

1124560

# GOLDZIHÉR IGNÁC AZ ISZLÁM UJABB ALAKULÁSAI

— TANULMÁNY AZ ISZLÁM VALLÁSTUDOMÁNY KÖRÉBŐL —



**MODERN KÖNYVTAR**

151.

**BUDAPEST**

**ATHENAEUM IROD. ES NYOMD. RÉSZVÉNYT. KIADASA**

1342

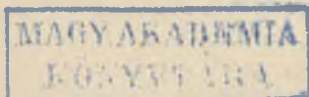
**MTA  
KIK**



197836

Jelige: „Az iszlámra nézve tehát az „újítások“ és reformok kapuja a vallástörvény szempontjából nem becsukott. És ennek a szabadságnak a védelme alatt nyílt úton juthatnak be az új, a nyugati kulturától kölcsönzött berendezések a muszlim életbe“.  
(Goldziher)

A szerző minden jogot fentart magának, a fordítás jogát is



A MODERN KÖNYVTÁR SZERKESZTŐSÉGE:  
VII. KER., RÁKÓCZI-UT 54. (ATHENAEUM)  
TELEFON 64—01

## GOLDZIHHER IGNÁC

életének külső történetét a következő adatok jelzik:

Tizenhatéves korában már keleti nyelvész (ekkor közlik első munkáját), 20 éves korában doctor philosophiae és huszonnégyéves, mikor a budapesti tudományegyetemen magántanárrá habilitálják. A nyilvános rendes tanárcimmet 44 éves korában kapta meg. 1910-ben ünnepelte a tudományos világ (a világ szó a legszélesebb értelemben) születésének hatvanadik évfordulóját (1850-ben született Székesfehérvárott) és ez alkalomból tanítványai keleti vonatkozású tanulmányokból összeállított emlékkönyvet adtak ki tiszteletére,\* a király pedig az udvari tanácsosi címmel tüntette ki. — Tanári működésének negyvenedik évfordulóján, 1911 végén, ismét nagy ünnepelésben részesült. Az öt világrész orientálistái küldöttségileg üdvözölték s a Zeitschrift für Assyriologie szerkesztője, Carl Bezold, a folyóiratnak az 1912. évvel kezdődő három egymásutáni kötetét Goldziher-emlékkönyv gyanánt adja ki.\*

1873-ban a kormány keleti tanulmányutra küldte. Bejárta Szíriát, Palesztinát és Egyiptomot. Kairóban hosszabb időt töltött s az Azhar-mecsetben — mely a legnagyobb muhammedán főiskolák egyike — genuin muhammedán tudósok teológiai és jogi előadásait hallgatta.

\* Keleti tanulmányok. Goldziher Ignác születésének hatvanadik évfordulójára irták Tanítványai.

\*\* Festschrift für Ignaz Goldziher hrg. von Carl Bezold.

Mikor hazajött, a szerzett anyag feldolgozásához látott és óriási tudományos tevékenységet fejtett ki. Őrdemeinek elismerése, hogy a Magyar Tudományos Akadémia első osztálya, a nyelvtudományi, elnökévé választotta. Ezt a tisztséget ma is viseli.

Tudományos munkásságát a szakvilág (Európában csak úgy, mint Amerikában meg Afrikában) az első osztályu munkásságok közé sorolja. 1908-ban Amerikában kapott felolvasó-ciklusra szóló meghívást. E meghívás eredménye a „Vorlesungen über den Islam“ (Heidelberg 1910) című könyve lett. Noha ezeket a felolvasásokat valójában — egészségi okok ellene szóltak a hosszú utazás fáradalmainak — nem tartotta meg. 1911 nyarán a kairói egyetem a téli szemeszteren tartandó iszlám-előadásokra kérte fel, de ugyancsak egészségi okokból ennek a kérésnek sem tehetett eleget.

## II.

Életének belső történetét pedig a következőkben foglalhatjuk össze :

Az a tudományszak, melyet Goldziher művel, az arab vallástudomány és az arab filológia.

A *Muhammedanische Studien* (két kötet, Halle, 1889–90) jelentősége abban kulminál, hogy benne — még pedig elsőnek ezen a téren — az arab tradíció, az egész iszlámi élet alapját alkotó vallásos hagyomány kritikai történetét adja. Ő segít minket először a 220 millió lelket számláló muhammedán világ belső megértéséhez. A *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg 1910) az iszlám első századait vizsgáló történet-tudományba vet modern szempontokat (gazdasági stb.), új nézőpontok alatt

tárgyalja az iszlámi törvény és dogma fejlődését, valamint az iszlám filozofiai megalapozását.

Mint arab filológus először a genuin, nagy arab nyelvészeket ismerteti, *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern* (Wien, 1871–73.) Ez irányu dolgozatai a wien-i tudományos akadémia értekezései közt jelentek meg. Negyedszázad elmultával gyűjti össze két nagy kötetben önálló filológiai munkáit, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* (Leyden 1896–99.)

Azonkívül az arab tudománnyal rokon ágakat is művelte, — amint elméje egyáltalán nyitva áll a szellemi élet bármely irányú terméke számára, — így doktori értekezése a héber filológia körébe vág, *Studien über Tanchum Jeruschalmi* (Leipzig 1870). Az összehasonlító vallástudomány terén mozog másik nagy zsidó vonatkozású munkája, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung* (Leipzig 1876). Egyébiránt 1900 óta a budapesti Országos rabbi-képző intézetben a vallásbölcészetet adja elő.

Kisebb könyveinek, tanulmányainak, cikkeinek száma 453. Mindezek folyóiratokban, gyűjteményes művekben, enciklopédiákban — 9 nyelven jelentek meg. A folyóiratok száma, melyekbe írt 61, az enciklopédiáké pedig 30. Aki címük és tartalmuk iránt érdeklődik, azt a már említett keleti tanulmányokra utaljuk, hol műveit a bibliográfiai cikk megjelenésük időrendje szerint soroja fel.

### III.

Munkásságát Nöldeke, egyike a legnagyobb orientálistáknak, a Goldziher-émlékkönyv előszavában a következőképpen jellemzi: — — — „Valódi filológus volt ön minden munká-

jában, a kicsinyre is szorgosan ügyelt, de tekintetét mindig a nagy összefüggésekre irányította. — — — Ki kell emelnem, hogy az iszlámi tradíció lényegét ön helyezte először helyes világításba — — — Az arab teológia és filozófia terén nincsen önnek riválisa — — — Mily gazdag, mily komprimált tartalmu az ön nem rég megjelent pompás könyve, a *Vorlesungen über den Islam*“.

Ez a jellemzés a legilletékesebb helyről jön és minden egyéb értékelést feleslegessé tesz.

Molnár Ernő

## ELŐSZÓ

Goldziher professzornak ez a rövid, de jelentős tanulmánya az iszlám jövőjére vonatkozó gondolatainknak és számításainknak mély perspektívát nyit.

Az utolsó évtizedekben, de különösen az utolsó években az iszlám-népek sokat hallatnak magukról. A marokkói zavarok, a perzsa belháborúk, Törökország belső átváltozása s legujabban a tripoliszi háború — mindezek a tényezők az iszlám, — a vallás — felé irányítják a közfigyelmet. És pedig azért, mert mindeme országok lakosai a muhamedán vallásközösség tagjai és az események távoli szemlélői szerfelett hajlandók, hogy a bajokat, melyek eme országokat akár külső, akár belső zavarok alakjában érték, az iszlám, — a vallás — fejlődést gátló és modern berendezkedéseket meg nem tűrő alapelveinek következménye gyanánt fogják fel.

Mindezeket a hamis előzményeken alapuló feltevéseket ez a rövid tanulmány megsemmisíti. Mert felteszi a perdöntő kérdést: nézzük, vajjon a történelem folyamán az iszlám tényleg oly maradinak, megmerevültnek és változhatatlannak, új dolgokat önmagától oly villanyszerűen elütőnek mutatkozott-e, mint aminőnek felületes szemléletre gondoljuk? A felelet, melyet e kérdésre e tanulmányban kapunk, egyszerűen bámulatba ejtő: mert látjuk az iszlám óriási átváltozó és alkalmazkodó képességét; látjuk, hogy már az iszlám kezdeti alakulásaiban miképp változik meg a vallás egyik főelemének, a szunnának fogalma; a régi szunnához

az idzsma, — a közmegegyezés — révén mikép kerülnek a bidák, az ujitások; látjuk, hogy némely országban az iszlám még akkor is képes volt mint iszlám felmaradni, midőn már alaptételeivel majdnem ellentétes tanokat hirdettek cégére alatt. Látjuk továbbá a perzsa Báb, Beha, Abbász, az indiai Ákbár stb. vallási reformjait, melyek mind ékesen szóló bizonyságok arra, hogy az iszlám nem valami örökre megmerevedett konglomerátum; hogy az iszlám a történet folyamán is hajlandónak és képesnek mutatkozott az átalakulásokra; hogy tehát az iszlám — a vallás, az intézmény — ma sem fogja hívőit cserben hagyni, ma is alkalmasnak fog mutatkozni átalakulásokra a kor követelményeinek értelmében. És emellett — ami a fő — a vallás magva érintetlenül megmarad. — Mert elvégre minden vallás lényege az erkölcsi tételekben van. Az erkölcsi tételeket tartják meg a keresztény vallásból a modern vallásfilozofusok, mint Adolf Harnack,\* Rudolf Eucken és az ő nyomukon a vallásból már zsidó teológusok is (Ignatz Ziegler) elsősorban az erkölcsi tételeket hüvelykezésként ki, mint amelyeknek zománca máig sem kopott el. Az iszlámban az ily irányú „modernista“ mozgalmat mi sem gátolja, sőt ily mozgalom már meg is indult.

Tehát a politikai zavaroknak oka lehet — különféle feltevések szerint, — ez is, az is; de az iszlámról, a vallásról, mint fejlődést gátló okról, csak igen-igen kevésbé lehet szó.

M o l n á r E r n ő \*\*

\* A Modern Könyvtár-ban megjelent: Adolf Harnack: A szerzetesség (Ideáljai és története) Bencze János (Balogh József) fordítása.

\*\* Molnár Ernő Goldziher professzor tanítványa volt se tanulmányt, melyet Goldziher eredetileg német nyelven írt és adott ki, ő fordította magyarra és látta el jegyzetekkel.  
Szerkesztő,



## 1.

»Az erkölcsi eszmék eredete és fejlődésük« című művének VII. fejezetében azt vizsgálja Ed. Westermarck: minő hatása van a hagyománynak az erkölcsről és törvényességről szóló nézetek kezdetleges kialakulására. »A primitív társadalomban a szokás je'nti egyuttal a törvényt és gyakran még oly he'lyeken is, ahol a társadalmi szervezkedés már némileg előrehaladt, a viselkedésnek egyedüli mértéke gyanánt szolgál.«

Sokoldalú irodalmi és történeti apparátusra támaszkodik és a kulturtörténetnek meg jogtörténetnek ebben a sokat tárgyalt fejezetében előzőnél jóval szélesebb alapon mutatja ki a hagyománynak, mint a törvényesség mértékének és mint minden etikai és jogi törvényhozás alapjának je'ntőségét. Futólag érinti ugyan az arab és turkomán nomádok nézeteit is (164. old.), de mégsem mélyed el eléggé tárgyának egyik legfontosabb szemléletkörébe: és ez a szunna fogalma és jelentősége az arabságban és ezen a révén az iszlámban.

Az araboknál ősrégi idők óta a legmagasabb szempont arra, hogy az élet különféle vonatkozásai közt helyesnek és törvényszerűnek mit tartsanak, annak a kérdésnek a mérlegelése volt, hogy vajjon megfelel-e a cselekedet az ősoktól öröklött szabálynak és szokásnak. Csak az jogos és igaz, ami az öröklött nézetekben és szokásokban, — azaz a szunnában — gyökeredzik

és velök összhangzásban van. Ez volt az ő törvényük és szentségök és a jogtudomány és vallás egyedüli forrása. Elhanyagolását olybá vették, mint valami vétkezést a megszentelt szokás törhetetlen szabályai ellen. És ami a cselekedetekre áll, áll ugyanazon okból az öröklött képzetekre is. Ugy vélték, hogy az összesség ezen a téren sem fogadhat el semmi újat, bármit, ami az ősköznevelésével nem egybehangzó. Ez érteti meg velünk a mekkaiak ellenvetéseit, akik tudniillik semmit sem hoztak fel gyakrabban, a paradicsomot, a poklot és a végítéletet hirdető prófétával szemben, mint azt, hogy az ő őseik mindeme dolgokról mitsem hallottak és hogy ők csak őseik utját járhatják. Őseik hagyományaival szemben az ő számukra a próféta hirdetése din muh dath, ujdonat-uj — és ép ezért elvetendő tan volt.

A szunna-öntudatot azoknak a jelenségnek a szempontjából vizsgálhatjuk, melyeket Herbert Spencer »reprezentatív érzések« névvel nevez, azaz, amelyek »organikus eredmények, miket az emberiség egyik köre évszázadok folyamán gyűjtött, mik öröklött ösztönné sűrűsödnek és az egyénre mindenkor átöröklődők«.

A szunna-fogalmat az arabok aztán áthozták magukkal az iszlámba. Az iszlám azonban eredeti szunnájuk megszegésére készítette őket. A szunna tehát ettől fogva az iszlám törvényi és vallási befogásának tartó pillérévé lett, természetszerűleg nagyon lényeges módosítással. Az iszlámban nem hivatkozhattak a pogány szunnára. A szunna kiinduló pontja eltolódott és átvivődött az iszlám-hívők legidősebb nemzedékének tanaira, nézeteire és cselekvéseire, akik egészen más szunnát alapoztak meg, mint ami az eredeti arab szunna volt. Ezután azokat a szokásokat és nézeteket fogadták el elsősorban iránymutatóknak, amiket a próféta és kortársai vallottak. Nem annyira azt nézték, hogy a felforgó

viszonyok közt, mi az önmagában jó és helyes, mint inkább azt, hogy mit vallottak ezt illetőleg a próféta és a »társak«,<sup>1</sup> hogy mit tettek és hogy aztán ebben az értelemben mi öröklődött tovább helyes nézet és helyes cselekvés gyanánt. A következő generációknak hiteles értesítést erről a hadith ad, mely az igazság és törvényesség mintaképeinek (a prófétának és a társaknak) szavait és tetteit közli. Az iszlámi törvény legrégebbi alakulásának folyamán felmerült ugyan az a törekvés, hogy ha a hadith gyanus, vagy ha nincs hiteles és pozitív hagyomány, úgy a törvény meghatározások levezetésében, a törvénykutatók szabad következtetésének és belátásának helyet engedjenek. De oly messzire senki sem ment, hogy a szunna előjogát tagadásba vette volna, ha volt már kétségtelenül hiteles tradíció, mely aztán a spekulatív következtetéseket feleslegessé tette.

Ez értelemben lett a szunna-szükséglet az iszlám egyik »uralkodó érzésévé«. A jámboroknak és hűségeseknek csak arra volt gondjuk, hogy a »társak« szunnájával összhangban legyenek; hogy csak úgy cselekedjenek, amint azt a szunna követeli és hogy mindent kerüljenek, ami annak talán ellentmondana, vagy hem találna benne megalapozást. Ami a régi megszokásnak, a szunnának ellentmond, — vagy — a szigorubb felfogás szerint — ami vele nem azonos, annak neve bida — ujtás, — akár a hitnek, akár az élet legértéktelebb vonatkozásainak területén lép elő. A szigoruak mindenféle bida-t elvetnek, mindent, ami a régiek nézeteiben és cselekvéseiben nem található.

## 2.

Elméletben az ilyen szigorúság helyén való lehetett. A gyakorlat, a valódi élet azonban lépten-nyomon beleütközött ebbe a senkitől kétségbe nem vont teoriába. Az életviszonyoknak, a térben és időben való tapasztalásnak fejlődése, ami egészen más feltételeket állított és egészen más viszonylatokat teremtett, mint aminőket a »társak« idejében való primitív élet és gondolkodás; továbbá a sokfajta idegen elem és idegen befolyás, amikhez asszimilálódni és amiket önmagukban feldolgozni kellett, — feltétlenül részt ütöttek a szunna-fogalomnak, mint a jog és igazság egyedüli kritériumának következetes fentartásán. Alkudozni kellett és csakhamar finom disztinkciókat tettek, melyekkel némely bida-t legitimáltak és — a szunna hűséges megőrzése mellett is — ajtót, ablakot nyitottak nekik. Teoriákat állítottak fel arra nézve, hogy mily körülmények közt tekinthető valamely bida helyesnek, sőt még szépnek és dicséretre méltónak. A teológusok és hajszállhasogató jogtudósok éleselméjűsége a megmunkálásra gazdag területet nyert. S ez a legujabb időkgig így maradt.

Kiegyeztető elemnek ezekben a törekvésekben az idzsma — a közmegegyezés — fogalma mutatkozott. Ha valamely szokás hosszú időn át általánosan türt és elismert volt, úgy e tény révén végül szunnává lett. Néhány generáción át csak elszémbelődnek a jámbor teológusok a bida-kon, de az idők folyamán, mint az idzsma elemét, megtürik, sőt végül követelik is. Most aztán azt tekintik bida-nak, ha valaki az ellen szegül; aki a réglit visszaköveteli, az bünhődik aztán, mint »ujító« (muftadi).

Szemléltető például kínálkozik erre az ortodox iszlám területén általánosan elterjedt maulid alnabi — a próféta születésnapjának népies ünnepe, melyet a vallási hatóság részvéteével a rabi-al-aw wal hónap elején ülnék meg. Még a hidzsra VIII. századában vltás volt a teológusok közt ennek az ünnepnek szunnai jogosultsága; sokan bida-nak vették és szigoruan eltiltották. Írtak fetwa<sup>2</sup>-kat mellette és ellene. Azóta a népszokás szentesítése alapján az iszlámi élet elengedhetetlen alkotórészévé lett. Senkinek sem jutna eszébe, hogy reá, mint bida-ra, rosszalólag gondoljon. Ugyanez áll egyéb vallásos ünnepekről és szertartási intézményekről is, melyek a későbbi évszázadokban keletkeztek — és sok ideig ékeskedett rajtuk a bida bélyege, míg elismertetésüket ki tudták harcolni. Az iszlám története bizonyítja, hogy teológusai, bármily merevek is voltak eleinte ugyan felvett szokásokkal szemben, mégsem idegenkedtek attól soha, hogy a polgárjogot nyert szokásokat elismerjék és ezáltal idzsmá-t statuáljanak arra, amit kevéssel előbb még bida-nak tekintették.

## 3.

Általában elfogadhatjuk azt a tapasztalatot, hogy bár a szunna-fogalmat kegyeletesen fentartották, a muhamedán vallásközösség vezetői mégsem zárkóztak el mindig keményre feszített nyakkal váltakozó korok váltakozó követelései és az ujonnan felmerült állapotok elől és hogy ebből a szempontból nem volna helyes, ha az iszlámi törvények szilárd jellemvonása gyanánt merev változhatatlanságukat tüntetné fel valaki.

Allamjogi és gazdasági berendezkedések szempontjából már az iszlám első ideiben avultak voltak azok a szokások, melyek e téren az ősi iszlámban megmeregvedtek. Az ujonnan alakult viszonyok figyelembevételét tehát általában megengedhetőnek vélték és a szunna szellemével összeegyeztethetőnek tartották.

A négy ortodox ritus<sup>3</sup> egyike, — és pedig az, melyet Málík b. Anász alapított, — a közérdek (maszlaha, utilitas publica) követelményét a törvényalkalmazásban szabályozó szempont gyanánt ismeri el. Igenis, lehetséges a törvények megállapította szabványoktól való eltérés, ha kimutatható, hogy az összesség érdeke más ítéletet követel, mint a törvény («*corrigere ius propter utilitatem publicam*» a római jogban). Ez a szabadság természetesen csak a felmerülő egyes esetre vonatkozik, nem pedig a törvény definitív megszüntetésére: de a felállított alaptétel önmagában is jele bizonyos mértékű engedékenységnak. Nem mellőzhetjük al-Zurkani (m. h. 1122—1710 Kairóban) nagytekintélyű teologus véleményét sem, aki a Málík törvénykodexéhez (Muvatta) írt kommentárjának egyik helyén félre nem érthetően kimondja, hogy ujonnan alakult viszonyok alapján új döntések adhatók, «semmi

különöset sem lehet abban találni — így fejezi be, — hogy a törvények a viszonyokhoz alkalmazkodnak».

Az iszlámra nézve tehát az «ujítások» és reformok kapuja a vallástörvény szempontjából nem becsukott. És ennek a szabadságnak a védelme alatt nyílt uton juthatnak az új, a nyugati kulturától kölcsönzött berendezések a muszlim életbe. Adott alkalmakkor ki-kihívták ugyan a sötétség embereinek ellenállását, végül azonban elismert törvénytudósok formális fetwa-i szentesítették őket és biztosították a túl ortodox lámadások ellenében is fenmaradásukat. Természetesen nem kevésé ellenszenves jelenség, hogy üdvös, teljesen praktikus és világi jelentőségű berendezéseknek — az életbelépésre való jogosultságot — valamely fetwa adja meg, miután előzőleg vallástörvényi szempontokból viták tárgyai voltak.

Az iszlámi társadalomban már a 18. század óta meghonosodott ujitások (először talán a könyvnyomtatás 1729-ben Konstantinápolyban) ilyen teológusi szabadságlevelek oltalma alatt nyerték el végül az életre való jogukat. Gazdasági téren is módokat kell találni a kánoni tudósok éleselméjűségének arra, hogy megkerüljék az akadályokat, melyek az iszlámság modern intézményeket átvevő képességének és vágyának útját állják. Mostanság például sok fáradságot fordítanak arra, hogy finom megkülönböztetéseket találjanak ki, melyek a biztosítási szerződést, — mert az, hazardjátéknak tekintetvén, a szigorú iszlám szempontjából gyanús — a skrupulózus muszlim számára is hozzáférhetővé tegyék. Hasonló akadályokat kellett a teológiai tudománynak a takarékpénztári intézmény tekintetében is elhárítani. Ha elméletileg tekintjük, úgy nem is engedhető meg ez a berendezés egy olyan társadalomban, amelynek törvényei szerint a kamatszédés minden formája (nem csupán az uzsora) tilos. Nem kevésbé találta meg az utat egy

erre vonatkozó tudós fetwájában, az 1905-ben meghalt Sejch Muhammed Abduh egyiptomi mufti és a takarékpénztár-üzletet és az osztá éknyereményeket az iszlám társadalom részére vallástörvényileg megengedetteknek mondta ki. Amint már korábban konstantinápolyi kollégái fetvákat irtak, melyek az ottomán kormánynak vallási szempontból lehetővé tették, hogy kamatozó államadóssági kötelezvényeket bocsásson ki.

Ugyanezt a jelenséget tapasztalják legújabb időben a nagy államjogi kérdések terén. Szemtanui vagyunk, hogy a legutóbbi átalakulások a muhammedán államokban, az alkotmányos államforma bevezetése mind a szunnita, mind a siita iszlámban nemcsak — úgy a hogy — szükségből és kényszerből nyerték meg az ortodox teológusok helyeslését, hanem ezek épen a koránt hozták fel a parlamentáris kormányforma kizárólagos helyességének bizonyítására; hogy a siita mollah-k a szenthelyek (Nedzsef és Kerbela) mudzstahid-jaira<sup>4</sup> támaszkodva (a mudzstahid-ok pedig a perzsa siiták vallásos életére a legmértékadóbbak) parlamentáris követeléseikben magára az »elrejtett imámra«<sup>5</sup> hivatkoztak. Teológiai tanulmányok hosszú sorában törekednek az iszlám mértékadó vallástudósai, hogy a modern államélet követelményeit koráni és hadith-szövegekben megtalálják, úgy, amint a fejlődő polgári élet követeléseit illetőleg is (nőkérdés stb.) az iszlám vallásos dokumentumaira hivatkoznak.



## 4.

A felhozott példákat az iszlámi viszonyok ujkori fejlődéséből vettük, de a bennük nyilvánuló jelenség megfelel annak az iránynak, mely az előző századokban is érvényre jutott. Mindjárt hozzátehetjük azonban azt a megszorítást, hogy mindeme évszázadok alatt megszakítás nélkül voltak kisebbségek is, amelyek a szunna-bida kérdésében a tranzakciókra kevésbé voltak hajlandók, akik a jó bida fogalomkörét lehetőleg megszükitették, az iszlámot minden bídától tisztán megtartani törekedtek és akik a simulékony, alkalmazkodó teoria és prakszis ellen ezen a téren minden lehető, gyakran még fanatikus eszközökkel is harcoltak. Nem csupán a törvényes életben felmerülő új szokásokat vetették el, melyeket az ősök még nem ismerhettek, hanem a régi időkben ugyancsak ismeretlen dogmatikai spekulációkat és a belőlük származó formulázásokat, sőt ezeknek asarita<sup>26</sup> fogalmazásait is, amelyek pedig jogot formáltak rá, hogy szunna gyanánt ismerjék el őket, — valamennyit jogosulatlan, elvetendő ujtás gyanánt keményen elítélték.

Az iszlámi mozgalmak belső története úgy áll előttünk, mint folytonos harc, melyben a szunna — a bida ellen, az intranzigens hagyományi alapelv — határainak egyre való kiszélesítése és eredeti korlátainak áthágása ellen küzd. Ez a viszály átvonul az iszlám egész történetén, mind dogmatikai, mind törvényi kifejlődésén. És az a tény, hogy erre a harcra szükség volt, hogy ez a harc sose volt aktuális vitatárgy híján, a legszebb cáfolata annak a nagyon elterjedt véleménynek, amelyet Kuenen is kifejezett Hib-

bert-Lecture-jeiben: »Islam was destined, after a very brief period of growth and development to stereotyp itself once all and assume its inalterable shape.«<sup>6</sup> Noha Kuenen maga ezt az elmélkedést annak az itt nem-sokára megemlitendő ténynek elbeszéléséhez fűzi, hogy a 18. század közepén az ösztön az iszlámok minden ujlástól való megtisztítására erős reakcionális mozgólódásban jutott kifejezésre. Amiből pedig épenséggel az következik, hogy az iszlám intézményei nem merevedtek meg, sőt, hogy az iszlám sztereotipizálása abban a bizonyos időben még oly dolog, amelynek keresztülvitelért véres harcokat kell majd előbb megküzdeni.

## 5.

A különböző áramlatok között az iszlámi teológián belül a bida elítélésében és üldözésében egyet sem jellemzett sem ma, sem a múltban oly következetes és energikus érzület, mint azt az irányt, amely Ahmed ibn Hanbalban, az ünnepelt imámban tiszteli patriarcháját és megalapítóját és amely magát az ő nevével nevezi. Ebből a körből származnak a szunna legfanatikusabb védői, a dogmában és ritusban meg életszokásokban való mindennemű bida legélesebb hangú elítélői. Ha rajtuk áll, visszaszéfolták volna az egész iszlámot ősi medinai tartalmára és a »társak« idejéből rekonstruált alakjára. De ne gondolják, hogy érzületüknek uralkodó vonása talán a romantika, a múlt naiv szépségei után való szentimentális vágyakozás. Mélyebb érzelmek ezeknél a betűragóknál alig mutathatók ki: egyáltalában a szunna mellett való a la ki következetesség az, ami ellenállásukat áthatja.

Ellenállásra természetesen az évszázadok folyamán elégszer adódott alkalom. Itt van mindenekelőtt a spirituálisztikus dogmatika a vele kapcsolatos írásmagyarázó módszerrel, amelyekre Ahmed ibn Hanbal hívei kezüket hamarosan rátették. Már láttuk, hogy az ő számukra még asarita formájukban is eretnokséget jelentettek. Hajszál-nyira sem akartak a szöveg betűjétől eltérni. Tiltakozásuknak még szaporább, kiadósabb tárgya volt a vallásos élet. Le kell mondanunk arról, hogy ezen a helyen kevésbé fontos részleteket vizsgáljunk és bele kell nyugodnunk, hogy ebből a körből egyetlen egy példára szoritkozzunk, amely minden egyébnél mélyebben nyúl bele az iszlám vallási életébe.

## 6.

Részben lélektani, részben történeti tényezők hatása alatt egy bizonyos kulturjelenség alakult ki az iszlámban, amely, — bármennyire is ellenszegül néki az iszlám istenfelfogása és bármily antipatikus érzülettel van ellene a valódi szunna, — az iszlámnak egész nagy területén azonnal meghonosodott. Az iszlám némely rétegében jelentőségben túlhaladja a vallás magvát és ez a valódi forma, melyben a nép vallási öntudata kifejezésre jut. Allah távol áll ezektől az emberektől, lelkükhöz közel a helyi szentek (veli) vannak, akik a vallási kultusz becsületes tárgyai, akikhez félelmük és reményünk, tiszteletük és áhitatuk kapcsolódik. Szentek sirjai és ezzel a kultusszal egybefüggő egyéb felavatott helyek az ő imádatuk szinterei, reliquiák és tárgyi kultusz eszközök majdnem fetis-szerű imádatával. A szentek kultusza földrajzi és etnográfiai körülmények szerint lényegben és formában különféleképp alakult ki és az iszlámivá lett népeknek iszlámivá lételük előtti hagyományai is hozzájárultak a differenciálódáshoz. És a szenti kultuszban épenséggel az iszlám által leszorított kultuszok maradványai jutnak nagyobbrészt többé-kevésbé gazdag mértékben, többé-kevésbé erős és közvetlen formában kifejezésre és ez a szenti kultusz provinciális sajátosságaival — az általános iszlám egységes rendszerének helyi körülményektől meghatározott és népies jelleget ad.

Az etnológiai feltételeken kívül a már említett lélektani szükséglet is kedvező volt az iszlámban a szentek kultuszára: az a szükség, hogy a szakadékot, amely a naiv, köznapi kívánságokkal teli hívő és meg-

közelíthetetlen, elérhetetlen isten között elterpeszkedik, közvetítő hatalmukkal áthidalják, amelyekkel aztán bizalmasabb és amelyek aztán az ő érzélemvilágához közelebb állanak, mint a minden emberi és földi felett a végtelen magasságokban trónoló istenség. A nép a magasztos Allahban azt a világhatalmat ismeri el és féli, amely ura a nagy törtézésnek a kozmoszban és nem teszi fel róla, hogy valamely kis embercsoport, vagy esetleg az egyes individuum alacsonyabb szükségleteivel törődnék. Hogy valamely vidéken a szántóföldek jól teremnek, hogy valamely törzs nyájai szépen tenyésznek, hogy valaki betegségéből kigyógyul, bő gyermekáldásnak örvend, aziránt inkább a bizalmas helyi szent érdeklődik. Néki hoznak áldozatot, az ő kegyéért tesznek fogadalmakat, hogy elnyerjék jóakarátát, vagy hogy — ha az iszlámi nyelvhasználat és szemléleti kör közelében akarunk maradni — hogy »közbenjárását Allahnál kivigyék«. Ő a jognak és igazságnak szírte és őre is hivei között. Félnék neve kiejtésekor, vagy a neki szentelt helyen, hamis esküt tenni, inkább, mint ahogy ilyen eskütől Allah nevénel vonakodnának. Mind-egyikük hivei közt lakik és éberem ügyel javára és bajára, jogára és erkölcsére. Az iszlám világának nagy területein (az arabs puszták beduinjai, az északafrikai kabilok) a lakosságnak az iszlámhoz tartozása főképe a helybeli velikultusz és a vele összefüggő szokások és szolgálatok jelenségeire apad.

Ez a lelki szükséglet az etnográfiai előzményeknek a kifejlődését is siettette és ezen a módon — a helyhez kötött szenti kultuszok számtalan nyilvánulási formájában az iszlám előtti vallás számos eleme konzerválódott és kívülről iszlámi formák köpenyébe takaródott.

Az iszlámi vallástörténet legfontosabb fejezeteinek

egyike az, mely szisztematikusan megérteti az ezzel a vallástörténeti előzménnyel egybefüggő jelenségeket.. Itt általában csak abból a célból érinthetjük, hogy kiemeljük, miszerint a kultusz eme alakzatait a hivatalos vallás is elvileg már évszázadok óta megüri. Megelégednek azzal, hogy a vallásos érzés eme megnyilatkozásából a kimondottan pogány nyilvánulásokat kiküszöböljék: oly megszorítás, melynek kerülete a gyakorlatban soha pontosan el nem határolható. De nem kezdettől fogva volt a hivatalos teológia ily türelmes a népi vallásöntudat követeléseivel szemben. Mert valóban nem képzelhetni élesebb szakítást a régi szunnával, mint a kultusz eme kiterjesztését, amely meghamisítja az iszlám magvát és melyet a jámbor szunna-hívő lesújtó kárhozzátással illetni és a sírk birodalmába utalni volt kénytelen, a hová az egyetlen Allah-hoz társult isteni hatalmak tartoznak. Ezenfelül a szenti kultusszal való viszonyban a próféta jellemének szunna szerinti felfogása ugyancsak eltolódott, őt is bevonták a hagiológia és a hagiolatia<sup>7</sup> fogalmi körébe és ezáltal oly képet nyertek róla, amely az emberi elképzeléseknek, aminőket például a korán és a szunna nyujtanak az iszlám alapítójáról, kétséget kizáró módon ellenmond.

A vágy, hogy a hittudományba és vallásgyakorlatba így beosont bidá-t el kell pusztítani, főképpen azzal a teljesen szunna-ellenes eljárással szemben vált hangossá, mellyel a próféta-kultuszt és szentek kultuszát felfokozták. Mert csekély ellentállás után végre is meghajolt a hivatalos iszlám ama általánosan uralkodó vallásfelfogások előtt, melyek a népies idzsmát elnyerték és bizonyos tudományos fentartások, meg némi teológiai fegyelmezés és mérséklés mellett — a történeti fejlődésnek ezt az eredményét is az ortodoxia rendszerébe beolvasztotta.

## 7.

Mindazonáltal a vakbuzgó hanbaliták, akik abban látták hivatásukat, hogy minden dogmatikus, rituális és társadalmi bida ellenében a szunna hősei és hirdetői legyenek, cseppnyi türelmet sem ismertek az ujitásokkal szemben. Erőtlen volt a buzgólkodóknak ez a kis csapata az uralkodó szellem ellenében. A 14. század elején azonban törekvéseiknek buzgó képviselője lépett fel Szíriában, egy bátor teológus, neve Taki-al-din ibn Tejmijja, aki prédikációiban és irataiban a szunna és bida szempontjából a történeti iszlámot revízióknak vonta alá és aki ellene fordult minden »ujításnak«, mely hittételben és gyakorlatban az eredeti iszlámot megváltoztatta. Egyformán harcolt és szónokolt: a filozófiának az iszlámra tett hatása ellen, az asaritá kalámnak az ortodoxok által régen elfogadott tételei és a szuffizmus<sup>8</sup> panteisztikus tanai, valamint a prófétai kultusz még a szentek tisztelete ellen. Vallásellenesnek minősítette és kárhóztatta a próféta sírjához való bucsujárást, ami pedig a jámbor iszlámhívő szemében mindenkor a mekkai zarándok-ut szükséges kiegészítője volt. Tekintet nélkül fordul ama teológiai tekintélyek ellen, akik a kultusz kinövéseinek a törvénytől szentelő idzsmát megadták. Ő a szunnára megy vissza és pedig csupán csak a szunnára.

A mongolcsapás következményei, melyek alatt az iszlám-birodalom abban az időben már alig lélegzett, szívesen látott alkalmat adtak arra, hogy felrázzák a nép lelkében a vágyat az iszlámnak a szunna értelmében való visszaállítására, amelynek — a szunnának — meghamisítása okozta természetesen Isten harag-

ját. A világi vezérek, de még a teológia mértékadó vezetői sem látták szívesen a buzgólkodót. *Quieta non movere* — és az Ibn Tejmijja által követelt visszaalakulás helyett és vele szemben, mégis csak évszázadok óta már a történelmileg kialakult hit és gyakorlat alapján állottak, amit most már szunnának becsültek. Az iszlám utolsó egyházi tekintélye Gazáli<sup>9</sup> volt, aki a ritualizmus és miszticizmus egyesítésére a formulát megtalálta és akinek tanításai azóta az ortodox-szunnita iszlám közkincsévé váltak. És ez a Gazáli, hogy úgy mondjuk, a »vörös posztó« volt az új hanbaliták szemében, izgatva őket törekvésükben, hogy minden történelmi fejlődést megdöntsenek.

Ibn Tejmijja nem vitte sokra. Egyik egyházi bíróstól a másikhoz hurcolták és végül a börtönben halt meg 1528-ban.

A rákövetkező korszak teológiai irodalmának vezetőkérdése: Vajjon eretnek volt-e ő, avagy a szunnának jámbor követője és harcosa. Emlékét híveinek kis csapata a szentség nimbuszával vette körül, sőt nem-sokára az ellenfeleket is klengesztelődségre hangolta a vallásos komolyságnak az a maradandó benyomása, amelyet a holt harcos írásai a lelkekre gyakoroltak. Befolyása négy évszázadon át, — bár rejtetten-érezhető maradt: műveit olvasták és tanulmányozták és az iszlám sok körében művel alkották azt a hallgatóságos erőt, mely időről-időre bida-ellenes kitéréseket váltott ki.

Tanainak hatása volt az, ami a 18. század közepén az iszlámban az újabb vallásos mozgalmak egyikét eredményezte, w a h a b b i t á k-ét.



## 8.

Az arabs iszlám története nem szegény az ama jelenségeket illusztráló példákban, hogy erős vezető egyéniségek a tudós teológus jó tulajdonságait a vitéz harcoséival egyesítik.

Amint a pogányságban «kard és lant», úgy egyesülnek az iszlámban a hittudomány és a harci készség az istentagadók és eretnekek ellen való harcra. Az iszlám régi története nagyon bőven termő az erre szolgáló példákban; legalább is a — természetesen egészében történetietlen — vallásos hagyomány némely hadi hős koszorujába szívesen szurta még az isteni tudomány leveleit is.

Legrégibb példa erre Ali kardja, melyet a vallásos legenda szerint oly férfiú forgatott, aki nagy tekintély volt egyszersmind valamennyi vallásos kérdésben is, melyek teológiai tudással voltak eldönthetők. De még ott is, ahol szilárd történeti talajon állunk, gyakran láthatjuk a tudományos és hadi erények egyesülését azokban a férfiakban, akik a harcoló tömegek ellen állottak. Hogy ennek a jelenségnek folytonosságát az újabb időkre is bebizonyítsuk, szolgáljon elegendő például a 12. századbéli Abdalmumin, aki a teológiai iskolából lépett az almuhád mozgalom élére és sok hősi csatában nagy iszlám-világbirodalmat alapított; azután Abdalkadir, a legújabb muszlim hős, aki miután katonailag hősieen ellenállt az Algeriát — az ő hazáját — meghódító franciáknak, száműzetése alatt Damaszkuszban tanulmányozó fiatalokat gyűjtött maga köré, akik a málikita<sup>10</sup> jogról és az iszlám egyéb vallástudományi diszciplínáiról szóló előadásait mohón hallgatták. Samil

a kaukázusi szabadsághős és a harcos mahdi-k, akikről újabb időben Szudánból és Szomáliföldről annyit hallottunk, természetesen kevésbé dicsőséges »representatív man«-jei ugyan ennek a jelenségnek az iszlám történetében; mindazonáltal ezek a harcosok is ifjú iszlám teológusok közül kerültek ki.

Az arab nép legemlétesreméltőbb katonai-teológus mozgalmainak egyike Muhammed ibn Abd al-Wahháb (mh. 1787.) nevéhez fűződik. Buzgón tanulmányozta Ibn Tejmijja iratait, és földieit között teológiai alapon egy oly mozgalmat csiholt, mely csakhamar piros lángokkal lobogott fel, a harcos népet magával ragadta és jelentős eredmények után állami közösség alapítására vezetett és pedig azon a területen, mely a Fél-szigeten jóval túl egész Irákiáig húzódik. Ez az állam azóta némi változásokon ment át, belső zavarok és egyenetlenségek gyengítették, de még ma is fennáll és igen befolyásos tényező az arab fél-sziget politikájában. És noha Ibn Abd al-Wahháb az imént említett teológusokkal nem egyveretű, amennyiben követőinek éién nem forgatja személyesen a harci hős kardját, mindenesetre az ő teológiája az, amely vejét az őt védelmező Muhammed ibn Szaudot a szunna visszaállítására irányuló harcos vállalatokra ösztönzi. Kardját, — külsőlegesen így fest a kép, — vallástudományi doktrinákért és a gyakorlati életben való alkalmazásuk végett húzza ki.

Egynéhány elődje után a legújabb időben Julius Euting volt a szemtanuja eme vallási állam benső forrongásainak és mozgolódásainak. Arabs utazásai egyikeként alkalmával hosszabb ideig közöttük tartózkodott.

A wahhabita mozgalom a valóság jegyére állította Ibn Tejmijja hanbalita-szempon-tu tiltakozásait szunna-ellenes ujtásokkal szemben, — noha azok az idzsmi elismertetést meg is nyerték, — valamint a köz-

napi élet ujitásaival szemben. Elegendő, ha csupán azt említjük meg, hogy a wahhabita tan a minden bida-  
val szemben való tiltakozást következetes módon pél-  
dával a dohány és kávé élvezetére is kiterjeszti, amik-  
nek tilalmát ugyan természetszerűleg a »társak« szun-  
nájából nem lehet kimutatni, de miknek élvezete a mai  
wahhabita államban — mint valami súlyos bűn — tilos.

Karddal a kezükben, — és ezt a támadást csak a  
névleges török uralom segítségére siető egyiptomi va-  
zallus csapatok (vezérük — Muhammed Ali) tudták fel-  
tartani — rontottak csapataik a szunnita és silta szenti  
kultusz felavatott, — de az ő véleményük szerint a  
sirk legelvetendőbb — helyeire, mert a szentek kul-  
tusza és ezzel kapcsolatos szokások az ő szemükben  
bálványimádáshoz voltak hasonlatosak. Sőt a medinai  
prófétasir kultuszát is — Ibn Tejmijsa tanaihoz hiven —  
ugyanabból a szempontból mértékelték. Mindent a  
szunna helyreállításának nevében. Hiszen e harcban jámbor  
elődök példái vetették elébük fényűzőségeiket! II. Omár,  
a szunnához hű omajjád, a próféta sirján való épít-  
kezésnél állítólag szántszándékkal nem irányította az  
épületet a »kibla«<sup>11</sup> helyes irányába, »félvén, hogy az  
emberek ezt az emlékművet imahelynek fogják tekin-  
teni.« Ennek akarta ő elejét venni azáltal, hogy az  
épületet nem-mosészerű irányba építette. A sirok és  
reliquiák kultuszán kívül szigorúan eltiltanak és letörni  
igyekeznek a ritusban fellépő egyéb ujitásokat is, ne-  
vezetesen a minarétek alkalmazását a moséken, a ró-  
zsakoszorúnak a régi iszlámban még ismeretlen hasz-  
nálatát.

Az istentisztelet tükrözze hiven vissza a társak  
korának állapotait.

És aztán a napi élet; ezt a lehető legpuritá-  
nabb egyszerűségre srófolják vissza, és törekvésük jo-

gosultságát a társakkal, sőt magukkal a kalifákkal, száz meg száz hadithban bizonyítják. A fényezés minden módját szigoruan eltiltják és kialakult az a helyzet, hogy a 7. század Medinájának viszonyai lettek egy évezreddel később a wahhabiták szunna-államában példává és iránymutatóvá.

A wahhabitáknak a szentek kultuszával szemben való álláspontjából, — mert a szenti kultusz ingerelte legfőképen harcvágyukat, — következethetünk a »felsőarabiai templomrombolók« elnevezésnek teljes jogosultságára. Mert ezen a néven nevezi őket Karl v. Vincenti a wahhábita társadalmi életet és állapotokat festő regényében és ez a regény egyéb tudósításokkal is egybehangzóan a képmutatás és szenteskedés szellemét tárja elénk, ami a kívülről szigoruan kezelt puritánizmus belső következménye.

A wahhábita tendenciák nagy hatása mutatkozik a velük rokon törekvésekben, melyek eme arabs mozgolódás félreismerhetetlen befolyása alatt az iszlám világnak legtávolabb fekvő köreiben is felléptek.

## 9.

Ha az általános, az egész iszlámság viszonyát vizsgáljuk ehhez a mozgalomhoz, vallástörténeti szempontból különösen a következő tény ötlük majd fel. A wahhabiták az iszlám viszonyok vizsgálója előtt ama valósi forma harcosai, melyet Muhammed és társai szabtak meg; céljuk és hivatásuk: a régi iszlám helyreállítása. Elvi vonatkozásban ezt a törekvést gyakran az ulemák<sup>12</sup> is jámbornak és istenesnek mondják. Gyakorlati megítélésben mindazonáltal az ortodox muszlim a legnagyobb szigorral sujtja és ítéli el a wahhabitákat, szektázó voltak miatt. Mert bárki is, aki magát az idzsmától függetleníti, az ortodox hitet hagyta el: mert azt veti el, amit történelmi kialakulásában az egyházi közmegegyezés igaznak és jogosnak állapított meg. Közmegegyezés esetében ugyanis már nem lehet régi szunnákra támaszkodni. Mert az idzsma bármit látatlanban is szunnává tesz. Csak az szunnai, azaz ortodox, ami az összesség elfogadott hite és gyakorlata. Ami idzsma ellen van, az heterodox.<sup>13</sup> És ezekből a premisszumból az ortodox muszlim azt a következtetést vonja le, hogy a wahhabiták (noha kétségtelenül szunna-hü) harcukkal és tilalmaikkal oly dolgok irányában, miket a négy elismert rítus megenged, részben meg is követel, a régi chárídzsiták<sup>14</sup> mintájára az ortodox iszlám kebeléből kiváltak. A ortodoxok részére pedig a 12. század óta Gazáli a lezáró tekintély. Vele szemben — ma

sem nyugvó és a mekkai ortodoxia ellen irányuló irodalmi harcaikban — a wahhabiták az uralkodó teológiától elvetett Ibn Tejmijja tanait játszsák ki. »Itt Gazáli, ott Ibn Tejmijja!« ez a harci jelszó. Az idzsma, a közmegyezés, Gazálit fogadta el és szentesítette. Akik más véleményen vannak, az idzsmát törték át, és minden valódi, muszlimi, következetes szunnahüségük ellenére heterodoxoknak tekintik és mint ilyeneket elítélik őket.

## 10.

Az arab félszigeten támadt mozgalom tehát, melynek szempontjait és hatását az imént vázoltuk, merően a multba néz vissza, a történeti fejlődés szerzeményeinek jogosultságát tagadja és az iszlámot csak VII. századbeli állapotainak megkövesülésében akarja elismerni; s ezzel a felfogással teljes ellentétben az emberiség vallási fejlődésébe vetett hit az, ami egy másik, az iszlámon belül a legujabb időben felmerült mozgalomnak kiinduló pontja és éltető eszméje. A perzsiából kiindult **B á b i - m o z g a l m a t é r t j ü k.**

Kiindulni ugyan a siitizmusnak ebben az országban uralkodó formájából indult ki, alapeszméi azonban fejlődéstörténeti szempontból ahhoz az alapelvhez kapcsolódnak, amely egyuttal az ismailita.<sup>15</sup> szektának is vezető gondolata: az isteni kinyilatkoztatás tökéletessége a világértelem folytatólagos megnyilatkozása útján.

A 19. század elején új ággal bővült a tizenkettes-siiták imám-tana s ez az új ág a seichi-k iskolája, amelynek követői az »elrejtett máhdi« és az öt megelőző imámok rajongó kultuszát ápolják. Gnosztikus módra isteni tulajdonságok megszemélyesítésének tartják ezeket a férflakat, teremtő erőknek, és ezáltal a közönséges imamijsa mondakörének nagyobb terjedelmet adnak. És ezzel már a »tulzók« vonalán mozognak.

Ebben a körben nőtt fel a Sirázból való rajongó ifju, **Mirza Muhammed Ali** (szül. 1820.) Nagytehetségű, lelkes ifju volt és már kortársai elismerték, hogy nagy hivatásra van kiválasztva.

A rajongásban — társainak ez az elismerése szugesztív erővel tüzelte a mélyelméjü ifjut; végül odáig jutott, hogy önmagában — az iszlám fejlődésén belül és világtörténeti hivatásának megnyilvánulási során — valami nagy, emberfeletti küldetés megtestesülését látta. És ez az öntudat, hogy ő báb azaz: a »kapu«, amelyen át az elrejtett imámnak, ennek a legfőbb igazságforrásnak, csalhatatlan akarata a vilagnak megnyilatkozik, ez az öntudat nemsokára azzá a hitté fejlődött, hogy ő a szellemi fejlődés gazdaságában még több, mint csak a kor rejtve élő és tanító imámjának közvetítője. Ő épen a 12. imám fellépése utáni első évezred (a hedzsra 260—1260 éve) fordulópontján megjelenő új mahdi, de most már nem abban az értelemben, ahogy a közönséges sia ezt a méltóságot felfogja, hanem — és itt már ismailita talajon mozog — mint a világszellem megnyilatkozása, mint a megnyilatkozás határpontja, mint a legfőbb igazság, mely benne testi alakot vett fel, csak jelentkezésében különböző, de lényegileg mindazonáltal azonos ama — istenből kisugárzó-szellemi szubsztanciának őt megelőző megnyilatkozásaival. Ő a földön ismét megjelenő Mózes és Jézus, valamint minden egyéb prófétának megtestesülése is, akiknek testi megjelenítése által az előbbi áionokban az isteni világszellem megnyilatkozott. Utálatot prédikált híveinek a molláh-k ellen — különösen Perzsiában nevezik így az ulemákat, — müszenteskedésük és képmutatásuk meg világi hajlandóságaik ellen és arra törekedett, hogy a muhammedí megnyilatkozást, melyet ő nagyrészt allegorikus értelemben magyarázott, magasabb-érettségü fokra emelje. Az iszlám vallásos gyakorlatait, a gyötrelmes tisztasági törvényeket stb. ez a tan igen kevésbe veszi, részint másokkal is pótolja. A végítélet, paradicsom, pokol, feltámadás: más jelen-



tőséget nyertek. A korábbi spirituálisztikus rendszerekben már voltak erre előzői. Az isteni szellemnek minden újabb, koronkénti megnyilatkozása valamely megelőzőhöz való viszonyában: ez a feltámadás. A megelőző az őt követő által új életre kél. Ez az istennel való találkozás értelme, ahogy a korán a jövődő életet nevezi.

De nem csupán a dogmai — azaz a hitelvi — és a törvényi felfogás az, amelyre nézve az ifju perzsa rajongó a molláh-k megcsontosodott teológiájával elmentébe helyezkedett. Hirdetésével sokkalta mélyebben nyult hitsorsosainak társadalmi viszonyaiba. Elmés etikája az osztályok és vallások között ágaskodó választófalak helyett valamennyi ember testvéresülését követeli. Az aszszonyt teljes egyenjogóság által ki akarja emelni alacsony helyzetéből, melyel a meglevő körülmények között a hagyományra támaszkodva sujtották; megkezdi a kötelező fátyolvisélet eltörlését és visszautasítja a házasságnak azt a durva felfogását, amely az iszlámi társadalomban, természetesen nem a vallási alapelvek szükségszerű következményeképen, érvényre jutott. És a házassági viszony nemesebb felfogását a család feladatairól és a nevelési ügy reformjáról szóló gondolatokkal köti egybe.

Báb tehát a társadalmi élet alapjait bevonta vallásos reformterveinek körébe. Nem csupán vallásos, hanem egyuttal társadalmi ujitó. De mégis kezdetben gnosztikus és misztikus szemléletekből indult ki és ez az elem átvonul az egész rendszeren, amellyé világnézetét felépítette. A modern felvilágosodás gondolataival az elme pitagorászi játékait kapcsolja egybe. Mint a hurufi-k,<sup>16</sup> úgy játszik ő is a betűk kombinálásával és a betűk számértékének nagy jelentőségével; összeállításában legnagyobb fontossága a 19-es számjegy-

nek van és ez nála a gematriák középpontja, melyeknek az ő elvont vizsgálódásában nagy szerep jut.

És amint saját személyére való tekintettel tanítja a gnoszticizmusban gyökerező és az iszlám korábbi szakadásos mozgalmaiban kifejezésre jutott eszmét, az őt megelőző prófétákkal való lényegazonosságáról, úgy hirdeti a jövődre is az ő korában ő benne megtestesült isteni szellemnek ujuló megnyilatkozásait. A megnyilatkozás sem Muhammedben, sem ő benne döntő befejezettségre nem jutott. Végnélküli folytonosság során jelenik meg az isteni szellem a koronként megújuló megnyilatkozásokban, melyek az isteni akaratot mindig teljesebb, az idők előrehaladottságához mértőbb érettségben hirdetik. És ezzel mintegy már elő is készítette Mirza Muhammed Ali a községben nemsokára az ő halála után fellépő változást.

Tanításainak velejét a Baján (Magyarázat) című szentnek becsült könyvében foglalta össze. És amint a következők mutatják, az uralmon lévők az ő tanításait, mind vallásos, mind politikai tekintetben fölötte veszélyeseknek tartották. Az alapítót és köréje sereglett híveit, akik között a hős leány, Kurrat Alajn (szemnek vigasza) vonja magára rokonszenvünket, kiméletlenül üldözik, száműzik, zaklatják és mérsárolják. Az 1850. év júliusában magát Muhammed Ait is kivégzik. A vértanu haláltól megkimélt tanítványok, kiknek lelkesedéséből az elszenvedett üldözés csak fokozta, török területen találtak menedéket.

A Báb-hívők gyülekezetében, azonnal az alapító halála után már szakadás támadt, aszerint, amint a hozzátartozók az egyiket, avagy a másikat ismerték el Báb akaratának hivebb tolmácsa gyanánt — a közül a két tanítvány közül, akiket az alapító vezetésükre rendelt. A kisebbség Subh-i-ezel (az örökkévalóság haj-

nalfénye) körül csoportosult, székhelye Famagustában (Cyp-rus), aki a Báb művét a mestertől megformált alakban akarta fentartani: ezek a konzervatív bábisták; a többség viszont a másik apostolnak, Behá-Alláhnak (Isten fénye) felfogásához csatlakozott, aki a hatvanas évek kezdete óta, a bábí-száműzöttek Drinápolyban való tartózkodása alatt, e'lebe kapva a ciklusos rendszernek, azonnal önmagát je'entette ki a mestertől hirdetett tökéle- sebb megnyilatkozásnak, amely által az ő (már mint Báb, a mester) műve magasabb fokra emelkedett. Sze- rintre Muhammed Ali az ő előfutára, mintegy keresztelő Jánosa; ő benne ismét megjelent az isteni szellem, hogy az előfutárnak előkészítő munkáját Igazságban beteljesítse. Behá magasabbrendű — Bábnál. Ez csak a Káim volt (a keletkező), de Beha a Kajjum (az állandó); »aki majdan meg fog jelenni (ezt a kifejezést használja Báb az ő leendő követőjéről), az nagyobb, mint az, aki már megjelent.« Előszeretettel nevezi magát Mazhar-nak vagy Manzar-nak, Isten nyilvánvalóvá válásának, akin mint tükörben szemlélhető Isten szépsége. Ő maga »Allah szépsége (dzsemál),« akinek arca, mint a drága csi- szolt gyöngy az ég és a föld között világít. Csak általa ismerhető meg Isten lényege, amelynek ő a kisugárzása. Követői tényleg emberfölötti lénynek tartják és isteni tulajdonságokkal szerelik fel őt. Olvassák csak el az E. G. Brownétól kiadott áradozó himnuszokat, melyeket neki ajánlanak.

A viszály következtében, mely az új gyülekezetnek hívei és a konzervatív bábisták közt kitört, Behá — községével — Akkába költözött, ahol tanítását zárt rend- szerré fejlesztette és ezt nem csupán a millat al-fur- kan-nal, a korán gyülekezetével, hanem a millat al- baján-nal, az újításba bele nem egyező ó-bábistákkal is szembehelyezte, akik tudnillik a Bajánon tulmenni vo- nakodtak.

Tanítását egy csomó arab és perzsa könyvben és körlevélben rakta le és közöttük a kitáb akdasz (a szent könyv) a legfontosabb. Írott hirdetései szerinte isteni eredetűek. »Maga ez a lap, — körleveleinek egyike — elrejtett irás, mely az örökkévalóság óta az isteni biztosság kincsei között őriztetett és melynek jegyeit az (isteni) erő ujja írta, ha tudni akarjátok.« És emellett annak a látszatát ölti fel, mintha nem nyilvánította volna ki megváltó tanításának egész gazdagságát; úgy látszik, mintha a legeslegkiválasztottabbak számára egyéb titkos, rejtett gondolatai is lennének. Némely tanítását még ellenségei elől is el akarja titkolni: »Nem tárgyalhatjuk ezt a fokot részleteiben — mondja egy helyütt, — mert ellenségeink hegyezik fülüket, hogy killessék, amiben az igazi, az örökkévaló Istennek ellentmondjanak. Mert ők nem jutnak el annak a tudásnak és bölcsességnek misztériumáig, mely az Istenben megjelent.«

A mindenség szellemének ez a megnyilatkozása Behában, amely másodszori megnyilatkozás terjeszti el valójában az első alapítónak a hirdetésait, a báb-i kinyilatkoztatás hatályát lényeges pontokban beszüntette. Mert ez, alapjában véve az iszlámnak csupán reformját, korszerűsítését jelenti, holott Behá széles gesztussal világ-vallást tervez, mely által az emberiség vallásos alapon való testvérüléséhez remél jutni. Amint politikai tanításában kozmopolitikának vallja magát — »nem azé az előny, aki hazáját szereti, hanem azé, aki a világot szereti«, úgy vet el az ő vallása minden szoros és szűk konfesszionálizmust.

A világszellem megnyilatkozásának tartotta magát és pedig az egész emberiség részére; ebben a gondolatban küldte apostoli leveleit, melyek kinyilatkozási könyvének egy részét teszik, Európa és Azsia nemzetéhez és uralkodóihoz; sőt már Amerikát is szemügyre

vette. »Amerika királyainak és köztársaság fejeinek« is tudtul adja, hogy »mit bug a galamb az Állandóság ágain«. Hívei szemében az ő prófétai szellemmel elöltött isten-emberi mivoltát nem kevésbé emelte az a tény, hogy III. Napoleonhoz intézett iratában Szedán előtt négy évvel megjövendölte neki a bekövetkezendő bukást.

Kozmopolita tendenciájának értelmében azt ajánlja híveinek, hogy mint az egész emberiséget, valamennyi nemzetet egyesítő világvallás apostolai, idegen nyelvek tanulása által készülődjenek küldetésükre, »hogy a nyelvekben jártas férfiu eljuttathassa Isten ügyét keletre és nyugatra s az államok és népek között oly módon hirdethesse, hogy az emberek kedélye felemelkedjék hozzá és az elaszott csontok megéledjenek.« »Ez az egyesítés eszköze, s a tanítás és a civilizálás legfőbb szere.« A világkinyilatkozás ideális eszköze szerint az egységes világnyelv. Azt kívánja tehát a királyoktól és miniszterektől, hogy valamely nyelv elismerését, vagy valamely új univerzális nyelv alkotását illetőleg, melyet aztán a világ valamennyi iskolájában tanítanának — egymás között megegyezzenek.

Minden korlátozást, iszlámit úgy, mint bábistát, elvetett magától. Utóbbihoz való viszonyában ugyan nem tisztította meg hirdetését minden misztikus vizsgálódástól, betűkkel és számokkal való mesterkedéstől, melyek az eredeti bábizmushoz tapadtak. De tulnyomó érdeklődését az erkölcsi és szociális mozzanatok kiépítésére irányította. A hadviselést szigoruan eltiltja, a fegyverek használatát csak a »végső szükség«-ben engedi meg; szigoruan eltiltja még a szolgaságot is, minden ember egyenlő: ez az új kinyilatkoztatás magva. A »Szurát al-mulúk« (királyok szurája) címü kinyilatkozásban heves szemrehányásokat tesz a török szultánnak,

hogy Sztambulban a lakosság között oly nagy vagyoni különbségeket enged meg. Ujító kézzel nyul házassági viszonyokba, melyekre már Báb nagy figyelmet fordított. Eszménye a monogámia, de engedményeket tesz a bigámiának is; ez azonban már határa a többnejűségnek. A válás megengedhetőségét fentartja ugyan, de humánus követelményekkel veszi körül. Az elvált feleség ismét való elvevése, ha közben nem ment újból férjhez, megengedett és szabad; tehát teljes ellentétben az iszlám szokásával. Az iszlám törvénye teljesen elavult és túlhaladott; az imák és ritusok új formákat nyernek; a csoportos istentisztelet a liturgiai formákkal (szalat al-dzsama-a) megszűnik; mindenki személyes egyedülletben (furádá) imádkozik, csak a halotti imánál tartják fenn a gyülekezetet; a kibla (az imairány) nem Mekka felé fordul, hanem arra, ahol az lakik, kit Isten küld (mint az ő megnyilatkozását); ha ő távozik, változik a kibla, míg valahol állandóan le nem telepedik. A testi tisztaságot, mosakodást és fürdöket az új törvény vallásos cselekedet gyanánt és igen behatóan követeli, emellett óva int a perzsa fürdőktől, melyeket különösen tisztátlanoknak mond.

A megszorításokat, miket a hívőkre az iszlám rak, anélkül, hogy részleteket említene (csak némely ruházati törvényt érvénytelenít nyomatékkal), egyetlen tollvonással törli: »Mindent tehettek, ami a józan emberi észnek nem mond ellent.« Elődje mintájára ő is fáradhatatlan az ulémák elleni harcban, akik visszatartják és elforgatják Isten akaratát. De ajánlja a tartózkodást a vallási ellenfelekkel való vitától. Hivatásszerű lelkészi osztályt a behájevallás nem ismer. A Mindenség eme egyházának minden tagja üzön produktív, a társadalomra hasznos foglalkozást, az arra hivatottak ellenszolgáltatás nélkül is legyenek a gyülekezet szellemi oktatóivá. A céh-

szerű oktatói hivatal megszűnését a gyülekezési helyeken levő szószékek (minbar) eltávolítása érzékelteti.

Azt várnók, hogy politikai vonatkozás szerint Behát a liberálisok táborában találjuk. Ebben csalódunk. Sőt inkább azzal lep meg minket, hogy erősen támadja a politikai szabadságot. »Látjuk, hogy némely emberek a szabadságot áhitják és véle dicsekednek: de ők nyilván tévedésben tévelyegnek. A szabadság a következményekben zavarokhoz vezet, melyeknek tüze nem lohad le. Tudjátok meg, hogy a szabadság eredete az állatiaságban van; az ember — törvények alatt áll, melyek saját durvaságától és a hűtlenek ártalmaitól őt megóvják. Valóban, a szabadság eltávolítja az embert attól, amit az erkölcs és a becsület követel« — s így tovább, a nyíltan reakcionárius gondolatmenet. Nem is helyeslik Behá követői a politikai szabadelvűség kifejlődését Törökországban és Perzsiában; helytelenítik a szultán és a sah trónfosztását.

Halála után (1892. máj. 16.) Behá Allah küldetése, számbavehető ellentállás nélkül, fiára és utódjára, Abbász Efundire szállott át, kinek mellékneve Abd al-Behá, vagy gus n a'z am (a nagy ág). Atyja eszméit nagy átfogóju fejlődésre segíti. Mindinkább a művelt nyugati gondolkodás formáihoz és céljaihoz alakítja és illeszti őket; a fantasztériák, melyek az előbbi fokozatokhoz tapadnak, lehetőleg szelidülnek, ha nem is mellőztetnek teljesen. Böven használja Abbász az ó és új testamentum irásait, melyeket céljaira idéz. És ezáltal a hatást még szélesebb körökre erőszakolja, mint aminőkre atyja hiveinek tömege terjedt.

Es ép Abd al-Behá fellépése óta a propaganda egész jelentős eredményeket ért el. Nagyszámu amerikai hölgy zarándokot a perzsa prófétához a Karmel tövében, hogy saját szájából vigyék nyugati hazájukba az

üdv ígért, melyeket a hirdető közvetlen közelében ők maguk lestek el. Abbász Efendi tanításainak legjobb előadását egy hölgynek, miss Laura Ciford Barneynek köszönhetjük, aki hosszabb időt töltött Abbasz környezetében és mondásait gyorsírással feljegyezte, hogy az új Behá-tanítás fogulatját a nyugati világnak áthozza.

A mozgalom tehát, melyet Báb kezdeményezett, nem viselheti többé az alapító nevét. És újabb időben jogos az előszeretet, mellyel Mirza Muhammed Ali tanításának ezt a mindinkább elterjedő és versenytársait háttérbe szorító hajtását Beháijje néven nevezik és a hívők maguk is, — ellentétben a konzervatív Bajanhívők maradékával, amely más vezetés alatt áll, — ehhez csatlakoznak.

Az a széles, egyetemesítő vonás, mely őket jellemzi, nemcsak a mósékból, hanem az egyházakból, zsinagógákból és a tűzimádók templomaiból is szerzett nekik hiveket. Újabb időben Askabadban (a perzsa határhoz közel, az orosz Turkesztánban) is berendeztek már nyilvános templomot, melynek leírását nemrég Hippolyte Dreyfus, a behaizmus egyik lelkes európai harcosa adta. Másrészt a vallásos szabadgondolkodásnak, az iszlámi pozitív vallástartalom bomlasztásának fogalma is a behaizmus jegyébe burkolózik. Mint egykoriban a zindik kifejezés, mely eredetileg oly muszlimokat jelölt, kiknek vallásos felfogása perzsa és manichaeus vallási nézetekhez járt közel, vagy mint később a fallaszuf (filozófus) név, újabban armaszun (franc-macon), tekintet nélkül a korrekt iszlámtól való elszakadás valamely meghatározott fajára, általában a szabadgondolkodás-ra vonatkozik, úgy manapság Perzsiában a Behá elnevezés nemcsak azt tanúsíthatja, hogy az illető a bábí vallásnak ehhez a legújabb alakulatához tartozik, hanem — amint Rev. F. M. Jordan meg-



figyelte — »sokan azok közül, kiket ezzel az elnevezéssel illetnek, a valóságban egyszerűen irreligious rationalists, vallástalan racionalisták.« Amennyiben eme vallási forma híveinek Perzsiában és egyéb muszlim országokban is még minden okuk megvan, hogy teljesen muhammedán-ellenes meggyőződéseiket a nyilvánosság előtt eltitkolják, és hogy takijját<sup>17</sup> (elővigyázatot) gyakoroljanak, azért nehéz lenne csak megközelítően helyes statisztikáját is adni a bábizmus kétfajta követőinek. Valószínűleg nagyon is előre merészkedett Rev. Isaac Adams, a bábí-viszonyok egyik legújabb ismertetője, midőn számukat egyedül Perzsiában három millióra teszi; mert ez az ország teljes lakosságának majdnem egy harmada lenne.

És így a bábizmus behalzmussá lépve elő, komolyan a propaganda alakulatába jutott. Tanítól és hívei legkömolyabban ama meggyőződésük szerint jártak el, hogy ők nem az iszlám egyik szektája, hanem a világot átfogó tanítás megjelenítői. Terjeszkedési tevékenységük széles területen, messze vidéken (egészen Indo-Chináig), nemcsak az iszlám-hívőket ragadta meg, hanem egyre jobban és említésre méltóbb eredménnyel lépi át az iszlám körét. Mert az akkai próféta Amerikában is — mondják, Európában is — sőt keresztények között is buzgó hívekre lelt.<sup>18</sup> Csikágóban már megtörtént az előkészület a behaita templom felállítására és mikor ezek a lapok a nyilvánosság elé kerülnek, ez a terv talán már valóra is vált.

Zsidó rajongók felhajtászták már az ó-testamentum prófétái könyvelben Béhá és Abbász előrejelezését. Ha valamely helyen »Jahve fényérlő« esik szó, a világ-megváltó Behá Allah megjelenését kell szerintük rajta érteni. S nagyon bőségesek és szaporák ő szerintük a karmelhegyi vonatkozások, mely hegynek közelségé-

ben sugárzott a 19. század vége felé Isten világossága az egész világra. És nem is késlekedtek, hogy Dániel könyvének látomásaiból a Báb-bal kezdődő mozgalom előrejelzését és időpont-meghatározását kiokoskodják. A 2300 (évet jelentő) nap (Dan. 8. 14.), melyeknek leforgása után »a szentély megtisztul«, a rendes időszámítás 1844. évvel befejeződött, azzal az esztendővel, melyben Mirza Muhammed Ali mint Báb fellépett és amellyel a világ-szellem a megnyilatkozásnak új fázisába jutott.

Abbász Efendi felléptével a biblia-alkalmazás egy fokozattal tovább fejlődött. Ő is előre jeleztetett és pedig mint »a gyermek, aki nekünk született, a fiú, aki nekünk adatott«, akinek vállaira tétetett az uralom és aki Jezsájás csodálatos építetonejainak (Jezs. 9, 5.) viselője. Ép, mikor ezeket a lapokat írom, hallhatom ezeket a bibliai bizonyítékokat egy behaita rajongó szájából, ki már mintegy két éve tartózkodik Budapesten. Odahaza Teheránban orvos és itt követőket akar vallása részére toborozni és éppen Magyarország iránt érez különös küldetést; egygyel több bizonyíték arra a tényre, hogy nem az amerikai föld az egyedül, melyre az új behaistáknak a muhammedánizmuson kívül álló eme propagandája figyelmét fordítja.

## 11.

Az iszlám fejlődéstörténeti jelenségeinek szemlélésekor India a maga részére különleges helyet kér. Mert a fejlődéstörténeti jelenségek ezen a talajon azoknak a sajátos etnográfiai viszonyoknak a termékei, melyek Indiát általában jellemzik és ezek a jelenségek a vallástörténeti vizsgálódást új távlatokat nyitó megfontolásokra izgatják. Amelyekre ebben az összefüggésben természet-szerűleg csak igen határolt terjedelemben térhetünk ki.

Noha a gaznewida hódítás a 11. században az ősi ind kulturán mély sebeket ütött, a régi vallási formák az iszlám meghódította Indiában is mai napig eredeti alakjukban fenmaradtak. A nagy gazdagodás ellenére, melyet az iszlám a brahma-községek nagyszámu konvertitájának köszönt, a korán nem tudta a védákat lényegesen és jelentékenyen megkárosítani. Sőt sehol sem kényszerült az iszlám, hogy türelmét idegen kultuszok iránt oly nagy mértékben igénybe vegye, mint ép Indiában. A népességi viszonyok arra készítették az iszlámot, hogy félretegye azt az alaptételét, mely az egyisten-vallásoknak messzemenő türelmet biztosít, ellenben kiméletlenül elrendeli a meghódított országok bálványainak kiirtását. Az indiai bálványtemplomok fenn tudtak maradni az irtóharc ellenére is, mellyel az energikus és vallásos gaznewida Mahmud rájuk támadt. A hindu vallások hallgatólagosan az ahl-al dimma (védencek) jogi állapotába léptek.

Indiának kaleidoszkopszerűen tarka vallási világa másrészt szükségképen kölcsönhatást létesített közte és a mellételepedett iszlám között. A hinduk tömeges áttéri-

tész alkalmával helyenkint egy és más, a hindu társadalmi szemléletből átjött az iszlámi életbe is. És így a vallásos élet területén igen sajátos jelenségekkel állunk szemben. Iszlám alapfogalmak ind gondolatok értelmében átalakulnak. Meglepő, az általános felfogásra ugyan természetesen nem bizonyító példája ennek az a fogalmazás, melyben az iszlámi kettős-krédót indiai muhammedán fejedelmek pénzén néha olvassuk: »A meghatározhatatlan — Egyetlen Ő, Muhammed az ő avatarja«. <sup>19</sup> Nagy és tág tér, ahol a hindu befolyás az iszlám szentségeire érvényesülhet, az iszlám szenti kultusza.. Itt az ind elem erősen érvényre jutott és különösen az ind szittizmusban nagyon említésre méltó jelenségeket mutat. Ind istenalakokat muhammedán szenteknek tartanak és ind szent-helyeket önkénytelenül muszlim értelemben magyaráznak.

Hódításainak egyetlen területén sem mutatja az iszlám a pogány szokások megőrzésének oly kiáltó példait, mint épp Indiában és a tőle függő szigetvilágban. Ezen a téren csak úgy túlulnak elénk a valóságos pogány-izlám valláskeveredés jelenségei. Teljesen külsőleges Allah-kultusz, teljesen felületes korán-használat, valamint iszlám szokások értelmetlen gyakorlása mellett egész közvetlenül a démoni s halotti kultusz és egyéb animisztikus vallási szokások fenmaradása. Bőséges anyagot adnak a vizsgálódásra eme szinkrétizmust illetőleg a kelet-indiai Archipel népei közt fellépő iszlám jeleségek, a melyekről e szempontból C. Snouck Hurgronje és R. J. Wilkinson fontos és alapos könyvekben értesítenek minket. T. W. Arnold közölt nemrégiben az ind kontinenst illetőleg tanulságos dolgokat a hindu-istenek imádásának és a hindu ritusoknak fenmaradásáról különböző indiai iszlám-népek alsóbb osztályaiban.

A szunna vakbuzgóinak tehát, akiket wahhabita eszmék áthatnak, s így az iszlám tisztítására törekesz-

nek, az indiai iszlám — tetemes anyag a megmunkálásra. Két irányban nyílik előttük alkalom messzeható feladatok elvégzésére és pedig először: megtisztítják az iszlámot az indiai szentektől és e szentek kultuszához tapadó vallásos szokásoktól; másodsor: misszionáriusi tevékenységet fejtenek ki az indiai lakosságnak az iszlámtól csak felületesen érintett rétegeiben.

Egy évszázadja, hogy az indiai iszlám efféle mozgalmakat átél. Az áramlat, mely a wahhabita gondolatokat magával hozta, erre az iszlámi területre is Árábia felől jött. A mekkai zarándokot tapasztalatai a vallásos erők felébresztésére, ujonnan felmerült törekvések elsajátítására és az iszlám távoli vidékein való elültetésére mindig nagy befolyással voltak. Indiában az efajta izgatókat csendes és teoretikus előkészületek után a Bareilly-ből való Szajjid-Ahmed transzponálta cselekvésre, aki a wahhabita gondolatokat a 19. század első negyedében a muhammedán India különböző vidékein elterjesztette és aki azt a törekvését, hogy a szentek kultuszában és a babonás szokásokban oly ríktóan fellépő sirk<sup>20</sup>-tól az iszlámot megtisztítsa, hinduk térítésével kapcsolta egybe és ez a térítés az ő követői és hívei szerint szerfölött eredményes.

A primitív iszlámi élet helyreállítása végett még vallásháboruba (dzsihád) is vezette szépszámu híveit. A háboru közvetlen célja az észak Indiában elterjedt szikh-szekta letörése volt. Erről a szektáról néhány szót fogunk azonnal szólni. Az eredménytelen háboru alatt azonban 1831-ben halálát lelta. És ha a kalandos dzsihád-vállalat meg a vele összefüggő politikai kísérletek Ahmed halálával véget is értek, az általa felkeltett vallásos mozgalom az indiai iszlámban halála után is egyre tart.

Ha nem is wahhabita zászló alatt, mindenesetre nagy

hatással voltak Ahmed tanításának apostolai az iszlámi szokásokat felvevő — de csak névleges — muhammedánok teljes eliszlámosítására. Rábírták őket az iszlámi törvény követésére és szunna-hü csoportokat is toboroztak belőlük, melyeknek elágazásai az indiai iszlám szektáinak számát szaporítják. Ezeknek a csoportoknak egyik kiváló köre a törekvéseikre jellemző faraidijja nevet viseli, azaz »az (iszlámi) vallásos kötelességek követői.« Ennek a reformátori mozgalomnak a wahhabitizmus szunna szempontjaiban gyökerező tételei a barei-i Ahmed hü barátjának, a delhi-i Maulawi Iszmailnak még ma is sokat olvasott könyvében vannak meg. Címe: takwijat al-imam (a hit megerősítése) és tartalma: mindennemű sirk energikus letörése és a tauhid (az istenegységvallomás) újból való elfogadtatása.

## 12.

Az ind-iszlám nem vonhatta ugyan ki magát a bennszülött vallások befolyása alól, de másrészt az iszlám istenfelfogása is nagy hatással volt az ind kultúrszok hívőire. És ebben az irányban a szinkrétizmusnak, az ellentétes vallási nézetek összeegyeztetésének fölötte erős jelei mutatkoznak, melyek ugyan a hinduizmus fejlődésére a nagyobbjelentőségűek, de amelyeket mint az iszlám hatásait, az iszlám hisztorikusa sem mellőzheti.

Észrevették, hogy a 14. század végén és a 15. elején iszlám-elemek kerültek a hinduk vallásába. Ilyen befolyások különösen egy bizonyos Kabir nevű takács tanításai révén jutottak felszínre. A Ramananda-iskola tizenkét apostolának egyike volt ő és az indiai iszlám hívői is, meg hindu hívei is szentnek tisztelték. Az ő révén muhammedán szufi-gondolatok is visszaáramnak abba a körbe, amely eredetileg források egyike volt.

Nem hallgathatom el, hogy ezeknek a befolyásoknak ismertetőjele egyelőre vita tárgya. Grierson tanár, India egyik legnagyobb ismerője, keresztény gondolkodás behatásának magyarázza ezeket a jelenségeket és az iszlámi befolyások feltételezését nem fogadja el. Nem vagyunk illetékesek, hogy állást foglaljunk ebben a kérdésben, mely az angol Royal Asiatic Society 1907. évi gyűlésének legérdekesebb tárgya volt. De a jelenlegi összefüggésben még sem mellőzhető el az iszlám-befolyásra való utalás,<sup>21</sup> melyet figyelemreméltó oidairói konstatálnak.

Hindu-iszlám szinkrétizmusnak tekinthető továbbá Nānak (mh. 1583) vallásalapítása. Az új alapító Kabir egyik tanítványa volt, vallása az észak-indiai szikh vallás és az erről szóló irodalmat nemrégiben M. A. Macauliffe nagy műve (Oxford, Clarendon Press 1909. 6 kötet) növelte. Az Adi Granth eme szerzője, ugyancsak az iszlámi szufizmus befolyása alatt, amely mindenestre budhista behatásokkal is keverődött, oly vallásos világnézetet gondolt ki, amelyben hinduság és iszlám egyesülnének, amivel — mint Frederic Pincott kimutatja — »azt a szakadékot akarta áthidalni, mely a hindukat a próféta híveitől elválasztotta.« Legfontosabb elemnek mutatkozik benne, hogy a politeizmus helyébe a szufik egyisten-hívő világfelfogását teszi. Nának művét utódaik természetesen társadalmi vonatkozásban is homályossá és zavarottá tették és a harcoktól, melyek a kölcsönös vonatkozások későbbi folyamán rendszerének követői és az iszlám hívei közt fellobantak, alig lehet már megismerni, hogy a szikh-vallás alapítójának kiindulópontja az ellentétek kiegyenlítésére való törekvés volt.

De az iszlám befolyása az ind szektákra még későbbi időkben is észrevehetővé válik. A 18. század első felében keletkezik a bálványimádást támadó hindu szekta, (Ram Szanaki) melynek kultusza némileg hasonlít az iszlám istentiszteletéhez.



## 13.

Mégegyszer visszatérünk arra a tényre, hogy valási világának a sokszínűsége révén India az összehasonlító vallástudomány iskolája lehet. És tényleg volt is iskolája.

A tarka vallás-világ azonban nemcsak a vallások összehasonlító kutatásaira volt alkalmas, hanem könnyen kiinduló pontjává és mozgató okává lehetett új vallások alapításának is. És iszlám történeti szempontból különösen egyiküket kell megemlítenünk, azt, amelynek kiindulópontja a sokszínű ind vallás-világ elméleti vizsgálata volt.

Alapítója Abulfath Dzselaeddin Muhammed indiai fejedelem, akinek a történelem az Akbár (a Nagy) díszítő jelzőt adta. Histórikusa az európai irodalomban schleswig-holsteini Friedrich August, Noer grófja (1881) volt és tetteit nemrég (1908) ismét R. Garbe tübingi tanár rektori beszédben méltatta. Max Müller egy alkalommal Akbar császárt az összehasonlító vallástudomány első képviselőjének mondta. Tény ugyan mindenesetre az, hogy későbbi minisztere Abulfadl állami ebben az irányban már dolgozott előtte; urának Akbarnameh című könyvében emléket is állított. Már Akbart megelőzve tanulmányozta a különböző vallási formákat és gondolkodott valamilyen — a pozitív iszlámot túlhaladó — vallási alakulat kifejlesztésén. De Akbarnak volt csak meg a hatalma, hogy a vallásösszehasonlító gondolkodás eredményelt állami gyámság alatt álló intézményben megtestesítse. Noha úgy látszott, hogy ifjúkori neveltetése hiányos lévén, a magas

eszmék nem igen fogják érdekelni, mégis Tamerlán nagy mogul eme utódjának nevéhez kapcsolódik az indiai iszlám-kultúra virágkora, az indiai iszlám-történetének egyik legemlítésreméltóbb, a 16. század végén lefolyt epizódja. Ez a tehetséges fejedelem mély vallásosságát és a vallásos gerjedelmek iránti hajlamát már egyik hosszú utazásával is tanusította, melyet alantos szolgának öltözve azért tett, hogy az édesszavu hindu dalnok, Haridasza költeményeit hallhassa. Ez a lelki rátermettség, ez a lelki hajlam okozta aztán, hogy Akbar nem engedte haszontalanul elfutni az alkalmat, melyhez birodalmának tarka vallási állapota révén jutott és a különböző vallások arra hivatott képviselőivel a királyi palotában előadásokat tartatott. Azok a viták, a melyekre a legkülönbözőbb árnyalatu teológusokat egybegyűjtötte, azt a meggyőződést szilárdíthatták meg lelkében, hogy mindegyiküknek értéke csak viszonylagos. S így nemsokára megingott hite az ő vallásának, az egyedül üdvözítő iszlámnak, az értékében is, melynek szufi-i része és kialakulása volt csak egyébiránt az, melyhez szubjektíve még erősen köze volt.

Amíg tehát széles birodalmában a legkülönfélébb vallások hiveinek a legkorlátlanabb kultuszszabadságát biztosította (1578 körül), a maga részére új vallásformát gondolt ki, mely külsőleg ugyan még az iszlámhoz kapcsolódik, de alapjában véve annak legteljesebb összeomlását mutatja. A fejedelem engedelmes udvari tudósaival mudzsta hid-nak nyilvánította magát, azaz oly teológusnak, akinek az iszlámi felfogás értelmében önálló tanításokat terjeszteni joga van és ezzel a joggal felfegyverkezve állította fel vallási módszerét, melyben az iszlámi hit tételei és alakulatai teljesen elértéktelenülnek; helyükre a magát tau hid illa hi (monoteizmus) névvel jelölő császári vallás közép-

pontjával, bizonyos etikai racionalizmus lépett, melynek csúcsa: a lélek és az istenség szufl-felfogásu egyesülésének eszménye. A rituális előírásokat illetőleg észrevehető a fejedelem zoroaster vallásu tanácsosainak erős befolyása, kiknek vallása a perzsa hazában elnyomatva, ind földön nyert új otthonra és az indiai vallásvilág tarkaságát teljessé tette. Az új vallás főpapja maga a császár lett és legszembeötlőbb vonása gyanánt a világgosság, a nap és a tűz kultusza jut félreismerhetetlenül kifejezésre.

Akbar vallása nem nevezhető reformnak, inkább az iszlám megtagadása, törés a hagyományokkal, ami ilyen esen még az ismailitizmusban sem történt. De nem igen vesszük észre, hogy az iszlám fejlődésére mélyebb hatást gyakorolt volna. Ugy látszik, hogy az udvari körök, meg az intellektuellek legfelső csúcsain nem ereszkedett alább. Alapítóját sem élte túl. Valamint az ó-korban az egyiptomi vallás reformja, mellyel a felvilágosodott IV. Amenofisz fáró ajándékozta meg birodalmát, a jelenhez kapcsolódott és a fáró halálával ismét az öröklött kultuszba olvadt, úgy nem élte túl Akbár vallási alkotása sem halálát. Mert Akbar halála után (1605) az ortodox iszlám minden különösebb rázkódtatás nélkül korábbi uralmához jutott és csak az angló-indiai bramánok és muszlimok legújabb racionálisztikus mozgalmai során nevezik Akbart a mozgalom előfutárának és ez is csak azért, hogy a bramanizmust, a parszizmust és az iszlámot egymáshoz közelebb segítsék.

## 14.

Ez pedig az indiai iszlám fejlődésének egészen modern fázisához visz minket.

A nyugati kulturával való szoros érintkezés meg az a tény, hogy európai gyarmatosítás és hódítások révén az iszlám-hívők milliói nem-muszlím, idegen uralom alá kerülnek, amivel a külső élet modern alakulásaiban való részvételük jár együtt, szükségképen mélyen hatottak a művelteknek az öröklött vallási nézetekhez és cselekvésekhez való viszonyára, amelyek egyre sürgetőbbben kívánták, hogy őket az új viszonyokkal kiegyeztessék. Az eredmény az lett, hogy az alapvető és földolgot a történelmi járulékoktól és szerzeményektől szigorú kritikával elkülönítették, mert a járulékok mindenestre könnyebben eshettek áldozatul a kultúr-szükségletnek, mint az alaptételek. De másrészt azonnal feltűnt a szükség, hogy az iszlám alapvető tanításainak kultúr-értékét az idegen világnézettel szemben apologetice megvédjék, hogy az iszlám tanításait a kultúra iránti kelletlenség szemrehányásától megvédelmezzék, hogy tanainak alkalmazkodási képességét minden időben és minden nép között — kimutassák.

Noha ezt az apologetikus tevékenységet szakadatlanul az a nemes törekvés kíséri, hogy a tiszta buzát a pelyvától elkülönítsék, mindazonáltal az irányzatos racionalizmus jellege huzódik át rajta, noha — és különösen történelmi vizsgálódásnál — a racionalizmus nem

mindig jogos. Ezeket a racionalisztikus törekvéseket, melyeknek célja: az iszlámi életet és gondolkodást a rájuk törő nyugati kultúra követelményével összeegyeztetni, a felvilágosodott szellemek az iszlámi hívők között különösen Indiában igen erős társadalmi és irodalmi tevékenység során hirdetik és terjesztik. Szejjid Amir Ali és sir Szejjid Ahmed Chan Bahadur vezették — az iszlámi világ egyéb tiszteletet parancsoló személyiségeivel együtt — az iszlámot újjászervező szellemi mozgalmat és ennek az eredménye az, hogy az indiai iszlám a művelődés útján mindig derekabban tör előre; további feladata pedig, hogy az iszlám jogát az életre — természetesen azoktól a férfiktól képviselt racionalisztikus mintázásban, — a korszerű kultúra áramlatai közepette bebizonyítsa.

Ezek a törekvések (a régihez ragaszkodók szívesen nevezik őket az új mutazilának<sup>22</sup>) — irodalmilag — teológiai és történeti értekezésekben, angol és indiai nyelvű könyvekben és folyóiratokban fejeződtek ki és eredményük a modern muszlimok különféle módokon való tömörülése lett. Ezekben a tömörülésekben testesül meg a reformált iszlám és ezek képviselik őt nyilvánosan. Számos és különféle fokozatu iskola alapítására adtak alkalmat s ezek között a legkiválóbb hely az iszlám fejedelmek bőkezősége következtében hamar felépült allgarh-i főiskolát illeti meg. A fent már említett Aga Chan is — az ismailijja maradék mai feje — ennek, valamint sok más nevelésügyi intézménynek előmozdítói között van.

Ez az iszlámi modernizmus, mely legelőször Indiában támadt, akár ind, akár egyéb befolyás alatt — eleinte mindenesetre kis mértékben — egyéb országok (Egyiptom, Algír, Tunisz és főképp az orosz uralom alatt

levő tatárok) muszlimjainak vallásos gondolatvilágába is behatolt.

Ezek a művelődési törekvések, melyek szerte az iszlámi világban szorosán érintkeznek a vallásos élettel, mindenesetre az iszlámi fejlődés új fázisának magvait hordják magukban. És ezeknek hatása alatt talán az iszlámi teológia is elérkezik majd forrásainak tudományos és történeti vizsgálatához.

## 15.

Efajta intellektuális áramlatok közepette indult meg most Indiában a legújabb iszlámi szekta keletkezése, melyet komolyan venni és vizsgálni egyelőre még nehéz. Az Ahmedijja alapítója, a pendsab-i Kadhiánból való Mirza Gulam Ahmed. Szekta-alapítását azzal a felfedezéssel hozta összefüggésbe, hogy Jézus hiteles sirja a Kasmir melletti Szingárban a khanjar uton van és hogy egy egyébként ismeretlen Jusz-Aszaf nevű szentről elvezett sirral azonos (noha ez a sir egyébiránt valószínűleg buddhista eredetű). Szerinte Jézus jeruzsálemi üldözötől megmenekült, keleti vándorlásai során ideérkezett és itt halt meg. Ezt a felfedezést G. Ahmed irodalmi bizonyítékokkal támasztja meg és eme felfedezése alapján Jézus feltámadását illetőleg a keresztény meg az iszlám tradícióit is megtámadja. Ő a jézusi »szellemben és erőben« a világ hetedik évezredére megjelent messiás és egyidejűleg a muhammedánoktól várt mahdi is.

Az iszlám hagyomány szerint Isten minden évszázad kezdetén támaszt a hit megerősítésére egy férfiut, aki az iszlám vallását megújítja. Szunniták is, sliták is buzgón számlálják a férfiakat, az egy-egy évszázad részére küldött isteni »megújítók«-at. E férfiaknak időrendben utolsója maga a mahdi lesz. És e mahdiságra jelenti be igényét Ahmed, lévén ő a 14. század<sup>23</sup> elején istentől küldött vallási megújító. És ezzel a páros, ezzel a kettős igénnyel, hogy ő az ismét megjelent Jézus is meg a mahdi is, amihez a hindukra való tekintettel még az avatar jelleget kapcsolja, nem csak az iszlám jö-

vendő viláгурalmi reményeit akarja önmagában megtestesíteni, hanem ki akarja fejezni véle az egész emberiséghez való egyetemes küldetését is.

Első nyilvános fellépése 1880-ban volt, de csak 1889. óta szerzett komolyan követőket és hivatkozott prófétái küldetésének erősítése céljából jelekre és csodákra és bevált jóslatokra. Mahdi jellegének bizonyítéka volt szerinte az 1894. év ramadan havi nap- és holdfogyatkozás, mert mohammedán hagyomány szerint a mahdi megjelenését ilyes égi jelenségek jelzik majd előre. De mahdi igénye az iszlámi általános mahdi-ideától egy pontban elkülönződik, és ez: küldetésének békés jellege. Az iszlámi ortodoxia szerint a mahdi egy hős, aki a hitetleneket karddal veri ki és kinek utját vér jelzi. A siliták egyebek között a sahib al szejj »a kard férfla« címmel is titulálják. Az új próféta ellenben a béke fejedelme. Törli a dzsihadot — vallásháborút — az iszlám férfikötelességei közül és követőinek szívébe a békét és türelmet vési, elítéli a fanatizmust és arra törekszik, hogy hiveivel általában a kulturát megkedveltesse. Községe részére szerzett krédójában nagy súlyt fektet a muszlim férfiu etikai erényekre. Az emberiség regenerációjára törekszik, még pedig úgy, hogy az istenhitet akarja megerősíteni és a bűnösöktől akarja megszabadítani az emberiséget. Emellett a főbb muhammedáni kötelességek megtartását is követeli. Hirdetéseiben az ó- és újtestamentumra, a koránra és a hiteles hadithra hivatkozik. Külsőleg a koránnal akar összhangban lenni, ellenben igen szkeptikus a hagyományok irányában, melyeket — hitetlenségüket illetőleg — kritikának vet alá. Innét és ezért adódik némely eltérése az ortodox iszlám ceremonializmusától, amely pontokban az a hadith-on alapul.

Nevelés ügyi terv is összefügg a propagandával és ez a terv az oktatásban a héber nyelvnek is helyet



juttat. Ezideig (1907) állítólag 70.000-re nőtt az új mahdi-községnek lélekszáma, sok követője akadt az európai kulturától befolyásolt muszlimok között. A mahdi termékeny író is. Tanítását a muszlimok részére hatvannál több arab meg uzdu nyelvű iratban fejtette ki, és ezekben terjesztette elő a bizonyítékokat küldetésének igazsága mellett. Hatást a nem-keleti világra is gyakorolni — Ahmed a »Review of Religions« angol nyelvű folyóirat kiadásával törekszik. Ezideig legalább ez a legújabb szektaalakulat az iszlámon belül.

## 16.

Végezetül némely iszlámi körben jelentkező áramlatról tétessék említés.

A multban sem hiányzott már a törekvés, hogy a szunniták és siiták között tátongó szakadék áthidalódjék. Az iszlám eme két alakulata között azonban számos átmeneti fokozat van. A szektára oszlás nyílt következményei tehát csak ott válhattak döntőkké, ahol a siitizmus kormányzó államegyházul szerveződött, azaz siita államalakulatokban. Siita állam pedig a történet folyamán kevés akad. Ezekben az államokban azonban természetesen a siitizmus — egyéb országok szunnita alakulatával szemben — zárt és kifelé ellentálló egyházi közösség gyanánt áll fenn.

Hogy jelenleg Perzsia a siitizmus előbástyája, annak oka a Sefewi-dinasztia (1001—1721) trónrajutásában van, mely dinasztia előzetes sikertelen kísérletezések után — a határos török állammal ellentétben — a perzsa birodalom uralkodó vallásává a siitizmust emelte. A dinasztia bukásakor Nádírsáh, a nagy hódító békét kötve Törökországgal a két szekta egyesítésén fáradozott, de nemsokára meghalt (1747) s így vállalkozása meghiúsult. Abdallah b. Huszein al Szuwejdi (született 1104/1692, meghalt 1174/1760) szunnita teologusnak most már nyomtatásban is hozzáférhető feljegyzésel között egy érdekes egykoru dokumentum akad, mely szerint Nádírsáh a szunnita és siita teológusokat közös gyűlésre hívta össze és ekkor tényleg megegyeztek, hogy a siitizmus a szunnita iszlám négy ortodox ritusához ötödik gyanánt (madhab<sup>35</sup>) csatlakozik. Az egyezmény

értelmében már majdnem arra került a sor, hogy Mekka szent területén a négy ortodox ritus ott levő helyei (makám) mellé a dzsafarik immár ortodoxnak elismert ritusa számára ötödik makámot berendeznek: ami a legtöbbször jelentő formális kifejezése annak, hogy az iszlám siita alakulatát az ortodoxia rendszerébe bekebelezték. De mindez csakhamar egyes rajongók utópiájának mutatkozott. A kölcsönös és öröklött gyűlölet mind a szunnita, mind a siita teológusoknak lehetetlenné tette, hogy a sah tolerans törekvései mellett halála után is szilárdan kitartsanak.

Későbbi időben (a múlt század első felében (Samil, helyesen kiejtve: Samwil, Sámuel) és murid-jai<sup>25</sup> alatt (a Kaukázusban) a közös elnyomó elleni szabadságharcban, ismét látjuk a két szekta futólagos összezárkózását. Ez azonban hazafias és nem teológikus nyilvánulás volt.

Az utóbbi években sokat emlegetett mozgalom, melyet pániszlámizmus névvel jelölnek és melyet szokássá vált, majd létező veszélynek, majd csak rémképnek minősíteni, ez a sokat emlegetett mozgalom a mohamedán körökben azt a gondolatot juttatta előtérbe, hogy a szektai ellentéteket kiegyeztessék és egyesüljenek. Pániszlámi tendenciáktól távol, sőt inkább modern kulturtörekvések szolgálatában merültek fel az egyesülési gondolatok, még pedig orosz-iszlámi talajon, ahol az iszlám népesség körében az utóbbi idők folyamán az egészséges előrehaladás oly sok jele mutatkozott. Szunniták siita mősék istentisztelein vesznek részt és ájtatosan hallgatják — például Astrachánban — amint a prédikátor szónokolja: »Csak egy iszlám van; a filozófusok és a görög szokások (?) sajnálatraméltó befolyása volt, hogy a koránmagyarazók civakodásai az Abbaszidák idején a szakadást okozták«. És egy és ugyanazon istentisztelet során egyesíti az előimádkozó imám Haszan és Huszein siita

martirok dicséretét a kalifák magasztalásával, kiknek nevelt egyébiránt a jámbor siita az átok kifejezéseivel és a fanatikus gyűlölet megnyilvánításával szokta kísérni.

Az 1906. év augusztus havának 23. napján a kazáni muszlim kongresszus az iskolai ifjuság vallási nevelésének kérdésével foglalkozott. Határozatot hoztak, hogy: szunniták és siiták is egy és ugyanazon tankönyvet használják és hogy a tanítók arányosan a két szekta bármelyikéből választhatók. A siita és szunnita ifjuság közös vallásoktatása azóta a gyakorlatban is sikeresen megtett. A két ellentétes szekta közeledésének hasonló jelei újabb időben Mezopotámiában társadalmi téren is mutatkoztak, még pedig a nedzsef-i siita tekintélyek jóváhagyása és helyeslése mellett.

Ezek mindazonáltal elsősorban csak elszigetelt tünetek és ha az egyéb megnyilvánulásokat is tekintetbe vesszük, úgy egyelőre igen kétséges, vajjon a bennök kifejeződött érület szélesebb köröket is megnyer-e majd a maga számára.

## Jegyzetek

<sup>1</sup> A társak alatt Muhammed kortársait kell érteni, kik maguk is szemtanúi voltak a próféta viselkedésének és aszerint cselekedtek.

<sup>2</sup> Vitás kérdésekben döntő birói ítélet.

<sup>3</sup> Teljesen egységes, vallásos praxis, kezdettől fogva nincs az iszlámban. Aszerint, amint a következő négy törvénytudós: Imám al-Sáfii (megh. 819.), Málík b. Anász (mh. 795.), Abu Hanifa (mh. 767.) és Ahmed b. Hanbal (mh. 855.) hatása és tanításai alapján állnak, az iszlám egész területén a vallásos gyakorlat tekintetében négy irány van. Ezek azonban csupán irányok az alapjában egységes iszlámban és nem szabad őket szektákkal összetéveszteni.

<sup>4</sup> Az a törvénytudós, kinek döntésre joga van.

<sup>5</sup> Muhammed után a trónt szabad választás útján töltötték be s így Abu Bekr nyerte a főhatalmat. De kezdettől fogva volt egy párt, mely csak rokont tartott méltónak a nagy próféta örökére, szóval egy párt, mely a trónt örökösödési uton akarta betölteni. Ali a próféta veje, az örökösödési párt jelöltje el is nyerte a trónt, de sok fondorkodás után orgyilkos kéz okozta halálát. A siiták azonban („követők“, Ali követői) tovább is Ali utódait — noha koronázatlanul — ismerték el az iszlám urának, kinek címe szerintük: imám (elöljáró). A 12-ik koronázatlan Ali-utód, Muhammed Abul Kászim azonban 872-ben, 8 éves korában érthetetlen módon eltűnt. Itt a koronázatlan öröklés megszakad. De a siiták hite szerint — mint a németek Barbarossája — egy barlangban él ez az eltűnt 12-ik imám mind e mai napig (azt is tudni vélik, hogy Bagdad mellett) s majd az idők végén mint mahdi (Istentől jó utra vezetett) előjön, a muhammedán világ boldogítására. Ez az elrejtett imám története és legendája. A parlamentáris kérdésnél azért hivatkozhattak rá, mert a siiták felfogása szerint a mindenkori sah az elrejtett imám nevében uralkodik.

<sup>6</sup> „Az iszlám eleve megállapított sorsa volt, hogy a növekedés és fejlődés igen rövid korszaka után önmagát egyszersmindenkorra sztereotipizálja és többé nem változó alakot vegyen fel.“

<sup>7</sup> Hagiológia: az a tudomány, mely a szentek életével foglalkozik; hagiolatria: a szentek szolgálata.

<sup>8</sup> A szufizmus: arab bölcséleti irány, mely az uj-platonizmusból táplálkozott. Mint a görög, úgy ezek az uj-platonikusok is az extázisra, az egyéni létnek az istenibe való beleolvasztásra törekedtek.

<sup>9</sup> Gazáli, nagy arab filozofus meghalt 1111-ben. Hiressé vált nagy munkája a „*Destructio philosophorum*“, amelyben a filozofiai, azután a vallástörvényi kazuisztika ellen száll sikra. Az erőltetett logikai játék helyett az igazi lelki érzést követelte.

<sup>10</sup> Lásd a 3-ik jegyzetet.

<sup>11</sup> A kibla az az irány, melybe imádkozás közben a muhammedánok fordulnak. Az irány végpontja — s ez a fontos — a próféta sirja.

<sup>12</sup> Ulema: törvénytudós.

<sup>13</sup> Heterodox: az ortodox ellentéte, azaz: uralkodó vallási felfogástól eltérő.

<sup>14</sup> Háridzsiták (a „kilépők“) azok a vallásos muhammedán férfiak, akik Ali és az ellene támadt Muawija szir helytartó kiegyezkedésével nem voltak megelégedve, egyiküket sem ismerték el uralkodónak, mert úgy látták, hogy mindkettő saját érdekből és nem a vallásért harcol. Mert a kalifától ők legszigorubb vallásosságot követeltek.

<sup>15</sup> Az iszmáilitizmusra lásd az 5-ik jegyzetet, amihez még azt kell hozzáfűzni, hogy voltak a siiták közt olyanok is, kik nem a 12-ik imámot, hanem már a 7-iket tekintették eltűntnek és ennek neve Iszmáil volt, pártjáé pedig: iszmáiliták. Tanításuk — az uj-platonikus emanációtanra támaszkodva — az volt, hogy a világintellektus időszakonként prófétákban megnyitkozik, de a sort majdan a mahdi zárja le.

<sup>16</sup> Hurufi: Betűmagyarázók, iszlámi szekta, melyet Fadl Allah alapított 1397-ben és mely az iszmáilitizmusban gyökeredzik. „Az iszmáilita tannal a betűknek és azok számértékének elmés szimbolikáját kapcsolja egybe és kozmikus hatást és jelentőséget tulajdonít nekik“. (Goldziher).

<sup>17</sup> Takijja: elővigyázat. E kifejezés eredetileg a siitákra vonatkozik, kiknek számára — üldözött párt lévén — nemcsak lehetőség, hanem kötelesség is volt nézeteiket eltitkolni.

<sup>18</sup> Az erre és általában a behaimusra vonatkozó adatokat lásd Hasting Encykl. of religions and Ethics II. 299—308. Továbbá Hippolyte Dreyfuss, Essai sur la Behaïsme, son histoire, sa portée sociale, Páris, Leroux; 1909. (Goldziher). Megjegyezhetjük még, hogy a múlt év (1911.) végén járta be a lapokat a hír Abbász Effendi amerikai, londoni és párisi előadásairól. Továbbá, hogy a teozofiai mozgalom, melynek 1912 januárja óta magyar orgánuma is van, szintén nagy tiszteletben tarja Abbász Effendit és hirdetésait.

<sup>19</sup> Avatár: az ind lélekvándorlás tana szerint a lélek eyyre váltogatja a testeket, melyekben meg-megjelen. Annak a léleknek a neve pedig, mely valamelyik előbbi testet elhagyva, új testben jelenik meg: avatár. — Látjuk tehát, hogy az iszlámi krédó indus-göngyölésű turbánt tett a fejére.

<sup>20</sup> Sirk: társítás: Istenen kívül egyéb örökké lévő dolgokat feltételezni, miáltal Isten egyedülvalóságának eszméje megbomlik. Pl. némelyek szerint a korán ép oly öröktől levő, mint Allah. Ez a sirk.

<sup>21</sup> I. C. Oman: The Mystics, Ascetics and Saints of India, London 1905.

<sup>22</sup> A mutaziliták (különválók) a korán hanbalita-felfogásu, azaz: a szószerinti értelmén rágódó magyarázatával szemben metafórikus exegézist gyakoroltak.

<sup>23</sup> Iszlámi éra szerint.

<sup>24</sup> Mazhab annyi mint ritus, lásd a 3-ik jegyzetet.

<sup>25</sup> Tanítványok.

<sup>26</sup> Asari, híres teologus, 260-ban (hedzsra szerint) Baszrában született és a szabadelvű mutazilitákkal szemben az ortodox iszlám harcosa és vezére volt. Nagy érdeme, hogy a régi felfogásu tudósok ellenszenvét a teológiai dialektika irányában legyőzte, hogy ezt az új fegyvert is a mutaziliták elleni harcában felhasználhassa. Látjuk azonban, hogy a szigorú ortodoxok még később sem fogadták el minden tekintetben tanításait.