapította az arab nyelvű művelődési kincset, sajátosan buddhista műveket is bevezetett az arab irodalomba: találkozunk a *Büauhar va-Budaszif* (Barlaam és Joasaf) arab feldolgozásával, valamint egy Budd-könyvvel is.<sup>79</sup> Azokban a finom elméjű körökben, melyek a legkülönbözőbb vallásos rendszerek vallóit szabad eszmeváltásra gyűjtötték egybe, nem hiányzik a *Sumanijja*, a buddhista világnézetnek vallója sem.<sup>80</sup> Csak érinteni óhajtom itt azt aényt, hogy a törvényes iszlámmal szemben *zuhd* (askésis) néven fellépő világfelfogás is erős nyomait mutatja ind életideálok behatolásának. Ezen zuhd-conceptiónak

egyik legkiválóbb költői képviselője, Abu-l-'Atáhija, a nagyrabecsülendő ember mintaképeül feltünteti a királyt koldus öltözetében; ő az, ki iránt n"gy az emberek közt a tisztelet...

Nem Buddha-e ez?<sup>81</sup>

Későbbi időből pedig azokra az ind elemekre utalunk, melyeket K r e m e r Alfréd *Abu-l-'Alá al-Ma'arri* személyes életmódjával és philosophiai költeményeiben nyilvánuló vallásos és társadalmi világnézetében ki-mutatott.<sup>82</sup>

Vannak róla bizonyosságaink, hogy az ind eszmevilág nemcsak elméletileg lépett a muszlim szellem érdeklődésének körébe, hanem hogy már a régebbi 'abbaszida korban is Mesopotamiában a minden nap jelentkező ind vándorszerzetesség közvetlen tapasztalati tárgyul szolgált az iszlámhívőknek, épp úgy, mint korábbi időkben a keresztény *szái'hún* Syriában (1. fönt 157 l.). Dsáhiz (megh. 255/866) igen szemléltető képet ad ily vándor szerzetesekről, kik sem keresztények, sem muszlimok nem lehettek. Zindik szerzeteseknek, *ruhán al-zanádiJca* mondja őket, határozatlan elnevezéssel, mely azonban, mint épp ez az eset is mutatja, nem szorítható pusztán a manichaeusokra. Tudósítója azt beszéli neki, hogy ily koldusbarátok mindig párosával vándorolnak; ha egyiküket látod, pontosabb megfigyeléssel mindig közelében találod a társát is. Szabály náluk, hogy kétszer nem hálnak meg ugyanazon a helyen; vándoréletükkel négy tulajdonság párosul: szentség, tisztaság, igazság és szegénység. E szerzeteseknek kolduséletéből részletesen elbeszélte epizód abban élesedik ki, hogy egyikük inkább magára vonta a lopás gyanúját, inkább kemény bántalmakat tűrt el, semmint

hogy egy tolvaj madarat elárult volna. Nem akart oka lenni, hogy egy élő lényt megöljenek.<sup>83</sup> Ha ezek az emberek nem is voltak ind *szadhu*-k vagy Buddha-szerzetesek, legalább azoknak életmódját utánozták, azok életnézletére törekedtek.

E körökből kiinduló hasonló tapasztalatoknak és érintkezéseknek nagy hatással kellett lenniök a szűfismusra, mely már eredeti irányzatánál fogva annyi rokonságot mutatott az ind gondolatokkal. így pl. a buddhizmus behatásának tudhatjuk be, hogy a muhammedánok asketikus irodalma gazdagon művelte a hatalmas uralkodónak típusát, a ki földi birodalmát elveti s a világról lemond.<sup>84</sup> Igaz, igen kicsinyesen használja fel ezt az indítékot s meg sem közelíti a Buddha-typus bámulatotkeltő nagyszerűségét. Egy hatalmas király egyszer két szürke szálat vesz észre a szakállában; kiszakítja, de mindannyiszor újra feltűnnek. Ez gondolkodóba ejti: Nyilván két követ ez, kit Isten hozzám küldött avval az intellemmel, hogy a világot elhagyjam s hogy ő neki szenteljem magamat. Szavukat fogadom. Hirtelen elhagyta a birodalmát, erdőkben, sivatagokban bolyongott és élte végéig Isten szolgálatának szentelte magát.<sup>85</sup> Asketikus történeteknek bő csoportja fordul meg azon a motívumon, hogy uralkodó ráun a hatalmára.

Kérdésünkre valósággal döntő, hogy a szűfismus egyik legkiválóbb patriarchájának legendája a Buddha-életrajz jellegét viseli. Értem a szent *Ibrahim b. Edhem* (megh. körülbelül 160/2=776/8) legendáját. A világtól való menekülését különböző változatok különböző módon okolják meg; de valamennyi azt az egy motívumot szolgálja, hogy Ibrahim, királyfi Balkh-ból (némely tudósítás szerint isteni szózatból felszólítva,

mások szerint egy szegény ember igénytelen életmódjától indítatva, melyet palotájának ablakából megfigyelt), elveti magától fejedelmi palástját, felcseréli koldusruhával, elhagyja palotáját, el a világot, feleségét, gyermekét, a sivatagba vonul s ott bolyongó életet folytat.

A fejedelem világkerülésének számos megokolása közül az egyik különös figyelmet érdemel. Dselál al-din Rúmi beszéli el. Ibrahim b. Edhem palotaőrsege egy éjjel zajt hallott a palota tetőzete felől. Mikor utána néztek, elfogták az embereket, a kik azt állították, hogy eltévedt tevéiket keresik. A gyanúsokat a herceg elé hozták s mikor azt kérdezték tőlük: „Ki keresett valaha háztetőn tevéket?“, azt felelték: „Csak a *te* példadat követjük. Trónon ülve Istennel való egyesülésre törekszel. Vájjon ki juthatott valaha ily helyen Isten közelébe?“ Erre, úgy beszélik, elszökött palotájából és senki többé nem látta.<sup>86</sup>

9- Ind behatás folytán a szüfi fogalmak némileg kiélesedtek. A pantheistikus eszme tovább megy annál a fogalmazásnál, melyet az újplatonismusban nyert. Kivált pedig az egyéniségnek absorptiója már az A ζmán-fogalom színvonalán mozog, ha egészen nem is éri el a magasságát. A szüfiknál az absorptio állapota /imá<sup>87</sup> (tönkremenés), *mahv* (eltörlés), *isztihlák* (megsemmisülés), oly cél, melynek mivolta egységes meghatározást el nem bír. Csak intuitíve ismerhető meg, logikailag fel nem fogható. „Ha a véges az örökkévalóval társul, amannak nincs fennmaradása. Nem hallasz, nem látsz egyebet, mint Allaht, mihelyt arra a meggyőződésre jutottál, hogy Alláhn kívül nincs más létező; mihelyt megismered, hogy te magad ő vagy, hogy Vele azonos vagy; nincs más létező, mint

Ö.“ Az Istenbeszállás feltétele, hogy az egyéni lét meg-semmisüljön.

„Engedj nemlétezővé válnom, mert a nemlét

„Orgonaszóval kiáltja felém: Hozzá térünk vissza.“<sup>88</sup>

Az egyéni lét teljesen felolvad az istenség egyetemes létében; sem tér, sem idő, sem lét módozatai nem korlátozzák a végtelenséget; az ember felemelkedik minden lét alapjával való teljes azonosuláshoz, a melynek fogalma túl haladja a megismerő képesség határait.

Valamint a buddhizmusban az ember az egyéniség megsemmisülésének legmagasabb fokára a nyolcz részre tagolt „nemes ösvényen“ emelkedik, szintúgy megvan a szúfizmusból is a *tanka*, az út, számos tökéletesedési fokkal és állomással; a rajta levők a haladók (*al-szálíkuna*, *ahl al-szulúk*). Habár az útnak részletei különböznek is, elvükben mégis meg-egyeznek; abban is, hogy a szúfizmusból a *murá-kéiba*, a buddhizmusban a *dhyáná*, azaz az elmélkedés <sup>89</sup> fontos helyet foglal el mint a tökéletesség előkészítő foka, „mikor a szemlélődés és a szemlélődés tárgya tökéletesen egygyé válnak.“

Ez a szúfi *tauhid*-nak, az egységre eszmélésnek a célja. Alaposan különbözik a közönséges muszlim-monotheistikus istenhittől. Egy szúfi arra a kijelentésre ragadtatja magát, hogy az ily állítás: megismerem az Istent valóságos *sirk*; mert ez a mondat kettéválasztja a megismerő alanyt, a megismert tárgytól. Ez is ind theosophia.<sup>90</sup>

10. A külső életben a szúfizmust mint intézményt a különböző szúfi társulatok, szerzetek szemléltetik, melyeknek tagjai a szúfi világ- és vallásfelfogást ápolják. Ezek az emberek már körülbelül 150/770 óta mindinkább külön házakban, monostorokban



11. gyűlnek össze, a hol, távol a világ zajától, saját belső céljaiknak élnek és az ezekhez vezető gyakorlatokat közösségben végzik. Ezen klastromi élet fejlődésében is félreismerhetetlenek az ind befolyások, valamint a szúfi kolostoron kívüli koldusélete az ind koldusbarátok (*szadhu*) hasonmását mutatja. A szúfi askésis ezen gyakorlati érvényesülésének megmagyarázására nem elegendő, ha pusztán az újplatonikus behatásokra vagyunk tekintettel. A növendékeknek felvétele a szúfi közösségbe úgy történik, hogy rájuk adják a *khirká t*, azaz a ruhát, mely a szúfibarát szegénységét és a világról való lemondását jelképezi. A maga módján a szúfi legenda a khirka eredetét a próphétára magára vezette vissza;<sup>91</sup> de alig kétséges, hogy ez a felvételi jelkép hasonlít „a ruhának és a szabályoknak átvételéhez,“ melylyel a *bhikshu-k* közösségbe való befogadás történt.<sup>92</sup> A szúfi-közösségben folyó dzikrgyakorlatoknak némely formája is, valamint azok az eszközök, melyeket az önfeledés és az ekstasis felidezésére használnak (a lélekzetvétel disciplínája)<sup>93</sup> ugyancsak ind eredetűeknek bizonyultak; itt is Kremer kutatásai mutatták ki az ind mintákat és a hozzájuk fűződő szúfi kapcsolatokat.

Az áhitat ezen eszközeinek egyike csakhamar a szúfi körökön kívül is elterjedt: az olvasó, melynek kétségtelenül Indiából származó használata az iszlámban a IX. század óta mutatható ki; még pedig legelőbb a keleti iszlámban az ind befolyás szülő talaján. Mint minden, a mi új (v. ö. a *bid'á*-1 a VII. fejezetben), ennek az idegen szokásnak is soká kellett védekeznie azok ellen, kik a vallás terén minden idegen jövevényt erősen támadtak. Még a XV. században al Szujúti kénytelen védőírást szerezni az azóta nagyon kedvelt olvasó mellett.<sup>94</sup>

Így tehát a szűfismus történelmi méltatásánál folyvást figyelemmel kell lennünk az ind alkotó elemekre, a melyek ennek az újplatonismusból kisarjadt vallásos rendszernek kialakulásához hozzájárultak. Joggal hozta fel Snouck Hurgronje leideni tanszékfoglalójában azt a jelenséget, hogy a keletindiai iszlámban a szűft eszmék még a népies vallásfelfogásnak is magvát teszik, annak a tételnek egyik bizonyítékául, hogy ezen országok iszlámja indiai eredetű.<sup>96</sup>

12. Eddig terjedő fejtegetésünkben a szűfi világnézetben érvényesülő közös vonásokat aszerint domborítottuk ki, a mint azok fejlődése tetőpontján nyilvánulnak. Történelmi fejlődés útján, alakultak ki, a melynek bemutatását itt nem kíséreltük meg, de a melyet legközelebb a szűfismus történetének legilletékesebb ismerőjétől, Nicholson Reynold A.-tól várhatunk. A szűfismus egyébként sem elméletben sem gyakorlati megvalósulásában nem mutat egységes lezárt rendszert. Még az általános czélok kitűzésében sincs pontos megegyezés; de kivált a gondolatvilág részleteiben számos az eltérés. A belső fejlődés mellett még a külső befolyások és a történelmi hatások, melyek a szűfismus különböző köreiből különbözőképp érvényesültek, számos eltérést idéztek elő a rendszer elméleti kiformalásában.<sup>96</sup>

Ez a sokféleség már a szűfismus fogalmáról szóló nyilatkozatokban is mutatkozik. Nicholson a szűfismus fejlődésmenetéről adott áttekintésében<sup>97</sup> a hidsra Y. századáig terjedő irodalmi forrásokból a szűfifélek (*taszavvuf*) mivoltáról 78 különböző meghatározást gyűjtött. De ez a táblázat még nem is mondható kimerítőnek, Egy Nisabúr ból való tudós, a Baghdádban tanító Abú Manszúr ‘Abd al-Káhir al-Baghdádi (meghalt

429/1037), a ki irataiban kivált az iszlám belső dogmatikai elágazásai iránt érdeklődik, a szüfi tekintélyek műveiből alphabetikus sorrendben közel 1000 meghatározást gyűjtött a szüfi és taszavvuf fogalmairól.<sup>98</sup> Az alapfogalom ezen elváltozásának természetesen a részletekben is egymástól eltérő árnyalatok felelnek meg<sup>99</sup>.

A különböző szüfi elágazásokban (szerzetekben) az alapítóul ünnevelt mester tanaihoz képest eltérő elméletek állottak elő. Az asketikus szokások és gyakorlatok is, a melyekkel a szüfismus az életben megvalósul, számos alaki különbséget mutatnak fel; az iszlám egész területén elterjedt testvéri társulatok szervezése egymástól eltérő szabályokon nyugszik.

Alapvető eltérést tüntet fel a törvényes iszlámhoz való viszonyuk. A szüfi vallásfelfogás első patriarchái ugyan a törvények formaszzerű teljesítésénél, a mint ők mondták, „a testi tagok cselekedeteinél“ magasabbra helyezték „a szív műveit“, de azért amazokat nem nyilvánították értékteleneknek vagy épen séggel feleslegeseknek. Értéküket és értelmüket csak a szív közrehatásával nyerik. Nem a test tagjai (*al-dsavárih*), hanem a szívek (*al-kulúb*) ismerendők el a vallásos élet szerveiül. Ily értelemben a szüfismusban mindig volt képviselve ama nomistikus irány, mely a formális, törvényes szabó iszlámmal való összhangzást követelte, de a törvénytisztelő élet entelecheiáját az alaki cselekvések bensővé tételében találta.<sup>100</sup> Ezek mellett mások a törvényeszerű külsőségekben, bár nem tagadják azok relatív értékét, csak jelképes hasonlatokat és allegóriákat látnak. Még mások teljesen elszakadnak az iszlám formaságaitól. A megismerőt nem köthetik a törvény bilincsei. Tényleg nemcsak egyes híveikről, hanem egész dervis-

szerzetekről (gondoljunk csak a Bektási-kolostorokra) is híre jár, hogy az iszlám törvényes szabványainak el-mellőzése nekik a legcsekélyebb lelkiismereti nyugta-lanságot sem okozza.<sup>101</sup> Sőt olyanok is akadnak, a kik ezt a nem kötelező természetet nemcsak a szertartá-sos törvényekre vonatkoztatják, hanem úgy hiszik, hogy a szűfi előtt érvényét veszíti a conventionalis erkölcs és a társadalmi illendőségnek is minden tör-vénye, a kik magukat „túlhan a jótól és rossztól“ érzik. Itt is vannak mintaképeik: az ind Yogik<sup>102</sup> és a keresztény gnostikusok<sup>103</sup>; másrészt meg hason-másaikat találják a nyugati mystikában, pl. az amalri-kánokban a maguk szabados életelveivel, melyeket szintúgy mint a muszlim szűfik, pantheista világszemlé-letükből merítettek. Mint a hogy a jelenségek világa ezen szűfik szemében realitás nélkül való, úgy ezen valótlan látszatlét minden attribútumának is ellene szegzik legmerevebb tagadásukat. Ezen lényegnélküli élet követelményeit mibe sem veszik.

A törvényhez való viszonyuk szerint a szűfikat két csoportra osztották: nomistikusokra („tör-vénnyel“ élők) és anomistikusokra („törvény nélkül“ élőkre). Ez a dualismus arra az ellentétre emlékeztethet, melyet Clemens Alexandrinus az ókor gnostikus Hermetikusaírók hagyott reánk. Ezek is a törvényhez való viszonyukban kétféle felfogást tanú-sítanak: némelyek a törvényt szemben közönyös, szabad életet (*ἀδιαφόρως ζῆν*) tanítanak, mások túlajt-ják a tartózkodást és lemondó életrendet hirdetnek (*ἐτηράτσιαν καταγγέλλουσι*).<sup>104</sup> Ugyanez áll a szűfiság különböző rendjeiről is.

13. Dervis nevével jelöljük azt, ki a szűfik élet-rendjében részt vesz. De az Isten iránti szerelem és

14. az ekstatikus rajongás beavatottjaitól, a kik lemondó, a szemlélődésnek szentelt életben lelkük tökéletesítésére törekszenek, megkülönböztetendők a kóborló dervisek, a kik féktelen, kicsapongó kolduséletben szüfi voltukat semmittevésüknek és a tömegek ámitásának ürügyéül használják fel; vagy azokat a munkakerülő kolostorlakókat, kik a szüfi élet külső formáival visszaélnek, hogy gondtalan módot, független ellátást biztosítsanak maguknak.<sup>105</sup> Természetesen az ő szájukból is hallani szólásokat az Isten iránti szerelemről, ők is hivalkodnak, hogy „az úton haladnak“. De komoly szüfik nem nagyon azonosítják magukat velük:

„A dervis, a ki a vüág mysteriumait osztogatja, minden pillanatban ingyen kínál birodalmakat. Nem az a dervis, a ki a kenyérért koldul; dervis az, ki a lelkét odaadja.“<sup>1,6</sup>

Az igazi dervis nem a vándorkoldus és az élősd. De ez a kóbor osztály is nem egy oly ethikai világszemléletet teremt, a mely vallástörténeti szempontból rászolgált érdeklődésünkre. Ebből a szempontból itt a szabad derviseknek csak egy körét akarjuk érinteni.

Ezek az ú. n. *malámatijja*, szószerint „a gáncs emberei“, — ez a jelölés nemcsak a kóborló derviseket illeti, hanem, életrendjük sajátossága miatt, komoly, megállapodott szüfikat is. Jellemzi azokat az embereket, a kiket joggal a kynikusokkal hasonlítottak össze, a látszat iránt végsőig vitt közönyösségük miatt. Egyenest azon vannak, hogy magukviseletével megütközést keltsenek s hogy az emberek gáncsát magukra vonják.<sup>107</sup> A legszemérmertlenebb cselekedeteket követik el, csak azért, hogy elvüket érvényesítsék: „spernere sperni“; azt akarják, hogy a tör-

vény megszegőinek tekintsék őket, ha valójában meg sem szegik; arra törekszenek, hogy az emberek megvetését felkeltsék, csak azért, hogy bebizonyítsák, mily kevésbe veszik az ítéletüket Evvel túlhajtának egy általános szúfi szabályt, melyet Dselál al-din Rumi a következő tanító tételbe foglal:

„Hagyd oda szektádat s légy megvetés tárgya.

Vess el magadtól nevet, dicsőséget és keresd a rossz-indulatot.“<sup>108</sup>

Az iszlám egész területén el vannak széledve; al-Kettáni, a ki monographiát írt Fez szentjeiről,<sup>109</sup> számos hősenek malámi-jellegét emeli ki. A malámatidervis legjobb típusát a középpázsiai iszlám alkotta a *Sech Mesreb* „a bölcs bolond és a szent eretnek“ legendájában.<sup>110</sup> Ezekben az emberekben a régi askétaságnak jellemző, mint Reitzenstein nemrég kimutatta, a kynismusra visszavezethető vonása él, melynek értelmében a „szégyenérzet mellőzése (avacr/ovua) vallásos követelmény“.<sup>111</sup>

15. A szúfismus korán vert gyökeret az iszlám theologiai irodalmában, népies nyilatkozásaiban pedig az iszlámvallóknak tágabb köreit is megragadta. Csendes tevékenységében hatalmas mozgalomnak bizonyult, hivatottnak arra, hogy a vallásosság felfogására és irányára az iszlámban tartósan hasson. A szúfismus oly tényezővé vált, mely az iszlám eszméinek végleges, mai alakulatában hatalmasan érvényre jutott.

Vegyük előbb szemügyre viszonyát az iszlámban uralkodó, változatlan birtokukért küzdő törekvésekhez.

Legelőbb is a törvénytheologusok és mutakallimok fejlesztette positiv iszlámmal szemben, ennek szer-tartás- és dogmarendszerét tekintve, úgy tűnik föl,

mint jelentős szellemi felszabadulás, mint a megszükkített vallásos szemkör tágítása. Az aprólékos, vak engedelem helyébe az askésis segítségével való önnevelés lép, — a scholastikus következtetések agyafúrtságai helyébe a mystikus elmélyedés a lélek lényegébe és ennek fölszabadítása az anyagiság salakjaitól. Hatalmasabbá lesz az istenszeretet motívuma, mint az askesisnek, az önfeledésnek, a megismerésnek rugója. Az istentiszteletet a szív cultusának tekintik és, az ellentét teljes átértésével, a testi tagok cultusával szembehelyezik; szintűgy a theologusok könyvtudománya helyébe a szív tudománya lép, a speculatio helyébe az intuitio. A törvény (*sari'a*) a szüfi „útján“ paedagogiai kiindulófokká lesz; rendeltetése, hogy a megjárando magas ösvényre (*tariká*) vezessen, a melynek fáradalmait megjutalmazza az elért igazság (*hakika*) s melynek végső célja a megismerés (*maWifa*) elnyerésével sincs még teljesen elérve. Mert most a vándor csak elő van készítve, hogy a bizonyosságra (*jilm al-jakin*) törekedjék. Ámde csak belső intuitiójának az egyetlen reális létre való összpontosításával lendülhet fel a való bizonyosság (*'ajn al-jakin*) közvetlen eszméletére. Ezen a fokon teljesen megszűnik a megismerésnek hagyománytól, oktatástól függése. Míg a megelőző fok ismereteihez (*ilm al-jakin*) az ember a próphéták segítségével jut el, addig a legfőbb tökéletességi fok isteni megismerése minden közvetítés nélkül<sup>112</sup> sugárzik bele a szemlélődő leikébe. És még ezen felül is van még a legeslegmagasabb fok, (*hakk al-jakin*) a bizonyosság igazsága, a mely nem érhető fel többé a szüfi önnevelés útján.

Velejében ez a fejlődésmenet arra a megismerésre

vezet, hogy a felekezetiesség közönyös a szent igazsággal szemben, melyre törekednie kell.

„Sem keresztény nem vagyok, sem zsidó, sem muszlint.”<sup>114</sup>

Az egyházak, hittételek és vallásos gyakorlatok különbözősége minden jelentőségét elveszti annak lelkében, ki az istenséggel való egyesülést keresi; hisz az ő szemében minden csak lepel, mely a lényegét takarja, ezt pedig leveti az igazság előője, mihelyt az egyedül való realitás megismeréséig előrehatolt. Bármennyire emlegetik is, hogy ők a törvényszabó iszlámot nagyra tartják, legtöbbszörben mégis közös az irányzat, hogy a vallások elválasztó korlátait eltöröljék. Minden vallásnak megvan ugyanez a viszonylagos értéke az elérendő főcéljal szemben s ugyanaz az értéktelensége, ha nem idézi elő az Isten iránti szeretetet. Csak ez utóbbi lehet a vallások mérlegelésénél az igazi értékmérő. Oly hangok is hallatszanak, hogy az Isten egységének megismerésében az egész emberiséget egyesítő elem van megadva, ellenben a törvények csak szétválasztást okoztak.<sup>114</sup>

Dselál al-din Rűmí Istennel egy Mózeshez intézett kinyilatkoztatásában a következő tételt mondatja ki:

„A rítusok kedvelői egy osztályt tesznek, azok pedig, kiknek szive-lelke szeretettől lángol, egy másikat tesznek.”<sup>115</sup>

Muhji al-din ibn ‘Arabi pedig:

„Volt idő, midőn zokon vettem társamtól, ha az ő vallása nem volt közel az enyémhez;

„Most azonban szívem befogad minden formát: legelő a gazelláknak, kolostor a barátoknak,

„Templom a bálványoknak, Ka‘ba a zarándoknak, a thóra táblái és a korán szent könyve.

„Egyedül szeretet az én vallásom, s bármerre fordulnak nyerges állatai, mindenütt csak ez az én vallásom, az én hitem.”<sup>116</sup>



És megint Dselál al-din:

„Ha szerettünknek képe a bálványtemplomban van, teljes tévedés a ka'bát körüljárunk; ha a ka'ba az ő illatja nélkül szűkölködik, akkor zsinagóga az. Ha pedig zsinagógában érezzük a vele való egyesülés illatát, akkor az a mi ka'bánk.“<sup>117</sup>

Az iszlám, a mint látjuk, nincs kizárva a felekezetek iránti ezen közönyösségből. Tilimszáninak, Ibn 'Arabi egyik tanítványának tulajdonítják a merész szót: A korán teljességgel *sirJc* (1. fönt 47. 1.) s Isten egységének vallása csak a mi (szúfi) beszédünkben van.<sup>118</sup>

A vallásnak egyetlen céljával szemben a felekezeti eltéréseket tehát semmibe sem veszik; ily fel fogásukkal néha a legfőbb türelmesség párosul: „annyi út vezet az Istenhez, a hány lélek csak emberben van“.<sup>119</sup> Sőt megszólal az a gondolat is, hogy a felekezetek zavarják, késleltetik a megismerést; nem az igazságnak forrásai; ezt nem lehet a különböző felekezetek vitájával kideríteni.

„Sohse hányd fel a hetvenkét szektának az ő vizálykodásokat;

„Mivel nem szemlélték az igazságot, a mese kapóján kopogtatnak.“<sup>120</sup>

Nem áll magában az a meggyőződés, melyet a philosophus Avicenna barátja, a mystikus Abú Sza'id abu-l Chejr nyilvánít:

„Míg mecset és medresza nem pusztái el egészen, nem lesz teljes a kalenderek (dervisek) műve;

„Míg hit és hitelenség nem tökéletesen azonosak, addig egyetlen egy ember sem lesz igaz muszlim.“<sup>121</sup>

Ily eszmékben a szúfik a szabadgondolkodókkal találkoznak, kik másnemű mérlegelés alapján ugyannerre az eredményre jutottak.<sup>122</sup>

Még inkább mint az öncélul felfogott törvénytől, a melynek legalább mint az askézisre szolgáló eszköznek némi értéket tulajdont, idegenkedik a szüfi a kalám dogmatikájától: attól a követeléstől, hogy Istent speculatio útján kell megismerni. Az istenismeret nem tudomány, nem meríthető könyvekből, nem érhető el tanulmány útján. Dselál al-din, Muhammed szavára (102. szúra) támaszkodva, tanítja:

„Leld fel szívedben a prophéta ismeretét  
Könyv nélkül, tanító nélkül, útmutató nélkül.“<sup>123</sup>

A közönséges theologiai könyvtudomány idegen előttük. Idegenkednek az ‘ulama-któl és a hadith-kutatóktól; ezek csak összezavarják — így vélik — időnket.<sup>124</sup>

Mit érnek az igazság megismerésére a dogmatikusoktól oly kötelezően követelt bizonyítékok, a melyeknek ismeretétől némelyikük magát a hitet is függővé teszi? „A ki bizonyítékok alapján hisz — mondja Ibn ‘Arabi —, annak a hitében bizni nem lehet; mert hite vizsgálódáson alapul s így ellenvetéseknek van kitéve. Nem így az intuitív hit, mely a szívben honol s a melyet megczáfolni nem lehet. Minden tudás, a mely elmélkedésen és vizsgálódáson nyugszik, kétség vagy zavar által megrendíthető.“<sup>125</sup> „A szerelmesek gyülekezetében más az eljárás; a szerelem bora más mámort idéz elő. Más a medresze-ben megszerezhető tudomány és más a szerelem.“<sup>126</sup> A *tarika* nem vezet a dialektika szédítő hegyi ösvényein, nem a syllogismusok szorosain, s a *jakin* nem érhető el a mutakallimok éleselméjű következtetései útján. A szív mélyéből meríthető a megismerés és a lélek önszemlélete a hozzá vezető út. „A szúfik — mondja Kusejri — az Istennel való egyesülés (*al-viszál*) hívei, nem mint

a közönséges theologusok, a bizonyítás (*ul-isztidlal*) emberei “<sup>127</sup> Már előbb is egy régebbi mystikus arra a kijelentésre ragadtatta magát: „Ha az igazság nyilvánvaló lett. visszavonul az értelem (‘aki). Ez csak eszköz az ember Istentől való függésének (‘*ubüdiyya*) teljesítésére, de nem út az isteni uralom (*rubúbijja*) valóságának a fölfogására“.<sup>128</sup>

Ez már most egyenes tagadása az értelmet istenítő kalám ismeretelméletének.<sup>129</sup> Mily visszataszító is lehetett az akarat szabadságának mértékéről való okoskodás azok előtt, kiknek, mivel a végtelenben élnek, az egyes akarattény úgy tűnik fel, mint egy-egy csepp a világtengerből. mint egy-egy porszem a határtalan isteni akarat fényzönéből! Minek is hallgatna az, ki önmegtagadással lemond minden kezdeményről, okoskodásokat az akaratról, az önelhatározásról. És mily sivárnak tetszhetett nekik a felelés annak a lénynek positiv attribútumairól, a kit, ha egyáltalában, csakis negatiókban voltak képesek felfogni? Azért a nagy mystikusokat néha oly theologiai táborokban találjuk, melyek — természetesen más indító okokból — a kalámot szigorúan visszautasítják. ‘Abd al-Kádir Dsiláni-t és Abü Iszmá‘il al-Herevi-t (a szúfismus egy kézikönyvének szerzőjét, megh. 481/10881 a hanbaliták közt, Ruvejm-et és Ibn ‘Arabi-t az ezekkel rokon záhiriták közt.<sup>130</sup>

A muszlim élet eszményét is másként tűzik ki, mint a hogy ez az uralkodó iránynak tetszett, s evvel a szufik a befolyásuk alatt álló népre hatnak. A hit harczosainak marczona alakjaitól (a régi vértanúk csakis a harczosok közt található) a remeték, vezeklők, kolostorbarátok fakó képei felé fordulnak s még korábbi idők eszményi alakjai is kénytelenek az új

hősök tulajdonságait felvenni; mintegy lecsatolják kardjukat és szufi daróczba öltöztetik őket.<sup>131</sup>

16. Elgondolható, hogy a theologusok czéhe nem éppen kedvezett a szufioknak. Gyakori a gúnyos czélzás a daróczruhára (szuf), a melynek a szűfik nevüket köszönik.<sup>132</sup> Al Aszma'i philologus (meg. 216/831) beszéli egy korabeli theologusról, hogy előtte szóba kerültek a durva vezeklőruhában járó emberek. „Nem tudtam eddig — jegyzé meg a theologus —, hogy a tisztátalanság hozzátartozik a valláshoz.“<sup>133</sup> Hogy tan tételeik, és talán vallásos magatartásuk, közönyük az iszlám positiv törvényei iránt, a mely gyakran minden szertartás visszautasításává fokozódott,<sup>134</sup> rájuk zúdította a köztheologia képviselőinek kemény támadásait, az a dolog természetéből könnyen érthető. Becsülettel rászolgáltak, hogy az iskola theologusai őket *zindik*-nek tekintsék, — ezen név bő köpenyébe takartak mindennemű szabadgondolkodót, a kik nem az iskola járt útján haladnak. Ezek a szűfik oly nyelvet beszélnek, mely a közönséges theologusra okvetlenül egész idegenszerűen hatott. Abú Sza'id Kharraz-t hiteltelenséggel vádolták a következő sententia miatt, mely egyik könyvében olvasható. „Az ember, a ki Istenhez visszatér, hozzá ragaszkodik (rajta csüng), Isten közelében tartózkodik, feledi önmagát és mindazt, a mi Istenen kívül van; ha kérdezed tőle, honnan jön és merre tart, nem felelhet mást, csak: „Allah“.<sup>135</sup> Ha már ily gondolat is aggodalmat keltett, mennyivel inkább ránczolták a theologusok szigorú homlokukat, ha szóba jött a *faná és bafcü*, önmegsemmisítés és Istennel való egyesülés, isteni mámor, a törvény értelmetlensége és hasonlók! Hát még a szűfik gyakorlata, melyhez már régi időben hozzátartozott a mystikus

17. t á n c z! A mikor a IX. század végén Bagdadban uralomra jutott az orthodoxia sötét szelleme, nem egy híres szúfi került főbenjáró inquisitió alá.<sup>136</sup> Jellemző a kor gondolkodására a régi iskola egyik leghíresebb szúfi jának, al-Dsunejdnek (megh. 297/909.) mondása: „Egy ember sem érte el az igazság fokát, a míg ezer barátja nem nyilvánította eretneknek.”<sup>137</sup> És ha néha egyik másik szúfi az Istennel való egyesülésnek következeit nagyon is élesen vonta meg, megismer kelhetett — mint al Halláds és Salmagháni — még a hóhérral is.

18. Ha a szfítismusnak viszonyát a hivatalos iszlámhoz kutatjuk, kivált két jelenség vonja magára figyelmünket. Mind a kettő a szemben álló ellentétek közötti közvetítést jelent: az egyik szúfi részről, a másik orthodox részről.

Az előbbi azt mutatja, hogy szúfi részről is érezték szükségét, hogy az ellentétet az iszlám törvényével legalább külsőleg kiegyeztessék, hogy a szűfismus ne lássék eleve az iszlám tagadásának. A szűfismusban felülkerekedő antinomistikus irányzat némely kevésbé szélső szűfikörben is komoly visszatetszést keltett. Komoly szűfik is panaszkodnak az iszlám törvényeinek kevésbevételéről és tényleges mellőzéséről s ezt a szűfismus hanyatlásának nyilvánítják.<sup>138</sup> A *tarika és kaláka* (1. f.önt. 179. 1.) elérésére szükséges kiindulója a törvény, a *sari'a*. Ez a kapu, a mely a szúfi „útra“ vezet, nélküle ez utóbbi képtelenség. „Lépjetek be házaitokba kapuitokon át“ (2. sz. 185.).

Ennek a belső szúfi ellenhatásnak legfontosabb bizonyosságát egy körlevélben (*riszkla*) bírjuk, melyet a nagy szúfi seikh ‘Abd al-‘Karim b. Havázin *al-Kusejri* 437/1045 ben a szúfi társulatokhoz az iszlám

valamennyi országába intézett. Ne gondoljunk valami pásztorlevélre; ez a „körlevél“ terjedelmes könyv, mely (1304. évi) kairói nyomtatott kiadásban nem kevesebb, mint 244 sűrű lapot foglal el. Tartalmazza pedig a leghíresebb szúfi tekintélyek jellemrajzát, kijelentéseik szemelvényes gyűjteményét s ehhez csatolva a szúfismus legfontosabb tanításainak kézikönyvét. Az egész művön pedig keresztülvonul az a törekvés, hogy bebizonyítsa a törvény és a szúfismus közti összhangot, kimutatván, hogy ennek a tannak igazi tekintélyei kárhoztatták az érvényes iszlámmal való ellenkezést s hogy ennél fogva az igazi szúfinak hagyományai értelmében jó muszlimnak is kell lennie. Éppen az, hogy ily mű szükségessé vált, élesen rávilágít arra a kirívó ellentétre, mely a két áramlat közt kifejlődött volt.

Tudjátok meg — így szól társaihoz Kusejri-hogy az igazság megismerői nagyrészt eltűntek társulatunkból; csak nyomuk maradt meg közöttünk. Megakadás következett be „utunkon“, sőt mondhatni, maga az „út“ teljesen eltűnt, mert nincsenek sejkjeink, kik nekünk példát adnának, nem serdül fel új nemzedék, mely ily példán nevelkedhetnék. Oda van a lemondás; össze van göngyölitve a szőnyege; ellenben a világi vágy elharapódzott. A vallástörvény iránti tisztelet odahagyta a szíveket, sőt a vallásos szabványok becsmérlését tekintik a legerősebb egyesítő köteleknek; mellőzik a megkülönböztetést megengedett és tiltott közt . . . Kevésbe veszik a vallásos köteleseket, a bűjtöt, az imát, az elhanyagolás pályáján ügetnek ... Evvel be nem érve, a legfőbb igazságokra és állapotokra hivatkoznak s hivalkodnak, hogy (a törvény) kötelekeitől és bilincseitől felszabadultak az (Istennel való) egyesülés (1. főt 166.1.) igazságai

által. Úgy tesznek, mintha előttük föltárultak volna a lényegység igazsága s mintha a testiség törvényei őket nem kötnék.“

Hogy ezen állapotot orvosolja, megírta Kusejri a könyvét, mely a szúfi világban nagy hatást keltett s az orthodoxia meg szüfismus közt majdnem lerontott hidat helyreállítani segítette.

19. A másik jelenség, mely itt tárgyalandó, egyike a legkorszakosabb tényeknek az iszlám vallástudományában. Kevéssel Kusejri fellépte után állott elő s az ő törekvéseinek kiegészítő párdarabját mutatja elének. Míg Kusejri a pozitív törvényszerűség ellenhatását indítja meg a mystikusok nihilismusa ellen, addig itt a mystikus eszméknek a törvényszerű iszlámra való behatolásáról kell szólnunk. Ez a mozgalom az iszlám egyik legnagyobb tanítójának nevéhez fűződik, Abú Hámid Muhammed *al-Ghazali*-hoz (megh. 1111.), akit a középkori scholastika Abuhamet vagy Algazel néven ismer. Ez a jelentékeny ember hatalmasan nyúlt bele az iszlám vallásnak korabeli kialakulásába. Az iszlám vallásos szendéletén, egyrészt törvényszerű életében a casuisticus jogászokodás, másrészt dogmatikus gondolkodásában a scholastikus szörszál hasi ígatás burjánzott fel. Al-Gha/áli híres tanító és író volt mind a két. irányban; hisz' egyik díszje volt az éppen alapított Nízám főiskolának Baghdadban (1. fent 126. 1.). Tön énytudományi munkái a sáfi'ita iskola alapvető művei közé tartoznak. Belső életének válságát 1095-ben olyképp oldotta meg, hogy lemondván mindarról a tudományos sikerről és személyes tiszteletről, melyet neki fényes tanítói állása szerzett, szemlélődő életre vonult vissza s magába szállva, Damaskus meg Jeruzsálem mecseteinek magános czelláiban vizsgáló tekintetet vetett

a vallásos szellem uralkodó áramlataira, a melyektől visszavonulása által külsőleg is elszakadt. Rendszeres nagy művek, melyekben letérve az öntelt theologusok szélesre taposott útjairól, az iszlám tudományának felépítésében követelendő módszert szépen elrendezve adja elő, valamint kisebb tractatusok, a melyekben vallásos gondolkodásának egyes elveit hatásos kifejezéssel kidomborítja, voltak azon irányoktól való elszakadásának eredményei, a melyektől kutatásban és életben a vallásos czélt féltette.

Meggyőződése szerint ezt a vallásos czélt két veszedelem fenyegeti; a theologiai tevékenység két mozzanata, szerinte a benső vallásosságnak két főellensége: a dogmatikus dialektika finomságai és a törvény-casuistika furfangja, a melyek a vallástudomány területét elárasztják s a vallásos közszellemet megromtják. A mint ő, ki maga is a philosophia ösvényein haladt volt s annak hatását saját theologiai műveltségére soha nem bírta teljesen palástolni,<sup>139</sup> a középkori philosophia irodalmában híres művével (*destructio philosophorum*), irgalmatlanul hadat üzen Avicenna peripatetikusphilosophiájának, feltárván annak gyengéit és ellentmondásait: szintúgy most a kalámdogmatika szörszálhasogatását sivár szellempazarlásnak mutatja ki, mely a vallásos érzés és gondolkodás tisztaságát és közvetlenségét sehogy sem fejleszti, sőt inkább károsítja és gátolja, főként, ha a mutakallimok követelése szerint, iskoláik korlátáiból a köznép fejébe viszik, a hol csak pusztító zavart okozhat.

Még keményebben megy neki a fikh embereinek és jogászok casuistikájuknak. Itt saját tapasztalatára hivatkozhatik. Hisz' a remeteczella magá-



nosságába ő a muszlim törvénytudomány egyik legfényesebb főiskoláján elfoglalt dicsőséges tanári állásából menekült s ő maga annak a tudománynak az irodalmában, mely ellen most fegyvert emelt, hírnevet és tekintélyt szerzett. Megengedi ugyan, hogy a világi élet érdeke megkívánja ezeket a kutatásokat, de erővel tiltakozik az ellen, hogy a törvénycasuisticát belekeverjék a vallás ügyeibe. Semmi sem szentségtelebbs, semmi sem tapad szorosabban a világias követelményekhez mint épp ez a tanulmányterület, melyet képviselői a szentek szentjének kiáltanak ki. Az üdvösséget nem segítik elő kutatások a polgárjogról, adás-vételi szerződésekről és örökösödési tárgyalásokról, nem segíti elő mindaz a furfang, mely századokon át hozzáragadt. Az ilyen okoskodások, felruházva a szokott vallásos méltósággal, erkölcsileg megrontják azokat, a kik bennük az isteni megismerés legfőbb elemeit látják; üres felfuvalkodott hiúságot és világi nagyravágyást tenyésztenek bennük. Kivált *a.madzáhib*(\fent 62., 63. 1.) rituális eltéréseiről folyó aprólékos kutatásokat és vitatkozásukat éles szóval kárhóztatja, mint a vallásos szellemet megrontó, hiábavaló foglalkozást.<sup>140</sup> A vallással nem a dogmatikusok és ritualisták dialektikus és casuistikus módjára kell elbánni, hanem mindenkinek önmagának, egyénileg át kell azt élnie. A vallásosságnak legfőbb hivatása, hogy a lelket szemlélődő életre, az embert a függés érzésére nevelje. A vallásos élet középponti motívuma az Istenszeretet legyen. A mily művészettel végzi az erkölcsi érzések elemzését, oly mélyrehatóan tanulmányozza a maga rendszerében a vallásnak indító okát és célját s feltárja az utat, a melyen feléje törekedni kell.

Ezen tanítások által Ghazáli a szűfismust kiemelte az uralkodó vallásfelfogástól elkülönített helyzetéből s normális elemül beleállította az iszlám hitéletébe. Oly eszmékkel, melyek a szűfismus mystikájához kapcsolódnak, át akarta szellemíteni az uralkodó theologia megcsontosodott formalismusát. Ez által az ő tevékenysége is a jelen fejezet keretébe illeszkedik. Hisz' Ghazáli maga is jóformán szűfinak szegődött s a szűfik életmódját folytatta. Tőlük annyiban tért el, hogy nem vallotta pantheistikus céljaikat sem a törvény iránti megvetésüket. Ő nem hagyja el a pozitív iszlám talaját; csak azt a szellemet, a melyben annak tanítása és törvénye a muszlim életében hat, akarta nemesebbé, bensőbbé alakítani, azon célok közelébe vinni, melyet a vallásos élet részére kitűzött: „A szívvel — így tanít — törekszünk Allahhoz, hogy közelébe jussunk, nem a testtel; „szíven nem azt az érzékileg felfogható húsdarabot értem, hanem valamit az isteni titkokból, melyeket érzékeink felfogni nem bírnak“.<sup>141</sup> Ily lélektől áthatva tárgyalja e törvény gyakorlását abban a nagy rendszeres munkájában, melyet abban a meggyőződésben, hogy reformatori tettet jelent, hogy az uralkodó muszlim theologia elaszott csontjaiba új életet önteni van rendelve, büszkén úgy nevezett el: „A vallás tudományainak újjáélesztése“ (*ihjá 'ulüm al-diri*).

Mint nem egy reformátor, úgy ő is kerüli annak látszatát, mintha újat alapítana; ő a később megromlott, meghamisított régi tanhoz tér vissza, azt helyreállítja. Sóvárogva csüng tekintete az iszlám régi korának közvetlen vallásos életén. Tiltakozását rendszeresen a „társak“ régi idejéből vett példakkal erősíti. Evvel megtartotta tanítása részére a kapcsolatot a

„szunnával“. A társak vallásos légkörében a hit nem scholastikus tudománnyal, nem jogász okoskodással táplálkozott. Ő a népet a vallásos szellem ártalmas cikornyáitól akarta megszabadítani s a czéljaiban félreértett törvénynek erkölcsmélyítő hatását akarta előmozdítani.

Azon csöndes, hatás nélküli ellenmondás helyett, melyet Istenbe merült szűfik odaadó tanítványaikkal együtt távol, az orthodoxia széles áljától, a merev formalismus és dogmatismus ellen éreztek, most az orthodoxia nagy tekintélyű tanítójának hangos tiltakozását hallották azon romlás ellen, melynek az iszlám a kalám és fikh vezetői nyomán indult. Az a tekintély, melyben Ghazáli mint orthodox tanító az iszlámvallók minden körében állott, elősegítette törekvésének sikerét. Csak szórványosan jelentkezett ellentmondás a magas vallásos méltóságukban komolyan veszélyeztetett férfiak részéről a mindenfelől nagyra-becsült mester tetteivel szemben. Spanyolországban az *Ihjá*-l még máglyára is juttatta egy csoport fakih, a kik nem bírták el méltóságuk kisebbitését. De ez a múló ellentállás tartós hatás nélkül maradt s magában Spanyolországban sem találkozott osztatlan helyesléssel.<sup>142</sup> Ilyen kétségbeesett önvédelmi kísérletek meg nem gátolhatták, hogy az iszlám orthodoxiájának idsmájja csakhamar zászlajára írta Ghazáli tanítását. Személyét körülvette a szentség nimbusa; az utókor hálája elnevezte őt „a vallás életre ébresztőjének“ (*muhji al-din*), megújítónak (*mudsaddid*),<sup>143</sup> a kit Allah küldött, hogy az iszlám hanyatlásának, fennállása V. és VI. százada fordulóján, útját állja. „Az életre ébresztést“ az iszlám vallásos tudományában a legkitűnőbb műnek ismerték el, a mely magában

foglalja a hit tudományának egészét és „szinte kórán gyanánt“ tiszteletik.<sup>144</sup> Az orthodox iszlám Ghazálit lezáró tekintélynek tekinti. Neve jelszól szolgál az iszmá'-támadó irányzatok ellen. Az ő műve egyike a legjelentősebb határköveknek az iszlám kialakulásának történetében.

17. Ha már most a muszlimokkal mi is az iszlám megújítójának tekinthetjük Ghazálit, a tőle hirdetett általános vallásfelfogás mellett, melylyel a szűfismus elveit az iszlám hitéletének tényezőivé avatta, ki kell emelnünk még különös érdemét a vallásos gondolkodás egy sajátos mozzanata körül.

A régi iszlám legfőbb tekintélyei számos bölc tanításukban félre nem érthető határozottsággal tiltakoztak az eretnekszimatolás ellen. Serényen vitatják, mily nagyon kell attól óvakodni, hogy valakit, a ki az *ahl ál-szálat* (iszlám istentiszteletén résztvevők)<sup>145</sup> vagy az *ahl al-kibla* (imában a kibla felé fordulók) közé, tehát a muszlim közösséghez tartozónak vallja magát, eltérő nézetei miatt hitetlennek (*káfír*) bélyegezzenek.<sup>146</sup> Erről igen tanulságos tudósításaink vannak Mukaddaszi-tól (985 tájáról),<sup>147</sup> attól a földrajzi írótól, a ki az iszlám világ tanulmányozásában kiválóan érdeklődött a vallásos mozzanatok iránt.

Az iszlám dogma-tana nem vethető össze egyik keresztény egyház vallásszervezetének hasonló tényezőjével sem. Az iszlámban nincsenek conciliumok és zsinatok, melyek megelőző élénk vita után megállapítanak azokat a formulákat, a melyek azontúl az igaz hit foglalatjául fogadtatnak el. Nincsen egyházi hatóság, mely az orthodoxia mértékét megállapítaná; nincsen a szent szövegeknek kizárólagos tekintélyű exegesise, a melyeken az egyház tanának tartalma

és tanításának módja alapulna. Az idsmá<sup>1</sup> a consensus, a legfőbb tekintély a vallásos elmélet és a vallásos gyakorlat minden kérdésében, vajmi hullámzó s szigorú meghatározás alá alig fogható instantia, melynek még a fogalma sincsen tüzetesen megállapítva. Kivált dogmatikus kérdésekben nehéz egyértelműen megállapítani, mi tekinthető vitán felüli consensusként. A mit az egyik párt consensusként tisztel, azt a másik még korántsem fogadja el annak.

Még ha az iszlám orthodoxiáján belül is meghallgatnék a különböző tekintélyeket, a melyeket Muhammed vallásának tanítóiként egyetemesen tisztelnek — feltéve, hogy nem megcsontosodott, türelmetlen párt-emberek — azon kérdésről, hogy mi teszi az embert hitetlen eretnekké, egyáltalában ki az eretnek, akkor a legellentmondóbb válaszokat kapnók. Sőt ezeket a válaszokat is csak abban a meggyőződésben adják, hogy merőben elméleti érvényűek. Mert valóban kemény dolog volna életben-halálban ezen ítéletek valamelyikébe foglaltatni. Igazi káfir kiátkozottnak tekintendő; nem szabad vele semminő közösséget fenntartani; nem szabad vele együtt étkezni; a vele kötött házasság érvénytelen; kerülni kell őt; sőt megvetni; nem szabad vele imádkozni, ha ő végzi az előimádkozó tisztjét; tanúsága a törvényszék előtt nem számít; nem fogadható el házassági gyámnak; ha meghal, nem végezik holtteste fölött a halottas imát. Ha kézrekerítik, előbb háromszor kell megkísérelni, hogy megtérésre bírják, akár a hitszegőt; ha ezeknek a kísérleteknek nincs foganatjuk, akkor a halál fia.

Ez természetesen igen szigorúan hangzik. De a gyakorlatban csak vajmi kevesen, talán csak hanbalita fanatikusoknak elenyésző kisebbsége, gondoltak

ily fölfogás gyakorlati érvényesítésére.<sup>148</sup> Az egyik dogmatikai eltérésnek, a liberum arbitrium azon fogalmazásának dolgában, hogy az ember maga, nem pedig az Isten, a szerzője az emberi cselekedetnek, ugyan Muhammeddel azt mondatják: „Vallói az iszlám mágusai (dualistái),“ s ezen felfogás értelmében igen szigorú, merev magatartást rendelnek el ellenük. A theologiai könyvek nem is fukarkodnak a *káfir* és *fászik* (gonosztevő) bélyeggel, melyet azokra sűtnek, kik dogmatikai véleményeikkel letérnek az általános tanítás széles útjáról. Azonban a régi orthodoxia korában az ilyen embereket semmi társadalmi bántalom nem éri, sőt mint a törvénynek vagy hitnek nagyrabecsült tanítói is működhetnek.<sup>149</sup> Alig nyugtalanítják őket véleményeik miatt, ha a magas orthodoxia gúnyos vállvonogatását nem vesszük komoly zaklatásnak s ha egymás-képviselője kihágásait nem becsüljük túlsókra a közviszonyok megítélésénél.

Csak államellenes tanításokat bírálják el szigorúbban,<sup>150</sup> s majd alkalmunk lesz a si'ita alakulaton belül megfigyelhetni egyes pontokat, a melyeken közjog és dogmatika érintkeznek. A hit tanainak terén az elméleti tanok kifejtése ritkán ütközött korlátba. Ez az oka annak a figyelemre méltó jelenségnek, hogy az iszlám dogmatikus kialakulásában sokszor igen kirívó az a benyomás, mintha a nyilatkozók felelősséget, kötelezést nem éreznének; a széjjelváló vélemények közé néha oly furcsaságok is merészkednek, melyeket inkább humoros mosolynak vehetni a nagy képpel felhozott szörszálhasogatás fölött, inkább a túlzó dogmatikus megkülönböztetések ad absurdum vitelének, semmint komoly votumoknak a szélsőségig hajtott iskolai vitatkozásban.

Hogy az ilyen különvélemények szerzőire komolyan akarták volna a *kafir*-ra elméletileg kimondott ítéletet tetteleg alkalmazni, arról csak ritkán, különösen veszedelmeseknek látszó esetekben van szó.

18. De ez a türelmes szellem csak a régebbi időt jellemzi, a melyben véleménykülönbség ugyan bőven akadt, de a küzdő nézetek harcza még nem lobbant pártszenvédélylé. Csak az iskolaszerűen művelt dogmatika nyomában kél mindkét felől, orthodox és racionalista részről, a türelmetlenség gonosz szelleme.<sup>151</sup>

Az As‘ari utolsó óráiról szóló tudósítások azt beszélik, hogy halottas ágyához hivatta Abö ‘Ali al-Zarakhsi-t, a kinek baghdádi házában halt meg, s hogy tűnő erővel még a következő kijelentést súgta neki: „Tanúságot teszek róla, hogy senkit az ahl al-kibla közül nem tekintek káfir-nak; mert mindannyian lelküket az imádás ugyanazon tárgyára irányítják; a miben eltérnek, nem egyéb mint a kifejezés különbsége.“ Igaz, egy másik tudósítás meg azt állítja, hogy utolsó szavával a mu‘tazilitákra mondott átkot. Hajlandó vagyok, utóbbi tudósításnak több hitelt adni. Annak a dogmatikusan mozgalmos kornak szelleme inkább kedvezett az eretnekkárhoztatásnak, mint a kiegyenlítő türelmességnek. Nem hiába tartja egy régi mondás: „A mutakallimok istentisztelete eretnekszimatólásból áll.“<sup>152</sup> Hisz a harmadik fejezetben munkában láttuk a mu‘tazilitákat, s a dogmatikus irodalom oly képet mutat, mely ily mesterekhez hű marad. Folyvást a „kafir“ és „eretnek“ jelzővel dobálódnak, mihelyt az övéktől eltérő vélemények merészkednek előre.

A formulákról és meghatározásokról vívott ezekben a harcokban egyedül a szűfismusból árad ki a türelmesség szelleme. Hisz láttuk, annyira is megy, hogy a

felekezeti séget rosszalja. Idáig Ghazált természetesen nem követte. De írásaiban nem győzi becsmérlni mindazokat a dogmatikus formulázgatásokat és szöbngészeteket, a melyek az egyedül üdvözítő szent ségek igényével lépnek fel. Száraz iskolai nyelve az ékes pathos magaslatára emelkedik, ha ily igények ellen száll síkra. És egy külön iratát, ily cízzel: „Kritérium az iszlámnak az eretnekségtől való megkülönböztetésére“ a türelmes ség eszméjének szentelte. Ebben az iszlám világának azt a tanítást hirdeti: a ki a vallás alapjait vallja, a z hívőnek ismerendő el, s a dogma és rítus részleteiben való eltérés — ideértve a szunnita iszlámtól elismert kalifátus ellenzését, tehát még a si'ita schisma is — nem elég ok arra, hogy valakit eretnekké bélyegezzenek. „Tarts nyelveddel mértéket, ha oly emberekről szólsz, kik a Kibla felé fordulnak.“

Hogy ezt a régi tanítást hitfelei emlékébe vissza idézte, hogy annyira komolyan vette s hogy híveket hódított neki, ez Ghazált legfőbb érdeme az iszlám történetében.<sup>183</sup> Evvel ugyan, a mint láthattuk, nem hirdetett új eszmét, hanem a régi idők jobb szelleméhez való visszatérést tanította. Ezt aztán, miután tőle elpártoltak volt, fel is idézte, s gazdagította azokkal az eszmékkel, melyeket szűfismusából merített. A meghasonlást keltő theologiai vitatkozásokból, az ön magával eltelt iskolai bölcseségtől maga is elfordulván, hitsorsosainak lelkét is oda akarta terelni az egyesítő hit bensőségéhez, ahhoz az istentisztelethez, melynek oltára a *szív*. Ez volt a legjelentősebb hatás, melyet a szűfismus az iszlámra gyakorolt.



## V. FEJEZET

### Az iszlám szektái.

1. Az iszlámnak rendszerint sokkal gazdagabb, változatosabb szektaelágazást tulajdonítanak mintsem azt a tények kellő mérlegelése igazolja.

Ebben nagyrészt maga az iszlám theológiája a hibás. Félreértvén egy hagyományt, mely az iszlám dicsőítésére ennek 73 erényét magasztalja, szemben 71-gyel a zsidóságban és 72-vel a kereszténységben, ezeket az erényeket 73 elágazássá változtatta. Ennek a félreértésnek az alapján soroltak aztán fel ugyancsak 73 szektát, melyet mind a pokolba juttatnak, kivéve egyet, „a megmenekvőt“ (*al-firka al-nadsijá*), mint egyedül üdvözítőt, mely a szunna követelményeinek megfelel.<sup>1</sup> Türelmesebb gondolkodású körökben, a melyekben természetesen nem hiányozhatott Ghazáli neve, ennek a záradéknak a megfordított irányzatot adták: „mindnyájan — ezek az elágazások — a paradicsomba jutnak, csak egy jut a pokolba; a zindikek szektája.“

Ennek a muhammedán tévedésnek befolyása alatt, mely a 73 erényt „elágazásokra“ változtatta, áll néha a nyugati tudományban dívó szemlélet is. Nemcsak a ritualistikus irányokról (mint a hanefita, malikba stb. ritusról) beszélnek úgy, mint az iszlám szektáiról,

hanem olyanokul tekintik még a dogmatikai különbségeket is, a közorthodoxiától való eltéréseket, — pedig ezek sohasem szolgáltak kiindulóul elszakadó egyházak alakítására. így pl. csak az iszlám belső történetének teljes félreértésével lehet szó mu'tazilita szektáról. Igaz a dogmatikusokban megvolt a készség rá, hogy tételeik ellenzőit a káfir, „hitetlen“ jelzővel illessék; néha komolyan elvitatták egymástól az iszlámhoz való tartozást, sőt ezt a felfogást gyakorlatilag is szerették volna érvényesíteni (1. fent 193. 1.). Az orthodox fiú nem akar részt atyja örökségéből, a ki a mu'tazilitákkal az akarat szabadságának tanát vallotta, mert a muhammedán törvény szerint a *disparitas cultus* örökösödési akadály.<sup>2</sup> De ily fanatikus túlzás elüt az iszlám közösségének uralkodó gondolkodásától. Nevezetesen az említett örökjogi alkalmazást tisztára örültnek tulajdonítják.<sup>3</sup>

Valóságos szektáknak az iszlámon belül csak azok a csoportok tekinthetők, melyeknek hívei alapkérdésekben, melyek az iszlám egyetemére döntő jelentőségűek, elválnak a szunnától, az iszlám történelmileg szentesített alakulásától, s ugyanily alapkérdésekben szembehelyezkednek az *idsmá'-val*.

Ilynemű szakadások, melyek az iszlám mai szervezetében is érvényesülnek, annak legrégebb idejébe nyúlnak vissza.

Előtérben, látszat szerint, nem a vallásnak, hanem az államalakulatnak kérdései állanak. Ámde egy eredete szerint vallási alapon megokolt közösségben kikerülhetetlenül vallási elvek hatják át a politikai kérdéseket is; ezek vallásos érdekek jellegét öltik, miáltal a politikai viták sajátos színezetben tűnnek fel.

A legrégebbi szektaalkotó mozgalmak jelentősége

éppen abban áll, hogy a kezdő iszlám harcziás jellege mellett oly vallásos elvek alakulnak ki, a melyek kívülről beható elemekkel gyarapodva a szakadásra csakhamar vallásos bélyeget ütnek.

De a szakadás kiindulójánál legelőbb is politikai kérdések állanak; a vallásos érdek élesztőként járul hozzá, hogy csakhamar döntő elemmé váljék ama szakadás fentartásában.

2. Muhammed elhunytával, a kinek autentikus módon nem ismeretes abbéli akaratja, ki legyen utódja a község vezetésében, az iszlám gyülekezetének legkiválóbb érdeke lett a mindenkori döntés arról, kit illet meg a khalifa méltósága. A khalifa (utód) szerencsés választásában rejlett a biztosíték a prophéta művének folytonossága részére. Már kezdettől fogva létezett a mértékadó iszlámvallók közt egy párt, a mely nem volt megelégedve avval a móddal, melyen ezt a méltóságot három első viselőjére Abu Bekr-re, 'Omar-ra és Othmánra ruházták, tekintet nélkül a prophetai családhoz való rokonságuk fokára; ezek éppen az érintett szempontból szívesebben 'Alit, a prophéta unokaöcscsét, legközelebbi vérrokonát, a ki tetejében még a prophéta leányát Fatimát is nőül bírta, emelték volna a khalifai székre. Hangosabb tiltakozásra ez a párt csak akkor talált alkalmat, mikor 'Othmánban, a harmadik khalifában, az iszlám élére épp az a család (az omajjád) került, melynek feje és tagjai konokul szembeszálltak volt a keletkező iszlámmal, — ámbár, a sikernek engedve, még Muhammed életében szegődtek az iszlámhoz. Az a túlsúly, melyre ez a család 'Othmán uralma alatt a kormányzásban s evvel az állam anyagi előnyeinek élvezetében szert tett, az elégedetlenek és mellőzöttek fellázadására, végül a

khalifa meggyilkolására és a harc nyílt kitörésére vezetett 'Ali pártja és az útból eltett khalifa hívei közt, a kik most arab értelemben mint 'Othmán vérenek bosszulói léptek fel és Syriának helytartóját, az omajjád Mu'aviját ismerték el trónkövetelőjüknek.

Igazság szerint nem állíthatni, hogy 'Othmán, ámbár egy vallási ügyekben nem éppen vakbuzgó családhoz tartozott, nem volt őszinte vallója az iszlámnak. Az ellene felhozott vádak sorában a vallásos lanyhaságról szóló nem áll elől. Halála is éppen a szent könyvvel való foglalkozása közben érte; életében sokat fáradozott a szövege végleges szerkesztésével, a mely máig is a korán massoreticus szövegének fogadtatik el. Ellenségei ugyan, úgy látszik, gyanúba fogták ezt a jámbor tevékenységet az iszlám szentírása körül is.

Bármily vallásos magatartást tanúsított is az öreg khalifa, uralma alatt mégis a politikai elégedetlenség mellett megindult a vallásos bujtoatóknak is eleinte bár gyönge mozgalma, a mely 'Aliban és csakis benne látta a khalifátusra való isteni jog képviselőjét. De nem ez a csoport tette lehetővé, hogy egy időre a khalifák sorába negyediknek beléphetett, a nélkül hogy ezen méltósága részére az általános elismerést megszerezte volna. Ezt neki 'Othmán bosszulói és ezek vezére, az omajjád Mu'avija elleni harcban még ki kellett volna vívnia. Ravasz fogással, melyet Müller August a „világtörténet egyik legméltatlanabb komédiájának“ mond,<sup>4</sup> Mu'avija pártja egy tábori ütközetben, a mely könnyen vesztükre dőlhetett el, keresztülvitte, hogy döntő bíróság elé kerüljön a vita. 'Ali politikai tekintetben elég gyönge volt, hogy a viszálynak ily látszólag békés megoldásába beleegyezzen. Utóbb kiderült, hogy az egész vonalon becsapták.

Ellenfele felülkerekedett s nem kell éles elme ahhoz a combinatiohoz, hogy végső kudarczát akkor sem kerülhette volna el, ha küzdelmeinek az orgyilkos töre nem vet is véget.

‘Ali beleegyezése a bíróság döntésébe adta az első alkalmat szekta elválására az iszlámon belül. A khalifa táborában akadtak rajongók, kik arra eszméltek, hogy a prophéta örökségéről folyó vitában a döntés nem tehető le emberi kézbe. A háborúnak véres istenítéletét végig kell folytatni. Az uralom Istentől való, emberi tekintetekre nem bízható a döntés róla. Ezzel a jelszóval léptek ki ‘Ali segítőinek csapatjaiból s ezen különválásuk miatt az iszlám történetében mint *cháridsiták* (kivonulók) ismeretesek. Mindkét trónkövetelőt elejtették mint törvényszegőket, mert arra a meggyőződésre jutottak, hogy nem „az isteni jognak“<sup>5</sup> diadaláról, hanem a hatalom és az uralomra való vágy világi érdekeiről folyik a küzdelem. A khalifátussal a közösségnek szabad választás útján a legméltóbbat kell felruháznia. Ennek a szabad választásnak következéseit vonják, a mennyiben azt nem korlátozzák, mint az addigi trónbetöltések, bizonyos kiváló nemzetségekre, nem is a kurejsitára, a melyből a prophéta származott. „Egy aethiop rabszolga“ ugyanakkép lehet alkalmas khalifának, mint a legnemesebb családok ivadéka. Viszont az iszlámnak ettől a fejtől megkövetelik a legteljesebb odaadást Isten iránt és a vallásos törvény szigorú teljesítését; ha magatartása nem felel meg ezeknek a követelményeknek, a közösség távolítsa el. Még a közember viselkedésének megítélésére is szigorúbb mértéket követelnek, mint a közfelfogás, Legélesebb ellentétbe a murdsi’ták (1. fönt 86. 1.) elméletével kerülnek. Ezekről teljesen

eltérően ők a cselekedeteket annyira a hit meghatározásának lényeges alkotó eleméül tekintik, hogy mindenkit, a kit súlyos bűn terhel, nem csak bűnösnek, hanem hitetlennek is tekintenek.<sup>6</sup> Vallásos etbikájuknak szigorúsága miatt nem jog nélkül nevezték el őket az iszlám puritánjainak.<sup>7</sup>

Erkölcsstanuk jellemzésére kiemelendő, hogy ők a szigorú törvénytiszteletet nagyobb mértékben hatják át erkölcsi követelésekkel, mint a közönséges orthodoxia. Szolgáljon a következő részlet például. Az iszlám törvénye pontosan megállapítja a körülményeket, melyek az imánál követelt rituális tisztaság állapotát megszüntetik. Kivétel nélkül testi okok. A cháridsita törvény ezeket a megállapításokat ugyan mind elfogadja, de még megtoldja néhány záradékkal, a melyeket a szektának nemrég nyomtatásban megjelent valláskönyvéből itt szószerint közlünk:<sup>8</sup> „Szintügy megszünteti a tisztaság állapotát mindaz, a mi hazugság vagy megszólás kijön a szájon, a mi a felebarátnak ártalmára van; az, a mit a jelenlétében megmondani röstelnénk; továbbá a megszólás, mely gyűlölséget és ellenségeskedést szít az emberek közt; továbbá ha valaki káromlást, átkot, vagy rút szót intézett ember vagy akár állat ellen a nélkül, hogy azok megérdemelnék, az kilépett a tisztaság állapotából s mielőtt az imát elmondhatná, köteles a rituális mosást végezni.“ Eszerint: hazug, gonosz, illetlen beszéd, tehát erkölcsi vétségek nem kevésbé szegik meg a személyes tisztaság állapotát, mint a testi beszennyeződés; vagyis erkölcsi tisztaság szükséges az imához való előkészületül.<sup>9</sup>

Közjogi, dogmatikus és erkölcsi elvek jelzik a cháridsiták különállását. Ily alapon folytatják az

Omajjádok diadala után is a harcot ezen bűösnek, jogtiprónak, istentelennek kárhozottatott dynastia ellen s elvitték a zendülést a széles birodalomnak legtávolabbi részeibe. Nem alkottak szilárdan zárt közösséget s nem csoportosultak egységes khalifátus köré; a birodalomban szélűben elszórt bandáik különböző vezéreik alatt nyugtalanították a hatalombírókat és szükségessé tették azoknak a nagy hadvezéreknek egész erélyét, a kik ügyességükkel és hadi szerencsésükkel az omajjád khalifátust megszilárdították. Szívesen csatlakoztak a cháridsitákhoz a jog- és birtok nélküli társadalmi osztályok, a melyeknek tetszésével találkoztak a cháridsiták demokrata törekvései, valamint tiltakozásuk a kormányzók igazságtalansága ellen. Lázadásuk könnyen szolgált háttérül minden anti-dynastikus zendülésnek. Leplet és formát szolgáltatott az északafrikai szabadságszerető berber törzseknek az Omajjádok helytartói elleni lázadására. Az iszlám történetírói nem bírták a berberek szívós nemzeti ellentállását másként fölfogni, mint egy cháridsita mozgalom szempontjából.<sup>10</sup>

Lázadásaik elnyomtatása után a cháridsiták közjogi, erkölcsi és dogmatikai külön tanaik elméleti művelésére szorítkoznak s miután fel is kellett hagyniok az uralkodó jogviszonyok elleni fegyveres harcukkal, igen jelentékeny theologiai irodalmat teremtettek, melynek legjobb ismerőjét, Motylinskit, a constantinei (algeriabeli) medersza igazgatóját az iszlám tudománya kevéssel ezelőtt (1907-ben) vesztette el. Mint a hogy a cháridsiták maguk is harcaik idején szétszórt csoportokban tűnnek fel, úgy az ily csoportokban kifejlő vallásos tan is részleteiben eltéréseket mutat, melyeket nagyrészt régi vezéreiktől származtatnak. Felötlük, hogy

a dogmatika némely főkérdésében legközelebb a mutazilitákhoz állanak.<sup>11</sup>

Rationalista hajlandóságuk már abban az időben is jelentkezteti theologusaiknál, a midőn még korántsem szilárd, még csak folyamatban levő hitvallásuk szemben az orthodoxiával inkább csak a negatív mozzanatokat hangsúlyozta. Merész ellentétben az általános vallásfelfogással egyik pártjuk kizárólag csak a koránt ismerte el törvényt meghatározó tekintélynek s mind azt, a mi rajta túl van, mint a vallásos élet szabályozására illetéktelent, visszautasítják.<sup>18</sup> Egy másik még a korán integritásához is mert nyúlni. A „Júszuf-szúra“ nem tartozhatik a koránhoz; merőben szentségtelen elbeszélés s el nem gondolható, hogy ez az erotikus történet egyenrangú részt alkosson egy Istentől kinyilatkoztatott szentkönyvben.<sup>13</sup> Ugyanezt állítják jámbor mutaziliták a korán azon részeiről, melyekben a próféta átkot mond ellenségeire (pl. Abú Lahabra). Az ily kifakadásokat csak nem mondhatta Isten „magasztos hirdetésnek jól őrzött táblán l“<sup>14</sup>

Minthogy a cháridsiták közössége a szunnita idsmá<sup>1</sup>-tól elszigetelten fejlődött, könnyen feltehető, hogy a rítusban és a törvénye külső gyakorlatában is néha eltérnek az orthodoxiától.<sup>18</sup> Ez utóbbi később, hogy ellentétüket a négy uralkodó orthodox rítusban képviselt idsmá<sup>1</sup> ellenében feltüntesse, saját szempontjából elnevezte őket *al-chavámisz-nak*, „az ötösöknek“, jelezvén, hogy az orthodox madzáhib négyes közösségétől elszakadtak.

Mai napig is fennállanak muszlim községek cháridsita hitvallással. A számos belső pártok közül, melyekre mint a hogy éppen kiemeltük, néhány elméleti eltérés



miatt szakadtak, egy rendszer maradt fenn, melynek követőit alapítójáról *ibáditának* nevezték el (Észak-Afrikában inkább az *abáditá* elnevezés járja).<sup>16</sup> Az ibáditák számos communalis csoportban találhatók meg Észak-Afrikában:<sup>17</sup> a Mzáb-területen, a Dsebel Nefüsza kerületében (Tripolitániában), a melynek lakói a konstantinápolyi képviselőkamaraiba ibáditá képviselőt küldtek; továbbá Kelet-Afrikában (Zanzibar); a kelet-afrikai ibáditák szülőföldje az arab 'Omán. Azt tapasztalták, hogy a világforgalomtól félreeső zugokban szinte elfeledve élő ibáditák az utolsó években megkísérelték, hogy tudatos, tevékeny energiával érvényesüljenek. Utóbbi időben, talán serkentve a figyelmüket el nem kerülő érdektől, melyet az európai tudomány irántuk tanusít, theologiai alapműveiknek egy sorát sajtó alá bocsátották; sőt az aggressiv propagandát is megindították egy folyóirattal, melyből azonban úgy látszik, csak kevés szám jelent meg.<sup>18</sup>

Az iszlámban tehát az első szakadásnak a cháríd-sita szekta tekinthető, a melynek maradványai a mai napig élnek mint Muhammed vallóinak az általános szunnita orthodoxiától különvált csoportja. Történetük egyúttal kevésbé bonyolult alakban mutatja be az iszlám szektaalkotásainak típusát, vallásos tekinteteknek közrehatását az államjogi vitára.

3. Az iszlám történetére nagyobb jelentőségű az a szekta-mozgalom, melyet a ellenzék idézett elő.

Még a legelemibb tankönyvekbe is behatolt, hogy az iszlám két formában jelentkezik: *szunnita és sVita* formájában. Ez a szakadás, mint már láttuk, eredetileg az uralomöröklés kérdésével indult meg. Az a párt, mely az első három khalífa alatt is titokban a prophéta családjának jogát vallotta, a nélkül, hogy

ezért a jogért nyílt harcra szállott volna, trónkövetelő jelöltjük bukása után folytatta tiltakozását a későbbi, nem 'alida dynastiák bitorlása ellen, első sorban az Omajjádok ellen, de azután minden következő uralkodóház ellen, mely nem felelt meg az ő legitimista eszméiknek. Mindeme jogtiprással szembehelyezik a próphétának 'Ali és Fatima ivadékából való utódainak isteni jogát s úgy a mint az 'Alit megelőző három khalífát erőszakos, istentelen bitorlónak kárhoztatják, szintúgy fellázadnak belsejükben vagy, ha erre módot találnak, nyílt harcban az iszlám államának mindenkori alakulata ellen.

Ennek a tiltakozásnak természete magával hozza, hogy könnyen hajlott oly formára, melyben a vallásos szempontok felülkerekednek. Ők nem az emberi választás által uralomra emelt khalífát ismerik el, hanem az iszlámnak egyedül hivatott világi és erkölcsi fejét, az isteni rendeléssel és határozattal arra egyedül jogosított *imám*-ot; — a vallásos méltóságnak jobban megfelelő ezt a nevet szeretik adni a tőlük mindenkor elismert fejedelemnek a próphéta egyenes utódságából.

Az első imám: 'Ali. A szunniták is, habár khalifa elődjei uralkodását jogosultnak elismerik, rendkívül erényekkel és ismeretekkel ékes férfiúnak tisztelik 'Alit. Haszan al-Baszri őt „ezen közösség isteni tanítójának“ (*rabbáni-hádzihi-l-vmmati*) nevezi.<sup>19</sup> A sí'iták még magasabb fokra emelik. Reá a próphéta oly tudást bízott, melyre a „társak“ nagy tömegét méltónak nem találta, s a melyek az ő családjában tovább öröklődnek (1. fent 167. 1.). Közvetlen intézkedéssel, kétségtelen kinevezéssel szemelte őt ki a próphéta utódjának a tanító hivatásban és az uralkodásban; ennél fogva ő a *vaszi*, a próphéta rendelkezésével kiszemelt.

A szunnitákat ezektől az ellenfeleiktől az különbözeti meg, hogy tagadják, hogy a prophéta bárkinek javára is ekkép intézkedett volna.<sup>20</sup> A sí'iták hite szerint egyedül 'Alit illeti meg az *amír-al-mu'mimn*, „hívők uralkodója“ czíme,<sup>21</sup> a mely czímet 'Omar óta minden dynastiából való khalífa visel s a mely a nyugati középkori irodalmakban eltorzítva található ilyformán: *Miramolin*, *Miramomelin*, *MiramomelliP* Ali jogos utódjai mint imámok, uralkodó tisztségének, sajátos ismereteinek és értelmi kiválóságának örökösei egyes-egyedül leányának, Fatimának egyenes leszármazottjai, tehát legelébb a prophéta unokája Haszan, majd Huszejn, s azután az 'alida imámok, a mint sorra következnek. Minden utód az elődjének *vaszí*-ja, isteni rendelkezésnek megfelelő világos határozata folytán az isteni tisztség törvényes viselője.<sup>23</sup> Ezt a rendet Isten minden időre előre megállapította s Muhammed által isteni intézménykép elrendelte.<sup>24</sup> A sí'ita exegesis, a magyarázó önkénynek és erőszaknak netovábbja,<sup>25</sup> még koránmondásokat is talál, a melyekben ez a rend ki van nyilatkoztatva.

A khalifátus minden más alakulata világi értelemben rablás, egyházi értelemben pedig azt jelenti, hogy a községtől egyedül hivatott vallásos vezetését megvonják. Mert minden korszak imámja isteni jog szerint, valamint a csalhatatlanságnak Istentől reá ruházott rendkívüli tulajdonsága folytán egyedül van arra hivatva és képesítve, hogy a közösséget minden vallásos ügyben tanítsa és vezesse. Ennélfogva az isteni igazságosság szükségképi következése, hogy Isten egy nemzedéket sem enged szűkölködni ezen vezetés nélkül. Múlhatatlanul szükséges, hogy minden kornak legyen imámja; mert ilyen magasztos egyéniség nél-

kül az isteni törvényhozásnak és vezetésnek célja nem volna elérhető. Az imamság szükségképi (*vádsib*) intézmény s az öröklés szakadatlan sorjában száll az arra jogosult prophétai nemzetségben tagról tagra.

Ily eszmeifejlődéssel a si'á-ban a vallásos elemek csakhamar felülkerekednek a politikai szempontokon. A legelső alkalmat erre hívei tiltakozásuk legkorábbi tárgyában találták, az omajjád uralkodóházban, a melynek magatartása, már el is tekintve törvényessége kérdésétől, mindig botrány köve volt a pietista köröknek, mert — a mint ők látták — mindig a világi érdekeket tolta előtérbe az iszlámnak a jámboroktól theokrátiának álmodott államában.

Kevéssel ennek a dynastiának uralomrajutása után, a nemzetség második uralkodója alatt 'Ali híveinek csoportja igen vigyázatlanul választotta az alkalmat arra, hogy a prophéta unokáját, Huszejn-t véres harcra bocsássa az omajjád bitorló ellen. Kerbelá csatateret (680) adta Dekik a vértanúknak azt a nagy számát, melyeknek gyászolása a si'ita hitvallásnak máig is mélabús színezetet ad. Nemsokára a si'itaság Mukhtár zászlaja alatt újra sikertelenül mérkőzik a diadalmas omajjád hatalommal. Ez a Mukhtár 'alida trónkövetelőül 'Alinak egy nem fátimida fiát, Muhammedet, a hanafita nő fiát akarta elismertetni: íme korán nyilatkozó jele a si'itaság belső elágazásának.

4. Ekkép a siíták tiltakozásukat és harcukat az iszlám államának idsma' elismerte rendje ellen még döntő vereségeik után is folytatják. Ritkán sikerül imam-jelöltjüknek zászlaját nyíltan kibontani s ilyenkor is kezdettől fogva reménytelen harcuk elháríthatatlan kudarczczal végződik. Látszatra a tényeknek hódolva be kell érniök egyrészt avval a reménységgel, hogy

Isten a közállapotokat majdan jóra fordítja, másrészt avval, hogy minden korszak jogos imámjának belsőleg hódolnak s diadalát titkos propagandával előkészítik, siettetik.

Ezáltal titkos szervezetek keletkeznek, melyek egy az élükön álló missiofő, *dá'i* vezérlete alatt eszméiket a tömegekben terjesztik. A mindenkori hatóságok természetesen ellenőrzik s kikutatják őket; azért az 'alida üldözések szakadatlan gondot okoznak az uralkodóknak, a kik az előttük nem ismeretlen, titkon lázító propagandában állandó veszedelmet látnak az állam nyugalma. Az 'abbászidák alatt ezt még jobban tudták mint az omajjádok idejében. Hiszen éppen az utóbbiak alatt dolgozó 'alida propaganda tette a VIII. század közepén 'Abbász utódjainak lehetővé, hogy az omajjádoknak a *si'ita* áskálódások folytán jól előkészített bukását végrehajtsák s hogy azt hasznukra fordítsák azon az ürügyön, hogy Muhammed ibu al-Hanafíjja unokájának igényei jog szerint rájuk szállottak. Miután a *si'ita* propagandának gyümölcseit maguk számára leszakasztották, annál óvatosabbnak kellett lenniök azoknak szüntelen áskálódásával szemben, a kik ő bennük sem láthatták a prophétának törvényszerű jogutódját. Törekedtek is, hogy a népet az 'Ali-cultustól eltérítsék. Mutavakkil a földdel tette egyenlővé Huszejn sírját: ne lehessen ezen a szentelt helyen arról emlékezni, hogy nem 'Abbásznak egy utódja, hanem 'Ali fia vérzett el a prophétai ház jogaiért. Sokan a legtekintélyesebb 'alidák közül, olyanok is, a kik az imámok sorába tartoztak, kemény üldözéseket állottak, némelyek az 'abbászidák uralma alatt éltüket börtönben,<sup>6</sup> vagy vesztőhelyen, vagy titkos mérég által vesztették. Al-Mahdi khalifa idején

egy 'Alihoz való hűségében következetes sí'ita kénytelen volt a khalífa leskelődése elől éveken át élte végéig rejtőzni; csak életének kockáztatásával merészkedhetett elő rejtékéből a pénteki istentiszteletre.<sup>27</sup> Ily emberek most, a mikor a próféta családjának jogai az 'abbászidák értelmében épp általuk tényleges diadalra jutottak, a dynastikus igényekre még veszedelmesebbek lettek, mint az előző korban, melynek uralkodói a „család“ dynastikus jogát elvileg is tagadták. Az 'abbászida uralkodó elviselhetetlennek érezhette, hogy a legitimitás talaján küzdenek ellene.<sup>28</sup>

A sí'ita irodalomnak kimeríthetetlen tárgyát teszik „a próféta nemzetségének megpróbáltatásai (*mihan*).“ Haditheket költöttek, melyekben már Muhammed ivadékaik üldöztetéséről szól s az 'Alitól hagyományozott beszédekben folyvást arról a gonosz sorsról van szó, mely utódjaira vár.<sup>29</sup> Egyik ilyen otromba koholmány beszél, hogy 'Ali látogatókat, kiket kapusa Kanbar mint híveit (sí'a) bejelentett, nem akart ilyenekül elismerni, mert nem vette észre rajtuk a sí'a ismerető jelét; ennek a csoportnak igazi hozzátartozói arról ismerhetők meg, hogy testük a nélkülözéstől lesorvadt, ajkuk a szomjtól kiaszott, s szemük a szakadatlan sírástól csepegő.<sup>30</sup> Az igazi sí'ita üldözött, nyomorúságos, mint a család, a melynek jogáért helyt áll és szenved. Csakhamar a próféta családjának hivatásául tekintették, hogy szorongatást és üldözést álljon. Az a hagyomány járta, hogy a prófétai nemzetség minden igazi leszármazottjának megpróbáltatásokon át kell mennie, úgy hogy az ilyen embernek zavartalan élete gyanút ébresztett genealógiájának valóságára ellen.<sup>31</sup>

A kerbelai gyásznap óta ennek a nemzetségnek története, melyet a sí'iták még irányzatosan tragikusnak rajzolnak, a szenvedések és üldöztetések folytatózó sorát tünteti fel, a melyeket a martyrologiumok (sí'ita különlegesség!) sűrűen művelt irodalma versben és prózában ad elő s a melyek tárgyául szolgálnak a muharram-hónap első harmadában szokásos gyülekezéseiknek; e hónap tizedik napját (*'ásürá*) tekintik ugyanis a Kerbelá-tragoedia évfordulójának.<sup>32</sup> Ennek a napnak tragikus eseményeit ezen az emlékünnepen drámai alakban is előadják (*ta'zija*). „Nekünk emléknapjaink a mi gyászgyülekezeteink, “ így fejezi be egy sí'ita érzésű fejedelem egy költeményét, melyben a prophéta családjának sok mzfam-járól megemlékeznek.<sup>33</sup> Ennek az ügynék híve nem hagyhat fel a sírásal, panaszszal, gyászszal az 'alida család balsorsán, üldöztetésén, vértanúságán. „Meghatóbb mint a sí'ita köny“ valósággal arab közszólássá lett.<sup>34</sup>

Modem, tudományosan művelt sí'iták, a kik a kárhóztató gyűlölséget az Omajjádok iránt nem kevésbé hordják szívükben, mint 'All naiv hitű tisztelői, a sí'a ezen gyászos hangulatában nagy vallásos értékeket találtak. Benne látják a nemes érzésnek, az emberiségnek elemét szemben a merev törvénynyel és gyakorlásával: a legbecsesebbet, a legemberiebbet, a mi az iszlám sajátja.<sup>35</sup> „Huszejnt siratnunk“, mondja egy ind sí'ita, a ki angol nyelven philosophiai és matematikai műveket is írt, „az életünknek, lelkünknek dicsősége; máskülönben a leghálátlanabb teremtmények volnánk. Még a paradicsomban is gyászolni fogjuk Huszejnt“. „A Huszejnért való gyász az iszlám bizonyítéka. Sí'itának lehetetlen nem sírnia. Szíve élő sír; igazi sírja a lefejezett vértanú fejének“. <sup>36</sup>

5. A si'ita munkának imént vázolt módja valamint a terjesztésével járó veszedelmek folytán a si'át inkább áskálódó, mintsem harczoló propaganda jellemzi. Vele jár bizonyos suttogó titkolódzás, melyet az óvatosság parancsol, tekintve azokat a veszedelmeket, melyeket szent titkuk kiszivárgása minden részére zúdítana. Dsa'far si'ita imámnak kijelentése szerint az a két angyal, ki az embert folyvást kíséri, hogy szavait, tetteit feljegyezze, visszavonul, mihelyt két hívő (azaz: si'ita) bizalmas értekezésre találkozik. Dsa'fart figyelmeztették arra az ellentmondásra, mely az ő kijelentése és a korán szava (50. sz. 17.) közt van: „Az ember nem mond ki egy szót sem, a nélkül, hogy kész leselkedő nem volna mellette.“ Hisz' ez az őrző angyal, a ki szavát hallja! Ekkor az imám mélyen felsóhajtott, könnyű áztatta szakállát s így szólt: „Igenis, Isten a hívők iránti tiszteletből meghagyta az angyaloknak, hogy bizalmas találkozásuknál magukra hagyják őket; ha az angyalok nem is jegyzik fel, Isten mégis tud mindent, a mi el van takarva, elrejtve.“<sup>37</sup>

A si'itikát folyvást kerülgető veszedelem igen jellemző ethikai elméletet tenyésztett és fejlesztett, a mely a titkolódzással szorosán együtt jár. Ez az elmélet, mely ugyan nem az ő körükben keletkezett először, hanem a többi muszlimtól is a korán 3. szó-rajának 27. versére támaszkodónak van elismerve, s a mely a cháridsitáknál is hasonló czélt szolgált, a si'iták rendszerében alaptanná alakult ki s követése körük minden tagjának mulaszthatatlan kötelességévé lett a közjó érdekében. Ez az elmélet benne foglalatik a *takijja* szóban, mely „óvatosságot“ jelent. A szitának nemcsak szabad, hanem kell igazi hitvallását eltitkolnia; oly területen, melyen az ellen-



felek uralkodnak, úgy kell beszélnie és cselekednie, mintha hozzájuk tartoznék, nehogy a társakra veszedelmet és üldözést zúdítson.<sup>38</sup> Könnyen képzelhető, a kétértelműségnek és színlelésnek mily iskoláját nevelte ez a takijja, a sí'ita disciplina egyik alaptétele. Az a tehetetlenség, hogy igaz hitüket nyíltan nem vallhatják, egyúttal iskolája a hatalmas ellenfél iránti elfojtott haragnak, fanatikus dühnek, féktelen gyűlöletnek, a melylyel viszont oly különös vallásnitások járnak, a minők az orthodox iszlámtól teljesen idegenek. Egyszer kérdezték Dsa'far al-szádik imámtól: „0 prophéta unokája, képtelen vagyok, hogy ügyeteket támogassam; csak annyit tehetek, hogy bensőmben megtagadom ellenségeiteket (megtagadás = *al-bará'a*) s megátkozom őket; mit érdemiék?” Az imám így válaszolt: Reám az atyám hagyta az atyja nevében, ez viszont az ő atyja nevében, a ki közvetlenül a prophéta szájából hallotta ezt a tanítást: A ki gyengébb, semhogy bennünket, a család embereit, diadalra segíthetne, de kamrácskájában átkokat szór ellenségeinkre, azt ők (az angyalok) boldognak magasztalják . . . érte Istenhez imádkoznak: „Oh Isten, könyörülj ezen a szolgádon, a ki mindent meg tesz, a mit tehet; ha többet tehetne, bizonynyal megtenné.” Istentől pedig szózat indul ki: „Meghallgattam kéréseket, irgalmazok lelkének, magamhoz fogadom a kiválasztottak és jók leikéinek sorába.”<sup>39</sup> A sí'a törvénynyé teszi, hogy az ellenfelet átkozzák; a ki elmulasztja, az a vallás ellen vét.<sup>40</sup> Ez a gondolkodás sajátos bélyeget nyomott a sí'ita irodalomra.

6. A sí'ita rendszer tengelye e szerint az imámság elmélete, az ezen méltóságra a prophéta ivadéakai közül erre kiszemelt és rendelt férfiaknak egymásra

következése. A kor imámjának elismerése, akár nyíltan lép fel, akár pedig titkos propagandában, csak kevesektől személyesen ismerve követeli jogát, épp oly mértékben hittétel, mint az hogy Allah-t és Muhammed próphétát vallják; ezt szigorúbban követelik, mint bármely orthodox katekizmus a történeti khalífátusnak elismerését.

A si'ita dogma értelmében az imám elismerése nem járuléka a dogmatikai kifogástalanságnak, hanem a hitvallásnak a legfőbb igazságoktól elválaszthatatlan, elmaradhatatlan alkotó része. Hallgassunk meg egy si'ita dogmatikust: „Isten megismerése magába foglalja, hogy igaznak valljuk Istent és az ő próphétáját, hogy bensőleg ragaszkodjunk 'Alihoz, hogy engedelmeskedjünk neki és a helyes vezetés imámjainak, kik ő reá következtek, hogy megtagadjuk ellenségeit: így ismerhető meg az Isten . . . “ „Egy ember sem igazhitű, a míg Istent, a próphétáját minden imámot és saját korának imámját el nem ismeri, míg ő reá magát nem bízva, míg magát neki teljesen oda nem adja.“<sup>41</sup> A si'ita tanban „az iszlám hitvallás öt alaposzlopához“ (1. fent 15. 1.) hozzájárul egy hatodik: *al-vilája*, azaz: ragaszkodás az imámokhoz, a mely magába zárja ellenségeiknek megtagadását (*al-bará'a*) is.<sup>42</sup> Ez a kötelesség a si'ita hitvallás szerint még felülhaladja a többieket. „Az 'Ali-hoz való szeretet megemészt minden bűnt, a hogy a tűz a száraz fát emészt.“<sup>43</sup> Ez a gondolkodás teszi a si'a vallásos jellegének velejét. A cháridsita úgy jellemezhetette, mint „fanatikus ragaszkodást egy arab atyafi Sághoz; — hívei azt vélik, hogy az iránta tanúsított feltétlen ragaszkodás az embert felmenti minden jó cselekedettől s megszabadítja a gonosztettekért járó büntetéstől.“<sup>44</sup>

7. Hogy a sí'ita imám-hitet megértsük, súlyt kell vetnünk a fogalmi különbségre a szunnaszerű khalifa theokratikus uralkodói méltósága és másrészt a legitim imámé közt.

A szunnita iszlámban a khalifa arra van hivatva, hogy az iszlám feladatainak teljesítését biztosítsa, hogy saját személyében az iszlám község kötelességeit szemléltesse és egyesítse. „A muszlimok élén — egy muhammedán theologus szavait idézem — szükségkép állania kell valakinek, a ki gondoskodik törvényeik végrehajtásáról, határaik megvédéséről, seregeik felszereléséről, a kötelességszerű adók beszedéséről, az erőszakoskodók, tolvajok és útonállók elnyomásáról, istentiszteleti gyülekezetek rendezéséről, a (gyámságra szoruló) kiskorúak kiházasításáról, a hadi zsákmány igazságos szétosztásáról és hasonló törvényes szükségletekről, melyekről a község egyes embere nem gondoskodhatik.“<sup>45</sup> Szóval ő személyesíti meg az állam birói, közigazgatási és hadi hatalmát. Mint uralkodó nem egyéb mint elődjének utódja, azzá rendelve emberi tények (választás, elődjétől való kijelölés) által, nem a személyiségében rejlő kiválóságok folytán. A szunniták khalifája mindenekelőtt nem tanító tekintély.

A sí'iták imámja ellenben az Istentől beléje oltott személyes tulajdonságainál fogva az iszlám vezetője és tanítója, ő a prophétai hivatás örököse.<sup>46</sup> Uralkodik és tanít Isten nevében. A mint Mózes e szózatot hallhatta a csipkebokorból: „Én vagyok Allah, a világok Ura“ (28. sz. 30.), úgy nyilatkozik meg Isten hirdetése a kor imámja által is.<sup>47</sup> Az imámot nem csak az Istentől jóváhagyott uralkodói hatalom jellemzi. Természetfölötti kiválóságával felülemelkedik a közönséges emberek mivoltán, még

pedig nemcsak méltósága által, melyet reá nem ruháztak, hanem mely vele született, vele teremt, — hanem substantiájával is.

Ádám teremtése óta isteni fénysubstantia száll Ádám egyik kiválasztott utódjáról a másikra; így jutott el az isteni fény Muhammed és 'Ali közös nagyatyjának ágyékába; itt ketté oszlott, egyik része 'Abdalláh-nak, a prophéta atyjának jutott, másik része testvérének Abú Tálíb-nak, 'Ali atyjának. Ettől az isteni fény nemzedékről nemzedékre a mindenkori imámra szállott. A lelkében praeexistáló fény teszi őt korának imámjává s ad neki rendkívüli, az emberinek színvonalát messzi meghaladó szellemi erőket; lelkének substantiája tisztább mint a közönséges halandóké, „ment gonosz gerjedelmektől, szent formákkal ékes“. Körülbelül így gondolkodik a mérsékelt si'itaság is imámjainak lényéről; a túlzó (a mint majd látjuk) még egész máskép emelte 'Alit és az imámokat az isteni sphaera közelébe, sőt egyenesen beléje helyezte. Szabott, egységesen dogmatikus formában ugyan nem lépett fel ez a traducianista elmélet, de úgy tekinthető mint az imámok természetéről általánosan elfogadott si'ita felfogás.

Ehhez azután még más képzetek is kapcsolódnak. A mikor Isten meghagyta az angyaloknak, hogy Ádám előtt leboruljanak, ez az imádás az imámoknak Ádámba zárt fénysubstantiájának szólt. Ezen imádás után Isten parancsára Ádám felemelte szemét az isteni trónus tetejéhez s megpillantotta eme fénytetek visszacsugárzását, „úgy a mint egy ember arcza tiszta tükörben visszacsugárzik“. Ezen szent testek égi tükörképe tehát az égi trónusig emelkedett<sup>48</sup> A népies babona még az ily apotheosiszal sem érte be; az

imámok testében honoló égi tulajdonságoknak a hatását földi létük részére is hatványozta: a si'ita nép pl. azt hiszi, hogy az imám teste árnyékot nem vet. Ilyen képzeteket természetesen már csak oly kor fejlesztett, mely testileg látható imámmal többé nem rendelkezett. Kivált az Imám-Mahdi-t<sup>49</sup> (1. alább) tekintik sebezhetetlennek; hasonlótt hisz a nép itt-ott a próphétáról,<sup>50</sup> s a muszlim szentek legendái, kivált Észak-Afrikában, számos marabuinak is tulajdonítják ezt a kiválóságot.<sup>51</sup>

8. Az imámok jelleméről alkotott képzetekben nemcsak a népies hit, hanem még a theologiai elmélet is mérhetetlen magasságokba vész.

A si'itság túlzó elméleteiben 'Ali és az imámok egyenest mint az istenség incarnatiója tűnnek fel; nemcsak mint isteni tulajdonságoknak és öröknek részesei, a melyekkel a mindennapi emberin felül-emelkednek, hanem mint magának az isteni lénynek megjelenési formái, a melyekben a testiségnek csak múltó, accidentalis jelentőség jut. A si'ita szekták felsorolásában, melyet az iszlám polemikus és vallástörténeti irodalma (Ibn Hazm, Sahrasztáni és mások) reánk hagyott, ennek a hitnek különféle változataival találkozunk, melyeknek képviselői még ma is sokfelől akadnak, pl. egy szekta-csoportban, melynek összefoglaló neve *'Ali-üahi*, azaz Ali Isten vallói, eléggé jellemzi hitvallásuk lényegét.<sup>52</sup> 'Ali istenítését összekapcsolják az iszlám törvénye lényeges részeinek mellőzésével. 'Ali felmagasztaltatása az ily eretnekiségben (hacsak az istenítést Muhammedre is ki nem terjesztik) gyakran arra vezetett, hogy a próphéta méltóságát az istenített 'Aliénél alacsonyabbra helyezték. Néhányan kieszték, hogy Gábor angyal tévedésből Mu-

hammednek adta át az isteni küldetést, nem pedig 'Ali-nak, a kinek szánva volt. Egy másik szekta-változat, az *'Uljánijja*, a *Dzammija* (azaz „a gáncsoló“) nevet is kapta, mert a prófétát azért gáncsolja, hogy az 'Alit megillető méltóságot bitorolta.<sup>53</sup> A *Nuszajri*-szektában, melylyel ezen szakasz vége felé még foglalkoznunk kell, Muhammed az isteni 'Ali mellett a fátyol (*hidsáb*) alárendelt jelentőségére száll alá.

Ily felfogások vallóit a si'iták maguk *ghuVit*, azaz „túlzókének mondják. Eredetük az iszlám régi idejébe nyúlik vissza s már egyidejűleg az alida család első politikai pártolásával lépnek fel. Igen régi hadithokban, melyek si'ita körökben is otthonosak, 'Alival és az 'alidákkal magukkal óvást emeltek ily túlbecsülések ellen, a melyek csak idegenkedést kelthetnek 'Ali nemzetsége iránt.<sup>64</sup>

Másrészt viszont megfigyelni való, hogy ezek a túlzások nemcsak az 'Aliról és utódjaikról alkotott képzeteket fokozzák, hanem magának az istenfogalomnak aggyályos módosulásával járnak. Az isteni lénynek az alida szent család személyeiben való incarnációjáról szóló tan ugyanis arra is módot adott, hogy ezekben a körökben féktelen materialistikus képzetek harapódtak el az Istenségről, merőben mythologiai felfogások, a melyek vallóikat megfosztják annak a jognak utolsó maradványától is, hogy magukat és hitüket a pogánysággal szembehelyezzék.

Messzire vezetne itt egyenként rátérni azokra a rendszerekre, a melyek az alapítóikról nyert *Bajjanijja*, *Mughvrija* stb. szektaneveken a si'ita incarnációs tanból felburjánoztak. Tanaik ismerete hozzáférhető a muszlim vallásirodalom idevágó fejtegetéseinek nyugati fordításaiban,<sup>65</sup> s ezekre utalhatom azokat, a kik még

részletesebb bizonyítékokat kívánnak arra a tényre, hogy épp a si'itaság lett tenyésztő talaja azoknak a képtelenségeknek, melyek alkalmasak voltak az iszlám tanát az Istenről felbomlásztani, szétmállasztani.

9. Azon túlzások sorában, melyekhez a tárgyilagos megfigyelés már a mérsékelt si'iták imámelméletét is számíthatja, a legszilárdabb dogmatikus alakban az imámok büntelenségéről és csalhatatlanságáról szóló tan fejlődött ki. Ez a si'taság egyik alaptételévé lett.

Az orthodox iszlám is jelentőséget tulajdonít annak a kérdésnek, vajjon a prophéták prophétai jellegük-nél fogva büntelenek; kivált, vajjon a prophéták legnagyobbikát, utolsóját megilleti-e ez az immunitás. Minden hívő muszlimra kötelező az a tantétel, hogy erre a kérdésre igennel kell felelni.<sup>56</sup> De hogy ez a dogmatikus tantétel csak relatív jelentőségű, arra jellemző, hogy megfogalmazásában régi idő óta a mértékadó tekintélyek közt a legtarkább sokféleség nyilatkozik meg. Nincsenek pl. egy véleményen a felől, vajjon a büntelenség jellege a prophétai hivatás előtti időre is kiterjed, vagy pedig csak avval az időponttal kezdődik, a mikor az illető személyt az isteni küldetés éri. Abban sem egyeznek meg az orthodox dogmatikusok, vajjon a prophétákat megillető büntelenség csak a főbűnökre, vagy mindennemű vétségre is kiterjed; néhányan ezt a kiváltságot csak a bűnök első osztályára nézve ismerik el, megengedvén, hogy a prophéták *peccatis venialibus* vagy legalább is „botlásoknak“ (*zalai*) éppen úgy vannak kitéve, mint más halandók; ők is „néha a cselekvés két lehető módja közül a kevésbbé kitűnőt választják“. Sajátságoskép kivételes állást akartak Keresztelő Szt. Jánosnak (a

korában *Jakja b. Zakarijjá*) juttatni — hogy sohasem vétkezett, sem pedig botlás elkövetésére nem gondolt — egy hadithban, mely azonban gyöngé visszhangra talált.<sup>57</sup>

Kevésbé válnak szét a vélemények a büntelenségről való hit felől, mihelyt ezt Muhammedre vonatkoztatják. Az ő életéből úgy a küldetése előtti, mint a későbbi időben nagy és csekély bűnök egyaránt ki vannak zárva. Ez azonban teljesen ellenkezik a legrégebb iszlámvallók szándékával, a kik a prophéta szájára a büntudat és bűnbánat vallomását teszik: „Térjete vissza Istenhez (bánjátok meg bűneiteket), mert én is naponta százszor térek vissza“.<sup>58</sup> „Szívemet gyakran fátyol takarja s napjában százszor kérek Istentől bocsánatot.“<sup>59</sup> Hasonló feltevésből indul ki a prophétának tulajdonított következő ima: „Uram! fogadd el bűnbánásomat, hallgasd meg kérésemet, mosd le vétkezésemet (*haubaii*), szilárdítsd bizonyítékomat, vezesd szívemet, erősítsd nyelvémet s szakíts ki szívemből minden gyűlölködést.“<sup>60</sup> Büntelenségének tudatából nem szólaltatták volna meg ekkép a prophétát s ily tudattal ő maga sem nyilatkozta volna ki magának a korában (48. sz. 2) épp közel levő győzelmének büszke előérzetében<sup>61</sup> ezeket a szavakat: „hogy megbocsássa neki (a prophétának) valamennyi bűnét, a korábbiakat és a későbbieket.“<sup>62</sup>

Dogmatikai tekintetben a mi tárgyunkra lényeges a következő: A prophéták, beleértve Muhammedet is, büntelenségéről nyilvánított különböző orthodox vélemények közt nincs egy sem, mely ezt az erkölcsi kiváltságot másnak tekintené, mint Istentől megadott kegynek (*lutf*); korántsem szükséges attribútumnak, mely a prophéta substantiájában születése óta inherens. A szunnita dogmatika továbbá semmi-



kép sem vonja bele ebbe a tantételbe az elméleti csatlatlanság kérdését; ellenkezőleg a próféta emberileg korlátolt volta mindenkor oly erős nyomatékkai domborodik ki, hogy önön magából merített természetfölötti tudás merőben összeférhetetlen a jelleméről való alapfelfogásukkal. Mint büntelensége úgy más emberekkel szemben tudásának felsőbbsége nem személyének állandó belső kiválósága, hanem egy Istentől esetről esetre nyert okulásnak a következése. Hisznek abban, hogy minden szava igaz, hogy mindent isteni hirdetésnek fogadjanak el, a mit olyanul hoz. Prófétai hivatása pedig azon alapul, hogy Isten őt választotta akarátának tolmácsává, nem pedig személyes természetén. A próféta-ságba nem hoz magával értelmi jelességeket, a melyek őt az emberi tudás színvonala felé emelnék. A korábban ezt félreérthetetlenül ki is jelenti s ezen nem is mentek túl a régebbi nemzedékek theologusainak a hadith-ban kifejeződő felfogásai sem. Ellenségei zavarba akarván hozni a próphétát, oly dolgokról kérdezik, melyeket nem tud. „Minek kérdeznek engem dolgok felől, melyek előttem nem lehetnek ismeretesek? Én csak ember vagyok s csak azt tudom, a mit Isten tudnom enged.”<sup>63</sup> Az orthodox gondolkodás szempontjából annak a feltevése, hogy Istenen kívül valaki ismeri a titkos dolgokat, hitetlen eretnecség, lázadás a korán szava (27., sz. 66) ellen: „Senki az egekben és a földön nem ismeri a titkosat Istenen kívül.” Ebbe a tagadásba bele van foglalva maga a próféta is.<sup>64</sup> Hát még más személyek!

A szunniták nagyra becsülik a próféta ivadékai közül a jámborokat és tudósokat, azokat, kiket a sí'íták imámoknak tisztelnek. De nem ruházzák fel őket más személyes tulajdonságokkal mint az iszlám

egyéb tudósait és szent életű férfiai. Ha p. egy szunnita theologus szól Muhammed al-Bákír-ról, a prophéta ötödízü leszármazottjáról, akkor elismeri mélységes tudományát, melynek e dísznevét köszöni: al-bákír, „a hasogató“, s magasztalja példás jámborságát, Isten iránti odaadását. De jellemzésére csak a következőt hozza fel: „Kitűnő ember volt az „utódok“ (*tábi'í*, a „társak“-rákövetkező nemzedék) nemzedékéből, kimagasló imám (tudós<sup>1</sup> értelmében), a kinek kiváltságáról mindenfelől megegyeznek; Medina városának *fukahá-i* (törvénytudói) közt számot tesz.“<sup>65</sup> Mennyire másként jellemezhetik a sí'iták, a kik ötödik imámjuknak tisztelik! Többé nem egyszerű jogtudós Medinában, hanem részese a prophétai nemzetség makulátlan fénysubstantiájának! Még a már előbb idézett modern, angolul író, rationalista eszméktől áthatott sí'ita előtt is pL Huszejn úgy tűnik fel mint „primordial cause of existence“ ... „this essential connection between cause and effect“ ... „the golden link between God and man.“<sup>86</sup> A prophétának és szent utódságának értékelésében elfoglalt orthodox szunnita álláspont is megtűr meseszerű, gyermekes képzeteket, a melyekkel a népies képzelet a prophétát kitüntette, de korántsem teszi azokat a kötelező hit elemévé. Al-Sa'rânî, a mystikus, ily meseszerű vonásokból egész fejezetet írt össze, a melyben a prophéta többek közt ily kiválóságokkal ékeskedik: „Nemcsak előre, de hátra is tudott látni, képes volt sötétben is látni; ha olyasvalaki mellett ment, a ki természettől fogva nála magasabb termetű volt, akkor elérte annak magasságát, ha ült, válla felülemelkedett minden mellette ülőén; teste soha árnyékot nem vetett, mert csupa fény volt.“<sup>67</sup> De nincs benne kétség, hogy ezek a képzetek azoknak a

féktelen elméleteknek befolyása alatt keletkeztek, melyeket a sí'iták a maguk imámjairól alkottak; a szunniták nem engedték, hogy a prophéta elmaradjon az imámok mögött;<sup>68</sup> íme további példa a szüfismusnak itt már említett sí'ita kapcsolataira.

10. Egészen más jelentőséget nyernek mindezek a kérdések a sí'ita iszlámban. Az imámok lelke felül-emelkedik az emberi természet mértékén, — a mint láttuk, „mentek gonosz gerjedelmektől.“ Bűn hozzájuk nem férközik; a bennük honoló isteni fénysubstantia nem fér meg bűnös hajlandóságokkal és e fény megadja egyúttal a biztos tudás legmagasabb fokát, a teljes csálhatatlanságot.<sup>69</sup> A sí'iták azt tanítják, hogy megbízható hagyományközvetítők révén az imámokra visszavezethető kijelentések nagyobb bizonyító erejűek akár a közvetlen érzéki észrevételek amazok szerzőik csálhatatlanságánál fogva feltétlen bizonyosságot nyújthatnak, ezeket ellenben a látszat és a csalódás teheti kétségesekké.<sup>70</sup> A minden muszlim számára hozzáférhető vallásos tudáson kívül az imámok a maguk lánczolatában még titkos tudást adnak tovább, nemzedékről nemzedékre a szent családban átöröklő apokalyptikus hagyományt, mely a vallás igazságaira és minden világi történésre kiterjed. 'Ali nemcsak a koránnak igazi, a közönséges megértés elől elrejtett jelentését ismerte, hanem mindazt, a mi a feltámadásig történni fog. Minden lázadás, mely addig „majd százakat megtéveszt és százakat a helyes útra visz“, előtte ismeretes volt; tudta, majdan kik szítják, kik vezetik.<sup>71</sup> A hit 'Alinak ezen titkos prophéta! tudásában alkalmat adott híveinek oly sajátosságos irodalmi művek koholására, melyek ama titkos kinyilatkoztatásokat állítólag tartalmazzák.<sup>72</sup>

‘Ali tudománya, úgy tartja a sí‘a, mint titkos hagyomány átöröklődött az utána következő imámokra. Ők is isteni sugalmazás részesei, ők sem hirdethetnek igazságnál egyebet. Azért ők alkotják a legfőbb, az egyetlen tanító tekintélyt s ily minőségben a prophétai tisztnek legitim utódjai. Csak az ő kijelentéseik és döntéseik követelhetnek feltétlen hitelt és engedelmet. Minden vallásos oktatásnak tehát, hogy autentikusnak számíthasson, az imámok egyikére kell visszamennie. Minden oktatás hitelesítésének ez a formája uralkodik a sí‘ita vallásirodalomban. A hadith lánczának élén nem „a társ“ áll, a ki a prophéta szájából hallhatta, hanem az imám, a ki Isten és a prophéta akaratának hirdetésében és értelmezésében az egyedüli tekintély. Kifejlődött egy az imámokra visszavezetett sajátosság koránmagyarázás, a melyben a legmagasabb és a legközönyösebb mind kapcsolatba kerül az imám-elmélettel és egyéb síita vallásos felfogásokkal; oly irodalom ez, melynek ismerete múlhatatlanul szükséges a sí‘a szellemének áttekintő megértésére.<sup>73</sup>

Mindebből következtethető, hogy némelyike azoknak az elveknek, melyeket a szunnita theologia elismer, a vallásilag igaznak és helyesnek kiderítésére, síita szempontból mélyen alászáll a megismerés forrásainak fokozatában. Maga az idsmá<sup>1</sup> is merő alakisággá süllyed. Elméletileg ugyan elfogadják ezt az elvet vallásos kérdések eldöntésére, de a consensus jelentőségét a síita theologia mégis mindig csak abban találja, hogy az imámok közrehatása nélkül létre nem jöhet. Csak ez az alkotó elem adhat az idsmá‘-nak értéket. Egyébként a történelmi tapasztalat előtt sem válik be az idsmá<sup>1</sup> mindig az igazság próbakövének. Mig a szunniták a történelmi khalifátus elismerésében az igaz-

hitűek idsmá'-jára hivatkoznak, a mely a prophéta halála után az iszlám mindenkori államalakulását megteremtette és szentesítette, — addig a si'iták épp ebben találják annak bizonyosságát, hogy a pusztá idsmá' nem egyezik mindig jpz igazság és igazságosság elvével. Az által, hogy a khalifátus kérdését a szunniták értelmében döntötte el, az idsmá' egyenest az igazságtalanságot és az erőszakot szentesítette. így tehát a si'a ezt a collectiv tekintélyt kevesebbre becsüli vagy pedig az imámok megegyezésére magyarázza.

Egyesegyedül a csalhatatlan imámnak vagy jogos felhatalmazottjainak tanítása és akarata biztosítja a jogot és az igazságot. Úgy a mint minden korban az imám az iszlám közösség egyedül jogos állami feje, szintűgy minden kérdésben, melyet a hagyományos törvény nem döntött el minden időre, valamint ennek a törvénynek magyarázatában és alkalmazásában ő az egyedül döntő tekintély.

Ha tehát az iszlám két szemben álló alakulatának lényeges különbségét röviden ki akarjuk domborítani, mondhatjuk: a szunna idsmá'-n, a si'a tekintélyen alapuló egyház.<sup>74</sup>

11. Érintettük már, hogy az imámok személyiségeit tekintve már ama régi idők si'ita közösségei sem egyeztek meg, mikor ezek az elméletek kialakulóban voltak. A si'ita eszmének egyik legkorább-érvényesülése, a mint (208. 1.) láthattuk, oly imámhoz kapcsolódott, a ki Alinak nem fatimida ivadékából származott. Az Ali-hivek különböző csoportjai pedig a fatimida származáson belül is egymástól eltérő imám-sorokat állítottak fel, a mire ama család gazdag elágazása bő alkalmat nyújtott. Abú Muhammed al-'Asz-

kari halála után a sí'a már tizennégy változatra szakadt,<sup>75</sup> mindegyik az imámlánczolat dolgában az 'alida leszármazottak más-más ágának adott elsőbbséget.<sup>76</sup> A legáltalánosabban, a sí'iták közt mindmáig elismert imámsorozatot az úgynevezett „tizenkettesek“ (vagy imámiták) szektája tünteti fel: az imámméltóságot 'Alitól közvetlen utódjain át nemzedékről nemzedékre viszi egy tizenegyedik látható imámig, a kinek fia és utódja *Muhammed Abu-l- Kászim* (szül. Baghdádban 872-ben) mint gyermek alig nyolcz éves korában a földről elragadva, azóta emberektől nem láthatón titokban tovább él, hogy az idők végén mint *Imám Mahdí*, mint világmegváltó fellépjen, hogy a világot minden igazságtalanságtól megszabadítsa s a békének meg igazságnak birodalmát felállítsa. Ez az úgynevezett „rejtőző Imám“, a ki eltűnése óta is tovább él s a kinek majdani feltűnését a hívő sí'ita nap nap mellett várja. A rejtőző imámban való hit a sí'a minden ágában el van terjedve. Minden sí'ita párt a lapangó fennmaradást és az egykori parusiát ahhoz az imámhoz fűzi, a ki a tőle felállított imámsorozatot lezárja.

Azt a hitet, hogy utolsó, egykor újra előkerülő imámjuk állandóan tovább él, a különböző pártok tekintélyes mondásokkal erősítik, melyeket épp ennek a hitnek támogatására gondoltak ki. Az ily bizonyítékok mivoltáról fogalmat nyújthat pl. egy mondás, melyet az a párt, mely az imámsort Műszá al-Kázim-mal (megh. 183/799), a tizenkettesek hetedik imámjával zárja le, őt tekintvén a rejtőző, majdan visszatérő imámnak, ezen imámjának szájába ad: „A ki rólam azt beszél neked, hogy engem betegségemben ápolt, engem mint halottat mosott, fűszerezett, halottas

leplekbe takart, sírba bocsátott le, síromnak porát magáról lerázta, azt bélyegezd meg hazugnak. Ha (eltűntöm után) felőlem kérdeznek, legyen az a felelet: él, Istennek hála; átok mindenkire, a ki felőlem megkérdezve, azt feleli: meghalt.<sup>77</sup>

A „visszatérés“ (*al-radsa‘a*) ily értelemben döntő mozzanata valamennyi sí‘itapárt imámelméletének. Csak az elrejtőző s majdan visszatérő imám személyét és a sorban való helyét tekintve térnek el véleményeik.<sup>78</sup>

Kezdetől fogva azok, kik reménységüket ‘Aliba és utódaiba vetették, el voltak telve avval a szilárd bizalommal, hogy az eltűnt imám egykor visszatér. Ez a hit legelőbb magához Alihoz fűződött; híveinek egy csoportja, mely őt még életében emberfölötti lénynek tisztelte s a mely Abdallah b. Szabatól nyerte oktatását, (doketista módra) nem hitt a halálában s meg volt győződve az elköltözött Ali majdani visszatéréséről. Ez a legrégebb megnyilatkozása a túlzó Alicultusnak s egyáltalában a sí‘ita szektaképzés eső lépése.<sup>79</sup> Az elköltözött és visszatérendő imámba vetett hitnek legközelebbi tárgya Ali fia, Muhammed ibn al-Hanafijja, a kiről hívei azt vallották, hogy tovább él és majdan újra előlép.

A „visszatérés“ nem eredeti sí‘ita eszme. Az iszlám valószíűleg zsidó-keresztény behatásnak köszöni ezt a hitet.<sup>80</sup> Az égbe ragadt és az idők végén a jog uralmának helyreállítására a földön újra megjelenendő Illés prophéta bizonyára prototypusa a földről eltűnt és láthatatlanul élő „rejtett imámoknak“, a kik mint világmegváltó mahdik fognak megjelenni.

Hasonló képzetek és a hozzájuk fűződő eschatologiai remények más körökben is bőven találhatók. A dositheanusok szektája meg volt győződve, hogy alapí-

tója Dositheos nem halt meg, hanem egyre tovább él.<sup>81</sup> Az ind Vaisnavak abban bíznak, hogy a mostani világszak végén a Kalkhinak incarnált Visnu majdan megjelenik, hogy az árják országát elnyomóiktól (már mint a muszlim hódítóktól) megváltsa. Az abessyniai keresztények messianikus királyuknak Theodorusnak visszatérését várják.<sup>82</sup> A mongol nép közt máig is el van terjedve az a hit, hogy Dsingizkhán, a kinek sírhelyén vágó áldozatokat mutatnak be, halála előtt megígérte, hogy 8—10 század múlva megint megjelenik a földön s a mongolokat megszabadítja az idegen khinaiak jármától.<sup>83</sup> Az iszlámon belül keletkezett eretnokségek is mozgalmak kudarcza után hasonló reményeket kapcsolnak alapítóik visszatéréséhez. Bihafrid-nak, azok egyikének hívei, kik az 'abbaszida kor elején parsi reakciót kíséreltek meg az iszlám ellen, kivégeztetése után azt hitték, hogy az égbe föl szállt alapító majd újra feltűnik a földön, hogy bosszút álljon ellenségein.<sup>84</sup> Ugyanezt hitték hívei al-Mukanna'ról, az isteni incarnatióképp megjelent „elfátyolozottról“, miután ő maga tűzhalállal pusztította el magát.<sup>85</sup>

Aránylag modern időkig az ily képzetek az iszlámnak nem sí'ita köreiben is tenyészték. A Kaukázus muszlimjaiban él a hit, hogy Elija Manszúr, Sámil egy elődje (1791), száz évvel a moszkoviták elűzése után újra megjelenik köztük.<sup>86</sup> Szamarkandban azt remélik, hogy a szent Sah-zinde és Kaszim b. 'Abbász élve visszatérnek;<sup>87</sup> szintúgy a kurdokról a hidsra VIII. századából ránk maradt annak a bizonyosága, hogy a kivégzett Táds al-'árifin (Haszan b. 'Adi) egykori feltűnésében hisznek.<sup>88</sup>

Keleti és nyugati népek minden hasonló képzete



közül, melylyel jövendő politikai vagy vallási fel-szabadulásukról álmodoznak, leghatalmasabban fejlődött ki a si'iták hite a rejtőző és visszatérő imámban. Ennek a hitnek theologiai megokolása, gúny és támadás elleni védelme teszi vallásos irodalmuk kiváló részét. Még legeslegújabb időben Perzsiában megjelent egy mű avval a czállal, hogy az egyre elharapódzó skepsis ellen a kor rejtőző imámjában való hitet biztosítsa.

Úgy mint némely zsidó theologus és mystikus a messiás megjelenésének pontos idejéről (rendszerint Dániel könyve alapján) számításokat végez, szintűgy kóránmondások és betű-számcombinatiók kabbalistikus felhasználásával szűfi és si'ita tépelődők annak az időpontnak kiszámításával bajlódtak, a melyben a rejtett imám fel fog lépni. Ilynemű értekezések vannak felsorolva a régi si'ita irodalomról szóló bibliographiai feljegyzésekben. De épp úgy, a mint a zsidóságban „a vég kiszámítóit“ (mekhassebhé kiszszin) a legsúlyosabb gáncs érte,<sup>89</sup> szintűgy a mérsékelt si'a orthodox tekintélyei „az időmeghatározókat (ál-vakkattűn) eleve hazugoknak bélyegezték s az ily tépelődéseket az imámok mondásaiban elítéltették.<sup>90</sup> Az a csalódás, melyet az ezen számításokra ráczáfoló valóság keltett, könnyen megmagyarázza azt a kedvtelenséget, melyet az ily határozottan fellépő ígéretek okoztak.

12. Ha eddig a hitet egy messianikus személy megjelenésében, mint a si'a tantételét vettük szemügyre, hozzá kell tennünk, hogy az orthodox szunna vallóitól sem idegen az eszme, hogy az idők végén Isten küldötte világjavító lép fel, — ők is úgy nevezik: Imám *Mahdi* (az Istentől vezérelt).<sup>91</sup> Ez a hívő

reménység az iszlám jámbor köreiből epedő sóhajkép szállt fel oly állami és vallási alakulatok közepette, melyek ellen vallásos meggyőződésük egyre lázadozott.

A közélet és viszonyai előttük úgy tűntek fel, mint saját eszményi követeléseik megszegése, mint folytonos vétkezés a vallás, a társadalmi igazság ellen. Azt vallják ugyan, hogy a jó muszlimnak a község egységének érdekében nem szabad „a botot széjjelhasítania<sup>a</sup>, hanem kitartással (*szabr*) kell az uralkodó jogtalanságba, mint Isten intézésébe beletörődnie s a gonosznak a türelmet ellene szegeznie. De annál jobban igyekezett érzésük a létezőt kiegyenlíteni hívő lelkük szükségleteivel. Ezt a kiegyenlítést a Mahdi-ba vetett remény végezte.<sup>92</sup> Ki van mutatva, hogy ezen hit első fokán Jézus parusiáját várták, — ő mint Mahdi állítja majd helyre az igazságos rendet. Csakhamar hozzájárultak azonban további fejlődési mozzanatok is, melyek mellett Jézus eschatologiai tevékenysége kísérő jelenséggé vált. Realistikusabb irányú emberek a Mahdi-remények teljesedését néha elérkezettnek látták egyes fejedelmek személyében, a kiktől azt várták, hogy az isteni jogrendet helyreállítják. Különösen sokat reméltek ebben a tekintetben az Omajjádok bukása után az ‘abaszida dynastia egyes uralkodóitól. Csakhamar azonban kiábrándultak ebből a csalóka reménykedésből. A világ, így látták a jámborok, rossz maradt, mint azelőtt. A Mahdi-eszme mindinkább Mahdi-utopiává alakult, a melynek megvalósulása ködös jövőbe tolódott, s a mely alkalmasnak bizonyult, hogy továbbfejlődésében vaskos eschatologiai mesékkel bővüljön. Isten egykor Muhammed nemzetiségéből férfiút támaszt, a ki majdan a prophéta romba

dőlt művét helyreállítja s „a világot megtölti igazsággal, mint ahogy most igazságtalansággal van tele“. A zsidó-keresztény elemekhez, a melyeknek a Mahdi-hit az eredetét köszöni, a parszi Szaoshiant-kép vonásai társultak, s a tétlen tépelődők felelősség nélkül csapongó képzelete megtette a magáét, hogy idővel buja Mahdi-mythológiát tenyészessen. A hadith hatalmába ejtette a hívők körében sokat tárgyalt ezt az anyagot is; már magával a próphétával adattak elő pontos személyleírást a tőle Ígért világmegváltóról, mely ugyan a szigorú gyűjteményekben helyet nem talált, de a kevésbbé aggodalmasokban kipótoltatott.

Az iszlám történetének folyamán ez a hit arra is szolgált, hogy politika-vallási lázadásoknak vezetői igazolják a fennállónak ledöntésére irányuló törekvéseiket, hogy nekik, mint a Mahdi-eszme képviselőinek népszerűséget szerezzen, s hogy az iszlám széles területeit harcziás forrongásba ejtse. Mindenki emlékszik hasonló jelenségekre az iszlám közelmúlt történetéből, s még napjainkban is Mahdi-jelöltek föllépnek az iszlám különböző vidékein, rendesen azért, hogy az európai államoknak az iszlám területein növekvő befolyása ellen küzdjenek.<sup>93</sup> Hartmann Martinnak a modern törökségen belül megindult áramlatokról szóló érdekes tudósításaiból megtudjuk, hogy a legeslegújabb időben Törökország muszlimjainak számos körében él a bizalom, hogy nemsokára (1355/1936-ban) fellép az igazi Mahdi, „a ki az egész világot aláveti az iszlámnak s a ki alatt a boldog aranykor beköszönt“.<sup>94</sup>

A si'itaság uralkodó irányát tekintve elvárható, hogy az iszlámnak különösen ez a szektája ápolja a Mahdi-reményeket. Hisz a si'a kezdettől fogva nem egyéb, mint

tiltakozás az iszlám történetén átvonuló erőszakosság ellen, az ellen, hogy az uralomra egyedül hivatott alidák elnyomása által az isteni jogot sértik. Itt a Mahdi-hit az egész si'ita rendszer gerinczévé fejlődött.

A szunnita iszlámban a jámbor Mahdi-várakozás, minden hadith-documentum és minden theologiai megvitatás<sup>95</sup> mellett sem jutott el a dogmatikai megszilárdulásig, hanem mindig csak mint a jövőről képzelt eszményi ábránd mythologiai feldíszítése jelenik meg, csak mint járuléka az orthodox világnézet rendszerének. Ennek a hitnek si'ita alakulását ellenben az orthodox iszlám határozottan kárhoztatja. A hosszú éltű, lappangó imámot gúny tárgyává teszi. A Tizenkettesek imámját a szunniták már azért is képtelenségnek nézik, mert az orthodox hagyomány a Mahditól teljes névazonosságot követel a prophétával (M. b. 'Abdalláh), holott a rejtőzőnek atyját, a tizenegyedik látható imámot Haszan-nak hívták.<sup>96</sup> Azonfelül, úgy vitatják, a majdani si'ita Mahdi apró gyermek korában tűnt el, tehát már éretlen koránál fogva kánoni szempontból képtelen volt az imám tisztjének betöltésére, a mely csak teljeskorút (*báligh*) illet meg. Mások egyáltalában tagadják, hogy Haszan al-Aszkarinak volt fia, a ki őt túlélte.

Viszont a si'ita iszlámban a Mahdi-hitnek középonti dogmatikus jelentőség jut. Gerincze a si'ita rendszernek s teljesen azonos a rejtőző imámnak a látható világba való visszatérésével (*rads'a*), a mely világnak ő lesz új törvényhozója, a melyben ő veszi föl újra a prophéta művét, ő szerzi vissza családjának elrabolt jogát. Csak ő képes „a világot joggal és igazsággal megtölteni“. Si'ita tudósok komolyan azon fáradoznak, hogy a szunnita gúnynyal szemben phy-

siológiai és történeti okokkal bizonyítsák a rendkívül hosszú élet lehetőségét.<sup>97</sup>

Még testi távollétének (*ghajba*) idején is ő „a korának élén álló“ (*ka'im al-zamán*) s nem képtelen arra, hogy akaratát a hívőkkel tudassa.<sup>98</sup> Föllengző himnuszokban magasztalják őt hívei, nem csak úgy mint hatalmas élő uralkodót, hanem felruházzák az imámhitből sarjadó minden természetfölötti jelzővel; még a sphaerák magas intelligenciáit is felülhaladja értelmi kiválóságban, ő minden tudásnak forrása, minden vágyódás célja. A si'ita költők azzal a szilárd meggyőződéssel vannak, hogy ily magasztaló költemények ama fenséges személy titkos trónusához eljutnak.<sup>99</sup>

Mennyire hatja át és szabályozza a si'iták vallási és politikai világnézetét az a hit, hogy az elrejtett imám tevékeny részt vesz a világ eseményeiben, s mennyire kell sfíta körben minden intézményt — ha csak forma szerint is — ezen láthatatlan hatalom tekintélye, oltalma alá helyezni, a mi időnkben világossá válik abból, hogy a parlamenti intézmény megalapításánál Perzsia új alkotmányának oklevele „a kor imámjának helyeslésére és beleegyezésére“ hivatkozik. Hasonlóan mondja az a kiáltvány, melyet Muhammed 'Alí sah parlamentellenes államcsínyje után a forradalmi párt (1908 októberében) a parlamenti alkotmány helyreállításának érdekében közétett: „Ti talán nem értesültetek a szent Nedsef város 'ulemá-inak döntéséről, arról a határozott, félre nem érthető döntésről, mely szerint mindenki, a ki az alkotmánynyal szembe száll, ahhoz hasonló, ki kardot ránt a kor imámja (azaz: a rejtőző Mahdi ellen) — adja meg nektek Allah az ő visszatérésének üdvét.“<sup>100</sup>

Itt az imámeszme napjainkban is folyton ható erő;

alapvető dogmatikai jelentőségre jutott, s a vallási meg állami rendszernek tevékenyen ható, elmaradhatatlan eleme.

13. Miután megismertük természetét és jelentősége szerint az imámról szóló tant mint a si'ita hitvallásnak gyökerét, a mennyiben a szunnitától különbözik, a si'itaság teljesebb megértésére még egy kérdést kell megfontolnunk.

Az iszlámhoz való tartozás nem nyilatkozik meg pusztán abban, hogy valaki aláveti magát, akár elméletileg akár tényleg, egy határozott államjogi formának; követeli az még egy sor oly hittétel vallását, a melynek formulázásáról a pártok vitatkoznak; megnyilatkozik továbbá szorosan meghatározott rituális cselekedetekben s az életet szabályozó törvények teljesítésében, a melyeknek módozataiban az egymás mellett elismert négy iskolairány eltér. Fejlődött-e a si'itaságban az imám elméleten kívül még a dogmatikus tanításban vagy a törvényes gyakorlatban oly további sajátosság, a mely ezt a szektát ily tekintetben is lényegesen megkülönbözteti az iszlámtól?

Erre így kell válaszolnunk: A si'ita iszlám alapítána a maga jellegénél fogva a dogmatika alapvető tételei tekintetében is lényegesen eltérő gondolkodást foglal magában. Az imám természetéről való képzettségkép kihatott isteneszméje alakulására, nomenlogiájára és prophetologiájára.

Még valamire kell itt ügyelnünk. A si'itaság számos változataiban a dogmatika kérdései körül különböző elvek érvényesültek; egyik-másik iskolájában durva anthropomorphistikus felfogás is fejeződött ki. E mellett azonban megállapítható, hogy a si'ának uralkodó iránya oly kérdésekben, melyekre az imámelmélet

befolyással nincsen, közvetlen közel halad a mu'tazila<sup>101</sup> mellett, melylyel harmadik fejezetünkben megismerkedtünk. Sőt theologusai — mint a hogy egy példa majd mindjárt mutatja — tudták a módját, hogy a mu'tazilita elveket saját tanításaik szolgálatába állítsák. Szeretik magukat *al-adlijja* „az igazság vallóidnak nevezni, — ez, a mint láttuk (106.1.), egyik fele annak az elnevezésnek, melylyel a mu'taziliták magukat jelölik. Utóbbiakkal való rokonságát a si'ita avval az állításával is mutatja, hogy 'Ali és az imámok voltak a mu'tazilita dogmatika első alapítói s hogy a későbbi kalám-művelők csak oly tanításokat fejtettek ki, melyeknek alapjait az imá'mok rakták le.<sup>102</sup> Theológiai műveikben azért gyakori jelenség, hogy mu'tazilita tételek előadásában valamely imámot neveznek meg első szerzőjükül.

Szemléltető például felhozzuk itt Abú Dsa'far al-Bakír imám nevében feljegyzett következő tanítást, a mely második részében egy görög philosophus ismert kijelentésére emlékeztet:

„Istent tudónak és hatalmasnak nevezik oly értelemben, hogy a tudónak tudást, a hatalmasnak hatalmat a d. A mit az ember a képzeletében mint Isten lényének subtilis meghatározásait különböztet meg, az teremtve van és (a mennyiben ezeket az attribútumokat az ő egységes lényétől külön választja) az ember (gondolatainak) műve. Mintha a parányi hangyák azt képzelnék, hogy Istennek két szarva van; mivel ezek náluk a tökéletességhez tartoznak s azoknak hiánya, saját képzeletük szerint, fogyatkozás volna. Egészen úgy van, ha értelmi lények a maguk tulajdonságait Istenben is meglevőknek tételezik föl.“<sup>103</sup>

Ha az uralkodó si'ita dogmatikát vizsgálni akarjuk, akkor abból a tényből kell ki indulnunk, hogy elmékedése kapcsolatban áll a mu'tazila tanításaival. Ez a tény

félre érthetetlen kifejezésre juta si'ita tekintélyek azon állításában, hogy a lappangó imám az *a'dl* és *tauhid* (tehát a mu'tazilita tan) iskolájához tartozik.<sup>104</sup> Különösen a si'a egyik ága, a zejditá, még az imámi si'ánál is szorosabb rokonságot tart a mu'tazilával.

A si'ita irodalomban a mu'tazila mindmáig él. Ezért úgy vallástörténelmi mint irodalomtörténeti értelemben komoly tévedés, ha azt állítják, hogy az as'arita theologia döntő győzelme után vége van a ható mu'tazilának. Itt van a gazdag, a legújabb időkig művelt si'ita dogmatikus irodalom, hogy ráczáfoljon az ily feltevésre. A si'iták dogmatikai írásai a mu'tazilita tan műveiül felismerhetők arról, hogy két főrésze oszlanak, melyeknek egyike az Isten egységéről, másodika az Isten igazságáról szóló fejezeteket foglalja magában (1. fent 106. l.). Természetes, ezeken belül nem hiányozhatnak az imámokról és az imám csalhatatlanságáról tárgyaló elméletek. De ezen a ponton sem mellékes, hogy a csalhatatlanság kérdésében is a legradikálisabb mu'taziliták egyike, *al-Nazzám*, velük megegyezik. És legkivált jellemző a si'ita theologia irányára, hogy az imámságról szóló elméletüket teljesen mu'tazilita alapon építik fel. Hogy minden kornak megvan szükségekép az imámja, hogy ez az imám csalhatatlan, azt a mu'tazila avval a sajátos feltevésével bizonyítják, hogy az isteni bölcsesség és igazságosság szükségessé teszi a helyes vezetést (*lutf vádsib*, 107. L). Kell, hogy Isten az emberiségnek minden korban tévedésen felül álló vezért támaszson. Ekkép a si'ita theologia a maga legfontosabb alapjait a mu'tazilita dogmatika elméleteivel erősíti meg.<sup>105</sup>

14. A vallásos tanítás rituális és törvényszabó részében csak egész kicsinyes, elvi magasságot ritkán



erő külsőségeiben jelentkezik a különbség szunniták és si'iták közt.

A si'iták rítusa és törvényei nem különböznek mélyebben a többi iszlám törvényes gyakorlatától mint az orthodoxia keretén belül az egyik rituális madzhab a másikatól. Mindig csak aprólékos alaki eltérésekről van szó a módozatokban, olyanokról, a milyenek pl. hanefiták és málikiták stb. között is mutatkoznak.<sup>106</sup> Megfigyelték, hogy a si'ita ritualizmus a legközelebbi rokonságot a sáfi'itával mutatja. Alaptörvényeket ezek az eltérések nem érintenek. A szunnita disszert lát a szitában nem törvényes gyakorlatának sajátosságai miatt, nem is dogmatikája iránya miatt, hanem főképp azért, mert a szunnától vallott közjogtól tér el.

Hogy belássuk, mily jelentéktelenek a si'a ritualisztikus eltérései a szunnita község gyakorlásától, legcélszerűbb megismerkednünk azokkal a változtatásokkal, melyeket a szunnita társadalom valamely körének végre kell hajtania, ha hódítás folytán si'ita módra kell berendezkednie. Erre a célra a kínálkozó példák sorából kiemelünk egy utasítást, melyben egy hódító 866-ban Kr.u. elrendeli azokat a módosításokat, melyekkel Tabaristánban a közrend si'ita értelemben alakítandó:

„Alantasaidat arra kell szorítanod, hogy Allah könyvét és küldöttjének szunnáját zsinórmértékül fogadják, valamint mind azt, a mit a hívők uralkodójától, 'Ali b. Abi Tálib-ról hitelesen hagyományoznak akár a vallás alaptanaiban (*uszül*) akár a belőlük kihajtó ágakban (*furu*); továbbá nyílt hitvallást kell tenniük arról, hogy 'Ali az egész igazhitű község (*umma*) fölött kiválik. Legszigorúbban meg kell tiltanod, hogy a feltétlen végzetben (*dsabr*) és antropomorfistikus képzetekben higgyenek s az Isten egységéről meg igazsá-

gosságáról szóló hittel ellenkezzenek. Meg kell nekik tiltanod, hogy oly hagyományokat adjanak tovább, a melyek Isten ellenségeinek és az igazhitűek ura ('Ali) ellenségeinek jeleségeket tulajdonítanak. Meg kell nekik parancsolnod, hogy a *Bismillah*-formulát (az első szarában az ima elején) hangosan mondják el; a Kunüt-kérelmet a reggeli imánál előadják;<sup>107</sup> a halottas imánál az *Allah-akbar*-formulát ötször ismételjék; tartózkodjanak attól, hogy (az ima előtti lábmosás helyett) a lábbelijüket dörgöljék;<sup>108</sup> toldják hozzá az *adzán-hoz*, (az imára való felszólításhoz) és az *ikáma-hoz*, (mely az adzánhoz kapcsolódik és annak rövidített szövegével jelzi az imaritus kezdetét) ezt a mondatot: „Fel, a jámbor tettekre;<sup>109</sup> adják elő kétszer az *ikáma*-1.

A dogmatikus elvektől eltekintve, tehát egészen csekély rituális különbségekről van szó, a milyenek az orthodox madzáhib-on belül nagy számban találhatók,<sup>110</sup> Úgy hiszik, mindössze 17 oly részlet van, melyben a si'ita törvény külön állást foglal el s nem egyezik meg az egyik vagy másik orthodox madzhab-bal.<sup>111</sup>

15- A legkomolyabb eltérés a szunnita és sí'ita törvény közt a házassági jog terén merül fel. Midőn itt a sí'itaságot vizsgáljuk és értékeljük, ez az egy különbség súlyosabban esik latba mint ama aprólékos rituális árnyalatok, melyek a vallásos szokások gyakorlatában megnyilatkoznak.

Nevezetesen a házassági jognak egyik kérdése érdemli meg ebből a szempontból a figyelmünket: érvényes-e oly hitvesi frigy, melyet bizonyos meghatározott időre kötöttek, az *ideiglenes* házasság.<sup>112</sup>

Plató állama is, bár oly okokból, melyek az iszlámban érvényesülőkétől elvileg különböznek, jogosnak ismeri el az ideiglenes házasságot a társadalom azon kiszemeltjeinek körében, a kiket „örökül“ jelöl. Gomperz Theodor idevágó analógiát említ Új-Anglia társadalmi mozgalmainak köréből: a „perfectionisták-

nak“ John Humphrey Noyes-től alapított szektáját, mely egy teljes nemzedéken át uralkodott Oneidában,<sup>113</sup> a melynek a házasságról szóló felfogásával azóta a modern irodalomban is (trial marriage) találkozunk.

Természetesen más tekintetből türte Muhammed törvényhozó pályájának elején a házasságkötésnek a pogány arabsságban szokásos formáját (ilyenül bizonyítja Ammianus Marcellinus), melynek műszavát (*mut'a*) rendesen szószerint élvezeti házasságnak fordítják, de melyet helyesebben ideiglenes házasságnak mondhatunk. Az ilyen megegyezés szerint (*szigha*) a kikötött idő leteltével a házasság érvénye, a megállapodás értelmében önmagától, minden elvásztó formalitás nélkül felbomlik.<sup>114</sup> A házasságkötés ezen formájának érvényességét azonban az iszlám néhány év múlva megszüntette; a tudósítások eltérnek az iránt, vajjon a prophéta maga, vagy — a mi valószínűbb — csak 'Omar nyilvánította-e az ily ideiglenes házasságot „a fajtalanság édes testvérenek“ s tiltotta el tőle híveit. De ezen tilalom után is korlátolt mértékben (pl. zarándokutak alkalmával) előfordult. Minthogy azok, kik a müt'a-házasságot megengedettnak mondják, egy Ibn 'Abbász-ra visszavezetett hadith-ra hivatkoznak, gúnyosan elnevezték „Ibn 'Abbász fetvája szerinti házasságnak“.<sup>115</sup> Az iszlám intézményeinek megerősödésével a szunniták beletörődtek abba, hogy a mut'a kárhózas, ellenben a si'iták hivatkozva a korán 4. szórajának 28. versére,<sup>116</sup> az ily házasságkötést még ma is érvényesnek ismerik el: <sup>117</sup> nincs — úgymondanak — hiteles bizonyosság arról, hogy a prophéta megszüntette; 'Omar pedig, a kit, még ha az intézkedéséről szóló tudósítás hiteles volna is, a törvény tekintélyének el nem ismernek, illetéktelenül szüntette meg a mut'a érvényét.<sup>118</sup>

A szunnita és si'ita iszlám közt fenforgó vitás kérdések közül ezt az eltérést kell a törvénybe legmélyebben belevágó különbözésnek tekintenünk.

16. Ebben a kapcsolatban még néhány vallásos szokás említendő, mely a történelmi emlékezés körébe vág s az 'Alidák emlékéhez, ennek a szent családnak vértanúságához fűződve, a si'iták gyászolását fejezi ki. A bujida fejedelmek, a kiknek oltalma alatt a si'ita érzés szabadabban nyilatkozott, külön vallásos ünnepet (*'td ál-ghadir*) alapítottak, a Khumm tó melletti felavatás emlékére, a melylyel a prophéta 'Alit rendelte utódjául; erre az eseményre 'Ali hivei régi idők óta hivatkoznak si'ita hitük igazolására.<sup>119</sup> Régebbi az *'Asúrá-nak* (Muharram hó 10-én) mint gyász- és vezeklő napnak ünneplése, emlékül a Kerbelá-katastrophára, melyet a hagyomány erre a napra tett. Az 'alida emlékek által megszentelt 'iraki sírokhoz és szentélyekhez végzett zarándoklások<sup>120</sup> is a si'ában a szentek és sírok cultusának sajátos egyéni jelleget adnak, melylyel a szenteknek a szunnitaságban is gazdagon kifejtett cultusán is túlsz.

17. Mielőtt az iszlám ezen szektájának közjogi, dogmatikus és rituális sajátságairól rátérnénk azokra a vallástörténeti combinatiókra, a melyek a si'ita tanok alapján a történelmi fejlődés során előléptek, nem lényegtelen ezen a ponton, hogy néhány téves felfogásra utaljunk, mely a si'a mivoltáról a legújabb idők általában elterjedt s a mely még ma sem tekinthető teljesen elmellőzöttnek.

Egész röviden három ilyen téves felfogást emelek ki, a mely ezen előadások vallástörténelmi kapcsolatában nem mellőzhető:

a) Az első téves felfogás a szunnita és si'ita gon-

dolkodás közt a legfőbb különbséget abban látja, hogy amaz a korán mellett még a prophéta szunnáját is elismeri a vallásos hitnek és életnek forrásául, míg a si'a a koránra szorítkozik és a szunnát elveti.<sup>121</sup>

Ez oly alaptévedés, mely a si'a lényegét teljesen félreérti, s a melyet a terminológia okozott avval, hogy rendszerint a si'át a szunnával helyezi szembe. Nincs si'ita a ki eltúrné, hogy őt a szunna elvének ellenzőjéül tekintsék. Sőt inkább ő maga képviseli a helyes szunnát, a prophétai család tagjaitól közvetített szent hagyományt, míg az ellenfelek a maguk szunnáját jograbló „társak“ tekintélyére alapítják, a kiknek szavahihetőségét a sZiták elvben elvetik.

Egyike a leggyakoribb tapasztalatoknak ezen a téren, hogy a hagyományok beláthatatlan sora közös mind a két csoportban: pusztán a hitelesítés tekintélyeire nézve térnek el. Ha a szunniták hadithai a si'ita törekvéseknek kedveznek vagy ha legalább útjokat nem állják, akkor a sZita theologusok tartózkodás nélkül hivatkoznak ellenfeleik kánoni hagyománygyűjteményeire; sőt felhozható példa arra is, hogy Bukhari, Muszlim gyűjteményei valamint más hadithművek a péntek éjjeli ünnepi gyülekezetekben áhítatos olvasmány tárgyául szolgáltak egy fanatikus si'ita vezir (Tala'Z b. Ruzzik) udvarán.<sup>122</sup>

A hagyomány tehát a si'án belül is a vallásos életnek jelentős forrása. Mily erősen él ez a meggyőződés magának a sí'ának tanítóiban, nyilvánvaló pl. abból a tényből, hogy 'Alinak második előadásunkban említett tanítása koránról és szunnáról (41.1.) 'Ali ünnepies beszédeinek és mondásainak egy szitáktól hagyományozott gyűjteményéből van véve. A szunna nagyrabecsülése tehát a si'ának épp oly követelménye

mint a tulajdonképi szunnita iszlámnak. Ezt bizonyítja a si'iták nagy szunnairodalma is a hozzá fűződő kutatásokkal, az a nagy buzgalom, melylyel 'alida irányzatú tudósok hadíthokat koholtak vagy korábbi koholmányokat terjesztettek, hogy ezek a si'ita érdekeket szolgálják.<sup>123</sup>

Szó sincs tehát a si'a elvi szunnaellenzéséről.<sup>121</sup> Nem mint szunnatagadók állanak szembe a szunnahívó ellenfelekkel, hanem mint „a prophétai család hivei” — a si'a szó a ragaszkodó kíséretet jelenti — mint élite (*al-chászsa*) a tévedésben elvakult sokasággal (*al'amma*) szemben.

b) A második téves felfogás azt tartja, hogy a si'a eredete és fejlődése az iszlamba, hódítás és térítés útján, olvasztott iráni népek eszméinek átalakító hatását tünteti fel.

Ez a széltében elterjedt vélemény egy világtörténelmi félreértésen alapul, melyet Wellhausen műve: „Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam“ végleg megczáfolt. Az 'alida mozgalom genuin arabs talajon indult meg; csak Mukhtár felkelésével terjed el az iszlám nem sémi elemei közt.<sup>125</sup> Az imámelmélet eredete is, a theokratikus ellenzék az államhatalom világias felfogása ellenében, a messianismus, a melyben az imámelmélet kicsúcsosodik, a parusiahit, a melyben alakot ölt, megannyi mozzanata a zsidó-keresztény behatásoknak. 'Alinak istenítését is legelőbb 'Abdallah ihn Szabá mondta ki, még mielőtt ily eszméknek árja körökből való beözönléséről szó lehetne, és arabok voltak, a kik ehhez a mozgalomhoz nagy tömegekben csatlakoztak.<sup>1-6</sup> Az anthropomorphistikus incarnatio-tan (1. fent 217. 1.) végső következései részben ugyancsak oly szerzőktől ered-

nek, a kiknek arab faji származása kétségen felül áll. A sí'ának mint szektának tanán a legitimista és theokratikus érzésű fajarabok épp oly buzgón kaptak mint az irániak. Igaz, a sí'ita ellenzék az irániaknak módfölött kapóra jött és szívesen csatlakoztak az iszlám gondolatának ilyen alakulatához, a melynek továbbfejlesztésére az isten-királyságról örökbe nyert eszméikkel ők is közre hathattak. Azonban ezeknek az eszméknek az iszlámon belüli első eredetei sem tételeznek fel ily befolyást. A sí'a, gyökereiben, épp annyira arab akár maga az iszlám.

c) A harmadik téves felfogás a sí'ában a szellemi szabadságnak ellenhatását látja a sémi megcsontosodottság ellen.

Újabb időben kivált C árrá de Vaux a sPának küzdelmét a szunnita iszlám ellen úgy tüntette fel mint „a szabad gondolat reactióját a szűk és hajthatatlan orthodoxia ellen“.<sup>127</sup>

Ezt a felfogást a sí'ita törvény tanainak egy ismerője sem fogja jóváhagyhatni. Igaz, a sí'át joggal vádolhatták ellenei, hogy az 'Ali-cultust annyira a vallásos élet középpontjába tolja, hogy mellette a vallás többi eleme hátraszorul (1. fent 214. 1.). De azért a sPita törvénytan elvei szigorúságban korántsem maradnak el a szunnitákéi mögött. Még az a jelenség, hogy a sí'ita muhammedánok közt Perzsiában lábra kap némi könnyedébb elbánás a rituális törvény szabta korlátozásokkal,<sup>128</sup> sem téveszthet meg bennünket a sí'a elveinek történeti megítélésében. Már az által is, hogy az összességben ható tényezőket csalhatatlan személyes tekintélyek kedvéért visszaszorítják, a siiták megtagadják a szabadelvűség ama facultativ elemeit, melyek az iszlám

szunnita alakulatában érvényesültek. A sí'ita felfogást ellenkezőleg az a b s o l u t i s m u s szelleme hatja át.

Ha továbbá elismerjük, hogy a vallásos felfogásnak szabadelvűségét, illetőleg szűkkeblűségét annak a türelmességnek fokán mérhetjük, mely a más gondolkodásuk irányában nyilvánul, akkor a sí'itást az iszlám szunnita alakulatával szemben okvetlenül mélyebb rangfokra kell szállítanunk. Itt természetesen nem a sí'ita népeken belül mutatkozó modern jelenségekre lehetünk tekintettel, hanem pusztán a tanaik okirataiban kifejezett vallási és törvényi intézményekre, a melyeken a legújabb kor tényleges életszükségletei mindenfelé sokszorosán túl haladtak s a melyek a társadalmi érintkezésben egész szigorúságukban már csak a világ forgalmától félreeső körökben érvényesülhetnek.

Törvényes okirataiban szemlélve, a sí'ának felekezeti törvényfelfogása sokkal keményebbnek és nyersebbnek tűnik fel mint a szunnitáké. Törvényükben fokozott türelmetlenség lép fel más hitűek irányában. A sí'ita törvényt magyarázat nem élt azokkal a könnyítésekkel, melyeket a szunnita orthodoxia a régi felfogások egyikével-másikával szemben megengedett. Míg a szunnita iszlám a korán (9. sz. 28.) kemény határozatát, hogy „a hitetlenek tisztátlanok“ az elismert értelmezéssel szinte megszüntette, addig a sí'ita törvényesség szilárdan ragaszkodik ennek a rendelkezésnek szószerintiségéhez, rituálisán tisztátlanoknak nyilvánítja a hitetlenek lényegét, s a velük való érintkezést azon tíz ok közé sorolja, mely rituális tisztátlanságot (*inadszszat*) idéz elő.<sup>199</sup> Hiven az életből van ellesve Morier Hadschi Baba-jának elcsodálkozása (I. fej. 16.), a ki „az angolok legrendkívülibb



jellemvonásának találja, hogy semmilyen emberre nem tekintenek mint valami tisztátlanra. Izraelitát csak úgy megérintenek mint törzsükbelit“. A si‘ita törvény szempontjából idegenhitűek ily megbírálása éppen nem magától értődik. Erről nem egy példát találunk oly európaiak műveiben, a kik szitákkal érintkeztek. Beérem vele, hogy csak néhány megfigyelést hozzak fel dr. Polák I. E.-nek, a perzsa néplélek megbízható észlelőjének művéből, a ki mint Nászir al-din sah udvari orvosa hosszú éveken át élt a si‘ita Perzsiában. „Ha véletlenül egy európai az étkezés kezdetén beköszönt, a perzsa ember zavarba jön, mert, hogy elutasítsa, azt tiltja az illendőség, hogy részt venni engedje, az nehézséggel jár, mert a hiteltlentől megérintett eledelt tisztátlannak tekintik“.<sup>130</sup> „Az európaiaktól meghagyott ételekhez a szolgák nem nyúlnak, átengedik a kutyáknak.“ Perzsiában végzendő útról így szól: „Az európai sehogy el ne mulassza, hogy ivóedényt magával vigyen, ő sehol kölcsön nem kapja, mert a perzsák hite szerint minden edény tisztátlanná válik, mihelyt hitetlen használja.“<sup>131</sup> Kortársáról Mirza Szejjid Khán külügyministerről azt beszéli Perzsiának ugyanez az ismerője, hogy „egy európainak láttára a szemét mossa, hogy beszennyezéstől megóvja“. Ez a minister nagyon jámbor muszlim volt s csak nagy nehezen tudta magát arra rászánni, hogy egészségi okokból borral mint orvossággal éljen. Végül azonban annyira megkedvelte ezt az orvosságot, hogy „minden jámborsága mellett soha józan állapotban nem volt található“.<sup>133</sup> Ugyanezt a türelmetlenséget tanúsítják a si‘iták a közöttük élő zoroastriaiak iránt is. Browne Edward 6. nem egy ide vágó tapasztalatot beszél, melyre Jezd-ben való tartózkodása idején nyílt alkalma.

Egy Zoroaster-követőnek botbüntetést kellett állania, mert ruhája véletlenül érintkezésbejutott gyümölcsessel, mely a bazárban eladásra ki volt rakva. Az által, hogy a hitetlen hozzája ért, a gyümölcs tisztátlanná lett s többé igazhíttű (si'ita) nem élvezhette.<sup>133</sup>

Evvel a gondolkodással többszörösen találkozni Perzsián kívüli műveletlen si'ita népességnél is. A déli Libanonban, Ba'lbek és Szafed közt és keletre Coelesyria és az Antilibanon felé a falvak parasztjai közt a si'ának híveit találni, kiknek a neve itt *Metávile* (egyes sz. mitváli = mutaváli, azaz „az 'Ali-család ragaszkodó hive“) a sfita érzésnek szektajelölő elnevezése. 50—60,000-en lehetnek. Kéteshíttű tudósítás szerint kurd gyarmatosoktól származnak, a kiket Szaladin idején Mesopotamiából Syriába telepítettek. Ebben az esetben eredetük szerint irániak volnának;<sup>134</sup> de ennek a feltevésnek, úgy látszik, nincs semmi alapja. Legnagyobb gyülekezeteik Ba'lbekben és a körülötte fekvő falvakban vannak. Tőlük származott a Harfús-ok emír-családja. Ezek a parasztok a többi si'iták érzésében osztoznak máshíttűek iránt. Habár a vendégszeretet erényét mindenki iránt gyakorolják, az oly edényeket, melyekben máshíttűeknek ételt-italt kínáltak, fertőzötteknek tekintik. Erről tudósít Selah Merrill amerikai kutató, a ki az American Palestine Exploration Society megbízásából 1875—77 sokat fordult meg ezeken a vidékeken: „Azt hiszik, hogy keresztények érintése őket beszennyezi. Még egy edényt is, a melyből keresztény ivott, vagy a melyből evett vagy a melynek evés közben csak hasznát vette, soha többé nem használnak, azonnal elpusztítják“.<sup>135</sup>

Ha mint tévését vissza is utasítottuk azt a föltevés hogy a si'itaság már keletkezésekor az arab iszlámra

gyakorolt iráni befolyásoknak volna a gyümölcse, ezt a vallási keménységet máshitűek iránt mégis perzsa behatásoknak tulajdoníthatjuk, a melyek a si'á eszméinek történeti fejlesztésében másodlagosan érvényesültek.<sup>186</sup> A si'íta törvénynek imént említett magatartása máshitűekkel szemben önkéntelenül emlékeztünkbe idézi a perzsa vallásművekben megállapított, a mai zoroastriaknál ugyan nagyjából már nem követett régi szabályokat, a melyek iszlámszerű visszhangjaként tekinthetjük a si'íta szabványokat:

„A Zoroaster hívének niráng-gal kell magát megtisztítania, ha egy nem-zoroastrit megérintett“. A Zoroaster hívének nem szabad oly eledellel élnie, melyet egy nem-zoroasteri készített; vajjal sem, mézzel sem; még utazáskor sem“.<sup>137</sup>

Kivált avval, hogy a perzsa törvénynek épp ez utóbbi rendelkezését átvette a si'itismus, rituális különbséget teremtett maga és a szunnita orthodoxia közt. A koránban (5. sz. 7.) világosan megadott engedetem ellenére a si'iták törvénye tiltottnak tekinti a zsidóktól és keresztényektől készített eledelt; a mit ők levágnak, si'íta nem eszi.<sup>188</sup> A szunniták ellenben itt is a kevésbé szűkkeblű gyakorlatot követik, a mely magára a koránra támaszkodhatik.<sup>139</sup>

A vallástörvénynek egy másik fejezetében szintén nem élnek a si'iták a korán megadta szabadsággal, hanem szentírásukkal ellentétben, saját türelmetlen fölfogásuknak vonják le következéseit. A korán megengedi a muszlimnak a házasságot tisztos zsidó és keresztény hitű nővel. (5. sz. 7.). A szunnita orthodoxia a régi iszlám elmélete szerint az ily vegyes házasságokat aggodalom nélkül látja.<sup>140</sup> 'Othmán khalifa nőül vette a keresztény Ná'ilát.<sup>141</sup> A si'iták ellenben ily

házasságokat a 2. szára 220. versében megállapított törvényre vetett oldalpillantással ítélik meg, a mely törvény tiltja a polytheistákkal (*musrikát*) való házasságot. így tehát a monotheista más hitűekkel kötendő házasságnak kedvező törvényt félremagyarázással kiforgatták eredeti értelméből.<sup>142</sup> Hozzá kell azonban tennünk, hogy a *si'ita* törvény az ily nőket csak a normális, tartós házasságból (*nikah dá'im*) zárja ki; a mindenesetre alacsonyabbra becsült *wmi'a*-házasságra (238. 1.) könnyebb szerrel bocsáthatók.

De nemcsak a nem-muszlimokra, hanem a más-gondolkodású muszlimra is kiterjed az igazi *si'ita* türelmetlensége. Evvel telítve van az irodalmuk. A *si'a* mint kezdetől fogva *ecclesia oppressa*, melynek üldözés és elnyomás ellen kell küzdenie, a mely a gondolkodását rendesen a nyílt hitvallás szabad pályájától távol csak titkos társak rejtett megegyezésében nyilváníthatta, lelkében kezdetől fogva titkos dühre hajlott az uralkodó ellenség irányában. A reá erőszakolt *tatyjja-t* vértanuságnak érzi, a mely ezen állapot okozói iránti gyűlöletét még csak egyre táplálja. Láttuk már, miként sikerült theologusaiknak az ellenség elátkozását egyenest vallásos kötelességgé tenni, (főnt 213.1.). A más hitűek iránti könyörtelenségben egyik-másik theologusuk annyira megy, hogy a korán versét, mely az alamiznaadást meghagyja, avval a megszorítással kísérik, hogy hitetlenek és az 'alida ügy ellenségei minden jótéteményből kizárandók. A prophétával hozzátoldatják: „A ki ellenségeinknek alamizsnát ad, olybá veendő, mint a ki Isten szentélyeit meglopja“.<sup>143</sup> A szunniták a saját emberségesebb fölfogásukkal 'Omar khalifára hivatkozhatnak, a ki Syriába való bevonulásakor megparancsolta, hogy az iszlám-közösség

közcéljaira beszédett adókból (*szadakät*) tehetetlen, beteg keresztényeket is támogassanak.<sup>144</sup> A si'iták hagyományai másgondolkodású muhammedánok ellen majdnem ellenségesebb érzésűek, mint a nem-muszlimok ellen. Egyik mondásukban a syrek (azaz a szunnita ellenfelek) alacsonyabb rangba jutnak, mint a keresztények; a medinaiak (kik Abú Bekr és 'Omar khalfátusába beletörődtek) alacsonyabbra, mint a mekkai pogányok.<sup>146</sup> Itt nincs talaja a türelmes, kiméletes érzésnek másgondolkodásuk iránt. Mily esztelen fokra hághat megvetésük az ellenfél iránt, azt a következő apróság is mutathatja: Egyik mértékadó tekintélyük azt tanítja, hogy kétes esetekben, a mikor a vallástörvény forrásai határozott döntésre alapot nem adnak, az az elv követendő, hogy annak ellenkezőjét kell tenni, a mit a szunniták helyesnek ítélnék. „A mi az 'dmma-nak (a szunnita közfelfogásnak) ellent mond, abban van az igazság.“<sup>146</sup> Ez a gyűlölségnek és a türelmetlenségnek teológiája.

18. A si'itaság sokfelé ágazott el. Számos alakulata teljesen letűnt. A tizenkettek mellett különösen két szekta jutott érvényre: a *zejditák* és az *iszmá'üiták*.

a) A *zejditák* az imámok sorrendjében a tizenkettek ötödik imámjánál letérnek s nevüket *Zejd b. 'Alitól*, Huszejn egyik unokájától nyerték, a ki unokaöccsével, az általános si'ától jogos öröklő imámnak elismert Dsa'far al-szádik-kal szemben 122/740-ben Kúfában föllépett 'alida trónkövetelőnek s az Omajjádok elleni harcban elesett. Fia, Jahja, atyja küzdelmét ép oly sikertelenül folytatta; elesett Khorászában (125/743). Azontúl az imámméltóság ama si'iták csoportjában, kik a tizenkettes imámságot

el nem ismervén, Zejd törekvéseit fogadták el schismájuk jelszavául, nem folytatódik, mint a tizenketteseknél egy kizárólagos, erre hivatott családragban (Huszejn b. 'Aliében) atyáról fiúra szálló közvetlen örökösödésben. A zejditák mitsem törődve a leszármazás ágával, azt az 'alidát ismerik el imámjukul, a ki a vallásos vezetésre való értelmi jogosultsága mellett, harczolva lép föl a szent ügy érdekében s így vívja ki a hívők hódolatát. Az ő eszméjük a tevékeny imám intézmény, nem az a passiv, mely a tizenkettes szitáknál a rejtőző Mahdival záródik le. Az imámok természetfölötti tudásáról és isteni kiválóságairól terjesztett meséket is elvetik. Ilyen ábrándozások helyébe az imám realistikus jelleme lép: ő az igazhitű községnek az életben tevékeny, nyíltan harczoló vezére és tanítója. Alapítójuk fölfogásához csatlakozva, türelmesebben ítélik meg a kezdő iszlám szunnita khalifátusát. Nem értenek egyet azokkal, kik föltétlenül kárhoztatják Abú Bekrt, 'Omart és a propheta azon társait, a kik nem juttatták 'Alinak a közvetlen utódlást. A régi iszlám ezen vezérei nem ismerték föl — úgymondanak — 'Ali kimagasló jelességeit; ez rövidlátás, de nem bélyegzi őket gonosztevőkké, sem választottjaikat bitorlókká. Ebben a tekintetben a si'ita pártok közül a zejditák a mérsékelt szárnyat alkotják a szunniták irányában. Mint az idriszldák dynastiája Eszak-Afrikában (791—926 Kr. u.), úgy a zejdita uralkodók sora is az 'alida nemzetség *haszanida* ágától származik; alapították nevezetesen azt a si'ita dynastiát, melynek sikerült Tabaristánban uralomra jutnia (863—928. Kr. u.); szintúgy Dél-Arabiában az imámok (a IX. század óta) zejdita igényekre alapítják jogosultságukat. A si'ita szektának ez az ága még manapság is

el van terjedve Dél-Arábiában, népszerű elnevezése: *al-zujúd* (Zejd-nek többese).<sup>147</sup>

b) *ki* iszmá'iliták nevüket rejtőző imámjuktól kapták. Eltérőleg a „tizenkettesektől“ ők látható imámjaik sorát a hetedikkel zárják le s ez a hetedik imámjuk, kit a „tizenkettesek“ el nem ismernek, *Izmá'ü* a hatodik imámnak Dsá'farnak (megh. 762. Kr. u.) fia, a *ki* azonban — a minek különbözőkép adják az okát — tényleg nem vállalta az imám tisztségét, hanem fiára, Muhammedre engedte át szállni, a *ki* tehát mint tényleges hetedik imám *Izmá'il* helyét betöltötte. Őt követik utódjai szakadatlan leszármazással mint rejtőző, lappangó imámok, míg a soká folytatott titkos iszmá'ilita propaganda eredményeképp '*Ubejdalldh*, az észak-afrikai fátimida-birodalom megalapítója (910 Kr. u.), a jogszerű imám nyíltan mint Mahdi föllépett. A *si'a* ezen rendszerének híveit ezért megkülönböztetésül a közönséges imámitáktól „heteseknek“ is nevezik.

Ez az eltérés formális jelentősége miatt nem szolgált volna reá, hogy a *si'a* számos változatai közül kiemeljük, ha az iszmá'ilita propaganda nem szolgált volna keretül, az iszlám vallástörténetében igen fontos mozgalomhoz, s ha titkos áskálódása nem vezetett volna az iszlám politikai történetében emlékezetes állami alakulathoz.

Az iszmá'ilita jellegű imámтан terjesztői ezt a tant oly elméletekkel olvasztották össze, a melyek az iszlámot, még *si'ita* formájában is kérdésessé tették s annak teljes fölbomlásához vezettek.

Egyike a leghatalmasabb befolyásoknak, melyek az iszlám eszméinek belső evolúciójánál közrehatottak, az újplatonikus philosophiából indult ki. Ennek a

philosophiai rendszernek gondolatai az iszlám legmesszibb köreire hatottak, sőt behatoltak oly okmányokba, a melyekben az iszlám elvitathatatlan orthodox tartalma fejeződik ki.<sup>148</sup> Negyedik előadásunkban láthattuk, hogy az újplatonikus eszméket legkövetkezetesebben a szűfismus alkalmazta az iszlámra. A si'a körében sem maradtak el kísérletek arra nézve, hogy az imám- és Mahdi-elméleteket az újplatonikus emanatio eszméivel szorosán összeforrasztásák.<sup>149</sup>

De másként hat az újplatonismus az iszmá'ilijjára mint a szűfismusra. A szűfismus a vallásos élet belső fölépítésére törekszik, az iszmá'ilitismusban az újplatonikus eszmék azzal a hatással jártak, hogy az iszlám egész szervezetét megtámadták és módosították. Az imám-eszme csak lepel, mely a pusztításnak ezt a művét takarja, látszólag az iszlámon belüli támadó pont, a hová ez a törekvés az emeltyűjét helyezi. Az iszmá'iliták az újplatonikusok emanatiós tanából indulnak ki, melyet az úgynevezett „híveknek“ szövetsége Baszrában rendszeres encyclopaediában vallásphilosophiai constructióvá dolgozott föl, — ennek most az iszmá'ilijja a végső következéseit vonja le. Mintegy ama philosophia k o s m i k u s emanatiós tanának történelmi tükröztetésül rendszert alkotnak a világintellectusnak koronkénti megnyilatkozásairól, a melyeknek sora Idámmal megindul, Noén, Ábrahámon, Mózesen, Jézuson, Muhammeden át folytatódik s a si'iták hatodik imámjára következő imámmal (Iszmá'il-lal és fiával Muhammed b. Iszmá'illal) a beszélők (*nátik*) hetes cyklusává záródik le. Ezen egyes „beszélők“ közé eső korokat oly személyek hetes soraival töltik ki, a kik ugyancsak világfölötti erők emanatiói s a kik



a megelőző „beszélő“ művét megszilárdítják s a következőt előkészítik: szorosán lezárt, mesterségesen megszerkesztett hierarchia, a melynek haladásában a folyvást tökéletesebb fokon jelentkező isteni szellem az emberiség előtt megnyilatkozik. A mindenkori megnyilatkozás tökéletesíti elődjének művét. Az isteni megnyilatkoztatás nem fejeződött be a világtörténetnek valamely meghatározott időpontján. Hasonló ciklikus szabályossággal a hetedik nátikra következik a mahdi, avval a hivatással, hogy mint a világszellemnek még tökéletesebb megnyilatkozása, fölülhaladja elődjeinek művét, még Muhammed prophétáét is.

A mahdi-fogalom ily fordulata lerontja az iszlám egyik alapvető elvét, a melyet a közönséges si'itaság megbolygatni nem mert. Az iszlám vallói meggyőződése szerint Muhammed „a prophéták pecsétje“ — így nevezte, bár más értelemben, önnönmagát (33. sz. 40.) —, s a muhammedán egyház, úgy szunnita mint si'ita alakulatában ezt a jelölést dogmatikusan olyképp értelmezte, hogy Muhammed a prophéták sorát örökre lezárja, hogy örök időkre teljesíti, a mit elődei előkészítettek, hogy az emberiségnek ő hozta Isten utolsó hirdetését. Az „elvárt Mahdi“ csak helyre állítja az utolsó prophétának az emberiség romlása folytán kockáztatott művét; a prophétának „nyomdokaiba lép“, az ő nevét viseli; maga nem prophéta, annál kevésbbé hirdetője egy Muhammed tanítását túlhaladó üdvözítő evolucionak.<sup>160</sup> Az iszmá'iliták emanatiós rendszerében Muhammed prophétai jellege és a törvény, melyet Isten nevében hozott, elveszti azt a jelentőséget, melyet nekik a többi iszlám, maga a si'ita is juttat.

Titkos propagandában az iszmá'üjja si'ita pártjának

lobogója alatt — a mely azonban csak lepelül szolgált — az egymásra következő megismerési fokozatokba való fokozatos beavatással terjesztették az iszlámot bomlasztó tanításokat. A beavatás magasabb fokain a Muhammed vallásához való tartozás már pusztá formának bizonyul. Végső pontján az iszmá'ilitáság tagadása mindennek, a mi positiv. De már az előkészítő fokozatokban is az iszlám törvényét és hagyományait valamint a korán szent történeteit allegorikusan fogják fel, a szószerinti értelmet mint igazi szellemi mivoltának csak takaróját félre tolják. Valamint az újplatonikus tanítás a testi lepel levetésére és a világiélek mennyei otthonába való bevonulására törekszik, úgy a tudónak is a törvény anyagi takaróit egyre magasabb, egyre tisztább megismerés útján le kell vetnie s a tiszta szellemisség világába fel kell emelkednie. A törvény csak paedagogiai eszköz az éretlenek részére, múltó, viszonylagos értékű; csak jelkép, melynek való jelentősége a jelkép által elérendő szellemi értékben rejlik. Odáig mennek, hogy csak azokat ismerik el igazhitűeknek, a kik ezeket a romboló tanításokat követik; a kik a korán törvényeit és elbeszéléseit szó szerint értik, az ő szemükben hitetlenek.

A törvénynek allegorikus felfogása és szószerinti értelmének nem kötelező volta már abban a tényben volt praeformálva, hogy Iszmaá'ilt, a kinek nevét ez a szekta viseli, imámita ellenfelei azért vetették el, mert borivással méltatlanná vált az imámság örökére. Oly személy, a kiben születésétől fogva a jövőbeli imám szentsége lakozik — vitatják azok, kik Iszmá'íl nevét tisztelik jelszavuknak — nem követhetett el vétséget. A bortilalom Iszmá'íl számára s ennélfogva

számunkra, hívei számára is, csak allegorikus értelmű. Szintúgy a többi törvény: a bört, a zarándoklás és mások. Ellenfeleik avval vádolják őket, hogy ebben a vallásfelfogásukban az erkölcsi törvényeket is elvetik s minden gyalázatosságot megengednek.<sup>151</sup> Nem hihetjük, hogy ilyenmő gyűlölködő tudósítások a tényeknek megfelelnek.

Számító furfang ezt a rendszert, mely beavataásaival és megismerési fokainak lépcsőzetével módfelett alkalmas a titkos propagandára, ügyesen kiaknázta oly mozgalmak megindítására, a melyek a muhammedán világot széles körben megragadták. A fátimida birodalom Északafrikában, majd Egyiptomban és a hozzá tartozó területeken (909—1171) az iszmá'ilita áskálódás talaján alapult. Következetes iszmá'iliták nem érték be avval, hogy a világintellectus időszerint utoljára a fátimida imámban nyilatkozott meg. A kört le kellett zárni. 1017-ben elérkezettnek hitték az időt, hogy *Hálám* fátimida khalifa mint magának Istennek incarnatiója nyilatkozzék meg. A mikor 1021-ben, feltehetőleg orgyilkosság folytán, eltűnt, kevés számú híve nem bírta elhinni, hogy valóban meghalt: titkon él s egykor visszatér (*rad'sa* 227. 1.) Még ma is a Libanon-lakó drúzok népében tovább él a hit Hákim isteni természetében. A keresztes hadjáratok történetéből asszaszínok nevén ismeretes csoport is végső kiágazása az iszmá'ilijjának.

Ennek a vallásos forradalomnak a positiv iszlámhoz való viszonya voltaképeni magvából ítélandó meg: a vallásos tények allegorikus magyarázatából. A belső értelemben (*hátin*) rejlik az igazság, a külső (*záhir*) lényegtelen fátyol a be nem avatottak részére: az előkészítés arányában elvonul a fátyol,

hogy bepillantást engedjen a lepeltelen igazság arczába. Innen a *bátinija* elnevezés, melylyel a theologusok ezeknek az elméleteknek híveit jelölik, a mely elméletet az iszmá'iliták mellett egyébként a szűfik is művelnek.

A szűfismusban is, ugyancsak újplatonikus alapon, a „belső érteleméről szóló tan középponti jelentőségre jutott.<sup>152</sup> Egy iszmá'ilita bátini bizvást szóról szóra írhatta volna a szűfi Dselal al-din al-Rúmi következő mystikus sorait, melyek az allegorikus felfogás igazi törekvését tolmácsolják:

„Tudd meg, a korán szavai egyszerűek; de a külsőn tál magukba rejtnek belső, titkos értelmet;

„E mellett a titkos értelem mellett van még egy harmadik, mely a legfinomabb eszűeket bámolatba ejti;

„A negyedik értelmet még senki sem ismerte meg, csak Isten, az Összehasonlíthatatlan, a Legelegedőbb;

„Így lehet hét értelemig előre haladni, egymásután;

„Azért ne korlátozd, fiam, szemléletedet a külső értelemre, mint a hogy a démonok is Ádámban csak agyagot láttak;

„Mint Ádám teste, olyan a korán külső értelme; mert csak megjelenése látható, lelke azonban el van rejtve.<sup>14</sup>“

Az írás kifejezésének külső leplébe takart titkos, mély értelemnek haladva finomuló fokozatai arra emlékeztetnek, a mit az iszmá'ílija úgy nevez: *ta'ml al-tav'il*, azaz a titkos értelmezésnek titkos értelmezése. Minden magasabb fokozaton a megelőzőnek rejtelvei és jelképei érzéki alapjává lesznek még finomabb értelmezéseknek,<sup>151</sup> mindaddig, míg az értelmezés alapjául szolgáló muszlim valóság teljesen el nem párolog.

A ta'vil féktelenkedéseivel az iszmá'ilitaság néhány, hatásában kevésbé jelentős változatot tenyészített, a melyek közül legfontosabb az ú. n. *hurúfi*

(betűmagyarázók) titkos tana, melyet 800/1397-ben az Asztarabád-ból való *Fadl-Alláh* alapított. Ez is a világszellem ciklikus fejlődésének constructióján alapul, a melyen belül Fadl-Allah önmagát az istenség jelentkezésének, hirdetését pedig az igazság legtokéletesebb kinyilatkoztatásának tüntette fel; ezért Timur parancsára kínos halállal kellett halnia. Tanát összekapcsolta a betűknek és számértéküknek módfölött agyafürt symbolikájával, kozmikus jelentőséget és hatásokat tulajdonítván a betűknek. Evvel a híveitől mindig tovább fejlesztett kabbalistikus módszerrel a liurűfi-k a koránnak oly ta'vil-ját gyakorolták, a mely alig hagyott meg valamit annak eredeti szándékából. Pantheismusuk sok pontban érintkezett a szűfik tanaival, a kik közül a Bektasi-szerzet ennek a rendszernek tanait felkarolta.<sup>155</sup>

Az iszmá'ilitismusból kiinduló, reá támaszkodó alakulatokban az imámrendszer számbeli mozzanatai mellékesekké válnak. Megférnek azok a tizenkettes sor elismerésével is. Közös és lényeges vonásuk, hogy nem fogadják el az iszlám vallástényeinek szószerinti értelmezését, hogy az 'alída hagyományokat mértéktelelenül használják alapul az ő gnostikus titkaikra a kinyilatkoztatás haladó tökéletesedéséről s az istenség egyre megújuló látható megnyilatkozásáról.

19. A bölcselkedő hajlandóság az iszmádliták rendszerét nem óvta meg attól a szűkkeblű felfogástól, mely a si'át általában jellemzi. Legelőbb is két irányban.

Először is az imámelmélettel kapcsolatos korlátlan tekintélytisztelet náluk csúcspontját éri. Az iszmá'ilijának azért egyik neve *tadímijja* „taníttatás“, azaz a feltétlen függés az imám tanító tekintélyétől,

ellentétben az egyéni kutatás szabadságával és az iszmá' egyetemes mozzanatával. Mint *tallimijja* ellen harcol ellenük Ghazáli több művében, egyebek közt egy plátói párbeszéd alakjában, melyet a tallimijja képviselőjével folytat.<sup>156</sup> Allegorikusan magyarázván a korán törvényeit, bennük csak azokat a formákat találják, melyekben a hívőnek az imám hatalma alá kell magát vetnie.<sup>157</sup> Evvel a tekintélytisztelettel jár a feltétlen engedelem kötelessége a feljebbvalók iránt, mely különösen az asszaszínoknál, az iszmá'ilijja ezen elágazásánál, egyenest terroristikus formában jelentkezik.<sup>158</sup>

Továbbá: az iszmá'ilijja az általános si'ával osztozik a más hitűek iránti türelmetlenségben. Számos bizonyíték helyett beérjük avval, hogy egy részletet közlünk egy érdekes iszmá'ilita könyvből az alamizsna-adásról és annak allegóriájáról, mely egy leideni kéziratban olvasható: „A ki más tekintélyt egyenlőnek ismer el (társít, *asráka*) az imámjával vagy a ki benne kétkedik, olyan, mint a ki a prophéta mellett (hasonló méltóságra) mást ismer el vagy benne kétkedik; ezáltal egyenlővé válik avval, a ki Allah mellett más istent ismer el. A ki pedig (az imámhoz) társít, benne kételkedik vagy őt megtagadja, az *nadsasz*, tisztátlan, nem *tdhir*, tiszta; tiltva van annak hasznát venni, a mit az ilyen szerez.<sup>159</sup>

Az iszmá'iliták még ma is, eltekintve a Hákim-istenítő drúzoktól, Közép-Syriában<sup>160</sup> s azonkívül is az iszlám széles területén, kivált Perzsiában és Indiában *chodsa* néven,<sup>161</sup> szétszórva találhatók. Csak nem régiben épült Zanzibarban egy iszmá'ilita gyülekező ház.<sup>162</sup> Ezek a mai iszmá'iliták fejükül elismernek egy férfiút, kinek czíme *Agha Khán*. Ez az egyházfő ere-

detét a fatimida-dynastia (Nizár) egy ágára vezeti vissza, mint állítólagos ivadéka az asszaszín fejedelmeknek, kik szintén ebből a nemzetségből számlázottaknak mondták magukat.<sup>163</sup>

Agha Khán-nak, ki jelenleg Bombayban és egyebütt Indiában tartja székhelyét, hívei zakát-adóval és gazdag adományokkal hódolnak. Ennek a méltóságnak jelenlegi képviselője nagy vagyonú meglehetősen világias, modern művelődési eszmékért lelkesedő úr, a ki gazdagságát szívesen fordítja nagy utazásokra. Megfordult Londonban, Párisban, az Egyesült-Államokban, a tokiói udvaron is. Benne már alig észlelhető valami annak a rendszernek elveiből, melyet hivatva volna képviselni. Vagyonából bő kézzel áldoz az indiai iszlám modern culturmozgalmaira, a melyekkel fejtegetéseink során még meg akarunk ismerkedni s a melyek megindításában vezető szerepe volt.<sup>164</sup> Csak néhány évvel ezelőtt választotta őt elnökévé az All India Moslem League.<sup>165</sup> Meggyőződésből híve az angol uralomnak Indiában, melyet jótéteményül tekint az indiai népekre nézve. Az újabb Szvaradi-mozgalmak közepette India muszlimjaihoz egy a hinduknak is szóló intó szöveget intézett, a melyben a függetlenségre való vágyódást balgának és éretlennek mondja, másrészt az angol uralom szükséges és üdvös voltát mutatja ki, mint-hogy az indiai birodalomnak különemű és törekvéseikben széthúzó népeivel szemben az képviseli az egyesítő és kiegyenlítő elvet.<sup>166</sup>

20. Minthogy a si'ita vallásos irány 'Alit és ivadékait emberfölötti tulajdonságokkal ruházta fel, ezek a képzetek arra is bizonyultak alkalmasoknak, hogy elcse-nevészedett mythologiai hagyományok csökevényeit fenntartsák. A mi elbeszélés istenemberi személyekről

az iszlámra tért népek hagyományában még fennmaradt, de régi vallásuk pusztulásával támaszát veszítette, könnyen menekült az 'alída legendákba és új értelmezésben tovább tengethette életét. Az 'Ali-család személyei átveszik a mythologiai alakok attribútumait s ezek az attribútumok nehézség nélkül illeszkednek a si'ita eszme körbe. Ebben a körben nem sok aggodalmat kelt, ha a tisztelet tárgyait a földiek vonalán túl emelik s emberfeletti erők részesévé avatják.

Mily messzire ment ebben még a mérsékelt si'ita felfogás is, azt már előbb láttuk: 'Alinak és családjának fénysubstantiái az isteni trónusba vannak vésve. Az egyik legenda szerint Haszan és Huszejn amuletteket hordoztak, melyek Gábor angyal szárnyainak pelyhével voltak kitöltve.<sup>167</sup> Ily körben tehát mythikus elemek igen könnyen tapadhattak az 'alída-család alakjaihoz. így pl. 'Ali a dörgés istenévé lesz; 'Ali megjelenik a felhőkben, dörgést és villámot okoz; a villám az a vessző, melyet forgat. Miként az alkonyat pírjáról a mythos úgy szól, mint a vadkan megölte Adonis véréről, úgy a si'ita legenda szerint az alkonyat pírjában a megölt Huszejn vére jelenik meg: halála előtt nem létezett ez a pirosság.<sup>168</sup> Kazvini, a kosmographikus író (meghalt 682/1283) a Baghrads turk népéről beszéli, hogy oly dynastia uralkodik rajta, mely eredetét az 'alída Jahja b. Zejd-re vezeti vissza. Egy aranyozott könyvet őriznek, melynek külső lapjára írva van egy gyászdal Zejd halálára s ezt a könyvet vallási imáadásban részesítik. Zejd nekik „az arabok királya“, Ali pedig „az arabok Istene“. Ha ég felé néznek, kinyitják szájukat s tekintetüket mozdulatlanul ég felé irányítva mondják: Amott száll az arabok istene fel és alá.<sup>169</sup>



Különösen az újplatonikus és gnostikus eleinek, a melyekbe az iszmá'ijja az iszlám vallásos képzetét öltötte, alkalmassá tették ezt az alakulatot, hogy régi pogány hittörmelékek megőrző takarójául szolgáljon. Minthogy a szent család személyei az isteninek körébe emeltettek, könnyen szolgálhattak hypostasisul régi isteni képzetek részére, melyek muszlim színezetű elnevezések mögé rejtöztek.

Hy módon a Libanon völgyeiben a si'ita iszlám külső alakjában máig fennmaradt némi ó-syr pogányság a *Nuszajri* szektában (Tripolis és Antiochia közt), a melynek tizenkettes cultusában félreismerhetetlen pogány képzetek uralkodnak. Tekintetbe kell venni, hogy azokon a vidékeken, a hol ez a si'ita szekta képviselve van, kevéssel az iszlám behatolása előtt még a régi pogányság virágzott s hogy itt még a kereszténység is csak nagy későn verhetett gyökeret.<sup>170</sup> Annál érthetőbb, hogy az iszlám útján meghonosodott képzetek is régi pogány elemekkel fonódtak össze. Csak látszólag iszlám ez. Ezeknek az embereknek lelke valóságban őseiknek pogány hagyományait őrizte meg s a cultusnak új, látszólagos tárgyaira egész külsőleg ruházta át. Pogányság, gnosticizmus és iszlám vegyülékében itt az iszlám csak a természet-cultust módosító elem, mely pusztán úgy kölcsönzi nevét a pogány vallásfelfogásnak. 'Ali — a mint egy imában mondják — „örökkévaló az ő isteni természetében; Istenünk belső lénye szerint, habár külsőleg az imámunk“.<sup>171</sup> Különböző szekták a természet különböző isteni erőivel azonosítják őt; legtöbbjük a hold istenét látja benne, fokozván egy si'ita elnevezést „a méhek (azaz csillagok) emirjéről“. Említettük már, hogy Muhammednek magának 'Ali mellett a „fátyol“

alárendelt jelentősége jut; 'Alival és Szelmánnal egy isteni háromsággá egészül, mely minden tartozékával a pogány természetimádáshoz tapad.

Abban a cultusban, melyet 'Alinak, családjának és a legendájukkal kapcsolatos személyeknek szentelnek, valójában az ég, a nap, a hold és más természeti erők imádása nyilatkozik. Ezeket az átviteleket a pogányságnak minden ilyen maradványán keresztül vonuló gnósis segítségével iparkodtak elfogadhatókká tenni. Igaz valójuk a beavatott hívő előtt a fokozatos beavatás mértékében tárul fel. Ha az iszlám törvénye már az alsóbb fokozatokon is — mint az iszmá'ilijjánál láttuk, melylyel különben a nuszajriak ellenségesen állnak szemben — pusztán jelképes jelentőségű, a beavatottak előtt az iszlám minden positivuma teljesen elpárolog. A korán másodrendű rangra jut egy másik szent könyv mellett, mely az ily szekták minden titkolódzása ellenére egy közülök való neophyta közlése által ismeretessé lett s melynek vallástörténeti jelentőségét az európai és amerikai irodalom többször tárgyalta.<sup>172</sup> Ők ugyan a többi muszlimmal szemben, mint az igazi „istenegység vallói“ (*ahl al-tauhid*) lépnek fel, mint a si'ita gondolat helyes értelmezői; az általános si'aaz ő szemükben *zahirijja*, a külsőleges vallásfelfogás, mely a monotheismus mélyére nem hatolt, *mukaszsira*, azaz az 'Alicultusban a követelt mérték mögött elmaradó.<sup>173</sup>

Valójában csak névleges iszlám az, a mit ez az álruhába bújt régi ázsiai pogányság ad; alakulásába beleolvadt egyik-másik keresztény elem is, mint pl. az étel és bor consecratiója, az Úrvacsora egy neme, oly ünnepek, melyek a kereszténységben sajátosak. A vallástörténelmi tapasztalat gyakran mutatja,

hogy épp ily csenevész szekták erősen hajlanak synkretizmusra.

Itt azokat a szekta-alakulatokat vettük szemügyre, melyek az orthodox rendszer végleges megszilárdulásáig az iszlám fejlődésére közrehatottak.

De a lelkek ezen időpont után sem maradtak nyugton. Rá kell még térnünk későbbi mozgalmakra, melyeknek hatásai a legújabb időkbe nyúlnak.

## VI. FEJEZET

### Későbbi alakulások.

„Az erkölcsi eszmék eredetéről és fejlődéséről“ szóló művének VII. fejezetében Westermarck Ed. azt kutatja: mily hatalmat gyakorol a szokás az erkölcsről és törvényességről való vélemények elemi kialakítására. „A kezdetleges társadalomban a szokás helyettesíti a törvényt és még ott is, hol a társadalmi szervezet némi haladást mutat, meglehet hogy még mindig mint a magatartás egyedüli szabálya maradt érvényben.“<sup>1</sup>

Sokoldalú irodalmi és történelmi apparatus segítségével a cultur- és jogtörténet ezen sokat tárgyalt fejezetében elődeinél tágabb körben mutatja ki a szokás jelentőségét: miképen szolgál a törvényességnek mértékül, minden erkölcsi és jogi törvényhozás alapjául. Futólag érinti ugyan (164. l.) az arab és turkomán nomádok felfogásait; de nem élt az alkalommal, hogy tanulmánya egyik legszemléltetőbb körére tért volna rá: a *szunna* fogalmára és jelentőségére az arab-ságban s innen kiindulva az iszlámban.

Régi idők óta az élet minden viszonyaiban a helyesség és törvényesség megbírálásában az araboknál az volt a legkiválóbb szempont: vajjon minden cselekvés megfelel-e az ősoktól örökölt normá-

nak és szokásnak. Csak az igaz és igazságos, a mi az örökölt felfogásban és erkölcsben — ezt jelenti szunna — gyökerezik, velük megegyezik. Ez volt előttük törvény és szentség, joguknak és vallásuknak egyedüli forrása: a ki ezt elhagyja, vét a megszentelt erkölcs törhetetlen szabálya ellen. A mi a cselekedetekről áll, áll ugyanebből az okból az örökölt felfogásokról. A közösségnek ezen a téren sem volt szabad semmi újat felvennie, a mi az ősök felfogásaival összhangzásban nincs.<sup>2</sup> Ez érteti meg velünk a mekkaiak ellenvetéseit, melyeket a próféta paradicsomról, pokolról, végítéletéről szóló hirdetéseinek minden másnál gyakrabban ellene szegeznek: hogy az ő őseik ezekről a dolgokról mit sem hallottak s hogy ők csak őseik útjain járhatnak.<sup>3</sup> Őskoruk hagyományaival szemben a próféta hirdetése nekik úgy tűnt fel, mint *din muhdath*, újdonság hitvallomás azért, mint elvetni való valami.<sup>4</sup>

A szunnatudat azon jelenségek szempontja alá fogható, melyeket Spencer Herbert „repraesentativ érzelmekének nevez; ezek „oly szerves eredmények, melyeket az emberiség egy köre a századok folyamán gyűjtött, melyek egy örökölt ösztönné sűrűsödnek s az egyénben átöröklés tárgyát teszik.“<sup>5</sup>

A szunnafogalmat az arabok átvitték az iszlámba, mely eltörölte eredeti szunnájukat s innen azután az iszlám törvény- és vallásfelfogásának alaposzlopa lett, természetesen igen lényeges módosítással. Az iszlámban lehetetlen volt már a pogány szunnára hivatkozni. Kiinduló pontja eltolódott: most szunnává lettek az iszlámvallók legrégebbi nemzedékének tanításai, nézetei, gyakorlata; ők egész másfajta szunnát alapítottak meg mint a milyen az igazi arab szunna volt. Ezentúl

zsinórmértékké az lesz, a mi a prophétának, másod-sorban pedig az, a mi társainak gyakorlatául, nézet-  
tél be volt bizonyítható. Nem azt kutatják, vajjon a fennforgó viszonyok között mi önmagában jó, vagy helyes, mint inkább azt, mit mondott róla a prophéta és társai, miként cselekedtek ők<sup>6</sup> s mi öröklődött át azután ily értelemben, mint igaz nézet, mint helyes cselekedet. Erről a későbbi nemzedékeknek hiteles hírt ad a hadith, mely az igazság és törvényesség ama példaképeinek szavairól és tetteiről értesít. Az iszlám törvényének legrégebb kialakulása korában érvényesült ugyan az a törekvés, hogy gyanús hadithokkal szemben vagy hiteles, positiv hagyomány híján a törvényes határozatok levezetésében nagyobb jogot engedjenek a törvénykutatók szabad következtetésének és belátásának (53. l.). De senki sem ment oly messzire, hogy a szunna kiváltságát tagadja, a midőn kétségtelenül hiteles hagyomány a speculativ következtetést feleslegessé tette.

Hy értelemben lett az iszlámban a szunnaszükséglet „repraesentativ érzelmmé“. A jámboroknak és híveknek csak arra volt gondjuk, hogy a társak szunnájával összhangzásban legyenek; hogy csak úgy cselekedjenek, a hogy a szunna követeli s hogy mindent kerüljenek, a mi vele ellenkezik vagy belőle nem igazolható. A mi a régi szokással a szunnával ellenkezik, vagy szigorúbb fogalmazással: a mi vele nem azonos, az nekik *bid'a*, újítás, akár a hit terén, akár az életmód legcsekélyebb körülményében<sup>7</sup> lép fel. A szigorúak bárminemű *bidá't* elvetettek, mindent, a mi a régiek nézeteiben és gyakorlatában kimutatható nem volt.

2. Elméletileg nem volt nehéz ily szigorúságot

követelni. De a gyakorlat, a való élet, lépten-nyomon ütközött ebbe a senkitől kétségbe nem vont elméletbe. Az élet viszonyainak új alakulása, oly országok és idők nyújtotta tapasztalat, melyek teljességgel más feltételeket tűztek ki s más körülményekkel jártak, mint a társak korának életmódja és gondolkodása, továbbá az a számos előzmény és befolyás, melyet assimilálni és feldolgozni kellett, csakhamar rést ütöttek a merev szunnafogalomba, mint jog és igazság egyedüli kritériumába. Meg kellett alkudni s csakhamar finom megkülönböztetésekre jutottak, amelyek némely bid'a-t törvényesítének s neki a szunna tekintélyének csorbítása nélkül utat engednek. Elméleteket állítottak fel arról, hogy mily körülmények közt hagyható jóvá egy bid'a, sőt szépek, dicséretesnek ismerhető el. A theologusok és casuistikusok éles elméjének itt tág tere nyílt az érvényesülésre. S ez így maradt a legeslegújabb időkig.

Ezekben a törekvésekben kiegyenlítő elemül jól bevált az *idsmá'*. Ha valamely szokás hosszú időn át megtűrve és elismerve utat tört magának, akkor ezen tény folytán végül is szunnává lett. Egynéhány nemzedéken át a jámbor theologusok erősködnek a bid'a ellen; de az idő folyamán, mint az *idsmá'* elemét megtűrrik s végül egyenest követelik. Ekkor már bid'a számba megy, ha valaki vele szembe száll: a ki ilyenkor a régít követeli, azt mint *mubtadi't*, újítót kárhoztatják.

Szemléltető példát ad erre az iszlám egész területén általánosan elterjedt népszerű ünnep, melyet Rabi<sup>l</sup> al-avval hó elején a vallásos hatóságok részvételével ünnepelnek: a *maulid al-nabi*, a próféta születése napja. Még a hidsra Vili. századában vitás volt az iszlám theologusai közt ennek az ünnepnek szunna-

szerű jogosultsága; sokan mint bid'a-t elítélték. Mellette és ellene fetvá-k készültek. De azóta népszerű szentesítés alapján az iszlám életének elmaradhatatlan alkotó részévé lett. Senkinek nem jutna eszébe, hogy itt rossz értelemben bid'ara gondoljon.<sup>8</sup> Ugyanez áll más vallásos ünnepekről és liturgiái intézményekről is, melyek késő századokban keletkeztek s melyeknek az elismerést előbb még ki kellett vívniok, miután sokáig a bid'a bélyege volt rájuk sűtve.<sup>9</sup> Az iszlám története bizonyítja, hogy theologusai bármennyire idegenkedtek is eleinte újonnan felvett gyakorlatoktól, mégis hajlandók lettek, hogy az egyszer meghonosodott szokás elleni tiltakozásukkal felhagyjanak s idsmá'nak szentesítsék azt, a mi kevéssel azelőtt még bid'a számába ment.

3. Általános tapasztalatnak mondható, hogy a muhammedán vallásos élet vezetői, bármily kegyeletesen ragaszkodtak is a szunnához, nem zárkóztak el mindig makacsul az idők változó követelményei és az újonnan felmerülő viszonyok elől s hogy ebből a szempontból nem volna helyes, ha az iszlám törvényének szilárd jellegéül annak merev változhatatlanságát tüntetnék fel.

Már az iszlám régebbi ideiben is közjogi és gazdasági intézményekben túl kellett menni azokon a szokásokon, melyek az ősiszlámban megszilárdultak. Nem mindenfelől nézték a szunna-szellemmel összeegyeztethetetlen elnézésnek, ha az újonnan alakult viszonyokra tekintettel voltak.

A négy orthodox rítus egyikében, abban, mely Malik b. Anasz nevéhez kapcsolódik (56.1.) a *maszlahá*, az utilitas publica el van ismerve a törvényalkalmazás szabályozó elvéül: el lehet térni a törvény



szabványaitól, ha nyilvánvaló, hogy az egyetemes érdek más ítéletet követel mint a törvény („*corrigare jus propter utilitatem publicam*“ a római jogban). Igaz, ez a szabadság csak a felmerülő egyes esetre vonatkozik s nem szüntetheti meg végleg a törvényt; de már az elv felállítása is a törvényen belül gyakorolható engedékenységet bizonyítja. Ne maradjon figyelmen kívül egy igen tekintélyes theológus, *al-Zurkám* (megh. 1122/1710 Kairóban) fontos nyilatkozata, melyet Malik codexéhez (*Muvatta*) írt magyarázatának egy helyén tesz, hogy újonnan fellépő események mértékében új határozatokat szabad hozni, „nem lehet abban — úgy fejezi be — semmi különöset találni, hogy a törvények a viszonyokhoz illeszkednek“.<sup>10</sup>

A vallástörvény tehát nem zárja be az iszlám elől az „újítások“ és reformok kapuját. És ennek a szabadságnak oltalma alatt újabb, a nyugati művelődéstől kölcsön vett intézmények bevonulhattak a muszlim életbe. Adott esetben felidéztek ugyan a sötétség bajnokainak ellenzését, de végül elismert törvénytudók formális fetvái által szentesítést és túlorthodox támadások ellen biztosítékot nyertek. Igaz, nem kevésbé bántó jelenség, hogy tisztán gyakorlati és világi jelentőségű intézmények fetvéval kénytelenek jogosultságukat igazolni, miután előzőleg a vallástörvény szempontjából kerültek vala megvitatás alá.

Ily theologiai szabadságlevelek oltalma alatt zavarosan fennállásra való jogot nyertek az iszlám társalmában a XVIII. század óta meghonosodott újítások (legelőbb talán az 1729-ben Konstatinápolyban bevezeti könyvnyomtatás). Gazdasági téren is a kánonikus tudósok éles elméjének módot kellett találnia arra,

hogy megkerülje azokat a nehézségeket, a melyek modern követelmények iszlámszerűségének útját állották. Jelenleg például megkülönböztetések kieszésén fáradoznak, hogy a biztosítási szerződést, mely házárdjátéknak tekintve a szigorú iszlám előtt aggodalmat kelt, még a kényes muszlim részére is elfogadhatóvá tegyék. Hasonló nehézségeket kellett a theologiai tudományosságnak a takarékpénztár intézménye elöl is elhárítania. Elméletileg tekintve ez az intézmény nem foglalhatna helyet oly társadalomban, melynek törvénye a kamatszédés minden módját (nemcsak az uzsorát) tiltja.<sup>11</sup> Mindazonáltal az 1905-ben meghalt egyiptomi mufti, Muhammed 'Abduh seikh, egy erre vonatkozó tudós fetvában megtalálta a módját, hogy a takarékpénztári üzletet és az osztaléknyeréséget az iszlám társadalma részére vallástörvényileg megengedhetőnek bizonyítsa, hasonlóan mint a hogy már előbb konstantinápolyi kollegái kiadtak fetvékat, a melyek az ottomán kormánynak a vallás szempontjából lehetővé tették, hogy kamatozó államadóssági kötvényeket bocsásson ki.<sup>12</sup>

Ugyanezt tapasztaljuk a legújabb időben a nagy közjogi kérdések területén. Hisz' szemtanúi vagyunk, hogy a legújabb átalakulások a muhammedán államokban, hogy az alkotmányos kormányformának úgy a szunnita mint a si'ita iszlamba való befogadása az orthodox vallástudósoknak nem pusztán kényszerű jóváhagyásával találkozott, hanem hogy ezek egyenest a koránra hivatkoztak annak bizonyítására, hogy kizárólag a parlamenti államforma felel meg a törvénynek (erre magyarázzák a *súrd* szót, 42. sz. 36. és másutt);<sup>13</sup> a si'ita mollahk, követte Nedsef és Kerbelá szentelt helyeinek a perzsa si'ita vallásos életben legdöntőbb

*mudstahidjait* (1. alább 301. 1.) mint a forradalmiak tekintélyeit, parlamentáris követelményeikben magára a „rejtett imám“-ra hivatkoznak (fent 233.1.). Theológiai értekezések nagy sorában igyekeznek az iszlám mértékadó vallásánitói a modern államélet követelményeit a korán és a hadith szövegeire alapítani, hasonlóan mint a hogy a polgári művelődésben és haladásban (pl. a nőkérdésben) is az iszlám vallásos alapirataira hivatkoznak.<sup>14</sup>

4. Az imént felhozott példák az iszlám újkori alakulásából vannak kiszemelve; de bennük megnyilatkoznak azok a törekvések, melyek a megelőző századokban is érvényesültek.

De megszorításul mindjárt hozzá kell tennünk, hogy mindezek a századokon át mindig akadtak kisebbségek, melyek a szunna-bid‘a kérdésben kevésbé voltak megalkuvásra hajlandók, kik a jó bid‘a fogalmának körét lehetőleg szűkre szabták, kik az iszlámot minden bid‘ától tisztán akarták megtartani s a kik ezen a téren a rugalmas elmélet és gyakorlat ellen minden lehető, gyakran vakbuzgó eszközzel küzdöttek. Nem csak a törvényes életben felmerülő oly szokásokat, melyeket a régi kor még nem ismerhetett, hanem még az előbbi időkben ismeretlen dogmatikus elmékedéseket s a belőlük folyó formulákat, sőt ezeknek as‘arita változatait, melyek pedig szunna-szerű érvényre tartottak számot, ők jogosulatlan; elvetni való újítások gyanánt keményen kárhoztatták (135. 1.).

Az iszlám mozgalmainak belső története olyképp jelenik meg, mint a szunnának folytonos harcza a bid‘a ellen, a meg nem alkuvó hagyománytiszteletnek a bid‘a szakadatlan terjeszkedése ellen. Ez a küzdelem az iszlám egész történetén vonul keresztül, épp úgy

dogmatikai mint törvényi alakulásán. Hogy pedig harc folyton szükségesnek megmaradt és hogy folyvást időszerű tárgyat talált, legjobban czáfol rá arra a nagyon elterjedt felfogásra, melynek még Kuenen is szószólójává szegődött Hibbert-Lectures-eiben: „Islam was destined, after a very brief period of growth and development, to stereotype itself once for all and assume its inalterable shape“.<sup>15</sup> Pedig Khuenen maga ezt a megfigyelést ahhoz az itt nemsokára felhozandó tényhez, kapcsolja hogy az iszlámnak újjításoktól való megtisztítására irányuló törekvés a XVIII. században erős reakciós mozgalomban tevékenyen érvényesült. Ebből pedig az következne, hogy az iszlám merevé tetele az időtájt még oly vita tárgya, a melyért véres harcok folynak.

5. Az iszlám theológiájának különböző áramlatai közül a múltban és jelenben egyik sem kárhoztatja és üldözi a bid'át oly következetesen és oly erélyesen mint az az irány, mely az ünnepezt Ahmed ibn Hanbalt (fent 56.1.) tiszteli patriarchájának, névadó alapítójának. Ebből a körből indulnak ki a szunna legvakbuzgóbb hívei, minden bid'ának, dogmában, rítusban, életmódban leghangosabb kárhoztatói. Ha az ő kedvük szerint történt volna, ők az egész iszlámot ősmedinai tartalmára s a „társak“ kora szerint rekonstruált formájába csavarták volna vissza. De ne higyjük, hogy talán romantikus gerjedelem, egy naivon szép múltba való érzelmes sóvárgás irányította ezt az ő törekvésüket. Ne keressünk mélyebb érzéseket a betű ezen embereinél; pusztán a formális szunnához való következetes ragaszkodás hatja át tiltakozásaikat.

Tiltakozásra pedig a századok folyamán volt alkalom bőven. Mindenekelőtt a spiritualistikus dogmatika s a

nyomában járó írásértelmező módszer volt szálla Ahmed ibn Hanbal híveinek szemében. Láthattuk, hogy ezt még as'arita formájában is eretnekségnek tekintették. Hajszálnyira sem akarnak a szöveg szó szerinti ségétől eltérni, nem szabad abból semmit ki-, abba semmit belemagyarázni. S még inkább szolgált reá tiltakozásukra a vallásos élet. Nincs rá módunk, hogy e helyütt apróbb részletekbe bocsátkozzunk; be kell itt érnünk egyetlen idevágó példával, a mely azonban minden másnál mélyebben vág bele az iszlám vallásos életébe.

6. Részint lélektani, részint történeti tényezők közrehatásával a cultusnak oly módozata alakult ki, a mely, bármennyire is ellenkezett vele az iszlámnak istenfogalma, bármennyire irtózott is tőle az igazi szunna, mégis csakhamar az iszlám egész nagy területén meghonosodott. Az iszlámvallók némely rétegére ez a cultus nagyobb hatással van mint maga a vallás lényege, néhol az egyedüli forma, a melyben a népnek hite érvényesül. Allah vajmi messzire van az emberektől; lelkükhöz közel állanak a helyi szentek (*véli*); ezeket imádják becsületes imádattal, ezekhez fűzik félelmüket és reményüket, tiszteletüket és áhítatukat. A szenteket sírjaikon és cultusukhoz kapcsolódó más helyeken imádják, ereklyéiket és cultusuk tárgyi eszközeit fétisként tisztelik. A szentek cultusának változatai földrajzi és néprajzi körülményeik szerint lényegben és formában különbözökép módosulnak, a muszlimokká lett népek iszlám előtti előzményei szerint különbözve. A szentek cultusában ugyanis nagyrészt az iszlámtól kiszorított cultusok csökevényei érvényesülnek többé vagy kevésbé gazdag mértékben, többé vagy kevésbé erős és közvetlen alakban. Tartományi sajátosságaival

a köziszlám egységes katolikus rendszerének a helyi viszonyoktól meghatározott népies jelleget ad.<sup>16</sup>

A néprajzi feltételeken kívül a már jelzett lélektani szükséglet is kedvezett a szentek cultusának az iszlámban: az a vágy, hogy a szakadékot, mely a naiv hívőt mindennapi kívánságaival az elérhetetlen és megközelíthetetlen istenségtől elválasztja, áthidalja oly közvetítő hatalmakkal, a melyekkel bizalmasabb viszonyban érzi magát s a melyekhez az ő lelke könnyebben fér mint a minden emberi és földi fölött végtelen magasságban trónoló istenséghez. A nép elismeri és féli a felséges Allah-t, mint a világnak azt a hatalmát, mely a kosmos nagy rendjét teremti, de nem meri róla hinni, hogy ő egy apró körnek vagy épenséggel az egyes egyének szükségleteivel bajlódjék. Hogy egy meghatározott hely körzetében a mezők, hogy egy törzsnek nyájai lendüljenek, hogy az egyes ember a betegségéből kigyógyuljon, hogy gazdag gyermekáldásban legyen része, avval talán csak inkább a meghitt helyi szent törődik. Neki hoznak szentelt áldozatokat, az ő javára tesznek fogadalmakat, hogy jóakarátát megérdemeljék vagy — ha mégis az iszlám kifejezőmódjához és felfogásához közelebb kívánnak maradni — hogy „elnyerjék az ő közbenjárását Allahnál“. Ugyancsak ő a jognak és az igazságnak oltalmazója és őre a hívei közt. Hogy az ő nevére vagy a neki szentelt helyen hamis esküt tegyenek, attól inkább irtóznak semmint attól, hogy Allahra esküdjének hamisan. A szent az ő hívei között lakozik, örködik javuk és bajuk, joguk és erényük fölött. Az iszlám világnak nagy területein (az arab sivatagok beduinjainál, Észak-Afrika kabyljainál) a lakosságnak az

iszlámhoz való tartozandósága kivált a helyi veli-cultus jelenségeire és az avval kapcsolatos rítusokra és cselekvényekre szorítkozik.

Ez a szükséglet azokat a néprajzi folyamatokat is elősegítette, melyeknél fogva a helyi szentek cultusának számtalan változata az iszlám előtti vallásos életnek számos elemét fenntartotta s külsőleg az iszlám formáinak leplével takarta.

Az evvel a vallástörténelmi folyamattal kapcsolatos jelenségeknek rendszeres megfejtése az iszlám belső történetének egyik legjelentősebb fejezetének tekinthető. Itt csak általánosságban érintjük, hogy a cultusnak ezen formáit elvben már századok óta a hivatalos vallás tekintélyei is megtűrik. Avval érik be, hogy a vallásos érzésnek ezen gyakorlati megnyilatkozásaiból kiküszöbölik a durva pogány vonásokat; de a gyakorlatban ennek a megszorításnak körét sem sikerül soha szigorúan megszabni. A hivatalos theologia nem kezdettől fogva volt oly türelmes a népies vallás-szükséglet ezen követelményei iránt. Mert alig képzelhető élesebb szakítás a régi szunnával, mint a cultusnak eme kiterjesztése, a mely meghamisítja az iszlám igazi mivoltát, s a melyről hű szunnatisztelő csak azt vallhatta, hogy *sirk*, isteni hatalmaknak az egyetlen Allahhoz való társítása, tehát keményen kárhoztatandó. Azonfelül a szentek cultusa eltolta a szunna felfogását a prophéta jelleméről is; hisz' őt is belevonták a hagiologia és hagiolatria körébe s ezáltal oly képet rajzoltak róla, a mely kétségtelenül ellenkezik azokkal az emberi képzetekkel, a melyeket az iszlám alapítójáról korán és szunna alkotott.

Sehol sem nyílt tér, a melyen a vallásos tanításba és vallásos gondolkodásba belopódzott *bid'a* elleni

tiltakozás jogosabban szólalhatott meg, mint éppen ezen teljesen szunnaellenes gyakorlatok ellen, a melyekkel a prophétacultusnak és a szentek cultusának jelenségei jártak. Mégis némi ellenkezés után az orthodox iszlám meghajolt a népies idsmá'-tól elismert uralkodó vallásos felfogás előtt s bizonyos elméleti fenntartással és némi theologiai fegyelmezőssel meg mérsékléssel a történelmi fejlődésnek ezt az eredményét az orthodoxia rendszerébe felvette.

7. Ámde nem ismert türelmességet az újítások iránt a hanbaliták vak buzgósága, — ezek hivatásuknak érezték, hogy mint a szunna bajnokai síkra szájának minden dogmatikai, rituális és társadalmi bid'a ellen. Tehetetlenül állott szemben a buzgólkodóknak ez a kis csapatja az uralkodó szellemmel. De a XIV. század elején Syriában törekvéseiknek hatalmas képviselője támadt: egy bátor theologus, *Tahi al-dín ibn Tejmijja*, a ki beszédeiben és Írásaiban a történelmi iszlámot szunna és bid'a szempontjából szigorú vizsgálat alá fogta s minden újítás ellen fordult, mely dogmában és gyakorlatban az iszlám eredeti foglalatját megmásította. Az iszlámtól befogadott philosophiai behatások ellen, még az ascarita kalámnak az orthodoxyától rég elismert formulái ellen is, a szűfismus pantheistikus tanai ellen épp oly hévvel buzgólkodott mint a prophéta-cultus és a szentek cultusa ellen. Szunnaellenesnek bélyegezte a prophéta sírjához való zarándoklásnak vallásos túlbecsülését is; pedig ezt már annyi ideje olybá vették, mint a mekkai zarándoklás kiegészítőjét. Kíméletlenül megy neki a theologiai tekintélyeknek, kik a cultus fattyúhajtásait az idsmá'-val törvényesítették. Visszatér a szunnára és csakis a szunnára.



A mongol vész következései, melyeket ama kor iszlám-birodalma nyögött, kapóra jöttek, hogy a nép lelkiismeretét az iszlám megújulásának javára felserkentse a szunna értelmében, melynek meghamisítása Isten haragját felidézte. A világi uralkodók, valamint a tekintélyes theologiai vezetők nem kedveztek ennek a buzgólkodásnak. *Quieta non movere* — Ibn Tejmíjja visszafejlődést követelt, pedig már századok óta a hit és gyakorlat területén történelmi eredményekkel állottak szemben, melyeket most már szunna gyanánt kellett tisztelni. Az iszlám utolsó egyházi tekintélye Ghazáli volt, a ki megtalálta a formulát, rationalismus, dogmatismus és mysticismus egyesítésére s a kinek tana azóta az orthodox-szunnita iszlám közkincese lett. Ez a Ghazáli volt is úgyszólván a vörös posztó az új hanbaliták szemében, midőn azok minden történelmi fejlődés ellen harczra szállottak.

Ibn Tejmíjjanak nem volt nagy sikere. Törvényszéktől törvényszékhez hurczolva, végül börtönben halt meg (1328). A rákövetkező kornak theologiai irodalma leginkább azt vitatta: eretnek volt-e vagy jámbor buzgalmú híve a szunnának. Híveinek kis csapatja emlékét a szentség dicsfényével övezte, s az ellenfelek is csakhamar megengesztelődtek a vallásos komolyságnak maradandó hatása folytán, mely a meghalt rajongónak írásaiból beléjük vésődött. Az ő hatása négy századon át lappangva fennmaradt; műveit olvasták, tanulták s az iszlám számos körében csendes hatalommá váltak, a mely időről időre bid'a-ellenes kitöréseket váltott ki.

Az ő tanításának hatása indította meg a XVIII. század közepe táján az iszlám egyik újabb vallásos mozgalmát, a *vahhabitákét*.

8. Az arab iszlám nem szűkölködik annak a jelenségnek példáiban, hogy hatalmas vezető egyéniségekben a tudós theologus jelességei a harczoló bajnok hősiességével párosultak.

Mint a pogányságban lant és kard, úgy egyesülnek az iszlámban vallásos tudomány és harczra termettség a hitetlenség és eretnenség elleni küzdelemben. Az iszlám régi története igen termékeny az idevágó példákban; legalább is az egyébként éppenséggel nem történeti értékű vallásos hagyomány nem egy harczosnak koszorúját gazdagította az isteni tudomány babérleveleivel.

Legrégibb typusa az ily tudós hősnek 'Ali, a ki egyrészt vitézül forgatja híres kardját, másrészt a legendában minden theologiai tudománnyal eldöntendő vallásos kérdésben kiváló tekintély. De ott is, a hol szilárdabb történeti talajon állunk, gyakran látjuk a harcz és a tudomány erényeinek ezen egyesülését oly férfiakban, kik a tömegek élén küzdenek. Hogy ennek a jelenségnek történelmi folytonosságát feltüntessük, hozzuk fel például 'Abdalmu'mint a XII. századból, a ki a theologiai tanítás iskolájából az Almodok mozgalmának élére állott, hogy számos hősies küzdelemmel, a melyre a tömegek az ő hívását követték, nagy nyugatisziámi birodalmat alapítson; hozzuk fel az újabb időből 'Abdalkádir-t, az iszlám hősét, a ki köré, miután vitézül állott ellen az algériai hazáját meghódító francziáknak, számkivetése idején Damaszkusban tanulásra vágyó ifjak sereglettek, hogy a málíkita jogról és egyéb theologiai tanokról szóló előadását mohón lessék. A kaukázusi szabadsághős Sámil valamint a harczias mahdik, a kikről a Szúdánból és Szomáliföldről utóbbi időben annyi hír érkezett, ugyan kevésbbé dicsőséges képviselői ugyanennek a

jelenségnek az iszlám történetében; de ezek a harcosok is a muszlim theologia tanítványainak köréből kerültek ki.

Az arab népnek egyik legnevezetesebb vallástudományi és hadi mozgalmát a modern időkben *Muhammed ibn 'Abd al-Vahhdb* (megh. 1787) indította meg Közép-Arábiában; Ibn Tejmijja írásainak buzgó tanulmánya folytán theologiai okokból honfitársai között oly küzdelmet szított, mely csakhamar magasra lobbant, a harcias népet magával ragadta, s a félszigeten túl egész 'Irakig folytatott hadjáratokban kivívott jelentős sikerek után oly államszervezet megalapításához vezetett, mely a sors számos változásai közepette, bár belső zavaroktól és versengésektől gyöngülve még máig is fennáll Közép-Arábiában és az arab félsziget politikájában nevezetes tényezőként szerepel. Ámbár 'Abd al-Vahháb abban különbözik az imént említett hadakozó theologusoktól, hogy nem ő maga forgatja híveinek élén a harcos kardját, mégis az ő theologiája tüzei vejt, az őt oltalmazó Muhammed ibn Sza'üd vezért, a szunna helyreállítására indított hadi vállalkozásaiban. Fegyvert fog, így tűnik fel külsőleg a dolog, theologiai tanokért s azoknak a gyakorlati életben való megvalósításáért.

Néhány előző kutató után legújabb időben E u t i n g volt szemtanúja ezen egyházi állam belső életének, hosszabb ideig tartózkodván benne egyik arabiai útján.<sup>17</sup>

A vahháhita mozgalom a valóságba tette át Ibn Tejmijja hanbalita tiltakozásait szunnaellenes, bár idsmá'-tól elismert újítások ellen, a történelmi fejlődés folyamán kifejezedett dogmatikus formulák ellen valamint a mindennapi életben beállott változások ellen.

Érjük be egy példával: a vahhabita tanítás a minden bid'a ellen irányuló tiltakozását következetességében pl. a dohány és kávé élvezetére is kiterjeszti, mint-hogy az a „társak“ szunnájában természetesen ki nem mutatható; élvezetöket a mai vahhabita állam területén súlyos bűnként kárhoztatják.

Kezükben karddal, melyet csak Muhammed Ali egyiptomi vasallusnak a török névleges uralom segítségére siető csapatjai bírtak feltartóztatni, neki rontottak a szunnita és sfita szentek cultusa legünnepeltebb szentélyeinek, a hol az ő felfogásuk szerint a legocsmányabb *sirJc* honol, bálványimádással egyenlő cultus. A prophéta medinai sírjánál lerótt imádást, Ibn Tejmijsa tanához híven, ugyanebből a szempontból bírálták el. Mindezt a szunna helyreállításának nevében. Hisz ebben a harcban jámbor elődök példája tündöklőit előttük. Azt tartották, hogy a szunnatisztelő omajjad II. Omár az emléképületet, melyet a prophéta sírján emelt, szándékosan nem a kibla szerint irányította, „nehogy az emberek ezt az emléket imahelyül tekintsék“. Elejét akarta venni, hogy mecset-szerűen helyezkedjék el.<sup>18</sup> A sír- és ereklyecultus mellett a vahhábiták a rítusban felmerült más újításokat is kárhoztatnak és támadnak, nevezetesen azt, hogy a mecsetekre minarettornyokat raknak s hogy a régi iszlámban ismeretlen olvasóval élnek (1. fent 173. 1.). Azon vannak, hogy az istentisztelet híven tükrözze a társak idején szokásos tényeket.

Azután meg a mindennapi élet: ezt a lehető puritán egyszerűségre szállítják vissza, úgy a mint ezt a társakról, még a khalifákról is, hadithok százai tanúsítják. Minden fényűzést kárhoztatnak: a VII. századi Medina viszonyainak kell egy évezreddel később a

vahhábita szunna-államban mintául és zsinórmértékül szolgálniok.

A vahhábiták magatartása a szentek cultusával szemben, — leghevesebben ezt támadták — teljesen igazolja azt a címet „Tempelstürmer in Hocharabien“, melyet Vincenti Károly ad annak a regényének, melyben a vahhábiták társadalmi életét rajzolja s benne egyúttal, más tudósításokkal megegyezően, a képmutatás, álszenteskedés szellemét, mely a külsőleg szigorúan követelt puritánsággal jár.

A vahhábita törekvéseknek nagy hatása a vele rokon jelenségekben is mutatkozik, a melyek az arab mozgalom félreismerhetetlen befolyása alatt az iszlám világának távoli köreiben is feltűntek.

9. Ha szemügyre vesszük az általános iszlámnak magatartását szemben evvel a mozgalommal, akkor vallástörténeti szempontból főképp a következő tény ötlük szemünkbe. A vahhábiták azért a vallásformáért harcolnak, melyet Muhammed és az ő társai megállapítottak; céljuk, hivatásuk, hogy a régi iszlámöt helyreállítsák. Elméletileg a hivatalos iszlám ‘ulemái is helyeslik az ily törekvést.<sup>19</sup> Mindazonáltal az orthodox muszlim gyakorlati ítélete a vahhábitákban szükségkép elszakadó szektát lát. Az orthodox hitet elhagyta, a ki az idsmá‘t megtagadja, a ki elveti azt, mit történeti kialakulásában a közmegegyezés igaznak, helyesnek elismert. Nem lehet a szunna jogcímeinek korát firtatni. Az idsmá‘l mindent látatlanban is szunnává avat. Csak az szunnaszerű, azaz orthodox, a mi az elismert közhittel és közgyakorlattel megegyezik. A mi evvel az idsmá‘val szembe száll, az heterodox. Ily feltevésekből pedig az orthodox muszlim csak azt a következtetést engedheti, hogy a vahhábiták, midőn (bár a

szunna iránti tagadhatatlan hűségéből) olyasmit támadnak, a mit a négy elismert rítus megenged, részben még követel is, csak úgymint a régi kháridsiták, kiváltak az orthodox iszlám kebeléből. Ez utóbbi részére a XII. század óta Ghazáli a lezáró tekintély. Ez ellen a vahhábiták a mekkai orthodoxiát támadó máig sem nyugvó irodalmi harcaikban az uralkodó theológiától elvetett Ibn Tejmijja tanításait állítják síkra. Ghazali és Ibn Tejmijja neve a jelszó ebben a küzdelemben. Az idsrná' Ghazálit fogadta be és az ő tanítását szentesítette. A más nézetűek áttörnek az idsmá't, — bármily igaz muszlim következetességgel ragaszkodnak is a szunnához, heterodoxokul kell elítéltetniük.

10. Míg az arab félszigeten megindult mozgalom, melynek céljait és hatásait az imént vázoltuk, mereven visszatekint a múltba s tagadván a történelmi fejlődés vívmányainak jogosultságát, az iszlámot csak egy VII. századi megkövesülés alakjában hajlandó elismerni, addig egy az iszlámon belül a legújabb időben kezdődő mozgalom az emberiség vallásos fejlődésének hitét vallja kiinduló és éltető eszméjéül. Erről a Perzsiában keletkezett Bábi-mozgalomról kívánunk itt szólni.

Kiindult pedig ez a siitaságnak Perzsiában uralkodó alakjából; de főeszméi ahhoz a fejlődéstörténeti elvhez kapcsolódnak, melyet az iszmá'ilita szekta vezérlő gondolatául ismertünk meg: az isteni kinyilatkoztatás tökéletesedik a világintellectus haladó megnyilatkozásai által.

A XIX. század elején a tizenkettes-sPiták imám-tanából kihajtott egy új sarj: a *sejkhí-k* iskolája, a kik rajongó tisztelettel adóznak a „rejtett Mahdi“-nak s az őt megelőző imámoknak. Gnostikus módra ezeket

a személyeket isteni attribútumok hypostasisainak tekintik, teremtő erőknek s e tanukkal a közönséges imám-vallás imámmythológiáját még tovább fejlesztik. Evvel a túlzók *ghulát* (218. 1.) vonalán járnak.

Ebben a körben nőtt fel a sirázi rajongó ifjú, *Mirza Muhammed 'Ali* (szül. 1820). Rendkívüli tehetsége és lelkessége miatt társai nagyra hivatottnak tisztelték. A vele rajongók ezen hódolata hatalmas suggestióval hatott az ábrándozó ifjú mély lelkére; végül addig jutott, hogy önmagában magas, emberfeletti feladat megtestesítését látta az iszlám fejlesztésére és világtörténelmi hivatásának kinyilatkoztatására. Attól a meggyőződéstől, hogy ő a *báb*, azaz a kapú, melyen át a rejtőző imámnak, minden igazság ezen forrásának csalhatatlan akarata a világ előtt megnyilatkozik, tovább haladt ahhoz a hithez, hogy ő az erkölcsi fejlődés oekonomiájában magasabb rangot foglal el a titokban élő és tanító imám eszközénél. Ő maga, úgy hitte, a tizenkettedik imám felléptét követő évezred (260—1260 Kr. u.) fordulóján megnyilatkozó új Mahdi, de már nem abban az értelemben, a hogy a közönséges si'a fogja fel ezt a méltóságot, hanem — s itt iszmáilita talajra lép — mint a világszellem megnyilatkozása, mint ennek a megnyilatkozásnak pontja, mint legfőbb igazság, mely benne testi alakot öltött, megjelenésében eltérő, de lényegében azonos az Istenből kisugárzó szellemi substantia előző megnyilatkozásaival. Ő a földön újra megjelenő Mózes és Jézus, valamint minden más próphétának megtestesülése, a kikben korábbi aeonokban hússá és vérré lett az isteni világszellem. Beszédeiben megtámadta a molláh-kat — kivált Perzsiában nevezik így az 'ulemákat — szertartásos álszenteskedésüket, világiás törekvéseiket s

azon volt, hogy Muhammed kinyilatkoztatását, melyet nagyrészt allegorikusan értelmezett, tökéletesebb érettség fokára emelje. Az iszlám szertartási cselekedeteit, a rituális tisztaságot szabályozó aprólékos törvényeket s több effélet ez a tanítás kevésbe veszi, részben másokkal helyettesíti. Az ítélet napja, paradicsom, pokol, feltámadás nála más értelmet nyer. Ebben akadtak előzői a régebbi spiritualistikus rendszerekben. Feltámadás szerinte az isteni szellem minden újabb korszakonkinti megnyilatkozása viszonyítva a megelőzőhöz. Ez a reá következő által új életre támad. Ez volna értelme „az Istennel való találkozásnak“, a mint a korán a túlvilági életet nevezi.

De nem csak a dogmáról és a törvényről való felfogásával helyezkedett ellentétbe a fiatal perzsa rajongó a molláh-k megcsontosodott theológiájával. Hirdetésével mélyen belekapott hitfelei társadalmi viszonyaiba is. Elmésen átgondolt etikája az osztályok és vallások közti válaszfalak ledöntésére s az emberiség testvéri egyesítésére irányul. A nőt ki akarja emelni abból az alacsony helyzetből, a melybe a tényleges viszonyok a hagyomány nevében juttatták s teljesen egyenjogúvá akarja tenni; azon kezdi, hogy megszünteti a kötelező fátyolozást s elveti azt a durva felfogást a házasságról, mely az iszlám társadalmában érvényesült, természetesen nem vallásos elvek következtében. A házas viszonyról vallott nemesebb felfogását egyúttal a család feladatairól és a nevelés tökéletesítéséről szóló eszmékkel kapcsolta össze.

Báb tehát a társadalmi élet javítását belevonta vallásos céljainak körébe. Nem csak vallási, hanem társadalmi reformátor is. Ámde a gnostikus és misztikus elemek, melyekből kiindult, keresztülvonulnak



egész rendszerén, melylyé világnézetét felépítette. A modern felvilágosodás eszméihez pythagorási okoskodások járulnak: mint a hurufi-k (256., 257. 1.) ő is betű-combinációkkal és a betűk számértékének mély értelmével játszik; a 19-es számnak jut constructióban a legfőbb fontosság, ez szolgál neki azon gematriák középpontjául, melyeknek nagy szerepet juttat elmékedéseiben.

Úgy mint magáról azt a gnosticizmusban gyökeröző és az iszlám schismaticus mozgalmában is kifejeződő eszmét vallja, mely szerint az ő lénye apophetákkal azonos,<sup>20</sup> úgy a jövőre nézve is a saját korában benne megtestesült isteni szellem megnyilatkozása folytonos megújulását hirdeti. A kinyilatkoztatás sem Muhammeddel, sem vele magával nem zárult le véglegesen. Az isteni szellem végetlen haladással nyilvánul koronként megújuló kinyilatkoztatásokban, melyek az isteni akaratot egyre tökéletesebb, az idők haladásához mért érettségben hirdetik. Evvel Mirzá Muhammed 'Ali mintegy előkészítette azt a fordulatot, mely kevéssel halála után községében bekövetkezett.

Tanáának foglalatját egy szentnek tisztelt vallás-könyvben a *haján*-bán (= magyarázat) rakta le. Az uralkodó tekintélyek úgy vallási, mint politikai tekintetben módfelelett veszedelmeseknek ítélték e tanokat. Az alapítót és köréje csoportosuló híveit, a kik közül a hős leány Kurrat al-'ajn (szem gyönyörúsége) szolgál reá leginkább részvétünkre, kíméletlenül üldözik, kitaszítják, hajszolják s hóhér kezére adják. Magát Muhammed 'Alit 1850 júliusában végzik ki. A vértanúhaláltól megkímélt hívek, a kiknek lelkesedése az elszenvedett üldözések folytán még nőttön-nőtt, török földön találtak menedéket.

Kevéssel az alapító halála után már szakadás állott be a Báb-hívők községében a szerint a mint a hozzátartozók a két tanítvány közül, kiket az alapító vezetésükre rendelt, az egyiket vagy a másikat ismerték el Báb akaratja hívebb tolmácsának. A kisebbség *Szubb-i-ezel* (örökkévalóság hajnala) köré csoportosult, kinek székhelye Famagusta lett (Cyprus szigetén), s a ki Báb művét a mestertől megalkotott formában akarta fenntartani; a többség a másik apostol *Behú-Alláh* (Isten fénye) felfogásához csatlakozott, a ki a hatvanas évek eleje óta, miközben a száműzött bábik Drinápolyban időztek, a cyclicus rendszernek eleje vágva, önmagát jelentette ki a mestertől hirdetett érettebb megnyilatkozásnak, melyvel annak saját műve tökéletesebb fokra emelkedik. Muhammed 'Ali, így tanítja Behá-Alláh, az ő előkészítője, mintegy Keresztelő Jánosa. Benne magában újra megjelent Isten szelleme, hogy ama előkészítő művet igazságban teljesítse. Behá nagyobb mint Báb. Emez *Ká'im* (az előálló), Bahá pedig *Kajjúm* (az állandó); „a ki egykor megjelenik (így jelöli Báb az ő majdani utódját), nagyobb mint, a ki már megjelent“.<sup>21</sup> Szereti magát *mazhar-vagy manzar*-nak nevezni: Isten nyilvánosságának, a melyben Isten szépsége mintegy tükörben szemlélhető. Ő maga „Isten szépsége“ (*dsemal*), kinek arca mint a becsesre köszörült gyöngy, az egek és a földek közt felragyog.<sup>22</sup> Csak ő általa ismerhető meg Isten lény, melynek kisugárzása ő maga.<sup>23</sup> Hívei tényleg emberfeletti lénynek tekintik s isteni attribútumokkal ruházzák fel. Csak el kell olvasni a Browne E. G.-től közzétett áradozó hymnusokat, melyeket neki szentelnek.<sup>24</sup>

A viszály folytán, mely Behá új szövetségének

hívei és a conservatív babisták közt kitört, Behá községével együtt 'Akkába került, a hol tanítását zárt rendszerré fejlesztette, melyet szembe helyezett nem csak a *miilat al-furkán*, a korán községével, hanem még a *miilat al-bajdn*-nal is, az ő reformjára rá nem álló ó bábistákkal is, kik a baján-on túlmenni nem voltak hajlandók.

Tanítása egy arab és perzsa nyelvű könyvben meg körlevélben van letéve, melyek közül a *Kitáb akdasz* (szent köny) a legfontosabb.<sup>25</sup> írásbeli kijelentéseit isteni eredetűeknek kívánja elismertetni. „Ez a tábla maga — egyik leveléről mondja — titokzatos írás, a mely öröktől az isteni immunitás kincsei közt őriztetik s a melynek jelei az (isteni) hatalom ujjáival vannak írva, ha tudni akarjátok.“ S e mellett azt a látszatot kelti, mintha megváltó tanításának nem egész gazdagságát nyilatkoztatná ki; mintha néhány esoterikus gondolatot a legkiválogatottabbak részére tartott volna fenn. Az ellenfelek elől is akarja az egyik-másik tanát titkolni. „Nem szeretnék — mondja egy helyütt — ezt a fokot részletesen fejtegetni, mert az ellenség füle reánk irányul, meglesendő, miben szálljanak szembe az igaz, örök Istennel. Mert nem érnek fel a tudomány és bölcsesség mysteriumához, mely attól ered, a ki az istenegység sugárzó napkelte felől jelent meg.“

Az egyetemes szellemnek ez a Behában megtestesült megnyilatkozása, a mely által az első alapítónak hirdetései állítólag igazi teljesedésüket érték, lényeges pontokban eltörülte a Báb-kinyilatkoztatás művét. A bábismus alapjában csak az iszlám reformját jelenti, ellenben Behá tovább haladt egy világvallás nagyobbszabású koncepciójához s ennek útján az

emberiség vallásos testvérüléséhez. A mint politikai tanítása a boszpolitismust vallja — „kitűnőség nem azt illeti, ki hazáját szereti, hanem azt, ki a világot szereti“,<sup>26</sup> — szintűgy minden szűkebb felekezetiiséget is levet az ő vallása.

Önmagát a világszellemnek az egész emberiséghez szóló kinyilatkoztatásául tekinti; ily értelemben intézte apostoli leveleit, melyek kinyilatkoztatási könyvének egy részét teszik, Európa és Ázsia nemzeteihez és uralkodóihoz; Amerikára is már ő maga vetette szemét. „Amerika királyainak és a köztársaság fejeinek“ is tudtára adja, „a mit a galamb az állhatatosság ágain turbékol“. Híveinek bizalmát a prophétai ihlettel eltöltött istenember iránt nem csekély mértékben emelte III. Napóleonhoz intézett levele, melyben neki négy évvel Sedan előtt előre hirdette bukását.

Kosmopolita törekvése értelmében arra buzdítja híveit, hogy idegen nyelvek tanulásával készüljenek az emberiség egyetemét, minden nemzetet egyesítő világvallás apostoli hivatására, „hogy a nyelvértők Isten ügyét a világ Keletébe és Nyugatába eljuttassák, hogy az államok és nemzetekközt hirdessék olykép, hogy az emberek lelke feléjük vonzódjék, hogy a korhadó csontok feléledjenek“. „Ez az egyesítés eszköze és a kölcsönös megértésnek meg művelődésnek legfőbb előidézője.“<sup>27</sup> Az egyetemes megértésnek eszményi eszköze szerinte egy egységes világnyelv. Azt kívánja a királyoktól és minisztereiktől, hogy egyezzenek meg valamely fennálló nyelv elismerésében, vagy egy újnak világnyelvül való alkotásában, melyet aztán a világ minden iskoláiban kellene tanítani.<sup>28</sup>

Minden korlátozást, akár az iszlámét, akár a régi

bábismusét, elvetett. Hirdetését ugyan nem szabadította meg minden mystikus speculatiótól, betű- és számmesterkedéstől, mely az eredeti bábismushoz hozzá tapadt volt. De figyelme legkivált az erkölcsi és társadalmi mozzanatokra irányul. A hadviselést szigorúan kárhoztatja, fegyver használatát csak „szükség esetén“ engedi meg; a rabszolgatartást keményen elítéli, minden ember egyenlőségét teszi az új hirdetés magvává.<sup>29</sup> *Szúrat al-mulük* (királyok szúra)-jának címzett kinyilatkoztatásában a török szultánt erősen korholja, hogy Stambulban megtűr oly kiáltó vagyoni különbséget a lakosság közt.<sup>30</sup> Reformátor módjára nyúlik bele a házasság kérdéseibe, a melyeknek már Báb is sok figyelmet szentelt. Eszménye az egynejűség; de megengedi még a kétnejűséget is — ezt azonban már a többnejűség végső határának tekinti. Megtartja ugyan a válás szabadságát, de megszorítja emberséges követelésekkel. Az elvált feleséggel való második házasságot megengedi, ha az időközben nem ment volt nőül máshoz; ez egyenes ellentéte az iszlám szabályának. Az iszlám törvényét teljesen túlhaladottnak tekinti; ima és rítus számára új formákat alkot; a megrögzött liturgiájú csoportimát (*szá-lát ú-dsamá'a*) megszünteti; mindenki egyéni elkülön-zöttségben (*furádá*) imádkozik, csak a halotti ima végzendő továbbra is együttesen; a *kibla* (imairány) nem Mekka felé fordul, hanem arra, hol az időzik, ki Isten megnyilatkozásaként megjelenik; ha ő fordul, fordul a kibla is, míg valahol szilárdul megállapodik. Igen behatóan ajánl tisztaságot, mosdást, fürdést mint vallásos kötelességet, a mellett év a perzsák fürdő-intézményeitől, melyeket különösen tisztátlanoknak tüntet fel.

Azokat a korlátozásokat, melyeket az iszlám a hívőkre ró, a nélkül, hogy a részleteket külön felsorolná (csak néhány ruházkodási törvényt említ külön), egy tollvonással eltörli: „Mindent szabad tennetek, a mi a józan emberésszel nem ellenkezik.”<sup>31</sup> Mint elődje, ő is fáradhatatlan az 'ulemák elleni harcban, kik Isten akaratát elcsavarják és hátráltatják. De inti híveit, hogy vallásbeli ellenfeleikkel vitákba ne bocsátkozzanak. Hivatásszerű papi állást a Behái vallás nem ismer. Ennek az egyháznak minden tagja folytasson productív, a társadalomnak hasznos keresetet, az arra termettek pedig legyenek díjazás nélkül a községnek vallásos oktatói.<sup>33</sup> A czéhszerű prédikátori tisztt el-törlését avval szemlélteti, hogy a gyülekező helyeken megszünteti a szónoki emelvényt (*minbar*).<sup>33</sup>

Azt várhatnák, hogy Behat a politika terén a szabad-  
elvéek táborában találjuk. Ebben csalódnunk. Sőt inkább avval lep meg, hogy a politikai szabadság ellen küzd. „Látjuk, hogy számosán a szabadságra vágynak s vele hivalkodnak: ezek nyilván tévednek. A szabadság következéseiben zavart okoz, melynek tüze el nem alszik. Tudjátok meg, hogy a szabadságnak eredete és mivolta állatias; az embernek törvény alatt kell állania, mely őt a saját vadságától s a hitszegők ártalmától megóvjá. Valóban a szabadság eltávolítja az embert az erkölcs és tisztesség követelményeitől“, s így tovább folytatja nyilván reaktios fejtegetéseit.<sup>34</sup> Behá hívei nem is helyeslik a török és perzsa politikának szabadelvű fejlődését; hibáztatják, hogy a szultánt és a sáht megfosztották trónjától.<sup>35</sup>

Behá Allah halála után (1892 május 16.) küldetése, a barátok (*ahhdb*) csak igen csekély számának ellenzése mellett, átszállóit fiára és utódjára 'Abbász

efendire, a kit 'Abd al-Behd-nak vagy ghuszn a'zam (nagy ág)-nak neveznek.<sup>36</sup> Ez egyetemesen fejleszt atyjának eszméit. Mindjobban a Nyugat művelt gondolkodásának formáihoz és céljaihoz szabja; azokat az ábrándos játékokat, melyek a megelőző fokozatokban még hozzátapadtak, lehetőleg enyhíti, bár még teljesen nem mellőzi. Bőségesen hasznát veszi 'Abbász az 0- és Új-Testamentom írásainak, melyeket saját céljaira idézni szeret. Evvel oly szélesebb körökre igyekszik hatását kiterjeszteni, melyek még nem tartoztak atyjának hívei közé.

A propaganda ugyanis 'Abd al-Beha fellépte óta figyelemre felette méltó eredményeket ért el. Számos amerikai hölgy (néhányuknak neve a jegyzetekben található) oda zárandokolt a Karmel tövébe a perzsa prófétahoz, hogy az ő szájáról nyugati hazájukba vigyék az üdv szavait, melyeket hirdetőjük közvetlen közelében lestek el. 'Abbász efendi tanairól a legjobb tudósítást egy nőnek, Miss Laura Clifford Barney-nak köszönjük, a ki hosszabb ideig élt 'Abbász közelében s előadásait gyorsírással feljegyezte, hogy mint az új Behá-tan megbízható foglalatját áthozza Nyugat világának.<sup>37</sup>

Most már a Báb-bal megindult mozgalom nem viselheti többé megindítójának nevét. Újabb időben inkább szeretik s méltán, Mirzá Muhammed 'Ali tanának ezt a folyvást terjeszkedő, versenytársait visszaszorító kisarjadását a Behá'ijje névvel jelölni, így nevezik magukat a hívők maguk is, megkülönböztetésül a maradi Baján-vallók jelentéktelen maradványától, a mely más vezetés alatt áll.

A Behá'ijjét kitüntető egyetemes jelleg híveket szerzett neki nemcsak mecsetekből, hanem egyházak-

ból, zsinagógákból, a tűz templomaiból is. Újabb időben már nyilvános istentiszteleti gyülekezőházat nyitottak Askábâdban, a perzsa határ közelében, orosz Turkesztánban, a melyet nemrég a Behá'ijje lelkes európai tolmácsa, Hippolyte Dreyfus, írt le.<sup>88</sup> Másrészt a *Behá'ijje* névvel takarózik a vallásbeli szabadgondolkodás is, a mely teljesen elveti az iszlám pozitív tartalmát. A mint egykor a *zindik* név, mely eredetileg a parszi és manichaeus hitfölfogáshoz hajló muszlimokat jelölte, mint később a *failaszúf* (philosophus), újabban pedig a *farmaszún* (franc-maçon) név tekintet nélkül a correct iszlámtól való elpártolás egy határozott módjára, általában a szabadgondolkodóra vonatkozik, úgy manapság Perzsiában a Behâ'î nevezés nem éppen a Bábí-hitnek ehhez a legújabb alakulatához való tartozást jelöli, hanem — mint Rev. F. M. Jordan megfigyelte — „sokan azok közül, kiknek ez a név jut, tényleg nem egyebek, mint puszta „irreligious rationalists“.<sup>39</sup> Minthogy ezen hit vallóinak Perzsiában és más muszlim országokban is nagyon is okuk van, hogy teljesen anti-muhammedán meggyőződésüket a nyilvánosság előtt titkolják s a *talcijja* elvét gyakorolják, bajos volna akár csak megközelítően helyes statistikát adni a Bábismus mindkét formájának híveiről. Rev. Isaac Adams, a Bábí-viszonyok egyik legújabb ismertetője, alighanem túlmagasán teszi számukat magában Perzsiában három millióra; hisz' ez közel harmadrésze volna az ország összes lakosságának.

Ekként a Bábismus, Behá'ijjévé való fejlődésével, valóban a propaganda phasisába lépett. Tanítói és hívei komolyan levonják annak a meggyőződésüknek következéseit, hogy ők nem az iszlámnak alkotják



egy szektáját, hanem egy világot átfogó tanításnak megjelenítői. Propagandájuk nemcsak az iszlámvallók távol köreit (Indochináig) ragadta meg, hanem nevezetes sikerrel halad mindinkább az iszlám határain túl. Hisz az 'akkai prophéta Amerikában — sőt állítják, Európában is — buzgó híveket talált még a keresztények között is.<sup>40</sup> Chicagóban is már az ottani beháiták vallásos gyülekezőházat készülnek alapítani; mikorára ezek a lapok nyilvánosságra kerülnek, ez a szándék talán már tette vált.<sup>41</sup>

Zsidó rajongók is felkutattak az ótestamentomi könyvekben oly helyeket, melyeken a prophéták előre hirdették Behat és 'Abbászt. A hol csak szó van „Jahve fényéről“, mindannyiszor a világmegváltó Behá Allah megjelenése értendő rajta. S igen termékenyek a vonatkozások a Karmel hegyére, a melynek szomszédságában a XIX. század végén Isten fénye az egész emberiségnek fölragyogott. Nem is mulasztották el, hogy Dániel könyvének látomásaiból<sup>43</sup> kiokoskodják a Báb-bal meginduló mozgalom megjövendölését és időmeghatározását. A Dániel 8, 14-beli említett 2300 (év-) nap az ő számításuk szerint a közönséges időszámítás 1844. évével telik le, avval az évvel, melyben Mirzá Muhammed 'Ali magát Bábnak nyilvánította s amelylyel a világszellem megnyilatkozásainak új phasisába lépett.

'Abbász efendi fölléptével a bibliaalkalmazás megint egy lépéssel tovább ment. Óróra szól a hirdetés, ő „a gyermek, a ki nekünk született, a fiú, aki nekünk adatott“, „a kinek vállára tétetett a fejedelmi méltóság“, s a ki a többi csodálatos jelzőt viseli, melyeket Ezsajás 9, 5 fölsorol. Módomban van ezeket a bibliai bizonyításokat egy beháita rajongó szájából hallanom,

a ki eredetileg orvos volt Teheránban, néhány évig Budapesten lakott, hitének itt akart híveket toborozni, mert erre sajátosan a hazánkban érezte magát hivatva; íme további példa, hogy az új beha isták iszlámon kívüli propagandája nemcsak Amerikára irányul.

11. Egészen különleges helyet India igényel, ha az iszlám fejlődéstörténeti mozgalmait vizsgáljuk. Ebből a talajból az iszlám ezen tartományának sajátos néprajzi viszonyai folytán a vallásalakulás oly eredményei álltak elő, melyek a vallástörténelmi elmélkedést igen termékeny gondolatokra serkentik, de a melyekbe itt természetesen csak korlátolt mértékben bocsátkozhatunk.

Habár a XI. századi ghaznavida hódítás érzékeny sebeket ejtett is a régi ind culturán, a régi vallásformák mégis az iszlám uralma alá került India közepette mindmáig fönmaradtak eredetiségükben. Akármily gazdagodást köszön is az iszlám a Brahma községéből hozzá nagy számban áttérteknek, a korán mégsem szorította ki a védákat. Sőt az iszlám Indiában inkább, mint bárhol másutt, volt kénytelen, hogy türelmességét idegen cultusok iránt nagy mértékben gyakorolja. A népesedési viszonyok itt az iszlámot arra kényszerítették, hogy megkerülje azt az alaptörvényét, mely ugyan a monotheista vallások iránt a legteljesebb türelmet követeli, ellenben elrendeli, hogy a meghódított országokban a bálványimádás kíméletlenül megsemmisítendő. Indiában a bálványtemplomok, ámbár az erélyes és az iszlámért buzgolkodó ghaznevida Mahmúd pusztító hadat indított ellenük, mégis fönmaradtak az iszlám uralma alatt is. A hindu vallásokat hallgatólag bele kellett vonni az *ahl ál-dzimma* (oltalom alatt állók) jogkörébe.<sup>43</sup>

India kaleidoskopszerűen tarka vallási világa közt és a mellette meggyökerezett iszlám közt változatos kölcsönhatások fejlődtek ki.<sup>44</sup> A hinduk, tömeges áttérésükkor, társadalmi fölfogásaikból egyet-mást átvittek iszlámbeli életükbe is.<sup>46</sup> A vallásos élet terén itt egészen sajátos jelenségekkel találkozunk. Az iszlám alapfogalmai ind eszmék értelmében formálódnak át. Meglepő példa rá, bár nem jellemzi a közfelfogást, az a fogalmazás, melyben a muszlim kettős credo India egy muhammedán fejedelmének érmein föltűnik: „A meghatározhatatlan, az egyetlen, Muhammed az ő avatárja.”<sup>46</sup> Tág teret nyitott a hindu befolyásnak az iszlámra a muhammedán szentek cultusa, a melyben az ind elem mindennapi érvényre jutott s főként az ind si'iaság figyelemre nagyon méltó jelenségeket idézett elő. Ind istenségek muhammedán szentekké lesznek s ind szent helyek önkénytelenül muszlim értelemben magyarázhatnak.

Hódításainak egy területén sem mutatja föl az iszlám pogány elemek fönnmaradásának oly felütlő példáit, mint épp Indiában és a vele kapcsolatos szigetvilágban. Ezen a téren valóban pogány-muszlim valláskeverésnek jelenségei tolnak elének: csupán formászerű Allah-cultus mellett, egész fölszínes korán-fölhasználás mellett, az iszlám szokásainak egész értelmetlen gyakorlása mellett közvetlenül tovább él a daemonok és halottak cultusa, élnek egyéb animistikus vallásos szokások. Ennek a synkretizmusnak megfigyelésére termékeny mezőt tárnak föl a keletindiai szigetvilág lakossága közt fejlődött iszlám jelenségei, a melyekről épp ebből a szempontból alaposan tájékoztatnak S n o u c k Hurgronje C. és W i l k i n s o n R. J. fontos művei.<sup>47</sup> Az ind szárazföldről

nemrég Arnold T. W. tanulságos jelentést tett arról, hogy India különböző részei muszlim lakosságának alsóbb osztályai továbbra is imádják a hindu isteneket és gyakorolják a hindu rítusokat.<sup>48</sup>

A szunnaért buzgolkodóknak, a kik vahhabita eszméktől indítva az iszlám megtisztítására törekzenek, ilykép az iszlám Indiában hálás munkateret nyit. Két irányban nyílik terük messzire ható tevékenységre: egyrészt, hogy megtisztítsák az iszlámot a hindu pogány képzetekből alakult szentektől s a cultusukhoz kapcsolódó vallási szokásoktól, másrészt, hogy az ind lakosságnak az iszlámtól csak fölszínesen érintett rétegeiben hittérítő tevékenységet fejtsenek ki.

Egy század óta érik Indiában az iszlámot ezek a hatások. Arábiából a vahhabita mozgalom eszméi az iszlám erre a területére is áradtak. A mekkai zarándoklás közben folyó érintkezések, ily alkalommal nyert tapasztalatok mindenkor hatalmas eszköznek bizonyultak vallásos erők ébresztésére, újonnan fölmerült törekvések elsajátítására s ezeknek az iszlám távol vidékeire való átplántálására. Csöndes elméleti előkészítés után az ily ösztönzések Indiában erélyes kifejezést nyertek a Baréliből való *Szajjid Ahmedben*, a ki a XIX. század első negyedében a vahhabita gondolatokat a muszlim India különböző tájain terjesztette, s az iszlámnak megtisztítását az éppen itt a szentek cultusában és babonás szokásokban oly kirívóan jelentkező *sirk*-tól kapcsolta össze a hinduk között gyakorolt hittérítéssel, melyet hívei módfölött sikeresnek tüntetnek föl.

Az ős iszlám helyreállításáért való lelkesedésében nagyszámú híveit még vallásháborúba (*dsihdd*) is vezette, a melynek legközelebbi céljául az Észak-Indiában

elterjedt Szikh-szekta elleni küzdelem kínálkozott, a mely szektáról mindjárt szólnunk kell. Ezen sikertelen háborúban lelte halálát 1831-ben. Jóllehet a kalandos dsihádvállalkozás és a vele kapcsolatos politikai kísérletek Ahmed halálával véget értek, a tőle megindított belsőiszlámi vallásos mozgalom az ind iszlámban halála után is tovább tart.

Ahmed tanának apostolai Indiában különböző nevekben, ha nem is vahhábita lobogó alatt, a hindu szokásokba merült névleges muhammedánok tökéletes iszlámosítása érdekében működtek, megnyerték őket az iszlám törvényének, továbbá összegyűjtötték a szunna-hívők csoportjait, a melyek elágazásai még gyarapítják Indiában a szekták számát. Ezeknek egy kiváló köre azt a törekvéseikre jellemző nevet viseli, hogy *fard'idijja*, azaz „a (muszlim) vallásos kötelességekhez ragaszkodók”.<sup>49</sup> Ez a vahhábita szunna-elvekben gyökerező hitújító mozgalom megtalálta irodalmi foglalatját Baréli-i Ahmed hű társának, a Delhiből való *Maulavi Iszmá'il* ma is sokat olvasott könyvében. *Takvijat al-imán* (a hit erősítése) címén erélyesen küzd minden *sirk* ellen s vissza akarja vezetni az iszlámvallókat a *taúhid*-hoz (egyistenvallás).<sup>50</sup>

12. Valamint az indiai iszlám nem bírt elzárkózni a honi vallások befolyása elől, szintúgy másrészt az iszlám istenfölfogása nem maradt hatás nélkül az ind cultusok híveire. Ebben az irányban módfelelt nevezetes synkretistikus jelenségek mutatkoznak, melyeknek ugyan nagyobb a jelentőségük a hinduizmus fejlődésének szempontjából, de a melyek mellett az iszlám kutatója, annak hatásairól lévén szó, sem mehet el figyelem nélkül.

Megfigyelték, hogy a XIV. század végén és a XV.

elején muszlim elemek áradnak be a hinduk vallásos világába. Ily befolyások kivált egy *Kabir* nevű takácsnak tanítása folytán érvényesültek, ez a Rámananda-iskola tizenkét apostolának egyike, a kit úgy az iszlámvallók Indiában, mint a hindu hívek szentként tisztelnek.<sup>51</sup> Evvel kapcsolatban muszlim szufi eszmék is visszaáradnak abba a körbe, a melyből eredetileg egyik forrásuk fakadt volt.

De nem szabad elhallgatnunk, hogy ezeknek a behatásoknak közelebbi meghatározása egyelőre még vitás kérdés. Grierson tanár, Indiának egyik legilletékesebb kutatója, ezeket a jelenségeket keresztény eszmék befolyására vezeti vissza s tagadja, hogy itt az iszlám is közrehatott. Mi természetesen nem vagyunk illetékesek, hogy állást foglaljunk ebben a kérdésben, a mely az angol Royal Asiatic Society 1907. évi közgyűlése vitájának legérdekesebb tárgyát tette.<sup>52</sup> De ebben a kapcsolatban lehetetlen arra nem utalnunk, hogy igen figyelemreméltó helyről megállapították az iszlám befolyását.<sup>53</sup>

Hindu-muszlim synkretismusnak tekintik továbbá a Kabir egy tanítványától, *Nának*-tól Észak-Indiában alapított *szikh* vallást, melynek irodalma nemrég Macauliffe M. A. hatalmas művével (6 kötet, Oxford, Clarendon Press) gazdagodott. Ugyancsak a muszlim szűfismus hatása alatt, mely azonban ezúttal buddhista elemekkel elegyedett, eszelte ki az *Adi Granth* szerzője azt a vallásos világnézetet, a melyben a hinduismust és iszlámot egyesíteni kívánta, melylyel — mint a hogy ezt Pincott Frederic feltűnteti — »eszközt akart találni annak a szakadéknak áthidalására, mely a hindukat a próphétahívőktől elválasztotta“.<sup>64</sup> Legjelentősebb vonása, hogy a szűfik monista világ-

felfogása visszaszorítja a polytheismust. Igaz, Nának műve, utódjai alatt, még társadalmi tekintetben is elhomályosult s az ő rendszerének hívei meg az iszlámvallók kölcsönös érintkezései folyamán fellobbanó liarczok<sup>55</sup> szinte feledtetik, hogy a szikh vallás alapítója az ellentétek kiegyenlítésére való törekvéből indul ki.

Még későbbi időben is észlelhető az ind szekták életében az iszlám hatása. A XVIII. század első felében egy a bálványimádás ellen küzdő hindu szekta (*Ram Szanaki*) keletkezik, melynek *cultusa* némi hasonlóságot mutat az iszlám istentiszteletével.<sup>56</sup>

13. Visszatérünk annak a ténynek mérlegelésére, hogy India az ott kifejtett vallásos jelenségek változatos gazdagságával a kutatónak az összehasonlító vallástudomány iskolájául kínálkozik, — ilyenül valószínűségben szolgált is.

Az alkalom, mely itt a vallások összehasonlító megfigyelésére nyílik, egyúttal könnyen adhatott módot új vallásalakulatok kigondolására. Iszlámtörténeti szempontból itt kivált az egyik ily alakulat említendő, mely a vallásoknak Indiában feltáruló világának elmélkedő észleléséből sarjadt ki.

Alapítója az ind uralkodó *Abulfath Dselâleddîn Muhammed*, a ki a történelemben az *Akbar* (a nagy) díszjelzőjével ismeretes, a kinek uralkodói tevékenysége az európai irodalomban schleswig-holsteini Frigyes Ágostban, Noer grófjában találta történetíróját (1881) s nemrég (1908-ban) Garbe R. tanár tübingai rectori beszédében újra méltánylóját. M ü l l e r Miksa egyszer Akbar császárt az összehasonlító vallástudomány első képviselőjének magasztalta. Igaz, az előzetes munkálatot elvégezte már későbbi ministere *Abulfadl al-*

‘Állami, a ki művében az Akbar-náme-h-ben emléket állított fejedelmének. Már Akbar előtt adta magát a különböző vallásformák tanulmányára s a pozitív iszlámon túlmenő vallásforma alkotásáról elmélkedett.<sup>57</sup> De csak Akbarnak volt az a hatalma, hogy vallásokat összehasonlító elmélkedése eredményeit egy államilag pártolt intézményben megtestesítse. Ámbár ifjúsága fogyatékos nevelkedése folytán magasabb művelődési érdekekre<sup>58</sup> kevésbé látszott előkészítve, mégis a Tamerlan nemzetségéből való ezen fejedelem nevéhez — a nagymogulok nemzetségének uralkodása (1525—1707) az indiai muszlim cultura virágkora — egyike a legjelentősebb epizódoknak fűződik az indiai iszlám történetében a XVI. század vége felé. A vallásos lélek bensőbb érzései iránti érdeklődését és fogékony-ságát ez a nagytehetségű fejedelem már avval is bizonyította, hogy alacsony szolga áruhájában távol útnak indult, hogy az édes hindu énekesnek, Hari-dászának vallásos költeményeit meghallgassa. Lelkének ezen irányánál fogva Akbar élt avval a bő alkalommal, melyet neki birodalmának változatos vallási viszonyai nyújtottak, hogy a különböző hitvallások művelt képviselőitől okulást szerezzen. Vitatkozásokban, melyekre a legkülönbözőbb színezetű theologusokat összegyűjtötte, lelkében megszilárdulhatott a meggyőződés, hogy ezen vallások mindegyike relatív értékű. Mindenekelőtt megrendült az a hite, hogy üdvözülni csak az ő vallásában, az iszlámban lehet, a melynek egyébként csak szúfi alakulatában vett egyéni részt.

Egyrészt tehát kiterjedt birodalma különféle hitű lakóinak korlátlan cultuszszabadságot biztosított (1578 táján), másrészt önmaga új vallásformát gondolt ki, a mely külsőleg még az iszlámhoz kapcsolódik, alap-



jában azonban ennek teljes megdöntését jelenti. Készséges udvari tudósokkal a fejedelem elismertette magát *mudstahid-na.k.*, azaz oly theologusnak, a kit az iszlám felfogása szerint megillet az a jog, hogy önálló tanokat állapítson meg; így felvértezve azután a hitnek oly rendszerét alkotta, a melyben az iszlám dogmái és formái teljesen értéktelenekül tűnnek fel; helyükbe a *tauhid iláhi* (monotheismus)-nak jelölt császári vallás középpontjába az erkölcsi rationalismus lép, a mely a léleknek az istenivel való egyesüléséről szóló szüfi eszmében csúcsosodik ki. Rituális gyakorlatában megérezni a fejedelem zarathustrai tanácsosainak hatalmas befolyását, a kiknek perzsa hazájában elnyomott vallása ind földön otthont talált és India vallásos életének tarkításához hozzájárult. Felöltő vonása ennek a vallásformának, melynek legfőbb papja maga a császár volt: a világosságnak, a napnak és a tűznek cultusa.

Akbar vallása nem reformálja, hanem tagadja az iszlámot, ennek hagyományaival oly élesen szakít, mint a hogy maga az iszmá'ilijja sem merte. De nem vesszük észre, hogy az iszlám fejlődésére mélyebben hatott volna. Úgy látszik, nem lépte át az udvari köröknek és az értelmiség legmagasabb csúcsainak határát. Nem is élte túl az alapítóját. A mint az ókorban az egyiptomi vallásnak reformja, melylyel a fenkölt lelkű IY. Amenophis pharao megajándékozta birodalmát, hozzá volt fűzve az ő létehez s halála után átengedte a teret az ősoktól örökölt cultusnak, szintúgy Akbar vallásos alkotása is csak addig tartott mint az élete. Akbar halálával (1605) az ortuodox iszlám minden megrázkódás nélkül foglalja vissza régebbi uralmát s csakis az Anglo-Indiában

legújabbán brahmanok és muszlimok közt megindult rationalista mozgalmak emlékeznek meg Akbarról, mint annak a törekvésnek előkészítőjéről, mely a brahmanismust, parszismust és iszlámot közelebb akarja egymáshoz hozni.<sup>69</sup>

14. E ponton az indiai iszlám fejlődésének egészen modern phasisához érkeztünk el.

Midőn az iszlámvallók milliói európai gyarmatosítás és hódítás folytán nemmuszlim uralom alá jutottak, a nyugati művelődéssel szorosán érintkezésbe jutottak s a külső élet újkori fejlődésében, kezdtek résztvenni. Ez által mélyen átalakult a műveltek felfogása az átörökölt vallásos eszmékről és szokásokról, a melyek mindjobban sürgették kiegyenlítésüket a megváltozott viszonyokkal. Hozzáláttak, hogy az alapvető lényegét kritikailag különválaszszák a történelmi járulékoktól, a melyeket amannál könnyebben áldoznak fel a művelődés követelményeinek. Emellett másrészt az a szükséglet is állott elő, hogy az iszlám amaz alaptanainak culturértékét apologetikusan megvédjék az idegen világnézet ellen, hogy az iszlám tanításait igazolják a váddal szemben, mely művelődésellenes voltukat vitatja, s hogy bebizonyítsák, mennyire alkalmazkodnak rendelkezései minden korhoz és minden néphez.

Ezt az apologetikus tevékenységet ugyan mindig az a nemes törekvés indította meg, hogy a tiszta bűzát elkülönítsék a pelyvától, de keresztül vonul rajta egy irányzatos rationalismus, mely a történelmi kritika követelményeinek nem tehet mindenkor eleget. Ezek a rationalistikus törekvések, melyek az iszlám gondolkodását és életét össze akarják egyeztetni a reájuk beható nyugati cultura igényeivel, Indiában nagyrészt iszlámvalló fenkölt szellemekben

érvényesültek és erősödtek. *Szejjid Amir 'Ali, Sir Szejjid Ahmed Khán Bahddur* a muhammedán világ más tiszteletgerjesztő egyéniségeivel egyetemben vezették ezt a szellemi mozgalmat, mely az iszlámot újjá szervezi, melynek eredményei az indiai iszlám serényen haladó művelődésében nyilvánvalók s a mely hivatva van bebizonyítani, hogy az iszlámnak, már mint ebben a rationalistikus formájában, van joga élnie a korszerű cultura áramlatainak közepette.

Ezek a törekvések, melyeket a régin csüngők az líj mu'tazilának szeretnek nevezni, theologiai és történelmi értekezések, könyvek és folyóiratok gazdag irodalmában angolul és India egyéb nyelvein fejlődnek ki s már tekintélyes muszlim társulatokat teremtettek, a melyek azt a megújított iszlámot megtestesítik s nyilvánosan képviselik. Minden fokú számos iskolát alapítottak, a melyek közül az első hely Aligarhnak a muszlim fejedelmek bőkezűségétől gyarapítóit főiskoláját illeti meg. A már említett Aga khán is, az iszmá'ilijja maradványainak feje, gyámolítja ezt és számos más nevelő-intézetet.

Ez a legelébb Indiában fellépő muszlim modernismus ezen vagy más behatás alatt eleinte ugyan kisebb erővel megragadta a muszlimok vallásos gondolkodását más országokban is (Egyiptomban, Algierban, Tunisban s főként az orosz hatalom alatt álló tatárok közt.)<sup>60</sup>

A muhammedán világ különböző köreiben a vallásos étellel benső kapcsolatban fejlődő művelődési törekvések mindenesetre magukban hordják egy új alakulás csiráit; hatásuk alatt talán theológiájuk is az iszlám forrásainak tudományos, történelmi vizsgálásához küzdi fel magát.

15. Ilyen értelmi áramlatok közepette fejtett ki Indiában az iszlám legújabb szektája, melynek komoly megítélése egyelőre még nehézséggel jár. Ennek az *Ahmedijja-nak* alapítója, a Pendsab Kádhián nevű helyére való *Mirzd Ghulám Ahmed*, új vallását azzal a felfedezésével hozta kapcsolatba, hogy Jézus autentikus sírja a Khánjár-úton, Szringarban, Kasmír mellett található s azonos az egyébként ismeretlen szent Juszaszaf-ról elnevezett sírral, mely valójában feltehetőleg buddhista eredetű. Jézus, így vallja az Ahmedijja, megmenekült jeruzsálemi üldözői elől, vándorlásain kelet felé tartott s itt halt meg. Evvel a felfedezésével, melyet irodalmi bizonyítékokkal támogat, Gh. Ahmed a Jézus életben maradásáról vallott keresztény, valamint muhammedán hagyomány ellen fordul. Ő maga, Ahmed, a Jézus „szellemében és erejében“ a világ hetedik évezredére megjelent messiás s egyúttal a muszlimoktól várt Mahdi.

Egy muhammedán hagyomány azt tartja, hogy Isten a hit erősítésére minden század elején férfiút támaszt, a ki az iszlám vallását megújítja. Szunniták épp úgy mint si'iták buzgón sorolják fel azokat az embereket, kiket egy-egy század „felújítóinak“ ismernek el. Ezeknek a férfiaknak utolsója maga a Mahdi lesz. Ily igénynyel lép fel Ahmed mint a XIV. század elején Istentől küldött vallásújító. Evvel a kettős címmel, hogy ő az újra megjelent Jézus s egyúttal a Mahdi, mihez a hinduk részére még az *avatar* jellegét is kapcsolta, nemcsak az iszlámnak azt a reményét akarja megtestesíteni, hogy meghódítja a világot, hanem azt is akarja kifejezni, hogy egyetemes küldetése az emberiség összességének szól.

Legelőször 1880-ban lépett fel; de csak 1889 óta

toborzott komolyan híveket s prophétai hivatásának igazolására jelekre és csodákra, valamint megvalósult prophétai hirdetésekre hivatkozott. Mahdi voltának bizonyítékaul egy nap- és holdfogyatkozás szolgált neki 1894 ramadhanjában; a mohammedán hagyomány ugyanis azt tartja, hogy a Mahdi megjelenését hasonló égi tűnemények jelzik. De egyben különbözött az ő Mahdi-törekvése az iszlám általános Mahdi-eszméjétől: küldetésének békés jellegében. Az orthodox iszlám Mahdi-ja harcos, ki a hitetlenek ellen fegyveres kézzel küzd s vérrel jelöli útját. A sfiták többek közt azt a címet adják neki, hogy *száhib al-szejf*, „a kard embere.“<sup>61</sup> Ellenben az új prophéta a békének fejedelme. Ő a *dsihád-ot* (a vallásháborút) törli a muszlim kötelességeinek sorából s híveinek lelkére köti a békét és a türelmességet; kárhoztatja a vakbuzgóságot s azon van, hogy híveiben általában culturátkedvelő szellemet ébreszsen.<sup>62</sup> Abban a credo-ban, melyet a maga községe részére megállapított, nagy súly esik a muszlimnak erkölcsi erényeire. Az emberiséget az által akarja regenerálni, hogy megváltja a bűn kötelékeitől s megszilárdítja Istenben való hitét. De e mellett követeli, hogy megtartsák a muhammedán főkötelességeket. Hirdetéseiben 0- és Uj-Testamentomra, koránra és hiteles hadíth-ra hivatkozik. Azon van, hogy külsőleg mindig megóvja a megegyezést a koránnal, de a hagyományok irányában igen bizalmatlan, azoknak hitelességét bírálat alá fogja. Ebből némi eltérés ered az orthodox iszlám rítusától, a mennyiben ez hadith-on alapul.

Propagandája egy nevelő intézménnyel is kapcsolatos, — ebben hely jut a héber nyelvnek is. Azt hiszik, hogy 1907-ig az új Mahdi községe 70.000

lélekre rúgott; kivált hatáskörének európai műveltségűtől érintett muszlimjai közt talált számos hívet. A Mahdí termékeny író is volt. Több mint hatvan theologiai iratban arab és urdu nyelven fejtette ki tanítását a muszlimok részére s adta elő a bizonyítékokat küldetésének igaz volta mellett. A nem keleti világra Ahmed egy angolnyelvű folyóirattal, a „Review of Religions“ által igyekezett hatni.<sup>63</sup>

Ahmed Kâdhijânî 1908 május 26-án Lahore-ban halt meg; Kâdhijânban (Lahoretól 70 angol mérföldnyire) temették el. Síremlékére e feliratot vészték: Mirza Grhulám Ahmed *mau'úd* „M. Gh. A. a megjövendőlt messiás.“ Végső rendelkezésében gyülekezete kormányzatát egy szabadon választandó tanácsra (endsumen) bízta, mely a mindenkori khalifát, az Ahmedíja felekezet szellemi fejét választás útján jelöli ki. Mulvi Nûreddîn-nak hívják első utódját. Az idők végeztével Ahmed ivadékából fog kikerülni egy újabb világ-megváltó mahdí.<sup>61</sup>

Ezt tekinthetjük a legújabb szektajelenségnek az iszlámon belül.<sup>65</sup>

16. Végül meg kell még emlékeznünk az iszlám-vallók némely köreiből megindult áramlatról.

Már a múltban sem volt hiány oly törekvésekben, melyek a szunniták és síiták közti szakadás áthidalására irányulnak. Annál a számos árnyalatnál fogva, mely az iszlám e két alakulata közt átmenetet mutat, a szakadásnak következményei csak ott lettek határozottan nyilvánvalók, a hol a síitaság uralkodó államegyházzá szervezkedett, tehát a síita államokban, — már pedig ilyen az iszlám történetében nem sok alakult. Az ilyen állami szervezetekben (252. 1.) a sí'á más országok szunnita alakulatával szemben

mint szabott, kifelé védekező egyházi közösség érvényesülhetett

Hogy jelenleg Perzsia a si'itaság bátyja, az a Szezevi-dynastiának ottani uralmára (1501—1721) vezetendő vissza; ez régebbi sikertelen kísérletek után<sup>66</sup> a si'át a perzsa birodalomban, ellentétül a szomszédos török birodalommal, uralkodó vallásformává emelte. De ennek a dynastiának bukása után Nádirsáh, a nagy hódító, békét kötve Törökországgal, azon munkálkodott, hogy a két szektát egyesítse; ez a vállalkozás azonban megindítójának halálával (1747) dugába dőlt. *Abdallah b. Huszejn cad-Szuvejdí* (szül. 1104/1692, meghalt 1174/1730)<sup>67</sup> szunnita theologusnak most már nyomtatásban is hozzáférhető feljegyzései megőriztek részünkre egy nevezetes egykorú documentumot a két rendbeli theologusoknak Nádirsáh-tól egybehívott zsinatáról, a melyen az a megegyezés történt, hogy a si'itismus a szunnita iszlámnak négy orthodox rítusához mint ötödik orthodox madzhab csatolandó hozzá.<sup>68</sup> Ezen megegyezés folytán már-már arra került a sor, hogy Mekkának szent területén is a négy orthodox rítusnak ott fennálló helye (*makám*) mellé egy ötödik makámot emeltek volna a Dsa'fari néven egyenjogúnak elismerendő si'ita rítus részére: már pedig ez lett volna legfőbb szentesítése a si'ita iszlám orthodox bekebelezésének. De mindez csakhamar rajongó utópiának bizonyult. Örökölt gyűlölségük miatt a két szekta theologusai a sah halála után nem ragaszkodtak annak türelmes törekvéseihez.

Későbbi korban (a XIX. század első felében) azt látjuk, hogy a Kaukázusban múltan összeforr a két szekta az elnyomó elleni közös szabadságharcban Sámil (a helyes kiejtés: Samvil, Sámuel) és

muridjai alatt. De ez hazafias és nem theologiai jelenség.

Az utolsó évtizedekben sokat megvitatott mozgalom, melyet a paniszlámizmus néven annyiszor majd veszélynek majd kísértetnek rajzolnak, muliammedán körökben sokfelől azt a gondolatot ébresztette, hogy a szekták eltéréseit az egységes összeforrás érdekében kiegyenlítsék. Paniszlámi törekvésektől távol, inkább a korszerű művelődési mozgalmak szolgálatában, ily egységesítő eszmék az oroszországi iszlám területén merültek fel, a hol legújabb időben a muszlim lakoságnál nem egy jele mutatkozik az egészséges haladásnak. Szunniták részt vesznek az istentiszteleten a si'ita mecsetekben s Astrachanban a prédikátornak ily szavát hallgathatják: „Csak egy iszlám van; pusztán a philosophusoknak és a görög szokásoknak gyászos behatása alatt idézték elő a magyarázóknak vitatkozásai az 'abbaszidák korában a szakadást". S ugyanezen az istentiszteleten az előljáró imám Haszannak és Huszejn-nek, a si'iták két vértanú alakjának magasztalását összekapcsolja a khalifának dicséretével, kinek pedig nevét a valódi si'ita a vakbuzgó gyűlölség érzésével és az átok szavaival szokta kísérni.<sup>69</sup>

1906 augusztus 23-án egy muszlim congressus Kazanban a tanuló ifjúság vallásoktatásának kérdésével foglalkozott. Elhatározták, hogy csak ugyanaz a tankönyv használható szunniták és si'iták részére s hogy a tanítók egyaránt választhatók ennek a két szektának mindegyikéből.<sup>70</sup> A si'ita és a szunnita fiatalágnak közös vallásoktatása azóta már átment a gyakorlatba is. Hasonló jelenségek a két ellentétes szekta közeledéséről legújabbban társadalmi téren is felmerültek



Mesopotamiában, Nedsef si'ita tekintélyeinek jóváhagyásával.<sup>71</sup>

De ezek egyelőre még csak szórványos jelek s ha tekintettel vagyunk egyéb ellentétes mozzanatokra is, mindezideig kétségesnek kell tekintenünk, vajjon a bennök kifejeződő gondolkodás képes lesz-e tágabb körökre is terjedni.

## JEGYZETEK AZ I. FEJEZETHEZ

### Muhammed és az iszlám.

<sup>1</sup> Inleiding tot de Godsdienstwetenschap II. sorozat, 9. felolvasás (hollandus kiadás, Amsterdam 1899), 177. és kk.

<sup>2</sup> Ezt a synkretistikus jelleget nem rég V o l l e r s K. mutatta ki a Chidher-legenda elemzésénél, melyben zsidó és keresztény elemek mellett még a babyloni és a hellón mythológiának is késő utóhangjait találta. Archiv für Religionswissenschaft 1909. XII. 277. és kk.

<sup>3</sup> Újabban Grimme Hubert súlyt vetett Dél-Arábia képzetkörének behatásaira, kivált M o h a m m e d -jében (München 1904, Weltgeschichte in Characterbildern n. Abth.), továbbá: Orientalische Studien (Nöldeke-Festschrift) 453. és kk.

<sup>4</sup> Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums 93. fönt.

<sup>5</sup> Ezt a fölfogást C. S n o u c k Hurgronje alapította meg első munkájában Hét M e k k a a n s c h e F e e s t (Leiden, 1880).

<sup>6</sup> Ez a sajtószerezés nem került el maguknak a muszlimoknak sem figyelmét. Erre a következő tudósítás jellemző, mely Abü Ruhm al-Ghifárihoz, a prophéta egy társához kapcsolódik. Ez valamikor a prophéta oldalán nyargalt; egyszer a két nyerges állat oly közel került egymáshoz, hogy Abu Ruhm kissé vastag szandálja a prophéta czombjához dörzsölődött s nagy fájdalomt okozott neki. A prophéta kedvetlenül kifakadt s ostorával Abü Ruhmra csapott. Ez nagyon megijedt, „attól féltem — mondja maga — hogy re ám z ú d u l a k o r á n n a k e g y k i n y i l a t k o z t a t á s a , m e r t e z t a s ú l y o s d o l g o t o k o z t a m “ (Ibn Sza'd: Életrajzok. IV. I. 180. 4—9.)

7 V. ö. Nöldeke: *Geschichte des Korans* (Göttingen 1860), 49. (Új kiadás, ed. Schwally, Leipzig 1909. 63.)

8 Evvel azonban az iszlám theologusai nem zárkoznak el az elől, hogy a koránnak bizonyos részei tartalmilag jelentősebbek, mint mások. Ezt az orthodoxiától is jóváhagyott felfogást Taki al-dín ibn Tejmijja, kiről e tanulmányok során még lesz szó, külön műben okolja meg: *Dsaváb aki állmán fi tafádul áj al-Kur'dn* (Kairó 1322; Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litt.* n. 104. No. 19.).

9 V. ö. Geyer R.: *WZKM* (1907). XXI. 400.

10 A zsidó elemekről l. most Wensinck dissertációját: *Mohammed en de Jódén te Medina* (Leiden 1908). Bár a későbbi fejlődésre irányul, de az eredetre is tanulságos Becker C. B. tanulmánya: *Christentum und Islam* (Tübingen 1907. *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, Mohr, III. Reihe, 8. Heft).

11 Az öt alapkötelesség így összefoglalva Bukháf, *Imán*, 37. sz., *Tafszir*, 208. sz., a hol az iszlám credo-jának legrégebbi formulája is található. Az iszlám kötelességtana régebbi fejlődésének megismerésére hasznos volna oly tanulmány, mely kutatná, hogy a régi irodalom koronként mily kötelességeket sorol föl a hitnek és vallásos gyakorlatnak alapjai gyanánt. E helyütt csak azt az egyet említjük, hogy egy Muhammedre visszavezetett mondás a szövegben felsorolt és régtől az iszlám gyökereiül elismert öt pontot egy hatodikkal toldja meg: »juttasd az embereknek, a miről szeretnéd, hogy neked juttassák s kerüld el irányukban azt, a miről nem szereted, hogy veled történjék“ (*Ibn Sz a'd* VI. 37. 12. kk. *Uszd al-ghába* III. 266., v. ö. 275. ugyanezt a csoportot). Ez utóbbi oktatás egyébként is, más mozzanatoktól elkülönítve, mint a prophéta önálló mondása ismételtelen előfordul. Navavi *Negyven hagyományának* (Bukhári és Muszlim nyomán) 13. száma: „Senki közületek nein hívó, míg testvére részére nem szereti azt, mit maga részére szeret“ V. ö. *Az iszlám*. Budapest (1881) 397 l.; lásd még *Ibn Kutejba* ed. Wüstenfeld 203. 13. Hasonló mondás Ali b. Huszejn-től, *J a k u b i, Históriae* ed. Houtsma II. 364. 6.

11 V. ö. most Hartmann Martin: *Der Islam* (Leipzig 1909), 18.

13 V. 8. értekezésemet: *Die Sabbathinstitution im Islam* (Gedenkbuch für D. Kaufmann. Breslau 1900. 89. 91).

14 *Revue critique et littéraire*. 1906. p. 307.

15 L. B e c k e r C. H. kitűnő fejtegetéseit dolgozatában: *Ist dér Islam eine Gefahr für unsere Kolonien?* (Kolóniáié Rundschau. 1909 május. 290. és kk.) V. 0. még Michaux-Bellaire Ed.: *L'Islam et l'État marocain* (*Revue du monde musulman*. 1909. Vili. 313. és kk.), — hol ráczáfol arra az elterjedt föltevésre, hogy az iszlám elvei gátolják a politikai haladást.

16 Tisdall: *The Religion of the Crescent*<sup>2</sup> (London 1906. Society for promoting Christian Knowledge). 62.

17 Sproat: *Scenes and Studies of Savage Life*, idézi Westermarck E.: *The Origin and Development of the Moral Ideas*. II. (London 1908). 160., számos példával. Abból, hogy az „érdekes“ szó megfelelője sem az arabban sem a törökben nincs meg, épp oly igazságtalanul következtettek arra, hogy az ezen nyelveket beszélő népekben hiányzik az „intellectual curiosity“ (Duncan B. Macdonald: *The religious Attitüdé and Life in Islam* [Chicago 1909]. 121. és ibid. 122. idézet *Turkey in Europe* -ből Odysseustól).

18 Oldenberg: *Die Religion des Veda* (Berlin 1894). 305. 9.

19 *Le Livre des Avars* ed. G. van Vloten (Leiden 1900). 212. 3. és kk.

20 Tisdall: I. c. 88.

21 A jámborok arra törekszenek, hogy legaprólékosabban utánozzák a legendától minden tökéletességgel felruházott Muhammedet. Ez az utánzás eredetileg nem annyira ethikai szempontokat követ, mint inkább a rituális gyakorlat és a külső élet szokások módozatait. 'Abdallah, Omar fia, a ki czéljául tűzte ki az ily értelmű teljes imitatio-t (úgy tekintették, mint *al-amr al-avval* „a régi állapot“ leglelkiismeretesebb követőjét, Ibn Sza'd IV. I. 106. 22.), azon van, hogy útjain mindig ott állapodjék meg, a hol a prophéta tette, hogy mindenütt imádkozzék, a hol a prophéta imát mondott, hogy tevéjét ott hevertesse le, a hol a prophéta egyszer hevertette. Egy fát mutogattak, a mely alatt a prophéta egyszer megpihent. Ibn 'Omar ezt a fát ápolta,

szorgalmasan öntözte, hogy megmaradjon, el ne aszszon (Navavi: *Tahdzib*. 358.). Hasonlóan igyekeznek „a prophéta társainak” szokásait utánozni; magatartásuk mintául szolgál az igazhitűnek (Ibn ‘Abdalbarr al-Namari: *Dsami’ baján al-ilm va-fadlihi*. Kairó 1326, ed. Mahmaszáni, 157.); hisz ez minden szunna foglalhatja. A prophéta életének theologiai rajza abból indul ki, hogy a prophéta maga folyvást arra volt tekintettel, hogy a vallásos gyakorlatban magatartásának minden apró mozzanata a jövőben majd szunna-érvényű lesz. Azért egyszer tartózkodik egy cselekedettől, nehogy hívei szunnává tegyék (Ibn Sz a’ d n. I. 131. 19.).

Nem várható másként, mint hogy Muhammed csakhamar e t h i k a i mintául is szolgált. Erről nagy irodalom szól. A dogmatikában és törvényben hajthatatlan traditionalismusáról ismert cordovai theologus, Abu Muhammad ‘Ali ibn Hazm (megh. 456/1069), ezt az ethikai követelést összefoglalja egy tractatusban: „Az erkölcsi tulajdonságokról és a lelkek gyógyításáról” (*Kitáb al-achlák valszijar fi mudávát al-nufúszj*, mely némi figyelmet már azért is érdemel, mert a szerző Confessiones-szerű önvallomásait is adja: „A ki a túlvilági üdvösségre, a földi bölcsességre, az életbeli igazságra, minden jó tulajdonság egyesítésére, valamint minden jelességre való érdemességre törekszik: az kövesse Muhammed prophéta példáját s a meny nyire lehetséges, valósítsa meg a gyakorlatban az ő tulajdonságait és élete útját. Vajha kegyével gyámolítana minket Isten, hogy ehhez a mintaképhez hasonlókká legyünk” (Kairó 1908, ed. Mahmaszáni 21.).

De még magasabba is volt emelkedés. Habár egy későbbi fejezetben tárgyalandó iránynak gondolatkörébe vág, mégis már idecsatolhatjuk, hogy az iszlám ethikájának fejlettebb fokán, a szüfismus (IV. fejezet) befolyása alatt, erkölcsi eszményül azt a törekvést tűzték ki, hogy életével az ember Isten tulajdonságait gyakorolja (*al-takhalluk bi-akhlák Allah*). V. ö. rij) S-EU) xamxoXouó’Etv; *la-halókh achar middóthav sel hakkádós b. h.* (bab. Szótá 14“.) *hiddábck bide-rákháv* (Szifré, Deut. § 49., ed. Friedmann 85“. 16.).

Már a régi szüli Abu-l-Huszejn al-Nüri ezt tüzi ki ethikai célul (‘Attár: *Tadzkirat al-aulijá*, ed. R. A. Nicholson. London 1907. H. 55. 1.). Ibn ‘Arabi azt az erényt, hogy ellenségeink-

kel jót tegyünk, az istenutánzás céljából követeli (Journ. Roy. As. Soc. 1906. 819. 10.). Szüfi vallásszemléletét tükrözve *Ghazāli* a tárgyunkra vonatkozó terjedelmes fejtegetését a következő tanításba foglalja össze: „Az ember tökéletessége és boldogsága abban áll, hogy Isten tulajdonságait igyekszik megvalósítani, bogy attribútumainak igazi mivoltával ékesíti magát“. így nyer jelentőséget az elmélyedés Isten neveinek (*al-aszmd al-husznd*) értelmébe (*ál-Mákszad al-aszná*. Kairo, Takaddum, 1322. 23. és kk.). Egy másik művének (*Fdthiat al-ulum*. Kairo 1322) bevezetésében Ghazāli az Isten tulajdonságainak követéséről szóló tant (*takhallaku bi-akhlaki-llahi*) hadith-ként idézi. Ghazāli fejtegetéseinek merő másolata, a mit erről *Ismā'il al-Fardni* (1485 táján) Alfārābi Gyűrűsköveihöz irt kommentárjában (ed. Horten: Zeitschr. für Assyriol. XX. 350.) tanít. Ennek az erkölcsi célznak kitűzésénél a szűfikra alighanem az a platói felfogás is hatott, hogy a kívánatos menekülés a -ÜVYJTT] <πόαις-τὸν α ἠ.οία>ac\$ -freü) xaxa xo Sóvatov-ban áll (Theaet. 176B. Politeia 613A.). Későbbi görög példa szerint az arab philosophusok a philosophia céljául kitűzik „az alkotóhoz való hasonulást (*tasabbuh* = ópioiúboic) az ember erejének mértékében“ (Alfārābis Philosophische Abhandlungen ed. F. Dieterici. Leiden 1890. 53. 15. és az Őszinték írásaiban gyakrabban). A szűfismus azonban a summum bonum meghatározásában még egy lépéssel tovább megy, a mire a maga helyén még reátérünk. (L. alább IV. fejj. 6. végén.)

22 L. Budapesti Szemle. CXXII. (1903). 311—4.

23 L. Oriens Christianus. 1902. 392.

24 Bukhāri: *Tauhid*. 15. 22. 28. 55. sz. Barth (Festschrift für Berliner. Frankfurt a. M. 1903. 38. 6. sz.) ezt a mondást a muszlim hagyomány midrási elemeinek összeállításában hozza föl.

25 Ide sorolja némely magyarázó 13 sz. 14. versét *va-huva sadidu-lmihdli* v. ö. Káli: *Amali* (Bülák 1324). II. 272.

26 V. ö. Hupfeld-Riehm magyarázatát Zsolt. 18. 27-hez.

27 Ily értelemben magyarázzák a gyakori mondást: *Allah jakhum alkhai*n (A. elárulja az árulót); így mondja a korán (4. sz. 141.) a tétovázókról *jakhadi'üna Alldha vahuva khadi'uhum* (meg akarják csalni Allah, pedig A. csalja meg őket). V. Ö. *khada'atni khada'aha Allah* (megcsalt engem, csalja meg

28 öt Allah). I b n S z a'd VIII. 167. 25. Mu'ávijával a lázadó irákiak ellen forduló fenyegetésében azt mondatják: Mert Allah erős a támadásban és a büntetésben, ravaszabb, mint azok, kik hitszegők iránta (*jamkuru bi-man makara bihi*). Tabari I. 2913. 6.

Ámbár *makr* és fejd, Istennek tulajdonítva, nem jelent egyebet, minthogy ő túljár ellenfeleinek eszén, mégis a *makr Alláh* szólás a korán nyomán gyökeret vert az iszlám nyelvhasználatában oly kapcsolatokban is, a melyek nem foghatók ily magyarázat alá. Igen kedvelik a muhammedánok pl. ezt az imafordulatot: Menedéket keresünk Alláh-nál a *makr Alláh* elől (*na'udzü billahi min makr Alláh*; Schejkh Hurejfs: *Kitáb al-raud al-fâ'ik fi-l-mavâ'iz valrakâ'ik*. Kairó 1310. 10. 16.; 13. 26.); ez azon imaszerü mondások csoportjába tartozik, a melyekben Isten elől Isten n é l keres az ember menedéket (*a'udzü bika minka*, v. ö. 'Attâr: *Tadzkirat al-aulijâ* II. 80. 11.! *minka ilejka*. ZDMG XLVIII. 98.). A prophétának imái közt' a melyeknek szövegét a hívőknek használatra ajánlják, a következő kérelem is található: „Segíts nekem s ne segíts ellenem; gyakorolj *makr A* a javamra s ne gyakorold káromra (*vamkur lî valâ tamkur 'alejja*). Navavi: *Adzkâr* (Kairó 1312). 175. 6-*Tirmidzi* trad. II. 272. nyomán. Még erősebben élezi ki ezt a formulát a sí'ita imakönyv *Szahifa kâmila* (1. róla Nöldeke-Festschrift 314. alul) 33. 6. *va-kid lanâ valâ takid 'alejnâ vamkur lanâ valâ tamkur bina*. Összevetendő még a következő mondás: Ha a féllábam már a paradicsomban állana, de fele még kívül volna, nem érezném magam biztosnak a *makr Alláh* elől (Szubkî: *Tabakât al-Sâfiija* III. 56. 7. alul). V. ö. 'Attâr I. c. n. 178. 21. Maguk a muszlimok ezeken a kifejezéseken nem értenek egyebet, mint Istennek elháríthatatlan kemény büntetését.

29 V. ö. kivált I b n S z a'd II. I. 31. 14.

29 U. o. IV. I. 26. fölül.

30 Ily szempontból mutatja be az iszlám legrégebb harczait Leone Caetani: *Annaledi' Islam* n. k. passim.

31 V. ö. most Lammens: *Etudes sur le règne du Calife omayyade Mo'âwia* I. 422. (Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph III—1908—286.),

a ki tagadja, hogy az iszlám eredetileg világvallás conceptió-jával keletkezett.

<sup>32</sup> Ebben N ö l d e k e felfogásával értek egyet (Caetani művének bírálatában, WZKM XXI—1907—307.). Nöldeke súlyt vet a korán azon helyeire is, a melyekben Muhammed (már Mekkában) úgy érzi, hogy ő követ és intő *kaffatan lil-nász* „valamennyi ember részére“.

<sup>33</sup> Azaz: araboknak és nem araboknak (M u h. S t u d. I. 269.) De már a régi exegéta Mudsáhid „a vörösöket“ az emberekre, „a feketéket“ a dsinnekre vonatkoztatja (*Mwsznad Ahmed* V. 145. alul).

<sup>34</sup> Sőt ennek az egyetemességnek az embereket meghaladó kört szab, a mely nemcsak a dsinneket, hanem bizonyos értelemben az a n g y a l o k a t is magában foglalná. Az iszlám fölfogását erről a kérdéstről terjedelmesen fejtegeti Ibn Hadsar al-Hejtami: *Fatávi hadithijja* (Kairó 1307). 115. és kk.

<sup>35</sup> I b n S z a ' d D. I. 83. 25.

<sup>36</sup> Bármiképp ítélünk is a korán rhetorikai értékéről: egyet az elfogultság sem fog tagadni. Azok az emberek, kikre Abú Bekr és 'Othmán khalifák idején a rendezetlen részek szerkesztése hárult, feladatukat helyenkint igen ügyetlenül oldották meg. Kivéve a legrégebb rövid mekkai szúrákat, melyeket a prophéta Medinába való kivándorlása előtt liturgikus szövegekül használt s a melyeknek egyes magukban lezárt darabjai oly rövidek, hogy szerkesztői összezavarásnak kevésbé lehettek kitéve, — a szent könyvnek egyéb részében főként a medinai szúrák gyakran a rendtelenségnek, az összefüggéstelenségnek oly képét adják, mely nem kevés fáradságot és nehézséget okozott a későbbi exegétáknak, kik az adott egymásután érinthetetlen alapul voltak kénytelenek elfogadni. Ha egyszer sorra kerül a kóránnak „valóban kritikus, a tudomány eredményével teljes mértékben számoló szövegkiadása“, melyet újabban megint G e y e r Rudolf sürget (Gött. Gél. Anz. 1909. 51.), kötelessége lesz arra a tényre is figyelmét irányítania, hogy némely versek elmozdultak eredeti helyükről, hogy mások közé betoldattak. (Ily interpolatiókról I. F i s c h e r August, a Nöldeke-Festschriftben 33. és kk.) Nagyon szemléltetővé válik a zavaros szerkesztésnek ténye abban az áttekintésben, melyet



Nöldeke (*Greschichte des Korans* 1. kiad. 70—174.; 2. kiad. 87—234.) egyes szúrák szerkezetéről adott.

Meg nem felelő betoldások kimutatásával néha megbirkózunk a megértés nehézségeivel. Ezt egy példán szeretném szemléltetni.

A 24. szára (a 27. verstől fogva) arról szól, mikép látogatják meg egymást szemérmes emberek, mikép jelentkezzenek, mikép köszöntsék a házbelieket, mikép viselkedjenek ilyenkor nők és gyermekek. Az ezekre a viszonyokra vonatkozó intelmek azáltal jutottak összevisszaságba, hogy a 32—34. és 35—56. w.-ben oly kitérések kerültek bele, melyek a főtárgyhoz csak lazán voltak fűzhetők. (L. Nöldeke-Schwally 211.). Végül az 57. v. megint rátér a látogatások bejelentésének tárgyára, az 59. versig. A 60. vers aztán így szól: „Nincs korlátozás a vak számára, sem korlátozás a sánta számára, sem korlátozás a beteg számára, magatok számára sincsen, hogy egyetek (valamelyik) házatokban, vagy anyáitok házaiban, vagy tiú- vagy lánytestvéreitek házaiban, vagy atyai nagybátyátok házaiban, vagy atyai nagynénjeitek házaiban, vagy anyai nagybátyáitok házaiban, vagy anyai nagynénjeitek házaiban, vagy olyanban, melynek kulcsa nálatok van, vagy barátokéban. Nem terhel titeket vétség, akár elkülönözten, akár együtt étkeztek (61.). S ha házakba beléptek, köszöntsétek egymást Allahtól való köszöntéssel, üdvössel, jóval“.

Muhammed itt megengedi embereinek, hogy hozzátartozóikhoz szabadon menjenek étkezni, hogy még női vérrokonokhoz is vendégeül hívathassák meg magukat. Nem kerülheti el figyelmünket, hogy a 60. vers első szavai, melyek a szabadságot vakokra, sántákra és betegekre kiterjesztik, nem illenek bele a természetes egymásutánba.

A korán orvostanának egyik vizsgálója valóban igen komolyan vette ezt az egymásutánt s azt a bírálatot fűzte hozzá, hogy vakoknak meg bénáknak társasága az étkezésnél ugyan aggodalmat nem kelthet, „ellenben a közös étkezés a beteggel tényleg nagyon veszedelmes lehet az egészségre“. Muhammed jobban tette volna, ha nem küzd az ettől való idegenkedés ellen“. (Opitz: *D i e M e d i z i n i m K o r a n*. Stuttgart 1906. 63.).

De közelebbi megfigyelésnél azt észlelhetjük, hogy az ebben a kapcsolatban felülről részlet másnemű rendelkezések-

nek csoportjából vetődött ide. Eredetileg nem a saját házán kívüli étkezésre, hanem a fiatal iszlám harczi vállalkozásaiban való részvételre vonatkozik. A próféta (48. sz. 11—16.) kikéi „a visszamaradó arabok“ ellen, a kik a megelőző hadjáratban részt nem vettek s megfenyegeti őket kemény isteni büntetésekkel. Ehhez hozzáfűzi a 17. v.: „nincs kényszer (*lejsza . . . haradsun*) a vakok részére, s nincs kényszer a béna részére s nincs kényszer a beteg részére“ — szószerint mint 24 sz. 60» — azaz ki vannak mentve, ha ilyenek távol maradnak. Ez a mondás már most idegen elemként behatolt ama másik kapcsolatba s szemmel láthatólag befolyással volt a versnek szerkesztésére, a melynek eredeti kezdete nem rekonstruálható kétségtelen módon. Muszlim értelmezők is, természetesen a nélkül, hogy interpolatiót tételeznének föl, ezeket a szavakat közvetlen értelmük szerint a testileg alkalmatlanok elmaradásának igazolására magyarázták; de magyarázatuk avval a czáfolattal találkozik, hogy ily fölfogás mellett a szóban levő hely „nincs összhangzásban sem a megelőzővel, sem a következővel“ (B a j d á v i , ed, Fleischer, II. 31. 6.).

## JEGYZETEK A MÁSODIK FEJEZETHEZ

### A törvény fejlődése.

<sup>1</sup> Abraham Kuenen, *National Religions and Universal Religions* (Hibbert Lectures 1882.) 293.

§ L. pl. I b n S z a'd IV. II. 76. 25. Régi hagyományok az adókulcsról Muh. Stud. H. 50. 3. j.; 51. 3. j. A tarifán

kivül az adószedők (*muszaddik*) tárgyi természetű írásbeli utasításokat is vettek, melyek az adókulcs kíméletes alkalmazására vonatkoztak, *ibid.* VI. 45. 16.

<sup>3</sup> „Az arabok a legrégebbi időkben nem voltak vakbuzgók, hanem szinte testvériesen érintkeztek a keresztény sémita atyafiságokkal; de mikor ezek hamarosan ugyancsak muszlimok lettek, az új vallás kebelébe belevitték azt az engesztelhetetlenséget, azt a vak gyűlölködést Byzancz hite ellen, a melylyel azelőtt a keleti kereszténységet elkorcsosították.“ Leone Caetani, *Das historische Studium des Islams* (Berlin, 1908., a berlini nemzetközi történelmi congressuson tartott előadás) 9.

<sup>5</sup> Ezt az elvet alkalmazta 'Omar keresztény rabszolgája irányában: I b n S z a'd VI. 110. 2. Magát Muhammedet sem képelték proselytafogdosónak: „Ha iszlámra térnek, jó; ha nem, megmaradnak (régebbi hitükön); hisz' az iszlám tág“ (vagy széles, *ibid.* 30. 10.).

<sup>6</sup> K i f t i ed. Lippert 319. 16. és kk. szerint Maimúnit, a ki Spanyolországban kevéssel kivándorlása előtt kényszerűségből állítólag muszlimként lépett fel, egy spanyol származású fanatikus, Abu-l-'Arab zaklatta s a kormánynál mint hitehagyót (*murtadd*) feljelentette. A hitehagyást a törvény halálbüntetéssel sújtja. De az *al-kádi al-fádil*-ként híres 'Abdalahim b. 'Ali így mondta ki az ítéletet: „Egy reá kényszerítettnek iszlám hitvallása a vallástörvény értelmében nem érvényes

nem lehet ellene tehát a hitehagyás vádjával fellépni. Ugyan-  
 így ítélik a XVII. század vége felé a konstantinápolyi mufti  
 a maronita Emir Júnusz ügyében, a kit a tripolisi pasa kény-  
 szerített volt az iszlámra való áttérésre, de a ki csakhamar  
 nyilvánosan megújította keresztény hitvallását. A mufti úgy  
 döntött, hogy a kieroszakolt muszlim hitvallás érvénytelen,  
 semmis. A szultán jóváhagyta a mufti döntését. Az akkori  
 antiochiai patriarkha, Stephanus Petrus, egy körlevélben erről  
 így nyilatkozik: *postea curavit (Júnusz) afferri sibi litteras ab  
 ipso magnó Turcarum Rege atque Judicum sententias, quibus  
 declarabatur negationem Fidei ab ipso per vim extortam irritam  
 esse et invalidam.* (De la Roque, *Voyage de Syrie et  
 du Mont Libanon* — Paris 1722. — II. 270—71.). V. Ö.  
 még Moulavi Cherâgh Ali, *The proposed political,  
 legal and social Reforms in the Ottoman Em-  
 pire* (Bombay 1883.) 50—58. az apostasis megítéléséről az  
 iszlámban.

6 V â k i d î ed. Wellhausen, (*Skizzen und Vorar-  
 beiten* IV.), szöveg 77. l.

7 Balâdzorî, *Liberexpugnationis regionum*  
 ed, de Goeje 71. 12.

8 V. ö. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de  
 la Syrie* (Leiden 1900.) 106. 147. Az ily szerződésekről és  
 azoknak kritikai megítéléséről I. Caetani, *Annali deli' Islam*  
 III. 381. 956—9.

9 így pl. avval a feltevessel, mely szerint mindjárt Syriá-  
 nak meghódításakor a keresztényeknek megtiltották, hogy tem-  
 plomaik kerepelőit (*nâkûsz*) hallassák, össze nem egyeztethető  
 az az adoma, melyet Ibn Kutejba, *'Ujûn al-akhbâr*, ed. Brockel-  
 mann 138. 11. és kk. Mu'ávijja khalífáról beszél. Az öregedő  
 khalifát ezeknek a kerepelőknek zaja zavarta az álmában;  
 követet küld Byzánczba, hogy a lármának beszüntetését kies-  
 közölje. Egyházak építéséről v. ö. ZDMG. XXXVIII. 674.

10 Tabarî I. 2922. 6. és kk. 'Omar hibáztatja, hogy az alá-  
 vetett lakosságtól zaklatással hajtsák be a kharádsot. A pro-  
 phéta állítólag azt mondta: „A ki az embereket ezen a világon  
 gyötri, azt majd Isten az ítélet napján gyötri“. J a k û b î, *His-  
 tóriáé* ed. Houtsma n. 168. 11. V. ö. az emesai kerület  
 igazgatására adott utasításokat (I b n S z a d IV. H. 14. 8.).

<sup>21</sup> Balädzori ibid. 162. Ilyenmü tantételekre gondolhattott Dsemäl al-din Sejkh al-islám, midön a vallásoknak az új török alkotmányban kimondott egyenjogúságára vonatkozólag a Daily News (1908. augusztus 8.) levelezője előtt így nyilatkozott: „Bizonyos lehet felöle, bármily szabadelvü is az alkotmány, az islám még szabadelvübb“.

De a más hitűek elleni vakbuzgóság is, egy később itt kifejtendő eljárással, a prophéta mondásaira hivatkozott a nem muszlimokkal való kemény bánásmód érdekében. A prophétának azt a parancsát, hogy más hitűek visszatartandók a szalám-üdvözléttől s hogy az ő üdvözlétük kétértelmű szójátékokkal viszonozandó, még hiteles hagyománygyűjtemények is hitelt érdemlőnek fogadták el (Bukhári, *Dsihád* 97. sz. *Jsztidzán* 22. sz. *Da'avát* 67. sz. V. ö. I b n S z a'd IV. II. 71. 6.; V. 393. 26.). De hogy ezt nem tartották általánosan az islám szellemével összeegyeztethetőnek, kiviláglik I b n Sza'd tudósításaiból V. 363. 26.; VI. 203. és kk. Más ilyenmü kijelentéseket apokryphoknak bélyegeznek Pl. „Ha valaki egy *dzimmi* (muszlim oltalomra bízott zsidó vagy keresztény) iránt barátságos arczot mutat, olyan, mintha bordáim közé csapna“ (Ibn Hadsar, *Fatávi hadithijja*. Kairó 307—118. úgy hozza fel, mint teljesen alaptalan koholmányt (*la aszla lahu*). „A prophéta egyszer Gábor angyallal találkozott s kezét akarta neki nyújtani; az angyal visszautasította, mondván: te épp az imént egy zsidóval fogtál kezét; előbb a rituális mosdást kell végezned (mielőtt engem megérinthetsz).“ Dzahabi, *Mizán al-i'tidal*, Lucknow 1301. H. 232. és részletezőbben ibid. 275. mint *A.habar bafil*, haszontalan beszéd). „Ha valaki (muszlim) *dzimmi*-e l társas viszonyra lép s előtte megalázódik, akkor a feltámadás napján kettejük közé tűzfolyamot hömpölyögtetnek, a muszlimnak pedig mondják: menj a tűzön át a másik oldalra, hogy társaddal leszámolj“ (ibid. H. 575). Üzlettársi szerződések muszlimok és zsidók közt abban az időben, mikor ez a mondás keletkezett, tényleg igen gyakoriak voltak; az abból eredő viszonyok ismételten tárgyául szolgálnak zsidó theologusok fejtegetéseinek (1. Louis Ginzberg, *G e o n i c a*, New-York 1909. H. 186 ). A fanatikus hadith az ily üzleti társulástól az islám szempontjából óvja a híveket.

Minden gondolkodási irány e célra kieszelt prophétai mon-

dások formájában nyilatkozott meg. Oly körök, mint pl. a hanbaliták, kik még más felfogású muszlimokkal szemben is megtagadják a társadalmi türelmesség elemeit (ZDMG. LXII, 12.), természetesen épp oly ridegek idegen hitvallói iránt s szívesen kapaszkodnak a gyűlölködő mondásokba, midőn a türelmes tanítások alapjait igyekeznek megingatni. Jellemző, hogy néhányan (alighanem a saját iskolájabeliek) Ahmed ibn Hanbal imám-mal hitelt nem érdemlőnek bélyegeztetik a hagyományok elterjedt tételét: „A ki egy *dzimmi*-l bánt, mintha magamat bántana.“ (Szubkî, *Tabakât al-Sâfi‘ijja* I. 268. 6. alul). Az iszlám uralkodó felfogása az ily türelmetlen gondolkodást, valamint azokat a bizonyítékokat, melyekre annak képviselői hivatkoznak, mindenkor visszautasította.

<sup>10</sup> Porter: *Five years in Damascus* (London 1870.) 235.

<sup>11</sup> P. azt a kérdést, szabad-e a holttestet onnan, a hol a halál bekövetkezett, más helyre szállítani, al-Zuhri avval a praecedenssel dönti el, hogy Sza‘d b. abî Vakkász holttestét is al-‘Akik-ból Medinába vitték. Ibn S z a‘d III. I. 104—105.

<sup>14</sup> ZDMG. LXI. 863. és kk.

<sup>15</sup> Ibn S z a‘d-nak egy a szunna-fogalomra jelentős helyéből (H. II., 135. 19. és kk.) az következik, hogy az 1. században még képviselve volt oly vélemény, mely szerint csak a prophéta kimutatható példaadása számíthat szunnának, nem pedig a társaké is. Ez a megszorítás nem birt érvényesülni.

<sup>16</sup> *Nahds albalágha* (‘Alinak tulajdonított beszédek) II. 75. 7. (ed. Muhammed ‘Abduh, Beirut, 1307). A szövegben a *mahišzan* szó jelenti a „menekvést“. Cl. Huart: *Textes persans relatifs à la secte des Houroufis* (Leiden-London 1909.) Gibb-Series IX., szövegek, 76. 17. ezt a szót *machszijjan*-nak olvasta félre 8 ezt a sajátságos értelmet hozta ki (fordítás 120. 23.): „car ils ne trouveront pas personne qui en soit châtée“.

<sup>17</sup> Steinschneider: *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters* 852. 43. j.; ugyanattól *Rangstreit-Literatur* (Wien 1908. Sitzungsber. d. Akad. d. W. Phil. hist. Kl. Bd. 155.) 58. Krauss Samuel: *Antoninus und Rabbi* (Wien 1910.) 63. Bö irodalmat állított össze erről a typusról É. Galtier: *Füty al-Bahnaszá* (Mém. Inst. franc.

d'arch. orient. du Caire XXII. 1909.) 20. 1. j. Legrégibb forrásáról I. Nestle E.: *Orientalistische Literaturzeitung* 1912. XV. 254.

<sup>18</sup> Ibn Kajjim al-Dsauzijja, *Kitáb al-rüh* (Haiderábád 1318.) 294.

<sup>19</sup> Bab.: *Szanhedrtn* 91. ab.

<sup>20</sup> Bukhári: *Kitáb al-adab* 18. sz.

<sup>21</sup> *Ibid.* 24. 25. sz.

<sup>22</sup> *I b n S z a ' d I V . I .* 168. alól.

<sup>23</sup> Ibn Tejmiija: *Raszdi 'l* (Kairó 1324.) II. 342.

<sup>24</sup> Ibn Hadsar-nál: *lazába* ed. Calcutta n. 396. „Mi a próféta idején a képmutatást (*al-rijá*) a kis sirfc-nek tekintettük.

<sup>25</sup> *Arba'ün al-Navavl* 38. sz. Fordítását I. *Az iszlám* függelékében 411. l.

A kritikuskok néha éles szemmel látják az anachronismusokat; de minthogy azon vannak, hogy alakilag kellően hitelesített mondásokat tartalmi nehézségek miatt vissza ne utasítsanak, igen könnyen találnak út-at-módot, hogy lehetőknek fogadják el a későbbi viszonyoknak hadithbeli anticipatóját. Ahmed b. Hanbal *Musznad*-jában helyet talált egy elbeszélés, melyben egy nő, Umm al-dardá előadja, hogy egyszer a próféta meglátta őt az utcán s megkérdezte, honnan jön. „Fürdőből“ (*hammám*), felelt a nő. Ibn al-Dsauzi, a ki egész könyvet szerzett a hitelt nem érdemlő hadithokról, ezt az elbeszélést, valamint az okulást, melynek az keretéül szolgál, abból az okból utasítja vissza határozottan, mert ebben a korban Medinában nem volt még fürdő. Mikép csillapítják másoknak Ibn al-Dsauzi aggodalmait erről az anachronismusról, arról

Ibn Hadsar al-'Aszkaláni: *al-Kaul al-muszaddad fi-l-dzabb 'an al-Muszad* (Haiderábád 1319.) 46.

Jeruzs. Talmud: *Khagigá* I. 8. vége felé.

<sup>87a)</sup> L. értekezésemet: *A muhammedán jogtudomány eredetéről*. Budapest 1884.

L. tüzetesebb fejtegetéseimet: *Az iszlám világi fejlődésének korszakai*. Budapesti Szemle LXX. (1892.) 60. és kk.

<sup>28a)</sup> *V. ö. M u h . S t u d i e n* II. 52. és kk.

<sup>28</sup> Bejhaki: *Mahászín* ed. Schwally 392. *Pseudo-Dsá hiz* ed. van Vloten 181.

<sup>30</sup> V. ö. ZDMG. LXn. 2. j.

<sup>31</sup> Nagyon jelentős ennek a gondolkodásnak megítélésére Jahjá b. Sza'id (megh. 143/760.) mondása: „A (vallás)tudomány emberei nem szűk gondolkodásúak (*ahlu tauszi'atin*). Mindig véleménykülönbség merül fel azok közt, a kiknek törvényes döntés a feladatuk (*al-muflúna*); a mit az egyik megengedettnek nyilvánít, azt a másik tiltottnak tekinti. De azért korántsem fogják egymást gáncsolni. Mindegyikük minden eléje terjesztett kérdést úgy érez magára nehezedni, akár egy hatalmas hegyet s ha látja, hogy kapu nyílik (a megoldásra), a teheről megszabadítottalak érzi magát“, Dzahabi-nál: *Tadzkirat al-huffáz* I. 124. Jahjá kijelentése El'ázár b. Azarjá mondására emlékeztet (b. *Khagíga* 3b) a zsidó törvényre nézve nyilvánuló véleményeltérésekről (Kohel. 12. 11-re támaszkodva). „Ámbár ezektisztának nyilvánítják, a mit azok tisztátalannak tartanak, ezek megengedik, a mit azok megtiltanak, ezek hasznavehetetlennek nyilvánítják, a mit ezek használhatónak tekintenek, mégis valamennyiök (ezek az ellentétes felfogások) „egy pásztortól adatnak“, Istentől, „az mondta mind ezeket a szavakat“ (Exod. 20. 1.); szintúgy különösen Sammai és Hillél vitatkozó iskoláinak ellentételeiről tanítják, hogy „ezek is, amazok is az élő Istennek szavai“ (b. *Érűblnn* 136). E. Simon b. Jökhai ellenben a törvényről való ily felfogás-különbséget annak tudja be, hogy a thörát elfeledik (*Szifre*, Deuteron. § 48. ed. Friedmann 846, 11.).

<sup>31A</sup> A fukahá madzhab-fanatizmusa ellen megfigyelésre föltötte méltó ítélet található későbbi időből Táds al-din al-Szubki-nál, *Mu'id al-ni'am va-mulnd al-nikam* ed. Myhrmann; (London 1908.) 106—109.; ebből látható, hogy ily fanatikus gondolkodás a szerző korában (megh. 771/1370.) Szíriában és Egyiptomban sokszorosan akadt a törvénytudósok körében.

<sup>33</sup> Erről az elvről 1. művem: *Die Záhiriten* 94. és kk. Hogy a törvénygyakorlás különbözősége igen korán volt gáncsolás tárgya, kitetszik Ma'mün-nak egy reá vonatkozó fejtegetéséből Tajfür-nál, *Kitab Baghdád* ed. Keller 61., valamint egy módfelett fontos részletből egy Ibn al-Mukaffa'-nak tulajdonított levélből, melyet a khalifához intézett (a *Mutabas* ez. arab folyóiratban HI. 230. *Rasza'il al-bulaghá* [Kairó 1908.] 54.).

<sup>34</sup> Dzahabi: *MizSn al-i'tiddl* H. 370.



<sup>34</sup> Muhibbi: *Khuláfzat al-athar fî a'jdn al-Jcarn al-hádi'asar* (Kairó 1284.) I. 48. Ibrahim b. Muszlim al-Szamidi (megh. 1662.).

<sup>36</sup> P. Ibn al-Kalániszi: *History of Damascus* ed. Amedroz 311. (a hidsra 6. századából); a például felhozott kádi a hanefita és hanbalita *madzhab* alapján mond fetvát. V. ö. e gyakori jelzőt: *mufti al-firak*, azaz a különböző pártok muftija, a melyeknek egyidejűleg, mindegyiküknek a saját madzhab-tana értelmében hoz döntést.

<sup>33</sup> V. ö. Kultur dér Gegenwart I. rész HI, I, 104. 13—29.

<sup>33</sup> *Kenz al-'ummál* VI. 233. 4157. Muszmad Ahmedből.

<sup>39</sup> *Inna idsm'S'ahum lá jakänu illa ma'fziiman* (consensusok csak tévedéstől mentes lehet); *fa-idsmá'uhum ma'qzüm* (Ibn Tejmijja: *Kasza'il* I. 17. 3. 82. 10.). *Ma'szüm* (mentes, immunis) körülbelül azt jelenti, hogy csálhatatlan; ugyanígy jelölik a próphéták és imámok csálhatatlanságát (l. alább V. § 10.).

<sup>10</sup> *va-nuqzlihi*. Palmer E. így fordítja *iwe will make him r e a c h h e l l* abban a feltevésben, hogy *a?ala* ígének csak I., nem pedig IV. conjugatiója is használatos főzni, elégetni, fűteni értelmében; a különbséget megállapítja Bajdávi is az idézett helyhez, a ki a IV. conjugatiójú vulgata-olvasat részére az *adkkala* „beléptet“ értelmet veszí fel. Azonban L. A. XIX 201 adataiból kitetszik, hogy a IV. conj. is megengedi azt a fordítást, melynek mi elsőbbséget adunk.

<sup>41</sup> Szubki: *Tabakát alS&fi'ijja* II. 19. alul. Úgy látszik máskülönben nem került Sáfí'-nek annyi fáradságába a koránból bizonyítékot hozni. P. a 98. sz. 4. versében a legerősebb bizonyítékot találja a mürdsiták tanítása ellen (Szubki I. c. I. 227.); nem valami közelfekvő bizonyíték. Később más bizonyítékokat a koránból is találtak az *idsmá'* tana részére; így pl. Fakhr al-din al-Rázi (*Mafátih al-ghajb* ÜL 38.) a 3. sz. 106. verséből vezet le. Az írásból merített további bizonyítékokról l. Snouck Hurgronje, *Revue de l'Hist. des Relig.* XXXVH. (1898.) 17.

<sup>43</sup> Abü Dávid II. 131. Tirmidzi II. 25. Baghavi: *Maszábih aiszunna* L 14.

<sup>44</sup> V. ö. erről a kérdéstről és az idevágó koránanyagról

Snouck Hurgronje bírálatát Van den Berg munkájáról *Beginsel van bet Mohammeda ansehe Recht* I. cikk 26—27. a különnyomatban; Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes* (Leiden 1908.) 175. és kk.

<sup>44</sup> V. ö. a Sa'bi elé terjesztett casuistikus, részben mérően képtelen kérdéseket Dsáhiz-nál *Hajítván* VI. 52. Utalással a 6. sz. 146. versére ("Én abban a kinyilatkoztatásban, melyet nyertem, nem találok semmi tilalmat az evő részére, hogy élvezze csak . . .") az elefánthus élvezetét megengedhetőnek találja.

<sup>44</sup> Damíri állattani encyclopaediája (*Haját al-hajaván*) minden cikk végén tárgyalja az illető állatnak vallástörvényi helyzetét a *madzáhib* ide vonatkozó eltéréseivel együtt.

<sup>46</sup> L. ezekről a kategóriákról művem: *Die Záhiriten* 66. és kk.

<sup>47</sup> V. ö. Különösen Zurkání-t a *Muvattához* (Kairó 1279/80. m. 184).

<sup>48</sup> Az iszlám törvénytudományának ezt az ágát legkimerítőbben tárgyalja Friedrich Kern ZDMG. LV. 61. és kk., valamint bevezetésében Tabari *Kitab ikhtiláf al-fukahá-jimak* tőle rendezett kiadásához (Kairó 1902.) 4—8. Az iskolák eltéréseit tárgyaló áttekintő művek közül leghasználatosabb az egyiptomi mystikusnak 'Abd al-Vahháb al-Sa'rání-nak (megh. 973/1565.) nagy műve: „A mérleg könyve“ (*Kitáb al-mizan*), melyet Per ron részben lefordított francziára: *Balance de la loi musulmane ou Esprit de la législation islamique etdivergences de ses quatre ritesjurisprudentiels* (Alger 1898, kiadta a Gouvemement général de l'Algérie).

<sup>49</sup> Bukhári: *Imán* 28. sz. Ezt a mondatot koránversnek is idézték, Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Korans* 181.

<sup>40</sup> Bukhári: *'Ilm* 12. sz.; *Vudu* 61. sz.; *Adab* 79. sz.

<sup>41</sup> *I b n S z a'd* VI. 126. 3.

<sup>48</sup> 'Abdalbarr al-Namari: *Dsámi' baján ál-'ilm va-fadlihi* (kivonatos kiadás, Kairó 1320.) 115. 9. Ezzel a felfogással összevethető a talihudi elv: *Kó'ach de-hattérá 'adíf*, „a megengedés ereje többet ér“, bab. *Berákhóth* 60» és igen gyakran

<sup>44</sup> Damíri: *Haját al-hajaván*, s. v. *szundsáb* II. 41. 21,

<sup>54</sup> Erre vonatkozik a hadíth Bukhári-nál: *K. al i'tiqzám* 28. sz.

<sup>55</sup> Al-Dárimí: *Szunan* (Canupore 1293.) 36. A tudósításnak csak úgy van értelme, ha a szövegben, a mint feltettem *halál* (megengedett) helyébe a „feltétlen megparancsoltat“ teszszük.

<sup>56</sup> Ibn Sz a 'd VI. 244. 20.

<sup>57</sup> Barhebraeus Nomokanonja is elrendeli, hogy „az élő Isten nevét említsék az állat levágásánál“ (1. a helyeket Böckenhoffnál; *Speisegetze mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen* Münster (1907—49.). Hasonló jelenségekről a Nomokanon-ban I. S. Fraenkel, *Deutsche Literaturz.* 1900. 188.

<sup>58</sup> V. ö. Ibn Sz a 'd VI. 166. 21.

<sup>59</sup> *Muvafta* H. 356. L. cikkemet „Bismillah“ Hastings *Encyclop. of Religion and Ethics* II. 667.

<sup>60</sup> Szubki: *Mu'id al-ni'am* ed. Myhrman 203. 10.

<sup>61</sup> *M u h. S t u d. I.* 21. és kk. V. ö. még Lammens, *É t u - des sur le règne du Calife Mo'âvija* II. 411. (Mélanges Beyrouth HI. 275. A tárgyról most kimerítő tanulmány olvasható Caetani-nál i. h. 449—477. *Il vino presso gl Arabi antichi e nei primi tempi deli' Islam.*

<sup>62</sup> Az omajjád kor költői néha a bort, melyről zengenek, egyenest *halál-nak*, törvényileg megengedettnek mondják; Dse-míl al-'Udzri (*Aghâni* VH. 79. 15.), Ibn Kajs al-Rukajját (ed. Rhodokanakis 57. 5. *ahallahu Allâhu lanâ*. Nem kell hinni, hogy ez a theologusok distinctióira vonatkozik (*Khizânat al-adab* IV. 201.).

<sup>63</sup> *TJszd alghóha* V. 161. Szuhejlí, glossák Ibn Hisáin-hoz ed. Wüstenfeld n. 175.

<sup>64</sup> V. ö. Szubki ed. Myhrman 147.

<sup>65</sup> Naszá'i: *Szunan* (ed. Sahdra 1282.) n. 263—269.

<sup>66</sup> *nabíd*z a neve egy italnak, melyet a prophéta maga is élvezett. Ibn Sz a 'd II. I. 131. 5. 9.

<sup>67</sup> Hogy néha a lelkiismeret mégis nyugtalankodott, arra vall az elbeszélés, mely szerint Ma'mún khalifa, midőn lakomáin Jahjá b. Aktham kádi jelenlétében *nabíd*z-zal élt, a kádit

soha nem kínálta meg vele. „Nem tűrhetem, hogy egy kádi nabidz-zal éljen“. Tajfūr: *Kitáb Baghdad* 258. 8. és kk. Ugyanily értelemben nyilatkozik Ma'mūn a damaskusi kádi előtt, ki a]neki felajánlott datolya-nabidz-t visszautasítja. *Aghāni* X. 124. 12.

<sup>68</sup> Ibn S z a ' d V . 276. 16.

<sup>69</sup> J á k ü t ed. Margoliouth II. 261. 2.

<sup>79</sup> Masz'iidí: *Murúds* (ed. Paris) VIII. 105. 4.

<sup>71</sup> L. Káli: *Amáli* (Büiák 1324.) II. 48. 12.

<sup>30</sup> Ibn Kutejba: *'Ujún al-akhbár* ed. Brockelmann 373. 17, Ibn Kutejbának ott említett monographiáját az italookról, melyből eddig be kellett értnünk *Tkd al-farid*-beli kivonataival, most kiadta Guy A. a kairói *al-Muktabasz* arab folyóiratban II. (1325/1907.) 234—248. 387—392. 529—535.

<sup>79</sup> Ibn S z á d VI. 67 penult.; 175. 20.

<sup>74</sup> Dzahabi: *Tadzkirat al-huffáz* I. 281.

<sup>74</sup> Ibn K h a l l i k á n ed. Wüstenfeld 217. sz.

<sup>31</sup> Ibid. 290. sz.

<sup>77</sup> Ibid. 733. sz.

<sup>32</sup> I b n S z a ' d VI. 64. 3. 7.

<sup>79</sup> *Uszd alrghába, V. 12. 1.*

<sup>99</sup> Bukhári: *Asriba* 6. sz.

<sup>81</sup> 'Irákban a *tauhid* (a hit kérdéseivel való foglalkozás) hátraszorul; uralmon van a *fikh* ('Affár: *Tadzkirat al-aulijá* n. 175. felül).

<sup>99</sup> Ibn K h a l l i k á n 803. sz.

<sup>81</sup> V. ö. Juynboll Th. W. cikkét: „Akdariya“, *Enzyklopädie des Islam* I. 242. A nagyatyának öröklő jogát régi idők óta vitatta a jogi casuistika (Ibn S z a ' d II, II. 100. 9.) eltérő felfogásokkal (Damiri I. 351. s. v. *hajjá*). V. ö. *Kitáb al-imáma valszijásza* (Kairo 1904.) II. 76. Igen tanulságos bepillantást azokba a viszonyokba, a melyek közt az iszlám régi korában törvényes határozatok keletkeztek, engednek azok a tudósítások, melyeket erről az egy örökösödési kérdésről a *Kenz al-'ummál-ban* VI. 14—18. találunk összegyűjtve.

<sup>94</sup> Damiri II. 289—90. s. v. *kird*.

<sup>96</sup> Ibid. L 265. s. v. *dsinn*.

<sup>86</sup> Házás frigyek emberek és dsinnek közt (*Ardat lili*)

oly mesetypusba vágnak, mely a babyloni képzetkörből közvetve az arabok népies elbeszéléseibe s azután az iszlám babonájába is behatolt. Névszerint említik az arab ókorból és más népek köréből azokat az egyéneket, kik ily keverékviszonyból származtak. V. ö. Dsâhiz: *Hajván* I. 85. és kk., a ki az ilyfajta meséket erélyesen visszautasítja. Dsâhiz azokat, a kik ilyesmit lehetők elfogadnak, „gonosz tudósokénak (*'ulamâ al-szau'*) nevezi s nyomatékkai hangoztatja, hogy ő maga csak beszámol róluk (v. ö. Damîrî II. 25—27. s. v. *szilât*). Példákat az iszlám népi babonájára l. R. Campbell Thompson: *Proc. of Soc. of Bibi. Arch.* XXVm. 83. és Sayce: *Folklore* 1900. II. 388. Ily nemi viszonyok ténylegességére a koránból is (17. sz. 66. 55. sz. 56. 74.) következtetnek (Damîrî l. c. 27.19.). Vallástörvényi szempontból ily házasságok ellen (tekintettel 16. sz. 74. versére: „Allah nektek magatok közül ő maga csak beszámolt feleiségeket“) a házasságkötők faji különféleségét (*ikhtilâf al-dsinsz*) impedimentum dirimens gyanánt hozzák fel, de olyanul nem ismerik el általánosan] (Szubkî: *Tabakât al-Sâfiija* V. 45. 5. alul). Hogy az ily házasságok ellenzése nem állott vitán felül, kitetszik abból, hogy Jahjá b. Main és más orthodox tekintélyek néhány névszerint említett tudósnak éles elméjét annak tudják be, hogy szülőik egyike dsinn volt (Dzahabî: *Tadzkirat al-huffâz* II. 149.). Dsinnek egy tejttestvérét említi Ibn Khallikán 763. sz.; v. ö. *Abhandl. zür arab. Phil.* ü. CVÜI.; most még Macdonald: *The Religious Attitude and Life in Islam* 143. f.; 155. Alfred Bel azt beszéli, hogy Tlemcenben a városnak egy nemrég (1908) elhalt lakójáról az a hiedelem élt, hogy hites feleségén kívül *dsinnijâ-\&* is házas viszonyt folytatott (La population musulmane de Tlemcen, különnyomat Revue des Études ethnographiques et sociologiques 1908-ból). Azt a kérdést is, vajjon anyagok és dsinnnek törvény szerint képesek-e tulajdont (*milk*) szerezni, jogilag tárgyalják (Szubkî l. c. V. 179.).

<sup>87</sup> V. ö. *Abhandl. zür arab. Phil.* I. 109. Al-Sâfi'it kivételnek hozhatjuk fel a theologiai jogászok uralkodó szelleme alól. Az ő iskolája tőle ezt az elvet hagyományozza: Ha egy különben feddhetetlen ember azt állítaná, hogy dsinneket látott, akkor öt bíróság előtti tanúzásra alkalmatlannak nyilvánítanak (Szubkî l. c. I. 258. 4. alulról).

87 Dsarír: *Dwdn* (ed. Kairó 1313.) II. 128. 13.; Nak & “i (J ed. Bevan 754. 3.

88 ZDMG LX. 223. Már Abü Jüsznf (1. 75. 1.) szerzett egy tractatust ilyen *hijal*-ról (Dsáhiz: *Hajavan* ül. 4. 2.). Ez a tárgy azután állandó anyaga maradt a gyakorlati *fikh*-nek, különösen a hanefita iskolában. Az egyik legrégebb ilyenmű munkát, Abü Bekr Ahmed al-Khaszszáf-tól (megh. 261/874), al-Muhtadi khalifa udvari jogászáétól, ezen jogászművészet alapművének tekintik; most már kairói nyomtatott kiadásban (1314) általánosan hozzáférhető.

89 *Mafätih al-ghajb* I. 411—413.

## JEGYZETEK A HARMADIK FEJEZETHEZ

### Dogmatikai fejlődés.

<sup>1</sup> Ezt az igényt az iszlám ebbe a mondatba foglalta: *al-'ulamá varathat al-anbijá*: „a vallástudósok a propbétáknak örökösei“.

<sup>2</sup> L. a hadith-adatokat, melyek az ily mozgalmakat hibáztatják Ibn S z a'd IV. L 141. 15. és kk., ZDMG Lm 393. és kk. V. ö. még B. *Tafszír* 237. sz. (41. szárához), a hol felsorolja a koránnak azon ellenmondásait, melyeket Ibn 'Abbász elé terjesztettek.

<sup>3</sup> Ibn S z a'd V. 174. 13. Uralomra jutása előtt 'Abdalmalik vallásos, askéta életet élt; jámborságáról L Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz* 134. A helytelenül Ibn Kutejbának tulajdonított *Kitáb al-imáma val-szijásza* (Kairó 1904.; L róla de Goeje, *Rivista degli Studi Orientali* I. 415—421.) szeret adatokat felhozni az omajjádok jámborságáról. 'Abdalmalik atyját, I. Mervánt — a ki más forrás szerint mint khalifa is melegen buzgólkodik a vallástörvény megállapításáért (Ibn Sza'd XI. 117. 8.) — azok az emberek, kik hozzá jöttek, hogy neki a khalifátust felajánlják, mécs mellett találták, a mint koránrecitációval foglalkozott (H. 22. ült.); 'Abdalmalik maga felhívja az embereket „a koránnak és a szunnának újjá élesztésére . . . nem térhetnek el a vélemények az ő jámborságáról“ (ibid. 25. 9.). Még Haddszás-ról is, a kit pedig a jámborok annyira kárhóztatnak, közölnek Isten iránti odaadására valló vonásokat (72. 3.; 74. 10.; v. ö. T a b. n. 1186. könyörgő és böjt-napok elrendelése a mecsetekben; különösen figyelemre méltó Dsihiz, *Sajaván* V. 63. 5. alul, a hol azt beszélék róla, hogy a korán iránt vallásos kegyelettel viseltetett — *jadinu 'ala-Ukur'an* — ellentétben azokkal az omajjád körökkel, melyeknek poesisben és genealógiában telt a kedvük. Igen

sokat bizonyítanak a vallás hőseiül való magasztalások, melyekkel a költők a khalifáknak és államférfiaknak kedveskedni akartak; pl. Dserír, Díván. (Kairó 1313.) I. 168. 8.; II. 97. 5. alulról. (Mervánt, II. 'Omar ösét *dzu-l-nür-nak*, a fény emberének mondják s róla jámbor utódja dicsőségére emlékeznek meg). N a k á'i d ed. Bevan, 104. 19. v. ugyanazon költő a khalifát *imám al-hudá-nak* aj(vallásos) vezetés imámjának nevezi; l. még 'Addsáds, Append. 22. 15. V. ö. Muh. Stud. II. 381.

\* Becker: Papyri Schott-Reinhardt I. (Heidelberg 1906.) 35.

<sup>s</sup> I b n S z a'd IV. I. 137. 5. 20. Huszejnt és párthiveit támadják, mint „oly embereket, kik a dín-tól elpártolnak s az imámmal (Jezíd-del, Mu'avija fiával) szembeszállnak“ (Tabarí H. 342. 16.).

<sup>6</sup> így jellemzi Wellhausen: Die religiöspolitischen Oppositionsparteien im altén Islam. (Berlin 1901. Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen, Phil. Hist. CL V. 2. sz.) 7.

<sup>7</sup> Tabarí I. 2909. 16.

\* Az ily lázadók leverését Dserír (Díván I. 62. 13.) úgy magasztalja mint a *mubtadi' fi-l-dín* (vallásban újítók) feletti győzelmet.

\* Van Vloten: Recherches sur la domination arabe etc. (Amsterdam 1894.) 36.

<sup>10</sup> Lammens: Études sur le règne de Mo'avija 154. és kk. (Mélanges Beyrouth H. 46. és kk.).

<sup>11</sup> Erre enged következtetni Ibn S z a'd V. 68. 23. és kk.

<sup>17</sup> Irányzatos elbeszélések ezt egyik vétkükül szokták felróni (*jasza'thirúna bil-fej'*), Ibn Sza'd IV. I. 166. 11.; Abú Dávúd: *Szunan* H. 183.

<sup>u</sup> Tabarí H. 300. 9. és kk.

<sup>14</sup> Jelentős az ő óid'a-ikra Kumejt: *Hāsimijāt* ed. Horovitz 123. 7. és kk.

<sup>15</sup> P. Sza'id b. al-Muszajjab, a ki minden imája alkalmával átkokat szórt a *Banū Mervān-ta*, (I b n S z a'd V. 95. 5.)

<sup>16</sup> De ez nem zárja ki, hogy még egy mурdsi'ta is fellázadhat Haddsáds kegyetlenségein (I b n S z a'd VI. 205. 12.); ez nem jelent ítéletet az omjajád k h a l i f á t u s r ó l

<sup>17</sup> A nyelvhasználatot illetőleg v. ö.: Ibn Szírín volt *ardta'*



*al-nást liháđiđhi-l-ummati*, azaz: a legelnezőbb volt embertársainak megítélésében, de szigorú ön maga ellenében (Navavi: *Tahđiz* 107. 7. alul).

<sup>18</sup> Néhány murdsi'ta úgy beszéli, hogy a jámbor II. Omar khalifa, a kívül ezeket a kérdéseket tárgyalták, az ő felfogásukhoz csatlakozott. I b n S z a 'd VL 218. 20.

<sup>19</sup> Ibn Sza'd, *ibid.* 214. 19. *al-murdsi'at al-ülv.* Példát erről az irányról ád Burejda b. al-Huszajb gondolkodása, *ibid.* IV. L 179. 11. és kk.).

<sup>86</sup> 'Ali hívei ellen forduló murdsi'tákról L M u h. S t u d. II. 91. 5. j. V. ö.: *szabá'x* vakbuzgó síita ('Abdalláh b. Szabá híve) ellentétül murdsi'-hoz. Ibn Sza'd VI. 192. 17. Ez az ellentét belenyúlik abba az időbe is, mikor a murdsi'ta hitvallásnak már csak elméleti a jelentősége. Dsáhiz (*Baján* ed. Kairó 1311—13. II. 149. alul) egy siitának következő epigrammáját idézi:

.Ha kedved telik benne, hogy murdsi'tát (valóságos) halála előtt betegségtől elveszni láss“:

.Akkor dicsérd előtte folyton folyvást 'Alit s mondj jámbor áldásokat a prophétára és háza népére (*akii bejtíhi*)“.

<sup>87</sup> Igen szemléltetően mutatja be ezeknek a jámbor fanatikuskoknak Ítéletét az omajjád uralkodókról *Agháni* XX. 106.; kháridsiták a legkegyetlenebb módon megölnek egy embert, a ki egy hadíth-t terjeszt, melyben a prophéta a pártütéstől óv és passív türelmet ajánl, Ibn Sza'd V. 182. 15. és kk.

<sup>99</sup> Ez nem ellenkezik azokkal az adatokkal, melyeket van Vloten állított össze az irdsá'-ról ZDMG XLV. 161. és kk.

"Ibn Khallikán ed. Wüstenfeld 114. sz. Bisr al-Meriszi.

<sup>94</sup> Eltérő véleményeket erről a kérdésről az orthodoxián belül (asa'ritáknál és haneitáknál) l. Kern Fr.-nél: *Mitteilungen des Sémin, für orient. Spr.* XI. (1908.) Abth. H. 267. A hadíth természetére nagyon jellemző, hogy már az egyik tár s-sal adja elő a hit gyarapodásáról és fogyásáról szóló elméletet, Ibn Sza'd IV. H. 92. 15. és kk.

<sup>91</sup> Végül pedig, úgy látszik, a *murdsi'a* jelölést megfelelőnek tartották oly deista irányú muszlim közösségek részére, a melyek a monotheista hitvallás elvi fentartásával minden szer-

tartásos törvényt mellőztek. Hisz itt is, ott is jellemző az *'amal* kicsinylése. Mukaddaszi (irt 375/985. táján) *murdsi'a* gyanánt hoz fel névleges muszlimokat, a kiket Demávend táján megfigyelt s a kikről beszéli, hogy területükön nincs mecset s hogy ott a lakosság az iszlám törvényeinek gyakorlását elhanyagolja. Beérik avval, hogy ők *mmahhidün* s hogy adójukat leróják az iszlám állama iránt (B i b l i o t h. g e o g r a p h. a r a b. ed. de Goeje m. 398. alul).

<sup>20</sup> *Musznad Ahmed* (Dsábir) idézve Ibn Kajjim al-Dsauzijjánál *Kitáb aljzatát va-dhkám tárikihd* (Kairó, Na'aszáni 1313.) 46.

<sup>87</sup> Tirmidzi II. 261. alul; egy kedvelt imaformula így kezdődik: *Alláhumma Já takilná ilá anfüsziná fa-na'dsiza* („Ó Isten ne hagyj magunkra, nehogy tehetetlenek legyünk“) Behá al-dín al'Ámilinál: *Mikhlát* (Kairó 1317.) 129. 2., a hol régi imaszövegek gazdag sora van összegyűjtve.

<sup>88</sup> Ily esküminták (*bará'a*) Masz'üdi-nál, *Murúds* VI. 297.; Ja'kúbi ed. Houtsma II. 505. 509.; Ibn al-Tiktíká ed. Ahlwardt 232.

<sup>89</sup> Felfogásom megegyezik Cárri de Vaux-éval, *La doctrine de l'islam* (Paris 1909.) 60.

<sup>89</sup> Hubert Grimme: *Mohammed* II. köt. (Münster 1895.) 105. és kk.

<sup>81</sup> Alfréd v. Kremer: *Culturgeschichte I. Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (Leipzig 1873.) 7. és kk. De Boer, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* XIII. 159.

<sup>88</sup> V. ö. erről ZDMG LVH. 398.

<sup>88</sup> Wellhausen: *Das arab. Reich und sein Sturz* 217. 235. Utóbbi helyen W. kifejti, hogy ez a pártfogalás nem dogmatikai, hanem politikai tekintetből történt. A szabad akarat vitatói leveleket hagyományoznak, melyeket állítólag Haszan al-Bagzri intézett 'Abdalmalik khalifához és Haddads-hoz; ezekben a jámbor ember meg akarja győzni a hatalmon levőket, mily képtelenséget műveinek, midőn a servum arbitriumban való hithez ragaszkodnak. V. ö. Ahmed b. Jahjá, *Kitáb al-milál val-nihal* (ed. T. W. Arnold), *Al-Mu'tazilah* (Leipzig 1903.) 12. és kk.

<sup>81</sup> ZDMG *ibid.* 394. Megfigyelni való Farazdak fatalistikus verse, *ibid.* LX. 25.

<sup>84</sup> *Agham* X. 98. 10.

<sup>36</sup>Ibn Kutejba: *Ma'árif* 225.

<sup>37</sup>*al-Imáma val-szijásza II. 41.*

<sup>48</sup> Ibn Sza'd VI. 236. 19. Némelyek azt vélik, hogy Muhammed ibn al-Hanafijja hangoztatta legelőször a murdsi'ták tételét; *ibid.* V. 67. 16.

<sup>59</sup> A *mu'tazila* elnevezés ezen jelentéséről l. ZDMG. XII. 35. 4. j. V. ö. l b n S z a'd V. 225. 4., a hol *m.* mint 'ábid és *záhid* synonimja az askéta jelölésére szolgál. Az U. T.-nak egy régi, nestorianus körből (1233-ból) eredő arabs fordításában a *pharisaeus* (elkülönödő) ugyanevvel a szóval fordítottak (*Masrik* XI. 905. paenult).

<sup>40</sup> Újabb monographiát irt Henri Galland: *Essai sur les Mo'tazelites; les rationalistes de l'Islam* (Genève 1906).

<sup>41</sup> V. ö. életrajzát, T. W. Arnold: *Al-Mu'tazilah* 18. 12.

<sup>48</sup> B e j h a k î ed. Schwally 364., paenult. és kk.; az askéta leírást, Arnold l. c. 22. 5. és kk.

<sup>44</sup> Még a 4. században *sejch min zuhhád al-mu'tazila*: egy sejkh a mu'tazilita askéták közül, J â k û t ed. Margoliouth H. 309. 11.

<sup>44</sup> Kremer: *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* n. 267.

<sup>44</sup> Dsáhiz, *Hajavân* HT. 18. (v. ö. VI. 11. kétkedőkről). Ily elvek még a mu'tazilita felfogástól távol álló Ghazálín is éreztetik hatásukat; megnyilatkozik kijelentésében (Móznê szedek, héberül ed. Goldenthal 235.): *nú sellô jeszappék ló je'ajjén*, „a ki nem kétkedik, az nem mérlegelhet értelem-szerűen“. Ghazáli mondásának arab eredetijét idézi Ibn Tufejl, *Hajj b. Jakzân* (ed. Gauthier, Alger 1900.) 13. 4. alulról.

<sup>46</sup> Mâturîdi, commentár *al-Fikh al-akbar*-hoz (Haidarâbâd 1321.; hitelessége felette valószínűtlen) 19.

<sup>47</sup> Dsáhiz l. c. VI. 95. (az itt kipontozott hézag helyén a kinyomatott arab szövegben, valamint a bécsi Dsáhiz-kéziratban egy metruma szerint is romlott szó áll, melyet megmagyarázni nem bírtunk). Az értelem szabad tevékenységével (96. 6.) szembe helyezkedik a hagyomány gondolkodás nélküli ismétlése (*taklid*), mely az átlagos emberek elméjén uralkodik.

<sup>49</sup> V. ö. Maimûnî: Guide des égarés I. c. 73. Propos. XII. A mutakallimûn skepticismusáról l. ZDMG. LXII. 2.

<sup>49</sup> *Kitâb ma'ânî al-nafsz* (Berlin 1907.) 13., jegyzet 4. 5. és kk.-höz.

<sup>40</sup> Fakhr al-dîn al-Râzî: *Mafâtih al-ghajb* a helyhez V. 432.

<sup>41</sup> Ibn 'Aszâkir; Ta'rih Dimask 340. füzet, (Landberg kézirat, most a YaleUniversity könyvtárában, New Haven Conn.).

<sup>41</sup> Muvaffak al-dîn Abdallah ibn Kudâma hanbalita theologustél (megh. 620/1233.) való: *Dzamm al-ta'vil* (a t. kárhoztatása) melyből nem rég az Asiatic Society of Bengala könyvtára két kézirati példányt szerzett meg (List of Arabia and Persian Mss. acquired. ... 1903—1907. 405. 795. sz.: e szerint kiegészítendő Brockelmann I. 398.). Különböző iratokban ismételten támadja Ibn Tejmijja (I. róla a VI. fejezetet) a mutakallimûn *ta'ml-ját* s megszabja a hagyomány értelmében alkalmazható t. határait (p. *Tafszir Szûrat al-ikhlâsz* 71. és kk., *Riszâlat al-iklil fi-l-mutasâbih val-ta'vil*, a *Madsmû'at al-raszail-bem* (Kairó 1323.) H.

<sup>41</sup> Abû Ma'mar al-Hudzâlî (megh. 236/850. Baghdâdban), *Tadzkirat al-huffâz* H. 56. B. *Tauhid* 25.

<sup>44</sup> Ahmed B. Hanbal and the Mihna (Leiden 1897.). V. ö. ZDMG. LII. 155. és kk.

<sup>44</sup> Sahrasztáni ed. Cureton 68.

<sup>49</sup> ZDMG. LXH. 7.

<sup>47</sup> *Kitâb al-ibâna 'an uszûl al-dijâna* (Haidarâbâd 1321.) 41

<sup>48</sup> A bizonyító adatokat s a bővebb kifejtést l. ZDMG LXH. 158. jegyz., továbbá bevezetésemet *L elivre de Mohâmed ibn Tournert*-hez (Alger 1903.) 61—63.; 71—74.

<sup>49</sup> Sahrasztânî l. c 51. ult.

<sup>60</sup> Maverdî: *Constitutiones politicae* ed. Enger 61. és kk. Al-Sâfi'î imám 'nem tesz különbséget a két zóna: *dâr al-islâm* és *dar al-harb* közt. Ebből azután a levezetett kérdésekben a többi iskolától való eltérések keletkeznek. V. ö. Abû Zejd al-Dabbûszî: *Ta'szisz al-nazar* (Kairó é. n.) 58.

<sup>91</sup> T. W. Arnold: *Al-Mu'tazilah* 44. 12.; 57. 5.

<sup>99</sup> Czimét l. az 57. jegyzetben

<sup>99</sup> M. Schreiner: *Zür Geschichte des Asch'aritentum s.* (Actes du huitième Congrès international des Orientalistes, Section I. A; 105.).

64 A rabbinikus agádában is találkozunk azzal a felfogással, hogy az égben a törvény kérdéseit iskolaszerűen tárgyalják; bab. *Peszákhim* 50<sup>a</sup> elején, *Khagíga* 15<sup>b</sup> alul, *Gittin* 6<sup>b</sup> alul; Isten maga foglalatoskodik rabbinikus törvénytanítók eltérő véleményeinek látogatásával, ő maga is kutatja a törvényt; az utóbbi gondolat többször van kifejezve a *Szeder Elijáhü rabbá-bán* (ed. Friedmann, Bécs 1900.) 61, paenult.

65 *Musznad Ahmed IV.* 66.

66 *Muvatta* (ed. Kairó) I. 385., Bukhárí, *Tauhid* 35. sz. (ed. Juynboll IV. 479). További példákat a *ta'ml* tárgyról I. művem, ben *Die Záhiriten* 168. Egy a legvaskosabb anthropomorphismusok támogatására szánt hadith-gyűjteményt szerkesztett Damaskusban Haszan b. 'Ali al-Ahvázi (megh. 446/1055.) I. erről *Jákút*, ed. Margoliouth ül. I. 153.

67 Az egyik változatban I b n S z a'd-nál VI. 37. 23. *jahbifu* azzal a befejezéssel: „s ha a hajnal hasad, ismét felszáll a magasba“ (*irtafa'a*).

69 Megkíséreltek más értelmezéseket is, hogy ebből a mondságból elmagyarázzák az anthropomorphismust; egymásmellé sorolta Abú Muhammed ibn al-Szíd al-Bataljüsi, *al-Intiszáf* (ed. 'Omar al-Mahmaszáni, Kairó 1319.) 120—1. (ez a könyv az itt tárgyalt kérdésekre nagy fontosságú), Muhammed al-'Abdari, *Kitáb al-madkhal* (Alexandria 1293.) II. 25. és kk. V. ö. még Szubki: *Tabakát al-Sáfi'ijja* n. 135. 13.

69 Bukh. *Tafszir* 264. sz. (50. sz. 59. verséhez), v. ö. ibid. 7. sz. (ed. Juynboll 447.) Ibn al-Athírral: *Nihája* I. 142; LA s. v. *dsbr* V. 182.

70 V. ö. erről a határozott formulázást Fakhr al-dín al-Rázi-nál: *Ma'álim uszwl al-din*, II. f. 10. § (ed. Kairó 1323., ugyanazon szerző *Mnhaszszaljának* margóján, 9.). Miután a hagyó, mányos bizonyítás subjectiv elemeit felsorolta, így folytatja: „ebből következik, hogy a hagyományos bizonyítások csak gyanításokhoz vezetnek (*zannijja*), ellenben az értelem bizonyítékai apodiktikus erejűek; a gyanítás pedig meg nem állhat az apodiktikus tudás előtt“. A halam mindvégig ragaszkodik elvéhez: *al-dalá'il al-naklijja la tufid al-jakin*, al-Ilsi-Dsordszáni, *Mavákif* (Stambul 1239.) 79.

71 *al-Iszlám val-naszránijja ma' al-'ilm val-madanijja* (Kairó é. n., a szerző halála után kiadva) 56.

<sup>73</sup> V. ö. Schreiner: Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam (Leipzig 1899.) 64—65 = ZDMG. LH. 528—539.

<sup>73</sup> A nagy 'Akida hamavijja-ban, Ibn Tejmijjánál: *Mads-mû'at al-raszâ'il al-kubra* I. 468. alul.

<sup>74</sup> Szubki: *Tabakât al-Sâfi'ijja* I. 241. 5.

<sup>74</sup> Egy híres hagyománytudós, Abû Szulejmân al-Khattâbî al-Buszti (megh. 388/998.), könyvet írt: *al-ghunja* (nem *al-ghajba*, mint Abu-l-mahâszin ibn Taghri Birdî A n n a l s ed. W. Popper, Berkeley 1909. 578. 15.) 'an al-kalâm va-ahlihi „a kalámnak és embereinek nélkülözhetősége“. Szubki, *ibid.* II. 218. 15.

<sup>76</sup> A mu'taziliták metaphysikájának és természetbölcseletének forrásairól újabb időből feljegyzendők Horovitz S. tanulmányai: Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalâm (Breslau 1909.), v. ö. Horten M. ismertetését: *Orientalische Literaturzeitung* XII. 391. és kk. A kalâm philosophiájáról l. most Horten könyvét: *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam* (Bonn 1910.; „Renaissance und Philosophie“ HL).

<sup>77</sup> *Kitâb âlhajavân* H. 48.

<sup>78</sup> *Mavâkif*, I. c. 448.

<sup>79</sup> V. ö. Horovitz I. c. 12. Horten, ZDMG. LXlil. 784. és kk.

<sup>80</sup> L. fenn a 48. és 49. jegyzetet.

<sup>81</sup> Maimûni: *Dalâlat al-hâ'irin* I. c. 69. kezdetén.

<sup>83</sup> Dsordsâni ad *Mavâkif* 512. 3. alul.

<sup>83</sup> IbnHadsar al-Hejtami: *Fatâm h idithijja* (Kairo 1307.) 35.

<sup>81</sup> *Ithâf al-rszâdat al-muttakîn* (ed. Kairo 1302.) X. 53.

<sup>85</sup> *Mavâkif* 506.

<sup>88</sup> Az oksági fogalom visszautasítandó formuláit összeállította Szenûszî (a XV. század vége felé), *Les prolégomènes théologiques*, kiad. és ford. J. D. Luciani. (Alger 1908.) 108—112. Szenûszî, a kinek compendiumai az orthodox dogmatika alapművei közt tesznek számot, mint műveinek lajstromából kitetszik, (Belkacem al-Hafnaoui: *Biographies des savants musulmans de l'Algérie* I. 185. paenult) még külön hitvalló iratot is szentelt az okság czáfolatának, „a melyben állandó okok hatását kényszerítő okokkal utasítja vissza“.

## JEGYZETEK A IV. FEJEZETHEZ

### Asketismus és szúfismus.

- 1 Ibn Sz a'd I. I. 145. 13.  
"Ibid. Hl. I. 77.  
» Ibid. 158.
- 4 L. értekezésemet: Die Handverke bei den Arabern, Glóbus LXVI. 13. sz.
- 5 Ibn Sz a'd III. I. 117.
- 6 Navavi: *Tahdzib* 217. 4.; továbbá Sza'id b. al-Muszajjab 284. 4. alul. V. ö. Ibn Sz a'd V. 305. 4. és kk. Ezen viszonyokra más szempontból jellemző példákat ad Lammens études sur le règne du Calife Mo'awija I. 148.; 152. 5. j.; 165. és kk.; 177. 233. és kk. (= Mélanges Beyrouth n. 40. 44. 57. és kk.; 69. 125. és kk.). L. még Masz'üdi: *P r a i r i e s d'o r* IV. 254—255. és v. Ö. Caetani: *Annali del Islam* V. 502.
- 7 *Annali del T Islam* H. 399. 405. 543.; IV. 372.
- 8 Ibid. H. 1080. és kk.
- 9 Ibn Sz a'd V. 50. 27. A harci vállalkozások kettős indító okáról l. még Nöldeke ismertetését Caetani művéről, *WZKM*. XXI. 305.
- 10 *Tahdzib* 362. 6.
- 11 Ibid. 519. 8. Igen fontos egy hadith Bukhárinál: *Dsihád* 39. sz., a hol a prophéta aggodalmát nyilvánítja „a föld áldásai és a világ pompája“ miatt, mely az ő halála után a hívőknek osztályrészül jut s ezeket az aggodalmait azzal a reménnyel csillapítja, hogy az elnyerendő kincseket majdan jámbor czélokra szentelik.
- 12 Ibn Sz a'd IV. I. 166.

<sup>12</sup> Ibid. 169. 8. 24. Abu-l-Dardá ezt mondta: A kinek két dirhem a tulajdona, az a feltámadás napján kínosabb vizsgálat alá jut, mint az, ki csak egy dirhemet mond sajátjának. (Ibn S z a'd VI. 200. 15.).

<sup>13</sup> Ibn Kutejba: *'Ujün al-akhbár* 375. 10.

<sup>14</sup> V. ö. Ibn Sza'd XI. 125. 10. és kk.

<sup>15</sup> Ibid. IV. II. 9 és kk. különböző változatok. (A prophétának ez a szabálya az egyes elbeszélésekben más-más társhoz van intézve, pl. 'Othmán b. Maz'un-hoz: Ibn S z a'd H I. 287. 21. 'Abdalláh b. 'Omarhoz: M u h. S t u d. II. 396. 1. j.). Az „Amr fiáról szóló elbeszélés a koránt már gyűjteménynek tétellezi fel; 'Abdalláh naponta végig akarja recitálni, a prophéta elegendőnek ítéli, hogy a szent könyvön havonta vagy legfeljebb tíz vagy hat.naponta megy végig. (Példákat annak magasztalására, hogy jámbor férfiak 5, 6 vagy 7 naponta elvégzik a korán recitációját, Ibn Sza'd VT. 49. 6.; 58. 12.; 60. 24. A ramadán-ban többet végeznek; két-két éjjente be szokták fejezni). Az a megjegyzés ibid. IV. n. 11. ült., hogy 'Abdalláh syrül tudott olvasni, talán askéta hajlandóságaira gyakorolt keresztény befolyásra vall.

<sup>17</sup> *Musznad Ahmed n. 64., Iá száma mán száma al-abada.*

<sup>16</sup> Máverdi: *A'lám al-nubuwa* (Kairó 1319.) 153.

<sup>18</sup> M u h. S t u d i e n ü. 395.

» *üszd aUghába* V. 132. 7. v. ö. Ibn S z a'd IV. II. 17 13. Ennek a mondásnak keletkezéséről és hátteréről l. a Horovitz-tól közölt hadith-elbeszéléseket, *Spuren griechischer Mimen im Orient* Berlin 1905.) 78—9.

<sup>11</sup> Mindenkor a *szunna* elvét hangoztatják, mikor a házas életet sürgetik. Nőtlenység szunnaellenes; a szerzetes életmód, *rahbánijja*, a *bid'a* körébe vág (l. a VI. fejezetet), Ibn S z a'd V. 70. 6; *al-rahbánijja al-mubtada'a* (Ibn Kutejba: *'Tjün al-akhbár* 375. 12., v. ö. M u h. S t u d. II. 23. 6. j.). A nőtlen askétát, bármeckora is különben a törvénytisztelő jámborsága, mégis csak gáncsolják, mint *tárik al-szunna-t*, a szunna elhagyóját (Jáfi'i, *Raud al-rajálnn*, Kairó 1297. 28. 8.). Annál felülőbb, hogy 'Abdalláh b. 'Omar, egyébként a szunna iránti hűség eszménye, kezdetben nőtlen életet szándékozott folytatni (Ibn S z a'd IV. I. 125. 19.). Abü Berza társ nevében Ibn al-Dsauzi (hogy hol, az, fájdalom, nincs nálam feljegyezve) a következő mondást hozza



II. fel, igaz, kedvezőtlen censurával: Ha csak egy nap választana is el éltém végétől, Allah elé csak mint házas ember akarnék járulni (azaz még egy nappal halálom előtt is megházasodnám), mert hallottam, a mint a próféta mondta: a legrosszabbak köztilettek a nőtlének (*sirárukum 'uzzábukum*). Ilyen a hagyománybírálatról alakszerűen hitelesnek el nem ismert, de tartalmilag helyeselt mondásokra gondolnak, a mikor nőtlenekeket méltatlanoknak mondanak arra, hogy a kánonikus liturgián mint előljárók (imámok) szerepeljenek (*Revue du Monde musulman* V. 32. 9. alul). Mindig megfigyelni való, hogy az iszlám askésisrendszere kikapcsolja a nőtlenséget (v. ö. a példákat, melyeket Lammens gyűjtött, *M o'â w i j a* 165 = *Mélan ges Beyrou t* ü. 57. 8. j., v. ö. továbbá a szentek legendáiból vett példákat C. Trumelet-nél, *L'Algérie légendaire* [Alger 1892.] 436. 442.). Nagyon jellemző erre az ima, melyet egy askétának (*záhid*) magasztalt ember a ka'ba mellett mond, Szubkî: *Tabakât al Sâfi'ijja* III. 289. 18. Összehasonlítandók még az érdekes adatok Dou tté E.-nél: *Les Marabouts* (Paris 1900.) 84. és kk., valamint Montét E.-nél: *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc* (Genève 1909., a genfi egyetem jubileumi művében) 39. 66.

<sup>22</sup> Az adatokat I. értekezésemben: *L'a scétisme aux premiers temps de l'Islam* (*Revue de l'Histoire des Relig.* 1898. XXXVH. 314. és kk.).

<sup>23</sup> *Mu h. Stud.* H. 394.

<sup>24</sup> Gothai arab kézirat 1001. sz., fol. 93.

<sup>25</sup> *Ibn Szád* IV. I. 19. 15. és kk., igen jellemző közlés.

<sup>26</sup> *L. erről Revue de l'Hist. des Relig.* XXVHI. 381.

<sup>27</sup> Navavî 40 hagyományának 31. száma a próféta következő tanítását adja: Egy ember ily kérdéssel járult eléje: „Jelölj ki nekem egy tettet; ha gyakorlom, szeret engem Isten szeretnek engem az emberek“. „Mondj le a világról, akkor szeret téged az Isten; mondj le arról, a mi az emberek kezében van, akkor szeretni fognak az emberek“. L. művet: *Az iszlám.* (Budapest 1881.). Függelék 407. l. E mondás a szigorúbb gyűjteményekben nincs meg s csak Ibn M&dsa művéből mutatható ki: ez azt bizonyítja, hogy a III.

században nem ismerték el mindenféle hiteles próphétai kijelentéseknek.

<sup>28</sup> Dsá hiz: *Tria Opuscula* ed. Van Vloten 132. és kk. (= *Kasza il* ed. Kairó 1324. 125.). Különösen kiemeli, hogy a próphéta nem volt mogorva természetű, hanem mindig humorra hajló. Zubejr b. Bekkár (megh. 256/870.) monographiát irt a próphéta tréfáiról. (*Fihriszt* 110. 6.), alighanem innen van véve az idézet *Kasztalláni-nál*, Bukhári-kommentár IX. 500. 6.

<sup>29</sup> V. ö. Nöldeke-Schwally: *Geschichte des Korans* 170. j. Fölötte érdekes adatok Ibn Kajjim al-Dsauzijjánál, *Kitáb al-dsaváb al-káfi* (Kairó é. n.) 171. Szubki: *Tabakát al-Sáfi'ijja* III. 142. tagadja, hogy Muhammed szükséget szenvedett. Figyelemreméltó párhuzam: XXII. János pápa bullái (1322. *Quia nonnunquam*, 1323. *Cum inter nonnullos*) czáfolják, hogy Krisztus szegény volt. Fra Francesco da Pistoia 1137. május 3-án máglyán lakói azért, hogy Krisztus szegény voltát állítja.

<sup>33</sup> Nincs czélzat híján, hogy pl. az Abü Bekr-ről szóló tudósításában Ibn Sza'd három teljes oldalt (III. I. 133. 25. — 136. 5) kizárólag azon valóban közönyös tény kimutatásának szentel, hogy a jámbor kalifa kosmetikus szerekkel szokta a szakállát ápolni. (Más társak életrajzában is ezt a különlegeséget részletesen tárgyalja). Ezeknek a tudósításoknak tendentiosus jellege nyilvánvalóvá lesz, ha *ibid.* 150. 21. megtudjuk, hogy „emberek az örült korán-olvasók (azaz: szenteskedők) közül úgy vélekednek, hogy a szakállfestés tilos“. Az előbb említett hagyományok tömeges halmozódásukkal lesújtó érvül . szolgálnak amaz áhitatoskodók ellen. Természetesen az utóbbiak magatartására is hiven vannak a példák feljegyezve, pl. VI. 201. 12.; 231. 13. és mások.

<sup>34</sup> *Ibn S z á d* III. ü. 103.

<sup>35</sup> *Ibid.* IV. II. 29. 10.; VI. 17. 17. és igen gyakran.

<sup>36</sup> *Ibid.* V. 85. 5.

<sup>37</sup> V. ö. B a n n i n g Hubert dissertációját: *M u h. ibn a l-H a n.* (Erlangen 1909) 73. fent; kapzsiságáról *ibid.* 68., ennek kielégítésében akart kárpótlást találni tőle feláldozott igéneieért.

<sup>84</sup> Közönséges nevük *Kurrá'*, szó szerint annyi, mint (k o r á n)r e c i t á l ó k. A próphéta környezetéből is említettnek ily *Kurrá'*, s közelebről úgy jellemeztetnek, mint a kik naphosszat

a prophétaért „vizet mentenek (*jaszta'dzibúna*) s fát szednek (v. ö. Deuter. 29. 10. Jós. 9. 21. 23. 27.) éjjel pedig az oszlopok elé állanak (ZDMG. LV. 505.) s imádkoznak“ (I b n S z á d IV. I. 36. nlt. 38. 8. 14.). Általában azokat jelölik így, kik minden világi érdeket semmibe se véve életüket jámbor gyakorlatoknak és asketikus szemlélődésnek szentelik; v. ö. pl. I b n S z a 'd VI. 255. 18; Dávüd al-Tá'í nem hasonlított (ruházatában) a *Kurra*-hoz (itt általában askétákról van szó). Szabadgondolkodók vagy világias érzésű emberek ezt a szót rossz értelemben á l s z e n t n e k veszik (1. előbb 70. 1.) — Az ige *Kara'a*, V. *takarva'a* és a hamza elisiójával *takarva* annyi mint *tanaszszaka*, askéta életet élni. (Káli: *Amáli* EL 47. penult.) Mikor Abü 'Amr ibn al-'Alá askésisre adta magát, (*lamma takarva'a*), tüzre vetette az óriási philológiai anyagokat, melyeket gyűjtött volt (Dsá Hiz, művemben: A b h a n d l. z ű r A r a b. P h i l. I. 139. 9.), szintűgy az előbb említett Dávüd al-Tá'í, miután 'abid-dá lett (*ta'abbada*), mit sem akart hallani azokról a tanulmányokról (még a hadith-ról sem), a melyekben azelőtt kivált (I b n S z a 'd I. c.).

36 I b n S z á d VI. 202. 18. Ugyanez az Abü Iszrá'íl szerepel kapcsolatban egy kijelentéssel, mely ajánlja, hogy az imánál a fölösleges ruhadisz kerülendő. Ibid. 231. 15.

37 Ibid. 111. 6.

38 Ibid. 127. 22.; 131. 14.; 133. 11. 18. 25. A róla szóló czikk Ibn Sza'dnál tanulságosan mutatja be a korabeli asketikus irányoknak megnyilatkozási módjait. Az is jellemző, mily vallásos okokat hoz föl a költészettől való idegenkedésére (v. ö. még 53. 17.). Abd al-Kádir al-Dsordsáni *Dalail al-'Idsz* ez. művében (kinyomatták Kairóban, 1320-bán) vitatja, hogy a prophéta a költészetet szerette és pártolta.

39 Figyelemreméltók a régi khalífák és társak életrajzai a szüfi *fabakát*-bán. Kivált 'Alit tekinti az askéta élet mintaképének nemcsak az ily ezéltatú jellemzés, hanem a népies emlékezés is (v. ö. főként Kall: *AmáU* IL 149. 9. és kk.). Irányzatosság nélkül is gyakori az életrajzok asketikus színezése. Például szolgálhat a tudósítás az egyik társnak, Mu'ádz b. Dsebel-nek halálos órájáról, a kit Muhammed megbízott volt Jemen iszlámosításával s a ki nem egy csatát állott a prophéta oldalán. A Szíriában dühöngő pestis elragadta családja szá-

40 mos tagját, végül őt magát is. Életének utolsó pillanataiban, úgy tartja a tudósítás, az Isten iránti szeretetről beszélt s midőn a halál már-már érintette, így szólt hozzá: „Köszöntlek ő halál! Köszöntlek nyájas látogató, a ki engem szegénységben találsz. Ó Istenem! Tudod, mindenkor féltetek, ma pedig epedve száll hozzád a reményem. Én a világot és a hosszú életet benne nem azért szeretem, hogy csatornát ássak és fát ültessek, hanem hogy a déli nap hevében szomjazzam, hogy a (nehéz) órákkal szembeszálljak s mert az *'ulamâ* a *dzikr*-gyülekezetekhez tódulnak“ (Navavi: *Tahdzib* 561.). A jámbor irányzatú életrajzírók az iszlám harcosainak hősiességét, vitézi érdemeit még az askéta jámborság erényeivel szeretik kiegészíteni. Ez jellemzi az askéta irodalmat késő időig. Még Níir al-din és Szaladta is a legmagasabb polcot foglalják el a szentek hierarchiájában (Jâfi'i: *Raud al-rajâhin* 285. fenn), voltaképp ugyanannyi joggal, a mennyivel a régi korban 'Ali került a szentek sorába.

41 *Uszd al-ghâba* ül. 88., s. v. 'Amir b. 'Abd al-Kajsz.

42 L. munkámat: *Dér Dívân des Hutej'a* 218. (ad 79. 7.); az ottani utalásokhoz hozzáfűzöm még a Dsâhiz idézte verseket, *Hajavân* V. 145. 3. VI. 121. penult. Ugyanerről szól Cheikho L. *al-Masrik* ez. folyóiratában, XI. (1908).

43 Több bizonyítékot l. *Revue de l'Histoire des Religions* XXVin. 381.

44 Egy példát l. *Masrik* XII. 611. 7. alul. V. ö. még Münk: *Guide des égarés* II. 304. 2. sz. — *Athvâb al-szijâha* annyi, mint szerzetes ruha, ellentétben a világi öltözettel, *Damîrî: Hajât al-hajavân* II. 165. 1. s. v. 'akrab. így a hollóról, mint gyászmadárról, mely romokban tartózkodik és melynek fekete a tollazata, ily értelemben képletesen azt mondják, hogy a *szijâha*-l gyakorolja (*Journ. As. Soc. of Bengal* 1907. 176. 7. alul).

45 Notice of the writings of... al-Hârith ...al-Muhâsibî, the first Sflfî Author, Transactions of the third International Congress for the History of Religions (Oxford 1908) I. 292. k.

44 Ibn Sza' d Hl. I. 208. 26.

46 'Abdallah b. Masz'údról, a prophéta egyik legjámborabb társáról beszélnek, hogy minden fölös (a szigorú törvénytől nem

követelt) böjtöléstől tartózkodott, okul adván, hogy ő többre bec süli az imát; már pedig a böjt nagyon gyöngit s könnyen az ima rovására megy. I b n S z a'd ibid. 109. 25. Ugyanez az 'Abdallah megtiltja 'Mi'dad-nak és társainak (I. fent 155. 1.) a temetőben folytatott askéta gyakorlatokat. Ibn Sza'd VI. Hl. 6.

47 T a b a r í I. 2924.; *Uszd ál-ghába* V. 286.

48 I b n S z a'd V. 225. 4.

49 Tabarszi: *Makárim al-akhlák* 66.

50 Erről részletesebben I. értekezésemet: *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus*. WZKM (1899). XIII. 35. és kk.

51 Ezt a hasonlatot kétféle célzattal használják, olyannal, mint a szövegben (Szubki: *Mu'id al-ni'am* 214. 4.; Jáfi': *Raud al-rajdhin*. Kairó 1297. 315. ült. Szahl al-Tusztari-tól), továbbá olykép, hogy az adeptus úgy viselkedjék mestere iránt, mint a holttest a hullamosó kezében, azaz, hogy akarata egybeolvadjon a sejkével; így használja pl. 'Abd al-Karim al-Rázi (Ghazáli tanítványa) Szubkinál, *Tabukat* IV. 258. ült. — A szüfitanítvány odaadása mestere iránt sokkal teljesebb, mint a *fikh*-tanítványé, Szubki I. c. Azt a valószínűtlen feltevést, hogy a hasonló kifejezés a jezsuitarend constitúcióiban (perinde ac cadaver) a szüfi-testületek szabályzatából van kölcsön véve, nem rég G. Bonet-Maury újította fel, (*Les Confréries religieuses dans l'Islamisme* etc., *Transactions of the third International Congress for the History of Religions* II. 344.); Macdonald D. B. is (alább a 63. jegyzetben említendő művében, 219. 1.) szilárd ténynek veszi, hogy a jezsuita rendszabály a szüfiből folyt. Hogy a muszlim szüfismus hatással lehetett a keresztény mysticismusra, azt újabban Carrá de Vaux is megengedi, sőt synchronismusok kimutatásával törekedett valószínűbbé tenni (*La doctrine de l'Islam* 247—8.).

52 Ghazáli: *lhjd* IV. 445.

53 Muhibbi: *Khulászat al-athar* Hl. 148. — Szufján b. 'Ujejna azt tanítja: A holnapai táplálékokért való gondodat bűnül tudják be nedek: *fikruka fi rizki ghadin juktabu 'alejka chafi'atan* (Dzahabi: *Tadzkirat al huffaz* Hl. 8).

54 Kusejri: *Riszála fi 'ilm al-taqzawuf* (Kairó 1304). 243. 10. alul; 'Abdalkádir Dsiláni: *Ohunja* (Mekka 1314). H. 151.; Behá al-dín al-'Ámilí: *Keskül* (Büiák 1288). I. 94. ült. Sibli-tól.

<sup>55</sup> Dzahabi: *Tadzlira* IV. 39.

<sup>56</sup> Az askéta eszmény egyik legrégebb rajzát az a hosszú lélekzetű apokryph intő beszéd (*vaszija*) adja, melyet állítólag a próféta Uszáma b. Zejd-hez intézett s a mely két változatban maradt reánk (Szujüti-nál: *al-La'dli al-mas znü'a fi-l-ahádith al-maudw'a* [Ibn al-Dsauzi hasonló művének feldolgozása. Kairó 1317] II. 166—7.); az egyiket az *Ikhvdn al-szafd* (Bombay 1306. I. II. 98.) is közük.

<sup>57</sup> *Revue de l'Histoire des Religions* XL. 177.

<sup>58</sup> Szüf-ba öltözködnek a szegények épp úgy, mint a vezeklők' (' *Ujun ál-ákhbar* 317. penult. 352. 6.); börtönrabokat is szüf'-ruhába öltöztetnek (Ibn Szád VIII. 348. 21.; *Aghdni* V. 18. 20.). — Dsáhib: *Hajavdn* I. 103. 6. alul jellemzést ad a szüfiről mint dologkerülő koldusról. Abü Müszá al-Asa'ri azt mondja fiának: „Ha prófétánk társaságában láttál volna bennünket, a mikor az eső ért, akkor juhszagot éreztél volna, mely (nedves) szüf'-ruhánkból áradt.“ Ezzel a próféta környezetének askéta életmódját akarja jellemezni (Ibn Szád IV. I. 80. 18.).

<sup>59</sup> L. Nöldeke: ZDMG XLVHI. 47.

<sup>60</sup> Dselál al-din Rümi. Négysoros versek. Az itt felhasznált idézeteket Kégl Sándor feldolgozásából vettem: Dselál el-Din Rumi négysoros versei (Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből. Kiad. a Magy. Tud. Akadémia 1909. XIX. k. 10. sz.), a mely az *Akhter* nevű perzsa napilap kiadásában (Sztambul 1312) megjelent *Ilub'd'ijdt hazreti Mevláná* alapján készült.

<sup>61</sup> *Ibid*,

<sup>62</sup> *Vudsúduka dzanbun la jukdszu bihi dzanbun dkharu, 'Abdalkádír Dsiláni: Szirr al-aszrár [a Ghunja szélen] I. 105.*

<sup>63</sup> A szüfi állapotokat lélektanilag elemzi újabban Macdonald Duncan B. *The Religious Attitude and Life in Islam* ez. művének (Chicago 1909) VI. és VU. feleolvasásában: *Saints and the ascetic-ecstatic life in Islam* 156—219.

<sup>64</sup> *Masznavi-i ma'nam* translated by E. H. Whinfield (London 1887). 52.

<sup>65</sup> *Diváni Shems-i Tebrizi* (ed. Nicholson, Cambridge 1898) 124,

<sup>66</sup> Ferid ed-din Attár: *Tadzkirat al-aulijid* (ed. Nicholson, London—Leiden 1905—1907) II. 216. 8.

<sup>67</sup> Der Díván des...Háfiz. Kiad. Rosenzweig-Schwannau (Bécs 1858—64) I. 324. Ghazelen auf dal 11. sz.

<sup>68</sup> V. ö. Oltramare: L'Histoire des idées philosophiques dans l'Inde I. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèques d'études I. XXIII.) 211. 2. j.

<sup>69</sup> V. ö. Sádzeli nyilatkozatát Jáfi'ínál: *Raud al-rajahin* 289. (az Istenben való mámor különböző fokozatai).

<sup>70</sup> Ghazáli: *Ihjd* IV. 348. 3. *Tadzkirat al-aulijid* II. 159. 9.

<sup>71</sup> Kégl: D selál el-Dín Rumi négysoros versei.

<sup>79</sup> Az Isten iránti szeretetnek, mint a muszlim élet legmagasabb céljának fogalmát fejtegeti, bizonynyal nem támadó czélat nélkül az előtte kárhozatos szüfismus ellen, a banbalita Ibn Kajjim al-Dsauzija ethikai értekezésében: *Kitáb al-dsavdb at-kafi li-man sza'ala 'an al-davd al-safi* (Kairó, Takaddumnyomda é. n.) 141—147.; 168—170. Ismételten fölhangzik a tiltakozás az ellen a fölfogás ellen, mely Isten viszonyát az emberhez szerelemnek tünteti fel; élesen elítéli pl. Zamakhsari: *Kassáf* 25. 59. ed. Kairó 1307, I. 263.

<sup>79</sup> *Journal asiat.* 1879. II. 377. és kk. 451. L. értekezésemet: A buddhismus hatása az iszlámra (Előadások Körösi Csorna Sándor emlékezetére II. Bpest 1903) 37. és kk.

<sup>78</sup> Egyik legrégebbi ilyenmű mű a *Hakd'ik al-tafszir* (az írásmagyarázat igazságai) ez. exegetikus könyv, melynek szerzője Abü 'Abd al-Rahmán al-Szulami, Niszábürből (meghalt 412/1021; Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Liter.* I. 201.). »Szerencsétlen gondolatokkal — így szól róla egy orthodox történetíró — és a *b&tinijja* allegorikus értelmezéseivel állott elő“ (Dzahabí: *Tadzkirat al-huffáz* ül. 249.). *Journ. of the Roy. A s. S o c.* 1912. 584. 4. alul. Ettől a Szulamitól, a ki szüli czélzattal hadithokat is gyártott (*Zeitschr. f. Assyr.* XXII. 318.), egy *Szunan al-szüfijja* ez. művet is idéznek (Szujta: *al-La'alx al-masznu'a* II. 178.); úgy látszik ez a tőle terjesztett szüfi hadithoknak a bányája. Hires, nyomtatásban is (legelőször Bülák 1283. két k., legutóbb Kairó 1317) hozzáférhető szüli irányzatú koráncommentár a Murciából való Muhji al-dín ibn 'Arabinak (megh. 638/1240 Damaskusban) *Tafszir*-ja.

A muszlint irodalomban sokat idézik a szamarkandi 'Abdarrazzák al-Kâsi vagy al-Kâsâni (megh. 887/1482) *Ta'mlát al-korân-ját*, mely több kéziratban maradt reánk (Brockelmann I. c. II. 203. 9. sz.). A szövegünkben felhozott allegória a vétkes városról és Istennek három küldöttjéről az utóbbi műből van véve. Még a József szúrójában is (12. sz.) találnak vonatkozásokat az ő elméletükre. K u s e j r í; *Riszála* 52. 6. alul.

<sup>75</sup> Sziífi körökben híres *Tá'ijja-kaszida-jána.k* 626. versében (*Díván* ed. Beyrouth 1895. 120. 8.; ed. 1860. p. 54.).

<sup>76</sup> M u h. S t u d. II. 14. Azonban a szunnita hagyomány is beszéli, hogy a próféta egyes társakat oly tanításokkal tüntetett ki, melyekre a többieket méltóknak nem találta. Kivált Hudzejfa b. al-Jamán-t tüntette ki ekkép, azért a *száhib al-szirr* vagy sz. *szirr al-nabí* „a próféta titkainak gazdája“ címével ékeskedik (Bukhâri *Iszti'dzân* 38. sz. *Fadâ'il al-aszhab* 27. sz.). Már most érdekes látnunk, hogy a theologusok ezt a tudósítást, mely nyilván azt jelenti, hogy a próféta Hudzejfát esoterikus oktatásban részesítette, úgy értelmezik, mintha Muhammed evvel a társal a kétkulacos, megbízhatatlan emberek (*munâfikún*) neveit közölte volna, — tehát nem valami esoterikus, vallásos tant (Navaví: *Tahdzib* 200. 5.). Valójában Hudzejfa számos apokalyptikus és eschatologikus hadith tekintélyeül szerepel.— Abu Hurejra (Ibn Sza'dnál II. H. 118. 4.) így szól: Én a próphétától két edényt (hadlth-t) őrzök; az egyiknek tartalmát elszórom (az emberek közt), ha a másikat is elszórnam, elmetsetnék a torkom. Muszlim kánonja (V. 165.) az „'Abdallah b. Dsa'far kiváltságáról“ szóló fejezetben ennek a férfinak következő közlését hagyományozza: „Egy napon engem a próféta a hátságállatjára maga mögé ültetett; ekkor titkon egy hadith-t, melyet senki ember fiával nem közölnék, súgott nekem“ (*ászárrá lí*, megfelelően a héber *lâkhas, lekhisâ*-nak hasonló kapcsolatban). Bukhâri nem adott helyet ennek a hadith-nak. Megjegyzendő, hogy ez az 'Abdallah b. Dsa'far a próféta halálakor még csak 10 éves volt.

<sup>77</sup> A plotinistikus elemeket Muhjî al-dîn ibn Arab! szûfi-rendszerében Miguel Asin Palacios spanyol tudós kutatta L a *Psicologia segun Mohidin Abenarabi* (Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès internat, des Orientalistes — Alger 1905. — III. 79—150.).



<sup>78</sup> A szűfismusra gyakorolt ind befolyások kimutatásának van szentelve értekezésem: A buddhismus hatása az iszlámra. (Budapest, Magyar Tud. Akadémia 1903.).

<sup>79</sup> *Fihriszt* 118—119. 136. L. erről az irodalomról Hömmel dolgozatát: (Verhandlungendes Vh. Orientalisten-Kongr., Wien 1887. Sem. Sekt. 115. és kk. A műveltek érdeklődése Buddha alakja felé fordul (Dsáhiz: Tria Opuscula ed. Van Vloten 137. 10.).

<sup>80</sup> *Agliáni* III. 24.

<sup>81</sup> Transactions of the ninth International Congress of Orientalists (London 1893.) I. 114. — Abu-l-'Atáhija-ról l. értekezésemet: A buddhismus hatása az iszlámra 20—22.

<sup>82</sup> Überdiephilosophischen Gedichte des Abû-l-'Alâ a l-M a'a r r y (Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. W. Phil. hist. Cl. CXVH, nr. VI. Wien 1888.) 30. és kk.

<sup>81</sup> Dsáhiz: *Hajaván* IV. 147., Rosen, *Zapiski* VI. 336—340,

<sup>88</sup> Ide vágnak az elbeszélések Jáfí'i-nál: *Raud al-rajáhîn*, Kairó 1297. 208—211. Ugyanebbe az eszme körbe tartozik az elbeszélés „a török királyról és vejéről“, a nagy asketáról, Ibn Arabsah-nál; *Fructus imperatorum* (ed. Freytag, Bonn 1832.) I. 48—53.

<sup>85</sup> Kurfubi: *Tadzkira*, átd. Sa'rânî (Kairó 1310.) 15. alul.

<sup>86</sup> Meszneví (Whinfield) 182. Ibr. b. Edhem csodás legendáinak egyik epizódja festményben van ábrázolva a delhii Archeological Museumban, *J o u r n. R o y. As. Soc.* 1909. 751; 1910. 167. — Ibráhim b. Edhemről l. bővebben *A b u d d h i s m u s h a t á s a a z i s z l á m r a*, 31. és kk.

<sup>87</sup> Megkülönböztetésül a physikai haláltól, a nagy *faná*-tói (*al-f. al-akbar*) ezt az állapotot *al-f. al-aszghar*-nak, „a kis f.“-nek nevezik. A faná-fogalomnak a Nirvana-hoz való viszonyáról l. E. v. Mülinen gróf találó jegyzetét *G. Jacob Türkische Bibliothek* ez. gyűjteményében XI. 70.

<sup>88</sup> Meszneví l. c. 159.

<sup>89</sup> Ibráhim b. Edhem-től való a mondás: a szemlélődés az értelem zárandoklása (*hadds al'akl*).

<sup>99</sup> 'Attâr: *Tadzkirat al-aulijá* H. 148. 8.; v. ö. Oltramare l. c. (fent 68. j.) 116: Connaître intellectuellement Brahman,

c'est un propos absurde; car toute connaissance suppose une dualité, puisque dans toute connaissance il y a le sujet qui connaît et l'objet qui est connu“.

<sup>91</sup> Hogy gondolkodásukat és intézményeiket az iszlám legrégibb idejéből igazolják, a szúfi-körök a következő legendát gyártották: Midőn Muhammed a szegényeknek (*fukara*) hirdette, hogy ők hamarabb vonulnak be a paradicsomba, mint a gazdagok (Muh. Stud. n. 385. fent), elragadta őket az ekstasis s elszakgatták ruhájukat (ez az ekstatikus állapot egyik megnyilatkozása, WZKM. XVI. 139. 5. j.). Ekkor leszállt Gábor angyal az égből s azt mondta Muhammednek, hogy Isten egy részt követel magának a ruhafoszlányokból. Magával is vitt egy foszlányt s az isteni trónusra akasztotta. Ez a szúfi-öltözet (*khirka*) mintaképe. Ibn Tejmijja: *Raszá'il* H. 282.

<sup>99</sup> Sacred Books of the East XH. 85—95.

<sup>99</sup> Kremer: *Culturgeschichte*. Streifziige 50. és kk. Az ind Rama Prasad-ról v. ö. *The Science of Breath and the Philosophy of the Tatwas*, translated from Sanskrit (London) 1890.).

<sup>94</sup> V. ö. A buddhismus hatása az iszlámra 34. 35. *Le Rosaire dans l'Islam* (Revue de l'Histoire des Religions 1890. XXI. 295. és kk.). — L. még *Journal of the Royal Asiatic Society* 1911. 703.

<sup>96</sup> Snouck Hurgronje: *Arabie en Oostindië* (Leiden 1907.) 16; *Revue de l'Histoire des Rel.* 1908. LVH. 71. A szúfismus ezen ágáról l. Rinkes D. A. leideni dissertációját: *Abdoerraoefvan Singkel. Bijdrage tot de Kennis van de mystiek op Sumatra en Java* (Heerenveen 1909.).

<sup>96</sup> L. Nicholson R. A. fontos értekezését: *The Oldest Persian Manual of Sufism*, *Transactions of the third International Congress for the History of Religions* I. 293. és kk.

<sup>97</sup> *A historical enquiry concerning the Origin and Development of Sufiism* (*Journ. Roy. As. Society* 1906. 303—348.).

<sup>98</sup> Szubkí: *Tabakât* IH. 239. ult.

<sup>99</sup> A hidra IV. századának egy mystikusa, Abú Sza'íd ibn al-A'râbî (megh. 340. 951.) erről ekkép nyilatkozik: „Ők (a

szűfők) az *al-dsam'*, concentratio kifejezéssel élnek, holott mind-egyiküknek más a képzele róla. Ugyanez áll a *faná*-ról. A szó ugyanaz, értelme náluk sokféle. Mert ezeknek a szavaknak jelentése korlátlan. Intuitív megismerést jelölnek; ámde az intuitív megismerés meg nem határolható". *Tadzkirat al-iuffáz* in. 70.

<sup>100</sup> L. ennek az elvnek keresztültvitelét annak egyik leg-  
régibb képviselőjénél, al-Hárith al-Muhászibi-nál (megh. Baghdád-  
ban 243/857); S z u b k Í l. c. II. 41. penult. Ugyanez a szerző (II.  
163. 9. alul) arról is értesít, hogy mit jelent a ramadân a mys-  
tikusok szerint; a törvényszerű gyakorlatban is kerestek mys-  
tikus vonatkozásokat. A sziveknek (*kulüb*) jut a legfőbb jelen-  
tőség a muszlim askézis etikájában. Ez már irodalmi alkotásai  
puszta czimeiből is nyilvánvaló. L. erről *Revue des Etu-  
des juives* XLIX. 157.

<sup>101</sup> L. kivált Jacob, *Türkische Bibliothek* IX., *Beiträge  
zur Kenntnis des Ordens der Bektaschis* és  
újabbán ugyancsak tőle: *Die Bektaschijje in ihrem  
Verhältnis zu verwandten Erscheinungen* (Mün-  
chen 1909., *Abhandl. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss. I. Kl., XXIV.*  
*Bd. HI. Abt.*) 43. 1. gnostikus analógiákról.

<sup>102</sup> Oltramare (68. j. idézett műve I. 214.): „A partir du  
moment où la connaissance s'est éveillée en moi, où je me suis  
uni a Brahman, il n'y a pour moi d'actes ni d'obligations; il  
n'y plus ni Véda, ni pluralité, ni monde empirique, ni samsara“;  
ibid. 356. „Tout alors lui (scil. au yogin) devient indifférent.  
Dans le monde physique d'abord: „B n'y a plus pour lui d'ali-  
ments prohibés ou prescrits; tous les suc sont pour lui sans  
suc . . .“ Dans le monde moral aussi: „La méditation du yogin  
libère de tous les péchés, quand même le péché s'étendrait  
sur de nombreux yojana“. Hasonló jelenségekről a keresz-  
ténységben I. Frazer: *The golden bough* I. 408.

<sup>103</sup> PI. a gnostikus Epiphanesnél, Karpokrates fiánál. A leg-  
magasabbnak szemlélete által minden külső cselekedet közö-  
nyössé, jelentőség nélkülivé lesz. Ebből minden törvénységsé-  
nek és erkölcsi rendnek elvetése következik. Még a tíz ige  
is lenézés tárgyává lesz. A *ἑνωσις μοναδική*, a legmagasabb  
egységgel való egyesülése a szellemet minden korlátozó vallás-  
forma fölé emeli. Neander: *Genetische Entwicklung*

der vornehmsten gnostischen Systeme (Berlin 1818) 358—9.

<sup>101</sup> Stromata III. 5.

<sup>104</sup> V. ö. Szubki: *Mu'id al-ni'am*. ed. Myhrman 178. és kk.

<sup>105</sup> Dselál al-dín Négysoros versei. Magában a szüfi irodalomban egyre ismétlődik a panasz, hogy ügyükhöz sok méltatlan alak csatlakozik, kik hozzátartozásukkal világi célokra visszaélnék.

<sup>107</sup> V. ö. egy régi példát Sprengemél, Mohammad III. CLXXIX., jegyz. (Sibli). A Malámatí nem tévesztendőek össze a *malámi-k* Törökországban elterjedt testületével, melyről nem rég Hartmann Mart. fontos tudósításokat közölt. Dér i s l a m i s c h e O r i e n t H l. (Index s. v.)

<sup>108</sup> Mesznevi (Whinfield) 91.

<sup>109</sup> A művet elemezte Basset René: Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes (Alger 1905) I. és kk.

<sup>110</sup> Hartmann: *Der islamische Orient* I. 156. és kk.

<sup>111</sup> Reitzenstein: *Hellenistische Wundererzählungen* 65. és kk.

<sup>112</sup> 'Attâr: *Tadzkirat al-aulijâ* II. 177. 11. és kk. Úgy látszik, ez ellen irányul Ibn Tejmijának, a szüfik ellenfelének polémiája, ki a szüfismus híveit fenhéjázással vádolja: *innahu ja'khudzu min hejthu ja'khudzu al-malak alladzí ja'ti al-raszúla*, ugyanabból a forrásból akarja a megismerést meríteni, a melyből a próphétához küldött angyal merítette“, tehát közvetlenül isteni kinyilatkoztatásból (*Raszâ'il* I. 20.).

<sup>113</sup> Shamsî Tebrízi 124.

<sup>114</sup> 'Attâr: *Tadzkirat al-aulijâ* H. 159. 12. Ibn Tejmijja (*Raszâ'il* I. 148. fenn) oly szüfikat említ, kik valóságos gyűlölettel viseltetnek a próphéták, kivált Mühammed iránt, mert „széjjelválást (*fark*) vitt az emberek közé s mindenkit megbüntetett, a ki azt nem vallotta“.

<sup>114</sup> Mesznevi (Whinfield) 83.

<sup>114</sup> A szöveget I. művemben: *Die Záhiriten* 132. V. ö még Jacob: *Türkische Bibliothek* IX. 23.

<sup>117</sup> Dselál al-dín Négysoros versei.

<sup>118</sup> Idézi Ibn Tejmijja (I. c. I. 145.): *al-kur'án kulluhu sirk va-innamâ al-tauhîd fî kalâminâ*.

<sup>119</sup> Browne: *A Literary History of Persia* II. 268.

<sup>1,0</sup> Ed. Rosenzweig-Schwannau I. 584. (dál, 708. sz.).

<sup>181</sup> Közli Ethé: *Sitzungsberichte der bayerischen Akad. d. Wiss. Phil. Cl. II.* (1875) 157.

<sup>188</sup> V. ö. Friedrich Rosen: *Die Sinnsprüche 'Omars des Zeltmachers* (Stuttgart-Leipzig 1909), főkép a 118. és kk. lapokon fordított költeményeket.

<sup>188</sup> Meszneví (Whinfield) 53.

<sup>181</sup> *Dzahabî: Tadzkirat al-huffâz IV. 15.: jusavvisûna 'alejnâ aukâtanâ.*

<sup>184</sup> *Journ. Roy. As. Soc.* 1906. 819.; v. ö. e gondolatmenet kifejtését Ghazâlinâ: *Ihjâ 'ulûm al-dîn* III. 13. és kk. — Muhjî al-dîn ibn 'Arabî, a mystikus, fiatalabb kortársához, Fakhr al-dîn al-Râzîhoz, a dogmatikushoz, levelet intézett, melyben tudományának fogyatékoságát kimutatja. Tökéletes tudományt közvetlenül Istentől nyerhetni, nem hagyomány és tanítók révén. így a szûfi Abû Jezîd al-Bisztâmî (megh. 261/875) is azt kiáltotta korának 'ulamâi felé: Ti holt tudást kaptok holt emberektől; mi a tudásunkat az élőtől nyerjük, a ki meg nem hal. 'Abd al-Vahhâb al-Sa'rânî, Haszan al-'Adavî kommentárjában a Burdához (Kairo 1297) II. 76. A levelet teljes szövegében közli Behâ al-dîn al-'Âmilî: *Keskûl* 341—2.; de ez a szöveg nem hivatkozik Abu Jezîd al-Bisztâmî mondására. — Ibn Tejmiyya (*Raszâ'il* I. 52. lenn) szóbeli tárgyalás módjára mutatja be Ibn 'Arabî eszmecseréjét al-Râzî-val (és egyik társával).

<sup>186</sup> *Dselâl al-dîn Rumî* Négyesoros versei.

<sup>187</sup> *Riszâla fi 'ilm al-taszavmof végén.*

<sup>188</sup> 'Attâr: *Tadzkirat al-aulijâ* II. 274.

<sup>189</sup> Ezek a gondolatok is föltalálhatók az ind theosophiában s többszörös közvetítéssel erre vezethetők vissza, mint utolsó forrásra. Néhány Oltramare-tól (a 68. jegyzetben említett munkában) idézett idevágó tanításra utalok, p. 120.: „Ce n'est pas par l'enseignement que l'âtman peut être perçu; ce n'est pas non plus par l'entendement, ni par la connaissance des Ecritures; seul celui qu'il choisit, le comprend; l'âtman leur révèle son existence“ (Kâthaka Upanisad-ból); p. 115.: „C'est pourquoi le brahmane doit se débarasser de l'érudition et demeurer comme un enfant“; p. 210: „Cette connaissance n'est pas le

fruit de quelque activité intellectuelle et dialectique. C'est le savoir profane qui a besoin de preuves et de raisonnements, mais l'Être se révèle par sa propre lumière; qu'est-il besoin de la démontrer?" Ugyanezt a gondolatot az új-platonismus következőkép formulázza: Az intelligibilis világ felfogására az ember lelki szemlélet által lesz képessé, nem logika és syllogismus által (Théologie des Aristot. ed. Dieterici 163. 3.).

<sup>130</sup> L. ZDMG. LXII. 11. fenn.

<sup>131</sup> L. fenn 39. 1.

<sup>132</sup> Talán ide vonható Auzá'i kijelentése is: „A szű/'-ruházat utazáskor szunnaszerű, állandó tartózkodásnál ily ruházatot *bid'a* (*Tadzkirat al-huffâz*) III. 232.).

<sup>133</sup> Ibn Kutejba: '*Ujûn al-akhbâr* 355. 5.

<sup>131</sup> L. ZDMG. XXVIII, 326.

<sup>133</sup> 'Attâr II. 40. 19.

<sup>136</sup> Journ. Roy. As. Soc. 1906. 323.

<sup>137</sup> 'Attâr II. 48. 74. lenn.

<sup>138</sup> Ily panaszok természetesen a Kusejri utáni korban sem válnak tárgyitalanokká; a nyilatkozatok egész sorát állította össze a Fész-ből való Ahmed b. Muhammed al-Sâdzalî, kommentárjában (*al-Futûhât al-ilâhijja*) a Saragossából származó szűfi szerzőnek Abu-l-'Abbász Ahmed b. Muhammed ibn al-Bannâ al-Tudsibî-nak művéhez, *al-Mabâhith al-aszlija* (Kairó 1324—1906. I. 21. és kk.). A maghribi szűfismusban a törvénytágadó irányzat sohasem nyilatkozott meg oly kirívóan, mint keleten; az ellene felhangzó intelmek legerősebb hatással a nyugati iszlámra voltak. V. ö. egy maghribi bírálatot kelet szűfismusáról, ZDMG. XXVIII. 325. és kk.

<sup>139</sup> Ghazâlinak a tőle támadott philosophiához való későbbi viszonyáról említésreméltó Abú Bekr ibn al-'Arabi (sevillai kádi, megh. 546/1151.) nyilatkozata: „Sejkhünk, Abu Hâmid bele bujt a philosophia testébe; azután ki akart bújni, de többé nem bírt“. (Idézi 'Ali al-Kârî, kommentárjában Tjád kádi Sika-jához, Stambul 1299. II. 509.)

<sup>140</sup> A későbbi szűfi al-Sa'rânî ebben a theologiai körben a rítusok eltéréseinek (1. a II. fejezethez szóló 48. jegyzetet) értékelésével foglalkozott különösen s egymáshoz való viszonyukról sajátos elméletet fejtett ki, mely szerint az ily eltéré-

seknek csak relatív jelentőség tulajdonítandó. Ugyanegy vallásos törvénynek kettős a szempontja: a szigorúságé (*tasdid*, nehezítés) és az elnézésé (*takhfif*, könnyítés). Amaz a tökéletesebb embereknek szól, a kiktől Isten lemondást követel; emez a gyöngébbeknek, a kik iránt ugyanaz a törvény enyhébb. A különböző törvényiskolák, a mennyiben ugyanegy pontban egymással ellenkeznek, a vallástörvény ezen egyenértékű és csak viszonylagosan különböző fokainak egyikét képviselik. Munkáját, melyben ezt kimutatja, ezért „a törvény mérlegének” nevezte el (1. ZDMG. XXXVIII. 676.). Azért hozzuk fel ezt az elméletet, melyet Sa'rání rendkívüli nyomatekkai több művében úgy ünnepel, mint saját érdemalkotó felfedezését, mert súlyt vetünk arra, hogy előtte több mint öt századdal már felállította a szüfismusnak egy régi classikusa, Abū Tálíb al-Mekki (megh. 386/996.), művében: *Kút al-kulwb*, Kairó 1310. II. 20. közepe), a kit „a törvény és mystikus igazság mestere” gyanánt (*Sejkh al-sarka val-hakika* D ami rí Et. 120. s. v. *tajr*) magasztalnak; Ghazáli is elismeri, hogy műveinek sokat köszön. Ennek a megkülönböztetésnek eredetét egész a hidsra n. századig lehet kísémi; az askéta hagyományozó ‘A b d a l l á h b. al-Mubárák (megh. 181/797.1. róla Hartmann M.: Zeitschr. f. Assyr. XXIII. 241.) két egymásnak ellentmondó hadith-t olyképp egyenlít ki, hogy egyikük a kiváló embereknek (*al-khavaszz*), másikuk a köznépeknek (*al-'av&mm*) szól (idézi *Itkáf al-száda* — Kairó 1311. — VII. 572.).

<sup>145</sup> *Hija 'ulúrn al-dm I. 54. 17.*

<sup>146</sup> ZDMG. Lin. 619. 2. j.

<sup>147</sup> Még számos más áradó diszjelzővel is illeték, melyeknek egész sora pl. egy felíráson olvasható a kairói arab múzeumban őrzött tolltartón, melyet állítólag Ghazáli aján-dékba kapott, de a melynek hitelessége vajmi kétséges (*Bulletin de l'Institut égyptien* 1906-ról, 57.1. igazinak veszi ezt a múzeumi tárgyat).

<sup>146</sup> A helyeket 1. Yahudánál: *Prolegomena zu... Kitab al-hidája* etc. (Darmstadt 1904.) 14. 2. j.

<sup>145</sup> Ahmed b. Hanbal egyik kortársától, a fikh-tudós H a r b b. I s z m á ' i l al-Kermáni-től (megh. 288/901.) zokon vették, hogy *Kitab al-szunna val-dsam&'a* ez. könyvében az *ahl al-*

szálát-nak az ő irányától eltérő pártjait gyalázta (J â k ü t, Földrajzi szótára II. 213. ült.).

<sup>146</sup> V. ö.: Le Livre de Mohammed ibn Toumert élé irt bevezetésemet (Alger 1903.) 58—60.

<sup>147</sup> Biblioth. Geograph. arabic. ed. de Goeje III. 365—6.

<sup>148</sup> L. értekezésemet: Zür Gesch. d. hanbalitischen Bewegungen ZDMG. LXII. 5. és passim. Abú Ma'mar al-Hudzalí (1. fent, III. f. 53. j.) kereken kijelenti: „A ki azt mondja, hogy Isten nem beszél, nem hall, nem lát, nem jóindulatú s nem haragszik (csupa oly attribútum, melyet a mu'taziliták ta'ví l-nak vetnek alá), az *káfír*“. De ő maga az inquisitio (*mihna*) idején gyöngének bizonyult s a mu'tazilita hatóságnak oly engedményeket tett, melyek őt további üldöztetés-től megszabadították. Könnyű volt azután mondania: *Kafarná vakharadsná*, káfirokká lettünk s ekkép megszabadultunk, *Tadzikirat al-huffáz* II. 56.

<sup>149</sup> L. ZDMG. LVII. 395. A kúfai Ibráhím al-Nakha'í-nak, a Haddszásd korabeli szigorú theologusnak (megh. 96/714.) nevében Ibn Szad VI. 191. 7. és kk. egy sor nyilatkozatot és ítéletet közöl a murdsi'tákról. Bosszankodik tanításukon, óvja az embereket annak veszedelmes következéseitől, nem szeretné, hogy sűrűn érintkezzenek velük. Tanításukat (11. és 13. 1.) *ra'j muhdath-nak* (újonnan kitalált véleménynek) vagy *bid'a-nsk* (1. alább az utolsó fejezetet) nevezi; de a *kufir* vagy *káfír* szót nem veszi ajkára. Fanatikus gondolkodás kifejtését mutatja már a hidsra n. századának közepén Szufján al-Thaurí és egy vele egy húron pendülő társa, a kik murdsi'ták temetésén nem akartak jelen lenni, habár az elholtak közül különösen az egyiknek jámbor életét magasztalták (ibid. VI. 252. 4; 254. 1.). De ezzel még nem sütötték rájuk a *káfír* bélyegét. Az uralkodó felfogásra jellemző, hogy Szufján eljárását abnormitásként említik.

<sup>150</sup> Itt is néha enyhébb gondolkodás nyilatkozik meg; 1. pl. az Ítéletet a karmathok vallásbeli állapotáról J â k ü t -nél (ed. Margoliouth I. 86. alul).

<sup>141</sup> A dogmatikusoknak idevágó véleményeit szabatosan állította össze Luciani J. D.: Les Prolégomènes théologiques de Senoussi 96—112.



<sup>142</sup> Dsáhiz: *Hajaván* I. 80. 14.; v. ö. 103. 8.

<sup>143</sup> A Ghazáli-utáni orthodox irányra jellemző, hogy még egy a vakbuzgóságra és az exclusivitasra annyira hajló theologus, mint a szenvedélyes hanbalita Taki al-dín ibn Tejmijsza (ZDMG. LXII. 25.), ebben a kérdésben közelebb áll a tőle támadott Ghazálihoz, mint nem egy rationalista dogmatikus. A 112. szürához (*Sztirat al-ikhlász*) irt commentárjában (Kairó 1323, ed. Na'aszáni 112—113.) ennek a tárgynak egész fejtegetést szentel, a mely arra az eredményre jut, hogy mu'taziliták, kháridsiták, murdsi'ták, valamint mérsékelt si'iták (*al-tasajju' al-mutavaszsit*) nem tekinthetők hitetleneknek. Hisz ők a korán és a szunna talaján állanak s csak azoknak értelmezésében járnak helytelen úton; a törvény kötelező voltát sem támadják. Kizárndók a *dsahmija*, mert megátalkodnak az isteni nevek és attribútumok tagadásában (*nafj al-asmá ma' nafj al-szifát*) és kivált az iszmá'iliták, mert megszüntetik a szertartástörvény érvényét. A harcziás hanbalitának ezen mértéktartó fölfogásában a régi enyhe szunna szerinti gondolkodás hatását láthatni. Két egymástól merően ellentétes szempontból al-Ghazáli és elvi ellenfele Ibn Tejmijsza egyaránt utasítják vissza a dogmatikus iskolai meghatározásoknak befolyását az iszlám lényegére.

## JEGYZETEK AZ v. FEJEZETHEZ

### Az iszlám szektái.

<sup>1</sup> Erről a régi félreértésről l. értekezéseimet: Beiträge zur Literaturgeschichte der SchT'a und der sunnitischen Polemik (Bécs 1874.) 9. (Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. Wien Phil. hist. Kl. LXXXVIII. 445.) és Dénombrement des sectes musulmanes (Revue de l'Histoire des Religions XXVI. 129. és kk.); v. ö. ZDMG. LXI. 73. és kk. — Bukh. *I'tizām* 12. és *Tafsir ad* 6. 65. nem lát veszedelmet a község többfelé való szakadásában és belső küzdelmeiben.

\* ZDMG. LXn. 5. 2. j. Al-Háarith al-Muhászibiről (megh. Baghdádban 243/857) jelentik, hogy ő alkalmazta gyakorlatilag ezt a felfogást (Kusejri: *Riszála* 15. 5 ), — ez annál feltűnőbb, mivel Háarith hive volt az askéta irányzatnak, a mely a dogmatikai finomkodásokat kevésbe vette. Más tudósítások (K a z v i n í ed. Wüstenfeld n. 215. 16.; Szubki: *Tabakat al-Sáfi'ija* II. 38. 12.) azt tartják, hogy atyja a ráfidi (sí'ita) szektát követte, a mi jobban okolná meg a disparitas cultust.

\* Ibn al-Fakih al-Hamadáni: *Kitáb al-boldan* ed. de Goeje 44. 18.

<sup>4</sup> Der Islam im Morgen- und Abendlande I. 283.

<sup>5</sup> L. kivált Wellhausen J. értekezését: Die religionspolitischen Oppositionsparteien im alten Islam (l. fent HL fej. 6, jegyz.).

<sup>6</sup> Kitűnően jellemzi a chäridsita felfogást az iszlám többi köreiével szemben *Aghani* XX. 105. és kk.

<sup>7</sup> Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams 360.

<sup>8</sup> Dervis al-Mahrûkî: *Kitâb al-dalâ'il fi-l-lavâzim val-vaszâ'il* (Kairó 1320.) 20. Ugyanez a gondolat erkölcsi sentenciáiban *'Ujûn al-akhbâr* 419. 18. és kk.

<sup>9</sup> Klein: *The Religion of Islam* (London 1904) 132.

<sup>10</sup> V. ö. ZDMG. XLI. 31. és kk. A kháridsiták pl. — úgy mint némely mu'tazilita — tagadják a Daddsál-ról (antimesiás-ról) szóló tant, melyet az orthodoxia kötelezőnek vall. (Kastalláni X. 240.).

<sup>11</sup> V. ö. *Revue de l'Histoire des Religions* Ln. 232. Gyakorlati példát mutat a 20. sz. 4. versének felhasználása egy Táher-t-ben tartott ibáditá khutba a hidsra IH. századából (*Actes du XV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes — Alger 1905. —* HI. 126.). Az ott közölt szöveg szemléltetően ábrázolja az azon korbéli ibáditá közösségek belső életét.

<sup>12</sup> V. ö. ZDMG. LXI. 864. 5. j.

<sup>13</sup> Sahrasztáni: *Book of religious and philosophical sects* 95. alul; 96. 8. alul a Mejmúnijjáról.

<sup>14</sup> Fakhr al-dín al-Râzî: *Mafâti'h al-ghajb* (Bûlák 1289.) I. 268. (al-Khatîb al-Baghdâdî szerint idézve).

<sup>15</sup> Részleteket l. Sachau: *Religiöse Anschauungen der baditischen Muhammedaner in Oman und Westafrika* (Mitteil. d. Seminars f. Orient. Spr. 1898 H. 2. 47—82.).

<sup>16</sup> Tévesen mondja Dr. Zweemer J. M.: (*The Mohammedan World of today* 1906. p. 102.) „the Abadhi sect of Shiah origin“.

<sup>17</sup> Ibn Hazm (megh. 456/1064.) egy megjegyzéséből, *Kitâb al-milal* (ed. Kairó IV. 179. és 191. 8.) kitetszenék, hogy az ő idején Andalúzban is éltek ibáditák. Ezek alighanem Észak-Afrikából jöttek át vagy csak ideiglenesen tartózkodtak Spanyolországban, a hol Ibn Hazm velük találkozhatott.

<sup>18</sup> Hartmann M.: *Zeitschr. f. Assyriol.* XIX. 355. és kk.

<sup>19</sup> *Amâli al-Kâli* HI. 173. 3; 198. penult.

<sup>20</sup> *M u h. S t u d i e n* H. 117. Nincs ugyan hiány szunnita irányzatos hadíthokban, a melyek Muhammed akaratát nyilvánítják arról, miként következzenek halála után egymásra a közösség vezetői (v. ö. *ibid.* H. 99. 1. j.). De ezek a nyilatkozatok nem lépnek fel mint szilárd döntvények az örökösödés kérdéseiről s formájuk szerint sem ünnepies felavató tények, mint

a milyeneket a sííták 'Alí-ról hagyományoznak. Az egyik hagyomány, I b n S z a'd ül. I. 46. 5. és kk., keletkezésében mutatja azt az állítást, hogy a prophéta maga 'Othmán-t jelölte ki egyik khalifájául; érdekes, hogy ez a tudósítás mint őshagyományozóra egy *maulá* ' *Othmán* ra nyúlik vissza, már pedig ez jellegére döntő.

<sup>11</sup> Abú Dsa'far Muhammed al-Kulíni (megh. 328/939. Baghdádban) *al-Uszúil min al-Dsámi a'Vkâfi* (Bombay 1302.) 261.

<sup>22</sup> Van Berchem: *Journal asiatique* 1907. I. 297. és kk. Grünbaum M.: *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* (Berlin 1901.) 226.

<sup>23</sup> L. ezeknek a feltevéseknek bírálatát egy 'Abdától, I b n S z a'd V. 239. 2. és kk. Az imám, utódjának kijelölésére, Istentől nyer ihletet (*ilhâm*), al-Bahrâni: *Manâr alrhudâ* (Bombay 1320.) 73.

<sup>24</sup> Erről szól egy sor otromba hagyományos tétel, melyekben maga Isten, továbbá Khadir, Muhammed megállapítják az imámok rendjét név szerint. Egy zsidó az áronida törzsből „Hârûn könyvéből“ ismeri (erről a könyvről v. ö. Z e i t s c h r. f. a 111 e s t. W i s s. XIH. 316.). Ezeket a sí'ita meséket összeálbtotta Kulíni: *Uszûl al-Kâfi* 342—346. — Az imámelméleteknek ó-testamentomi bizonyítékai (egészen olyanok, mint a szunnita apologetikusokéi, kik Muhammed küldetését mutatják ki a biblia könyveiből) együtt találhatók egy modern síita theologusnak, Szejjid 'Ab Muhammednek *Zâd kalil* ez. könyvecskéjében, mely a lucknowi Ithná'-asarijja-nyomdában lithographiai kiadásban megjelent (1290/1873.).

<sup>25</sup> A koránmagyarázatnak ez a módja a 91. szúra kezdetének következő értelmezésével szemléltethető: a nap és az ő fénye (az Muhammed); a hold, ha követi (ez 'Ali), a nappal, mely feltárja (Haszan és Huszejn), az éjszaka, mikor eltakarja (ezek az Omajjádok). Ez a magyarázat hadíth formájában lép fel, mint a kinyilatkoztatásnak a prophétától adott értelmezése, Szujutí-nál: *al-La'âli al-masznú'a fi-l-ahâdith al-maudú'a* (Kairo, Adabijja 1317.) I. 184.

<sup>26</sup> I b n S z a' d V. 234. alul.

<sup>27</sup> Ibid. VI. 261. 9. és kk.

<sup>28</sup> 'Ab hívének szemében az 'abaszida al-Manszúr, bár hogy vitatja saját legitimitását, mégis csak *dsair*, bitorló; ezt

neki magának szemébe vágja a jámbor theologus Abu Dzu'ejb (Navavi: *Tahdztb* 112. 6.).

29 A sfiták megpróbáltatásairól (*mikan*) I. Abü Bekr al-Khvárizmi levelét a si'ita községhez Nizábúr-ban, *Baszail* (Stambul 1297.) 130. és kk. — Az 'Ali híveinek mihan-járól szóló hadith-t közli Ja'kübí: *História* é ed. Houtsma n. 242.

30 *Kern albummal* VI. 81. 1271. sz.

31 Dzahábí: *Tadzkirat al-huffáz* IV. 11.

32 V. ö. Browne E. G.: *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge* (Cambr. 1896.) 122—142., egyúttal utalások az irodalomra. Ennek az irodalomnak termékeiről WZKM. XV. 330—1; újabbakat feljegyez R. Haupt: *Orientaliseh. Literaturbericht* I. 3080—1. sz. A martyrologiák neve még *makdtíl*. Ilyenmő gyászszertartásokról I. Cl. Huart: *L a procession des flagellants á Constantinople*. *Revue de l'Hist. des Religions* 1889. XIX. 353. és kk.

33 Tha'álíbí: *Jatimat al-dahr* I. 223 Ibn Khallikán ed. Wüstenfeld IX. 59., hol *ma'áthimuná* helyett *ma'átimund* olvasandó.

34 Mejdáni (ed. Bulák!) I. 179. *araku*.

35 A. F. Badshah Husain: *Husain in the Philosophy of History* (Lucknow 1905.) 20.

36 *Ibid.* 9. 18. 30.

37 Kulin!: *Uszül al-Kdfi* 466. A két őrangyal, úgy hiszik, más esetben is visszavonul; mihelyt az embert eléri az, mit az isteni végzet neki szánt (*al-mukaddar*); nem kísérlik meg, hogy az ellen megvédjék; szabad folyást kell engedniök a végzetnek; Ibn Sz a' d III. I. 22. 13.

38 L. *takijja-TÖL* ZDMG. LX. 213. és kk.

39 Íj a s z a n e l-'A s z k a r í imám magyarázata 2. sz. 17. verséhez.

40 Kulin!: *Uszül al-Kdfi* 105. — Elátkozás (*la'n*) és megtagadás (*bard'a*) jellemzi eredetfől fogva 'Ali hívének viszonyát ellenfeleihez, T a b a r i H. 115. 6.

41 Kulin! 105.

42 A különbözö tantételeket erről I. Kulini-nél 368. és kk., a *da'aim al-iszldm* fejezetében. — Azért a htt si'ita = *mutaváll*,

43 az (Ali nemzetségéhez) ragaszkodó, a sí'a egy syriai ágának különleges neve.

<sup>48</sup> Szujüti: *al-Laáli al-masznü'a* I. 184. Ebben a fejezetben (166. és kk.) válogatott gyűjteménye található az irányzatos badithoknak, melyeket pártemberek a sí'ita követelések támogatására gyártottak.

<sup>44</sup> *Agháni* XX. 107. 19. és kk.

<sup>46</sup> 'Ali al-Kári: *Sarh al-Fikh al-akbar* (Kairo 1323) 132. felül.

<sup>46</sup> Az 'abbászida khalifátus nem akar ebben az egy tekintetben sem elmaradni. 'Omarral azt mondatják Ibn 'Abbásznak, hogy magasrendű tudása a próféta családból (*'an bejt nubuvvá*) ered, Ibn Sza'd II. II. 122. 24. Az 'abbászida uralom szereti magát a próféta örökének (*míráth al-mibuvva*) mondani (*Agharíl* X. 124. 10.; XVin. 79. 5.; v. ö. Ibn Dsubejr: *Travels* ed. de Goeje 92. 2.); ebből keletkezett az 'abbászida khalifai méltóság egyik attribútuma: *al-nabavl* (próphétától eredő; Ibn al-Kalániszí: *History of Damascus* ed. Amedroz 155. 9. 5. alul, 165. 5. alul, 193. 11.; Jáküt: *Mu'dsam al-udaba* ed. Margoliouth II. 54.12.). De ez csak annyit jelent, hogy a khalifai méltóságot jogszerűen örökölték a próphétától, a kinek családjához az 'abbászidák is tartoznak, nem pedig azt, hogy ők (mint ezt az 'alida imámokról és a fátimida khalifákról állították) ezen származásuknál fogva tanítói hivatottságra és tekintélyre születtek. Hízelgésnéppen az omajjád időben is találjuk, hogy a khalifátust a próféta örökének mondják abban a levélben, melyet Kátib 'Abdalhamíd b. Jahjá (ha ugyan hiteles az irat) intézett khalifájához. *Raszā'il al-bulaghā* I. (Kaira 1908) 92. 9. Itt az örökség szintűgy csak a legitimitást jelölheti.

<sup>47</sup> Dsa'far al-szádik imám mondásaként idézi Szuhravardi: *Keskül* (Bálák 1288) 357. 19.

<sup>48</sup> Bővebbet erről l. *Zeitschr. f. Assyr.* XXH. 325. és kk. — A fénysubstantiáról szóló fölfogást iráni hatásra vezetik vissza, „the idea of which (scil. of Nür-i-Muhammed) is borrowed from the Avestic fable of a similar light handed down through Yima Khshaeta, Jamshid“, *Muslim World* I. 260.

<sup>49</sup> Ibn Sza'd V. 74. 14. — Az ámyéktalanságról lásd *Orientalische Literatur-Zeitung* 1910. 242. — Theopompus, Plutarchosnál, hasonlóan festi a világ 3. korszaka-

kát: az emberek boldogok lesznek, eledelre nem szorulnak, árnyékot nem vetnek.

<sup>40</sup> Ibid. I. I. 113. 8. — ez a néphit az 5. sz. 71. versére hivatkozik: *valláhu ja'szimuka mina-l-naszi*, Isten megóv téged az emberektől, — ezt a próféta testi sérthetetlenségére magyarázták. Erről szól Máverdi *A'lam al-nubuvva* 8. fejezete (Kairo 1319) 53—59. — A sebezhetetlenség képzetéről általában l. Frazer J. G.: *The golden bough* I. 379.

<sup>51</sup> Montét: *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord* (Genfi egyetemi jubileumi irat 1909) 32.; v. ö. Achille Robert: *Revue des Traditions populaires* XIX., février. (No. 12. 13.)

<sup>44</sup> Ilyen 'Ali-iláhi-vallókat találni a türkmén parasztok közt Karsz (Ardaghan) kerületben, melyet Törökország az 1877—78. háború után Oroszországnak engedett át, — ezeknek állapotát újabban Devitzki tanulmányozta. 'Ali-iláhiokról Perzsiában l. Aubin: *La Perse d'aujourd'hui* 333—336.; 346.; 350. Újabban l. Minorsky: *Matériaux pour servir à l'étude de la secte persane dite les „ahlé Haqqou 'Ali-it áh l"* (oroszul, Moszkva 1911).

<sup>53</sup> J. Friedländer: *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm* (New Haven 1909) n. (= *Journal of the American Oriental Society* XXIX.) 102. Hasonló tanokat hirdetett a 322/934-ben Baghdádban kivégzett al-Salmagháni, a ki önmagát istenítette. Az istenség fokozatos megtestesítéséről szóló rendszerében Mózeset és Muhammedet csalóknak bélyegzi; amazt, mert a Hárúntól, emezt, mert az Ali-tól reáruházott küldetésben hűtlenül járt el. J ä k ü t e d. Margoliouth I. 302. 13.

<sup>45</sup> ZDMG. XXXVIII. 391. Ibn S z a'd in. I. 26. 10. és kk.; V. 158.18. és kk.; v. ö. Friedländer: *Zeitschrift f. Assyr.* XXII. 318. 3. j.

<sup>55</sup> J. Friedländer: *Heterodoxies I.* (= *Journ. Amer. Or. Soc.* XXVIII.) 55. és kk.

<sup>69</sup> Klein: *The Religion of Islam* (London 1904) 73. Még Avicenna is, a philosophus, megdönthetetlennek fogadja el, hogy a próféták „éppenséggel nincsenek kitéve tévedésnek, hibásznak“ (*Die Metaphysik Avicennas,*

übersetzt und erläutert von M. Horten. Halle 1907—88. 19.). — Erről a kérdésről a véleményeket l. *ManárY.* 18—21.; 87—93.

<sup>57</sup> Navavi: *Tahdz'ib* 624. 3. Jahjä b. Z. egyébként is kez-  
vezésben részesül, I b n S z a'd IV. II. 76. 11.

<sup>58</sup> Ibid. VI. 32. 5.

<sup>59</sup> 'Ali al-Kari: *Sark al-fikh al-akbar* 51.; ezt a hadith-t fejtegeti Szubki: *Tabakät* V. 123 Azt az aggodalmat is nyilvánítatják a prophétával a 46. sz. 8. verse alapján, vájjon mi lesz az ő túlvilági sorsa: „Nem tudom, mi lesz majd velem“, I b n S z a'd III. I. 289. ült.

<sup>60</sup> al-Káli: *Amáli* n. 267.

<sup>61</sup> A hagyomány ezt a mondást a Hudejbija-szerződéssel (a hidsra 6. évében) hozza kapcsolatba (I b n S z a'd II. I 76), melyet érthetetlenül győzelemnek (*fath*) tüntet fel, holott meg-  
alázást jelentett. Ezt még muszlim történétírók is érezték: 'Omar — úgy mondják — ilyen szerződésre rá nem állott volna (ibid 74. 5.).

<sup>62</sup> E fordulat magyarázatáról l. Fischer A.: ZDMG. LXII. 280.

<sup>63</sup> D a m i r i n. 216. s. v. *ghirriik*.

<sup>64</sup> 'Ali al-Kari, *Sarh al-Fikh al-akbar* 136. alul; különösen élesen fogalmazza ezt a fölfogást Bukhari, *Tauhd* 4. sz. Navavi, *Tahdzib* 113. 7.

<sup>66</sup> Badshah Húsain (a 35. jegyzetben idézett műve) 5.

<sup>67</sup> *Kasf al-ghumma 'an dsamV al-umma* (Kairo 1281) II. 62—75, Szujüti szerint.

<sup>68</sup> Valójában mindazokat a vonásokat, melyeket Sa'rání állít össze a prophétáról, a síitáknak Muhammedről szóló képze-  
zeteiben is találni, p. a síita hittételek egy népszerű kéziköny-  
vében, melyet török nyelven 'A b d a l r a h í m K h u j i szerzett (Stambul 1327.) 10.

<sup>69</sup> Dsahiz, *Tria Opuscula* ed. van Vloten (Leiden 1903) 137. 17. és kk. (= *Rasza'il* ed. Kairo 1324, 129. alul) fel-  
hozza a sí'ita felfogást, mely szerint az imámok a prophéták felett állanak, minthogy ezek ha nem is tévedésbe, de bűnbe eshetnek, míg az imámok sem nem vétkeznek, sem nem tévednek. — Hasonlóan Hisám b. al-Hakam: a prophéták (Muhammedet bele számítva) vétkeznek, az imámok nem, Baghdádi, *Kfta& al-Fark* 50.

<sup>70</sup> Aszad Allah al-Kázimi, *Kasf al-Kina'* "an *vudsüb hüd-dijijat aVidsma'* (lith. Bombay) 1209.



<sup>71</sup> Ja'kübi, *Históriaié* ed. Houtsma II. 525. alul. 'Alinak egy könyvéről, mely a korán mélyebb értelmét feltárja, I b n S z a'd II. II. 101. 19. Kháridsiták gúnyolódnak az 'Abdáknak tulajdonított titkos ismereteken, *Aghárú* XX. 107. 16. és kk.

<sup>75</sup> Azt állítják, hogy 'Abtól származó titkos műveknek (1. előző jegyzetet) birtokában vannak s ezeket majd a prophéta vallásos tudása foglalatajának, majd apokalyptikus-jósló műveknek tüntetik fel, melyek a jövő világeseményeit tárják fel. A prophéta — úgy mondják — 'Ábra bízta s így szabtak a legitim imámoknak, mint az 'abda titkos tudomány mindenkori hordozóinak, sorrendjében nemzedékről nemzedékre. Ezen könyvek közül legtöbbet embtik a *dsaf'r* és a *dsámi'a* czlműeket. A régi mu'tazibta, Bisr b. al-Mu'tamir Baghdádból (IX. sz.) egyik tankölteményében a si'itákat oly embereknek nevezi, „kiket a *dsaf'r* elkápráztat“ (Dsáhiiz *Hajáván* VI. 94. l.) A si'ita irodalom ezeknek a titkos műveknek még külső mivoltát is leírja, a *dsámi'á-t* tekercsnek, mely (a prophéta karjával mért) 70 rőfre terjed (Kulíni 21. jegyzetben említett műve 146—148; Kázimi 70. jegyzetben idézett műve 162). L. az irodalmat róla ZDMG. XLI. 123. és kk. Ezen a két titkos írás-on kívül Kulini szerint az imámok birtokában megvan még a *Maszhaf Fatima*, melyet halála előtt a prophéta a leányára bízott; háromszor akkora terjedelmű, mint a korán. L. erről *Revue du Monde musulman* X. 518.

*Dsaf'r* nevével jelöltek azután mystikus jósló könyveket általában; ez a szó rejlik úgy látszik a maghrebin *lendsefâr*-bán E. Doutténél, *Un texte arabe endialecte oranais* 13, 25 (=Mémoires de la Société de Linguistique Xffl. 347.). A dsaf'r-könyvek kezelése és magyarázata kiváló tárgya az iszlám occultismusának. V. ö. pl. a kairói katalógust VŰI. 83. 101. A híres mystikusnak Muhji al din ibn 'Arabí-nak jelentékeny része jut ebben az irodalomban (ibid. 552.) A török szultánok kincstárában őrzött dsa/r-mttről, melynek szerzője Abú Bekr al-Dimiski (meg. 1102/1690.) 1. Murád!: *Szük al-durar* (B01ák 1301.) I. 51.)

<sup>74</sup> L. fent 25. j., továbbá értekezésemet A koránmagyarázás különféle irányairól, Budapest, 1912. (Előadások Körösi Csorna Sándor emlékezetére IV. sz.)

<sup>73</sup> Egészen si'ita értelemben itéb el a modern si'ita tudós

Badshah Húsain (35. jegyzetben idézett műve 15. i.) a régi khalifátust, „pseudo-democratic form of government based on the consciousness of the general tendency of the people“.

<sup>74</sup> A különböző si'ita elágazások theologusai egymás ellen gazdag polemikus irodalmat fejtenek ki, ellenség módjára támadnak egymásra, Jákút, *Udabá* V. 177. alul. Nemcsak az imámság elvéről vitatkoznak, hanem egyéb dogmatikai, valamint törvénybeli eltérésekről is. A hidsra ŪL és IV. századának fordulóján Haszan b. Muhammed al-Naubakhti, imám-ita theologus, kipróbált mutakallim, a következő műveket írta: *Kitáb firak al-SVa* (a si'a szektáiról), továbbá *al-Radd a'lá firak al-Si'a mā chalá al-Imámijja* (czáfolat az imámijján kívüli si'ita szekták ellen). V. ö. Abu-l-'Abbász Ahmed al-Nadsási: *Kitáb al-ridsál* (si'ita tudósok lexikonja, Bombay 1317.) 46. Dsáhiz, ki még korban közel állott a szekták keletkezéséhez (megh. 255/869.) könyvet írt a szitákról: *Kitáb al-ráfida*, mely azonban, úgy látszik, nem maradt reánk; reá hivatkozik egyik rövid értekezése: *fi baján madzákib al-SVa* (*Raszá'il* ed. Kairo 178—185; az idézet 181. 3. alul); de ez kevesebbet ad, mint a mennyit a czime Ígér.

<sup>76</sup> Kazimi, a 70. jegyzetben idézett műve 80.

<sup>77</sup> Nadsási, *Kitab al-ridsál* 237.

<sup>78</sup> Erről a hitről I. most Friedländer J. jelentős munkáját a si'a belső szektaalakulásáról (czime fent az 53. jegyzetben)

**H.** 23—30.

<sup>78</sup> 'Abdallah b. Szábá-ról és a tanokról, melyeket 'Ali természete felől hirdetett, I. Friedländer értekezését, *Z e i t s c h r. f. A s s y r.* XXIII. 296. és kk. Az 'Ali visszatértéről élő hitről

**I.** Dsáhiz-, *Rajaván* V. 134. A rads'a-hitről v. ö. *I b n - S z a ' d* III. I. 26. 16.; VI. 159. 13.

Nem-si'ita szúfi körökben is, melyek 'Ali istenítésére hajlanak, itt-ott megnyilatkozik a hit, hogy 'Ali tovább él s egykor visszatér. A szent 'Ali Vefá nevében jelenti Sa'rání: „így szól: 'Ali b. Abi Tálíb (az égbe) felszállt mint Jézus; miként ez, úgy ő is egykor le fog szállani“. Ehhez hozzáteszi Sa'rání: „Ugyanezt tanította (mesterem) Szejjidi 'Ali al-Chawász. Füleml hallatára mondta: Noah a bárkából egy deszkát tartott meg 'Ali b. Abi Tálíb nevére, a melyen ez majdan az egekbe

emelkedik. Ez a deszka az isteni mindenhatóság oltalmában maradt, míg 'Ali rajta fel nem szállt'. (*Lavákih al-anvär* II. 59.) Ez a szüfi legenda egyébként hozzákapcsolódik a Noeh bárkájáról szóló muszlim legendához s tovább fejleszti azt. Isten meghagyta Noé-nak, hogy 124,000 deszkát készítsen az építésre; mindegyiküköu egy-egy prophétának a neve — Ádám-tól Muhammedig — vált láthatóvá. Végül a bárka befejezéséhez még négy deszka bizonyult szükségesnek; ezeket elkészítette Noé s ezeken négy társ neve (azaz az első négy szunnita khalifa, negyedikük 'Ali) jelent meg. így felszerelve, a bárka már bírt az özönvízzel. Ezt a legendát hosszadalmasan beszéli el Muhammed b. Abdalrahman al-Hamadáni könyve a hét napjairól (*Kitáb al-Szub'ijjät fi mavá'iz al-barijjät*. Bülak 1292. Fasni-nak Navari 40 hagyományához szóló commentárjának szélén) 8—9.

<sup>80</sup> Scholl, Die Messiasagen des Morgenlandes (Hamburg 1852.), Wellhausen, Die religiösen Oppositionsparteien 93. Megkísérelték, hogy ezt a hitet régebbi forrásaig kísérvék. Pinches, Proceedings of the Soc. of Bibi. Arch. VII. 71. ékiratos szövegekből oly következtetésre jutott, mintha már a régi Babylonban élt volna a hit, hogy az egykori I. Szargon király újra megjelenik s a birodalom ősi hatalmát helyreállítja (*dadrum* — „the twofold King“). De az assyriologusok bírálata nem fogadta el sem az olvasatot, sem a magyarázatot.

<sup>81</sup> Hilgenfeld, Ketzergeschichte 158. (Origenes nyomán.)

<sup>82</sup> V. ö. legutóbb Basset bevezetését Fekkare I y a s o u s - hoz (Les Apocryphes éthiopiens XI. Paris 1909.) 4—12.

<sup>83</sup> Revue des Traditions populaires 1905. 416.

<sup>84</sup> Birüni, Chronology of ancient nations, ford. Sachau E. 194. — Bihafid-ról I. Hcutsma, WZKM. 1889., 30. és kk.

<sup>85</sup> Barhebraeus, Hist. Dynastiarum ed. Beirut 218, v. ö. Zeitschr. f. Assyriol. XXII. 337. és kk.

<sup>86</sup> Bosworth-Smith, Mohammed and Mohammedanism“ (London 1876.) 32.

<sup>87</sup> Landsdell, Russian Central Asia I. 572.

88 Műk S t u d i e n II. 324. Jákob, Türkische Bibliothek XIV. 47.

89 B. Talm. *Szanhedrn* 97b. Miként számították ki a Messias érkezésének idejét a *haszter asztr* szavak (Deut. 31. 18.) számértékéből, valamint Dániel könyvéből (12. 11. 13.), erről I. Birüni, *Chronologie orientalischer Völker* ed. Sachau 15—17. (Schreiner ZDMG. XLII. 600.) Ennek az irodalomnak a bibliographiájáról I. Steinschneider ZDMG. XXVIII. 628. 2. j. S. Poznanski, *Miscellen über Sa'adja* III. (Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums XLIV. 1901.)

90 *Eadzaba al-vakkátúna*: „hazudnak az időmeghatározók“. Az imámok nyilatkozatait erről Kulíni-nél: *Uszúl al-Káfi* 232—3. külön fejezetben (*báb Karáhiyat al-taukit*, az időmeghatározás hibáztatása); ezt az anyagot tovább gazdagította Dildár 'Ali sí'ita Kalám-műve: *Mir'át al-'ukül fi 'ilm al-uszúl* (vagy: *'Imád, aliszlám fi 'ilm al-Kalám*) I. 115. f. (Lucknow 1318—9.) Egy *Kitáb vakt khurúds al-ká'im* (a Mahdi felléptének időpontja) található Tüszy-nál: *List of Shy'abooks* 617. sz. a., Muhammed b. Haszan b. Dsumhür al-Knmmi-nak tulajdonítva, a ki mint túlzó (*gháli*) és mint hamis hagyományok koholója rossz hírben áll. Alighanem ide tartozik egy sí'ita theologusról szóló tudósítás, hogy ő túlzó *fi-l-vakt* az idő (a Mahdi fellépte) dolgában (Nadsási, *Kitáb al-ridsál* 64. 8.) Ibn 'Arabí-nak egy ilyenmű számítását hosszasan bírálja Ibn Khaldün, *Prolegomena* ed. Quatremère, Nöt. et Extr. des MSS. XVII. 167. Ily számításokat a Hurüfik is (I. 256. 257. 1.) visszautesitanak, habár eleve épp róluk lehetne ily kabbalistikát feltételezni (Clément Huart: *Textes persans relatifs à l'secte des Houroufis*. Leyden-London 1909.: Gibb-Memorial Series IX., szövegek 70. és kk.). A Mahdi idejének meghatározásával rokon a *szá'a* (‘óra’, világ vége, feltámadás) megállapítására irányuló kabbalistikus számítás. A korrekt orthodoxia, hivatkozva a 6. sz. 59. versére (»nála vannak a rejtettnek kulcsai, senki sem ismeri, csak ő maga«), valamint a 7. sz. 186. versére (»Majd kérdeznek téged az óra felől, mily időre van kitűzve; szólj: az a tudás egyedül Istenemnél van, csak ő fogja a maga idején kinyilvánítani« v. ö. Máté 24, 36.) az ily számításokat, mint a koránnál ellenkezőket kárhoztatta. Ennek a theologiai tárgynak bő anyagát adja

Kaszalláni commentárja (Bulak 1285) Bukhári-hoz, *lázárát* 11. sz. (TV. 150.); *Tafsírlr* 88. sz. (VII. 232.) 335. sz. (ibid. 458—9.); *Bikák* 39. sz. (EX. 323.)

Az iszlám astronomusai sokat bajlódtak, hogy az iszlám birodalma fennállásának idejét a csillagok állásából meghatározzák. Al-Kind! külön monographiát írt erről, melyet Loth 0. feldolgozott, *Morgenländische Forschungen*, Fleischer-Festschrift, Leipzig 1875. 263—309. Al-Kindl az astrologiai elemeken kívül betűkabbalával és számmystikával is operál (ibid. 297.). Az arab írást magasztalja, hogy az különösen alkalmas ily műveletekre (Balavi, *Kitáb Alif bá* I. 99. 6.). Az *Ikhvân al-szafâ* is (ed. Bombay IV. 225.) azt tanítják, hogy a csillagok állása dönti el, mikor lép fel a *sáhíib alr'amr*, a kinek érdekében propagandájukat kifejtik.

91 A vallásos nyelv a *mahdi* szóhoz régebben nem kapcsolta hozzá azt az eschatologiai jelentést, mely később hozzáfűződött. Dserir (*Naká'id* ed. Bevan 104. sz. 29. v.) Ábrahámot illeti evvel a jelzővel. Mikor Hasszán b. Thábit a Muhammedről szóló gyászdalában (*Díván* ed. Tunis 24. 4.) őt *mahdi*-nak magasztalja, nem csatol hozzá messianikus képzetet, hanem csak azt dicsőíti, hogy a prophéta mindig a helyes úton járt (v. ö. *al-muhtadi* ugyanezen költemény 5. versében vagy *al-mursad* ugyancsak a prophétáról megemlékező gyászénekekben, I b n S z a ' d H. 94. 9.). A régi khalifák közül 'Alí-t szerették még a szunniták is evvel a diszjelzővel felruházni. Egy a prophétának tulajdonított, az ő közvetlen utódjait mérlegelő ítélet Abü Bekrt jámbor askétának, 'Omart erélyes, czéltudó férfiúnak tünteti fel, 'Alit pedig *hádián mahdíjan* jól vezérlő és vezéreltnek (*Uszd al-ghába* IV. 31. 3.). Szulejmán b. Szurad, Huszejn megbosszulója ezt (halála után) „*mahdi* fia maga is maAdí“-nak mondja (*TdbarX* H. 546. 11.). — Az omajjád khalifák dicsőítő költői a maguk fejedelmének is juttatják ezt a diszjelzőt. Farazdak az omajjádoknak megadja (*Naká'id* 51. 60. v.) csakúgy, mint a prophétának (ibid. 40. v.). Hasonlót látunk igen gyakran Dserir-nél (*Díván* ed. Kairo 1313. I. 58. 16. 'Abdalmalíkról; n. 40. 7. alul, Szulejmánról; 94. 5. alul, Hisámról; v. ö. *imám al-hudá* a IH. fejezet 3. jegyzetében). Az omajjád fejedelmek közül jámbor emberek H. 'Omarban látták az igazi Mahdít (I b n S z a ' d V. 245. 5. és kk.). Csak

késő korban (576/1180) egy hízelgő költő, Ibn al-Ta'ávidzt, a maga khalifájának ezt a jelzöt már fokozottabb értelmében adja meg: az 'abbászida khalifa (al-Naszir) — így éneklí meg — az igazi Mahdí; fölöslegessé tette, hogy mellette még más messianikus Mahdí-t várjunk (T. divánja, ed. Margoliouth, Kairó 1904. 103. 5. 6. v.).

Tudvalevő, hogy e szó az iszlámra térteket is jelöli (a törökök *mühtedi*-l mondanak) Az Azhar-mecset két rektora viselte íly minőségben az al-Mahdí melléknevet: a kopt Muhammed (eredetileg Hibát Allah) al-Hifní (1812—1815) és Sejkh Muhammed al-'Abbászí al-Mahdí (a XIX. század 70-es és 80-as éveiben; ZDMG. LHI. 702—3.).

<sup>92</sup> Az iszlámbeli Mahdí-eszméről és annak kapcsolatairól l. James Darmesteter: *Le Mahdí depuis les origines de l'Íslam jusq u'á nos jours* (Paris 1885); Snouck Hurgronje, a *Revue coloniale internationale* 1886. évfolyamában; van Vloten: *Les croyances messianiques, Recherches sur la Domination arabe etc.* (Amsterdam, Akadémia 1894) 54. és kk.; ugyanaz, ZDMG. LH. 218. és kk.; E. Blochet: *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane* (Paris 1903); J. Friedlander: *Die Messiasidee im Íslam* (Festschrift für A. Berliner, Frankfurt a. M. 1903. 116—130.).

<sup>93</sup> Kivált a maghribi (északafrikai) iszlámban napjainkig gyakran indulnak meg íly mozgalmak; a maghribiak hagyománykép azt a hitet vallják, hogy a Mahdí Marokkó területén lép majd föl (Doutté: *Les Marabouts*. Paris 1900. 74.), ez a hit még hadith-mondásokra is hivatkozik (ZDMG. XLI. 116—7.). Maghrib-ban különböző korokban felléptek oly férfiak is, kik a földön újra megjelent Jézusnak mondták magukat s ezen a czímen híveiket az idegen uralom elleni harcra lázitották (Doutté l. c. 68.). Míg egyik-másik íly Mahdí-mozgalom (pl. az, mely az almohad birodalom alapításához vezetett Maghrib-ban) a töle előidézett politikai alakulat fölbomlásával többé alig hatott ki a jövőre, addig a sí'ita szektaképződésben máig is észlelhetők ezeknek a mozgalmaknak nyomai. Az utolsó századokban némely íly jelenség az ind iszlámban mutatkozott, előidézve oly emberektől, kik maguk léptek föl a várt Mahdí gyanánt s a kiknek a mai napig szektacsoportokká egyesítet

hívei azt vallják, hogy az iszlám Mahdí-várása amazokban a férfiakban beteljesedett. Az ily szekták neve azért *Ghajr-Mahdl*, Mahdí-nélküliek, kik nem várják többé a jövőre a Mahdlt. Némelyikük (a Mahdavi-szekta) vad fanatismussal fordul más-hittűek ellen. Ezekről a szektákról tüzetesebben szól E. Sell: *The Faith of Islam* (London 1880) 81—83. Kermán kerületében (Beludsisztán) máig is él emléke egy ind Mahdl-nak a XV. század vége óta. Az orthodox szunnitákkal szemben (*Namázl*, mert a *namáz*-l, a törvényes szalát-ritust gyakorolják) ott a *Dzikri* szektája áll, melynek nagyobbbrészt nomád hívei az orthodox iszlámtól eltérő tanukat és gyakorlatukat egy Mahdí-ra, a Dsaunpürből való Muhammedre vezetik vissza, a ki Indiából elűzve, helyről helyre vándorolva, Helmend völgyében halt meg (1505) (*Revue du Monde musulman* V. 142.). Az orthodox iszlámtól megszentelt „sorséjszakában“ (*lejlat al-kadr*, Ramadán 27-én) kövekből kört vonnak (*d&ira* „circular vall“, v. ö. Herklots: *Qanoon-i-Islam* 259.), a melyen belül eretnek rítusukat gyakorolják. Erről ezt a szektát úgy is nevezik: *Daire v&le* „a kör emberei“. Horovitz József Aligarh-ban, a kinek az utóbbi adatot köszönöm, külön tanulmányt szándékozik ezeknek a Dá'ire vále-nek szentelni.

94 Hartmann: *Dér Islamische Orient* III. 152.

99 Brockelmann: *Gesch. d. arab. Lit.* I. 431. 25. sz. — A Mahdí-hadithok bírálatát I. Ibn Khaldün-nál: *MuJcadimma* (ed. Búiak 1284) 261. — Az orthodoxia theologiai tekintélyei közül a szunnita iszlám hagyományait a Mahdl-ról Siháb al-dín Ahmed i. Hadsar al-Hejtámí mekkai tudós (megh. 973/1565) állította össze. Erről külön művet írt, melyet Brockelmann I. c. II. 388. 6. sz. a. említ s a melyre ő maga egy fetvában hivatkozik (*Fatávi hadíthijja*. Kairó 1307. 27—32.). Ebben összefoglalja a szunnita tanításokat a Mahdi-kitről, az eseményekről, melyek ennek a megváltónak megjelenését kísérik, valamint a hamis Mahdikről. Ez a fetvá oktatásul, feleletül szolgált egy kérdésre „oly emberek felől, a kik egy 40 évvel azelőtt meghalt férfiúról azt hitték, hogy ő az idők végére Ígért Mahdi s a kik mindenkit hitetlennek bélyegeznek, a ki benne nem hisz“. Valószínűleg ez a hit a hidsra X. századában Mahdi-ként fel-lépő férfiak valamelyikéhez kapcsolódott, a kikről előbb a 93. jegyzetben volt szó. Ibn Hadsar az orthodox Mahdí-hagyó-

mányokat még azokban az előadásokban is összefoglalta, melyeket 1543-ban Mekkában a sí'itaság czáfolására tartott: *al-Szavá'ik al-muhrika* (Kairó 1312) 97—100.

96 Ezt az ellenvetést a „Tizenkettesek“ avval czáfolják, hogy a Mahdi nevét megállapító hagyomány szövege megromlott (*muszahhaf*). Ez a részlet: „atyjának neve megegyezik magam (scil. Muhammed) atyjának (*obi*) nevével“ eredetileg így szólt: „fiamnak (zönt) nevével“; azaz a Mahdi atyjának neve, Haszan, megegyezik a prophéta unokájának nevével. Hogy pedig *ibn* az unokát jelöli, az nem okozhat nehézséget. (Bevezetés Menini commentarjához Behá al-din al-'Amili-nak a Mahdi-hoz intézett dicsőítő költeményéről, a *Keskül* függelékében 395.).

97 V. ö. művem: *Abhandlungen zür Arab. Philol.* H. LXII. és kk.

98 Néhány kiválasztott férfúróól az a hit járja, hogy személyesen érintkeztek a rejtett Mahdival; példákat felhoz Tüszí: *List of Shy'a books* 353; K á z i m í (70. jegyzetben idézett műve) 230—1. Az egyiptomi szüfi 'A b d a l-V a h h á b a l-S a' r á n í (megh. 973/1565.), a ki maga is felcsigázott hallucinációkban mystikus találkozásokat élt, szüfi-életrajzaiban egy régebbi szüfi-társáról, Haszan al-'Iráki-ról (megh. 930/1522. táján) is szól, a ki neki azt beszélte, hogy kora fiatalságában damaskusi lakásában a Mahdit egy álló hétig vendégül tartotta s tőle a szüfi áhitatos gyakorlatokban okulást nyert; a Mahdi áldásának köszöni magas korát. Sa'ránival folytatott ezen érintkezése idején Haszan állítólag már 127 éves volt. Ötven évet töltött távol utazásokon Kínáig és Indiáig, majd Kairóban telepedett meg, a hol más szüfik feltékenysége folytán sokat kellett szenvednie. Alighanem felismerték benne a szélhámos kalandort. (*Lavdkih al-anvár fi faiakat al-akhj&r* — Kairó 1299. — H. 191.). — A rejtett Mahdival folyt í r á s b e l i érintkezésről is szólnak mesék. A híres sí'ita theologusnak, Abú Dsa'far Muhammed b. 'Alí ibn Bábuja al-Kumminak (megh. 351/991.) atyja egy 'Alí b. Dsa'far b. al-Aszvad közvetítésével állítólag írásbeli kérelmet intézett „az idő mesteréhez“, a melyben kérte közbenjárását Istennél, hogy levegye róla a gyermektelenség átkát. Ez a folyamodás csakhamar írásbeli elintézetést nyert, melyben neki a Mahdi két fiúnak születését jelentette be. Az elsőszülött épp ez az Abú Dsa'far volt, a ki



állítólag élte hosszát avval dicsekedett, hogy világrajöttét a *sz&hib al-'amr* szószólásának köszönheti (Nadsáds!: *Ridsál* 184.).

— Ugyanott (251. l. alul) szó van egy írástudóról, a ki állítólag a törvény kérdéseiről (*maszá'il fi avbab al-sarVa*) a rejtőző imámmal írásbelileg tárgyalt.

<sup>99</sup> A rejtőző imámhoz intézett ily kaszidá-t szerzett többek közt a perzsa 'Abbász sah udvari tudósa, Behá al-dín al-'Ámilí (megh. 1031/1622.); közölve van az ő *Keskul-jkban* 87—89; a kaszida szövege Ahmed (nem Muhammed, mint Brockelmann I. 415. 18. írja) al-Meniní (megh. 1108/1696., életrajza Murádinál *Szilk al-durar* I. 133—45.) commentarjával együtt ennek a műnek függelékében (Bülák 1288. 394—435.) található. V. ö. még *Revue Africaine* 1906. 243.

<sup>100</sup> *Revue du Mondemus*. VI. 535. Nedsef 'ulemá-inak fetvája ugyanott 681. l. fordításban olvasható. íme egy része „Minden buzgóságot ki kell fejteni, hogy az alkotmány szent háború által megszilárduljon, olykép, hogy mindig a kor imámjának kengyeleibe fogódzunk — hadd legyen a mi életünk az ő váltsága. A legcsekélyebb ellenkezés és a legcsekélyebb hanyagság (ennek a kötelességnek a teljesítésében) annyi, mintha az ő felségét cserben hagynók, megtámadnék“. Ez a felség nem jelöli Muhammed prophétát, mint a hogy a fordító magyarázza, hanem az előző mondatban említett rejtőző Mahdí-Imámot. — Viszont az alkotmányellenes reactio barátjai egy az alkotmány visszavonását helyeslő okiratban ugyancsak arra hivatkoznak, hogy a saht erre a lépésre „Isten és a kor imámja ihlette“ (*Revue du Monde mus*. VII. 151.).

— Nedsef 'ulemá'i az orosz árúk elleni boycottra szólítják fel Perzsia lakóit, „hogy evvel megszilárdítsák az iszlámot, hogy a nyolczadik (!) imám tetszésére cselekedjenek, a ki majd javukra tudja be a buzgóságukat“ (ibid. XV. 164.). V. ö. még F. Aubin: *La Perse d'aujourd'hui* 160., Browne Edward G.: *Revolution in Persia* (London 1910) 152. 10.; ugyanott 336. l. a trónbeszédből: „Istennek, a szabadság megadójának nevében és tekintettel a kor imámjának rejtett szentségére“.

<sup>101</sup> Ezt már Mukaddaszi is megjegyzi ed. de Goeje 238. 6.

<sup>102</sup> ZDMG. LIII 381.

<sup>103</sup> *Muhammed Bâkir Dâmâd: al-Ravâsih alszamâvija fi sark aUahâdîth al-imâmija (Bombay 1311.) 133.*

<sup>104</sup> Kâzimî (70. jegyzetben említett műve) 99. 1. A fatimida kbalifa al-Muszanszir-ral egy neki tulajdonított kis költemény világosan kimondatja, hogy az ő hitvallása az *al-tauhid val-'adl*; Ibn al-Kalânisi: *History of Damascus* ed. Amédroz 95. 11.

<sup>106</sup> Ennek a ténynek kimutatására beérjük azzal, hogy a síita theologiai irodalomnak nyomtatásban is hozzáférhető egy-némely művére utalunk, melyekből nyilvánvaló lesz a síita dogmatikának említett módszere az imám-tannal kapcsolatos kérdésekben is. Ezt a tant szabatosan bemutatja Nászír al-din al-Tûszi (megh. 672/1273.) művében: *ladsrid al-'akaid*, a mely 'Ali b. Muhammed al-Kûsdsi (megh. 879/1474., Brockelmann I. 509.) commentarijával együtt megjelent Bombay 1301. (a mi helyünk a 399. lapon). — Naszír al-din al-Tûszi továbbá röviden is megvilágította a szunnita állásponttal szemben a síita felfogást az imámról Fakhr al-din al-Râzî *Muhaszsalrjához* irt glossáiban (Kairó 1323: *Talkhisz al-muhaszsal*, Brockelmann I. 507. 22. sz.) 176. és kk. Ide vág Haszan b. Jüszuf ibn al-Mutahhar al-Hilli (megh. 726/1326.) műve: *Kitab al-alfejn al-fânk bejna-l-szidk val-mejn* („A kétezer könyve, mely elválasztja az igazságot a hazugságtól“, azaz: ezer bizonyíték a síita imámtanok igazsága mellett és ezer czáfolat a szunnita ellenvetésekre, Bombay 1298.). Ugyancsak tőle még: *al-Bâb al-hâdi 'asar* („a tizenegyedik fejezet“). Al-Hilli a dogmatikának ezt a compendiumát önállóan hozzá tette kiegészítésül ahhoz a kivonathoz, melyet Abü Dsa'far al-Tûszi-nak tíz fejezetre terjedő, pusztán a ritualia-ról szóló művéből, a *Miszbâh al-mutahaddsid*-ből (Brockelmann I. 405.) szerkesztett. Mikdâd b. 'Abdallâh al-Hilli (Brockelmann H. 199.) commentarijával nyomtatásban is megjelent (Naul-Kashvar-nyomás 1315/1898.). Az újabb irodalomból kiválóan figyelemreméltó Dildâr 'Ali két kötetes műve: *Mirât al-'ukûl fi 'ilm al-uszûl*, a mely kitünően tájékoztat a síita dogmatikáról (első kötete a *tauhid*-ről, második az 'adi-ról szól), nyomtatásban megjelent Lucknow ('Imâd al-Iszlâm-nyomda) 1319.

<sup>106</sup> Ezekbe a vitás kérdésekbe alapos betekintést nyújt 'Ali al-Murtadá 'Âlam al-hudâ (megh. 436/1044. Baghdâdban) műve:

*al-Intiszar*, mely most bombayi (1315.) lithographikus kiadásban használható. A törvénytudomány minden fejezetén keresztül vizsgálja a síita rítus és törvényfelfogás eltéréseit a szunnita iskolákéitól. Nincs ennél jobb segédeszköz ezeknek a kérdéseknek a megismerésére. Az európai irodalomban az iszlám törvényének síita kialakulását mutatja be Query: *Droit Hiúsul-ni a n* (három kötet, Paris 1871.)

17 V. ö. Nöldeke-Festschrift 323.

108 Ezeket az eltéréseket szemléltetően tünteti fel 'Urnára al-Jemani önéletrajza ed. H. Derenbourg (Páris 1897.) 126. Gyakori tárgya a szunnita síita polémiának; pl. Abú Jahjá al-Dsordsáni (Tüszí: *List of Shy'a b o oks* 28. 5.)-tól való egy „vitatkozás egy síita és murdsi'ta (szunnita) közt a lábbeli dörszöléséről, a dsirri-hal élvezhetőségéről és más vitás kérdésekről“. Az itt említett hal (más névvel *inkllsz* = és *dsirriith*) ángolnafajta, (muraena, 1. I.öw Imm., Nöldeke-Festschrift 552. alul), melynek élvezetét a síita hagyomány szerint 'Ali erősen hibáztatta; erről érdekes tudósításokat ad Dsá hiz: *Kitáb al-hajaván* I. 111. és Kulini (a 21. jegyzetben idézett műve) 217. 1. A néphit a dsirri-t, mint más állatfajokat is elvárásolt embereknek tartja, Dsá hiz 1. c. VI. 24. 6. Tria opuscula ed. van Vloten 102. 11. Erről a halról L még Imm. Löw-Nöldeke: *Zeitschr. f. Assyr.* XXII. 85—86.

109 E. G. Browne: An abridged translation of the *History of Tabaristan* by Ibn Isfendiyar (London 1905. Gibb Memóriái Series II.) 175. Az imára való felszólításnak ily értelmű megváltoztatása tudtára adja a nyilvánosságnak, hogy a síiták egy azelőtt szunnita uralom alatt levő területet elfoglaltak (v. ö. Makrizi: *Khifat* II. 270. és kk.). Ezzel nyilvánítja pl. Dsauhar generális a fatimida uralomnak diadalát a Tülün- és 'Amr-mecsetben Egyiptom fővárosában (Gottheil: *Journal Americ. Orient. Soc.* XXVII. 220. 3. jegyz.). A lázadó Baszásziri, Baghdádban, hogy a fatimida khalifátust nyilvánvalóan elismerje, az adzán-hoz hozzátoldatja a síita formulát (Ibn al-Kalániszí: *History of Damascus* ed. Amedroz 88. 5. alul). Dél-Arábiából ad erre példát Khazradsí: *The Pearl strings etc.* translated by Redhouse I. (London 1906. Gibb. M. S. Hl.) 182. Viszont a fatimida uralom megtagadását

és az 'abaszida fennhatóságához való visszatérést Damaskusban és Szíriának egyéb helyein olyképp szemléltetik, hogy ezt a formulát eltörlik (F á r i k í, Amedroz idézett kiadványában 109. Ibn al-Kalániszí 301. 14.); ugyanezt rendbe el a bolondos fátimida al-Hákim, a mikor őrgöngésének egyik kitérésekor a szunnismus attribútumait visszaállbtatja (Ab ül-ni a h a s z i n, ed. Popper 599. 10.). A mikor 307/919-ben Észak-Afrika sí'ita szarom alá került, a vezér a jámbor mu'eddzin 'Arúsz-nak kivágatta a nyelvét, sőt kegyetlen kínzattással kivégeztette, mert tanúk azt vallották ellene, hogy az imára való hívásban nem tette hozzá a sí'a követelte toldalékot (*Báján al-mughrib* ed. Dozy I. 186.). V. ö. a sí'ita hóditóknak ottani intézkedéseit az Aghlabidák bukása után, *ibid.* I. 148; 231.

110 Még nyilvánvalóbb a rituabstikus eltérések jelentéktelen volta, ha ily szempontból tekintjük a szunnita tekintélyek különböző régi hitvalló formuláit ('*okaid*). Ily aká'id-formuláknak sorát adja angol fordításban Duncan B. Macdonald: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* (New York 1903.) 293. és kk. A régi formulák közül a szunnita iszlámban nagy tekintélyben áb Abü Dsa'far Ahmed al-Tahávi-é (megh. 321/933 ) (nyomtatásban Kazan 1902, a 773/1371-ben elhalt Sziráds al-din 'Omar al-Hindi commentarjával). Kellő tekintettel van a két szektának legfőbb megkülönböztető mozzanatára (khalifák rendje, „társak“ becsülése) s azokat szunnita értelemben határozza meg. A rituáhs eltérések közül azonban csak az egyiket vitatja meg, vájjon az imára való készüléskor a közvetlen lábmosást megnehezítő bizonyos körülmények közt be lehet-e érni a lábbeli megkenésével (*al-niaszh 'old al-khuffejn*). A sí'iták nem engedik meg az ily pótlást. V. ö. *Manár* IY. 116. Az Abü Hanifának tulajdonított *al-FiJch al-akbar*, miután követelte, hogy a „társakat“ mind tiszteljék s hogy cselekvésbeli vétkei miatt senkit káfir-nak ne bélyegezzenek, a rítus dolgában csak ezt emeli ki: „A lábbelinek dörzsölése szunna és a TaráviH-ritus a ramadán éjszakáiban szunna s meg van engedve akár jámbor, akár bűnös imámok mögött imádkozni, ha azok igazhitűek“ (v. ö. fent 85. 1.). Egy *vaszija* (végrendelet) képen ismert s ugyancsak Abü Hanifának tulajdonított oktatásban a rítus köréből szintén csak a *maszk 'alá al-khuffejn* szerepel. „A ki tagadja, hogy

az meg van engedve, félő, hogy hitetlen“. Hasonló irányú Dzu-l-nün askéta mondása, melyet Ghazáli közöl: „Három ismertető jele van a szúrának: a lábbeli megdörzsölése, a buzgó részvétel a gyülekezeti imában és a szeretet az ősök („társak“) iránt“. (*Kitāb al-iktisād fi-l-i'tikād*. Kairo, Kabbáni, é. n. 221.). Mi természetesen nem értjük, miért épp ezt a nevenséges csekélységet ruházzák fel ily jelentőséggel, hogy szinte egy rangba kerül a dogmatikai alaptanokkal. „A ki a *maszk*-ot hibáztatja, valóban az a szunnát vetette el; ezt csak sátán tulajdonánul ismerem“ (I b n S z a'd VI. 192. 5. és kk.). Ez a felfogás magyarázza meg, miért közli I b n S z a'd életrajzi hagyományaiban (VI. 34. 20; 75. 10.) oly körülményesen a *maszk* megengedett voltáról tanúskodó eseteket; v. ö. főként 83. 12; 162. 4; 166. 14; 168. 6. 10. Az utóbb említett hagyományok annál inkább voltak hivatva a szunnita enyhéséget igazolni, minthogy azokban maga 'Ali helyesli a siitáktól hibáztatott gyakorlatot.

III V. ö. értekezésemet: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Schi'a* 49.

<sup>100</sup> A házasságkötésnek erről a tyusáról l. E. Westermarck: *The History of Human Marriage*, Chap. XXIII. (2. kiad. London 1894.) 517. és kk. Ideiglenes házasságokról l. F. S Krauss: *Das Geschlechtsleben in Glau-ben, Sitié und Brauch der Japaner* (Leipzig 1907.). V. ö. még Janssen: *Revue biblique* 1910. avril 237. és kk.

<sup>111</sup> Theodor Gomperz: *Griechische Denker* II. 417.

<sup>112</sup> Robertson Smith: *Kinship and Marriage among the early Arabian s* 83. és kk.; Wellhausen: *Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen* 1893. 464—5.; Lammens: *M o' a w i j j a* 409. (*Mélanges. Beyrouth* III 273.) — A mut'a-házasság abrogációjáról szóló tudósításokat összeállítja G. A. Wilken: *Hét Matriarchaat bei de oude Arabieren* (Amsterdam 1884) 10. és kk. — Szubki: *Tabalcat al-Sáfi'ijja* I. 213. 3. és kk. szerint Ma'mún khalifa újra meg akarta engedni a mut'át, de Jahjá b. Aktham tartóztatta.

<sup>114</sup> Abu-l-'Abbász al-Dsordsáni: *al-Muntakhab min kinját al-udabā* (Kairo 1908) 108.

Miután felsorolta a házassággátló rokonsági fokokat,

így folytatja: „továbbá megengedte nektek, hogy vagyonotokkal (házasságra) kívánjatok (nőket), tisztességes módon, nem fajtalanul s a kiket közülök élveztetek (*isztamta'tum*, ebből: *mú't'a*), azoknak adjátok meg díjukat (móringjukat) törvényes mértékben; nem róható fel nektek bűnül, ha ezen a mértéken felül juttok megállapodásra“. Ezzel a koránszöveggel, melyet a hagyományok egész sora támogat, igazolják a *mut'a* házasságot. Hazimi: *Kitab al-i'tibár fi baján al-nászikh val-manszúkh min al-áthár* (Haidarábád 1319) 179. egy tudósítást hagyott reánk, mely szerint a korán eredeti szövegében *isztamta'tum* után állítólag még a következő szavak következtek: *ilá adsalin muszamman* (egy meghatározott ideig); ezt a toldalékot Ibn 'Abbász sajátos olvasata gyanánt hagyományozzák és vele igazolják, hogy a koránverset az ideiglenes házasságra vonatkoztatják. Az eltéréseket síita szempontból szabatosan adja elő Murtadá: *Intiszár* 42.

117 Ily házasságokról Perzsiában I. E. G. Browne: *A Year amongst the Persians* 462. Mily laza felfogás uralkodik a síiták egy részénél a házasságról, erről Dsáhiz-nak egy feltűnő jegyzetét idézi a *Muhádarát al-udabá* (Kairó 1287) al-Raghib al-Iszfaháni-tól II. 140. (*vikája*).

118 A síita álláspontot tekintve I. Paul Kitabgi Khan: *Droit musulman shy'ite. Le mariage et le divorce* (Lausanne. — Dissert. 1904) 79. és kk.

119 Kumejt: *Hásimiját* ed. Horovitz VI. v. 9. A síita emléknapokról I. Aubin: *La Perse d'aujourd'hui* 161.

<sup>110</sup> Ezen szentélyek legjelentékenyebikéről most már van monographiánk is Arnold Nöldekétől: *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbela* (Berlin 1909. Tiirkische Bibliothek XI.).

<sup>181</sup> A régebbi helytelen adatokat mellőzve, a szóban levő tévedés szívósságát két legújabb időből való példán mutatom be. Még Derenbourg H. előadása is, *La Science des Religions et l'Islamisme* (Paris 1886) 76 azt tartja: „La sounna ... est rejetée par les schrites“. Sir J. W. Redhouse pedig *Ghazrad'sí Pearls-strips* 71-hez irt 417. jegyzetében így szól: „the Shi'a and other heterodox Muslims pay little or no regard to tradition“. Még feltűnőbb, hogy nem rég egy kairói jogász a síiták és szunniták, viszonyát a hagyományhoz ugyanilyen téves módon tüntette fel: dr. Riad

Ghali: De la Tradition considérée comme source du droit musulman (Paris 1909) 25—27.

<sup>122</sup> *Badā' al-badā'ih* (Kairo 1316) I. 176. (a *Ma'āhid al-tanzīsz* szélén).

A Ma'mūn idején (213/828) Kúfában elhalt 'übejdallāh b. Müszórol jelentik, hogy sí'ita irányzatú hadíth-t hagyományozott (I b n S z a'd VI. 279. 13.); ugyanevvel vádolják kortársát, Khâlid b. Makhlad-ot is (ibid. 283. 24.).

<sup>124</sup> Éppen arról a kérdéstről, vajjon az elismert hagyományok rendelkezései megosztják-e szabályozó erejüket a törvényképzés egyéb forrásaival, a sí'a theologusai is két pártra oszlanak: egyikük az *akhbârijjūn*, azaz azok, kik törvényüket kizárólag hiteles hagyományos tudósításokból (*akhbâr*) levezetvén le, a speculativ módszert elvetik; ezekkel szemben az *uszūlijjūn* az analógiát (*kijász*) és hasonló subjectiv módszereket is elfogadnak gyökerek (*uszūi*) gyanánt. A Perzsiában uralkodó sí'itaság az uszūlijjūn irányát követi. Ugyanezek az elvek a szunnita iszlám porondján is megütözköztek. V. ö. a mit Sahrasztāni (ed. Cureton 131. 7. alul) az *akhbârija* és *kalámijja* pártjairól beszél, a melyek karddal és eretnekké való bélyegzéssel (*szejf va-takfīr*) küzdöttek egymással.

<sup>125</sup> Van rá eset, hogy a sí'itismust persa területen is (Kummban) arab telepítvényesek honosították meg; J â k ű t IV. 176. 4. és kk.

<sup>126</sup> T ab ar I. 3081. 10 14.

<sup>127</sup> Carra de Vaux: Le Mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam (Paris 1898) 42. Ezzel szemben l. Revue de l'Histoire des Religions LUI. 362.

<sup>128</sup> A szertartások iránti közönyösséget az imámitáknál (bizonyára túlzó általánosítással) már Suhfūr b. Tâhir al-Iszfârâini (megh. 1078) polemikus író is gáncsolja; az idevágó részletet közli J. Friedländer: *The Heterodoxies of the Shiites* ü. 61. 20.

<sup>129</sup> V. ö. művem: *Die Z â h i r i t e n* 61. és kk., ZDMG. Lili. 382. V. ö. Query: *Droit musulman* (Paris 1871) I. 44. »Les êtres impurs et les substances impures«-ról szóló fejezetet; a~10. sz. L'infidèle ... »tels sont les sectateurs des ennemis de l'imam 'Ali et les hérétiques.

<sup>130</sup>J. E. Polák: *Persien. Das Land und seine Bewohner* (Leipzig, 1865) I. 128. 13.

<sup>131</sup>Ibid. II. 55.; v. ö. 356. 8.

<sup>132</sup>Ibid. II. 271. 2.

<sup>133</sup>E. G. Browne: *A Year amongst the Persians* 371. alul. — V. ö. Aubin: *La Perse d'a u j o u r d' h u i* 297.: „Az iszlám minden országában a nem-muszlim törvény szerint alsóbb rangot foglal el; Perzsiában hitvány lénynek tekintették, mely pusztá érintésével megronthatja a sí'ta tisztaságot. Nehogy beszennyezze, ... ki kellett zárni minden nyilvános helyről, a fürdőből épp úgy, mint a bazárból“. — Midőn 1911 decemberében az angol-orosz egyezmény komoly veszedelembé sodorta Perzsia területi épségét s a perzsa nemzet boycott-tal fordult Anglia ellen, a döntő tekintélyű Mirzâ Ibrâhîm vallástudós az angol pénzt szennyesnek nyilvánította...

<sup>134</sup>Renan: *Mission de Phénicie* (Paris 1864) 633. *Palestine Exploration Found...* 1889. p. 126. — V. ö. még Lammens: *Sur la frontière nord de la Terre promise* (a „*Les Études*“ ez. folyóiratban, Paris 1899, február és márczius) k. 1. 5. és kk. *Muktabasz* VI. 395. jegyz., a mutavâlik vakbuzgóságára jellemző 399—400. Tévednek, kik a Mutavâli-t a sí'a túlzó rétegeihez (melyek közé pl. a Nuszajri tartoznak) számítják; ők normális imámiták; vallástanióik néha Perzsiában nyerik kiképzésüket.

<sup>134</sup>*East of the Jordan* (London 1881) 306. Ugyanezt jelenti róluk Lortet: *La Syrie d'a u j o u r d' h u i* (Paris 1884) 114. ily badar megokolással: „à ces minutes intolérantes on reconnaît les pratiques de l'ancien judaïsme“. A régebbi irodalomból arra a jellemzésre utalhatunk, melyet Volney, ki 1783—1785-ben járt Szíriában, a Mutvâli-sí'itákról ad: „Ils se réputent souillés par l'attouchement des étrangers; et contre l'usage général du Levant, ils ne boivent ni ne mangent dans le vase qui a servi à une personne qui n'est pas de leur secte, ils ne s'asseyent même pas à la même table“. *Voyage en Syrie et en Égypte* (Paris 1787) 79. — Hasonló tudósításaink vannak a Medina környékén letelepített *Nakhâvla*-ról (tulajdonképp *Navâkhila*, datolyatenyésztők), a kik származásukat a régi Anszár-ra viszik vissza. „They count both Jews and Christians as unclean, being as scrupulous in this particular as



the Persians, whose rules they follow in the discharge of their religious purifications“ (With the Pilgrims to Mecca. The great Pilgrimage by Hadji Chan and Wilfrid Sparray [1902] 233.).

<sup>136</sup> Erről bővebben szól értekezésem: Islamisme et Parsisme (Actes du I. Congrès d'Histoire des Religions I. [Paris 1901] 119—147.). V. Ö. Aubin: La Perse d'a u - j o u r d' h u i 296.: „la religion persane revint aux idées exclusives de l'aryanisme primitif“.

<sup>136</sup> D. Menant: *Revue du Monde musulman* III. 219.

<sup>138</sup> Murtadá: *Intiszâr* 155. 157. A sí'ta törvénynek ezt a kérdését tárgyalja az imámitáktól magasztalt al-Sejkh al-mufidnak műve, melyet Brockelmann: *Gesch. d. arab. Lit.* I. 188. 15. említi; Brock. fordítása: „über die Schlachtopfer“ megteveszthet; közönséges állatlevágásról van szó. — Behá al-din al-Ámilí is külön munkát szerzett „az ahl al-kitáb-tól levágott állatok élvezetének tilalmáról“ (Berlini kézirat, Petermann 247.). A szefevida sah 'Abbász udvarában a sí'ta vallástudósok a török Ahmed szultán követével, Sejkh Khidr al-Máridînî-vel vitakoztak erről a kérdésről (Muhibbí: *Rhulászat al-athar* II. 130.). Muszlimok iránt is, kiket eretnekekül tekintenek, a sí'ták türelmetlenül kezelik az étkezési törvényeket (Ibn Tejmijja, *Raszá'il* I. 278. 6.).

<sup>189</sup> II. 'Omar világosan megengedi a szamaritánusoktól levágott állatok élvezetét is (Ibn Sz a' d V. 260. 15.); ez nem találkozott általános helyesléssel. — A Szabaeusokról I. ZDMG. XXXII. 392. — A vallásos gyakorlatnak későbbi szűkkeblű fejlődésében némely szunnita tanító is hajlott arra, hogy tilommal sújtja a *dzabá'ih ahl alrkitáb-ot*; de ellenük szegeztek az 5. sz. 7. versének félreérthetetlen rendelkezését. V. ö. Steinschneider: *Polemische und apologetische Literatur in arab. Sprache* 151. — Legújabb időben ez a kérdés megint vita alá került; 'Abduh mufti, hivatkozással régebbi felfogásokra, a legszabadelvűbb értelemben döntötte el. Az egész anyagot együtt I. *Manár* VI. (1903) 773—788.; 812-831.; 927-936.

<sup>140</sup> A későbbi fejlődés a szunnitáknál ebben a kérdésben is, úgy látszik, kevésbé szabad felfogásokat érlelt, I. Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes* 221.

<sup>141</sup> V. ö. Lammens: *M o'â v i j a* 293. (Mélanges Beyrouth HL 157.) E jelenségre az iszlám vezető köreiből számos példát lehetne felhozni a legkülönbözőbb korszakokra nézve. — Az *ahl al-kitâb-beli* nőkkel való házasságokról l. Caëtani: *A n n a l i deli' Islam* 787.

<sup>141</sup> Murtaďa: *Intiszar* 45.

<sup>144</sup> 'Aszkari, kommentár 2. sz. 215-höz.

<sup>144</sup> B a l á d z o r i ed. de Goeje 129.

<sup>144</sup> Kulin? (21. jegyzetben idézett munkája) 568. Dsa'far al-szâdik imám nevében hagyományozzák a következő mondást: „Zsidó vagy keresztény nővel szoptattatni a gyermekét jobb, mintha az ('Ali iránt ellenséges) Nászibijja közül való dajkára bízná az ember“ (Nadsâsi, 75. jegyzetben idézett munkája 219.).

<sup>146</sup> *K u l i n i 36. mâ khâlafa al-âmma fafihi al-rasâd.*

<sup>147</sup> L. R. Strothmann: *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Strassburg 1912.

<sup>149</sup> *Zeitschr. f. Assyriologie* (1908. XXII. 317. éskk.

<sup>149</sup> Kiválóan figyelemreméltó Ahmed b. al-Kajjal rendszere: *Sahrasztâni* ed. Cureton 138.

<sup>140</sup> De említésre érdemes a Mahdi felléptét kísérő jelenségeknek és hatásoknak egy régi rajza, a mely kiemeli, hogy attól az időtől fogva muszlim részére nem lesz többé tilos a bor (Dsâhiz: *Hajavân* V. 75. 4.).

<sup>141</sup> Ily irányú gyűlölködő leírást ad Pseudo-Balkhi ed. Huart IV. 8.

<sup>144</sup> De Goeje: *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides* (2. kiad., Leiden 1880., kivált 158—170. — Ptolemaios gnostikus a titkos értelemmel (τὸ πνευματικόν) ellentétben a szó szerinti értelmet elnevezi τὸ σαματικόν vagy τὸ φαινόμενον-nak, Reitzenstein: *Hellen. Mysterienreligionen* 146.

<sup>144</sup> Whinfield: *Masnawi* 169.

<sup>144</sup> Masz'üdi: *Tanbih* ed. de Goeje 395. 11.

<sup>144</sup> Erről a rendszerről és irodalmáról L Clément Huart és Dr. Riza Tewfik kiadványát, E. J. Gibb Memorial Séries vol. IX. (1909.), G. Jacob: *Die Bektâschijje im Verhältnis zu verwandten Erscheinungen* (München 1909.).

<sup>166</sup> Ghazâli vallomásaiban (*al-munkidz*) felsorolja a polemikus iratokat, melyeket ezen szekta ellen intézett; egyikük a kbalifa nevét viseli, a kinek ajánlotta (*al-Musztazhiri*). Alak és tartalom szerint legérdekesebb ezen írások közül „az igazságos mérleg“ (*al-kusztász al-musztalám*), a szövegben említett polemikus párbeszéd a szerző és egy iszmá'ilita közt (ed. Kab-báni, Kairó 1318/1900.).

<sup>157</sup> V. ö. de Goeje: *Mémoire* 171.

<sup>158</sup> Az aszaszinok helyéről az iszmá'ilita mozgalomban I. Stanislas Guyard: *Un grand maître des Assassins au temps de Saladin* (Journl asiat. 1877. I. 324. és kk.). — V. ö. Ibn Dsubejr: *Travel* s<sup>8</sup> 255. 3. és kk.

<sup>159</sup> V. Ö. cikkemet: *Là misása*, *Revue Africaine* 1908. 25.

<sup>160</sup> Itt mintegy 9000 lélekre rúgnak; syriai telepeikről I. Lammens: *Au pays des Nosairis* (*Revue de l'Orient chrétien* 1900.) k. I. 54. l., itt egyúttal a kérdés további irodalma is.

<sup>161</sup> V. ö. Freih. v. Oppenheim: *Vöm Mittelmeer zum Persischen Golf* (Berlin 1899.) I. 133. jegyz. Ez a mű áttekintést is ad az Iszmá'ilijja elágazásáról. — A khodsák azonban nem ragaszkodnak az Iszmá'ilita imSmtan hetes rendszeréhez; v. ö. az ily nevű közösséget: *Khodsa ithná 'asari dsamá'at* (tehát tizenkettesek), *Revue du Monde musulm.* Vin 491. •— Az indiai Khodsákról és Bohra iszmá'ilitákról I. The Moslem World I. 121. 126. és kk., kivált fontosak D. Menant közlései: *Revue du Monde musulm.* 1910. (X.) 465. és kk., 1910. (XII.) 215. és kk., 406—424.

<sup>168</sup> *Rev. du Monde musulm.* II. 373.

<sup>188</sup> L. Le Chatelier értekezését: *Rev. du M. musulm.* I. 48—85. Agha Khán méltóságáról és ennek előzményeiről (Perzsiában székhelye Kehk), I. S. Guyard (158. jegyzetben idézett műve) 378. és kk.

<sup>164</sup> V. ö. M. Hartmann: *Mitteilungen des Sémin ars f. Orient. Spr. zu Berlin XL, Abt. U. 25.* Lady Agha Khán nevével is találkozunk az indiai női művelődési mozgalmak előmozdítói sorában. *Revue du M. musulm.* VH. 483. 20.

<sup>164</sup> *Revue du M. musulm.* IV. 852.

<sup>166</sup> Fordítása *ibid.* VI. 548—551.

<sup>167</sup> *Aghâni* XIV. 163. 20.

<sup>168</sup> Muh amm. Stud. II. 331.

<sup>169</sup> Kazvîni ed. Wüstenfeld II. 390.

<sup>170</sup> Hamack: Mission und Ausbreitung des Christentums 429.

<sup>171</sup> Szulejmân al-Adani: *al-Bâkûra al-Szulejmânijja* (Beirut 1863.) 10. 14; René Dussaud: *Histoire et Religion des Nosairis* (Paris 1900.) 164. 1.

<sup>172</sup> Dussaud l. c., ugyanott áttekintés az irodalomról is. V. ö. Archiv für Religionswiss. 1900. 85. és kk.

<sup>173</sup> Archiv f. R e l i g. l. c. 90.

## JEGYZETEK A VI. FEJEZETHEZ.

## Későbbi alakulások.

<sup>1</sup> Ed. Westermarck: *The Origin and Development of Morál Ideas*. (London 1907.) 161. Ezen mű második kötete, 519. és kk., a primitív népek köréből ide vágó példákat a holtak cultusának szempontja alá állítja.

<sup>2</sup> V. ö. *Kultur der Gegenwart* I. rész, III. 100. Ez az érzés mindmáig uralkodik azokon az arabokon, kiket művelő hatások nem érintettek; elterjedtségük különböző területein a *szunna* fogalmát a *szilf* (ösi szokás) szóval jelölik. Landberg: *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale* II. (Leiden 1909.) 743.

<sup>3</sup> L. Muh. *Studien* I. 9—12.

“ I b n S z a'd III. I. 37. 3; VIII. 29. 10. Muhammed a maga intelmeit is *dzikr muhdath*, új figyelmeztetésnek tünteti fel (21. sz. 2; 26. sz. 4.), de a koránértelmezők ezt „ismételt (megújított) intelem“-nek magyarázzák.

<sup>6</sup> Az idézetnek helyét sajnálatomra nem találok jegyzeteimben.

<sup>6</sup> V. ö. D. B. Macdonald: *Morál Education of Young among Muslims* (*International Journal of Ethics*, Philadelphia 1905. 290.).

<sup>7</sup> A szigorú szunna ítélőszéke előtt még egy társadalmi udvariassági szólásnak is igazolnia kell kifogástalan hagyományyszerűségét: „honnan vette?” Ibn S z a'd VI. 121. 6; ezért egészen közönyös üdvözlő megszólításokat is szunnaelleneseknek bélyegeznék ZDMG. XXVIII. 310. *Kid al-kulüb* (Kairó 1310.) I. 163., v. ö. még *Revue du Monde mus.* 10. 130.

<sup>8</sup> Az irodalmat l. Muhammed Taufik al-Bekri: *Bejt al-sziddik* (Kairó 1323.) 404. és kk. Újabbban Le Mouloud au Maroc, *Revue du Monde mus.* XIV. 525. és kk., adatok ez ünnep meghonosodásáról.

<sup>9</sup> WZKM. XV. 33. és kk.

<sup>10</sup> Ad *Muvatta* (ed. Kairó) I. 360.

<sup>11</sup> *Revue du Monde mus.* III. 60. — A könyvnyomtatásról l. *Muktabasz* 1911. VI. 471. — A életbiztosításról a fetvâ *Manâr* VI. 938.

<sup>12</sup> Mikor 'Abd al-'Aziz marokkói szultánt trónjától megfosztották, egyéb iszlámellenes cselekedetei mellett azt is terhére rótták, hogy megengedte „a bankot, mely pénzkamatot szerez, a mi nagy bűn“. *Revue du Monde mus.* V. 428. Arról a vallásos aggodalomról, melyet ez a kérdés a modern ind iszlám-ban okoz, l. most M. Hartmann: *Mitt. des Sémin. f. orient. Sprachen* XII. Abt. II. 101. V. ö. Ben Ab Fakar: *L'usure en droit musulman* (Lyon 1908.), főként 119. 128. Ugyanettől a szerzőtől: *De l'usure en droit musulman et de ses conséquences politiques* (Lyon 1910.). Az iszlám uzsoratórvényéről l. még Th. W. Juynboll: *H a n d-buch des islam. Gesetzes* 270. és kk., az irodalom ibid. 358. 12. alul. A kairói egyetemen 1908-ban a kamatszédés megengedett voltáról felolvasások folytak, l. ezekről *Journal asiatique* 1911. I. 354. Bankokról és kamatüzletről l. *Manâr* X. 430—439. A postatakarékpénztárról ibid. VI. 717. VII. 28. Az árúbiztosításról ibid. VIII. 588. és kk.

<sup>13</sup> A trónbeszéd, melylyel a török szultán 1909. nov. 14-én az új parlamenti ülészakot megnyitotta, bevezetésében arra hivatkozik, hogy „a *sár'* (vallásos törvény) elrendeli a parlamentáris kormányzást“.

<sup>14</sup> Modern keleti tudósok alapelvül vabják, hogy „dans ce réveil“ febsmerendő „un retour à l'ancien état de choses établi par le Prophète et préconisé par lui“, Dr. Riad Ghab: *De la Tradition considérée comme source du droit musulman* 5. Ez az irányzat az utóbbi években az iszlám theologusai részéről nagy számú apologetikus iratot eredményezett.

<sup>15</sup> *National Religions and Universal Religion* 54.

<sup>16</sup> M u h. Studien II. 277. és kk. E. Doutté: *Lea M a r á t o u t s* (Paris 1900; különleny. *Revue de l'Hist. des Relig.* XL. és XLI. kötetéből). V. ö. előadásomat: *Die Fortschritte der I s l a m w i s s e n s e h a f t i n d e n l e t z t e n d r e i J a h r z e h n t e n* (Preuss. Jahrb. 1905. CXXI. 292—298. *Congress of Arts and Science—Universal Exposition, St. Louis 1904.* II. 508-515.).

<sup>17</sup> Julius Euting: *Tagbuch einer Reise in Innerarabien I.* (Leiden 1896.) 157. és kk. További irodalmat a vahhábitákról I. Th. W. Juynboll: *Handbuch des isla m. Gesetzes* 28. 2. j. — A vahhábitáknak tiltakozása az iszlám régi szokásaiban nem gyökerező minden újítás ellen itt-ott azt a félreértést keltette, hogy ők az iszlámot kizárólag a koránra alapítják. így téved a vahhábita mozgalomról adott egyébként találó rajzában Charles Didier (német fordítása: *Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka, Leipzig 1862.* 222—255.). Ugyanebbe a hibába esik Ed. Nolde báró: *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien* (Braunschweig 1895.), midőn a vahhábitákról azt beszéli, hogy „minden hagyományt, első sorban tehát a szunnát is elvetik“, holott épp ellenkezője áll. — Másrészt téved Lord Cromer is, midőn a vahhábitákról szífi tarika-val veti össze: *Modern Egypt* II. 37. — A hős-tudós legújabb példája a marokkói események alkalmával szereplő Ma-el A'fn'ine „hómmé de guerre, mais surtout hómmé de Science et écrivain distingué“ *Revue du Monde musul.* XIV. 5.

<sup>18</sup> Ihn Dsubejr: *Travels* ed. Wright de Goeje 190. 13.

<sup>19</sup> Wetzstein: *Reisebericht über Hauran und die Trachonen* (Berlin 1860) 150. Azt a jelenséget, hogy a bid'a-szokások elleni küzdelmet, mihelyt egyszer a közgyakorlatban lábra kaptak, szinte szunnaelleni lázadásnak bélyegzik, a rítus különböző példáin bírálat tárgyává tette a szunnáért buzgólkodó maghribi Muhammed al-'Abdári (megh. 737/1336. v. 1337.), *Madkhal al-sar' al-saríf* (Alexandria 1293.) I. 54. 15; 249. 6. alul; II. 75. 10. — A tunisi kormány 1903-ban a kádi és mufti sürgetésére megfosztotta hivatalától Muhammed Sákír sejkhet, mert a *tauhid-vól* szóló előadásaiban a szentek cultusának elfajulásai ellen fordult, *Manár* V. 838—871. és kk.

<sup>20</sup> V. ö. *Zeitschr. für Assyr.* XXII. 337.

<sup>11</sup> Behä Allah leveleit kiadta V. Rosen (Pótervár, Akadémia 1908.) I. 112. 2—5.

<sup>12</sup> Ibid. 19. 7; 94. 24.

<sup>23</sup> Journ. Roy. As. Soc. 1892. 326—335.

<sup>24</sup> Behä Allah levelei 71. 15; 82. 22; 84. alul. Kivált az egész 34. levél a Baján hívei elleni polémia.

<sup>21</sup> Kiadta A. H. Toumanky (Mémoires de l'Académie imp. de St. Petersburg 1899; VIII. series, vol. III. n° 6.).

<sup>26</sup> Behä Allah levelei 18. 21; 20. 14. és kk.; 94. alul, 93. 20.

<sup>81</sup> *Kitáb akdasz* 212. 276. 468. sz.

<sup>28</sup> Miss Ethel Rosenberg: Bahais m, its ethical and social teachings (Transactions of the third Internat. Congr. for the History of Religions. Oxford. 1908. I. 324).

<sup>29</sup> *Kitáb akdasz* Nr. 164. 385. sz.

<sup>30</sup> Behä Allah levelei 54. 21. és kk.

<sup>31</sup> *Kitáb akdasz* Nr. 145. 155. és kk.; 324. 179. 252. 371.

386.

<sup>32</sup> Miss E. Rosenberg l. c. 323.

<sup>33</sup> Hippolyte Dreyfuss: Mélanges-Hartwig Derenbourg (Paris 1909.) 421.

<sup>34</sup> *Kitáb akdasz*, 284—292. sz.

<sup>33</sup> L. a tudósítást róla: *Revue du Monde mus.* IX. 339—341.

<sup>36</sup> Behä és 'Abbász arczképe, valamint Behä akkai síremlékének képe látható a következő egyébként Babi-ellenes könyvben: *Zustände im heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Bejs enthüllt*, übersetzt von Walter Schulz (Leipzig 1903.); Szubhi Ezel képe E. G. Browne művében: *The TárikhiJadid or New History of . . . the Báb* (Cambridge 1893.).

<sup>37</sup> Könyvéről l. Traugott Mann: *Oriental. Literaturzeitung* 1909. 36. és kk.

<sup>38</sup> Une Institution Béhaie: *Le Machrequo u'l-Azkār d'Achqābād* (Mélanges-Hartwig Derenbourg 415. és kk.).

<sup>39</sup> The Muhamedan world of today ez. gyűjtőmunkában 129.

<sup>41</sup> A stuttgarti *Neues Tagblatt* 1910. nov. 7. számában „Der Islam in Stuttgart“ ez. cikkében jelentette, hogy



42 a beháismus Stuttgartban híveket szerzett. L. erről *Oriental. Literaturzeit.* 1911. c. 43. — E. G. Browne: *Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics* II. 299—308. összefoglalóan bemutatja a babismust és történetét; a Behá'ijje nyugati híveitől származó irodalmat is összeállítja. Hozzáteendő: Hippolyte Dreyfuss: *Essai sur le Béhaïsme, sôn histoire, sa portée sociale.* Paris (Leroux) 1909; újabban Roemer: *Die Bábí-Behá'í* (Potsdam 1911, diss.).

<sup>41</sup> Miss Jean Masson az *American Review of Reviews*

1909. januári számában jelentést tesz róla, mennyire hódít a Behá'ijje, melynek részére ő az „ultimate religion“ hivatását veszi igénybe. Amerikában való elterjedéséről l. még *Revue du Monde musul.* 1911. XHI. 183. és kk.

<sup>48</sup> V. ö. a kéziratbeli tractatust, melyet E. G. Browne: *Journ. Roy. As. Soc.* 1892. 701. említ.

<sup>43</sup> V. ö. Ibn Bat&ta: *Voyages* (ed. Paris) IV. 29.; 223. az ind tartományokról: „lakóik legnagyobb része hitetlen“, azaz pogányok (*kuffar*) (muszlim) oltalom alatt (*taht al-dzimma*) tehát *ahl al-dzimma*, a minek máskülönben csak a dsizja-fizető zsidókat és keresztényeket nevezik. A XIV. században egy muszlim uralkodó Indiában a kínaiaknak dsizja ellenében megengedi, hogy az iszlám területén pagodát építsenek; Ibn B a t ü t a IV. 2. De van rá példa, hogy már az iszlám régi korában bálványimádóktól is elfogadták a dsizját. Abü Juszuf: *Kitáb al-kharads* 38. 6.

<sup>44</sup> Hinduismus és iszlám kölcsönös hatásáról 1908-ban Westcott M. C. egy előadást tett közzé, melyhez, fájdalom, nem férhettem. L. még *Revue du Monde musulman*

1910. 149.

<sup>45</sup> Pl. a kasztrendszer hatása, Kohler-nél: *Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft* 1891. X. 83. és kk. Az özvegyek második házasságának elítélése, *Muh. Stud.* H. 333.; utóbbit egyébként Indián kívüli területről, Dsordsán tartományból is jelentik, *Mukaddaszi* ed. de Goeje 370. 9. Ily jelenségekről v. ö. még John Campbell Omán: *The Mystics, Ascetics and Saints of India* (London 1905) 135—6. Ez a kölcsönhatás az ind muszlimok szépirodalmának is sajtóságot jelleget kölcsönöz. Urdu-költészetük, melyen a musz-

lim tudat nyomai vehetők észre, sokszor ősi indiai vallásos ünnepekről és ind isteni személyekről szól.

<sup>46</sup> T. Bloch: ZDMG. LXII. 654. 2. j.

<sup>47</sup> C. Snouck Hurgronje: *De Atjéhers* (2 kötet. Batavia és Leiden 1893—4), angolra fordította Sullivan A. W. S. (2 köt. Leiden 1906); ugyancsak tőle *Hét Gayoland en zijne bewoners* (Batavia 1903). — R. J. Wilkinson: *Papers on Malay subjects. Life and Customs* (Kuala Lumpur 1908), v. Ö. *Revue du Monde mus.* VII. 45. és kk. 94—5. 180—197.

<sup>48</sup> T. W. Arnold: *Survivals of Hinduism among the Muhammadans of India* (Transactions of the third Internat. Congr. Hist. of Rel. I. 314. és kk.).

<sup>49</sup> E sokfelé ágazódó mozgalmak irodalmáról, kiterjedésük adatairól, eredményei statistikájáról l. Hubert Jansen: *Verbreitung des Islams* (Friedrichshagen 1897) 25—30.

<sup>40</sup> Erről a műről l. *Journ. Roy. As. Soc.* XIX. (1852) 310—372.: Translation of the *Takwiyat-ul-Iman* etc. [Ahmed-ről l. most a róla szóló cikket: *Enzyklopädie des Islam* I. 201b.]

<sup>41</sup> Oman 45. jegyzetben idézett műve 126.

<sup>49</sup> *Journ. Roy. As. Society* 1907. 325. 485. Grierson *ibid.* 501-503., v. Ö. *ibid.* 1908. 248.

<sup>49</sup> Oman is l. c. Kabír tanát az iszlám behatására vezeti vissza.

<sup>44</sup> Ugyanezt a felfogást képviseli Oman is l. c. 132. M. Bloomfield: *Religion of the Veda, the Ancient Religion in India* (American Lectures on the History of Religions, Ser. VII. 1906—7) 10. ezt a vallásos rendszert úgy jellemzi, mint „Mohammedanism fused with Hinduism in the hybrid religion of the Sikhs“; ez ellen fordul A. Berriedale Keith: *Journ. Roy. As. Soc.* 1908. 884. — V. ö. még *Revue du Monde mus.* IV. 681. és kk.: Antoine Cabaton: *Les Sikhs de l'Inde et le Sikhisme* és ugyanott IX. 361—411.: J. Vinson: *La Religion des Sikhs*.

<sup>44</sup> Macauliffe: *Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes* (Alger 1905) I. 137—63.

<sup>48</sup> Oman 45. jegyzetben idézett műve 133. l.

<sup>47</sup> *Enzyklopädie des Islam* I. 89<sup>b</sup> Azonban „a Libanon

vezeklői“ (ibid. 38. sor) nem a drúzok, hanem muszlim askéták, kik a Libanonban megtelepedtek, J â k û t IV. 348. I. Különösen a hegységnek *al-Lukkâm* (= Amanus, l. Lammens: M o 'a - v i j a I. 15.) nevű része, Antiochia és Maszszísa vidékén, nagyhírű szentek tartózkodási helyéül magasztaltatik: Jáfi'i: *Ilaud al-rajâhîn* 49. 5.; 54. 14.; 156. 1.; Syriáról, mint a szentek és vezeklők földjéről, l. ZDMG. XXVIII. 295.

<sup>58</sup> T. Bloch: ZDMG. LXHI. 101. 22. és kk.

<sup>59</sup> Revue de l'Hist. des Rel. LI. 153. és kk.

<sup>60</sup> Utóbbi mozgalomról l. Vámbéry Ármin: D'i e K u l l u r - b e s t r e b u n g e n d é r T a t a r e n (Deutsche Rundschau 1907. XXXIII. 72—91.); a közoktatás kedvező haladásáról ezeken a vidékeken l. Móllá Aminoff: Les Progrès de l'Instruction chez les Musulmans russes (Revue du Monde mus. IX. 247—263.; 295.).

<sup>81</sup> Kulini: *Uszûl al-Kâfi* 350.

<sup>69</sup> V. ö. M. Hartmann: Mitteilungendes Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, Jahrg. XI. Abt. IL 25. 7. és kk.

<sup>69</sup> Ennek a mozgalomnak és céljainak részletes rajzát egyik részesétől, még pedig ennek tulajdon szavaival, hozzáférhetővé tette M. Th. Houtsma a Revue du Monde mus. 1907. februári számában: „Le mouvement religieux des Ahmadiyya aux Indes anglaises“.

<sup>66</sup> V. ö. Kégl Sándor cikkét, Történeti Szemle I. 220. és kk.

<sup>65</sup> E helyütt meg kellene emlékeznünk a Tsaiherinje szektamozgalomról, mely a XIX. század hatvanas éveiben a mohammedánoknak kínai (Kanszu-beli) lázadásával kapcsolatban Ma-hua-long próféta föllépte folytán megindult és máig folytatódik. Ámde a tudósítások, melyek ezen kínai-muszlim szekta (Szin-kiao, azaz új vallás, melylyel szemben áll a Lao-kiao, azaz régi vallás) előzményeiről, lényegéről, irányzatáról máig rendelkezésünkre állanak, egyelőre sokkal bizonytalanabbak, semhogy tanácsos volna róla összefoglaló rajzot megkocskáztatni. Legutóbb a francia Mission d'Ollone expedíciója irányította figyelmét ezekre a jelenségekre, de a szekták megkülönböztető sajátágaira nézve nem jutott biztos eredményre. L. Recherches sur les Musulmans chinois (Paris

1911) 440. V. ö. még Charles Eudes Bonin, *Les Mahométans de Kansou et leur dernière révolte* (scil. 1895/6-ban) *Revue du Monde musul.* X. (1910) 211—233. — Régebbi vallásos mozgalmakról a kínai iszlámban v. ö. J. J. de Groot: *Over de Wahabieten beweging in Kansoeh 1781—1789* (Verslagen en Mededeelingen, Akad. d. Wetensch., Amsterdam 1903., Letterkunde IV. Reeks 130—3.).

<sup>66</sup> Ily kísérletképen a következő tény méltó említésre. A XIV. században Fúrsz tartomány kormánya a sí'át hivatalos vallásul akarta elrendelni. Csak Medsd al-dîn Abu Ibrâhîm al-Bâlî (megh. 756/1355, Sîrâzban, 94 éves korában), sîrâzi kâdî al kudat makacs ellenzése bírta ezt a szándékot meghiúsítani. Ezért kemény megpróbáltatásokat kellett állania. Már 15 éves korában ez a Medsd al-dîn főkâdinak neveztetett ki; midőn nemsokára megfosztották méltóságától, Bajdâvi, a híres koránmagyarázó és dogmatikus lett utódja; hat hónap múlva újra visszafoglalta hivatalát, de csakhamar megint át kellett engednie Bajdâvi-nak. Ennek újra le kellett lépnie s ekkor Medsd al-dîn megtartotta a méltóságát élete végéig (Szubkî *Tabakât al-Sâfi'ijja* VI. 83., a hol az az adat, hogy hivatalát 75 évig viselte, alighanem íráshiba).

<sup>67</sup> V. ö. róla *Masrik* XI. 275., hol 1170/1756 van halála évül megadva; Szuvejdinek itt érintett művéről nem történik említés.

<sup>68</sup> *Kitab al-hudsads al-kafijja lx-ttifak al-firak al-iszlámijja* (Kairó, Khândsî 1323).

<sup>69</sup> *Revue du Monde musul.* I. 116.; v. ö. II. 389.

<sup>70</sup> *Ibid.* I. 160.; v. ö. II. 534. L. Nedsef, Kerbelâ és Szamaver ulemáinak proc'amatióját az iszlám három államának politikai összetartásáról, *ibid.* Xill. (1911) 385. és kk; az öt ritus (a négy szunnita madzhab és a dsa'farisi'a) olyan, mint egy kéz öt ujjá. V. ö. a sí'ita tekintélyek felhívását is, *ibid.* XIV. (1911) 161.

<sup>71</sup> *Ibid.* IX. 311. (1909 okt.)