

# A mennyek országa és az iszlám

TÜSKE LÁSZLÓ

A szerző 1953-ban született. Arabista, az Avicenna Közel-Keleti Kutatások Intézetének főmunkatársa, a PPKE BTK Arab Tan-székének oktatója.

Az iszlám dogmatikai rendszere hagyományosan nem ismeri az Isten országával kapcsolatos elképzeléseket. Csak a legutóbbi időkben jelentek meg olyan értekezések, amelyek kísérletet tettek arra, hogy a kereszténységben központi kérdésként kezelt fogalmat az iszlám egészében értelmezzék, és adekvát választ adjanak az ezzel kapcsolatban felmerülő kérdésekre. A következőkben arra mutatunk rá, hogy miként maradt el az iszlám dogmatikájából az Isten országa, majd egy modern muszlim szerző írásának vonatkozó részeit mutatjuk be.

<sup>1</sup>Vö. H. Küng – J. van Ess: *Párbeszéd az iszlámról*. Palatinus, Budapest, 1998.

Mindenekelőtt néhány általános megjegyzést kell tennünk az iszlámról és a dogmatikájáról.<sup>1</sup> Ha elemezzük az iszlám teológiájának történeti alakulását és tartalmát, világossá válik, hogy milyen okok indokolják az Isten országa fogalmának kimaradását a tárgyalt kérdések közül. Ismert, hogy az iszlám teológiája, a *kalám* a tematika, a kidolgozottság és gyakorlati érvényesülés tekintetében más, mint a kereszténység logikailag megalapozott, sokrétű és részletesen kimunkált rendszere. Történeti szempontból jól látható, hogy a 7. század elején kialakult vallás gyors területszerzései révén olyan népekkel került kapcsolatba, amelyeknek a vallási elképzelései és nézetei világosan kifejthető rendszert mutattak, s amelyekkel kapcsolatban elemi érdekként jelent meg a muszlimok körében az iszlám apológiájának megfogalmazása.

**Az iszlám teológiája:  
a kalám**

A *kalám* beszédet jelent, és semmilyen körülmények között sem jelenti valamilyen végérvényes, előre adott tényállás rögzítését. A kalám során a beszélő és a partner egymás számára lépnek fel, és beszélgetésük révén viszik előre a gondolatot, azt lehet mondani, hogy a kalám *sui generis* polemikus jelleggel bír. A dolog természetéből következően a politikai győzelmet arató iszlám képviselői a teológiai, vagy legalábbis valláselméleti kérdésekben követték a meghódított területek keresztény vallású népeinek dogmatikáját, s azok vezető teológusaival, mint például Damaszkuszi Jánossal polemizálva alakították ki saját dogmatikai rendszerüket.<sup>2</sup> A kalám apologetikus jellegét éppen ez magyarázza, s ezzel indokolható az is, hogy módszere értelmező, védekező, mindig mintegy feltételezi az ellenfelet, akit meg kell győznie állításának helyességéről. Nem a megfelelő érvrendszer tárgyszerű, nyugodt kibontakoztatása és végiggondolása jellemzi tehát, hanem az előadó kísérlete arra, hogy előnyt biztosítson önmagának, még akkor is, ha ezt nem a legtisztességesebb eszközökkel éri el. A kalám sajátossága még, hogy az

<sup>2</sup>T. Nagel: *Geschichte der islamischen Theologie*. München Beck, 1994, 86–94, 239sók.

érvek választásán túl azok előadása is jelentős szerepet játszik, ezzel is az előszóban történő vita körülményeit idézi meg.

**Az isteni  
kinyilatkoztatás  
alapvetése**

Tartalmilag vizsgálva a muszlim irodalmat, megállapíthatjuk, hogy az elvben nem meri túllépni a kinyilatkoztatás határait. Más vallások Isten-képéhez hasonlítva a muszlimok Alláhja nélkülözi a misztériumot. Itt a misztérium nem az Isten mivoltában, hanem a cselekedeteiben rejtőzik, abban a módban, ahogyan az embert vezeti, illetve a törvényekben, amelyekkel bizonyos dolgokra kötelezi az embert. Az alapvető mozzanat az, hogy Isten a kinyilatkoztatásban hírt adott saját magáról, s így nyilvánvaló, hogy vannak tulajdonságai, de ezek kifejtése komoly nehézségekbe ütközhet. Ezért gyakran nem is vizsgálják ezeket a tulajdonságokat, és lezárják a kérdést azzal, hogy „erre vonatkozóan nincsen kinyilatkoztatás”. Másfelől a hitgizságokat soha nem fogalmazták meg. A történetileg kialakult hitvallások vallási, politikai állásfoglalások, amelyek az adott történelmi pillanatban a hívők közösségének működését erősítik. De a hittételek axiómaszerű kifejtése, ahogy a keresztény zsinatok ezt el szokták végezni, nem történt meg. A vallástudósok által kialakított konszenzus csak jogi megállapításokra szorítkozik. A kalám és jogtudomány szoros összefüggését mutatja, hogy évszázadokig el sem vált egymástól a dogmatika és a jog tárgyalása.

**A muszlim jog: a saría**

Talán az eddigiekből érthető, hogy az iszlám vallási rendszerén belül a kalámnak kisebb jelentősége van, mint amit a teológia kereszténységben betöltött szerepének ismeretében várnánk. A muszlimok ugyanis nem a hittételekből merítik önazonosságukat, hanem meghatározott cselekedetekből, melyeket mindenki pontosan ugyanúgy hajt végre, mint a szomszédja, vagy a tőle akár több ezer kilométerre lakó hittestvére. A cselekedetek szabályozása pedig a jog, a *saría* területére tartozik. Így a muszlim jogtudomány tölti be a vezető szerepet az iszlám vallástudományai között. Úgy szokták ezt fogalmazni, hogy ami a keresztényeknek a teológia, az a muszlimoknak a jogtudomány.

**A törvény kötelező  
ereje**

A törvény, a rituális előírások összessége és az alapvető tanok képezik az iszlám gyakorlati törzsét. Mindezek ugyanakkor alkotóelemei a hívők közösségének, az *ummának* is. Ebben a rendszerben nem lehet megkülönböztetni azt, ami a császáré, attól, ami az Istené. A huszadik századi modernizációs és szekularizációs törekvések, illetve az ezek ellenhatására fellépő iszlamista mozgalmak módosítják ugyan a történetileg kialakult vallási-társadalmi képletet, de fő vonásaiban továbbra is szorosan összefonódik a politika és a vallás. A hitvédelmezők szerint a *saría* a mai napig teljességében érvényes, kötelező ereje van, és annak alapján kellene megoldani a társadalmi problémákat. Ezt biztosítja a folyamatosan tanulmányozott előírásos, ami az imádkozástól, a házassági és a kereskedelmi szerződések megkötésétől kezdve a temetésig, a böjtölésig és a tisztálkodásig a gyakorlati

élet minden területét szabályozza, s aminek alapján joggal lehet mondani, hogy az iszlám törvényvallás.

#### Hit és tudás viszonya

Alapvető különbséget figyelhetünk meg a vallás egyik központi fogalmát illetően a keresztény és a muszlim hívő között. A hit mibenlétéről ugyanis különböző nézeteket képviselnek a két vallás gondolkodói. Általában elfogadhatjuk, hogy „A hit egyszerre megismerési, akaratú és érzelmi aktus. A hit annyit tesz, hogy az ember, szellemének minden erejével, minden bizalmával — itt és most — ráhagyatkozik Istenre és annak szavára. (...) Személyesen megélt, bizalommal teljes — egyszerű és differenciált (árnyalatokban gazdag) — alap-beállítottság, életszemlélet és életmód, amelyen belül az ember él, gondolkodik, cselekszik és szenved.”<sup>3</sup> Az iszlámban azonban a hitviszony struktúrája más vonásokat mutat. Itt nem valamiben való hitről van szó, hanem az igazság intellektuális megismeréséről és azt követően annak belsővé tételéről. Egy közkeletű megfogalmazás szerint a hit „az igazság szóbeli elfogadó-végrehajtó megismerése, szóbeli megvallása és rituális parancsainak gyakorlati végrehajtása.” A hangsúly a megismerő-elfogadó-végrehajtó mozzanaton van, mert nem az a kérdés, hogy miben hisz, hanem az, hogy *hogyan* hisz. A tudás és a hit egymáshoz való viszonyát jellemezve azt mondhatjuk, hogy az iszlám felfogása szerint a tudás a hitnek mintegy az innenső oldalán helyezkedik el, s így szemben áll a keresztény elképzelésekkel.

<sup>3</sup>H. Küng – J. van Ess:  
i. m. 135.

#### A hitetlenség mint az igazság elutasítása

Jellemző, hogy a hitetlenséget is a tudással, azaz a kitüntetett tudás hiányával kapcsolatban szavakkal fejezik ki. Ismert, hogy az arab középkor az iszlám előtti időszakot a *dzsáhilijja* („tudatlanság”, „barbárság”) korszakának tekintette. A hitetlenséget azonban nem ennek a szónak a származékaival jelöli. Az egyik legáltalánosabb szó a törökön keresztül a magyarban is ismert „gyaur” (arab *káfir*). Ez a „javakat elrejtetni”, „az Istentől származó javakat eltüntetni” jelentésű igéből származik, ami a hitértelmezésekben központi szerepet játszó arab *taszdiq* („igaznak tartani és elismerni”) ellentétét, a *takdzib* szó („valamit meghazudolni, hazugnak tekinteni”, „valaminek igazságát, eredetiségét el nem ismerni”) jelentését foglalja magában. Azzal a magyarázattal, hogy az iszlám szerint a hitetlenség *tudatos* elutasítást jelent, azaz a megismert igazság szándékos, akaratlagos elutasítását.

#### Az iszlám „alávetés”

A hitviszony komplex fogalmában tehát a tudatosság játszik meghatározó szerepet, mégpedig úgy, hogy a hit az igazság megismerését és elfogadását, a hitetlenség pedig az igazság megismerését és elutasítását jelenti. Ennek következményeiből érthető, hogy az iszlám nagyobb súlyt helyez a gyakorlatra, inkább tekinthető *orthopraxis*nak, mint *orthodoxiá*nak, s az erkölcs is jogi kérdésként fogalmazódik meg. Az igazság kinyilatkoztatásként érkezik az emberhez, imperatívusként, aminek meg kell felelnie. Az ember pedig választás révén dönti el, hogy elfogadja-e, végrehajtja-e az igazságot, aláveti-e magát ennek vagy sem.

Innen az *iszlám* „alávetés”, amiben az ember vállalja, hogy feladata a Korán, a kinyilatkoztatás mind teljesebb megértése, elsajátítása és a gyakorlatba ültetése. A hitviszony fenti értelmében olyan kapcsolatba lép Istennel, ami a teremtő és a teremtmény, azaz az úr és a szolga viszonyával írható le. A hívő az ebben foglaltak szerint elismeri Isten fennhatóságát, s aláveti magát neki, az ő teremtménye, birtoka és szolgája (*abd*) lesz.

\* \* \*

**Az Isten országa  
fogalom hiánya az  
iszlám hagyományban**

Történetileg kimutatható, hogy a Jézus által meghirdetett Isten országa fogalom a keleti kereszténységben kisebb érdeklődést váltott ki, mint például Jézus isteni és emberi természetének a kérdése. Ezért a mindennapi diskurzusban valószínűleg kisebb szerepet kapott az ezzel kapcsolatos problematika. Tudjuk, hogy a keresztény-muszlim kontaktust a Szentháromság és a szigorú monoteizmus tanai közötti ütközés határozta meg, ez uralta, s ebben érthető módon meghatározó szerepe volt Jézus megítélésének. Azt lehet mondani, hogy amiként a rendelkezésre álló közegben, a keleti kereszténységben, úgy az iszlám klasszikus korszakában is kisebb figyelmet kapott az Isten országának meghirdetése. Sem a Koránban, sem a prófétai hagyományban (*hadisz*) nem találunk erre vonatkozó kijelentéseket.

**Modern értelmezések**

Viszont az Isten országa fogalom a modern korban már megjelent a muszlim vallástudósok horizontján. Egy indiai szerző megfogalmazása szerint „Isten országa a földön az az ország, melynek erős társadalmát az egyetlen Istenben hívők közössége alkotja. Ez a társadalom a szilárd hit és az éles kard birtokában őrzi és működteti az országot, s megvédi függetlenségét a Sötétséggel és mindazokkal szemben, akik nem hiszik Isten egy-voltát, vagy akik azt hiszik, hogy Istennek fia van, atyja vagy anyja, vagy társai és kortársai”. A hangütés vitatkozó, ugyanaz mondható el róla, mint amit a *kalám* jellemzésekor mondtunk. Isten országa a muszlim hívők országát jelenti a szerző szerint, s mint ilyen szemben áll minden nem muszlim országgal.

**Alí al-Dzsauhari**

De a polemikus jelleg érzékeltetésére hadd álljon itt egy másik könyvből vett rövid beszámoló a köznapi hitvitákból. Alí al-Dzsauhari írja: „Egyiptomban történt, hogy az egyik vidéki városban a helyi muszlim vallási vezetők sértőnek találták a keresztény pap kijelentéseit, és ezért vitát kezdeményeztek az iszlám és a kereszténység összevetése érdekében. Meghívták a papot, s miután az eleget tett a meghívásnak, megkérdezték, hogy milyen megfontolásból tartja nagyra a kereszténységet, amikor már ismert imájában is hamis állítás található. A pap nem értette a problémát, mire a muszlim vezetők leírátták vele a Miatyánk szövegét, és a »jöjjön el a Te országod« szavakra mutatva megkérdezték, hogy mi a jelentése ennek a mondatnak? A Messiás országa, válaszolt a pap. Ekkor azt kérték tőle, hogy magyarázza meg, miféle országról van szó? A nagy próféta, Dániel tudósít bennünket ar-

ról, válaszolta, hogy négy birodalom lesz a földön, s hogy a negyedik után jön létre a Messiás országa. Erre a muszlimok azt kérdezték, hogy valóban a negyedik után jön létre ez az ország? Igen, hangzott a válasz. És melyik a negyedik birodalom? A Római Birodalom, felelte a pap. És létrejött ez a birodalom a rómaiak után? Nem, mondta a keresztény, de az apostolok idejétől kezdve alakul. A muszlimok újra kérdezték: de hát te azt mondtad, hogy a Római Birodalom után jön létre. Erre a pap így válaszolt: Az apostolok idejében kezdődik az alapítása, de majd eljön a Messiás és beteljesíti az országot. A muszlimok erre azt kérdezték, hogyan hozza létre a Messiás a második eljövetelekor? A pap azt mondta, hogy szellemi-lelki birodalom lesz az az ország, olyan, amelyet az ember álmaiban lát. És azt is hozzátette, hogy annak az országnak nem lesz semmi valósága a földön. A muszlimok ekkor elhallgattak, és abbahagyták az országra vonatkozó kérdezősködést. Örvendeztek a találkozásnak, s további beszélgetésekre invitálták a papot, majd azzal engedték el, hogy tanulmányozza tovább az ország kérdését, hogy tovább beszélhessenek róla.<sup>4</sup> A muszlim szerző a történetet kommentálva azt írja, hogy hamis állítás van a Miatyánk szövegében, hiszen az ország már érkezett, megalapított, s ebben a helyzetben imádkozni annak eljöveteleért ésszerűtlen dolog.

<sup>4</sup>Alí al-Dzsauhari:  
*Hagígat al-naszránijja*  
*min al-kutub*  
*al-mugaddasza*. Kairó,  
1991, 18–19.

#### Az iszlám apológiája

Az Isten országa (*malakút al-szawawát* — „a mennyek országa”) kérdését tárgyalva a rendelkezésre álló ótestamentumi és újszövetségi helyeket is elemezte, és összevetette a Koránban foglaltakkal. Maga az értekezés a kereszténység kritikája, illetve az iszlám apológiája, s jól mutatja azt az általános képet, amit a modern muszlim közvélemény alakított ki magának az Isten országa kérdéséről. Itt is középponti helyet foglal el Jézus isteni vagy emberi mivoltának az elemzése, illetve annak ismételt bizonyítása, hogy a kinyilatkoztatás szövegei alapján Jézus vitathatatlanul ember, s a keresztények felfogása helytelen ebben a kérdésben. Jézus ember, s mint ember, világban létező, reális országot hirdethet meg. A szerző érvei közül néhányat idézve a következőket mondhatjuk: Jézus ember, mert látható, szemben a Tóra láthatatlan, teremtő Istenével. Ember, mert kijelenti önmagáról, hogy az, s mert az izraeliták és a tanítványok elismerik, hogy ember volt a tanítójuk. Ember, mert a tanítványok mesternek, rabbinak szólították, mert Jézus nem önmagát hirdette meg, hanem valaki mást. Hirdetése a mennyek országát is magában foglalja, s ezt az írásokra hivatkozva úgy jelöli meg, mint ami a Dánielnél szereplő negyedik birodalom bukása után következik be (tehát nem Jézus saját idejében, aki a Római Birodalom alattvalója volt). A Hegyi Beszéd tematikája alkalmat nyújt arra, hogy ismételten megerősítse, a mennyek országának örökösei Iszamaíl leszármazottai.<sup>5</sup> Jézus kijelentéseiből Alí al-Dzsauharí arra következtet, hogy 1) lesz és megalapítatik a mennyek országa, mert Isten ígéretet tett rá. 2) A Tóra érvényben marad mindaddig az izraelitáknál, amíg el nem jön a mennyek

<sup>5</sup>Alí al-Dzsauhari:  
i. m. 195–202.

országa. Akkor azonban törlik a Tórát, és alávetik magukat az új küldött által hozott törvénynek (azaz a Koránnak). 3) Az izraeliták egy része nem juthat be a mennyek országába.

**A szőlőkert példázat értelmezése**

A szerző mennyek országa koncepciójában az alapszöveg Dániel 2 és 7, amiben Dániel beszámol látomásáról a négy fenevadral, illetve a négy birodalommal kapcsolatban. Ezt egészítik ki a Keresztelő Szent János és Jézus tevékenységére vonatkozó Újszövetségi és Koránbeli adatok. Kitüntetett szerepe van a Mt 20,1–16 és 21,33–46 szakaszoknak, különösen a szőlőkert példázatnak. Ennek muszlim értelmezése az, hogy Isten országa a földön van, ahol a törvény a *saríá*. Ez az ország különbözik a földi királyságoktól, amelyekben nem Istent imádják az emberek. Mert Alláh a Koránban a következőket mondta: „Ez az ő példázatuk a Tórában és az Evangéliumban: olyanok ők, mint a vetőmag, amely hajtást hoz, megerősíti azt, úgyhogy megvastagszik és egyenesen áll a szárán...” (Korán 48,29).

**Isten országának földi megvalósulása**

De új aspektust vezet be azzal, hogy a szövegek alapján azt igazolja, hogy Isten elvette az izraelitáktól az ígéretet, és Iszmáil gyermekeinek adta. „Az a kő, amelyet az építők megvetettek, szegletkővé lett, az Úrtól lett ez, és csodálatos a mi szemünkben. Ezért mondom néktek, hogy elvételük tőletek az Isten országa, és olyan népnek adatik, amely megtermi annak gyümölcsét” (Mt 21,42–43). Muszlim felfogás szerint az Isten országa Alláh országa, vagy a Mennyek országa. Azaz Mohamed országa, mondja Alí al-Dzsauharí, ami pedig a történelemben megvalósult, ideálisnak tekintett korai medinai iszlám-alakulatot jelenti. S kétségtelen, hogy napjaink politikai iszlamista világában különös jelentősége van az ilyen ideális közösségre való hivatkozásnak.

\* \* \*

**Az iszlám monista emberképe**

Az iszlám legfontosabb tanításai Isten, közösség és egyén viszonyában fogalmazódnak meg, s ezek a mai muszlim gondolkodók némelyike szerint összefoglalhatók az Isten országa fogalmában. A Korán alapján az emberi élet a függőség és a korlátozottság pozitív perspektívájában szemlélhető, hiszen az ember valamilyen felsőbb hatalom függőségében ragadható meg, mégpedig úgy, hogy számos olyan tényező is korlátozó hatással van rá, amelyek végső soron ugyanennek a hatalomnak az ellenőrzése alatt állnak. Ez a felsőbb hatalom túl van téren és időn, transzcendens és lényegében jó. Ebből következően az emberi élet is a transzcendencia kontextusában jelenik meg, és általában vett lehetőségeire optimistán lehet tekinteni. A transzcendenciát kifejező elképzelések között a leggyakoribbak azok, amelyek az eszkatologikus várakozásokat fogalmazzák meg. Itt rögzíteni kell, hogy a Korán monista emberfelfogást képvisel, ami lényegesen különbözik az ismert, részben görög hatásra kialakult nyugati dualista emberképektől. A monista felfogás szerint a lélek és a test, vagy a test és a szellem megkülönböztetése mellett a

## Eszkatologikus elképzelések

<sup>6</sup>M. Watt: *What is Islam?*  
Beirut (1968?) Chs. 3-4.

## Egyén és közösség

test lényeges része az embernek. A feltámadás ennek keretében azt jelenti, hogy az emberi test újraéled, illetve újratereztődik. Másrészt a halál után egyesek Isten elé kerülnek, mások azonnal a pokolba jutnak, vagy átmeneti időszak alatt várakoznak sírjuknál.

A paradicsom és a pokol képe diagrammatikusan szembeállítható az evilági élettel.<sup>6</sup> Ezek úgy jelennek meg, mint amik segítik az ember igaz életét a földön. De vajon miként lehetnek hatással az ember mindennapi életére, milyen cselekedetek vezetnek a büntetéshez, és milyenek a jutalmazáshoz? Ezekre a Korán három választ ad. Az első válasz a legkorábbi Korán versekből olvasható ki, melyeknek fő üzenete az Istenben való hitre és az ő imádatára való figyelmeztetés, valamint a prófétának való engedelmeskedésre való felszólítás. A Korán hangsúlyozza, hogy az ember egyedül áll majd Isten előtt, ahol nem lesz a segítségére senki és semmi. A második válasz a hitetlenekre érvényes. Az ő osztályrészük az örök büntetés. A harmadik válasz a közösségre vonatkozik: a szövegekből két közösség képe jelenik meg: egyfelől a hitetlenek, másfelől a hívő muszlimok közössége. A büntetés-jutalmazás filozófiája az, hogy az életvezetés minősége és a személyiség jellege egyfajta transzcendens jelleggel bír. Itt az egyén és a közösség megítélésének összekapcsolásáról, sokszor egymásba játszásáról van szó. A Korán azt tanítja, hogy a nagylelkűség és az esetetek támogatása rendkívüli jelentőségű az egyén életében, de azt is tanítja, hogy az egész közösség élete szintén jelentőséggel bír. Így két igazsághoz kell tartania magát a hívőnek, annak ellenére, hogy intellektuálisan talán nagyon nehéz a kettő között harmóniát teremteni. Az egyéni magatartás alkalmas arra, hogy megjelenítse a transzcendens értékeket, de azt is el kell fogadni, hogy az igazságra alapozott közösség tagjai közösségként szintén képesek a transzcendens értékek megjelenítésére. A nehézség abból származik, hogy az isteni alapokon álló közösség tagjai számtalan bünt követhetnek el. Egyes felekezetek (a *kháridzsiták*) azt tartották, hogy akár egyetlen komoly bűn elkövetése is azzal a következménnyel jár, hogy a bűn elkövetőjét ki kell zárni a közösségből. Másfelől azonban azt sem lehet mondani, hogy ha valaki az igaz közösség tagja, akkor a bűne nem számít. A Korán mintegy olyan emberi életet idealizál, amelyben transzcendens értékek realizálódnak. Ahhoz azonban, hogy valaki elérhesse ezt az ideált, jól vezetett társadalomban, értékes közösségben kell élnie. Ez a *sine qua nonja* az igaz életnek, hiszen az ember közösségben fejt ki tevékenységét. Ezzel a Korán az iszlám előtti arabok pesszimista világnézetét optimistává változtatta.

Az Isten országa elképzelésének modern muszlim képviselői ezt a közösségi alapon működő társadalmat ismerték fel a korai mohamedai (medinai) iszlámban. S ezt állítják a modern muszlim közösségek elé követendő mintaként. Az Isten országa valóságos, történelmi alakulat volt az iszlám hajnalán, s ideális állapotának elérése állandó kihívást jelent a mai muszlim közösségek részére.