

Mohammad Hashim Kamali

A JELEK OLVASÁSA A Korán perspektívája a gondolkodásról



ALKALMI KIADVÁNYSOROZAT 26



A JELEK OLVASASA:

A Korán perspektívája a gondolkodásról

A jelek olvasása: A Korán perspektívája a gondolkodásról (Hungarian)

Alkalmi kiadványsorozat 26

Mohammad Hashim Kamali

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1446AH / 2024CE

ISBN: 978-9926-555-19-1 Paperback

Translated into Hungarian from the English Title:

Reading the Signs: A Qur'anic Perspective on Thinking (Occasional Paper Series 26)

Mohammad Hashim Kamali

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS), First Edition 1439AH / 2018CE

ISBN 978-1-56564-986-6 Paperback

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

FORDÍTOTTA

Gabriella Toth

SZERKESZTETTE

Edina Oláh

TIPOGRÁFIA

Jilduza és Selmir Pajzetović

BORÍTÓTERV

Muhamed Hasanović

KIADÓ

Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo
www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com

NYOMTATÁS

Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo

Ez a könyv szerzői jogi védelem alatt áll. A törvényi kivételektől és a vonatkozó kollektív licencszerződések rendelkezéseitől eltekintve a kiadók írásbeli engedélye nélkül semmilyen rész nem reprodukálható.

A könyvben kifejtett nézetek és vélemények a szerző véleményét és nem feltétlenül a kiadó szemléletét és véleményét tükrözik. A kiadó nem felelős a bemutatott információk pontosságáért.

.....
CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

.....
CIP zapis dostupan u COBISS sistemu Nacionalne i univerzitetske biblioteke BiH pod ID brojem 62555142
.....

Mohammad Hashim Kamali



A JELEK OLVASÁSA:
A Korán perspektívája a gondolkodásról

Fordította
Gabriella Toth



CENTAR ZA NAJVIŠE STUĐIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2024.



Ez a könyv a segítségével jelent meg
Az Iszlám Gondolat Nemzetközi Intézete (IIIT).



Tartalom

Előszó.....	7
A jelek olvasása: A Korán perspektívája a gondolkodásról.....	11
I. Az isteni jelek (<i>Áják</i>).....	14
II. A tudás forrásai és eszközei.....	26
III. A helyes gondolkodás akadályai.....	32
IV. A kritikai gondolkodás hanyatlása.....	35
V. És az idzstihád?.....	37
VI. A felvilágosodás utáni szekularizmus.....	41
VII. Összefoglalás.....	42



Előszó

Az International Institute of Islamic Thought (IIIT) és a Malajziai Nemzetközi Iszlám Tanulmányok Nemzetközi Intézete (IAIS) nagy örömeire szolgál, hogy közösen mutathatja be *A jelek olvasása: A Korán perspektívája a gondolkodásról* című 26. alkalmi kiadványt Mohammad Hashim Kamali professzor, az iszlám jog és jogtudomány neves tudósa és szakértője tollából. A szerzőnek széles körben jelentek meg publikációi a saría különböző témaköreiben. Számos könyvét, köztük a *Principles of Islamic Jurisprudence* (Az iszlám jogtudomány alapelvei); *Shariah Law: An Introduction* (Bevezetés a saría jogba); valamint a *Textbook of Hadith Studies* (A hadís tanulmányok tankönyve) című könyveit világszerte forrásként használják az angol nyelvű egyetemeken.

Ez a tanulmány a gondolkodás, a racionalitás és a kritikai ész Koránban szereplő perspektíváját mutatja be. Az írás az isteni jelek (*áják*) és a Korán gondolkodásfelfogásában betöltött kiemelkedő szerepük megvitatásával kezdődik. Ez a fő téma az egész tanulmányon átível, a többi tárgyalt kérdéskör között pedig szerepel tudás forrásainak feltárása a Koránban, a racionális gondolkodást akadályozó tényezők, valamint a tudományos

kreativitás aranykorának és végső hanyatlásának történelmi vázlata. A szerző egy rövid részt szentel az idzstihádnak is, továbbá annak, hogy ez hol illeszkedik a gondolkodásról szóló elemzésünk rendszerébe, majd a racionalitásról alkotott iszlám és nyugati filozófiai felfogások rövid összehasonlítása következik.

Ahol a dátumok az iszlám naptár szerint szerepelnek, AH (hidzsra után) jelölést kapnak. Minden más esetben a gregorián naptárt követik, és CE (i. sz.) jelölést kapnak, ahol az szükséges. Az arab szavakat dőlt betűvel szedtük, kivéve azokat, amelyek már bekerültek a köznyelvbe. Csak a nem kortársnak számító arab szavakat láttuk el diakritikus jelekkel.

A IIIT az 1981-ben történt megalapítása óta fontos központként szolgál a komoly tudományos erőfeszítések számára. E cél érdekében az elmúlt évtizedek folyamán számos kutatási programot, szemináriumot és konferenciát szervezett, valamint olyan tudományos munkákat adott ki, melyek a társadalomtudományra és a teológia területére szakosodtak, és amelyek máig több, mint hétszáz angol és arab nyelvű művet számlálnak, s közülük többet más nagy nyelvekre is lefordítottak.

A 2008-ban Kuala Lumpurban alapított International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia független kutatóintézet, amely az iszlámmal és a kortárs kérdésekkel kapcsolatos, gyakorlati, politikai szempontból releváns következményekkel járó objektív tudományos kutatásokat folytat. Az IAIS viszonylag rövid idő alatt dinamikus nyilvános fórummá nőtte ki magát, amely Malajziát, a muzulmán világot és az iszlám más civilizációkkal való kapcsolatát érintő szemináriumokat szervez, valamint kiadványokat készít.

Az IAIS Malaysia negyedévente jelenteti meg az *Islam and Civilisational Renewal* (ICR; *Az iszlám és a civilizációs megújulás*) című nemzetközi, lektorált folyóiratot, kéthavonta az *IAIS Bulletin and Islam and Contemporary Issues* (IAIS Hírlevél és

iszlám és kortárs kérdések) című folyóiratot, továbbá könyveket, monográfiákat és alkalmi tanulmány sorozatot ad ki. Az elmúlt kilenc évben mintegy 280 rendezvényt, szemináriumot, kerekasztal-beszélgetést, nemzeti és nemzetközi konferenciát hívott össze az iszlámot és a muszlim világot érintő széles körű kérdésekben.

Az IAIS malajziai tevékenységeiről és kiadványairól részletesen a www.iais.org.my oldalon tájékozódhatunk. Kamali professzor saját honlapjának címe: www.hashimkamali.com.

IIIT Londoni Iroda És IAIS Malajzia, Kuala Lumpur
2018. február



A jelek olvasása: A Korán perspektívája a gondolkodásról*

A Korán *ájákról* (Isten jeleiről a világegyetemben) szóló alapvető doktrínája a teremtés minden szintjén jelen lévő gondviselő célra utaló jeleket írja le. Ezért gyakran hivatkozik rájuk a *la-ayatin liqawmin ya'qilun* szavakkal (jelek egy olyan nép számára, amely megérti Isten üzeneteit a Koránban, és amely *használja az értelmét*, pl. 2:164). Az isteni jeleknek ez a bizonyító szerepe azzal az emberekre rótt kötelezettséggel jár, hogy racionálisan értsék meg az *ájákat*, és vonjanak le következtetéseket az igazság és a helyes útmutatás felfedezésére vonatkozóan.

Az *áják* emberi befogadása és a belőlük levont következtetések tehát végső soron az értelem épségétől függenek, amely nélkül az emberek nem lennének képesek sem a jelek megértésére, sem az üzenetükre való reagálásra. Minél bőségesebben van az egyén veleszületett értelemmel felruházva, annál nagyobb a lehetősége annak, hogy a megértés és a reagálás magasabb szintjét érje el.

A jelolvasás a szöveges megjelenésekben és más kulturális összevisszaságokban rejlő utalások és rejtett vonatkozások

* Ez a tanulmány az *Islam and Science* folyóiratban (Vol. 4. no. 2. (2006 tél)) megjelent cikk átdolgozott és kibővített változata

megfejtéséről és kibogozásáról szól. Szubjektív értelmezést foglal magában, és végső soron az úgynevezett „szemiózis” vagy jelentésalkotás folyamatának tekinthetjük. Azt üzeni nekünk, hogy a valóság látszólagos felszíne mögött rejlő mélyebb jelentés nemcsak lehetséges, hanem szükséges is. A jelolvasás vagy szemiotika (más néven szemiológia) funkciója tehát az, hogy tudatosítja bennünk a környezetünket. Arra irányul, hogy rávegyen minket, hogy lássunk a látszat mögé, és tekintsünk a felszínen túlra.¹

A természetben a füst a tűz jele, a nehéz felhők a közelgő eső jelei, a láz pedig a háttérben meghúzódó betegség jele. Így, bár formálisan nézve a jeleket a hagyományos jelek (ember alkotta, kulturális jelek, mesterséges jelek) és a természetes jelek (a természetben előforduló jelek) két csoportjára osztjuk, mégis az annak lehetünk tanúi, hogy a természetes jelek a történelemben és a filozófiában is leértékelődtek. A természetes jeleket általában a hagyományos jeleken és a megszokott értelmezéseken keresztül fejezzük ki, ragadjuk meg mintázatukat. Elmondható, hogy mai életünk legnagyobb része – beleértve a tudományt és a technológiát is – a természetes jelek dekódolására épül. A kommunikáció alapvetése, hogy jelek által és csakis jelek által válik lehetővé, a természeti jeleket mégis valamiféle nyersanyagként kezeljük. A természeti jelek mint „jelek” legtöbbször nem érik el mindennapi figyelmünk küszöbét. Napjainkban a fogyasztói társadalomba vetjük bizalmunkat, így kevésbé valószínű, hogy figyelmet fordítunk arra, hogy egy adott dolog mit képvisel vagy közöl. Minél erősebb ez a bizalom, annál nehezebb észrevennünk az ilyen üzeneteket.

Az ókori Görögországban a jelekkel csak úgy foglalkoztak, mint „orvosi tünetekkel”, nem tekintették a filozófiai vizsgálódás méltó tárgyának. A jel eredeti görög elnevezése „szemeon”.

1 Részletesen lásd: Elma Berisha, „The Qur’anic Semio-Ethics of Nature” in *Islam and Civilisational Renewal*, vol. 8, no.1 (2017 január), p. 49f.

Umberto Eco volt az első, aki *A szemiotika elmélete* (1976) című művében felvetette, hogy az ókori görögök a logikában, a nyelvtanban és a retorikában tetten érhető kifinomultsága ellenére a jel mai átfogó értelemben vett általános fogalmával nem rendelkeztek. Emellett úgy tartják, hogy amikor Szent Ágoston az i. sz. 4. században a jelek fogalmát a filozófiai vizsgálat körébe emelte, a természetes jeleket kihagyta, és csak a konvencionális jelekkel foglalkozott. Ugyanakkor azt állítják, hogy Szent Ágoston munkássága és a 17. század között hatalmas úr tátongott a természet szemiotikájának területén. Csakúgy, mint szinte minden más tudományágban, az iszlám civilizáció hozzájárulásáról semmi hír sincs, melynek egyik oka a nyelvi akadály, másrészt az, hogy jellemzően irrelevánsnak minősítik.

A felvilágosodás korának kezdetével a természetes jeleket kezdték végül előnyben részesíteni és hirdetni. Az értelemben és a racionalitásba vetett hit miatt a „természetes” jel értékesebbé vált a „kulturális” jelekkel szemben. Ezzel pedig az ember alkotta szimbólumokat természetellenesnek vagy mesterségesnek minősítették. Ez megint csak egy általánosabb kulturális közeg tendenciája volt, amely a kor kibontakozó tudományos eredményeire támaszkodott, nem pedig a szemiotikára mint formális diszciplínára, amely ekkor még mindig nagyjából a konvencionális területre korlátozódott.²

Az aranykor iszlám társadalmában a kulturális hangsúly inkább a természetes jelekre helyeződött, ami viszont a skála másik végére billent. A „természeti világ” iránti megszállottság tartós lendületet adott mindenféle kísérleti tudománynak, ami elsősorban annak volt köszönhető, hogy a Korán szorosabb kapcsolatot igyekezett teremteni a természeti jelek és az emberi értelem között.

Az *'aql* (értelem) iszlám fogalma magában foglalja a tudás hitbeli dimenzióját, amelyet etikai értékek is befolyásolnak.

2 Ibid., p. 51.

A Koránnak a racionalitásról szóló népszerű olvasata, amelyet a következő oldalakon mutatok be, a hit és az értelem olyan koalíciójából áll, amely a valóság metafizikai aspektusát és az emberi értelem korlátait egyaránt ismeri. A huszadik századi iszlám diskurzus tudatában van ennek a különbségnek, mivel kezdte megérteni a racionalitás nyugati lexikonjában rejlő finom különbségeket és annak kulturális felhangjait.³

I. Az isteni jelek (*Áják*)

A hit és az értelem közötti kapcsolat tehát az intelligens iszlám spiritualitás ismertetőjegye, amelyben az emberi értelem és az érzelmek összhangba kerülnek egymással. A Korán ismételten arra készíti recitálóját, hogy gondolkodjon el Isten jeleiről a világegyetemben és önmagukban, értsék meg Isten kiemelkedő jelenlétét bennük, és végül tartsák meg az igazságot.

Az *ája* (*ájah*) szó és annak többes száma, az *áját* több mint 400 alkalommal fordul elő a Koránban, sőt az egész Korán *áják* gyűjteményeként mutatkozik be. A Koránt idézve: „Megmutatjuk nekik a jeleinket (*ájátíná*) a horizonton (*áfáq*), és saját magukban (*anfuszihim*), amíg nyilvánvalóvá válik nekik, hogy ez az igazság.”⁴ „És a földön jelek (*áját*) vannak azoknak, akik bizonyosak (*al-múqinín*). És saját magatokban is. Hát nem látjátok?”⁵

Isten az igazságot több különböző módon tárja fel, némelyiket nyíltan, másokat utalásszinten - ez utóbbiakat

3 A korábbi muszlim tudósok által az ész iszlám és a nyugati felfogása közé tett elnagyolt egyenlőségjel rendszerint így elmen kívül hagyta az ész kategóriáit és az ész nyugati kritikáját, amely azt olyan kategóriákra osztotta, mint „instrumentális ész, kritikai ész, funkcionális ész, absztrakt ész, imperialista ész, decentralizáló ész” stb. A részleteket lásd Abdelwahab M. Elmessiri, „Features of the New Islamic Discourse”, egy kairói konferencia előadása, 1997.

4 *Fusszilát szúra* (A részletesen megmagyarázott), 41:53.

5 *Adh-Dharijat szúra* (A szeleket támasztók), 51:20.

főként az *áják* modalitásával az emberi értelem provokálása és bevonása érdekében. Isten jeleit nem lehet csak úgy leolvasni, hanem gondolkodást és elmélkedést igényelnek. Erre utal a „Megmutatjuk nekik a jeleinket...” mondat (41:53), amely arra mutat rá, hogy a jeleket nem feltétlenül lehet azonnal szabad szemmel észrevenni. Az *ája* egész koncepciója dinamikus kapcsolatot kíván megteremteni a kinyilatkoztatás és az értelem között: „Áldott könyv ez, amelyet neked leküldtünk, hogy elgondolkodhass az ájain, és hogy emlékeztetve legyenek azok, akik értenek.”⁶ A jel egyben előjel és utalás is valami másra önmagán kívül, ezért nem szabad az azt tartalmazó kinyilatkoztatás végső üzenetének és céljának tekinteni.

Körülbelül 750 vers, vagyis a Korán közel egynolcad része buzdítja arra olvasóit, hogy tanulmányozzák a természetet, a történelmet, valamint magát a Koránt és általában az emberiséget. A szöveg számos kifejezést használ, amikor azokhoz fordul, akik hallgatnak (*jaszma'ún*), gondolkodnak (*jatafakkarún*), elmélkednek (*jatadabbarún*), megfigyelnek (*janzurún*), használják az értelmüket (*ja'qilún*), odafigyelnek és emlékeznek (*jatadhakkarún*), kérdeznek (*jasz'alún*), belátásra jutnak (*jatafaqqahún*) és tudnak (*ja'lamún*).⁷ Ezek és származékszavaik (melyek többnyire aktív igei formában fordulnak elő) lényegében nyílt felszólításokból és olyan gondolkodásra való ösztönzésből állnak, amelyet nem korlátoz semmilyen módszertan vagy keret. „*Afalá jatadabbarún al-Qur'an* (Nem fognak-e tehát elgondolkodni (*tadabbur*) ezen a Koránon?)⁸” A *tadabbur* koncentrált és céltudatos gondolkodást jelent, amelyet valami új megtalálásának vagy egy nehéz probléma megoldásának kihívása vált ki.

6 *Szad szúra*, 38:29.

7 Egyes kommentátorok összesen 30 kifejezést különböztettek meg, amelyek az *ájákról* való gondolkodás körül forognak. Lásd: Abu Bakr al-Rázi, *Tafsir al-Kabir* (Beirut: Dar al-Fikr), II, p. 222f.

8 *Mohammed szúra*, 47:24.

Netton (1989) idézve a természet szemiotikájáról, a Korán „a szemiotikusok *par excellence* paradicsomaként írható le”⁹: „És hány jel van az egekben és a földön, amely felett elsiklanak, és elfordulnak tőlük!” (*Juszuf*, 12:105). „És a jelei között van az alvásokat éjszaka, és napközben az, hogy az Ő kegyét keresitek. Bizony, ebben jelek vannak azoknak, akik hallanak.” (*al-Rúm* 30:23). „És mindaz, amit szaporított nektek a földön, különböző színekben – bizony, abban jelek vannak a népnek, amely megemlékezik.” (*al-Nahl*, 16:13). Azzal, hogy a természetet Teremtője jel-funkcióvá koronázza, és a természetet kifejezetten bevonja a külső világba, valamint az emberek belső valóságába, a Korán gyakorlatilag a végtelen felé terjeszti ki a jelek spektrumát. A Korán jeleinek hálója olyan gazdag, hogy a jeleknek minősített jelenségek spektruma gyakorlatilag nem kötődik meghatározott területekhez vagy kategóriákhoz. Történik utalás a Koránban a jelekre mint természeti jelenségekre (Já Szín, 36:37; 36:33) és természetfeletti jelenségekre (*al-Su’ará*, 26:4; *al-Iszrá’* 17:59); mint így elmeztetésre (17:59) és áldásra (*al-Nahl*, 16:11); mint büntetésre (*al-Zukhruf*, 43:48) és ünnepségre (*al-Má’idah*, 5:114); mint nyelvekre (*al-Rúm*, 30:22) és szövegre (*al-Nahl*, 16:101), mint történelmi eseményekre (*Júnusz*, 10:92, *al-Ankabút*, 19:15; *al-Naml*, 27:52; *al-Rúm*, 30:58) és kézzelfogható tárgyakra (*al-Baqarah*, 2:248); mint öröklött tudásra (*al-Shu’ará’*, 26:197) és technológiára (Já Szín, 26:41); mint bizonyítékokra (Júnusz, 10:15) és emberi lényekre (*al-Anbijá’*, 21:91; *al-Mu’minún*, 23:50), hogy csak néhányat említsünk. Mindenféle erőltetett, felülről lefelé irányuló korlátozás nélkül a Korán arra bátorítja olvasóit, hogy alaposan vizsgálódjanak, utazzanak, tegyenek felfedezéseket, tapasztaljanak, kísérletezzenek, következtessenek, és mindenki a maga sajátos módján lépjen kapcsolatba a jelekkel.

9 Ian Richard Netton, *Allah Transcendent, Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1989), p. 321.

A Koránban a gondolkodásra és az értelem használatára vonatkozó utalások alapvetően öt fő témával kapcsolatban fordulnak elő: az Isten egységébe és nagylelkűségébe (*tawhid*) vetett hit; a Koránról való elmélkedés; az ember és az univerzum; a történelmi előzmények; és maga a gondolkodás témaköreiben. Az *'aql* (értelem) és származékszavai 49 alkalommal szerepelnek a szövegben. A Korán tipikus kifejezése, az *ulú al-albáb* (akik látással és értelemmel rendelkeznek) és annak szinonimája, az *ulú al-nuhá* (intellektuális képességekkel felruházott emberek) 33 alkalommal fordulnak elő a szövegben.

Ezek a kifejezések gyakran szerepelnek együtt az *áják* kifejtésével, mint például a következő versben: „Így teszi egyértelművé számotokra Allah az Ő *ájáit*, hogy elgondolkothassatok.”¹⁰ vagy ebben a versben: „Így tesszük egyértelművé nektek a jeleket (*ájákat*), ha használjátok az eszeteket.”¹¹ Az *ájákon* való elmélkedésre vonatkozó ismétlődő utalások változatos árnyaltsága a különböző intellektuális képességekkel és adottságokkal rendelkező emberek legszélesebb körét képes megszólítani.¹²

Al-Raghib al-Iszfahani (megh. 502/1108) úgy határozza meg a gondolkodást (*al-fikr*), mint az elme azon képességét, amely megkönnyíti a tudáshoz (*'ilm*) való hozzáférést. A gondolkodás (*al-tafakkur*) ennek az erőnek a mozgása, amelyet az értelem (*al-'aql*) mozgat, amely csak akkor történhet meg, ha a gondolkodó elméjében elérhető egy kezdeti kép a témáról. A gondolkodás tehát nem vonatkozhat olyasvalamire, amelyről nem létezik kép az elmében. Ez mondható el például Isten önvalójáról, mivel ez esetben az embernek nincs olyan képe, amelyre gondolatait összpontosíthatná.¹³ Az ember csak Isten

10 *Al-Baqarah (A tehén) szúra*, 2:242.

11 *Ál' Imrán (Imrán családja) szúra*, 3:118.

12 Vö. Yusuf al-Qaradawi, *Al-'Aql wa al-'Ilm fí al-Qur'an al-Karím* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1416/1996), p. 36.

13 Al-Rághib al-Iszfaháni, *Mufradat Alfaz al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Shamiyyah, 1383/1964) „Fikr”.

tulajdonságairól gondolkodhat az Ő jeleinek megfigyelése révén. Az általános értelemben vett gondolkodás a teremtett világegyetem egészére kivétel nélkül kiterjed; sőt, a Korán többször is felhívja erre a figyelmet mind a valóság fizikai, mind absztrakt aspektusai tekintetében, mind a jelenben, mind pedig az régmúlt történelmével kapcsolatban, amelyet csak értelemmel, nem pedig az érzékszervi érzékeléssel fogunk fel. A Korán gyakran hoz példákat, példabeszédeket és elbeszéléseket más népekről, melyeket egy általában a Prófétához (SAAS)¹⁴ intézett felhívás követ, hogy mesélje el a múlt történeteit, hogy az emberek elgondolkodjanak és elmélkedjenek rajtuk.¹⁵

A Korán az öt érzékelési-kognitív funkció hierarchiáját is megemlíti, beleértve és kiterjesztve a *szam'* (hallás), *basar* (látás), *fikr* (gondolkodás), *dhikr* (emlékezés) és *jaqín* (bizonyosság) funkcióira.¹⁶ Tekintettel az ilyen fokú, intenzívebb érzékelési megértésre a Korán bevezeti az *ulú al-albáb*, a gondolkodó egyének fogalmát, akik megfelelő megértéssel és reagálási készséggel rendelkeznek. Az *'aql* tehát a hit kognitív dimenziójához kapcsolódik. Jelzésértékű, hogy maga az értelem és az intelligencia arabul használt kifejezésének (*al-'aql*) alapvető jelentésének lényege a „visszatartás” és a „megkötés” gyakorlati gondolata, vagyis az, hogy az ember visszatartja magát a kifogásolható magatartástól, amely egy belső, önmagának szabott korlátozást jelent. A Korán-magyarázók a gondolkodáson (*tafakkur*, *tafkír*) az elmélkedést és a reflexiót értik, mely egy mentális tevékenység és folyamat, nem pedig eredmény. A *tafakkur*, ha őszintén és jó szándékkal végzik, az *'ibádah* (istenimádat) egyik formájának tekinthető. Az *'aql*

14 (SAAS) - Salla Allahu alayhi wa sallam. „Allah békéje és áldása legyen velem”. Mohamed nevének említése után hangzik el.

15 *Al-Araf* (A magaslatok) szúra, 7:175 és 176, lásd még: *Al-Hasr* (Az összegyűjtés) szúra, 59:21., *Ar-Rúm* (A rómaiak) szúra, 30:21.

16 Vö. Karim Douglas Crow, „Islam and Reason” in *Al-Shajarah*, vol. 8, (2003), pp. 120-1.

a Korán felfogása szerint is az, ami az igazságot felfogja és szüntelenül keresi. Az *'aql* ilyen értelemben kizárja azokat, akik ridegek, arrogánsak és félrevezetőek. Egyesek a gondolkodás mindenütt jelenlévő koráni hangsúlyából azt a következtetést vonták le, hogy minden muszlimnak arra kell törekednie, hogy gondolkodó egyéniséggé váljon.¹⁷

Al-Qaradawi saját megfigyelésének alátámasztására Ibn Qajjim al-Dzsawzizijah (megh. 751/ 1350) nézeteit idézi, miszerint „egy óra gondolkodás jobb, mint sok év imádsága”, és egy másik kijelentés szerint „egy óra gondolkodás jobb, mint egy egész éjszakányi imádság”. Ehhez Ibn Qajjim hozzátette, hogy „a gondolkodás a szív cselekedete, míg az imádat a végtagok cselekedete, és az előbbi jobb az utóbbinál”. A jámbor kalifát, Omár ibn 'Abd al-'Azízt (megh. 101/718) is idézi: „az Isten adományain való gondolkodás az istentisztelet legjobb formája”. Abbász Mahmud al-Aqqad odáig ment, hogy így fogalmazott: „a gondolkodás - *al-tafkír* - iszlám kötelesség. Ahogyan a Magasságos Isten megparancsolta, hogy imádjuk Őt az imádság és a böjt elvégzésével, ugyanígy a gondolkodást is számos versben és sokféle módon rendelte el nekünk, amelyek mind azt igazolják, hogy a gondolkodás a Korán egyik legfontosabb üzenete”¹⁸

A Korán tudásról alkotott elképzelése úgy jellemezhető, hogy a tudás alapja a megértés (*fahm*) és a belátás (*tafaqquh*). Ezt jelzi a szövegben található számos olyan utalás, amely a megfigyelhető világ és az azon túli világegyetem megfigyelésére, a róluk való gondolkodásra és elmélkedésre ösztönöz. Ez a belátással támogatott tudás az, amit a Korán az *al-tafaqquh*

17 Abbas Mahmud al-Aqqad, *Al-Takir F aridah Islamiyyah* (A gondolkodás iszlám kötelesség) idézi: Jamal Badi and Mustapha Tajdin, *Creative Thinking: An Islamic Perspective*, második kiadás (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2005), p. 6.

18 Vö. Al-Qaradawi, *Al-'Aql wa al-'Ilm*, pp. 41-45, idézi ibn Qayyim al-Jawziyyah's *Miftah Dar al-Sa'adah* című művét és Aqqad: *Al-Tafkir Faridah Islamiyyah* (Beirut: al-Matba'ah al-'Asriyyah, 1992) című könyvét.

fi al-dín kifejezéssel szemléltet, vagyis a vallás megértése, amely az iszlám világkép felépítésének racionális és érdeklődő megközelítését jelenti. Más szóval az iszlám a tisztán dogmatikus megközelítés helyett az analitikus tudást és a belátást generáló megértést helyezi előtérbe. A két megközelítést tükrözik a jól ismert kifejezések: *al-amán al-tafszílí* (részletes elemzésen alapuló hit), szemben az *al-ímán al-idzsmálí*-vel (meg nem emésztett és meg nem értett hit). Az előbbit részesíti előnyben az összes vezető iskola és *madhhab ulemája* által közösen elismert álláspont. Ez áll az egyik versben: „Ha minden útra induló csoport egy része hátramarad, a vallás tanulmányozásának szentelhetik magukat (*li-jatafaqqahu fi al-din*), hogy emlékeztethessék rá a visszatérőket, és így azok óvakodhassanak (a gonosztól).”¹⁹ Meg kell említeni továbbá a gondolkodáson alapuló tudás és az átadott vagy kapott tudás közötti különbséget, amely az *'ilm al-dirájah*, azaz a megértésen alapuló tudás, és az *'ilm al-riwájah*, azaz a jelentésen alapuló és átadott tudás jogi és a hadíszokban fellelhető kettős kifejezésében tükröződik. Az előbbi a megértésen és a belátáson (*dirájah wa tafaqquh*) alapul, és elsőbbséget élvez az utóbbival szemben. Míg az *'ilm al-riwájah* elsősorban az emlékezetre és a megőrzésre épül, addig az *'ilm al-dirájah* a megismerésen, a megértésen és az elemzésen alapul. Így, ha vannak olyan hadíszok, vagy bármilyen tényszerű beszámolóik, amelyek nem tartanak számot az értelemre és a megértésre, akkor azokat nagy valószínűséggel figyelmen kívül hagyják és elhagyják, kivéve az olyan vallási ügyeket (*'ibádát*), amelyek inkább a hiten és az engedelmisségen alapulnak, mintsem a racionális elemzésen.

A Korán gondolkodásról alkotott elképzelésének másik jellemzője a bölcsesség és a jó ítélőképesség (*hikma*) hangsúlyozása, amely a gondolkodás minőségét, értékrendjét és eredményét jelenti. Könnyen elmondható, hogy a bölcsesség és a jó ítélőképesség fontosabb, mint a technikai tudás és a

¹⁹ *at-Taubah (A bűnbánat) szúra*, 9:122.

szakértelem, mivel ez irányíthatja a szakértői tudást annak megfelelő alkalmazásában és a kiválóság elérésében.

A Korán 20 alkalommal említi a *hikmát*, és körülbelül tíz alkalommal közvetlenül a *kitáb* szó előzi meg, ami isteni írásokat, elsősorban a Koránt, de más isteni kinyilatkoztatású írásokat is jelöl. A szövegben Jézusra utalva ez áll: „És [Allah] megtanítja neki a Könyvet és a bölcsességet (*hikma*), a Tórát és az Evangéliumot.”²⁰ A *kitáb* és a *hikma* egymás mellett említése gyakran a próféták küldésére való utalással kapcsolatosan kerül elő, akik a szentírással és a bölcsességgel tanítják és vezetik az embereket (pl., *wa ju'allimuhum al-kitába wa al-hikmata*), ahogyan azt a Mohamed prófétáról²¹, Ábrahám próféta²² leszármazottairól és Lukmánról mondják.²³ A *hikma* holisztikus, felsőbbrendű és oszthatatlan értékét a Korán egyik verse is hangsúlyozza, mely szerint amikor Isten bölcsességet adományoz valakinek, az illető valójában a jóság hatalmas forrását kapja meg.²⁴ A *hikma* és a Könyv együttes említése nyilvánvalóan azt jelenti, hogy a Koránt bölcsességgel kell olvasni, és ha a Korán teljesen dogmatikus megközelítésével elvlasztjuk az egyiket a másiktól, az ellentétes a Korán kinyilatkoztatásának isteni céljával és szándékával. A Koránt a *hikma* fényében olvasni tehát olyan átfogó olvasást jelent, amely túlmutat szavainak nyilvánvaló jelentésén, és magába foglalja az üzenet célját és rendeltetését, majd pedig elgondolkodásra készít arról, hogy milyen módon és eszközökkel lehet azokat az egyén és a társadalom javára fordítani.²⁵

A „Könyv és a *hikma*” ismételt együttes említése a Koránban néhány kommentátort, mint például a Qatadah ibn Di'amah al-Szadúsi (megh. 118 H) utódát, Ibn Wahhábót, Málik imám

20 *Al'Imrán (Imrán családja) szúra*, 3:48.

21 *Vö. al-Dzsumah (A péntek) szúra*, 62:2.

22 *an-Nisza (A nők) szúra*, 4:54.

23 *Luqman szúra*, 31:12.

24 *Baqara (A tehén) szúra*, 2:269.

25 *Vö. Al-Qaradawi, Al-'Aql wa al-'Ilm*, p. 200.

tanítványát (megh. 179/795) és magát al-Sáfi'i imámot (megh. 205/820) arra a kissé szokatlan megállapításra vezette, hogy a „*hikma*” a Próféta Szunnájára utal. Sokan vették át és követték ezt a nézetet; de mivel a szöveg nem határoz meg ilyen jelentést a *hikma* számára, a szónak a természetes és szűkítésekől mentes jelentést kell közvetítenie, ahogyan azt ebben a tanulmányban bemutattam. A jó ítélőképesség, a belátás, az egyensúly és a szélsőségek elkerülése, az igaz és hamis megkülönböztetésének képessége, valamint az eljárásbeli pontosság általánosságban a *hikmá*hoz társul, és ekként a *hikma* a Korán nyelvezetében a kritikai gondolkodás dimenziójává válik. Emellett, amikor a Korán kijelenti, hogy a Magasságos Isten Dávid és Salamon prófétákat, valamint Lukmánt, a híres bölcset is *hikmával* ruházta fel, akkor nem utalhatott Mohamed Próféta Szunnájára, mivel a Szunna mint olyan nem létezett azokban az időkben. A *hikma* szó használata a Koránban a gondolkodás holisztikus minőségét erősíti; a *hikma* az értelem és az érzelem (*'aql wa qalb*) közötti szoros kapcsolatot is igyekszik megteremteni, ezáltal létrehozva azt, amit ma érzelmi intelligenciának nevezünk. A Korán és a Szunna is így közvetíti üzeneteit, hiszen a modern törvényekkel és törvényszövegekkel ellentétben a Korán útmutatásai, parancsai és tilalmai gyakran az olvasóik szívéhez és elméjéhez intézett felhívásokból állnak, gyakran a *qalb* (szó szerint „szív”) szóval utalva a megértés helyére.²⁶

Al-Iszfaháni szerint a *hikma* „az igazság felismerése a tudás és az értelem segítségével, ez pedig jótékony cselekedetek végrehajtásában nyilvánul meg.”²⁷ Egy másik meghatározás szerint „a bölcsesség az igazság és a valóság megértését jelenti, valamint azt a képességet, hogy elkerüljük a romlást a tökéletesség elérésére való törekvés során.”²⁸ A *Random House*

26 Vö. Ibid., p. 202.

27 Al-Iszfahani, *Mufradat Alfaz· al-Qur'an*, p. 249.

28 Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *Al-Mízan fí Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Al-Mu'assasah al-1Alami, 1383/1964), II, p. 395.

Dictionary of the English Language hasonlóan határozza meg a bölcsességet: „az az igaz vagy helyes tudás, amely a cselekvés igazságos megítélésével párosul”. A bölcsesség a szív fénye által vezérelt gondolkodás, amely gyakran cselekvésre készítet, és más releváns tényezőkkel összefüggésben mérlegeli annak következményeit. Ez egybecsenghet azzal a híres hadísszal, amely kijelenti, hogy „az istenfélelem a bölcsesség csúcsa (*ra'szu al-hikmati makháfatu Allah*)”²⁹ Feltehetően ezért ösztönzik arra a világ nagy vallásai a tudás keresőit, hogy a tudást bölcsességgel ötvözzék. A bölcsesség az, ami magasabb minőséget kölcsönöz a gondolkodásnak, és segít abban, hogy értelmet és irányultságot adva a tudásnak, azt a jó előmozdítására használjuk.

A gondolkodás minőségének javítására való nevelés érdekében al-Ghazálí (megh. 505/1111) a muszlim hagyomány által elismert két tudásforrást tárgyalja. Az egyik az emberi tanítás és tanulás (*al-ta'allum al-inszání*), a másik pedig az isteni tanítás (*al-ta'lím al-rabbáni*). Az előbbit a tanító kívülről adja át a tanulónak, míg az utóbbit az Egyetemes Értelem közvetíti, amely magasabb rendű, intenzívebb és hatékonyabb, mint az emberi tanítás. Ez a tudás belsőleg vagy kinyilatkoztatás (*wahj*) útján érkezik, amely a próféták előjoga, vagy pedig a meditáció, a gondolkodás és az elmélkedés útján szerezzük meg. Al-Ghazálí azt a nézetet vallja, hogy minden tudás lényege az emberi személy belső énjében összpontosul: hasonlóan a talajban és a magban rejlő növekedési potenciálhoz, az egyén tehetsége a tanítás révén fejlődik ki. A tudás e két aspektusa, azaz a külső és a belső, kiegészítik egymást. Ennek az az oka, hogy senki sem taníthatja vagy tanulhatja meg egyetlen tanítótól sem az összes tudományt – egy részüket ugyan tanításon keresztül tanuljuk meg, a többit azonban az egyéni reflektív gondolkodásból következtetjük. Ennélfogva fontos, hogy a tanulás útjai nyitva

29 Alauddin al-Mattaqi al-Hindi, *Kanz al-Ummah fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1383/1981), 5873. számú hadís

maradjanak mind a tanítás, mind a belső reflexió, gondolkodás és megvilágosodás révén.³⁰ Másképpen fogalmazva: minden tudás az érzékek, a belső reflexió és a gondolkodás révén sajátítható el és fejleszthető, mindkettő természetes adottság, és külső átadás és tanítás révén fejlődik.

Al-Ghazáli nézetei a tudás belső és külső forrásairól nagyjából megegyeztek Ibn Szind (megh. 428/1037) nézeteivel, de bizonyos mértékben eltértek a második/ kilencedik századi Ikhwán al-Szafá (alap. 373/983) tagjai által képviselt nézetektől. Utóbbiak szerint minden tudás az érzékszervek útján szerezhető meg, és egyik sem rejlik az emberi természetben; a gondolkodás és a relexió által kifejlesztett tudás is az érzékekből származik.

Ugyanezt az elemzést kiterjeszthetjük az érzékek segítségével levezetett és megerősített posztulátumok axiomatikus ismeretére. Az Ikhwán al-Szafá ezen elmélet alátámasztására az alábbi Korán-verset idézte: „És Allah előhozott benneteket az anyáitok méhéből, amikor nem tudatok semmit”³¹. Minden tudás tehát szerzett tudás – ez a nézet talán közelebb áll a témával kapcsolatos modern elméletekhez.³²

A középkori iszlám gondolkodás nem ismerte el az ontológiai megkülönböztetést az érzékileg megragadható, kézzelfogható entitások és a szellemi vagy tudatalatti természetű entitások között. Elmondható, hogy ez a valóságnak egy sokkal szilárdabb és reálisabb felfogása volt, mint amit a modern pozitivisták tudományos tanok hirdetnek. A létezés különböző szinteken és többféle formában nyilvánul meg, és egyik sem kevésbé valóságos, mint a másik. Az arab gondolkodás a sztoikus elméletben rendszerezett fogalmakat alkalmazta,

30 Abu Hamid Muhammad al-Ghazáli, *Risalat al-Radd 'ala-Ladunijyya*, szerk., Abd Allah Riyad Mustafa (Damascus: Dar al-Hikmah, 1986), p. 241.

31 *An-Nahl (A méh) szúra*, 16:78.

32 Vö. Ahmad Fuad al-Ahwani, *Al-Tarbiyah fí al-Islam* (Cairo: Dar al-Ma'arif bi-Misr, 1968), pp. 227-228.

amelyek a létezés három helyszínét különböztetik meg: a verbális megnyilatkozás, a pszichikai reprezentáció és valóság helyszínét – anélkül azonban, hogy ez utóbbinak bármilyen értelemben kizárólagos jogcíme lenne a Létre. Abú Naszr al-Farábí (megh. 950) átvette ezt a nézetet, és a pszichikai reprezentációt az értelem entitásaihoz sorolta. Mások ezt a felosztást megpróbálták egy negyedik helyszínnel, a Szentírás helyszínével kiegészíteni. A valóságnak tehát négyféle megnyilvánulása volt, attól függően, hogy a tárgy közvetlenül önmagában létezett-e, vagy a hasonmása az elmében (*dhihn*, psziché) hangokból összeállítva vésődött-e be, ami együttesen a pszichikus ábrázolást jelzi, vagy pedig a hangot és a beszédet jelképező írásjegyekben nyilvánult meg. Mind a négynek van egy közös alapvető jellemzője, ez pedig a létezés (*wudzsúd, haqíqah*).³³

A kreatív és értékelő gondolkodás iszlám és nyugati felfogása egyaránt elismeri, hogy ez egy olyan képesség, amely képzés és ellenőrzött gyakorlás révén fejleszthető. A gyakorlás és a gondolkodás segítségével a valóság észlelésének új mintáit sajátítjuk el, amelyek révén képesek vagyunk másképp és kreatívan látni a valóságot. Általánosan elfogadott, hogy a kreatív gondolkodás és a kritikai gondolkodás kéz a kézben jár, és kiegészítik egymást. A kritikai gondolkodás „szakszerű ítélőképességet vagy megfigyelést magában foglaló vagy azt gyakorló” gondolkodást jelent. A gondolkodás akkor kritikai, ha kiértékeli a döntés mögötti érvelést. Az ilyen értékelést azonban konstruktív módon kell elvégezni.³⁴ A kritikai gondolkodás célja a megértés elérése, a nézőpontok értékelése és a problémamegoldás. Általánosságban elmondható, hogy az ember gondolkodása akkor válik kritikaivá, ha a konkrét

33 Vö. Aziz al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies* (London: Groom Helm, 1986), p. 109.

34 Vö. Diane F. Halpern, *Thought and Knowledge: An Introduction to Critical Thinking* (Mahwah: New Jersey, Lawrence Erlbaum and Associates, 1996), p. 21.

tanulási tapasztalatok megelőzik az absztrakt gondolkodást.³⁵ Ez az iszlám nyelvezetében párhuzamba állítható a *hikmával* együtt szorgalmazott gondolkodással.

A híres, de vitatott hadisz, mely szerint „az első (létező), akit Isten teremtett, az értelem (*awwalu má khalaqa Alláhu al-'aqla*)”, hosszú évszázadokon át tartó vitákat váltott ki a muszlim gondolkodók között e kijelentés következményeiről. A vitatott kérdések között szerepelt az értelem elsőbbsége a kinyilatkoztatással szemben, valamint ezek szerepe kölcsönös egymásrautaltságukban. Egy másik kérdés az volt, hogy az emberek között az ész tekintetében fennálló különbségek befolyásolják-e az erkölcsi kötelesség módozatait is. Néhány kiemelkedő gondolkodó, köztük Abu Bakr al-Rázi (megh. 313/925) látszólag az észet részesítette előnyben a kinyilatkoztatással szemben. Ezt nevezhetnénk helyesen „racionalizmusnak” is, amely az ész elsőbbségét vallja a kinyilatkoztatással szemben. Ez azonban mégis különbözik a „racionalitástól”, amely azt jelenti, hogy bármilyen kérdést az ész segítségével kezelünk, anélkül, hogy az észnek elsőbbséget tulajdonítanánk.

II. A tudás forrásai és eszközei

A korábban idézett Korán-verset kommentálva Muhammad Iqbal megjegyezte, hogy a Korán szerint mind az *anfusz* (én), mind az *áfáq* (világ) egyaránt a tudás forrásai. Isten a belső és a külső tapasztalásban egyformán kinyilatkoztatja jeleit. A Korán így a tudás új távlatait nyitja meg az ember belső tapasztalatának területén. A misztikus tapasztalatot és az intuíciót tehát, legyen bármennyire is szokatlan és abnormális, most már teljesen természetesnek és vizsgálhatónak kell tekinteni, az emberi

35 Vö. Ibrahim B. Syed, “Critical Thinking” Online: http://www.lri.org/articles/articles_101_150/critical_thinking.htm

tapasztalat más aspektusaihoz hasonlóan.³⁶ A belső tapasztalat azonban csak az emberi tudás egyik forrása. A külső tapasztalat a Koránban – folytatja Iqbal ugyanazon az oldalon – a tudás két másik forrását is feltárja: a természetet és a történelmet, és a tudás e forrásainak megragadásával „mutatkozik meg a legjobban az iszlám szelleme.”

A Korán a valóság jeleit látja a napban, a holdban, a nappal és az éjszaka váltakozásában, a szelek állandó változásában, az emberi bőrszínnek és nyelvek változatosságában, és voltaképpen az egész természetben, ahogyan az az ember érzékszervi észlelése számára feltárul. A muszlim kötelessége, hogy elgondolkodjon ezeken a jeleken, és ne menjen el mellettük, mintha *süket és vak lenne* (vö. *al-A'ráf*, 7:179), mert aki nem látja ezeket a jeleket ebben az életben, vak marad az eljövendő élet valóságára. Az isteni jeleket érzékszervi észleléssel így eljük meg, elsősorban a hallás, a látás és az értelem képességeit használva: „Hát nem utaztak a földön, és nincs szívük (értelmük), amivel gondolkodhatnak, és fülük, amellyel hallanak?”³⁷ A hangsúly ebben a versben az értelem és a megértés képességén van, ami arra utal, hogy nem minden, a természetről szóló információnk származik közvetlenül az érzékelésből, mert ha ez lenne a helyzet, akkor nem különböznénk az állatoktól.

A gyakori hivatkozások az érzékszervi észlelésre mint az *áják* befogadásának fő módjára a Korán tudományos/tapasztalati jelentőségét mutatják. A Korán még ennél is tovább megy, és az érzékszervi észlelést javasolja a megismerés egyetlen útjaként, ahogyan azt a már áttekintett szöveg is mutatja: „És Allah előhozott benneteket az anyáitok méhéből, amikor nem tudtatok semmit, és megadta nektek a hallást és a látást és a szívet, hogy hálások lehessetek.”³⁸

36 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Shah Muhammad Ashraf, reprint 1982), p. 127.

37 *Al-Hadzsz (A zarándoklat) szúra*, 22:46.

38 *An-Nahl (A méh) szúra*, 16:78.

A jelek ismerete tehát e képességek használatán keresztül szerezhető meg. Egy másik versben a Korán dicséri azokat, „akik hallgatnak a Szóra, Allah szavára, parancsára, és követik a legjobbat abból.”³⁹ Ez a vers nyilvánvalóan az érzékszervi észlelés adatait az értelmi szelekció gyakorlásának veti alá. A szöveg azt is tanítja, hogy az érzékszervi észlelés nem érzékeli az egész valóságot: „De nem! Esküszöm arra, amit láttok, és arra, amit nem láttok.”⁴⁰ A bizonyosság (*jaqín*) az emberi értelem számára is elérhetetlen lehet, mivel az emberi elmét elhomályosíthatják az idő és a tér változói. Amit ma biztosnak tartunk, holnap már bizonytalan lehet.

Azt is megállapíthatjuk, hogy a Korán tanításai szerint a világegyetem eredetét tekintve dinamikus, véges és képes a növekedésre. Úgy tűnik, hogy a korai muszlim gondolkodók nem fogták fel, hogy a Korán az induktív gondolkodásra és a kísérletezésre helyezi a hangsúlyt. A muszlim gondolkodók voltaképpen csak lassan jöttek rá arra, hogy „a Korán szelleme alapvetően anti-klasszikus”. A muszlim gondolkodók, teljes bizalmat szavazva a görög gondolkodásnak, a Koránt a görög filozófia fényében próbálták megérteni, amelyet pályafutásuk kezdetén nagy lelkesedéssel tanulmányoztak.

Iqbal e témával kapcsolatos elemzésének lényegével Malek Bennabi (1905-1973) is egyetért, aki a Korán kreatív impulzusát a tudományok virágzásának mozgatórugójaként értelmezi abban az időben, amikor a muszlim gondolkodók kezdték felfogni a Korán kísérletezésre és induktív gondolkodásra gyakorolt széles körű hatását.⁴¹

A világegyetem dinamikus felfogása a Koránban abban is megmutatkozik, hogy az életet evolúciós mozgásként fogja fel az időben. A történelem tehát a Koránban a tudás harmadik forrását képezi. A Korán egyik leglényegesebb tanítása, amint

39 *Az-Zumar (A csapatok) szúra*, 39:18.

40 *Al-Haqqah (Az elkerülhetetlen valóság)*, 69:38-39.

41 Malek Bennabi, *Intaj al-Mustashriqin* (Cairo: Maktabah 'Amir, 1990), p. 34.

azt Iqbal is megjegyezte, hogy a nemzetek kollektíven ítéltenek meg, és itt és most szenvednek a vétkeikért. A Korán ezéért folyamatosan történelmi példákat idéz, és arra ösztönzi az olvasót, hogy gondolkodjon el az emberiség múltbeli és jelenlegi tapasztalatain:

Hasonló helyzetek múltak el előttetek, hát utazzatok a földön, és lássátok, hogy mi lett a tagadók vége!⁴²

Ha sebesülés ért benneteket, hát hasonló sebesülés érte őket. És ezek a napok, amiket váltakozva küldünk az emberekre.⁴³

És azok között, akiket teremtettünk, van egy közösség, amely az igazsággal vezet, és azzal alapozza meg az igazságot. De azok, akik tagadják a Mi ajáinkat, fokozatosan vezetjük őket a pusztulásba onnan, ahonnan nem számítanak rá. És haladékat adok nekik egy ideig. Bizony, az Én tervem szilárd.⁴⁴

A Korán érdeklődése a történelem mint az emberi tudás forrása iránt messzebbre nyúlik a történelmi általánosítások pusztá jelzésénél. „Megadta nekünk a történelemkritika egyik legfontosabb alapelvét.”⁴⁵ Mivel a tények pontos rögzítése a történelem mint tudomány elengedhetetlen feltétele, a pontosság végső soron azokon múlik, akik beszámolnak róluk. A tudósító személyes jelleme tehát fontos tényező a beszámolójának megítélésében. A Korán azt mondja: „Ti, akik hisztek! Ha egy bűnös jön hozzátok valamilyen hírrrel, vizsgáljátok meg.”⁴⁶ E versben foglalt elv alkalmazása a Próféta hagyományainak tudósítóira volt az, amiből a történelemkritika kánonjai fokozatosan kialakultak.

42 *Al' Imran (Imrán családja) szúra*, 3:137.

43 *Al' Imran (Imrán családja) szúra*, 3:140.

44 *Al-Araf (A magaslatok) szúra*, 7:181-183.

45 Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, p. 139.

46 *Al-Hudzsurat (A szobák) szúra*, 49:6.

A történelem tudományos feldolgozása azonban szélesebb körű tapasztalatot, a gyakorlati ész erőteljesebb érettségét, valamint az élet és az idő természetére vonatkozó bizonyos alap gondolatok teljesebb felismerését igényli. Ezek közül az alábbi három a legfontosabb, amelyek együttesen alkotják a Korán tanításának alapját:

(1) *Az emberi eredet egysége*: a Korán kijelenti: „Ő teremtett benneteket egyetlen lélekből”⁴⁷ Az élet szerves egységként való felfogása azonban lassan hoz eredményt. Az iszlám elvetette ennek a törekvésnek a magvait, és az ember Koránban kapott feladatává vált, hogy megvalósításán dolgozzon. Annak ellenére, hogy a kereszténység már jóval az iszlám előtt az elhozta az egyenlőség üzenetét az emberiségnek, a Római Birodalomnak nem volt több, mint általános és elvont fogalma az emberi egységről. Másrészt a területi nacionalizmus térnyerése Európában igyekezett elfojtani az egyetemes emberség tényezőjét Európa művészetében és irodalmában. A gyarmatosítást is az önmagáról alkotott felsőbbrendűség-képzet ihlette.⁴⁸ Az iszlámmal egészen másképp volt a helyzet. Az iszlám kezdettől fogva arra ösztönöz, hogy az emberi egység eszméjét a muszlim tapasztalat eleven tényezőjévé tegye, amelyet minél teljesebben kell megvalósítani.

(2) *Az idő valóságának éles érzékelése és az életnek mint az időben való folyamatos mozgásnak a koncepciója*: az iszlám szellemi örökségét és eszményeit alkotja az a Koránból származó szemlélet, hogy a nappal és az éjszaka váltakozása a végső Valóság jele, amely minden pillanatban új dicsőségében jelenik meg, valamint az a muszlim metafizika azon tendenciája, hogy az időt objektívnek tekintse.

(3) *A vallási és a világi értékek összeolvadása*: ez az iszlám gondolkodás egyedülálló vonása, amely azért kitüntetett, mivel

47 *Az-Zumar (A csapatok) szúra*, 39:6; *An-Niszá (A nők) szúra*, 4:1.

48 Részletesen lásd: Imam Feisal Abdul Rauf, *What's Right with Islam is What's Right with America* (San Francisco: Harper Collins, 2004), pp. 4-5.

a történelem folyamán valószínűleg először próbált harmóniát teremteni a kettő között. Medina államában találkozhatunk olyan egyértelmű példával, ahol egyetemesen kikiáltott erkölcsi értékek határozták meg a politikai ítélezés kritériumait. A politikai vezetőktől és államférfiaktól elvárták, hogy ne csak a hatékonyság, hanem az igazságosság, az emberi méltóság, az egyenlőség és a szabadság értékét is elismerjék. Hegel (1770-1831) híres Történelemfilozófiájában felismerte, hogy a világi és a szellemi egység az iszlám társadalomban és civilizációban már jóval azelőtt létrejött, hogy a modern Nyugaton bármilyen hatást gyakorolt volna:

Ezért úgy kell tekintenünk [a világi és a szellemi összeegyeztetését], mint ami inkább a szellemi vallási elvek és a barbár Valódi Világ között húzóódó hatalmas ellentétből indul ki. Mert a belső világ tudataként felfogott szellem a kezdet kezdetén maga is még absztrakt formában van. Minden, ami világi, következőképpen a durvaságnak és a szeszélyes erőszaknak van kitéve. A mohamedán elv, a keleti világ megvilágosodása az első, amely ellenszegül ennek a barbárságnak és szeszélyességnek. Azt tapasztaljuk, hogy ugyan később, de gyorsabban fejlődik, mint a kereszténység; az utóbbinak ugyanis nyolc évszázadra volt szüksége ahhoz, hogy politikai formává fejlődjön.⁴⁹

A modern Nyugat a történelmi iszlám világ példáját követte, amikor megkövetelte a politikai hatalom birtokosaitól, hogy erkölcsi szabályok szerint működjenek. Ugyanakkor mivel a modern Nyugat csak nemzeti szinten harmonizálta a világi és a vallásos kérdéseket, ezért a nemzetközi színtér szabadon működhetett a hatalmi politika és a világi durvaság dinamikája szerint. Ez a kudarc volt az egyik oka annak az értelmetlen erőszaknak, amely a huszadik században több mint 100 millió háborús áldozatot követelt. A tisztán világi politika veszélyének felismerése vezetett az ENSZ létrehozásához.

49 Georg W. H. Hegel, *Philosophy of History* (New York: Dove Books, 1956), p. 109.

Safi helyesen ismerte fel azt az iróniát, hogy a mai muszlim társadalmak sajnálatos módon hasonló utat jártak be a világi és a vallási szétválasztásában, ezért most a legitimitás válságába keveredtek. Sok muszlim rezsimet a hatalom logikája vezérel, és a kifogástalan erkölcs tartományán kívül működnek. Aggasztó látni, hogy ez a szétválasztás hatást gyakorolt olyan vallási ihletettségű mozgalomokra, amelyek a hatalom logikájának engedve készek nem morális, sőt erkölcstelen stratégiákat alkalmazni a politikai korrupció és elnyomás elleni harcban.⁵⁰

III. A helyes gondolkodás akadályai

A Korán az *ájákon* való elmélkedés hangsúlyozását egy sor iránymutatással is alátámasztja, amelyek biztosítják a helyes eredményt az elmélkedés és a róluk való gondolkodás során. A szöveg tehát egy sor olyan tényezőre hívja fel a figyelmet, amelyek az értelem megfelelő működésének útjában állnak:

- (1) A szeszély (*hawá*) hajszolása, amely szeretetből, gyűlöletből, nagyképűségből és előítéletből állhat, amelyek megzavarják a pártatlanságot és a józan ítélőképességet: „Láttad-e azt, aki a saját vágyait (*hawá*) teszi meg istenének, és Allah tévelygésbe engedi őt tudással?”⁵¹ „És ha az ő vágyait követed az után, ami eljött hozzád a tudásból, akkor nem lesz védelmeződ Allahal szemben, és nem lesz segítőd.”⁵² A szeszély (*hawá*) és az útmutatás (*hudá*) között kell választanunk; az előbbi nyilvánvalóan elhomályosítja az utóbbi elérésére irányuló kísérletünket.

50 Louay Sai, “The Creative Mission of the Muslim Minorities in the West: Synthesizing the Ethos of Islam and Modernity,” előadás a Westminster University-n, London, UK, 2004 február 21: <http://lsinsight.org/articles/Current/MuslimMinorities.htm>.

51 *Al-Dzsáthije (A térdelő) szúra*, 45:23.

52 *Al-Baqara (A tehén) szúra*, 2:120; ld. még *Al-Qaszasz (A történet) szúra*, 28:50; *Al-Kahf (A barlang) szúra*, 18:28.

- (2) A bizonyossággal szemben a feltételezésre való törekvés: „Bizony, a feltételezés (*al-Zann*) nem használ semmit az igazság (*al-Haqq*) ellen.”⁵³ „És ne kövesd azt, amivel kapcsolatban nincsen tudásod (*’Ilm*). Bizony, a hallás, a látás és a szív – ezek mind kérdőre lesznek vonva.”⁵⁴ A tudás és az igazság ellentétben áll a *Zann* követésével. Figyeljük meg, a szöveg azt mondja, hogy addig nem szabad követni a *Zannt*, amíg az megalapozottá nem válik és nem emelkedik a *’Ilm* rangjára. Nem azt mondja, hogy teljesen el kell kerülni a *Zannt*. Egy másik helyen a *Zann* és a *hawá* együtt fordul elő: „Nem követnek mást, csak feltételezést, és amit a lelkük vágyik.”⁵⁵ Erre a *Zannra* kell gondolnunk. A tudást az érzékszervi észlelés alapozza meg, amely gyakran bizonyos mértékű spekulációval és kétségekkel kezdődik, de amely az értelem és a meggyőződés fényében erősödik meg. Egyes kommentátorok azt állítják, hogy ennek az irányelvnek a fő kontextusa a vallás: így azt mondják, hogy nem szabad spekulatív álláspontot kialakítanunk a hit kérdéseiben. A tudományos kutatás és az ismeretekre való törekvés tekintetében a *Zann* sem nem ellenjavallt, sem nem kerülendő.⁵⁶

Ennek az elkötelezettségnek a végső célja az igazság elérése. Ha elértük az igazságot, akkor el kell köteleznünk magunkat mellette és meg kell tartanunk: „Hát mi lehet az igazságon túl, mint tévelygés?”⁵⁷

53 *Júnusz (Jónás) szúra*, 10:36.

54 *Al-Iszra (Az éjszakai utazás) szúra*, 17:36.

55 *An-Nadzsm (A csillag) szúra*, 53:23.

56 Vö. M. H. Kamali, "Islam, Rationality and Science" in *Islam and Science*, (2003), vol. 1, no. 2, p. 126f; lásd még: Mehdi Golshani, "Philosophy of Science from the Qur'anic Perspective" in *Towards Islamisation of Disciplines* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), p. 73f.

57 *Júnusz (Jónás) szúra*, 10:36.

„Beteljesedett Urad szava, valóság szerint, és igazsággal. Senki nem változtathatja meg az Ő szavait!”⁵⁸

- (3) Mások vak utánzása: az iszlámban az értelem helyes használata személyes meggyőződéshez kötődik, ami szemben áll mások kitüntetett követésével, a megszentelt szokásokkal és precedensekkel. Ezeket az ész fényében kell megítélni, és el kell hagyni, ha deviánsnak és félrevezetőnek találjuk őket: a félrevezetettek azt fogják mondani, ahogy a Korán írja: „Nem! Hanem azt fogjuk követni, amiben az ősapáinkat is találtuk!’ Még akkor is, ha az ősapáik nem értettek semmit, és nem voltak vezetve?”⁵⁹ Ezt a választ kapták Ábrahám próféta és más nagy próféták a becsmérleőiktől, de a szöveg újra és újra megszólítja őket, hogy „Bizony, ti és az ősapáitok is nyilvánvaló tévedésben voltatok!”⁶⁰ Amint azt a következőkben ki fogjuk fejteni, a mások válogatás nélküli utánzását a muszlimok széles körben a kreatív gondolkodás hanyatlásának legkárosabb okaként tartják számon.
- (4) Elnyomó diktatúra: A Korán felelősségre vonja az arrogáns diktátorokat és azokat, akik támogatják és követik őket. Ezért azok könyörgése, akik azt mondják: „Urunk! Bizony, mi a vezetőinknek engedelmeskedtünk, és a köztiszteletben állóknak közöttünk, és ők félrevezettek minket az útról!”⁶¹ semmi érdemük nem lehet. A szöveg számos más helyen elnyomó módszereik miatt elítéli a fáraót és Qárúnt, akik félrevezették népüket, amikor elutasították a nekik adott útmutatást.⁶²

58 *Al-Anam (A jószágok) szúra*, 6:115.

59 *Al-Baqara (A tehén) szúra*, 2:170, lásd még: *Al-Maidah (Az asztal) szúra*, 5:104.

60 *Al-Anbija (A próféták) szúra*, 21:54; *Al-Araf (A magaslatok) szúra*, 7:71.

61 *Al-Ahzab (A szövetségesek) szúra*, 33:67.

62 *Al-Ankabút (A pók) szúra*, 29:39.

IV. A kritikai gondolkodás hanyatlása

Nem követjük végig azt a jól dokumentált történelmet, amely a muszlim gondolkodók úttörő szerepéről szól az új tudás létrehozásában. A Korán hatásának köszönhető, hogy a görögökkel szemben, akik a deduktív érvelési és logikai módszerekben jeleskedtek, a muszlim tudósok a tudományos kutatás induktív és kísérleti megközelítésében tűntek ki. A Korán ismételt felhívásai az igazság felfedezésére, a tudás megszerzésére és a megfigyelhető világ vizsgálatára erkölcsi és szellemi ösztönzést nyújtottak a tudományos kreativitáshoz. A muszlim tudományok aranykora i. sz. 700 körül kezdődött és körülbelül i. sz.1350-ig tartott. Olyan nagy gondolkodók, mint például Ibn Sziná, Dzsábir ibn Hajján, Abu Bakr Zakarrija al-Rázi, Abu Rajhán al-Bajrúni, Ibn al-Nafisz al-Dimasqi és al-Khawárizmi, gazdag örökséget hagytak hátra a tudományok fejlődéséhez való hozzájárulásukkal többek között az anatómia, orvostudomány, matematika, csillagászat, kémia és az optika területén.⁶³ A korabeli muszlim társadalmak körében korántsem voltak elhanyagolva a nyelvi és egyéb, ember alkotta jelek és szimbólumok a tudományok, a szövegelemzés, az építészet vagy a művészeti formák formalizált nyelveiben. A rendkívül kifinomult irodalmi kultúra és a könyvpiar soha nem látott méreteket öltött.⁶⁴ A népi képzeletben a tanult emberek tintája szentnek számított, a tollra pedig úgy tekintettek, mint az első dologra, amelyet Isten megteremtett. Így például nehéz megmondani, hogy abban a korszakban az ember alkotta vagy a természetben előforduló jelek kaptak-e nagyobb figyelmet.

63 Vö. Ishfaq Ahmad, "Research and Development Culture in the Islamic World: Past and Present Problems and Future Directions" in Abu Bakr Abdul Majeed et al. (eds.) *New Knowledge, Research and Development in the Muslim World* (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 2004), pp. 14-15.

64 Ziauddin Sardar, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto Press, 2003).

A kultúra és a természet egészséges szimbiózisban lévő kapcsolata tükröződött például az akkori természetbarát iszlám építészetben.⁶⁵

A tizennegyedik század után a kreatív gondolkodás hanyatlásnak indult az iszlám világban, ami számos tényezőnek tudható be, többek között a mongol invázióknak és Bagdad felégetésének, a muszlim arabok spanyolországi vereségének és a folytatódó kereszties hadjáratoknak, az oszmán kalifátus összeomlásának és az ezt követő rohamos gyarmatosításnak. Az iszlám gondolkodás kreatív lendülete ennek következtében visszaesett. A muszlimokat számos belső probléma is sújtotta, beleértve a filozófusok, tudósok és gondolkodók elidegenedését a teológusoktól, a szektás vitákat, valamint a szellemi konzervativizmus és a *taqlíd* (a múltbeli tekintélyek utánzása) elterjedését. A ilozóia és a tudományok gyors hanyatlásnak indultak, miközben az oktatás merevebb formái és szűkebb tantervek érvényesültek. Azzal érveltek, hogy az ortodoxia veszélyben van, és hogy a vallás védelme érdekében korlátozni kell a gondolkodókat. A vallástudományok, a *kalám*, a *tafszír*, a hadisz és a fiqh körét kiterjesztő diszkurzus szabadsága és sokszínűsége átadta helyét a *kufir*, a *bid'ah* és a *taqlíd* szűkebb kritériumainak, valamint az *idzstihád* kapuja úgynevezett bezárulásának (*sadd báb al-idzstihád*).⁶⁶

Az utóbbi időben az iszlám tekintélyével való visszaélés, amelyet egy dogmatikus radikalizmus működtet, tovább súlyosbította a kreatív gondolkodás hanyatlását a muszlimok körében. A helyzetet nem segíti, hogy a populáris kultúrában elterjedt a passzivitás a *taqlíd* e lelkes híveinek dogmatikus túlkapásaival kapcsolatban. Ennek a gondolkodásmódnak az

65 Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (Kegan Paul International: 1990).

66 Ezt tárgyalja: Oliver Leaman, "Institutionalising Research and Development Culture in the Islamic and Non-Islamic World: A Comparative Perspective" in Abu Bakr Majeed, (szerk.) *New Knowledge*, pp. 50-51.

egyik legfeltűnőbb jellemzője a Korán kreatív gondolkodásra vonatkozó alapvető impulzusának bizonyos fokú figyelmen kívül hagyása. Malek Bennabi ezt tömören úgy fogalmazza meg, hogy egy civilizáció és társadalom válságát történelmének egy kritikus pontján „nem az anyagi tárgyak szűkössége, hanem az eszmék szegénysége” jelenti.⁶⁷

V. És az idzstihád?

A Korán racionális gondolkodásra és kutatásra való felhívását nem korlátozza az idzstihád módszertana. A Koránban tulajdonképpen nem találunk egyértelmű szöveget az idzstihádról. Az idzstihád mint fogalom a Próféta hadísaiból és a Társak gyakorlatából és példájából származik. Az idzstihád módszertana, amely a jogforrások tudományának (azaz az *uszul al-fiqh*nek) az alaptémája, maga is az idzstihád produktuma. Úgy tűnik, hogy a Próféta az idzstihádot is inkább kreatív impulzusnak tekintette, mintsem a jogi érvelés technikai részleteivel való foglalkozásnak - ahogyan azt az *uszul al-fiqh* később mélyrehatóan kidolgozta. Amikor a Próféta az idzstihádról beszélt, vagy amikor jóváhagyta annak alkalmazását, úgy tűnik, hogy ezt az idzstihád, azaz a kreatív gondolkodás szempontjából tette.

Az ember készséggel elismeri, hogy a gondolkodás korlátozását, még ha lehetséges is, a kultúrák és a jogi hagyományok által túlzásba lehet vinni, és ilyenkor hajlamos negatív dimenziókba jutni. Másrészt viszont nem támogatnánk az olyan szabad gondolkodást, amelyet nem korlátoz valamiféle céltudatosság és értékrend. Még a kreatív gondolkodás tényleges folyamata is olyan készség, mint korábban említettük, amelyet lépésenként megtanulhatunk, finomíthatunk, hogy produktív irányokba terelhessük. A nyugati liberális hagyomány igyekszik minimális

67 Malek Bennabi, *Intaj al-Mustashriqin*, p. 26.

korlátozásokat szabni a gondolkodásban, míg az iszlám inkább irányítottabb megközelítést alkalmaz a kreatív gondolkodáshoz. Mind az iszlám, mind a nyugati hagyomány elismeri az ész tekintélyét mint az ítélkezés kritériumát, azonban a liberális hagyomány az iszlámmal ellentétben a spiritualitást és a hitet elkülönítette a tudományos racionalitás körétől.

Az idzstihád módszertanát azonban az idők folyamán számos tényező is befolyásolta, többek között a politikai légkör, a kalifátus (*khilafah*) átalakulása monarchiává (*mulk*), a hellenisztikus gondolkodás az analógiával (*qijász*) és annak szillogisztikus elemeivel kapcsolatban, valamint az '*ulamá'* és az uralkodó hatalmak közötti szakítás.⁶⁸ Az *uszul al-fiqh* és az általa javasolt módszertan nehéz utat járt be, és olyan technikai kérdésekbe bonyolódott, amelyek káros következményekkel jártak az idzstihádra nézve. Most arra van szükség, hogy visszaszerezzük e létfontosságú fogalom tisztaságát annak érdekében, hogy az idzstihád az eredetiség és az egészséges szabályozás legfőbb eszközévé váljon, de egyszersmind felül kell vizsgálnunk és meg kell reformálnunk magának az idzstihád elméletének néhány olyan aspektusát, amelyek már nem felelnek meg korunk uralkodó körülményeinek és kihívásainak.

Más írásaiban már tárgyaltam az idzstihád elméletét és a hozzá kapcsolódó kérdéseket, és jelen írás keretei nem teszik lehetővé, hogy részletesen foglalkozzam ezekkel.⁶⁹ Mégis, ha röviden is, de azzal a javaslattal zárnám ezt a fejezetet, hogy az idzstihád hagyományos elméletét felül kell vizsgálni és meg kell reformálni a következőképpen: 1) el kell ismerni a kollektív és konzultatív idzstihád (*idzstihád dzsamá'í*) érvényességét az

68 Részletesen lásd: Mohammad Hashim Kamali, "Issues in the Understanding of Jihad and Ijtihad" in *Islamic Studies*, 41 (2002), p. 623ff.

69 Egy fejezetet szentel az idzstihádnak: M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, harmadik kiadás, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991, 2003). Lásd még az én tanulmányomat: "Issues in the Understanding of Jihad and Ijtihad" in *Islamic Studies*, 41 (2002), pp. 617-635; and "Issues in the Legal Theory and Usul and Prospects for Reform" in *Islamic Studies*, 40 (2001), pp. 1-21.

egyéni tudósok által végzett idzstihád mellett, és 2) lehetővé kell tenni más területek – például a tudomány, a közgazdaságtan és az orvostudomány – szakértőinek, hogy idzstihádot végezzenek saját területükön, ha megfelelő ismeretekkel rendelkeznek az iszlám forrásanyagáról. Emellett pedig összeülhetnek a sariában jártasakkal, vagy kérhetnek tőlük tanácsot.

Az idzstihádot a múltban gyakran a sokféleség és a nézeteltérés eszközeként használták, nem pedig az egység és a konszenzus eszközeként. Bár az egyet nem értés elvileg megengedhető kell legyen, ma mégis nagyobb szükség van az egységre és a konszenzusra. A tudósoknak és a tudományos testületeknek talán nem kellene túlzott mértékben az iskolák és szekták sokféleségére bátorítaniuk, hanem meg kellene próbálniuk olyan módszereket találni, amelyek segítik a köztük lévő szakadék áthidalását, és ösztönözniük kellene az egységet a közös elvek mentén. Ez a különböző környezetekre és országokra vonatkozó politikai iránymutatásokat tehet szükségessé, és amennyiben ez megvalósul, akkor tükröződnie kell az idzstiháddal kapcsolatos megközelítéseikben. A gondolkodók és a vezetők is adhatnak bizonyos iránymutatásokat, hogy a bírói és a törvényhozó testületek soraiban ösztönözzék a konszenzusorientált idzstihádot.

Az idzstihád a múltban alapvetően jogi fogalmat és módszertant jelentett. Az idzstihádról szóló forrásainkból származó felfogásunk azonban nem határoz meg az idzstihád számára ilyen keretet. Inkább úgy gondoljuk, hogy az idzstihád eredeti felfogása az egyes muszlimok és a muszlim közösség számára felmerült kérdések és kihívások problémamegoldó képlete volt. Ez megerősítené azt a nézetünket, hogy az idzstihád alkalmazási körét a *fiqh* és az *uszul al-fiqh* keretein túl más tudományterületekre is ki kell terjeszteni.⁷⁰

70 E sorok szerzője új meghatározást fogalmazott meg az idzstihádról az alábbi könyvben: *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), p. 165.

Az iszlám jogtudomány jogi maximája szerint a Korán és a hadíszok egyértelmű szövegének rendelkezésünkre állása esetén nem történhet idzstihád (*la idzstihád ma' al-nassz*). Ezt a maximát is felül kell vizsgálni, mivel a szóban forgó szöveget most lehet, hogy más megvilágításban látjuk, és más kontextusban új értelmezést kaphat. Azt állítjuk, hogy a jogi szöveget először meg kell érteni, ami viszont már önmagában is idzstihádot jelenthet. Ennélfogva az idzstihád nem zárható ki, ha elősegítheti szöveg új értelmezését.

Részben az okozta a kritikai ész tartós hanyatlását a muszlimok körében, hogy megszűnt a múlt jogtudósainak és imámjainak korszakalkotó műveivel kapcsolatos személyes megítélés és az idzstihád gyakorlása. Mindezekhez hozzáadódik még az az általános felfogás is, hogy egy muszlimnak egyik vagy másik irányzatot követnie kell, és le kell mondania saját ítélőképességéről a korábbi évszázadok értelmezéseinek javára, melyek alkotói el sem tudták képzelni a XXI. századi muszlimok szükségleteit. Körülbelül i. sz. 1500-ig a független idzstihád lehetővé tette a muszlimok és a muszlim társadalmak számára, hogy folyamatosan alkalmazkodjanak a változó társadalmi körülményekhez és az új ismeretek fejlődéséhez. Sajnos ahogy a muszlim civilizáció körülbelül négy évszázaddal ezelőtt a nyugati fejlődéssel szemben gyengülni kezdett, a muszlimok konzervatívabb álláspontra helyezkedtek, hogy megpróbálják megőrizni a hagyományos értékeket és intézményeket. Ennek eredményeként a muszlim gondolkodók negatívan kezdtek viszonyulni az innovációhoz és az adaptációhoz. A muszlim hallgatóságot többnyire uraló újradikálisok törekvéseiből minden retorikájuk és szimbolikus formáik ellenére gyakran érezhetően hiányzik az iszlám szelleme, miközben a nők, az oktatás, a jó kormányzás és a gazdasági fejlődés kérdéseiben minden eddiginél nagyobb szükség lenne az idzstihádra.

VI. A felvilágosodás utáni szekularizmus

A tudományos racionalitás az értelmet lényegében a neurális kémia szintjére redukálja, ahol a mentális és viselkedési jelenségeket pusztán a izik ai folyamatok megnyilvánulásaként értelmezi. Ezáltal megfosztja az embert legmagasztosabb dimenzióitól (hit, szeretet, szépség), elválasztja a lelket a testtől, és az érzéket az értelmitől. A közgazdaságtan világában az ember csupán a javak termelője és fogyasztója, és kizárólag egyéni önérdekei mozgatják. Ez is ellentétes az iszlám szemlélettel, amely az emberben az erkölcsöt és transzcendens hitet is egyaránt látja.

Az intelligencia ezen fizikai alapú elemzését manapság egyre többen tartják fogalmilag elégtelennek. A valódi kérdés itt az, hogy elismerhetünk-e egy olyan emberi dimenziót, amely autonóm és a fizikai testre nem redukálható. Moravia kifejezésével élve: „feltételezhetünk-e olyasvalamit, ami létezik, de nem fizikailag? Vajon a lélek elutasítása és az élet- és idegtudományok által elért eredmények arra köteleznek bennünket, hogy azt valljuk, hogy az ember nem más, mint test?”⁷¹ Az utóbbi időben néhány kreatív gondolkodó kísérletet tett arra, hogy antimaterialista irányvonalak mentén újrafogalmazza az „értelem” és az „intelligencia” fogalmát a korábbi, nem nyugati hagyományok tapasztalataira vagy akár népi elképzelésekre támaszkodva.⁷²

A Korán tanításával összhangban az iszlám filozófia – amely elsősorban a célokat tanulmányozza, szemben az elsősorban az okokat vizsgáló tudománnyal – a tárgyak és az események szerepét az isteni jelenlét és cselekvés jeleinek tekinti. A hitet

71 Sergio Moravia, *The Enigma of the Mind: The Mind-Body Problem in Contemporary Thought*, ford.: S. Staton, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Első kiadás: Róma, 1986), pp. 4-5.

72 Lásd például: Howard Gardner, *Intelligence Refrained: Multiple Intelligence for the 21st Century* (New York: Basic Books, 1999).

a muszlimok nem a tudomány korlátozásaként, hanem annak gazdagító és tökéletesítő perspektívájaként értelmezik.⁷³

A nyugati ilozóia és tudomány eltérő nézőpontjai állnak a nyugatiak arra irányuló értetlenségének háttérében is, hogy a muszlimok miért nem váltak még szekulárisabbá. Ez a megalapozatlan feltételezés a múltban az iszlám téves értékeléséhez vezetett, és továbbra is hozzájárul az iszlám vallás és szellemi hagyományok valódi természetével kapcsolatos félreértésekhez. A félreértés azonban sajnos nem csak a nyugatiakra jellemző. A mai muszlimok többsége ugyanis ugyanúgy siralmasan tájékozatlan az ész meghatározó szerepét hangsúlyozó gazdag örökségük mélységét és terjedelmét illetően. A gondolkodó muszlimoknak arra kellene törekedniük, hogy igazolják a hit és az ész szimbiózisát vallásukban, és erre az iszlám gazdagításának és az emberi megértéshez és civilizációhoz való hozzájárulás forrásaként tekintsenek.

VII. Összefoglalás

Jelen írás a gondolkodás koráni perspektíváját mutatta be, amely kritikai és célorientált dimenzióiban olyan iránymutatásokat kínál, melyek negatív redukcionista hatásoktól mentes tiszta és céltudatos gondolkodást biztosítanak. Az itt megadott iránymutatások a spirituális dimenziót is hangsúlyozzák, hogy megértsük, az erkölcstől és a hittől független gondolkodás elveszítheti irányát és célját, sőt az emberi jólétre nézve is káros lehet. A Korán nézőpontjából a természettudományoknak kulcsszerepet kell játszaniuk ahhoz, hogy megismerjük Isten jeleit a világegyetemben. Ez ugyanis segíthet az egyéni és társadalmi problémák megoldásában anélkül, hogy a kozmikus

73 Részletesen lásd: Roger Garudy, "The Balance Sheet of Western Philosophy in this Century" in *Towards Islamisation of Discipline*, (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), p. 399f.

rendet és az ember földi életterét megzavarná. A tudomány etikai értékeinek nyílt megvetése meggyengítette a tudósok felelősségérzetét és az emberi életkörülmények romlásához, valamint példátlan mértékű környezeti károkhoz vezetett.

A gondolkodás olyan készség, amely önmegvalósítással és gyakorlással fejleszthető, ezért alkalmas az útmutatásra, segít elviselnünk a veszteségeket és gyarapodnunk. A muszlim országok egyetemei és tanintézményei általában forráshiányban szenvednek, és azok, amelyeknek rendelkeznek eszközökkel, még mindig nem képesek a kritikai gondolkodás, az olvasás és a kutatás kultúráját ápolni diákjaik és tudósaik körében. A felsőoktatási központok javára válna, ha új rendet teremtenének a természettudományok és a bölcsészettudományok, valamint a tudás és az emberi jólét minden területe, valamint a társadalom javát szolgáló módszerek között. A mai oktatási rendszert felül kell vizsgálnunk annak érdekében, hogy kreatív gondolkodást és a különböző tudományágak összefüggéseiből táplálkozó széles látókört alakítsunk ki a hallgatók és a tudósok körében. Ezt úgy lehetne elérni, ahogyan egy megfigyelő javasolta: „a természettudományos és mérnöki tanterveket a humán tudományok megfelelő számú tantárgyaival egészítenénk ki a tudományágak közötti interakció és együttműködés révén.”⁷⁴ Az iszlám szemszögéből nézve a humán tudományok fő jellemzője, hogy nem értékmentesek, és be kell illeszkedniük az iszlám értékrendjébe, amelyet az értékek etikai és emberi dimenziója határoz meg.

A szemiotikai tartalom és eszköztár számtalan területen van átfedésben, például a logika, a nyelvészet, a nyelvtan, a szemantika, a megismerés, a ilozóia, az antropológia és a természettudományok területein, hogy csak néhányat említsünk. A muszlim tudósok olyan munkáit, amelyek nem maradnak el a szigorú értelemben vett szemiotikai elemzéstől, ki lehetne

74 Mehdi Golshani, "From Knowledge to Wisdom: A Qur'anic Perspective" in *Islamic Studies*, 44 (2005), p. 13.

emelni és be lehetne illeszteni egy közös diskurzusba. Ez nem túlzás, tekintve, hogy a „szemiotika” mint a filozófiától és a nyelvészettől független, átfogó, kortárs tudományág is újkeletű. A „kognitív szemiotika” például, amely a természettudományok és a bölcsészettudományok közötti szakadékot próbálja áthidalni, csak az 1990-es években jelent meg.⁷⁵

Ironikus azonban, hogy a muszlimok túlnyomó többsége a Koránt megszokásból olvassa, ami nyilvánvalóan semmitmondó és minden gondolkodást nélkülöz. A Koránt általában inkább lelki érdemei miatt olvassák, memorizálják és idézik, mintsem szellemi ösztönzés és gazdagodás céljából. A Korán természetesen nem ezt a tanácsot adja nekünk. Al-Qaradawi helyesen állapította meg a muszlim országok közoktatásának jelenlegi helyzetéről, hogy „a rendszer jobban támaszkodik a memorizálásra és a magolásra, mint a megértésre és az elemzésre. Ennek a módszernek tipikus gyengesége, hogy a diák elfelejt mindent, amint a vizsgák véget érnek. Ha azonban a megtanultak a megértésre épülnek, akkor tartalmuk megmarad az elmében, és nem fognak olyan gyorsan feledésbe merülni.”⁷⁶ Az általunk itt felvetett probléma azonban mélyen gyökerezik, és a korábbi idők pedagógusainak és jogtudósainak a Korán, a hadíszok és a iqh kézikönyvek tanulmányozásának tulajdonított kiemelt szerepéből fakad, akik gyakran a szöveg szavait és mondatait állítják a így elem központjába a megértés és az elemzés rovására. A Korán-tanulmányok alapvető megközelítése így a helyes kiejtésre és a memorizálásra helyezte a hangsúlyt. A tanulásnak ez az ismétlődő rendszere kiemelt szerepet kapott a gyermeknevelés kontextusában, bár nem csak ebben a vonatkozásban, mivel az iszlám tudományosság egyéb, fejlettebb szintjein is ugyanez a hatás érvényesült.⁷⁷

75 Lásd Martin Lings, „The Symbolism of the Letters of the Alphabet”, in *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi: His Spiritual Heritage and Legacy* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

76 Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Awlawiyyat*, p. 68.

77 Vö., Al-Ahwani, *Al-Tarbiyah fī al-Islam*, p. 189.

A Koránnak a muszlim emberek és társadalmak gondolkodására, erkölcsre és kultúrájára gyakorolt mélyreható hatása ellenére a gondolkodás természeténél fogva nem engedelmeskedik semmilyen előre meghatározott keretnek és iránymutatásnak. Úgy tűnik, hogy a Korán is csak jeleket és útjelzőket kíván adni a gondolkodáshoz, de a gondolkodás szubjektív és eredendően egyéni hajlamát gyakran a képzelet és a belátás inspirálja, amelyet nem lehet definíciókba és iránymutatásokba zárni. A kreatív elme tulajdonságai révén egyedülálló, és a művelt és tisztességes egyén gondolkodása a teremtés egyik legnagyobb ajándéka, amely önmagában is szolgálhat Isten földön élő isteni példájának, vagy *ájájának* leírására.

Hozzá kell azonban tenni, hogy a képzeletgazdag gondolkodást más kultúrák és hagyományok nagy gondolkodói között is megcsillantották a források és az őket ért hatások - mint ahogyan azt is megállapíthatjuk, hogy a történelem nagy gondolkodói valamennyi régióban, kultúrában és vallásban megjelentek. Ezeknek az állításoknak a lényegét támasztja alá egy híres hadisz, amelyben a Próféta arra utasította a muszlimokat, hogy „keressék a tudást, akár Kínáig”, és egy másik hadisz, mely szerint „a bölcsesség a hívő elveszett tulajdona; joga van hozzá, bárhol is találja”. A tudást és a bölcsességet tehát végső soron az emberiség közös vívmányának kell tekinteni, amelyet kiemelkedő és kreatív gondolkodói adományoztak és bocsátottak rendelkezésre. Ezt abból is láthatjuk, hogy a kreatív gondolkodás eredményeit gyakran a földrajzi helyeiken és határokon túl is megosztják és tapasztalhatóvá teszik, a globalizáció korában talán még inkább.

Reméljük, hogy az emberiség nagy gondolkodói és vezetői napirendjük részévé és céljukká teszik a világ szellemi és kulturális hagyományai közötti szakadékok áthidalását, és tanácskozásukkor a közös sors és a tágabb emberi testvériség valódi víziója felé törekszenek.

A jelen tanulmány a gondolkodás, a racionalitás és a kritikai ész koráni perspektíváját mutatja be, és kritikai, célorientált dimenzióiban olyan iránymutatásokat nyújt, amelyek negatív redukcionista hatásoktól mentesen biztosítják a gondolkodás tisztaságát és célját. Ezek az iránymutatások gazdagon tárgyalják a spirituális dimenziót is, belátva azt, hogy az erkölcstől és hittől független gondolkodás könnyen elveszítheti irányát és célját, sőt az emberi jólétre nézve is káros lehet. A tanulmány az isteni jelek, az áják, és ezeknek a Korán gondolkodásról alkotott felfogásában betöltött kiemelkedő szerepének tárgyalásával kezdődik. A további tárgyalt témák közé tartozik a Koránban található tudás forrásainak feltárása, a racionális gondolkodást akadályozó tényezők, valamint a tudományos kreativitás aranykorának és végső hanyatlásának történelmi vázlata. Egy rövid rész tárgyalja az idzstihádot is, valamint elhelyezi azt a gondolkodásról szóló elemzésünk rendszerébe, majd a racionalitás iszlám és nyugati filozófiai felfogásának rövid összehasonlítása zárja a tanulmányt.



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES
S A R A J E V O

ISBN 978-9926-555-19-1



9 789926 555191