

ÉRTEKEZÉSEK

A NYELV- ÉS SZÉPTUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL.

Első kötet. 1867—1869.

I. Szám. Solon adótörvényéről. Tálffy Ivántól. 1867. 14 l.	Ára 10 kr.
II. Szám. Adalékok az attikai törvényhöz. Tálffy Ivántól. 1868. 16 l.	10 kr.
III. Szám. A legújabb magyar Szentírásról. Tárkányi J. Bélától. 1868. 30 l.	20 kr.
IV. Szám. A Nibelung-ének keletkezéséről és gyanítható szerzőjéről. Szász Károlytól. 1868. 20 l.	10 kr.
V. Szám. Tudománybelli hátramaradásunk okai, ezek tekintetéből Akadémiank feladata Toldy Ferencztől. 1868. 15 l.	10 kr.
VI. Szám. A keleti török nyelvről. Vámbéry Arminiótól. 1868. 18 l.	10 kr.
VII. Szám. Geleji Katona István főleg mint nyelvész. Imre-Sándortól. 1869. 98 l.	30 kr.
VIII. Szám. A magyar egyházak szertartásor énekei a XVI. és XVII. században. Bartalus Istvántól. Hangjegyekkel. 1869. 184 l.	60 kr.
IX. Szám. Adalékok a régibb magyar irodalom történetéhez. (I. Sztárai Mihálynak eddig ismeretlen színdarabjai 1550—59. — 2. Egy népirodalmi emlék 1550—75-ből. — 3. Baldi Magyar-Olasz Szótárkaja 1588-ból. — 4. Báthory István országbíró mint író. — 5. Szenczi Molnár Albert 1574—1638). Toldy Ferencztől. 1869. 176 l.	60 kr.
X. Szám. A magyar bővítettmondattól. Brassai Sámuel től. 1870. 46 l.	20 kr.
XI. Szám. Jelentés a felső-ausztriai kolostoroknak Magyarországot illető kéziratái- és nyomtatványairól. Bartalus Istvántól. 1870. 43 l.	20 kr.

Második kötet. 1869—1872.

I. Szám. A Konstantinápolyból legújabbban érkezett négy Corvin-codexről. Mátray Gábor l. tagtól. 1870. 16 l.	10 kr.
II. Szám. A tragikai felfogásról. Székfoglaló. Szász Károly r. tagtól. 1870. 32 l.	20 kr.
III. Szám. Adalékok a magyar szóalkotás kérdéséhez. Jannovics Gy. l. tagtól. 1870. 43 l.	20 kr.
IV. Szám. Adalékok a magyar rokonértelmű szók értelmezéséhez. Finály Herik l. tagtól. 1870. 47 l.	20 kr.
V. Szám. Solomos Dénes költeményei és a hátszigeti görög népnyelv. Tálffy Iván lev. tagtól. 1870. 23 l.	20 kr.
VI. Szám. Q. Horatius satirái (Ethikai tanulmány). Székfoglaló. Zichy Antal l. tagtól. 1871. 33 l.	20 kr.
VII. Szám. Újabb adalékok a régibb magyar irodalom történetéhez. (I. Magyar Pál XIII. századbeli kanonista. II. Margit kir. hercegnő, mint ethikai író. III. Baldi Bernardin magyar-olasz szótárkaja 1582-ből. Második köztel IV. Egy XVI. századbeli növényzeti névtár XVII. és XVIII. századbeli párhuzamokkal. V. Akadémiai eszme Magyarországon Besenyei előtt) Toldy Ferencz r. tagtól. 1871. 124 l. Ára 40 kr.	
VIII. Szám. A sémi magánhangzókról és megjelölésük módjairól. Gr. Kun Géz a lev. tagtól. 1872. 59 l.	Ára 20 kr.
IX. Szám. Magyar szófejtégetések. Szilády Áron l. tagtól. 1872. 18 l.	10 kr.
X. Szám. A latin nyelv és dialektusai. Székfoglaló. Szénássy Sándor l. tagtól. 1872. 114 l.	30 kr.
XI. Szám. A dofterekrol. Szilády Áron lev. tagtól. 1872. 23 l.	20 kr.
XII. Szám. Emlékbeszéd Árvay Gergely felett. Szvorányi József lev. tagtól. 1872. 13 l.	10 kr.

Harmadik kötet. 1872—1873.

I. Szám. Commentator commentatus. Tárlozetok Horatius satiráinak magyarázói után. Brassai Sámuel r. tagtól. 1872. 109 l.	40 kr.
--	--------

A SPANYOLORSZÁGI

ARABOK HELYE

AZ ISZLÁM FEJLŐDÉSE TÖRTÉNETÉBEN

ÖSSZEHASONLITVA

A KELETI ARABOKÉVAL.

(Székfoglaló).

GOLDZSIHER IGNÁCZ,

L. TAGTÓL.

BUDAPEST, 1877.

A M. T. AKADÉMIA KÖNYVKIADÓ-HIVATALA.

(Az Akadémia épületében.)

A spanyolországi arabok helye az iszlám fejlődése történetében
összehasonlítva a keleti arabokéval.

(Olvastatott a Magyar Tud. Akadémia 1876. nov. 13-án tartott ülésében).

Tekintetes Akadémia!

Első szavam e helyen nem lehet egyéb, mint a legbensőbb hála kifejezése azon diszes kitüntetésért, melyre igénytelen irodalmi működésemet méltónak tartották, és azon fogadalom nyilvánítása, hogy ezen kitüntetést, csekély erőmtől kitelhetőleg, a magyar tudományosság szolgálatában kiérdemelni, maradjon életem legszentebb feladata.

Midőn helyemet érdemes körökben elfoglalom, alkalmasnak és időszerűnek tartom, hogy értekezésem tárgyául ne a szoros értelemben vett nyelvészet egyik kérdését válaszszam, hanem hogy a tudományos foglalkozásom körébe tartozó egy általánosabb téma körül csoportosítsam fejtegetéscímét.

A kérdés, melyet ezen értekezésem homlokára tűztem, nem ma és általam fejtegették legelőször. Sőt mondhatom, hogy arról előttem igen sokan és igen sokat szölettek és írtak. Épen ezért szükségesnek találom mindjárt bevezetőleg előrebocsátani, hogy a következő vizsgálódásoknak mind módszerére, mind pedig eredményére nézve eltérök azoktól, kik a felvetett kérdést előttem fejtegették, és Spanyolország muhammedán idejéből a helyszinén fennmaradt emlékek nagyszerűsége által elkábítva, valamint félrevezetve azon nagy be-

hatás által, melyet a spanyolországi arabok a középkori Európára gyakoroltak, a keleti arabok rovására oly előkelő helyet engedtek amazoknak az iszlám fejlődése történelmében, melyből a higgadt bírálat kénytelen őket kiszorítani.

Véleményem szerint, arra, hogy a spanyolországi arabok helyét az iszlám fejlődése történetében a keleti arabokéval összehasonlítva, meghatározzuk, sem a maurok aesthetikai fokának egyoldalú szemügyre vétele, sem pedig a hasonló Európára való hatásnak hangsúlyozása nem lehet mérvadó. Mert egyrészt a művészet terén végbe vitt alkotások, melyek a spanyolországi arabok túlbecsülőinek ítéletét vezették tévútra, amnyiben a mennyiben Spanyolországban létrejöttek, nem kizárólagosan a spanyol arabság diaskörét gyarapítják, hanem hasonló mértékben meg voltak a keleti araboknál is; más részről pedig azok, kik az arabság két ágának méltányolása alkalmával, kizárólag azon hatás által engedik magukat vezéreltetni, melyet az egyik vagy a másik ág Európára gyakorolt, azon hibába esnek, hogy *relatív* mértéket *abszolút* érvényre emelnek.

Kérdésünk helyes megoldására nézve szükséges egyrészt a szellemi életnek különösen azon tényezőire tekintettel lennünk, melyek a nép — mint muhammedán nép — szellemi irányának mintegy alapköveiként tekinthetők, és másrészt szemügyre vennünk azon hatást, melyet e tényezők a nép lelkében előidéztek, és azon különiséget, melyet az arabság két ágában ezen tényezők tekintetében észrevenni lehet. Ily alapon törekedtem a kitűzött kérdést megoldani.

I.

A legtöbb történeti munkában épen úgy mint a művelt köznyelvben általánosan el van terjedve azon nézet, hogy a spanyol arabok a középkorban a közönséges muhammedán művelődés színvonalán felül állottak; hogy műveltségre nézve kiválóbbak az iszlám többi arab népeinél; hogy közöttük a tudományos szellem inkább talált ápolókra; hogy bennök a bölcsészeti eszmék inkább enyhítették a muhammedanismus

türelmetlenségét és fanatizmusát; hogy a szép iránt az életben és művészetben nagyobb fogékonysággal és elevenebb érzéssel bírtak keleti törzstársaiknál: egyszóval, hogy az andalusiai iszlám a muhammedán kultúrtörténetnek a humanizmus szempontjából legörvendetesebb jelensége, melynél a kultúrbarát szívesebben pihen meg, mint a keleti iszlámnál. És nevezetes az, hogy ezen előítélet — mert hogy ilyenek tartom, az már azon előrebocsátott nyilatkozatomból következik, hogy ezen nézet megczáfolására készülök, — hogy ezen előítélet mondom, nemesak európai tudósok felfogását vezette félre, hanem úgy látszik már számos középkori arab tudós ítéletét is meghamisította.

Kétségtelen és eltagadhatlan jelenség, hogy azon művelődési állapotoknak javításában, melyekben Európát a IX. században találjuk, a spanyol arabságnak elvitathatlan nagy és maradandó érdemei vannak, a melyeket gondatlan és felelőtlen enthuziasták szerettek és szeretnek ugyan még a legújabb időkig is neveltséges túlzások által helyes mértékük fölé emelni¹⁾, de mely túlzások levonása után megmarad a valószínű történelmi érdem egy oly összege, hogy bátran állíthatjuk azt, hogy azon négy évszázadnak, melyben Andalusziát mint muhammedán provinciát ismerjük, az európai irodalomra²⁾ gondolkodásra³⁾ és társadalomra⁴⁾ egy szóval az európai kultúréletre döntő befolyása volt. Ezen befolyás miben állott, az oly gyakran és oly bőven volt egyéb tudományos értekezések tárgya, hogy ezen t. hallgatósággal szemben fölösleges ismétlésbe boesátkoznám ha a magam részéről újból elmondanám. Csak azon jelenségre akarom e téren figyelmeket irányozni, hogy míg Európa az andalusiai araboktól oly dús ajándékokat fogadott el, amaz az Ázsiából és Afrikából bevándorlottaknak nem nyújtott épen semmit, a mi kultúréletük tartalmát, gondolkodásuk és érzésük körét bővítette és gazdagította volna.⁵⁾ Ha igaz az, hogy a szótár modern tudományos felkutatása a kultúrtörténetnek egyik leghitelesebb kutforrása, ugy e téren is az európai nyelveknek egy részről és az arab nyelvnek másrészt egymás mellé állítása a leghitelesebb adatokkal szolgál. A mi földrészünk művelődésében és társadalmi életünkben nagy szerepet játszó szokról

és nevekről, elkezdve a tudományos műszavaktól, egészen le a hivatalos, közigazgatási, sőt kereskedelmi terminológiáig, tudjuk, hogy származásukra nézve tucatszámra ázsiaiak, arabok. *) És ezen, a moriszkóknak kiűzése által az európai szókincsből ki nem pusztítható szók mindmegannyi tanúi azon nagy szellemi uralomnak, melyet Arábia gyermekei századokon át a rómán faj fölött, és azon hathatós befolyásnak, melyet a román népek, melyeknek az európai művelődés fölvirágoztatásában oly nagy részük volt, közvetítése folytán az összes európai kultúrára gyakoroltak.

Ellenben a hasonkoru arab szótárnak csak igen csekély alkatrészét bírnók felmutatni, mely spanyol vagy sicíliai, szóval román eredetre mutat vissza. Pedig okvetlenül tetemes arányban kellene találkozni, ha Dél-Európa cserébe is nyugtolt volna az araboknak annyit, a mennyit tőlük kölcsönzött, és ezen csekély részt sem lehet egy vonalra helyezni azon kölcsönvételekkel, melyeket az európai szókincsben találunk. Mert míg ez utóbbiak az európai nyelvek egy nagy csoportjába találtak utat, addig amazok magának az arab nyelvnek is csak egy dialektusába bírtak behatni, a többi dialektusokban pedig egészen ismeretlenek maradtak. De — így szólhatna valaki, látszólag joggal — az arab nyelv alkotása és természete, azon tág tér, mely a belső, ugyszólván organicus alakulás által a gyökök tovább fejlődése és régibb anyaggal mindig új meg új derivatumok képzésének nyílik, megengedte azt, hogy az arabok az új és átvett intézményeket és fogalmakat saját szavaikkal fejezzék ki; úgy hogy a priori feltehetnők azt is, hogy Európában eltanult dolgok és fogalmak elnevezésére az idegen szó mellőzésével saját nyelvük kifejezéseivel éljenek. — Ezen ellenvetésnek látszólag volna némi jogosultsága, ha meg nem czáfolná a történelem és a tényleges tapasztalat. Igaz ugyan, hogy pl. e szót »civilizáció«, melyet az általa megjelölt fogalom kifejezésére minden európai nyelv átvett, az arab nyelv, melynek az újabb európai befolyás által szintén szüksége volt e szóra, a maga kincséből bírta egy tökéletes *aequivalens* alkalmazása által pótolni. *Ibn Chaldún*, az arabok legműveltebb történetirója, a XV. században, midőn a városi életet a nomád élettel he-

lyezi ellentétbe és bemutatja mindkét kultúrfok jellemvonásait, szemmel láthatólag minden mondatában akarna egy szót használni, mely körülbelül a mi európai »civilizáció« szónkkal egyértelmű, és igen tanulságos, ha azt látjuk, hogy nem képes oly szót alkalmazni, mely e tekintetben intencióit tökéletesen tolmácsolná. Midőn ezen európai fogalmat importálták keletre, azonnal megteremtett az arabok szó. *Medína* az arabok nyelvben annyi mint *urbs*, *civitas* a latinban; midőn *urbanitas*-t, *civilisatio*-t (tulajdonképen *civilitas*-t) akarnak mondani, a *medína* szó gyökéből »*mdn*« csináltak, egy ugynevezett ötödik formájú nomen verbalét és meg lett a *temeddun* azaz: *polydriasodás*, azon szó, melyre a stambuli reformefendik épen oly büszkék, mint a kairói »új korszak« teremtoi és a bejruti divatos encyklopaedisták. A *szótöbbség* fogalma is egészen új fogalom keleten, de midőn Egyiptomban a parlamentáris *constitutio* az új korszakot megkoronázta és a különféle parlamentáris bizottságok, maga a népképviselői testület, az egyiptomi emberiség akaratát szavazás útján kezdte napfényre deríteni, a hírlapoknak és alkotmányos törvénykönyveknek szüksége volt a *szótöbbség* fogalom egy praecíz kifejezésére, és képesek is voltak azt megkövacsolni nyelvük meglévő anyagából, csinálván ezen arab comparativusból (illetőleg elativusból) *aktar*, *aglab* ugynevezett *nisbá*-kat, így: *al-aktaríjjá* vagy *al-aglabíjjá*. Így származtak arab szók, tősgyökeres arab derivációk ily fogalmak kifejezésére is, minők parlament, szavazás, stb. és csak igen keveset vettek át a francia nyelvből, pl. *kómisián*, (*commission*) *telegraf*, vagy pedig vegyítettek európai és ázsiai elemekből, pl. *Antikátchâné* = régiségtár, stb. Így lehetett a Code Napoleon minden egyes részét tősgyökeres arab fordításban létesíteni, és a német hadi törvényt Muhammed nyelvére minden idegen szó kikerülésével áttenni, természetesen az illető fordítónak — ki Kairóban egy ilyen alkalommal kérte ki tanácsomat — véres verejtékével. Így keletkezett az a hivatalos és tudományos műnyelv, melyet egy magas kairói hivatalnok, midőn e jelenségről vele egy kis eszmecserém volt, e tiszteletbeli névvel illetett: *Jargon officiel et scientifique* — és melyről bővebben fogok szólni, midőn

alkalmam lesz a vulgáris arab nyelvről egy külön tanulmányt bemutatni a tek. Akadémiának.

De nem szorul bővebb bizonyításra, hogy a középkori arab nyelv szókincse ily önkényes szógyártásnak és gyűrésnek nem volt kitéve, és azon körülmény, hogy ilyenekkel a legújabb kor kivételével sohasem találkozunk náluk, valamint az, hogy európai nyelvekből való direct átvételt, tapasztalatom szerint, a spanyolországi arabok nyelvében csak fölötté csekély számmal lehet kimutatni, annak a tanújele, hogy míg nekik Dél-Európa oly sokat köszönt, ők cserében nem vettek át semmit, a mi a szomszéd európai népek hatását az arab kultúrára bizonyíthatná, míg más korszakokban és más országokban a művelődési intézmények átvétele az arab nyelvben nagyszámú szókölcsönzések által van documentálva. Ide tartoznak azon számos aramaeus szók, melyek a vallásos terminológiában nyertek polgárjogot az által, hogy Muhammed ama fogalmakat a nekik megfelelő szókkal együtt az Arábiában és Syriában lakó keresztényektől és zsidóktól vette át; továbbá azon számos perzsa szók, melyek midőn a chalifátus legelőször nyert rendszeres administratiót, a persa hivatalnokokkal és közigazgatási rendszerrel együtt átszivárogtak az arab nyelvbe, hol részint eredeti alakjokban, részint a használat által átídomítva képezik az arab szótár egyik alkatrészét, a nélkül, hogy az arab nyelvtudósok idegen származásukat félreismernék ⁷⁾.

A kultúra nagy hatása az európai világra volt azon jelenség, melynek kizárólagos megfigyeléséből és méltatásából támadt azon nézet, hogy ők, a mint az európai szomszédokat művelődés tekintetében föllámulták, úgy egyáltalán véve a többi, Ázsiában és Afrikában uralkodó törzstársaiknál is, kiknek nem volt alkalma közvetlenül hatni az európai kultúrfejlődésére, kiválóbbak.

II.

Mint mondám, nem csak európai tudósok hódolnak ezen helytelen felfogásnak; az arabok között is találkozunk sok íróval, kik ugyanezen nézetből indulnak ki. De természetesen másképp formulázva hirdették azt. Az arabok ugyanis nem jut-

tatták öntudatuk elé azon nagy kultúrhatást, melyet Európa déli részén való tartozkodásuk által ezen világrészre gyakoroltak, és midőn az andalusiai arabság relatív előbbrevalóságáról szólnak, csak arra gondolnak, hogy a nyugati iszlám *vallásos és erkölcsi* viszonyai kedvezőbbek és örvedetesebbek mint a keleti iszláméi. Az iszlám vallói tudniillik vallásfelekezetük geographiai kiterjedését két részre osztják, melyek egyike: *Al-Mashrik* (Kelet) magában foglalja az egész ázsiai muhammedanismust, Európában Törökországot és Afrikában Egyiptomot, és másika: *Al-Magrib* (Nyugat) Északafrikát Egyiptom kivételével és Spanyolországot jelöli. ¹⁾ Ezen felosztásnak nemesak földrajzi, hanem ethnographiai jogosultsága is van. Mert az ugynevezett nyugati iszlámnak van számos közös tulajdonsága, melyek által az összes úgynevezett keleti iszlámtól különbözik. Ilyen pl. az arab nyelv nyugati írásformája, mely arra mutat, hogy a cursiv arab írás ezen ductusa egészen önállóan a keleti *neszkhí*-től fejlődött ki a régibb kuficus írásból; ilyen továbbá némely sajáttság az öltözetben p. o., hogy a magribi arab egészen mai napig inkább maradt lő a nomád öltözethez, melyet különösen a *burnusz* jellemez. ²⁾ Ezen burnusz, egy csuklyával ellátott bő, rendesen fehér színű, köpeny, melyre élénken emlékeztet a régi zsidóknak imádkozás közben alkalmazott, a testet fejestől befödő tallith, és melyet a magribi arab keleti tartományokban való tartozkodáskor sem nélkülöz, vegyes társaságban azonnal reá ismertet az illető egyén hazájára. 'Abd el-Kádir, kit per excellentiam *al-Sejjid al-Magribi*-nek szoktak Syriában nevezni, és kit mai nap mint a nyugati iszlám typusát lehet tekinteni, Damaszkusban, mostani lakóhelyén, is viseli burnuszát; és fiának, *Muhammed al Sejjid nek*, házában egy ramadân estve (októberben 1873) midőn vendége voltam, a pamlagokon hat burnuszos magribin guggolt. Ép oly közös és a keleti iszlámtól megkülönböztető jellemvonása a magribi arabságnak, a nyelvjárás. Az észak-afrikai arab dialektus oly megkülönböztető sajátságokat mutat fel, hogy bátran állíthatjuk, miszerint a magribi és egyiptomi vagy syriai arab beszéd között, sokkal nagyobb a választófal, mint a többi arab dialektusok között, ha egymással viszonyba állítjuk azokat; oly annyira, hogy olykor az

egyiptomi vagy syriai arab ember a magribi arabot meg sem érti, feltéve, hogy az utóbbi nem alkalmazkodik az idegen dialektus sajátosságaihoz. *) De nem csak a beszélt nyelv mutat fel ilyen jellemző sajátosságokat, hanem az írott nyelvnek is vannak egyes fordulatai és szokásai, stíláriis jellemvonásai, constructiói, melyek a keleti arab írásmodorban hiába kerestetnének. Az írott arab nyelv stíl- és mondattani tekintetben fájdalom ezen irányban még nem vettetett alá alapos búvarlatnak, minthogy az arab nyelv terén történt nyelvjárástannal tanulmányok eddig csupán csak a beszélt, azaz az úgynevezett *vulgáris* nyelvvel foglalkoznak. De az a mi, különösen a hollandi tudósok részéről az irodalmi nyelvre nézve részben történt, eléggé mutatja azon nevezetes jelenséget, hogy irályi, szófüzési és semiásiologikus szempontból eléggé biztos válaszfalat lehet emelni az arabság két ága között: *mašriki* és *magribi* között. Legyen elég felemlítenem ezen pontra nézve egy egyetlen általános bizonyítékot.

Ezelőtt több évvel négy nevezetes európai művelője az arab nyelvnek és irodalomnak: *Krehl* lipcei, *Dozy* leydeni, *Wright* cambridgi, *Dugat* párizsi tanár szövetkeztek *al-Makkarí* történetkönyvének kiadására, mely munka a spanyol arabok történetének egyik legjelentékenyebb kútfőforrása *), kiki egy-egy kötet kiadását vállalván magára. *Fleischer* lipcei tanár, most ezen tud. akadémiának is külső tagja, a kiadott textust szokása szerint kritikai jegyzetekkel és emendációkkal bővítette, mely utóbbiak sokszor a szöveg illető helyének egészen más alakot kölcsönöztek és azon körülménynél fogva látszottak szükségeseknek, mert azon bizonyos szó vagy szófüzés az arab nyelv ismert, a kiadott irodalomban leginkább érvényesített, és az eredeti kútfőszótárakban codificált használat szerint eltért a classicitás azon fokától, melyet *al-Makkarínál*, az arab irodalom egyik legékeesebb írójánál, valamint azon íróknál is, kiknek műveiből keleti módra lelkiismeretesen ollózott és compilált, föl lehetne tételezni. De az arab nyelvben az úgynevezett classicitás (*al-buġat al-fašihā*) kizárólag a keleti arabság mértéke szerint szokott megbecsültetni. Keletiek voltak kivétel nélkül, mert az arabság akoriban még nem terjeszkedett volt nyugatra, azon arab köl-

tők, kiknek nyelvezetét és szóhasználatát szokták a keleti és európai philologok a *classicus* arabság próbakövének tekinteni, úgyszintén az összes eredeti arab szótári tekintélyek keleti forrásokból merítették és maguk is a keleti arab nyelvjárást gyakorolták. Ezen mértékek szerint mérve egy nyugati arab író nyelvezetét, számos helyen merülhetett föl fönnakadás és a classicitás szellemében való emendatio szüksége. *Dozy*-é az érdem, hogy *Fleischer*-hez intézett tudományos leveleiben, mely egy érdekes octávkötetben jelent meg *), *al-Makkarí* történetkönyvének a fönnemlített négy tudós által eszközölt szöveg kiadását *Fleischer* javításai ellen védelmezte különösen a magribi nyelvhasználat sajátlagosságának bő olvasottságon alapuló apparátus segítségével való feltüntetése által. Ezen kimutatásokból lépésről lépésre lehet észlelni azon egyéni önálló fejlődést, melynek az írott arab nyelv indult, midőn a nemzet egy tetemes része nyugat felé vált el.

De nemcsak ruházata, írása és nyelve, irodalmi nyelve épenúgy mint a társalgási, különböztette és különbözteti meg még mai napig is a keleti arabot a nyugatitól. Még számos társadalmi szokásokat is említhetünk ezen megkülönböztető jellemvonások sorában, melyek különösen annak bizonyítékául szolgálhatnak, hogy a nyugati arabságban inkább őriztetett meg bizonyos conservatív, a nomadismus igénytelenségéhez ragaszkodó egyszerűség, a keletiekkel szemben, kiket az általuk meghódított birodalmak, különösen a persának, fényüzése és finomult modora eltávolított lassankint azon naiv egyszerűségtől, mely a nomadismust jellemezi. Egy magribi arab író, ki a keleti arab társadalmat e tekintetben éles bíráltnak veti alá, és kinek munkáját más alkalommal bővebben elemeztem, *) számos értékes adatot nyújt ezen pontra nézve. Gáncsolja a keleti muhammedánok cifra üdvözlési formuláit, hízegő megszólításait és különösen azon sallangos czimeket és attributumokat, melyeket keleti muhammedánok szoktak neveik mellett használni, és melyek magribi íróknál keleti származásuknál fogva ezen stereotyp elnevezéssel szoktak megbélyegeztetni: *al-alkāb al-mašrikiġġā* »a keleti czimnevek«, és abból állanak, hogy minden egyén neve mellett még egy másik szónak *al-Dġn* »a vallás« főnévvel való

összetéte által származó tiszteletbeli nevet szoktak használni, p. o. *Muhammed* mellett *Shams al-Dîn* »a vallás napvilága,« *Abû Bekr* mellett *Takî al-Dîn* »a vallás jámbor férfia,« *Omar* mellett *Zejn al-Dîn* »a vallás ékessége,« *Alî* mellett *Nûr al-Dîn* »a vallás fénye, világa.«⁷⁾

Ily jellemvonások méltatása után tisztán állhat előttünk azon tény, hogy az araboknak fönnemlített felosztása nem pusztán geographiai jelentőségű, hanem hogy egyszersmind két fejlődési individuálitást képvisel az arabság és általában véve az iszlám történetében, két irányt, melynek külön-külön megfigyelése és összehasonlító megbecsülése kultúrtörténeti tekintetben nem minden fontosság nélkül való feladat volna. Ezen összehasonlító tanulmány, melyre az európai tudósok között meg nem adta magát senki sem, a maguk módja szerint részben megtörtént arab tudósok részéről, kik ily alkalommal természetesen mindig csak azon kérdésre akarnak feleletet találni, hogy az iszlám melyik ágában jut a muhammedán vallás az orthodoxismus mértéke szerint hívebb és tisztább kifejezésre a gyakorlatban és a közélet szokásaiban. Rendesen magribi emberek foglalkoztak ezen kérdés eldöntésével és a nyugati iszlám javára döntik el azt. Természetesen, nagy része van a kérdés ily szellemű eldöntésében a locális hazafiságnak is, mely nyugati viszonyokat kedvezőbb színezetben szemléltet velük, és ezen értekezésem további folyamatában látni fogjuk, hogy a dolgok valóságos állása mennyiben igazolja a nyugati iszlám fölött a keletivel szemben mondott kedvező ítéletüket. Sőt egy, a keleti iszlám köréből való utazó is, a spanyolországi arabokat a X. században erkölcsi tekintetben a keleti muhammedánok fölé emeli, ámár különben nem volt igen nagy tisztelője a spanyolországi arabság jellemének. *Ibn Haukál* ugyanis, ki midőn az ugynevezett fatimida dynastia Éjszakafrikában a mai Constantine vidékén megalakult, és Spanyolországra fordította hódító törekvését, hogy ezen országot a dynastia számára megszerezze, egyike volt azon kémeknek, kiket az új chalifa küldött ki a meghódítandó országok természetének, hatalmi állásának és a lakosság jellemének tanulmányozására, ezen kémkedő útjáról egy nagy könyvet írt, mely az arab utazási irodalom egyik legjelen-

tékenyebb képviselőjeként tekinthető. Nem omel ugyan kalapot a spanyolországi arabok személyes tulajdonságai előtt, sőt ezen nem épen hízegő jellemzéssel szól róluk: »A mi az idegent, ki ezen félszigetre utazik, leginkább bírja csodálkozásra, azon körülmény, hogy még azon uralkodóé, a ki ott a trónon ül; mert ezen ország lakói minden önértet és ész nélküli emberek; gyávák, rosz lovagolók és nem képesek jó katonák ellen védni magukat, és más részről a mi uraink (kiket Alláh áldjon meg) igen jól tudják, hogy mily értékes ezen ország, mennyi adót hajt, és mily számosak szépségei és kellemességei.«

Ezen nyilatkozat nem mutatja épen igen nagy bámulását a nyugati arab szellemnek, de mind a mellett ugyanazon emberek erkölcséről ugyanezen *Ibn Haukál* azt mondja, hogy: »országukban nem lehet annyi nyilvánvaló gonosztságot és becstelen dolgoknak oly nagy mértékben való gyakorlását, annyi vallástalanságot látni, mint keleten.«⁸⁾ Ezen nagyobb mértékű szigorúság a vallásos gyakorlat terén épen azon jellemvonás, melyet tekintetbe venni nem szoktak, midőn a nyugati és ennél fogva a spanyol iszlám jellemzése és kultúrtörténeti megbecsülése alkalmával lépten nyomon azon nézettel találkozunk, hogy ott nagyobb mértékű tolerancia s a vallás gyakorlatában kevesebb lélekölő rigorismus uralkodott, az elméletben pedig nagyobb befolyása a bölcsészeti eszméknek, a szabadabb és a dogmatismus nyügeből felszabaduló világnézetnek. Pedig mint már előre bocsátottam a dolog csak annyiból áll, hogy mi európaiak spanyol-arab uton jutottunk legelőször bölcsészeti ismeretekhez, nevezetesen Aristoteles tanulmányához, melyet spanyol-arab tudósok közvetítettek a középkorban az európai világgal. Ha szemügyre vesszük azon irányt, melyet a magribi arabság az iszlám körén belül képvisel, úgy könnyen megfogunk győződhetni arról, hogy már maga ezen irány is visszatarthatta szellemüket a szabadabb mozgástól, és a legszigorúbb orthodoxismus bilincsei között tartotta őket fogva. Minthogy tudtommal a magribi és mashriki arabság művelődési fejlődése, a megfelelő vallásirányokkal párhuzamba még nem helyez-

tetett, szükségesnek találok, hogy kitűzött témám súlypontját épen ezen benső összefüggés kimutatására és méltatására helyezzem.

III.

Ewald Henrik a göttingai k. akadémiában 1872-ben tartott egy előadásában feladatúl tűzte ki magának néhány, a keleti történelem és művelődés megítélése alkalmával a művelt köztudatban uralkodni szokott előítelet és tévedés megczáfolását. ¹⁾ Ezen előíteletek között legelső helyet foglal el azon nézet, hogy a keleti szellem épen ellentétben a nyugatival conservatív iránynyal bír, hogy a fejlődés és haladás sőt még a változás idegen elemek történelmi életében. Évezredekben keresztül egy helyen áll és csak hathatós, kívülről reá törő revolúciók sodorhatják ki megszokott kerékvágásából. Nem került sok fáradságába a híres német professornak, hogy, ezen előíteletet a mennyiben az ősrégi előázsiai birodalmakat illeti, megczáfolja. A mi feladatunk nem terjeszkedik ezen ősidőkre és Ázsia régi nagy birodalmi történetére. De a keletre vonatkozó épen említett előíteletet a köztudat nem csak az ókori keletre korlátolja, hanem azzal appercipiálja a keleti világ középkori és újkori életét is.

Hányszor nem hallottuk azt a nézetet kifejtteni, hogy a muhammedán világ egészen odáig, midőn Európa hatott reá művelődésével, a maga szellemi körét, különösen pedig vallásos nézeteit és az azokból folyó gyakorlatot nem fejlesztette, nem módosította? És ezen nézetet, még oly időben is hangoztatták és hangoztatják, midőn a fejlődésben, az evolutióban ismertetett föl minden organicus létezés életelve, a természetnek épen úgy mint a társadalom életében; akár már most ezen fejlődést *hegelisticus* akár pedig *darwinisticus* alapon végbemenőnek fogják fel, azaz akár úgy, hogy a tárgyakban és eszmékben rejlő antithésisekben találják a fejlődés szükségének és a magasabb fokra való emelkedés tendentiájának megmagyarázását, akár pedig a létért való küzdelem legyen a fejlődés principiuma, végbemenésének magyarázó oka. Elég

az hozzá, philosophiai s történelmi lehetetlenség, hogy a keleti világ egy tetemes része, oly alapon folytatta volna egyéni történelmi életét, oly alapon alkotott volna hatalmas és világra szóló államot, sőt mondhatnók államokat, oly alapon semmisített volna meg virágzó kultúrákat, bölcsészeti igazságokból kiinduló világnézeteket és vallásokat, oly alapon fűzte volna azokat saját életéhez és tette ennek kiegészítő és szerves alkatrészévé, mondom oly alapon végezte volna mindezen, a normális történelmi élet körébe tartozó functiókat, mely minden történelmi és természeti lét alaptörvényén kívül esik, sőt ezekkel egyenesen ellentmondásban áll.

A mint a priori lehetetlen és képtelen állítás tehát az, mely a folytonos fejlődés processussát eltagadja az iszlám társadalmi és vallási életétől, úgy másrészt tagadhatlan igazság az, hogy e téren is mint mindenütt kicsi dolgokban és nagyokban, fejlődő változást tapasztalunk mindenütt és mindenben. Kicsiszertűnek fog látszani, hogy akkor, midőn nagy történelmi igazságokból indulok ki, hirtelen átcsapok oly csekély részletére a társadalmi életnek, mint a *divatnak* változása. De czélszerűnek találok, hogy e térről hozzak fel egy pár megvilágító példát, melyek a muhammedán társadalomra vonatkozó nézetek megczáfolására fölülte alkalmasaknak látszanak előttem. Mindenki azt gondolja, hogy a muhammedán emberek öltözködési modora oly fix és állandó, hogy az, a mióta legelőször keletkezett, keletkezését pedig rendszerint a legtávolibb ősidőkbe szokták beleképzelné, (hiszen Ábrahámot rendesen arab seikh öltözettel szokták festeni és Mózeset arab dervis ruhájába burkolni), állandóan ugyanaz maradt, míg csak a legújabb európai befolyás e téren is lényeges módosításokat közvetített. Minthogy az arab öltözködési divat története nincsen megírva, legyen megengedve nekem az erre vonatkozó adatgyűjteményemből egy pár példát felhozni. Szóljunk csak a *tudósok* és *sheifek* öltönyéről. Azon szokás, hogy a tudós osztályok az ugynevezett seikhnek turbánjuk és egyéb öltözetük által tűnnek ki a többi emberek közül, a muhammedán időszámítás II. századának második felében keletkezett, sőt tudjuk, hogy *Abû Jâsuf Já kûb al-Anşâvî* (meghalt 182-ben) volt az, ki ezen divatot legelőször kezdette meg. ²⁾

Hogy ezen intézkedés nem volt oly állandó, hogy idővel ne változhassék, azt több adat mutatja. Mai nap például senki előtt nem lesz feltűnő, ha egy tudós seikhet vörös papucsban lát, mely szín a sárgával együtt szokott a papucsek divatos színe lenni muhammedán országokban. De a III. század vége felé *Abó Munabbih-tól*, midőn a fürdőben vörös papucsos látta, ez rossz néven vétetett még: »lábán« ugymond egy hasonkorú tudósító »vörös papucs volt, mintha csak tevehajcsár volna,« *) míg egy arab példabeszéd szerint *labisa al-chuff al-ahmar* (a vörös papucsot öltötte lábaira) annyit jelent, mint: *imperatoris dignitatem sibi sumsit*, †) a miből az tűnik ki, hogy vörös színű cipőben járni, akkor midőn e példabeszéd keletkezett, a méltóság jele volt. Hogy mily kevés conservativismus uralkodott a tudósok öltözködése tárgyában, az onnét is kitűnik, hogy az emírek, helytartók és törvénytudósok minduntalan azon helyzetben voltak, hogy annak megtartását újabb rendeletek és intelmek által erősítsék meg, a mi nem történik meg, ha divat dolgában a keleti ember az egyszer megállapított szokást változhatatlannak tartaná. Megjegyzendő, hogy keleti uralkodók részéről is találkozunk a ruházatot illető rendeletekkel. Nem is említve *Alá al-Dín Urchán* ruházati rendeletét, ‡) a VI. századból ismerek egy *Ibn al Atír* stilisztikájában a rendeleti minták között felemelt rendeletet, §) melyben az egyiptomi főhivatalnokoknak e tekintetben utasítások adatnak. Ily rendeletek létezése arra mutat, hogy a ruházat időről időre való szabályozásának szüksége forgott fönn és hogy ezen pontra nézve nem uralkodott soha sem azon állandóság, melyet róla elhíreszteltek. Az előttem fekvő adatokból az tűnik ki, hogy a III-dik századtól kezdve a tudósok öltözködése már megszűnt állandó divat lenni ezen körben és hogy éppen úgy találkoznak tudósokkal, kik a köznép ruháját öltik magukra, mint viszont laikusokkal, kik a tudósok öltözetébe bujnak. A III. század végén a cordovai emír *Habíb b. al Valíd Dahán* traditio-tudós ellen bocsát ki egy rendeletet, melyben a tarka ruhák viselését tiltja meg neki, ¶) ugyanakkor ugyanazon város kádija *Muhammed b. Beshúr al-Mu'áfirí* oly világi öltözetben járt, hogy, mint kútfőm mondja, a kik

nem ismerték, muzsikusnak tartották. **) Ellenben *Omar al Bulkejni* megdorgált egy laikus embert, midőn eszébe jutott, hogy a tudósok öltözködési modorát utánozza, †) és *Imám al-Haramejn* Bagdád városában már általánosan elterjedve látja a laikusok ezen szokását, ‡) mely ellen természetesen a tudós kaszt a legnagyobb féltékenységet fejtette ki. Midőn Andalusziában *Abd al-Rahmán Sanchol* a tudósok turbánját a hadseregnél akarta behozni, a jámbor cordovai tudósok, ellene, mint a vallás megsértője ellen keltek ki. §) De hogy a tudós kasztnak igen korán volt alkalma féltékenységét e tekintetben kifejtetni, az onnét is kitűnik, hogy az épen említett bagdádi seikh nyilatkozatában *al-Bajaví* hasonértelmű és tárgyú nyilatkozatára történik vonatkozás. ¶) És hogy másmás időben a tudomány képviselői mást mást tartottak méltóságukhoz illő öltözetnek, az kitűnik *Ejjáb al-Sachtiáni* egy ítéletéből; ugyanis midőn *Mámar* nevű barátját egykor a földet érintő tunicában látta, oda nyilatkozott, hogy ő ezen tekintetben a régi divatnak hódol, mely a méltóságot uszályos ruhával hozza összefüggésbe, míg újabb időben ezen felfogás és a vele összefüggő divat megváltozott. ††)

Egy másik érdekes momentuma a keleti divatnak az ugynevezett sherifek, a Muhammed családjából származó emberek, zöld színű turbánja. Ismeretes, hogy ily *sheríf* — (szó szerint: nemes) eket vagy más elnevezéssel *sejjid-* (úr) eket bármily keleti város piaczaín és utczaín oly nagy számmal találunk, hogy alig van mesterség és foglalkozási kör, melyben a zöld turbán után ítélve, a próféták pecsétjének utódai ne találtatnának, tudósok, teherhordók, koldusok, kereskedők, munkások ††) stb. Ezen vegyes társaságnál fogva, már meglehetősen régen, azok kik valósággal bírnak Muhammedre vagy a chalifák egyikére visszavezethető törzsfával, kerülnek a zöld turbán viselését, mert ennek használása leginkább volna képes gyanussá tenni azt, a mi nekik legfőbb büszkeségét képezi. De csalódnánk, ha azt hinnők, hogy ama, most már kihalt félben levő szokás, mely a sherifekkel zöld turbánt viseltet, az iszlám legelső idejében keletkezett. Alig éli most ötödik századát; *al-Sujútínak* ugyanis egy érdekes munkájában, melyet a Tajlasánnak nevezett öltönydarabról írt, azt találom,

hogy csak 883-ban (a muhammedán idősámítás szerint) keletkezett ezen divat. ¹³⁾

A felhozott adatok azt mutatják, hogy társadalmi külső szokásokra nézve sem tapasztalható az a conservatív megmaradás, melyet rendszeren keleti dolgokról fel szoktak tétélezni. De még hamisabb, és a belőle vont kultúrtörténeti következményeknél fogva ártalmasabb felfogás az, mely az iszlámnak mint vallási és állami rendszernek történelmi fejlődését tagadja. Sem az iszlámról mint vallásrendszerről sem pedig mint álladalmi rendszerről nem áll ezen felfogás. Miniket e helyen az iszlámnak csak előbbi oldala fog érdekelni, annál is inkább mert, — hogy fejtegetéseim eredményét már mindjárt itt legelől foglaljam össze — az iszlámnak nem csak újabb időben, hanem már azonnal keletkezése után e tekintetben két iránya különböztetendő meg: az egyik, mely, legalább elméletileg, ragaszkodó, conservatív, az adott alapot el nem hagyó, a másik mely az adott alapból kiindulva annak történelmi fejlődésének nem szegül ellene és körébe bele vonja mindazon elemeket, melyek ezen fejlődés tartalmát bővítették és gazdagították. Ezen két irány között éppen az előbbi, a conservatív irányt, látjuk képviselve a nyugati iszlámban, míg a liberálisabb nézetekkel összefüggő iránylat a keleti iszlámban vergődött érvényre.

A muhammedán vallás elméleti és gyakorlati részének, tehát dogmatikájának és ritusának tudvalevőleg két általános és minden secta által elismert kútforrása van, és pedig; a) *al-kitáb* (a könyv) t. i. a korán tartalma, az a mi ezen könyvben nyíltan van kimondva vagy a mi szövegéből következik;

b) *al-sunnâ és al-hadîť* (a tradíció) tudniillik az, a miről a traditionális tekintélyek hiteles láncolata (*silsilâ* vagy *isnâd*) azt bizonyítja, hogy az a prófeta által véghez vitt cselekvés vagy tőle hallott mondás. ¹⁴⁾

Csak igen későn, a ritusnak megszilárdulása után járult e két kútforrához egy harmadik; c) *al-igmâ'* (consensus), tudniillik oly felfogás, a mely ugyan sem a szent könyvben, sem a tradícióban nem fordul elő, de a melyre nézve a muhammedán vallás autoritásai, az úgynevezett imámok, egy nézetben

vannak. ¹⁵⁾ Mindazon muhammedánok, kik a vallás ezen három kútforráját vagy legalább is a két elsőt mint valót ismerik el: *ahl al-sunnâ v-algemâ'a* (szó szerint: homines traditioni et ecclesiae addicti). Azok, akik a *gemâ'a*-t nem tartják kötelezőnek, azaz az egyházhoz nem tartoznak és azon alapot, melyen politikailag alapult t. i. a választás útján létesült első chalifátust jogosnak nem ismerik el, képezik a schismatikusokat, különösen pedig a muhammedán közhasználat szerint a *shû'a*-t (társaság), legközelebb 'Alî társaságát és azon apró sectákat, melyek joggal jogtalanul ezen általános elnevezés alá foglalhatnák. Megjegyzem azonban, hogy a *shû'a* elnevezés nem azonos, mint tévesen hinni szokás, a tradícióhoz nem ragaszkodó, annak hitelt nem adó sectával, mert a *shû'a* ismusnak is vannak tradíciogyűjteményei, csak hogy ők a láncolatban előforduló autoritások hitelességét más mértékkel mérik mint az igazhitű muszlimok. Az *ahl al-shû'a* mint ellentéte ennek: *ahl al-sunnâ v-al gemâ'a* tehát nem annyira a *sunnâ* mint a *gemâ'a* antithesise. ¹⁶⁾ Az első két kútforrásságára nézve az összes igazhitű muhammedán világ, a harmadikra nézve annak legnagyobb része egyetértésben van, mert mindhárom kútforrás a vallásos hitnek és életnek, minden muhammedán által elismert autoritásokra hivatkozik és belőlök indul ki. Azonban már a *consensus* mint vallástudományi forrás, némi tekintetben nem pusztán autoritáson alapszik. Mert ha ezen forrást vizsgáló tekintetbe vesszük és a benne szereplő tekintélyt muhammedán szempontból egybehasonlítjuk azzal a tekintélyvel, mely a két elsőben szerepel, úgy meg kell adnunk, hogy ott már emberi akarat és vélemény, mindenestre olyan emberek akarata és véleménye, kiknek az orthodox iszlám megadja a jogot, hogy kétes esetekben önálló akaratával és véleményével birjanak, (úgynevezett *mugtabhidoké*) ¹⁷⁾, tételik auctoritatívá, míg a két első forrásban az isten változatlan akarata és az általa inspirált prófeta tana és cselekedete vezérel. Így tehát a *consensusban* már az isteni és prófetai autoritáson kívül, ha nem is vele ellenkezésben álló, emberi vélemény is elismertetik mint mérvadó, de más részről eléggé korlátolt mértékben, a mennyiben csak is a négy imám és ezeknek is csak összehangzó véleménye té-

tetik vallástani forrássá. Így tehát ezen forrás átmenetet képez egy másik vallástani forráshoz, melyben az egyéni vélemény és akarat elismerése már egész tisztán jut elismerésre. Említettük ugyanis a dogmatikus hitnek és a kánoni törvénynek még egy negyedik kutféje is, mely ugyan a szoros értelemben vett orthodoxismus határaiból ki nem mozdul és az előbb említett három vallástani kutfő semelyikével soha ellenkezésbe nem jő, de a rideg orthodoxismus korlátait annyiban lépi túl, a mennyiben az autoritáson alapuló kutfőkön kívül levő oly csemet képvisel vallásos dolgokban, mely az *egyén* érvényesülését elősegíti és kibuvót enged a szabad gondolkodásnak. Ezen negyedik kutfő:

d) *al-kijás* (az analogia). Míg az első három kutforrás felhasználására és alkalmazására az egyes egyén belátása semmiféle befolyást nem gyakorol, hanem az írott betű és a tradált szöveg szó szerinti értelme, valamint az azokat tolmácsoló autoritások egyhangu felfogása dönt és határoz, addig az analogia alkalmazása kihívja az egyéni ingeniumot és belátást, és tág tért enged az illető subjectivitásnak. És hogy az *analogia* alkalmazása csakugyan nagyon szabad kört enged az egyénnek, az onnét is kitűnik, hogy azok, kik a kijás-t mint vallástani kutfőt elismerik, *aššāb al-va'j* a vélemény, azaz: *egyéni belátás* embereinek, vagy mint *Kremer* fordítja²⁰⁾: speculativ jogászoknak (spekulative Juristen) is neveztetnek.

Mennél kevesebb döntő befolyást enged tehát valamely muhammedán kör a két utóbbi vallástani kutforrásnak a vallásos kérdések dolgában; mennél inkább korlátolja az imámok összhangzó döntvényeinek és az analogiák útján következtetett egyéni vélemények hatáskörét; mennél inkább ragaszkodik kizárólagosan a tradált tételekhez: annál kevesebb tere lesz ezen irányon belül a szabad gondolkodásnak, annál tulajdonabb lesz másrésről a conservativ, csupán csak a tradícióra támaszkodó és minden újítást kizáró tendentia. És csakugyan a muhammedán felekezetek vagyis inkább mint már e helyen felolvasott egy másik értekezésemben²¹⁾ említém: irányok, ritusok (*madāhib*) keletkezésének és kifejlődésének története ezen föltevésünket igazolja.

Ennek kimutatására azonban előre kell bocsátanom egy pár tájékoztató megjegyzést.

A traditionalismus elleni reactio korán fejlődött ki az iszlámokban. *Ahmed ibn Abi Ishāk al-Sebi*²²⁾ előtt, ki az iszlám II. századában élt, egykor egy ember így szólott: »Meddig fogtok örökösen a tradíción függni, foglalkoztatok inkább a tudománnyal! (Ila matā ḥadīṭun-isthagilū bil'ilmī).²³⁾ Ugyanekkor látjuk a keletkező kánonjogi iskolákban a speculativ tendenciát a traditionalismus ridegsége ellen visszahatni.

Ismeretes, hogy az orthodox szunnita iszlámon belül többféle irány fejlődött ki. Említenek hatot, ha a *Sufjān al-Taūri* (megh. 161-ben h.) és *Dā'ūd al-Zāhiri* (megh. 270-ben h.) neve után nevezett irányokat is ide számítjuk, mások mint pl. a *Zejlūtāk* Arabiában — kik magukat »az öt irány emberei«-nek nevezik (*ahl al-chams madāhib*²⁴⁾) ötöt, de a legismeretesebbek négyen vannak és négy imám vagyis iskola-alapítóra, kiknek nevei után neveztetnek, vezetnek vissza és pedig 1) a *mālikita* irány, mely *Mālik b. Anas* medinai tanárt (megh. 179-ben), a muhammedán tradíció legelső gyűjtőjét és a tradíciótudomány megalapítóját nevezi fejének; 2) a *hanafita* irány, mely *Abū Hanīfa al-Nó'mān 'irāki* vallásanárt (meghalt 150-ben) ismeri legfőbb tekintélynek; 3) a *shāfi'ita* irány, mely *al-Shāfi'* (megh. 204. b.) Mālik tanítványában ismeri alapítóját és végre 4) *Ahmed b. Hanbal* (megh. 241.), *al-Shāfi'* tanítványának iránya, a hanbalita. Ezen iskolák egymásután való keletkezése igen behatóan és szellemesen tárgyalatott *Mirzā Kazembeg*,²⁴⁾ *Sachau Ede*²⁵⁾ és *von Kremer Alfréd* által,²⁶⁾ kiknek a jegyzetben idézett munkáira utalom az olvasót, minthogy bennünket e helyen csak azon viszony érdekel, melyben ezen iskolák azon iránykülönbséghez állanak, mely mint fönny kifejtettem, a felsorolt négy vallástani kutfő alkalmazásából következik. Erre nézve úgy áll a dolog, hogy a mālikita iskola, melynek megalapítója legelső uttörője volt egyszersmind a tradíció tudományának, a koránon kívül csakis a tradíciót ismeri el mint a dogmatika, a ritus és a jogtan kutféjét, míg ellenben a hanafita iskola az, mely más néven »a vélemény iskolájának« neveztetik, és melynek megalapítója kevesebb súlyt fektetvén a tradícióra, az analogiának

és véleménynek vívott ki helyet a theologia és kánonjog terén. Mindkettőjük között közvetítő képen lépett fel a sháfi'ita irány, mely a consensust igen, de az analogiát nem ismeri el, míg a negyedik a hanbalita, a málikita iskola tuzzásának tekinthető, és minthogy sok követőre nem talált, ezen tanulmányban egyelőre tekintetbe nem fogjuk venni.

Ha az irodalmat tekintjük, úgy azt találjuk, hogy ezen hanbalita iskolát nem is nézték mindig a többivel egyenrangú iránynak. *Al-Muqaddasi* geographiai író, ki a muhammedán világnak ritusok szerint való felosztásáról is bővebben szól, a hanbalita ritust nem említi a négy »fikh-ritus« (madháhib al fikh) között, külön kánonjogi iránynak nem tekinti és csupán a traditio tekintetében elágazó iskolák között mint orthodox traditionalista iskolát hozza föl. ²⁷⁾

Ha tekintetbe vesszük, hogy mily nagy ragaszkodás uralkodott az iszlám első idejében az összes theologiai világban a traditiohoz és mily ellenszenv a ra'j, a subjectiv vélemény ellen, akkor csakugyan bámulhatjuk azon elterjedést, melynek nem sokára keletkezése után a hanafita irány örvendhetett. Ezen tünemény kellő méltatására jó lesz e helyen egybeállítani a régi muhammedán tudósok egynehány ítéletét az épen támadófélben levő antritradiionális irányról. Kutföm e tekintetben *Abd al-Vahháb al-Shá'rání*-nak *Kitáb al-mizán* (a mérleg könyve) czimű munkája, melynek jellemzésével egy más értekezésemben foglalkoztam ²⁸⁾, és melyben a kijásról egy igen kimerítő értekezést olvashatunk ²⁹⁾. *Abd al-Rahmán b. Mahdí* egy epigrammában kelt ki a vélemény követői ellen, mely epigramma így végződik: »A vélemény az éjhez, a traditio a naphoz hasonlít (falra'ju lejlu val-hadíju nahârun), *Abú Ásim*: Annak szemében, ki a traditioba mélyed, a többi ember olyan mint a barom (Idâ tabahhara-l-ragul fi-l-hadíj kâna-l-nâs' indahu kalbakar).

Abú Bekr b. Ajúsh: Minden időben a traditio követői az ellenkező véleményüekhez viszonyítva, olyanok mint a muszlimok a hitellenekhez viszonyítva (Ahl al-hadíj fí kulli zamân ka-ahli-l-islâm ma'a ahli-l-adjân). *Al Sháfi'* imám: »Őrizkedjétek azon traditioék elfogadásától, melyek a vélemény emberei vidékeiből jönnek, ne ismerjétek el azokat, míg jól utána nem

jártatok hitelességüknek:« Természetesen legeslegszigorúbban nyilatkozik a ra'j ellen azon imám, ki a négy ritus között legmagasabban lobogtatja a traditio zászlóját. *Ahmed ibn Hanbal* ugyanis jobbnak tartja a leggyarlóbb hitelességű traditio tekintélyét az egyéni véleménynél (Da'if alhadít ahabbu ilejnâ min ra'j al-rigâl) és magánéletében oly rabszerű utanzója volt mindennek, a mit a traditioiban talált, hogy midőn a szabad-elvű Ma'mún chalifa uralkodása alatt üldözöbe vették őt, más egyéb makaes orthodox tanárral együtt, három napig elrejtőzködött és negyed napon kibujt biztos rejtékhelyéből, csak abból az okból, mert a traditio szerint a próféta is egykor üldözői előtt épen csak három napig tartá magát elrejtve. Ő volt különben az, ki soha életében dinnyét nem akart enni, mert nem talált traditiot, mely megtanithatta volna arra, miképen bánt el a próféta a dinnye héjával. — Nézzük már most a kánonjogi iskoláknak geographiai elterjedését különösen azon czélból, hogy a keleti és nyugati iszlám vallásos élete minőségének megítélésében azon iskolát tekintsük fokmérőnek, melyhez az iszlám ezen két ága szegődött. Ekkor azt tapasztaljuk, hogy míg a hanafita és sháfi'ita iskola a keleti iszlámban uralkodott, addig a nyugati iszlám kizárólag a málikita, tehát a conservatív iskolához szegődött. Mind Éjszakafrikában (Egyptom kivételével, melyben a sháfi'ita iskola uralkodott és még mai napig is el van terjedve, ámbár nem uralkodik, mert az uralkodó iskola most ott a hanifita, mint a stambuli uralkodó dynastia ritusa), mind Spanyolországban, a málikita iskola az uralkodó; az egész keleti iszlámban pedig, európai Törökországtól egészen China határáig a hanafita iskola vergődött uralkodásra. A fönntemlitett *al-Muqaddasi* idejében is ilyen volt a felosztás. »*Ashháb Abi Hanifâ bil-mashrik va-ashháb Málik bi-l-magrib*.« Abu Hanifâ követői keleten, Málik követői nyugaton vannak. ³⁰⁾ Látjuk tehát, hogy ezen kérdésre: az iszlám két geographiai ága között melyik képviseli a liberalismust? okvetlenül úgy kell felelnünk, hogy a keleti ág képviseli azt, míg a nyugati ág a vallásos élet azon irányát kapta föl, mely a liberálisabb törekvést, az előrehaladást, a változó idő igényeihez való alkalmazkodást, a más felekezetbeliekkal való érintkezésben a to-

lerans méltányosságot leginkább nehezíti meg, sőt sok tekintetben lehetetlenné teszi, minthogy világfelfogásában és a gyakorlati életben kizárólag oly időben keletkezett kutfőt ismer el mint egyedüli tekintélyt, midőn a muhammedán társadalom megalakulófélben volt és épen az arab pogányság ellen vívta harczeit; tehát egyrészt még a legintenzívebb fanatizmus forrongott benne, mely később nyugalmasabb lélekállapotnak és világnézetnek adott helyet; másrészt pedig még sokkal közelebb állott a nomadizmus egyszerűségéhez, semhogy a fejlődő városi élet és az idegen körökkel való békés érintkezésből folyó követelményeket tekintetbe vehette volna.²¹⁾ Ennek ellenében a hanafita irány a liberális felfogással szemben kedvezőbb helyzetben van, mert az iszlám első tizedeiben keletkezett traditio ridegségét enyhíteni engedi a haladó és a későbbi korban fejlődő egyéni nézet gyakorlatiasága által, és azért könnyen érthető, hogy a politikai alakulásban, a nagy chalifátus alkotásában a hanafita iránynak kellett győznie. Mert míg a málikita irány egy kis vallásos társadalomból indult ki, addig a hanafita-iskola a gyakorlati tényálláshoz alkalmazkodott és a létező tényleges viszonyoknak inkább volt képes eleget tenni. Innen van az, hogy a régiebb nagy keleti chalifátus területén, és később a kisebb keleti szultanáságokban, végre pedig a stambuli szultanáság területén a hanafita iskola emelkedett uralkodásra, nem annyira a benne életelemként uralgó liberális tendenciánál fogva, hanem mivel a változott politikai színpad és a meghódított népek által az új alakulásba vegyített viszonyok szükségessé tették, hogy ama eredetileg demokratico-theokraticus kis álladalom elméleti alapján túlmenjenek. Ha ezen jelenséget kellőképpen méltatjuk, úgy a hanafita iskolának a conservatív málikita iskola ellenében való győzelme kettőt képes megegyeztetni: először is azon nézetet, hogy a muhammedánizmuson belül a meglevő vallási és álladalmi bázis egyszer mindenkorra kizárólag a korában és a traditiookban található, mely a tényleges viszonyokhoz semmi módon nem alkalmazkodhatik; másodsor pedig azon már fent is czáfolat alá vett nézetet, hogy az iszlám fogalma nem fejlődött, nem tökéletesedett, nem bővült legyen soha sem.

Ne tessék az épen megállapított következtetést, melyet az iszlám kultúrtörténete tárgyalásában az egyedül helyes kiinduló pontnak vagyok bátor tartani, pusztán elméleti kombinációnak nézni. Mert ezen kiinduló pont egész történeti összefüggése szerint érteti meg velünk a muhammedán állam megalakulását, melynek hosszú ideig tartó életrevalósága épen az *Abû Hanîfâ*-féle szabadelvű és a tényleges exigentiákat tekintetbe vevő iskola győzelmének lehet tulajdonítani. *Von Kremer*-nek, a muhammedán politikai és kultúrtörténet legszemlelmesebb tárgyalójának, ki a hanafita iskola tanulmányozására igen sok gondot fordított, művéből hadd álljon itt egy pár megjegyzés, melyek *Abû Hanîfâ* szabadelvű toleráns szellemét eddig a legalaposabban méltányolják és az általa megalapított iskola törekvéseit leghivebb színekben mutatják be nekünk. »*Abû Hanîfâ* iránylatának« ugymond *Kremer*, »mindig igazságos, részrehajlatlan, különösen pedig másvallásuakkal szemben toleráns szellemének pontos ismerete, oly férfit mutat benne, ki népe és korszaka vad, szűkkeblű szokásain évszázadokkal túlment. Míg a többi muhammedán tudósok a nem-muszlimot mint egy a muhammedán emberrel szemben igen alant fokon álló lényt tekintik és ezen felfogásnak a reá vonatkozó jogi tételekben is kifejezést adnak, a mennyiben a nem muhammedán ember életét és vérének kevesebbre becsülik, mint a muhammedán ember életét és vérének, addig *Abû Hanîfâ* azt a tantételt hirdette, hogy a máshitű ember vagy rabszolga élete egyenlő értékű a szabad muszliméval, úgy hogy a ki amaszt megöli ugyanazon jogi következményeknek köteles magát alávetni, mint a szabad muszlim gyilkosa. Épen ugy enyhítette a lopás után következő büntetés addig érvényben volt szigorúságát. Adásvevőben a máshitűnek jogegyenlőséget biztosít a muhammedánnal szemben. Vegyes házasságok esetén, midőn muhammedán ember zsidót vagy keresztyént vesz el, két zsidó vagy két keresztyén tanút hitelesnek mond. Míg a hanbalita iskola a törvény által megkivánt imádságok elhanyagolására halálbüntetést szab ki, addig *Abû Hanîfâ* meglegszik testi fenytéssel. A meghódított népek ellen, melyek a kormányhoz szerződési viszonyban állanak ha a szerződés feltételeit megszegik, több jogtudós véleménye

szerint, háború indítandó és ha vonakodnak az iszlámot felvenni, akkor a férfiak meggyilkolandók, a nők és gyermekek rabságra hurczolandók. *Abû Hanîfâ* szerint elég, ha őket a muhammedán területből kiűzik. Ezen tények elegendők volnának annak bebizonyítására, hogy oly időben, midőn a korlátlan fanatizmus, az emberi jogok teljes félreismerése nem muhammedánok irányában, és a büntető jog draconicus határozatai minden enyhítő korlátozás nélkül uralkodtak, Abû *Hanîfâ* a humánitás, tolerancia és méltányosság oly fokát képviselte, melyet ily módon alig találhatni egyébütt az iszlám körében. Megérdemelné, hogy ha egyebet se tudnánk tanaiból mint azokat, a miket épen felsoroltunk; hogy népe legnemesebb szellemei egyikének tekintsük. Tanrendszere a legmagasabb és legemberségesebb fejlődési fokot képviseli, melyre oly szilárdan befejezett vallásos és álladalmi rendszer minő az iszlám, egyáltalában képes emelkedni ²²⁾.

A tudós Von Kremer ezen megjegyzéseihez legyen megengedve a magaméból is egynehány adatot fűzni, melyekből azt láthatjuk, hogy a keleti iszlámban uralkodó *Abû Hanîfâ*-féle irány képviseli az iszlám-keretén belül mindenütt és minden tekintetben a liberális és toleráns áramlatot. Érdekes lesz e tekintetben kiemelni azon nézeteket, melyek a muhammedán jogtudósok között uralkodnak azon kérdésre nézve: vajon megengedhető-e nem muhammedán embernek, hogy a szent területekbe lépjen? Látni fogjuk, hogy ezen kérdésre nézve is *Málík* az intoleráns, *Abû Hanîfâ* pedig a toleráns és szabadelvű nézetnek képviselője. Mekka szent területére, melynek középpontján a ka'ba foglal helyet, és mely *al-haram*-nak nevezetik, *Málík* és *al-Shâfi'î* nézete szerint semmiféle más vallásnak lépnie nem szabad, akár állandóan, akár pedig csak ideiglenesen akarna ott tartózkodni; ellenében *Abû Hanîfâ*nak nincs belépésük ellen kifogása, ha nem szándékoznak ott állandóan tartózkodni. Mekka többi mecsetébe feltétlenül megengedhető nekik a belépés *Abû Hanîfâ* ítélete szerint, ha nem profanálják azokat ivás vagy alvás által, míg *Málík* úgy nyilatkozik, hogy semmi szín alatt oda más vallásut mint muhammedánt bebocsátani nem szabad. ²³⁾ *Al-Higázb*an, Arábia felszigetének azon provinciájá-

ban, melyben a két szent város Mekka és Medinâ fekszenek, a régibb és leginkább az iszlám keletkezése alkalmával támadt nézetek, más vallásura nézve majdnem lehetetlennek mondják a tartózkodást. Egy traditiómondatt, mely *'Ajishâ-ra*, a próféta kedvencz feleségére, vezettetik vissza, azt határozza, hogy az arab felszigeten soha kétféle vallásu ne találkozzék. 'Omar chalifa pedig minden más vallásut kiűzött al-Higázból és csak kereskedőknek s mesterembereknek adott három napig tartó engedélyt az ott tartózkodásra, mely határidő lefolyta után irgalmatlanul elkergette őket. Abû *Hanîfâ* megengedi a máshitűnek a Higázbban való tartózkodást egyenes ellentétben a traditióval. ²⁴⁾

Vallási háborúk alkalmával — és az eredeti muhammedán constitutió csak is ily háborukat ismer — különbség tétetik a *könygebirtokosok* (ahl al-kitâb), azaz oly felekezetek között, melyek kinyilatkoztatási könyvre alapulnak pl. a keresztény és zsidó felekezet, és olyanok között, melyek nem támaszkodnak kinyilatkoztatott könyvre. Az előbbiek irányában a muhammedán haditörvény enyhébb és elnézőbb eljárást szab mint az utóbbiakra nézve. Így pl. a foglyokul ejtett ahl-al kitâb nők és gyermekek rabságra hurczoltatnak, míg a könyvtelen felekezetekhez tartozó nőkre és gyermekekre, ha foglyul ejtetnek és az iszlámba lépni nem akarnak, halál ítéltetik. Csak *Abû Hanîfâ* elégszik meg ezeknél is a rabszolgasággal, ²⁵⁾ mely rendszabály, tekintetbe véve a rabszolgák kedvező helyzetét az iszlámi társadalomban, igen enyhe felfogásnak mondható. *Abû Hanîfâ* a többi vallástudósokkal ellentétben megengedi, hogy a muhammedán államban a más vallásuak fölött, egymás között folyó jogi ügyekben, saját vallásukhoz tartozó bíró ítélhessen és hogy még a muhammedánok közt is oly hivatalt viselhessenek, melynek pusztán adminisztratív jellege van és mely vallási jelentőséggel nem bír. ²⁶⁾

Ha muhammedán ember nyilvánosan borral kereskedik, akkor azon büntetésen kívül, melyet a tiltott dolog terjesztéséért rámérnek, a corpus delicti, ez esetben a bor, elkoboztatik; nem muhammedánra nézve ugyanazon eljárás határoztatik. Csak *Abû Hanîfâ* tiltakozik ez utóbbi esetben az elkobzás ellen, mert »ezen bor az ő vagyonuk, melyre nekik joguk van.« ²⁷⁾

Az *Abû Hanîfâ*-féle jogi irány és a *Málík*-féle irány között fennálló viszony méltatására fontosnak tartom még felemlíteni az előbbinek felfogását a *nöknök* egyéni szabad elhatározására nézve. Mig *Málík b. Anas* iskolája szerint a nőnek nem engedtetik szabad elhatározás férje választása alkalmával és mindig az illetékes férfiak (atya vagy helyetteseinek) engedélye tétetik *conditio sine qua non*-ná, addig *Abû Hanîfâ* a következő elvet mondja ki: »A nőnek jogában áll férjhez menni saját választása szerint és házassága tekintetében saját akarata szerint rendelkezni személye fölött, ha vagyonáról is maga rendelkezik; kivétel csak azon eset, midőn nem rangjához illő férjet akar választani: ekkor gondnokának dolga ily házasságot ellenezni.« (Anna lil-mar'ati an tatazavvaga binasfihâ va-an tuvakkila fi nikâhîhâ idâ kânât min ahl-il-tasaruff fi mâlihâ valâ-'tirâd' alejhâ illâ an tađâ'a nafsahâ fî ġejri kufû'in fahunâka ja' tariđa-l-valîjju' alejhâ. ²⁰)

A házassági jog terére lépven át, szóljunk az épen említettek kapcsában még egykét nevezetes elvi nézetkülönbségről a vizsgálás alá vett irányok közt.

Málík szerint a nem muhammedánok által egymás között kötött házasságok a muhammedán társadalom felfogása szerint semmi jogi és kötelező erővel nem bírnak, mig *Abû Hanîfâ* (és vele a többi imám) felfogása szerint »két hitetlen által kötött házasság kötelező erővel bír és ép oly mértékben van alávetve a házasságból következő törvények és köteleességeknek, mint a muhammedánok között kötött házasságok« (anna ankihâta-l-kuffâri sahihâ tata'allaku bihâ-l-ahkâm kata'allukihâ ankihâta-l-muslimîn). *Abû Hanîfâ* szerint szabad embernek meg van engedve rabszolganővel házasságra kelni, feltéve, hogy ezen házasságkötés előtt nem volt szabad felesége. *Málík* még több feltételhez — többek között ahhoz, hogy az illető férjnek nem sikerül szabadon született hitvestársat találni — fűzi az ily házasság megengedhetőségét ²¹).

Abû Hanîfâ ezen szabadabb irányával összefüggésben állanak nézetei a szorosabb értelemben vett rituális kérdésekről is. Első sorban felemlíték egy igen nevezetes vitapontot közötté és a többi iskolák között, melyre én valék szerencsés legelőször figyelmeztethetni a si ismusról irt dolgozatom-

ban és minthogy az, mit *Abû Hanîfâ*ról megemlítettem, ezen értekezésem összefüggésében igen lényeges mozzanatot képezhet, az ott előadottakat e helyt röviden bátorkodom ismét körül írni. ²²) *Abû Hanîfâ* volt ugyanis az iszlám imámjai között az egyedüli, ki gyakorlatilag méltatta azon körülményt, hogy az iszlám nem kizárólag arab elemekből áll, sőt hogy a persa elem a muhammedán társadalom egy igen jelentékeny részét teszi ki. Minthogy a traditio legelső keletkezésekor *iszlám* és *arab* nemzetiség úgyszólván azonos fogalmak voltak, nem tartozván az iszlám-községhez más egyén mint arab származásu, azon iskolák, melyek a rítusra nézve ugyan csak a traditióból indulnak ki, a rítusra vonatkozó kérdésekben, a mennyiben azokban idegen nyelvek és idegen nemzetek jöhetnének tekintetbe, szorosan ragaszkodnak az arab nyelv kánoni érvényéhez és a rítusban nem engednek semmiféle jogosultságot a persa nyelvnek. Náluk kérdés tárgya nem lehetett például, hogy az obligát imák csakis arab nyelven mondathatnak-e el, akár érti az illető egyén, mit imádkozik, akár pedig az idegen nyelven elmondott arab imádságot nem érti. Ilyen p. o. a *fâtihâ* t. i. a koránnak első fejezete, mely minden imádság bevezetését képezi, és melyet az általános felfogás szerint csak arab nyelven szabad elmondani. Ezen nézetnek támogatására egy pár koránmondatra is hivatkoznak, melyekben a szent könyvnek *zar' ezozír* arab jellegé hangsúlyoztatik ²³), nem vevén tekintetbe, azon körülményt, hogy mikor ezen koránhelyek keletkeztek, a muhammedán társadalom szempontján kívül esett az az eshetőség, hogy valamikor arab nyelven nem értő nemzetek fognak az igazhitűek körébe lépni. Csakis *Abû Hanîfâ* az, ki ezen kérdésre nézve is a töle kitelhető legliberálisabb álláspontot foglalja el. Kereken szabad választására bizza a persa embernek, ha nem érti az arab szót, hogy a *fâtihâ*-t saját anyanyelvén mondja el, sőt egy későbbi hanafita seikh *Mahmûd al-Auzgandî* köteleességévé teszi azoknak, kik ily persa *fâtihâ* elmondásánál jelen vannak, hogy a rítus által elrendelt prosternációkat végezzék, akár értik a persa nyelvet akár nem. A hanafita iskola ezen a persa nyelvnek az arabbal való egyenjogúsítását illető törekvése oly annyira ment, hogy mint egy

sí'ita kéziratból kimutattam, a hanafita iskolát a magismussal való conspirációról vádolták egykor Középpáziában, és magának *Abu Hanífának* származására nézve azt a mesét költötte az ellenfél, hogy ő egy a mágus hitet valló persa királytól származik. ⁴³⁾

Valamint az épen említett kérdésre nézve *Málik* a formalismus képviselője, ugy a ritus egyéb pontjaira nézve is ezen imám iskolája sürgeti a betűszerinti formszerűség kötelező voltát, míg *Abu Hanífá* szabadabb térben engedi mozogni a ritus végzőjét. A muhammedán imádságban gyakran ismétlődő mondat ez: *Alláhu akbar* (Alláh nagy!) *Málik* és vele a másik két imám iskolája azt tanítja, hogy a kötelező ima érvénytelenné válik, ha ezen szavakon, az illető összefüggésben, hol azoknak helye van, módosulás történik; oly ember, ki véletlenül *akbar* helyett azt mondaná: *azím*, a mi szintén annyit jelent hogy: *nagy*, nem tett volna eleget azon kötelességnek, hogy a nap ezen részében imát kell végeznie. Csak *Abu Hanífá* elégszik meg az *akbar* synonymjaival, sőt a puszta *Alláh* szót is minden praedicatum nélkül elegendőnek tartja és a praedicatum elhagyását nem tartja gátlónak arra nézve, hogy valaki az illető imádság kötelességét absolveálta legyen.

Ismeretes az is, hogy az ima végeztével a muhammedán ember guggoló helyzetben mond el egy kissé hosszadalmas formulát. Ha már most az embernek baja van a lábával, úgy hogy nem bír hosszabb ideig a megkivántatott helyzetben maradni, *Málik* szerint az illető formulát oldalvást támaszkodva vagy pláne hanyatt fekvé kell elmondania. *Abu Hanífá* nem kívánja meg ezen komédiát, és azt tartja hogy az ily beteg ember ne vesződjék hiába, hanem hagyja el egészen azt a mire nem képes. A kit az imádság ideje csónakon ér, annak *Málik* szerint úgy mint szárazföldön álló helyzetben kell végeznie az imádságot, míg ezen experimentum életveszélylyel nem jár; *Abu Hanífá* szerint nem kell próbára tenni a tenger hullámaít és a priori mindjárt ülő helyzetben lehet az imádságot végezni ⁴⁴⁾. Ellenben míg *Málik* iskolája megelégszik az *opus operatum*-mal, *Abu Hanífá* sürgeti a ritusban a külső illetet még akkor is, ha annak tekintetbe vétele a hivek terhére volna, és ezen felfogásából folyólag a fenntebbi példák-

kal épen ellentétben sok esetben érvénytelennek mondja a végezett imát olyankor, midőn az *Málik* szerint beválnék. Az imádságban előforduló koránhelyeket *Abu Hanífá* szerint könyv nélkül kell elmondani, mert nem akarja az imát kótaszerűnek tekinteni, míg *Málik* és a többi imám szerint jó az, ha szövegből olvassa is ki az imádkozó, csak a formulán ne ejtessék csorba. Imaközben beszélgetni oly dolog, mely ha tévedésből történt, *Málik* szerint nem rontja a ritus érvényességét; *Abu Hanífá* szerint igenis rontja és az imádság ilyenkor nem válik be. Szerinte nem érvényes az imádság, ha az imádkozó mellett asszony foglalt helyet, az ellentétes iskolák ezt nem bánják. Hasonlólag áll a dolog a két iskolában, ha az imádkozók sorában asszony találkozik. ⁴⁵⁾ Jellemző *Abu Hanífá* antiformalismusára nézve, hogy ellensége az imádságban a cumulációnak. *Málik* és a többi imám szerint tudniillik lehetséges az, hogy — ha szükség forog fenn — több imát cumúláljon az ember. Ha p. o. bármily ok lehetlenné tette a reggeli ima formális megtartását, akkor a déli ima előtt közvetlenül mondja el az ember a reggelit, utána azonnal a vele szöveg tekintetében majdnem azonos délit, és ha a következő délutáni ima elmondása előreláthatólag nem lesz rendesen végezhető, a megelőzőnek kapcsában mindjárt a *šalát ai'asr-t* (délutáni imádságot) is leörlí. Természetesen csak az szükséges, hogy Alláh előtt napjában ötször tisztelegjen a muszlim a megparancsolt formulákkal. *Abu Hanífá* mint a formalismus ellensége, nem engedi meg ezen lóhalálába való cumulációt. Ugyanazon szellemben opponál *Abu Hanífá* iskolája a formalisticus irány egy másik rituális felfogására nézve, mely a böjtölésre vonatkozik, t. i. a böjtöltés ellen. *Málik* és *Ahmed b-Hanbal* tudniillik túlságosan alkalmazzák azon nézetet, hogy az egészségi okoknál fogva elmulasztott böjtöltés kipótlás által hozható helyre. Így p. o. azon nézetben vannak, hogy viselős asszonyok, kik állapotuknál fogva a böjtöltést ki nem bírják és azt megtörni kényszerülnek, minden mulasztásukat annak idejében pótlás által helyre hozhatják; vagy renegát emberek, ha ismét visszatérnek az igaz hitre, a hitetlenségük idejében elmulasztott böjtöltést ugy hozhatják helyre, hogy egyenlő számú közömbös, azaz a ramadán hóba nem eső na-

pot börtölnek pótlásképen. Abú Hanífa nem akar tudni semmit az ily arithmetikus vallásgyakorlatról és e tekintetbe al-Sha'fí egyesül vele. A ki akarata ellenére tévedésből töri meg a börtölést, *Abū Hanīfā* szerint nem vesztí el börtölő minőségét; a formalisticus Málík és Ibn Hanbal az ily tévedésből félbeszakasztott börtöt érvénytelennek mondják. Gyermeknek Abú Hanífa szerint nem szabad még részt venni a felnöttek börtölésében; Málík és a másik két imám szerint hadd gyötörjék magukat; annál nagyobb érdemük. Öngyilkosok fölött Málík, al-Sha'fí és Ibn Hanbal szerint nem szabad a szokásos temetkezési imádságot elmondani, *Abū Hanīfā* itt is toleránsabb nézettel bír és az öngyilkosoktól nem akarja megvonni a hátramaradók imádságát. ⁴⁶⁾ Málík iskolájának formalistikus iránya, valamint az imádság és börtölésről való szabályokra nézve nyilvánul, úgy az iszlám egy másik előkelő ritusára nézve is mutatkozik, értem a mekkai bucsújárás ritusát, melyet minden muhammedán embernek legalább is egyszer életében kell végeznie. Megjegyzendő e tekintetben, hogy a zarándokolási ceremonia több mozzanatára nézve tapasztalhatjuk azon közel rokonságot, mely a közös kiinduló pontok végett a *Málík* iskolája és a modern vahhabismus között létezik. Ismeretes, hogy a vahhabiták, kiknek kiinduló pontja minden ujitásnak megvetése és az Alláh-n kívül levő más lényeknek bemutatott vallásos tisztelet és kegyeletnek elítélése, valamint a szentek sirján való imádkozást kárhóztatják, úgy a bucsújárat alkalmával is kerülni akarják minden polytheisticus maradványát az arab régiségnek, melyet azonban helytelen történelmi felfogásuk értelmében *bid'á*-nak (ujítás) keresztelnek el, holott inkább *residuumnak* lehetne nevezni. Ilyen p. o. a kabá épületének különös tiszteletben tartása, a fekete kő megcsokolása. ⁴⁷⁾ *Málík* csakugyan *Abū Hanīfával* ellentétben, ki a többi imámokkal együtt kívánatosnak mondja, hogy a kabá első megpillantásánál a hívők imára fakadjanak, kezüket ég felé emelve, hogy a fekete kövön az imánál szokásos prosternatiót végezzék, ezen rituális szokást kerülendőnek tartja, és így érintkezik a vahhabitákkal, kik vele együtt azon közös kiinduló ponttal bírnak, hogy egyedül és kizárólag a tradi-

tióra alapuló ritusmód az, melyet követni szabad minden *bid'á* kizárásával. ⁴⁸⁾ Annál ridegebben ragaszkodik aztán a traditio betűjéhez a bucsújárással összefüggő ritusok módjára és rendjére nézve. Ezen ritus egyik mozzanata p. o. az, hogy a bucsújárók al-Safá és al-Mervá hegyek között futkosnak (al-sá'j). *Abū Hanīfā* szerint már most mindegy akár Safá-tól Mervának, akár pedig megfordítva történik ezen lötás-futás. *Málík* a traditio betűje szerint megkívánja, hogy Safá legyen a terminus a quo és Mervá a terminus ad quem; ha megfordítva történék a futkosás, a ritus ezen pontjának az illető bucsújáró egyén eleget nem tenne. Hasonlólag a kődobálás, mely 'Arafát hegyéről a völgybe történik, okvetlen a betű szerint kövekkel történjék, a kavicsesal való dobálás által az ember nem tenne eleget a vallástörvénynek. Abú Hanífa nem sürgeti a köneket, és beelégedik, akármily követ hajigálnak a hivek a sátán ellen. ⁴⁹⁾

Ezen értekezésemnek nem lehet célja a két iskola között fennforgó valamennyi vitapontot elősorolni. Ezen feladat egy külön e célra irandó dolgozatot tenne szükségessé, és sajnálandó, hogy a muhammedán ritustannal és joggal foglalkozó európai irodalom, mely rendszerint gyakorlati czélokra tűz ki, mindig csak egy-egy iskolának irányát ismerteti codificálva. A szétágazó irányok összehasonlító tanulmánya az európai irodalomban még pium desiderium; pedig nélküle az iszlám kultúrtörténet egy fő-fő segédeszközének hiányában vagyunk. Ily tanulmányra nézve a leginkább hozzáférhető és legbebecesebb kútfőként használhatók a traditio-gyűjteményekhez írt eredeti commentárok, különösen *al-Navaví* commentárja a *Muszlím*-féle traditio-gyűjteményhez, al-Sha'rání »a mérleg« (*Kitáb al-mizán*) című könyve és *Maverdí* *Kitáb al-ahkám al-sultániyyá* című munkája, melyet *Enger* adott ki Bonnbán 1853-ban ily czimvel: »Maverdíi *Constitutiones politicae*.« Mindhárom munkából meritettem, mint jegyzeteimből látható, az értekezésem ezen részében feldolgozott anyagot, mely által nem akartam a tárgyat kimeríteni, hanem csak példákban bemutatni a kutatásnak ezen kérdésre nézve nyiló tér bőségét. *Ibn Batúta*, spanyol-arab utazó, említ egy versben írott munkát, mely a négy ritus között fennforgó vi-

tapontokat átnézetben összeállítja, szerzője: *Abū Hafš Omar al-Nasafī*; címe: *Kitāb al-man zūmā fī masā'il al-chilafijī bejn al-fukahā al-arba'a.*⁴¹⁾

A felsorolt adatok, úgy gondolom, kétségtelenül mutatják, hogy az iszlám azon nyilatkozási formája, melyben ezen felekezet keleti ágának vallásos élete nyilvánul, a *hanafita iskola* az, mely az iszlámon belül a haladó fejlődést, a szabaddabb gondolkozást képviseli és elősegíti, míg azon formája, melyben az iszlám nyugati ágában nyilatkozik, a *málíkita*, nemcsak hogy azon szabadelvű törekvést elő nem segíti, hanem azt, mint a traditionalismus alapelvével ellenkezőt, egyenesen hátráltatja, és a mennyiben egyébűtt érvényre emelkednék, nyilvános roszalásával kíséri. Volt alkalmam már ezen helyen a *bid'á* fogalmáról szólni⁴⁰⁾ és megemlíteni, hogy így neveszi az orthodox iszlám mindazon a muhammedán tradícióban alappal nem bíró újításokat, melyek a gyakorlati életben felmerülnek és érvényesülnek. Az iszlám conservatív iskolái, különösen a *hanbalita iskola* első, és a *málíkita iskola* második sorban, nem akarnak e tekintetben sem megalkudni a gyakorlati étellel és a Muhammed óta megváltozott körülményekkel, és kisebb nagyobb mértékben minden oly dolgot kárhóztatnak, a miről a tradícióból nem lehet kimutatni, hogy már Muhammed élete idejében is divatban volt és a próféta helyeslését nyerte, vagy hogy oly cselekedet, melyet a próféta maga végbe vitt. Szorosan ragaszkodnak e tekintetben Muhammed ezen mondatához, melyet a hagyományban találunk: »*Alláh prófétája ekkép szólott: kötelességtek szunnámat (szokásaimat) és az utánam következtet chalfák szokásait követni, melyekhez ők egyszerűvel ragaszkodtak, (szószertint: fogaikkal rágtak). Tartózkodjatok pedig az újonnan felmerülő dolgoktól, mert minden újonnan behozott dolog bid'á és minden bid'á tévedés.* («*Alejkum bisunnatī va-sunnat-il-chulafā'i min ba'di ad'dū 'alejhā bil-nāvāgiz va-ijjākum va-muḥdatāt al-umūr fa'inna kulla muḥdatin bid'atun va kulla bid'atin ḡalālatun.*»⁴¹⁾

A *bid'á* kérdését tekintve a muhammedán vallás rigozistái valóban komikus végletekig mennek. Minthogy p. o. véletlenül nincsen diplomatico kimutatva, hogy a próféta hogyan bánt a dinnye héjával, azért sok szigoru muhammedán

vallástudós kifogás alá akarta venni a dinnyeevés megengedhető voltát is. A legmulattatóbb jelenséget nyújtja elénk azonban a *dohányzás kérdése*, és minthogy azon hely, melyet a muhammedán theológiában elfoglal, a *bid'á* kérdésének ismeretére nézve igen tanulságos, bátor leszek vele egy kissé bővebben foglalkozni. A ki tekintetbe veszi a dohányzás elterjedését az iszlám vallói között, az alig lesz képes elhinni, hogy mennyi tudományos küzdelem tárgya volt a pipa a muhammedán theológiában, és hogy mennyi vitatlan tentát ontottak ki mindkét oldalról, a rigorosok éppen úgy mint a liberálisok, a dohányzás megengedhetőségét illetőleg. Semmi nemű tradícióban tudniillik nem fordul elő, hogy Muhammed dohányzott légyen, és a mit a próféta nem gyakorolt, azt igazhitű muszlimnak gyakorolnia joggal nem lehet megengedve. Hogy ezen felfogást valószínűbbé tegyék a hívők előtt, a vallástani scrupulusok mellett még egészségi és takarékosági indokokat is hoznak fel a dohányzás eltiltása mellett. »A tutun ivásából« — úgy mondanak — »nem következik semmi haszon, sőt éppen ellenkezőleg föltötte káros hatással van az a testre és lélekre, eltompítja az erőt és számos betegségek keletkezését elősegíti. A csunyaságok közé (al-chabá'it) sorolandó az, és a fa (shagarā, sic!) melyen nő, csunya fa. A tutun ivása e mellett még pazarlással és pénzköltéssel is jár; továbbá a haszontalan szórakozások közé tartozik, melyek az embert az Alláhról való megemlékezéstől és az imádságtól elvonják. Egyszóval csunya *bid'á*-nak tekintendő.«⁴²⁾ A dohányzás ellenségei azonban nem elégednek meg ezen szelid és földi dolgokra vonatkozó érvek fölemlítésével. Pontos ismerik a dohányzóknak sирontuli sorsát is. »A dohányzók« — úgy mondanak tovább — a feltámadás napján egy csoportba helyeztetnek a borivókkal és valamint ezen gonosztévők, úgy ők is fekete arczszínnel keltetnek fel tűzbe borult sirokból lángoló pipaszárral szájukban«, mely állítások erősítésére mindenféle álomlátásra hivatkoznak.⁴³⁾ Míg a dohányzás kérdése pusztán theologiai vitapont maradt, addig csak a subtilitásokban amugy is csudálatos módon gazdag muhammedán casuistikai irodalom gyarapítása eredhetett belőle. Másképen kezdett a dolog állani a XVII. század-

ban, midőn az állami hatalom is belevegyült ezen vitás kérdés eldöntésébe és a theologiai — bármely heves, de mindamellett véretlen polemia ártatlan medréből kisodorta és bebörtönzések s vérontásnak alkalmává tette. Körülbelől ugyanazon időben, midőn a német theologia egy némely képviselői azt prédikálták hiveiknek, »dass die Tobaksbrüder und Tobaks-schwestern alle, ja alle vom Teufel betrogen sind.« »Der Tobak ist ein verfluchtes Unkraut, dadurch jetziger Zeit die grösste Abgötterey geschicht« mint *Schoppius András* 1665.; vagy »Damit man immer mehr saufen kann, macht man den Hals zur Feuermauer und zündet dem Teufel ein Rauchwerk von Tabak: an« mint *Scrivo Keresztély*,⁵⁴⁾ körülbelül ugyanazon időben folyt le a szultán birodalmában egy fanatikus és a kormány által minden módon istápoltt agitáció a dohányzás és burnótozás ellen. Ezen élvezetek akkoriban a szultáni birodalomban még meglehetősen újak voltak és a theologiai vitatkozás még nem volt befejezve, midőn szigorú kormányrendelet folytán a kérdés egy komolyabb fázisba lépett. Mielőtt ezekről szólnék, legyen megengedve kivonnom a dohányzásról szóló egy arab kéziratú monographiából, melynek jellemzését e fejezet folytában fogom nyújtani, a következő chronologiai adatokat. »Volt pedig« — ugymond kutföm — a tutun használatának kezdete az iszlámi országokban a X. század vége felé. A legelső, kik azt muhammedán országokba hozták, keresztények voltak az *Ingliz*-nek nevezett hegyekből.⁵⁵⁾ A magribban legelőször egy zsidó orvos honosította meg, a ki róla prózában és versben munkákat is irt, a melyekben a dohány számos hasznát sorolja fel. Ezután Aegyptusba, Arábiába, Jemenbe, Indiába és a legtöbb muhammedán országokba vitték be. A Szúdánban 1005-ben (a hijra után) jelent meg Timbuktu-ban. Így szól *al-Lákânî al-Málíkî. Negm al-Dîn al-Majribî* szerint, ki ezekről, apja verses munkájához »Al-badr fi-l kabâ'ir v-al-şagâ'ir« irt commentárjában szól, Damaszkusban a dohány legelőször 1015-ben lépett fel.«⁵⁶⁾ Minden tekintetben újabb keletű dolog volt tehát az, a mi ellen a bid'a ellen rajongó theologusok a XVII. században felhívták az állami hatalom karát. Legelőször 1633-ban IV. Murad uralkodása alatt tiltatott meg a dohányzás egy nagy tüzvész után,

mely Stambulban iszonyú pusztításokat vitt végbe. Minden éjjel a szultán maga körutat tett a fővárosban; kit lámpa nélkül, vagy lámpával kávé mellet vagy pipával talált, az halál fia volt. Reggelenként az utcákon heverő holttestek tettek tanuságot azon szigorról, melylyel a szultán rendszabálya keresztül vitetett.⁵⁷⁾ Épen oly szigorral mint Stambulban, jártak el a dohányzók ellen a provinciában. 1538-ban Uts hinárban 14, Rohában 10, Aleppóban 20, Hadzsigözben 20 egyén, kik titokban dohányoztak, részint lefejeztettek, részint felakasztattak, részint pedig kegyetlenebb halállal multak ki, némelyiknek teste négyfelé vágatott, másokat szétzúzott kezekkel és lábakkal dobtak sátraik elé.⁵⁸⁾ Még VI. Muhammed szultán uralkodása alatt is találkozunk a dohányzás ellen gyakorolt ezen szigorú eljárással. 1653-ban maga a szultán halálra ítelt két egyént, kít dohányzáson kapott, és csak a mufti enyhébb felfogása folytán változtatott ezen kegyetlen ítélet botbüntetésre.⁵⁹⁾ Már ezen ítéletmódosításból is látható, hogy a dohányzás elleni fanatismus ezen idő szerint enyhébb alakot kezdett már öltetni. *Kin'ân pasa*, ki ugyanakkor a dohányzás üldözését akarva megújítani, és azzal kezdte, hogy a dohánytözsöket elzáratta és a pipákat széttörtette, kénytelen volt engedni a szipáhik ellenszegülésének, kik azon üzenete küldték neki, hogy engedje csak az embereket nyugalommal pipálni, ha nem akarja, hogy a pipa füstje helyett a lázadás lángja szálljon ég felé. Negyven évvel később a dohányvám már a birodalom egyik jövedelemforrását képezé, melyet a kormány mind inkább és inkább törekedett kiaknázni.⁶⁰⁾

Ekkor az irodalom terén is lábra kapott a dohányzásnak kedvező irány és mivel ilyenmü irodalom létezése kultúrtörténeti tekintetben mindenkép jellemzőnek nevezhető, nem árt hat, ha egy pár pillanatot neki szentelünk. Kiemelek különösen egy 1697-ben — tehát hatvannégy évvel a kormány szigorú rendszabályainak kibocsátása után — irt tractátust, e cím alatt: *al-şulh bejn al-ichvân fi hukm ibâhat al-duchân* azaz: »A testvérek kibékítése a dohányzás megengedését illetőleg.« Szerzője *Abd al-Ganî al-Nábulsî*, a mystikus irány egy kiváló követője és irodalmi képviselője az iszlámban. Valamint a muhammedán mysticismus iskolája a szoros értelemben vett

kánonjog képviselői — al-'ulamâ — ellenében igen sok tekintetben szabadelvű ellenzékét alkotnak, úgy a dohányzás kérdését tekintve is, a mystikus író korholja az ulemák túlszigoru felfogását. 'Abd-al-Ġanî al-Nabulsî említett munkájában, melyet a bécsi cs. kir. udvari könyvtár kéziratárából ismerek (N. F. nr. 265. fol. 104 verso — 147 verso ⁶¹) és melyből az előbbiekben is több adatot kölcsönöztem, a dohányzás szigoru ellenségeinek vallásos és czélszerűségi érveit törekszik megczáfolni és scrupulusait eloszlatni, és e mellett még számos mulattató anyaggal, ugyszintén a dohányzást illető költemény mutatványokkal, és történelmi adattal bővíti értekezését. Ezen történelmi adatok nem mindig oly felvilágosító természetűek, mint azon chronologiai egybeállítás, melyet főntebb a szóban forgó munkából kölcsönöztem. Van benne olyan történelmi adat is, mely európai izlésünkre inkább mint furcsaság hat. Legyen elég egy példának felhozása. »Azt beszéltek nekem« — úgy mond hiszékeny írónk ⁶²) — »hogy a dohány ismeretes alkalmazása nem oly dolog, mely legelőször újabb időben merült fel, hanem az őskor bölcsői is, kik Nembród idejében éltek, ismerték már ezen alkalmazást. Volt ugyanis Nembródnak egy gyógyíthatlan betegsége, mely abból állott, hogy egy bogár mászott orrán át agyába és folytonosan kinozta őt. A fájdalom elállt ugyan egy időre, ha Nembród falhoz verte fejét, de végleg nem szűnt meg s mindig újból kezdődött, ughogy a sok fejverés által a király komoly veszélynek volt kitéve. Ekkor orvosa dohányzást rendelt neki, és csakugyan az által, hogy a király a dohányfüstöt felszitta és orrán át kibocsátotta, a fájdalom lassan lassan elállott. Azok, kik hiábavaló mesékből akarják bebizonyítani azt, hogy az ókori Ázsia előtt az új világ nem volt ismeretlen, az ép említett mondából is, (melyről mit közbevetőleg akarok megjegyezni az a nézetem, hogy lényege zsidó forrásból van kölcsönözve, csak Titus neve Nembród-éval van benne helyettesítve) ⁶³) merithetnének állításuk számára némi érvet. Az orthodox muszlimokra azonban épen a kívánt hatásnak ellenkezőjét idézte elő, a mennyiben tudniillik belőle az tűnik ki, hogy az általuk kárhoztatott élvezet, melyet Muhammed nevével kapcsolatban nem lehet kimutatni, miut az őskor egyik hitetlen királyának szokása van kimutatva. De

szerzőnket ezen ellenvetés nem háborgatja, mert ő a dohány gyógyító hatásában, annak kizárása ellen egy hathatós érvet vélt feltalálni, melyet azzal erősít, hogy az európai orvosok felfogására hivatkozik, mely szerint a dohányzás egészségi tekintetben igen ajánlandó élvezet. De a Nembród történetéből merített adat mellett még egy archaeologiai közleménnyel találkozunk. Felemlíti ugyanis, hogy egyik társa a Higáz és Syria közti uton egy ősrégi épületrom alatt egy kőből való pipaszárat talált, mely tökéletesen hasonlít azokhoz, melyeket manapság használnak. ⁶⁴)

Ime pipaszár a kőkorban!!

Könnyű volt szerzőnknek oly időben, midőn, mint említem, a dohánybehozatal után szedett vám a birodalom egyik jövedelmi forrását képezte, tiltakoznia a szultánnak dohányzás ellenes rendeletei és azon kegyetlenségek ellen melyeket a rendszabályok megszegői ellen, fogatosítottak; de mindenestre megteszi, és nyiltán kimondja, hogy nem kell oly kormányrendeleteknek engedelmeskedni, melyek a muhammedán vallásban kellő alappal nem bírnak. ⁶⁵)

Igy állott a dohányzás kérdése a muhammedán theologiában a XVII. század vége felé, és nem kerülheti ki figyelmünket, hogy az épen jellemezett munka írója a hanafita iskolát vallotta. Érvei ugyan voltak gyakorlati hatással, de a kegyes és kizárólag a traditióból merítő muhammedánok különösen a magribinok és egyéb málikiták, még mai nap sem veszik hasznát, és tartózkodnak oly élvezettől, melynek nem sikerülhet a traditióban alapot találni.

Mint minden elméleti elv gyakorlati érvényesítésben, úgy a bid'â kárhoztatásának is vannak fokozatai.

A legszélsőbb fokon állanak e tekintetben a Vahhábiták, ⁶⁶) a hanbalita irány ultrái Középarábiában és részint Indiában, kik minden bid'â eltörléséből casus belli-t csináltak a többi muhammedánok ellen és minden vallási és társadalmi újítást megvetve, a muhammedánismus első patriarchális korszakának visszaállítását tűzik ki még mai napig is, midőn hatalmuk az arab fensikra szorítkozik, politikai és vallási programként. »Mi arabok (tudniillik a nomadismus intézményeit el nem hagyó arabok) vagyunk« így irt még ezelőtt

vagy két tizeddel a Vahhabiták vezéré *Ulján-al Dabīb*? Damaskus helytartójához »próphétánk Muhammed, kire Alláh kegyelme és üdve! — arab volt, és a próféta társai mind, kikre Alláh áldása! — szintén arabok voltak.« Felhivunk téged, hogy Alláh-n kívül más lényt ne imádjatok, a zarándoklási áldozatot másnak mint Alláhnak be ne mutassátok, a sirok fölött kápolnákat ne építsetek, és bizodalmatokat ne helyezétek szentekbe, martyrokba, kegyes emberekbe, bűnbánó férfiakba, fakirokba, és dervisekbe, mi nektek úgy látszik, mintha azok közbenjárását akarnátok Istennél kieszközölni, nálunk azonban a polytheismussal azonos. Mi szigorúan ahoz ragaszkodunk, hogy mindenkit, ki Alláhnak tetsző munkákat vitt végbe és kétségbevonhatlan bizonyítékok szerint jámbor ember volt, tisztelni lehet, de segélyéhez folyamodni, és sirjához zarándokolni szerintünk tiltott dolog. A mi azonban a nyilván való bűntényeket illeti, különösen a bor és sörivást, a paederastiát, az asszonyok nyilvános mutatkozását, káromkodást, másra mint Alláh-ra való esküvést, *dohányzást akár közönséges akár persa pipából*, a mankala — és kártyajátékot, a kávéházakban való csevegést, zenélést, a parallelismussal való hireskedést a prózai és költészeti előadásban, vagy akármily dologgal való foglalkozást, mely Alláh imádasától az embert elvonja: úgy mindezen dolgok megvetendők és Alláh kegyelmétől az embert megfosztják. Továbbá mások ellen igaztalanságot gyakorolni, embertársait elnyomni és kinozni, vesztegető ajándékot elfogadni, és az ítéletben a személyre tekintettel lenni: mindez vétkes, a muszlimok által megvetendő ujtás. «⁶⁷) Igen jellemző e nyilatkozat a muhammedán traditionalismusra nézve. A magukban véve erkölcsstelen cselekedetek nem etikai szempontból kárhozzatnak, hanem azért mert — ujtások, bid'ák, melyek a traditióban alappal nem bírnak. A vahhábismus erkölcsstanában mint a muhammedán erkölcsstanban egyáltalában, a bűnök két részre vannak osztva: *al-kabá'ir* azaz nagy, főbenjáró bűnökre, és *al-sajá'ir* azaz kis bűntettek. Mint *Palgrave* utleírásából tudjuk *Abd al Kerím* vahhabita főnök tana szerint csak két fő bűn van: a polytheismus és a dohányzás, míg szerinte gyilkolás, paráznaság, hamis eskü a kis bűnök között foglalnak helyet. «⁶⁸) Hogy mily határtalan

kerete van továbbá a bid'á fogalmának, abból is kitünik, hogy az épen idézett nyilatkozat szerint az arab rhetorikában oly annyira kedvelt rimelt próza és parallelismus is mint ujtás van kárhozzatva. Ismeretes, hogy *Ibn Chaldán* magribin történetíró, midőn történelmi bevezetésében ezen rhetorikai ügyesség érvényesítését tárgyalja, kiemeli, hogy az inkább van elterjedve a keleti mint a nyugati arabok között. «⁶⁹) Lehetetlen ez alkalommal nem koezkáztatnunk azon megjegyzést, hogy a nyugati arabok ezen tartózkodása egyéb alappal is birt, mint pusztán aesthetikai alappal. A málikita iskola a bid'á-ról való felfogásának egyik irodalmi hatását találhatjuk benne. A haufita iskola, nemcsak hogy túlteszi magát mindezen tekintetben a traditionalismus nyugén, hanem nyiltan korholja is a bid'á fogalmának abszolút érvényesítését és azon felfogást, hogy minden társadalmi jelenség a traditióból meríti létjogosultságának czímét, és megvetendő bid'á-nak csak azon dolgokat és cselekedeteket akarná tekinteni, melyeknek lehetősége meg volt adva a próféta idejében, de melyeket mindamellert került, kimutatván azáltal, hogy inyére nincsenek. Ezen distinctió által a bid'á-k megszámithatlan serege két részre fog szerintök oszolni: *helyeslendő* vagy mint ők mondják *szép ujtásra* és *rossz, azaz megvetendő ujtásra* (*al-bid'á al-ḥasaná* egyrésztől és *ab-bid'á al-sajjí'á* másrésztől). »Sokan vannak« így szól egy a bid'á-ra nézve még mindig elég szigorú haufita tudós *Aḥmad al Rómí al-Áḥḥisávrí* »az ujtások seprője« czimű könyvében, mely a bid'á-k megröstálásával nagy hévvel és buzgalommal foglalkozik «⁷⁰) »sokan vannak, kik ezen megkülönböztetést nem teszik meg és úgy vélekednek, hogy mindaz, a mit saját belátásuk jönnek talál és mire saját lelkük hajlandóságot érez, egyszersmind helyeslendő is, és így megengedett dolgokat tiltott dolgokkal összezavarának és vak tevéként, mely nem tudja megkülönböztetni a sikamlós, veszedelmes utat az egyenes országúttól, minduntalan megbotolnak. Az emberiségnek általában hasznot hozó ujtásoknál — és feltételeztetik, hogy minden ujtás az emberiség javára czéloz — mindenekelőtt azon alkalmat kell tekintetbe venni, melynek a kérdéses ujtás keletkezését köszöni. Ha már most ezen alkalom egy ujjonnan keletkezett viszony, mely

a próféta idejekor még nem létezhetett: akkor meg van engedve, hogy ezen ujonnan alakult viszonyhoz egy megfelelő ujtás által alkalmazkodjunk...; ha azonban az alkalom, melynek az ujtás megfelel, a próféta idejekor is fennforgott már, a nélkül, hogy ő annak tekintetbe vételét szükségesnek vagy helyesnek tartotta volna: akkor minden abból kiinduló ujtás mint a vallás megmásítása tekintendő, mert feltehető, hogy a próféta nem mulasztotta volna el azon már az ő idejében létező körülményeket tekintetbe venni, ha azt üdvösnek tartotta volna. « Az idézett szavakban a két véglet, a traditionalismus és feltétlen liberalismus, közötti compromissumot látjuk. A későbbi kor egyáltalán a két elméleti véglet gyakorlati kibékítésén fáradozott és al-Ākhišārī épen idézett szavai meggyőznek bennünket arról, hogy a ḥanafita iránynak a bid'ā-ról való nézetei liberalisok voltak, és hogy ezen iskola szigorúbb képviselői is némi megszorításra és distinctióra szorúlónak tartották az ujtások tekintetében érvényben volt rituális törvényeket.

És hogy a nyugoti iszlám csakugyan a bid'ā-ra nézve a legszigorúbb traditionalisták tanait követte, arról meggyőződhetünk, ha a már említett magribi *Alī b. Mejmūn* polemicus iratát a keleti iszlám ellen vizsgálat alá vesszük. Az egész tractátuson keresztül vonul annak kimutatására irányuló törekvés, hogy a Magrib a tiltott bid'áktól tartózkodik, a Mashrik pedig megválasztás nélkül hoz be a muhammedán társadalomba ujtásokat, melyek a próféta helyeslésével semmiképen nem találkoztak volna.

Bátran kimondhatjuk tehát a fönntebbi részletes vizsgálódás biztos eredményeképen, hogy: *a keleti iszlámnak a vallásos és társadalmi élet berendezésében követett iránya az, mely a szabad szellemet engedte a traditio mellett uralkodni, míg a spanyolországi és általán a nyugati araboknál legalább elméletileg a vallásos és társadalmi élet rendje kizárta a szabadabb gondolkodást és a traditio mellett más constitutiv elemet nem engedett uralomra jutni, alkotó befolyást gyakorolni.*

IV.

A tisztelt hallgatóság joggal kívánhatja meg tőlem, hogy már mostan azon kérdésre adjak feleletet: Mi az oka annak, hogy — mint az előbbi fejezetekből láttuk — a keleti és nyugati iszlám kifejlődésében amottan az iszlám tolerans, szabadelvű és az egyéni gondolkodást, valamint az idő haladását méltányló iránylata juthatott érvényre, míg itt a rideg traditionális szükkeblőség jutott uralomra és képezte az alakulás kiinduló pontját és hatalomra jutó elvét?

Szükséges, hogy ezen kérdésre feleljünk és reményelem, hogy ezen fejezet folyamatában lesz alkalmam felhozni azon történelmi monumentumokat, melyek a fejlődés említett menetét igazolják és általános történelmi tényekkel való összefüggése szerint okadatolják.

a) A traditionális iskolának megalakulása *Medinából* indult ki medinai tudósok részéről, és nem volt egyéb mint a medinai vallásos irány codificációja. *Málik b. Anas* maga medinai szülelésű volt. A két szent város, Mekka és Medina között, az utóbbi képviselte a pietisticus elemet, míg a mekkai aristokratia, mely Muhammednek élete idejében oly sok keserű órát szerzett a prófétának, melynek tagjai csak a Medinából ellenük induló sereg győzelme után vetették magukat alá a próféta és »segítői« kardjának, nem igen hajlott azon lélekállapot felé, mely a kegyes medinaiakat, kiket aristokratikus hajlamaiknál fogva sem akartak magukkal egyenrangúknak elismerni, jellemezte. *A vallásban érvényre emelkedett a medinai arabság, a politikában a mekkai aristokratia.* Innen azon elkeseredett véres harc, mely a chalifátus első idejében hosszú ideig folyt ezen két, az iszlám vallói előtt egyenlően szent város lakosságai között, és mely a medinai párt végmegsemmítésével végződött *al-Harrá* véres emlékű csata napján. A mekkai főurak, kik épen Syriában aratták volt fényes diadalaikat, melyeket az iszlám diadalmának neveztek, *al-Harrá* nál a medinai jámbor ellenzék minden hatalmát örök időkre megtörték. A próféta »védői« ezen vészteljes csapás után soha többé fel nem ocsudtak, erejük mindenkorra meg volt törve.

Majd csaknem elpusztult városuk egy ideig a kutyáknak adott át lakhelyül, a körüllevő mezőkön vadállatok tanyáztak. Medina megalázott lakói az épen Afrikába induló hadseregbe szegődtek, Afrikából Spanyolországba vonultak és itt a keleti és nyugoti provinciák zömét képezték. Ezen történelmi tény, melynek előzményeire és lefolyására nézve a történetírók körülményes előadására utalok ¹⁾, azt mutatja nekünk, hogy Spanyolország arabságának zöme azonos volt azon körrel, melyből a traditionalista iskola kiindult; leginkább medinaiak voltak, tehát azon város lakói, melynek vallásos felfogása és társadalmi szokásai találtak codificátorra *Málik b. Anas*-ban, a málikita iskola alapítójában. A később Spanyolországba bevándorló syrek, az ummajád chalifatusnak Spanyolországban támogatói, a mekkai pártnak képviselői, nem alkották a polgári osztályt, hanem részint az udvari pártot, részint a katonai osztályt. A nép szellemének megbecsülésében ennél fogva mérvadóak nem lehetnek. A polgárság egy másik része, az úgynevezett *berberék*, kik az iszlám katonái által Afrikában az új vallás számára megnyerettek, a patriarchális egyszerűség és valláserköleszi szigor felé hajlottak mint a medinai arabság, és mindenkor a vallásos ultrák táborában találhatók. Ők voltak azok, kik a túlszigorú puristicus etikát tanító *chavárig*-pártnak szolgáltatták Magribban a legszamosabb és legfanatikusabb contingenszt ²⁾ és nagyrészt még mai nap is a különben már kihalt *chavárig* pártot képviselik az iszlámban ³⁾. Nem csudálhatni ennél fogva, ha a spanyolországi arabság polgári osztályának ezen második eleme, mely Éjszakafrikából népesítette meg Spanyolországot, a szigorú málikita iskola követői között található.

b) Tekintetbe kell vennünk továbbá azt, hogy nem pusztán véletlen, hanem történelmi szükségesség volt azon jelenség, hogy épen Irákban látjuk keletkezni az iszlám liberális irányát. Ennek keletkezését ugyanis az iszlámnak azon körülményekkel és állapotokkal való összetalálkozására kell mint tényezőkre visszavezetnünk, melyek az iszlámot készületlenül egy magasabb kultúrfokkal állították szembe Syriában és Persiában, oly országokban tehát, hol régi kultúrák és oly történelmi tradíciók által, melynek eleven tudatával bírtak,

szentesített társadalmi állapotok léteztek, melyeket megsemmisíteni nem lehetett, minthogy ama tradíciók a meghódított népekben eleven tudatképen maradtak fenn. Hogy az iszlám a syriai és persa lakosságot oly csodálatos gyorsasággal bírta nem csak külsőleg, hanem szellemileg is magába olvasztani, hogy a mindig, különösen Persiában, fennmaradt nemzeti reakció daczára, állandó uralomra birt vergődni és ezen uralmat még akkor is megtartani, midőn ottan önálló és a chalifátustól független politikai testek keletkeztek; mindez azon körülményben találja magyarázatát, hogy az iszlám egyidejűleg hódító és meghódoló volt, a mennyiben a meghódított kultúrákat befogadta szervezetébe és saját egyénisége szerint dolgozta föl azokat. Az 'iráki muhammedánság tehát, már a különféle nemzetekkel, különféle történelmi emlékekkel bíró népegyéniségekkel való találkozására és szerves egybeforrására által utalva volt arra, hogy a győző institúció fejlődésének oly irányt adjon, mely amaz idegen elemekkel való együttlétet lehetővé teszi, mely az új politikai szinpadnak úgy megfelelően, mint megfelelt annakelőtte a nomád arabságnak. Ez, úgy gondolom, kulcsa azon jelenségnek, hogy az iszlám liberális iskoláját e névvel nevezhetjük: '*iráki iskola*. De ne feledjük el másrészt, hogy a győző iszlámnak, különösen a meghódított persa elemhez való alkalmazkodása és annak jogi méltatása nem szabad elhatározás következménye, hanem épen azon *szellemi* túlsúly kifolyása volt, melyet egy műveltebb elem a durva arabokra gyakorolt. Ott, a hol náluknál kevésbé művelt ellenséget győztek le, ezen alkalmazkodás nem volt szükséges. Így nevezetesen Afrikában a létért való küzdelemben az arab szellem okvetlenül kiválóbb és életrevalóbb volt a meghódoló berberék szellemi erejénél. Az alkalmazkodás, a berber népegyéniség tekintetbe vétele és gyakorlati elismerése, talán az iszlám fejlődésére Éjszakafrikában jótékony hatással bírt volna, de nem mutatkozott szükségesnek, és ennél fogva az idegen néppel való érintkezés megerősítette a tisztán arab irányt és nem fejlesztett liberálisabb felfogást, mert nem volt erősebb szellemi reakció, melynek mértéke szerint alkalmazkodni, nem volt szellemileg túlnyomó népegyéniség, mely előtt az arab tradíciónak ki kellett térnie. Mig tehát

Elő- és Középpáziában, ha az iszlám el nem akar bukni, ökvetlenül az egyéni szabadságot méltányló, a speculativ következtetések, a tolerantiá iskolájának kellett enyhítenie a medinai traditiót, addig Nyugaton az iszlám elzárkozhatott a málikita traditionalismus sánczai mögé, mert nem volt az a berber túlsúly, mely onnét kizavarhatta volna. *)

c) Ezen belső okokon kívül még egy külső okot is fel kell hoznom arra nézve, hogy miért mutatkozott épen a spanyolországi arabság hajlandónak *Málik b. Anas* medinai iskolájához csatlakozni. Meg kell ugyanis még említenünk, hogy a magribin arabság már hosszú idő óta képezett egy tömörült nép-testet, midőn azon két irány alakult, mely a nyugati és keleti iszlám között az eddig magyarázott különbséget alapítja meg; az imámok, kiknek neveit viselték a muhammedán kánoni iskolák, a második század első és második felében, az 'abaszid dynastia negyedik, ötödik és hatodik tagjának uralkodása alatt taníták rendszereiket Arábiában és Mesopotamiában, míg az éjszakafrikai expeditió, melyhez Medina szerencsétlen lakosai csatlakoztak, az afrikai iszlám megalakulása, mely később Spanyolországban alkotott egy mellékágat, és vele együtt a magribi arabságot teszi ki, még az umajjád dynastia fénykorába, az első század második felébe esik. Még a Spanyolországba való bevándorlás is jóval megelőzte a theologiai iskolák alakulását. Már az Umajjád-házból való második szultán uralkodott Cordovában, midőn a medinai mecsetben tartá theologiai előadását a kegyes *Málik b. Anas*. Éjszakafrika és Spanyolország, vagyis a Magrib arabsága, tehát nem kész theologiai rendszerrel vándorolt be az új hazába, hanem már huzamosabb ideig volt az új haza lakója, midőn Arábiában azon rendszer keletkezett, melyet később a magáénak elfogadott. Azon jelenség azonban, miszerint a magribin arabság a bevándorlás után a törzsházában alakult egyik rendszert, és pedig az intolerans, szűkkeblű malikita rendszert fogadta el, véleményem szerint, mint az a föntebbiekben fejtettem ki, nem pusztá véletlenség, hanem ezen rendszer egyrésztől megfelelt a törzsházából magukkal vitt medinai tradíciókkal, másrésztől pedig azon szellemi viszonyoknak, mely közöttük és a meghódított népek között forgott fenn. Azt

hogy a magribin arabok által követett vallásos irány csakugyan kizárólag történeti állásukkal van összefüggésben, mutatja még azonkörülmény is, hogy a málikita rendszer uralkodásra emelkedése előtt és még melletteis egy másik, inkább a dogmatikára vonatkozó vallásrendszer volt Magribban elterjedve, mely másban korlátolta az emberi egyén szabad véleményét. Ezen rendszer a *Dá'úd al-Záhiri* által megalapított, de már a hanbalita rendszerben jóformán előtérbe lépett törekvés, hogy a koránban és a tradícióban előforduló és Al-láhról szóló antropomorphismusokat és antropopathismusokat szószerint magyarázzák. Innét neveztetik ezen iskola *al-Záhiri-já*-nak, azaz: a *külsőhöz* ragaszkodónak, minthogy a korán szavának látszó, külső értelméhez (*al-záhiri*) nem pedig a szavakban rejlő *belső* (al-bâjin) értelmét tartja a dogmatikában mértékadónak. *) Ha igazságosak akarunk lenni, úgy el kell ismernünk, hogy a korán és a tradíció szavainak ily értelmű magyarázása a szerző intentiói szerint a leghivebb értelmezés volt, mely leginkább maradt meg azon rideg personalismus mellett, mely a sémi népek monotheismusát jellemzi. De midőn később a monotheisztikus iszlám összetalálkozott egyrészt a görög philosophiával, másrészt egyéb ázsiai spiritualistikus istenfelfogásokkal, kénytelenült azon ellenmondást kibékíteni, mely az összetalálkozott ellentétes felfogások között támadt, és mely ellenmondó elemek között az iszlám részéről a harcztérre küldött felfogás nem hozta magával a győzelem feltételeit. Ezen kibékítés eredménye az *Ash'ari* és *Mátaridi*-féle *) rendszer, mely mai nap az iszlám orthodoxiájának dogmatikai alapja, és egyaránt kárhoztatja a tiszta spiritualismust (*al-Ma'tazili*) és a rideg antropomorphistikus theologiat. Ezen kiegyezkedési dogmatika tehát ép oly viszonyban áll az eredeti antropomorphistikus felfogáshoz, mint a jogban a hanafita rendszer a traditionalismushoz. Valamint amaz a szellemileg erősebb idegen nemzetekkel és társadalmi institutiókkal való találkozás által támadt szükségnek köszöni eredetét, és analogismus útján törekszik kiengesztelni a tradíció szűkkeblűségét a megváltozott viszonyokkal; úgy a spirituális dogmatika is az ugyanazon érintkezések alkalmával az iszlám körébe lépő idegen vallásfelfogásoknak tett concessió, mely az antro-

pomorphistikus írásszövegbe egy szabadabb exegesis útján belemagyarázta. A zâhírta iskola tehát a dogmatikában ugyanaz, a mi *Mâlik* és *Hanbal* rendszere a kánonjogban, de csak az utóbbi rendszerben talált feltétlen elismerésre, míg az előbbi nem igen foglalkozik dogmatikus kérdésekkel. *) Ha tehát azt látjuk, hogy a Zâhírta dogmatika és koránmagyarázat leginkább Magribban találtak elterjedést és itt különösen Spanyolországban, hol igen hosszú ideig tartotta fenn magát — a tudós *Ibn Hazm* volt Spanyolországban egyik fő képviselője — akkor egyszersmind azon következtetésre esábittunk, hogy ezen jelenségeknek ugyanaz az oka, a mi a traditionalismus kizárólagos uralmát magyarázza meg Magribban. Míg tudnillik keleten az iszlám találkozott mélyebb és szellemesebb vallásrendszerekkel, melyeknek vallóit magába olvasztá a hódítás által, a mi oly állapotot teremtett, melylyel csak concessiók által tarthatott lépést a muhammedán dogmatika fejlődése, addig Éjszakafrikában a berberek vallásai nem állíthattak az iszlám ellenébe semmi olyant, a mi nálánál életrealóbb volt és a mely oly ellentétet idézhetett volna elő, mely kiegyezkedésre hívná fel az iszlám száraz dogmatikáját. A zâhírta rendszer azonban magában foglalt egy kánonjogi részt is, mely tökéletesen a hanbalismus álláspontján állott. Ezen kánonjog, mely szigorra nézve még túltesz *Mâlik b. Anas* iskoláján, uralkodott Spanyolországban a utóbbinak behozataláig. Meglehet, hogy Spanyolországban támadt nemzetközi érintkezés tette szükségessé azt, hogy a traditionalismuson belül valamivel enyhébb irány lépjen előtérbe és hogy ezen szükség segítette elő a mâlikita rendszer általános elterjedését. De volt annak még egy külön oka is, mely a *Mâlik b. Anas* tanainak és iskolájának befogadását Spanyolországban elősegítette. Már említettem, hogy ugyanazon időben erősödött meg Spanyolországban az Umajjâ családjából való dynastia, midőn Medina szent mecsetében tartá *Mâlik b. Anas* azon előadásait, melyekben rendszerét alapítá meg. Mindnyájuk előtt eléggé ismeretesnek kell feltételeznem azon történelmi tényt, hogy az umajjâd dynastia Spanyolországban a keleti chalifátusban végbement azon változásnak köszönte eredetét, hogy *Ibn 'Abbâs* utódai, az ugynevezett 'Abbâsidák

a damaszkusi chalifátust, melyet a Benû Umajjâ vagyis Ummajádok, a kureishita törzs egy másik ága, alkotott, megdöntöttek és az Umajjâ család minden életben levő ivadékát a legkegyetlenebb módon kiirtván, Bagdadban állították fel az új chalifátusi trónt. Csak egy umajjâd ifjunak sikerült sok bujdosás között Éjszakafrikába megmenekülnie és onnét ritka szerencsével hűveivel a már az iszlám számára meghódított Spanyolországba hatolnia, az ottan dühöngő pártviszály között megújítandó a keleten megdöntött umajjâd trónt. A cordovai umajjâd dynastia, melyet *I. 'Abd al-Rahmân* alapított meg, tehát élő tiltakozás volt a bagdádi chalifatus ellen, mely az umajjâd család kipusztulása után birhatott volna csak jogosultsággal. Az abassid chalifák a spanyolországi umajjâdokban tehát joggal láttak veszélyesekké válható praetendenseket és eleinte, *I. 'Abd al-Rahmân* idejében abassid szellemű agitatót is támasztottak a megújult umajjâd uralom ellen nyugaton, később pedig *Hârûn al-Rashîd* alkalmassint azért küldögetett követségeket és ajándékokat Paderbornba, hogy a cordovai trón szomszédságában levő európai uralkodót a frankokat is fenyegető umajjâd hatalom leküzdésére bírja, a minek Ronceval volt a következménye. Elég az hozzá, a bagdádi és cordovai dynastia két ellentét volt, az egyiknek ellensége okvetlenül a másik jóakarójának volt tekinthető. Ily ellensége volt a bagdádi chalifatusnak *Mâlik b. Anas* is, a medinai tanár. Épen *I. Hishâm*, *I. 'Abd al-Rahmân* fia és utódja, egy jámbor és kegyes, sőt babonás uralkodó képviselte az umajjâd hatalmat Cordovában. Minden földi örömről lemondó, életmódjában az iszlám patriarchális korszakára emlékeztető egyszerűséget gyakorló, a népet szerető, betegeit és szegényeit személyesen, önfeláldozó és uralkodói tekintélyét számba sem vevő módon támogató, a mecset szorgalmas látogatóit külön jutalomban részesítő chalifa, ki homlokegyenest ellentétét mutatta be azon frivol udvari életnek, melyet Bagdad nyújtott az igazhíű seikhek végtelen bosszúságára. *Hishâm* nagy tisztelettel viseltetett *Mâlik b. Anas* irányában, *Mâlik* másrésről, a ki az abbâsidák ellen halálos gyűlöletet táplált, mióta arról vádolták, hogy híres és köztiszteletben részesülő nevét egy 'alida praetendens mel-

lett való korteskedésre használtatta volna fel, és őt e vétségért megkorbácsolták és karját kifeszítették, a spanyol szultánnak, kinzói ellenfelének, irányában kedvező véleményrel viseltetett, még mielőtt megtudta volna, hogy mennyire érdemes ő nagyrebecsülésére; midőn azonban spanyolországi tanítványai *Hishâm* kegyességéről és erényeiről dicsérőleg szólottak, bámulata és lelkesedése *Hishâm* irányában mértéket nem ismertek, minthogy ő benne egy muhammedán fejedelem eszményképét vélte láthatni és egyedül méltót arra, hogy Muhammed chalifájának neveztessek. Spanyolországba visszatérve, ama tanítványok nem mulasztották el, uralkodójukat azon nagy tiszteletéről értesíteni, melyet tanítójuk irányában tanusít, és *Hishâm* hiúságának ez annyira hizelgett, hogy minden kitelhető módon, Málík iskolájának Spanyolországban való elterjedését elősegítette. Felbátorította a theologusokat, hogy vándorbotjukhoz nyuljanak és Medinában végezzék tanulmányaikat, valamint bírót és theologusait előszerezettel a Málík iskolája követőiből választá. *)

Ezen külső körülmény lényegesen előmozdított tehát egy oly vallásos és társadalmi irány meghonosodását Spanyolországban, mely a fönntebb kifejtettek szerint amugy is a lakosság dispositiójának és azon foknak felelt meg, melyen az iszlám a magribin arabság szellemi életében nyilatkozott.

V.

A keleti iszlám szabadelvűbb *alapja*, a mint látjuk, tökéletesen hiányzik a nyugati iszlám alakulásában. De mind a mellett tagadni nem lehet, hogy a spanyolországi arabok művelődési állapotai vizsgálójának szemébe fog tűnni azon élénk művészeti élet, és nagy száma az ottan működött philosophusoknak és tudósoknak, mely utóbbiak az európai tudománytörténetben oly nevezetes korszakot alkottak; szemébe fog tűnni azon szabad, korlátot nem ismerő életmód, mely a szultánok és chalifák udvarában uralkodott; azon nagy pártfogás, melyben ezen udvarok a tudományos törekvést és azok kép-

viselőit részesítették; nem fogja figyelmét kikerülni *II. Hâkim*, kinek uralma alatt, midőn a többi Európában a papokon kívül alig tudott valaki írni, olvasni, Andalusiában mindezeknek ismerete általánosan el volt terjedve; ki fővárosában huszonhét iskolát alapított szegényebb alattvalói gyermekei számára; ki 400,000 kötetből álló könyvtárt alapított Cordovában, melynek csak katalogusa 24 kötetből állott, ki, midőn meghallotta, hogy egy irâki tudós, *Abû-l-Farâg-al-Isfahânî* nagy *Kitâb al-agânî* című művét írja ¹⁾, ezer aranyat küldött neki azon kérelemmel, hogy munkája befejezése után rögtön küldene neki egy példányt belőle, még mielőtt keleten ismeretessé válnék; nem fogja figyelmét kikerülni azon számos spanyol dynaszta neve, kik az arab szépirodalom diszeiként említetnek. *) Tagadhatjuk-e oly nevek hallatára, minők *Ibn Roshd*, *Ibn Bâgâ*, *Ibn Gebîr*, *Ibn Zohr*, melyeket az európai kiejtés Averroes-sé, Avenpacevé, Avicbronná, Abenzoarrá stb. ficzammitott, ²⁾ melyeknek hordozói az európai középkori philosophiának kölcsönözték a legelső impulsust, hogy Spanyolországban egy a fönnt ecsetelt szűkkeblűséggel ellentétben álló bölcsészeti és tudományos mozgalom uralkodott? Hogy ily ellenvetések ellen fönntebbi fejtegetéseinket védelmezzük, a tisztelt hallgatónak figyelmébe kell ajánlanom egypár művelődéstörténeti tény, melyeknek méltatása nélkül, ugy gondolom, a spanyol arabság szellemi életét egyáltalában kellőleg megítélni nem igen lehet.

Ha a keleti iszlâmban a XIII. század közepéig uralkodó két dynasztiának a szellemi élet terén kifejtett törekvéseit egymással összehajonlítjuk, úgy azt fogjuk találni, hogy az umajjád dynasztiát a művészetek pártolása, az'abbâszidot pedig az előbbi mellett a tudomány terén való kezdeményezés jellemzi. Az umajjád uralkodók ideje alatt a görög philosophia behatásának még nem találjuk nyomát. A művelődési momentumok, melyek uralkodásuk történetét jellemzik, különösen a művészet pártolásával függnek össze a chalifák udvaraiban. A költészet és zenészet pártolása volt minden, a mivel az umajjád uralkodók az arab műveltséget gyarapították és azon szabad, a vallástörvény korlátai által csak csekély mértékben zavart, frivol élet, mely az udvarban diva-

tos volt, inkább a nép kedvetlenségét és elögedetlenségét, mintsem a vallás dogmái irányában skeptikus elemet keltettek a közérületben. Költőket és persa zenészeket találunk a chalifák dözslő társaságában; a görög bölcsezzet befolyásának, melyet a következő korszakból ismerünk, még az umajjádák alatt semmi nyoma. *) A görög tudományos irodalom behatása az arab tudományosságba, és ez által egy új tudományos mozgalom megindulása az iszlámban, az'abbászidák dynasztiájából való uralkodóknak kezdeményezése és pártfogolása folytán történhetett csak. Már *Abû Gâfar al-Manşûr*-t, az'abbászida dynasztia második uralkodóját, magasztalják az iszlám történetirői, mint a bölcsezzet és csillagászat művelőjét, pártfogóját és példájára utódai közül *Hârûn al-Rashîd*, *Al Mâ'mân*, *Al-Vâtîk*, *Al-Mutavakkil* stb. tünnek ki tudományszeretetük által. Az iszlám tudománytörténetében pedig korszakot alkotó görög bölcsezzeti és exact tudományos irodalom átültetése az arab irodalomba, *Al-Mâ'mân* chalifa kezdeményezése folytán indult meg, ki a görög és arab nyelvben egyenlőkép jártas syr tudósok által legelőször fordította le a görög tudomány legjelentékenyebb műveit arabra, a mely kezdeményezés által azon hatalmas fordítási mozgalomnak lett megvetve alapja, mely az arab nép tudományos állását a középkorban az európai és ázsiai művelődésre nézve oly fontossá tette, és melynek leltárát az olvasó *Wenrich* könyvében: *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis armeniacis persicisque commentatio* (Lipsiae 1842) találhatja. Ezen, a muhammedánság szellemi haladására döntő befolyást gyakorló mozgalom, a keleti iszlám kobelében a spanyol arabság megalakulása után ment végbe és csakugyan a muhammedán bölcsezzet kor tekintetében legelső, s rangra legelőkelőbb képviselői az iszlám keleti ágában keletkeztek: *Alkindî*, ki per excellentiam »az arabok philosophusának« nevezetik a IX. században *Alfâra bî* a X. és *Ibn Sînâ* (Avicenna) a XI. században. Ezen philosophusok keleten iskolát alkottak, eleven irodalmi polemikát ébresztettek, és minden ellenmondás daczára, melylyel a túlbuzgó dogmaticus és hitét féltő orthodoxia felől részesültek, behatottak a sajátképeni vallástudományba és reformálták azt. A philoso-

phiának keleti ellenségei maguk érintve valának a görög philosophia szelleme vagy legalább is *formája* által és ezafelő irataik methodusán meglátszik, hogy nem menekülhettek annak befolyása alól, a mi ellen sikra szállanak. Másrészről a keleti iszlámban a köznép és hatóság nem elegyedtek a philosophusok és theologusok között polemikába és nagy ritkán akadunk nyomára a bölcsezzet ellen tanúsított oly fanatismusnak, melylyel ezen tanulmányoknak rövid ideig tartó történetében Spanyolországban lépten nyomon találkozunk. Mig ugyanis keleten a bölcsezzeti tanulmányok mint szerves alkatrész hatottak be a tudományok organismusába, addig Spanyolországban, azon rövid idő alatt, hogy ott ezen tanulmányoknak képviselője volt, mindig mint valami exoticus, a szellemi élet egészébe szervesen be nem illeszhető tünnek elő, egyes fejedelmek szabadabb gondolkodása által támogatva, de a szellemi élet színteréről letűnnek a mint az udvar szellemi iránya megváltozik, és leáldozik számukra a világi hatalom napfénye, melynek sugaraiban a bölcsezzet sütkérezett és melynek kegyelmén és pártfogásán élődött. Legelőször *II. Hâkim* chalifa a X. században, maga is első rangú tudós, pártolta és művelte a tudományokat. De már utódja alatt, a korlátlan hatalmat gyakorló majordomusnak *Ibn Abî Âmirnak* sikerült, a nép kegyét azáltal kinyerni, hogy *Hâkim* tudományos alkotásait mind megsemmisítette. Egy nap összehitta a legtekintélyesebb ulemákat, és *II. Hakam* nagy könyvtárába vezette őket. Ott azon nyilatkozattal lépett elő, hogy szándéka, mindazon könyveket, melyek bölcsezzetről, csillagászatról és egyéb vallásos szempontból kárhozandó tudományokkal foglalkoznak, megsemmisíteni, és kéri őket, hogy e célra válaszszaák ki a könyvtárból azon munkákat, melyek szerintük vallásellenes természetűek. Az'ulemák azonnal hozzá is láttak munkájukhoz, és miután feladatukat megoldották, a majordomus tűzbe dobatta az elítélt könyveket. Hogy buzgalma annál inkább kitünjék, saját kezével adta át egy részét a lángoló tűznek. *) Akár meggyőződésből cselekedett így a hatalmas miniszter, akár pedig benső meggyőződése ellenére pusztta tüntetésből, elég az hozzá, hogy az említett *auto da fé* világosan mutatja, hogy a tudományok ellen érvényesített

ellenszenv által a furfangos majordomus hatalma erős gyökeret vert a nép érzületében, és hogy az' ulemák kegye sokkal erősebb támasz volt Andalusiában a hatalmat kereső számára, mint a művelt és felvilágosodott emberek megelégedése. De a X. és XI. században Spanyolországnak még nem voltak nevezetes és önálló bölcseiséi, és *Ibn Abi Amír* fanatismusa a keleti philosophiai mozgalom irodalmát sujtotta csak. Nem állott azonban máskép a dolog, midőn a XII. században egynehány philosophiai írója támadt a spanyol araboknak, *Averroes* (Ibn Roshd) *Avempace* (Ibn Bâga) *Abubacer* (Ibn Tufejl) és *Avenzoar* (Ibn Zuhr) személyeiben. Egy ideig a tudományt kedvelő almoravida chalifa *Jâsuf ibn Ioshufîn* maecenatusa által legalább személyes biztosságuk nem volt veszélyeztetve, de később az' ulemák és a proletáriatus tiltakozásainak engedve ezen pár rövid évtizedig tartó virágzása után, a philosophia és művelői kénytelenültek hátrálni, és ezen üldözés a muhammedán Spanyolországban véget vetett az egész philosophiai mozgalomnak. *) *Averroes*, ki az Aristotelismus történetében kivivott nagy hírét a keresztyén scholasticismusra, és a zsidó vallásphilosophiára való nagy hatásának köszöni, az arabok között majd csaknem teljes feledésnek indult. Nem akadt volt tanítványa, ki kedvezőbb viszonyok között tanait ismét érvényre hozta volna, iskolát pedig mint mondám csak a keresztyén és zsidó philosophiában alkotott, az iszlámban hatás nélkül enyészett el; nem talált folytatókra, a mint keletkezésére nézve nem gyökerezett a spanyol iszlám fejlődésében, hanem fejlesztője volt annak, a mi évszázadokon át szerves haladás folytán a bölcsezet terén a keleti iszlám kebelében létesült. Ezen két körülményből látható, hogy a spanyol arabság a bölcsezet számára nem volt alkalmas talaj, és ezt maga Spanyolország történetirója is bevallja. »A bölcsezet« ugymond *al-Makkari* arab történetiró Spanyolországban gyűlölt egy tudomány; csak titokban lehet vele foglalkozni, és a munkákat, melyek vele foglalkoznak, csak rejtve lehet tartani. Szevillai Mušarrif jelenleg foglalkozik ily tanulmányokkal, ámbár polgártársai e végett hitetlennek mondják; de munkait, melyeket ír, senkinek nem meri megmutatni.« »Az andaluziaiak« így szól más helyen,

a tudományok minden ágával buzgalommal, és sikerrel foglalkoztak, kivéven a természet bölcsezetét és a csillagászatot. Ezen két tanulmányt, ámbár a magasabb osztályok buzgalommal karolták fel, még sem merték nyíltan bevallani a nagy tömegetől való felelemből. Mert ha valakiről az a hír terjedt volna, hogy bölcsezeti előadásokat tart, vagy csillagászattal foglalkozik, a nagy tömeg rögtön a *hitetlen* nevével illette, és e név életholtiglan ragadt volna rajta, utczán-utfélen megverték, és házáat felgyújtották volna. Meglehet, hogy maga a szultán is, hogy a nép kedvére járjon, a szegény bölcsezt halálra ítélte volna, vagy a bölcsezeti könyvnek megégetését rendelte volna el. *) Ilyen volt a philosophia külső állása a spanyol iszlámban, és mint láttuk, ezen külső állásának a tömeggel szemben, megfelelt története is, mely igen rövid, és csak kevés nevet mutat fel, mely nevek is csak azon hatásnál fogva bírtak hirre vergődni, melyet kifelé gyakoroltak, idegen körökben. Hogy keleten a philosophia sorsa kedvezőbb színben mutatkozik, azt mindenki tudja, ki az arabok irodalomtörténetét ismeri. Igen jellemző azonban a muhammedán keletnek és nyugotnak egymáshoz való viszonyára nézve a következő. Mint már kiemelttem, a keleti iszlámnak is meg volt a philosophiát üldöző osztálya; a Shihbóleth ott *Ibn Sínâ* (Avicenna) volt, **) kít a dogmatikusok czáfolgattak, anélkül azonban, hogy egynehány kivételes esettől eltekintve, a bölcsezzettel foglalkozók személyi biztossága háborítottott volna. Sőt épen ellenkezőleg a bölcsezeti tanulmányoknak egyrésztől, és a szabadelvű mysticismusnak másrésztől volt lényeges és módosító hatása a száraz theológiára, a mennyiben ennek legjelesebb képviselői törekedtek modus vivendit megalkotni az említett mozgalmakkal szemben egy ugynevezett »közvetítő theologia« megalakulása által, mely a bölcsezetet és mysticismust bizonyos irányban és bizonyos fokig a maga körébe belevonta. Ezen nem sokára keletkezése után uralkodóvá vált irány egyik legjelesebb képviselője volt *Al-Gazâlî*, kinek irodalmi törekvéseit e helyen felolvasott egyik értekezésemben eléggé jellemeztem. **) *Al-Gazâlî*, ki külön munkát szentelt *Ibn Sínâ* megeczáfolásának, és ki a keleti iszlámban a »vallás felélesztőjének« (Muhjî al-dîn) neveztetett el az orthodox

muhammedánok részéről, mondom *al-Ġazālī* sem talált kegyelmet a spanyol arabság közvéleménye előtt. Ibn Ĥamdīn, cordovai kádi, ezen valóban kegyes, és hitében buzgó íróról, ki többek között azon elvet mondá ki, hogy a természettudományoktól teljesen tartózkodni kell az embernek, ha eredményeik az iszlám dogmáival ellenkezésben állanak, fétvát íratott alá az összes hittudósok által és bocsátott közzé a hívek között, melyben munkája, »Ilj já'ulum al-dīn« ugyanazon munkája, melyben az említett tant terjeszti, és minden olvasója hitetlennek, s elkárhozónak mondatik, és megparancsoltatik, hogy a könyvnek valamennyi példányát meg kell égetni.¹⁰⁾ Ezen történelmi tény világosan mutatja, azon helyet, melyet a spanyol iszlám a keletihez viszonyítva az iszlám fejlődésében elfoglal. A görög irodalom befolyása az arabokra nemcsak a görög bölcsészet művelését közvetítette a muhammedánokkal; a görög bölcsészettel együtt a csillagászat és orvostan tanulmányozása is megindult és legelső mótorra volt azon jelentékeny matematikai és csillagászati felfedezéseknek, melyeket a muhammedánoknak köszönünk. Ezen tanulmányok, melyek *Sédillott*¹¹⁾ és *Woepke*¹²⁾ munkáiból eléggé ismeretesek a szakférfiak előtt, melyek a nevezett tudományok egyedüli képviselői voltak a középkorban, és melyek által nagyrészt megelőztettek az európai csillagászat felfedezései, a keleti iszlámban és különösen annak legkeletiebb részén keletkeztek és csak később hatottak be Spanyolországba is, hol mindenesetre fényes történetük volt. De elég e téren is látni, hogy az exact tudományok művelését is, valamint a phisosophiáét a mashrikí muhammedánok kezdeményezték.

A görög philosophiának hatását a keleti iszlámra nem csak azon nagy philosophiai irodalmon szemlélhetjük, melyet a bölcsészet tanulmánya keleten megteremtett, hanem azon vallásos felekezeteken is, melyeket a bölcsészeti világnézet hatása a theologián belül és a társadalomban megteremtett. Ezen szabadelvű felekezeteket felsorolnom szükségtelen és fölösleges feladat volna, miután *Kremer* munkájában, »Az iszlám uralkodó eszméinek történetéről (Bécs, 1868.) azoknak lényege elég bőven és átlátszóan van tárgyalva. Ezen felekezetek és szabadelvű irányok mind a keleti iszlámban létesül-

tek, a *mu'tazilá*-tól kezdve, mely a Korán öröktől fogva való létezését és az isten attributumait tagadta, le egészen azon szektáig, melyek a mysticismus befolyása által keletkeztek, és volt idő, midőn azon dogmatikai irány, melyet ezen szabadelvű körök tamítottak, a chalifa által uralkodó vallássá tétetett; így pl. a *mu'taziliták* dogmatikája *al-Ma'mún* chalifátusa alatt.

A szekták keletkezésének lehetőségét számos kultúrtdós a szabadelvű irány, a vallásról való gondolkodás és skepticismus életjelének mondja, és nem fölösleges ennél fogva kérdésünkre nézve tekintetbe venni azon jelenséget, hogy míg Spanyolországban az orthodox muhammedán anyaegyházon kívül nem fért meg más muhammedan felekezet, addig keleten találjuk székhelyét azon számos szekta alakulásának, melyeket a muhammedánok, midőn 73-ra tesznek, mindenesetre kis számat mondanak.¹³⁾ Jelentékeny adat az, hogy már a traditióban találkozunk ezen mondással: *Rá's al-kufr min al-mashrik*, azaz: »A hitetlenség feje keleten van«, ottan keletkezik; mely traditionalis jóslatot joggal tarthatjuk prophetia post eventumnak.¹⁴⁾

Azon tünemény, hogy a keleti iszlámon belül a szabadelvű mozgalomnak — a tudományban és a gyakorlati életben — számos nyilatkozási formája van, melyet a nyugoti iszlámban hiában keresünk, összefügg az iszlám ezen két ágának külön-külön alakulási körülményeivel és feltételeivel.

Összefügg pedig kétféle módon, melyeknek egyike *ethnologiai*, a másik *politikai*.

Bármely véleménynyel legyünk *Renan* néppszichológiai hypothesisére nézve — azt az egyet mindig igaznak bizonyítja a kultúrtörténet, hogy a sémi faj, mint *Renan* kifejezi: *des deux mots en effet, qui jusqu'ici ont servi de symbole à l'esprit dans sa marche vers le vrai, celui de science ou de philosophie leur fut presque étranger . . .*¹⁵⁾ Különösen az arab fajról áll ezen tétel. Az arab faj, addig míg az iszlám nagy forradalma összeköttetésbe nem hozta az árjasággal, a tudomány terén semmi helyet nem foglalt el. Az arabok tudománytörténete a persákkal való érintkezésükkel s vegyülésükkel veszi kezdetét, és azok, kik a tudományos mozgalmat, melyből később

az iszlám sajátlagos tudománya vált, kezdeményezték, rendszeren idegen vériek, nem arabok, különösen persák, egyszóval 'agam' vagyis barbarok, mint ők maguk mondják, kik a hódítás folytán affiliáció által valamely arab törzshöz szegődtek. Még magának az arab nyelvtudománynak leghíresebb megalapítói és művelői is persák és tatárok voltak; neveik mutatják, hogy Zamachsharból, Firúzábádból, Fárábból, és egyéb középázsiai helyekből valók voltak. Síbaveihî és még számos -veihî-s grammatikusok nevei gyökeres persaizüek. Magában Medinában már az iszlám első idejében találkozunk egy *nahvî*-val (grammaticus-sal), kinek neve *Beshîkest* nem igen mutat arab jellegre. ¹⁶⁾ Hogy maguk az arabok nem oly önhittek, hogy ezen jelenséget nyíltan be nem ismerték volna, azt egyik értekezésemben kimutattam irodalmukból kölcsönzött idézetek által, melyekből ide vonatkozó ítéleteiket megismerhetjük. ¹⁷⁾ Ezen idézeteket nem akarom e helyütt ismételni, de egy pár jellemző példával bátorkodom a felhozottakat szaporítani, melyekből azon méltatás világlik ki, melyben a persák az araboknál részesültek. *Al-Damîrî* egy híres arab zoologikus szótár szerzője, a traditióból a következő, mindenestre apokryph, mondatot idézi: *Ha a vallástudomány a pléjad csillagokra volna akasztva, persa emberek mégis elérnék azt.* ¹⁸⁾

Ugyanazon irónál talállok egy régi nyilatkozatot, mely elismeri, hogy Jementől kezdve Kúfáig a leghíresebb muhamedánok nem arabok, hanem *mavólî* azaz: idegen fajból való cliensek. ¹⁹⁾

Az »arabok tudósai« ²⁰⁾ ('ulamâ al-'arab) a genealogok, kik a nomadismus büszkeségének megfelelően, a törzsek származására vonatkozó történeti és mesés adatokat őrizték és adandó alkalommal a barátságos törzsek dicsőségére és az ellenségnek gyalázatára érvényesítették, de kik mint a kutyák-ból kitűnik, nemcsak a multtal foglalkoztak régi törzsfák traditionális őrzése és régi mesés historiák ²¹⁾ fejlesztése által, hanem a jövődöre nézve is hozzájuk fordult a kíváncsi ember. ²²⁾ Ez volt az »arabok tudománya.« De még erre nézve is az abbaszidák alatt már kisodorták őket nyergükből a perzsák. Az »Énekek könyvében« egy nevezetes adatra akadtam

e tekintetben. *Hârûn al-Rashîd* chalifa *Ibn Gâmî*-től, egy tösgyökeres arabtól megakará tudni törzsfáját. De nem nyeretett tőle felvilágosítást, sőt az arab, *Ibrâhîm al-Mausûlî*-hoz, egy perzsa zenészhez utasítja, kitől csakugyan kielégítő feleletet kap kérdéseire. Ekkor: »Tegyen téged Allâh rúttá« szöla a chalifa, »Kureish törzsből való seikh vagy és nem tudod genealogiádat, míg egy 'agam embertől nem nyersz felvilágosítást.« ²³⁾

Mennél kevésbé vegyült az arab faj a középázsiai idegenekkel, annál kevésbé mutatkozott fogékonysága a tudományos kezdeményezés és működés terén; az iszlám tudománytörténetében a teremtésre való képesség fokmérője az idegen elemekkel való vegyülés túlnyomó vagy elenyésző volta. Ezen vegyülésnek azonban a keleti iszlámban volt helye az eléggé ismert történeti oknál fogva. Spanyolországba tiszta s még vegyületlen arab törzsek vándoroltak be. Éjszakafrikában a berberekkel való találkozás nem igen hozott az arabok közé idegen, szellemileg túlnyomó elemeket, és ezen körülménynél fogva könnyen mondhatjuk, hogy a keleti és nyugoti iszlám közötti viszonynak, a mint már a fönntebbiekben előadtuk azt, az iszlám két ágának ethnologiai alakulásában is láthatjuk egyik okát.

A persákkal való találkozás azonban nem csak ethnologicus következményekkel járt. Az idegenek nem csak vérüket, hanem a közöttük lefolyó eszmeáramlatokat is belevitték az iszlám hódításai által előhozott új combinációba.

Láttuk már, mint keletkezett a keleti arabok között a philosophia és az exact tudományok művelése, melyek az iszlámra szerves befolyást gyakoroltak, és melyek tényezőjévé váltak az iszlám keleti iránya tovább fejlődésének. A görög bölcsészeti eszmék befolyása az iszlámra létesítette kezdetben a rationalista mozgalmat, mely a mu'tazilita irány neve alatt ismeretes, és melyet később az orthodox dogmatikának meg kellett alkudnia; létesítette továbbá azon nevezetes titkos társulatot, mely az *üszinteség testvérei* (ichvân al-shafâ) neve alatt ismeretes, és melynek tagjai vallás tekintetében a legszabadabb gondolatkörökben mozogtak, és az iszlámot bölcsészeti alapra fektették. ²⁴⁾ Ezen mozgalmak keleten az adott tör-

ténelmi feltételek által tényezve szervesen fejlődtek, és a valóságos nézetek megállapodására lényeges befolyást gyakoroltak, sőt néha mint Al-Ma'mún uralkodása alatt sikerült nekik állami érvényre és uralomra vergődniök. Ha ily mozgalommal Spanyolországban találkozunk, úgy rögtön bebizonyíthatjuk róla, hogy Keletről importáltatott oda, és nem fejlődött ott szerves módon; csak kivételes körökben ápoltatott, a népbe be nem hathatott, sőt az uralkodó irány által elnyomtatott.²⁵) Így pl. az épen említett »összinte testvérek« rendszeréről is tudjuk, hogy egy Keleten utazó spanyol által, ki Harránban, Mesopotamiában, hallgatta a keleti arab bölcészek előadásait, hozatott be Spanyolországba. Keleten ezen szabadelvű, a muhammedán dogmatikának rovására fejlődő skeptikus iránynak oly nagy hatása volt, hogy még az arab költészetben is akadt képviselője *Abu-l-'Alá al Ma'arrí* személyében, kinek »*Luzúm má lá jalzam*« című divánja a keleti iszlám skepticismusának egyik legnevezetesebb emléke,²⁶) míg Spanyolországban ezen iránynak alig akadt prosaistája. Azon elmentét méltatására, mely ezen tekintetben a keleti és a spanyol iszlám között létezik, legjobb lesz felemlíteni azon benyomást, melyet a keleten a X. században dívó szabadelvű egyetek egy spanyol-arab utazóra gyakoroltak. Egy ily utazótól, ki a X. század vége felé Bágdádban járt, hazatérte után azt kérdezők, vajjon meglátogatta e Bágdádban a scholastikusok tudományos gyűléseit? Kétszer jelen voltam gyűléseiken, de őrizkedtem attól, hogy harmadszor ismét közibéjük jussak. Képzelték csak, az első gyűlés alkalmával nemcsak valamennyi szektából való muhammedánok voltak jelen, hanem tűzimádók, materialisták, istentagadók, zsidók, keresztyének, egyszóval minden fajtabéli hitetlenek. Ezen felekezetek mindegyikének meg volt a szónoka, ki feleinek véleményét védelmezte. Ha ezen pártvezérek egyike belépett a terembe, a többiek tiszteletteljesen emelkedtek ülőhelyeikről, míg amaz helyet foglalt. Midőn a terem körülbelül megtelt, a hitetlenek egyike szót emelt, és így szólt: Összegyűltünk, hogy vitatkozzunk; mindnyájan ismeritek a vita föltételeit; nektek muhammedánoknak nem szabad oly érvekkel czáfolnotok bennünket, melyek szent írásokból merítvők,

vagy prófétátok szavaira támaszkodnak. Mert nem hiszünk se könyvekben, se prófétátokban. A jelenlévők mindegyike csak oly érvekre támaszkodjék, melyeket a józan észből merit... Elképzelték, így szól spanyol utazónk, hogy midőn ezen megszólítás általános tetszést ébresztett a gyűlekezetben, nem éreztem kedvet az ily társaságban részt venni. Rábeszéltek ugyan, hogy még egyszer legyek jelen, el is mentem, de ismét csak az első botránynak voltam tanuja...²⁷) Ugy gondolom ezen idézet elég világosan mutatja, mily érzületet keltett a keleti iszlám szabadelvű mozgalma a spanyol muhammedánban. És feltehetjük, hogy sem ama tudós gyűlekezet, sem spanyol utazónk nem képviselik az iszlám illető geographiai ágáinak kivételes jelenségeit; sőt a spanyol elbeszéléséből azon biztos következtetést vonhatjuk le, hogy hazájában egyáltalán a X. században nem volt található egy hasonló irányú társulat, mint a minőt Bágdádban volt alkalma fanaticusának egész hevével megvetni.

Valamint a rationalismus az iszlám alakulásának sajátlagossága, és a keleti ág különös viszonyai folytán fejlődhetett csak, míg a nyugati ág ezen viszonyok hiányában nem fejleszthetett ki egy dogmatikai tekintetben a rationalismusnak kedvező irányt, úgy az iszlámon belül keletkezett egy másnemű szabadelvű mozgalomra is csak a keleten kínálkozott alkalom. A mozgalom, melyre czélzok az úgynevezett *súfismus*, azon mozgalom ugyanis, mely a rideg dogmatikát, és ritualismust nem philosophiai, hanem mystikai uton haladja túl, mely pantheista hajlamával egyrészt a muhammedán transcendentalismust győzte le, és másrészt az iszlámon belül utat tört egy eszmecsoportnak, melynek következetes folytatása a ritualismus romba döntésére czéloz. Nem lehet ma feladatomban ezen értekezésem keretébe foglalni a súfismus érdekes történetét, melynek fonalán alkalmam volna szólni egy nagy arab, persa és török nyelven írott prózai és költészeti irodalomról, melynél hathatósabban sehol sem találjuk a szabad lélek tiltakozását a száraz formalismus ellen. Ezen mozgalom úgy mint a vele fejlődő irodalom szintén a keleti iszlám termékei. És pedig azon igen természetes oknál fogva, hogy azon eszmék, melyek az iszlámban a súfisticus

irányt létesítették, középázsiai és ind körökből az iszlámba, tehát annak keleti ágába, átszivargó eszmék voltak.²⁸⁾ A sűfismus keletkezésének és kiképzésének, a különféle mysticus iskolák fejlődésének szintere ennél fogva csak a keleti iszlám lehetett. De épen úgy mint a sűfismus nemes oldala keleten lépett napvilágra és keleten gyakorolta lényeges hatását az iszlám vallásos megalakulására, úgy a sűfismus kinövésai is csak keleten léptek elő. Ezen kinövések alatt értem a kolduló dervisek intézményét, mely a sűfismus leple alatt a helyélésnek, és a mysticismus álarca alatt az erkölcsi zabolátlanságnak kölcsönzött címét. A nyugati iszlám, különösen Spanyolország, még *al-Mokkari* történetirő idejében, a derviseket nem csak hogy nem támogatta, hanem életmódjukat, melyet a keleti iszlám a sérthetelenség védpajzsa alá helyezett, kereken megvetésre méltónak mondotta. »A fakír-ság módja a mint az keleten divatban van« — ugymond az említett történetirő, — »mely a munkától távol tartja és koldulásra indítja a hozzá tartozókat, fölötte csunya dolognak tartatik nálunk (spanyoloknál),«²⁹⁾ és ennél fogva nem feltűnő, ha azt látjuk, hogy az andalusiai arabs költészetben számos gúnyverset találunk azok ellen, kik »gyapjút (şáf) öltenek magukra,« azaz a sűfik ellen.³⁰⁾ De nemcsak a sűfismus ezen visszaélései és kinövésai ostromoztatnak nyugati írők által, hanem annak elméleti kiinduló pontja is rossz hitelnak örvend a nyugati iszlámban. A sűfismus ugyanis, hogy az iszlámi társaságban lehetetlenné ne váljék, tanait törekedett magából a koránból kimagyarázni, illetőleg azokat a koránba belémagyarázni, oly módon, hogy a korán szó szerinti értelme mellett (*má'na Zâhir*) még egy exotericus, benső, titkos értelmezésről (*má'na bâ'in*) szólt, mely utóbbit tartotta a szent könyv valódi, de csak kiválólag avatott, megvilágított emberek által felfogható értelmének. Ily módon azután két-féle vallástudományról szólt: *ilm al-Zâhir*, a »látszó tudományáról,« mely a közönséges ulemáknak, való, és *ilm al-bâ'in* »a benső tudományáról,« mely a sűfismus tanaival azonos. Ezen felosztás a nyugati tudósok által el nem ismertetik, és ezen oppositio egyik heves képviselőjét volt alkalmam

Alî b. Mejmûn al-Majribî, egy X. századbéli magribin tudós vitairatában, bemutatni.³¹⁾

Valamint azonban a keleti iszlám egyéb szellemi mozgalmi későbbi időben utat találtak a nyugati iszlám körébe, különösen azon körülménynél fogva, hogy a nyugatnak tudósai felkeresték keleten a tudomány tüzbelyeit és életük nagy részét keleten töltve, hazatértük után apostolaivá lettek a keleti eszméknek nyugaton, úgy a sűfismus elől sem maradhatott örökké elzárva a nyugati arabság; annál kevésbbé, mert a mystikus ideák behatását más oldalról a fátimida politikai mozgalom is elősegítette, melynek elméleti kiinduló pontjai a keleti mysticismusban gyökereztek. De konstatalható, hogy a nép és az ulemák a sűfismus lábrakapását mindig elleneztek és képviselőinek elnyomására törekedtek. *Alî Abu-l-Hasan al-Shâdelî*, ki Éjszakafrikában a XIII. században Kr. u. egy mystikus iskolának volt alapítója, folytonos surlódásban találjuk a tünisi hatósággal és a tudósok testületével.

Ha a mysticismusnak jelentkezési formáját nyugaton tanulmányozzuk, úgy azon eredményhez jutunk, hogy az sehol sem czélozott azzá válni, a minék keleten ismerjük t. i. az orthodox iszlám ellentétévé. Egyrésztől politikai tendenciával volt összekötve, másrésztől pedig egyenesen a tömegnek tudatlanságára spekulált és babonás hajlamait táplálta. *Ibn 'Arabi*, ki Spanyolországban a sűfi-k egyik legfeltűnőbb képviselője a XII. században, nem annyira mystikus mint spirítista, és a spanyol arabok könnyűhitűségét és babonáját önző czelokra felhasználó iparlovag.³²⁾ A sűfismus adeptusai nyugaton kezdettől fogva a legujabb korig a legközönségesebb kuruzslás és bűvészet fokán állanak és elméleti spekulációkkal nem igen törődnek. Maga Al-Shâdelî, ki a sűfismus alapítójaként tekinthető Éjszakafrikában, adta iskolájának azon irányt, hogy tekintélyét alchymistics művészetek, kuruzslások és igéző szözlásokban keresik és találják.³³⁾ És az éjszakafrikai sűfismus ezen iránya mind mai napig uralkodik az ottani dervis rendekben. Egyik legnevezetesebb képviselője ezen iránynak az *Îsâvîjja* dervisek rendje, kiknek mestersége, melyet a nagy tömeg előtt mutogatnak, abban áll, hogy egő parazsat nyel-

nek, és ezen mesterséggel nem csak hazájukban, hanem Egyiptomban is ipart űznek a nagy ünnepek alkalmával.³⁴⁾ Eltekintve az északafrikai sáfismus ezen a nép *babonáját* istápoló irányától, másrésztől a köreikben alakult szövetségek (*chván* azaz: *ichwán* = testvérek) egészen ellentétben a keletiekkel, kiket némi joggal szokták az iszlám szabadkőműveseinek nevezni, »étaient destinés«, mint az algíriai *chván* testületek egy francia tanulmányozója mondja — »a devenir les champions de la foi, l'Islám militant, une armée fois enthousiaste et disciplinée, prête à combattre, toujours et partout, l'incrédulité et l'hérésie; une armée de propagande, marchant tête haute, avec cette devise sur sa bannière: À la plus grand gloire de dieu.«³⁵⁾ Míg a keleti sáfik testületét a dogma és ritus elleni tiltakozás jellemzi, addig ugyanazon intézmény a nyugati muhammedánok között épen annak ellentétévé vált: a babona és fanatismus iskolájává.

Kutatásaink fonalán versenyre léptettük egymás ellen az iszlám két geographiai ágát: a keletit és a nyugatit. Összehasonlító figyelemmel kísértük ezen két ágak helyét a vallásos gondolkodás és a szellemi élet fejlődésének, a muhammedán világnézet haladásának történetében. Ezen versenyt végig nézve az iszlám keleti ágának nyújthatjuk oda a győző pálmáját.

JEGYZETEK.

I.

1) Igy például legújabb időben *Diercks Gusztáv* ily című kísérletben: *Die Araber im Mittelalter und ihr Einfluss auf die Kultur Europas* (Anaberg 1875.) V. ö. *Magazin für die Literatur des Auslands* 1876. 25. szám 358—359. lap.

2) *Az arabok befolyása az európai irodalomra.* Eltekintve azon számos fordítástól, mely által arab philosophiai és természettudományi munkák az európai irodalmakba vezettetlek be, itten csak azon hatásról akarunk szólni, melyet az arab szépirodalom formái az európai irodalmakra gyakoroltak. Megjegyezzük azonban, hogy az ezen kérdést illető kutatások sem menekülhettek a túlzásoktól. Igy pl. tökéletesen helytelenek kell mondanunk azon állítást, melyet különösen *Sismonde de Sismondi* fejtegetett, hogy t. i. a *rímek* használatát az arab költészet megismerése után sajátították légyen el Európa déli népei, melyeknek közvetítése folytán hatott aztán át ezen költészeti forma Európa többi népeire; (*De la littérature du Midi de l'Europe*, Paris 1813. I. köt. 99—105); ugyszintén a *troubadourokat* ugyanezen író nem tartja egyébnek mint az arab szerelmi kalandorok utánzóinak. — Legelőször fejtegette alaposan az arab szépirodalmi formák befolyását az európai irodalmak formáira *Schaack Frigyes Adolf* báró (*Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, Berlin 1865. II. köt. 116 és k. lapok). Alapos kimutatásaiból kiderül, hogy némely költői képek, melyek a spanyol költészetben mindennapiak, egyenesen a spanyol költői irodalomnak köszönik létezésüket. Ugyszintén a költemények *zagal* és *marassbahá-nak* nevezett alakjai is áthatoitak az arab költészetből a spanyolba. Mindkét költői formának jellemvonása abban áll, hogy valamely rím vagy rímrendszer, mely a költemény bevezető szakaszában lép fel, a költemény folyamában más rímek által váltatik fel, de minden következő szakasz végén ismétlődik. Ezen rímelési rendszer minden változatával a középkori spanyol költészetben polgárjogot nyert és még Calderonnál is található. Schaack ezen nézetét igen nagy ízléssel fordított mutatványokon bizonyítja be, a melyekre az olvasót utalom, ha ezen jelenséggel alaposan akarna foglalkozni. Ki akarom

azonban emelni még az európai irodalom két jelenségét, melyekben az arab irodalom formáinak befolyását találom a mi európai irodalmunkra. *Először* a spanyol regényirodalom, és számos, spanyol minták szerint készült nem-spanyol regény (p. o. *Le Sage* regényei; különösen Gil Blas, stb.) azon jellemző sajátosságát, hogy bennük az olvasó érdeke nem az által fejtettetik, hogy az actió egységesen bizonyos központ felé siet mindegy bonyadalmával, és hogy ezen gyúponit elérésével a bonyodalmak foaala legombolyittatják, hanem hogy az actió nem annyira halad bizonyos központ felé, mint inkább végtelenül nyúlik; az epizódok, melyek nemesak magyát rejtik magukban egy újabb regénynek, hanem magukban véve egy egész kis önálló elbeszélést alkotnak, nem tömörülnek egy bizonyos célra, hanem rétegenként egymás mellé illesztődnek, úgy hogy az egész regénynek számos köz- és gyúponitja lehet, és az egész regény inkább egy vagy több hős harmonice összeszorkasztott naplójaként tűnik élénk, mely a hős halálával vagy a cselekvés teréről való letűnésével végződhetik csak. A regény ezen szerkezete jellemzi az arabs hősrégényeket, melyeknek mintaképe *Antar elbeszélése* (lásd erről *Jelentésemel* a 31. lapon). Ezen 32 kötetből álló hősrégény hatodik kötetében Antar a regény hőse már elérte vágyainak célpontját, melyről az olvasó azt hinné, hogy a regény központját képezi, de a hátralevő 26 kötetben újabb bonyodalmak következnek és a cselekvény a hős haláláig folytatódik. Az arab hősrégény ezen szerkezete Spanyolország útján tagadhatlan nagy befolyást gyakorolt a dél-európai irodalomra. *Másodszor* a *versus memoriales*, azaz az európai paedagogia terén a középkorban lábrakapott azon szokás, hogy a tudomány bizonyos fejezetének összefüggő jelenségei vers alakjában bizatnak az emlékező tehetségre. Ha tekintetbe vesszük, hogy ezen eljárást legelőször dél-európai papok által találjuk alkalmazva (mert ezen quasi verses-tanítást senki sem fogja a didaktikai poezis egyik nemének tekinteni), továbbá az arab iskolák befolyását az európai keresztény iskolázásra vesszük számításba, úgy nem teszünk hamis következtetést, ha azt állítjuk, hogy a *versus memoriales* alkalmazása arab mintára jutott a középkori európai tanító irodalomba és gyakorlatba. Mert sehol ily verseket bővebben nem látunk alkalmazva, mint az arab irodalomban. Az arab tudományos foglalkozásnak alig van ága, melynek irodalma ne mutatna fel egy egész halmaz *versus memoriales*-t (argúzâ, singul. *regez*), elkezdve a historiától le a grammatikáig. Különösen szótári adatokat, egy szótári kategóriába tartozó neveket szeretnek *versus memoriales*-ben összeállítani; egy példát ezen fejezet 6-dik számú excursusában találhat az olvasó. Egész könyveket is szerettek könnyebb megjegyzés végett *versus memoriales*-ekbe átönteni. Így pl. al-Ta'âlîbî «*fişh al lugâ*» című synonym-szótárának egy *regez* alakú átdolgozását használtam a leyneni egyetemi könyvtár kéziratának tanulmányozása alkalmával és ezen *versus memoriales* gyűjtemény lényeges szolgálatokat tett nekem, midőn a prózai szöveg kétes lectióit a kötött forma alakilag biztosabb lectiói által ellenőrizhettem. A *versus memoriales* ezen ág elterjedése és bő alkalmazása igen könnyen érthető meg oly népnél, mely között — és ez épen a

középkori arab népről áll — a tudomány adatainak szájról szájra történő terjesztése — játszik oly kiváló szerepet és a hol ennél fogva minden az emlékezetre van bízva. A mint tehát ezen körülmény a *versus memoriales* elterjedését ezen nép között megmagyarázza, úgy másrésztől valószínűvé teszi azon állításunkat is, hogy ezen irodalmi divatot, mely a paedagogiában oly sok vissza jelenségnek volt kúforrása, a középkori és ennek folytán az újkori Európa az araboknak köszöni.

*) Ezen befolyás különösen a philosophiai irodalom közvetítésével történt. A középkori európai scholasticismus tudvalevőleg arab behatás folytán lépett életre. Ezen behatás külső és belső történetére nézve Schmölders (*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Al-Ghazali*, Paris 1842) és Renan (*Averroès et l'Averroïsme* 3. kiadás, Paris 1866) munkáiból nyerhetni legalaposabb felvilágosítást. Ritter Henrik philosophia-történetének a középkort tárgyaló részében is bőven elő van adva ezen kérdés, de ezen bölcsészettörténet nem rendelkezvén az arab eredeti munkák ismeretével, csak a latin fordításokra, melyek különösen ez irodalomágra nézve az arab eredetiek egybevetése nélkül alig méltányolhatók, támaszkodott s belőlük meríté adatait.

*) A társadalmi befolyás terén csak egyet, de elég fontos adatot akarok kiemelni. Az arabok voltak tudniillik azok, kiknek a szellemi betegek számára alapított menházak létezését köszöni Európa; ők voltak az elsők kik ily asyloomokat alapítottak Ázsiában és Áfrikában és átültették európai földre, hol ily intézetek az előtt ugyan kimutathatók, de nem mint társadalmi intézmény, hanem elszigetelten. A keresztény Európában legelőször a XV. században alapították és pedig akkor is Spanyolországban, hol ily intézetek már az előtt, a muhammedánok uralma alatt, kiknél már a VIII. században találjuk, léteztek. Ezen kérdést nagy apparátussal fejtegeti Lecky: *History of European Morals etc.* II. köt. 94. lap és kk.

*) *Európai befolyás az arabokra a középkorban.* Hadd álljon itt egy pár példa azon kevés szótári kölcsönzésekből, melyeket az arabok a román nyelveknek köszönnék. A spanyol *cuba* = kád átvivérgott az arab nyelvbe, hol *kaevâb* = kádár, Cordovában létezett a *kádárok mecsetje* = meşgid al-kavvâbin, azaz a kádárok utcájában épült mecset (Makkkari *Analectes etc.* I. köt. 809. l. és Dozy *Lettre à M. Fleischer* 127. lap). Ezen a társadalmi foglalkozás terén történt kölcsönzés mellett említsünk meg egy másikat, mely az étkezési műszótárba tartozik. A *vékony netéltet* a spanyolok *fidcos*-nak nevezik, mely szót az arabok *fidcos* alakban vettek tőlük. «*Fednouch espèce de vermicelle*,» (Daumas, *La vie arabe et la société musulmane* 252. lap.) Hasonló átvételt említhetünk meg a ruházkodási terminologia terén. Épen úgy mint az arab *hamîr* (ing, alsó ruha) germán eredetű (camisia), a spanyol *manito* köpenyeg is áthattott az arab nyelvbe ily alakban *manit* és mintha valamely tösgyökerez sémi szó volna, alávetette magát az arab szóképzés törvényeinek, képezvén ily többszámot: *munüt* (V. ö. *Nyelvtudom. Közlemények* XII. köt. 329. l. Dozy *Lettre etc.* 229 l.). A ruházat terén egyáltalán

többet kölcsönöztek az arabok a spanyoloktól. »En Espagne les Arabes, surtout pendant la dernière époque de leur empire, tirèrent un très-grand parti du costume des chevaliers chrétiens. Ibn Saïd atteste expressément que les *Kabas* des Arabes d'Espagne ressembloient à ceux des chrétiens, et l'historien Ibn al Khatib dit, en parlant de Mohammed ibn Sad, . . . qui mourut dans la seconde moitié du sixième siècle de l'hégire : »Il adopte la mode des chrétiens pour les habits, les armes, les brides et les celles des chevaux« R. Dozy *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes* (Amsterdam 1845) 2. lap.

9) Arab szók az európai nyelvekben. Az európai nyelvek arab kölcsönszavaival számos nyelvészeti munka foglalkozik. Hammer *Purgstall*-nak a *Wiener Jahrbücher für Literatur* egy régibb folyamában, valamint a *Journal Asiatique* több helyén ezen kérdéssel foglalkozó dolgozatai bővelkednek a képtelen és mulattató származtatásokban. (Az illető dolgozatokat, sajnos, pontosan nem idézhetem). Így pl. az ausztriai *Nockerl*-t az arab *nuqlá*-val, a mi csomagot jelent, hozza össze. A *scancans* táncznév Hammer szerint egyenlő *kân kân* azaz: »volt . . . volt«; míg tudniillik a hajaderek tánczoltak, addig az elbeszélő mulattató történetkél elbeszélésével szórakoztatta a közönséget, és minthogy ily történeti elbeszélések rendszeren *kân* (volt)-val kezdődnek, azért a kísértő nézőket *kân-kân*==»volt-volt«-nak nevezték el. — A fraezia tudósok is sokat foglalkoztak az arab kölcsönszavak kimutatásával nyelvekre nézve. Ezek közül említésre méltók: Pihan *Dictionnaire étymologique des mots de la langue française dérivés de l'arabe du persan et du turc avec leurs analogues grecs, latins etc.* 2. kiad. Páris 1860. V. ö. Quatremère cikkét *Journal des savans* 1848. 37—49. lap. Defrémeryét *Journ. Asiatique* 1862. I. köt. 83—96 lap. 1876. II. köt. 179. lap. Devise *Sur les mots français d'origine arabe*, (Revue de l'Instruction publique 1866. 25. számában). Kizárólagosan a spanyol nyelvben előforduló kölcsönszavakkal foglalkozik Müller *Márk József* müncheni tanár értekezése: *Die aus dem Arabischen in das Spanische übergangenen Wörter* (München 1861). Mindezen említett kísérleteket pedig minl az egybegyűjtött és feldolgozott anyag bőségét és teljességét, mind pedig a feldolgozás alapos módszerét illetőleg felülmúlja: R. Dozy et W. II. Engelmann: *Glossaire des mots espagnols et portugais, dérivés de l'arabe*. Deuxième édition revue et considérablement augmentée (Leyden 1869). Ezen utóbbi munkának első kiadása csak Engelmann által dolgoztatott. Dozy, ily kérdésekben az elők között kétségkívül a legelső tekintély, a második kiadást tetemes javításokkal és bővítésekkel nyújtotta.

10) *Kölcsönvett szók az arab nyelvből*. Az idegen — különösen aramaens és persa szokról, melyek az idegen mintájú administráció folytán vótettek fel az arabok által, lásd legújabbán v. *Kremer Alfred* munkájának *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (Loipzig 1873) bevezetését. Az ilyen idegen szókat az arab nyelvészek »*mu'arab*« azaz: arabizáltak-nak nevezik, minthogy rendszeren az átvétel alkalmával kivét. köztettek eredeti jellegükből és az arab szóképzés mintájára idomítottak

át. Magában a korában is nagy számmal vannak az idegen, különösen persa, héber és aramaens szók. Megjegyzendő azonban, hogy számos, orthodox theologusok támaszkodván az alant, III. fejezet 41. jegyzetben felhozott és egyéb velük egyértelmű korán versekre, tagadják az idegen nem-arab szók előfordulását a szent könyvben és mindenféle mesterkélt módon törekednek azoknak tösgyökeres arab voltát bebizonyítani. Dogmaticai érvekre támaszkodnak azonban azon arab tudósok is, kik ezen kölcsönszókknak valódi származását bevallják. Mindezen koránbéli idegen szókat, a theologusok épen említett érveléseivel együtt kimutatta *al-Sujútí* a koránhoz írt bevezetésében *Al-iklám fi' ulüm al-Kar'án*, (Kairói nyomtatv. ed. Castelli 1278 higrá után) I. köt. 167—184. lap. A *versus memoriales* bő alkalmaztatását az arab tudományban (V. ö. fűnt 66. lapon levő jegyz.) ezen téma alkalmával is látjuk. A koránban előforduló idegen szókat is több ízben versebe szedték; ugyanis *Tây al-Dîn al-Sabkí kâfí* huszonhét ily idegen szót állított össze versben, mely verset *Abul-Faúl ibn Hays* még *huszonöt* szót tartalmazó egynehány sorral toldotta meg, *al-Sujútí* pedig mindkettőnek gyűjteményét, mely összesen 51 szót foglal magában 63 szóval toldotta meg, úgy hogy az így rőtegenként létrejött *versus memoriales* 114 idegen szót emléztetnek azokkal, kiknek kedvük van a koránban előforduló kölcsönszavakat vers alakjában örízni emlékezetükben (Lásd *al-Sujútí* é. h. 174. lap.) A koránon kívül előforduló kölcsönözött szók felkutatásával az arab nyelvtudósok épen oly szorgalmasan foglalkoztak. Az általános kérdésekkel foglalkozik erre nézve az épen említett *al-Sujútí* egy másik nagy könyvében, melyet »az arab philologia encyclopaediájának« nevezhetünk: *Kitáb al-Muskiv fi' ulüm al-lugá* (Bülák 1282) I. köt. 130—141. l. Legelső egybeállítását találhatjuk az arab nyelv kölcsönszavainak *al-Tá'álif Fikih al-lugá* (Canon linguae arabicae) című munkájában (ed. Roshajd *Dahdáh*, Páris 1861) 162—165. l. Kimerítő szótárát nyújtotta e szóknek *Abú Manghár al-Gaválíkí*, *Kitáb al-mu'arab* című munkájában, melyet igen tanulmányos és felvilágosító jegyzetek kíséretében *Sachau Edé* adott ki. (Lipese 1867.).

II.

1) Lásd *A nemzetiség kérdés az araboknál* 44. l. Némelykor *al-Magrib* alatt a nyugati iszlámnak csupán csak északafrikai részét értik Spanyolország kizárásával, és ha Spanyolországról és Északafrikáról együtt akar szólni az író, azt mondja: »*Al-Andalus és a Magrib emberei*« (ahh al-Andalus val-Magrib) pl. Jákót *Múgam al buldân* ed. *Wüstenfeld*, II. köt. 963. l. 21. sor.

2) Ezen öltönytéméről lásd *Dozy Dictionnaire détaillé des noms des vêtements arabes* 73—80. lapon.

³⁾ Az északafrikai vagyis magribi arab dialektus ismeretét legelőször *Pedro de Alcalá*-nak köszönjük, kinek *Arte para ligera^{mente} saber la lengua arauiga* (Granada 1505) a legrégebb spanyol-arab szógyűjteményt tartalmazza, melyből még ma is nagy haszonnal meritenek. Később *Dombay Ferenc* magyar ember *Grammatica linguae Mauro-arabicae juxta vernaculū idiomaticū unum, accessit vocabularium Latino-Mauro-Arabicum*. (Bécs, 1800 in 4-o) című nyelvtanában és a hozzáfűggesztett szógyűjteményben az arab szavakat a magribin kiejtés szerint írja át. Élénk irodalmi mozgalom kezdődött az északafrikai arab dialektus ismertetése körül a francziák részéről, miután Algier meghódítása szükségessé tette, hogy franczia hivatalnokok és katonák az új franczia tartomány vernaculáris nyelvvel megismerkedjenek, és a legtöbbször ugynevezett »vulgaris arab» nyelvtan, melyet francziák írtak, ezen dialektusra vonatkozik. Legismertesebb közöttük *Cassini de Perceval-é* (Páris 1833), *Pihon-é* (1851), *Jouany Pharam, A. Gorgus, Delaporte, Bled de Braime* több rendbeli kézikönyvei, melyek *Zenker-nél* (Bibliotheca orientalis II. köt. 16. lapján) vannak felsorolva. Természetes, hogy ezen kézikönyvek legnagyobb részében kevés a tudományos irány és túlyomó a gyakorlati célzat. Némelyikben valóban botrányos és a nyelvészeti irodalomban példátlan avatatlanságu, csupa fölületes empiriából kiinduló tárgyalásával találkozunk ezen dialektusnak; ilyen p. o. egy kis *Helot* által *Dictionnaire de poche français-arabe et arabe-français à l'usage des voyageurs, des militaires et des négociants en Afrique* cím alatt kiadott zsebszótár. Az északafrikai arab dialektus szóképzéseit legelőször *Oberhannan* elemezte tudományosan: *Traité méthodique de la conjugation arabe dans le dialecte Algérien* című értekezésében, (eredetileg: *Journ. Asiatique*), melyben különösen az északafrikai arab conjugationak sajátosságai és ezen dialektus idegen (különösen berber) elemei vannak legelőször kimutatva. Mi ezen dialektus viszonyát a többi vulgáris arab dialectusokhoz illeti, úgy rendszeren az arabisták közvéleményének rokonszenve nem igen hajol feléje, az arab dialectusok között legéktelenebbnek és legromlottabbnak tartják az északafrikait és maguk az arabok is ilyenek tekintik. Az európai tudósok között csak az egy *Maltzan báró*, ki sokat utazott Északafrikában, van ellenkező véleménynyel és a magribin arab dialectust »tisztaság» tekintetében többre becsüli az aegyptomi és syr nyelvjárásnál, és e nézetének egy »*Arabische Vulgärdialecte*» című értekezésében ad kifejezést, melyet mindenkinek ajánlok, kit az arab dialectusok egymáshoz való viszonya érdekel (*Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft* XXVII. köt. 1873. 232—294. lap). Ez eddig az egyetlen dolgozat, melyben az arab dialectusok kérdése, ha nem is egészen a nyelvtudomány színvonalán állva tárgyalatik, de melyben az összehasonlító tárgyalás számára megbízható és értékes anyag van világosan és átlátszóan összeállítva. Világos, hogy a »tisztaság» és »romlott» nyelvjárás folytonos emlegetése nem tartozik azon felfogások közé, melyekkel a nyelvtudomány mai állásáról a dialectusok tudományos megítéléséhez foghatunk. Az északafrikai vagyis magribi arab dialektus földrajzi elterjedésére nézve végül

megjegyezzük, hogy a jelen évszázad elején még létezett *Arab Bile* nevű Aegyptomban tartózkodó beduin törzs a magribin dialektussal élt, (Hartmann: *Die Nigritier*, Berlin 1875. I. köt. 297. l.). Ezen törzs származására nézve biztos adatok hiányoznak; de az épen felhozott adat északafrikai származásra enged következtetnünk.

⁴⁾ A munka czime: *Kitáb mufah al-šib min jāgan al Andalus al-rašib*. Létezik egy keleti kiadása Bülák 1279. négy kötetben in 4-o. A leydeni kiadás czime: *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne* 5 kötetben (az indexekkel és bevezetéssel együtt) in 4-to. Leyden 1855—60. Az egyik kiadó *Dugat* egy külön ismertető dolgozatot is írt e munkáról, belőle merített kivonatokat kiséretében, ezen czim alatt: *Analectes stb. Esquisse et extraits de cet ouvrage* Páris 1855, in 8-o. Fleischer javító jegyzetei, ezen czim alatt: *Textverbeuerungen zu al-Makkarî* a »Sitzungsberichte der kön. sächs. Ges. d. Wissenschaften» című kiadvány több évfolyamában jelentek meg. (XIX. köt. 151—220. lap. XX. köt. 236—308. l. XXI. köt. 39—118. és 147—210. lap). A munka becses tartalmára az európai tudósok figyelmét legelőször *P. de Gayangos* spanyol tudós irányozta, ki — még mielőtt létezéséről az európai tudomány alaposabb tudomást vehetett volna, az Escorialban létező kézirat szerint legelőször ismertette al-Makkarî könyvét *The Hist. of the Mohammedan Dynasties of Spain, translated by P. de Gayangos*. London 1840—43. 2k.)

⁵⁾ *Lettre à M. Fleischer contenant des remarques critiques et explicatives sur le texte d'Al-Makkarî*. (Leyden 1871).

⁶⁾ *Omar b. Mejmün al-Magribî und sein Sitten-spiegel des östlichen Islām. Ein Beitrag zur Culturgeschichte*. (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. 1874. XXVIII. köt. 293—330. l.).

⁷⁾ E. h. 307. lap, hol számos bizonyítékot állítottam össze ezen használatra nézve.

⁸⁾ *Ibn Haukal, Bibliotheca geographicorum arabicorum* ed. M. L. de Goeje. (Pars II. Leyden, 1873); p. 80. V. G. Dozy: *Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens d. d. d. Almoraviden* (Leipzig, 1874) II. köt. 11. lap.

III.

¹⁾ *Ewald Abhandlung zur Zerstreung der Vorurtheile über das alte und neue Morgenland*. Göttingen 1872.

²⁾ *Ibn Challikân, Vitae illustrium virorum* ed. Wüstenfeld Nr. 834.

³⁾ *Kitáb al-afšânî* (Büláki nyomtatvány) II. köt. 123. lap, 15. sor.

⁴⁾ Lásd a szótárakat s. v. chuff.

⁵⁾ Hammer-Purgstall. *Geschichte des osmanischen Reiches*. Pest, 1834. I. köt. 94—95.

⁶⁾ *Al-matal al-šâ'ir fî al-šib al-kâtib v-al-šâ'ir* (Büláki nyomtatv. 1282) 351. lap.

⁷⁾ *Al-Makkarî Analectes etc.* I. köt. 802. lap, 16. sor

⁹⁾ U. o. 556. lap.

⁹⁾ *Al-Sachâet*. Életrajza (A bécsi es. k. udvari könyvtár kézírata cod. Mixt. Nro. 193. Fol. 119. recto).

¹⁰⁾ *Al-Sajjûti* kisebb munkái (Leydeni egyet. könyvtár kézírata Legat. Warner. Nr. 477 [10] fol. 7. verso).

¹¹⁾ Dozy: *Geschichte der Mauren in Spanien*. II. köt. 167. lap.

¹²⁾ Lásd a szöveget értekezésemben *Zeitschrift d. deutschen morgenl. Gesellsch.* XXVIII. köt. 315. lap. 3. jegyzet.

¹³⁾ Ibn 'Abdi rabbihî *Kitâb al-ikl al-farîd* (Bulâki nyomtatvány 1293) III. köt. 348. l.

¹⁴⁾ Edward William Lane *An account of the manners and customs of the modern Egyptians* (5-dik kiadás. London, 1871.) I. köt. 167. l. V. 5. Vámbéry *Keleti életrajza* (Budapest, 1876. 5. fejezet elején).

¹⁵⁾ *Al-Sajjûti* kisebb munkái e. h. fol. 7. verso.

¹⁶⁾ A *sunnâ* és *hadîj* között fennálló azon különbséget, melyet a szövegben tettem, az egyedüli helyes felfogásnak tartom, mely az illető szók lexicalis értékével és a traditionális gyűjtemények tartalmával összhangzásban áll. A traditio gyűjtemények ugyanis állnak egyrésztől Muhammed szóbeli nyilatkozataiból (al-kaul) és másrészt oly totteinek elbeszéléséből, melyekről a traditók annak emlékét őrzik meg, hogy azokat a prófeta cselekedte és miképen cselekedte azokat (al-âl). Az előbbienek t. i. a szóbeli nyilatkozatokat *hadîj*-nek, az utóbbiakat t. i. a cselekedeteket és gyakorlati szokásokat *sunnâ*-nak nevezzük. Ellenben e két kifejezés oly értelemben való megkülönböztetését, hogy *al-hadîj*-nek nevezetnék a traditók összeségének egy-egy cikkelye, míg *al-sunnâ* az egyes *hadîj*ek összeségét jelölné, helytelennek tartom. Többek között az egyes *hadîj*ek különbséget állapít meg a kérdésben forgó két szó között: »Die Gesamtheit dieser Überlieferungen bezeichnet man mit dem Namen Sunna, während jede einzelne solche Überlieferung Hadîj genannt wird.« (*Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*. Bécs, 1875. I. köt. 471. lap). Mások még helytelenebb definiitót nyújtnak ezen két muhammedán theologiai műszónak. Merlín p. o. egy bibliographiai dolgozatában a *sunnâ*-t »loi orales«-nak fordítja és a *hadîj*-től egyáltalán nem különbözteti meg. (*Bibliothèque de M. le Baron Silvestre de Sacy*. Paris, 1842. I. köt. 327. lapjának jegyzetében). A két kifejezés azonosítása minden téves felfogás között a legelterjedtebb.

¹⁷⁾ A muhammedán vallástudomány ezen kufjejei fel vannak sorolva már *Mouradje d'Ohsson* könyvének: *Tableau de l'empire Ottoman* illető helyén, de oly hibásan, hogy rectificálása annál is szükségesebbnek látszik, mennél inkább szokás még mai napig is a muhammedán institutók eredeti kuforrasai helyett, még mindig régi európai könyvekre vonatkozni, illetőleg hamis adataikat ki puskázni. Így pl. D'Ohsson illető helyét még legújában kiírja *Ch. Roussel* a *Revue des Deux Mondes* 1876. augusztusi első füzetében megjelent cikkében: *La justice en Algérie*. E szerint: *al-djma-y-ummetik* »recueil des lois apostoliques, c'est à dire explications, gloses, décisions légales des apôtres et principaux disciples du

prophète, *Kijâs* ou *Mâbouf* (sic! azaz: ma'kûl) recueil de décisions des imams, interprétatives des Hadîs et du Koran. Les deux derniers (azaz *livres*, Roussel szerint tehát az analogia, és a consensus könyvek!) sont appelés *idjihatidje*, *livres secondaires explicatifs*. Valóban sajnálatos dolog ily hamis fogalmakat igazaknak terjeszteni egy művelt világban éppen oly időben, midőn az iszlám lényegének pontos ismerete oly közletről érdeklő a nagy közönséget!

¹⁸⁾ A *shî* ismüst illető legfontosabb kérdésekre nézve az olvasót ily című munkámra utalom: *Zur Literaturgeschichte der Shî à und der suanitischen Polemik* (Bécs 1874), mely értekezésemben keleti utazásom alkalmával gyűjtött muhammedán vallástörténeti anyag egy nagy részét dolgoztam föl.

¹⁹⁾ A mug'ahidok és vallástani dolgokban való független tekintélyük (al — igrihâd) fokairól szóló muhammedán tanokról lásd *Mirza Kazembeg* értekezését: *Sur les degrés de l'idjihatid Journal asiatique* 1850. I. köt. 181. lap és kk; továbbá Van den Berg *De contracta sdo at desc jure mahammedano* (Lugd. Batav. 1868) 7—10. lap.

²⁰⁾ *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* I. köt. 490. lap.

²¹⁾ *Jelentés a m. tud. Akadémia számára Keletről hozott könyvekről tekintettel a nyugodaviszongokra Keleten*. (Budapest, 1874.) 21. lap.

²²⁾ 'Abd al-Vahhîb al-Sha'î *Kitâb al-Mizân* (Kairói nyomtatvány ed. Castelli 1279) I. köt. 62. lap.

²³⁾ Lásd Burckhardt. *Reisen in Arabien* (Weimar, 1830) 351. lap.

²⁴⁾ *Journal asiatique* e. h. 170. lap és kk.

²⁵⁾ *Zur ältesten Geschichte des mahammedanischen Rechts* (Bécs 1870, a cs. tudom. akadémia bölcs. tört. oszt. értesítőjének LXV. kötetében).

²⁶⁾ *Culturgesichte des Orients*. I. köt. 488—504. lap. Csodálom, hogy von Kremer sem Sachau sem Mirzâ Kazembeg jeles értekezéseire nem vonatkozik.

²⁷⁾ *Descriptio imperii moslimici* ed. M. I. de Goeje *Bibliotheca geographicoarum arabicarum* III. kötet (Lugd. Batav. 1876) 37. lap.

²⁸⁾ *Jelentés* stb. 24. lap.

²⁹⁾ *Kitâb al-mizân* 61—69. lap.

³⁰⁾ *Descript. imp. moslem*. 39. lap.

³¹⁾ Hogy mennyire istüpolja a málkítit irány a nomád élet egyszerűségét és tartózkodik a későbbi kor viszonyai folytán fejlődött fényűzéstől és pompától, azt ezen irány legnevezetesebb ujkori képviselőjének 'Abd al-Kâdir emirnek egy nyilatkozatából láthatni, mely annál is jellemzőbb, a mennyiben az emir azt egy oly munkájában teszi, mely nem muhammedán, hanem európai közönség számára íratott általa, t. i. a párisi »société asiatique«-nek ajánlott és egyenesen számára irt könyvében: *Rappel à l'intelligent, acis à l'indifférent. Considérations philosophiques, religieuses, historiques etc.* par l'Emir Abd el Kader, traduites . . . par G. Dugat (Paris 1858). Idézem belőle a következő nyilatkozatot a francia fordítás szerint (79. lap.):

»Nous disons à celui, qui emploie l'or et l'argent en vases pour manger et boire, qu'il est injuste et pire que celui qui les enfouit et les thésaurise; il ressemble à l'homme, qui institue juge du pays un poseur de ventouses, un passamentier ou un boucher, fonctions qu'exécutent les gens les plus infimes; car le cuivre, le plomb, la terre remplacent économiquement l'or et l'argent pour les comestibles et les brissons: les vases ne doivent servir qu'à contenir les liquides; ne suffit-il pas de la terre, du fer, du plomb ou du cuivre pour attendre le but de l'or et de l'argent? Il est certain, qu'une raison éclairée sur ce sujet n'hésite pas à blâmer ce usage et à trouver juste la punition.«

³⁹⁾ *Culturgeschichte* stb. 494. lap.

⁴⁰⁾ Al-Máverdî *Constitutions politiques* ed. Max Enger (Bonnae 1853) 290. lap.

⁴¹⁾ U. o. 291. lap.

⁴²⁾ U. o. 232. lap.

⁴³⁾ U. o. 108. lap.

⁴⁴⁾ U. o. 420. lap.

⁴⁵⁾ *al-Shá rání Kitáb al-mizán* II. kötet 123. lap.

⁴⁶⁾ U. o. 128—129. lap.

⁴⁷⁾ *Zur Literaturgeschichte der Shá'a* stb. 66. lap. és kk.

⁴⁸⁾ A korán azon versei, melyekre ez alkalommal hivatkoznak, a következők. Összefüggésben közöljük, hogy az olvasónak egyuttal alkalma lehessen látni, miképen használják a muhammedán theologusok vallásuk alapkönyvét későbbben felmerült kérdések eldöntésére.

Súrâ XVI v. 105. *Jól tudjuk, hogy ők (a hitetlenek) így szólunk: Csak Ember tanítja őt (a prófétát arra, a mit a koránban nyilatkoztat ki); (de) azon nyelvre, melyet ők gyakorolnak (szószertint: melyhez ők t. i. azon emberek, kiktől a próféta állítólag a korán tartalmát eltanulja) idegen (szószertint: barbar = agami), és ez (t. i. a korán) világos arab nyelvre. — Súrâ XXVI v. 192. És valóban az (t. i. a korán) a világgyegetem urának kinyilatkoztatása (v. 193), melyet a hűséges szellem (t. i. Gábor angyal) lehozott (v. 194) szívedbe, hogy légy intővé (v. 195) világos arab nyelven.*

Súrâ XLIII v. 2—3. *Valóban csindáltak azt világos arab nyelven, ha talán megértének.*

Súrâ XXXIX v. 28—29. *Ezen koránban az emberek számára mindenféle példázatot alkalmazunk, ha talán megemlékezének (a hasonlatok argumentációja által Alláhról és akaratáról); (lévén az) egy világos nyelven arab korán, minden görbeség (ferde kifejezés) nélkül való. Súrâ XII v. 2. (József történetének bevezetésében); *Valóban kinyilatkoztatottuk azt mint világos arab koránt, talán megértének.* Látni való, hogy a theologusok támasztó pontja az, hogy a koránt mindig mint *kar' êsz' êr* arabot mutatja be Muhammed. »*Kar'â nan' arabijjan nubísan,*« ez a fennidézett helyek állandó phrázisa.*

⁴⁹⁾ *Zur Literaturgeschichte* stb. 69. lap.

⁵⁰⁾ *Al-Shá rání Kitáb al-mizán* I. köt. 162—163; 169. 187. lapjain.

⁵¹⁾ U. o. I. köt. 189—212; 217. lapjain.

⁵²⁾ U. o. II. köt. 21. 28. I. köt. 247.

⁵³⁾ A vahhábiták felekezetét (így neveztetik alapítóját Abd al Vahháb nevére, ki a múlt század második tizedében lépett fel) leginkább muhammedán protestantizmusnak szokták nevezni, azért mert az *önmuhammedanisztus* álláspontjára akarta visszavezetni az iszlámot, és mint a szövegben röviden említettem, minden a tradícióból ki nem mutatható intézményt és akár vallásos, akár társadalmi szokást kárhoztat. Különösen a szentek (velî-k)-nek és sirjaiknak bemutatott tisztelet, a fényezés, dohányzás stb. ellen irányul ellenszenvük. Fellépésükről és hatalmuk fejlődéséről valamint lealkonyodásáról legjobban *Kramer Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* 184. lap és kk. és *Palgrave utazási munkája Reise in Arabien* (német kiad.) Lipcse, 1867. II. kötet nyujtanak felvilágosítást. Régi írók közül különösen *Burchardt* híres keleti utazó könyve: *Notes on the Bedouins and Wahabys* (London, 1830) melendő ki. Legbővebben és legérdekesebben azonban *Palgrave*-nek, ki több hónapig élt közöttük, szelleműs könyve ismertet meg a vahhábismus szellemi életével és politikai történetével, és minthogy *Palgrave* utazási munkája az európai világnak váratlanul a legmeglepőbb felvilágosításokat nyujtá az arab félsziget szellemi viszonyaira nézve, ezen rendkívüli utazó a legcsunább gyansításoknak és rágalmaszásoknak volt kitéve utelírásának valódisága tekintetében. Nem tagadhatni, hogy *Palgrave* nézetei és adatai (különösen nyelvészeti és irodalom történeti tekintetben) nagyon felületesek és naivok, és a vahhábismusnak mint vallástörténeti tüncménynek felfogására nézve P. nem áll a fejlődéstörténet magaslátán. Különösen nem állíthatná p. o. II. köt. 11 lapjain, hogy a dohány tilalma csak azért állítottatott fel a vahhábiták által, hogy legyen valamijük, a mi által a többi muhammedánoktól különböznek. Látnak ebből hogy P. a *bid'â* jelentőségét a muhammedán vallásban nem eléggé ismeri és a vahhábismus méltatása más alakban tűnnék elénk P. könyvében, ha a *bid'â* fogalmát és történetét tanulmányozta volna. Épen oly felületes azon állítása, hogy a muhammedán monotheismus alapján pantheismus és kizárja a természet sokféleségét. (I. köt. 278.) Mert épen a personalismus az, mely az iszlám monotheismusát jellemzi, az istenség felfogása mint egy hatalmas transcendentális személyiség. A pantheismus egy későbbi, a sűfismusban érvényre jutó, tovafejlődési mozzanat, melyet azonban a mohammedán orthodoxyismus (és különösen a vahhábismus mint a sűfismus elensége I. 197.) kárhoztat. P. azon tétele (I. köt. 284. 1.) »*Der Islam ist in seinem ganzen Wesen stationär und ward so gebildet um so zu bleiben. Steril wie sein Gott, lieblos wie sein erstes Princip und höchstes Original in Allem, was wahres Lebensmacht — verweirft er folgerichtig alle Veränderung, allen Fortschritt, alle Entwicklung*« úgy gondolom a szövegben kimutatott tények által eléggé meg van cáfolva. Az iszlám ezen jellemzése csak a vahhábismusra illik és azon sektákra, melyek hasonló okokból mint a vahhábismus támadtak. Ilyen pl. a *Dâr Salâm* állam a négerrek között, mely vahhábisticus tendenciát sűfisticus alakba önti. (Hart-

mann, *Die Nigritier* I. köt. 159. l.); ilyen a *sanusi* rend, mely Algiernek a francoziák általi meghódítása után 1841-ben alakult és a felső-egyptomi sivatag széléig terjedt, hol különösen az újabb időben az egyiptomi kormány által életbe léptetett ujítások ellen protestál, mint a nyugati szellemnek, a felvilágosodásnak és keresztyénségnek leghvevesebb ellensége, (v. ö. Rohlf's *Von Tripolis nach Alexandrien* I. köt. 76. lap és ugyanannak jelentését ezen sivatagban 1874-ben tett utjáról). A vaihábiták, mely a közép-arábiai fensík lakói közt (al-Negd) támadt, Indiába is behatolt, hol *Mandavi Ismá'il Hafsi* 1820. körül hirdette az iszlám protestantizmusát, mely tanait irodalmilag is terjesztette, míg 1831-ben Pesáverben meggyilkoltatott. Műve *Takviyat al-Imán* (a hit megszilárdítása) angolra fordítottatott *Mir Shahamat Ali* által a *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*-ban. London, 1852. Vol. XIII. Part. 2 p. 310—372, v. ö. *Zeitschrift d. d. morgl. Ges.* 1853. VII. köt. 453. lap. Újabb időben *Holég* híres utazó beakarta bizonyítani, hogy a vaihábiták már nem léteznek, de okoskodását *Maltzan* báró teljesen megdöntötte, (*Globus* XXIII. köt. 344. és kk. lapok).

⁴⁷⁾ *al-Shá ráni* e. h. II. köt. 50. 51. lapjain.

⁴⁸⁾ U. o. II. köt. 52—53. lapjain.

⁴⁹⁾ *Ion Baqáta* Voyages, texte arabe accompagné d'une traduction par *Dépremercy et Sanguinetti* (Páris, 1853—59) III. köt. 56. lap.

⁵⁰⁾ *Jelentés stb.* 4. lap és kk.

⁵¹⁾ *al-Shá ráni Kútáb al-mázán* I. köt. 61. lap.

⁵²⁾ A bécsi cs. k. könyvtár keleti kézírata N. F. nr. 265. fol. 110 recto.

⁵³⁾ Ugyanazon kézirat fol. 109 verso.

⁵⁴⁾ Lásd: *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur.* Löw Lipóttól (Szeged, 1875) 357. lap.

⁵⁵⁾ Hogy itt Angolország *al-gebel* (a hegység)-nek neveztetik, annak okát ezen szó (al-gebel) használatában találom az újabb arabs nyelvben. *Gebel*-nek nevezik t. i. (különösen Egyiptomban) az ismert és lakott városoktól távol eső ismeretlen helyeket, habár nem is alkotnak hegyiséget. Azért nevezi szerzőnk Angolországot *al-gebel*-nek, körülbelül: terra incognita. Így értendő a *hárám* »hegyek« szó is az Ó. T. szövegben Exod. XXXII v. 12. Minek mondják az Aegyptusbeliek: rosza vezette ki őket *la haróg óthám behárím*, hogy megölje őket a hegyek között, és hogy kirtsa őket a föld fölfületéről; azaz ismeretlen, távol vadonokban, mert a Sinaj félszigetén levő hegyek nem olyan természetűek, hogy az Aegyptusbeliek gúnyszava rájuk vonatkozhassek. Inkább a XIV. v. 3 (ságar) alóhem ham-midbár v. ö. ugyanott v. 11) értelmében kell azt felfogni.

⁵⁶⁾ *Abd-al-Ganá* (eml. kézirat) fol. 117 verso.

⁵⁷⁾ Hammer Purgstall *Geschichte des osmanischen Reiches* (2. kiadás Pest, 1835) III. köt. 120. lap.

⁵⁸⁾ U. o. 175. l.

⁵⁹⁾ U. o. 408. l.

⁶⁰⁾ U. o. 427. 842. 892. lapokon.

⁶¹⁾ Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hof-Bibliothek in Wien* (Bécs, 1865) III. köt. 100. lap. 13. sz. a.

⁶²⁾ Említett kézirat fol. 115 verso.

⁶³⁾ A talmúd ugyanis (Gittín fol. 56. verso) hasonló történetkét beszél Titusról, Jeruzsálem meghódítójáról. Midőn tengeri útja alkalmával vihar támadt, Titus a zsidók istenét gúnyolta, ki ellenségeit csak a vízben tudja megtámadni, szárazon pedig semmi hatalmat nem bír kifejteni. A szárazföldre kikötve, egy bogár mászott orrába, mely miudinkább nyugtalanítá Titust és végre agyába furakodott. Eleinte a kovács kalapácsolására nyugodni szokott Titus agybogara, de később midőn hozzá szokott, ezen ellenszer sem könnyített a császár kínjain, míg hét évig tartó szenvedés után bele is halt. Midőn halála után felboncolták, a bogár már egy éves galamb nagyságára nőtt, két fontot nyomott, fulánkját érezből és lábait vasból valóknak találták az orvosok. Nem kételkedem, hogy a szövegben felhozott arab mese ezen talmudbeli meséből keletkezett legyen.

⁶⁴⁾ *Abd-al-Ganá* e. h. fol. 116 recto.

⁶⁵⁾ U. o. fol. 142.

⁶⁶⁾ L. fentt. ezen fejezet 46. jegyzetét.

⁶⁷⁾ *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* XI. köt. 436—438. lap.

⁶⁸⁾ *Polygrave* utleírása e. h. II. köt. 10. lap.

⁶⁹⁾ *Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale* XVIII. köt. 323. lap és kk.

⁷⁰⁾ A cs. kir. udvari könyvtár kézírata Cod. Mixt. nr. 154 fol. 64. recto. v. ö. Értekezésemet *Alí b. Mejmün al-Magribi* e. h. 304. lap.

IV.

¹⁾ Dozy, *Geschichte der Mauren in Spanien* I. kötet 28—68. lapjain. Weil, *Geschichte der Chalifen*, I. köt. 332.

²⁾ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Isláms* 362. lap.

³⁾ Például ilyenek a Beni M'záb törzslőz tartozó berberék, Hodgson *Notes on Northern Africa* 28. lap. Daumas, *Le Sahara Algérien* 53. lap.

⁴⁾ Stüwe F. *Die Handelszüge der Araber unter den Abbasiden* 66 lapján így szól a berber muhammedánokról: »Es entstand aus der Vergleichung mit ihrem früheren Zustande eine Verachtung desselben und eine Spaltung im Volke, welche die gänzliche Untertwerfung herbeiführte. Der Islam, welcher die durch diefeindliche Wuth der Vandalen und Donatisten entstandenen Zerstörungen wieder hergestellt und den gänzlichen Mangel an Glauben und Hoffnung gehoben hatte, war ein zu grosses Band; bald oshänte das freie Volk sich seines angeerbten Namens und suchte auf

die spitzfindigste Weise seinen Ursprung von den Arabern abzuleiten.«

1) al-Shahristáni *Book of religious sects* ed. Cureton. 56 lap.

2) *Zur Literaturgeschichte der Schi'á* 36. lap.

3) Míg a négy iskola között a hanafita vitte véghez a szabadelvű rítustan megalapítását, addig a dogmaticában al-Szafi' í-é azon érdem, hogy az ugynevezett *ilm al-usúl*, azaz »a gyökerek« (vallástani alapelvek) tudománya megalapítása által a filozofiai hatások eredményeit legelőször codificálta.

4) Dozy, *Gesch. d. Mauren in Spanien* I. kötet 281. lap.

V.

1) Lásd ezen munkáról Jelentésemet 29—30. lap.

2) Schak *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* I. köt. 51—54. lap. Dozy, *Geschichte der Mauren in Spanien*. II. köt. 68. lap.

3) Miképen romlanak arab tulajdonnevek európai írók tolla alatt és európai népek szájában l. *Arabia régi földrajzáról* szóló cikkemet (Földrajzi közlemények III. kötet. 1876.)

4) Ezen korszak művelődéstörténeti jellemzését bővebben előadni, nem találok szükségesnek és ennél fogva az olvasót *von Krenner Alfred* Keleti művelődés történetének I. köt. IV. fejezetére utalom: »*Damascus und der Hof der Omajjaden*« 114—158. lap.

5) Dozy, e. h. II. köt. 109. lap.

6) Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, 20—29. lap.

7) Al-Mağkarí *Anales sur l'histoire des Arabes d'Espagne*, II. köt. 125. lap. I. köt. 136. l. v. 5. Renan e. h. 32—35. l. 728. h.)

8) Az Avicenna elleni polemiák között a legérdekesebb az, mely az iszlám egy híres tudósának *Takí al-dín ibn Tejmijá* (megl. 728. h.) l. *Hagí Chalfá Lexicon bibliographique* ed. Flügel VI. köt. 351. l. 13829. sz. alatt) írt. Ezen munkát maga a szerző két kiadásban szerkesztette; egy kicsinyben és egy nagyobbban, mely utóbbi 20 kúrúsa (tiz levélből álló füzet)-ra terjedt. Nem tudom, vajjon ezen munka kéziratban létezik-e valamely európai könyvtárban. Egy 39 in folio, levélre terjedő kivonatot a nagyobb kiadásból azonban a leydeni könyvtár Fund. Warner, 474. számában találtam. Szerkesztette az irodalomtörténetben híres *Gelál al-Dín al-Sujútí*, ki bevezetésében így szól: »A tudósok régi és újabb időben nem szüntek meg a logikát (al-mantiq) ócsárolni és megfeddni és elveinek megezárolásáról és helytelenységének kimutatásáról munkákat írni; a legújabb író e tekintetben Takí al-dín stb. Munkájának címe: »*Nuzihat ahl-al-ínán fi al-radd' ala mantiq' al-Javnán*« azaz: »Őszinte tanács az igaz hit embereinek, a görögök logikájának megezárolását illetőleg.« Al-Sujútí kivonata a következő címet viseli: »*Gahd al-faríhâ fi tagríd al-nazihâ*« azaz: »Az emberi tehetség iparkodása az »Őszinte tanács« kivonatolásában.« Az említett munkából érdekesnek találok a következő cikkyel idézését (fol. 35 verso): »Ezen emberek (t. i. a philoso-

sophusok a tudományban épen úgy, mint a gyakorlati életben (ilman va'amalan) a legalávalóbb emberek közé tartoznak. A hitetlen zsidók és a keresztyének tudományra és életmódjukra nézve jobbak és előbbreválóok nálunknál, különféle okoknál fogva. Az összes philosophia nines azon a fokon, a melyen a keresztyének és zsidók állottak, miután a szent írásokat meghamisították és megtagadták, nem is említve, hogy nem állanak a meghamisítás és megtagadás megelőző fokokon. Ibn al-Kushejrí igen helyesen mondja a következő verset munkájában, melyet Ibn Sínâ (Avicenna) »*al-Shifâ*« (azaz: Gyógyulás) című munkájának megezárolására írt:

»Magszűntettük barátságunkat azon emberekkel, kik megbetegedtek a »*Gyógyulás*«-tól;

»Hányszor mondtam nekik: Ó emberek! Ingadozó alapot nyujt nektek a »*Gyógyulás*«;

»De mintán kevére becsülték Intelmünket, visszatértünk Al-lâh-hoz és megnyugodtunk benne.

»Ők meghaltak Aristoteles vallásán, mi pedig élünk a Kiválasztottnak (Muhammednek) vallásában.«

Az idézett epigramma az arab eredetiben ekképen hangzik:

»*Kaṭā' nâ-l-uchuvvata min ma'sharin bihim maraḍun min kitâb-il-shifâ*;

»*Vakam ḡultu jâ ḡaumi antum' alâ shafâ gurufin min kitâb-is-shifâ*,

»*Falamma-stahânû bitanbîhinâ raga' nâ ila-llâhi ḡattâ kafâ*;

»*Famâtû alâ dîni Rasṭâliša va'ishnâ 'alâ millat-il-Muṣṭafâ*.«

9) *Jelentés* stb. 19—20. lap.

10) Dozy: e. h. II. köt. 386. lap.

11) *Histoire des Arabes* 384—5. lap. *Prolegomènes des tables astronomiques d'Onlouy Bey* par M. L. A. Sédillot, introduction p. CXXIV.

12) Ezen tudósok számos munkái legelőször ismertették bővebben az arabok matematikai irodalmát, talpraesett értekezések, szövegedítők és fordítások által. V. ö. még J. F. Montucla *Histoire des mathématiques*, (Páris VII.) I. köt. 366. lap, hol a matematikai tanulmányok keleten már 880 Kr. u. vannak virágzóknak feltüntetve, míg Spanyolországban csak a XI. században indultak meg.

13) Már a Muhammednek tulajdonított traditio szól a szektákról és azoknak a szövegben említett számáról. Mâshelyütt bővebben kifejtettem nézetemet az efféle traditio keletkezéséről és successive történet fölrözetéséről (*Zur Literaturgeschichte der Shi'á* stb. 9—10. lapon. Mindenesetre tévesnek mondhatjuk *Palgrave* azon állítását, hogy a 73 muhammedán szekta mellett említett 72 keresztyén szekta Krisztus 72 tanítványaira vonatkoznók eredetileg. (*Weise in Arabien* II. köt. 17. lap).

14) *Muslim Şahâh-ja* (traditio gyűjtemény; Casteli kommentáros kiadványa) I. köt. 137. lap.

15) Renan, *Histoire générale des langues sémitiques* (3. kiadás) 3. lap.

16) *Kitâb al-najânî* (Bulâkí kiadvány) I. köt. 114. lapján említették.

17) *Nemzetiségi kérdés az araboknál* 10—11. lap.

- 17) *Haját al-fojón* (ed. Bölák) II. köt. 225. lap.
 18) *al-Damiri* ibid. II. köt. 197. lap. A *cliens* (maula) oly 'agami' (nem arab), ki valamely arabs törzshöz szegődik és közötté a telivér arabbal egyenlő jogokat élvez. Mégsejt gyakran, hogy valamely maula minduntalan más törzsből valónak mondotta magát. Ilyen a költő *Abu-l-Atáhijja* példája, melyet *Kitáb al-ogáni* III. köt. 141. lapján található.
 19) Még *Mu'ávijja* alatt a genealogusok (kikről bővebben *Nemzetis. kérd.* 11—12. lapjai) 'ulamá al-arab' az arabok tudósainak nevezetnek, mint *Ajóni* XVI. köt. 20. lapjából következtethető, hol *Mu'ávijja* khalifa az »arabok tudósait» a híres házak »(haját)-családok) és nemes törzsek felől kérdezi.
 20) Hogy a história — már mint arab értelemben — a genealogok körébe tartozott, azt *al-Mejláni* I. köt. 15. lapján (*inahn lá idhán* példabeszédhez) látható. *Al-Katámi*-nak tudniillik egy verse szerint Zejíd és Dagia genealogok az 'Ad és Gurlum régi elpusztult törzsek régi történeteit beszélék.
 21) *Al-Mejláni* II. köt. 203. lap Kudámá b. Garád al-Kari³ Dagia-fal-tól akarja megtudni, mikor fog meghalni. A genealog persze azt feleli, hogy ily dolgok nem tartoznak hozzá (ammá hádá fálejsá indí).
 22) *Kitáb al-ogáni* VI. köt. 69. lap.
 23) Flügel: *Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie* »die Abhandlungen der aufrichtigen Brüder und treuen Freunde« Zeitschr. d. deutsch-morgl. Gesellschaft XIII. köt. (1854) 25. lap. Ide tartoznak még *Dieterici Ferencz* több munkái ezen szövetségről, legutóbb Berlinben 1876-ban megjelent munkája az arab philosophiáról a X. században.
 24) P. o. Dozy: *Gesch. d. Mauren in Spanien* II. köt. 161. lap.
 25) Von Kremer: *Ein Freidenker des Islam*, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. XXIX. köt. (1875) 304—312. lap; ugyanez: *Philosophische Gedichte des Abu-l-Alá al-Ma'ari* (ugyanott XXX. köt. 1876, 40—52. lap és az előbbi czikkre vonatkozó megjegyzéseim u. o. XXIX. köt. 637—641. lap.
 26) *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* 241. lap.
 27) *Culturgeschichtliche Skizzen* etc. (Lápse, 1873).
 28) *Al-Mahkkari* e. h. I. köt. 135. l.
 29) Ily epigrámmakat idéztem Z. D. M. G. XXVIII. (1874) 297. l. *Ibn'Abdi Rabbihí*, andalusiai tudós nagy encyclopaediájában *Al-Isf al-farid* (Bölák 1292) III. köt. 348. l. is található egy kis gyűjteményét az antiszofistikus mondásoknak.
 30) ZDMG. XXVIII. (1874) 303—309. l.
 31) V. Kremer: *Gesch. d. herrsch. Ideen d. Isl.* 105. lap és kk.
 32) Haneberg *Ali Abulhasan Sha'feli. Zur Gesch. der nordafrikanischen Fatimiden und Sufis* ZDMG. VII. (1853) 23. l.
 33) Lane: *Manners and customs of modern Egyptiana*, (5. kiad.) II. köt. 187. l.
 34) Charles Brosselard: *Les Khann, de la constitution des ordres religieux musulmans en Algérie* (Algier, 1859) 18. lap.

II. Szám. Apáczai Csézi János Barczai Ákos fejedelemhez benyújtott terve a magyar hazában felállítandó első tudományos egyesetem ügyében Szabó Károly r. tagtól. 1872. 18 l.	10 kr.
III. Szám. Emlékbeszéd Bitniz Lajos felett Szabó Imre r. tagtól. 1872. 18 l.	10 kr.
IV. Szám. Az első magyar társadalmi regény. Székfoglaló Vádnai Károly l. tagtól. 1873. 64 l.	20 kr.
V. Szám. Emlékbeszéd Engel József felett. Finály Henrik l. tagtól. 1873. 16 l.	10 kr.
VI. Szám. A finn költészetéről, tekintettel a magyar ösköltészetre. Barna Ferdinánd l. tagtól. 1873. 155 l.	40 kr.
VII. Szám. Emlékbeszéd Schleicher Ágost. külső l. tag felett. Riedl Szende l. tagtól. 1873. 16 l.	10 kr.
VIII. Szám. A nemzetiségi kérdés az araboknál. Dr. Goldzsiher Ignácztól. 1873. 64 l.	30 kr.
IX. Szám. Emlékbeszéd Grimm Jakab felett. Riedl Szende l. tagtól. 1873. 12 l.	10 kr.
X. Szám. Adalékok Krim történetéhez. Gr. Kun Gézal. tagtól. 1873. 52 l.	20 kr.
XI. Szám. Van-e elfogadható alapja az ik-es igék külön ragozásának. Riedl Szende l. tagtól 51 l.	20 kr.

Negyedik kötet. 1873—1875.

I. Szám. Paraleipomena kai diorthomena. A mit nem mondtak s a mit rosszul mondtak a commentatorok Virgilius Aeneissé II-ik könyvére, különös tekintettel a magyarra. Brassai Samuel r. tagtól. 1874. 151 l.	40 kr.
II. Szám. Bálint Gábor jelentése Oroszország és Ázsiában tett utazásáról és nyelvészeti tanulmányairól. Melléklet öt kháymik dana hangjegye. 1874. 32 l.	20 kr.
III. Szám. A classica philológiának és az összehasonlító árja nyelvtudományak mive ése hazánkban. Székfoglaló Bartal Antal l. tagtól. 1874. 182 l.	40 kr.
IV. Szám. A határozott és határozatlan mondatról. Barna Ferdinánd l. tagtól. 1874. 31 l.	20 kr.
V. Szám. Jelentés a m. t. Akadémia könyvtára számára kértől hozott könyvekről, tekintettel a nyomdai viszonyokra keleten. Dr. Goldzsiher Ignácztól. 1874. 42 l.	20 kr.
VI. Szám. Jelentések: I. Az orientalistáknak Londonban 1874-ben tartott nemzetközi gyűléséről. Hunfalvy Pál r. tagtól. — II. A németországi philologok és tanítványok 1874-ben Innsbrückben tartott gyűléséről. Budenz József r. tagtól. 1875. 23 l.	15 kr.
VII. Szám. Az új szókról. Fogarasi János r. tagtól.	15 kr.
VIII. Szám. Az új magyar orthologia. Toldy Ferencz r. tagtól. 1875. 28 l.	15 kr.
IX. Szám. Az ik-es igékről. Barna Ferdinánd l. tagtól. 1875. 32 l.	15 kr.
X. Szám. A nyelvújításról. Szarvas Gábor l. tagtól. 1875. 25 lap.	15 kr.

Ötödik kötet. 1875—1876.

I. Szám. Nyelvészeti hajlamok a magyar népnél. Barna Ferdinánd l. tagtól. 1875. 40 l.	25 kr.
II. Szám. A neo- és palaeologia ügyében. Brassai Samuel r. tagtól. 1875. 46 l.	30 kr.
III. Szám. A hangszólásról a magyar nyelvben. Barna Ferdinánd lev. tagtól. 1875. 48 l.	30 kr.
IV. Szám. Brassai Sámuel nyelvújítás. Ballagi Mór r. tagtól. 1875. 22 l.	15 kr.
V. Szám. Emlékbeszéd. Kriza János l. tagtól. Szász Károly r. tagtól. 1876. 40 l.	25 kr.
VI. Szám. Művészet és nemzetiség. Bartalus István l. tagtól. 1876. 35 l.	20 kr.
VII. Szám. A schylos. Tótfly Iván lev. tagtól. 1876. 141 l.	80 kr.