

Az iszlám és a görög filozófia találkozása a középkorban. Hatások és ellenhatások

Ám csak kevés tudás adatott nektek
(Korán, 17:85)

Bevezetés

Arab filozófia...,ez a szóösszetétel a XXI. századi nyugat-európai ember számára ismeretlennek, meghökkentőnek, vagy jobb esetben egzotikusnak tűnhet. Számunkra kicsit nehéz elgondolni, hogy ilyesmi egyáltalán létezhetett vagy esetleg létezik, mivel a mindenkori arab tudományról vagy éppen kultúráról eléggé kevés és felületes információnk van. Ennek a dolgozatnak, ami egy kutatás eredménye lenne éppen az lenne a célja hogy közelebb hozza ezt a témát hozzánk. A témát kutatni nem könnyű, mivel az eredeti művek sem idehaza sem Magyarországon nem hozzáférhetőek sem angol sem német nyelven, a magyarról nem is beszélve, de ennek ellenére szükségesnek tartom az iszlám gondolatvilágba való betekintést, mivel olyan idöket élünk, amikor ha mi személyesen nem is, de kultúránk nap mint nap konfrontálódik a mohamedán világgal. A skolasztika korába való filozófiatörténeti visszapillantás annak érdekében, hogy kapcsolatba kerüljünk az iszlámmal és annak politikai nézeteivel nem idöszerütlen, mivel az évszázadok folyamán az alapbeállítódások nem sokat változtak. Egy afgán férfi elmondása szerint, akivel Budapesten találkoztam, öök ott még mindig szinte úgy élnek, mint ööseik a próféta korában. A vallással és a hagyományokkal szembeni feltétlen odaadás valamint a családi kötelékek szentsége olyan faktorok, amelyek az arab közösségeknek nemzettöl függetlenül óriási kohéziót biztosítanak. Nehéz elképzelni, hogy egy ennyire zárt, hagyományörző és mélyen vallásos kultúrkörben, ahol az élet minden területét körülöleli és szigorúan irányítja a próféta tanítás és a hozzá kapcsolódó ösi törzsi hagyomány, helye lehetett és lehet a filozófiának, ha azt mint a szabadság cselekedetét vagy az állandó kérdés létmódját tekintjük, amely még és ez az arab filozófia kapcsán nagyon fontos aspektus, a kinyilatkoztatott hit igazságaira is rákérdez és az ésszerű megalapozás igényével fordul az azt hirdetőkhöz.

A középkorban főleg görög hatásra létrejövö és alig több mint háromszáz évig virágzó arab filozófia mára már szinte nyomtalanul eltűnt és csupán kuriózumot jelent a filozófiatörténeiszek

számára, akiken kívül szinte senki sem tud olyan filozófusokról, mint al-Farabi, Avicenna, al-Ghazali, vagy Averroes, csak hogy a legnevesebbeket említsem, akik a logikától kezdve az ismeretelméleten át a metafizikáig majd minden filozófiai diszciplínában jelentőset alkottak. Az arab filozófia homályba borulásában közrejátszottak bizonyos állami és “egyházi” faktorok amelyeknek igazi szándékát ha nem is, de hosszútávú hatását annál inkább érzékelhetjük. A források nyelve és nehéz hozzáférhetősége, amely sokszor halálos veszélyt jelentett a kutató személyére nézve, mind csak elősegítette a helyzet romlását és az arab filozófia köztudatból való kitörlődését, habár azt a nyugat-európai kultúrában a jelenleginél figyelemreméltóbb hely illetné meg, már csak a nyugati skolasztikára tett jelentős hatása miatt is, de nem csak. A fentebb említett muszlim filozófusok nem csak egyszerű utánczóik voltak a görög filozófiának, hanem újszerű megoldásaikkal és felfedezéseikkel nagyban hozzájárultak a művelt nyugat szellemi fejlődéséhez.

A rovid életű muszlim filozófia nem önállóan minden külső behatástól mentesen jött létre, hanem nagy szerepe volt megszületésében az arabok európai terjeszkedésének és annak az erjesztő erőnek, amivel a klasszikus európai műveltség még abban az időben is rendelkezett, holott a virágzását biztosító egységes államszervezet, a Római Birodalom, már régen nem létezett eredeti formájában. Az arabok részéről a filozófia és egyben az európai tudomány és kultúra iránti érdeklődés abban a politikai és szellemi nekilendülésben gyökerezik, amely az egyre terjeszkedő kalifátus életét a 8. és 9. században jellemezte. A nyelvekben jártas főleg szír tudósok az abbászida kalifák szolgálatában készítették el görög művek arab fordítását vagy kommentálását és így az arab nyelv első ízben tudományos és nem csak vallási gondolatok közvetítője lett. Az új gondolatkörök iránti fogékonyság révén az arab nyelv páratlan példáját adta annak a képességének, hogy formai eszközeivel és nyelvi gazdagságával meg tud felelni az idegen műveltség követelményeinek. Időbe telt, amíg az új, főleg görög gondolatvilág kifejtette hatását az iszlám gazdag szellemi életére, ahogy azt Goldziher Ignác az arab és zsidó kultúra a legnagyobb ismérője is megjegyzi: “Keleten a filozófiai törekvések csak akkor váltak a szellemi élet szerves elemévé, amikor szoros kapcsolatba kerültek az iszlám vallási gondolataival, amint tehát mind a filozófus gondolkodók, mind a teológusok számára szükségessé vált az, hogy egymással kapcsolatban állást foglaljanak.”¹ A filozófiai problémák a kezdetben rendszertelen és kis számu fordítás miatt leginkább személyes kapcsolatok révén váltak ismertté. Az Arisztotelészhez és Platónhoz hasonló régi görög gondolkodók és az újplatonikusok eszméi

¹ Goldziher Ignác: *Az iszlám kulturája* in. Arab Filozófia Szöveggyűjtemény I.,4. old., Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 1997.

valószínűleg sokkal nagyobb mértékben kerültek át szóbeli közvetítéssel a muszlim körökbe, főleg a nagy távolságokat megteendő utazók és orvosok által, akik igen fogékonyak mutatkoztak az új típusú kultúrával és tudással szemben.

A mutakallimok és a Kalám

A középkori iszlám filozófia a görög filozófiával való kapcsolatteremtés során fokozatosan alakult ki ugyanis a szellemi miliőt nagyon nagy mértékben befolyásolta a vallás és a szellemi elitet is tulajdonképpen teológusok és más olyan írástudók adták, akik a vallási dogmáktól sehogy sem tudtak elhatárolódni, mint ahogy ez nem is volt lehetséges. A kezdeti időkben azokat a tudós férfiakat, akik nem csak kimondottan vallási kérdéseken voltak járatosak, hanem a művelt körökbe mindinkább behatoló filozófiai szellem hatása alatt, metafizikai kérdések taglalásába is belefogtak a *mutakallimun*, azaz a *beszélők* névvel illették, róluk a muszlim filozófiatörténet is e néven emlékszik meg. A *mutakallimun* név azt sugallja, hogy az ezzel illetett tudós férfiak a vallási hit által vitathatatlannak tartott és tovább nem gondolható igazságokat, tantételeket beszéltek meg, kerestek számukra olyan formákat, amelyek azokat a gondolkodó elmék számára is elfogadhatóvá tették. Tevékenységük a *kalám*, egyfajta dialektikus módszer volt, amely szerint a megbeszélő tevékenység folyt és amelynek eredménye képen sokszor spekulatív bizonyítékok születtek a hit igazságainak védelmében, bástyaként hárítva el a konzervatív vagy radikális bírálók ellenérveit. A legrégebbi mutakallimok, akiknek neve már homályba vész kétségekkel és ellenérvekkel léptek elő az ortodox tanítókkal szemben nem mindent találván rendben a hit álláspontjai közül. Az ortodoxia véleményét megkérdőjelező felfogásuk még nem filozófiai mérlegelések talaján nyugszik, hanem eleinte vallási motívumok azok, amelyek a rájuk hagyományozott tanokkal szemben ellenvetéseket váltanak ki bennük. Tevékenységük, amelynek során az iszlámon belüli tanokat kezdték megvilágítani és megkülönböztetni eleven ösztönzést adott a vallási racionalizmusnak. A *mutaziliták*, ezek a jámbor módon gondolkodó aszkéta férfiak voltak az elsők, akik az érzéki tapasztalat és a hagyományos tudás mellett megkívták a megismerés harmadik kritériumát, vagyis az *aql*, az értelem útján való megismerést. Az értelem a mutazilita mesterek szemében értékelési kritériummá válik, legfőképpen a törvény és a vele összekapcsolódó szokásjog és erkölcs megítélésében. Szakítanak a régi ortodox felfogással, amely szerint Isten törvénytevése teljesen szuverén és független az értelem szempontjától, szerintük éppen ellenkezőleg az értelem az isteni törvények legfőbb alapelve és egyben minden etikai megítélés értékmérője. A mutakallimoknak még

nincs szilárd filozófiai álláspontjuk, inkább körbetapogatózás, kérdés az ami jellemzi őket és nem egy kikristályosodott filozófiai rendszer, gondolkodásmódjukat talán leginkább a görög természetfilozófusokéhoz hasonlíthatnánk. A mutakallimok filozofálási kísérleteik során Arisztoteléstől kerülnek a legtávolabb, akinek a világ örökkévalóságáról hirdetett tana olyan botránykövet jelentett ezeknek a filozofáló teológusoknak, amely elmékedéseik minden szabadossága dacára élesen elhatárolta őket Arisztotelész iskolájától. Ne feledjük azt, hogy ezek a filozofáló teológusok nem fogadhatták el egy olyan filozófus elméleteit, aki nem a világ és a benne létező összes dolog Isten általi teremtését hirdette, ennek elfogadása a legnagyobb eretnecség lett volna és hitük szerint maga után vonta volna a halál utáni élet legnagyobb kínjait. A filozófiai gondolkodás fejlődésével, mint ahogy azt láthattuk is egyre nagyobb úr kezdett el tátongani a *kalám* és a filozófia között, az előbbi az idők folyamán olyannyira átalakult, hogy neve egyenlő lett egyfajta teológiai irányzatéval, ahogy arra felhívja a figyelmet Leo Strauss is *Az üldöztetés és az írás művészete* c. munkájában. A kalám hívei nem tudtak és nem is akartak lemondani bizonyos hitelvekről, amelyeket racionálisan, esetleg már létező filozófiai fogalmakkal mint például az arisztotelészivel vagy neoplatonikussal aligha lehetett megmagyarázni. A gondolkodó hívők tanulmányaik ellenére sem tudták a világ személyes teremtőjét, mindenható irányítóját, aki a prófécia által megnyilatkozott számukra úgy felfogni, mint egy önmagát elgondoló lényt, amelynek hatása csak a természet törvényeinek állandóságában mutatkozik meg. Az igazhívő számára ennek még elgondolása is lehetetlen volt, mivel még gondolataiért is számvetéssel tartozott teremtőjének és gondviselő atyjának, aki ilyen eltérést a hit ösvényétől súlyosan büntetett. A Korán 22 szúrájának 67ik ájaja intő jelként szolgál mindazok számára akik el akarnak térni a Próféta által hirdetett tanoktól: „Minden közösségnek rítust rendeltünk el, amelyet odaadóan be kell tartaniuk. Ne vitakozzanak hát veled erről!” A mutakallimok hagyták, hogy egy bizonyos pontig hatással legyen rájuk a görög filozófia és a tudomány, ám bizonyos kérdésekben nem ismertek kompromisszumot még akkor sem, ha az általuk oly nagyra becsült értelem ezt kívánta volna.

A platóni és arisztotelészi tanok eredete, valamint a Tisztaság Testvérei

A továbbiakban szeretnék rátérni arra, hogy mi módon és milyen formában kerültek át az arisztotelészi és platóni eszmék az arab gondolatvilágba, ugyanis itt egy egészen sajátos helyzettel állunk szemben. Az arisztoteléanus gondolatvilág nem saját köpönyegében vonult be a muszlim

gondolatvilág kapuján, hanem úgy ahogyan a fordítók számára a peripatetikus és neoplatonista iskola magyarázóit átadták. Bátran kijelenthetjük ezek alapján, hogy az arabok felé áramló szellemi gyarapodás meglehetősen zavaros forrásokból buzgott fel. Már amint utaltam is rá az amit az arabok arisztotelészi filozófiaként vettek át az tulajdonképpen nem volt a Filozófus hamisítatlan gondolatrendszere. Az egész arabok által megismert arisztotelészi rendszert a Stagirita újplatonikus magyarázóit egészen más irányba vitték el, olyan világszemléletet alakítva ki, amit Arisztotelész messze utasított volna magától. Az arab nyelvű filozófiai irodalomnak egy olyan újplatonikus Arisztotelésszel volt dolga, akit Aphrodisziászi Alexandrosz, Themisztiosz és Porphüriosz alakítottak ki.

Arisztotelész tanai azonban még így átalakítva sem voltak olyan népszerűek, mint Platón gondolatai, akinek idealizmusa igencsak megfelelt az iszlám vallási elvárásainak is és ennek következtében olyan, hogy úgy mondjam favorit szerzővé vált akitől szinte minden területen a pszichológiától kezdve az ismeretelméleten át egészen a politikafilozófiáig merítettek. Ez utóbbira a későbbiekben részletesen ki fogok térni, de előtte még szeretném röviden bemutatni az újplatonikus hatásra létrejövő *Tisztaság testvérei* elnevezésű szövetség munkásságát bemutatni, mint olyat ami újabb lépcsőfokot jelentett az arab gondolkodás történetében. A *Tisztaság testvérei*, vagy röviden a *tiszták* elnevezés olyan Basrából kiinduló muszlim idealistákat jelöl meg, akik az iszlám nyílt elutasítása nélkül, filozófiai elmélkedések által törekedtek a szellem legmagasabb rendű kiteljesítésére, valamint a végső igazságok megragadására és megvalósítására a társadalomban. Elmélkedéseik során arra tettek kísérletet, hogy az érzéki világ s a benne megmutatkozó harmónia és szimbólumok helyes megismerése révén fokozatosan feltárják a természet és a lélek világát. Szerintük az emberi élet legmagasabb célja az, hogy a helyes megismerés és a jámbor cselekedetek által megtisztuljon az anyag béklyóiba vert lélek. A lelket ki kell szabadítani földi börtönéből, a megtisztult egyéni lélek vissza kell térjen égi honába, az értelmi világ birodalmába, hogy ott beleolvadhasson a világlélekbe amelyről levált. Az alantas formákból egyéni emberi lélekké fejlődő lélek, amelyik majd felemelkedik ősforrásának tökéletességéhez, alkotja világszemléletük lényegét, amely nem más mint a plotinoszi emanációs tan az univerzális intellektusról, a mindent átható univerzális lélekről, amelynek alakító tevékenysége az emberben és a természetben egyaránt kifejezésre jut. A *tiszták* egy egész sor betű, hangzat és egyéb szimbólumrendszert használtak fel azt kifejezendő, hogy az anyagi és szellemi világban minden csupán a tiszta szellemiség világából, magából az isteni egységből kiáradó világintellektusból való fokozatos kisugárzás képmása. Ebben a metafizikainak is nevezhető rendszerben az embernek mint végső és legmagasabb rendű teremtménynek legmagasabb célja nem lehet más mint, hogy visszatérjen a

világintellektushoz, hiszen az ember a maga testi-szellemi létében nem más mint az univerzum kicsiben, azaz mikrokozmosz. Ugyancsak erős platóni hatást tükröz az a nézetük, amelynek értelmében a világ különböző teremtményei csak árnyaszerű utánezatai azoknak a létezőknek, amelyek a szférák világában leledzenek, ahol ezek az el nem múló mintaképek valósággal élnek. A tiszták e már filozófiának nevezhető világnézete azonos vallásukkal, amelynek abszolút vallásként célja a lélek megtisztítása és az Istennel való hasonlatosság elérése, mindez a filozófia révén. Ennek az egész szemléletnek életvezetési elvként megmutatkozó oldalát szemlélteti az a tény, hogy a *Tiszták szövetségébe* tartozó művelt emberek nagy becsben tartották az igaz ismereteken kívül a jámbor cselekedeteket is. Úgy tartották, hogy az askézis hathatós eszköze annak, hogy fellebbentsék azt az anyagság szötte leplet, ami eltakarja a lelket, elrejtve ezáltal igazi lényegét. Jól látszik, hogy a tiszták a kalám képviselőihez képest mélyebb filozófiai gondolatokat tettek magukévá, ám még ők sem tudtak vagy mertek szembeszállni az iszlám zavarosnak vélt dogmaival, hanem inkább elismerték az iszlámnak, mint pozitív vallásnak megkérdőjelezhetetlen és elvitathatatlan érdemeit. A kérdezés és az értelem megvilágosító ereje nem terjedhetett ki mindenre, mivel ez ebben a mélyen vallásos és hagyományaihoz hű társadalomban beláthatatlan következményekkel járt volna a kutató személyére nézve.

Sufizmus

A legmaradandóbb hatást az újplatonizmus az iszlámban a sufizmus által gyakorolta, amely egy iszlám szerte elterjedt teozófiai irányzattá vált. A sufizmus habár kifelé ellenszenves dervisszervezetnek, valamint tétlen szerzetesek kolostorközösségének tűnt, addig tanaik alapjait a neoplatonikusok elméleteiből alkották meg. Az érzéki világot lényegtelennek nyilvánították, amely nem más mint az egyedül valóságos, mindent átfogó isteni realitásnak pusztán visszatükröződése. A tisztákhoz hasonlóan nagy jelentőséget tulajdonítottak a lélek Istennel való újraegyesítésének, amelynek módját az askézisen túl az ekstázisban látták. A sufizmust nem lehet azonban pusztán újplatonikus gyökerekből táplálkozó irányzatnak tekinteni, ugyanis a sufizmus a buddhizmussal történő érintkezése révén annak gondolatköréből is átvett és a maga képére formált bizonyos eszméket. Ilyen eszme volt például az individualitás kioltása vagy a nemlétben való feloldódás, ami a Nirvána eszméjére vezethető vissza. A maga nemében a sufizmus sem maradt egy egységes és zárt rendszer, ahogyan a korábban említett rendszerek sem, ugyanis idővel kiváltak belőle olyan iskolák, amelyek a

már okkultizmusra amúgy is hajlamos sufizmust teljesen ebbe az irányba vezették, kivívnán ezáltal az államhatalom ellenszenvét is. Ilyen okkult tanokat hirdető sufi volt például Suhrawardi, akit illumináció filozófiájáért 1191-ben Aleppóban kivégeztek.

Az iszlám filozófia aranykora

Miután így sorban érintettük a görög hatásra fejlődésnek induló muszlim filozófiát, amely mint láthattuk eddig egyik lépcsőfokán sem mentes a vallási ideológiától csak éppen ennek mértéke és befolyása különbözik tanaikban, elérkeztünk arra a szintre, ahol már önálló gondolkodók önálló rendszereivel találjuk szembe magunkat. Nincs szó arról, hogy ezeknek a gondolkodóknak a kapcsán mint például al- Farabi vagy Averroes lényegesen új vizsgálódási területre bukkanánk, hanem estükben inkább az a lényeges, hogy eredeti filozófiai gondolatokat próbálnak megbékéltetni a vallási dogmákkal, persze nem a gondolatok szabadosságának az árán. A fejlődésnek eme stádiumában is fontos megemlítenünk azt a tényt, hogy a filozófusok az arisztotelészi tanokat újplatonikus szűrőn keresztül vették át s az újplatonikus írásokat nagyon sok esetben az arisztotelészi filozófia emlékei gyanánt dolgozták föl, de megesett az is, hogy az arisztotelészi és platóni tanokat mindenképpen ki akarták békíteni egymással. Erre tett kísérletet többek között a 870 és 950 között élő al- Farabi, akit Arisztotelész után a „Második Mesternek” neveztek, ugyanis ő mindkét klasszikus mester eszméinek célját egységesnek tekintette, ez pedig nem más mint a boldogság elérése. A megtisztelő megnevezésre méltó is volt, mivel egyedi és frappáns megoldásaival sikerült félresöpörje azt a botránykövet, amit a világ kezdetnélkülisége jelentett a vallással megbékélni akaró filozófusoknak. Ebbe nagy segítségére volt az a szinkretizmus, amit ő alkotott meg Platón és Arisztotelész tanai között és ebből a szinkretizmusból megszülető fogalmi rendszer lehetővé tette azt is, hogy valaki arisztotelikus legyen anélkül, hogy hitét megtagadná a világ teremtettségére vonatkozólag. Al- Farabit azonban nem annyira metafizikai hanem inkább politikafilozófiai munkásságáért tartották nagyra, amelyen leginkább Platón hatása érzékelhető. Ahogy azt Leo Strauss is mondja *Az üldöztetés és az írás művészete* c. munkájában: „Farabi annyira Platón Államának hatása alá került, hogy az egész filozófiát politikai keretbe foglalva mutatta be.” Ez a megállapítás nagyon jól illik al- Farabi legnépszerűbb és egyben leghozzáférhetőbb írására *Az eszményi város lakosainak nézeteiről* címűre. Ez egy olyan összefoglaló mű, amely tartalmazza az eszményi város benépesítőinek minden helyes nézetét a metafizikától kezdve egészen az államszervezésig, de Platón Államához hasonlóan élesen bírálja a helytelenül szerveződő és hamis

nézeteket valló közösségeket. Al- Farabi volt az első az iszlám világban, aki a klasszikus politikafilozófiát összhangba próbálta hozni saját vallásával, amelyik egy próféta törvényhozó révén isteni törvény formájában nyilatkozott meg, mely követőit politikai közösséggé szervezi, mely intézkedik hitükről csakúgy mint életmódjuk alapelveiről és részletes szabályairól. Al- Farabi a klasszikus politikafilozófiát egy az eredetitől gyökeresen eltérő kultúra légkörébe próbálta meg bevezetni, egy olyan kultúra légkörébe, ahol minden a Próféta és a prófécia megkérdőjelezhetetlen befolyása alatt állt. A rengeteg probléma mellett Farabi megkellett birkózzon azokkal az ellentétes követelésekkel, amelyeket a politikafilozófia és a vallás támasztottak az ember egész életével szemben. Műveinek jelentőségét éppen az előbb felsorolt nehézségek ismeretében az adja, hogy a klasszikus politikai hagyományt a mohamedán vallás új összefüggéseiben érthetővé tette, olyanná amely arra ösztönözte kora művelt olvasóközönségét, hogy további útbaigazításért forduljon a klasszikusok műveihez. A „második mester” politikai műveiben Platónnal egyetértésben a politikai élet által elérhető boldogsággal foglalkozik. A művek forradalminak nevezhető jelentősége az, hogy új megvilágításban mutatják be a filozófia és az iszlám közötti összhang problémáját. Mellékesen megjegyezném, hogy a filozófia politikai problémákkal foglalkozó része volt talán a legkevésbé szállka a mohamedán teológusok és imámok szemében. A platóni tekintélyelvű, de ugyanakkor tudásra is épülő rendszere természeténél fogva közel állt a korai mohamedán államszervezési modellhez.

Al- Farabi helye az iszlámban többek egybehangzó véleménye szerint megfelel Szókratész és Platón görög filozófiában betöltött helyének, legalábbis politikafilozófiai szempontból. Alapítója volt egy hagyománynak, amelyik tőle várta és rajta keresztül Platontól és Arisztoteléstől a politikai és vallási jelenségek tanulmányozásának és megértésének filozófiai megközelítését. Művei olyan egyéniségekre hatottak, mint Avicenna, Averroes vagy a zsidó Moses Maimonides, akik későbbi műveikben a már említett második mester néven tisztelték. A továbbiakban arra szeretnék rátérni, hogy mi módon sikerült Farabinak közös nevezőre hozni az iszlám isteni törvényt és a klasszikus politikatudományt. A közös nevező olyan elemekből épült fel, amelyek nagy hasonlóságot mutattak a muszlim vallás és hagyomány valamint a klasszikus politikafilozófia jó államformára vonatkozó nézetei között. A klasszikus politikafilozófiában ugyanúgy, mint az iszlámban a törvényhozás legvégső oka egy isten és ezen felül az isteni lényekről és a természet világáról alkotott helyes hitet mindkettő a jó politikai rendszer alkotmányának lényegi alkotóelemeként veszi számba. A helyes hit mindkét esetben a világegyetem megfelelő képét kell tükrözze, a polgárok számára nagyjából megközelíthetővé kell tegye az isteni dolgokra és a világ legmagasabb rendű alapelveire vonatkozó igazságot, hozzá kell

járuljon az erényes cselekvéshez és a végső boldogság elérésének eszközévé kell váljon. Ezért nem véletlen az, hogy Farabi *Az eszményi város lakosainak nézeteiről* című munkájának első felét annak tárgyalása alkotja, hogy például miről kell azt hinni, hogy ő Isten, milyen tulajdonságokkal rendelkezik, ezeken túlmenően, mi az anyag és a forma, milyen módon folyik a létezők kormányzása annak érdekében, hogy minden faj fennmaradjon, mi az emberi lélek és annak potenciái stb. Az ilyen és ehhez hasonló kérdéseknek a letisztázása után, amelyeken erős plotinoszi hatás érzékelhető egy kis okkultizmussal keverve, rátér a szerző az eszményi politikai közösség leírására. Az arab tudós rendszerében is csakúgy, mint a klasszikusok műveiben az ember egy olyan teremtmény, amelynek saját maga fönntartása és tökéletessége legmagasabb fokának elérése érdekében sok olyan dologra rászorul, amit egyedül nem tud előteremteni. Az ember tehát nem érheti el a természetes hajlamai céljául szolgáló tökéletességet egyedül, hanem csakis akkor, ha társul másokkal és így közösen hozzák létre azt, amire a tökéletesség elérése érdekében szükség lehet. A lehetséges emberi társulásokat Farabi két csoportba osztja: tökéletesek és tökéletlenek. Ezen belül a tökéletesnek három fajtája létezik: nagy, közepes és kicsi. A nagy társulást a Föld lakott részének összes társulása adja. Közepesnek nevezendő a lakott övezet egy területén található valamely nemzet. Kicsinek tekintendő egy nemzet lakóhelyén valamely város lakosainak közössége. Tökéletlen társulások a fentiekkel szemben: egy falu népének közössége, egy városnegyed, egy utca lakosainak közössége, aztán egy ház népe. Az imént felsorolt és kategorizált társulások közül Farabi a várost tartja tökéletesség csúcsának és annak a helynek ahol a legfőbb jó megvalósítható. Az emberi közösségek nem pusztán azért jönnek létre, hogy kinek-kinek kielégüljenek a maga szükségletei, hanem azért is hogy ezen belül ki-ki elérje a hozzámért legmagasabb tökéletességi fokot és ezáltal a lehető legnagyobb hasznára lehessen embertársainak. A jó és a tökéletesség, aminek elérése érdekében maga a város is szerveződik csak szabad választás és szabad akarat révén valósulhat meg, ám az is megtörténhet, hogy az ugyancsak szabad választáson és szabad akarat révén létrejövő rossz ugyanúgy egy város célját fogja alkotni. Az eszményi város, ahogy Farabi mondja „hasonlít a tökéletes, egészséges testre. Ennek tagjai ugyanis együttműködnek, hogy teljessé tegyék az adott élőlény életét és fönntartsák azt.”² Minden a vezető testrészt, azaz a szív szolgálatában áll, a többi testrészt pedig a maga tökéletességi fokán és a maga potenciái által olyan tevékenységet fejt ki amelyet a vezető testrészt tőle megkövetel és amely az egész test számára a legnagyobb haszonnal jár. A városban a testhez hasonlóan egyetlen ember a vezető, mások a hozzá

² *Az eszményi város lakosainak nézeteiről* 57 old in. Arab filozófia szöveggyűjtemény II., Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 1997

közel álló ranglépcsőn vagy az alatt helyezkednek el és mindegyik a maga hajlamai által úgy tevékenykedik ahogy azt a vezető céljai megkövetelik. A társadalom hierarchikusan rétegződik, a vezető nem szolgál senkinek, csak őt szolgálják, a köztes ranglétrán levők szolgálnak és szolgálatot is kapnak, a ranglétra legalján levők csak szolgálnak, őket nem szolgálja senki. Az eszményi vezető személyét körvonalazva Farabi újabb párhuzamot von a vezető és a fő testrész között, annak érdekében hogy még jobban kihangsúlyozza annak elsőségét, egyediségét és kiválóságát. A párhuzam értelmében ahogyan a testben a szív jön létre elsőként és aztán a többi testrészek létrejöttek és potenciáinak is oka lesz, ugyanígy a város vezetőjének is elsőnek kell lenni, hogy ő lehessen a város és az azt alkotó részek oka, valamint ő kell legyen az aki megállapítja a szerveződés rendjét.

Az eszményi város vezetője nem lehet bárki csak úgy találomra, csak az nyerheti el a vezetést akit adottsága és természete képessé tesz erre. A vezetésre nem minden szakma készíti föl az egyént, ugyanis a legtöbb szakma a városban történő szolgálatra készít föl és a legtöbbben adottságuknál fogva csak szolgálatra alkalmasak. A vezető képzettsége olyan kell legyen amivel szolgálni egyáltalán nem lehet, de ugyanakkor más képzettség sem uralhatja, sőt éppen ellenkezőleg a vezető képzettsége által képes kell legyen arra, hogy saját céljai érdekében mozgósítani tudja a többi rangban alatta álló mesterséget. A vezető ezen felül szellemileg kiteljesedett kell legyen annak érdekében, hogy képes legyen az Istentől származó próféciákat és útmutatásokat megfejteni, legyenek azok közvetlenek, vagy álomban megjelenők. Az olyan ember, aki képes fölfogni az isteni üzeneteket az elérte az emberség legmagasabb fokát, a lelke tökéletes és véghez tud vinni bármilyen cselekedetet, amivel a boldogság elérhető, ez a vezetés első feltétele, ahogy azt Farabi mondja. Az eszményi város vezetője tizenkét természetes adottsággal kell rendelkezzen annak érdekében, hogy tiszttségét maradéktalanul betölthesse, ezek közül csak a legfontosabbakat szeretném felsorolni:

1. Ép testű embernek kell lennie, hogy könnyen elvégezhesse a rá váró föladatokat.
2. Legyen intelligens és okos, könnyen tartson emlékezetében dolgokat.
3. Tudnia kell magát szépen kifejeznie.
4. Természeténél fogva szeresse az igazságot és gyűlölje az igazságtalanságot
5. Szeresse a tanítást és a belőle származó javakat
6. Legyen erős elhatározású, szilárdan tartson ki a választott út mellett.

Farabi elismeri, hogy nagyon kicsi az előfordulási lehetősége annak, hogy valakiben meglegyen mind a tizenkét adottság, ezért ha valakiben megvan ezek közül öt vagy hat az már alkalmas arra, hogy betöltse a vezetői pozíciót. Ám ha egy bizonyos időben nem található a városban olyan ember, aki

képes lenne betölteni a vezető szerepét, akkor elő kell venni azokat a törvényeket és szokásokat amelyeket az eszményi vezető hozott és meg kell erősíteni azokat. Az eszményi vezetőnek minden esetben kell legyen egy társa, aki őt mindenben segíti, de legfőképpen a hadvezetéssel és mindennapos adminisztratív problémákkal foglalkozik. Ez a személy sem lehet egy találmányra kiválasztott egyén, hanem neki is rendelkeznie kell a tizenkét sarkalatos adottságból legalább hattal. Abban az esetben, ha nincs a városban olyan ember, aki magában egyesítené a fentebb említett adottságokat, de van több olyan ember, akikben ezek a tulajdonságok szétszórva találhatók, akkor ezek az emberek közösen kell ellássák a város irányítását, ám ha a bölcsesség erénye valamilyen módon hiányzik a vezetésből, akkor a város lejtőre kerül és elpusztul.

Ugyanúgy ahogyan Platón jó államformájának, Farabi eszményi városának is vannak ellentétei, ilyenek az ostoba városok, a bűnös városok, a változó városok és a tévelygő városok, ezek a városok minden tekintetben ellentétei az eszményi városnak. Létezésükhöz mindenképpen szükség van az anyagra, mivel hiányzik belőlük a szellemi létezők lényegének a fogalma, a rossz cselekedeteket és a rossz lelki hajlamot tartják kellemesnek és így végül pusztulásba sodorják magukat. Az eszményi város lakói ezzel szemben közös elveket vallanak és közös ismeretekkel rendelkeznek, amely biztosítja az egységet és a közös célok megvalósítását, ilyen például az első ok és az anyagtalan létezők, valamint az ember létének ismerete, ezen felül ismerik az eszményi vezetőt és a prófécia létrejöttének módját. A Farabi által elképzelt eszményi város olyan tökéletes és egységes közösség, amely a vezető által továbbított kinyilatkoztatás szigorú betartásával halad az emberi tökéletesség, mint cél felé. A kinyilatkoztatás az arab filozófusok számára nem annyira hitet, dogmatikai rendszert, hanem inkább átfogó társadalmi rendet jelöl. A lojális filozófus az ilyen módon fölfogott kinyilatkoztatást a tökéletes törvényként és a tökéletes politikai rendként értelmezte. A filozófusok dolga az volt, hogy igyekezzenek minden ízében megérteni a kinyilatkoztatást és azt érthető módon továbbítani is. Az eszményi város bölcsei is így cselekednek, minden társadalmi csoportnak a maga értelmi szintjéhez és képzettségi fokához képest magyarázzák meg a kinyilatkoztatást annak érdekében, hogy a kormányzatot legitimmé tegyék az emberek szemében. Az al-Farabi által elénk állított eszményi vezető hasonlít Platón filozófus- királyához, ugyanis a próféta-törvényhozó egyben a legmagasabb rendű filozófus is, ahogy azt Farabiról Leo Straussnál olvassuk: „a filozófus az első vezető, a király, a törvényalkotó, és az Imám egy és ugyanaz.”³ Farabi műve nem egy szigorú értelemben vett politikai értekezés vagy törvénykönyv, hanem olyan politikai és filozófiai vizsgálódásokat tartalmazó írás,

³ Leo Strauss: *Az üldöztetés és az írás művészete*, 14. old., Atlantisz, Budapest, 1994

amely a politikai gyakorlatban szeretne támpontot nyújtani azoknak akik nap mint nap politikával foglalkoznak és azoknak is akik még nem igazán tudnak eligazodni ezen a síkos talajon. A mű egyszerű felépítésénél és fogalomhasználatánál fogva a muszlim olvasó könnyen fölfoghatja és elsajátíthatja a benne foglaltatott gondolatokat és elkötelezheti magát az erényes élet mellett, amit az isten eredetű törvények szigorú betartása eredményez. Az olvasó számára azonban ezek a törvények már nem csupán kötelező és üres formulák, hanem a magyarázat által olyan töltettel bírnak ami nem kelti az idegenség és a kényszer látszatát, hanem éppen ellenkezőleg a polgár saját érdekében betartja a törvényt, mivel látja annak szükségességét az emberi kapcsolatok szabályozásában.

A „második mester” műve a klasszikus formához idomul abból a szempontból is, hogy érthetően és szemléletes példákkal illusztrálja az eszményi vezetés és közösségi élet, valamint a helytelen vezetés és közösség közti különbséget. A helytelenül vezetett államoknak nincsenek olyan magasztos céljai, mint az eszményi városnak, ezen felül túlságosan kötődnek az anyagisághoz és nem ismerik el azt a kozmikus rendet, ami szerint nekik is szerveződni kellene. Jól látszik ebben az esetben is a platóni hatás, ugyanis *Az államban* a szerző későbbi arab követőjéhez hasonlóan kitér a helytelen államformák és az azokban uralkodó rossz lelki alkatok elemzésére és genealógiájára is, sőt egyiknek a másikba való átmenetére. Farabi is foglalkozik az ostoba városok fejlődésével és jellemzőivel, ám egyik államformának a másikba való átalakulását, sőt egy adott államszervezetnek több szervezési fázison való átmenetét nem tartja lehetségesnek. Valamennyire végletesen gondolkodik, s itt már számításba jön nála a vallás, szerinte vagy az isteni elvek szerint szerveződik egy város és akkor boldog lesz és örök, vagy nem és akkor ki van téve a hirtelen változásoknak az enyészetnek. Az eszményi város csak akkor csúszik lejtőre, ha a törvényhozásból kifogy a bölcsesség és a régi törvényeket sem sikerül megújítani azok közül amelyeket még az eszményi vezető hagyott hátra.

Al- Farabi nagyon óvatosan lavíroz az eszmék között, vallási kérdéseket csak a szükséges mennyiségben taglal, mivel nem akar támadási felületet nyújtani a filozófiát ellenségesen figyelő teológusoknak és hivatalnokoknak, ám az egész műből kihallható az a racionális magyarázatot kívánó törekvés amellyel a filozófus az államszervezet az éppen fennálló rend felé fordul. Farabi saját kora államszervezetét próbálja racionális alapokra helyezni, ami a Koránra a Fiqhre, a Szunnára és a Kalámra alapul, és ahol az eszményi vezető prototípusa kísértetiesen hasonlít Mohamed prófétára, aki egyszemélyben volt vallási és politikai vezető, valamint törvényhozó.

Farabi Platón filozófiájáról szóló tanítását a *Platón* című rövid értekezéséből ismerhetjük meg a leginkább, ebből kitűnik, hogy a szerző véleménye szerint Platón és Arisztotelész alkották meg a

filozófiát és ők voltak azok is akik megadták annak felélesztési módját is, ha az elpusztult, vagy elhomályosult volna. Platón Farabi interpretációja szerint azt próbálta kifürkészni, hogy mi az emberi tökéletesség és boldogság lényege és szerinte mindennek két összetevőjét találta meg: ennek egyik összetevője egy bizonyos tudás elsajátítása, a másik pedig egy bizonyos életforma gyakorlása. A filozófia ennek eredményeképpen, mivel egyesíti magában a legmagasabb rendű tudást és a királyi művészetet vagy politikát, mint legmagasabb életformát, elégséges feltétele a boldogság elérésének. A filozófia dicséretével Farabi ki akarta rekeszteni a vallást és különösen a próféta által kijelentett vallást azoknak a dolgoknak a köréből amelyeknek ismeretértéket lehet tulajdonítani, ezért kerül a vallás a megismerés fokozatainak legalsó fokára, még a poétika és a grammatika is több ismeretet közöl, mint a vallás. Ha már a vallásról van szó, akkor szükséges megemlítenünk Farabinak a *Platónban* kifejtett véleményét a lélek halhatatlanságáról és a túlvilágról, mivel ez elüt a korábban megismert véleményétől. Farabi nem tartja fenn továbbra is a Platónnál korábban már átvett és leírt téziseket a lélek halhatatlanságáról, sőt az erről való bővebb értekezést el is utasítja, ám a legmeghökkenőbb dolgot a *Nikomakhoszi etikához* írt kommentárjában mondja ki, és pedig nincs más csak evilági boldogság, minden más csak öregasszonyok fecsegése és hagymázás beszéd. *Az eszményi város lakosainak nézeteiről* című írása után meglehetősen furcsa dolog ilyesmit olvasni tőle, ez pedig megerősítheti bennünk annak a gyanúját, hogy Farabinál kétféle egy *ezoterikus* és egy *exoterikus* tanításról van szó. E megkülönböztetésre azért volt szükség, mivel a filozófiára és a filozófusra is veszély leselkedett, mivel a társadalom nem ismerte el a filozófiát és a szabad gondolkodáshoz való jogot. A filozófus akkor is kellemetlen személyiségnek számított, mivel nem tartozott semmilyen párthoz, nem vállalta fel egyiknek eszméit sem, sőt éppen ellenkezőleg elvonult a világtól, hogy ott a saját problémáival foglalkozzon, és ez talán még gyanúsabbá tette a társadalom előtt. „Az exoterikus tanítás a filozófus védelmét szolgálja”⁴, írja Leo Strauss már sokat hivatkozott művében, politikai okok teszik szükségessé, hogy a filozófus így védekezzen, ez a politikai filozófia tulajdonképpen, ami megvédi a gondolkodót éppen a politika sötét üzelmeitől. Ebben az összefüggésben már jobban érthető, hogy miért ábrázolta Farabi az egész filozófiát politikai keretben, ami nem tette még gyanúsabbá a már amúgy is gyanús filozófiai tevékenységét. Az iszlám világban a filozofálásra és a filozófusra mindig a gyanú árnyéka vetült, mivel szabadszellemű tevékenységeik miatt hitetlenként voltak számon tartva, ezért is nem verhetett soha gyökeret igazán a filozófia az iszlámban.

⁴ U.o. 21 old.

Al- Farabit követően az arab filozófiában egy olyan személyiség bukkan föl, aki nyíltan bevallott filozófus múltja ellenére szembefordul a filozófiával és a vallásos hit védelmében követeli az istentelen tanok betiltását és az olyan mesterek, mint például éppen al- Farabi műveinek, hogy úgy mondjuk az indexre tevését. Ez az igen csak harcias és szellemi elődjeihez hálátlan gondolkodó Abu Hamid Muhammad al- Ghazali volt, akit a legnagyobb muszlimnak neveznek nyugaton és keleten nem más mint Mohamed próféta után. Nagyságát legtöbben abban látták, hogy ő volt az a személy, aki az iszlám és a görög filozófia találkozásából az iszlámot vezette ki győztesen, ezzel olyan csapást mérve az arab neoplatonikus filozófiára, amit egyáltalán nem tudott kiheverni. Másik fontos érdeme amiért őt olyan nagyra tartják már inkább vallási jellegű, ez abban áll, hogy közelebb hozta egymáshoz az ortodoxiát és a miszticizmust, mivel is sufi volt és ez az irányzat annyira megerősödött, hogy még az ortodoxiának is számolni kellett vele és a maga pártjára kellett állítani, hogy ne veszítsen vezető szerepéből és szellemi potenciáljából. Al- Ghazalit azért tartom érdemesnek a bemutatásra, mivel egyik szellemi mozgatórugója volt a filozófia elleni küzdelemnek az iszlámban és mert egy olyan az iszlám filozófia szellemi csúcsát képviselő filozófusnak lett vitapartnerre, mint Averroes, aki a Ghazali ellen megfogalmazott rengeteg éles kritika ellenére sem tudott javítani azon a rossz megítélésen ami a filozófusokat körbelengte és ami végül is odáig fajult, hogy a filozófia teljesen eltűnt az arab világból. A filozófusok elszigetelt férfiak voltak, akik a piac nyüzsgésétől távol éltek és a múlt nagy eszméiért éltek, amelyeket továbbgondoltak. Ezek a világgal nem sokat törődő jámbor férfiak nem gondoltak arra, hogy beleavatkozzanak a vallás dolgaiba, ez nem is sikerült volna nekik, mivel nem rendelkeztek a kellő potenciállal. Ghazali mint szufi és mint misztikus mindkét irányból támadta a racionális filozófiát. Egyfelől arra törekedett, hogy csökkentse az ész erejét és, hogy azt a kinyilatkoztatás szolgálatjává tegye, másfelől törekedett az iszlám erkölcsiség miszticizmus általi felélesztésén, olyannyira, hogy a misztikát hivatalos oktatási tárggyá tette az egyetemen. Al- Ghazali nem tekinthető olyan tudósnak, aki a logika ellen foglalt volna állást, éppen ellenkezőleg még értekezett is róla, ám az ellen lépett fel kompromisszumot nem tűrve, hogy az ész ne terjessze ki fennhatóságát olyan területekre, amelyek szerinte nem taroznak annak fennhatósága alá. *A filozófusok összeférhetlensége* olyan a peripatetikusok nézeteit összefoglaló és bíráló mű, amely effektíve kitörte a racionális filozófia nyakát, ezzel kitörölvén azt az arab tudományos és kulturális köztudatból, mint önálló, a gnóosztól és a vallástól független diszciplínát. A vallás Ghazali szerint nagyobb kárt szenved azoktól, akik más utakon járva támogatják, mint azok részéről, akik a vallás útjain haladva támadják, tehát nézete szerint a filozófiai tanok, amelyek nyíltan sosem szegültek szembe a vallással jobban csorbítják a hitet, mint

azok a vallási szekták, akik a hit felől támadják az ortodoxiát. A filozófusok tanai közül olyan tételeket tesz kritika tárgyává, amelyek már korábban is ellenszenvesek voltak a teológusoknak. Ilyen tétel például a világ örökké valóságának vagy teremtettségének az ellentéte, vagy Isten tudásának kérdése, ami a filozófusok szerint nem terjed ki az egyedi dolgokra, vagy éppenséggel a világtörténet egyedi mozzanataira. Egy másik a filozófusok szájából elhangzott égbekiáltó eretnecséggé vált számon tartva a halál utáni élet szellemi értelemben való fölfogása, ami a nép számára azt sugallta, hogy nincs egyéni halhatatlanság, nem léteznek a Paradicsom testi örömei sem a Pokol kínjai, a test nem támad föl és tulajdonképpen nincs is utolsó ítélet. Bűnlajstromuk ezzel szemben nem volt teljes, mivel a csodákkal és prófétizmussal kapcsolatban is szkeptikusan viselkedtek, mivel ezt pusztán pszichikai folyamatnak tartották és tagadták Isten közvetlen befolyását. A *Megszabadulás a hibáktól. A vezetés kezdete* az egyik olyan főműve amelyben éles kirohanásokat intéz a filozófia és főleg az arab filozófusok ellen, akik annak ellenére, hogy rendelkeznek a próféta tanításaival ilyesmire adják a fejüket. Az életrajzi elemekkel kevert mű bemutatja azt az utat, amit szellemi fejlődése során bejárta a naiv hit kiindulópontjától a filozófián át a miszticizmusig, amit a tudás legeredetibb módjának tart. Al-Ghazali ifjúkori útkeresése előfutára annak a filozófiai, ismeretelméleti fordulatnak, amit Descartes hajtott végre Ghazali halála után ötszáz évvel.” Így hát azt mondtam magamnak: kezdetben azt akarom megtudni, hogy mik is a dolgok valójában, ezért kétségtelenül meg kell tudnom, mi is a tudás valójában. Egyértelmű volt számomra, hogy a biztos és kétségtelen tudás az, amelynek tárgya olyan mértékben nyilvánvaló, hogy semmilyen kétség nem marad vele kapcsolatban, szó sem lehet hibáról vagy tévedésről, és az elmében fel sem merül a kétség. A biztos tudásnak kétségbevonhatatlannak kell lennie...”⁵ Az ifjú tudását megvizsgálva Descartes-hoz hasonlóan ráébredt arra, hogy tudása nem tartalmaz semmi olyasmit amit ne lehetne kétségbe vonni. Az érzékelés Ghazali számára is ugyanúgy csalókanak minősül, mivel még a legerősebb érzék, a látás sem megbízható, hiszen ha a Napot szemléljük az kisebbnek látszik egy dinárnál is, holott tudományos tények alapján tudjuk, hogy méretei még a Földénél is nagyobbak, ugyanezt a példát alkalmazza Descartes az *Elmélkedések az első filozófiáról* című írása Harmadik elmélkedésében. Ghazali szerint az ilyen helyzetekben az érzékelés meghozza a maga ítéletét, amit az intellektus a maga során felülvizsgál, de lehetséges, hogy az intellektus is téved a maga során és ott van még az álmok problémája, ami arra sarkallja Ghazalit, hogy ne bízjon meg az intellektus ítéletében sem. Ezek a gondolatok saját bevallása szerint mély

⁵ Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali: *Megszabadulás a hibáktól. A vezetés kezdete*, Salam Alapítvány, Budapest, 2003, 11-12 old.

szkepticizmusba taszították, amiből a logika módszerével sehogyan sem tudott kijutni, ám két hónap múlva saját elmondása szerint Allah kigyógyította „betegségéből” és újra feltétlenül bízott az intellektus szükségszerű igazságaiban. Ez a gyógyulási folyamat saját bevallása szerint nem szisztematikus bizonyítás útján ment végbe, hanem „egy fénysugár idézte elő, amelyet a Legmagasztosabb Allah vetett a lelkembe.”⁶ Ghazali ezt a fényt tekinti a legtöbb tudás kulcsának, ugyanis az isteni dolgokat nem lehet bizonyítékok alapján megérteni, ezen túl pedig az elsődleges alapelveket nem lehet keresni, mivel azok mindenütt jelen vannak és nyilvánvalóak, ám ha azt akarjuk keresni, ami jelen van, akkor az elrejtőzik. Habár Ghazali is elindult azon az úton, amit később Descartes sokkal következetesebben és radikálisabban bejárt, egyiküknek sem sikerült rendszerüket Isten nélkül szilárd alapokra helyezni, bár Descartes esetében logikai szükségszerűség ami Isten bevezetését követeli a rendszerbe, míg Ghazalinál pusztán vallási meggyőződés kérdésének tekinthetjük Allah megjelenését. Miután Allah megbizonyosította az intellektus szavahihetőségéről, további kutatásai során az igazságot keresők négy csoportjára talált rá, akik a következők: teológusok, tekintélyelvűek, filozófusok, szufik. Az igazság keresésének csak ezt a négy útját ismeri el és ezeket mind be is járta annak érdekében, hogy rátaláljon az igaz útra. Először a teológia tanulmányozásának látott neki és kiterjedt ismereteket szerzett róla, ám nem volt vele megelégedve. Úgy látta, hogy a teológia pusztán azt tűzi ki céljául, hogy megvédje az igaz vallást és a Koránt az eretnekek tanításaitól és tévhiteitől. A teológusok el is végezték az Allah által rájuk bízott feladatot és megvédték a tanítást az eretnekektől, ám eközben érveiket éppen az ellenfeleiktől vették át és leginkább azt akarták nyilvánvalóvá tenni, hogy milyen gyenge logikai lábakon áll az ellenfelek érvrendszere. Ghazalit az nyugtalanította, hogy az ortodoxiát védő teológusok nem a problémák mélyreható kutatásával foglalkoztak, hanem érvrendszereket gyártottak amúgy is hamis tézisek ellenében. Miután végzett a teológia tudományával, nekilátott a filozófia behatóbb tanulmányozásának, ám hozzáállását egyáltalán nem lehet pozitívnak nevezni, ugyanis azt veti a tudósok szemére, hogy egyáltalán nem foglalkoztak a filozófia behatóbb tanulmányozásával, holott nyilvánvaló, hogy téziseik mély ellentmondásokat rejtenek. A filozófia behatóbb tanulmányozása során rájött arra, hogy több szektából áll, amelyek közül egyesek közelebb állnak az igazsághoz, mint mások, ám mindegyik egyformán szenved a hitetlenségtől és vallástalanságtól. A filozófiai szektákat három csoportba osztja és röviden jellemzi őket, főleg hibáikat szem előtt tartva: materialisták, naturalisták és teisták. Az első csoport, a materialisták voltak az elsők, akik filozofálásra adták a fejüket, tagadják a világ teremtését és egyáltalán a teremtőt, az

⁶ U.o 16 old.

isten gondviselést és ezzel szemben azt állítják, hogy a világ örök idők óta létezik, semmi tervszerűség sincs a természetben. A második csoportot a naturalisták alkotják, akik kiterjedt kutatásokat folytattak a természetben és eközben elegendő bizonyítékot találtak arra vonatkozólag, hogy létezik egy Teremtő, ám ezek tudósok a rengeteg kutatás ellenére azt feltételezték, hogy a vérmérséklet megfelelő egyensúlya van a leginkább kihatással a létezők magatartására. Ezek a tudósok nem osztják a lélek halhatatlanságáról vallott hitet, csakis evilági élet van, minden más puszta halandzsa. A harmadik csoport a teisták, ide tartoznak a modern filozófusok, mint Szókratész, Platón, Arisztotelész, aki rendszerbe foglalta a logikát és a tudományokat. Ezek a filozófusok általában támadják az előbbi két iskolát, ám Arisztotelész még saját mestereit sem kíméli és el is határolódik tőlük szinte teljesen, ám Ghazali megjegyzése szerint még ő is megtartotta az eretnesség és hitelenség nyomait. Hitetlennek tekintendő az összes teista filozófus és az ő tanaikat közvetítő arab filozófusok is, mint például Al-Farabi, vagy Avicenna. Az elmés al-Ghazali a filozófia történetének ilyen rövid áttekintése után rövid úton elintézi a legveszélyesebbnek tartott arisztotelészi filozófiát, egy újabb kategóriarendszer felállításával: "nézeteink szerint minden, ami Arisztotelész filozófiájának része, három kategóriába sorolható: amit hitelenségként kell számon tartani, amit eretnességként kell számon tartani és amit egyáltalán nem kell tagadni."⁷

A tekintélyelvű vezetés veszélyeit ecsetelő fejtegetéseivel nem a fennálló rend ellen tiltakozik vagy éppen a központosított vezetés ellen, hanem egy éppen az ő korában megerősödő szektát szeretne megismerni és saját érveikkel többek között lefegyverezni, akik azt tanították, hogy minden igazság az ők birtokukban van és egy mindentudó Imám az aki ezeket az igazságokat közli velük. Ghazali elismeri, hogy szükség van vezetőre, sőt olyan vezetőre, aki tévedhetetlen, de ez a tévedhetetlen vezető nem lehet egy ismeretlen Imám, hanem ez a vezető nem más, mint Mohamed Próféta. Ezután a kijelentése után aztán a Koránból és más szentnek tartott törvénykönyvből idéz és állít össze logikai szillogizmusokat annak érdekében, hogy bebizonyítsa mennyire eltévelyedtek azok az emberek, akik ennek a szektának a befolyása alá kerültek. Az érvek rendszerét itt most nincs lehetőségem megvilágítani, mivel nem vagyok járatos sem az iszlám hagyományos jogrendszerben a *fiqh*-ben és a *sariab*-ban sem pedig a Korán kanonikus értelmezésében. Miután végzett az előző utak bejárásával elkezdett megismerkedni a szufizmussal, vagyis a miszticizmussal, amelynek komplex módszeréhez intellektuális hit és gyakorlati tevékenység is tartozik. A gyakorlati tevékenység lényege az egyénben rejlő korlátok feloldása és a szívnek minden olyasmitől történő megszabadítása, ami nem Istennel

⁷ U.o, 24 old.

kapcsolatos. A miszticizmussal való foglalkozás megerősített benne három olyan alapelvet, amely minden mohamedán lelkében benne kell gyökerezzen, ezek pedig hit Allahban, hit a prófétságban és hit az Utolsó Napban, ezek olyan tételek, amelynek tagadása elfordította a filozófiától. A misztikus utat tartja a továbbiakban az egyetlen járható útnak amelyet követve az ember az igazságot keresheti, mivel a látomások és a dervistánc nyújtotta ekstázis amelynek során a szufi kapcsolatba lép a próféták lelkeivel, nem lehet hamis vagy félrevezető.

Az itt felsorakoztatott érvek után különösnek tűnik az, hogy éppen a filozófiát vádolja Ghazali ésszerűtlenséggel, ám az kétségtelen, hogy a hit irányából nézve Ghazali olyan ellenérveket hoz fel a filozófia és a filozófusok ellen, amelyek már régen benne gyökereztek a köztudatban és gyanúra adtak okot a filozófusokkal kapcsolatban, ám a korai idők történelmi kontextusa és társadalmi viszonyai nem tették lehetővé az ilyen mérvű fogadtatást. Ghazali 12. századi tevékenysége nyomán a filozófia művelése az arab keleten mély válságba került, a harcosszufi mintha csak a kegyelemdőfést adta volna meg neki. A továbbiakban a filozófiai művek már csak az éjszaka meggyújtott máglyákon keresztül árasztottak fényt és nem a bennük foglalt gondolatok által, mivel a kegyes kalifák nem tűrhették a tovább az eretnekséget ami ezekből a könyvekből áradt.

A keleten művelt filozófia hanyatlásával szemben nyugaton, a Cordobai kalifátuson belül rövid időre szárba szökken a filozófia vagy jobban mondva indiánnyarát éli. Averroes, vagy eredeti nevén Ibn Rhusd az aki ezen a területen a legnagyobb megbecsülésre tett szert, nem csak arab tudósok között, de a keresztény skolasztikusok között is. Arisztotelész filozófiájáról szóló kommentárjai annyira nagy hatással voltak, hogy még Aquinói Szent Tamás is úgy tekintett rá, mint a Kommentátorra, akit azonban a keresztény filozófiára tett erős hatása miatt filozófiai fegyverekkel le kellett győzzön, hogy ez mennyire volt hasznára az európai filozófiának azt ezen a helyen nem lehetséges megítélni. Averroes azonban nem a keresztény filozófiára akart hatással lenni, hanem vissza akarta fordítani azt a folyamatot amelyet Ghazali indított el és amelynek a keleti filozófia Averroes korára már áldozatává is vált. *Destructio destructionis* címen híressé vált írásában bírálja a kalám módszer metafizika területén mutatott fogyatékoságát, valamint maró gúnnyal leckézteti meg Al- Ghazalit felszínességéért és szofizmáiért és mert arisztotelésziként ad el olyan gondolatokat, amelyeket tulajdonképpen Avicenna vitt bele a filozófiába, s ezek a gondolatok ne, tekinthetők filozófiai tannak. Averroes azt a fealdatot szabta ki magának a filozófia területén, hogy visszatér az eredeti arisztotelészi tanokhoz és megpróbálja felszámolni azokat a félreértéseket, amelyek Arisztotelész filozófiájával kapcsolatban fölmerültek., ennek érdekében nem kíméli Al- Farabi arisztotelészi logikáját sem Avicenna fizikáját és metafizikáját.

Filozófiai kritikája egyaránt sújtja Avicennát és Ghazali vallási dörgelekeit, ám a neoplatonikus hatást ő sem tudja kikerülni, mivel az már annyira összenőtt Arisztotelész filozófiájával, ennek az oka az volt, hogy az arab filozófusokból szinte minden időben hiányzott a kritikai szemléletmód. Averroes már nem tud és nem is tudhat olyan óvatosan lavírozni a vallási kérdések között, mint elődje Farabi, neki már szinte minden állítását szillogizmus szerűen kell felépítenie a Koránból kiválasztott megfelelő idézetekből. Így van ez az isteni tudásról vallott nézetei kapcsán is, amikor egy olyan régi problémát akar megoldani, ami már rengeteg fejtörést okozott a filozófusoknak, egyesek istentelen és eretnek megoldásaik miatt máglyára is kerültek. Ez a régi probléma nem más mint, hogy Isten tud-e az egyedi dolgokról vagy nem, vagy az ő esetében mit jelent egyáltalán a tudás. A kérdésfeltevést Averroes mindkét irányban helytelennek tartja, mert emberi értelemben vett tudást feltételez, ám Isten tudása más természetű, mint az emberé, ezért a kérdésnek ilyen módon történő feltevése kerülendő. Ezt alátámasztandó szól a Korán 34-ik szúrájának 3-ik ájaja: „Nem kerül el figyelmét egy hangyányi súly sem az egekben és a földön, és ennél kisebb vagy nagyobb sem.” Averroes a középkor filozófiájára a legnagyobb hatást az értelem egységének tanáival tette, továbbá azzal, hogy a materiális értelem különálló formákat foghat fel, s egyesülhet az aktív értelemmel. Averroesnek ez a tana hatalmas polémiát váltott ki közte és Aquinói Tamás valamint Albertus Magnus között, mivel ezekből a tanításaiból egyenesen következik, hogy nincs egyedi értelem, minden értelemben ugyanaz a szellem nyilatkozik meg, és ez az össz-szellem az ami halhatatlan. Mint már korábban említettem Averroes már nem tud nem számot vetni a vallás kérdéseivel, ugyanis az egyre nehezedő társadalmi nyomás ezt szükségessé teszi. Averroes élesen elhatárolja egymástól a vallás és a filozófia területét, mivel nem akarja a népet olyasmivel zaklatni, ami meghaladja annak szellemi színvonalát. Nem azt akarja sugallni, mintha a filozófia és a vallás az emberi értelem két egymással szemben álló szférája lenne, éppen ellenkezőleg azt tanítja, hogy a filozófia és a vallás egy töről fakadnak és ugyanazokat az igazságokat szemléltetik csak más érettségi fokon és más fogalmakkal. Ha valaki a cáfolhatatlan igazságot nem képes a bizonyítás útján megközelíteni, akkor az az igazságot vallási formájában kell elfogadja. Az igazi filozófus Averroes szerint bűnnek rója fel a vallás elveinek kétségbevonását, ugyanis a vallásnak nagyon fontos nevelő és erkölcsöket életben tartó hatása van, amelyet még a filozófusnak is el kell ismerni, és kiválónak nevezendő az, aki a vallás által pártolt erényesség útkán előre halad.

A filozófia későbbi sorsa az iszlámban és kapcsolata az átlagemberrel

Az arab filozófia legnagyobb alakjának, Averroesnek a halálával a nyugati iszlámban is bealkonyodott a filozófiának, ugyanis nem akadt senki aki a hagyományt továbbfejlesztette volna. A logikát még iskolás szinten művelték, ám semmi újat nem tettek hozzá, olyan tudományággá vált, amelyet a legelvakultabb teológusok sem nélkülözhettek körmönfont lelki gyakorlataik során. A régi források gondozásával, estleg fordításával senki sem törődik, Averroes és Avicenna kéziratái pedig szinte eltűnnek a forgalomból, csupán néhány héber fordítás az ami fennmaradt közülük.

A filozófia tömegekre gyakorolt hatása, főleg vallásos hitére gyakorolt hatása elhanyagolható volt. A filozófusok az arab filozófiai gondolkodás fejlődésének egyetlen szakaszában sem gondoltak arra, hogy a nép vallási fogalmaira valamilyen hatást tegyenek vagy esetleg megváltoztassák. Míg a mutakallimok széles tömegeket vontak be racionalizáló hitük körébe, amelyekkel formuláikat és bizonyítási eljárásokat kénytelen-kelletlen elfogadtatták, addig a filozófusok a néppel szemben arisztokratikusan viselkedtek. A köztük és a bárdolatlan tömeg közötti különbség szemléltetése érdekében előszeretettel variálgatták Galenus egyik mondatát: „nem minden emberhez kíván szólni, hanem csak az egyes kiválasztottakhoz, akik közül mindegyik ezer és tízezer tömegemberrel ér fel. Az igazságnak nem az a dolga, hogy sokak birtokába kerüljön, sokkal inkább az, hogy az értelmesek és kiválók kincse legyen.”⁸ A filozófusok tehát mentesek voltak attól a rámenősségtől, ami a mutakallimokat annyira jellemezte, ezt a viselkedést a filozófusok nem is tartották művelt emberhez méltónak.

Véggövetkeztetések

Ahogy azt megpróbáltam a dolgozat során bemutatni az arab filozófia olyan érdekességekkel és jellegzetességekkel rendelkezett, és kár hogy már csak múltidőben beszélhetünk róla, amelyek az európai filozófiára nem voltak jellemzőek. A sajátosságok kialakulásában nyilván nagy szerepe volt a kulturális környezetnek, de leginkább a vallásnak. Az arab filozófia fejlődésének egyik stádiumában sem sikerült kivonja magát a vallás bűvköréből, ahogyan az az európai filozófiának hosszú évszázadok alatt sikerült. Persze számításba kell vegyük azt a tényt, hogy az arab világban semmi sem tudott a vallás fölé kerekedni, pedig nem létezett és nem is létezik annyira jól szervezett és hierarchikusan felépített egyházszerkezet mint Európában a keresztény. A próféta által kinyilatkoztatott vallás és a

⁸ Goldziher Ignác: *Az iszlám kulturája* in. Arab Filozófia Szöveggyűjtemény I.,19 old., Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 1997.

hozzá kapcsolódó *Szunna*, amit nevezhetnénk szóbeli hagyománynak vagy tanításnak annyira átfogja a mindennapi életet, hogy egy arab embernek tulajdonképpen nem is lehet olyan kérdése, amelyre valamelyik irat ne tudna választ adni, legyen az bármilyen kérdés. A tudományok jelenlegi elhanyagoltsága az arab világban és egyben az arab filozófia pusztulása is visszavezethető erre a beállítódásra, amit a muszlim ember a tudással kapcsolatban felvesz. Ez nem azt jelenti, hogy az arabok megvetik a tudást, egyáltalán nem igaz ez, ám nem véletlenül áll dolgozatom elején a Koránból vett mottó: „Ám csak kevés tudás adatott nektek.” A hithű muszlim nem az úgynevezett világi tudományokban kell a legjáratosabb legyen, hanem a Korán tudományában, amelynek ismeretét a bírósági tárgyalástól megkezdve a feleség által elkövetett bűn megtorlásáig hasznát veszi. Az igazhitű embernek nem tudásra, hanem hitre van a legnagyobb szüksége, mivel a tudás eltántoríthatja azoktól a korábban igaznak tartott meggyőződésektől, amelyek a halál utáni életre és az Utolsó Napba vetett hitre vonatkoznak. A hit az egyetlen eszköz, ami által az ember biztosíthatja saját maga számára a boldogságot és a halál utáni életet a Paradicsom valamely szintjén, ám kötelessége nem csak a maga, de társai életét is a helyes úton vezetni, mivel azért nagy jutalom jár a halál után, ez az ami a muszlim ember számára a legfontosabb.

Az a véleményem, hogy nem lehet megismerni ezeknek az embereknek a gondolatvilágát pusztán a képernyőkön keresztül és főleg az elferdített híradásokból, amelyek folyton fundamentalizmusról és a reformokra való képtelenségről, valamint a korszerűtlen társadalmi berendezkedésről szólnak. Valamiért az a véleményünk, hogy azoknak az embereknek ott rossz, biztos vannak ilyenek, de nem lehet általánosítani, arabokkal beszélgetve rájöttem, hogy ők tulajdonképpen nem hiányolják azt, amit tőlünk kapnak semmilyen formában. Ez mondjuk az ők szempontjukból nevetséges is lenne, mivel mire lenne szüksége egy olyan embernek, aki az igaz hitet követi és egyedül ő fog örök életet nyerni, és hogyan lenne képes bármelyik nem muszlim az ő bármilyen irányu kívánságát teljesíteni?

Ennek a dolgozatnak igazából nem szándéka aktuálpolitikai kérdések taglalása, ám az arab gondolatvilágunk ez a fajta rövid áttakintése is bizonyítékot szolgáltat arra, hogy az iraki háború vagy éppen az iráni atomválság problémája komplexebb, mint amilyennek látszik, nem pusztán gazdasági vagy politikai kérdések sorozatával találjuk szembe magunkat, hanem olyan problémákkal, amelyek egy sokkal szélesebb kulturális és vallási keretbe vannak ágyazva. A mecsetek tövében állomásozó harckocsik irritálják az ottani embereket, szentségtörésnek érzik, amit velük és a hitükkel cselekszenek más emberek és ezért nem csoda, hogy a bosszúvágy olyan gyakran megnyilvánul. Ezek mellett a problémák mellett nem lehet elmenni, de nem az a megoldás hogy eszméinket exportálva, amelyeket

még talán mi sem értünk és eszméinkkel talán a háborúinkat is, megpróbáljuk őket úgymond felszabadítani vagy inkább megmenteni maguktól.

Számunkra szerintem csak a példamutatás lehetősége adott, többre nincs erkölcsi jogunk, ám amennyiben nincs szükség még arra sem, akkor nincs miért erőltetni azt, aminek még a lehetősége sem adott a megvalósulásra. Az eszmék legyenek azok bármilyen magasztosak a társadalmon belül kell megszülessenek, külső kényszer hatása nélkül, mintegy tükrözve a közösség akaratát és a jövőhöz való viszonyát. Ezt nevezhetjük azt hiszem szabadságnak és egyben eszményi politikai célnak.

Bibliográfia:

1. Platón: *Az állam*. In: Platón összes művei. Európa, Budapest, 1984.
2. Platón: *A törvények*. In: Platón összes művei. Európa, Budapest, 1984.
3. Abu Nasr al- Farabi: *Az eszményi város lakosainak nézeteiről*. In: Arab filozófia szöveggyűjtemény II. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 1997.
4. Abu Nasr al- Farabi: *The philosophy of Plato and Aristotle*. The Free Press of Glencoe, New York, 1962.
5. Abu Hamid Muhammad al-Ghazali: *Megszabadulás a hibáktól. A vezetés kezdete*, Salam Alapítvány, Budapest, 2003.
6. Averroes: *On the Harmony of Religion and Philosophy*. Messrs. Luzac & Co. London
7. Averroes: *Tahafut al- Tahafut (the Incoherence of the Incoherence)* Messrs. Luzac & Co London
8. Strauss, Leo: *Az üldöztetés és az írás művészete*. Atlantisz, Budapest, 1994.
9. Goldziher Ignác: *Az iszlám kultúrája*. In: Arab Filozófia szöveggyűjtemény I., Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 1997.
9. Osman Nuri Topbas: *Iszlám, hit , istenszolgálat*, Erkam Publications, Istanbul, 2004