

A szabad akarat és az eleve elrendelés a korai muszlim racionális filozófiában¹

Free Will and Predestination in Early Muslim Rational Philosophy

Dawud al-Muqammas, the elder colleague of the much better known Sadia Gaon, the first prominent figure in medieval Jewish philosophy, wrote his major work Isrún-Maqlat (Twenty Chapters) at the end of the 9th century, which was preserved in a manuscript discovered in the National Library of St Petersburg at the end of the 19th century, although not in its entirety. The work was written in Arabic, as was the custom of the time, and forms an integral part of the intellectual-historical fluid known as the (mutazilite) kalam. The world over languages and religions, which was the golden age of Muslim and Jewish philosophy – approximately the 10th-12th centuries – could perhaps be called rational theology in scholastic terms. A particular feature of the genre is that its representatives, from the Pyrenees to modern-day Afghanistan, pondered the same problems: the uniqueness of God, his transcendence, his purely pneumatic character, in short, the borderline questions of revelation and Hellenic philosophy. The main work of Al-Muqammas, especially its 11th chapter, interprets a very complex issue, the relations between predestination and free will in a Jewish, Muslim and Syriac Christian context, attempting to overcome the contradictions that these three religions, and especially Islam, brought to the surface again and again at the turn of the 9th and 10th centuries.

Keywords: Arabic-language Jewish literature, medieval Jewish philosophy, kalam, Islamic-Jewish-Christian rational theology, pseudo-Aristotelian logic, free will, predestination, Dawud al-Muqammas, Gottschalk

„Az ember, aki az okoknál időzik, megfosztatik attól, hogy felemelkedjék ennél magasabb szintre. Kicsúszik alóla a talaj; tévelygő és halálra vált lesz a tévelygők és halálra váltak között.”
Ibn Khaldún: Muqaddima
VI, 17²

* ORCID ID: 0009-0007-8825-6439.

1 A tanulmány rövidített változata 2025. június 13-án Pécsen a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.” című konferencián hangzott el.

2 KHALDÚN, Bevezetés a történelembé 473.

1. A kalám

Négy és fél évszázaddal a *mutakallim* (zsidó filozófus), *Dawud-al Muqammasz* főművének, az „*Isrún-Maqalat*” című munkának a megszületése után írja le a mottóként idézett véleményét *Ibn Khaldún*, miközben zseniálisan foglalja össze a korai évszázadok muszlim-zsidó-keresztény racionális teológiájának (*kalám*) legfőbb ismérveit. Ezalatt olyan világról beszél, amely igazából már csak a reflexiókban és a történeti kritikákban él tovább. Ahogyan *Ibn Khaldún* számára (is) a sztoikus és a peripatetikus filozófiai iskolák örökségének – az orthodox hittudósok számára inkább kényszerű örökségének – számító okok világa semmi egyéb, mint akadály és lefelé húzó erő, amely meggátolja az igaz isten-ismeretre vágyót abban, hogy valamiféle misztikus élmény formájában felemelkedjék a tisztán szellemi, transzcendens mindenség felé. Az arisztotelészi alapelve, a „*dépu ananké szténei*”, a következtetések útján valahol meg kell állni – hiszen a hatar-áthágásoknak káros logikai következményei lehetnek – *Ibn Khaldún* számára is érvényes; a már idézett *kalám*-kritikájához hozzáfűzi, hogy a hajdani *mutakallimok* rosszul következtettek, amikor „*úgy döntöttek, hogy tagadják a predesztinációt, mivel ez azt jelentené, hogy az akarat megelőzte a létező dolgokat*”.³

Nem arról van szó pusztán, hogy az akarat, mint intencionalitás fosztatik meg létjogaitól, hanem arról, hogy semmi, még *Isten* akarata sem előzheti meg a létezést, sem mint attribútum, sem mint affekció, hiszen az akaratban megnyilatkozó akaró szubjektum mindig „előbb van”, mint az akarat tárgya, másrészt viszont lehetetlen, hogy az akarat semmit se akarjon; vagy a semmit, vagy önmagát mindenképpen akarnia kell.⁴ Az így felvázolt, enyhén turbulens situációban pedig könnyen sérülhet a tiszta isteni transzcendencia eszméje, továbbá – s *Ibn Khaldún* éppen erre utal – meginogna a szunnita hitvallás egyik fontos támpillére, a predesztináció elve is. Amint látható, az iménti műfaji megjelölés, racionális teológia itt is – miként a nyugati skolasztikában – igazából mindig egyfajta metafizikai törésvonalat, felszámolhatatlan logikai inkonzisztenciát jelöl, amely (a bibliai és a qoránbéli) kinyilatkoztatás, valamint a filozófia világa között húzódik.⁵

A 8-10. századi orthodox szunnita teológiai irányzatok és a korai *kalám* képviselői jószerével mindig az említett törésvonal mentén sorakoznak fel. Természetesen a szemben álló szélsőségek között folyamatosan különféle átmeneti álláspontok fogalmazódnak meg, mint például *al-Asari* roppant heterogén, vagy *al-Maturidi* jóval koherensebb életműve esetében. Amikor *Dawud al-Muqammasz* filozófiai főművének terjedelmes XII. fejezetében a szabad akarat és a predesztináció kérdését tárgyalja, akkor a 8-9. századi *kalám*, az orthodox szunnita „dogma”, álláspontját

3 KHALDÚN, Bevezetés a történelembe 482.

4 Az ágostoni maxima azóta is megosztja az akarat-filozófiák kompetencia-tartományát: az intencionalitás, illetve a döntés kérdéskörére.

5 A bibliai (esetleg qoránbéli) kinyilatkoztatás és a *philosophia christiana* (iudaica, islamica) közötti áthidalhatatlannak tűnő szakadékat csakis egyfajta gnosztikus színezetű „*Uroffenbarung*” felfogás képes eltüntetni, úgy amennyire. A legközelebb mindehhez a spengleri értelemben diadalmas gnóziként tekintett iszlám szemléletmódja áll. Ebben az értelemben ugyanis maga a *Qorán* sem egyéb, mint egyfajta „*Uroffenbarung*” alakváltozata, stílusosan szólva „*Gestaltwandlungja*”. Simon Róbert *Qorán*-fordításának egyik kommentárját idézve, az „*arab Qorán*” kifejezéssel kapcsolatban: „Ezek a félreérthetetlen megfogalmazások [emitt másfél tucat locus kerül felsorolásra] arra utalnak, hogy vannak más Qu’ránok is, más nyelven. Ez utóbbiak és az «arab Qu’rán» közötti összefüggést [...] e fogalom szemantikai modellje, a szír qeryānā segít megvilágítani; ez utóbbi jelentése: valamely (szent) szöveg felolvasása vagy fordítása. Az «arab Qu’rán» tehát – hite szerint – ugyanazokat a tanításokat akarja az arab hívőnek közvetíteni, mint amelyek a zsidók és keresztények Qu’ránjaiban (qeryānāikban) állnak, mégpedig hasonló liturgikus célból.” SIMON, A Korán világa 477.

veti egybe az arisztotelészi (avagy: a pszeudo-arisztotelészi) logika recepciótörténetével, a korabeli karaita-orthodox zsidó viták szellemiségével, valamint a szír egyházak trinitológiai vitáinak légkörével, és így tovább. Akárhogy is, egy roppant szerteágazó és bonyolult kérdéskör kellős közepén találhatta magát. Az így felmerülő problémák külön-külön is olyan komplikáltak, hogy a genealógia módszerével, a folyamatosan tovább ágazó fák példájával nagyon nehezen modellezhetők. Csak néhányat említve meg ezek közül:

- (1) A klasszikus elvhez, (az) „*al-qada wa l'qadar*” (az isteni elrendelés és predesztináció) kinyilvánításához való viszony alapján a korai *kalám* álláspontja az úgynevezett *qadarija* (a sors, adott esetben a személyes sors elfogadása), amellyel szemben a determinizmus elve áll, a *dzsabrija*; a *kalám* hívei – széles teoretikus értékskálán ugyan, de – elvetik a predesztináció tanát.
- (2) Elsősorban a sztoikus, másodsorban a peripatetikus *heimarmenē* felfogás örökségeképpen a szabad döntés, illetve a determinizmus értelmezése szorosan összefügg (akár valamiféle absztrakt lefedési probléma) egyrészt az okok hiánytalanul egybefonódó világával, ahol mindennek szükségképpen „oka van”, másrészt az antik atomelméletekkel is. A létezés mindenfajta megnyilatkozásának, a *fithora* és a *fűszisz* (a tenyészet és az enyészet) világában az okok láncolata nyilvánvalóan egyfajta „első okra” vezethető vissza, s ugyanez vonatkozik az időben megtörténő eseményekre is. Az ok nélkül létező kihull a kozmoszból, a jól elrendezett mindenségből, illetve aláeszkál a logika primordiális alvilágába. Mindaz, amiről *ibn Khaldún* az imént beszélt, az a *mutazilita kalám* legkorábbi időszakában, a *Waszil ibn-Attát* követő nemzedékeknek már meglévő, teoretikus vízvázalasztóként kerül szóba: a bászrai *kalám* iskola meghatározó egyénisége, *Ibrahim an-Nazzam* (meghalt 846-ban) például nem fogadja el a démokritoszi atomelméletet, s tagadja, hogy a mindenség diszkrét entitásokból állna. Ehelyett végtelen oszthatóságról, s az atomok helyén egyfajta ugrásról (*al-tafrah*) beszél.⁶ Ugyanennek az iskolának egy másik prominens alakja, *Abu al-Hudhayl* viszont úgy gondolja, hogy a démokritoszi, illetőleg az epikuroszi atomelmélet a helytálló, s a világot alkotó „kvantált” eseményeket egyedül *Allah* akarata változtatja kontinuus mindenséggé. Mindamellet a *mutakallimok* többsége számára a kauzalitás elvének alkalmazása kizárja a mechanikus predesztináció felfogást.
- (3) Amennyiben ugyanis egy-egy eseménynek nincsen kimutatható oka, a teremtetett univerzum és a történelem egyaránt diszkrét alkotóelemekből áll össze, s ha arra a szélsőséges teológiai álláspontra gondolunk, miszerint *Allah* nem azonos a saját attribútumaival, mi több, saját akarata – miközben valamit elgondolni, vagy tenni szándékozik – újra és újra megteremti, akkor belátható, hogy sem maguk az események nem következnek egymásból, sem pedig morális hozadékuk nem indokolható megnyugtató módon.
- (4) Ebből fakadóan a rabbinikus hagyomány, vagy a nyugati skolasztika olyan központi kifejezései, mint a felelősség (*maszwulia, responsabilitas*), avagy a szabad döntés (*ihtijar, liberum arbitrium*) sem alkalmazhatóak, illetve csak feltételesen érvényesek. Szélsőséges esetben mindebből az is következhet, hogy nem csupán az egyén, hanem maga *Allah* sem felelős egy-egy korábbi idő-pillanatban mondottakért.
- (5) A nyugati teológiai és filozófiai gondolkodást a kései antikvitástól fogva döntően befolyásolja a szent ágostoni akarat-filozófia, amely a szabad döntés elvére épül már a korai, cassiciacumi dialógusoktól kezdve, a kései, antipelagiánus traktátusokban pedig különösképpen.⁷ Mind

6 WATT, Free Will and Predestination in Early Islam 69–71.; VAN ESS, Das Kitab al-Nakt des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al-Futya des Gahiz 41.

7 Az akarat lélekfilozófia útja a látvány felkeltette vágytól, avagy kívánástól (*concupiscentia*) a jó, vagy

a szabad döntést támogató, mind pedig a mechanikus determinizmust megfogalmazó elméletek – *Gottshalktól Janseniusig* – ebből a szöveg-világból táplálkoznak.⁸ Ám a *liberum arbitrium* elve, amely az első bibliai döntési szituációban, a bűnbeesést megelőző vágyakozásban (*concupiscentia*) találja meg az ősmintáját, sohasem tekinthető önmagában való szellemi megtapasztalásnak, hiszen szinte mindig az akarat, illetve az isteni mindenhatóság kérdésével egyetemben merül fel.

- (6) Ennek megfelelően a középkori skolasztika egyik legizgalmasabb területét jelentik azok, a gondolatkísérletek, amelyek az isteni *omnipotentia*, illetőleg *liberum arbitrium* konzisztencia-feltételeit kutatják. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy ebben a formában az iménti probléma sem a szunnita orthodoxiában, sem a *mutazilita kalámban* nem jelenik meg, de azt sem állíthatjuk, hogy a kérdés kívül esne az érdeklődési horizontjukon. Különösképpen igaz ez a korai iszlám, s egyben a vizsgált korszak, a 8-10. század teoretikus műveire, ahol az akarat kerül a vizsgálódás homlokterébe.
- (7) Nagyon nehezen képzelhető el ugyanis Nyugaton olyan teológiai elgondolás, amely a Biblia *Istenének* személyét különválasztaná tulajdon akaratától, illetve bármelyik attribútumától, még akkor is, ha a *Mindenható* a lehető legelvonatottabb formában, például *verum esse*ként kerül megfogalmazásra. Csakhogy az isteni egyedülvalóság (*at-tawhid*) mind a zsidó, mind pedig a muszlim vallásfilozófia számára abszolút szempont, amely nem tűr mérlegelést, míg a *Trinitas* keresztény dogmája az egység (*ittihad, unitas*) mibenlétét csak rendkívül bonyolult teológiai manőverekkel képes megfogalmazni. Ebből a szempontból különös figyelmet érdemel, hogy *Dawud al-Muqammasz* életidején mind a zsidók, mind pedig a muszlimok a köztük élő jákubita, nesztoriánus, illetve melkhita szír egyházak dogmatikája alapján tájékozódtak, ami rendkívül kemény feladatot jelentett akkor is, ma is.⁹ Nyugaton viszont, a skolasztikus hagyomány számára mindvégig megkerülhetetlen paradigmának számított *Szent Ágoston De Trinitatéja*, amely az analógiák széles bázisát hozta létre a lélekfilozófia és a trinitológia világa között.
- (8) A fentiekből is következően az iszlám történetének első századaiban mindenképpen számolni kell a szír keresztény irányzatok döntő befolyásával, és nem csupán a *kalám* hagyománytörténetét illetően. Az akarat transzcendálásának eszméje és az isteni lényegről történő leválasztásának módszere, valamint az akaratnak a *liberum arbitrium* elvétől való függetlenülése esetében – megítélésem szerint – fontos szerep jut a kései antik, kora-keresztény szír teológiának, mint például a monothetizmusnak, amelyet a II. Konstantinápolyi Zsinat óta a bizánci teológia kivetett magából. Elsősorban is a kevésbé ismert, ám roppant tehetséges monofizita teológusra, *Antiokhiai Szeveroszre* gondolok. Az ő logosz-teológiával elegyedő felfogása alapján az isteni akarat számára közömbös a *liberum arbitrium* elve, hiszen az

rossz akarásán át egészen a szabad döntésig terjed; a „*De libero arbitrio*” megírásától a „*De praedestinatione sanctorum*” születése közt eltelt évtizedek során ez az út nem különbözik lényegesen. Az eleve elrendelés kívülről jön be a rendszerbe, ám azt meghatározni, hogy az ember pontosan miért és hogyan dönt úgy, ahogyan döntenie kell, nagyon nehéz..

- 8 *Gottschalk* két rövid, vázlatzerű credója, *Jansenius* nagyszabású munkája, *Kálvin* Római-levél kommentárja, vagy éppen *Pascal* kegyelemtani írásai így vagy úgy mindannyian *Szent Ágoston* döntő hatásáról árulkodnak.
- 9 A három legfőbb szír felekezet, a *jákubita*, a *nesztoriánus* és a *melkhita Trinitas*-felfogását egyetemesen bíráló és hihetetlenül aprólékos tájékozottságot tükröző, terjedelmes 9. századi muszlim traktátus, *Abu Isa al-Warraq „Radd ala al-szalaszi firaq al-Naszara”* („Három keresztény irányzat elutasítása”) című munkája egyértelműen ezt bizonyítja. Szövegkiadás és fordítás: THOMAS, Anti-Christian polemic in early islam.

isteni természet és szándék mindenfajta döntési kényszer fölött áll, míg az eredendő bűnnek alávetett emberi természet alá van rendelve a döntés kényszerű hatalmának.¹⁰

Mindezek alapján persze, a teljes determinizmus felfogható úgy is, mint a döntés lehetőségétől való teljes megfosztottság, és úgy is, mint a választás kényszer-világának, a diszpozícióknak a kiiktatása. Nyilvánvaló azonban, hogy az, aki ilyesmire képes, az már vagy két lábbal az örökkévalóságban áll, vagy pedig a teljes engedelmességet fogadó akarat nélküli báb. Aligha véletlen, hogy az iménti vagy-vagy nem csupán a 7-10. századi *kalám*, illetve a muszlim orthodoxia számára kulcsfontosságú kérdés, hanem ma is az, hiszen a jelenkor szunnita vallástudói gyakorta érvelnek azzal, hogy *Allah* ugyan minden lehetséges természeti és történelmi konstellációt felírt a „jól őrzött táblára”, ám a szabad akarat mégis csak működő képesség a hívő muszlim életében.

- (9) Végezetül mindenképpen szót kell ejteni arról is, hogy azok a kritériumok, amelyeket a szunnita iszlám jellemzőképpen a nagy magyar orientalista, *Goldziher Ignác* csaknem másfél évszázada megfogalmazott, ma is érvényesek. Eszerint: „*az Isten: ar-Rabb = a mindennel rendelkező Úr; az emberek: ibád = rabszolgák; az erény: ta’a = engedelmisség; a vétkek: ma’siya = engedetlenség.*”¹¹ Ennek a sajátos erény-kódexnek nem lényegi ismérve a szabad akarat, pontosabban a szabad döntés. Az említett szempont figyelembevételével a muszlim világ, s különösképpen a fundamentalista iszlám politikai inváziójából szinte semmit sem lehet megérteni. Ebben a kontextusban a politika (*sziaszia*) nagy kérdései a felszín alatt rendre-sorra teológiai problémák, s mint ilyenek az európai arculatú nagypolitika és diplomácia eszközeivel *eo ipso* megoldhatatlanok.

Nagyjából hasonló helyzetkép tárulkozhatott fel a 10. század elején, az „*Isrún maqalat*” megírásának feltehető idején a muszlim, a szír keresztény és a zsidó világ közepeén élő *Dawud al-Muqammasz* előtt is. Jóllehet nem tudjuk pontosan, hányszor váltott vallást,¹² de a főmű megírásakor már bizonyosan hithű zsidóként az előbbieken felvázolt nyüzsgő-kavargó szellemi közeg befolyása alapján foglal állást a szabad akarat, illetve a predesztináció kérdésében, saját koncepcióját egyszerre szembesítve *halakha* és a *mutazilita kalám* hagyomány-köreivel. Sőt, a monofizita szír teológiával is, amelyet *al-Qirgizani* szerint Niszibiszben alaposan elsajátított.¹³

2. Hittételek és vélekedések

Amikor tehát *Dawud al-Muqammasz* a szabad akarat és a determináció kérdéseit vizsgálja, ugyanúgy függ a *kalám* módszertani elveitől, ugyanúgy mérlegelni kénytelen a muszlim világ számára kényesnek minősülő kérdéseket, s ugyanúgy megfelelni igyekszik a rabbinikus hagyomány – főleg halakhikus – előírásainak, mint nagynevű kortársa, *Szádja gáón*. Kétségtelen, hogy az imént felsejlő szellemtörténeti közeg aligha kedvez ama filozófus karakter létrejöttének, amelyet szabadgondolkodónak nevezhetnénk.¹⁴ Igaz, a szabadgondolkodó státusz önmagában kevés ahhoz,

10 Lásd: ALLEN – HAYWARD, Severus of Antioch.

11 GOLDZIHÉ, Előadások az iszlámról 775.

12 A *Nonnosz* szír orvossal együtt Niszibiszben eltöltött tanulóévekről *al-Qirgizani* emlékezik meg. STROUMSA, Dawud al-Muqammas: Twenty Chapters. Nehezen képzelhető el, hogy a szír teológia egyik fellelőjében *al-Muqammasz* zsidóként tanult volna.

13 STROUMSA, Dawud al-Muqammas: Twenty Chapters.

14 A kifejezést *Sarah Stroumsa*tól kölcsönözöm, lásd: STROUMSA, Freethinkers of Medieval Islam.

hogy valaki igazán fajsúlyos pozíciót vívjon ki magának a középkori (illetve a mindenkori) zsidó tradícióban. Több, mint valószínű, hogy amíg *Szádja* igazi halakhikus tekintélyként is élt az Egyiptom és Irak közti zsidó világban, addig *al-Muqammasz* megmaradt „szabadgondolkodónak”. Talán itt keresendő a magyarázat arra is, hogy kettejük teoretikus szinten nagyjából egyenrangú filozófiai főműve közül miért a „*Széfér Emunot veDeót*” tett szert jóval nagyobb ismertségre. Nem tisztán intellektuálisan megragadható kérdésről van tehát szó, hanem sokkalta inkább egyfajta szellemi kivetettségről: az a terület ugyanis, ahol a racionális teológia művelője, a zsidó *mutakallim* a leginkább otthon érzi magát, az a *jesivák* és a jobbára arisztoteliánus filozófiai iskolák közötti világ, a hazátlanság érzetét kelti. Mondhatnám azt is, hogy az egészben van valami sorsszerű, s ez a megállapítás világossá teszi, hogy a „*Húsz fejezet*” XII., illetve a „*Hittételek és vélemények könyve*” IV. *magalájában* olvasható okfejtések nem csupán jól kidolgozott filozófémák, hanem olyan megfontolások, amelyek szorosan érintik a gondolkodó egzisztenciáját is.

Szádja gáon érvei egy rendkívül fontos ponton visszavezetnek bennünket ahhoz az észrevételhez, amelyet *ibn Khaldún* mottóként idézett vélekedésében olvashatunk: az okok világához való makacs ragaszkodás előbb-utóbb a predesztináció tagadásához vezet el. Szádja természetesen megfordítja az argumentáció irányát, amikor azt írja, hogy a képességnek (*quvva*), illetőleg az oknak (*szabab*) mindenképpen meg kell előznie az okozatot (*taszír*), valamint a cselekvést (*fá’al*). Hiszen ha a képesség és a cselekvés például szimultán viszonyban állna, akkor egyik sem lehetne a másik oka, vagy éppen mindkettő oka lenne a másiknak. Ugyanígy, amennyiben a *potentia* az *actus* után következne, akkor az ember képes lenne érvényteleníteni saját múltját, s újraalkotni a maga élettörténetét, ez pedig lehetetlen. Így tehát, a hétköznapi tapasztalatnak megfelelően a képességnek, mint oknak meg kell előznie a cselekvést, mint következményt. Arra vonatkozóan, hogy ez miért van így, *Szádja* filozófián kívüli érvet tár elénk: az ember csak így képes szuverén döntés alapján megcselekedni az *Örökkévaló* által előírt *micvák*at.¹⁵

Egy másik, az isteni mindentudás, illetve az emberi szabad döntés (látszólagos) inkonzisztenciájára alapozott (pro forma a világ teremtett, avagy örökkévaló voltát is érintő) érv a következőképpen hangzik: „amennyiben egy dolog létrejöttének oka az lenne, hogy Isten már előzőleg tud róla, akkor valamennyi dolog teremtetlen és öröktől fogva létező lenne, hisz [Istennek] öröktől fogva tudomása van róla”.¹⁶ Magyarán, az ember teremtettségénél fogva csupán a fenti viszonyok között képes gondolkodni és létezni, ehhez mérten a predesztináció elve egyszerűen kívül esik a bibliai teremtés világán, idegenként tör be oda, és nem tudjuk pontosan, hogy honnan. A Biblia „egeiből” aligha, hiszen egy hívő zsidó számára valamennyi morális előírás onnan származik ugyan, de a determinizmus semmiképpen sem; ahogy a *Berakhót* 33b-ben olvassuk: „Minden az egek kezében van, kivéve az egek félelme”.¹⁷

A tiszta morális heteronómia, illetőleg autonómia kérdése, továbbá az okok világa, az *actus-potentia* viszony éppen úgy átszövi *al-Muqammasz* művének hosszú fejezetét, miként *Szádja* idézett szöveghelyeit, a leglényegesebb különbség mindamellett az, hogy a „*Húsz fejezet*” szerzőjének eredendő kérdésfelvetése így hangzik: vajon az ember üdvösségre, avagy kárhozatra teremtett-e?

15 SZÁDJA, *Hittételek és vélemények könyve* 144.

16 SZÁDJA, *Hittételek és vélemények könyve* 146.

17 Az a beszédes tény, hogy a predesztináció világa logikai értelemben kívül esik a kinyilatkoztatás mindenségén, illetve esemény horizontján, az természetesen nem jelenti azt, hogy ezek a „kívül lévő világok”, amelyek kényszerítő jövőként viselkednek, ne követelnének unos-untalanul helyet maguknak a *Tóra*, illetve az evangéliumok mindenségében. A logikai kozmosz *gérjei* ezek, akiknek a befogadására azonban nem buzdít semmiféle törvény, sőt, szigorúan ellenzi a betelepülésüket.

Dawud al-Muqammasz: Húsz fejezet. XII. fejezet

1. § *Három alapelv révén értük el azt a célt, amely elsődleges jelentőségű könyvünk, s annak elgondolásai szempontjából; ezek azok a fejezetek, amelyekben feltártuk egy olyan vizsgálódás különböző aspektusait, amelyek a dolgok valódi voltára irányulnak, s amelyekben a világot tettük vizsgálódás tárgyává, végül pedig ahol Istent írtuk le; mindenütt tömörségre és becsületes vitára törekedtünk. Mostantól fogva viszont a vizsgálódás másféle szempontjaira térünk át; ezek azok, amelyeket számba vesszük:*
2. § *Elmondjuk, hogy tudnunk kell: vajon üdvösségre (haszonra), avagy kárhozatra (kárra)¹⁸ teremtett bennünket a mi Urunk, avagy egyikre sem, netán mindkettőre? A következő példák alapján:*

*Arra vonatkozóan, hogy Isten teremtett bennünket, négy
(mérlegelendő) szempont lehetséges, ezek egyenként:*

Vagy sem üdvösségre, sem kárhozatra nem teremtett, ez az álláspont hamis; vagy inkább üdvösségre, mintsem kárhozatra teremtett, ez az álláspont az igaz; vagy inkább kárhozatra, mintsem üdvösségre teremtett, ez az álláspont is hamis, vagy mind üdvösségre, mind pedig kárhozatra, ez az álláspont szintén hamis.

3. § *Mostantól fogva készen állunk arra, hogy elvégezzük annak az álláspontnak az igazolását, amelyet helytállónak neveztünk, majd pedig megcáfoljuk azokat, amelyekről azt állítottuk, hogy hamisak, Isten segítségével.*

Nem tisztességes dolog azt állítanunk, hogy [Isten] sem üdvösségre, sem pedig kárhozatra nem teremtett bennünket, hiszen ésszerű az a feltételezés, miszerint a Bölcs nem cselekszik hiábavalóságot, cselekedetei inkább üdvösségre, mintsem kárhozatra valók. Nem mondhatjuk azt sem, hogy inkább kárhozatra mintsem üdvösségre teremtett minket, mert miután Bölcs, jótévőnek számít, s miután nem is tudatlan, rosszindulattal sem minősíthető. A Mindenható Isten tehát nem tudatlan, ennél fogva nem kárhozatra teremtett bennünket. Azt sem mondhatjuk, hogy üdvösségre és kárhozatra teremtett bennünket egyszerre, miután Bölcs, tulajdonságai között a jótékonyosság is szerepel, ezzel szemben a kártékonytságot nem találjuk az attribútumai között; nem is üdvösségre és kárhozatra teremtett minket egyszerre, hanem kizárólag az üdvösségre.

4. § *Azok, akik innentől fogva nem értenek velünk egyet, azok a kényszerűség elvét vallók (a predesztináció hívei),¹⁹ akik azt állítják, hogy Isten egyes teremtményeket a Paradisomra teremtett, míg másokat a pokol tüéire, s nem a kényszerű, vagy az előre megfontolt bűn miatt; szerintük ez a Bölcs (Isten) részéről megengedhető. Azt állítják – s ennyi éppen elég tudatlanságuk bizonyítékául –, s úgy határozzák meg az Örökkévaló Bölcsöt, mint aki kártékony (ártalmas), s ebből fakadóan megbünteti azt is, aki nem érdemli meg, mert nem törekszik a maga számára semmiféle kárt okozni sem. Nincs szükségünk rá, hogy szembeszálljunk ezzel a népséggel, legfeljebb az alábbi három kérdésben, amelyet felteszünk nekik.*

18 A szóbanforgó arab kifejezések hétköznapi értelemben is felfoghatóak, nem csupán szigorúan teológiai kontextusban.

19 *al-mudzsbara* = „kényszerítés”, a *dzsabrija* híveiről van szó.

5. § Mondhatnánk erre: «Miként vélekednétek egy olyan emberről, aki a rabszolgáját megkötözi, bilincsbe veri, fogságba veti, bezárja mögötte az ajtót, majd így szól hozzá: Kövess engem egy bizonyos helyre, mert ha nem, megbüntetlek téged., de ha követsz engem engedelmesen és megteszed amit parancsolok, akkor vajon jóindulatot tanúsítok irántad és jutalomban részesítelek? Ha erre ezt mondják: Ez egy ostoba úr, mi így válaszolunk: Isten fölötte áll az ostobaságnak. Ha pedig Isten egyeseket a Pokolra teremtett, másokra nézve viszont azt parancsolta, hogy a Paradicsomba kerüljenek, akkor köztük és az iméntiek között egyaránt a kényszerűség, a sérelem elszenvedése és a tiltás állapota érvényesül, amikor is még egyikük sem tudja, vajon képesek lesznek-e engedelmeskedni, vagy azt teszik, ami helytelen? Ám ezután mégis a Pokolra küldi őket (Isten). Vajon nem igazságtalan-e, hogy a Mindenhatót hiábavalóságra, szembeszegülésre és jogtalanságra kényszerítjük?» Semmiféle (értelmes) megkülönböztetés nem létezik számunkra ebben az esetben; mindez persze, nem tetszik nekik.
6. § Ezután pedig ezt is mondhatnánk: «Mit szóljátok ahhoz az emberhez, aki hasonlóképpen járna el? Ha így tenne, nem lenne igazságtalan?» És ha erre ezt válaszolnánk: «Senki más nem lehet igaz, kizárólag Isten, és ha ezt tette volna is, azért tette, mert Ő alkotta (az embert).» Mi erre ezt mondjuk: «Akkor a hasonlóképpen eljáró úr sem lehet más, csakis igazságos, hiszen a rabszolga az ő rabszolgája.» De mindez nem számít nekik.
7. § Ezek után azonban meg lehetne kérdezni tőlük: «Ha számotokra megengedhető, hogy Isten azt tegye, amit tesz, akkor mi miért nem követhetnénk el hasonló igazságtalanságot, vagy amennyiben Ő teszi meg ezeket, akkor az igazságosságnak minősül? Akkor miért nem fogadjátok el, ha mi hozunk tudomásotokra ilyesmit? Akkor az hazugságnak minősülne, ám ha Ő nyilvánítaná ki ugyanezt, akkor az meg igaznak számítana?»
- Ha pedig ezt vetnék ellene: «Mondjál példát rá!» Mi így válaszolnánk: «Például tegyük fel, hogy Isten kijelentette az embereknek, bekövetkezik az utolsó ítélet, amelyet jutalmazás és büntetés követ, ám az egészről semmi sem lesz, akkor az igaznak minősül?»
- Például tegyük fel, hogy valaki határozottan kijelenti, egy bizonyos országban holnap sötétség borul a földre, avagy egy bizonyos országot holnap elfoglal az ellenség, és tegyük fel azt is, hogy mindez nem alapul semmiféle tudáson, sem bizonyosságon, sem pedig valószínűségen, sőt mindez nem is történik meg holnap, ahogyan az a személy eredetileg állította, akkor vajon nem hazugság-e az egész?» Ha erre így felelnek: «Isten mentse attól, hogy ilyesmit mondjunk! Éppen ellenkezőleg, azt állítjuk, hogy mindaz, amit Isten mondott, bekövetkezik. Ha nem történne meg, hazugságnak bizonyulna, amit mondott.» Erre mi így válaszolunk nekik: «Ha ugyanaz foglaltatik mind a két állításban, ránk és Rá egyaránt vonatkoztatva, akkor miért nem alkalmazzátok a két szolgáéra és a két kijelítésre ugyanazt (a mércét), mint amit ránk és Rá? Vagyis megparancsolja ugyan a szolgának, hogy engedelmeskedjen, de kettejük közé akadályt helyez, majd pedig felelősségre vonja és megbünteti őt. Viszont ha valamelyik szolgánkkal kapcsolatban mi járnánk el hasonló módon, igazságtalannak bizonyulnánk velük szemben.» Ha erre ezt mondják: «Amennyiben tőlünk függ, igazságtalanságnak nevezik, amennyiben Tőle, igazságosságnak, tudniillik a két állítás viszonyát illetően.» De mindez nem számít nekik.
8. § Azután megkérdézhetnénk tőlük: «Melyik jobb nektek? Ha valaki, miután felhagyott a jó cselekedetekkel, újra elkezd jót cselekedni, vagy ha valaki, miután felhagyott a gonosszággal, újra elköveti azt?» Ha erre ezt válaszolják: «A kettő közül az az erősebb, aki felhagyott a jó cselekedetekkel, majd újra gyakorolta azokat.» Ekkor azonban megkérdézhetnénk tőlük: «Akkor

mit szóltok a Fáraóhoz, aki parancsot kapott arra, hogy engedelmeskedjen, nem hajtotta végre a parancsot? És mit szóltok Mózeshez, aki miután engedetlennek bizonyult az isteni parancs iránt, végül mégis végrehajtotta azt?» Amennyiben ők elvetik az [utóbbi következtetést], visszatérnek az eredeti álláspontjukhoz. Ha viszont elfogadják azt, és ily módon hitetlenséget állítanak Istenre vonatkozóan, akkor erényesebbnek bizonyulnak a hívőknél, és ily módon Isten ellenségei erényesebbek a prófétáknál is? A Felséges és Igazságos Isten óvjon meg ettől!

9. § *Miután feltártuk azoknak az érveléseknek a tarthatatlan voltát, akik úgy írják le Istent, és úgy beszélnek róla, mint aki kényszerít bennünket arra, hogy engedetlenek legyünk vele szemben, továbbá eltérít bennünket az engedelmességtől, hadd hivatkozzunk más értelmezésekre is. Mi azt mondjuk, hogy tarthatatlan [logikailag töredezett]²⁰ azoknak az elgondolása, akik azt állítják, hogy Isten sem üdvösségre, sem kárhozatra nem teremtett minket, valamint azoké is, akik azt állítják, hogy kárhozatra teremtett inkább, mintsem üdvösségre, miként azoké is, akik azt állítják, hogy üdvösségre és kárhozatra teremtett bennünket egyszerre; az igazság ily módon a negyedik álláspont követőinél van, azoknál ugyanis, akik azt állítják, hogy Isten inkább üdvösségre teremtett minket, mintsem kárhozatra.*
10. § *Vizsgáljuk meg most a következőket: Amennyiben [Isten] üdvösségre teremtett bennünket, csinálhatunk bármit is, akkor is üdvösségre teremtettünk, de vajon megérdemljük-e az üdvösséget, vagy nem érdemljük meg? És ha valóban üdvösségre teremtett bennünket, akkor az teljes mértékben az érdemeink alapján történt, vagy netán részben érdem alapján, részben pedig érdemtelenül? És így tovább, az alábbi séma szerint:*

Csak e két szempont egyike alapján teremtett Isten üdvösségre bennünket:

11. § *Ami azt illeti, hogy érdem nélkül [teremtett volna] az egyáltalán nem lehetséges, az pedig, hogy mindig, minden körülmények között [így teremtett], az nem a mi álláspontunk;²¹ ugyanis meg vagyunk győződve arról, hogy Ő jutalmaz, s a jutalom jelentése éppen az, hogy [az ember] engedelmissége miatt kiérdemel valamit, avagy valami az érdemtől függ.*

Erre vonatkozóan két nézőpont lehetséges:

Mindaz, amiért Ő [kedvez nekünk], az érdemen alapul – ez az állítás hamis, mert Ő a részünkről való bármiféle érdem nélkül teremtett bennünket, létesített és tart életben minket, hogy meggyógyuljon a gondolkodás módunk, az általunk tanúsított bármiféle érdem nélkül; ami pedig azt illeti, hogy üdvösségre teremtett minket, részben az érdemeink folytán – éppen ez az igazság, azért, mert nagylelkűen viselkedik velünk, de csak részben, ugyanis ez a nagylelkűség egyrészt a mi engedelmisségünkéből, másrészt viszont az Ő nagyvonalúságából fakad.

Ám minden az Ő jóságából következik.

12. § *Összegezzük, amit eddig mondottunk: vagyis az Ő nagyvonalúságának egyáltalában nem és sohasem a mi érdemeink jelentik az okát.*
13. § *[...] aminek utánanéztünk, (vagy: ami az engedelmisségünkért lett) ... (az) egyedül az, hogy minden az üdvösségünk miatt lett [...] és Ő az, aki a saját képére formál(?), Ő a kezdet és a vég és*

20 *inkiszar kawl* = szó szerint „törött/töredekes mondas”, valamiféle hiányos okfejtésre utalandó.

21 Szó szerint: „nem mi mondjuk azt, hogy...”.

általa vezetettünk, miközben teljesítjük a parancsait, és megígértük [...], amit találtunk [kivéve azt], amit megtiltott nekünk, [amíg] igazunk van ebben, és segítsen az áteredő bűn büntetése miatt [...], és megcselekedte [...], azután Ő [...] ami egyeztetve volt [...], az [...] iránta való engedelmesség, amit végre is hajtottunk, ami előnyös számunkra az Ő haragja miatt [...], a jutalomért, amit megígért nekünk; és ez a következőképpen érhető el.

14. § *Talán igazunk van, ha azzal kezdjük, hogy kijelentjük: valamennyi hasznos dolog, amely előnyünkre szolgál, Tőle származik, vagyis mindenfajta jó dolog, amihez fordulunk a mostani, vagy az eljövendő világban,²² az Ővé, Tőle való engedelmességre bír rá bennünket, és Ő az, aki megparancsolja nekünk, hogy teljesítsük a parancsait és arra utasított, hogy ne tegyük az ellenkezőjét.*
15. § *Ha pedig valaki erre ezt mondaná: «Ha valóban arra teremtett bennünket, hogy minden előnyökre váljunk, akkor miért törekszük a ti üdvösségekre (hasznokra) akaratotok ellenére is?*
16. § *[...] egyikünk sem [...] fog [...] azt állítják, hogy nem szemérmetlen, [...] és semmit sem akart, és semmi sem hiányzik [...] és nem [...] ez hasznos, nem fukar, hanem bőkezű, és nem tudatlan, hanem bölcs [...], minden cselekedete, amit végez, az [...] hogy azt mondja [...] szüksége van rá, [...] ami áldássá vált, miután keserves volt, [...] az ő áldásává, [...] és ha valaki azt mondaná [...] miért marad (meg)?²³*
17. § *Mi azt mondjuk, hogy ha valaki szorongattatást szenved, ám utána kedvezőbb körülmények közé jut, élvezi a kedvezőbb körülményeket, még akkor is, ha nem ismeri a korábbi szorongattatás okát. Am ha valaki tisztában van a kedvezőbb helyzettel, szívesebben veszi azt, mint az, aki tudatlan annak okával kapcsolatban. Ugyanígy, ha valaki tisztában van azzal, hogy miért áldott, akkor az ő áldása jobb, mint azé, aki hálátlan a rajta lévő áldásért. Úgyisintén, aki döntésre jogosult a jutalom kérdésében [...]*
18. § *Azt állítjuk, hogy Ő, az Áldott, képes arra, hogy mindig is előnyükre cselekedjék, hogy mindig is hasznukra váljunk, és nem irigykedik ránk soha, kivéve, ha elgondolkodik azon, hogy mi az, ami előnyünkre szolgál, miközben mi arra kötelezzük magunkat, hogy teljesítsük a parancsait, ily módon magunk leszünk az oka mindannak, ami a hasznunkra válik.*
19. § *Minderre egy példát hozunk, amelyet a tudósok beszélnek el: Egy úrnak volt egy (rab)szolgája, kertet ültetett számára, azután lakóhelyül adta azt neki, letelepítette benne és felruházta, a szolgának mindene megvolt, amire csak szüksége lehetett ott; majd így szólt hozzá: «Műveld meg a kertet, hogy ne vaduljon el, ez a kert és minden, amit terem, örökre a tiéd, nem veszek el semmit belőle, hanem még ennél is többet juttatok neked, és örökre élvezni fogod e javakat. De ha nem fogadod el, amit felajánlok neked, sőt saját érdekedre sem vagy tekintettel, én fogok eljárni a te érdekedben, de akkor fájdalmas büntetésben lesz részed.»*

22 „wahu almabadi awalan wa'ahiran” = „Ő az első kezdet(i) és az utolsó”. Ebből a bevett szófordulatból nem következik egyértelműen a „mostani és az eljövendő világ” héber kifejezés. Az amúgy erősen töredékes arab szöveg magyarításában Sarah Stroumsa megoldását követtem, ha nem is túl nagy meggyőződéssel.

23 „lima jaqu bak” = „miért marad?” A töredékes szöveg nem ad eligazítást arra nézve, hogy továbbra is az áldás (na'ama) a mondat alanya, vagy sem.

20. § *[A tudósok] azt mondják, hogy az Úr a Teremtő Isten, a rabszolgák mi vagyunk, a kert pedig a világ; a kert megművelése az Isten elismerése és a Neki való hálaadás, [mindez azt jelenti], hogy a rosszból ne kívánjunk többet, az emberek számára, mint amennyit a magunk számára kívánunk; ez a foglalatja és alapja annak, amit Istenről feltételezünk. Majd pedig mindezt ki-egészítjük a lelkünkben négyféle erénnyel, ezek: a bölcsesség, a kontempláció erénye, a bátorság, a buzgóság erénye, a tisztaság, a szenvedély erénye, az igazságosság, amely a méltányosság, az odaszánásra való hajlandóság, valamint a gondolkodás szenvedélye.*
- Az a kárpótlás, amelyet ígért nekünk, az az eljövendő világbeli jutalom, s amelyre nézve meg akarunk emlékezni mindarról, amit ezzel kapcsolatban a tudósok mondanak. Az a kárpótlás, amelyet feltárt előttünk, illetve az a büntetés, amellyel megfenyegetett minket szintén az eljövendő világbeli büntetésre és jutalomra vonatkozik. Így tehát az Áldott és Felséges a javunkat szolgálta anélkül, hogy előzetes engedelmességet követelt volna tőlünk, amióta csak megteremtett minket, azután, hogy [...]*
21. § *[...] jóságában olyan, mint a tűz, amikor ég, s ez a tevékenysége természetes módon, önön természetéből adódik, vagy olyan, mint a selyemhernyó, amely begubózik, amíg csak [lárvaként] el nem pusztul. A tűz semmi olyat nem tesz, amit kikényszerítettek volna tőle, csupán egyetlen cselekedetet jelenít meg, s ez az égés, semmi más nem képzelhető el róla. Ugyanez a helyzet a selyemhernyó esetében is; valamennyi cselekvő kényszerből, természete alapján vagy ösztönösen cselekszik. Csak mi vagyunk olyanok, mint akik szabadon és önként cselekszünk, nem pedig szükségyszerűségből, természetünk alapján.*
22. § *Most pedig szeretnénk megvizsgálni, vajon valamennyi cselekvő képes-e a tudatos gondolkodásra, a megfigyelésre és a különbségtételre? Mi ezt mondjuk: «Ami a tüzet illeti, kijelenthető, hogy az égésben nincsen megfigyelés, sem tudatos gondolkodás, sem pedig megkülönböztető képesség. Miközben a selyemhernyó selymet készít, és amikor a méhek mézet állítanak elő, csupán természetes megkülönböztető képességgel rendelkeznek, s nem ítélő képességgel, sem pedig megfigyelő képességgel vagy tudatos gondolkodással. A belátás és a tudatos gondolkodás mérlegeli a megértendő, bizonyosságot követel és tagadja a kétséget (gyanút), valamint a megtévesztést, és így tovább; ilyesmi azonban nem található az említett két rovarnál, sem a méhnél, sem pedig a hernyónál.*
23. § *A helyes viselkedés az, hogy a megfigyelés, a tudatos gondolkodás és a megkülönböztető képesség kizárólag az emberhez tartozik; egyedül ő képes arra, hogy megcselekedjen valamit és annak ellenkezőjét is, illetve lehetséges számára a választás, az, hogy ne tegyen meg valamit, netán mást tegyen helyette és így tovább; nem szükséges tehát egyetlen elgondolás alapján cselekednie. Nem találunk egyetlen más tudatos cselekvőt sem, kizárólag az embert. Még az angyalok – noha ők szellemi lények – sem képesek ily módon cselekedni, tetteiket és választásait kizárólag a szubsztanciájuk határozza meg. De nincs most lehetőség arra, hogy mindenről megemlékezzünk.*
24. § *Most pedig szeretnénk megvizsgálni a következő (kérdést): vajon mindaz, amit cselekszünk, jó, vagy az összes (cselekedetünk) rossz? Netán némelyek jó, némelyik viszont rossz? Vagy talán nem cselekszünk sem jót, se rosszat? Illetve a cselekedeteink egyik része jó, a másik része rossz? Nincsen egyéb lehetőség, a kérdés ötféle nézőpontból fogalmazható meg. Vizuális megjelenítésre törekszünk, hogy a kérdés világosabb és könnyebben érthető legyen a következő példák segítségével:*

Csupán öt nézőpont lehetséges a cselekedeteinkre nézve:

25. § *(A cselekedetek) vagy jók, vagy rosszak, ez az állítás hamis, jók és nem rosszak, ez az állítás szintén hamis: némelyik közülük jó, némelyik pedig rossz, nem kizárólag rossz, ez az állítás igaz. Most pedig megmagyarázzuk mindazt, amiről eddig gondosan mérlegelve (analógia alapján)²⁴ beszélünk, hogy világos legyen azoknak, akik olvassák.*
26. § *Ezt mondjuk: Ha valaki azt állítaná, hogy valamennyi cselekedetünk se nem jó, se nem rossz, mi erre így felelnénk: Hogyan lehetnének sem jók, sem pedig rosszak, amikor mi emberek mindannyian dicsérjük azokat, akik jót tesznek és utáljuk azokat, akik rosszra vetemednek; igen, belül (a lelkünkben) tényleg utáljuk azokat, akik rosszat tesznek, és belül szeretjük azokat, akik jót cselekszenek. Beszédünkben, szellemünkben, gondolkodásmódunkban egyaránt azt találjuk, hogy természetes módon, ösztönszerűen szeretjük azokat, akik jót cselekszenek és utáljuk azokat, akik rosszat tesznek.*
27. § *Talán még az is megeshet velünk, hogy ama személy iránt, akit megvetünk, szintén valamiféle pozitív érzelmeket mutatunk ki, hiszen már szó esett róla, hogy senki sem viseltet megvetéssel egy szeretett személy iránt, előfordulhat tehát, hogy barátságosnak bizonyulhat egy olyan személlyel szemben, akit (általában) utálnak. Ahogy már mondtunk, ez a fajta szemlélet minden emberbe bele van programozva (nyomtatva), ebben nincs különbség köztük, noha más dolgokban különböznek. Mert az, aki gyaláz, illetve dicsér bennünket, nem ugyanazt a pozíciót foglalja el a szívünkben, mint ahogyan nem ugyanannyit ér az, aki ad nekünk valamit és az, aki lop tőlünk. Különböző emberek szíve és lelke különböző módon reagál ugyanarra a cselekedetre, vagy szeretettel, vagy pedig gyűlölettel. Azt, ami szeretetreméltó az ilyen cselekedetekben, „szeretnivalónak”, „helyesnek”, „szépnek” és „jónak” nevezzük, azt viszont, ami elvetendő „utálatosnak”, „visszataszítónak” és „rossznak” hívjuk; ahogyan ezt kétséget kizáróan tudjuk és érezzük is.*
Ha valaki viszont azt találná mondani, hogy egyik cselekedetünk sem jó, de nem is rossz, az ilyen állítás eleve hibás; tudálékosan, megérzésre hagyatkozva mondja a magát, azt, amire a lelkében, a természetében és a szívében éppen rátalál, és így tovább.
28. § *Ha pedig valaki azt mondja, hogy az összes cselekedetünk inkább jó, mintsem rossz; ezt az álláspontot én már nevetségessé tettem; az iménti nézet Sabib al-Baszrié, aki a legkiemelkedőbb tudósak bizonyult²⁵ korának emberei közt, valamint a legkiemelkedőbb aszkétának is a maga vallásos közegeiben. Ő mondogatta azt, hogy valamennyi cselekedetünk jó, s nem rossz, továbbá, hogy a világban egyáltalában nem létezik rossz, az csupán megnevezés, amely a szenvedésre utal, ám a szenvedés sem egyéb, mint jó.*
29. § *Ez egy olyan érv, amely ellen már Damaszkuszban tiltakoztam, miközben így szóltam hozzá: «Mi a különbség közted és aközött, aki azt állítja, hogy cselekedeteink közül egyik sem jó, hanem valamennyi rossz?» Erre így válaszolt nekem: «Úgy tűnik számomra, hogy amiről beszélsz, azt magad sem érted, a józan ész viszont felfogja azt, amivel nem értesz egyet.» Erre ezt mondtam neki: «Hogyan lehetséges ez?» Így válaszolt: «Azért, mert a józan ész (világ-ész) azt diktálja, hogy aki ad*

24 A *biqtjász* kifejezés bevett fordítása: „analógia alapján”, de a szó etimológiájának figyelembevételével fordítható így is: „mérlegelés alapján”.

25 *Sabib al-Baszri* kiváló vallástudósként és egyúttal aszkétaként kerül jellemzésre; a szöveg szó szerinti fordítása: „lovag volt a tudás lovagjai közül korának népe közt és aszkéta volt népe aszkétái közül”.

nekem és így gazdaggá tesz, miután szegény voltál, aki felöltöztet téged, miután mezítelen voltál, aki enni ad, amikor éhes vagy, aki tisztelettel bánt veled, amikor megvetett voltál, ez az ember jó hozzád és nem okoz neked semmi rosszat.» Én így feleltem neki: «Hasonlóképpen felfogja a józan ész azt is, hogy aki lop tőled és szegénnyé tesz, miután gazdag voltál, aki levetkőztet, amikor fel voltál öltözve, aki éheztet, miután jóllakott voltál, aki megaláz téged, miután megbecsült voltál, ez az ember rosszul bánt veled; amennyiben tehát az első esetet „jóralvalónak”, „szépnek”, „jónak” nevezed, akkor a másodikat „csúnyának”, „visszataszítónak”, „rossznak” minősíted.»

30. § Majd így folytatta: «Minden olyan cselekedet, amelyet magaddal szemben elkövetsz, inkább jó, mint rossz.» Én így válaszoltam: «Akkor mi a különbség közted és aközött, aki ezt mondja: «Az én szememben minden cselekedet inkább rossz, mintsem jó?» Ő ezt felelte: «A kettő közötti különbség az, hogy neked már részed volt abból, hogy szegény sorsra juss, hogy levetkőztessenek, ahogyan megérdemelted.» Ezt válaszoltam: «Ebben az esetben, ha az ember sérelmet okoz önmagának, bünt követ el önmaga ellen.» Ő erre ezt mondja: «A szenvedés jó, mert bűnbánatra vezet, a bűnbánat pedig jó.» Én erre ezt mondtam neki: «Az igazságtalanság rossz, mert bűnre vezet, a bűn pedig rossz.»
31. § Ezután így folytattam: «Ha mindaz, aki enni ad neked, vagy lop tőled, egyaránt jót cselekszik, akár veled, akár önmagával, akkor mi értelme van annak, ahogyan az emberek vélekednek: „rosszat tett” vagy „jót cselekedett”, illetve „hitvány tett”, vagy „kedves cselekedet”, továbbá „engedelmeskedik”, vagy „nem engedelmeskedik”? Jelentését veszti a gyűlölet és a szeretet már a(z emberi) lélekben, miként az ellenségeskedés és a barátság is. Ha pedig jelentésnélkülivé válik mindez, és nincs jelentése (a nyelvben) az igaz és a hamis kijelentésnek sem, akkor magasztalunk kellene a hamisságot és megvetnünk a hűséget. [Sabib] mindebben nem tesz különbséget, nem tárja fel az okokat és érvekkel sem szolgál.
32. § Ha pedig valaki azt találná mondani, hogy az összes cselekedetünk inkább rossz, mintsem jó, hasonló következtetésre jutna, mint Sabib, sőt még súlyosabbra. De nem szükséges, hogy ezzel az értelmezéssel foglalkozzunk, hiszen az világos és egyértelmű; Isten legyen áldott!
33. § Ha pedig valaki azt állítaná, hogy az összes cselekedetünk se nem jó, se nem rossz, mi erre így válaszolunk: «Állításod hibás, ugyanis vannak olyan dolgok, amelyek megengedettek (mubah)²⁶ számunkra, mégsem nevezhetők sem jónak, sem rossznak; hasonló ez abhoz, mint amikor kívánunk valamit, amelyben azonban nincsen sem igazság, sem pedig hamisság; ugyanígy, megtehetünk valamit, amelyben nincs semmi jó, sem pedig rossz senki számára. Sok példa van erre, olyanok, amelyek velünk is megesnek, ezek se nem jók, se nem rosszak, nem az engedelmes-ség és nem is az engedetlenség (megnyilvánulásai), nem szépek, de nem is hitványak (csúnyák).
34. § Négyféle hamis érv került bemutatásra, de az igaz állításra csak a fennmaradó örök érv jelent példát, erről azt mondtuk, hogy a cselekedeteink részben jók, részben rosszak, avagy egy részük jó, a más részük rossz. A jó a jóralvaló és szép cselekedet, a rossz pedig a csúf. A jó tehát az, ha az ember mások számára is utálatosnak tartja azt, amit ő maga utál, illetve megengedhetőnek, sőt kívánatosnak tartja azt, amit önmagának is megengedhetőnek és kívánatosnak tart. A rossz pedig

26 A mubah kifejezés kissé szofisztikus értelmezése Georges Vajdánál: olyasmi, ami „formálisan nincs előírva, de nincs megtiltva sem”. VAJDA, La finalité de la création de l'homme selon un théologien juif du IXe siècle 280.

az, ha nem tartjuk megengedhetőnek, sőt kívánatosnak a másik ember számára azt, amit önmagunk számára annak tartunk. A megengedhető cselekedet pedig olyan, mint a megengedhető dolgok, amelyekről említést tettünk, vagyis amelyeket sem korlátozott, sem korlátlan engedelmség nem ír elő.

35. § *Néhány tudós úgy magyarázza mindezt, hogy valamennyi emberi mozgás vagy szándékos, vagy pedig szándék nélküli. Azt állítják továbbá, hogy valamennyi szándékos cselekedet vagy engedetlenség, vagy szándékos bűn, és nem létezik átmeneti állapot a kettő között. Ezen túl, valamennyi szándék nélküli cselekedet könnyen (véletlenül is) engedetlenséget eredményezhet, vagy könnyen véletlen bűnre vezethet. Ugyanígy, az engedelmséget figyelmen kívül hagyni bűnre vezet – de nem minden tudós ért ezzel egyet –; [az egyik tudós szerint] egyértelmű, hogy Isten emiatt rendelte el a qorbánt²⁷, az engedetlenségből elkövetett vétkek miatt, különösképpen ama vétkek miatt, amelyet „segágá”-nak²⁸ neveznek. [...]*
36. § *Véleményem szerint a (fenti) két álláspont közel esik egymáshoz, nincs közöttük sok különbség. Ezért aki bebizonyítja, hogy létezik egy harmadik, megengedő (neutrális) álláspont, amely amellet érvel, hogy a lélek, miután nyugtalan (bizonytalan), szabadulni akar ettől az állapottól anélkül, hogy a parancssal avagy a tilalommal foglalkozna, s hogy a fejben újfajta izgalom (nyugtalan-ság) jöjjön létre azért, hogy ismételten engedelmségre jusson. A másik tudós, aki nem tekinti bizonyítottnak e harmadik kategória létét, azért, mert úgy véli, hogy a Bölcs, dicsőség neki, azt akarja, hogy (a lélek) mentes maradjon a vágyaitól és legyőzze a kétségeit. A lélek dolga ugyanis az, hogy szeresse a semmittevést, s a parancs, amelyet végre kell hajtania, valamint a hozzá kapcsolódó tiltás számára nehéz. Ily módon tehát az, ami hozzájárulást enged, vagy felmentést ad, netán megengedhetőnek tűnik, az a lelket a vágyai felé hajlítja, hogy vonzódjon hozzájuk. Nehéz erről leszokni, olyan nehéz, mint a csecsemőt leszoktatni a tejről.*
37. § *Isten segítségével itt befejezzük ennek a könyvnek a tizenkettedik fejezetét. Ez volt az a fejezet, amelynek le kellett fektetnie az isteni egyedülvalóság alapjait (csonkját), s ez az alapszint, ahonnan folytatni lehet a következő fejezeteket is, amelyek az Ő parancsaival, az isteni parancsokkal és tiltásokkal foglalkoznak. [Azt kérdezzük]: «hányféle ilyen tiltás létezik? Vajon megengedhető-e, hogy módosítsuk ezeket, illetve hogy (ezek) ellentmondjanak egymásnak, vagy nem»? Vajon közvetlen megszólítással, vagy prófétai inspiráción keresztül küldte el ezeket [Isten], avagy logikus elgondolások formájában, a megkülönböztetés képességéből fakadóan? Különösen a Barahimákkal folytatott disputák során, minthogy ők tagadják a próféciát, gondos mérlegelés (analógia) alapján.²⁹ [Számba vesszük] továbbá azt is, amit a tudósok mondtak minderről. Isten vezet el az erények összességéhez; Ővé a hálaadás számolatlanul, a mindigtartó köszönet, örökön örökké.*

Befejeződött a tizenkettedik fejezet.

27 Az arab *alqurbán* kifejezés jelentése kontextusfüggő, zsidó szövegösszefüggésben nyilvánvalóan *qorbán*, ám a (szír) keresztény nyelvhasználatban az *eukharisztia* jelölésére szolgál.

28 Az arab szövegben nem szerepel a *segágá* kifejezés, a nem szándékos bűn körülírása alapján következtethető ki.

29 A „Barahimák”, valószínűleg „bráhmánok”, vagyis a buddhizmus előtti hinduizmus képviselői az iszlám hódítás kezdete óta jelen voltak a muszlim világ érdeklődési horizontján. Lásd: STROUMSA, Freethinkers of Medieval Islam 145–162.

3. A predesztináció elvetése

Al-Muqammasz filozófiai művében a determinizmus elutasítása nem csupán elvont logikai kérdés, hanem védekezés az olyan korabeli vádak és tévhitek ellenében, amelyek a zsidóságot is az eleve elrendelés híveiként állítják elének,³⁰ amint a fenti szövegből kiderül, lényegében véve függetlenül attól, hogy *Isten* jó, vagy rossz értelemben jelölte-e ki az ember eljövendő sorsát. Az ilyen típusú állítások között megkülönböztetett figyelmet érdemel a 9. századi jogtudós és egyben a bagdadi *mutazilita* teológiai iskola tagja *al-Khajjaj*, aki a „*Kitab al-intiszar wa al-radd ala'ibn al-Rawandi al-mulhid*” („*A diadal könyve és az eretnek ibn al-Rawandi elutasítása*”) című kulcsfontosságú forrásmunkájában a többszörös konvertita, egyébként perzsa zsidó eredetű szabadgondolkodónak, *al-Rawandinak* tulajdonít ilyen eszméket, aligha a korabeli gáoni tekintélyeknek. Egy másik kortárs, a polihisztor, de egyúttal az egyik legjelentősebb arab (nyelvű) prózai szerző, az *al-Dzsáhibiz* gúnynéven (körülbelül: „*a dülleltszemű*”) ismert *Abu Utman al-Kinani* (az) „*Al-Radd ala al-Naszara*” („*A kereszténység elutasítása*”) című pamfletjében ugyanezt állítja.³¹

Az *al-Muqammasz* szövegben felbukkanó kifejezés, a *mudzsбира* (kényszerűség, kényszerítés) valóban a latin *praedestinatio* fogalom értelmében használatos,³² a *mudzsбира* hívei ellenében érvel tehát a „*Húsz fejezet*” szerzője, ez nyilvánvaló, de az imént ismertetett vádak és tévhitek alapján mindenképpen fel kell tennünk a kérdést: vajon az egész XII. fejezet érvrendszere általában véve tükrözi-e valamelyik korabeli *kalám*-iskola prominens hívének az álláspontját, avagy különös jelentősége van a szerző zsidóságának? Különös tekintettel arra, hogy *al-Muqammasz* – szemben *Szádzjával* – meglehetősen csekély bibliai és talmudi bizonyító anyagot használ. Másfelől pedig – amennyiben elfogadjuk *Sarah Stroumsa* álláspontját – *al-Muqammasz* érvei néhol *al-Qirqiszaninál*, azaz karaita kontextusban is feltűnnek.³³

A kérdés nem egykönnyen megválaszolható, hiszen az olyan renegát gondolkodók kivételével, mint amilyen az imént említett *al-Rawandi*, zsidók, keresztények, muszlimok valamennyien azt vallják, hogy a rossz (s vele a rosszat előírányzó predesztináció) nem származhat a Biblia, illetve a Qorán *Istenétől*. Így vélekedik a mindmáig nagytekintélyű orthodox hittudós, *al-Maturidi* és a korai *mutakallim*, *al-Hudhayl* egyaránt.³⁴ Módszertani elvként, ha csak sporadikusan is,

30 A „*kényszerűség elvét vallók*”, avagy a „*predesztináció hívei*” meghatározás természetesen túl általános ahhoz, hogy egy-egy konkrét irányzathoz lenne köthető.

31 *Al-Muqammasz* kortársa, *al-Dzsáhibiz* írja, hogy a zsidóság a *dzsabarija* híve (*Al-Radd 'alá al-Naszara* III. Levél, 35. idézi: STROUMSA, *Twenty Chapters* 256).

32 A *mudzsбира* kifejezés áttekintéséhez a korai *kalám*ban lásd: WATT, *Free Will and Predestination in Early Islam* 93–104.

33 *Sarah Stroumsa* állítása szerint *al-Muqammasz* érvei a „*Kitab al-anwarban*” is felbukkannak, legfeljebb *al-Qirqiszanin* stílusa valamivel elegánsabbnak minősíthető. STROUMSA, *Twenty Chapters* 257.

34 *Abu Manszur al-Maturidi* (megh. 944 körül), misztikus hajlandóságú Qorán-tudós, teológiai főművében, a „*Kitab at-Tawhid*” („*Az isteni egyedülvalóság könyve*”) című írásban a *szunna* álláspontjával ellenkező valamennyi vallás (a régi perzsa vallás, a manicheizmus, a barahima), filozófiai irányzat, főként a *mutazilita kalám*, s csakúgy mindenféle renegát szabadgondolkodó, mint *al-Rawandi*, *al-Warraq*, *Muhammad ibn Shabib* ellenségének mutatkozik. *Abu al-Hudhayl* (megh. 841.) viszont a baszrai *mutazilita* iskola meghatározó alakja, a klasszikus *kalámita* princípiumok megfogalmazója, ugyanakkor széleskörű „apologetikai” tevékenység folytatója; a hagyomány szerint (*Al-Katib al-Bagdadi*, *Abu al-Murtada*) hitvitát folytatott a híres *meanicheus zandiq*-kal és költővel, *Szalihibn 'Abd al-Quddusz*-szal, illetve Baszrában egy meg nem nevezett zsidó tudóssal, de ismerjük egy olyan polémikus írást is, amely tanítványának, *an-Nazzamnak* az atomelméletét cáfolja („*Al-Radd ala al-Nazzam*”, „*An-Nazzam visszautasítása*”). A legtöbbet a 11. századi vallástudós és történész,

al-Muqammasz annak a megkülönböztetésnek a figyelembevételét javasolja, miszerint ha a kényszerítés, a determinizmus szintjén *Isten*, úgymond, igazságtalan és következtelen, az egészen más, mintha a *Mindenhatónak* igazságtalanul igazságtalanságot tulajdonítunk. Ez utóbbinak nyilvánvaló módon semmi köze sincs a predesztináció, illetve a szabad akarat kérdéséhez. Innentől fogva pedig a mindenfajta filozófiai előfeltevést felülhaladó hitelvek a döntőek: mind zsidó, mind muszlim, mind keresztény szempontból *Isten* eredendően jó, következésképpen az embert is üdvösségre és áldásra teremtette. Ebből fakadóan a *theodicea* alapkérdései is a hitelvek alapján döntendők el, s ezen a ponton (néhány renegát kivételével) a *mutakallimok*nak sem áll módjában „szabadgondolkodni”. Mintha csak *Kant*nak a *theodiceával* kapcsolatban majd ezer évvel később megfogalmazott álláspontjával szembesülnénk itt: a (keresztény) hívőnek mindig, minden körülmények között kötelessége az isteni igazságosság mellett érvelni a történelemben.³⁵

A protestáns morál kötelesség-fogalma történetileg persze nagyon távol esik annak a kifejezésnek a jelentéstartalmától, amelyet *Dawud al-Muqammasz* használ, ám egyfajta mélyebb logikai szinten ezek a különbségek lényegében véve már elenyésznek. A kinyilatkoztatott törvényhez, rendelkezésekhez való viszony a zsidó és muszlim hívő számára egyaránt a kötelezettség – tudniillik a *micvák*at, a parancsolatokat be kell tartani, különösebb filozofálás nélkül. Az *al-Muqammasz* által visszatérően használt kifejezés, az *ilzam* (a kötelezettség, esetleg felelősség), azonban messzemenően visszahat az isteni igazságosság megítélésére is, végső szinten annak az elismeréseképpen, hogy amennyiben *Isten* jó és igazságos, a világban való lét viszont rossz és igazságtalan, akkor a morális fogalmak szemantikai tartományát az ellentmondások köztes terében kell elhelyezni – minden áron. Nevezhetjük ezt – *Kant* nyomán – egyfajta „*theodiceai elkötelezettségnek*” is, de sokkal inkább valami bigott és fanatikus csúrés-csavarás szerepel a logikai finomhangoltság helyén. Az *al-Muqammasz* szövegben olvasható abszurd példa – a megkötözött és bezárt rabszolga felelősségre vonása – és az ehhez hasonló esetében a korai iszlám világában csak nagyon kevesen merészelik kimondani azt, amit a már többször is említett *al-Rawandi* mond ki nevezetes művében (pontosabban annak fennmaradt fragmentumaiban), miszerint az az *Isten*, aki olyasmit kíván meg teremtményétől, amelyről tudja, hogy úgysem képesek azt végrehajtani, az nem beszámítható.³⁶

A fenti véleménnyel szemben a korai *mutazilita*, *Abu Bisr al-Mutamir* is úgy vélekedik, hogy „*Isten igazságtalanul is megfenyíthet egy gyermeket, ebben az esetben viszont a gyermek úgy tekintendő, mint egy engedetlen, büntetésre szoruló felnőtt*”.³⁷ *Ibn Khajjaj* polémikus munkájában *ibn Rawandi* használja az alábbi példát: „*Isten eljárhat igazságtalanul, és ha megteszi, az már igazságosnak minősül*”.³⁸ Nehéz megítélni, hogy miről is van szó az iméntiek esetében. Pusztán a logikai tér kisimitásáról – hiszen a morális rend nem épülhet ellentmondásokra –, avagy valódi teológiai meggyőződésről, hiszen *ibn Mutamir* – mint említettem – a bagdadi *mutazilita* iskola meghatározó egyénisége, míg *al-Rawandi* éles hangú polémikus művet is írt a *mutazilita kalám* ellen.³⁹ Lehetséges ugyanakkor, hogy *ibn Mutamir* a kötelezettség és felelősség kérdését tágabb kontextusban, a mesterétől, *Mu'am-*

Al-Katib al-Bagdadi „Medinat asz-Szalam” („A béke városa”) című nagyszabású Bagdad-történetének függelékéből tudunk róla, ahol a szerző számba veszi a fővárosban működő jelentős tudósokat.

35 KANT, A filozófia minden theodiceai próbálkozásának kudarcáról 145.

36 STROUMSA, *Freethinkers of Medieval Islam*.

37 AL-KHAJJAT, *Kitab al-intizar* 65., 4-6.

38 AL-KHAJJAT, *Kitab al-intizar* 29.

39 Noha a hagyomány szerint *al-Rawandi* 114 könyvet írt, ezekből csupán töredékek maradtak fenn, miként a misztikus főmű, a „*Kitab al-Zumurrud*” („*Tabula smaragdina*”). *Kalám-kritikájának* foglalata a „*Fadhiat al-Mutazila*” („*A mutaziliták botránya*”).

martól kifinomítva átvett *al-f'il al-mutawallad* (szó szerint: „származtatott cselekedet”) elv⁴⁰ alapján értelmezi. Eszerint egy-egy cselekedet elsődleges és másodlagos következményei ellentmondhatnak egymásnak, végül is a következmények láncolatának utolsó tagja a döntő. Természetes, hogy ez a felfogás és bizonyítási módszer tág teret nyit visszamenőleges következtetések előtt: bármi történjék is, *Isten* minden körülmények között igazságosan jár el.

A korai muszlim és keresztény *mutakallimok* körében mindenesetre a képességeitől megfosztott ember számonkérése széles körben bevett példa a mechanikus determinizmusra; az egyik jelentős 8-9. századi keresztény szír *mutakallim*, *Theodor Abu Qurra* (megh. 825.) e helyütt a leláncolt sólyom példájával él.⁴¹ A huzamosabb ideig antiokhiai érsek az élete vége táján pedig valószínűleg mar szabbai szerzetes *Abu Qurra* otthonosan mozgott az arab és a görög, sőt az örmény nyelvű világban is, műveit Bizáncban és Alexandriában egyaránt ismerték. Ennek megfelelően több kultúrkör beható ismerőjének minősül,⁴² híven a *kalám* kultúrák és vallások fölötti nyelvéhez, e sajátos szellemi *koiné*hez, valamint a szírek hagyományosan magas szintű logikai képzettségéhez. Noha adott esetben semmiféle filológiai kötődéseket nem ismerünk (csupán analógiákat), mégsem tűnik erőszakoltnak az a feltevés, miszerint a szóban forgó példák *al-Muqammasz* korában is közismertek lehettek.⁴³

A XII. fejezet 7. §-ában olvasható megállapítás, miszerint jó adag ellentmondás fedezhető fel a rabszolgájával szemben igazságtalanul eljáró úr és az ugyanilyen módon cselekvő, ám mégis igazságosnak minősülő *Isten* alakja között, végül is feloldhatatlan dilemmához vezet: eszerint az igazság(osság) egyedüli kritériuma az isteni kinyilatkoztatás. A modern európai kultúrkörben a kierkegaardi maxima áll ehhez a legközelebb – az embernek *Istennel* szemben soha sincs igaza –, ám a dán filozófus példája a Biblia személyes *Istenére* vonatkozik, akihez mérten az ember személyes léte (avagy metafizikai nem-léte) éppen ebben a paradoxonban mutatkozik meg mindenek előtt. A 9-10. századi *mutakallimok* példája legfeljebb az emberi lény utolsó logikai mentsvárához, a rejtett okok lehetőségéhez enged közel; innentől fogva a paradoxonhoz, mint létmódhoz nem vezet semmiféle út. A racionális teológiai hívei másféle módon kísérlik meg megőrizni az embernek a szabad döntéshez fűződő jogát. Ezekhez a logikai manőverekhez meglehetősen szerteágazó példát jelent maga a *Qorán*, ráadásul úgy, hogy az áteredő bűnre (*peccatum originale*), illetve az ember eredendő bűnösségére okot adó példa, a sátáni csábítás is hiányzik, hiszen az 50. szúra 27. versében (valószínűleg a Sátán szájába adva) a következőket olvassuk: „*Urunk! Nem én láztottam őt, ő volt messze (bolyongó) tévelygésben*”.⁴⁴ Ha a fenti bevett módon értelmezzük az előbbi *Qorán*-szakaszt, akkor a sátáni csábítás és ezzel együtt az univerzumban az első emberpár színre léptekor már létező paradigmátikus bűn hatóerejének az elvetésével a történelemben végtelenül sokszor bekövetkező bűnbeesés lehetőségét feltételezzük. Eszerint pedig az áteredő bűn, a *peccatum originale* nem oka az ember újra és újra bebizonyosodó bűnösségének.

40 WATT, Free Will and Predestination in Early Islam 74.

41 ABU QURRA, Mayāmir Thāudūrus Abi Qurra usqf Harran 15–17.; LAMOREAUX, Theodore Abu Qurrah.

42 Életrajzírója, *Ibn an-Nadim* (megh. 995.) szerint *Abu Qurra* (750 körül – 825.) Edesszában született, Harránban püspöki méltóságra jutott, majd 795-812 között antiokhiai érsek lett; élete vége táján pedig talán szerzetes Mar Szabbában. Éveket tölt az örmény királyi udvarban, Alexandriában, Bizáncban, művei szíriul és görögül egyaránt közkézen forognak a császárvárosban is.

43 A korai *kalám* filozófiai nyelvazete, szemléletmódja, exemplariuma Niszibisztől Niszápurig, Baszrától Alexandriáig rendkívül jól átlátható és átjárható intellektuális világot jelent.

44 Korán 50:27 (*Simon Róbert* fordítása).

Több nevezetes *Qorán*-vers írja le, vagy még inkább, írja körül a predesztináció mibenlétét, ám ezekkel szemben, együttesen az ellentmondásmentesség követelménye eléggé nehezen alkalmazható. A 6. szúra megfogalmazása talán a legegyszerűsebb: „*Akit Allah igaz útra akar vezetni – olvasható a szövegben –, annak keblét kitárja az iszlám számára. Akit azonban tévelygésbe akar vinni, annak a keblét szűkíti, és elszorítja, mintha az égbe akarna felkapaszkodni.*”⁴⁵ Amit itt olvasunk, lényegesen világosabb, mint amit a hagyományosan legfontosabbnak ítélt szövegszakasz, a 97. szúra, az úgynevezett „*Szurat al-Qadr*” tartalmaz a titokzatos „*Az elrendelés éjszakájáról*”, ahol, és amikor a halandók nem sorsot választanak⁴⁶, hanem sorsot kapnak osztályrészülr. „*Az elrendelés éjszakáján küldtük le azt. /Honnan tudhatod, mi az elrendelés éjszakája? /Az elrendelés éjszakája jobb, mint ezer hónap; /Az angyalok és a lélek lejönnek akkor Uruk engedelmeivel / mindenféle paranccsal! / Békesség az, egészen hajnalhasadtáig.*”⁴⁷

A *mudzsбира*, az akár jóra, akár pedig rosszra való kényszerítés érvényével szemben *al-Muqammasz* többféle logikai lehetőséget is felvet, egyeseket nyilvánvalóan csak gondolat kísérlet formájában. A 9. §-ban például felmerül annak az esélye is, hogy *Isten* – egyfajta indifferens metafizikai térben – sem jóra, sem rosszra nem teremtette az embert, a világot így módon valamiféle „lesz, ami lesz” típusú kontingencia-elv uralja. De ez a feltehetőleg arisztoteliai színvonalú elgondolás elvetésre talál a szerzőnél. A determinizmus és a szabad akarat inkonzisztenciájának feloldására vonatkozóan *al-Muqammasz* legsajátabb elgondolása a XII. fejezet 18. §-ában olvasható: „*Azt állítjuk, hogy Ő, az Aldott, képes arra, hogy mindig is előnyünkre cselekedjék, hogy mindig is hasznunkra váljék, és nem irigykedik ránk soha, kivéve, ha elgondolkodik azon, hogy mi az, ami előnyünkre szolgál, miközben mi arra kötelezzük magunkat, hogy teljesítsük a parancsait, így módon magunk leszünk az oka mindannak, ami a hasznunkra válik.*”

Túl azon, hogy az ok (akár „felhígított” peripatetikus, akár sztoikus) fogalma a fenti kontextusban egy roppant elegáns formális megoldást eredményez, véleményem szerint nem csupán a kortárs zsidó *mutakallimok* – miként *al-Muqammasz* és *Száddja* –, hanem a muszlim gondolkodók esetében is világos, hogy a determinizmus és a szabad döntés moráleteológiai értelmezése legalábbis kétszólamú: nem elégséges csupán a morális autonómia, illetve heteronómia fogalmait alkalmazni, (hiszen a *liberum arbitrium* lehetősége, avagy kényszere a legsötétebb zsarnokság közepette is működik), sem pedig a parancs etikák kategorikus imperatívuszát, vagyis, hogy a *micvák*at mindenképpen be kell tartani, abszolút szélsőséges eseteket nem számítva. Aki kényszerítve van a jóra, az éppen úgy nem autonóm döntéshozó, mint az, akit a rosszra kényszerítenek. Ráadásul a rabbinikus hagyomány számára a Szinaj tövében megkötött szövetség igénye akkor is, ma is, szuverén döntésen múlik.

Visszatérve az idézett szövegszakaszhoz: az „áldottra” vonatkozó grammatikai formula – *qad kan tabaruk a’la an...* – fordítható úgy is, hogy „*képes lett volna*” megtenni valamit, noha eredendően csak a múlt idő használata indokolt. Mindenesetre a *qadir* jelentésköre vonatkoztatható az *omnipotentia* és a *liberum arbitrium* kérdéseire egyaránt. Az utóbbi lehetőségre nézve írja *Harry Wolfson*, hogy ez az egyedüli eset, amikor *al-Muqammasz* a „szabad akarat antinómiáira”⁴⁸ utal. Ez a prekantiánus hevülettel megfogalmazott hasonlat mindenesetre kifejezésre juttatja, hogy az ember számára legjobb megoldás mérlegelésekor *Isten* maga is dönt, sőt mondhatnánk azt is: mérlegel és dönt. Méghozzá, lévén eredendően jó, mindenkor az emberi teremtmény érdekeit szem előtt tartva. Hozzá kell tennem, hogy a determinizmus-indeterminizmus kérdése sem teo-

45 Korán 6:125 (Simon Róbert fordítása).

46 A „sorsválasztás” kifejezés paradigmája a pamphüliai *Ér* látomása Platón *Államának* X. könyvében.

47 Korán 97 (Simon Róbert fordítása).

48 WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam* 655–657.

lógiailag, sem filozófiailag nem juthat nyugvópontra, s nem csupán a különböző vallású 9-10. századi *mutakallimok* körében. Az isteni jóság tovább bomló fogalom: a háttérben ott rejtőzik a szeretet (könyörület) és az igazságosság dilemmája, tudva, hogy iménti genealógia még tovább is finomítható. Nem beszélve arról, amit *al-Muqammasz* is példaként hoz fel: a törvény, illetőleg a morál alapkérdéseinek mérlegelésekor a kinyilatkoztatás világában nem létezik valamiféle általános emberi, hanem például a hívők és hitetlenek *civitas*a, akik nem ugyanazon elbírálás alá esnek.

Az említett kettősségre vonatkozó példa a „*Húsz fejezet*” szerzőjénél a 8. §-ban olvasható, a fáraó eredendő engedelmissége (végül is beleegyezik abba, hogy Izrael népe „kivonuljon” Egyiptomból) és Mózes eredendő engedetlensége (kezdetben kézzel-lábbal tiltakozik az isteni megbízás ellen) kapcsán. Ráadásul a példázatba befurakodik a predesztináció kérdése is; gondoljunk arra a *midrás*ra, amelyet Pál apostol sző bele a Római-levél 9. fejezetébe, a „*fáraó szívének megkeményítéséről*”.⁴⁹ Hogyan lehetséges az – teszi fel a kérdést *al-Muqammasz* –, hogy valaki következtelenséget tulajdonítson *Istennek* a fáraó állítólagos engedelmissége⁵⁰ miatt? Hiszen akkor az ilyenek „*erényesebbnek bizonyulnak a hívőknél, és ily módon Isten ellenségei erényesebbek a prófétáknál is?*” Különös tekintettel arra, hogy a prófétákra gyakorta alkalmazott kifejezés, az *awlia allah* (az Ábrahám, mint *Isten* barátja, *havér* megjelöléshez hasonlóan, nagyjából: „*Isten meghitt barátai, szentjei*”) mindenfajta törvény-etikát, vagy erény-kódexet fölülír.

Mindenesetre a hitetleneknek és *Isten* barátainak szembeállítása érthető okokból nem csupán a *mutakallim* folklór része; *al-Muqammasz* kései kortársai közül *Abd al-Dzsabbar* beszél erről híres művében, a *Mughniban*, miként a *Kitab al-Anwarban al-Qirqisani* is.⁵¹ Ezzel azonban csupán a hívő ideál típusa jelenik meg előttünk, az a típus ugyanis, akinek néha még a botlásait is nagyvonalúan elnézi *Isten*. A különféle lehetséges magatartásformák bonyolult hálózata viszont olyan kérdéseket is tartogat, mint például, hogy miképpen függ össze a jutalom és az érdem, hiszen – ahogyan *al-Muqammasz* is fogalmaz – „*a jutalom jelentése éppen az, hogy az ember engedelmissége (ta'a) miatt kiérdemel valamit, avagy valami az érdemtől függ*” (11. §). Valóban, a jutalom elveszíti szótári értelmét, ha érdemtelenül kap valamit az ember, s jelentése összekeveredik a kegyelemével. Tény és való, a predesztináció „napfényes túlvilága” a(z irracionális mértékben) túlradó isteni kegyelem lenne. (*Jákóbot szerettem, Ézsaut pedig gyűlöltem*).⁵² De hát miféle emberi racionalitás követelhet magyarázatot magának az isteni kegyelemre vonatkozóan? Az ilyen típusú kérdésben a *kalám* zsidó, muszlim és keresztény hívei nagyjából megegyezésre juthattak. Ezen a ponton *al-Muqammasz* gondolatkísérletei között is felmerül az a kérdés, amelyet valamelyik fikatív vitapartner tesz fel, de

49 Róma 9:17. Arra nézve, hogy a fáraónak volt-e, lehetett-e szabad választása, s ha nem, akkor miért minősül bűnösnek mégis, Pál apostol kétféle érvet hoz fel: egyrészt a *Törát* idézi, de nem szó szerint („*Éppen arra támasztottalak, hogy megmutassam benned az én hatalmat, és hogy hirdetessék az én nevem az egész földön*”), másrészt pedig két *Jesája*-szöveghelyre utal, miszerint a fazekasnak „*jogában áll*” az elromlott agyagedényt újraformálni (Ézsaiás 29:16 és 45:9), s ez ellen az agyagedény, egyfajta gölem, nem protestálhat. Aligha véletlen, hogy az eljövendő évszázadok predesztináció-teológiájának egyik alapszövegével állunk szemben.

50 A fáraó állítólagos engedelmissége természetesen csak névleges, hiszen ígéreteit – a tizedik csapás bekövetkeztéig – folyamatosan megszegi, ám az is nyilvánvaló, hogy Pál apostol idézett álláspontja szerint nem is tehetett mást. A fáraó és Mózes példája mindenesetre erősen hasonlít a názáreti *Jézus* egyik *másáljához*, amikor is a szőlősgazda egyik fia, engedetlensége dacára mégis kimegy a szőlőbe dolgozni, míg a másik, látszólagos engedelmsége ellenére otthon marad (Máté 21:28–32).

51 *Al-Qirqisani* írását („*Kitab al-anwar*” 360,3) és *Abd al-Dzsabbar* írását („*Mughni*” 6,119) idézi: STROUMSA, *Twenty Chapters* 263.

52 Malakiás 1:2–3; idézi Pál apostol: Róma 9:13.

amelyre mindenképpen válaszolni kell. A kérdés így hangzik: „*Ha valóban arra teremtett benneteket, hogy minden a hasznokra váljék, akkor miért törekszik az üdvösségetekre akaratosok ellenére is?*” (15. §). Magyarán, *Isten* miért akar üdvözíteni „minden áron”? A kérdés, ebben a formában persze gyanús anakronisztikus, egészen másként hangzik a modern szekularizált világban, mint abban, amelyet minden ízében-eresztékében a kinyilatkoztatás gondolata, szellemi-morális szervező elve hat át. Mondhatnám azt is, hogy nem csupán egy-egy orthodox muszlimnak, vagy éppen zsidónak, hanem a racionális teológia híveinek, a *mutakallim*oknak sem áll módjában kívül maradnia a törvény és az előírások mindenségén, ezt csupán „hitehagyottként” teheti meg. A már érintett kérdés, a (feltétlen) engedelmesség, a *ta’a*, illetve inkább a szó többes száma, a *ta’at* egy olyan hívő zsidó számára, mint *Dawud al-Muqammasz* aligha jelenthetett mást, mint a *micvót* (parancsok) feltétlen betartását. Mintha megannyi korai *Jesajáhu Leibowitz* tolongana előttünk a szellemi-intellektuális bazárban, olyanok, akik azt gondolják, hogy a vallásos zsidó legfőbb kritériuma a *micvót* betartása, s ehhez mérten az *emuná* (a hit) kérdése úgyszólván közömbös.⁵³ Mi a különbség akkor a mechanikus determinizmus és a hitből fakadó meggyőződés között, létezik-e ilyesmi egyáltalán? A 16. paragrafus meglehetősen romlott szövege aligha igazít el, ám a következő többé-kevésbé világosan fogalmaz: „*ha valaki tisztában van azzal, hogy miért áldott, akkor az ő áldása jobb, mint azé, aki hálátlan a rajta lévő áldásért*”. A racionális teológia válasza tehát az, hogy a tudatos belátás állapota (a teológia nyelvén a felvilágosult hívő, a filozófia nyelvén pedig a beavatott bölcs) státusza magasabb rendű, mint a pusztán parancsot teljesítő törvénytisztelőé, aki éppen ezért – miként *al-Muqammasz* írja – nem is képes igazán hálásnak lenni.

Úgy tűnik, a vallások fölötti *kalám* teológiai meggyőződése (ha nem is tudatosan) az alexandriai teológia legnagyobb alakjának, *Órigenész*nek máig ható álláspontját követi, miszerint a tudástól (*gnószisz*) megfosztott hit (*pisztisz*) rosszabb, mint a tudás. A filozófia álláspontját talán a korai *mutazilita* iskolák által meglehetősen felemásan ismert sztoikus etika fejezi ki a legponytosabban; vagyis az *amor fati* egyfajta életkalauz a bölcs számára, aki tudatában van annak, hogy mi is történik vele, míg kérlelhetetlen vaksors annak, aki nem akarja, nem szereti önnön végzetét. Az ilyen (anti) hérosz a tragikus kozmosz törmelékei között botorkál a (mitikus) idők végezetéig, és sohasem ismeri fel bukásának okát. Ha tetszik, egyik világ sem nyújt oltalmat számára.

Az iménti „két világ” megoldást persze a 9-10. századi viták a szabad akaratról, illetve a predesztinációról aligha kínálják fel, a sztoikus bölcs lehetséges álláspontja pusztán egyfajta magatartásmintát jelenthet, de a vallás iránti lojalitást nem írhatja felül. Arra vonatkozóan, hogy az isteni jóakarattal, illetve gondviseléssel megnyilvánulhat-e kényszerű módon vagy sem, *al-Muqammasz* a következő példázattal él: *Isten* kertet ültet a rabszolgája számára, s minden lehetséges jóvalmegáldja, sőt, még többet is ígér, cserébe csupán azt kéri, hogy a szolga művelje meg a kertet és tartsa be azokat a rendelkezéseket, amelyeket *Ő* előír. De ha a szolga nem fogadja el az ajánlatot, kemény büntetésben lesz része. *Al-Muqammasz* magyarázata alapján a szerződést/szövetséget felkínáló úr az *Isten*, a szolga az ember, míg a kert a világ. Szemben a bibliai paranccsal, miszerint az ember művelje és őrizze az Édenben lévő kertet, a fenti parabola az ember sajátos világ-uralmáról szól. Ám a 19. paragrafusban egy jól értelmezhető záradék is olvasható. *Isten* ugyanis ezt mondja: „*De ha nem fogadod el, amit felajánlok neked, sőt saját érdekedre sem vagy tekintettel, én fogok eljárni a te érdekedben, de akkor fájdalmas büntetésben lesz részed.*”

Az idézett szövegszakasz többféleképpen is interpretálható, egyrészt a determinizmus példajaként („csak azt választhatod, amit én írok elő neked, mert én jobban tudom, hogy neked mi a jó, mint te.”), másrészt a *Tóra* szellemében: a Szinaj-hegy lábánál kihirdetett parancsolatok „használati utasítása”

53 Lásd: LEIBOWITZ, Judaism, human values and Jewish state.

gyanánt: „Válaszd az életet!”⁵⁴ Egyértelmű azonban, hogy a „*Húsz fejezet*” szerzője melyikre gondol, a selyemhernyó, a méh és a tűz példájával illusztrálja, hogy az ember egyedi képessége, illetve privilégiuma a szabad döntés; a tűz kizárólagos megnyilatkozási formája az égés, a selyemhernyóé a begubózás, a méhé pedig a virágor gyűjtés. „*Csak mi vagyunk olyanok, mint akik szabadon és önként cselekszünk, (faalna aidan akhtiar waiszaran), nem pedig szükségszerűségből, természet[ün]k alapján. (le dzsabrasan wataban)*”. A döntési szituációnak tehát ez az egyik oldala, az ember habitusának, karakterének sajátos lényege, a másik oldal viszont – s a 20. paragrafusban *al-Muqammasz* ezt is megfogalmazza – abban összegezhető, hogy az esetek nagy többségében nem létezik olyasmi, mint a döntések morális indiferenciája, azaz a döntések nem kívülálló pozíciójából történnek. Erre nézve a 20. paragrafus nagyjából ugyanazt az elvet fogalmazza meg, amelyet az Újszövetségből ún. Aranyszabályként ismerünk: „*Mindazt tehát, amit akartok, hogy cselekedjenek veletek az emberek, azt cselekedjétek ti is velük; mert ez a törvény és a próféták.*”⁵⁵

Az a döntési szituáció tehát, amely az ember számára, s eredendően az első emberpár számára adatott, sehol másutt nem lelhető fel a teremtet univerzumban, legalábbis *al-Muqammasz* szerint. „Lefelé”, a létezők neoplatónikus ihletű hierarchiájában sem a méh, sem a selyemhernyó, de még a lélekkel (*nefes, nafsz*) bíró lények körében sem, „felfelé” pedig az angyalokról olvassuk, hogy ők a szubsztanciájuknak megfelelően cselekszenek; valamennyien mérlegelés, megkülönböztetés és döntés nélkül. (Nyilvánvalóan felmerül a kérdés: akkor vajon miféle szubsztanciális döntésképtelenség előzte meg paradigmatisz bűn elkövetését, az angyalok lázadását?) Úgy tűnik, az említett esetekben a döntés alapja vagy a szubsztancia (*dzsawhar, uszia*), vagy a természet (*tabia, phüszisz*), s nem pedig a bonyolultabb lélekfilozófiai rendszerek. A példák mindenesetre aligha esetlegesek, a selyemhernyó hasonlat a már említett *al-Dzsáhib* nagyhatású művében, a „*Kitab al-hajawán*” című írásban is szerepel,⁵⁶ az angyalok szabad akaratának kérdése – főleg a korabeli szír teológiai irodalomban – viszont jóval bonyolultabb eset. Mindaz, amit *Jóánnész Damaszkénosztól*, *Abu Qurrán*, *Abu Ráitán* át a 11. század elején alkotó *al-Tajjib* az erre vonatkozó tradíció nyomvonaláról tudni lehet, az arra enged következtetni, hogy az angyaloknak nem tulajdonítottak olyan képességet, avagy jogot, amely a *liberum arbitrium* bevett értelmezéséhez lenne hasonló. Magyarán, a lázadó, gonosz angyalok csak tagadni, a hűséges angyalok pedig csupán igenelni képesek *Isten* művét. Olyan ez, mintha klasszikus kétréses kísérletet szemlélve a kvantumok (fotonok) világában időznénk, de így az angyaloknak is tudniuk kell valahonnan, hogy „hullámok”, vagy „korpuszculák” ők? Az ugyanis nem fordulhat elő, hogy hol ezt, hol azt a szerepet játsszák el.

A probléma nyitja természetesen nem csupán a döntés formális logikai mozzanatában (*Kierkegaard*dal szólva a „*bűnbeesés előtti szorongásban*”) keresendő, hanem az üdvrend teljes kontextusában. Nagy teológiai összefoglaló művében, az „*Ekdoszisz akribész tész orthodoxu piszteósz*” („*Az orthodox hit aprólékos kifejtése*”) című írásban a szabad akarat meglétének hiányát – a patrisztikus hagyomány nagy részével összhangban – *Jóánnész Damaszkénosz* a megbánás képességének hiányában látja (*De fide* I,3).⁵⁷ Más aspektusból közelítve ugyanehhez a kérdéshez az ókeresztény hagyomány örök bűnösségről, avagy az örökkévaló lények megválthatatlanságáról beszél. Ebben az angyali sorsban osztozik majd az emberi nem is az utolsó ítéletet követően: az örök üdvösség, illetve az örök kárhozat formájában. *Sarah Stroumsa* szerint a *Nonnosz* állítólagos tanulótársaként a szír teológiai irányzatokat jól ismerő *al-Muqammasz* innen vehette az angyalok szubsztanciális

54 V. Mózes 30:19. „*ubáhártá báhájjim*” = „és válaszd az életet”, vagy még inkább: „válassz az élők között”.

55 Máté 7:22.

56 *Al-Dzsáhib* művét („*Kitab al-hajawán*” 1,124; 1,128; 2,144-147) idézi: STROUMSA, Twenty Chapters 270.

57 DAMASZKÉNZOSZ, *De fide* I,3. Exposition of the orthodox faith.

döntésképtelenségének példáját.⁵⁸ Még pontosabban, álláspontja az, hogy a „*Húsz fejezet*” szerzője valószínűleg Jóánnész Damaszkénosztól kölcsönözhetette a 23. paragrafusban olvasható hasonlatot.

Ugyan az iménti feltételezés egzakt módon nem igazolható, ám annyi bizonyos, hogy a bevett hagyomány értelmében pneumatikus testtel rendelkező angyalok hús-vér *sarx* híján más típusú akarataknak, illetve vágyaknak vannak alárendelve, mint az ember. Ekként tehát az anthropológia és az angelológia kifejezések sohasem használhatóak szinonim módon, egyazon logikai szinten. A 11. század elejének nagytekintélyű, arabul író szír teológusa, *al-Tajjib* ennek megfelelően tagadta, hogy az angyaloknak lenne/lehetne szabad akarata. (*Comm. in Gen.* 33,4-10.).⁵⁹

Az „*Isrún maqalat*” VIII. fejezetének 27. paragrafusában *al-Muqammasz* kifejti, hogy a szabad akarat az ember sajátos metafizikai hangoltságából, a neoplatónikus ihletettségu *mikrokozmosz* (*ala'lam alszaghir*) voltából is fakad, a kétirányú tájoltág maga is állandó döntési szituációt hordoz. Ez a felfogás muszlim, zsidó és keresztény szerzőknél egyaránt kimutatható; Jóánnész Damaszkénosz mellett *al-Kindi*, *Jahja ibn Adi*, *Niszibiszi Éliás*, vagy éppen *Jicháq Jiszraéli* neve említendő.⁶⁰ Feltétlenül figyelmet érdemel, hogy a karaita *Jefet ben Éli*, akinek misztikus angyal-tana a legizgalmasabbak közül való a középkori zsidó irodalomban, a 8. Zsoltár 6. verséhez írott kommentárjában *al-Muqammasz*nak tulajdonítja azt a nézetet, miszerint az ember nemesebb teremtmény az angyaloknál.⁶¹ (Meg kell jegyezmem persze, hogy az iménti állítás aligha tekinthető különösebb revelációnak, hiszen a „*Húsz fejezet*” szerzője nem csupán a rabbinikus hagyományt ismerte behatóan, hanem bizonyára az újszövetségi Zsidó-levellet is). Mindamellelt *al-Muqammasz* világossá teszi, hogy az angyalok esszenciális léte nem befolyásolja teremtmény-voltukat; ahogyan a 9. fejezet 16. paragrafusában olvasható: „*Mindez nem jelenti azt, hogy az angyalok és a lelkek (wealnufusz) saját lényegüknek (önmaguknak, bizatiha), s nem valami másnak köszönhetően élnek, s hogy ne lenne Teremtőjük, Isten óvjon ettől!*” De, ahogyan már szó esett róla: csak az örökkévaló, meghalni nem tudó teremtmények osztályrésze lehet az örökkévaló bűnösség. Ezt az állapotot pedig földi életidejében még a leggonoszabb ember sem ismerheti. Ily módon tehát a kétféle kreatura-lét megtapasztalása semmiképpen sem konvertálható. Ha létezik valami olyan, ami az eddig érintett üdvtörténeti morálfilozófiai komplexumban tényleg végzetszerű, akkor az iménti felismerés feltétlenül az.

58 STROUMSA, *Twenty Chapters* 273. N^o45. Amennyiben *al-Muqammasz* tényleg jól tudott szírül, s valamennyire görögül is, szír teológus környezetben minden valószínűség szerint ismernie kellett Jóánnész Damaszkénosz munkásságát.

59 *Al-Tajjib* (megh. 1043.) az arab nyelvű szír exegetikai irodalom egyik legjelentősebb alakja, nagyhírű *Arisztotelész*-kommentátor, (állítólag az egész *Organon*hoz írt magyarázatot, de csak a Kategóriákhoz készült maradt fenn), jelentős fordító, szír és görög nyelvű művek tolmácsolója. Nagyhatású exegetikai műve a „*Firdausz al-naszranijja*” („*A kereszténység paradicsoma*”) – főleg a szír kommentár irodalom nagyjaira, mint *Theodor bar Khoni*, *Iszo bar Nun*, *Móse bar Kefa* alapozva – a kopt, illetve ge'ez egyházban is közkézen forgott. Valószínűleg közreműködhetett *Tatianosz Diatessaronjának* arab fordításában is. Itt lásd: *AL-TAJJIB*, *Comm. in. Gen.* 33, 4–10. *Commentaire sur la Genèse*.

60 STROUMSA, *Twenty Chapters* 156. N^o23.

61 *Jefet ben Éli (Ali)*, (megh. 1009.) a karaita hagyományban a „*maszkil ha-gólá*” (a „száműzetés tanítója”) címet kapta, az egyik legjelentősebb karaita *exegéta*, mind a rabbinikus hagyomány, mind a kereszténység, mind pedig az iszlám esküdt ellensége. *Szalmon ben Jeruhám*hoz hasonlóan *Szádja gáón* ellen írt polémikus műveket; érdekesség, hogy több részletet is idéz *Szádja* egyik hasonló indíttatású művéből, a „*Kitab al-Tamjiz*” című írásból. Szinte valamennyi bibliai könyvhöz írt kommentárt, angyal-tanát illetően ezek közül a legfontosabb a *Dániel – perús*. MARGOLIOUTH, *Jepheth ibn Ali, the Karaite. A Commentary of the Book of Daniel*.

4. Felelősség

A továbbiakban *al-Muqammasz* a tetteiért felelősséget (*tablif*) viselő ember cselekedeteinek ötféle lehetséges logikai típusát vizsgálja, előfeltételezve, hogy a tárgyalandókon kívül többféle megítélsmód nem létezik. Eszerint a cselekedetek vagy kizárólag jók, vagy kizárólag rosszak, egyszerre mind a kettő, illetve se nem jók, se nem rosszak. Négyféle eshetőséget a szerző egyértelműen elvet, s csak egyetlen igaz állítást fogad el a józan ész szellemében: cselekedeteink közül – permanens érvénnyel – némelyik jó, némelyik pedig rossz. Ezen túl pedig *al-Muqammasz* azt fejtegeti, hogy a hétköznapi életben az ember számára nem létezik abszolút értékrend, pontosan úgy, ahogyan az erkölcsi kérdések sem abszolút módon *sine ira et studio* kerülnek megítélésre. Az ember, gyarló lévén, egészen másként viszonyul ahhoz, aki őt megbecsüli, mint ahhoz, aki semmibe sem veszi. Miként a *Tóra* is, a vétkek igazi súlyát (legalábbis a Szentély fennálltaig) nem csupán az egyetemes jog „büntetési tétel” fogalmával minősíti, hanem a kompenzációként bemutatandó áldozatok jellegével. Kétségtelen persze, hogy a *ius talionis* jogérvényét az áldozat-katalógus nem írja felül, a vétkek megválthatóságának határai a „*haljon meg irgalom nélkül*” parancsaig terjednek.

Összességében véve a „*Hűsz fejezet*” szerzője két szélsőséges logikai pólus között helyezi el az emberi cselekedetek megítélhetőségét. Az egyiket egyfajta értéksemleges álláspontnak lehetne nevezni; eszerint a hétköznapi tettek jó része morálisan egyszerűen indifferens, de még azokkal a megnyilvánulásokkal is, amelyek a közvélekedés alapján erkölcsi következményekkel járnak, legfőlegbincs különösebb súlyuk, még azokkal kapcsolatban sincs értelme jó, avagy rossz minősítéssel élni. Végtelenített pillanat-felvételek zajlanak, s a közönség valamiféle „ténylátásra” kárhóztatva szemléli csupán az eseményeket. A másik logikai pólus viszont jóval kézzelfoghatóbb és jóval érdekesebb. A 28. paragrafusban bukkan fel a kiemelkedő tudósnak és aszktának minősített *Sabib al-Baszri* neve, akiről *al-Muqammasz* ezt írja: „*Ő mondogatta azt, hogy valamennyi cselekedetünk jó, s nem rossz, továbbá, hogy a világban egyáltalában nem létezik rossz, az csupán megnevezés, amely a szenvedésre utal, ám a szenvedés sem egyéb, mint jó*”.

Túl azon, hogy a (jó) szenvedésnek számottevő irodalma van a *mutazilita* teológiában, *Sabib al-Baszri* személyére és tanítására nézve aligha találunk megnyugtató eligazítást. Nagyon valószínű, hogy valamiféle gnosztikus, avagy neoplatónikus színezetű elgondolásról lehet szó, amelyet azonban a *malum est privatio boni* elve aligha magyaráz meg kielégítő módon, hiszen *al-Muqammasz* is aszktáról beszél, olyasvalakiről, aki az életvitelével tűnik ki; lehetséges, hogy korai *szufi* befolyással is számolni kell. *Al-Muqammasz* kortársát *Georges Vajda* azonosította azzal a hetedik generációs *mutazilita* tudóssal, *Muhammad ibn Sabib*bal,⁶² akiről egy kései forrás, a záidi imám leszármazottja, a jemeni *al-Murtada* is megemlékezik a 15. század elején (*Kitab tabaqat al-mutazila*)⁶³, s aki így semmiképpen sem lehet azonos hasonló nevű elődjével, *Sabib ibn Saiba al-Baszri*val (megh. 778.), akiről *al-Murtada* szintén említést tesz.⁶⁴

A 29. paragrafusban azt olvassuk, hogy *al-Muqammasz* Damaszkuszban feltehetőleg nyilvános vitát folytatott *Sabib al-Baszri*val, visszautasítva az utóbbi szélsőségesnek ítélt nézeteit, miszerint a világban ugyan létezik a bűn és a szenvedés, de ezeknek a megítélése merő nominalizmus, semmi más. *Al-Muqammasz* érvére, az ember bünt követ el, ha szánt szándékkal okoz rosszat önmagának, az aszktéta vitapartner így válaszol: „*A szenvedés jó, mert bűnbánatra vezet, a bűnbánat pedig jó*”. *Al-Muqammasz* válasza erre: „*Az igazságtalanság rossz, mert bűnre vezet,*

62 VAJDA, La finalité de la création de l'homme selon un théologien juif du IXe siècle 68.

63 AL-MURTĀDA: *Kitab tabaqat al-Mutazilah* 16.

64 AL-MURTĀDA: *Kitab tabaqat al-Mutazilah*.

a bűn pedig rossz”. Nagyon nehéz eldönteni, hogy a félig levezetett szillogizmusok háttérében miféle életszerű szituáció és miféle doktrínák húzódnak? Talán a „*Húsz fejezet*” szerzője részéről túl ezoterikusnak érzékelt szufi misztika kulcsszavai, miként az aszketikus jámborság kifejezője, a *zuhd*, s az ezt megalapozó *muhaszaba*, a szufi út követőjének (a héber *nisszajon*hoz hasonló, ámde) folyamatos önvizsgálata, netán a korai szufi mester, *Szahib al-Balkhi* (megh. 810.) kifejezése, a *tawakkul*, vagyis *Allah* akarataiban való megnyugvás, a determinizmus elfogadása? Akárhogy legyen is, nem zárható ki annak a lehetősége, hogy *Sabib al-Baszri* „normális mazochizmusa” mögött valamilyen átfogóbb szemléletmód húzódik meg, vagy annak az előfeltételezése, hogy *Isten* semmiképpen sem felelős a világban lévő rosszért, vagy pedig az ősfautiáda, az az *Órigenésztől*, illetve az alexandriai teológiától átörökölt szemléletmód, miszerint a Gonosz akaratlanul is *Isten* (jó) művét munkálja. Mindenesetre – mondja *al-Muqammasz* – amennyiben *Sabib al-Baszrinak* igaza van, nem csupán a morális fogalmak végletes relativizmusával kell számolnunk, hanem az egész lélekfilozófia kiüresedésével is, hiszen akkor az ember nem képes különbséget tenni a bennsejében jó és rossz között, végül pedig kiüresedik a nyelv is, miközben a szavakból kihull a jelentés. Olyan fajta nyelvi apokaliptikára történik itt távoli utalás, amely igazából az eljövendő, 12-13. századi kabbalában tör majd a felszínre elemi erővel.

Négyféle hamis álláspontot mutat be a „*Húsz fejezet*” XII. *maqalája*, miközben az egyedül megengedhető ötödiket írja körül, alig-alig hivatkozva bibliai példákra. Az említett ötödik eshetőség egyrészt a morál világban uralkodó statisztikai valószínűsége utal – az ember képtelen csak jót, de ugyanúgy csak rosszat cselekedni –, másrészt pedig nyitva hagy egyfajta neutrális zónát is, amelyet a *mubah* fogalom alapján magyaráz. A *mubah* a „megengedhető” jelöli, de utal a nem szándékos vétkekre, illetve a nem szankcionált cselekedetekre is. A 35. paragrafusban *al-Muqammasz* azt írja, hogy a *mubah* olyasmi, amit sem korlátlan, sem korlátozott engedelmesség nem ír elő. Majd pedig, valamiféle vulgár-arisztotelianus megközelítést alkalmazva, meg nem nevezett tudósokra/bölcsekre hivatkozva a mozgás példáját hozza fel, mondván, hogy valamennyi emberi mozgás vagy szándékos, vagy pedig szándék nélküli: „*Azt állítják továbbá* – írja –, *hogy valamennyi szándékos cselekedet vagy engedetlenség, vagy szándékos bűn, és nem létezik átmeneti állapot a kettő között*”. Ám, ha mégis létezik ilyesfajta átmenet, akkor az végül is a szándék nélküli (tehát nem tudatos) cselekedetből ered, s innen már csak egyetlen lépés a „*véletlen engedetlenség*” és a „*véletlen bűn*” kategóriája, az arab szövegben a *szahwaan-altaati*. Erre vonatkozóan *al-Muqammasz* – újfent egyes tudósok álláspontjára hivatkozva – azt állítja, hogy *Isten* emiatt rendelte el a *qorbán*.⁶⁵ Az „emiatt” az imént említett arab kifejezésre vonatkozik – amely legpontosabban talán a „*kötelesség elhanyagolását*”, avagy „*kötelességszegést*” jelent –, s a középkori arab nyelvű zsidó irodalomban általában a *segágát*, a szándéktalan bűnt jelöli, illetve, ahogyan a *Septuaginta* nyomán a Zsidó-levél szerzője fogalmaz: a főpap az, aki a vért beviszi a szentek szentjébe „*ön maga és a nép tudatlanságból fakadó dolgaiért*” („*hüper heautu kai tón tu lau agnoématón*”).⁶⁶ A *ta agnoémata* gyűjtőfogalom – a tudatlanságból fakadó, avagy öntudatlan dolgok – a grammatikai neutrumhoz hasonlóan, elvileg nem csak a vétkekre, hanem az erényes cselekedetekre is vonatkozhatnak, de ki hallott már arról, hogy jó cselekedetért mutasson be valaki engesztelést, avagy jóvátételt? Ilyesmire még *Jób* sem gondolt, aki napi rendszerességgel mutatott be áldozatot gyermekiért, ebből a megfon-

65 Miként már szó esett róla, a *qorbán*, mint gyűjtőfogalom kiengesztelő ereje a megváltható bűnökre terjed ki. A szándékos emberölés, vagy a tudatos istenkáromlás nem ilyen.

66 Zsidóhoz írt levél 9:7.

tolásból: „*bátha vétkeztek fiaim, és káromolták⁶⁷ Istent a szívükben*”.⁶⁸

Nyilvánvaló persze, hogy a Zsidó-levélben olvasható gyűjtőfogalommal szemben a héber *ságag* gyök az „*öntudatlanul vétkezni*” jelenti, és *al-Muqammasz* érvelése is erre utal, jelezve, hogy az engedetlenség és az előre megfontolt bűn között, avagy mellett mégis csak létezik egyfajta átmeneti állapot, pontosan az, amit a héber *bišgagó* formula, „*öntudatlan vétkezésemben*” jelöl. Erre vonatkozik az ugyancsak gyűjtőfogalomként használt *gorbán* (*proszphora*, szó szerint: be-, vagy odaviteli áldozatok) elrendelésére vonatkozó utalás is. A *segágá* mindenképpen megváltható vétkeket jelent, még a vétlen emberölés (mai szóhasználat: gondatlanságból elkövetett emberölés) esetében is, míg a szándékos gyilkosság nem megváltható.

Amikor *al-Muqammasz* az engedetlenség, illetve a szándékos bűn köztes világát, azt a bizonyos harmadik eshetőséget próbálja megragadni, nagyon hasonló módon jár el, mint a Római-levél 2. fejezetében tarsoszi *Saul*, miközben a lelkiismeret (*szüneidészisz*) működését tárja elénk. Az igenlő és az elutasító döntések, a felmentő, illetve az elmarasztaló ítéletek köztes világa tele van kétséggel, bizonytalansággal, úgy is mondhatnánk, hogy a (szabad) döntések igenjei és nemjei (egy-egy pillanat erejéig mindkettő kristálytisztá *nomen actin*ak tűnhet) kissé közelebből szemlélve jól érzékelhetően apóriákból vannak összeférclve. A 36. paragrafus, bármilyen dodonai stílusban fogalmazódott is, roppant érzékletesen ragadja meg, hogy a lélek gyarló módon, amennyire csak lehet, szabadulni igyekszik a döntés kényszerétől, avagy felelősségétől, ám ha ez nem megy, akkor inkább – megnyugvasképpen – az engedelmességet választja. Netán a vágyainak és az indulatainak enged szabad teret; úgy dönt tehát, hogy nem dönt. A vágyaktól kiüresített lélek, a sztoikus *apatheia* állapota pedig egyetlen parancs-etikának, illetve tételes jogi kódexnek sem lehet megkövetelt előfeltétele. Ahogy az *Isrún maqalat* szerzője írja: „*Nehéz erről leszokni, olyan nehéz, mint a csecsemőt leszoktatni a tejről*”.

A terjedelmes XII. fejezet végén *al-Muqammasz* arról ír, hogy a predesztináció, illetve a szabad akarat beható tárgyalása lett volna hivatott megalapozni az *at-tawhid*, az isteni egyedülvalóság kérdését, mindazt, amit a szerző a következő fejezetekben tárgyal majd. Ezen túl – vagy még inkább, ehelyett – az isteni parancsok és tiltások vizsgálatát is ígéri, egészen pontosan annak az eldöntését, hogy a *micvák* között fennáll-e az ellentmondásmentesség elve, vagy sem? Végül pedig arra keresi a választ, hogy ezek a parancsok csupán a kinyilatkoztatás útján váltak ismertté az ember számára, avagy a józan ész és a próféciaikon keresztül is? Valóban, a XIII. fejezet így kezdődik: „*Azt mondjuk, kétféle típusa van azoknak, akik egyetértének az egységben (monotheisták): azok, akik azt állítják, hogy a próféciaik szükségképpen Isten által kerültek elküldésre, illetve azok, aki pedig tagadják ezt, a Barahimák*”. De miért lehet fontos a próféciaik isteni eredetének bizonyítása olyasfajta kifejezetten morálfilozófiai, avagy morálteológiai kérdésben, mint a szabad akarat, illetve a szabad döntés? Azért, mert – miként a XV. fejezetből megtudjuk – *Istennek* egyfajta „morális kötelessége” megerősíteni mindazt, amit a lélekfilozófia teljes topológiája tár elénk, beleértve a döntés képességét is, hiszen az ember eredendően, teremtetésől fogva ilyen, a kinyilatkoztatás csupán erre a tényre derít fényt. Az embernek nincs más választása, mint hogy akarjon és döntsön. *Ad absurdum* mondhatjuk tehát: a gépies engedelmesség, a teljes determinizmus elfogadása is szuverén döntés eredménye, még ha ez a döntés a lélek ősi múltjában, avagy lélekfilozófia hajnalán fogant is meg.

Isten vállalt felelőssége, amelyet általában az önmagára tett esküvel pecsétel meg, valamint a zsidó-keresztény hagyományban róla megalkotott *deszpótész*-kép, vagyis hogy *Isten* szuverén *Úr*,

67 „*ülaj hátú bánaj ubérkú elohim bilevávám*”: a „*bérkú*” privatív igealak a *sacrilegium* kifejezésére szolgál.

68 Jób 1:5.

azt csinál, amit akar, olyan vélt-valós inkonzisztenciát jelent, amely mindig ott húzódik a Bibliára alapozott morálfilozófiai hagyomány hátterében. De a középkori muszlim világ gondolkodásmódjától az iménti inkonzisztencia fel- és elismerése merőben idegen, még akkor is, ha a *mutazilita kalám* lényegesen liberálisabb szemléletmódot követ; ahogyan már idéztem a renegát *al-Rawandi* álláspontját: ha *Isten* (látszólag) igazságtalanul viselkedik, akkor az az eljárás mód az igazságos. (Más kérdés, persze, hogy az iménti állítás szöges ellentétben áll mindazzal, amit a kortárs haeresiológiai irodalom neki tulajdonít). A *theodicea* főáramait néha kis, eldugott rejtektutakon kell követnünk, ehhez járul még eléggé gyakran az alig ismert, roppant ezoterikus szerzők néha egészen kalandos hagyományozásának kérdése is. Nagyjából hasonló a helyzet *al-Muqammasz* esetében, akit jónéhány középkori zsidó auktorhoz hasonlóan a filológiai héroikus korszaka, a 19. század ázott elő a feledésből, s aki ötnegyed évszázada sem képes kilépni a nagynevű kortárs, *Szádja gáon* árnyékából.

Arra nézve, hogy miért történt-történhetett ez így, csak részben jelenthet választ, hogy *Szádját* folyamatosan ismerték az arab nyelvű zsidó világban, míg *al-Muqammaszt* jóval kevésbé. Inkább talán arról lehet szó, hogy a „*Húsz fejezet*” szemléletmódja és érvelési technikája jobban feloldódik a nyelvek feletti és internacionális *kalám* világában, mint amennyire *Szádja*, avagy *Móse Maimuni* főműve. Ha tetszik, az „*Isrún maqalat*” jóval kevésbé „zsidó könyv”, mint az említett kettő. A fennmaradt (amúgy az elején is töredékes) kézirat tanúsága szerint *al-Muqammasz* egy roppant érzékletes hasonlattal kezdi a művét: a sivatagi vándor megpillant a távolban egy fát, amelyről azonban nem képes eldönteni, miféle fa is az? Majd közelebb jutva felismeri azt, ám még mit sem tud az esetleges gyümölcséről, és csak egészen közel jutva élvezheti a sivatag hőségben a fa árnyékát. A négy mozzanat, nyilvánvalóan vulgár-arisztotelianus szempontokat jelöl a szerző niszibiszi és talán bagdadi iskolázottságának megfelelően. Mindenesetre a mineműség, a *quiditas*, *mahijja* (*Szobeil Musznin Afnan* terminológiai szótára alapján alkalmazva a skolasztikus kifejezést)⁶⁹ kérdésének a mérlegetése egészen másfajta kiinduló szempontot jelent, mint például a *cél*, vagy a *celem* szavak vizsgálata *Maimuninál*.

Amennyiben azokat az érveket vesszük szemügyre, amelyek az elmúlt másfél száz év során a középkori zsidó filozófia nevezetű diszciplína tagadásával fonódtak egybe,⁷⁰ úgy *al-Muqammasz* az egyik legbeszédesebb ellenérv lehet arra vonatkozóan, hogy az említett katalógus címszó mégis csak létezik. Ebből a szempontból természetesen a racionális teológia elnevezés ténylegesen is kompromisszumos megoldásnak tűnik, hiszen egyértelmű, hogy az érvek és a felhasznált fogalomkészlet jelentős többsége a hellén filozófia (eltorzult) örökségének tekintendő. Hol húzható meg egzakt módon az a határ, amely a középkori filozófiai *koiné* és a vallási dogmák közötti semleges, avagy háborús övezetet jelöli? Nyilvánvaló, hogy a szigorú értelemben felfogott limesek helyett inkább valamiféle gyepekéről, avagy tranzit zónákról beszélhetünk: alapvető kérdések, mint például *Isten* egyedülvalósága, pneumatikus jellege, illetve tiszta transzcendenciája szükségképpen egyszerre kerül megfogalmazásra filozófiai és teológiai nyelven, a neoplatonizmus, a gnózis, vagy éppen az apofatikus teológia közös analógia bázisán, bizonyos kérdések, mint az idő kontinuitása, vagy diszkontinuitása elsősorban az antik atomelméletek, netán a „*Fizika*” IV. könyvének alapján kerülnek interpretálásra, végül az egyik legfontosabb kérdés a korai iszlámban – a *Qorán* teremtett, avagy örökkévaló könyv-e? – nem igényel tipikus filozófiai érveket. Az apóriák és az eklektikus

69 AFNAN, Philosophical Terminology in Arabic and Persian.

70 Orthodox zsidó (főleg harédi és haszid) közegeben a középkori zsidó filozófia nevezetű diszciplína nem létezik, például a *Maimuni*-életművön belül a „*Móré nevúchim*”, vagy a *Misné Tóra* 1. könyvének státusza ugyanaz. Ám az akadémiai tudományosság szempontjából sem egyértelmű a helyzet, különösen akkor, ha a *mutazilita kalám*, mint racionális teológia befolyása kerül szóba.

elgondolások özönében egy dolog tűnik bizonyosnak: a legfontosabb problémák rendre-sorra a határvidékeken tűnnek fel, sokkalta inkább, mint a nyugati skolasztikában.

A hagyomány szerint az egyik korai *mutazilita*, a Bászrában működő *Abu al-Hudhayl* (megh. 841.) fogalmazta meg „*Al-Hujja*” című értekezésében az öt klasszikus *mutazilita* elvet;⁷¹ az érvek száma idővel változik (nagy művében *Móse Maimuni* is hetet említ), ám a leglényegesebb az, hogy a 8. század vége táján kialakult alapvető érvek végigvonulnak az egész arab nyelvű filozófiai-teológiai irodalmon. Ezeket a kérdéseket, akár igenlőleg, akár tagadólag, sem a zsidó, sem a muszlim, sem pedig a keresztény szerző nem kerülhetik ki. A klasszikus bizonyítási séma – a világ teremtett, a világnak van *Teremtője*, a *Teremtő Egy (Egyedülvaló)* – viszont jól láthatóan szétesik, amikor azok a kérdések kerülnek szóba, miszerint *Isten* különbözik-e az attribútumaitól, teremti, vagy nem teremti azokat. A szabad döntés, illetve a predesztináció kérdése (a kártya ki van osztva ugyan, de azért játszani tudni kell!) nem függ szorosan az imént tárgyaltaktól, mondhatni független világot alkot, ám semmiképpen sem csak úgy, mint morálfilozófia, vagy morálteológia. A *liberum arbitrium* problémakör önmagában is egyfajta *koiné* a *mutakallimok* szemléletében és nyelvében, felvonultatva mindazt, amit a *hadiszok*, a *Talmud*, a patrisztika öröksége, valamint az antik görög természet- és lélekfilozófiai hagyomány mondani tud.

5. Teológia és filozófia

Ahogy már szó esett róla a *dzsabrija*, a kijelölt sors elfogadása, illetve a *qadarija*, az egyéni sors szabad döntés alapján történő megélése között még számos logikai variáció lehetséges, mind a sztoikus filozófiai tradíció ismerete révén, mind pedig a szír keresztény irányzatokkal való folyamatos együttélés hatásaképpen. Ezen túl természetesen nem zárható ki a különféle gnosztikus áramlatok, avagy a 8-9. századi Bagdadban olyannyira divatos manicheizmus befolyása sem. Mindenesetre a *qadarija* egyik legkorábbi teoretikusáról, *Mabad al-Dzsuhániról* jegyezték fel, hogy felfogását döntő mértékben befolyásolta egy Damaszkuszban időző szír teológus, akinek a hatása alá került.⁷² A szellemi kapcsolatról közelebbit nem tudunk, de az közismert, hogy *al-Dzsuhánit Abd al-Malik ibn Marwan* kalifa parancsára 699-ben, Damaszkuszban keresztre feszítették. (A legenda szerint, amikor az ítéltvégrehajtás helyszínén megpillantotta a keresztet, olyan hangos hahotára fakadt, hogy még a könnyei is potyogtak. Mindez nehezen képzelhető el egyfajta gnosztikus-doketista meggyőződés nélkül; feltételezem azonban, hogy amint az első szöveg beléverték, *al-Dzsuháni* jókedve egyszerűen alábbhagyott).

A sorssal való együttműködés, illetve a szembeszegülés nyilvánvalóan nem meríti ki a *qadr*, vagy éppen a közös gyökből származó *taqdir* rendkívül szerteágazó jelentéstartományát. Az utóbbi kifejezés egyébként valami hasonlót is jelenthet, mint például a klasszikus görög *meszon*, vagy *szophroszüné*, azaz a mérték tisztelete, illetve a mértékletesség, vagy megfontoltság. Évszázadokkal később a nagynevű szunnita teológus és jogtudós, *Ibn Tamijja* a *taqdir* ötféle megnyilvánulását különböztette meg a hívő muszlim életében, ezek közül az európai fogalmak szerint *praedestinatio* az igazából a *taqdir al-umrival* egyezik meg, ami azt jelenti, hogy *Allah* egy angyal közvetítésével

71 *Abu al-Hudhayl* (752–840) valószínűleg *Uthman at-Tawil* tanítványa volt, aki pedig feltehetőleg *Waszil ibn Attá* köréhez tartozott. FRANK, *The Metaphysics of Created Being according to Abu l-Hudhayl al-Alláf. A Philosophical Study of earliest Kalám.*

72 *Abu al-Azwa* (707–774) szunnita teológus és jogtudós a *qadarija* ádáz ellenfeleként nem biztos, hogy megbízható forrás *Mabad al-Dzsuháni* elítélésére nézve; a megfeszítés jelenet fenti megörökítése tőle származik. JUDD, *Abd al-Rahman b. 'Amr al-Azwa'i.*

elküldi a szellemet az embrióba, s egyúttal megszabja annak sorsát is.⁷³ Az iméntihez képest az ötödik típus, az úgynevezett *taqdir jaumi* (napi sors) aligha jelent többet, mintha azt mondanánk, hogy peches, vagy éppen szerencsés napunk van.

Azok az érvek, amelyek alapján a korai, 8-9. századi mutaziliták a determinizmus ellenében fogalmaztak meg (s legfőbb támpillérük a *bonitas Dei*, az isteni jószág) rendkívül érdekes módon szembesíthetők az olyan sporadikus, Nyugaton eretnekségyszámba menő elmélettel, amelyet az orbais-i szerzetes, *Hrabanus Maurus* tanítványa, *Gottschalk* (*Godescalc*) képviselt, illetve a személye körüli vita jelenített meg. *Gottschalk*, miként a nyugati hagyományban szinte mindenki, teljes mértékben a kései *Agoston* hatása alatt állt, az úgynevezett kettős *praedestinatio* elmélete (nem csupán a jók, hanem a Sátán és hitsorsosai is *elect*inek minősülnek) *Janseniust*, illetve *Kálvint* előlegezi meg. Elméletet mondtam, de csupán két kurta szövegről kell megemlékeznünk; az úgynevezett *Confessio Gottschalki brevior*, rövidebb verziójában a következőket olvassuk: „*Hiszem és vallom, hogy a mindentudó és változatlan Isten előre tudta és előre elrendelte a szent angyalokat és a kiválasztott embereket az örök életre, méghozzá ingyen; magát az ördögöt pedig, minden gonoszság fejét, az összes hitehagyottaival együtt, továbbá magukkal az elvetett emberekkel (cum ipsis quoque hominibus reprobis) együtt, akik az ő tagjai, hasonlóképpen előre elrendelte a lehető legigazságosabb ítélete által a megérdemelt örök halálra, (in mortem merito sempiternam), mivel teljes biztonsággal ismerte jövőbeli gonosz tetteiket*”.⁷⁴ A gottschalki érvelés támpillére az isteni *omniscisio*: Isten bizonyosan (*certissime*) ismeri egyesek jövőbeli jó cselekedeteit, illetve mások gonosz tetteit egyaránt. Ebben a megállapításban természetesen nem foglaltatik benne, hogy a *Teremtő* közvetlenül is befolyásolná az ember sorsát; ama tény, hogy az események mégis úgy alakulnak, ahogy, legfőképpen az arisztotelészi *entelekheia* nagyon távoli érvényesülésével volna magyarázható, ám *Gottschalk* aligha folyamodhatott ilyesfajta megoldáshoz. Gondolkodásmódja a (neo)platonikus világ felé nyitott. A dolog igazi pikantériája az, hogy 851-ben a *Kopasz Károly* udvarában időző *Johannes Scotus Eriugenát* felettesei, *Hinkmar* reimsi, illetve *Pardulus* laoni püspök felkérlik arra, hogy cáfolja meg *Gottschalk* eretnek nézeteit. *Eriugena* azonban, miközben elvállalta a megbízatást, még inkább olajat öntött a tűzre; hosszú, 19 fejezetből álló „*De divina praedestinatione*” című refutációjában ugyanis a rosszal kapcsolatos neoplatónikus *privatio* elvet alkalmazva a következőket írja: „*milyen beszédmóddal mondjuk azt, hogy Isten előre ismeri a bűnöket, holott még nincsenek, vagy előre elrendeli azok büntetését, amelyek hasonlóképpen semmik*” („*aut praedestinare eorum supplicia, quoque similiter nihil sunt*”).⁷⁵

Aligha kétséges, hogy mindezek olvastán a két derék püspök a fejét fogta, s inkább akkor már *Gottschalk* renegát nézeteit találta megnyugtatóbbnak. Hiszen *Scotus Eriugena* érvelésében a semmi kér bebocsátást a gondviselés világába, s ehhez képest a létező gonosz magyarázó elve még mindig megnyugtatóbbnak tűnik. És éppen ez az a pont, ahol a *praedestinatio*, az isteni *omniscisio*, a *liberum arbitrium* kontextusa valóban egyre terjedelmesebb szövedékként szoros közelségbe kerül az okok főleg sztoikus megalapozású világával. A közép- és az újsztoa felfogása szerint – fehérén-feketén kimondva – a létező univerzumban mindennek oka van, a véletlen semmi egyéb, mint a fel nem fedett okok neve. *Gottschalk* fent idézett álláspontja arra utal, hogy *Isten* képes

73 HOOVER, Ibn Tamiya.

74 *Confessio Gottschalki brevior*. Latin szöveg és magyar fordítás: ADAMIK, Latin irodalom a Karoling-korban 318. *Adamik Tamásé* az érdem, hogy a nyugati korai középkor – a *Nagy Szent Gergely* utáni, illetve a *Petrus Damiani* előtti korszak – irodalomtörténetét felvázolja, s ennek a sajnálatosan alig ismert szellemi hagyatéknek legalább a morzsáit magyar nyelven elének tárja.

75 ERIUGENA, *De divina praedestinatione* 405.

kiszámítani valamennyi eljövendő eseményt, csaknem egy évezreddel korábban pedig az újsztoa egyik legjelentősebb képviselője, Cicero ezzel a gondolatkísérlettel él: „*Ha volna ember, aki észlelné valamennyi oknak minden kapcsolatát, akkor soha semmi nem tudná őt megtéveszteni. Aki ugyanis képes megragadni a jövőbeli események okait, az mindent meg kell hogy tudjon ragadni, ami csak bekövetkezik. [...] Az idő menete ugyanis egy kötél letekeréséhez hasonlatos, amely semmi újat nem hoz.*”⁷⁶ Mindezek kiszámítására, persze, csak az arisztotelészi *causa prima*, avagy a soknevű sztoikus elv képes, tehát az okok oka, aki/amely egy önfelfaló halmaz – mint világegész – tetején trónol, emberi lény aligha. Mindenesetre az okok oka mindenképpen kívül kell, hogy álljon a keletkezés világán, mind a létezés, mind pedig a gondolkodás tekintetében. Úgy is mondhatnám, hogy egyik legfőbb feladata az, hogy eltüntesse, vagy befoltozza a világ egész felületén támadt esetleges szakadásokat, vagyis hogy kisimítsa a (sztoikus) kozmosz szövetét. Arisztotelész-kommentátorként az arab nyelvű *kalám* világában is jól ismert *Aphrodisziaszi Alexandrosz* mind a két szintre vonatkozóan rendkívül pontosan fogalmaz; egyrészt: „*Am az értelem szerint keletkező dolgok éppen azáltal tűnnek az értelem szerint keletkezőknek, hogy létrehozójuknak hatalmában áll az is, hogy ne hozza létre őket.*” (De fato 6.)⁷⁷ (*Al-Muqammasz* és 9-10. századi muszlim kortársai egyaránt ugyanezt a potencialitást az isteni moralitás alapkritériumának is tekintik: mindenfajta döntés paradigmájáról van szó ugyanis, *Isten* maga is döntött azzal kapcsolatban, hogy létrehozza-e a világot és az emberi kreatúrát, vagy sem? Éppen azért az igazságosság szempontját illetően semmiféle külső kritérium alapján nem vonható felelősségre). Másrészt pedig az okok hiánytalanul telített világa nem ad teret a metafizika legfélelmetesebb szörnynetegének, a semminek. Ebben a kontextusban az ok és a létezés homonim fogalmak az imént idézett *Aphrodisziaszi Alexandrosz* a keletkezésre vonatkozóan írja: „*Azt mondják, az ok nélkül való keletkezés hasonló a nem létezőből való keletkezéshez, és ahhoz hasonlóan lehetetlen.*” Valóban, a sztoikus álláspont szemszögéből a kozmosz elemeire hullana szét, ha bármiféle ok nélküli mozgás jelenne meg benne. Ám ha így áll a helyzet, akkor a muszlim, zsidó és keresztény *mutakallimok* hogyan képesek elszámolni a *creatio ex nihilo* előfeltevésével?

Nyilvánvalóan csak a világ és a logikai rendszer megkettőzésével: a *bóré ólám*, a világ *Teremtője* szükségképpen kívül van akár az éleaták, akár a sztoikusok kozmoszán, miként az arisztotelészi szublunáris világon is, meghagyva ezen mindenségek működési törvényeit a rendszeren belül. Kérdés csupán az, hogy valamilyen külső akarat, avagy maga a rendszer működteti a determinizmus törvényeit? Ezek az öszvér megoldások rendre-sorra előtűnnek a korai *kalám* azon képviselőinél is, akik egyfajta logikai hidat próbálnak meg felépíteni a szunnita dogma és a racionális teológia szabad akaratot hirdető felfogása között. A logikai variációk száma alig-alig követhető az antik atom-elméletek, az okság sztoikus, vagy peripatetikus elve, az akarat különféle felfogásai, *Isten* attribútumainak teremtett, vagy teremtetlen volta, a *heimarmenélfatum* merev, vagy megengedőbb felfogása, stb. a legkülönbélebb gondolati konstrukciók számára szolgálnak alapul. *Al-Muqammasz* elődei és kortársai, körülbelül *al-Asari* működéséig bezárólag, nagyjából kimerítik a kínálkozó logikai lehetőségeket. A *ta’a* a feltétlen engedelmesség igazolásának lehetséges filozófiai indoklása épülhetett arra a sztoikus-peripatetikus lélekfilozófiai megfontolásra is, miszerint az ember körülmények feletti uralmának nem az az elsődleges ismérve, hogy szabadságában áll valamit megtenni, illetve annak az ellenkezőjét is, hanem az, hogy szándékosan cselekszik.⁷⁸ Az akarat elsődleges legitimációs elve tehát az intencionalitás, nem pedig a döntés. Az akarat – külső és belső okok egybeesésével – működik akkor is, ha egyáltalában nem döntök.

76 CICERO, De divinatione, I, 56, 127.[SVF II,944]. LONG, Hellénisztikus filozófia 210.

77 STEIGER, Sztoikus etikai antológia 422.

78 LONG, Hellénisztikus filozófia 215.

Klasszikus művében *Harry Wolfson* röviden nyomon követi *al-Asari* nevezetes *kaszb*, *iktiszb* teóriájának elő- és utótörténetét.⁷⁹ A kezdetben mutazilita, majd konvertita hadisz tudós *al-Asari* egyfajta köztes megoldásként vezeti be a maga *kaszb* fogalmát (eredendően: valamire való szert tevés), amely voltaképpen az elrendelt isteni akarattal való szabad döntésen alapuló együttműködést jelenti. Amennyiben elvonatkoztatunk a szabad döntés általában morál-, illetve jogfilozófiai tartományától, akkor az egész középkori filozófiai *koiné* legalapvetőbb kérdéséhez jutunk: miként viszonyulnak egymáshoz a racionális belátások, illetőleg az isteni kinyilatkoztatáshoz való feltétlen hűség, ha tetszik a hit világa? Elenyésző számú kivételtől eltekintve a zsidó, muszlim és keresztény szerzők mindig ugyanúgy járnak el: vitás kérdésekben, úgymond a kinyilatkoztatásnak van igaza. Az anselmushi „*fides quaerens intellectum*” a mutazilita *kalám* intellektuális közegében is otthonos. Az a hit, amely a hihetetlenül szerteágazó és aprólékos tudást mindent felülhaladó kaucióval látja el, az az isteni mindenhatóságba vetett feltétlen bizalom, valamint annak az előfeltevése, hogy *Isten* mindenek teremtetője. Semmiféle gondosan megalkotott fogalomszótár nem képes azonban pontosan meghúzni a határokat aközött, hogy hol ér véget a pusztta kreatúra-lét, s hol kezdődik el az emberben az a valami, amelyet úgy nevezünk, mint önmaga? A legfőbb kérdés mindenképpen ez: annak, aki hajlandóságot mutat arra, hogy együttműködjék az isteni akarattal, annak hol kezdődik a saját akarata? Avagy, ha az emberi akarat is teremtetett (mint ahogyan az istenivel kapcsolatban gyakorta felmerül), akkor mi értelme lehet annak a köztes megoldásnak, amit *al-Asari kaszb* fogalma fejez ki? Évszázadokkal később, a középkori muszlim filozófia aranykorának vége táján *Averroes* így reflektál az iménti kérdésre: „*az ember rendelkezik a kaszbbal (szerzett hajlandósággal), de azt, amit megszerz (al-muktaszb) valamint azt, ami véghezviszi a megszerzést (al-mukszb), azt Isten teremtetette*”.⁸⁰ Ennek megfelelően a *kaszb* hagyományos lélekfilozófiai státusza talán a habitus (*hexisz*), mindamellett nem derül ki világosan, hogy az a képesség, amely a *kaszb*ot működteti, vele született hajlandóság, avagy pusztán az isteni akarat felismerése. Ha az utóbbiról van szó, akkor az a *sztóa* világának megelevenedését jelenti, ám *al-Asari* megtagadta a filozófiát. Marad tehát a tisztán teológiai magyarázat: visszacsatlakoztatni az érvelést a *Qorán* és a hadiszok kontextusába. Ebben az esetben a filozófiai exemplumok távoli (és véletlen?) analógiának tűnhetnek csupán.

Minden jel arra vall azonban, hogy a determinizmus és a szabad akarat metafizikai, illetve lélekfilozófiai terrenumának összeegyeztetése tisztán logikailag a korai *kalám* kontextusán belül is megoldhatatlan feladat. Pontosabban a megoldás a minél kifinomultabb paradoxonok kiötlésében rejlik; nyilvánvaló, hogy a *kaszb* is ilyen, pompásan elgondolt paradoxon, amelynek nagy előnye, hogy nem kell töprengenünk rajta, vajon a megfogalmazója a sztoikus, avagy a peripatetikus logikai hagyományhoz áll-e közelebb? Nem meglepő az sem, hogy maga a kifejezés, illetve azonos szótári töről származó alakváltozatai is olyan genealógiai rendet alkotnak, amelynek szinte valamennyi eleme szintén paradoxon. *Al-Asari* egyik nagy művéből, a „*Maqalat al-Iszlamiyyin wa Ikhtilaf al-Muszallin*” című írásból („*Értekezés a muszlimokról és az imádások különbözőségéről*”) *Wolfson* két olyan szöveghelyet emel ki, amelyek kiváló példát jelentenek az iméntiekre: az egyik ezek közül, hogy *Istent* nem lehet megragadni úgy, mint aki mindig minden körülmények között felruházta az embert valamilyen képességgel (*aqdar*)⁸¹; a másik pedig: miután a döntés mindenfajta képessége *Isten* és ember interakciója, *Isten* valamennyi cselekedete, amit csak végrehajt, szükségszerű (*idtiraran*), míg ha az emberi teremtmény cselekszik, az szerzett hajlandóságon,

79 WOLFSON, The Philosophy of the Kalam 663–698.

80 Idézi: WOLFSON, The Philosophy of the Kalam 688.

81 WOLFSON, The Philosophy of the Kalam 672.

vagy képességen alapul (*iktiszan*).⁸² Talán az utóbbi példa a legbeszédesebb paradoxon: *Isten* valamennyi cselekedete szükségszerű, (hiszen a kontingencia vagy a khaosz nem kaphat szerepet bennük), viszont a véletlen vészterhes ábrázatát felöltő emberi szabadság mindenképpen rászorul legalább az isteni szükségszerűség foszlányaira.

A szabadságtól való félelem, úgy tűnik, hogy legalább akkora, mint a predesztinációtól való rettegés, a kettő *Aufhebung*-ja pedig a korai *kalám* morálfilozófiai, morálteológiai gondolkodásának legnagyobb feszítő ereje. Mindez a *kaszb* kifejezés karriertörténetének vizsgálatakor jól nyomon követhető *al-Asari* hívénel, *al-Baqillanin*ál, vagy még később *al-Ghazzál*inál. Csupa olyan figuránál tehát, akik nem született fundamentalisták, hanem valamiféle muszlim *Jehuda Halévik* módjára egyszer csak elvetik a filozófiát. Ilyen körülmények között teljesen érthető, hogy a muszlim, zsidó és keresztény *mutakallim*ok egyaránt valamiféle kauciót keresnek: mi lehet a determinizmus és az indeterminizmus közti optimális átmenet módja? Hogyan lehet egyszerre megszabadulni a döntés felelőssége, illetve a kényszerítés bénító ereje alól?

Al-Muqammas – jónéhány kortársához hasonlóan – ahhoz a megoldáshoz folyamodik, amelyet az elmúlt három és fél évszázad során Európában „*Pascal fogadásaként*” ismerünk. A fogadás *Isten* létére a francia filozófus szerint nem csupán nulla végösszegű játszma, hanem olyan tét, amely kizárólag nyéréssel kecsegtet. Ha ugyanis nincs *Isten*, a játékos nem veszíthet semmit, minden más esetben viszont bizonyosan nyer. Az „*Isrún maqalat*” utolsó fennmaradt, 20. fejezetének nyúl farknyi héber töredékében a következőket olvassuk: „1. *Értekezésünk ezen összefoglaló fejezetében a mi Töránk igaz voltáról szeretnénk beszélni. Mert még ha a vitapartnereink kritikai érvei igazak lennének is, a mi hitünk nem károsodik egyáltalán. Ha viszont a mi állításaink bizonyulnak igaznak, akkor ellenfeleink fognak károsodni és romlásba jutni...* 2. *Amennyiben azoknak a kritikai érvei bizonyulnak igaznak, akik tagadják a próféciák erejét, ez a fajta tagadás semmiféle előnyt nem biztosít számukra, minket pedig nem károsít; a mi célunk ugyanis az, hogy megcselekedjünk a jót (laaszót et hatóv) és őrizkedjünk a rossztól (uleharáhiq et hará). Ha viszont az érveink igazak, akkor a vitapartnereink hitetlennek bizonyulnak majd, akik büntetésben részesülnek, míg nekünk, feddhetetleneknek és hiúságosoknak jutalomban lesz részünk.*”⁸³

A *kalám* apologetáinak világán kívül reked *al-Muqammas* idézett érve: „*a mi hitünk nem károsodik egyáltalán*”. *Georges Vajda* nagyfontosságú tanulmánya *Pascal* fogadásáról, a korai *kalám* kontextusán belül⁸⁴ világosan bizonyítja ezt. Ám az első középkori zsidó filozófust, úgy tűnik, ez a körülmény nem nagyon érdekli. Az *emúná* a legfőbb kaució. A kártya ki van osztva, s a felfedetlen lapokhoz zsidó, keresztény és muszlim játékos egyaránt bizalommal nyúlhat: ha hisz, nyerni fog. A 10. vagy éppen a 11. század renegátjai csak halkán mormolva vethetik ellen: akkor minek játszani egyáltalán?

82 WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam* 673.

83 STROUMSA, *Twenty Chapters* 345.

84 VAJDA, *Le Pari de Pascal dans un texte judéo-arabe du IXe siècle* 569–573.

Felhasznált irodalom

- A Korán (ford.: SIMON Róbert). Budapest 1987
- ABU QURRA, Theodore: Mayāmir Thāudūrus Abi Qurra usqf Harran. Beirut 1904
- ADAMIK Tamás: Latin irodalom a Karoling-korban. 8–9. század. Budapest 2017
- AFNAN, Szoheil Musznin: Philosophical Terminology in Arabic and Persian. Leiden 1964
- AL-KHAJJAT: Kitab al-intisar wa'l radd'ala Ibn al-Rawandi al mulhid. Le livre de triomphe et de la refutation d'Ibn ar-Rawandi l'hérétique. Cairo 1935
- ALLEN, Pauline – HAYWARD, Charles: Severus of Antioch. London – New York 2004
- AL-MURTĀDA: Ahmad ben Yahyā Ibn: Kitab řabaqat al-Mutazilah (szerk., ford.: DIWALD-WILZER, Susanna). Beirut 1961
- AL-TAJJIB, Ibn: Commentaire sur la Genèse (szerk., ford.: SANDERS, J. C. J.). Louvain 1967
- DAMASZKÉNO SZ, Jóannész: Exposition of the orthodox faith. „Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers”. Michigan 1963 [1899]
- ERIUGENA, Johannes Scottus: De divina praedestinatione. In: ADAMIK Tamás: Latin irodalom a Karoling-korban. 8–9. század. Budapest 2017
- FRANK, Richard M.: The Metaphysics of Created Being according to Abu l-Hudhayl al-Alláf. A Philosophical Study of earliest Kalām. Istanbul 1966
- GOLDZIER Ignác: Előadások az iszlámról. Budapest 1981
- HOOVER, Ion: Ibn Tamiyya. London 2020
- JUDD, Steven C.: Abd al-Rahman b.'Amr al-Azwa'i. London 2019
- KANT, Immanuel: A filozófia minden theodicaei próbálkozásának kudarcáról (ford.: MESTERHÁZI Miklós). Budapest 1995
- KHALDÚN, Ibn: Bevezetés a történelembe (ford.: SIMON Róbert). Budapest 1995
- LAMOREAUX, John C.: Theodore Abu Qurrah. Utah 2006
- LEIBOWITZ, Yeshayahu: Judaism, human values and Jewish state. Cambridge 1995
- LONG, A. A.: Hellénisztikus filozófia (ford.: STEIGER Kornél). Budapest 1988
- MARGOLIOUTH, D. S. (szerk.): Jepheth ibn Ali, the Karaite. A Commentary of the Book of Daniel. Oxford 1889
- SIMON Róbert: A Korán világa. Budapest 1987
- STEIGER Kornél (szerk.): Sztoikus etikai antológia. Budapest 1983
- STROUMSA, Sarah: Dawud al-Muqammas: Twenty Chapters. Utah 2016
- STROUMSA, Sarah: Freethinkers of Medieval Islam. Leiden – Boston 2016²
- SZÁDJA gáon: Hittételek és vélemények könyve (ford.: HEGEDŰS Gyöngyi). Budapest 2005
- THOMAS, David: Anti-Christian polemic in early islam. Abū 'Isā al-Warrāq's „Against the Trinity”. Cambridge 1992
- VAJDA, Georges: Le Pari de Pascal dans un texte judéo-arabe du IXe siècle. In. Melanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech. Paris 1975
- VAN ESS, Josef: Das Kitab al-Nakt des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al-Futya des Gahiz. Göttingen 1971
- WATT, W. Montgomery: Free Will and Predestination in Early Islam. London 1948
- WOLFSON, H. A.: The Philosophy of the Kalam. Cambridge – London 1976