

A vallástudó és a laikus értelmiség a huszadik századi Egyiptomban

Az iszlám országaiban a 19–20. század során végbement társadalmi változások közül a vallástudományok szempontjából is különleges jelentősége van a laikus vagy világi értelmiség kialakulásának.

Az értelmiségi réteg az emberi alkotóerő, a tudományos gondolkodás, a modernizáció értékeinek képviselőjeként lépett fel, és már létrejöttével megbontotta az írástudók évszázadokon át kialakult és rögzült homogén testületét. Azon túlmenően, hogy a mind jobban differenciálódó élet különböző szakterületein (mint a gazdaság, a technika, az állami adminisztráció, a hadsereg, az oktatás, az orvoslás, a jog stb.) sajátosan szekuláris feladatokat látott el, fokozatosan involválódott a korszak ideológiai és politikai kérdéseiben is, és értékrendjével, valamint szaktudományos módszereit tükröző véleménynyilvánításával új kihívások elé állította a hagyományos értelmiséget.

A vallástudó és a laikus

Egy adott társadalom meghatározott funkcióit betöltő írástudó értelmiség általában a hagyományok elsajátítása révén tesz szert azokra az ismeretekre, adatokra és módszerre, szókészletre, amelyek révén sajátos beszédmódja kialakul, és amelynek birtokában adott feladatait el tudja látni. Nyilvánvaló azonban, hogy a képzés során elsajátított beszédmód mindig korlátozza is a mozgásteret, az adott szaktudomány hagyományhoz kapcsolódó szókészlete és gondolkodási struktúrája nem, vagy legalábbis ritkán ad lehetőséget arra, hogy új típusú kérdéseket, és ezekhez új válaszokat fogalmazzon meg. Az értelmiség, s különösen annak produktív ideológiai kérdésekkel foglalkozó része, többnyire a megtanult úton járva ismétli, újrafogalmazza, más megvilágításba helyezve értelmezi szakterülete alapproblémáit. A filozófiában vagy a teológiában az Isten, az ember és a világ viszonyát vagy a módszer kérdéseit tárgyalják újra abban a hagyományban, amelyben a szakember él. A jogtudományban mindez az adott társadalom szervezett működésének átgondolását, valamint többnyire a valamilyen külső feltételektől kikényszerített új gyakorlathoz szükséges elvi és gyakorlati szabályok kialakítását jelenti.

A szakterületre kívülről érkező értelmiségi hátrányban van ezzel a szaktudósi képzettséggel szemben, mert nem ismeri a szaktudomány tematikáját és beszédmódját, hiszen nem rendszerében és nem rendszeres történetében sajátította el azt, hanem többnyire autodidakta módon, kívülről, a rácsodálkozás elemi hevületével. Előnye viszont, hogy érzékenyebb a valóság iránt, nyitottabb az újonnan feltehető kérdésekkel szemben, számára elevebben realizálódik a változó élethelyzetekben termelődő problémahalmaz; semmilyen értelemben sem foglya a tekintélyelvűségnek. Ezért, elvileg legalábbis, alkalmasabb arra, hogy egy adott társadalmi vagy történeti helyzetben új kérdéseket tegyen fel, és arra új válaszokat fogalmazzon meg. Még akkor is, ha a szaktudomány zsargonját hibákkal használja, ha a szaktudomány által kipróbált és bevett megoldási módok látványos vagy öntudatlan mellőzésével tesz kísérletet az éppen felmerülő kérdés értelmezésére, illetve megoldására.

A laikus által felvetett kérdés azonban már visszavonhatatlan kérdés marad. Választ vár, kihívásként ott lebeg a szakemberek előtt is, a valóság része, és mint ilyen, megkevlhetetlen. Előbb-utóbb a szaktudomány is elismeri, és kidolgozza rá a saját, fejlődöképes és gondosan fejlesztett eszközkészletével a „szaktudományos” választ.

Az értelmiség a 19–20. századi Egyiptomban

A vallási és világi értelmiségi réteg elkülönülése a modernizációs politika és a világi iskolarendszer megteremtésének következtében alakult ki. Az arab területeket is magába foglaló Oszmán Birodalom premodern viszonyaiban a tanzimat-i hayriye („üdvös újjárendezést”) korszakának (1839–1876) (1) felülről irányított programjai indították el a változásokat. Az arab modernizáció meghirdetésében és gyakorlati megvalósításában azonban, még a birodalmat is megelőzve, kiemelkedő szerepet játszott Egyiptom helytartója, *Muhamad Ali* (uralk. 1805–1848), aki gazdasági, katonai és közigazgatási reformokkal kívánta országát bekapcsolni a világgazdaság vérkeringésébe. (2) Intézkedései közül kiemelkedik a nyugati oktatási és képzési rendszer átgondolt és fokozatos bevezetése Egyiptomban, abból a felismerésből, hogy a politikai hatalomnak olyan szaktudományos értelmiségre van szüksége, amelyik rendelkezik a katonai-technikai, és közigazgatási ismeretekkel, s jártasságot mutat az orvostudományban és más nyugati tudományokban is. Támogatta tehát az oktatási intézményeket, sőt engedélyezte, hogy az ellenőrzése alatt álló libanoni és szíriai területeken nyugati iskolákat állítsanak fel. Európai tanárokat és oktatókat, a hadsereghez kiképző tiszteket szerzödtetett, másfelől pedig egyiptomi fiatalokat küldött Európába, akik hazatérve, az új ismereteket oktatták, és fordításokat készítettek a modern közigazgatási, jogi, de mindenekelőtt katonai és technikai szakkönyvekből. Utódaí kisebb egyenetlenség mellett folytatták Muhamad Ali művét, s az 1860-as évektől a francia mintát követve, erősen központosított állami iskolarendszert alakítottak ki, amely a továbbra is működő vallási iskolákkal párhuzamosan szerveződött meg. A változások általános jellegére és talán jelentőségére utal, hogy az alkirály, *Iszmaíl* (uralk. 1863–1879) khedive felesége lányiskolát is alapított. De a mind gyorsabban fejlődő ország igényeinek megfelelő szakemberek többségét még mindig külföldről biztosították. A helybeliek egy részét a libanoni vagy szíriai felsőoktatási intézményekben (3), a többieket Európában képeztették ki. Ezzel együtt egyiptomi szakintézményeket is alapítottak. Már a 19. század húszas éveitől működött az orvos- és állatorvosképző Kairóban, és 1829-től a közigazgatás átszervezését támogató közigazgatási ismereteket oktattak. A harmincas években alapított állami fordító intézet (1836) jelzi, hogy az állam komolyan érdekelt a tudományok megismertetésében és terjesztésében. A kairói tanárképző (*Dár al-‘ulúm*, 1872) a folyamatosan bővülő állami iskolarendszer részére biztosított tanítókat és tanárokat. Egyiptom 1882-es angol megszállása következtében azonban az angol érdekek határozták meg Egyiptom oktatáspolitikáját is, és ebben döntő volt *Lord Cromer* (1883–1907 között Egyiptom angol helytartója) álláspontja, aki a helyiek iskolázottságában, illetve a műveltség terjedésében a nacionalizmus megszületésének a veszélyét látta. (4) Ezért csak Lord Cromer távozása után, 1908-ban nyitották meg Egyiptom első, jellemző módon civil kezdeményezésre létrehozott világi egyetemét. (5) Míg 1800 körül a közel-keleti muszlim világban a kairói al-Azhar, az isztambuli Süleymaniye, a fezi al-Qarawiyin, a tuniszi az-Zaitúna, illetve a mekkai, medinai és damaszki madraszák jelentették a felsőfokú képzés kizárólagos lehetőségét, az első világháború idejére már szinte minden régióban működött olyan felsőoktatási intézmény is, amelyben a nyugati szaktudományokat oktatták.

Az alap- és középfokú képzés megindulásával, a mind szélesebb spektrumú egyetemi kínálatok terjedésével a 19. sz. második felétől jelentősebb intellektuális közélet alakult ki az Oszmán Birodalom arab nyelvű területein. Ennek jele és előrelendítő ereje az volt,

hogya a Birodalom elismerte az arab nyelvet hivatalos nyelvként. Megindult és szélesebb fogyasztó, olvasó rétegre talált az arab nyelvű könyvkiadás. A nyomtatás általánossá válásával előbb a hivatalos, majd a civil újságok is megjelentek (6), s mind nagyobb számban adták ki a szaktudományos könyvek, a szépirodalmi vagy ponyva művek fordításait. (7) Különösen Egyiptom, és a keresztény iskolákat befogadó tartományok (Szíria, Libanon) tűntek ki ebben a folyamatban. Az irodalom fokozatos átalakulása, és új, európai ihletettségi formáinak megteremtése a kultúra gazdagodásának, a „nemzeti” jelleg erősödésének jegyeit mutatta, ami intellektuális szinten egyfajta reneszánszként (nahda) realizálódott a résztvevőkben. S ebben vallási felekezetükre való tekintet nélkül részt vettek a muszlimok és lélekszámuk arányát meghaladó módon a keresztény kisebbségek is. Jellemző módon az Oszmán Birodalom megújításának „ifjútörök” programjával szemben, a nyelvi, kulturális és történelmi közösség felismerésével bontakozik ki a literátus értelmiség körében az arab nacionalizmus. (8) A vallástudó réteg valódi ellenpólusa ez a literátus értelmiség lesz, amelynek szociológiai helyzetét többnyire orvosi, jogász, mérnök vagy pedagógus végzettsége, a társadalmi középhez való tartozása és állami hivatalnoki állása határozta meg.

A modernizáció előrehaladása következtében az iszlám hagyományos szabályozó rendszere felbomlott és ez különös élességgel jelent meg a tradicionális vallásjog (sari^{Ca}) intézményeinek az átalakulásában. (9) De a változások morális és vallási-ideológiai válság formájában is megfogalmazódtak, és mind sürgetőbbé tették a vallás helyének és szerepének az újragondolását. Muhammad^c Abduh (1849–1905) fogalmazta meg ebben a tekintetben a legsúlyosabb problémát, amikor arra a kérdésre keresett választ, hogy lehet-e úgy élni a modern és fokozatosan modernizálódó társadalomban, hogy közben muszlim maradjon az ember. A válság leküzdésére az iszlám reformjának, és modernizációjának a programját ajánlotta. A program megvalósítása érdekében pedig mindenekelőtt komoly figyelmet fordított a hagyományos értelmiségi réteg, az ^{Ca}ulamá’ képzésének reformjára. Az ^{Ca}ulamá’, történeti funkcióját tekintve a kormányzat befolyásos tanácsadó testülete volt (ahl al-hall wa-l-^{Ca}aqd), ezért a kormányzat mindenkori képviselői tisztelték őket, és biztos anyagi megbecsülésben volt részük. A modernizálódás következtében azonban fokozatosan kiszorultak a tanácsadói körből, hiszen ismereteik és képzettségük már nem felelt meg az új követelményeknek. A reformisták közvetlen elődeik nyomán (10) úgy látták, hogy ez a réteg csak akkor tud megfelelni az új kihívásoknak, ha ismereteit kiterjeszti a gazdasági, politikai viszonyokra, sőt a nyugati tudományokra és a tudományos (nyugati) világra is. Muhammad^c Abduh irányításával átalakították a felsőfokú vallási képzést, s a tanulóknak a hagyományos tudományágak (Korán magyarázat, hadisz tudományok, vallásjog, teológia, arab nyelv és stilsztika, logika stb.) mellett meg kellett ismerkedniük az európai nyelvekkel, és az európai modern tudományokkal is. Az al-Azhar reformjának eredményeképpen tágabb lett a curriculum, és elvileg felkészültebb vallástudósok kerültek ki az egyetem falai közül.

A premodern társadalomban az értelmiségi azonos volt a hosszas tanulóval elsajátítható vallástudományokban jártas szakemberrel. A jogtudóssal, a Korán magyarázóval, a

Egyiptomban (de általában az arab világban is) a szekularizáció politikai folyamata nélkül alakult ki a laikus értelmiségi, továbbá a folyamat nem hosszú történelmi időben, a dolgok természetes menete szerint zajlott, amelynek során lehetett volna idő és lehetőség a különböző értékek összeegyeztetésére, egyfajta hálózattá szervezésére, hanem az átalakulás – például az európai fejlődéshez viszonyítva – egy csapásra, tulajdonképpen egyetlen generáció élete során fejeződött be és tudatosult.

klasszikus értelemben vett vallástudóssal, aki a közösség belső ügyeit ellenőrizte, irányította, és tanácsadóként vagy szakértőként szerepelt a kormány mellett. A 19–20. század során a modernizálódó változások alakították ki a műszaki értelmiségit, a nem-vallástudományokra specializálódó humán értelmiségit, a pedagógust, az orvostudományok képviselőit stb., s mindezt általánosan, olyan tömegben, hogy azzal már önálló társadalmi jelenségként lehetett és kellett számolni. Ez az értelmiségi réteg a 19. század második felétől mind erőteljesebben jelentkezett a politikai életben is, és a gyarmatosítás elleni fellépésével, a gazdasági fejlődés és a társadalmi modernizáció támogatásával végső soron a szekuláris, modern humanizmus képviselőjévé vált.

Az értelmiség szekuláris és vallási csoportban manifestálódó megosztottsága az európai szemlélet számára megfelel az európai értelmiségi történeti struktúráinak, amelyben az egyes ágak ugyanígy egymástól élesen elkülönültek, s amelyben az egyes szaktudományok a szekularizáció hosszú folyamatában, illetve a gazdasági követelményeknek megfelelően alakították ki a helyüket. De vannak különbségek is, s talán a két legfontosabb különbség az, hogy Egyiptomban (de általában az arab világban is) a szekularizáció politikai folyamata nélkül alakult ki a laikus értelmiségi, továbbá a folyamat nem hosszú történelmi időben, a dolgok természetes menete szerint zajlott, amelynek során lehetett volna idő és lehetőség a különböző értékek összeegyeztetésére, egyfajta hálózattá szervezésére, hanem az átalakulás – például az európai fejlődéshez viszonyítva – egy csapásra, tulajdonképpen egyetlen generáció élete során fejeződött be és tudatosult.

Nyilvánvaló, hogy a két, korábban ismeretlen érdekszféra között feszültség lépett föl mindaddig, amíg a szerepeket kölcsönösen nem tisztázták. Már nem lehetett ugyanis csak azt tekinteni tudásnak, amit az ^Culamá' a hagyomány egyedüli őrzőjeként változtatás és módosítás nélkül áthagyományozott a tanítványainak. A modernizáció kihívásaival találkozáva az értelmiségi számára világos lett, hogy a tudás kumulatív jellegű, s a tudós akkor mutatkozik meg igazán, ha valami újdonsággal, valami módosítással hozzá tud járulni a tudás egyetemes egészéhez. Függetlenül attól, hogy saját új felfedezése volt-e az a bizonyos ismeret, vagy egy csoport tagjaként, a csoport kutatásai révén jutott az eredményre. Amikor Muhammad ^CAbduh reformokat sürgetett, és bevezetett néhány nyugati tudományágot a vallástudós képzés kötelező tárgyai közé, akkor ezt a felismerést érvényesítette a saját szakterületén.

A 19–20. század fordulójának társadalmi, politikai és kulturális folyamatait, a nyugati, keresztény gyarmatosítók elleni fellépés kontextusában kell értelmezni. Az értelmiségi nagy vonalakban vázolt két csoportja a modernizáció és a mind élesebben felvetülő politikai függetlenség elméleti és gyakorlati megoldására kereste a választ, úgy, hogy eközben változatlanul meg akarta őrizni társadalmának szervező erejét, általános arab nyelvű muszlim identitását. Ezért gondolkodásukban kitüntetett helyet foglalt el a modernitás és az iszlám összehangolásának igénye. Persze ferdítések, félreértések is tartózták a képet, és mint *Hourani* jelezte, sokszor megnehezítették az eligazodást az iszlám és a nyugat viszonylatában. (11) S ebben az általános keretben különös figyelemmel vizsgálták a Korán üzenetét, ami többek között azzal a következménnyel járt, hogy a többi nagy vallástól eltérően a legújabb időkig folyamatosan készülnek hagyományos értelemben vett kommentárok. Így a modern muszlim értelmiségi rétegek vázlatos jellemzésére alkalmasnak látszik a Koránhoz való viszonyuk elemzése.

A Korán értelmezése

Ismert, hogy az iszlám egyike azoknak a vallásoknak, amelyekben a kinyilatkoztatás és a prófétaság meghatározó szerepet játszik, s hogy ebből adódóan a muszlim intellektualizmus középpontjában a Korán értelmezése, és a helyes értelmezést biztosító módszer kialakítása áll. A Korán a legfiatalabb kinyilatkoztatott vallás és Mohamed próféta tevé-

kenységének dokumentuma. Mohamed rendkívüli és az egyetlen prófétai személyiség, aki nemcsak hirdette az isteni kijelentésként felismert vallási igazságokat, hanem meg is valószínűsítette azokat. Azon túl, hogy bejelentette és kitartással képviselte Istennek az emberrel szemben támasztott igényét, sikeres kísérletet tett olyan társadalmi berendezkedés kialakítására, amely az élet minden területén igyekszik ennek az igénynek a lehető legnagyobb mértékben megfelelni. A Korán nemcsak a hívő szívekben keltett visszhangot, de gyökeresen és tudatosan átforgatta az emberi életet, szabályozta a mindennapokat, a társadalmi, gazdasági és politikai viszonyokat. Nem meglepő ezért, hogy a kinyilatkoztatásban és később a vallási rendszer kidolgozásában is nagyobb hangsúly esett a helyes cselekvésre (ortopraxis), mint a helyes tanra (ortodoxia), illetve, hogy a nyugati vallástudomány felfogása szerint az iszlámban a teológia helyét tulajdonképpen a vallásjog tudománya foglalja el. A Korán a jog és a teológia legfontosabb forrása. Értelmezése és állandó tanulmányozása közvetlen módon befolyásolja, illetve befolyásolhatja a mindennapi gyakorlatot, akár az iszlám kezdeteit, akár napjaink muszlim világát vesszük szemügyre.

Az interpretáció (tafszír, ta'wil (12)) a Korán tudományok (ʿulúm al-Qur'án) összefoglalása, értelme és betöltött funkciója. Az interpretáció teoretikus formájában a homályos és bizonytalan jelentés, vagy egyáltalán az elméletileg megoldatlan szövegrészek tartalmát bontja ki a hittételek szem előtt tartásával; praktikus formájában pedig a szöveget az adott szituációhoz igazítja, azaz a bevett társadalmi szokásokhoz, jogrendszerhez, normákhoz szabja. A muszlim interpretáció hosszú története során végigkíséri az iszlám történelmi alakulását, és ennek megfelelően alakítja ki irányzatait, miközben indulásakor más kinyilatkoztatott vallások interpretációs hagyományaira támaszkodik és közvetlen módon használja fel a muszlim kultúra tudományos eredményeit, akár a nyelvészet, a retorika, a logika, akár az irodalomtudományok területére tartozzanak is. A Korán értelmezésének tudománya az iszlámtudományok egyik ágaként a különféle teológiai és jogi iskolák kialakulásával párhuzamosan, azokkal kölcsönhatásban fejlődött önálló tudományággá. (13) Az interpretáció történeti és szisztematikus tárgyalása a kutatás homlokterében áll, bár a források hozzáférhetősége, illetve a gyakorlati vonatkozások sok esetben megbénítják, hátráltatják az előrehaladást. A legújabb kutatás praktikusan négy történeti korszakot különböztet meg az interpretáció történetében. (14)

Minden interpretáció alapja a textus, a szöveg. A szöveg természetéről vallott nézetek alapvetően befolyásolják magát az értelmezés folyamatát. Ebből a szempontból lényeges különbségeket állapíthatunk meg a keresztény írásértelmezés és a muszlim interpretáció között. Mindenekelőtt a szöveg státusával kapcsolatban éles különbséget jelent, hogy a Korán az uralkodó ortodox muszlim értelmezés szerint Isten szava (kalám Alláh), Isten beszéde, ami csodálatos formában „küldetett le” a prófétának magától az Istentől, Gábrriel arkangyal közvetítésével. A textus úgy ahogy az ortodox értelmező rendelkezésére áll: Isten megnyilatkozása. Ez a felfogás alapvetően különbözik a Biblia sugalmazottságát, és emberi szerzőségét képviselő keresztény felfogástól. Másfelől az is lényeges különbség, hogy viszonylag rövid idő, mindössze húszegynéhány év alatt történt meg a Korán kinyilatkoztatása, míg a Biblia Ószövetségi és Újszövetségi részeit századok választják egymástól. Megállapítható az is, hogy a prófétai hagyomány és a szöveg viszonyában az elsőség nem a hagyományé, hanem a szövegé, magáé a textusé. Mohamed az első próféta, akitől előbb ismerjük a kinyilatkoztatást, mint a rá vonatkozó hagyományt. Ismert, hogy a szöveg összeállítására már Mohamed életében megkezdődött, de nem fejeződött be. A hivatalos ortodox álláspont szerint a kinyilatkoztatás szövegét az orális hagyomány a kezdetől fogva megőrizte, és legkésőbb *Abú Bakr* kalifa idején (632–634) leírták. A megszerkesztett, de csak mássalhangzóiban leírt szöveg a harmadik kalifa, *ʿUzmán* uralkodásának második felében (650–656) készült el, míg a végleges, vokalizált változat a „hét olvasat” kiválasztásával és elfogadtatásával vált kanonikussá a 10. század első felétől kezdődően. Ma a húszas években Kairóban összeállított szövegváltozat van közhasználatban.

Az írásmagyarázat a szöveg kialakításának egyik szükségszerű hozadékaként fejlődött és eredeti formájában az egyszerűbb szómagyarázatokat, fogalomértelmezéseket jelentette. Mert a Korán sajátos szóhasználata, stílusa és kompozíciója szokatlan, idegen, furcsa – „más” – volt, belülről, teoretikusan a szent olyan megnyilvánulása, ami értelmezést, magyarázatot követelt magának. A Korán stílusáról és kompozíciójáról, fenntartva a későbbi összeállításból fakadó módosítások lehetőségét, azt mondhatjuk, hogy Mohamed prófétai tevékenységének mintegy húsz esztendeje alatt nyerte el ismert formáját. Agitatív-didaktikus hangvétel uralja, amiben a retorika eszközei érvényesülnek, és kisebb szerepet kapnak a „költőibb” megoldási lehetőségek. Másfelől a kompozíció szempontjából megfigyelhető, hogy az egyes kinyilatkoztatások általában rövidek és önmagukban zártak. A hosszabb, összefüggő kinyilatkoztatások is mellérendelt szerkezettel összefogott, különálló epizódokból tevődnek össze. Ez a teljes Koránra jellemző mellérendelt szerkezet a Korán legfontosabb kompozíciós sajátossága. A ritkán előforduló hosszabb egységek általában történetet mondanak el, de a történet maga is egymás mellé helyezett epizódokból áll. Az epizódok viszonylagos egységét a külső istenihez való viszony biztosítja, és nem az epizódok egymásra következését és egymáshoz való viszonyát szervező, az alárendeltség elvét érvényesítő kompozíciós elv. Vagyis a mellérendelésen alapuló maqám-elv szerint építkezik a kompozíció. Joggal hangsúlyozza a kutatás, hogy a Koránt csak azok a történések érdeklik, amelyekben az emberi és az isteni szféra viszonyát minden mozzanatban közvetlenül és egyértelműen lehet tételezni. (15)

A muszlim felfogás szerint a Korán ténylegesen és történetileg, szövegszerűen és részleteiben is egy-egy vallási, rituális, gyakorlati vagy politikai szituációra ad autentikus megoldást, ezért a Korán modern gyakorlati, rituális és morális, de politika-elméleti alkalmazása is közvetlenül lehetséges és magától értetődik. Ez az útmutatás és vezetés a közösség egészén belül érvényes az egyén szűkebb világára is, bár nem metafizikai és nem individuális szinten valósul meg, hanem az alakuló-fejlődő muszlim közösség, az umma szintjén realizálódik. Kizárólag az értelmezés emberi és technikai-módszerbeli kérdése, hogy ez az útmutatás és vezetés valójában mennyire érvényesül. Módszertani szempontból a szöveg felszíni jelentésére támaszkodó tafszír-t, és az elsősorban az ezoterikusok körében uralkodó allegorikus írásmagyarázatot, a ta'wil-t különíti el a hagyomány. A vallástudó és laikus értelmiségi viszonyának jellemzésére a továbbiakban a tafszír területére korlátozzuk a mondanivalónkat.

A tafszír tudományának viszonylag egyszerű és könnyen áttekinthető elvei vannak, amiként ezt *Ibn Taimiyya* (megh. 1328) „Bevezetés az írásértelmezés alapelveibe” című munkájában összefoglalta. (16) *Ibn Taimiyya* szerint az írásértelmezés a következő princípiumokat követi: írásértelmezés a Koránnal; írásértelmezés Mohamed próféta hagyománya (szunna) alapján; írásértelmezés a próféta társainak (szahába) hagyománya szerint; írásértelmezés a társak utódainak (tábi^cún) hagyománya szerint. Ez az összefoglalás alapvető fontosságúnak tekinti, és a hagyományt követve autoritással ruhazza fel azokat az értelmezéseket, amelyeket maga a próféta adott a homályos helyekkel kapcsolatban, akár közvetlenül tőle származtak ezek, akár a társakra (aszhab) vagy a társak követőire (tábi^cún) való hivatkozással fogalmazták meg őket. A hagyomány (hadísz)-kritika és a „kinyilatkoztatás alkalmainak” (aszhab al-nuzúl) tudománya értelemszerűen beletartozik a tafszír tudományainak körébe, s ugyanígy beletartozik az arab nyelv grammatikájának, a retorikának és az iszlám előtti arab irodalmi hagyománynak kimerítő ismerete is. Jól látható, hogy az értelmezéstudomány ilyen felfogása gyakorlatilag azt jelenti, hogy a Korán egyszer-volt értelmezését ismétli meg: a Korán ön-értelmezését, illetve a próféta, a társak vagy a követők által adott értelmezést. Ez az, amit az iszlámtudományok tafszír bi-l-ma'szúr-nak neveznek, olyan értelmezésnek tehát, amelyik a próféta koráig nyúlik vissza, és amit változatlanul hagyományoznak az egymást követő generációk.

A tafszír bi-l-ma'szúr élesen szemben áll az egyéni véleménynyilvánításon alapuló értelmezés, a tafszír bi-r-ra'y koncepciójával, amit olyan hagyományokkal támogatnak meg, amelyek szerint már maga a próféta, de a társak és a jámbor tudósok sora is elvette ezt a módszert. Kellőképpen ismert azonban az ezekkel ellentétes hagyomány, amelyik elmondja, hogy a próféta, mielőtt Jemenbe küldte *Mu^cádz ibn Dzsabalt*, kikérdezte, hogy milyen forrásokra támaszkodva hoz majd ítéletet. *Mu^cádz ibn Éabal* a Koránt, a próféta és a helyi sunna-t jelölte meg leendő forrásaiként, de ha mindezekben nem talál eligazítást, mondja, akkor saját képességeire támaszkodva hoz majd döntést, tehát önálló véleményt alakít majd ki. A hadisz narratívája szerint a próféta az elképzelést – mint bírói programot –, örömmel üdvözölte és jóváhagyta. (17)

Ibn Taimiyya különösen azt az önálló véleménynyilvánításon alapuló írásértelmezést kárhoztatja, amelyikben felismerhető, hogy valamely vallási csoport képviselője valamilyen előzetes teológiai vagy jogi elgondoláshoz keres igazolást a Koránban. (18) De Ibn Taimiyya is elismeri, hogy a hagyományon alapuló értelmezés nem terjedhet ki az egész Koránra, és ezért teret kellett engedni az egyéni véleményen alapuló magyarázatnak is. Az iszlámtudományok története igazolja, hogy elfogadták a képzett tudósok egyénileg kialakított és megalapozott értelmezéseit. Ezeket dicséretesnek (mamdüh), míg a képzetlen tudósokét kárhozatosnak (madzmúm) tekintették. Történetileg persze egyfajta közepső pozíció alakult ki a hagyományon és az önálló véleménynyilvánításon alapuló írásértelmezés között, azzal, hogy minden korban rendkívül körültekintően és kifinomult módszerekkel érvényesítették az Ibn Taimiyya által összefoglalt alapelveket.

Amikor a modern írásértelmezés sajátosságait keressük, végső soron ennek a két irányzatnak a képviselőit vizsgáljuk. Megfigyelhető azonban az is, hogy a hagyományon és a vélemény-nyilvánításon alapuló értelmezéstudomány nem azon a határvonalon különül el egymástól, amelyiken a laikus értelmiség elválik a vallástudó értelmiségtől. A modern

Az iszlám és a racionális tudományok nem állnak ellentétben egymással, az iszlámban semmi sem tiltja a racionális gondolkodást és a racionális módszereket, sőt a hívőnek vallási kötelessége az ész, az értelem lehetőségeinek minél gazdagabb kibontakoztatása. A nyugati fejlett világ racionális eredményei emiatt beleilleszkednek az ember természetéről vallott muszlim felfogásba.

írásértelmezés munkái részben abból a szándékból születtek, hogy az egyre jobban növekedő, de a szofisztikált vallástudományban kevésbé járatos olvasóközönség részére „egyszerűsítsék” és hozzáférhetővé tegyék a szöveget, részben pedig abból a célból, hogy a különböző vallási-társadalmi eszméket és elgondolásokat népszerűsítsék. (19)

A vallástudó értelmiség Korán kommentárjai

Az al-Azharban végzett, és reformszemléletű hivatásos vallástudósok Korán kommentárjai általában beleilleszkednek a felszíni jelentésre támaszkodó tafszír hagyományokba. Muhammad ^cAbduh kommentárja, amelyet tanítványa, *Muhammad Rasíd Ridá* (1865–1935) folytatott, és részben át is dolgozott, „Tafszír al-manár” (20) („A világitótorony kommentárja”) címmel jelent meg (21), és szerzője ismert reformista törekvései miatt nagy érdeklődést váltott ki Egyiptomban, de az európai orientalisták körében is. Az elemzések azt mutatják, hogy a munka módszerét tekintve nem tér el a hagyományos Korán értelmezésektől (tafszír bi-l-ma'szúr). Abban különbözik azoktól, hogy a szerző a jog területén maradván jellemző módon erkölcsi tanításokat, példázatokat és leckéket fogalmaz meg az egyes szöveghegyek alapján. Az ismeretek kutatása, a ráció alkalmazása, az oktatás iránti igény, a függetlenség követelése is mind igazolást nyert a Koránban. Azt

mondhatjuk, hogy a korra jellemző morális válsággal szembesülve a tiszta vallásosság-hoz való visszatérést, és az erkölcsi megújulást hirdeti ez az eredetileg előadásokban, illetve jogi állásfoglalásokban testet öltött, mérsékelt (és be nem fejezett) kommentár.

Ehhez hasonló, az erkölcsöt középpontba helyező, és ennyiben újszerű, de a hagyomány általános keretén belül maradó, és ezért konzervatívnak tekinthető (rész-)kommentár olvasható több azharita tudós tollából is.

Egy másik és egyedi megoldást képvisel ^c*Ali Dzsauhari al-Tantáwi* (1862-1940) munkája, *„Dzsawáhir fi tafszír al-Qur’án’* (Ékkövek a Korán interpretációjában). Ez „a nagyközönség számára készült természettudományi kézikönyv” (22) benyomását kelti. A nyugati (természet-) tudományok és az iszlám közötti egyetemes harmónia demonstrálásának modern muszlim igénye jelenik meg benne, mintegy folytatva és a végletekig fejlesztve a konzervatív reformisták alap gondolatát. E szerint az iszlám és a racionális tudományok nem állnak ellentétben egymással, az iszlámban semmi sem tiltja a racionális gondolkodást és a racionális módszereket, sőt a hívőnek vallási kötelessége az ész, az értelem lehetőségeinek minél gazdagabb kibontakoztatása. A nyugati fejlett világ racionális eredményei emiatt beleilleszkednek az ember természetéről vallott muszlim felfogásba. A szerző odáig ment, hogy adekvát utalásokat mutatott ki a Koránból minden modern tudományos eredményre vagy technológiai újdonságra vonatkozóan. Vagy úgy, hogy konkrét kijelentésekben ismerte fel őket, vagy úgy, hogy közvetett utalások alapján olvasta ki őket a szövegből. Ez a „természettudományos kommentár” abban a korban jelent meg, amikor az egyiptomi lakosság szélesebb köre először találkozott a nyugati tudomány eredményeivel. A munkának így elsősorban praktikus haszna lett, hiszen a nyugati természettudományos és technikai stb. ismeretek jelentős része ennek a kommentárnak a közvetítésével vált közzismertté.

Az általános azharita irányzattól eltért a képzett vallástudós, *Muhammad Abú Zaid* kritikai módszereket alkalmazó munkája. Ez 1932-ban jelent meg, és bár módszerének sajátosságát az adja, hogy a konzervatív modernisták (szúliyyún) „Korán-értelmezést a Koránnal” jelszavát követi, és elsősorban misztika-ellenes előítéletek vezetik, az írásos hagyományt félresöpörő hozzáállása komoly kritikát váltott ki. A Korán megértése lehetőséget ad arra, mondja, hogy felfogjuk, az Isten miként működik a világban és a társadalomban. Így a Korán természetfölötti elemeit megszünteti, az „égi utazást” (mi^crádzs) például tagadja, és egyszerűen a próféta emigrációjával (hidzsra) azonosítja. A szöveg párhuzamos helyeit pontosan számon tartja, és egymásra vonatkoztatja, és hajlik arra, hogy a lehetséges természettudományos értelmezéseket is bevonja az értelmezésbe. Munkája így az irodalmi szövegeértelmezés modern nyugati mintáit követve a racionalitás talaján áll, és a történeti-kritikai Korántudományok úttörő munkája lehetett volna, de a kortárs vallástudósok körében olyan komoly ellenállást váltott ki, hogy a könyvet vissza kellett vonni a forgalmazásból. Személyes sorsára is súlyos kihatással volt ez a kísérlet, hiszen a későbbiekben mindenfajta vallási tevékenységtől eltiltották. Olyannyira szentségtörőnek találták a munkáját, hogy néhány konzervatív vallástudós egyenesen aposztáziával vádolta Abú Zaidot, és a sari^ca alapján (mint nem-muszlimtól) a feleségét el akarták választani tőle. A bíróságon azonban megvédte magát, és nem kényszeríthették a házasság felbontására. (23) Mindenesetre a munka jelentős áttörési kísérletnek tekinthető, hiszen itt jelenik meg először a hagyományos és az önálló értelmezés határán a modern kritikai írásértelmezés.

A tizenkilencedik – huszadik század során, a modern muszlim társadalmak belső kulturális fejlődése, a gyarmatosítás felszámolására tett erőfeszítések, a „kvázi-nemzetiállamok” megteremtésének kísérlete idején megjelent kommentárokról általánosságban elmondhatjuk, mint említettük, hogy nemcsak a céhbeliekre, a vallástudósokra, hanem a mind szélesebb olvasóközönségre is számítanak. Másfelől azt is megfigyelhetjük, hogy az írásértelmezés legújabb korában már nemcsak a hagyományos központi arab területen

mitív és fantasztikus elemektől, a mágiától és a meséktől, úgy, hogy ezeknek egyfajta szimbolikus, vagy allegórikus értelmet tulajdonítanak. És harmadszor a tanítás egyes elemeit a Koránban, és csakis a Koránban találtak alapján racionalizálják. (27)

A laikus értelmiség és a Korán értelmezése

A század közepén és a második felében jelentek meg azok a Korán-kommentárok, amelyeknek a szerzői nem tartoznak a képzett (céhbeli) vallástudósok közé. Az ő munkáik általános jellemzéseként elmondható, hogy nem követik az iszlám hivatalos azharita irányát, s ezért komoly vitákat váltanak ki az intézményes iszlám képviselői körében. Az eltérések abból adódnak, hogy a modernizációs válság leküzdésének módját keresve a laikus értelmiségiek vagy más módszerrel közelítenek a Koránhoz, hogy így az iszlám rendszerét módosítsák, vagy a közvetlenül a világ megváltoztatását célzó politikai aktivitás ideológiai eszközeként fogják fel az írásmagyarázatot. (28)

A módszer problémái

Muhammad Ahmad Khalaf Alláh (1916–1998) munkája, amely „Al-Fann al-qaszasí fi-l-Qur’án al-karím” („Az elbeszélő művészet a kegyes Koránban”) címmel 1950/51-ben jelent meg, irodalomelméleti szempontból közelítette meg a Koránt. (29) Eredetileg diszsertációként terjesztette be a kairói egyetemre 1947-ben, de téziseit a doktori bizottság nem fogadta el. A munka később kiadott formájában két fő részből áll, amelyek mindegyike több alfejezetet foglal magába. Az első rész, „A történeti, társadalmi, etikai és vallási jelentések, és értékek” alcímet viseli, és értelemszerűen azt a kérdést vizsgálja, hogy milyen kapcsolat van a történetírás és az irodalom között. Ebből pedig a történeti hitelességhez, majd ahhoz a rendkívül érzékeny kérdéshez jut el, hogy milyen történeti relevanciája van/lehet a Korán narratívájának. A második rész alcíme „Az elbeszélő művészet a koráni elbeszélésekben”, s a következő alfejezetekből áll: „A koráni elbeszélés”, amelyben a szerző történeti, allegorikus, mítikus és büntető elbeszéléstípust különböztet meg; ezt követi „Az elbeszélés egysége” című alfejezet, ami után az „Intenció és cél”, majd a „Források” következik. Az ötödik alfejezetben „Az elbeszélés elemei”-vel foglalkozik, míg a hatodikban a koráni elbeszélésnek az arab irodalom történetében betöltött szerepét tárgyalja. A módszer vizsgálata azt mutatja, hogy Khalaf Alláh első lépésben összegyűjtötte a különböző elbeszéléseket, és kronológiai rendbe állította őket, hogy ezzel mintegy a kinyilatkoztatás kontextusát, azaz a társadalmi környezetet, a próféta érzelmi állapotát és a vallási üzenet fejlődését rekonstruálhassa. Minden egyes történetet önálló elbeszélésként kezelt, függetlenül attól, hogy szereplői más kontextusban is előfordultak-e vagy sem. Azt remélte, hogy ezzel a módszerrel fel lehet tární azt az eredeti jelentést, amit az arabok a kinyilatkoztatás tényleges idejében megérthettek. (30) Másfelől hangsúlyt helyezett arra, hogy a koráni elbeszélések történelmi irrelevanciáját bizonyítsa, s ennek során felhasználta a kommentárirodalom egyes munkáit is, kimutatva, hogy az elbeszélések allegóriák, amelyekben különbség van a szöveg szöveve-teste (dzsiszm) és jelentése (ma^cná) között, ahogy ezt az irodalmi művek esetében is tapasztaljuk. Részletes elemzéssel kimutatta, hogy a Koránban, a szövegben magában megtalálhatók az irodalmi értelmezés irányába mutató jelek, hiszen például a szöveg nemcsak a helyet és az időt hagyja azonosítatlanul, de sokszor a szereplőket sem nevezi meg. Ugyanerre mutat az is, hogy a történeti eseményekről szóló beszámolókból egyes részeket kiemelten kezel, hangsúlyoz, másokat meg teljesen elhagy, nem tartja be az események egymásra következőségének rendjét, bizonyos cselekményeket adott személyekhez kapcsol, máskor azonban ugyanazt a cselekedetet más személynek tulajdonítja. Az ismétlések során nem szó szerint ismétlődik például a szereplők párbeszéde, s a cselekményekben sokszor az időrendben későbbi esemény korábban következik be. Mindez azt bizonyítja, mondja a szer-

ző, hogy a Korán esetében is az irodalmi szöveg megközelítésének eszközeit kell használni, (31) hiszen a koráni narratíva a történetmondás egyik eseteként fogható fel.

A vallástudó közvélemény azonban nem fogadta el a Korán irodalmi szempontú elemzésének programját. Hosszú és nyilvános vita folyt a disszertáció értékelése körül 1947 őszén, amelynek során az elutasítás fő érveiként a következők fogalmazódtak meg: az irodalmi szöveget az emberi képzelőerő hozza létre, míg a Korán „Isten szavát” reprezentálja, s mint ilyen definíció szerint sem hasonlítható össze az emberi beszédmóddal; a Korán irodalmi szöveggént való vizsgálata azt sugallja és azt a látszatot kelti, mintha Mohamed próféta lett volna a szöveg szerzője; az az állítás, hogy a Koránban szereplő elbeszélések nem valós történeti eseményeket mutatnak be, hanem úgy működnek, mint az irodalmi művek (fiktív) ’történetei’, olyan blaszfémia, amely kimeríti az aposztázia fogalmát is. Ez az állítás ugyanis a Koránt a történeti művek sorába helyezi; nem tartható és nem ismerhető el továbbá az a feltételezés sem, hogy a Korán nyelve és szerkezete egy adott kor történeti és kulturális feltételei szerint alakult volna ki. Ebből ugyanis megint arra lehet következtetni, hogy a Korán emberi alkotás, és nem „sten szava”. (32)

A pakisztáni származású filozófus, *Fazlur Rahman* (1919–1988) általános megközelítése (33) a kognitív írásmagyarázat programjaként fogalmazódott meg. Mint nem képzett vallástudós, filozófiai-hermeneutikai oldalról közelítette meg a szöveg értelmezésének kérdését. Általánosságban azt a véleményt hangoztatta, hogy az iszlám modern válságát elsősorban az okozza, hogy nem a megfelelő módon értik és értelmezik a Korán tanítását. Ebből az oktatás és a képzés alkalmas programjával lehet kilábalni, reformmal, és az iszlám értelmezői hagyományának megújításával (idzstihád). Oktatásszervező és neveléstámogató tevékenységét is az iszlám egyetemes érdekeinek szolgálatába állította.

Fazlur Rahman alapállása az, hogy a muszlim társadalom mindenkori történelmi helyzetében imperativuszként adódik, hogy kialakítsa az írásmagyarázat adekvát módszerét.

A mindenkor újrafogalmazódó módszer pedig nyilvánvalóan felidéz, megőriz és magába foglal bizonyos tényezőket, míg másokat értelemszerűen kizár magából. Alapkérdés azonban, hogy a kinyilatkoztatás kognitív aspektusáról van szó, nem pedig annak esztétikai-érzelmi oldaláról. Fazlur Rahman szerint a kinyilatkoztatás a szépség és a fenségesség érzetét keltheti a hívőben, de ezek a hatások jellegükben különböznek az emberi lényeg megmagyarázhatatlan attitűdjétől, a hitbéli nyitottságtól, vagy attól, amit egyszerűen a hitnek neveznek. Az ember ezáltal éli át az elragadtatást, de ezáltal támaszt igényt a transzcendens iránt is. Az értelmezés alapja tehát az az egyetemes emberi érték, amely magában a kinyilatkoztatásban is megjelenik. Fazlur Rahman szerint ez az érték erkölcsi természetű, és azon túl, hogy van reális történetisége, van történelmen kívüli, transzcendens létezése is. Ennek az értéknek a megjelenése azonban egy adott történelmi pillanatban és egy adott földrajzi helyen nem meríti ki teljes gyakorlati szerepét, vagy ahogy más-keppen fogalmazhatnánk, a teljes értelmét. Az erkölcsi érték jellegénél fogva különbözik minden más értéktől, és nem mérhető ki, mint például valamilyen gazdasági érték.

Amikor tehát az interpretálásról beszélünk, lényegében az értékhez való hozzáférés lehetőségeit kutatjuk. Maga az interpretálás kettős folyamatot tételez fel, két egymást kö-

A kinyilatkoztatás a szépség és a fenségesség érzetét keltheti a hívőben, de ezek a hatások jellegükben különböznek az emberi lényeg megmagyarázhatatlan attitűdjétől, a hitbéli nyitottságtól, vagy attól, amit egyszerűen a hitnek neveznek. Az ember ezáltal éli át az elragadtatást, de ezáltal támaszt igényt a transzcendens iránt is. Az értelmezés alapja tehát az az egyetemes emberi érték, amely magában a kinyilatkoztatásban is megjelenik.

vető, és ellentétes irányú mozgást. Az egyik a jelenből tart a koráni időkbe, a másik a koráni időkbe a jelenbe. A Korán valójában az isteni reakció, válasz a próféta értelmén át arra az erkölcsi-társadalmi helyzetre, amelyben a próféta Arábiája volt, válasz a kereskedő tevékenységet folytató Mekka problémáira. Egészében véve végigkíséri a közösség kialakulását, és abban a formában, amely jelentős részében erkölcsi, vallási és társadalmi kijelentéseket tartalmaz. Ezek az adott történelmi szituációban gyökereznek, de alkalmasak arra, hogy elvonatkoztassuk a bennük formát nyert értéket. Fazlur Rahman érvelése szerint a magyarázat második lépésében pedig a Korán értelmezők ezeket az így nyert és megfogalmazott princípiumokat alkalmazzák a mai, kortárs problémák megoldására. Tehát az első lépéssorozat megvilágítja és szerkezetetté alakítja az általános alapelveket, értékeket tartalmazó hosszú élettartamú kijelentéseket, a második folyamat pedig ebből az általánosításból vezet le megformulázható, és realizálható kijelentéseket a jelenről és a jelenhez. Hiszen végső soron a Korán lényegét a benne megfogalmazott etika adja, és ez teremti meg a teológia és a jog közötti szükségszerű kapcsolatot.

Lényegében a módszer kérdéseit tárgyalja az egyiptomi irodalomtudós *Naszr Hámid Abú Zaid* (1943) is. Abú Zaid a nyolcvanas években kairói egyetemi munkája során azt a feladatot kapta, hogy az arab nyelv és irodalom tanszéken bevezető kurzusokat tartson a Korán értelmezéséről. Kötetei, tanulmányai jelentek meg a kortárs muszlim diskurzusról (34), és nem rejtette véka alá, hogy az értelmezéssel kapcsolatban nem osztja az intézményes iszlám képviselőinek véleményét, s hogy a vallásosság más felfogását tartja érvényes módon összeegyeztethetőnek a modern világ kihívásai között utat és vezetést kereső muszlim számára. A Koránnal kapcsolatos nézeteit a „Mafhúm an-naszsz” (A ’textus’ (35) értelme’) című könyvben foglalta össze. (36) A munkája és nézetei miatt ért támadások miatt el kellett hagynia Egyiptomot, és ekkor a nyugaton működő modern muszlim tudományosságot sürgető intelligencia vezető képviselőihez csatlakozott. Munkáiban a Korán státusát, a kinyilatkoztatás értelmezésének elméleti kérdéseit vizsgálja és újabb megoldást keres a vallás és az ész viszonyának újrafogalmazási lehetőségére.

Abú Zaid számos orientalistával egyetért abban a kérdésben, hogy a muszlim társadalmak elmaradottságának oka abban áll, hogy képtelenek a gyakorlati beavatkozásra, a racionális számításra és a rövid távú tervezésre. Így fogalmazza meg a gondolatát: „amikor a társadalmi és politikai konfliktusokat a valóságból kiemelik és áthelyezik a szövegbe, akkor az emberi értelem a szövegárendeltség állapotába kerül.” Ennek felismeréséből bontja ki a gondolatait, és megállapítja, hogy a Korán meghatározó civilizációs szerepe az arab kultúrát „a szöveg kultúrájává” (hadárat an-naszsz) tette. Úgy érti ezt, hogy a kultúra az embernek valósággal való konfrontációjából (dzsadal) és a szöveggel való párbeszéből (hiwár) alakul ki. Másfelől ez azt jelenti, hogy az arab-izlám kultúra lévén a szöveg kultúrája magától értetődően az interpretáció kultúrája (hadárat at-ta’wíl) is.

A Korán nyelvével kapcsolatban azon az állásponton van, hogy a szöveg nem tekinthető önértelmezőnek, a szöveg jelentése az olvasó intellektuális és történetileg meghatározott kulturális horizontjától függ. Nézzük, hogyan is kapcsolódik össze a Korán és a történetiség. Abú Zaid szerint a koráni szöveg a legelső pillanatban, azaz akkor, amikor a kinyilatkoztatás eseményében a próféta éppen recitálta a szöveget, elveszítette isteni létezését (naszsz iláhi), és értelemmel felfogható, emberi szöveg (naszsz insáni) lett belőle, merthogy funkcióváltás következett be: a kinyilatkoztatásból az értelemzésbe ment át (li-anna-hu tahawwala min al-tanzíl ilá t-ta’wíl). Másképpen fogalmazva tehát az első fázis abban a folyamatban, amelyikben a szöveg az emberi intellektussal kapcsolatba lépett az a mód volt, ahogy a próféta megértette a kinyilatkoztatást. Márpedig ismert kísérletek igazolják, hogy adott szöveg megértését lényegesen befolyásolják a kulturális milió, a személyes adottságok, a képzettség stb. s mint ilyenek döntő szerepet játszanak egy szöveg adekvát feltárása és elsajátítása szempontjából. Ezért szerzőnk a próféta szöveg-értését külön vizsgálat alá vette. Azt mondja róla, hogy a próféta megértését nem abszolú-

tizálhatjuk. „Egy ilyen állítás, mondja, azaz a próféta Korán-értésének szakralizálása politeizmushoz vezetne, hiszen ez a fordulat egyenlőségjelet tenne az abszolút és a viszonylagos, az állandó és a múlandó között, ... mert egyenlőségjelet tenne az isteni intenció és az emberi intenció közé, még ha a próféta esetében is. Az ilyen kijelentés a prófétára ruházna egyfajta szentséget, és eltitkolná azt, hogy ember volt, és ezzel teljesen megmáskosítaná azt a tényt, hogy pusztán próféta volt.” Amikor Abú Zaid hangsúlyozza, hogy a kinyilatkoztatás létmódjában magával a kinyilatkoztatás aktusával visszafordíthatatlan változás állt be, azt is állítja, hogy a szöveg – a közvetítő nyelv adottságainál fogva – olyan partikuláris kulturális politikai és ideológiai elemeket testesített meg, amelyek a 7. századi arab társadalmat jellemezték, s ezért ezeknek az ismerete alapvető jelentőségű lesz azoknak a cselekedeteknek a meghatározásában, amelyek a Koránra támaszkodnának. Azt mondja, hogy „A Korán (...) rögzített vallási szöveg a betűszerinti értelmezés szerint, de minthogy az emberi értelem által elsajátíthatóvá vált, értelemmé, eszmévé (mafhum) vált, amelyik ezzel elveszítette rögzítettségét, s amidőn változik, jelentései burjánzókká válnak (...) El kell ismernünk, hogy az eredeti szent szöveg metafizikai természetű, amiről azonban semmit sem tudunk, csak azt amit maga a szöveg elmond nekünk, és ez pedig mindig a történelmileg változó emberiség révén jut el hozzánk.” A szövegről pedig tudjuk, hogy kulturális, társadalmi és vallási viszonyaiban válságos helyzetű, arab nyelvű kultúrába érkezett.

Abú Zaid a kommunikáció ismert modelljét használja fel, amikor a Korán kettős természetét rögzíti, azaz elválasztja a metafizikai és a valóságos történelmi szöveget egymástól. Az ember számára a 7. század eleji arab félsziget viszonyainak nyelvi lenyomatán keresztül nyilvánul meg a Korán.

Az értelmezés, funkciója szerint legalábbis, azokra a kérdésekre keresi a választ, amelyek az ember mindennapi életvezetésében, a közösség nagy kérdéseiben stb. jelentkeznek. Abú Zaid úgy jellemzi a kortárs vallási diskurzust, hogy annak az „a tendenciája, hogy eltörölje a történelmi dimenziókat, s ez nyilvánvaló abban a feltevésben, hogy a jelen és a múlt kérdései egybevágnak, s abban a megoldási javaslatban is előtűnik, hogy a múlt megoldásait alkalmazzák a jelen kérdéseinek megoldására.” Abú Zaid ezzel szembeállítja azt a vallási hermeneutikai munkát, amelyik a jövőre irányuló kérdéseket tesz fel, de nem a felgyülemlett hagyományban keres hozzá – esetleg készen talált – eligazítást, hanem a szöveg, a probléma és a megoldás keresésének szintjeit elkülöníti egymástól és önálló fázisoknak tekinti őket. Így először az eredeti környezetben realizálódó eredeti jelentést kell meghatározni, majd ezt követően az értelmezőnek ettől különböző formában kell megfogalmaznia a jelen kérdéseit és problémáit, és végül, az utolsó fázisban a két jelentést kell ütköztetni a produktív, gyümölcsöző értelmezés feltárása érdekében. A jövőre irányuló magatartás kialakítása céljából tehát nem a szent szöveg és a hozzá kapcsolódó hatalmas kommentárium adottságait kell mechanikusan felhasználni, hanem a kinyilatkoztatás adta lehetőségekkel élve az elvonatkoztatott elvekből kell dolgozni, önállóan és jövőre irányultan a cselekvési ajánlásokat. (37)

Nézeteinek rövid összefoglalását így adta meg egyik utóbbi írásában: „Az irodalmi megközelítés alapállása az, hogy a vallási szövegek, annak ellenére, hogy isteni természetűek és az Isten nyilatkoztatja ki őket, történelmileg meghatározottak és kulturálisan szerkesztettek. Mint egy »üzenet«, amit az Isten az emberek részére Mohamed prófétán keresztül nyilatkoztatott ki, aki maga is ember, a Korán olyan kommunikációs modellt képvisel, amelyik magába foglalja a feladót és a befogadót, s amelyik egy nyelvi rendszer kódját használja. Minthogy a feladó a Korán esetében nem lehet tudományos vizsgálat tárgya, természetes, hogy a koráni szöveg elemzésének a környezetből, a Korán kontextusát képező valóságból és kultúrából kell kiindulnia. A valóság azokat a társadalmi-politikai feltételeket jelenti, amelyek között a szöveg első címzettjei cselekedtek, belevetve a szöveg első befogadóját, a prófétát is. Másfelől, a kultúra azoknak a koncepci-

óknak a világát is jelenti, amelyek a nyelvben benne foglaltatnak, abban a nyelvben, amelyben a Korán is alakot öltött. Ebben az értelemben a Korán elemzésének olyan indítása, amelyik a kontextust jelentő valóságra és kultúrára terjed ki, azt jelenti, hogy empirikus tényekkel kezdünk el foglalkozni. Az ilyen tények elemzése révén elérhető a Korán tudományos megértése, és kiteljesíthetővé válik a benne foglalt üzenet.” (38)

Föltehetjük a kérdést, hogy mire emlékeztet bennünket ez a gondolatmenet? Ismert, hogy az a gondolat, hogy a múlt mintái vagy példái nem vezethetik az embert aktuális problémáinak megoldásában, Európában a 18. században jelentkezett, s részben legalábbis annak volt köszönhető, hogy a történelmi gyakorlatra vonatkozó elképzelések fokozatosan megváltoztak. Míg korábban a történelmet beszámolóknak (riport) tekintették, a régen megtörtént eseményekből elvonatkoztatott, és bármikor felhasználható mintának, a terminus szemantikái mezője a 18. század során kitágult és már nemcsak a beszámoló eszméjét foglalta magába, hanem magát az eseményt is fölvette, a benne megjelenő véletlenszerűséggel együtt, mint olyat, ami szembeállítható és összekapcsolható az elvonatkoztatott szóbeli vagy írásos tolmácsolással. A bemutatásnak és az eseménynek ez az összefonódása azt eredményezte, hogy a beszámolóktól ezt követően már nemcsak a múlt dolgaira vonatkozó jelentést várták el, hanem azt is, hogy ragadják meg a történelmet magát mint koherens, mindent magába foglaló valóságot és értelmes egészet. Annak érdekében pedig, hogy eleget tudjanak tenni az erre a teljesebb valóságra vonatkozó igénynek, a történészek olyan más tudományterületeket is bevontak a forrásaik körébe, mint a poétika, az etika, a retorika, továbbá új szabályokat dolgoztak ki a bizonyításra, illetve a történelmi adatok új rendszerezésének módszereit gondolták át. A váltás többek között azt eredményezte, hogy már nem a szent szöveg világította meg a történelmi viszontagságokat, hanem a kidolgozott történelem lett az, ami szükségessé vált a szöveg magyarázatához. És innen kezdődően a szöveg a világi kritika állandó tárgya lett. Hiszen abban a pillanatban, amikor a múlt már nem világítja meg az egyre növekvő jövőt, csak az ész lehet az, ami elláthatja a jövőbe világítás feladatát. Ahhoz azonban, hogy az ész meg tudjon felelni ennek a feladatnak, először is meg kellett szabadulnia a hagyományok kötöttségétől, hogy megfelelő mobilitáshoz vagy improvizációs képességhez jusson. Úgy tűnik fel, hogy egyetérthetünk azokkal, akik Abú Zaid tevékenységében ehhez hasonló folyamatnak lehetünk a tanúi.

Azt lehet mondani, hogy ez az írásmagyarázat igény sajátabb, egyénibb, mondhatni „perszónálisabb” vallásosság talaján áll, mint az al-Azhar képviselőinek írásmagyarázata. A Naszr Hámid Abú Zaid körüli vallási és jogi huza-vona (39), amire csak utalni szeretnék itt, is arra mutat, hogy a módszer megfogalmazásában olyan vallásosság jelenik meg, amelyik a szuverén egyéniség sajátja, s amelyet egyébként csak a laikus, a szakmán kívül álló tud megfogalmazni.

A politika szolgálatában

Ezzel az individuálisabb, módszer-centrikus és egyéni véleményen nyugvó Korán tárgyalással szinte diametrikusan ellentétes a „politikai iszlám” megújulási folyamataiban megfogalmazódó Korán értelmezés. Ez a politikai szinten is megnyilvánuló megújulás az egész iszlámra érvényesen az utóbbi kétszáz éven belül három nagyobb hullámban jelentkezett. Az első a 19. század második felétől a 20. század első feléig tartott, és politikailag meghatározó módon a pániszlám gondolkodásból indult ki, majd a regionális elv képviselője lett, miközben vallási univerzalizmusát sohasem adta föl. Ismert képviselői a megújulási mozgalom kiemelkedő személyiségei, illetve követői, akik – arab területen a konzervatív reformista (salafita) talajon álltak. *Dzsamál al-Dín al-Afgháni* (1838/39–1897), *Muhammad c Abduh* (1849–1905) az Oszmán Birodalomban, míg *Sayyid Ahmad Khan* (1817–1898) Indiában képviselte az iszlám szükségszerű megújításának ügyét. Követői közül különösen az egyiptomi *Muhammad Rasíd Ridá* (1865–1935), az algériai

^c*Abd al-Hamid ibn Bádisz* (Bin Badisz) (1889–1940) emelkedik ki. A szekuláris modern arab nemzetállamokban ez a reformista irányzat vált, bizonyos átalakulások után, a „hivatalos” iszlámmá. Viszonyukat az egymás iránti kölcsönös tisztelettel és az egymás támogatásában való kölcsönös érdekeltséggel lehet jellemezni. Ez magába foglalja, hogy az állam támogatja a vallási intézményeket, de nem zárja ki, hogy a vallási képviselők az állam működésével kapcsolatos erkölcsi kérdésekben ne mondják el a véleményüket, akár élesebb kritikájukat is. Ezt a vallás mély beágyazottsága lehetővé teszi. Sajátos vallástörténeti jelenségként foghatjuk fel, hogy az elmúlt két évszázad alatt, miközben az iszlám nem osztja fel a világot vallási és szekuláris egységre, s így nem alakítja ki saját egyházi hierarchiáját, a modern muszlim nemzetállamokban a szekuláris állam mintegy „kinevezi”, létrehozza a vallási képviselői intézményeit, azokat a szervezeti formákat, amelyek lehetőséget adnak arra, hogy az állam a vallással kapcsolatos problémákat „valakivel” megtárgyalhassa. Ez persze nem zárja ki, hogy az így létrehozott intézmények és a mindenkori hatalom között súlyos feszültségek alakuljanak ki a politikai befolyásolás elhárítása, illetve fokozásának szándéka miatt.

A második hullám a gyarmatosítás elleni küzdelem egész társadalmat megmozgató közegeiben bontakozott ki, és a huszadik század negyvenes–ötvenes éveiben kulminálódott több fontos eseményekben is érzekelhető és megragadható módon. Ezek: 1) az egyiptomi Muszlim Testvérek politikai tevékenysége. A Muszlim Testvérek Egyiptomban a Szabad Tisztek mozgalmának támogatói voltak, s így a forradalom aktív részesei, majd vesztesei lettek. 2) Az iszlám megújulásban jelentős szerepet játszott India megosztása és Pakisztán önálló állammá alakulása. Ez számos ideológiai, jogi, oktatási stb. kérdést vetett fel, s a vonatkozó irodalom tanúsága szerint alapvető volt a muszlim államelképzelések kimunkálása szempontjából. 3) Ugyanez az aktivizálódás figyelhető meg az iráni Mosaddeq-féle modernizációs kísérlethez vezető mozgalomban, illetve annak elnyomásában. 4) Továbbá fontos az indonéziai függetlenségi küzdelem is, amelyben az iszlám identitás jelentős szerepet játszott. 5) Ezzel a második hullámmal összefüggésben épültek ki az ötvenes-hetvenes évek szekuláris dominanciájú politikai berendezkedései, amelyek elérték politikai függetlenségüket a gyarmatosítókkal szemben, s aktív tagjaivá váltak a harmadik világnak, illetve a semlegesek mozgalmának.

Ezekben az országokban erős és határozott gazdasági vezetés mozgósította a gazdasági források eredményes felhasználására, és határozott politikai-katonai vezetés biztosította a stabilitást, illetve feltartotta és kezelte a demokrácia demagóg képviselőit. Ehhez jól képzett, nyugati felkészültségű gazdasági szakembergárdát képeztek ki, részben továbbra is külföldön, részben pedig a frissen alapított, sokszor külföldi oktatókkal működtetett hazai egyetemeken. A nyugati tudományosság eredményeinek fordításait megsokszorozták, és egyetemesen csökkent az iszlám országainak analfabetizmus indexe. A tények az államilag végrehajtott, erőszakos modernizáció aránytalanságait is mutatják, jól látható az erőfeszítések nagysága és a tényleges eredmények közötti diszkrépancia, ami a különböző országokban többszöri uralomváltásban, illetve ismétlődő politikai türelmetlenségben nyilvánult meg. E körülmények között a szigorú gazdasági vezetés és a szilárd politikai hatalmi viszonyok megteremtése totalitáriánus diktatúrák kialakulásához vezetett a térség legtöbb államában. S ehhez nem vallási, hanem nemzeti-regionális-társadalmi ideológiát, az arab nacionalizmust dolgozták ki a politikaalakítók. A *Dzsamál Abd al-*

„Amikor a társadalmi és politikai konfliktusokat a valóságból kiemelik és áthelyezik a szövegbe, akkor az emberi értelem a szövegállandóság állapotába kerül.” Ennek felismeréséből bontja ki a gondolatait, és megállapítja, hogy a Korán meghatározó civilizációs szerepe az arab kultúrát „a szöveg kultúrájává” avatja.

Nászir (Nasszer) képviselte modernizálódó, szekularizált és szocialista elveket hirdető állammal szemben a vallási irányzatokat visszaszorították, minden jelentkezésük és politikai szerepvállalásuk retorzióhoz, bebörtönzéshez, adott esetben kivégzéshez vezetett. Másfelől ezek a diktatúrák az eredetileg a modernizáció alapját és motorját képező oktatási rendszert olyan új tartalommal töltötték meg, amelyik első fokon már nem a modernizáció céljait (azt is!), hanem az uralomra került csoport fenntartását és uralmának ideológiai megalapozását szolgálta.

Azt figyelhetjük meg, hogy az ötvenes évek közepétől a világi gondolkodás és berendezkedés hatássóságának és eredményességének ígérete, illetve részleges megvalósulása mellett visszaszorult az iszlám megújulás mozgalma. De a nyugati demokratikus és a keleti szocialista társadalmi mintákban való csalódás, a 67-es háborúban elszenvedett katasztrófális vereség, a demográfiai robbanás és a gazdasági visszaesés után újra teret nyert a vallás iránti érdeklődés. Az arab nacionalizmus eszméjének nyilvánvaló vereségét követően az iszlám megújulása az identitás újrafogalmazását nyújtotta a kiábrándult tömegeknek, és a megújulás lehetőségét vetítette elő, és népszerűségében messze megelőzte a szekularizációs ideológiákat és törekvéseket.

Ebben a harmadik és újrainduló folyamatban jelentős szerepet játszottak az előző hullám kiemelkedő személyiségei, és köztük különösen *Szayyid Qutb* (1906–1966), akít már mint az iszlám megújulás ideológusát ismerték el. Szayyid Qutb a Muszlim Testvérek „hivatalos” teoretikusa, és mártírja, minden későbbi radikális iszlamista irányzat elméleti forrása lett, aki több könyvben fejtette ki vízióját egy egyetemesen megteremtendő igazságos muszlim államról, de rendkívül népszerű Korán magyarázatában is az eljövendő állam élcsapatának ideológiáját és programját fogalmazta meg.

Szayyid Qutb alapállása, hogy a világ jelenlegi állapota a dzsáhiliyya kifejezéssel írható le. A szó több jelentésben használatos a muszlim diszkurzusban: a legáltalánosabban az iszlám előtti arabság történeti korszakát jelöli, mint a „barbárság”, a „tudatlanság” periódusát, de minthogy közelebről ez arra vonatkozik, hogy az adott társadalom nem ismerte az isteni törvényt (sari^ca), illetve, hogy az adott társadalom etikai értékrendje nem felelt meg a törvénynek, nem csak a nem-muszlim társadalmakra, hanem a korrupt muszlim társadalmak leírására is alkalmas kifejezéssé válik. (40) Szayyid Qutb a huszadik századi elődjeitől, az indiai-pakisztáni *al-Abú l-A^clá Maudúdí*től (1903–1979) és a palesztinai *Taqí al-Dín al-Nabhaní*től (1909–1977) vette át a szóhasználatot, de míg ők a nyugat és az iszlám szembeállítására alkalmazták, Szayyid Qutb tágabban, a kortárs világállapotok jellemzésére, s ezt állította szembe az iszlám ideális pozitív értékrendjével. Forradalmi programja szerint a dzsáhiliyya felszámolásával kell az igazi iszlám állapotba eljutni, de ez a cél csak iszlám talajon álló párttal érhető el. Fő műve, a „Mér földkövek” (41), ennek a programnak a kifejtése. Börtönben alapította pártjának alapeszméi a következők. Minden muszlim társadalom eltávolodott az iszlám etikai tanításaitól, és a sari^cától. Ezért mindenkinek meg kell újra tanítani az iszlám valódi lényegét. Mindazoknak, akik föl vállalják ezt a tömeges tanítást, előbb történelmi tanulmányokat kell folytatniuk, hogy valóban fölvehessék a cionizmus és a gyarmatosítás elleni harcot. Mindaddig, amíg ez az elméleti-ideológiai képzés nem fejeződik be, nem szabad nyilvános politikai szervezetet létrehozni. Meghirdeti, hogy a muszlim élcsapatnak politikai, filozófiai, társadalmi és individuális tekintetben zártnak kell lennie. Harcolnia kell minden individuális megnyilvánulás ellen. Csak a muszlim állam megvalósítása után lehetséges a súra (közösségi tanácskozó testület) működtetése. Felfogása szerint az iszlám a legtokéletesebb, legteljesebb kinyilatkoztatás. Az iszlám azonban nemcsak elveket jelent, amelyek alkalmazandók, mint ahogy ezt az al-Azhar modernista írásmagyarázói kifejtik, hanem az iszlám az élet teljes rendszerét szabályozza, tökéletesen integrálja a szabadságot, egyenlőséget és társadalmi igazságosságot, olyan társadalmi valóságot, amely tökéletes harmóniában áll a kozmikus renddel is. Gondolatainak kifejtése során a Korán magyará-

zatban fenti világos elveire támaszkodik, s jól látható, hogy a tafszír hagyományait megsze meghaladva, az egyetemes politikai közösség kialakítása érdekében teszi vizsgálat tárgyává a Koránt. Azaz túlsúlyosan a politikai szempontokat érvényesíti kommentárja, illetve magyarázata során.

Szayyid Qutb, az eredetileg irodalmárnak, költőnek készülő teoretikus gyakorlatilag a radikális fundamentalizmus legjobb összefoglalását adja ezekkel a gondolatokkal. Azt tanítja, hogy az állam eminens feladata a jó élet, a boldogság biztosítása az etikai társadalom kialakításával és támogatásával. Az etikai társadalom, az isteni jogrend alapja a Korán. A jövőépítés középpontjában a muszlim hívők közössége áll, amely megelőzi az államot, és a kormányzást is. S minthogy a közösség megelőzi az államot, nem tartozik feltétlen engedelmességgel a politikai hatalomnak, sőt adott esetben engedetlenséggel válaszolhat az állam túlkapásaira. A gondolatmenetben is látszik, hogy nincsen mondanivalója az egyén, az individuuum számára. Qutb valójában általános társadalometikai talajról közelíti a Koránt, nem úgy, mint akár Fazlur Rahman vagy akár Naszr Hámid Abú Zaid. Itt a végső szuverenitás Isten, a szuverenitás gyakorlása azonban nem az államra vagy a kormányzásra, hanem közvetlenül és általánosan a népre, a közösségre száll. Az igazságszolgáltatás nem elméleti tanulmányokat kíván, így nem részletes elemzésekkel és történetileg régen megesett eseményekkel kell foglalkoznia, hanem a kortárs társadalom valós problémáival. Az ideális iszlám állam legfontosabb szerve a súra és az idzsmá^c, ami a sari^cán alapul. Az iszlám diskurzusban jól ismert gondolatban fogalmazódik meg az állammal szemben támasztott legfontosabb követelmény, a jó támogatása és a rossz elvetése (al-amr bi-l-ma^crúf wa-l-nahy ^can al-munkar). (42) Minden érdeknek bele kell simulnia a közösség érdekeibe, s csak akkor léphet fel bármilyen egyéni, „individuális” követelés, ha érvényesítése során nem sérül a közérdek. E szemlélet szerint a monopólium, a katonai elitizmus olyan formái az egyéni érdekeknek, amelyek valóban sértik a közösség működését, ezért fel kell számolni őket. Ezekkel szemben az iszlám társadalometikai egybefogó és egyesítő ereje tartja az egyéni és közérdeket egyensúlyban és működésben. A társadalomnak nem konfliktuskezelésre, különbözőségekre és ellenérdekeltségekre, illetve ezek harmonikus egyeztetésére kell támaszkodnia, hanem jóérzésre, szolidaritásra, és biztonságra, békére. Jelentős szerepet szán az önkéntes civil szervezeteknek, azok közösségi szerepének, hatásának, bár ebben is vannak korlátozásai, s különösen feltűnő, hogy a szervezetek sajátosságait nem írja le. Úgy tartja, hogy csak az iszlám talaján álló politikai szervezetek működhetnek, miközben a kisebbségek rendezett körülmények között megtarthatják hitüket, de politikai pártot nem szervezhetnek.

A mérsékelt iszlám pragmatikája

A koránmagyarázat az iszlámtudományok egyik legfontosabb része, és a hívők mindennapi életét befolyásoló közvetlen gyakorlati hatása van egy adott értelmezésnek, vagy egy újabb tudományos módszer alkalmazásának. Az utóbbi két évszázad modernizációs kényszerében mind világosabbá válik a muszlim közösségek előtt, hogy az írásértelmezésben új kérdéseket kell feltenni és új módszereket kell alkalmazni. Láttuk, hogy ez az igény megjelent a vallástudósok, de nagyobb erővel (és talán hatással) a laikus, nem céhbeli értelmiségi körében is. Ha most a mai iszlám világában kívánnánk elhelyezni ezeket a kísérleteket, akkor azt láthatjuk, hogy kevésbé meglepő módon az intézményesült iszlám ellenzékeként fellépő fundamentalista (vagy politikai), illetve liberális iszlám képviselőinek soraiban alkotnak jelentősebb műveket a laikus értelmiségiek.

A huszadik század közepére az egyiptomi modernizációs folyamatok felgyorsultak. A nemzeti függetlenség elnyerése, majd a „harmadik utas” nasszeri kísérlet volt az a külső keret, amiben a fokozatosan kibontakozó társadalmi és intellektuális változások magát az iszlám elvileg egységes egészét jól látható törésvonalakkal felszabdalták. Létezik a népi

iszlám, az állammal összefonódó hivatalos vagy intézményes iszlám, illetve ennek ellenzékeként a fundamentalista vagy politikai iszlám, továbbá a liberális (vagy szekuláris(?), vagy tanwír, felvilágosítást-hirdető) iszlám. A tömegét, létszámát tekintve a legnagyobb vonulat természetesen az úgynevezett népi iszlám, amelyben a helyi hagyományok, a szúfizmus és a modern iszlamista vagy más elemek is kimutathatók, de elsősorban a gyakorolt, a mindennapok szintjén megélt vallást és vallásosságot jelenti. Ideológiai támasza és útmutatója általában az „állammal összefonódó”, hivatalos, vagy intézményes iszlám. Az állammal összefonódó iszlám a nyilvánosság teljes körével rendelkezik, általában a politikai hatalom szövetségese, annak támogatója vagy adott esetben ellenzéke is lehet. Központja Egyiptomban az al-Azhar. A vallástudományi egyetem a képzés, az oktatás és koránmagyarázás minden eszközét a saját hagyományának tekinti, intézményeinek fenntartásához állami támogatást használ fel, de ideológiájában a hagyományos értékek meghatározó szerepet játszanak. A vallás hivatalos őrizője, általában a lassan, a fontolva haladó reformista modernizáció támogatója, s végső soron egyfajta szekularizáció elismerője is.

A radikális fundamentalizmus legjobb összefoglalását adja ezekkel a gondolatokkal. Azt tanítja, hogy az állam eminens feladata a jó élet, a boldogság biztosítása az etikai társadalom kialakításával és támogatásával. Az etikai társadalom, az isteni jogrend alapja a Korán. A jövő-építés középpontjában a muszlim hívők közössége áll, amely megelőzi az államot, és a kormányzást is. S minthogy a közösség megelőzi az államot, nem tartozik feltétlen engedelmességgel a politikai hatalomnak, sőt adott esetben engedelmességgel válaszolhat az állam túlkapásaira.

A közelmúlt társadalmi és politikai folyamatainak eredményeképpen a szekularizált államot támogatta például abban, hogy a radikális reiszlamizációs törekvések egyike-másika mérsékelt formájú intézményesítést magára vállalta. Látszólag a szélsőségesek követelését realizálta, valójában azonban a különböző csoportokkal megállapodásokat, kiegyezést kereső hatalomnak nyújtott kezét például a vallási cenzúra feladatainak hivatalos átvállalásakor. (43)

A fundamentalistának, illetve a liberális iszlámnak nevezett alakulatok nem ebbe az azharita vonulatba tartoznak. Az ő ideológiai bázisukat kidolgozó értelmiségiek meghatározó módon a laikusok köréből verbuválódtak. Többnyire a humán tudományok területéről, hiszen pedagógus (a Muszlim Testvérek alapítója, *Hasan al-Banná*), irodalmár (Szayyid Qutb) és irodalomtudós (Naszr Hámid Abú Zayd) található a soraik között. Történelmi szerepük az iszlám, illetve a muszlim társadalom megújítására tett radikális, és totalitáriánus kísérlet megfogalmazásában, vagy a muszlim intellektuális élet kritikájának és reformjának a meghirdetésében áll. S napjainkban, amikor különböző ideológiák jelen vannak az egyiptomi nyilvános beszédben, s többek között nasszeristák, marxisták, liberálisok is részletesen kifejtik nézeteiket, ez a két fő vonulat: a fundamentalista-iszlamista irányzat, illetve a szekuláris, liberális irányzat, mint a két szélsőséges igazodási pont, látszik uralni a közbeszédet. Olyan kérdéseket vetnek fel, amelyek a mérsékelt, a fő iszlám vonulatot jelentő, intézményesült iszlám keretében nem fogalmazódtak meg, illetve amelyeket nem tekintettek saját hatáskörükbe tartozónak. Ilyen például az, amit az írásmagyarázattal kapcsolatban láttunk akár a módszer, akár a politikai aktivitás tekintetében. De úgy, hogy a két ellenzéki irányzat képviselőinek munkáiban a politikum és a vallásosság vagy a közösség és az individuum iránti elkötelezettség diametrikus ellentétpárokkal írható le, és amelyeket további vallásszociológiai vizsgálatokkal pontosítani lehetne.

Az intézményes vagy mérsékelt iszlám és a két szélsőség között politikai és ideológiai szinten kiélezett viszony figyelhető meg. Ideológiai szempontból egymáshoz közeli,

de kifejtetlen platformon áll a mérsékelt iszlám és a fundamentalista szélsőség, amit sokszor a hagyományok szövetségessége támaszt alá. Jó példa erre Muhammad al-Gazzáli nyilatkozata, aki az ismert liberális értelmiségi, *Faradz Fauda* elleni merényletet követő vitában kijelentette, hogy az aposztata büntetése az iszlám jogrend szerint halál, és ezt az államnak kell végrehajtania. Ha azonban az állam nem látja el a feladatát, akkor a hit védelmétől vezérelve bárki végrehajthatja a büntetést. A merényletben pedig nem más történt, mint hogy a merénylő a hit védelmében lépett fel. Olyan nyilatkozat volt ez, amelyre élesen reagált a közvélemény, hiszen benne a szélsőség elismerése és igazolása is megfogalmazódott. Politikai szempontból egymás ellenzéke az intézményes és az iszlamista irányzat, hiszen az utóbbi éppen annak az államnak a felszámolását hirdeti, amelyiknek a legitimizációját az intézményes irányzat biztosítja. A liberális irányzatot szekuláris politikai álláspontja az intézményesült irányzathoz közelíti, de írásmagyarázói attitűdje, a modern európai módszerek radikális és meglepő alkalmazása a koránértelemzésben elfogadhatatlannak és megengedhetetlennek látszik az al-Azhar képviselőinek szemében. A tekintélyes vallástudós Muhammad^c Amára az iszlám lényege elleni támadásnak tart minden ilyen kísérletet, olyannyira, hogy ha az azzal kísérletezőket az aposztázia vádjá éri, azt jogosultnak tartja.

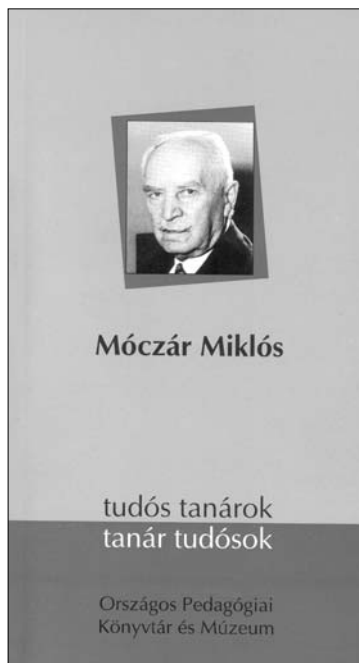
Megfigyeléseinket azzal zárjuk, hogy a megfelelő történelmi távlat hiányában a folyamatok, a szellemi mozgás tendenciái bizonytalanul, néha csak elmosódottan mutathatók ki. Az egyiptomi laikus tudós és a vallástudós egymáshoz való viszonya azonban alapjában különbözik attól, amit az európai értelmiségiekről tudunk. A kettő közötti átjárás sokkal közvetlenebb és sokkal nyilvánvalóbb, ezért a kölcsönhatás is sokkal elevebb. Több oka lehet ennek a sajátosságának, de az alábbiakra mindenképpen rá kell mutatni: 1) az iszlám törvényvallás, ami azt jelenti, hogy az iszlámtudományok középpontjában a mindennapi gyakorlat megszervezésének igénye áll. 2) A teológia, amennyiben egyáltalán létezik, a középkor óta kidolgozatlan, és tudjuk, hogy a modern konzervatív reformisták kísérletei sem voltak eredményesek a módszeres, logikus rendszer kimunkálásában. 3) Az értelmezés olyan aktus, amelyben a kinyilatkoztatás, azaz az „Isten szava” igazsága és végtelensége áll szemben az emberi értelem korlátozottságával, ezért elvileg minden értelmezési kísérlet azonos jogosultsággal bír. 4) Az iszlámban „mindaz, ami valamilyen vallásos kötelesség teljesítéséhez szükséges, önmagában is vallásos kötelesség”, azaz „kullu má lá yatimmu l-wádzsibu illá bihi fa-hwa wádzsib”, ezért a laikus írásértelmezői tevékenységének nincsen elvi akadály. Munkája új kérdéseket vet fel, és új megoldásokat nyújthat, s ezeket a fontolva haladó intézményes iszlám képzett vallástudósai akár az iszlám hagyományába is illeszthetik, annak szerves részévé avathatják. (44)

Jegyzet

- (1) Két jelentős intézkedésre szokták fölhívni a figyelmet: az egyik a hatt-i serif, amit az Egyiptomtól elszentdedett katonai vereség, a másik a hatt-i hü májun, amit a krími háború következményeként proklamáltak.
- (2) A korszakról lásd Yapp, M. E. (1987): *The Making of the Modern Near East 1792–1923*. Longman, London. Egyiptomról *The Cambridge History of Egypt. Vol. 2. Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century*. (1998) Ed. M. W. Daly. Cambridge.
- (3) Beirutban a század második felében több felsőoktatási intézményt is nyitottak: 1866: a Szíriai Protestáns Egyetem (a mai Beiruti Amerikai Egyetem, AUB elődje), és 1875: a Szent József Egyetem.
- (4) Vö: Cromer, Lord (1908): *Modern Egypt*. 2 Vols. London. Cromer a könyv utolsó fejezetében azt fejtegeti, hogy Anglia kész azonnal megadni a politikai függetlenséget minden gyarmati birtokának, ha kialakul az az angol képzésben részesült, és az angol kultúrát elsajátító értelmiségi és politikai generáció, amelyik át tudja venni a kormányzást, de a brit kormányzat semmilyen körülmények között, és egy pillanatra sem fogadja el valamilyen független iszlám állam létrehozását.
- (5) Egyiptom oktatástörténetéhez pl. Hyde, Georgie D.M. (1978): *Education in Modern Egypt: Ideals and Realities*. Routledge & Kegan Paul, London és Cochran, Judith (1986): *Education in Egypt*. Croom Helm, London.

- (6) Egyiptom mai vezető napilapját, az *al-Ahram*-ot is ekkor, 1876-ban alapították. Az *al-Ahram* egyébként egyike a világ azon nagyon kevés számú lapjának, amelyet az alapításól kezdve mind a mai napig folyamatosan megjelentetnek.
- (7) Vö: Starkey, Paul: *Modern Egyptian Culture in the Arab World*. In: M. W. Daly (1998, ed.): *The Cambridge History of Egypt. Volume Two. Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century*. Cambridge. 394–426.
- (8) Ld. ehhez Tibi, Bassam (1997): *Arab Nationalism between Islam and the Nation-State*. 3. kiad. Macmillan Press, London. (1981) Rostoványi Zsolt (2002): Nemzeti eszmék és folyamatok az iszlám világban. In: Balogh András (szerk.): *Nemzet és nacionalizmus*. Korona Kiadó, Budapest. 19–158.
- (9) A 19. sz. végére kialakultak a polgári, a büntető, a kereskedelmi jog keretei és az igazságszolgáltatás különféle intézményei működtek az országban: a) a vegyes bíróság (helyi-külföldi relációban), b) a nemzeti bíróság (helybeliek közötti ügyekben) c) az iszlám vallásjogi bíróság (a családjog, örökösödés, házasság stb. területén) d) nem-muszlimok közösségeinek vallásjoga. Ld. pl. Bernard-Maugiron, Nathalie and Dupret, Baudouin (2002, ed.): *Egypt and Its Law*. Kluwer Law International, London – The Hague – New York. *Arab and Islamic Laws Series*, Vol. 22.
- (10) Ld. Hourani, Albert (1997): *The Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge University Press, Cambridge. 76.
- (11) Hourani Muhammad ^cAbdud tevékenységéről írja, hogy többek között „továbbvitte azt a hagyományt, amit at-Tahtáwi, Khair al-Dín és al-Afgháni művelt, ti., hogy az iszlám bizonyos tradicionális fogalmait azonosította a modern európa gondolatokkal. Így a ‘maszlahá’ fokozatosan hasznosság lett, a ‘súra’ a parlamentáris demokrácia megfelelője, az ‘idzsmá’ a közvélemény, s maga az iszlám azonossá vált a civilizációval és a valósággyakorlással, a tizenkilencedik század társadalmi normáival. Így azonban könnyen el lehetett torzítani, sokszor éppen megszüntetni a iszlámhoz tartozó fogalmakat, és elveszíteni azt, ami megkülönbözteti az iszlámot más vallásoktól, vagy éppen a nem-vallásos humanizmustól.” Hourani, i.m. 144.
- (12) A tafszír inkább a literális, a ta’wil az allegorikus érteleme feltárását jelöli, és így ezek a jelentés feltételezett rétegeihez igazodó elnevezések. A jelentésrétegeket az iszlám eszmetörténetében is nagy szerepet játszó záhir (‘külső, látható’) – bátin (‘belső, rejtett’) ellentéppárral különböztetik meg.
- (13) Ld. Goldziher, Ignaz (1920): *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden Gätje, Helmut. *The Qur’an and its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*. Trans. and ed. A. T. Welch. Berkeley (1976) Rippin, Andrew (1988, ed.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*. Clarendon Press, Oxford.
- (14) Ezek: 1) a formatív szakasz, ami a kezdetektől a 10. sz. elejéig tart; 2) a klasszikus korszak, ami a 10–11. sz. műveit; 3) az érett szakasz, ami a 11–18. sz. munkáit öleli fel, és 4) a kortárs művek korszaka. Ld. A. Rippin: *tafszír*. In: EI² X. 83b skk.
- (15) Ld. Simon Róbert (1987): Bevezetés a KORÁN tanulmányozásába c. fejezet. In: uő: *A Korán világa*. Helikon Kiadó, Budapest. 457–512.
- (16) Ibn Taimiyya, Ahmad (1988): *Muqaddima fi uszúl at-tafszír*. Mahmúd Muhammad Mahmúd Naszszár, Maktabat al-Turász al-Islámi, Kairó.
- (17) Ibn Taimiyya, i.m., 46.
- (18) Ibn Taimiyya, i.m., 84.
- (19) Vö.. EI² X. 83b.
- (20) Újabb kiadása (1999) *Tafszír al-Qur’an al-hakím al-mashúr bi-tafszír al-manár*. 1–12. k. Dár al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut.
- (21) Az *al-Manár* (‘A világítótorony’) volt a reformisták vezető orgánuma, s a kommentár egyes részei is ebben jelentek meg először.
- (22) Vö: Rippin, Andrew (1993): *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices. Vol. 2: The Contemporary Period*. Routledge, London. 95.
- (23) Megjegyezhetjük, hogy a Korán kommentárjának kapcsán a kilencvenes években, egy másik (később tárgyalandó: Naszr Hámíd) Abú Zaid könyve hasonló vádaskodásra készítette az ortodoxia egyes képviselőit, de ő nem tudta megvédeni magát, ezért a bíróság kimondta, hogy feleségének el kell tőle válnia. Ld. ehhez Wielandt, Rotraud: *Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext*. In: Wild, Stefan (1996, ed.) *The Qur’an as Text*. Brill, Leiden. 257–282.
- (24) Ld. Baljon, J. M. S. (1961): *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)*. Brill, Leiden.
- (25) al-Ghazálí, Muhammad (2002): *Nahwa tafszír maudúszí li-suwar al-qur’an al-karím* (‘A Korán szúráinak tematikus értelmezése felé’) Dár as-Surúq, Kairó. (1995)
- (26) al-Ghazálí, Muhammad (2000): *al-Maháwir al-khamsa li-l-qur’an al-karím* (‘A Korán öt tengelye’) Dár as-Surúq, Kairó.
- (27) Rippin, i.m., 86.
- (28) Vö. Rostoványi Zsolt (1998): *Az iszlám a 21. század küszöbén*. Aula Kiadó, Budapest. 128–130.
- (29) Abu-Zayd, Nasr (2003): The Dilemma of the Literary Approach to the Qur’an. *alif. Journal of Comparative Poetics*, 23. (*Literature and the Sacred*) 8–48.
- (30) Abu-Zayd, i.m. 24–25. Vö. Rippin, i.m. 107.

- (31) Abu-Zayd, i.m. 26.
 (32) Abu-Zayd, i.m. 9.
 (33) Rahman, Fazlur (1982): *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. UCP Chicago, London.
 (34) A kortárs vallási diskurzus éles kritikái elemzését tartalmazza például Abú Zaid, Naszr Hámid (1994): *Naqd al-khitáb ad-díni*. 2. kiad. Síná li-n-Naszr, Kairó.
 (35) Textus, azaz arabul *naszsz*, ami hagyományosan a Korán és a prófétai hagyomány (hadís) közös elnevezése.
 (36) Abú Zaid, Naszr Hámid (1996): *Mafhúm an-naszsz. Dirása fi Szulúm al-qur 'án*. 3. kiad. Al-Markaz asz-szaqáfí al-Ýarabí, ad-Dár al-baydá, Casablanca.
 (37) A fentiek kifejtését l. különösen Abú Zaid, *Mafhúm an-naszsz*, 59–74, 219–241.
 (38) Abu-Zayd, Nasr (2003): The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an. *alif. Journal of Comparative Poetics*, 23. (*Literature and the Sacred*) 8–48.
 (39) Naszr Hámid Abú Zaid és kritikusainak vitáiról ld. a 13. sz. jegyzetben Wieland, R. tanulmányát. Személyes megpróbáltatásait életrajzában mondja el: Abu Zaid, Nasr Hamid (2002): *Ein Leben mit dem Islam*. Erzählt von Navid Kermani. Aus dem Arabischen von Cherifa Magdi. Herder, Freiburg. (2001).
 (40) Szayyid Qutb *dzsáhiliyya*-fogalmának részletes elemzését ld. Shepard, William E.: Sayyid Qutb's Doctrine of Jáhiliyya. In (2003): *IJMES* 35. 521–545.
 (41) Qutb, Szayyid (1964): *Ma'álim al-tariq*. Kairó.
 (42) Korán 3:104, 3:110, 5:78, 9:71, 22:41 és 31:17. Ld. Cook, Michael (2000): *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. CUP, Cambridge.
 (43) al-^cAzmeh, ^cAzíz részletesen elemzi, hogy a kilencvenes évekre a szekularizált állam fokozatosan meghátrál a vallási szélsőségek követelése előtt, s hovatovább ennek a szélsőségeknek az eszközévé vált. Ld. al-^cAzmeh, ^cAzíz (1992): *al-^cIlmáníyya min manzúr mukhtalif*. Beirut.
 (44) A modern értelmiség és a Korán kapcsolatának kérdéseit tárgyalja Taji-Farouki, Suha (2004, ed.): *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Qur'anic Studies Series. Ld. Oxford: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, ami a konferenciát követően jelent meg.



A OPKM könyveiből