

LAKATOS MÁTÉ

Hinni és tenni:

**hit és cselekvés kapcsolata, és ezek háttere a vallási
tanításban Sajjid Quṭbnál, a ḡāhilijja terminus
vizsgálatán keresztül szemléltetve**

Prof. Maróth Miklós

(témavezető)

Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Nyelvtudományi Doktori Iskola

(vezetője: Prof. Surányi Balázs)

Klasszika-filológia műhely

(vezetője: Prof. Maróth Miklós)

2022

I. Bevezetés	7
1.1. Problémafelvetés	7
1.2. A téma relevanciája	8
1.3. Tudománytörténeti áttekintés	9
1.4. A disszertáció módszertana és felépítése	11
II. Királyok, britek, Testvérek és Tisztek – Egyiptom a XIX. század végén és a XX. század első felében	14
2.1. Bevezető	14
2.2. Egyiptom és a britek kapcsolata 1882-től az 1952-es forradalomig – rövid történeti áttekintés.....	14
2.3. A Szabad Tisztek és a Muzulmán Testvériség válasza, és az 1952-es forradalom.....	16
III. Sajjid Quṭb élete	21
3.1. Neveltetése és ifjúkora	21
3.2. Egyetemi tanulmányok.....	22
3.3. Quṭb, a Muzulmán Testvériség és a Szabad Tisztek kapcsolata	24
3.4. Quṭb bebörtönzése és a Muzulmán Testvériség üldöztetése	29
3.5. A fogság éve (1954–1964) és a <i>Nizām 1965</i>	32
3.6. Úton az akasztófa felé	33
IV. A <i>ḡāhilijja</i> terminus gyökerei	35
4.1. A módszer ismertetése.....	35
4.2. A muzulmán fogalom.....	36
4.2.1. A <i>ḡāhilijja</i> a Koránban és a <i>tafsīr</i> irodalomban	36
4.2.1.1. A <i>ḡ-h-l</i> gyök alakjai a Koránban	36
A <i>ḡahila</i> , a <i>ḡāhil</i> , a <i>ḡahāla</i> , és a <i>ḡahūl</i> szóalakok	36
Fordítási kérdések	38
A <i>ḡāhilijja</i> szóalak	39
4.2.1.2. A „ <i>ḡāhilijja</i> áják” értelmezése a <i>tafsīr</i> okban.....	40
4.2.1.3. Összegzés	45
4.2.2. Lexikai gyökerek.....	46
4.2.2.1. A <i>ḡahl</i> és a <i>ḡahila</i>	47
4.2.2.2. A <i>ḡāhilijja</i> és a <i>ḡāhilī</i>	48
4.2.3. A <i>ḡāhilijja</i> Mawdūdīnál és Nadwīnál	50
4.2.4. A <i>ḡahilijja</i> a szakirodalomban	53
4.2.5. Összefoglalás.....	58
4.3. Van-e olyan nyugati fogalom, mely megfelel a <i>ḡāhilijjának</i> ?	59
4.4. A különbség lényege	62
4.5. A fogalom helyett az ellentét.....	63
4.5.1. Aszimmetrikus ellenfogalmak.....	63

4.5.2. Hellének és barbárok.....	64
4.5.3. Keresztények és pogányok.....	66
V. A <i>Fī zilāl al-Qurʿān</i> , a <i>Ḥaṣāʿis al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātuḥu</i> és a <i>Maʿālim fī ʿl-tarīq</i> jellemzői, céljai és keletkezésének körülményei	68
5.1. A három mű rövid jellemzése	68
5.1.1. <i>Fī zilāl al-Qurʿān</i>	68
5.1.2. <i>Ḥaṣāʿis al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātuḥu</i>	70
5.1.3. <i>Maʿālim fī ʿl-tarīq</i>	71
5.2. A művek célja.....	71
5.2.1. <i>Fī zilāl al-Qurʿān</i>	71
5.2.2. <i>Ḥaṣāʿis al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātuḥu</i>	72
5.2.3. <i>Maʿālim fī ʿl-tarīq</i>	74
5.3. A keletkezés körülményei	74
5.3.1. Bevezetés.....	74
5.3.1.1. Miért szükséges foglalkozni a keletkezés körülményeivel?.....	75
5.3.1.2. Mikor születtek meg a művek?	75
5.3.2. A Testvérek	75
5.3.2.1. Mi volt Testvérek „alapélménye” a korszakban?.....	75
5.3.2.2. Mi volt a Testvérek reakciója?	76
5.3.2.3. Egy másik út: Megbékélés a hatalommal?	77
5.3.3. <i>Qutb</i>	78
5.3.3.1. A börtön az oka mindennek, vagy sem?.....	78
5.3.3.2. Egyedül írta <i>Qutb</i> a <i>Maʿālimot</i> , vagy diskurzusok eredménye?	79
5.4. Összegzés	81
5.4.1. Célok és „címzettek”	81
5.4.2. Körülmények.....	81
VI. <i>Qutb ḡāhilijja</i> fogalmának és gondolatrendszerének vallási háttere.....	82
6.1. Bevezetés.....	82
6.2. <i>Ġahl</i> , <i>ḡahāla</i> , <i>ḡahala</i> és <i>maḡhūla</i>	82
6.3. <i>Ġāhilijja</i>	84
6.3.1. A <i>ḡāhilijja</i> a <i>Fī zilālban</i>	84
6.3.1.1. Az elemzés módszerének ismertetése	84
6.3.1.2. A négy <i>ḡāhilijja</i> szúra kontextusa.....	85
6.3.1.3. A <i>ḡāhilijja</i> fogalma – a szűkebb keret	87
6.3.1.4. A <i>ḡāhilijja</i> – a tágabb keret	90
6.3.2. A <i>ḡāhilijja</i> a <i>Ḥaṣāʿisban</i>	94
6.3.3. Emberek imádnak embereket?	96

6.3.4. Van-e különbség a régi és a modern <i>ġāhilijja</i> közt?	96
6.3.4.1. A régi és modern <i>ġāhilijja</i> viszonyulása a Koránhoz	96
6.3.4.2. Mi választja el az embereket a Korántól és így az iszlámtól is?	96
6.3.4.3. Allah, többistenhit, ateizmus	97
6.3.4.4. A <i>tawhīd</i> ra hívás politikai vetülete, következményei	97
6.3.4.5. A válasz	98
6.3.5. Összefoglalás	98
6.4. Az iszlám – alapelvei és rendszere	100
6.4.1. A <i>tawhīd</i>	101
6.4.2. A hit elemei	102
6.4.3. Kormányzati rendszer és életmód	102
6.5. Quṭb küldetésstudata	103
6.5.1. Mózes	104
6.5.2. Mekka	105
6.6. A <i>ġāhilijja</i> és az iszlám kapcsolata	107
6.7. Hit, hívő, cselekvés – a cselekvő hit	109
6.7.1. A <i>Fī zilālban</i>	109
6.7.2. A <i>Ḥaṣāʾiṣban</i>	110
6.7.3. Apológia és cselekvés, cselekvő apologia	114
6.8. Összegzés	115
VII. A fogalomtól a mozgalomig: Sajjid Quṭb <i>ġāhilijja</i> fogalma a <i>Maʿālim fī ʿl-tarīqban</i> ...	119
7.1. Bevezetés	119
7.2. Az elemzés módszere	119
7.3. Terminológiai alapvetés – Quṭb <i>ġāhilijja</i> fogalma a <i>Maʿālimban</i>	120
7.4. Helyettesítés és hasonlítás	123
7.5. A régi és a modern (<i>ḥādir</i>) <i>ġāhilijja</i>	124
7.6. A <i>ġāhilī</i> társadalom és a 'kimaradók'	125
7.7. Miért a <i>ġāhilijja</i> és nem a <i>kufr</i> ?	126
7.7.1. Miért a <i>ġāhilijja</i> ?	127
7.7.2. Miért nem a <i>kufr/kāfir</i> ?	128
7.7.3. Mi az iszlám? És mivel lehet leírni a hiányát?	131
7.7.4. Összegzés	131
7.8. A fogalomtól a modellig (<i>namūdağ</i>)	132
7.9. Az elképzeléstől a mozgalomig (<i>ḥaraka</i>)	134
7.10. Mi a teendő?	136
7.11. Összegzés	137
VIII. Sajjid Quṭb írásai és intellektuális fejlődése	139

8.1. Bevezetés.....	139
8.2. Koráni írások – az első korszak (1940-es évek közepe–1949)	139
8.2.1. Nacionalizmus és liberalizmus – az 1919-es egyiptomi forradalom hatása Quṭbra	139
8.2.2. A korszak művei.....	140
8.3. Szociális és politikai témájú írások, a vallási realizmus korszaka – a második korszak (1947/1948/1949–1951/1952/54).....	140
8.3.1. Az első fordulópon: közeledés a Muzulmán Testvériség felé és az iszlám hangsúlyosabbá válása Quṭb gondolkodásában	140
8.3.2. A korszak művei.....	142
8.4. Radikális társadalomkritika és a világ <i>ḡāhilī</i> vá válása – az utolsó korszak (1951/52/54–1966).....	143
8.4.1. Úton a radikális iszlám felé: a <i>ḡāhilīja</i> fogalmának kidolgozása és szakítás a Szabad Tisztekekkel	143
8.4.2. A korszak művei.....	144
8.5. Összegzés: a nacionalizmustól és a liberalizmustól az iszlámon át a radikális iszlamizmusig.....	146
IX. Variációk egy témára: Quṭb helye az iszlám világában.....	149
9.1. A muszlimok dilemmája: <i>taḡdīd</i> és felhívás az iszlám újjáélesztésére.....	149
9.2. <i>Nahḡa, ṭawra, ‘awda</i>	150
9.3. <i>Iṣlāḡ</i> és <i>salafīja</i>	152
9.4. <i>Umma</i> vagy nemzetállam – az állam a kortárs muzulmán gondolkodásban.....	157
9.5. Radikális? Fundamentalista?.....	162
9.5.1. Bevezetés.....	162
9.5.2. Radikális?	162
9.5.3. Fundamentalista?.....	164
X. Összegzés	167
XI. A további kutatás két lehetséges irányai	179
11.1. Nincs más Isten, csak a politika	179
11.2. Radikális vagy mérsékelt	182
Bibliográfia.....	184
1. sz. melléklet: Az arab betűk tudományos átírása	201
2. sz. melléklet: Sajjid Quṭb életének, és a Muzulmán Testvériség és Egyiptom történetének kronológiai áttekintő táblázata	203
3. sz. melléklet: A <i>ḡ–h–l</i> gyökből képzett szóalakok a Koránban és az <i>agnoia</i> az Újszövetségben	205
3.1. A <i>ḡ–h–l</i> gyökből képzett szóalakok a Koránban.....	205
3.1.1. <i>Ḡahila</i> (aktív jelen idejű ige) – 6,111, 7,138, 11,29, 27,55, 46,23.....	205

3.1.2. <i>Ġāhil</i> (aktív participium / folyamatos melléknévi igenév) – 2,67, 2,273, 6,35, 7,199, 11,46, 12,33, 12,89, 25,63, 28,55, 39,64.....	207
3.1.3. Főnév (nőnemű – <i>ġahāla</i>) – 2,67, 2,273, 6,35, 7,199, 11,46, 12,33, 12,89, 25,63, 28,55, 39,64.....	210
3.1.4. <i>Ġahūl</i> (hímnemű főnév) – 33,72.....	212
3.1.5. <i>Ġāhilijja</i> (nőnemű főnév) – 3,154, 5,50, 33,33, 48,26.....	212
3.2. A <i>ġ–h–l</i> gyökből képzett szóalakok koráni előfordulásainak fordítás változatai.....	216
3.3. Az <i>agnoia</i> [ἄγνοια] a Bibliában.....	217
4. sz. melléklet: A <i>ġāhilijja</i> a <i>Maʿālim fi ʿl-tarīqban</i>	219
4.1. A fogalom felépítése (بناء المفهوم).....	219
4.1.1. Definíció (التعريف).....	219
4.1.2. Helyettesítés (الاستبدال).....	221
4.1.3. Jelképes használat, trópus (szókép) – metafora (الاستعارة).....	222
4.2. A fogalom használata (استعمال المفهوم).....	224
4.2.1. Múlt (الماضي).....	224
4.2.2. Jelen (الحاضر).....	227
4.3. A fogalomtól a modellig/mintáig (من المفهوم الى النموذج).....	228
4.4. Az elképzeléstől a mozgalomig (من التصور إلى الحركة).....	236
4.5. A <i>ġāhilī</i> társadalom.....	240
4.6. A kimaradók.....	242
5. sz. melléklet – A <i>ġāhilijja</i> terminus jelentésárnyalatai.....	244

I. Bevezetés

1.1. Problémafelvetés

Minél nagyobb jelentősége van egy múltbeli eseménynek, annál hajlamosabbak vagyunk okai helyett a következményei felől értelmezni.¹

Kétségtelen, hogy Sajjid Quṭb,² vagy talán pontosabb, ha úgy fogalmazzunk, hogy ideológiája nagy hatást gyakorolt és gyakorol mind a mai napig a radikális, fundamentalista iszlamista mozgalmakra. Gyakran ez az, ami miatt foglalkoznak személyével és ideológiájával, és ezzel támasztják alá jelentőségét,³ s úgy tűnhet, hogy ez alapján próbálják meg elhelyezni az iszlám világának vallási és eszmei térképén. Disszertációmban egyrészt önmagában, másrészt az „okok” felől közelítem meg Quṭb eszmerendszerének egy szeletét, tehát az ő előélete, személyes élményei, hite és az őt körülvevő környezet alapján, nem pedig az alapján, hogy milyen hatást váltottak ki eszméi halála után, és hogyan értelmezték azokat, nem kétségbe vonva ennek a vizsgálati iránynak a létjogosultságát.

Mi a hit és „hogyan” hisz az ember?

A muzulmán teológia témáinak többsége azzal foglalkozik, hogy *mit* kell hinni. A hit teológiája ellenben arra keresi a választ, hogy mi maga a hit, és *hogyan* kell hinnie annak, aki hívő. A hit vajon egy krédó, amit az ember igaznak tart, egy szóbeli hitvallás, vagy teljes bensőnk és minden tettünk alárendelése Allah szolgálatának?⁴ Mi a kapcsolat Quṭbnál hit és cselekvés között?

¹ FURET, 2006, 62. Quṭb életének és halálának talán nincs akkora jelentősége, de az viszont egyértelműen igaz rá, hogy munkásságát, eszméit gyakran azok következményei tekintetében értelmezik.

² Az arab személynevek és szavak átírásánál alapvetően a disszertációm végén található átírási táblázat alapján járok el. Ez alól van néhány kivétel: (1) A bibliográfiában és a hivatkozásoknál (akár főszövegben, akár lábjegyzetben) olyan átírásban közlöm a szerzők neveit és a műveik címeiben szereplő arab szavakat, ahogy azok a mű adott kiadásban szerepelnek. (2) Azon arab szerzők neveit, akik főként angolul publikáltak, és van egy általánosan elterjedt átírása a nevüknek, azoknál ezt használom én is (pl. Musallam, Masoud, Khatib stb.), akkor is, ha az az átírás nem felel meg az általam követett átírásnak. Azért döntöttem így, hogy egy szerző neven ne szerepeljen kétféle módon a disszertációmban. Ez alól egyedül Muḥammad Ibrahīm Abū Rabīʿ kivétel, mivel az ő nevének többféle átírása is előfordul (Abu-Rabi, Abu Rabi, Abu-Rabi'), ezért amennyiben nem hivatkozásban kerül elő az ő neve, akkor az általam követett átírási módban használom az ő nevét.

³ ALLEN, 2011, IRWIN, 2001, LANE 2016, MASOUD, 2013, 476., MUSALLAM, 2005, SHEPARD, 2007, ZIMMERMAN, 2004.

⁴ LAV, 2012, 4.

Szöveghagyomány vagy kontextus?

A Közel-Kelettel foglalkozó kutatásnak alapvetően két fő irányzata ismert: a szociológiai-politológiai megközelítés és az orientalista. Az előbbi előnye, hogy jól érzékelteti, hogy a (politikai) döntéseket inkább az adott kontextus határozza meg, mintsem teológiai irányelvek; ugyanakkor hátránya, hogy a vallási-kulturális hagyományra nem fordít figyelmet.

Az utóbbi az iszlám szöveghagyományából indul ki. Előnye, hogy elméleti szintre emeli a diskurzust; viszont hátránya, hogy adott esetben esszencializál, azaz azt mutatja, hogy az iszlám változatlan, minden korban ugyanazt jelenti a muszlimoknak. A kortárs muszlim gondolkodók is így cselekednek, amikor az iszlámot a modern kor kihívásaihoz próbálják meg hozzáigazítani, azaz elválasztják az iszlám elhagyhatatlan és változtatható részeit.⁵ Vajon Sajjid Quṭbba mennyire illik ez a jellemzés?

1.2. A téma relevanciája

- (1) Mint fent említettem, tény, hogy Quṭb jelentőségét részben az adja, hogy milyen hatás gyakoroltak gondolatai az utána következőkre és napjaink radikális iszlamistáira. Az elmélet mindig egy ideális forma, amely a gyakorlatban hol jobban, hol kevésbé valósul meg. Ugyanakkor ott van egy-egy esemény szereplőinek a fejében, és a döntéshozatal során fontos tényezőnek számít. Ezért politikai elemzések során nem lehet figyelmen kívül hagyni.⁶ Éppen ezért talán még fontosabb, hogy hatásaitól függetlenül, önmagában is megvizsgáljuk és értelmezzük Quṭb gondolatrendszerét.
- (2) Egy, az iszlám politikaelméletének terminológiáját vizsgáló tanulmánykötet egyik alaptétele az, hogy minden elmélet gerincét annak terminusai adják, melyek nélkül az elmélet részben érthetetlen marad, viszont pontos jelentésük kifejtésével megértjük magának az elméletnek a vázát, a lényegét.⁷ Feltételezésem szerint munkám ezt a felismerés támaszthatja alá, és így értékes adalékokkal járulhat hozzá Quṭb tanainak megértéséhez.

⁵ LÁNCZKY, 2019, 129–130.

⁶ MARÓTH, 2009, 10.

⁷ MARÓTH, 2009, 7.

- (3) Két történelmi időszak van, melyben a hit természete uralkodó kérdés volt a muzulmán teológiában. Az első a formatív időszak, a VII. század vége és a korai szunnizmus megjelenése közötti nagyjából egy évszázad. A második a huszadik század utolsó évtizedeitől tart napjainkig.⁸ Tehát a hit, Quṭb életének utolsó szakaszában újra aktuális és fontos kérdés volt az iszlám világában.
- (4) A tudománytörténetben nem igazán találunk olyan példát, mely Quṭb gondolatrendszerét a hit, a cselekvés és ezek vallási háttérének perspektívájából vizsgálja.
- (5) Végül, de nem utolsó sorban, mindig releváns az a kérdés, hogy hogyan éljen egy hívő ember, vagy egyáltalán élhet-e egy olyan államban, civilizációban, melynek törvényei nem egyeznek vallása tanításával.

1.3. Tudománytörténeti áttekintés

A tudománytörténetet két szempontból tekintem át, követve disszertációm felépítését. Először a Muzulmán Testvériség történetének, majd pedig Quṭb életének és munkásságának szakirodalmát ismertetem röviden.

A Muzulmán Testvériség (korai) történetének alapműveként két művet szokás megnevezni. MITCHELL (1969) 1954-ig, tehát a Testvériség és a Szabad Tisztek közötti kapcsolat megromlásának kezdetéig mutatja be a mozgalom történetét, valamint annak szervezeti felépítését és ideológiáját. CARRÉ és MICHAUD (1983) bemutatja az 1954-ben kezdődő, és a '70-es évek elejéig tartó nagy üldöztetés, és az azt követő évtized történetét is, valamint foglalkozik a mozgalom szíriai ágának tevékenységével is. ZOLLNER (2007) tanulmányában a mozgalom történetének egy kisebb, ám annál fontosabb szeletére, mégpedig a börtönök alatti belső diskurzusra fókuszál, mely Quṭb tanai értelmezéséhez is fontos adalékokat nyújt. Későbbi könyvében (2009) a Testvériség történetének talán legmozgalmasabb időszakát veszi górcső alá, amikor az alapító Ḥasan al-Bannā halálával kezdődő, az 1952-es forradalmat, az al-Ḥudajbī megválasztása körüli belső hatalmi harcot és ideológiai vákuumot, és a mozgalom üldöztetését is magában foglaló, a hatalommal a *modus vivendi* megtalálásáig tartó időszakot dolgozza fel. Növeli műve értékét, hogy nagy figyelmet szentel Ḥasan al-Ḥudajbīnak és ideológiájának, valamint a *Du'āt lā quḍāt* c. mű szerzősége és összeállítása kérdésének, mely témák eleddig kevés figyelmet kaptak a Testvériség történetével

⁸ LAV, 2012, 4–5.

foglalkozó szakirodalomban.⁹ ROSENTHAL cikkének alapját a mozgalom egy 1944-es pamfletje képezi, melynek alapján annak ideológiáját és céljait igyekeznek bemutatni. ABED-KOTOB (1995) és MASOUD (2013) a szervezet és az ideológia bemutatására koncentrálnak tanulmányukban (főként a nagy üldöztetés utáni időszakban), és azt vizsgálják, hogy mennyiben tekinthetők a mozgalom céljai és eszközei mérsékeltnek, illetve maga a mozgalom kompromisszumra törekvőnek.

A Quṭbbal foglalkozó vonatkozó szakirodalmat két részre bontanám: amelyik az életével is foglalkozik, és amelyik főként gondolatrendszerére fókuszál. Életét ABU RABI (1984), CALVERT (2000, 2001), HAGLER, KEPEL (1985), KHATAB (2002a), KHATAB és BOUMA (2007), MOUSSALLI (1992), MUSALLAM (1998), USHAMA (2007), ZOLLNER (2007, 2009), valamint QUTB (2005) saját gyermekkorát bemutató önéletrajzi művéből ismerhetjük meg nagy részletességgel.

Az 1980-as években és az 1990-es évek elején számos könyvfejezetben és tanulmányban tárgyalták Quṭb ideológiáját és annak jelentőségét. BINDER (1988), CHOUEIRI (1990),¹⁰ HADDAD (1983a, b), HĀFIẒ DIJĀB (1987), KEPEL (1985), MOUSSALLI (1992), MUSALLAM (1990), SHEPARD (1989) és SIVAN (1985) közösen sokat tettek Quṭb gondolatrendszerének bemutatása és elemzése terén, ugyanakkor kevésbé bizonyultak sikeresnek egyrészt azon körülmények meghatározásában, melyek közrejátszottak gondolatainak kialakításában, másrészt azon folyamatok vizsgálatában, melyeken keresztül ezek a gondolatok megfogalmazódtak – írja Calvert,¹¹ aki művében éppen ezért erre is figyelmet fordít, és ugyanígy kontextusában vizsgálja a kérdést későbbi (2011) művében is. Szintén ebből a szempontból (is) fontosak azok a művek, melyek azt vizsgálják, hogy milyen hatást gyakoroltak Quṭb eszmerendszerére az Egyesült Államokban eltöltött évek (pl. CALVERT, 2000 és 2001, HAGLER), valamint Zollner fent már említett két műve, melyek a börtönének szerepét, és esetleges kizárólagosságát vizsgálják a gondolataiban bekövetkező radikális fordulatban.

A tanulmányok másik csoportja Quṭb tanainak hatásával foglalkozik. IRWIN (2001), ZIMMERMAN (2004) és KHATAB (2011) a Bin Lādinra, a szeptember 11-i eseményekre, és az *al-Qā'idára* gyakorolt befolyását vizsgálja. AZOULAY (2015) azt a kérdés járja körbe, hogy vajon al-Bannā és Quṭb eszméinek van-e hatása napjainkban a Muzulmán Testvériségre.

⁹ A Muzulmán Testvériségnek fontos szerep jutott a 2011-es arab tavasz során. Ez jelen munka keretein kívül esik, de megemlíteném MEIJER (2014), és KORANY és EL-MAHDI (2014) ezzel kapcsolatos művét. Utóbbiról ld. recenziómat: LAKATOS, 2015b.

¹⁰ Ebből az 1997-es kiadást tudtam kézbe venni.

¹¹ CALVERT, 1993.

Quṭb szellemi biográfiájának egészét, annak alakulását, változásait mutatja be MOUSSALLI (1992) és MUSALLAM (2005). Mindebből csak egy-egy terminusra, annak quṭbi értelmezésére összpontosít KHATAB (2002b, *ḡāhilijja*, *ḡākimijja*; 2006a, *ḡāhilijja*, 2006b, *ḡākimijja*), SHAH BIN JANI (1998, dzsihád) és SHEPARD (2003, *ḡāhilijja*). Egy korábbi tanulmányomban (LAKATOS, 2015a) azt vettem össze, hogy Quṭb *ḡāhilijja* fogalmát hogyan értelmezik a szakterület tudósai.

Végül megemlíteném KHATAB két további művét (2007, 2009), melyekben gyakorlatilag egyedülként a vonatkozó szakirodalomban a demokrácia hangját keresi Quṭb ideológiájában.

1.4. A disszertáció módszertana és felépítése

Disszertációmban arra keresem a választ a *ḡāhilijja* terminus vizsgálatán keresztül, hogy mi a kapcsolat Quṭbnál hit és cselekvés között, és mi gondolatrendszerének háttere a vallási tanításban. Ezért vizsgálatom középpontjában a szövegek állnak.

Kiindulópontom azért a *ḡāhilijja* terminus, mert egyrészt – mint fentebb írtam – minden elmélet gerincét annak terminusai adják, másrészt Quṭb talán legfontosabb és legismertebb terminusa, harmadrészt pedig, mert szerinte ez az, ami a korszak problémája, amire az egyedüli válasz az iszlám.

Alapvetően három nagyobb egységre lehet osztani disszertációmát.¹²

Az első egység: a történelmi háttér (II-III. fejezet)

A muzulmán világ valamely képviselője gondolatrendszerének, illetve az azt tartalmazó szövegek helyes értelmezéséhez több dolog ismerete is szükséges. Egyrészt tisztában kell lennünk az adott kor (világ)politikai eseményeivel, és hogy milyen társadalmi, politikai, gazdasági, szellemi és kulturális környezetben élt és alkotott a vizsgálatunk tárgyát képező személy. Másrészt látnunk kell, hogy milyen hatások érték konkrétan ezt a személyt élete során, melyek formálhatták személyiségét és gondolkodását. Ezért a II. fejezetben Quṭb korának Egyiptomát, a III. fejezetben Quṭb életrajzát mutatom be.

¹² Jelen fejezetet (I.) nem soroltam be ebbe a hármass felosztásba.

A második egység: a disszertáció tulajdonképpeni tárgya (IV-VII.)

Folytatva az előző gondolatmenetet, természetesen megkerülhetetlen az iszlám tanításának ismerete is, mint kiindulási pont. Így a IV. fejezetben a disszertációm és Quṭb eszmerendszerének is a középpontjában álló *ḡāhilijja* terminus lexikai és koráni gyökereit tárom fel, és megvizsgálom, hogy vajon létezik-e a terminusnak megfelelője a nyugati világban. A lexikai gyökerek feltárásában nyolc szótárra támaszkodtam: *al-Ṣiḡāḡ fi 'l-luġa*, *Maqājīs al-luġa*, *Lisān al-'arab*, *al-Qāmūs al-muḡīṭ*, *Tāġ al-'arūs min ġawāḡhir al-qāmūs*, valamint Lane, Steingass, és Wehr szótára. A koráni jelentés esetében pedig (többek között) Penrice Korán szótárát használtam.

A VI. és a VII. fejezet alapját Quṭb három műve képezi: a *Fī zilāl al-Qur'ān*, a *Ḥaṣā'is al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātuhu*¹³ és *Ma'ālim fi 'l-tariq*. Ezek tartalmát, megírásának célját és körülményeit, az V. fejezetben ismertetem röviden, ami hozzájárul tartalmuk helyes értelemezéséhez. Mindegyik mű Quṭb utolsó írói korszakában, a börtönévek alatt keletkezett, és főbb iszlamista művei között tartjuk számon.

A VI. fejezetben a *Fī zilālra* és a *Ḥaṣā'isra* támaszkodva vizsgálom meg a *ḡāhilijja* terminust és ezen keresztül Quṭb ideológiájának vallási hátterét. A *Fī zilāl* az egyik legjelentősebb alkotása, eszmerendszerének legtöbb eleme ebben található meg, és itt fejt ki azokat az egyik legrészletesebben. A mű egy modern *tafsīr*, ezért Quṭb tanai vallási hátterének feltárásában megkerülhetetlen. Ebből ismerhetjük meg, hogy hogyan értelmezi Quṭb a *ḡāhilijja* koráni megjelenéseit és az ezeket tartalmazó ájákat és szúrákat. A *Ḥaṣā'is* egyesek szerint Quṭb legalaposabb munkája,¹⁴ és szintén a vallási háttér, valamint a vallási tanítás, Quṭb gondolatrendszere és a cselekvés közti kapcsolat feltárásában nyújt segítséget.

A VII. fejezet középpontjában a *Ma'ālim* és benne a *ḡāhilijja* terminus áll. Ez Quṭb életében az utolsóként kiadott, az egyik legismertebb, és a börtönévek egyik legfontosabb műve, melyben a *ḡāhilijja* terminus a legérettebb formában megjelent, és nagy hangsúly kap benne a hit és a cselekvés. A fejezet bevezetőjében részletesen bemutatom a terminus elemzésének módszerét. Ezután arra keresem a választ, hogy mit ért ez a fogalom alatt ebben a műben, és mi a megoldás a *ḡāhilijjára*, valamint, hogy mi a kapcsolat a fogalom és a mozgalom, a vallási tanítás és a cselekvés között.

¹³ Az arab *al-taṣawwur al-islāmī* angol megfelelője az *islamic concept*, ami megfelel az arab kifejezés jelentésének. A magyarban viszont sem az iszlám (fn.), sem a muszlim (az arab *muslim* csak személyre vonatkozhat) nem adja vissza az *islāmī / islamic* (mn.) jelentését. Ezért az *islāmī / islamic* fordítására a muzulmánt használom majd jelen munkában.

¹⁴ MOUSSALLI, 1992, 50.

Harmadik rész: vizsgálatom eredményei

A *ġāhilijja* terminusnak e három mű alapján végzett elemzésével képet kaphatunk arról, hogyan nézett ki Quṭb gondolatrendszerének váza élete utolsó szakaszában. Ennek ismeretében végigtekinthetjük intellektuális fejlődését, megvilágítva annak főbb állomásait, és bemutatva azokat az eseményeket és hatásokat, melyek szerepet játszhattak ennek a folyamatnak az alakulásában (VIII. fejezet). Ez után pedig megkísérelhetjük elhelyezni Quṭbot a muzulmán világ vallási és szellemi térképén többféle szempontból is (IX. fejezet.)

A X. fejezetben összegzem vizsgálatom főbb eredményeit tizenkét kérdésre adott válasz formájában ismertetem.

Végül a XI. fejezetben bemutatom a kutatás két további lehetséges irányát.

Mellékletek

Öt melléklet alkotja még disszertációm. Az első az arab betűk tudományos átírását ismerteti.

A második egy táblázat, ami a III. fejezethez tartozik, és Sajjid Quṭb életének, és a Muzulmán Testvériség és Egyiptom történetének a disszertáció szempontjából releváns eseményeinek áttekintését segíti.

A harmadik IV. fejezethez kapcsolódik, és a *ġ-h-l* gyök bármely alakját tartalmazó koráni áják és azok fordításai, valamint az *agnoia* Újszövetségi előfordulásai találhatóak meg benne.

A negyedik a VII. fejezethez készült, és a *Maʿālim* azon szövegrészeit és fordításait tartalmazza, melyekben a *ġāhilijja* terminus megjelenik.

Az ötödik melléklet a VII. és a X. fejezethez társul, és a *ġāhilijja* terminus különböző jelentésárnyalatait foglalja össze táblázatos formában, az áttekinthetőség céljából.

II. Királyok, britek, Testvérek és Tisztek – Egyiptom a XIX. század végén és a XX. század első felében

2.1. Bevezető

A most következő fejezettel az a célom, hogy bemutassam azokat az eseményeket, valamint azt a politikai-, társadalmi-, gazdasági-, szellemi- és kulturális környezetet, melyben Sajjid Quṭb alkotott, és ami hatást gyakorolhatott személyiségének és gondolatrendszerének alakulására. Így ugyanis közelebb juthatunk annak helyes értelmezéséhez.

2.2. Egyiptom és a britek kapcsolata 1882-től az 1952-es forradalomig – rövid történeti áttekintés¹⁵

Egyiptom 1517-ben az Oszmán Birodalom része lett. 1882-től, a brit katonai bevonulástól kezdve gyakorlatilag a brit főkonzul¹⁶ kormányozta Egyiptomot egészen 1914-ig, de az továbbra is az Oszmán Birodalom tartománya maradt, és Muḥammad ʿĀlī dinasztiája is megtarthatta a khedive címet.¹⁷

1914 novemberében Nagy-Britannia hadat üzent az Oszmán Birodalomnak, és decemberben brit protektorátussá nyilvánították Egyiptomot. II. Abbās Ḥilmī khedivét (alkirály) elmozdították, és helyére Ḥusajn Kāmīl helyezték, akinek a szultán címet adták. Főként az antant hatalmak háború alatti ígéreteire, és Egyiptomnak a háborús erőfeszítésekhez való hozzájárulására alapozva, egy Saʿad Zaḡlūl által vezetett küldöttség (*wafd*)¹⁸ kívánta az egyiptomiak függetlenségi követelését a britek felé közvetíteni. Ám Zaḡlūl és két társát letartóztatták és száműzték, aminek következtében kitört az 1919-es egyiptomi forradalom.¹⁹ Végül a britek az 1922-es deklarációban formális függetlenséget adtak Egyiptomnak. A deklaráció értelmében négy ügy (az ún. *Reserved Points*) maradt a britek kezében: a brit birodalmi kommunikáció, Egyiptom védelme, a külföldi érdekek védelme és Szudán, mely akkoriban jogilag Egyiptom és az Egyesült Királyság kondomíniuma volt. Ezzel, valamint a

¹⁵ A modern kori Egyiptom történetéről ld. bővebben: DALY, 1998, DE SMET, 2021, GOLDSCHMIDT, 2004.

¹⁶ Azaz Consul General (1883–1907-ig Lord Cromer), majd 1914-től kezdve High Commissioner (főmegbízott).

¹⁷ DALY, 1998, 239–240.

¹⁸ Innen ered a Saʿad Zaḡlūl általa alapított *Wafd* párt neve.

¹⁹ DALY, 1998, 247–249.

főmegbízott és nagy létszámú csapataik révén biztosították befolyásukat a monarchiává átalakuló államban.²⁰ Az 1936-os angol-egyiptomi egyezményben független és szuverén államnak ismerték el Egyiptomot, ugyanakkor az egyezmény néhány pontja továbbra is nyitva hagyott kisebb kapukat a britek előtt Egyiptom kontrollálására: vészhelyzet esetén Egyiptom segítségére jöhetnek, Egyiptom katonai telepeket ad a britek számára a kommunikációs vonalaik biztosítására, maximum tízezer katona tartózkodhat a Szuezi-csatorna övezetben békeidőben, *status quo* fenntartása Szudánban.²¹ Így a függetlenség deklarálása ellenére is 1952²²/56-ig²³ rajta tartották a kezüket az egyiptomi politikai élet ütőerén.

A liberális korban (1923–1952) európai parlamentarizmuson alapuló politikai rendszer jött létre, de azt nem igazították hozzá megfelelően a társadalmi és politikai realitásokhoz, ezért a rendszer jelentős és leküzdhetetlen problémákkal szembesült. A politikai életet négy csoport irányította felváltva: a palota, a britek, a *Wafd*, és az ún. kisebbségi pártok: *Ḥizb al-Aḥrār al-Dustūrījīn* (Liberális Alkotmányos Párt), *Ḥizb (al-Hajʿa) al-Saʿdījja* (Saʿdistá Intézményes Párt), *Ḥizb al-Šaʿb* (Néppárt) és *Ḥizb al-Ittiḥād* (Egység Párt). Ezen erők politikai elsőségért folytatott küzdelme gyakran antidemokratikus módon folyt.²⁴

A korszak három fő kérdése a nemzeti ügy, a társadalmi-gazdasági reform és a politikai képviselő volt. Az első uralta a kor politikáját, de egyetlen pártnak sem sikerült elérnie a nemzeti függetlenséget, a szociális és gazdasági reformok pedig egyik párt programjának sem alkották lényegi részét.²⁵

A britek a II. világháború alatt beavatkoztak a belpolitikába, aminek hatására az emberek kiábrándultak a parlamentáris rendszerből. A háború után mindenki azt remélte, hogy a britek kimondják Egyiptom teljes függetlenségét, de a britek a csatornaövezetben maradtak.²⁶ Egyiptom újra csalódott.

Az 1950-es évek elejére egyértelművé vált a régi rend bukása. Bebizonyosodott, hogy egyetlen személy vagy párt sem képes végigvinni a függetlenség ügyét, illetve a társadalmi-gazdasági reformokat.²⁷

²⁰ DALY, 1998, 250–251.

²¹ BOTMAN, 1998, 294–295.

²² (...) *the British were still inclined to treat Egypt like a traditional protectorate. (...) continued the process of British intervention that would last until the revolution of 1952.* (BOTMAN, 1998, 291.)

²³ (...) *British involvement in Egypt's government would continue (...) until 1956 (...).* (DALY, 1998, 251.)

²⁴ BOTMAN, 1998, 285–286, 290, 307.

²⁵ BOTMAN, 1998, 290, 296.

²⁶ BOTMAN, 1998, 304.

²⁷ BOTMAN, 1998, 307.

2.3. A Szabad Tisztek és a Muzulmán Testvériség válasza, és az 1952-es forradalom

Ahogy a politikai rendszer esett szét és a liberalizmus vesztett vonzerőjéből, úgy nőtt a nem kormányzati ellenállási mozgalmak népszerűsége,²⁸ melyek meggyőzőbben érveltek a nacionalizmus, a muzulmán fundamentalizmus és a kommunizmus mellett.²⁹

A korszak három kérdésére – munkám szempontjából – a Szabad Tisztek (*Ḥarakat al-Dubbāt al-Aḥrār*) és a Muzulmán Testvériség válasza fontos. A Szabad Tisztek főként a szekuláris oktatásból és az állam és a hadsereg modernizációjából hasznot húzó³⁰ középosztálybeli, illetve vidéki gyökerekkel rendelkező fiatal tisztek kicsi és titkos csoportja volt. Politikai sokszínűség jellemezte: a marxizmussal, a Muzulmán Testvériséggel és a *Wafd* bal szárnyával szimpatizálók is feltűntek soraikban. Közös ideológia nem kötötte össze őket,³¹ csak az erős elhatározás, hogy megváltoztatják Egyiptomot. Konkrét politikai programjuk sem hatalomra kerülésük előtt, sem az azt követő első időkben nem volt.³² Nem valamilyen ideológia motiválta a hatalomszerzést; inkább csak homályos eszméik voltak a nemzeti függetlenségről, a modernizációról, a demokratizálásáról, a társadalmi igazságosságról és az egyenlőségről. Kritizálták a királyt, a rendszert és a hadsereget. Fő céljuk a függetlenség megszerzése és a király megbuktatása volt.³³

A nasszerizmus politikai címkét kezdetben nem kapcsolták a Szabad Tisztekhez, de a tény, hogy ʿAbd al-Nāṣir indította, szervezte és vezette azt, ami a forradalomként vált ismertté, szükségsszerűvé tette az elnevezést. Egy pragmatista ideológiáról van szó, mely a megjelenő politikai és gazdasági változásokra válaszol – ahogy alapítója többször is hangoztatta.³⁴

A helyi közösségként alapított (1928) Muzulmán Testvériség³⁵ egy főként oktatási kérdésekkel foglalkozó csoportból igen gyorsan iszlamista, vallási-politikai ellenállási tömegmozgalommá,

²⁸ Pl.: Muzulmán Testvériség, nacionalista jobboldal és internacionalista baloldal.

²⁹ ZOLLNER, 2009, 10–11.; BOTMAN, 1998, 308.

³⁰ ZOLLNER, 2009, 28.

³¹ BOTMAN (1998, 308.) egy politikailag sokféle csoportként jellemzi a Szabad Tiszteket.

³² Ezzel ellentétes: a Szabad Tisztek programja sok szempontból egyezett a Testvériségével, főleg szociális téren. (*EI*, vol. III, 1069.)

³³ BOTMAN, 1998, 308.; *EI*, vol. XII, 6.; CHOUEIRI, 2000, 179.

³⁴ CHOUEIRI, 2000, 179. A nasszerizmusról ld. bővebben: uo. 179–197.

³⁵ *Al-Iḥwān al-Muslimūn* (Muszlim Testvérek) vagy *Ġamāʿat al-Iḥwān al-Muslimīn* (Muszlim Testvérek Társasága). A magyar szakirodalom a Muszlim / Muzulmán Testvériség fordítás terjedt el. A mozgalom történetét ld. bővebben: CARRÉ – MICHAUD, 1983 és MITCHELL, 1993.

jelentős befolyással rendelkező nem-kormányzati erővé vált³⁶ az alapító, és egyben az első *Muršid ʿĀmm* (Általános Vezető), Ḥasan al-Bannā vezetésével.

Az 1940-es években a mozgalom három kihívással szembesült. **(1)** Először is választ kellett adnia Egyiptom aktuális problémáira. A Testvériség lényegi üzenete úgy összegezhető, hogy az iszlám egy rendszer (*nizām*), melyhez nincsen hasonló, mivel Allah nyilatkozta ki, és hivatása az, hogy az élet minden területét irányítsa. Fő célját az iszlám szolgálatában a nyugati befolyás elleni harc jelentette, melynek keretében reislamizálni kívánták az Egyiptomi életet. A második cél az iszlám alapjain álló állam létrehozása volt.³⁷ A problémákra megoldásként tehát az iszlámot ajánlották. Támogatták a palesztinok ügyét, és erőszakos britellenes propagandát folytattak.³⁸

A pártpolitikára negatívan tekintett al-Bannā, mert szerinte a fennálló parlamentáris demokrácia csak a pártérdekeket követi, a nép igényei, és az iszlám iránymutatásai helyett. Ahogy nőtt a mozgalom támogatottsága,³⁹ úgy tartott tőle egyre jobban a kormány és a britek. A kormányok elnyomó eszközökhöz nyúltak, melyek túllépték a jogi kereteket. A politikai erőszak erőszakot szült, s a Testvériség elkezdte félkatonai szárnyát a kormány ellen használni.⁴⁰

Ez hozta magával a **(2)** következő kihívást, ahol a tét a mozgalom pusztasága volt. 1948. december 8-án az al-Nuqrāšī⁴¹ kormány kimondta a Testvériség feloszlását, sok tagját pedig bebörtönözték.⁴² A helyzetet súlyosbította, hogy december 28-án a Testvériség tagja által végrehajtott merénylet áldozata lett al-Nuqrāšī. Az új miniszterelnök⁴³ a mozgalom végét akarta.⁴⁴

A **(3)** harmadik kihívást az egymással összefonódó belső ideológiai konfliktus és irányítási válság jelentette,⁴⁵ melyet tovább mélyített al-Bannā meggyilkolása 1949. február 12-

³⁶ ZOLLNER, 2009, 10.

³⁷ Ugyanezt jelenik majd célként Quṭbnál is.

³⁸ *EI*, vol. III, 1068–1069. Elképzelhető, hogy al-Bannā titkos hadsereget is szervezett, és biztos, hogy nem zárta ki terveiben az erőszakos hatalomszerzést.

³⁹ A mozgalom aktivistáinak számára vonatkozóan a második világháború kitörésekor százezres és egymillió fölötti becslések vannak. (BOTMAN, 1998, 301.)

⁴⁰ ZOLLNER, 2009, 11–12.

⁴¹ Maḥmūd Fahmī al-Nuqrāšī Bāšā miniszterelnök (1945–1946, 1946–1948).

⁴² Több merénylet kísérlethez, illetve terrorcselekményekre való felbujtáshoz is köze volt a Testvériségnek. Erről ld. bővebben: MITCHELL, 1993, 12–104.

⁴³ Ibrahīm ʿAbd al-Hādī Bāšā (1948–1949), a *Ḥizb (al-Hajʿa) al-Saʿdijja* tagja.

⁴⁴ ZOLLNER, 2009, 13.

⁴⁵ Magának al-Bannának a vezetését is megkérdőjelezték. Ennek egyik jele, hogy egyik legrégebbi társa, Ibrāhīm Ḥasan kilépett a mozgalomból al-Bannā egyik döntése miatt. A másik, hogy al-Bannā kizárta az egyik alapítót, a mozgalom akkori *wakīlját*, ʿAbd al-Raḥmān al-Sukkarīt, mert hangot adott nemtetszésének al-Bannā pártpolitikával kapcsolatos irányvonalát illetően. A harmadik, hogy a mozgalom félkatonai szárnya, az *al-Ġihāz al-Sirrī* (Titkos Egység, vagy: *al-Nizām al-Ḥāṣṣ* – Speciális Szervezet) 1947-től függetlenítette magát ʿAbd al-Raḥmān al-Sanadī vezetésével a szervezet vezetőségétől, s terrorakciókkal vált ismertté, miközben al-Bannā (az

én.⁴⁶ Az új *muršid* megválasztása nem csak ideológiai kérdés volt, hanem a mozgalom jövőbeni formájának megválasztását is jelentette: politikai tömegszervezet vagy terrorista és titkos elit. Az utóbbit képviselte Šāliḥ al-ʿAšmāwī,⁴⁷ az *al-Ġihāz al-Sirrī* (Titkos Egység) első vezetője (*raʿīs*), majd 1947-től a mozgalom *wakīlja*.⁴⁸ Az ő esetleges megválasztása a Testvériség szétszakadásának kockázatát hordozta, és veszélyeztette volna a mozgalom kibékülést az állammal és a legalitásba való visszatérését.⁴⁹

A vezető halála, a felosztatási parancs, a tagok üldöztetése és kínzása mély krízisbe sodorta a Testvériséget. Abū Rabīʿ szerint a mozgalom értelmiségi tagjai ezen események után jutottak arra a keserű következtetésre, hogy az egyiptomi társadalom általánosságban véve nem muzulmán, s ez hozta felszínre a Testvériség gondolkodásában a *ġāhilijja* fogalmát, amit mintegy tíz évvel korábban már használt Mawdūdī.⁵⁰

A mozgalom azonban túlélte a vészorszakot.⁵¹ Bírósági döntés értelmében, 1951-ben mentesült a terrorizmus vádjá alól, amiben közrejátszott a hatalmon lévő Wafd párttal kötött szövetség. Így a mozgalom visszatérhetett a legalitásba, majd megválasztották az új *muršidot* (1951), Ḥasan Ismāʿīl al-Huḍajbī,⁵² akinek tekintélyét gyakran kétségbe vonták.⁵³ A külső probléma, az üldöztetés tehát elmúlt, a belső, a vezetés válsága továbbra is megmaradt, amihez 1954-től hozzájárult ʿAbd al-Nāšir rezsimjének mintegy két évtizedig tartó támadása.

Az új vezető új irányvonalat jelentett, ami konfliktusokkal járt. Al-Huḍajbī fel akarta oszlatni a Titkos Egységet és fel akart hagyni a terrorcselekményekkel. Kapcsolatot tartott fenn a királyi udvarral, amit sértésnek vett a mozgalom számos tagja, nyíltan kritizálva a király életmódját. További vitatéma volt a liberális éra politikai rendszere. Miközben al-Huḍajbī

1948-as események után) nyilvánosan elítélte az erőszakos akciókat, és al-Nuqrāšī meggyilkolását, ugyanis a Testvériség túlélése érdekében, rendezni kívánta a kapcsolatot a felosztatási határozatot kiadó kormánnyal. (ZOLLNER, 2009, 12–13, 15.)

⁴⁶ ABU RABI, 1984, 116. ZOLLNER (2009, 14.) szerint a felbujtó valószínűleg a kormányzat volt.

⁴⁷ Ne keverjük össze a Muzulmán Testvériséghez kötődő többi al-ʿAšmāwī nevű személlyel: Muḥammad Ḥasan al-ʿAšmāwī, a *Maktab al-Iršād* (Irányító Tanács) al-Huḍajbīhoz közel álló tagja; ʿAlī al-ʿAšmāwī, azon két csoport egyikének egyik vezetője, melyek 1957/58-ban jöttek létre, és később létrehozták a *Niẓām 1965* (Szervezet 1965) nevű csoportot, a Testvériség újraszervezése céljából; ʿAmal al-ʿAšmāwī, Munīr al-Dillānak, al-Huḍajbī egyik legközelebbi munkatársának a felesége, akinek az ötlete volt az, hogy egy külső jelöltet keressenek a Testvériség élére al-Bannā halála után.

⁴⁸ A második ember a mozgalomban a *Muršid al-ʿĀmm* után.

⁴⁹ ZOLLNER, 2009, 12–14., 17.

⁵⁰ Sajjid Abū al-Aʿlā Mawdūdī (1903–1979), a *Ġamāʿati islāmī* mozgalom vezetője az indiai szubkontinensen.

⁵¹ Al-Bannā halála miatt titkosan működött tovább, s csak azért maradt életben, mert az interregnum alatt (amíg nem választottak új *muršidot*) a belső frakciók vezetői (Šāliḥ al-ʿAšmāwī, ʿAbd al-Ḥākīm ʿĀbidīn, ʿAbd al-Raḥmān al-Bannā és Šajḥ Ḥasan al-Baqūrī) félretették ellentétjeiket. (ZOLLNER 2007, 414.)

⁵² ZOLLNER, 2009, 16., 18., 20–21.

⁵³ *EI*, vol. III, 1069.

elutasította a pártrendszert, igyekezett egyensúlyozni a palota és a pártok képviselői, illetve saját mozgalma között.⁵⁴

A belső feszültség akkor vált világossá, amikor 1951-ben újra előtérbe került Egyiptom és a britek kapcsolata. Al-Naḥḥās⁵⁵ miniszterelnök Egyiptom részének nyilvánította Szudánt,⁵⁶ ami fellobbantotta a nemzeti érzést a britekkel szemben. Al-Huḍajbī kritizálta a döntést, amivel akaratlanul a britek jelenléte mellett foglalt állást. Megtagadott bármilyen szervezett beavatkozást a Testvériség részéről, amivel szembeszállt Šāliḥ al-ʿAšmāwī.⁵⁷

Mind a Szabad Tiszteknek, mind a Testvériségnek célja volt tehát kivívni a függetlenséget és javítani Egyiptom helyzetén. A Szabad Tisztek közül többen is szimpatizáltak a Testvériséggel, vagy tagjai voltak,⁵⁸ így nem meglepő, hogy együttműködtek vele. A hadsereg volt a Szabad Tisztek „fegyveres keze”, a Testvériség pedig – a marxista baloldallal együtt – militáns bázisát és társadalmi kapcsolatait adta.⁵⁹

Bár a diákok, munkások, ifjú szakemberek, és értelmiségiek,⁶⁰ akik nem-parlamentáris szervezeteken, sztrájkokon és utcai tüntetéseken keresztül támadták a régi rendet, nem érték el céljaikat, de sikerült destabilizálniuk a kormányt, és olyan légkört teremteni, melyben a liberalizmus alapvető tanai megkérdőjeleződtek. Ez előkészítette a terepet a Szabad Tisztek számára. Amikor a tudomásukra jutott, hogy a kinevezendő új kormány első lépésként letartóztatná néhányukat, cselekvésre szánták el magukat, és 1952. július 23-án puccsot⁶¹ hajtottak végre. Eltörölték a monarchiát, lebontották a liberális államot, korlátozták a földesurak hatalmát, függetlenséget hoztak Egyiptomnak és új kurzust nyitottak gazdasági és külpolitikai téren, méltóságot és önbecsülést adtak az országnak. Így érthető, hogy az egyiptomiak többsége – legalább is kezdetben – miért támogatta az új rendszert.⁶²

⁵⁴ ZOLLNER, 2009, 23–24.

⁵⁵ Muṣṭafā al-Naḥḥās Bāšā (1928, 1930, 1936–1937, 1942–1944, 1950–1952), a *Wafd* párt tagja.

⁵⁶ Szudán 1899-óta egyiptomi-brit kondomínium volt.

⁵⁷ Személyes ellentét, sértettség is lehetett a konfliktus hátterében, hiszen al-Bannā halála után al-Huḍajbī lett a *Muršid* és nem ő, ráadásul al-Huḍajbī még a *wakīl* posztjáról is leváltotta őt. (ZOLLNER, 2009, 23–24.)

⁵⁸ Pl. Muḥammad Labīb és ʿAbd al-Munʿim ʿAbd al-Raʿūf, akik fontos összekötők voltak a Testvériség vezetősége és az összeesküvő tisztek között. (ZOLLNER, 2009, 26.) Voltak olyanok is, akik a Testvériségben kezdtek, majd később a Szabad Tisztek közé (is) beléptek. Sőt, a két későbbi elnök, ʿAbd al-Nāšir és Šādāt is tagja volt mindkét csoportnak. (KHATAB and BOUMA: 2007, 74–75.)

⁵⁹ ROUSSILLON, 1998, 338.

⁶⁰ A rendőrök, a katonák, a parasztok és a hivatalnokok mellett, részben ebből a körből került ki a Muzulmán Testvériség tagsága is.

⁶¹ A szakirodalom hol államcsínynek, puccsnak (*coup d'état*, pl. BOTMAN, 1998, 307), hol forradalomnak (pl. ZOLLNER, 2009, 51.) nevezi az eseményt.

⁶² BOTMAN, 1998, 304, 307.

A forradalom sikere azonban sem elfedni, sem megszüntetni nem tudta a Muzulmán Testvériség előtt álló kihívásokat és problémákat. A fenti háromból egy ugyan megoldódott, a mozgalom életben maradt, de más problémák tovább éltek, és újak is megjelentek. **(1)** Al-Hudajbīnak továbbra sem sikerült konszolidálnia pozícióját, mint *muršid*, és Šālih al-ʿAšmāwī sem szűnt meg belső ellenfele lenni. **(2)** Megoldatlan maradt a Titkos Egység⁶³ feloszlításának kérdése, bár al-Hudajbī ezt akarta. **(3)** A forradalom támogatása és annak sikere hozta magával a következő kérdést, hogy mi legyen a Testvériség jövőbeni szerepe, mennyire vonódjon bele az államrendszerbe, milyen szinten működjön együtt a rezsimmel. **(4)** Újra felszínre került az, már a múltban is belső vitákat kiváltó kérdés, hogy politikai pártként vagy vallásos társaságként határozza-e meg magát a Testvériség.⁶⁴ Ez nemcsak az előbbi javasló Tanácskozó Testületet (*al-Hajʿa al-Taʿsīsiyya*) és az utóbbi mellett álló al-Hudajbī között okozott feszültséget, hanem az FPT (Forradalmi Parancsnoki Tanács) és a Testvériség közötti különbségeket is szélesítette. **(5)** A tagság egy része nem volt elégedett a Testvériség struktúrájával és igazgatásával, valamint hierarchikus felépítésével, ami szintén al-Hudajbī helyzetét nehezítette, igaz más módon, mint Šālih al-ʿAšmāwī rivalizálása. **(6)** Volt egy „külső” probléma is, nevezetesen, hogy a forradalmárok és a Testvériség alapvetően más gondolt abban a kérdésben, hogy mi alkotja az igazságos államot.⁶⁵ Volt tehát egyrészt egy hatalmi harc, ami befolyásszerzésről, stratégiákról és politikai meggyőződésekről szólt; és volt egy belső zúgolódás a vezetőség, a követendő irányvonal, és a mozgalom szerepvállalását illetően, ami Zollner szerint, al-Hudajbī egész regnálását jellemezte.⁶⁶

⁶³ ʿAbd al-Raḥmān al-Sanādī állt az élén, aki Šālih al-ʿAšmāwīt támogatta al-Hudajbīval szemben. (ZOLLNER, 2009, 32.) 1954-ben a Titkos Egység egyik volt tagja kísérelt meg merényletet ʿAbd al-Nāšir ellen, ami jelezhetette azt, hogy al-Hudajbī nem tudta irányítása alatt tartani a katonai szárnyat.

⁶⁴ A kiváltó oka az volt, hogy a *Maḡlis Qijādat al-Ṭawra* (Forradalmi Parancsnoki Tanács – FPT) 1952 októberében elrendelte, hogy minden párt regisztrálja magát.

⁶⁵ ZOLLNER, 2009, 27–29., 32–33., 36. (...) *what constituted a just state system*.

⁶⁶ ZOLLNER, 2007, 413–414.

III. Sajjid Quṭb élete

3.1. Neveltetése és ifjúkora

Sajjid Quṭb Ibrāhīm Ḥusajn Šāḍilī (1906–1966) az Asjūṭ tartományban fekvő muszlim-keresztény lakosságú⁶⁷ Mūšāban⁶⁸ született.⁶⁹ A jómódú parasztcsalád feje, a földbirtokos al-Ḥāḡḡ Quṭb Ibrāhīm aktívan politizált: a *Ḥizb al-Watanī*nak⁷⁰ volt helyi delegáltja,⁷¹ s találkozókot szervezett, hogy megbeszéljék a politikai eseményeket és olvassák a Koránt.⁷² A felvilágosult gondolkodású és nacionalista apa számára tehát fontos volt a vallás,⁷³ ám fiát egy modern elemi iskolába (*madrasa*) íratta be, a hagyományos Korán-iskola (*kuttāb*) helyett.⁷⁴ A modernitás felé is terelte tehát apja, s minden bizonnyal hatott fia szellemi fejlődésére. Quṭb tehát már gyermekkorában találkozott az életét később leginkább meghatározó két dologgal: az iszlámmal és a politikával, s szimpatizálni kezdett a britellenes nacionalizmussal.⁷⁵

Apja mellett a hagyomány és a modernitás erőinek küzdelme is nyilván hatást gyakorolt gondolkodásának fejlődésére, ami érezhető önéletrajzában.⁷⁶ Quṭb és a *kuttāb* diákok közötti versengésen⁷⁷ keresztül nyomon lehet követni az egyiptomi oktatási rendszerben (és társadalomban) a vallási és a világi oktatásban részesülők között elmélyülő szakadékot. Mindezek ellenére önéletírása azt mutatja, hogy mély benyomást gyakorolt rá a tradicionális

⁶⁷ KHATAB, 2002a, 165.

⁶⁸ Kairótól mintegy háromszáz nyolcvan kilométerre, déli irányban található.

⁶⁹ MUSALLAM, 1998, 64; ABU RABI, 1984, 105. SHEPARD (1989, 31.) szerint Qahaban született.

⁷⁰ Muṣṭafā Kāmil által a XX. század elején alapított párt.

⁷¹ SHEPARD, 1989, 31.

⁷² KEPEL, 1985, 38.

⁷³ Quṭb két anyai rokona is az al-Azharon végzett. (KEPEL, 1985, 38.)

⁷⁴ KEPEL, 1985, 38.; KHATAB, 2002a, 165.; MUSALLAM, 1998, 65. Ettől eltérni látszik ABU RABI (1984, 105), aki azt írja, hogy Quṭb hagyományos vallásos nevelésben részesült. Ez az eltérés elsimítható azzal a gondolattal, hogy a vallásos neveletésnek nem feltétlenül kell azt jelentenie, hogy *kuttāb* iskolába jár a gyermek.

Quṭb önéletrajzában a következőket találjuk: A család egyik fele a *kuttāb* (mert ott memorizálja a Koránt), a másik a *madrasa* (mert az tisztább, haladóbb és ott is tanítják a Koránt) mellett volt. Végül a *madrasára* esett a választás, de a döntésbe neki nem volt beleszólása. Ottani tanulmányai kétszer szakadtak meg egy-egy rövidebb időre. Egy ideig a tornatanártól való félelmében nem járt be az iskolába. A másik eset az volt, amikor az állam lecsérélte a *madrasa* vezetőjét, aki a faluban ismert Korán recitáló és korábban a *kuttāb* vezetője volt. Emiatt az a pletyka terjedt el a faluban, hogy a *madrasában* el fogják törölni a Korán memorizálást. Ezért Quṭbot kivette az apja, és a következő nap már a *kuttābba* kísérte el. Quṭb viszolygott a *kuttābtól* annak infrastrukturális körülményei, a diákok viselkedése és a tisztaság hiánya miatt. Amikor végül visszatérhetett a *madrasába*, az *szent helyé vált a számára, mint egy mihirāb* (...). (QUTB, 2005, 8, 14, 18–19, 21.)

⁷⁵ KEPEL, 1985, 38.

⁷⁶ MUSALLAM, 1998, 65. Az említett mű címe: *Tifl min al-qarja* (Gyermek a faluból). Talán ennek egy sajátos, külső jele, hogy amikor elkezdett iskolába járni a régi *tāqija* (lekerekített sapka) helyett egy *ṭarbūst* (fej), a hagyományos *ḡallābijja* helyett pedig egy *qufīānt* (hosszú ujjú, elől nyitott ruha) kapott. (QUTB, 2005, 8.)

⁷⁷ Csapatot szervezett az iskolatársaiából, hogy mindenben versengjenek a *kuttāb*os fiúkkal, pl. Korán recitálásban is. (QUTB, 2005, 21.)

életmód, a vidéki szokások, és a muzulmán nevelés.⁷⁸ Talán az itt szerzett tapasztalatok miatt is válhatott számára később oly fontossá a társadalmi igazságosság kérdése.⁷⁹

3.2. Egyetemi tanulmányok

1921-től⁸⁰ Kairóban folytatta tanulmányait, majd a Dār al-‘Ulūm⁸¹ bölcsészkarára járt, ami az al-Azhar által képviselt tradicionális muzulmán és a nyugatosított oktatást nyújtó Egyiptomi Egyetem közötti középutat képviselte.⁸² Életének e szakaszában azon liberális nacionalista erők befolyása alá került, melyek az ország 1920-as éveinek intellektuális életét befolyásolták. Ekkor született meg fejében a vallás és az irodalom szétválasztásának gondolata.⁸³ Fontos tehát kihangsúlyozni, hogy Quṭb semmiféle képzettséget nem szerzett a muzulmán teológia és jogtudomány terén.⁸⁴ A későbbiekben így laikus értelmiségiként nyúl majd a vallásos témákhoz.

Kezdetben anyai nagybátyjánál, a nacionalista, Wafd párti⁸⁵ újságírónál⁸⁶ Aḥmad Ḥusajn ‘Uṭmānnál lakott, aki bemutatta későbbi mentorának, a modernista, nacionalista irodalomkritikusnak, a szintén wafdista⁸⁷ al-‘Aqqādnak,⁸⁸ akinek révén Quṭb belépést nyert az újságírás világába.⁸⁹

⁷⁸ Saját magától memorizált Korán-részleteket fiatalon, illetve kiválóan elsajátította az arab nyelvet (MUSALLAM, 1998, 65.). KEPEL (1985, 38.) szerint az egész Koránt memorizálta. Saját bevallása szerint egy év alatt a Korán egyharmadát sikerült memorizálnia. (QUṬB, 2005, 21.)

⁷⁹ Vallásos írói korszakának első, igazán jelentős műve ezzel a kérdéssel foglalkozott: *al-‘Adāla al-iḡtimā‘ijja fī ‘l-islām* (1949).

⁸⁰ 1918-ban végzett az iskolával, és szülei Kairóba akarták küldeni, de ezt meggátolta az 1919-es forradalom, így csak 1921-ben került oda (KEPEL, 1985, 38.). SHEPARD (1989, 31.) szerint 1919-ben, míg KHATAB (2002a, 165.) szerint 1920-ban költözött Kairóba. Utóbbi azt is leírja, hogy részt vett az 1919-es nacionalista forradalomban.

⁸¹ Modernista tanárképző intézet, mely a kombinált arab és muzulmán irodalomra fókuszált, szekuláris orientációval. (KHATAB, 2002a, 166.) Az intézményben aktív irodalmi tevékenységet folytatott. (MUSALLAM, 1998, 65.) Quṭb idején Rašīd Riḍā vezette az intézményt (1935-ben halt meg). A Testvériség alapítója, Ḥasan al-Bannā is itt tanult ebben az időben, de nincs rá bizonyíték, hogy ismerték volna egymást Quṭbbal. (ZOLLNER, 2009, 163.) KHATAB és BOUMA (2007, 73.) leírja, hogy a teljes tanulmányi „útjuk” megegyezett: ugyanúgy modern elemi- és középiskolába jártak, ugyanazt a felsőfokú tanfolyamot végezték, és ugyanazon az egyetemen diplomáztak, majd utána mindketten a kormánynak dolgoztak ugyanabban a szektorban.

⁸² SHEPARD, 1989, 31.

⁸³ Ez látszódnak az 1930–1940-es években született írásaiban. (MUSALLAM, 1998, 65.)

⁸⁴ Ezt emeli ki ZOLLNER (2009, 50.) is.

⁸⁵ KEPEL, 1985, 39.

⁸⁶ KHATAB, 2002a, 165.

⁸⁷ KEPEL, 1985, 39.

⁸⁸ ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqāddal az al-Azharon került kapcsolatba. (MUSALLAM, 1998, 65.)

⁸⁹ KHATAB, 2002a, 166.

Miután végzett a Dār al-^sUlūmon,⁹⁰ újságíróként⁹¹ és tanárként dolgozott,⁹² de íróként és irodalomkritikusként⁹³ is tevékenykedett. A harmincas évek végétől az Oktatási Minisztériumban dolgozott⁹⁴ egészen 1952-ig.⁹⁵

A harmincas–negyvenes évek fordulóján szellemi mentora al-^sAqqād volt,⁹⁶ aki a muzulmán témákat racionális nyugati ideákkal olvasztotta egybe. Quṭbra átragadt mestere liberalizmusa és antimarxista ideológiája.⁹⁷ Hozzá hasonlóan a Wafd párt tagja lett, de később mindketten elhagyták a szervezetet.⁹⁸

Az 1940-es években⁹⁹ két háború is formálta gondolkodását. Az évtized elejét a II. világháború és az általa okozott gazdasági, politikai és társadalmi problémák árnyékolták be; ráadásul kiderült, hogy a britektől 1936-ban elnyert függetlenség nem valódi. A világháborút követte Egyiptom veresége az 1948-as palesztin–izraeli háborúban, mely rávilágított a rendszer gyengeségére, illetve megingathatta az emberek, köztük Quṭb, belé vetett bizalmát.

1948 elején, már párton kívülként, saját lapot alapított (*al-Fikr al-Ġadīd* – Új Gondolat), de hamar betiltotta a hatalom, és letartóztatási parancsot adott ki ellene.¹⁰⁰ Ekkoriban tehát már igencsak távolodóban volt az 1919-es forradalom eszméitől és az általa létrehozott rendtől. Végül az elfogató parancsot Quṭb barátjának, al-Nuqrāšī miniszterelnöknek a közbenjárására nem foganatosították, de az országot el kellett hagynia, s két évet¹⁰¹ (1948–1950) az USA-ban töltött az Oktatási Minisztérium kiküldetésében.¹⁰² Az ott tapasztaltak¹⁰³ hatására¹⁰⁴ elutasította az amerikai oktatási rendszert és életmódot, s meggyőződésévé vált, hogy az iszlám és a

⁹⁰ 1929–1933-ig járt a Dār al-^sUlūmra. (MUSALLAM, 1998, 65; KEPEL, 1985, 39.) KHATAB (2002a, 166.) szerint 1934-ben, ABU RABI (1984, 105.) szerint pedig 1939-ben végzett. Bakkalaureátusi címet szerzett pedagógiából, illetve arab nyelv és irodalomból. (MUSALLAM, 1998, 66.)

⁹¹ ABU RABI, 1984, 106. Nem említi, hogy Quṭb tanárként (is) dolgozott volna.

⁹² Egy állami elemi iskolában. (MUSALLAM, 1998, 65.)

⁹³ ZIMMERMAN, 2004, 223.

⁹⁴ Az oktatási program felelőseként.

⁹⁵ MUSALLAM, 1998, 66. KHATAB (2002a, 166.) szerint 1934-es diplomázása után rögtön a minisztérium kötelekébe került, s 1953-ig dolgozott ott. Az eltérés oka az lehet, hogy 1952. októberében adta be a lemondását, de, mint azt MUSALLAM (1998, 74.) írja, hivatalosan csak 1954. januárjában hagyták jóvá. KEPEL (1985, 39.) szerint 1933-tól kezdve tizenhat évet [tehát 1949-ig] dolgozott a minisztérium keretei között, először tanárként, majd felügyelőként. Utóbbi minőségében sok projektet készített az oktatási rendszer megreformálására. Ennek oka lehetett gyermekkori iskolai tapasztalatai. Tanári „vénája”, oktató-nevelő szándéka pedig talán szerepet játszhatott abban, hogy az oktatási kérdésekkel is foglalkozó Muzulmán Testvériség elnyerte szimpátiáját, és hogy későbbi, iszlamista gondolatrendszerében fontos szerepe volt a képzésnek (hittételek pontos ismerete).

⁹⁶ Rajta kívül még Tāhā Ḥussajn volt rá hatással. (ZOLLNER, 2009, 51.)

⁹⁷ SHEPARD, 1989, 32.; ABU RABI, 1984, 106.

⁹⁸ 1927-ben a párt élére Muṣṭafā al-Naḥḥās Bāšā került, akivel al-^sAqqād nem szimpatizált. (KEPEL, 1985, 39–40.)

⁹⁹ Az évtized végén az *al-^sĀlam al-^sarabī* című lap főszerkesztője volt.

¹⁰⁰ Maga I. Fārūq (1936–1952) király akarta börtönben tudni.

¹⁰¹ SHEPARD (1989, 31.) szerint nagyjából két és felet

¹⁰² Feladata az amerikai tantervek tanulmányozása volt. (USHAMA, 2007, 167.; ABU RABI, 1984, 106.)

¹⁰³ KEPEL (1985, 41.) szerint elsősorban a szexuális promiskuitás taszította.

¹⁰⁴ Ld. bővebben: QUTB, Sayyid: „*The America I have seen*”: *In the Scale of Human Values*; CALVERT, 2000; CALVERT, 2001, HAGLER.

muzulmán életmód az, ami az ember számára az egyedüli hatásos gyógymód, hogy leküzdje a kapitalizmus és a marxizmus istentelen materializmusát.¹⁰⁵

Hazatérése egyben az iszlámhoz, mint egy mindent átfogó életmódhoz való szimbolikus visszatérés is, bár a visszatérés folyamata már kiküldetése előtt megkezdődhetett, hiszen első jelentős iszlamista műve, az *al-ʿAdāla al-iġtimāʿiyya fī ʿl-islām* 1949-ben, tehát a kiküldetése idején jelent meg. Abū Rabīʿ hangsúlyozza, hogy ez a visszatalálás nem véletlenül, hanem komoly akaraterő révén történt.¹⁰⁶

3.3. Quṭb, a Muzulmán Testvériség és a Szabad Tisztek kapcsolata

Mind a Muzulmán Testvériséghez, mind a Szabad Tisztekhez erős szálak fűzték Quṭbot, az viszont különbség, hogy előbbi csoportnak a tagja is lett, míg utóbbinak nem. Mindkét esetben egy folyamat volt ennek kialakulása, és a Szabad Tisztek esetében egy folyamat volt ezen szálak elszakadása is, ami időben részben egybeesett a Muzulmán Testvériséggel fűződő kapcsolatának elmélyülésével, mely kapcsolat viszont élete végéig megmaradt. Ezen folyamatok szimbolikus eseményeinek pontos időpontját illetően olykor eltérés található a szakirodalom, de jelen munka szempontjából maga a folyamat, a mögötte húzóó okok, és a két csoporthoz fűződő viszonyának esetleges egymásra, és Quṭb gondolkodására való hatása az, ami igazán fontos.

Quṭb egyébként más, nacionalista erőkhöz is csatlakozott még az 1952-es forradalom előtt, a nép fegyveres harcra való teljes mozgósítását követelve az idegen befolyás ellen.¹⁰⁷

A Muzulmán Testvériséghez az Egyesült Államokból való hazatérése után kezdett közeledni, és a csatlakozásra valamikor 1951–1953 között került sor.¹⁰⁸ A közeledés folyamata a

¹⁰⁵ ABU RABI, 1984, 106. MUSALLAM, 1998, 67. A későbbiekben látni fogjuk, hogy Quṭb számára ez az igazi probléma: az istentelenség, a szekularizmus.

¹⁰⁶ ABU RABI, 1984, 106.

¹⁰⁷ Még az ún. *katāʿib al-fidāk* ('önfeláldozó zászlóalj') alakítását is támogatta, hogy gerillaharcot folytassanak a britek ellen. (MUSALLAM, 1998, 68–69.)

¹⁰⁸ ABU RABI (1984, 107.) és USHAMA (2007, 167.) 1951-et jelöli meg a belépés éveként. KEPEL (1985, 41.) 1951 végére teszi (idézi Quṭbot: *1951-ben születtem*), és megemlíti, hogy Šāliḥ al-ʿAšmāwī hívta meg. MUSALLAM (1998, 67, 72.) szerint is Šāliḥ al-ʿAšmāwī hívta meg, de a formális taggá válás pontos időpontja nem ismert (a szövegből úgy tűnik számomra, hogy ezt ő az 1952-es júliusi forradalom utánra teszi), többek között azért, mert magánál Quṭbnál sincs erről írásos feljegyzés. ZOLLNER (2009, 51.) a szakirodalomra hivatkozva 1951 és 1953 közé teszi. KHATAB és BOUMA (2007, 75, 77.) azt írja, hogy Quṭb a Testvériségnek 1953 márciusától kezdett dolgozni, miután szakított az FPT-vel és így gyakorlatilag a Szabad Tisztekkel is.

Amit biztosan elmondhatunk az az, hogy az Egyesült Államokból való visszatérésekor a Testvériség néhány tagja fogadta a reptéren, tehát a közeledés ekkor már megindult, és a belépésre legkésőbb 1953-ban kerülhetett sor, amikor már a szervezet egyik részlegét vezette (*Qism Našr al-Daʿwa*).

következő eseményekben érhető tetten: 1951-től írásokat közölt a Testvériség lapjaiban,¹⁰⁹ és az egyikben 1952-ben a mozgalom barátjának nevezte magát;¹¹⁰ majd ugyanebben az évben a Testvériség kiadója kiadta két könyvét.¹¹¹ Belépése után bekerült a mozgalom Irányító Tanácsába (*Maktab al-Iršād*), ő lett a szóvivő, valamint az egyik legerősebb részlegnek, A[z iszlámra] Hívás Terjesztése Részlegnek (*Qism Našr al-Da‘wa*) a feje.¹¹² 1953 decemberében újabb fontos megbízást kapott, ugyanis megtették a mozgalom lapjának, az *al-Iḥwān al-Muslimūn* főszerkesztőjének.¹¹³ Tehát még ha a legkorábbi időpontban (1951) is került sor a belépésre, egyet érthetünk Zollnerrel,¹¹⁴ hogy nagyon gyorsan jutott előre a mozgalomban Quṭb. A *Qism Našr al-Da‘wa* hozta meg a végső döntést a mozgalom ideológiáját illetően,¹¹⁵ így, ennek vezetőjeként Quṭbnak lehetősége nyílt arra, hogy a saját elképzelései szerint formálja a Testvériség hivatalos ideológiáját. Ez, Kepel szavaiból kiindulva: [Quṭb] *nem volt vezető vagy szervező alkat, hanem egy adīb* [irodalmár], *a szavak embere*,¹¹⁶ testhezálló feladat volt számára. Abū Rabī‘ egyenesen a mozgalom al-Bannā utáni időszakának fő ideológusának nevezi.¹¹⁷

Al-Ḥudajbī és Quṭb vezetése alatt változás következett be a hangnem és a hangsúly terén is, s a szlogenek helyett a lényegi mondanivaló, a cselekvés vált elsődlegessé az iszlámra hívás terjesztésében. Ez egyben az iszlám problémájának egy jóval „tudományosabb” megközelítését

¹⁰⁹ A Muzulmán Testvériség két vezető alakjának lapjában is rendszeresen publikált: az *al-Muslimūnban* (A muszlimok, Sa‘īd Ramaḍān kiadványa) és a *Mağalla al-Da‘waban* (A Hívás lapja, Šāliḥ al-‘Ašmāwī lapja). Előbbiben jelentek meg újíto stílusú Korán kommentárjának, a *Fī zilāl al-Qur‘ān*nak (A Korán árnyékában) az első részei 1951 novemberében, és egészen 1954-es bebörtönzéséig írt a lapba. Kritikus írásai miatt az *al-Da‘wának* két számát is elkobozta a hatalom 1952 januárjában. (MUSALLAM, 1998, 68–69; USHAMA, 2007, 168.)

¹¹⁰ Erre akkor került sor, amikor kifejtette, hogy al-Ḥudajbīnak pontos muzulmán terminusokban és programokban kellene világossá tennie a Testvériség álláspontját a csatorna övezetért folytatott harcot illetően. Ugyanis zavarodottságot szült, hogy míg a Testvériség tagsága (Šāliḥ al-‘Ašmāwīval és lapjával az *al-Da‘wával*) csatlakozott a háborús felhíváshoz, sőt, valójában a Testvériség gerillaharcot vezetett a britek ellen, addig a vezetőség hivatalos pozíciója látszólag közömbösen viszonyult a harcban való részvételhez. Ezért néhány aktivista, mint pl. Quṭb, azt követelte, hogy tegye világossá álláspontját a harcot illetően. MUSALLAM (1998, 67, 69–70.) szerint nagy hatást gyakorolt rá a mozgalom britek elleni gerillaharca a csatorna övezetben (1951), ami szintén hozzájárult a közeledéshez.

¹¹¹ *Ma‘rakat al-islām wa al-ra‘smāliyya, al-‘Adāla al-iğtimā‘iyya fi ‘l-islām*. (MUSALLAM, 1998, 70.)

¹¹² ZOLLNER (2009, 51.) nem ír évszámot. MUSALLAM (1998, 72.) szerint erre al-Ḥudajbī hatalomra kerülése, tehát 1951 októbere után került sor. KHATAB és BOUMA (2007, 75, 77.) 1953. márciusa és 1954. novembera közötti időszakra helyezi. (A szóvivő csak náluk és KHATABnál (2002a, 166.) szerepel.)

¹¹³ MUSALLAM, 1998, 76. Az első lapszám csak 1954. május 20-án jelent meg, és 1954. augusztusában már meg is szűnt létezni a Testvériség és a hatalom közötti konfliktus következtében. ZOLLNERnél (2009, 51.) ezért szerepelhet az, hogy csak 1954. májusában lett főszerkesztő Quṭb.

¹¹⁴ ZOLLNER, 2009, 51.

¹¹⁵ MUSALLAM, 1998, 73.

¹¹⁶ KEPEL, 1985, 38.

¹¹⁷ ABU RABI, 1984, 103–104. MUSALLAM (1998, 67.) ’megelégszik’ a vezető ideológus megnevezéssel.

is jelentette, ugyanis a hittérítők eddig tisztán teológiai képzésébe bevezették a tanulás jóval szekulárisabb áramlatait is.¹¹⁸

A hadsereg katonatisztjeivel szintén külföldi tartózkodása után került szorosabb kapcsolatba Quṭb, akik közül néhányan, pl. ʿAbd al-Nāṣir és al-Sādāt, a Testvériségnek és a Szabad Tiszteknek is a tagjai voltak.¹¹⁹ Quṭb a tanácsadójuk volt, őket pedig érdekelték a művei.¹²⁰ Gyakran látogatták meg és hallgatták előadásait. Quṭb, saját bevallása szerint, közelebb érezte magához a Testvériség azon tagjait, akik a hadsereghez tartoztak, mint akik nem.¹²¹ A forradalom előtt néhány nappal, 1952. július 19-én is Quṭb házában találkoztak a Szabad Tisztek és ʿAbd al-Nāṣir, valamint a Testvériség Port Szaíd-i vezetője, a katonatiszt Maḥmūd al-Azāb is megjelent ott.¹²² Volt tehát átfedés a két mozgalom között, és Quṭb afféle összekötő szerepet töltött be köztük.

A Szabad Tisztekhez fűződő jó viszonynak a forradalom győzelme utána „kézzelfogható” eredménye is volt. Kulturális és oktatási tanácsadónak nevezték ki a Forradalmi Parancsnoki Tanácshoz,¹²³ és ő volt az egyetlen civil, aki részt vett az FPT gyűlésein és a döntéshozatalban is.¹²⁴ A Szabad Tisztek egyik vezető figurája, az oktatási ügyek felelőse, Kamāl al-Dīn Ḥussajn őt jelölte oktatási miniszternek, és támogatta könyveinek terjesztését az iskolákban.¹²⁵ Egyetérthetünk Zollnerrel, hogy mindezek miatt létfontosságú kapocs volt a Muzulmán Testvériség és a Szabad Tisztek között.¹²⁶

1952 augusztusában, amikor az FPT megünnepelte a forradalom győzelmét, Quṭbot *a forradalom gondolkodójaként* köszöntötték, és Muḥammad Nağīb e szavakat intézte hozzá: *A mi nagy tanítónk, áldott Forradalmunk úttörője, korszakunkban az iszlám elsőszámú gondolkodója.* Quṭb rövid beszédében kihangsúlyozta, hogy a forradalom célja nem a király elmozdítása, hanem, hogy az országot az iszlám felé fordítsák, és kifejezte abbéli aggodalmát,

¹¹⁸ MUSALLAM, 1998, 73. „Tudományosabb”, értsd igyekeztek kiaknázni azokat az adottságokat, melyeket a különböző területeken (pl. jog, gazdaság, társadalom, oktatás stb.) jeleskedő tagok jelentettek.

¹¹⁹ ZOLLNER (2009, 26.) óvatos kritikával kezeli az ő tagságra vonatkozó információt, és megemlíti, hogy emiatt egyes szerzők szerint a puccsot valójában a Testvériség kezdeményezte.

¹²⁰ *Maʿrakat al-islām wa al-raʿsmālījja, al-ʿAdāla al-iğtimāʿījja fī ʿl-islām, al-Salām al-ʿālamī wa al-islām.*

¹²¹ KHATAB and BOUMA, 2007, 75.

¹²² MUSALLAM, 1998, 71. Musallam idézi R. P. Mitchellt, aki azt írja, hogy egy megegyezés féle jött létre a Szabad Tisztek és a Testvériség között, utóbbiak forradalomban betöltött szerepét illetően.

¹²³ KHATAB and BOUMA, 2007, 75.; MUSALLAM, 1998, 71.; ZOLLNER, 2009, 52. A testület elnöke Muḥammad Nağīb (a köztársaság kikiáltása utáni első elnök), alelnöke ʿAbd al-Nāṣir volt, és a tagok között ott találjuk al-Sādātot is.

¹²⁴ MUSALLAM, 1998, 71.

¹²⁵ MUSALLAM, 1998, 71.

¹²⁶ ZOLLNER, 2009, 52.

hogy akár csak a királyság idején, most sem lehetetlen, hogy letartóztatják, mire ʿAbd al-Nāṣir így reagált: *csak a holttestemen át.*¹²⁷ Szintén augusztusban Quṭb szervezett egy konferenciát, melynek témája a gondolat szabadsága az iszlámban volt, s itt felszólította Naǧīb tábornokot egy „igazságos diktatúra” felállítására egy hat hónapos időszakra, hogy az országot megszabadítsa a korrupciótól.¹²⁸ Úgy tűnik, hogy ekkor még bízott abban, hogy a Szabad Tisztek az általa kívánatosnak tartott irányba terelik majd Egyiptomot.

Ám Quṭb és az új hatalmi elit közötti „mézeshetek” hamar véget értek. Természetesen nem egy konkrét eseményben ragadható meg a „házasság” megromlása, hanem egy folyamatról van szó, ami 1952 őszén kezdődött.¹²⁹ Két kérdést érdemes megválaszolni: mi volt a folyamat oka és milyen konkrét események jelezték. Ami az okokat illeti, hamar kiderült, hogy a nasszerizmus nacionalista ideológiája¹³⁰ nem egyeztethető össze a Testvériség iszlamizmusával,¹³¹ és Quṭb kitarzott a muzulmán életmód gyakorlati alkalmazásának szükségessége mellett. A jel pedig a hatalomhoz fűződő „hivatalos” kapcsolatának fokozatos felszámolása volt. Elsőként 1952 októberében benyújtotta lemondását az oktatási minisztériumnak, azzal az indokkal, hogy a kormány oktatáspolitikája nem-muzulmán.¹³² Teljes szakításról ekkor még nem beszélhetünk, ugyanis 1953. január 23-án a *Hajʿat al-Taḥrīr* (Felszabadítási Testület – FT) még ʿAbd al-Nāṣir, és az ő megbízottja, Quṭb vezetése alatt alakult meg. Quṭb elgondolása az volt, – amivel 1965-ös vallomása szerint ʿAbd al-Nāṣir és az FPT béli támogatói egyetértettek – hogy ez a szervezet majd egyesíti a fiatalokat, a diákokat, a munkásokat és a Testvériséget, és így a Testvériség és az FPT vitái szertefoszlanának. A tagságot egy muzulmán programmal ismertetnék meg és oktatnák őket, hogy a muzulmán törvény szerint éljenek, és így segítenék az egyiptomi társadalom iszlamizálódását. Az FT tehát egy muzulmán szervezet lenne, és így nem lenne szükség más muzulmán szervezetre.¹³³ Két

¹²⁷ KHATAB and BOUMA, 2007, 75.

¹²⁸ MUSALLAM, 1998, 72.

¹²⁹ MUSALLAM, 1998, 74.

¹³⁰ Quṭb szemében (1) a nacionalizmus legfeljebb csak egy, és nem is felétlenül szükséges, lépcsőfok lehet a muzulmán állam kiépítése felé vezető úton, végcél semmiféleképpen sem; (2) egy muszlim embernek a hite a nemzetisége; (3) az arab nacionalizmus olyan alapelveken nyugszik, amely másodlagosnak tekinti az iszlámot az etnikai identitás után, és (4) szemben állhat az iszlám egyetemességével. Számára a szekuláris nacionalizmus egyszerűen *ǧāhilijja*. (KHATAB, 2004, 217–244.) Ez pedig szemben áll az iszlámmal és az *umma* egységével.

¹³¹ SHEPARD, 1989, 31.

¹³² MUSALLAM, 1998, 66, 74. Felettse, Ismāʿīl al-Qabbānī sikertelenül próbálta meg rávenni, hogy megváltoztassa álláspontját, és csak 1954. januárjában hagyták jóvá Hivatalosan is a lemondását.

¹³³ KHATAB and BOUMA, 2007, 76. Quṭb és az FT kapcsolatáról csak ez a szerzőpáros számol be ilyen részletességgel. MUSALLAMnál (1998, 74.) találunk még annyit, hogy az FT főtitkára volt. A szakirodalomban másutt ezt találjuk az FT-ről: az első olyan szervezet, amit ʿAbd al-Nāṣir azért hozott létre, hogy mobilizálja az egyiptomiakat saját politikájának támogatására, és maga mellé állítsa őket Naǧībbal folytatott hatalmi harcában, akit a Muzulmán Testvériség támogatót. A szervezet legbuzgóbb támogatói mégis gyakran a Testvériség tagjai voltak. (GOLDSCHMIDT, 2004, 112–113, 127, 206.)

észrevételt tartok itt fontosnak tenni: az egyik, hogy vajon ezzel gyakorlatilag a Muzulmán Testvériség megszüntetését javasolta-e Quṭb; a másik, hogy ekkor még az egész társadalom helyet kap Quṭb elképzelésében, ellenben a börtönben született *Ma‘ālim fī ‘l-ṭarīqban* (*Mérföldkövek / Útjelzők az úton*) már csak az 'élesapatra' fókuszál.

Azonban a szervezet megalakulása után nem sokkal véglegesen megromlott Quṭb viszonya a Szabad Tisztekkel:

*1953 februárjáig dolgoztam együtt a Júliusi Forradalom embereivel, amikor az én véleményem és az övék kezdett elválni egymástól a Felszabadítási Nagygyűlés programját, és más aktuális ügyeket illetően. (...) A (...) Testvériség iránti érzelmeim egyre erősebbé váltak.*¹³⁴

Quṭb elhagyta az FT-t, és lemondott az FPT-ben betöltött tanácsadói tisztségéről is.¹³⁵ Mindebben közrejátszhatott a Testvériség és a Szabad Tisztek ellentétje is. 1953 folyamán ‘Abd al-Nāṣir javára változtak meg a hatalmi viszonyok az FPT vezetésében, akinek nem tetszett a Testvériség politikai befolyása.¹³⁶ Ráadásul az ‘Abd al-Nāṣir és al-Huḍajbī közti ellentét összefonódott az al-Huḍajbī és a Testvériségen belüli ellenfelei közötti ellentéttel. Ennek bizonyítéka, hogy 1953 decemberében kizárták a Testvériségből a disszidens tagokat,¹³⁷ akik támogatták a Szabad Tisztek politikáját.¹³⁸ Ebben a bizonyos szempontból ideológiai harcban al-Huḍajbī támogatja a Quṭb vezette részleg.¹³⁹

A Muzulmán Testvériséghez és a Szabad Tisztekhez tehát már a forradalom előtt erősen kötődött, és a Testvériséghez való kötődése, valamint a mozgalomban betöltött szerepe a

¹³⁴ Quṭbot idézi KHATAB és BOUMA (2007, 76–77.). Szintén itt olvashatjuk, hogy Quṭb saját elmondása szerint tudta, hogy szakadás van a Testvériség és a Szabad Tisztek között, és tudta, hogy hová tartanak.

¹³⁵ KHATAB and BOUMA, 2007, 77.; ZOLLNER, 2009, 52.; MUSALLAM, 1998, 74. Utóbbi nem közöl pontos dátumot, csak annyit, hogy 1952 ősze után került rá sor.

¹³⁶ ZOLLNER, 2009, 52.

¹³⁷ MUSALLAM (1998, 74.) három nevet említ meg: Šāliḥ al-‘Ašmāwī (ő hívta meg Quṭbot a mozgalomba), Muḥammad al-Ġazālī és Aḥmad Ġalāl. Utóbbi helyett ZOLLNER (2009, 33.) ‘Abd al-‘Azīz Ġalāl említi meg. Al-‘Ašmāwī és al-Ġazālī volt al-Huḍajbī belső ellenzékének a feje. Hármójukon kívül még huszonegy tagot zártak ki a mintegy hetven lázadó közül. A lázadás során egy csoport betört al-Huḍajbī házába, azzal a céllal, hogy lemondásra kényszerítsék. (ZOLLNER, 2009, 23–24.)

¹³⁸ Pl. hogy aláírják a britekkel az egyezményt a csatorna övezet teljes kiürítéséről, amire végül 1954-ben került sor. (MUSALLAM, 1998, 74.)

¹³⁹ Kevésbé ismert Quṭbnak a belső konfliktusban betöltött szerepe, ugyanakkor köztudott volt Quṭb hűsége és odaadása al-Huḍajbī iránt. (MUSALLAM, 1998, 74.)

forradalom után még erősebbé vált,¹⁴⁰ többek között a Szabad Tisztektől, és az FPT-től való eltávolodás hatására.¹⁴¹

3.4. Quṭb bebörtönzése és a Muzulmán Testvériség üldöztetése

Amikor a Testvériség azokkal a kommunistákkal akart egy ʿAbd al-Nāṣir ellenes egységet létrehozni,¹⁴² akkor Quṭb volt az összekötő kapocs.¹⁴³ Ha figyelembe vesszük, hogy a kommunisták ideológiáját, annak ateista jellege miatt teljességgel elvetette, akkor az, hogy még velük is hajlandó volt összefogni, egyszerre jele annak, hogy mennyire élesen szemben állt ʿAbd al-Nāṣir szekuláris politikájával,¹⁴⁴ és annak is, hogy céljai érdekében elvtelen szövetségekötésre is hajlandó volt. Titkos, rendszerellenes írásokat adott ki,¹⁴⁵ illetve a kormány szerint ő irányította a kormányellenes izgatást a mecsetek szószékeiről.¹⁴⁶ A hatalom tehát egyre inkább úgy érezhette, hogy Quṭb az útjukban áll. Csak megfelelő indok kellett, hogy eltávolíthassák a közéletből.

A forradalom utáni években (1953–54 fordulójára) kiéleződött a Testvériség és a hatalom (egy része) közötti konfliktus, és kihasználva a Testvériség belső krízisét, az FPT 1954. január 14-én elrendelte a Testvériség felosztatását és al-Hudajbī letartóztatták. Zollner írja Mitchellre hivatkozva, hogy a fő célpont al-Hudajbī volt, és az FPT újra akarta szervezni a Testvériséget egy befolyásolhatóbb vezetőség alatt. Legalább is az FPT ʿAbd al-Nāṣir által befolyásolt részlegének ez volt a célja, aki ekkor a Testvériséggel kapcsolatos ügyekért felelt.¹⁴⁷ Az ügynek nem is annyira a háttérben ott húzódott, és vele összefonódott Naḡīb és ʿAbd al-Nāṣir hatalmi

¹⁴⁰ A közeledés és csatlakozás mozgatórugója lehetett az is, hogy a Testvériség hatalmas szellemi és politikai befolyással bírt Egyiptomban (ABU RABI, 1984, 106.), és Quṭb a tervei megvalósításához nem egy jelentéktelen szervezet támogatását kereste. Szintén ez az oka annak, hogy ʿAbd al-Nāṣir egyszerre tartott a mozgalomtól, és ezért fel akarta számolni, és meg is akarta szerezni a támogatásukat, meg akarta találni az együttműködést módját, vagy befolyása alá akarta vonni őket.

¹⁴¹ KHATAB és BOUMA (2007, 77.) szerint csak ekkortól, azaz 1953 végétől lett a Testvériség szóvivője, lapjának főszerkesztője és a *Qism Naṣr al-Daʿwa* vezetője.

¹⁴² Az terelhetette „egy akolba” a két mozgalmat, hogy a Szabad Tisztek a *Wafd* likvidálása után mindkét csoport ellen felléptek, ugyanis már csak ez a két erő volt képes velük versenyezni. A kommunisták akkor szakítottak a Szabad Tisztekkal, amikor a *Kafr al-Dawwār*-i sztrájk vezetőit felakasztották. Később egyébként a börtönben is egymásra találtak a militáns kommunisták és a Testvériség tagjai. (ROUSSILLON, 1998, 340, 352.)

¹⁴³ Ez elég éles fordulat Quṭb részéről, hiszen 1952 augusztusában még elítélte a kommunistákat, mondván, ők szították a munkás zavargásokat *Kafr al-Dawwār*ban, sőt, még bátorította és támogatta is a Szabad Tisztek kemény lépéseit, beleértve két munkás kivégzést is, akiket a zavargás vezetésével vádoltak. Továbbá ő volt a tanácsadója annak a ’szabad tisztnek’, aki az ügyet tárgyaló katonai bíróságot vezette. (MUSALLAM, 1998, 73–74.)

¹⁴⁴ Valamint a fent említett, a britekkel a Csatorna-övezet teljes kiürítéséről szóló egyezményrel.

¹⁴⁵ *Al-Iḥwān fī ʿl-maʿraka* (A Testvérek a harcban, 1954 nyara), *Hādīhi al-muʿāhada lan tamurr* (Ez az egyezmény nem fog keresztül menni. Utalás az 1954-es brit-egyiptomi egyezményre.), *Li māḏā nukāfiḥ?* (Miért harcolunk?).

¹⁴⁶ MUSALLAM, 1998, 77–78. Így közvetett szerepe volt a kormányellenes zavargásokban a Rawḏa mecsetben, 1954 augusztusában.

¹⁴⁷ ZOLLNER, 2009, 34.

harca is, melyben a Testvériség előbbi mellé állt.¹⁴⁸ Ezt bizonyítja, hogy a felosztatás és a bebörtönzések után al-Hudajbī Nağībnek írt nyílt levelet, akik ekkor még hivatalosan az FPT feje és a köztársaság elnöke volt,¹⁴⁹ s ebben a levélben egy autokratikus rezsim kiépítésével vádolta ʿAbd al-Nāširt.¹⁵⁰ Mivel Quṭb al-Hudajbī mellett foglalt állást, három hónapra börtönben került.¹⁵¹ Ez előrevetítette, hogy milyen sors vár azokra, akik szembekerülnek a kormánnyal. Amikor Nağīb időlegesen felülkerekedett a hatalmi harcban, 1954. március 1-jén vissza is vonta a felosztatási parancsot. Azonban a felosztatás nem múlt el nyom nélkül, és a belső megosztottság tovább erősödött, és újraéledt a Titkos Egység kérdése is.¹⁵²

ʿAbd al-Nāšir igyekezett tovább bontani a Testvériség egységét, és al-Hudajbī is egyre inkább a peremre szorult. Ahogy élesedett a helyzet a Testvériség és a rezsim között, al-Hudajbī úgy döntött, hogy hátrébb lép.¹⁵³ Távolléte miatt a mozgalmon belüli zavarodottság elérte a csúcst, így ʿAbd al-Nāširnak lehetősége nyílt arra, hogy megszabaduljon a Testvériségtől.¹⁵⁴

1954. október 26-án, egy héttel az angol-egyiptomi egyezmény aláírása után,¹⁵⁵ a Titkos Egység egy korábbi tagja, Maḥmūd ʿAbd al-Laṭīf *állítólag* megkísérelte meggyilkolni ʿAbd al-Nāširt, de kudarcot vallott.¹⁵⁶ ʿAbd al-Nāšir ezzel a merénnyel két legyet ütött egy csapásra, és nem is hagyta kihasználatlanul a lehetőséget. Egyrészt megvolt a „jogalap” a Testvériség elleni fellépésre, másrészt a rezsimen belüli hatalmi harcot is gyakorlatilag lezárta:

¹⁴⁸ ROUSSILLON, 1998, 340.

¹⁴⁹ Bár nem tartozott a Szabad Tisztek belső köréhez. (CHOUERI, 2000, 181.)

¹⁵⁰ ZOLLNER, 2009, 34.

¹⁵¹ KEPEL, 1985, 41.; KHATAB, 2002a, 166.

¹⁵² ZOLLNER, 2009, 34.; MITCHELL, 1993, 144–145. Az FPT-vel való együttműködés kérdésének mentén három frakció alakult ki: (1) szorosabb együttműködés és kibékülés az FPT-vel (valószínűleg a disszidensek is őket támogatták); (2) szorosan kintartani al-Hudajbī mellett és külső nyomásgyakorló csoportként működni ʿAbd al-Nāširral szemben; (3) a semlegesek, akik nem csatlakoztak egyik irányhoz sem, azt remélve, hogy össze tudják hozni a mozgalom két szélsőségét, és valahogy a mozgalmat is a kormánnyal.

¹⁵³ ZOLLNER (2009, 35.) szerint valószínűleg azt sugalmazták neki, hogy az ő jelenléte akadályozza a Testvériség és a rezsim közötti jó viszony kialakulását. Így előbb külföldre utazott, majd Alexandriába vonult vissza.

¹⁵⁴ ZOLLNER, 2009, 35–36. Zollner az eseményekkel kapcsolatban kiemeli al-Hudajbī felelősségét is, mondván, képtelen volt egyesíteni a Testvériséget a vezetése alatt, és nem adott egyértelmű iránymutatást a szervezet politikai vízióját illetően, és az FPT-vel való együttműködés stratégiáját és szintjét sem határozta meg.

¹⁵⁵ 1954. október 19-én írták alá. Ennek értelmében a brit katonai alakulatoknak 1956-ig el kellett hagyniuk a Szezi-csatorna térségét, de háború esetén visszatérhettek és használhatták a Csatorna bázist. Továbbá engedélyezte brit civil vállalkozóknak, hogy fenntartsanak néhány telepet.

¹⁵⁶ Ez a hivatalos verzió. Viszont egyesek szerint vannak arra utaló jelek, hogy talán ʿAbd al-Nāšir és közeli társai rendezték meg a merénnyel. CARRÉ és MICHAUD (1983, 59–63.) szerint annyi biztos, hogy fontolgattak egy ilyen akciót.

MITCHELL (1993, 147–151.) leírja, hogy a Testvériség tagjainak egy része tervbe vett egy ilyen akciót, viszont al-Hudajbī a vezetőjüknek egyértelművé tette, hogy elutasít minden bűncselekményt.

ZOLLNER (2009, 37–38.) úgy látja, a hivatalos verziót kritikusan kell kezelni, mert vannak arra utaló jelek, hogy a merénnyel azért bujtották fel a tettes(ek)e)t, hogy leszereljék a Muzulmán Testvériséget és ʿAbd al-Nāšir FPT-n belüli ellenfeleit. Azt is elképzelhetőnek tartja, hogy a Titkos Egység egy része is benne volt a cselekvésben, de nem al-Hudajbī parancsára cselekedtek, hanem ʿAbd al-Nāšir mellett sorakoztak fel. Azonban a kép még bonyolultabb, ugyanis a Titkos Egységen belül is volt egy törésvonal. Zollner szerint el kell ismerni, hogy teljes bizonyossággal nem bizonyítható, hogy valójában mi is történt. Csak az biztos, hogy ʿAbd al-Nāšir jött ki győztesen az októberi eseményekből.

megtisztította az FPT-t ellenfeleitől, Nağībot pedig megfosztották elnöki tisztétől, megvádolták, hogy összeesküdött a Testvériséggel¹⁵⁷ és házi őrizetbe helyezték.¹⁵⁸

Amikor 1954 novemberében al-Hudajbīt perbe fogták a kormány megdöntésének vádjával, a csoport fő ideológusának tartott Quṭbot is letartóztatták, de csak a tanuk padjára ültették al-Hudajbī tárgyalásán, s nem fogták perbe és nem keverték bele a merényletbe sem.¹⁵⁹ Hét halálos ítélet született, de al-Hudajbīét életfogytiglani börtönre változtatták,¹⁶⁰ és 1954. december 4-én feloszlatták a Testvériséget. Az 1949-es üldöztetéshez képest az volt a különbség, hogy ezúttal nem maradt meg egy földalatti mozgalom, és nem volt meg a Titkos Egység támogatása sem.¹⁶¹ Quṭbot jóval később, 1955 júliusában ítélték tizenöt évi kényszermunkára kormányellenes agitációért.¹⁶²

Láttuk, hogy a forradalom győzelme után több problémára, kérdésre is választ kellett találni a mozgalomnak, melyek gócpontja a vezetés válsága volt. A másik ehhez hasonló gócpont, az ideológiai űr, az egyértelmű iránymutatás hiánya. Ilyen jellegű probléma már korábban is volt, a mostani pedig a hatalomnak a mozgalom elleni fellépése miatt alakult ki. Al-Hudajbī nem adott semmilyen egyértelmű iránymutatást a kialakult szituációra, tudniillik arra, hogy eddig a britek, a Palota és a kapitalizmus volt az ellenség, most pedig a Szabad Tisztek egyiptomi és muzulmán kormánya, melyet a mozgalom tagjai kezdetben támogattak. Ez a rezsím bebörtönözte őket, az örök¹⁶³ egymás szeme láttára kínozták őket, amibe többen belehaltak, mások pedig szellemileg rokkantak bele.¹⁶⁴ Mindezt az ‘Abd al-Nāşir elleni merénylet kísérletért, melynek elkövetésében ártatlannak tartották magukat.¹⁶⁵ *Nem volt olyan teoretikai eszközük, amivel elemezni tudták volna az új rezsímet az iszlám kategóriái szempontjából.*¹⁶⁶ ‘Abd al-Nāşir pedig, – ahogy korábban is láttuk – igyekezett a belső problémákat minél jobban fokozni, hogy megszabaduljon politikai ellenfeleitől és a vallásos ellenzékétől.¹⁶⁷

¹⁵⁷ MUSALLAM, 1998, 78.

¹⁵⁸ ZOLLNER, 2009, 36.

¹⁵⁹ Ez azért érdekes, mert MUSALLAM szerint (1998, 77–78.) a kormány azt állította, hogy a merénylet után a Testvériség néhány tagjának szökését Quṭb irányította. Tovább a Titkos Egység semmilyen egyéb tevékenységbe sem keverték bele.

¹⁶⁰ További kilenc halálos ítélet született, melyeket mind életfogytiglani börtönre módosították, és mintegy kétezer embert börtönöztek be, akik főként az írástudó középosztályhoz tartoztak. 1954 októbere és 1955 áprilisa között a Testvériség huszonkilenc tagja halt meg a börtönökben a körülmények következtében. (ZOLLNER, 2009 38–39.)

¹⁶¹ ZOLLNER, 2009, 38.

¹⁶² MUSALLAM, 1998, 77–78. USHAMA (2007, 168.) szerint terrorista tevékenység és zendülés szítása volt a vád.

¹⁶³ Egyik kedvenc mondásuk így szólt: *Ha Allah leszállna, őt is börtönbe dugnánk.*

¹⁶⁴ BADAWI, 2010, 45., 56., 59.

¹⁶⁵ Ha valóban a Muzulmán Testvériség tervelte ki és kísérte meg, nem valószínű, hogy erről a tagság nagy része tudott, hiszen egy ilyen akció akkor kecs egetet sikerrel, ha minél kevesebben tudnak róla.

¹⁶⁶ KEPEL, 1985, 37. Ezt a vákuumot tölti majd be Quṭb.

¹⁶⁷ ZOLLNER, 2007, 414–415.

3.5. A fogság évei (1954–1964) és a *Nizām* 1965¹⁶⁸

A fogság fájdalmas és kemény volt. Elég csak az 1957. júniusi eseményeket megemlíteni, amikor a Testvériség bebörtönzött tagjai közül sokan meghaltak és megsebesültek,¹⁶⁹ amikor a kényszermunka ellen tüntettek. Mindez jelentős hatással lehetett Quṭb gondolkozására.¹⁷⁰ Ettől kezdve egyre inkább ʿAbd al-Nāṣir és rendszere testesítette meg számára mindazt, ami nem-muzulmán. Rossz egészségi állapota miatt a Līmān Ṭurra¹⁷¹ börtönkórházba¹⁷² szállították át, ahol rokonai látogathatták és a hatóságok megengedték, hogy írjon.¹⁷³

Joggal merül fel a kérdés, hogy a kormány miért engedett írni egy olyan embert, aki a tollával jelentette a legnagyobb veszélyt. Az egyik ok, hogy így tudták ellenőrizni, mely célra a kormányzat felállított egy cenzúra bizottságot az al-Azhar tagjaiból. Érdekes, hogy egyetlen művét sem utasították el. A *Maʿālim* volt a kivétel: ʿAbd al-Nāṣir maga is olvasta a művet, és engedélyezte a terjesztését; majd a kormányzat – látva, hogy túl népszerű a könyv – betiltotta azt; az al-Azhar pedig mindkét esetben tartotta a lépést a hatalommal.¹⁷⁴ A másik ok, hogy Quṭb kiadója bírósági engedélyt szerzett, hogy Quṭb teljesíthesse Korán kommentárja megírásához kapcsolódó szerződéses kötelezéseit.¹⁷⁵ Egy további ok talán az lehet, hogy a kormány jobbnak látta, ha hagyja alkotni, s így megismeri gondolatait, és azt is, hogy kik szimpatizálnak vele és ezekkel a gondolatokkal. Ellenvetésként felhozható, hogy talán Quṭb máshogy írt, ha tudta, hogy azt utána ellenőrzi a kormány. Viszont ha megnézzük a *Maʿālimot*, láthatjuk, hogy nem „fél” megírni radikális gondolatait.

Miközben Quṭb továbbra is börtönben ült, a Testvériség helyzete némiképp javult, ugyanis a kormányzat 1957–58 folyamán lazított a mozgalomra gyakorolt nyomásán.¹⁷⁶ A

¹⁶⁸ Szervezet 1965.

¹⁶⁹ Huszonketten haltak meg (ZOLLNER, 2009, 43.) és további negyvenhat ember sérült meg.

¹⁷⁰ Ld. bővebben: ZOLLNER, 2007, 411–433. és ZOLLNER, 2009.

¹⁷¹ A *maximum-security* fokozatú börtön arab megfelelője a *līmān*. 2002-ben három ilyen fokozatú börtöne volt Egyiptomnak, amiből az egyik a Līmān Ṭurra. (ROTH, 2006, 93.) Főként a Testvériség vezetősége került ide, a fiatalabb tagok a regionális börtönökbe (pl. Qanāṭir). (ZOLLNER, 2009, 38.)

ليمان طرة – Többféle átírása ismert a szakirodalomban: Liman Turrah, Liman al-Turra, Liman Tora, Tora Liman. ZOLLNER (2009, 45.) a *siġn al-Turra* elnevezést használja. Utóbbi az egész börtönkomplexum, míg a *līmān* ezen belül a maximum-security részleg neve.

¹⁷² Itt ismerkedett meg Muḥammad Jūsuf Hawwāšsal, aki legközelebbi munkatársa, és így tanai talán legjobb ismerője lett a börtönévek alatt.

¹⁷³ MUSALLAM, 1998, 78–79.

¹⁷⁴ KHATAB, 2002a, 167.; KHATAB and BOUMA, 2007, 77.; KEPEL, 1985, 42.; MUSALLAM, 1998, 78. ZOLLNER (2009, 55.) azt írja, hogy először nem cenzúrázták, amit meglepőnek tart, mivel a kormány hamarosan levetette az üzletek polcairól a művet.

¹⁷⁵ KHATAB and BOUMA, 2007, 77.

¹⁷⁶ Ld. bővebben: ZOLLNER, 2009, 39–40.

Testvériség egy csoportja, amelyik később Szervezet 1965 néven vált ismertté,¹⁷⁷ kapcsolatba lépett Quṭbbal, és arra kérték, hogy segítse a Testvériség újjáélesztését azzal, hogy felvázol nekik egy oktatási programot.¹⁷⁸ Quṭb börtönélményei és ideológiai fokozatos radikalizálódása közvetlenül beleivódott a Szervezet 1965 ideológiájába. Egyetérthetünk Zollnerrel, hogy van okunk feltételezni, hogy a *Ma‘ālimot* ennek a szervezetnek szánta spirituális útmutatóként, akik a mű egyes fejezeteit már az 1964-es kiadás előtt is ismerhették, azok ugyanis kézről-kézre jártak a Testvérek között a börtönökben, és a kicsempészésnek köszönhetően azokon kívül is.¹⁷⁹

3.6. Úton az akasztófa felé

Quṭb végül nem töltötte le mind a tizenöt évet, ugyanis 1964 májusában elengedték.¹⁸⁰ A Szervezet 1965 ‘Abd al-Fattāh Ismā‘īlon¹⁸¹ keresztül arra kérte, hogy legyen szellemi vezetője a csoportnak. Quṭb megkövetelte, hogy erről al-Ḥudajbī is értesítsék, aki meg is adta az engedélyt.¹⁸² A csoport nem csak tanulás céljából gyűlt össze, hanem fontos kérdés volt a Testvériség dicsőségének visszaállítása is. Ennek keretében egyes források szerint az elnök elleni merénylet is szóba került, bár egyik tagnak sem volt ehhez megfelelő képzettsége.¹⁸³ Musallam szerint Quṭb azt remélte, hogy vezetése alatt a csoport megváltoztatja célját, ami az

¹⁷⁷ 1959-óta működött. (MUSALLAM, 1998, 80.) Anyagi erőforrásai külföldről, elsősorban Szaúd-Arábiából származtak. (ZOLLNER, 2009, 41.)

¹⁷⁸ Egyiptom szerte megindult a Testvériség újjáéledése, és ezek a csoportok találkoztak a Szervezet 1965 hálója alatt. ZOLLNER (2009, 41.) szerint a csoport kapcsolatai és kiterjedése némiképp kétségbe vonja azt a feltételezést, hogy a Testvériség újjáéledése a börtönben történt. Míg Quṭb-nak talán szerepe volt abban, hogy szigorú ideológiával látta el a Szervezet 1965-öt, nem a börtönök voltak a Testvériség újraszervezésének a színhelyei. Úgy gondolja, hogy ez kétségbe vonja KEPEL (1985, 26–27.) és SIVAN (1985, 40–43., 83–129.) elemzésének alapját. Szerinte ha Quṭbra és az ő radikalizálódására helyezük a fókuszot, az nem magyarázza meg teljes mértékben a Testvériség újjáéledésének történetét. Retrospektív nézetük Quṭbról, mint a radikális iszlamista irányvonal atyjáról, inkább kiemeli őt, mintsem kontextusba helyezi munkáját és gondolatait.

¹⁷⁹ A mű első fejezetei az *al-Sajjidāt al-Muslimāt* (Muszlim Hölgyek, a Testvériség egyik ága) egyik tagja, az elnyomás idején a Testvériség titkos kapcsolati hálóját szervező Zajnab al-Ġazālī körül gyülekező csoportokban jártak körbe. (KEPEL, 1985, 42.) Ő kapcsolatban állt többek között Quṭb lánytestvéreivel (Amīna és Ḥamīda, főként ők csempészték ki a kéziratokat), al-Ḥudajbī feleségével és lányával (Ḥālida, ‘Alijja, és Tahijjā), és Munīr al-Dilla (al-Ḥudajbī támogatója és tanácsadója) feleségével, ‘Amal al-‘Ašmāwīval (az *al-Sajjidāt al-Muslimāt* vezetője) is. Segítségükre volt néhány börtönőr is, akik szimpatizáltak a Testvériség ügyével. (ZOLLNER, 2009, 41–43. és EUBEN – ZAMAN, 2009, 294.)

¹⁸⁰ ‘Abd al-Salām Muḥammad ‘Arif al-Ġumajlī (1963–1966) iraki elnök közbenjárására. (ABU RABI, 1984, 106.) ZOLLNER (2009, 44.) a közbenjárás szerepét csak *valószínűnek* (*probably*) tartja.

¹⁸¹ 1954–1956-ig szintén börtönben ült. Az ő feladata volt a kapcsolattartás al-Ḥudajbīval is.

¹⁸² Mint az apparátus szellemi vezetője, egykori rabtársát, M. J. Hawwāšt tette meg helyettesének. (MUSALLAM, 1998, 80–81.)

¹⁸³ ZOLLNER, 2009, 43. Nála olvashatjuk azt is, hogy egyes források szerint maga Quṭb is dolgozott ki tervet állami hivatalnokok megölésére. MUSALLAM (1998, 80–81.) szerint Quṭb először elvetette ezeket a terveket majd később úgy módosította, hogy akkor hajtsák végre, ha a hatalom felfedné tevékenységüket. Tehát bizonyos helyzetben nem vetette el az erőszakos eszközöket sem.

1954-es történések megbosszulása volt, mert ő egy majdani muzulmán társadalom magját kívánta létrehozni.¹⁸⁴

A szabadság nem tartott sokáig: 1965. augusztus 9-én letartóztatták.¹⁸⁵ A média szinte azonnal nekilátott, hogy betöltse a kormány által neki „rendelt” szerepet.¹⁸⁶ Gyalázták a vádlottakat, akiket gyakorlatilag el is ítélték, még azelőtt, hogy akárcsak egy látszattárgyalásra sor került volna. Az ügyészség különös figyelmet fordított a *Ma‘ālimra* Quṭb perében. A könyv részletei álltak a középpontban a kihallgatáson, illetve a katonai bírósági tárgyaláson.¹⁸⁷ Gyors tárgyalás¹⁸⁸ után, 1966. augusztus 21-én kötél általi halálra ítélték¹⁸⁹ ‘Abd al-Nāṣir rendszerének erőszakos megdöntésére tett állítólagos kísérlet miatt.¹⁹⁰ Augusztus 29-én a világméretű tiltakozás és kegyelmi kérvények ellenére is végrehajtották az ítéletet és jeltelen sírba temették.¹⁹¹ Kivégzése egy időre a „föld alá” számúzta a Testvériséget.¹⁹²

¹⁸⁴ MUSALLAM, 1998, 80–81. Amit a *Ma‘ālimban* megálmodott, s amely hosszú távú muzulmán képzést igényelt.

¹⁸⁵ ZOLLNER (2009, 44.) szerint hazaárulás vádjával, aminek alapja az ‘Abd al-Nāṣir ellen tervezett merénylet és így a hatalom megdöntésének vádja volt. MUSALLAM (1998, 81.) szerint bármiféle egyértelmű ok nélkül. Július végén vád nélkül letartóztatták testvérét, Muḥammadot Quṭbot is.

¹⁸⁶ Pl. a hatóságok kiadták a *Ġarā‘im iṣābāt al-iḥwān* (A Testvériség bűnözőinek bűncselekményei) című művet, hogy lejárassák és az iszlám ellenségeiként mutassák be a Testvériséget és Quṭbot. (MUSALLAM, 1998, 81–82.)

¹⁸⁷ EUBEN, 1999, 56.; USHAMA, 2007, 168.

¹⁸⁸ EUBEN, 1999, 56.

¹⁸⁹ A titkos apparátushoz [valószínűleg a Szervezet 1965-re gondol] köthető két társával (M. J. Hawwāš, és ‘Abd al-Fattāḥ Ismā‘īl) együtt. (MUSALLAM, 1998, 83.) ZOLLNER (2009, 44.) hibásan *Awash* néven említi a kivégzés kapcsán, és másutt is (pl. könyve indexében). De van, ahol *Hawwash*ként (2009, 42.) említi meg.

¹⁹⁰ ABU RABI, 1984, 106. ZOLLNER (2009, 44.) megjegyzi, hogy sok olyan tényező van, ami arra utal, hogy ‘Abd al-Nāṣirnak érdekében állt fellépni az iszlamista ellenzékkel, és különösen a Quṭb és ‘Abd al-Fattāḥ Ismā‘īl körüli csoport ellen.

¹⁹¹ MUSALLAM, 1998, 82–83. Al-Huḍajbīt ismét halálra ítélték, de megint életfogytiglani börtönbüntetésre változtatták. (ZOLLNER, 2009, 44.)

¹⁹² ABU RABI, 1984, 106.; EUBEN, 1999, 56.

IV. A *ġāhilijja* terminus gyökerei

4.1. A módszer ismertetése

Három szempontból is fontos megtárgyalni azt, hogy a *ġāhilijjāt* a múltban hogyan értették és használták, mi az általános jelentése.¹⁹³ Egyrészt így érthetjük meg, hogy milyen mértékben és módon értelmezte újra Quṭb – ha újraértelmezte; másrészt Quṭb *ġāhilijja* terminusa disszertációm középpontja, így hozzásegít minket egész gondolatrendszerének megértéséhez; harmadrészt – *így megtalálhatjuk a megfelelő nézőpontot annak megértéséhez, hogy mi a muszlimok véleménye a pogány időről*,¹⁹⁴ hiszen Quṭb (elsősorban) a számukra dolgozta ki ideológiáját.

Azt tartom célravezetőnek, hogy röviden megvizsgáljuk és összevessük a *ġāhilijja* terminus muzulmán és nyugati jelentését, és a kettő közötti különbség lényegét. Az elemzés során követett módszerem a következő lépésekből áll:

1. A muzulmán fogalom
 - a) a *ġāhilijja* a Koránban és a *tafsīr* irodalomban
 - b) a *ġāhilijja* lexikai gyökerei
 - c) a *ġāhilijja* Mawdūdīnál és Nadwīnál
 - d) a *ġāhilijja* a szakirodalomban
2. Van-e olyan nyugati fogalom, mely megfelel a *ġāhilijjának*?
3. A kettő közötti különbség meghatározása.
4. A megfelelő fogalom helyett a megfelelő ellentét

¹⁹³ Tehát nem a terminus Quṭb féle jelentéstartalmát.

¹⁹⁴ GOLDZIEHER, 1971, 202. Az iszlám előtti időt érti alatta.

4.2. A muzulmán fogalom

4.2.1. A *ġāhilija* a Koránban és a *tafsīr* irodalomban

4.2.1.1. A *ġ-h-l* gyök alakjai a Koránban

Bármilyen, a muzulmán világhoz kapcsolódó fogalom vizsgálata esetén, a kiindulási pont megkerülhetetlenül az iszlám tanítása kell legyen.¹⁹⁵ A legfontosabb forrás e téren természetesen a Korán. Azt vizsgálom meg, hogy a *ġ-h-l* gyökből képzett szóalakok, különösen a *ġāhilija*, megjelennek-e a Koránban, és ha igen, akkor milyen jelentéstartalmat hordoznak.

A Koránban a *ġ-h-l* gyökből képzett szavak öt különböző alakban (ige, aktív participium/(folyamatos) melléknévi igenév, egy hímnemű és kétféle nőnemű főnév) és huszonnégy alkalommal fordulnak elő.¹⁹⁶

A ġahila, a ġāhil, a ġahāla, és a ġahūl szóalakok

A **ġahila igei alak** mind az öt¹⁹⁷ esetben az I. törzsben, aktív jelen idejű formában, többes szám harmadik személyben jelenik meg. A mondatban az állítmány szerepét tölti be, és minden esetben melléknévként lehet visszaadni jelentését magyar nyelven.¹⁹⁸ Mindig egy emberi csoportra utal,¹⁹⁹ akiket azért nevez tudatlannak, mert nem hisznek Allahban, aminek több oka is lehet. Egyes esetekben pusztán nem hisznek Allahban,²⁰⁰ más esetekben más istenben hisznek,²⁰¹ az iszlám vallás által nem elfogadott dolgot cselekszenek,²⁰² vagy nem fogadják el az Alláhtól egy prófétán keresztül számukra küldött tudást.²⁰³ A tudatlanság minden esetben az iszlám ellentétjeként jelenik meg, és különböző időben történt viselkedésmódokhoz, eseményekhez kapcsolódik, nem csak az emberi történelem egy konkrét periódusához. Itt tehát mintha nem a korszakon, hanem a cselekedeten lenne a hangsúly.

¹⁹⁵ MARÓTH, 2009, 7.

¹⁹⁶ <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=jhl> és <http://www.studyquran.co.uk/PRLonline.htm>

¹⁹⁷ Korán 6,111, 7,138, 11,29, 27,55, 46,23. A verseket és értelmezésüket ld. a 3. számú mellékletben.

¹⁹⁸ Mint majd láthatjuk, ez nem tér el a melléknévi igenévi (*participium*) alak fordításától.

¹⁹⁹ Egy népre (*qawmun*: Korán 7,138, 27,55, 11,29 és 46,23) vagy emberek egy csoportjára (Korán 6,111) utal.

²⁰⁰ A Korán 6,111-ben arról van szó, hogy valamiről szándékosan nem vesznek tudomást, míg a Korán 11,29-ben úgy tűnik, hogy olyanokat térített el valaki, akik korábban hívők voltak.

²⁰¹ Korán 7,138.

²⁰² Korán 27,55. Szexuális vággal közelednek azonos neműek felé.

²⁰³ Korán 46,23.

A *ġāhil* (folyamatos) **melléknévi igenévi alak**²⁰⁴ jelenik meg a legtöbbször, összesen tízszer (egyszer egyes, kilencszer pedig többes számban). Jelentését szintén melléknévvvel lehet magyarul visszaadni, mint a *ġahila* esetében. A mondatokban viszont kilenc esetben főnévi szerepet tölt be a hozzájáruló határozott névelő következtében,²⁰⁵ a maradék egyben pedig okhatározóit.²⁰⁶

Mindig egyértelműen negatív tartalma van 'a tudatlanok'-nak. Mivel több ájában is²⁰⁷ szembe állítja őket az Allahhoz való tartozással, az ő akaratának követésével, 'a tudatlanok'-at egy tértől is időtől független általános kifejezésként érthetjük, mely mindenkor azokra az emberekre vonatkozik, akik nem követik Allah akaratát, nem cselekszik a 'jót',²⁰⁸ a muzulmán erkölcs mércéjével mérve helytelenül élnek. A Korán több helyen is figyelmeztet, hogy az embernek óvakodnia kell attól, hogy közékjük tartozzon.²⁰⁹ A *ġahilá*hoz hasonlóan tehát a *ġāhil* is gyakran az iszlám ellentétjeként jelenik meg, és nem az a hangsúlyos, hogy az emberi történelem mely konkrét periódusában élt az adott csoport, hanem, hogy milyen a viselkedésük.

A *ġ-h-l* gyök kétféle **nőnemű elvont főnévi alakja** fordul elő a Koránban: a *ġahāla* és a *ġāhilijja*. Előbbihez minden a négy esetben a *bi* (-*ban/ben*, -*val/vel*, *vmi által*) prefixum kapcsolódik. A magyar nyelvben, fordítástól függően szófajlag kétféle módon határozhatjuk meg, és a mondatban betöltött szerepe is kétféle lehet.

(1) Három esetben²¹⁰ 'tudatlanság'-ként fordítjuk, ekkor szófaja elvont főnév, a mondatokban betöltött szerepe okhatározó. (2) Egy esetben²¹¹ 'tudatlan(ul)'-ként fordítható, ekkor szófaja melléknév, a mondatban betöltött szerepe állapothatározó. Az eltérésnek nincs nagy jelentősége, mivel utóbbi esetben is fordítható a *ġahāla* 'tudatlanság'-ként, azaz elvont

²⁰⁴ A magyar nyelv három melléknévi igenevet különböztet meg: a befejezett melléknévi igenév (jele: -*t/tt*), mely a mondat főigéjéhez képes előidejűséget fejezi; a beálló melléknévi igenév (jele: -*andó/endő*), mely a mondat főigéjéhez képest utóidejűséget fejez ki; és a folyamatos melléknévi igenév (jele: -*ó/ő*, pl.: fut → futó), mely a mondat főigéjével egyidejűséget fejez ki. Közülük utóbbi áll a legközelebb a *ġāhil* jelentéstartalmához. Viszont a *ġahila*, azaz a 'tudatlannak lenni' igéből a magyar nyelvben nem lehetséges folyamatos melléknévi igenevet képezni. Esetleg 'nem tudó' fordítási variáció képzelhető még el, ez viszont nem a 'tudatlan' igéből származik.

²⁰⁵ Korán 2,67, 2,273, 6,35, 7,199, 11,46, 12,33, 25,63, 28,55 és 39,64.

²⁰⁶ A Korán 12,89-ben a magyar fordítástól függően melléknévi szerepet is betölthet. (Ld. a függelékben.)

²⁰⁷ Explicit vagy implicit módon. Pl.: Korán 2,67, 6,35, 25,6 és talán még a 11,46 is ide sorolható.

²⁰⁸ Értsd: amit az iszlám előír.

²⁰⁹ A Korán 2,67-ben Mózes Allahhoz fohászkodik, hogy óvja meg attól, hogy 'a tudatlanok' közé tartozzon, és az ája szembe is állítja Allah követőit 'a tudatlanok'-kal. Hasonlót találunk a Korán 12,33-ban, amikor József Allah segítségét kéri, hogy óvja meg mások tervétől, mely erkölcstelen tette vinné, és így egy lenne 'a tudatlanok' közül. A Korán 6,35 az *útmutatás* (a Korán, azaz Allah iránymutatása) követését szembeállítja 'a tudatlanok'-hoz való tartozással.

²¹⁰ Korán 4,17, 6,54 és 16,119.

²¹¹ Korán 49,6.

főnévként, és mondat béli szerepe ez esetben szintén okhatározó, akárcsak a másik három esetben.

Gyakorlatilag mindig úgy jelenik meg a *ġahāla*, mint aminek következtében az ember rosszat cselekszik. Az értelmezés tekintetében a 49,6 mutat némi eltérést, ahol a kifejezés nem egy olyan rossz cselekedet tudatlanságból való elkövetésére utal, ami „csak” az iszlám törvényeinek, erkölcsi normáinak szellemében rossz, hanem általánosságban is, ellentétben a másik három ájával, ahol egyértelműen arról van szó, hogy az adott tett az iszlámmal ellentétes, és ezért rossz, még ha tudatlanságból követték is el. Tehát a *ġahāla*, ha közvetett módon is, de szintén az iszlám ellentétjeként jelenik meg, akárcsak a *ġahila* és a *ġāhil*. További hasonlóság, hogy nem kizárólag a történelem egy konkrét, térben és időben pontosan behatárolható szakaszára utal, hanem bizonyos viselkedésre.

Külön figyelmet érdemel a *ġahāla* alak értelmezése, és Quṭb *ġāhilijja* terminusának vizsgálata szempontjából, hogy mit von magával az a tény, hogy az ember – akár muszlim, akár nem – tudatlanságból követ el rossz cselekedetet. Abban a három esetben, amikor okhatározói szerepet tölt be a *ġahāla*,²¹² minden alkalommal azzal zárul az ája, hogy ha az illető megbánja és jóváteszi tettét, akkor Allah megbocsát.²¹³

Mindössze egyszer fordul elő a ***ġahūl* hímnemű főnévi** alak. Szintén a ’tudatlan’ szóval fordíthatjuk, mint a *ġahālāt*, vagy *ġāhilt*. Szófaja ebben az esetben melléknév, és a mondatban is melléknévi szerepet tölt be. Az ember magával szemben igazságtalan, hogy elvállata Allahtól a megbízatást, és tudatlan, mert nem ismeri a következményeket.²¹⁴ Abban hasonlít a *ġ-h-l* gyök többi előfordulására, hogy nem egy konkrét időszakhoz kötődik, abban viszont eltér, hogy az ember (általánosságban az emberiség) egy adott cselekedetére vonatkozik, ami morálisan nem helytelen, és nem jelent szembefordulást Allahhal.

Fordítási kérdések

A *ġahila*, a *ġāhil*, a *ġahāla* és a *ġahūl* fordítása terén összhang van az általam használt magyar fordítások, a saját fordításom, és az angol fordítás között. Simon, Kiss, és én is a ’tudatlan’, ’tudatlanok’, ’tudatlanságból’ szavakkal fordítjuk le ezt a négy alakot, és az angol fordítás is az

²¹² Korán 4,17, 6,54 és 16,119.

²¹³ Jegyezzük meg, hogy a *ġahl* iszlám jogi szakkifejezés is, és enyhítő körülményként szokás figyelembe venni bizonyos helytelen cselekedetek megítélésénél. De erről Quṭb, jogi tanulmányok hiányában nem megélpő módon, nem tesz említést.

²¹⁴ Az ája SIMON (1987, 311) szerint is nehezen érthető. Mint írja, a kommentátorok „engedelmesség”-nek (*tā’a*) értelmezik az *amāna* szót, ami különben ’letét’-et, ’biztosíték’-ot jelent, pl.: Korán 2,283, 4,58, 23,8. A másik lehetséges értelmezése a ’bizalom’, ’hűség’. Bizonyosan nem tudjuk, miről lehetett eredetileg szó.

ezeknek megfelelő 'behaving ignorantly', 'of/from/be of/among/ the ignorant', 'out of ignorance' szavakat használja. Simonnál van mindössze négy²¹⁵ kivétel, amikor az 'ostoba' kifejezést használja. Ezt én nem tartom helyesnek, ugyanis a magyar nyelvben az ostoba arra utal, hogy valaki szellemi téren hiányosságokkal rendelkezik, márpedig a négy eset egyikében sem ilyen hiányosságról van szó,²¹⁶ vagy hogy ebből fakadna a helytelen cselekedet.

A *ġāhilijja* szóalak

A magyar nyelvben is elvont főnévként²¹⁷ határozhatjuk meg,²¹⁸ s a koráni mondatokban is főnévi szerepet tölt be.

Ha csak a terminus szűkebb kontextusára fókuszálunk, akkor azt látjuk, hogy a *ġāhilijja* és a hozzá kapcsolódó cselekedet – a *ġahila*, a *ġāhil* és a *ġahāla* alaknál látottakhoz hasonlóan – Allah és az iszlám ellentétje: a *ġāhilijja* ítélete áll szemben Allah ítéletével (5,50); a *ġāhilijja* Allah-képe áll szemben a róla alkotott helyes, azaz az iszlám szerinti képpel (3,154); a *ġāhilijja* erkölcsége áll szemben az iszlám erkölcsével (33,33);²¹⁹ és végül a *ġāhilijja* fennhéjázása, vakbuzgósága áll szemben a próféta és a hívők Allahtól nyert, hitükből fakadó nyugalomával.

Ha tágítjuk a fókuszunkat, és a tágabb kontextust és a történelmi körülményeket is figyelembe vesszük, akkor azt látjuk, hogy a Korán csak a medinai periódusban használja, és mind a négy alkalommal *olyan rendkívüli nehézségekkel összefüggésben, melyekkel a [kialakulóban lévő] muzulmán állam [vagy inkább közösség] szembesült*.²²⁰ időrendben a badri csata (5,50), az uhudi csata (3,154), a szövetségeselek csatája (33,33) és a ħudajbijjai béke (48,26) után. Khatāb szerint gyakran politikai kontextusban, szociopolitikai fogalomként, avagy politikai mellékjelentéssel, mint a muzulmán állam és Allah szuverenitásának, és az ő törvényeinek és a próféta döntései követésének antitézise jelenik meg.²²¹

Mit ért a Korán a *ġāhilijja* alatt, azon túl, hogy valami, ami szemben áll az iszlámmal? Először nézzük meg azt, hogy milyen szavak kapcsolódnak hozzá: *ẓann* (gondolat, feltételezés), *ħukm* (ítélet), *tabarruġ* (magamutogatás), *ħamiġja* (fennhéjázás, vakbuzgóság). A *ẓann*

²¹⁵ Korán 2,67, 2,273, 28,55, 39,64.

²¹⁶ Talán még a Korán 2,273 fordításában lehet indokolt az ostoba: (...) *A tudatlan azt gondolná, hogy gazdagok, mert megtartóztatják magukat. De felismerhetik őket a jelükről: nem kérnek tolaikodóan az emberektől.* (...)

²¹⁷ Azzal a különbséggel, hogy az arab nyelvben nőnemű, míg a magyar nyelvben nem különböztetünk meg nemeket.

²¹⁸ SIMON (1987, 103.) szerint is elvont főnév, ami a *ġāhil* melléknévből lett képezve.

²¹⁹ A 12,33-hoz, József és Putifár felesége történetéhez hasonlóan, itt is a férfi-női viszonytal kapcsolatos, valamilyen erkölcsileg helytelen, az iszlám által nem elfogadott cselekedetről van szó.

²²⁰ KHATAB, 2006a, 42.

²²¹ KHATAB, 2006a, 37, 39–42. Az ezzel kapcsolatos fenntartásaimat ld. később a 4.2.4. *A ġāhilijja a szakirodalomban* c. fejezetben.

kivételével mindegyik valamiféle viselkedés vagy tett. Az *ḥukm* önmagában sem pozitív, sem negatív tartalommal nem bír, ugyanakkor a *tabarruġ* és a *ḥamijja* általánosságban is. A *ẓann* (feltételezés²²²) pedig a Korán szóhasználatában hordoz kizárólag negatív jelentéstartalmat²²³: a biztos tudás (*ʿilm*),²²⁴ a szilárd hit ellentétje. Erre jó példa a 3,154 és a 49,12 (*Ti, akik hisztek! Kerüljétek el a sok feltételezést! Nem egy feltételezés bűn!*) [baʿda ʿl-ẓanni iṭmun] *būn!*).²²⁵

A négyből három tehát önmagában is negatív jelentéstartalommal bír, a *ġāhilīlġāhilijja* kifejezéssel kiegészülve pedig mind a négy még inkább szembefordulást jelent Allahal az adott helyzetben. Így érthető, hogy az iszlám helyteleníti mindet. Még akkor is, ha nem konkrétan ez a célja az adott tettet elkövetőknek.²²⁶ Ebből az aspektusból szemlélve, a *ġāhilijja* inkább egyfajta gondolkodásmódnak, értékrendnek tűnik, melyből bizonyos fajta viselkedési formák fakadnak, nem pedig egy adott korszak, melyre kizárólagosan jellemzők ezek a viselkedési formák.

Másodszor nézzük meg, hogy mivel van szembeállítva a *ġāhilijja*: igaz (*ḥaqq*) gondolatok Allahról, Allah ítélkezése (*ḥukm*), otthon maradás és visszafogottabb öltözködés (*lā tabarruġna*) és Allahtól nyert nyugalom (*sakīna*). Mindegyik esetben valami olyan dologról, viselkedésről van szó, amit gyakorlatilag csak az iszlám eljövetele és Allah tanításának megismerése után tudhat és gyakorolhat az ember, vagy lehet része benne. Ebből az aspektusból szemlélve van időbeli jelentéstartalma a *ġāhilijjának*, amellet, hogy mind a *ġāhilijja*, mind az ellentétje, tettekben is megnyilvánul.

4.2.1.2. A „*ġāhilijja* ájáj” értelmezése a *tafsīro*kban

Mint említettem, bármely muzulmán fogalom estében a kiindulási pont a Korán, melynek értelmezésében megkerülhetetlenek a *tafsīro*k. Ezért most áttekintjük, hogy néhány klasszikus *tafsīr* hogyan értelmezi a *ġāhilijja* ájáját.²²⁷

²²² A Korán angol fordításban leginkább *assumption*.

²²³ A *ẓann* előfordulásai a Koránban főnévként: 3,154, 4,157, 6,116, 6,148, 10,36 (kétszer), 10,60, 10,66, 33,10, 34,20, 37,87, 38,27, 41,23, 45,32, 48,6, 48,12, 49,12 (kétszer), 53,23, 53,28 (kétszer).

²²⁴ (...) és nincs ezzel kapcsolatban tudásuk [wa mā lahum bihi min ʿilmin]. *Nem követnek mást, csak feltételezéseket* [illā ʿl-ẓanna]. (53,28)

²²⁵ További példák: *És mit követnek azok, akik Allahon kívül máshoz fohászkodnak, társakat állítva neki. Csak feltételezéseket követnek, és csak találgatnak.* (10,66) *És ez volt a feltételezések, amit Uratokkal kapcsolatban feltételeztetek. Ez tönkretett benneteket (...).* (41,23) (...) *akik gonosz feltételezést feltételeznek Allahról. Rajtuk gonosz végzet van.* (48,6) *Nem mások ezek, mint nevek, amiket megneveztetek, ti, és az ősapáitok, amire Allah nem küldött le semmilyen bizonyítékot. Nem követnek mást, csak feltételezést, és amit a lelkiük vágyik.* (53,23) *És bizony, a feltételezések nem használnak semmit az igazság ellen.* (53,28)

²²⁶ Pl. a 48,26-ban.

²²⁷ Az elemzés során az alábbi *tafsīro*kra támaszkodtam: AL-BAJḌAWĪ: *Anwār al-tanzīl wa asrār al-taʿwīl*, IBN KAṬĪR: *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, AL-MAḤALLĪ – AL-SUJŪTĪ: *Tafsīr al-Ġalālajn*, AL-RĀZĪ: *Tafsīr al-Faḥr al-RāzĪ* (avagy: *Tafsīr al-kabīr wa mafātīḥ al-ġajb*), AL-ṬABARĪ: *Tafsīr al-Ṭabarī* (avagy: *Ġāmiʿ al-bajān ʿan taʿwīl āj al-Qurʾān*), AL-ZAMAḤSARĪ: *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq al-tanzīl wa ʿujūn al-aqāwīl fī wuġūh al-taʿwīl*.

Az **5,50** (*Vajon a ġāhilijja ítéletére vágnak?*) kapcsán négy elem domborodik ki, ismétlődik a vizsgált *tafsīrok*ban. Az egyik a Qurajza és az al-Nađir törzs vitája a vérdíj egyenlőtlensége felett, amiért Mohamedhez fordulnak, akinek döntése, hogy a két törzs tagjai e téren egyenlőek, az al-Nađir törzsnek nem tetszett, és ekkor ereszkedett le ez az ája.²²⁸ A másik, hogy ez az ája egyrészt meg akarta szégyeníteni a zsidókat, mert ők a könyv és a tudás (*ilm*) népe, és mégis a *ġāhilijja* ítéletére vágnak; másrészt rá akar mutatni tudatlanságukra.²²⁹ A harmadik, hogy a *ġāhilijja* ítélezései a tudatlanságon és az emberi vágyakon alapulnak.²³⁰ Tehát kétféle ítékezés van: értelemmel, ami Allah ítélete, és tudatlansággal, az pedig sátáné.²³¹ A negyedik, hogy az az ítékezés, amire vágnak, az egy korábbi időszakra, az abban élő bírókra/uralkodókra volt jellemző.²³² Egyedül Ibn Kaṭīr hoz konkrét példát arra, hogy az iszlám eljövetele után is lehet gyakorlat a *ġāhilijja* ítélezése. A mongolok *Jāsā* törvénygyűjteményét²³³ említi meg, mely több vallásból, köztük az iszlámból, valamint Dzsingisz kán saját döntéseiből is merített.²³⁴ Tehát már az is *ġāhilijja*, ha csak részben térünk el Allah ítéleteitől. Szintén egyedül Ibn Kaṭīr ír arról, hogy mit kell tenni azzal, aki így tesz: *harcolni kell vele, amíg vissza nem tér Allah és az ő küldötte ítékezéséhez.*²³⁵ A lényegét tehát úgy foghatjuk meg, hogy a *tawhīd* népe számára Allah ítéleténél nem lehet jobb, és a tőle való eltérés már hitetlenség.²³⁶

Tulajdonképpen azt láthatjuk, hogy ez a négy elem a *ġāhilijja* négy jelentésárnyalatát, értelmezési lehetőségét, vagy jelentéstartalmának négy összetevőjét mutatja meg: egyfajta erkölcsi állapot, melyben a törvények az erősebbnek kedveznek, nincs egyenlőség; szembenállás Allah törvényeivel, az iszlámmal; tudatlanság, a kinyilatkoztatás ismeretének hiánya értelemben; egy korábbi időszak(ra jellemző viselkedés).

A **3,154**-hez (*egy másik csoport maga miatt aggódott, mást gondoltak Allahról mint ami az igazság, a ġāhilijja gondolatát*) kapcsolódó magyarázatokból három közös vonást lehet

²²⁸ AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. I, 278.; AL-RĀZĪ, 2005, vol. IV, 14.; AL-ZAMAḤŠARĪnál, 1966, vol. I, 619. Továbbá IBN KAṬĪRnál (é.n., vol. II, 107.) és AL-ZAMAḤŠARĪnál (1966, vol. I, 619.) ezt megerősítendő, magyarázandó, megjelenik még Ṭāwus ibn Kajsān (megh. 723) a követők (*tābi‘īn*) egyike, hadisz elbeszélő és jogtudós története, aki erre az ájára támaszkodva mondja azt egy apának, hogy a fiaival egyenlő módon kell bánnia.

²²⁹ AL-RĀZĪ, 2005, vol. IV, 14.; AL-ṬABARĪ, 1957, vol. X, 394.; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. I, 619.

²³⁰ AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. I, 278.; IBN KAṬĪR, é.n., vol. II, 107.; AL-RĀZĪ, 2005, vol. IV, 14.

²³¹ AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. I, 619.

²³² AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. I, 278.; AL-RĀZĪ, 2005, vol. IV, 14.; AL-ṬABARĪ, 1957, vol. X, 394.; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. I, 619.

²³³ David O. Morgan szerint nincsenek bizonyítékok arra, hogy egy írott törvénykönyvről lenne szó. (*EI*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1360, A letöltés ideje: 2022. 01. 11.)

²³⁴ IBN KAṬĪR, é.n., vol. II, 107.

²³⁵ IBN KAṬĪR, é.n., vol. II, 107.

²³⁶ IBN KAṬĪRnál, é.n., vol. II, 107.; AL-ṬABARĪ, 1957, vol. X, 394.

kiemelni: a badri csatában a muszlimok oldalán harcoló, a fenti idézetben említett csoport tagjai képmutatók;²³⁷ ráerősítenek a szakasz fő üzenetére, hogy a *ġāhilijja* helytelenül gondolkodik Allahról;²³⁸ ez a gondolat az *ahl al-širk* gondolata,²³⁹ a *ġāhilijja* vallásának sajátossága,²⁴⁰ mely vallást al-Rāzī a legocsmányabb (*aqbah*) vallásként, és az eretnekség (*dīn al-malāhida* / eretnek, aposztata) vallásaként emleget.²⁴¹

Az ájának ezt a rövid szakaszát legrészletesebben al-Rāzī elemzi. Szerinte a *ẓann al-ġāhilijja* értelmezésére két lehetőség van. (1) Az egyik, hogy azt gondolták, hogy ha Mohamed küldetése valódi volt, akkor miért győzték le a hívőket a hitetlenek. Erre a szunniták²⁴² azt mondják, hogy Allah azt tesz, amit akar, és úgy dönt, ahogy akar, és ez ellen senki sem tiltakozhat. Akik pedig a közösség javát (*al-mašāliḥ*) keresik Allah tetteiben és döntéseiben, azok azt mondják, hogy Allah rejtett bölcsessége nyilvánul meg abban, hogy nem szólt bele a hitetlenek és a muszlimok dolgába, egészen annyira, hogy a hitetlenek győztek. A világ a próbatétel helye, és még a vereségben is lehet valami hasznos a hívők számára. (2) A *ẓann al-ġāhilijja* másik értelmezési lehetősége az, hogy nem ismerték Allahot, sem a prófétaságot, így nem bűn, hogy nem bíznak a próféta szavában, hogy Allah győzelemre segíti majd a híveket.²⁴³

A **33,33** (*És tartózkodjatok házaitokban és ne mutogassátok magatokat az első ġāhilijja módjára.*) a csak benne megtalálható *al-ġāhilijja al-ūlā* (az első *ġāhilijja*) kifejezés miatt különösen is érdekes. Ezt bizonyítja az is, hogy a vizsgált *tafsīrok*ban is ennek az értelmezése kap kiemelt szerepet. Az értelmezés keretében öt kérdésre keresik a választ a *mufasssīrok*: (1) Ha van első *ġāhilijja*, akkor van-e másik? (2) Ha van, akkor mikor volt az első és mikor a második? (3) Hogyan lehet ezeket nevezni? (4) Mi jellemzi őket, avagy van e különbség a két *ġāhilijja* között? (5) Beszélhetünk-e az iszlámban *ġāhilijjáról*? Azaz a második *ġāhilijja* eshet-e az iszlám eljövetele utáni korszakra? Tehát már ezekben a klasszikus *tafsīrok*ban is felmerült a kérdés, hogy a *ġāhilijja* egy konkrét korszak egy konkrét helyen, vagy egy állapot.

²³⁷ IBN KAṬĪRNÁL, é.n., vol. I, 626.; AL-MAḤALLĪ – AL-SUJŪṬĪ, 2007, 76; AL-ṬABARĪ, 1957, vol. VII, 320.

²³⁸ AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. I, 187.; IBN KAṬĪR, é.n., vol. I, 626.; AL-MAḤALLĪ – AL-SUJŪṬĪ, 2007, 76; AL-RĀZĪ, 2005, vol. III, 41.; AL-ṬABARĪ, 1957, vol. VII, 320.; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. I, 472.

²³⁹ AL-ṬABARĪ, 1957, vol. VII, 320.; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. I, 472.

²⁴⁰ AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. I, 187.; AL-RĀZĪ, 2005, vol. III, 42.; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. I, 472.

²⁴¹ AL-RĀZĪ, 2005, vol. III, 42.

²⁴² *ahl al-sunna wa 'l-ġamā'a*

²⁴³ AL-RĀZĪ, 2005, vol. III, 41–42.

(1) Ṭabarī²⁴⁴ egy Omár²⁴⁵ kalifához kapcsolódó történetet hoz, melyben azt kérdezik tőle, hogy lehetséges-e, hogy valamit úgy neveznek elsőnek (*al-ġāhilijja al-ūlā*), hogy nincs utána következő. A kérdező a történet végére meggyőzi a kalifát arról, hogy van következő.²⁴⁶ Zamaḥšarī,²⁴⁷ Bajdāwī²⁴⁸ és al-Maḥallī – al-Sujūṭī²⁴⁹ szintén két *ġāhilijjáról* ír, al-Rāzī pedig két álláspontot ismertet: az egyik szerint volt két *ġāhilijja*, a másik szerint pedig nem olyan értelemben van itt szó első *ġāhilijjáról*, ami szükségszerűvé teszi a másikat, hanem pusztán annyit jelent, hogy a régi (*al-qadīma*) *ġāhilijja*.²⁵⁰ Abban tehát egyöntetűnek tűnnek, hogy van két *ġāhilijja*.²⁵¹

(2) A kérdésre, hogy mikor volt ez az első, számos választ kapunk a *tafsīr*okban. Mindig két, az iszlám által prófétaként elismert személyt neveznek meg, akik behatárolják az első *ġāhilijját*: Ádám, Noé, Idrīs,²⁵² Ábrahám, Dávid, Salamon, Jézus és Mohamed neve kerül elő különböző párosításokban,²⁵³ és természetesen megjelenik az „iszlám előtt” változat is, mint időbeli elhelyezés.²⁵⁴ A második *ġāhilijját* vagy Jézus és Mohamed közé teszik,²⁵⁵ vagy a Noé utáni időszakra.²⁵⁶

(3) Az *al-ġāhilijja al-ūlā* és *al-uḥrā*,²⁵⁷ illetve a korábbi *ġāhilijja*²⁵⁸ elnevezéseken felül más megnevezés csak Bajdāwīnál, Ṭabarīnál, és Zamaḥšarīnál fordul elő: a *al-ġāhilijja al-ūlā*

²⁴⁴ EUBEN – ZAMAN (2009, 108.) is kiemeli, hogy már a középkori kommentátorok is elismerték, hogy a *ġāhilijja* nem csak egy iszlám előtti jelenség. A Korán 33,33 kapcsán ők is Ṭabarī kommentárját idézik: (...) *van ġāhilijja az iszlám után is. És néhány muszlim férfi és nő erkölcei a ġāhilijja erkölcei.*

²⁴⁵ Umar ibn al-Ḥattāb (634–644), a második kalifa.

²⁴⁶ AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XIX, 100.

²⁴⁷ AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260.

²⁴⁸ AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 245.

²⁴⁹ AL-MAḤALLĪ – AL-SUJŪṬĪ, 2007, 481.

²⁵⁰ AL-RĀZĪ, 2005, vol. IX, 184.

²⁵¹ Közvetett utalásokkal is találkozhatunk, mint pl. amikor AL-MAḤALLĪ – AL-SUJŪṬĪ (2007, 481.) azt írja, hogy *a korábbi ġāhilijja módjára, más szavakkal, az iszlám előtt*, hiszen ha van egy korábbi *ġāhilijja*, ami az iszlámig tart, akkor feltételezhető, hogy van egy későbbi is, ami az iszlám után kezdődött.

²⁵² A bibliai Énokkal azonosítják az iszlámban.

²⁵³ Ádám és Noé között (AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 245.; AL-ṬABARĪ (1957, vol. XIX, 98.) szerint ez egy nyolcszáz éves periódus; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260.), Noé és Idrīs között (IBN KAṬĪR, é.n., vol. III, 769.; AL-ṬABARĪ (1957, vol. XIX, 98.) szerint ez egy ezer éves periódus; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260.), Noé idején (AL-RĀZĪ, 2005, vol. IX, 184.), Jézus és Mohamed között (AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XIX, 97.), Ádám és Jézus között (AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XIX, 99.), Dávid és Salamon idejében (AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260.), Jézus és Mohamed között (AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XIX, 97.), ami az iszlám előtt volt (AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 245.; AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XIX, 99.).

²⁵⁴ AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 245.; AL-MAḤALLĪ – AL-SUJŪṬĪ, 2007, 481.; AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XIX, 99.

²⁵⁵ AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XIX, 100. (ő azt a változatot is ismerteti korábban, hogy ez az első *ġāhilijja* időszak a lenne), AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260.; AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 245.

²⁵⁶ AL-RĀZĪ, 2005, vol. IX, 184.

²⁵⁷ AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 245.; IBN KAṬĪR, é.n., vol. III, 768.; AL-RĀZĪ, 2005, vol. IX, 184.; AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XIX, 97, 99.; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260.

²⁵⁸ AL-MAḤALLĪ – AL-SUJŪṬĪ, 2007, 481.

az *al-ġāhilijja al-qadīma* (rég),²⁵⁹ vagy az *al-ġāhilijja al-ġahlāʿ*;²⁶⁰ az első *ġāhilijja* a hitetlenség (*kufir*) *ġāhilijjája*, ami az iszlám előtt volt, a másik *ġāhilijja* pedig a romlottság (*fusūq*) és az erkölcstelenség (*fuġūr*) *ġāhilijjája* az iszlámban.²⁶¹

Ezzel rá is kanyarodtunk a (4) negyedik és az (5) ötödik kérdésre, hogy van-e különbség a kettő között, és hogy lehet-e az iszlámban *ġāhilijja*. Van különbség a kettő között, hiszen az elsőben a hitetlenségből, az iszlám nem ismeretéből fakad a *ġāhilijja*, míg a másodikban úgy mond az iszlámban történik egy erkölcsi hanyatlás; és igen, lehetséges, hogy az iszlámban megjelenjen a *ġāhilijja*. Ezt alátámasztandó Bajdāwī és Zamaḥṣarī is megemlíti egy történetet, melyben a próféta azt mondja Abū Dardāʿnak, hogy *ġāhilijja* van őbenne, mire utóbbi azt kérdezi, hogy a *kufir* (hitetlenség) vagy az iszlám *ġāhilijjája*, amire azt a választ kapja, hogy a hitetlenségé.²⁶²

Az ájárészlettel kapcsolatban a másik fő kérdés, hogy milyen viselkedést takar a *tabarruġ* (*al-ġāhilijja*). Alapvetően a nők viselkedésére és öltözködésére vonatkozik: kacérkodás (*taġannuġ*, *takassur*),²⁶³ kevély járás (*tabaḥtur*),²⁶⁴ ékszerek és női bájok (*maḥāsin*) megmutatása,²⁶⁵ *himār* helytelen viselete.²⁶⁶ Ezekkel az a gond, hogy a férfiak számára csábítóak, ami erkölcstelenséghez vezethet, bár ezt konkrétan nem említik meg a szövegek. Egyetlen kivétel van, ami nem csak a nőkre vonatkozik, a mást sértő beszéd.²⁶⁷ Természetesen a szövegmagyarázatok egyértelművé teszik, hogy ezt a fajta viselkedést az iszlám elítéli. Ibn Kaṭīr még hozzáteszi, hogy a tiltás után, az ája következő részében Allah rögtön a jót is megparancsolja, pl. az ima elvégzését, ami azt jelenti, hogy egyedül Allahot imádják.²⁶⁸ Mintha arra akarna ezzel Ibn Kaṭīr rámutatni, hogy a *ġāhilijja* módjára való viselkedés megtiltás után, azzal mintegy szembeállítva a *tawḥīd* tana jelenik meg.

²⁵⁹ AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 245.; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260.

²⁶⁰ AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260. A kifejezés második tagja az első megerősítésére szolgál, azaz nagy, mély *ġāhilijja*.

²⁶¹ AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 245.; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260. A *fuġūr* csak Zamaḥṣarīnál szerepel. AL-ṬABARĪnál (1957, vol. XIX, 100.) a második *ġāhilijja* a *ġāhilijjat al-islām* megnevezést viseli.

²⁶² AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 245.; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260.

²⁶³ IBN KAṬĪR, é.n., vol. III, 768.; AL-RĀZĪ, 2005, vol. IX, 184.; AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XIX, 97.

²⁶⁴ AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 245.

²⁶⁵ AL-MAḤALLĪ – AL-SUJŪṬĪ, 2007, 481.; AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XIX, 97.; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260.

²⁶⁶ A helytelen viselet miatt kilátszanak a nő ékszerei és nyaka. (IBN KAṬĪR, é.n., vol. III, 768.)

²⁶⁷ Abū Dardāʿ történetében jelenik meg, aki egy vitapartnere anyjára tett sértő megjegyzést, ami Mohamed próféta szerint a *ġāhilijjat al-kufir* „kategóriájába” tartozik. (AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XIX, 99–100.; AL-ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 260.)

²⁶⁸ IBN KAṬĪR, é.n., vol. III, 768.

A 48,26-ban (... akik hitetlenek, fennhéjázással töltötték meg szívüket, a *ġāhilijja* fennhéjázásával²⁶⁹) a mufassirok egyértelműen a *ġāhilijja* fennhéjázásából²⁷⁰ eredeztetik, hogy a mekkaiak nem voltak hajlandóak belefoglalni az egyezménybe Allah nevét, és hogy Mohamed az ő prófétája.²⁷¹ Ezt Bajdāwī úgy fogalmazza meg, hogy a *ġāhilijja* fennhéjázása miatt szembefordultak az igazsággal (*al-ḥaqq*).²⁷² Így tulajdonképpen a *šahādával*, a *tawḥīddal* állnak szemben. Tehát ez alkalommal is az iszlám alapjával való szembe helyezkedés származik a *ġāhilijjából*, a *ġāhilī* gondolkodásból. Al-Rāzī, ahogy a 3,154-nél a *ġāhilijja* vallását nevezte a vallások legocsmányabbikának, ahhoz hasonlóan a *ḥamijja* kapcsán is megjegyzi, hogy az már önmagában is elítélendő (*maḍmūma*), ám a legocsmányabb akkor, ha hozzátesszük a *ġāhilijját*.²⁷³

4.2.1.3. Összegzés

A *ġahila*, *ġāhil*, *ġahāla*, *ġahūl* szóalakok

A Korán a mekkai korszakban a *ġ-h-l* gyöknek csak ezt a négy alakját használja, és – egy kivételtől eltekintve²⁷⁴ – a következő közös vonásokra mutathatunk rá: a jelentéstartalom mindig egyértelműen negatív; a kifejezések használatára, bár gyakran az iszlám előtti prófétákhoz kötődő történetekben szerepelnek, vagy ezekre az időkre utalnak,²⁷⁵ elsősorban nem azért került sor, hogy az adott korszakot jellemezzék, hanem bizonyos viselkedésformákat; ezek a viselkedésformák a tudatlanság – ami alatt azt kell érteni, hogy nem ismerik vagy nem vesznek tudomást Allahról és az üzenetéről – következményei, és két csoportra oszthatók: (i) szembenállás Allahal, és a benne (mint egyetlen istenben) való hit hiánya és (ii) valamilyen rossz cselekedet, vagy a jó tett elmulasztása; és végül, hogy a tudatlanságból elkövetett tetteket Allah megbocsátja megbánás és jóvátétel után. Ezek alapján egyetérthetünk Khatabbal, aki szerint ezekben a mekkai szúrákban a *ġāhilī* ideákkal való szembenállás főként vallásos indíttatású, mert a középpontban a Korán autoritása állt, és az volt a cél, hogy az emberek elhagyják a *ġāhilī* ideákat és elfogadják az iszlámot.²⁷⁶

²⁶⁹ KHATABNÁL (2006a, 42.) *bigotry*, azaz vakbuzgóság. A *The Qurʾānban* pedig *chauvinism*.

²⁷⁰ *Ḥamijja*, melynek szinonimájaként az *anafa* szót hozzák a *tafsīrok*. (AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 404.; AL-ṬABARĪ, 1957, vol. XXI, 308.; ZAMAḤŠARĪ, 1966, vol. III, 548.)

²⁷¹ IBN KAṬĪR, é.n., vol. IV, 297.; AL-MAḤALLĪ – AL-SUJŪṬĪ, 2007, 603.; ṬABARĪ, 1957, vol. XXI, 308.

²⁷² AL-BAJDĀWĪ, 1968, vol. II, 404.

²⁷³ AL-RĀZĪ, 2005, vol. X, 93.

²⁷⁴ A 33,72-ben a *ġahūl*.

²⁷⁵ Pl. 2,67, 6,111 és 7,138 (Mózes), 11,29 és 11,46 (Noé), 12,33 (József), 16,119, és 27,55 (Lót), 28,55 (Mózes); 46,23 (Hūd).

²⁷⁶ KHATAB, 2006a, 32.

A ġāhilijja szóalak

Két elemet emelhetünk ki a *ġāhilijja* koráni megjelenései kapcsán. Az első, hogy a *ġāhilijja* egyértelműen szemben áll Allahhal és az iszlámmal. A második, hogy látunk egyfajta „ingadozást” a terminus időhöz kötöttsége, vagy attól való függetlensége terén. Az ájában azt látjuk, hogy bizonyos viselkedésmódokat kritizál, melyek az iszlám előtti időkre voltak jellemzőek, ugyanakkor az iszlám eljövetele után is jelen vannak, továbbá olyan dolgokkal is szembeállítja, melyeket az iszlám előtt nem ismerhetett az ember, nem ismerhettek az arabok. A *tafsīrok*ban is látunk példát arra, amikor a *ġāhilijja* mint egy korábbi időszak jelenik meg, ugyanakkor Ibn Kaṭīr az *jāsā* törvénygyűjtemény kapcsán jelezi, hogy a *ġāhilijja* jellemzői az iszlám eljövetele után és fennállhatnak, ezzel kiszakítva a *ġāhilijjāt* az iszlám előttiségből. Az *al-ġāhilijja al-ūlāt* pedig az említett *mufasssīrok* többsége úgy értelmezte, hogy van iszlám előtti és utáni *ġāhilijja* is.

Mindent figyelembe véve, úgy gondolom, hogy a Koránban a *ġāhilijja* esetében a hangsúly a körülményeken, a gondolkodás- és viselkedésmódon, az értékrenden van, nem pedig az időbeliségen, hogy egy adott, már lezárult korszak lenne, melynek jellemzői ne jelenhetnének meg újra. E mellett a következő érveket tudom felsorakoztatni: (i) a történetekből is kiderül, hogy pusztán az iszlám eljövetele és a kinyilatkoztatás megismerése nem jelenti azt, hogy az ember aszerint is fog élni; (ii) a szövegekben nem az iszlám eljövetele, nem egy konkrét időpont a cezúra, nem az előtte és az utána történetek vannak egymással szembeállítva, hanem a gondolkodásban és a viselkedésben meglévő különbségek és változások; (iii) ha a *ġāhilijja* tettekben nyilvánul meg, akkor ezek a tettek bármikor máskor megtörténhetnek; (iv) a *ġāhilijja* mellett egyik ájában sem szerepel korszakra utaló szó;²⁷⁷ és végül (v) az *al-ġāhilijja al-ūlā* kifejezés megjelenése és annak értelmezése a vizsgált *tafsīrok*ban.

4.2.2. Lexikai gyökerek

A lexikai gyökerek feltárásában nyolc szótárra támaszkodtam, melyek közül öt egynyelvű: *al-Šihāh fī 'l-luġa* (X. sz.),²⁷⁸ *Maqājis al-luġa* (X. sz.),²⁷⁹ *Lisān al-‘arab* (XIII. sz.),²⁸⁰ *al-Qāmūs al-muḥīt* (XIV. sz.),²⁸¹ *Tāġ al-‘arūs min ġawāhir al-qāmūs* (XVIII. sz.),²⁸² és három arab-angol

²⁷⁷ Pl. *waqt al-ġāhilijja*, *‘aṣr al-ġāhilijja*, *zaman al-ġāhilijja*, *fatra al-ġāhilijja*.

²⁷⁸ AL-ĠAWHARĪ, 1979, 1663–1664. *Al-Šihāh tāġ al-luġa wa šihāh al-‘arabijja* címen is ismert.

²⁷⁹ IBN FĀRIS. *Mu‘ġam maqājis al-luġa* és *Kitāb maqājis al-luġa* címen is ismert.

²⁸⁰ IBN MANZŪR, 1883, 136–138.

²⁸¹ AL-FĪRŪZĀBĀDĪ.

²⁸² AL-ZABĪDĪ, 1993, 255–258.

nyelvű: Lane (1863),²⁸³ Steingass (1884)²⁸⁴ és Wehr (1961)²⁸⁵ szótára. A művek között van átfedés, ugyanis az *al-Šihāhira* épít a *Lisān* és az *al-Qāmūs*, a *Lisānra* a *Tāğ al-‘arūs*, az *al-Šihāhira*, az *al-Qāmūsra* és a *Tāğ al-‘arūsra* pedig Lane szótára.

A Quṭbbal foglalkozó szakirodalomból Khatāb műve²⁸⁶ vizsgálja a legrészletesebben a *ğāhilijja* terminus lexikai gyökereit, s a fenti szótárak közül a Lane-re és a *Lisān al-‘arabra* támaszkodik.

4.2.2.1. A *ğahl* és a *ğahila*

A *ğāhilijja* terminus a *ğ-h-l* gyökből származik. Az egynyelvű szótárakban a *ğahl mašdar* (főnévi igenév) vagy a *ğahilahu* igei alak (egyes számú hímnemű tárgyraggal), míg az arab-angol szótárakban a *ğahila* igei alak a kiindulási pont.

Az egynyelvű szótárakban a *ğahl* és a *ğahila* a tudás (*‘ilm*) hiánya,²⁸⁷ illetve annak ellentétje.²⁸⁸ A *ğahl* különböző nyelvészeknél megjelenő jelentésárnyalatait a *Tāğ al-‘arūs* ismerteti.²⁸⁹ Al-Ḥarrālī szerint tudás nélküli előrehaladás homályos ügyekben. Al-Rāğib három jelentést ad meg: az elme (*nafs*) üressége/szabadsága a tudástól; valamilyennek hinni egy dolgot, ami eltér attól, ami igazából az a dolog; valaminek a cselekvése eltérően attól, ahogy azt valójában cselekedni kéne (pl. az ima szándékos elhagyása), valami másnak a cselekvése, mint amire fel van hatalmazva.²⁹⁰ Példaként egy Korán szakaszt hoz fel: (...) *Mózes azt mondta a népének: Bizony, Allah azt parancsolja nektek, hogy áldozatok fel egy tehenet!*” *Azt mondták: Talán te tréfálsz velünk? Azt mondta: „Allahnál keresek menedéket attól, hogy a tudatlanok közé tartozzam.*²⁹¹ Ezt úgy magyarázza, hogy a tudatlanságuk miatt viccelődtek.²⁹² Ibn al-Kamāl szerint van egy egyszerű jelentése: a tudás hiánya, amit tudnia kéne; és egy összetett: olyan szilárd meggyőződés, ami nem egyezik a valósággal.²⁹³ Végül egy hadísz is idéz a *Tāğ*, mely szerint van olyan tudás, ami tudatlanság,²⁹⁴ amiről akkor beszélünk, ha valaki

²⁸³ LANE, 1968, 477–478.

²⁸⁴ STEINGASS, 1884, 251.

²⁸⁵ WEHR, 1994, 170–171.

²⁸⁶ KHATAB, 2006a.

²⁸⁷ *Lisān: naqīd al-‘ilm; Maqājīs: ħilāf al-‘ilm; (2) al-ħiġfa wa ħilāf al-ṭuma’nīna, naqīd al-‘ilm; al-Šihāh: ħilāf al-‘ilm.*

²⁸⁸ *Al-Qāmūs és Tāğ al-‘arūs: Ġahilahu, ka-sami‘ahu, ġahlan wa ġahālatan: ġidd ‘alimahu.*

²⁸⁹ Ugyanezt emeli át a Lane szótár is.

²⁹⁰ *Fi‘lu al-šaj‘i bi-ħilāf mā ħaqquhu an juġ‘ala, sawā‘un a‘tuqīd fihi i‘tiqādan šahīhan am fāšidan, ka-tāriki al-šalāti ‘amdan.* (AL-ZABĪDĪ, 1993, 255.)

²⁹¹ Korán 2,67. Ezen kívül még két ájára hivatkozik a *ğahl* jelentésének ismertetésében: Korán 49,6 és 11,46.

²⁹² *Fa-ğā‘ala fi‘lu al-ħuzū‘i ġahlan.* (AL-ZABĪDĪ, 1993, 255.)

²⁹³ AL-ZABĪDĪ, 1993, 255.

²⁹⁴ *Inna min al-‘ilmi ġahlan.*

tud olyat, amint nem kéne, és megtagadja, amit kéne, vagy amikor egy tanult ember úgy tesz, hogy tud valamit, amit nem tud.²⁹⁵

Az arab-angol szótárakban a *ġahila* megfelelője leginkább a *to be ignorant, to not know*, melyeken kívül megjelenik még a *to act in an ignorant/silly/foolish manner, to ignore the truth, to be ignorant in his opinion, to be stupid, to be brutal*, valamint a *to be irrational, to behave foolishly*. A *ġahl* pedig ennek főnévi (igéből képzett) megfelelője, azaz 'tudatlanság', 'bolondság', 'ostobaság', 'kicsapongás'. Kivételt képez Lane, aki egyrészt egyedüliként állítja ellentétbe az *ʿilm*mel; másrészt korábbi arab-arab szótárakra támaszkodva használatának további módjait is közli: *Miṭlī lā jaġhalu miṭlaka* – A hozzám hasonlóak nem lesznek tudatlanok a hozzád hasonlóakról.²⁹⁶ *Ġahila ʿalā ġajrihi* – Tudatlanul/ostobán/bolondul viselkedett valaki mással és helytelenül.²⁹⁷ *Ġahila fulānun raʿjahu* – Tudatlan/ostoba/bolond volt véleményében/ítéletében.²⁹⁸ *Ġahila al-ħaqqa* – Megtagadta az igazságot/jogot/követelést/járandóságot; (vagy figyelmen kívül hagyta).²⁹⁹

4.2.2.2. A *ġāhilijja* és a *ġāhilī*

Az általam használt egynyelvű szótárak közül egyedül a *Lisān* magyarázza hosszabban a *ġāhilijja* jelentését: a *fatra*³⁰⁰ ideje, nem az iszlámé. Egy hadísszal is megerősíti ezt: *Bizony te férfi vagy és tebenned ġāhilijja van*. Ez olyan állapot – magyarázza – melyben az arabok voltak az iszlám előtt, amikor még nem tudtak Allahról, a prófétájáról és a vallás parancsairól; és a származásukkal büszkélkedtek.³⁰¹ Két dolgot tartok fontosnak kiemelni: az egyik, hogy a *ġāhilijja* egy állapot, ami egy adott korban állt fenn; a másik – amit Khatab említ –, hogy Ibn Manzūr szerint a korai a muszlimok azt értették tudás alatt, ami a Koránban olyan tudásként jelent meg, amit tudni kell. Ez a tudás pedig arra ösztökéli az embert, hogy vesse alá magát Allahnak és az ő *šarīʿ*ájának. Talán ez az, amit a legtöbb korai muszlim lexikográfus, nyelvész és egzegéta a 'tudás' alatt értett, amikor szembeállította a *ġahllal*.³⁰²

²⁹⁵ AL-ZABĪDĪ, 1993, 257. Ezekon felül egy olyan jelentést is ismertet, ami teljesen eltér a többitől: *Ġahilat al-qidru* – A kondér hevesen forrt.

²⁹⁶ *The like of me, will not be ignorant of the like of thee.* (LANE, 1968, vol. II, 477.)

²⁹⁷ *He acted in an ignorant or a silly or foolish manner towards another: and wrongly.* (LANE, 1968, vol. II, 477.)

²⁹⁸ *He was ignorant, or silly, or foolish, in his opinion or judgment.* (LANE, 1968, vol. II, 477.)

²⁹⁹ *He neglected the truth, or the right, or due; [or he ignored it].* (LANE, 1968, vol. II, 477.) Továbbá egy közmondást is hoz a LANE (1968, vol. II, 477.): *Kafā bi-al-šakki ġahlan* – A kétség elégséges tudatlanság.

³⁰⁰ Bármely két próféta, vagy Allah két prófétája közötti időszak, amikor megszűnik az apostoli funkció, az apostolok küldetése. (LANE, 1968, vol. I, 2331.) Itt a tehát a *ġāhilijja* egy bizonyos időszakra utal.

³⁰¹ IBN MANZŪR, 1883, vol. XIII, 136–138.

³⁰² KHATAB, 2006a, 16.

A többi egynyelvű szótárban az *al-ġāhilijjatu al-ġahlāʾ* kifejezés található meg, ami egy olyan kifejezés, melyben a második tag megerősíti az elsőt, mégpedig úgy, hogy abból származik a megerősítő szó, amit megerősít.³⁰³

Az arab-angol szótárakban a következő fordítási változatokkal találkozhatunk: *time/state of ignorance/paganism, time of fatra or the cessation of the mission of the apostles, and of the effacement of the signs of their religion, pre-Islamic paganism, pre-Islamic times, barbarism, licentiousness*. Az arab-angol szótárak közül egyedül a Steingassban nem szerepel a *ġāhilijja*, ugyanakkor a *ġahlāt* hasonló jelentéssel fordítja, ahogy a másik három a *ġāhilijjāt*: *time of ignorance*. Ezt viszont nem tartom helyesnek, mert – mint azt az arab-arab szótárakban is láthattuk – az muszlimok számára a *ġahlā* nem hordozza ezt a jelentéstartalmat.

Három vonást emelnék ki ezekből a fordításokból. Az első a *state* és a *time*: azaz egyrészt a terminus egy állapotra utal, ami nem feltétlenül időhöz kötött, és így a terminus tágabb használatát teszi lehetővé; másrészt egy időszakra is utal, ez viszont egy szűkebb használatra látszik utalni. A második az iszlámhoz kötöttség: akár állapotként (*state*), akár időszakként (*time*) tekintenek rá, mindkét esetben az iszlám a viszonyítási pont, amihez képest a *ġāhilijja* az ellenpólus.³⁰⁴ A harmadik, hogy nem csak arról van szó, hogy ez az időszak, vagy állapot „mentes” az iszlámtól, hanem egyértelműen rosszabb, tehát a terminus negatív tartalommal bír: barbarizmus, kicsapongás (*barbarism, licentiousness*) – bár ez leginkább csak a Wehrben jelenik meg.

A *ġāhilijjā*ból képzett melléknév, a *ġāhilī* csak a Lane-ben és a Wehrben jelenik meg, és a következő módon fordítják: *pagan* (pogány), *a pagan arab* (egy pogány arab), *pertaining to pre-Islamic period* (iszlám előtti periódushoz tartozó), *one of those, who are called collectively ġāhilijjatu* (egy azok közül, akiket kollektíven *ġāhilijjának* neveznek).³⁰⁵

³⁰³ *Huwa tawkīd al-awwal jaštaqqu lahu min ismihi mā juʾakkidu bihi*. Ilyen pl. a *lajlatun lajlāʾ* kifejezés is. (AL-ĠAWHARĪ, 1979, 1663–1664.)

³⁰⁴ Az iszlámmal a *Lisān* állítja egyértelműen szembe, míg a Lane és a Wehr a ’vallás’ (*fatra*: „az ő vallásuk [ti. a prófétáké] jeleinek eltörlése), az ’apostol’ (*fatra*: „az apostolok küldetésének megszakadása”) és az ’iszlám előtti’ szavak használatával utal arra, hogy a *ġāhilijja* jelentése magában hordozza az iszlámmal való szembenállást.

³⁰⁵ Ezen kívül LANE (1968, 478) még hozzáteszi, hogy néha az *al-ġuhhālu* (az *al-ġāhilu* többesszáma) kifejezés használatos, ami pogány költőt jelent (*pagan poet; a poet of the first, or earliest, of the four classes which are ranked in chronological order*).

4.2.3. A *ġāhilijja* Mawdūdīnál és Nadwīnál

Mawdūdī (1903–1979) és Nadwī (1913–1999) *ġāhilijja* fogalmával azért foglalkozom kiemelten, mert egyrészt Quṭb (1906–1966) kortársai voltak, másrészt pedig közvetett, vagy közvetlen módon eszmerendszerük és fogalmaik hatással voltak a Muzulmán Testvériségre és Quṭbra is. Továbbá Nadwī jelenti az egyik legkorábbi csatornát, melyen keresztül Mawdūdī eszméi utat találtak az arab iszlamistákhoz.

Muszlim történészek és teológusok már az iszlám első századai óta használták ezt a terminust az iszlám előtti, pogány Arábia megjelölésére.³⁰⁶ Mint látni fogjuk, Mawdūdī és Nadwī ennél szélesebb értelemben, ha úgy tetszik, másfajta jelentéstartalommal használta.

A muszlimokat és nem muszlimokat egyaránt elnyelő új *ġāhilijja* gondolata bizonyos mértékig Mawdūdīnak tulajdonítható, bár eredete a modern muzulmán diskurzusban jóval összetettebb.³⁰⁷ Számára a *ḥākimijja* (szuverenitás)³⁰⁸ ábrázolta a teremtő és a teremtménye közti kapcsolatot, és ezen keresztül szemlélte és kritizálta a kortárs muszlim vezetőket, és látta úgy, hogy a világ nagy része a *ġāhilijja* állapotában van. Ezzel ő vezette be újra és adaptálta a *ġāhilijja* terminust a modern korhoz. Ibn Tajmijjától (megh. 1328) merítve kritizálta a látszólagosan muzulmán vezetőket és társadalmakat, ugyanakkor elég óvatos volt ahhoz, hogy ne nevezze *kāfir*nak azokat, akik nem Allah *ḥākimijjája* szerint élnek.³⁰⁹

Abban különbözik legtöbb elődjétől, hogy kizárólagosan tipológiai módon értelmezi a *ġāhilijját*, nem pedig egy korszak megjelöléseként,³¹⁰ és így definiálja: *a ġāhilijja jelentése az iszlámban minden cselekvést magában foglal, ami szembenegy a muzulmán kultúrával, muzulmán erkölcsökkel és magatartással, (...) és az „al-ġāhilijja al-ūlā” mindazt a gonoszat jelenti, amiben Arábia lakói és minden más ember részt vett.*³¹¹ Mawdūdī számára tehát a *ġāhilijja* kizárólag Allah, Mohamed próféta, és a kinyilatkoztatás iránti tudatlanságot jelenti, vagy az iszlám előtti időszak vonatkozásában a törvény nélküliséget jelenti.³¹²

A fogalom nála igen összetett, ugyanis különböző formáit is megnevezi. Az (1) első a *ġāhilijja ḥāliṣa* (tiszt/valódi tudatlanság), amikor az ember kizárólag a saját érzékszerveire

³⁰⁶ EUBEN – ZAMAN, 2009, 107–108.

³⁰⁷ EUBEN – ZAMAN, 2009, 108. Erről ld. bővebben a 4.2.1.2. A „*ġāhilijja* aják” értelmezése a tafsīrokból és a 4.2.4. A *ġāhilijja* a szakirodalomban c. alfejezetet.

³⁰⁸ A *ḥākimijja* jelentéséről jó összefoglalást ad LÁNCZKY (2019).

³⁰⁹ WHITE – SIDDIQUI, 2013, 147., 149.

³¹⁰ HARTUNG (2020, 64–65.) szerint örök filozófiai kérdések mentén közelíti meg a jelentését: Mit tudhatok? Mit kellene tennem? Mit remélhetek?, összefoglalva: Mi az ember?

³¹¹ MAWDŪDĪ, Sajjid Abū al-A'lā: *Tafhīm al-Qurʿān*, IV, Lahor (Idāra-yi tarġumān al-Qurʿān), 1949–1972, 91. – idézi HARTUNG, 2020, 65.

³¹² HARTUNG, 2020, 65.

támaszkodik véleményformálása során. Egy olyan állapotot jelöl, amikor transzecendens szuverenitás, mely a tudás és iránymutatása forrásaként szolgálhatna. Ebben a helyzetben az embernek magának kell felállítania a szabályokat, ami által önmagát teszi meg a végső tekintélynek. A (2) második, amikor az érzékelések feletti elmélkedés, a képzelet (*wahm*) és az analogikus következtetés eredménye a vélemény. Ennek három altípusát különböztette meg: (i) a politeizmust (*širk*), (ii) a monaszticizmus (*rahbānija*),³¹³ és (iii) minden panteista irányzatot. A különböző, a Nyugati gondolkodásból eredő ideológiákat a politeizmushoz sorolta, amivel inkább a kortárs gondolkodókhöz, Muḥamad ʿAbduh-hoz és Rašīd Riḍāhoz tűnik közelebb állónak. A mód, ahogyan erre a konklúzióra jutott, tette képessé arra, hogy a maga *ḡāhilija* értelmezését a mérvadó muzulmán kerettől nagymértékben elvonatkoztatva alakítsa ki. Ez az elvonatkoztatás tette lehetővé a számára, hogy úgy értelmezze a *širket*, mint ami politikai és gazdasági jelenségekben is kifejeződik, mint pl. a nacionalizmus, a rasszizmus, az imperializmus, a kapitalizmus és az osztályharc, tehát minden társadalmi és politikai megnyilvánulásban, mely az emberek egyenlőtlenségén alapul.³¹⁴

Az iszlámot egy mindent átfogó ösvényként képzelel el, mely ezért – definíció szerint – sohasem létezhet a *ḡāhilijával* együtt. Még jobban „kiélezi” a maga *ḡāhilija* felfogását, amikor a *kufir* fogalmához közelíti³¹⁵ (*de facto* egyenlővé teszi vele) – az utóbbinak, szemben az előbbivel, elválaszthatatlan jogi következménye van – és ezzel egyszersmind egyértelművé teszi, hogy számára az iszlám nem csak egy, a lehetséges választások közül, hanem az egyetlen legitim választás. Ez pedig Hartung szerint újabb bizonyítéka annak, hogy Mawdūdī kizárólag tipológiailag értelmezi a *ḡāhiliját*: az iszlám antitézise, melyet csak az jellemez, hogy az ember nem engedelmeskedik a kinyilatkoztatott *šarīʿának*, létezhet az iszlámmal egyidejűen, ami megmagyarázza, hogy a klasszikus *mufassirok*, mint pl. Bajḏāwī, miért állították azt, hogy a *ḡāhilija* nyomai megmaradhatnak a muzulmán közösségben.³¹⁶ Ez mintha ellentmondásban

³¹³ Lemondani minden világi dologról, és minden fizikai szükséglet elutasítása, mint a lélek felszabadításának és a világi szenvedésektől való megszabadulás egyetlen útja, Mawdūdī számára szintén a *ḡāhilija* egyik formája. Mert az egyén elidegenedik a társadalomtól, az individualizmust segíti elő, aminek legvégső következménye az, hogy az ember emberek általi elnyomására teremt lehetőséget. (HARTUNG, 2020, 68.)

³¹⁴ HARTUNG, 2020, 65–68. Érdekes, hogy bár a *ḡāhiliját* az iszlám ellentétének tartja, de a *ḡāhilija* különböző fajtái kapcsán mégiscsak előkerül *ḡahl* – *ʿilm* ellentét, amikor azt mondja, hogy *mindezek a megközelítések* (értsd: politeizmus, monaszticizmus, panteizmus) *a tudatlanságon (ḡāhilija) alapulnak és nem a tudáson (ʿilm)*. (HARTUNG, 2020, 69.)

³¹⁵ *Ha valaki elhagyja az utat, melyet Isten kijelölt, és valamely más utat választ, akkor alapvetően a hitetlenség ösvényét választja. Ha valaki ezt a módot választja élete minden területén, akkor ő teljesen hitetlen. (...) A hitetlenség az Istennek való engedelmség elutasítását jelenti; az iszlám minden ösvénynek, törvénynek [qānūn], vagy rendnek az elutasítását jelenti, mely szemben áll az Isten által leküldött iránymutatással.*” (MAWDŪDĪ, Sajjid Abū al-Aʿlā: *Khuḏāt. Islām ke bunyādī arkān kī ahmiyyat wa ḏarūrat par dil-nashīn awr āsān-andāz meḡ yaqīn āfren dalāʿil*, Delhi (Markazī maktaba-yi islāmī), 1972, 44, 81. – idézi HARTUNG, 2020, 70.)

³¹⁶ HARTUNG, 2020, 70–71.

állna azzal, amit e bekezdés elején olvastunk, hogy az iszlám nem létezhet a *ġāhilijjával* együtt. Az ellentmondást azzal simíthatjuk el, hogy itt nyilván arról van szó, hogy az a cél, hogy az élet minden területén érvényesüljenek az iszlám előírásai, és ez nyilván nem érvényesülhet egy csapásra, hanem csak fokozatosan, és közben nem szabad megalkudni és elfogadni egy felemás állapotot.

Nadwī egyrészt továbbfejlesztette Mawdūdī *ġāhilijja* terminusát, és a világ, valamint a muzulmán társadalmak történelmének saját olvasatára alkalmazta; másrészt ő az, akin keresztül eljutott az arab iszlamisták gondolkodásába *ġāhilijja* fogalma.³¹⁷

Nadwī sokkal szélesebb értelemben használja a *ġāhilijj*át a korábbi (Mawdūdī előtti) muszlim gondolkodónál. Egyrészt az iszlám előtti kultúrákra és civilizációkra, másrészt a materializmus, az istentelen ideológiák és a szexuális promiszkuitás által jellemzett modern, Nyugati kultúrákra, harmadrészt a kortárs muszlimokra is alkalmazza. Utóbbi eset szerinte az iszlám virtuális megtagadása, az aposztázia egy cselekedete.³¹⁸

Quṭb, Nadwīnak a *Mādā ḡasira al-‘ālam bi-’l-inḡitāṭ al-muslimīn* (Mit veszített a világ a muszlimok hanyatlásával)³¹⁹ című művéhez írt előszavában azt nevezi a könyv különösen dicséretreméltó tulajdonságának, hogy a *ġāhilijj*át nem egy bizonyos történelmi korszak, hanem egy sajátos lelki és szellemi karakter leírására használja. Ez a karakter akkor kerül felszínre, amikor az Allah által előírt viselkedési minták és normák átadják a helyüket azoknak, melyeket pusztán a kifinomult és lealacsonyított vágyak vezérelnek.³²⁰ Márpedig – írja Nadwī – ha az isteni törvényt beszennyezi az emberi beavatkozás, akkor megszűnik az lenni, aminek lennie kell: a siker biztosítéka ebben a világban és az elkövetkezőben.³²¹

A műben Nadwī kiemeli, hogy gyakran lehetetlen hűségesnek maradni Allahhoz, még az egyén szintjén is, egy istentelen környezetben. Ezért a muszlimnak morális kötelessége, hogy erőfeszítéseket tegyen az isteni szuverenitás megteremtésére. Ugyanakkor az egyénnek, aki ebben részt vesz, nem csak az iszlám tanításában és gyakorlatában kell jártasnak lennie, hanem a hitlenség gondolatrendszerét és módjait is ismernie kell, hogy fel tudja ismerni azt. Ahogy Omár kalifa mondta: *Félek, hogy az, aki az iszlámban nevelkedett, annak nincs semmi ismerete a ġāhilijjáról, és az iszlám felbomlásának eszközévé válhat tudtán kívül.*³²²

³¹⁷ EUBEN – ZAMAN, 2009, 108.

³¹⁸ EUBEN – ZAMAN, 2009, 108.

³¹⁹ Angolul *Islam and the World, The Rise and Decline of Muslims and its Effect on Mankind (Islám és a világ, a muszlimok felemelkedése és hanyatlása és ennek hatása az emberiségre)* címen ismert.

³²⁰ NADWI, 2005, viii–ix.

³²¹ NADWI, 2005, 84.

³²² NADWI, 2005, 80–81.

És mi a megoldás? Mi a gyógyír a világ jelenlegi betegségeire? Egyetlen dolog, mégpedig az, ha a világ vezetése, *azok kezéből, akik a materializmust imádják, azok kezébe kerül át, akik az egyetlen Istent imádják.* Azaz a *ġāhilijjára* az iszlám a megoldás. Hogyan lehet ezt megvalósítani? Mohamed próféta küldetése időtlen, nincs szükség Allah újabb prófétájára. A muszlim vezetők és gondolkodók feladata az, hogy újraélesszék a hit lángját a muszlimok szívében. Mindazt meg kell tenniük, amit az iszlám korai terjesztői is megtettek, ugyanakkor használják ki mindazt a lehetőséget, melyet a modern kor a kezükbe adott. A Korán és a sunna újjáélelheti a muzulmán világot, és *tanulmányozásuk és hatásuk feltűzelhetik az egyént a ġāhilijja fellegvárának lerombolására.*³²³

Ezek tehát a (hit)elvek (*aqīda*). És hogyan viszonyul hozzá a gyakorlat, a megvalósítás módja (*manhaġ*)? Nadwī más politikai környezetben élt, mint Mawdūdī és Quṭb: a hindu többségű, szekuláris alkotmányú Indiában nem volt realitása a muzulmán normák nyilvános alkalmazásának. Nadwī szinte teljesen biztos volt abban, hogy ez a szekuláris, demokratikus keret az, ami a legjobban szolgálja a muszlimok érdekeit. Ugyanakkor a szekuláris nacionalizmust, minden más helyen a muzulmán világban az egyik legnagyobb veszélynek tartotta az *ummára* nézve. Az arab nacionalizmus virágkorában, az 1950-es és az 1960-as években fáradhatatlan hangsúlyozta, hogy az nem más, mint a modern bálványimádás egyik formája, a *ġāhilijja* egyik megnyilvánulása.³²⁴

4.2.4. A *ġāhilijja* a szakirodalomban

Sayed Khatab elemzi legrészletesebben a koráni és a quṭbi *ġāhilijja* fogalmat a szakirodalomban, ezért fontosnak tartom, hogy megnézzük, ő hogy látja a terminus (1) etimológiai eredetét, megjelenését a (2) Koránban, és értelmezését és (3) *tafsīrokban*.

(1) Etimológiai eredetét a következő módon határozza meg: a *ġāhilijja* egy absztrakt főnév, mely a *ġ-h-l* a gyökre megy vissza, és a főnévi *ġahl* az alapszó, melyből a *ġahala* és a *ġahila*, valamint a *jaġhalu* igéekkel együtt származik. Ugyanakkor lehet igei főnév (*nomen verbi*) is, mert egyrészt egy absztrakt főnév, ami az ige jelentését fejezi ki anélkül, hogy utalna az ige tárgyára, alanyára vagy idejére; másrészt alakjának megváltoztatása nélkül lehet használni egyes- és többesszámban is. Továbbá lehet *maṣḍar*, de nem szabályos, és ebből származik a megerősítő tartalmú *ġahlā*.³²⁵

³²³ NADWI, 2005, 183–184.

³²⁴ EUBEN – ZAMAN, 2009, 109.

³²⁵ KHATAB, 2006a, 14. Megjegyzi, hogy a *ġahl* szabályos *maṣḍarja* a *ġahlan* és a *ġahāla*, míg a *ġāhilijját* nem említik a források.

(2) Kiemeli, hogy kifejezetten a *ġāhilijja* terminus nem létezett az arab irodalomban az iszlám előtt, tehát egy iszlám adta fogalom, és csak a medinai szúrákban, a muzulmán állam alapítása közben jelenik meg. Ebben a kontextusban koráni használata a terminus politikai, gazdasági, társadalmi, intellektuális és morális mellékjelentéseit tükrözi, és így értették az első muszlimok is. Vitatja, hogy ez a *ġāhilijja* fogalom ellentétje lenne az *‘ilmnek*³²⁶ és a *ħilmnek*,³²⁷ és nem jelenti ismeretek hiányát sem. Szerinte a *ġāhilijja* koráni fogalma kizárólag a *Szuverenitás, a legmagasabb kormányzati és jogi autoritás ellentétjeként* használatos. Ennek a *Szuverenitásnak való alávetettség egyszerűen az iszlám*.³²⁸ Mindezzel kapcsolatban szükségesnek tartok néhány észrevételt tenni: (i) Nem tartom adekvátnak az állam kifejezés használatát az első medinai évek esetében. (ii) Számomra kérdéses, hogy „akkor és ott”, a *ġāhilijja* terminusnak lehetett-e az első muszlimok és a körülöttük élő nem muszlimok számára politikai és gazdasági tartalma. (iii) Szintén kérdéses számomra, hogy „akkor és ott” a *ġāhilijja* „módjára” való élés a kortársak számára valamiféle (legfelsőbb) *Szuverenitással* való szembehelyezkedést jelentett volna, amennyiben ez alatt kormányzati és jogi autoritást (is) értünk.

(3) Zamaħšārī és Bajdāwī *tafsīrjából* azt emeli ki, hogy ők a *al-ġāhilijja al-ūlā* (33,33) kifejezésből kiindulva kétféle *ġāhilijját* különböztetnek meg: az iszlám előtti és az iszlám utánit. Ebből Khatab arra a következtetésre jut, hogy a *ġāhilijja* nem egy adott időszak vagy hely, hanem egy körülmény, mely bárhol és bármikor fennállhat.³²⁹

Ibrahim Badawi szerint a *ġāhilijja* egy összetett terminus, melynek arab lexikai *jelentése*, és muzulmán *fogalma* is van. Követi a klasszikus arab szótárakat azzal, hogy szerinte lexikailag a *ġahlra* megy vissza, melynek az *‘ilm* az ellentétje,³³⁰ ami ellentmond Goldziher állításának, aki szerint ez a szó másodlagos jelentésén alapul. A Mekka visszaszerzése után századokban nagyrészt történelmi kontextusban értelmezték, és az iszlám előtti pogány arabok állapotát és iszlám ellenességét szimbolizálta.³³¹

Goldziher Ignác és *Sayed Khatab* egy-egy tanulmánya foglalkozik részletesebben azzal, hogy az iszlám előtt és közvetlenül annak eljövetele után mit értettek az arabok a *ġāhilijja* alatt.

³²⁶ Ebben egyetért GOLDZIEHERrel (1971).

³²⁷ Ebben ellentmond GOLDZIEHERnek (1971).

³²⁸ KHATAB, 2006a, 43.

³²⁹ KHATAB, 2006a, 40–41.

³³⁰ BADAWI, 2010, 30.

³³¹ BADAWI, 2010, 32.

Goldziher szerint³³² rossz úton járunk, ha az általános muzulmán magyarázatot követve a *ġāhilijjára* az iszlámmal szemben a 'tudatlanság kora'-ként gondolunk. Ha ugyanis Mohamednek ez lett volna a szándéka, akkor a *ġāhilijját* nem az Allah iránti odaadással, hanem az 'ilmmel állította volna szembe. A terminus fordításaként a 'barbarizmus ideje' kifejezést javasolja, mert szerinte Mohamed ezzel akarta szembeállítani az iszlámot. Úgy véli, hogy Mohamed a *ġāhilijjával* arra akart utalni, amit az előtte lévő időkben a *ġahila*, *ġahl*, *ġāhil* szavakkal írtak le, ami a *ħalima*, *ħilm*, *ħalīm* ellentétje, melyek erőre, erkölcsi integritásra utalnak.³³³ A *ħalīm* az, akit civilizált embernek neveznénk; ellentétje a *ġāhil*, aki vad, erőszakos, és féktelen vágyait követi, egyszóval egy barbár.³³⁴ Elveti azt az elméletet is, hogy Mohamed a *ġāhilijjával* olyan értelemben utalna az iszlám előtt időkre, ahogy az újszövetségi *agnoiával* a kereszténység előtti időkre, mert erre az *agnoiára* Mohamed a *dalālt* (tévelygés) használta, amit a *hudāval* (helyes vezetés) állít szembe.³³⁵ Tehát amikor az iszlám hívei azt mondják, hogy az iszlám véget vetett a *ġāhilijja* szokásainak, akkor a barbár szokásokra gondolnak, azaz az iszlám korai szakaszában a *ġahl*ot továbbra is ugyanúgy értették, ahogy a régi arab költészetben. A *régebbi iszlám*³³⁶ ebből a nézőpontból állítja szembe a *ġāhilijját* az iszlámmal: az iszlám rituális törvényei mellett, a *ġāhilijjával* ellentétes élet középpontjában az élettelen tárgyak imadásának, és főleg az erkölcstelen és kegyetlen tetteknek az elhagyása állt, ebben látták ugyanis Mohamed és követői a *ġāhilijja* fő jellemzőit. Ebből a nézőpontból Goldziher szerint a *ġāhilijja* a vallásos értelemben vett *dīn* ellentétje. Mohamed tanításai változást hoztak a *ħalīm* jelentésében, és a muzulmán etika a muzulmán értelemben vett erkölcsös emberre korlátozta a *ħalīm* fogalmát, így a *mu'mint*³³⁷ lehetett a *ġāhil* ellentétéjeként használni.³³⁸

Khatab két nehézséget említ meg a kérdés vizsgálatával kapcsolatban. Az egyik, hogy a *ġahl* számos, olykor egymással ellentétes jelentéssel bír az iszlám előtti arabban, ezért nem lehet viszonyítási pont a *ġāhilijja* koráni fogalmának tárgyalásakor.³³⁹ A másik, hogy – mint

³³² Tanulmányának jelentőségét mutatja, hogy többen, pl. KHATAB (2006a, 17–18.) és SHEPARD (2001, 73.) is hivatkozik rá a *ġāhilijjával* foglalkozó írásában.

³³³ Elismeri, hogy az 'ilmmel szokták szembeállítani, de szerinte ez a *ġahila* másodlagos jelentésén alapul, míg az eredeti jelentése a *ħalima*, *ħilm*, *ħalīm* ellentétje. (GOLDZIHHER, 1971, 203.)

³³⁴ GOLDZIHHER, 1971, 202–203. Goldziher, az antik, görög-római örökségből is táplálkozó európai kultúra emberét itt talán befolyásolta a barbár szó görög-római jelentéstartalma, mely szerint mindenki barbár, aki nem közülünk való, és nem a mi értékrendünket követi. Ezért találhatta kézenfekvő a *ġāhilijja* lefordítását a 'barbarizmus'-sal, mivelhogy aki a *ġāhilijjában*, a *ġāhilijja* szerint él, az nem az iszlám szerint él, az nem tartozik a muszlimok közé, az Mohamed és a muszlimok, a 'mi' szempontjából nézve a 'másik'.

³³⁵ GOLDZIHHER, 1971, 206.

³³⁶ *Older islam*. (GOLDZIHHER, 1971, 207.)

³³⁷ Olyan ember, aki Isten akarata szerint cselekszik gyakorlati dolgokban és dogmatikai értelemben egyaránt. (GOLDZIHHER, 1971, 208.) Goldziher szerint tehát annak, hogy valakit *mu'minnak* lehessen nevezni egyaránt feltétele a hit és a tettek is.

³³⁸ GOLDZIHHER, 1971, 206–208.

³³⁹ KHATAB, 2006a, 21–22.

azt fentebb már láttuk – a konkrét *ġāhilijja* terminus nem létezett az arab irodalomban az iszlám előtt,³⁴⁰ ezért a *ġahlra*, és más, belőle képzett szavakra (pl. *ġahāla*) fókuszál az iszlám előtti irodalomban. Goldziherhez hasonlóan szerinte sem az *‘ilm* ellentétje a *ġahl*, és hozzáteszi, hogy inkább a tudás elhanyagolására utal,³⁴¹ viszont különbözik tőle abban, hogy szerinte a *ġahl* nem a *ħilm*³⁴² ellentétje,³⁴³ amit verseken keresztül nyelvtanilag és a szövegek társadalompolitikai kontextusával is alátámaszt.³⁴⁴ Abban tehát egyetérteni látszanak, hogy a *ġāhilijja* egy iszlám adta fogalom, és hogy nem az *‘ilm* ellentétéjeként határozható meg.

Simon Róbert szerint Mohamed a medinai korszakban használta a *ġāhilijját*, az isteni kinyilatkoztatás nem ismerésének, el nem ismerésének állapotára, tehát a próféataságát megelőző korra, és konzekvensen a ’pogány kor’ kifejezést használja. Továbbá valószínűbbnek tartja azt az értelmezést, hogy az újszövetségi *agnoia* (tudatlanság) tükörszava a *ġāhilijja*, mint Goldziherét, aki a ’barbarizmus’ kifejezést ajánlja,³⁴⁵ amit a Korán fordítói nem követtek, és inkább ’a tudatlanság kora’ kifejezést használják, és Allah, Mohamed és a törvény nem ismeretét értik alatta.³⁴⁶

Kiss Zsuzsanna Halima Korán fordításában a *ġāhilijjának* az angol nyelvű Korán fordításokban elterjedt fordításának – *time of ignorance* – magyar megfelelőjét használja: *Tudatlanság Kora*.³⁴⁷

William Shepard rövid meghatározásában jól világít rá a *ġāhilijja* értelmezésének két fő változatára: **(I.)** konkrét történelmi korszak, egy adott helyen vagy **(II.)** körülmények összessége. És ezek mellett még további két változatot (3-4) is ismertet.

³⁴⁰ KHATAB, 2006a, 43.

³⁴¹ KHATAB, 2006a, 17–18.

³⁴² KHATAB (2006a, 26.) szerint nehéz pontosan meghatározni a jelentését. Wehrre és Lane-re hivatkozva a következő jelentéseket adja meg: kedvesség, irgalmasság, szelídség, türelem, ítélőképesség, értelem, intelligencia, latolgat, átgondol, béketűrés, nyugalom, erkölcsi jellem szilárdsága, érzélem nélküli, megfontoltság, erkölcsi integritás, belátás.

³⁴³ KHATAB (2006a, 26.) megemlíti, hogy a *Lisān* szerint az iszlám előtti arabban a *ġahl* ellentétéjeként használták.

³⁴⁴ Az egyik versben a költő mindkettőt használja saját maga jellemzésére és büszke rá, hogy a *ġahl* fizikai erőt, a *ħilm* pedig nyugalmat és szelídséget jelent. A *ħilm*et a *ħilm*mel, a *ġahl*ot a *ġah*llal állítja ellentétbe ugyanez a vers. Goldziherre hivatkozva írja, hogy az iszlám előtti korban a *ġahl*ot nem ítélték el, a *ħilm*et pedig nem méltányolták minden esetben. A törzsi társadalomban a *ħalīm*nak néha *ġāhilm*nak kell lennie. Aki képes egy nagyobb bosszúra (*ġahl*), amihez ellenállhatatlan erő társul, ő a *ħalīm*. (KHATAB, 2006a, 28–30.)

³⁴⁵ SIMON, 1987, 103–104.

³⁴⁶ *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, 383.

³⁴⁷ *A kegyes Korán*, 2010, 3,154, 5,50, 33,33, 48,26.

(1) A *ġāhilijjāt* egyrészt nyugat-közép Arábia történelmének egy szakaszára használják az arabok, mely a Mohamed fellépése előtti századokat öleli fel, és az isteni igazság nem ismerete jellemzi. (2) Ugyanakkor szerinte a Korán eredeti hallgatósága számára szinte biztosan azoknak a személyeknek az erkölcsére és társadalmára utalt, mely arra készítette őket, hogy szembeszálljanak a próféta küldetésével. És csak ezt követően gondoltak alatta egy történelmi korszakra, ha egyáltalán gondoltak. Shepard szerint az iménti erkölcsi állapot természete kapcsán mondja azt Goldziher, hogy a *ġāhilijja* jelentése a 'barbarizmus', és a *ħilm* ellentétje. (3) Továbbá lehetséges, hogy a 'tudatlan ember' (*ġāhil*) kollektív többszáma.³⁴⁸ (4) A *ġāhilijjāt* gyakran pogánysággként fordítják, és lehet amellett érvelni, hogy megfelelő ellentétje az iszlám. Shepard úgy gondolja, hogy ha nem is teljes mértékben meggyőzően, de ezek a jelentésváltozatok jellennek meg a négy *ġāhilijja* ájában is: (3) tudatlanság, vagy az Allahban való bizalom hiánya értelemben a 3,154-ben jelenik meg; (2) a *ġāhilijja* – *ħilm* ellentéttel a 48,26-ban találkozhatunk; (4) az iszlám ellentétjeként az 5,50-ben tűnik a *ġāhilijja*; és (1) egyedül a 33,33-ban tartja elfogadhatónak Shepard azt, hogy korszakként értelmezzük a *ġāhilijjāt*.³⁴⁹ Összességében úgy látja, hogy a *ġāhilijja* a Koránban elsősorban a pogány arabok erkölcsi állapotára utal, és csak később kezdték elsődlegesen ennek a korszaknak a leírására használni.³⁵⁰

Úgy látja, hogy mindig is benne volt a „köztudatban”, hogy a *ġāhilijja* nem csak egy elmúlt korszak lehet, hanem, hogy jellemzői az iszlám megjelenése után megmaradtak. Példaként megemlíti Ibn Tajmijjāt, Muħammad ‘Abduh-t, Rašid Riđāt, Mawdūdīt és Sajjid Quṭbot is, mint akik nem egy letűnt korszakként, hanem egy kortárs jelenségként, állapotként tekintettek a *ġāhilijjára*.³⁵¹

Shepard tehát úgy jut közel a *ġāhilijja* értelméhez, hogy nem akar közel jutni. Ez alatt azt értem, hogy nem akar meghatározni egy kizárólagos jelentést, nem tesz köztük igazságot, hogy melyik a helyesebb, hanem figyelembe veszi, és rámutat arra, hogy a különböző korszakokban élő emberek, a különböző kontextus miatt más jelentéstartalmat társítottak hozzá, és ugyanígy a Koránban is, a kinyilatkoztatás idejétől és körülményeitől függően más és más jelentésárnyalatot hordozhatott a terminus.

³⁴⁸ SHEPARD, 2001, 37.

³⁴⁹ SHEPARD, 2001, 37.

³⁵⁰ SHEPARD, 2001, 38.

³⁵¹ SHEPARD, 2001, 39.

4.2.5. Összefoglalás

Mindezek alapján úgy határozhatnánk meg a *ġāhilijja* alapjelentését, hogy olyan valami, ami szemben áll az iszlámmal. És ezen az alapjelentésen belül sok jelentésárnyalat, vagy ha úgy tetszik mellékjelentés található, melyek a terminus négy koráni megjelenésében mutatkoznak meg, amint arra jól mutatott rá Shepard is. Úgy vélem, a fent látott különbségei pedig abból fakadnak, hogy az adott személy melyik jelentésárnyalatot, vagy árnyalatokat domborítja ki, amire pedig az adott személy céljai, vagy az ő értelmezésének kontextusa, kerete lehet hatással.

A *tafsīrok* szerzői főként a koráni szöveggörnyezetre fókuszálnak, ezért a négy koráni *ġāhilijja* értelmezésénél a terminus jelentésének más elemei jelennek meg, és nem céljuk meghatározni egy jelentést, vagy *a jelentést*. A klasszikus arab-arab szótárakban a terminus etimológiai eredete adja az értelmezés keretét, így azokban az kap hangsúlyt, hogy melyik gyökből ered a terminus, és annak másodlagos jelentéséből kiindulva az *‘ilm* ellentétjeként határozzák az alapszó (*ġahl*, *ġahala*) és a belőle származó *ġāhilijja* jelentését is.

Mawdūdī kizárólag tipológiai módon értelmezi, ezért nála szóba sem jön, hogy egy korszak megjelöléseként tekintsen rá. Nadwī Mawdūdī gondolataianak egyik közvetítője, így az ő *ġāhilijja* értelmezése Mawdūdīét követi és azt fejleszti tovább.

Khatab értelmezési keretét az adja, hogy akkor, amikor a *ġāhilijját* tartalmazó négy ája kinyilatkoztatott, milyen helyzetben volt az első muszlimok közössége és Mohamed, illetve úgy látom, hogy az is hatással volt rá, hogy Quṭb hogyan értelmezte a *ġāhilijját*, ezért nála a terminus jelentése erős politikai, társadalmi tartalmat kap, és a szuverenitás, Allah szuverenitásának ellentétéként értelmezi. Ugyanakkor Goldziherrel, vagy Simontól, vagy más tudósoktól eltérően nem fordítja le, hanem önmagával adja vissza a terminus értelmét. Goldziher számára az a kiindulási pont, hogy az első muszlimok számára, akik a próféta kortársai voltak, mit jelenthetett ez a szó, és hogy Mohamed mire akart vele utalni, ezért az iszlám előtt irodalomra is támaszkodva elveti a 'tudatlanság kora' kifejezést, és a 'barbarizmus kora' kifejezést használja, amivel az erkölcsi állapotokra utal. Simon szerint Mohamed az isteni kinyilatkoztatás nem ismeretére utal a terminussal, ezért nála is meghatározó eleme a terminusnak a 'kor', és a 'pogány kor' kifejezést használja. Shepard nem akar egy konkrét jelentést meghatározni, hanem rámutat a négy koráni *ġāhilijja* jelentései közötti árnyaltnyi különbségekre.

4.3. Van-e olyan nyugati fogalom, mely megfelel a *ġāhilijjának*?

Ha elfogadjuk azt, hogy a *ġāhilijja* egy iszlám adta terminus, akkor a nyugati megfelelőjének keresésekor az első kérdés az, hogy melyik, a Koránban megjelenő négy jelentésárnyalatának keressük a nyugati megfelelőjét: **(a)** iszlám előtti korszak és annak erkölcsi normái; **(b)** erkölcsi állapot, a *hilm* ellentétje; **(c)** tudatlanság, Allahról való helyes ismeret és ebből fakadóan a benne való bizalom hiánya; **(d)** az iszlám ellentétje, Allahal, mint törvényalkotóval, bíróval való szembefordulás.³⁵²

A második kérdés az, hogy hogyan fordítjuk, melyre négy változatot láttunk a fentiekben: tudatlanság, pogányság, barbarizmus, *agnoia* (ἄγνοια). Az első három változat az 'ideje' vagy az 'állapota' szóval kiegészülve szokott a *ġāhilijja* fordításaként szerepelni. Tehát úgy tűnik, hogy egy szóval nem sikerül visszaadni a *ġāhilijja* jelentését, ami már előre jelezheti a fordítás, és a terminus nyugati megfelelője megtalálásának nehézségeit.

A *tudatlanság* egy szellemi tulajdonság, állapot, és az ismeretek vagy a tudás hiányát, műveletlenséget, járatlanságot jelent, azaz a tudás, az ismeret ellentétje. A szónak a nyugati világban, nincs vallási, erkölcsi, társadalmi és politikai tartalma, vagy ilyen tartalmú mellékjelentése. Továbbá tudjuk, hogy a *ġahl*nak, csak a másodlagos jelentése tekinthető az *‘ilm* (ismeret) ellentétének. Ezért kijelenthetjük, hogy önmagában, magyarázat nélkül a **(b-d)** jelentésárnyalatok fordítására nem alkalmas, és az **(a)** fordítására is csak akkor, ha megmagyarázzuk, hogy a tudatlanság az iszlám nem ismeretére vonatkozik, és hogy ez a muzulmán világban a *Mohamed előtti* korszak megnevezésére, az akkor *élő pogány arabok állapotának*³⁵³ leírására szolgál, de nem minden esetben.

A *pogányság/pogány* a latin *paganus* szóból származik, ami alapjelentése szerint 'vidéki, falusi' embert jelent. A nyugati, keresztény világban a mellékjelentése az, hogy nem keresztény, ugyanis a falvakba később jutott el a kereszténység. Jelentheti azt, hogy nem keresztény, hanem valamilyen más hitű, és azt is, hogy nem hívő, nem vallásos egyáltalán. Tehát van kapcsolódása a „saját világában”³⁵⁴ idővel a többség által követett valláshoz, viszont ez nem az iszlám, hanem a kereszténység. Van egyfajta időbelisége is, hiszen a kereszténység megismerése előtti időszak a pogányság ideje egy személy, vagy egy társadalom számára, igaz utána is maradhat valaki

³⁵² Jelen fejezet további részében ezekre a mellékjelentésekre hivatkozom az (a), (b), (c) és (d) jelölésekkel.

³⁵³ PENRICE, 2011, 30. (...) *condition of the Pagan Arabs before the time of Moġammad.*

³⁵⁴ Az a világ, melyben megszületett a fogalom. A pogányság esetében ez a nyugati, a *ġāhilijja* esetében pedig az arab-muzulmán világ.

pogány, vagy visszaeshet a pogányságba, ahogy ezt láttuk a *ġāhilijja* és az iszlám esetében is.³⁵⁵ Implicite utalhat egy normarendszerhez való viszonyra, amiből bizonyos fajta viselkedés fakadhat. Nincs politikai, hatalmi, jogi tartalma. Mindezt figyelembe a **(c)** és a **(d)** jelentésárnyalatnak nem lehet a nyugati „párja”. A **(b)**-vel való párosítással szemben az a fenntartásom, hogy annak inkább erkölcsi, morális szempontból van negatív jelentéstartalma, míg a pogányságnak – legalább is számomra – inkább vallási szempontból. Az **(a)** nyugati megfelelőjének alkalmas lehet, a ’*tudatlanság*’-nál ismertetett feltételek teljesülése esetén. Sőt, talán alkalmasabb is, a *tudatlanság*ból hiányzó vallási jelentéstartalma miatt.

A *barbarizmus* a görög *barbarosz* szóból ered, és az antik görög-római világban ’idegen’-t, érthetetlen beszédű embert jelentett. Mellékjelentése pedig az, hogy ’mindenki’, aki az ő civilizációjukon kívül élt, és így sem az ő nyelvüket, sem az ő társadalmukban elfogadott normákat nem ismerte, aminek egyértelműen van egy pejoratív tartalma is. Ma műveletlenséget, erőszakos durvaságot jelent. Tehát az alapjelentés (’idegen’) eltűnt, és átvette helyét az eredetileg hozzá társuló mellékjelentés a pejoratív tartalommal együtt: az adott közösség normáinak nem megfelelő viselkedés, miközben lehet, hogy etnikailag az adott személy nem idegen és az anyanyelve is ugyanaz. A ’barbarizmus’ alatt tehát egy bizonyos fajta viselkedést és egy adott normához való viszonyt értünk, ami a *ġāhilijja* nyugati megfelelőjeként való használata mellett szólhat. Viszont nincs egyértelműen vallási és politikai tartalma sem, nincs időbelisége, és a viszonyítási pont is változhat, hiszen az az adott társadalom normája, míg a *ġāhilijja* esetében ez a pont mindig az iszlám. Ezek alapján az **(a, c, d)** jelentésárnyalatoknak nem lehet a nyugati megfelelője. Ugyanakkor az erkölcsi állapot leírásaként, és a *ħilm* ellentétjeként értelmezett *ġāhilijja* **(b)** fordítására alkalmas lehet, és Goldziher így is tesz, ugyanakkor úgy gondolom, hogy ez esetben fordított utat járunk be, és a nyugati fogalomhoz igazítjuk hozzá a muzulmán fogalmat.

Láthatjuk, hogy két fordítási kísérletnek (*tudatlanság, barbarizmus*) is az egyik buktatópontja a vallási tartalom hiánya. Ezért érdemes megvizsgálni a nyugati világ vallásának, a kereszténységnek a szókincsét is. J. D. Michaelis, Wellhausen, Nöldeke, Lidzbarski és Horovitz az Újszövetség *agnoia* (*tudatlanság*) tükörszavaként értelmezte a *ġāhilijját*. Simon ezt az értelmezést tartja valószínűbbnek, szemben Goldziherrel, aki szerint az iszlám előtti költők *ġahl / ħilm* szembeállítására csapódott volna le, vagyis az erkölcsös, józan magatartással szemben az ösztönös, barbár viselkedést jelölné (*barbarizmus*).³⁵⁶

³⁵⁵ Értsd: a kereszténység előtti idő.

³⁵⁶ SIMON, 1987, 103–104.

Ha az *agnoia fogalmát* akarjuk meghatározni, akkor az újszövetségi előfordulásai közül hetet³⁵⁷ fontos figyelembe venni. A versekben a tudatlanság mindig valamilyen helytelen dologhoz vezet, ami lehet tett,³⁵⁸ életmód,³⁵⁹ vágy,³⁶⁰ vagy hamis istenkép.³⁶¹ Két alkalommal a tudatlanság állapotát a pogány életmóddal kapcsolja össze,³⁶² és szintén kétszer a 'tudatlanságot' időszakként³⁶³ említi. Külön kiemelném az 1Pét 2,13–15-öt, mely azt mondja: *Engedelmeskedjete az Úrért minden emberi hatalomnak, mind a királynak (...). Mert az az Isten akarata, hogy tetteitekkel némítsátok el az ostoba emberek tudatlanságát.* Tehát van egyfajta társadalmi, politikai vetülete. Az *agnoia*nak tehát van vallási tartalma, egyfajta viselkedésmódra és normákhoz való viszonyra is utal, egyes esetekben van időbelisége, és van politikai vonása is, ami a három korábbi szóról (*tudatlanság, pogányság, barbarizmus*) nem mondható el. Igaz, ez a politikai vonás csak egy helyen, és elég halványan jelenik meg, és nem egy keresztény államnak vagy Istennek a szuverenitáshoz kapcsolódik. Így akár még az **(a-b, d)** jelentésárnyalatok nyugati párja is lehetne, amennyiben részletes magyarázat társul hozzá. Ám ezzel együtt sem nem tekinthetünk el attól a tényről, hogy ezeket a mellékjelentéseket csak egy bizonyos szöveggörnyezetben, a Biblia bizonyos helyein veszi fel, míg a *gāhilijjára* ez nem igaz. Továbbá az *agnoia* egy görög szó és jelen esetben egy bibliai kifejezés, és ma a nyugati világban a görög nyelv nem széles körben elterjedt, az *agnoia* pedig nem a bibliai jelentésárnyalatával „szerepel” a köznyelvben. Viszont mivel az említett bibliai versekben birtokolt jelentéstartalma részben lefedi a *gāhilijja* jelentéstartalmát, úgy gondolom elősegítheti a muzulmán kifejezés nyugati világban való értelmezését.³⁶⁴

Végezetül nézzünk meg még egy fordítási lehetőséget, mely az általam vizsgált szakirodalomban nem tűnik fel. Ez pedig a *szekularizmus*. Szó szerinti jelentése elvilágiasodás. Ma vallástudományi, -szociológiai, teológiai és politikai fogalom. *Az a folyamat, amelynek során a világban lejátszódó folyamatokról adott természetfeletti magyarázatba vetett hit eltűnésével az emberek szakítanak vallási elgondolásaikkal (...), tágabb értelemben az a*

³⁵⁷ ApCsel 3,17, ApCsel 17,30, 1Kor 12,2, Ef 4,18, Zsid 9,7, 1Pét 1,14 és 2,15. A szövegüket ld. a mellékletben.

³⁵⁸ ApCsel 3,17, Zsid 9,7, 1Pét 2,15.

³⁵⁹ Ef 4,18.

³⁶⁰ 1Pét 1,14.

³⁶¹ ApCsel 17,29–30.

³⁶² 1Kor 12,2, Ef 4,17–18.

³⁶³ ApCsel 17,30: *tudatlanság kora*; 1Pét 1,14: *amikor tudatlanságban éltetek / tudatlanságotok idején.* (Fordítástól függően).

³⁶⁴ Inkább a *gāhāla* megfelelője lehetne, melynek jelentése ugyanúgy 'tudatlanság', és ugyanúgy csak egy bizonyos szöveggörnyezetben (pl. a Koránban) bír azokkal a mellékjelentésekkel, melyekkel az *agnoia* a Bibliában.

*folyamat, amely során megszűnik a vallás társadalomra gyakorolt hatása.*³⁶⁵ Jelenti még az állam és egyház szétválasztását is, valamint az egyházi javak világi kézre vételét (szekularizáció).

Tehát nem helyhez és időhöz kötött, van vallási, erkölcsi és politikai tartalma, és talán még egyfajta viselkedési forma is fakadhat belőle. Továbbá a vallás és az egyház szétválasztásán keresztül egyértelműen állást foglal abban a kérdésben, hogy a vallás, az egyház, vagy az Isten-e a szuverenitás forrása, vagy sem. Ha Khatabbal egyetértve a *ġāhilijja* legfőbb jellemzőjének azt vesszük, hogy nem Allahé a szuverenitás, nem (egyedül) Allahé a törvényalkotás joga, akkor a szekularizmus a nyugati civilizációban élők számára is érthetően közvetítheti a *ġāhilijja* (d) jelentésárnyalatát, mely a Korán 5,50-hez kötődik és mely Quṭb szempontából is a kulcsvers a *ġāhilijja* kapcsán. Ugyanakkor ellenérvek is vannak a használatával kapcsolatban. Egyrészt az (a-c) jelentésárnyalatokat gyakorlatilag egyáltalán nem adja vissza. Másrészt a szekularizáció ezt a jelentéstartalmat³⁶⁶ évszázadokkal később vette fel, mint ahogy a Korán megszületett, és ezért nem szerencsés egy koráni terminus fordítására használni. Harmadrészt a szekularizmusnak van arab megfelelője, még hozzá az *‘almānijja*, ami az *‘ālam* (világ) szóból ered, ezért nem biztos, hogy jó egy másik arab terminushoz hozzákapcsolni. Negyedrészt, ahogy arra Khatab is felhívja a figyelmünket, az iszlám történelmében nem beszélhetünk a szekularizmusról abban az értelemben, ahogy nyugaton, ugyanis az iszlámban nincsen egyház és nincs papság.³⁶⁷ Mindazonáltal arra alkalmas lehet, ha egy modern szöveggörnyezetben a nyugati ember számára is könnyen megérthetővé akarjuk tenni, hogy a XX-XXI. században, leggyakrabban – pl. Quṭb is – milyen jelenség/állapot leírására használták a *ġāhilijját*: a(z állami) törvények, és az erkölcsök forrása nem Allah. Ám a *ġāhilijja* muzulmán fülek számára negatív tartalmát még ekkor sem adja vissza.³⁶⁸

4.4. A különbség lényege

Mindent egybevetve megállapíthatjuk, hogy a fordítási nehézség oka az, hogy a *ġāhilijja* egy iszlám adta terminus, több jelentésárnyalattal, melyek politikai, vallási, társadalmi, és egy adott normarendszerre utaló tartalommal bírnak, melyek közül egyet vagy többet minden

³⁶⁵ *Világvallások*, 2009, 844.

³⁶⁶ Értsd: a világi és az egyházi szétválasztása.

³⁶⁷ Értsd: nincs egyházi hierarchia. (KHATAB, 2011, 10.)

³⁶⁸ Hiszen egy nyugati, keresztény ember számára nem feltétlenül van negatív jelentéstartalma a szekularizációnak.

körülmények között – akár a Koránban, akár azon kívül jelenik meg – magával hordoz,³⁶⁹ és csak az iszlám képezte sajátos kontextus ismeretében érthető és értelmezhető.

A 'tudatlanság', a 'barbarizmus', a 'pogányság' és a (bibliai) 'agnóia' nem az iszlámtól kapott terminus, sőt, a 'tudatlanság' és a 'barbarizmus' még csak nem is a kereszténységtől. Bár a 'barbarizmus'-nak, a 'pogányság'-nak és az *agnóia*-nak az alapjelentésén túl van mellékjelentése is, de ez mindegyikük esetében csak részben fedi le a *ġāhilijja* jelentéstartalmát, ráadásul az *agnóia* csak bizonyos szöveggörnyezetben veszi fel ezt a jelentéstartalmat.

Kimondhatjuk, hogy a muzulmán világ *ġāhilijja* terminusának (akármelyik jelentésárnyalatát, értelmezését nézzük) nincs megfelelője a nyugati világban, és ha lefordítjuk, akkor fontos elemeit veszíti el jelentéstartalmának. A *ġāhilijja fogalma* tehát legpontosabban önmagával adható vissza.

Ha nagyon szükséges, és egy szóval akarjuk helyettesíteni a *ġāhilijját*, akkor egy kivételt lehet tenni: amennyiben a *ġāhilijjával* a Mohamed előtti időkre akarunk utalni, akkor 'az iszlám előtti kor' kifejezés elfogadható.

4.5. A fogalom helyett az ellentét

4.5.1. Aszimmetrikus ellenfogalmak

Mivel nincs olyan nyugati terminus, amivel visszaadható lenne a *ġāhilijja* jelentéstartalma, a következőkben azt vizsgálom meg röviden, hogy a *ġāhilijja* és az iszlám, vagy a *ħākimijja* között lévő ellentéthez hasonló ellentét megtalálható-e a valamely két nyugati fogalompár között. Vizsgálatom alapját Reinhart Koselleck aszimmetrikus ellenfogalmakkal foglalkozó tanulmánya³⁷⁰ adja. Koselleck kiindulópontja az, hogy saját magunk és az idegenek megnevezésében fejeződik ki egy személy identitása és más személyekhez való viszonya. Ennek két típusát különíti el: az egyik esetben összhang van aközött, ahogyan a mindenkori személy hívja önmagát és ahogyan mások nevezik őt, a másik esetben viszont ugyanazon személy vonatkozásában már ellentét fejeződik ki az önmegjelölés és az idegenek általi elnevezés között. Az utóbbi, ellentétes hozzárendeléseket Koselleck „aszimmetrikusnak” nevezi, és rámutat, hogy használatukban egyoldalúság és egyenlőtlenség figyelhető meg.³⁷¹

³⁶⁹ Miközben a *ġāhālának*, melynek szintén 'tudatlanság' az alapjelentése, mellékjelentése csak bizonyos szöveggörnyezetben, méghozzá a Koránban van.

³⁷⁰ KOSELLECK, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*, Budapest (Jószöveg Műhely Kiadó), 1997, (*Jószöveg tankönyvek*).

³⁷¹ KOSELLECK, 1997, 5–6.

Amennyiben egy „mi-csoport” egy egységesen cselekvő közösséggé szeretne válni, a pusztá megnevezésnél többet tartalmazó fogalmakra van szüksége. Olyanokra, melyek körülhatárolják, és ezzel másokat kirekesztenek, azaz melyek révén meghatározzák magukat.³⁷²

Egy történelmi cselekvő közösség az általános fogalmakat gyakran egyediékké stilizálja, hogy ez csak őt jelentsék. Az ilyen jellegű fogalmakhoz ellenfogalmak kapcsolódnak, melyek diszkriminálják a kizártakat. Koselleck olyan fogalmakkal foglalkozik, melyek át akarják fogni az egész emberiséget, vagyis univerzális igényű kettős fogalmak.³⁷³

Vessük össze az iszlám – *ġāhilijja* ellentétpárt Koselleck fenti alapvetéseivel. Ez az ellenfogalom pár egyértelműen a második típusba tartozik, tehát aszimmetrikus ellenfogalmakról van szó. Disszertációm későbbi szakaszában azt is látni fogjuk, hogy Quṭb számára az „iszlám” és a „muszlim” szavak többek pusztá megnevezéseknél: az iszlám egy életmód, ami egy közösségben, mozgalomban kell, hogy testet öltjön, mely mozgalom egy cselekvő mozgalom. A „mi” egyértelmű körülhatárolásáról, és az „ők” kirekesztése megtalálható benne, hisz mint Quṭb írja: *Vagy iszlám, vagy ġāhilijja. Vagy hit, vagy hitetlenség. Vagy Allah uralma, vagy a ġāhilijja uralma.*³⁷⁴ Az ellenfogalom, a *ġāhilijja*, egyértelműen diszkriminál és negatív jelentéstartalma van.³⁷⁵ És végül azt is elmondhatjuk, hogy az egész emberiséget átfogja ez az ellentétpár: vannak a muszlimok, és velük szemben mindenki más a *ġāhilijja* szerint él.

Az iszlám – *ġāhilijja* fogalompár tehát megfelel Kosellecknek az aszimmetrikus ellenfogalmakkal szemben támasztott kritériumainak. A következőkben azt fogom megvizsgálni, hogy a Koselleck által ismertetett aszimmetrikus ellenfogalmak közt meglévő ellentéteknek mennyiben feleltethető meg az iszlám és a *ġāhilijja* közti ellentét.

4.5.2. Hellének és barbárok

A két szó már ellentétes egymás mellé kerülésük előtt is létezett, majd a Kr.e. VI-IV. századig tartó időszakban vált olyan fogalompárrá, mely minden embert átfogott, ugyanis a hellének mindenkit besoroltak az egyik csoportba. Fontos, hogy a barbárok nem csak formálisan nem-görögök, hanem negatív tulajdonságokkal is felruházták őket, azaz a hellének-barbárok egy aszimmetrikus nyelvi alakzat. Platón szerint az ellenük folytatott harc természettől fogva jogos,

³⁷² KOSELLECK, 1997, 6–7.

³⁷³ KOSELLECK, 1997, 7–8.

³⁷⁴ *Fī zilāl*, vol. V, 114–115.; *In the Shade*, vol. IV, 112–113.

³⁷⁵ Pl.: *A modern ġāhilī társadalmakban az erkölcsök fogalma korlátolt olyannyira, hogy elhagy mindent, aminek köze van ahhoz, hogy megkülönböztesse az embert az állati jellemtől.* (*Ma‘ālim*, 151.; *Milestones*, 98.)

és a megsemmisítésig kell küzdeni. Tehát az aszimmetrikus fogalompár révén létrehozott politikai belső teret a külső világ egésze ellen kell megvédeni – írja Koselleck.³⁷⁶

Nagy Sándor, majd a Római Birodalom idején „hellén” lett minden művelt ember, ha megfelelően beszélt görögül, és a maradékot nevezték barbárnak. Az új (műveltségi) ellentéte már nem a természetből vezették le, tehát az ellentétes fogalmak tartalmát minden térbeli kötöttségtől megfosztották. A kettősség elvesztette közvetlen politikai, azaz uralmat megalapozó funkcióját és inkább a hellenisztikus műveltséggel rendelkező rétegek társadalmi vezető szerepének megalapozását szolgálta.³⁷⁷

A nyelvi alakzat napjainkig is fennmaradt, hiszen a barbárság negatív pólusként mindig rendelkezésre áll, hogy a saját álláspontot *per negationem* megvédjük, vagy elősegítsük elterjedését.³⁷⁸

Vegyük szemügyre, hogy milyen hasonlóságokat és különbségeket mutat ezzel az iszlám – *ġāhilijja* fogalompár. Ami a hasonlóságokat illeti, a következőket mondhatjuk: a „barbár”-hoz hasonlóan a *ġāhilijja* egyértelműen negatív jelentéstartalommal bír; szintén harcolni kell ellene;³⁷⁹ ahogy Nagy Sándor idejére a barbár elvesztette térbeli kötöttségét, úgy a *ġāhilijja* sem köthető egy konkrét térhez (és időhöz) Quṭbnál és más muzulmán gondolkodóknál sem; Quṭb egyértelműen társadalmi vezető szerepet szán a muszlimok élcsapatának; végül pedig elmondhatjuk, hogy a *ġāhilijja* terminus ugyanúgy ma is használatos, ahogy a „barbár”, ugyanakkor míg ma már egy nem görög is használja azt a szót, hogy barbár, addig egy nem muszlim nem használja a *ġāhilijja/ġāhilī* kifejezést. Ami pedig a különbségeket illeti, elmondható, hogy az iszlám – *ġāhilijja* ellentétpárból az iszlám nem létezett ellentétes egymás mellé kerülésük előtt, ellentétben hellén – barbár páros mindkét tagjával. Továbbá míg utóbbi pár idővel elvesztette politikai, hatalmat megalapozó funkcióját, addig Quṭbnál egyértelműen van politikai tartalma az iszlám – *ġāhilijja* dualizmusnak.³⁸⁰

³⁷⁶ KOSELLECK, 1997, 16–17., 19.

³⁷⁷ KOSELLECK, 1997, 26.

³⁷⁸ KOSELLECK, 1997, 33.

³⁷⁹ Pl.: *De ez lényegében hitvallások harca [volt] – vagy kufr vagy hit .. vagy ġāhilijja vagy iszlám!* (*Ma‘ālim*, 167.; *Milestones*, 159. Oldalszám a Minbar al-Tawḥīd wa al-Gīhād féle kiadás alapján.) És: *Bizony, a ġāhilijja körülveszi, és üledékeinek maradéka az elméjében, és az őt körülvevők elméjében és a harc folytatódik, és a dzsihād folytatódik a feltámadás napjáig.* (*Ma‘ālim*, 159.; *Milestones*, 103.)

³⁸⁰ Pl.: *Ez a ġāhilijja Allah földi hatalma, és az isteni tulajdonságok legfontosabbika, ami a ḥākimijja, elleni lázadáson alapul. Bizony az [értisd: a ġāhilijja] a ḥākimijját az emberre ruházza át, és néhányukat a többiek uraivá teszi, (...).* (*Ma‘ālim*, 9.; *Milestones*, 11.) Ld. még: *Fī zilāl*, vol. VII, 117.; *In the Shade*, vol. VI, 13.

4.5.3. Keresztények és pogányok

A keresztényeket nem lehetett besorolni a hellén-barbár kettősségbe, hiszen mindkét csoportból kerültek ki keresztények, mely elnevezést kívülről ragasztották rájuk.³⁸¹ Pál apostol az embereket zsidó nézőpontból körülmetéltekre és körülmetéletlenekre,³⁸² hellenesztikus nézőpontból görögökre és barbárokra, bölcsekre és tudatlanokra osztotta fel.³⁸³ De a valódi antitézis az igaz hit szempontjából merül fel, amikor is Pál egy „eretnek” közösséget hívőkre és hitetlenekre oszt fel,³⁸⁴ és a szétválasztást az igaz hit ismervévé teszi: *Kell is, hogy szakadás legyen körötökben, mert a megbízhatók csak így tűnnek ki közületek.*³⁸⁵ Pál tehát tagadja a hagyományos kettősségeket, melyek eddig az emberek összességét jelentették,³⁸⁶ mert a kereszténység felülírja ezeket. Keresztények vannak és mindenki más. Viszont ez a nyelvi antitézis már nem aszimmetrikus, és csak egyetlen feloldása volt: az antitézist időbelivé kell tenni. A keresztény ember új ember, aki kilépett régi énjéből.³⁸⁷ Így az emberiséget törvényszerűen két, egymást kölcsönösen kizáró csoportba kellett osztani, melynek során az eddig ellenfogalmak átrendeződtek. A hellén egyjelentésű lett az *apistos* [hitetlen], *paganus* [pogány], *gentilis* [nem-görög] fogalmakkal.³⁸⁸

Még egy adalék az időbeliséghez. Ha valaki egyszer kereszténnyé vált, nem térhet vissza a pogánysághoz, csak eretnekké válhat. Azaz a pogány még nem-keresztény, az eretnek viszont már nem-keresztény, és így eltérő minőséggel bírnak. Aquinói Szent Tamás szerint ezért keményebben kell bánni az utóbbiakkal.³⁸⁹

³⁸¹ ApCsel 11,25–26: ²⁵Barnabás ezért elment Tarzuszba, hogy fölkeresse Sault. ²⁶Amikor rátalált, magával vitte Antióchiába. Egy egész évig ott maradtak az egyházban, és rengeteg embert tanítottak. Először Antióchiában nevezték el a tanítványokat keresztényeknek.

³⁸² Gal, 2,7–8: ⁷Ellenkezőleg: elismerték, hogy én éppúgy megbízatást kaptam az evangélium hirdetésére a körülmetéletlenek, mint ahogy Péter a körülmetéltek körében. ⁸Aki ugyanis Péternek erőt adott a körülmetéltek közötti apostolkodásra, velem is együtt munkálkodott a pogányok között.

³⁸³ Róm 1,13–14: ¹³Tudtotokra adom, testvérek, hogy már többször szándékoztam hozzátok menni, de mindig akadályba ütközött. Szerettem volna közöttetek is elérni némi eredményt, mint a többi pogány nép között. ¹⁴Adósa vagyok görögnek és barbárnak, tudósnak és tudatlannak.

³⁸⁴ 1Kor, 14,22: ²¹A törvényben ezt olvassuk: „Idegen nyelven és idegen ajakkal szólok majd e néphez, de mégsem hallgatnak rám – mondja az Úr.” ²²Így a nyelv adománya sem a hívők, hanem a hitetlenek számára csodajel, a prófétálás azonban a hívőknek szól, nem a hitetleneknek.

³⁸⁵ 1Kor 11,19.

³⁸⁶ Kol 3,11: ¹¹Itt már nincs görög vagy zsidó, körülmetélt vagy körülmetéletlen, barbár vagy szittya, szolga vagy szabad, hanem Krisztus minden mindenben. És Gal 3,28: ²⁸Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian egygyé lettetek Krisztus Jézusban.

³⁸⁷ Kol 3,9: ⁹Ne hazudjatok egymásnak. Vessétek le a régi embert szokásaival együtt, ¹⁰és öltsetek föl az újat, aki állandóan megújul Teremtőjének képmására a teljes megismerésig. És Ef 4,23–24: ²³Újuljatok meg gondolkodástok szellemében, s ²⁴öltsetek magatokra az új embert, aki az Isten szerint igazságosságban és az igazság szentségében alkotott teremtmény.

³⁸⁸ KOSELLECK, 1997, 33–36., 39–40.

³⁸⁹ KOSELLECK, 1997, 49.

A fenti összehasonlítástól eltérően itt most szinte csak hasonlóságokra tudunk rámutatni, melyek a következők. Az iszlám – *ġāhilijja* esetében is a valódi antitezis az igaz hitkérdése, valamint Quṭbnál annak megélése a gyakorlatban. Quṭb is fontosnak tartja, hogy el kell szakadni a „másik oldaltól”.³⁹⁰ Ugyanúgy megtörténik a korábbi kötöttsége felülírása.³⁹¹ A *ġāhilijja* elhagyása, és iszlám szerinti életmód követése egy újjászületésként értelmezhető.³⁹² Korábbi fogalmak értelmének megváltozásával is találkozunk. Láttuk, hogy korábban a *ḥalīm* az erőre, erkölcsi integritásra utalt, olyan valakire, akit civilizált embernek neveznénk, a *ġāhil* pedig ellentétje, egy olyan ember aki vad, erőszakos, és féktelen vágyait követi.³⁹³ Mohamed után viszont a *ḥalīm* fogalma a muzulmán értelemben vett erkölcsös emberre korlátozódott, míg a *ġāhil/ġāhilijja* az iszlám ellentétjévé vált. Az viszont különbség, hogy nem egy korábbi pozitív tartalmú megnevezés (hellén) kapott negatív jelentéstartalmat. Végül pedig említsük meg, hogy ahogy – bár mindkettő hitetlen – minőségbeli különbség van a pogány és az eretnek között, ugyanúgy minőségbeli különbség van a *kāfir* (hitetlen) és a *murtadd* (hitehagyó), valamint a *kāfir/kufr* és a *ġāhil/ġāhilijja* között is.³⁹⁴

Összegzés

Úgy gondolom, elmondhatjuk, hogy az aszimmetrikus ellenfogalmakon, különösen a *keresztény – pogány* dualizmus közötti ellentétén keresztül közelebb juthatunk ahhoz, hogy a nyugati világ embere számára is érthető tegyük az iszlám – *ġāhilijja* fogalompár közti ellentétet, és így a *ġāhilijja* terminus jelentéstartalmát is.

³⁹⁰ *Teljes érzelmi elkülönülés volt a muszlim ġāhilijja béli múltja, és iszlám béli jelene között. Ebből fakadóan teljesen megszakadt minden kapcsolata a körülötte lévő ġāhilī társadalommal, és megszakadtak társadalmi kapcsolatai.* (*Ma‘ālim*, 20.; *Milestones*, 20.)

³⁹¹ A *ġāhilijja* az emberek közötti kötelékek különböző formáit – *vér és származás, föld és szülőföld, nemzet [qawm] és törzs, bőrszín és nyelv, faj és nem, foglalkozás és társadalmi osztály* – emeli ki, ami alapvetően szemben áll az iszlám nézőpontjával, mely szerint az igazi kapcsolat a hit. (*Fī zilāl*, vol. VI, 141.; *In the Shade*, vol. V, 141. *Fī zilāl*, vol. XI, 66–67.; *In the Shade*, vol. VI, 192–193. *Fī zilāl*, vol. XI, 57–58.; *In the Shade*, vol. IX, 184.)

³⁹² *Amikor egy ember felvette az iszlámot, a küszöbén hagyta a múltját, amit a ġāhilijjában töltött.* (*Ma‘ālim*, 20.; *Milestones*, 19.) Továbbá: *Ḥaṣā’is*, 189., 197., 199., 201–202., 206–207.; *The Islamic Concept*, 122., 127–129., 131., 134.

³⁹³ Amennyiben elfogadjuk Goldziher érvelését.

³⁹⁴ Erről ld. bővebben jelen munka 7.7.1. Miért a *ġāhilijja*? és 7.7.2. Miért nem a *kufr/kāfir*? c. fejezetét.

V. A *Fī ẓilāl al-Qurʿān*, a *Ḥaṣāʾis al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātuhu* és a *Maʿālim fī 'l-tarīq* jellemzői, céljai és keletkezésének körülményei

5.1. A három mű rövid jellemzése

5.1.1. *Fī ẓilāl al-Qurʿān*

*Véget ért életem egy szakasza, amit a Korán árnyékában éltem – és arra az egyértelmű bizonyosságra jutottam, hogy nem lehet reform ezen a Földön, (...) és nem lehet nyugalma az embernek, nem emelkedhet fel, nem lesz rajta áldás, (...), és nem lesz harmóniában a világ működésével és az élet természetével, csak ha visszatér Allahhoz.*³⁹⁵

A *Fī ẓilāl al-Qurʿān* (*A Korán árnyékában*) Quṭb egyik legjelentősebb alkotása, bár kevésbé ismert, mint a *Maʿālim*, pedig eszmerendszerének legtöbb eleme ebben található meg, és itt fejt ki azokat az egyik legrészletesebben. Ezen kívül azért is jelentős, mert hidat képez második és harmadik írói korszaka között, ugyanis a másodikban kezdte el írni és a harmadikban fejezte be. Azaz ebben a műben szemtanúi lehetünk annak, ahogyan gondolkodása *a mérsékelt szekularizmustól a teljes értékű iszlamizmus, a társadalom és a politika iszlamizálására való törekvés*³⁹⁶ felé fordult. Ahogy ő mondja, a cím maga egy valóság volt, amit megtapasztalt a Korán tanulmányozása során. Időről időre késztetést érzett arra, hogy egy ideig a Korán árnyékában éljen, hogy derűt és nyugalmat találjon, amit máshol nem lelt meg.³⁹⁷ Nem ekkor foglalkozott először a Koránnal, hanem gyerekként, majd első és második írói korszakában is.³⁹⁸ Ez mind azt erősíti, hogy Quṭb ideológiájában központi helyet foglalt el a Korán.³⁹⁹

³⁹⁵ YUSUF (2009, 105.) idézi a *Fī ẓilāl*-t.

³⁹⁶ MUBARAK, 2014, 75.

³⁹⁷ YUSUF, 2009, 113. Korán 20,123–124. A cím arra is utal, hogy úgy akar társadalmi-politikai kérdéseket tárgyalni, hogy a Koránt tekinti mércének, azaz az isteni kinyilatkoztatás a forrása annak, amit ír. (YUSUF, 2009, 28.)

³⁹⁸ Első írói korszakában irodalmi szempontból foglalkozott vele (*al-Taṣwīr al-fannī fī 'l-Qurʿān* (1939), *Maṣāhid al-qijāma fī 'l-Qurʿān*), a másodikban pedig ugyanazzal a céllal vette kézbe, mint a *Fī ẓilāl* esetében, azaz a kor problémáira megoldást keresve, és saját gondolatai alátámasztásaként, amire jó példa az *al-ʿAdāla*.

³⁹⁹ JOHNS, 1990, 165.

A mű első részei Sa'īd Ramaḍān lapjában, az *al-Muslimūn*ban jelentek meg 1952-ben.⁴⁰⁰ A 2. szúra 103. ájájáig jutott, amikor úgy döntött, hogy nem darabokban ír *tafsīrt*, hanem inkább megír egy teljest. 1952-ben jelent meg az első kötet, a börtönévek alatt részben újraírta az addigiakat⁴⁰¹ és 1964-ben fejezte be.⁴⁰² Azonban a többszöri átdolgozás ellenére is megtalálhatóak a szövegben reformista/modernista korszakának nyomai.⁴⁰³

Hol a *Fī zilāl* helye a *tafsīrok* között? A koránértelmezések két vonulata a szöveg felszíni jelentésére támaszkodó *tafsīr* és az ezoterikus hagyományban uralkodó allegorikus (misztikus) írásmagyarázat, a *ta'wīl* (*tafsīr bi-'l-išāra*).⁴⁰⁴ A *tafsīrok*nak hagyományosan további két csoportja van: a *tafsīr bi-'l-ma'tūr*, a próféta koráig visszanyúló értelmezés; és a *tafsīr bi-'l-ra'j*.⁴⁰⁵ Ezek mellett a XIX-XX. században megjelentek az ún. kortárs vagy modern kommentárok, melyek célja egyrészt leegyszerűsíteni és a tömegek számára elérhetővé tenni a Korán etikai tanítását, másrészt a vallási és társadalmi ideák elterjesztése. Megjelenik bennük szerzőjük elképzelése a világról és ezért szövegük nagyban eltér klasszikus társaiktól.⁴⁰⁶ Két nagyobb csoportra különíthetők: **(A)** a „hivatásosok”, azaz a modern vallástudó értelmiség Korán kommentárjai, melyek a modernizálódó élet viszonyaira kívántak reflektálni; és **(B)** a laikus értelmiség Korán értelmezése, akik nem követik az iszlám hivatalos azharita irányzatát, szintén morális okokból írnak, de más adottságokkal és képzettséggel bírnak. Utóbbiak ezért két további csoportra oszthatók: **(a)** más módszerrel közelítenek a Koránhoz, hogy módosítsák az iszlám gondolati rendszerét; vagy **(b)** a világ megváltoztatását célzó politikai ideológiai eszközként fogják fel a koránmagyarázatot.⁴⁰⁷ Összegezve: a kortárs (modern) értelmezésnek más a célja, részben a forrásai, a hangsúlyai és a stílusa.

A *Fī zilāl* végighalad az egész Koránon, azaz *musalsal*, s ebben az értelemben formálisan követi a hagyományos *tafsīr* formáját, de egzegetikai műveltsége hiányos,⁴⁰⁸ hiányzik belőle a tudományos képzettség, melyek a korai iszlám tekintélyeire alapozott egzegézisek jegyei.⁴⁰⁹

⁴⁰⁰ A kiadó a muzulmán világ vezető értelmiségijeit kérte fel, hogy publikáljanak a lapban, és vegyenek részt ebben a muzulmán és értelmiségi törekvésben. Az, hogy Quṭb is felkérte, egyfajta elismerése addigi munkásságának.

⁴⁰¹ Az első 13 kötetet. (ROBINSON, 2001, 175.)

⁴⁰² YUSUFnál (2009, 88.) és MOUSSALLInál (1992, 48.) 1952 szerepel kezdésként, KEPELnél (1985, 43.) 1953. KEPEL (1985, 43.) szerint 1964-ben, KHATAB (2006a, 162.) szerint 1959-ben fejezte be.

⁴⁰³ CHOU EI RI, 1997, 105.

⁴⁰⁴ 'A jelzéssel való értelmezés'. (TÜSKE, 2007, 140.) Általában a szúfikhoz kötik; spekulatív célzás vagy utalás. (*EI*, 2000, vol. X, 84.)

⁴⁰⁵ Vagy: *tafsīr bi-'l-riwāja/l-manqūl* és *tafsīr bi-'l-dirājal-'l-ma'qūl*. (*EI*, 2000, vol. X, 84.; TÜSKE, 2007, 140.)

⁴⁰⁶ *EI*, 2000, vol. X, 87.; TÜSKE, 2007, 142.

⁴⁰⁷ TÜSKE, 2007, 144., 146.

⁴⁰⁸ STOICA, 2017, 41–42., 44.

⁴⁰⁹ STOICA 2017, 41.

Ezért a *tafsīr bi 'l-ma'ṭūr* kategóriába nem sorolható. Ha azt nézzük, hogy a mű Quṭb saját Korán értelmezése,⁴¹⁰ nem érzi, hogy az elődök értelmezéseihez kellene igazodnia,⁴¹¹ megközelítésében a logika eszközét is alkalmazza, akkor a *bi- 'l-ra'j* típushoz érezzük közelebb állónak. Vegyük ehhez még hozzá a következőket: egyik fő célja mindenki számára érthetővé tenni a Koránt; a mű nem egy olyan ember alkotása, aki egy kinyilatkoztatott könyvet tanulmányoz, hanem *valami élő szenvedélyes megtapasztalásának a dokumentálása*;⁴¹² alapvetően a Koránra és a szunnára támaszkodik; kerüli az *isrā'iliyyāt*ot, nem merül bele nyelvtani, lexikai, jogi és teológiai vitákba; aktualizálni akarja a Koránt; organikus és holisztikus vonása határozottan szakít a hagyományos stílusú egzegézisekkel;⁴¹³ akkor azt mondhatjuk, hogy a *Fī zilāl* a modern kommentárok közé tartozik, s ezen belül a laikus értelmiség értelmezésére **(B/b)** példa.

5.1.2. *Ḥaṣā'is al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātuḥu*

A másik kettőhöz hasonlóan szintén főbb iszlamista művei között tartják számon, filozofikus jellegű, és eredetileg *Fikrat al-islām 'an al-kawn wa al-ḥajāt wa al-insān* (Az iszlám elképzelése a világegyetemről, az életről és az emberről) lett volna a címe. Végül két kötetben jelent meg: *Ḥaṣā'is al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātuḥu* (A muzulmán elképzelés jellemzői és alkotóelemei, 1960⁴¹⁴) és *Muqawwimāt al-taṣawwur al-islāmī* (1986).⁴¹⁵ Moussalli szerint az első kötet Quṭb legalaposabb munkája, mert az iszlám filozófiai alapjaival foglalkozik, és ennek olvasása nélkül – ami szerinte a Quṭbbal foglalkozó kortárs tudományos élet jellemzője – Quṭb gondolatait csak részben lehet megérteni.⁴¹⁶

A *Ḥaṣā'is* főbb fejezetei az egyetemes muzulmán elképzelés egy-egy jellemzőjével foglalkoznak. *Ilyen elképzelés nélkül semmi garancia nincs a cselekvések helyességét illetően. A megfelelő cselekvéseknek megfelelő elképzeléseken kell alapulniuk.*⁴¹⁷ Quṭb a muzulmán elképzelés minden jellemzőjét a Koránra alapozza. Ez nem meglepő, ha szem előtt tartjuk azt, amire majd a *Fī zilāl* és *Ma'ālim* elemzése kapcsán is rámutatunk, hogy Quṭb szerint a *ḡāhilijja* egyik oka és egyben következménye, hogy az ember nem az iszlám szerint irányítja az élete

⁴¹⁰ Egyéni gondolkodóként válaszol a Koránra. (JOHNS, 1990, 148.)

⁴¹¹ MUBARAK, 2014, 71.

⁴¹² JOHNS, 1990, 148.

⁴¹³ MIR, 1994, 198., 204. – idézi MUBARAK (2014, 69.).

⁴¹⁴ KEPEL, 1985, 69. MOUSSALLInál (1992, 50.) 1962 szerepel.

⁴¹⁵ Posztumusz. Kéziratából két fejezet elveszett, és Muḥammad Quṭb szerkesztésében és bevezetőjével jelent meg.

⁴¹⁶ MOUSSALLI, 1992, 50.

⁴¹⁷ MOUSSALLI, 1992, 50.

minden területét, nem az iszlámból, nem a Koránból veszi törvényeit, rendszerét, mércéit, értékeit és fogalmait. A *Ḥaṣāʾiṣ* is kiemelten foglalkozik a *ḡāhilijja* és a *ḥākimijja* fogalmával.

5.1.3. *Maʿālim fī ʿl-tarīq*

A *Maʿālim fī ʿl-tarīq* (*Mérföldkövek / Útjelzők az úton*) Quṭb életében az utolsóként kiadott, de nem az utolsó; az egyik legismertebb, és a *Fī zilāl*al együtt a börtönévek legfontosabb könyve, melyet Tāriq al-Biṣrī egyszerűen csak így nevezett: az iszlamista mozgalom *Mi a teendője*.⁴¹⁸ A három mű közül ez a legkésőbbi (1964), viszont egyes részei már korábban is körbejártak a Testvériség tagjai között. Ezt használták fel Quṭb ellen azon a tárgyaláson, melynek végén halálra ítélték. Bárki, aki birtokolt egy példányt, bíróság elé volt állítható lázítás vádjával.⁴¹⁹ Jelentőségét és hatását minden kutató kiemeli,⁴²⁰ de Euben ezzel együtt is fontosnak tartja kiemelni, hogy a könyv nem reprezentálja Quṭb egész munkásságát és örökségét.

A könyv egy bevezető részből, és az azt követő tizenkét fejezetből áll, melyek ismertetik a koráni generációk és a muzulmán társadalom jellemzőit, az iszlámot pedig úgy mutatják be, mint a jó társadalom felé vezető helyes ösvényt.⁴²¹ Négy fejezetet a *Fī zilāl al-Qurʿān*ból vett át, a *Maʿālim* témájának megfelelő módosításokkal és kiegészítésekkel:⁴²² (2) A koráni módszer természete, (3) A muzulmán közösség létrejötte és jellemzői, (4) Dzsihad Allah kedvéért, (8) A muzulmán elképzelés és kultúra.

5.2. A művek célja

5.2.1. *Fī zilāl al-Qurʿān*

A *Fī zilāl* megírásának célja három pontban foglalható össze:

(1) Quṭb *pragmatikus mufassirként*⁴²³ közelíti meg a társadalmi és teológiai témákat, hogy a Koránt közelebb vigye az emberekhez mint egy viselkedési kódexet, és így tanításait

⁴¹⁸ KEPEL, 1985, 43.

⁴¹⁹ MOUSSALLI, 1992, 52.

⁴²⁰ PI. BADAWI, 2010, 1.; BOZEK, 2008, 27., 37.; CALVERT, 2011, 96.; EUBEN, 1999, 56.; KHATAB – BOUMA, 2007, 77.; KEPEL, 1985, 43.; MITCHELL, 1993, x.; SHEPARD, 2003, 524.

⁴²¹ MOUSSALLI, 1992, 52.

⁴²² *Maʿālim*, 11–12.; *Milestones*, 12.

⁴²³ YUSUF, 2009, 97., 263.

átültesse a gyakorlatba, ugyanis csak így látta megmenthetőnek az emberiséget,⁴²⁴ és a Korán is ezért,⁴²⁵ és az emberek szociális és lelki jólétéért lett kinyilatkoztatva.⁴²⁶

(2) Megszabadítani az *ummát* a modern *ġāhilijjából*⁴²⁷ és kialakítani egy az iszlám alapjain álló társadalmat, aminek (egyik) eszköze a *tafsīr*.

(3) A Szabad Tiszteken való csalódás, valamint a börtönben átéltek nyilvánvalóan meghatározó szerepet játszottak abban is, hogy a harmadik kiadásban a *Fī zilāl* a politikai aktivizmus eszközévé vált, azé a politikai aktivizmusa, amit a *Ma‘ālimban* is megtapasztalhatunk.⁴²⁸

5.2.2. *Ḥaṣāʾiṣ al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātuha*

Könnyű dolgunk van, amikor a *Ḥaṣāʾiṣ* céljait keressük, ugyanis Quṭb rögtön azzal kezdi a művet, hogy felsorolja az okokat, melyek szükségessé (*darūriyya*) teszik a muzulmán elképzelés jellemzőinek és összetevőinek meghatározását. Fontos megjegyezni, hogy mindegyik esetben a muszlim ember a célszemély, aki számára szükségszerű ezek ismerete.

(1) Mert átfogó értelmezést ad neki a létezésről, mely alapján a létezéshez kapcsolódik. Közelebb viszi a nagy valóságok (*ḥaqīqa*) természetének és a köztük lévő kapcsolatok megértéséhez: az *ulūhiyya* és az *ʿubūdiyya* valósága⁴²⁹, és a kettő kapcsolata.

(2) Mert ismernie kell az ember helyének valóságát és létezésének célját ebben a kozmikus létezésben. Így világossá válik 'az ember' szerepe a világegyetemben, és sajátosságainak és teremtőjével való kapcsolatának határa, aki a világegyetem teremtője.

(3) Mert erre a teljes értelmezésre, a kozmikus létezésben elfoglalt helyének valóságára, és emberi létezésének céljára építve határozza meg életmódját (*manḥaġ*) és a rendszert, ami megvalósítja ezt az életmódot. A rendszer, ami uralja az emberi életet, ezen az átfogó értelmezésen alapul és szükségszerűen ebből nő ki. Máskülönben egy gyökértelen, gyorsan hervadó, fabrikált rendszer lenne. Amíg fennáll ez a fabrikált rendszer, az a szenvedés időszaka, mivel szemben áll az emberi természettel és 'az ember' valós szükségleteivel. Ez a világ összes rendszerére igaz ma, különösen a „haladónak” nevezett nemzeteknél.

⁴²⁴ YUSUF, 2009, 264.

⁴²⁵ Korán 14,1: (...) Könyv, amelyet leküldtünk neked [Mohamed], hogy kihozod az emberiséget a sötétségből a fényre, Uruk engedelmeivel, a Hatalmas és Dicséretre méltó útjára.

⁴²⁶ YUSUF, 2009, 43. És leküldtük a Koránból azt, ami gyógyulás és kegyelem a hívőknek, és nem gyarapítja a bűnösöket, csak a veszteségben. (Korán 17,82) Allah törvénye szükségszerűen és feltétlenül jobb az emberiségnek, mint bármilyen ember alkotta törvény. (*Fī zilāl*: vol. V, 93.; *In the Shade*, vol. IV, 92.)

⁴²⁷ YUSUF, 2009, 149.

⁴²⁸ MOUSSALLI, 1992, 48.

⁴²⁹ Ez tartalmazza a világegyetemet, az élet és az ember valóságát.

(4) Mert ez a vallás⁴³⁰ azért jött, hogy létrehozzon egy egyedi *ummát*, ami vezeti az emberiséget, megvalósítja Allah életmódját, megmenti az emberiséget a tévelygő életmódok miatti szenvedéstől és megérteti a muszlimmal a muzulmán elképzelést. Ez biztosítja, hogy erényes tagja legyen az *umma* felépítésnek, aki képes vezetni és megmenteni. A vallásos elképzelés (*al-tašawwur al-i‘tiqādī*) a legfőbb irányító eszköz, a valódi rendszer mellett, ami belőle nő ki és rajta alapul, és ez határoz meg minden egyéni és kollektív cselekvést.⁴³¹

Mi az, ami az emberek elé tárja ezt az átfogó értelmezést? Quṭb szerint a Korán. Jó példa erre a muszlimok első csoportja, akik egyedülálló módon, teljesen alkalmazkodtak hozzá. A Korán volt az elsődleges forrásuk, sőt a csoport maga a Korán *gyümölcse*. Ezt az iránymutatást erősítette meg a szunna, mint annak teljes és gyakorlati alkalmazása. Ahogy al-Nasā‘ī idézi ‘Ā‘išát: *Az ő [a próféta] személyisége a Korán volt.*⁴³²

És ki tudja értelmezni? *Csak az, aki benne él az iszlám szerinti élet újjáélesztésével együtt járó küzdelemben, annak minden nehézségét megtapasztalja, és átéli azokat a helyzeteket, amelyek a ġāhilijával való küzdelem velejárói. (...) A koráni tanítások értelmezésének igazi kérdése nem a szavak (...) megértése, hanem az, hogy mennyire tudja az elménk rekonstruálni azokat az érzéseket, tapasztalatokat (...) amelyet az első muzulmán generáció is megtapasztalt.*⁴³³ Két dologra világít rá ez a szakasz: (i) Quṭb párhuzamot igyekszik vonni a saját, és a muszlimok első generációjának helyzete között, ami az analógiákban való gondolkodást kedvelő muzulmán világban hatékony eszköz. Ezzel egyrészt talán saját küldetéstudatát – hisz implicite arra is utal, hogy ő már megtapasztalta és jelenleg is megtapasztalja ezeket a nehézségeket –, másrészt az olvasók előtti hitelességét erősítheti, hiszen ő megfelel az értelmezéshez szükséges feltételeknek; (ii) Quṭb mozgalomként tekint az iszlámra, a cselekvést tartja fontosnak, és a széles néprétegekhez akarja közel vinni a Koránt, ezért írja azt, hogy annak megértése nem az egyes szavak jelentésének boncolgatásán múlik, hanem a hozzáálláson. Erre erősíti rá, amikor azt írja, hogy nem tudományos ismeretek kedvéért, nem a ’muzulmán filozófiaként’ ismert tudomány bővítése okán keresi a muzulmán elképzelés igazságait, hanem *a mozgalmat akarjuk, ami túlmutat az ismereteken (...). Azt akarjuk, hogy ez az ismeret hajtóerővé váljon (...).*⁴³⁴

⁴³⁰ Az angol fordítás szerkesztője megjegyzi, hogy a *dīn* lefordítása *religion*ként félrevezető, ugyanis ennek jelentése az angolban a személyes imádatra (*worship*) vonatkozik, míg a *dīn* az élet minden aspektusára utal.

⁴³¹ Ḥašā‘iš, 5–6.; *The Islamic Concept*, 3.

⁴³² Ḥašā‘iš, 6–7.; *The Islamic Concept*, 3–4.

⁴³³ Ḥašā‘iš, 7.; *The Islamic Concept*, 4.

⁴³⁴ Ḥašā‘iš, 10.; *The Islamic Concept*, 6.

5.2.3. *Ma‘ālim fī ‘l-tarīq*

Hasonlóan a *Haṣā‘iṣh*hoz és ellentétben a *Fī zilāl*lal, ennek a műnek a bevezetőjében is meghatározza Quṭb a mű célját és „címetjeit”.

*Az emberiség egy szakadék szélén áll, azért mert nélküli azokat a létfontosságú értékeket, melyek szükségesek egészséges fejlődéséhez és igazi haladásához.*⁴³⁵ Ezért szerinte az emberiségnek új vezetésre van szüksége, melynek fennkölt eszméket és értékeket kell adnia az emberiségnek, ami az emberi természettel harmonizáló életmódhoz vezet. Természetesen az iszlám az egyetlen rendszer, ami birtokolja mindezt. Viszont ezt a szerepét csak akkor tudja betölteni, ha konkrét formát ölt a társadalomban. Ehhez pedig *világosan kell ismernünk azon tulajdonságok természetét, melyekre alapozva a muzulmán közösség teljesíteni tudja kötelességét, mint a világ vezetője.*⁴³⁶ Továbbá az anyagi fejlődés mellett valami mást is ajánlaniuk kell, ez pedig a vallásos meggyőződés (*‘aqīda*) és az életmód (*manhağ*), majd pedig ennek kell testet öltenie egy muzulmán társadalomban.⁴³⁷

Hogyan lehetséges elindítani az iszlám újjáélesztését? – teszi fel a kérdést Quṭb. Szükség van egy élcsapatra (*talī‘a*), ami ezzel az elhatározással indul útnak, és átmenetel a *ğāhilijja* óceánján. Ehhez ismernie kell a cél felé vezető út mérföldköveit, melyeket ennek az *‘aqīdának* az első forrásából, a Koránból kell meghatározni, és abból az elképzelésből amit a Korán az első muszlimok lelkébe ültetett. *Ennek a vágyott leendő élcsapatnak írtam a Ma‘ālimot.*⁴³⁸ Ezt az élcsapatot a *Nizām* 1965-ben találta meg, és nekik szánta művét spirituális útmutatóként.⁴³⁹

Végül leszögezi, hogy amit leír, az a Koránban leírt isteni életmódon való elmélkedésből fakad, mindez még csak a mérföldkövek első csoportja, és reméli, hogy Allah iránymutatásával még továbbiak fogják követni.⁴⁴⁰

5.3. A keletkezés körülményei

5.3.1. Bevezetés

Nemcsak Quṭb, hanem a Testvériség helyzetét is szükséges megismerni a három mű keletkezési körülményeinek vizsgálatakor. Ennek két oka van: **(i)** Quṭb helyzetét és ennek okozatait nem lehet elválasztani annak a mozgalomnak a sorsától, melynek jelentős tagja volt; **(ii)** Quṭb, egyes

⁴³⁵ *Ma‘ālim*, 3.; Milestones, 7. Ezzel a mondattal kezdődik a *Ma‘ālim*.

⁴³⁶ *Ma‘ālim*, 7–8.; Milestones, 10.

⁴³⁷ *Ma‘ālim*, 4–9.; Milestones, 7–10.

⁴³⁸ *Ma‘ālim*, 11.; Milestones, 12.

⁴³⁹ ZOLLNER, 2007, 412.; ZOLLNER, 2009, 41–43.

⁴⁴⁰ *Ma‘ālim*, 10–12.; Milestones, 12–13.

fogolytársaival ellentétben nem írt memoárt a börtönvekről, így azt, hogy milyen lelki, szellemi folyamatok játszódtak le benne, csak fogolytársai visszaemlékezésein keresztül – feltételezve, hogy a hasonló tapasztalatok hasonló gondolatokat eredményeznek – és a börtönévek alatt született művein keresztül próbálhatjuk meg rekonstruálni.⁴⁴¹

5.3.1.1. Miért szükséges foglalkozni a keletkezés körülményeivel?

Egyrészt segíti a művek megértését és értelmezését. Másrészt így érthetővé válik, hogy ezekre a körülményekre reagálva, ezt a kontextust elemezve miért írja le másként az őt körülvevő világot, miért fogalmaz meg más problémákat, és ajánl más megoldásokat műveiben, mint más (kortárs) muszlim gondolkodók, akikkel pedig közös a hitvallása, a kiindulópontja.

5.3.1.2. Mikor születtek meg a művek?

Mindhárom mű a harmadik írói korszak terméke, amikor a szociális és politikai témájú írásokat, a vallási realizmus korszakát felváltja a radikális társadalomkritika és a világ *ġāhilī*vá „válása”. Ez az az időszak, melynek szinte az egészét börtönben töltötte Quṭb és a mozgalom számos tagja, így ez a három mű is vagy itt született meg teljes egészében (*Ḥaṣāʾiṣ*, *Maʿālim*), vagy vette revízió alá és fejezte be (*Fī zilāl*).⁴⁴²

5.3.2. A Testvérek

5.3.2.1. Mi volt Testvérek „alapélménye” a korszakban?

A Testvériség történetében a korszakot a *miḥna* (megpróbáltatás) néven szokták emlegetni, azaz alapvetően egy nehéz, vészterhes időszakról van szó, melyben a Testvérek öt legfontosabb alapélményének a következőket tartom: **(i)** csalódás az általuk támogatott Szabad Tisztekben és forradalomban,⁴⁴³ mert kiderült, hogy társadalmi és politikai céljaik nem egyeznek; **(ii)** hosszú börtönbüntetés, amit jogtalanak érezhettek;⁴⁴⁴ **(iii)** izoláció,⁴⁴⁵ megalázó és olykor halált is okozó kegyetlen bánásmód a börtönben; **(iv)** a korábban kiengedett al-Hudajbī kintről ellenezte a továbbra is a börtönben szenvedő rabok ebből az állapotból fakadó gondolatait; **(v)** a mozgalom bizonytalan helyzete, aminek részét képezte a vezetési válság, a mozgalom és a hatalom tisztázatlan viszonya, és a világos iránymutatás hiánya, az ideológiai vákuum.

⁴⁴¹ A memoárokat, és erre építve a Testvérek börtöndiskurzusát ZOLLNER (2007 és 2009) dolgozta fel részletesen.

⁴⁴² Emellett az *al-Adālāt* is átdolgozta ekkoriban. (ZOLLNER, 2007, 416.)

⁴⁴³ ABU RABI, 1984, 116.; ABU RABI, 1991, 295.; ZOLLNER, 2007, 413.

⁴⁴⁴ Ld. az ʿAbd al-Nāṣir elleni merényletkísérlés körüli kérdéseket a 3.4. Quṭb bebörtönzése és a Muzulmán Testvériség üldöztetése c. fejezetben.

⁴⁴⁵ A rezsím a Testvéreket különböző börtönökbe küldte.

Mindezek eredményeként a kiábrándultság, a csalódottság és a bukás érzése hatalmasodhatott el a Testvéreken.

5.3.2.2. Mi volt a Testvérek reakciója?

A *miḥna* elejét a némaság jellemezte. Az önvizsgálat ideje volt ez. Megpróbáltak magyarázatot találni az események, a saját és a mozgalom sorsának alakulására, s megvizsgálni benne saját szerepüket és felelősségüket. Ez a magyarázat a kiindulóponttól függően kétféle lehetett. **(a)** Az egyik az, hogy magukra nézve jogosnak fogadták el a helyzetet, azaz valamilyen módon kiérdemelték ezt a sorsot, valahol hibáztak. Ennek következtében egyesek hite és a Testvériség iránti elkötelezettsége megrendült. Számukra írta Quṭb a *Hādā 'l-dīnt* és az *al-Mustaqbal li hādā 'l-dīnt*.⁴⁴⁶ Tehát nem a *Ḥaṣā'is* és a *Ma'ālim* az első, ami az aktuális helyzetre reagált, vagy konkrétan a mozgalom tagjainak szánt. **(b)** A másik az, hogy ők járnak a helyes úton, és semmi olyat nem tettek, amiért ezt érdemelnék. Ebben az esetben viszont a hiba az őket elnyomó rendszerben keresendő. Ez vezetett a radikális eszmék megfogalmazásához. Ugyanis mint azt a szintén bebörtönzött 'Umar al-Tilmisānī írja, a megkínzottak elképzeltetlennek tartották, hogy egy muzulmán szív, ha bármilyen kicsiny hit is lakozik benne, ilyen szörnyűségeket tegyen. Akkor pedig mindez csak a muszlimok ellenségeitől jöhet, s ezt a gondolatot csak tovább táplálta az örök viselkedése. Aki tehát ilyet tett, az nem muszlim, hanem *kāfir*, aposztata, amit halállal kell büntetni.⁴⁴⁷

Al-Qaraḍāwī⁴⁴⁸ részletesebben kibontja a *takfir* ezen militáns értelmezése kialakulásának okát és folyamatát, ami egy sor kérdés megválaszolásán keresztül alakult ki, melyeket a bebörtönzöttek tehettek fel maguknak. A kérdéseket két nagyobb csoportba osztja, aszerint, hogy **(i)** a mozgalom tagjainak helyzetére és szerepére, vagy **(ii)** a velük szemben fellépőkre vonatkoznak. **(i)** Először azt kérdezhették maguktól, hogy mi történik velük, mit követtek el, mondtak-e mást, mint hogy Allah az uruk, az iszlám az útjuk és a Korán az alkotmányuk. Úgy gondolták, hogy nem, akkor pedig csak az iszlám iránti elkötelezettségük lehet jelenlegi helyzetük oka. Ebben az esetben viszont azt a kérdést kellett feltenniük, hogy lehet-e bűn az iszlám iránti elkötelezettség egy muzulmán országban. Nyilván Quṭbbal együtt úgy gondolták, hogy nem, és nem érdemelnek ilyen sorsot. Ha tehát ők nem követtek el semmi elítélendőt, akkor máshol kell keresni a hibát. **(ii)** Így fordíthatták figyelmük bebörtönzőikre. Kik ezek, akik megkínözzák, emberileg megalázzák őket és átkozzák a vallásukat? Egyáltalán muszlimnak

⁴⁴⁶ KHATAB, 2006a, 163.

⁴⁴⁷ BADAWI, 2010, 56–57. Jegyezzük meg, hogy Quṭb mégsem a *kāfir* szót használja a *Ma'ālim*ban.

⁴⁴⁸ Az al-Azharon végzett tudós, aki az 1954-ben kezdődő *miḥna* előtt a Testvériséghez kapcsolódott, majd akkor 'Abd al-Nāṣir mellé állt. (ZOLLNER, 2009, 69.)

tekinthetők? Ha igen, akkor mi az aposztázia, ha az nem, amit ők tesznek? A foglyok számára nem volt kétséges, hogy *kāfir*ok. Akkor viszont mi a helyzet azokkal, akik minderre parancsot adtak? Mi a megítélése azoknak a vezetőknek, akik semmibe veszik a *šarī‘át* és megkínózzák azokat, akik ezt szóvá teszik? A válasz egyértelmű volt: *kāfir*ok, és el kell őket üzni. Innen pedig már csak egy lépés, hogy azok, akik ebben egyetértettek velük, azok a barátaik, akik pedig nem, azok szintén *kāfir*ok, mert kételkednek egy *kāfir kufri*jában. Aki aláveti magát nekik az szintén *kāfir*, mert *kāfir*nak engedelmeskedik.⁴⁴⁹

Badawi szerint a rabok a muzulmán teológia ismeretelméleti keretein belül tárgyalták meg sérelmeiket, és így alakították ki a *takfir* doktrínáját, egy teológiai eszközt, ami igazolhatja az elnyomók elleni bosszút. Ez a radikális *takfir* doktrína egészülne ki a *gāhiliyya következmény fogalmával*, amit Quṭb fejtett ki a *Ma‘ālimban*.⁴⁵⁰ A Testvérek közt gyorsan terjedő *takfir* gondolatát al-Hudajbī igyekezett visszaszorítani.⁴⁵¹ Ez eltávolíthatta a (bebörtönzött) tagokat a vezetéstől, hiszen úgy érezhették, hogy az „védi” elnyomóikat, ráadásul al-Hudajbīt hamarabb kiengedték, tehát ő „kintről” ellenezte a bebörtönzöttek gondolatait.

5.3.2.3. Egy másik út: Megbékélés a hatalommal?

Még egy fontos folyamatról szükséges szót ejteni, amit azért nem soroltam az „alapélmények” közé, mert csak a bebörtönzés, a *miḥna* korszakának vége felé jelent meg. Ez pedig a hatalommal való megbékélés, a *modus vivendi* keresésének folyamata. Zollner szerint a Testvériség belső diskurzusának vizsgálata azt mutatja, hogy ekkoriban a szervezet kezdett elfordulni a radikális ideológiáktól, sőt közeledett a vallási testület, az al-Azhar tudósai felé és kísérletek történtek a rezsimmel való megbékélésre. Igaz, hogy ez a Quṭb halála után időszakra esett, de lehettek jelei már korábban is, és ezek hathattak rá, elkecserepedtséget, kiábrándultságot okozva, s így megágyazva a radikálisabb ideáknak. Ennek a folyamatnak az egyik jele, hogy al-Hudajbī egy beszédében elhatárolódott a *Nizām* 1965 tevékenységétől, pedig korábban állítólag belegyezett, hogy Quṭb legyen a spirituális vezetője.⁴⁵² A másik két, al-Hudajbīhoz köthető mű, a börtönévek alatt kiadott *Rasā‘il* és a *Du‘āt lā quḍāt*, melynek kézírata 1969-re készült el, de csak 1977-ben adták ki.⁴⁵³ Al-Hudajbī fent említett bejelentésének ellenére

⁴⁴⁹ BADAWI, 2010, 58–59.

⁴⁵⁰ BADAWI, 2010, 59. Badawi szerint ez adja a militáns teológia és gondolkodás alapját.

⁴⁵¹ BADAWI, 2010, 57.

⁴⁵² ZOLLNER, 2009, 45.

⁴⁵³ ZOLLNER (2009, 65–67.) szerint az előbbi ténylegesen al-Hudajbī írta, míg a *Du‘āt* esetében az a legvalószínűbb, hogy al-Hudajbīhoz közel álló tagok közös művéről van szó, de ezzel együtt is tekinthető a *muršid* hivatalos közleményének, mert az ő felügyelete alatt állították össze, és az ő nevében terjesztették.

Zollner szerint sokkal általánosabb célja van a két műnek, mint kizárólag Quṭb ideáira válaszolni,⁴⁵⁴ ez pedig a mozgalomban keringő radikális iszlamista gondolatok elutasítása.⁴⁵⁵ Mindez jó példa arra, hogy máshogy is lehetett látni a helyzetet mint Quṭb, és hogy a kontextus eltérő elemzése más ideológiához és cselekvéshez vezet, miközben a kiindulópont mindkét esetben az iszlám.

Zollner a mozgalom 1960-as évek béli börtöndiskurzusát röviden így összegezi: *takfīr* vagy *Du‘āt lā quḍāt*.⁴⁵⁶ Amit akár úgy is megfogalmazhatunk, hogy Quṭb radikálisabb ideái, avagy ezek elutasítása és egy mérsékeltebb iszlamista álláspont kialakítása.

5.3.3. Quṭb

5.3.3.1. A börtön az oka mindennek, vagy sem?

A Quṭb gondolkodásában ekkoriban bekövetkező változásokkal, radikalizálódással kapcsolatban, melyek mindhárom könyvben, de különösen a *Ma‘ālimban* jelennek meg, két kérdést fontos feltenni: (1) Van-e előzménye, vagy csak a *miḥna* idejének tapasztalataira adott válasz? (2) A *miḥna* tapasztalatai közül csak a börtönélmények, vagy a hatalom más lépései is ott vannak a kiváltó okok között? A börtönélményekkel kapcsolatban jegyezzük meg, hogy bár Quṭb börtönévei nagy részét börtönkórházban töltötte, s ezért őt személyesen valószínűleg kevésbé érintették a kínzások és a megaláztatások, de nyilván tudott róluk, és hatással lehettek rá.

Az (1) első kérdésre kétféle választ ad a szakirodalom. Haddad, Tripp, Kepel és Hanafī a bebörtönzést döntő tényezőnek látják Quṭb eszméinek radikalizálódásában. Velük szemben kritikát fogalmaz meg Zollner, aki szerint ezzel azt sugallják, hogy Quṭb elvesztette a kapcsolatot a börtönön kívüli valósággal. Három dolgot hoz fel ellenérvként: Quṭb utolsó munkáinak kulcsfogalmai már korábban is jelen voltak; Quṭb tevékenységét nem lehet elválasztani az iszlamista reformmozgalomtól (‘Abduh, Riḍā, al-Bannā); Quṭb már utolsó írói korszaka előtt átvette Mawḍūdī és al-Nadwī néhány fogalmát (*ḥākimijjat Allah, ḡāhilijja*).⁴⁵⁷ Hasonlóan gondolja Khatab, aki szerint Quṭb gondolkodása következetesen egy irányba

⁴⁵⁴ Ezzel cáfolja Kepel, Sivan és Krāmer állítását, akik szerint a *Du‘āt* konkrétan Quṭb gondolatainak elutasítása. (ZOLLNER, 2009, 65.)

⁴⁵⁵ ZOLLNER, 2009, 65–67.; ZOLLNER, 2007, 412.

⁴⁵⁶ ZOLLNER, 2007, 411.

⁴⁵⁷ ZOLLNER, 2009, 52–54.

fejlődött az 1930-as évektől,⁴⁵⁸ és ebben komoly szerepet játszott az egyiptomi intellektuális és társadalompolitikai helyzet.⁴⁵⁹

A (2) második kérdés kapcsán a tudósok abban egyetértenek, hogy a végső lökést egyértelműen a börtönélmények adták meg, abban viszont különböznek, hogy mekkora szerepet tulajdonítanak ennek, illetve más tényezőknek. Bouzid, Bozek, Euben, Sivan, és Zollner⁴⁶⁰ szerint ugyanúgy hiba lenne csak a börtönben és a kínzásokban keresni Quṭb gondolatai átalakulásának okát, ahogy hiba lenne pusztán véletlen egybeesésnek tekinteni azt. Náluk markánsabb szerepet tulajdonít a bebörtönzésnek Badawi,⁴⁶¹ Khatab,⁴⁶² Musallam⁴⁶³ és Zimmerman⁴⁶⁴ is, akik főként az 1957-es börtönbéli vérengzést emelik ki, amikor Quṭb gondolkodása átalakulásának mozgatórugóit keresik. Kepel és Ushama⁴⁶⁵ nem fogalmaz ennyire sarkosan, de kihangsúlyozzák, hogy Quṭb gyakorlatilag csak a rendszer koncentrációs táborait ismerte.⁴⁶⁶

Ha ehhez hozzávesszük, hogy 1957–1958 táján fordulat állt be a testvériség életében, és az addigi hallgatást felváltotta az eszmecsere,⁴⁶⁷ akkor talán nem véletlen, hogy pont 1957 után figyelhető meg határozott változás gondolkodásában.⁴⁶⁸

5.3.3.2. Egyedül írta Quṭb a *Ma‘ālimot*, vagy diskurzusok eredménye?

A foglyok visszaemlékezései semmiféle belső diskurzust nem említenek a bebörtönzöttek közt a *miḥna* elején.⁴⁶⁹ Azonban mintegy három évvel később (1957–1958 táján) a fogvatartottak elkezdtek kicserélni és megbeszélni gondolataikat a hit és a működési stratégia kérdéseiről, majd sikerült kiépíteniük egy új kommunikációs hálót, összekapcsolva Quṭbot a mozgalom

⁴⁵⁸ Ezt KHATAB (2006a, 163.) Quṭb két versével támasztja alá többek között: *A dzsihád elől nem menekülök el – Sohasem voltam gyáva* (1928–1929); *Nem másért, mint Uramért és vallásomért fogok bosszút állni. / Szilárdan fogok állni továbbra is az utamon a győzelemért, / vagy Allah paradicsomába fogok visszatérni.* (*Bawākīr al-kifāh*, 1957)

⁴⁵⁹ KHATAB, 2006a, 163.

⁴⁶⁰ BOUZID, 1998, 97.; BOZEK, 2008, 96.; EUBEN, 1999, 56.; SIVAN, 1985, 40–48. ZOLLNER (2007, 415.) kiemeli, hogy ez a fejlődés kapcsolódik a politikai környezet változásához is.

⁴⁶¹ BADAWI (2010, 44–46.) azon a véleményen van, hogy a rendszer utálatának fő oka nem annak politikai és egyéb tevékenysége, hanem a bebörtönzés, a kínzások és az üldöztetés, s kijelenti, hogy a *takfīr* és annak velejárója, a *ḡāhilijja* fogalma egyaránt a börtönben született meg.

⁴⁶² KHATAB, 2006a, 163.

⁴⁶³ MUSALLAM, 1998, 78–79.

⁴⁶⁴ ZIMMERMAN (2004, 223) szerint a bebörtönzött társak lemészárlása az oka annak, hogy Quṭb arra a következtetésre jutott, hogy *csak egy radikális átalakítás és a régi rendszer elpusztítása együtt garantálhatja az ideális társadalom virágzását Allah szuverenitása alatt.*

⁴⁶⁵ KEPEL, 1986, 37.; USHAMA, 2007, 168.

⁴⁶⁶ Alig másfél évvel a forradalom győzelme után (1954 eleje) már börtönben ült. Ettől kezdve gyakorlatilag egész életét (kb. tizenkét évet), börtönben töltötte, két rövidebb időszakot kivéve: 1954 közepe és 1965. május–augusztus.

⁴⁶⁷ ZOLLNER, 2007, 413.

⁴⁶⁸ ZOLLNER, 2007, 416. Majd néhány évvel később megszületett a *Ma‘ālim*.

⁴⁶⁹ ZOLLNER, 2007, 413–415.

börtönön kívüli tagjaival, ráadásul ezzel párhuzamosan ʿAbd al-Nāṣir is csökkentette a rájuk gyakorolt nyomást, és néhány tagot ki is engedett.⁴⁷⁰ Volt tehát lehetősége Quṭbnak arra, hogy megbeszélje és terjessze gondolatait, és fogadtatásukat figyelembe véve formálja azokat. A lehetőséggel, mint azt a *Li-mādā aʿdamūnī*-ben írja, élt is, s a kórház közös helyiségét használta arra, hogy megvitassa gondolatait a rabokkal, akiket más fogolytáboroktól hoztak át. Így elmondható, hogy Quṭb volt a bebörtönzöttek közötti párbeszéd szíve.⁴⁷¹ A mozgalom tagjai közül nemcsak fogolytársaival tartott fenn élénk kapcsolatot, hanem a börtönön kívüliekkel és a mozgalom vezetésével is,⁴⁷² ami – legalább is látszólag – még al-Hudajbī kezében volt.⁴⁷³ Így a vezetőség tudta, hogy milyen gondolatok forognak közkézen a börtönben. A kérdés az, hogy formáltak-e róla véleményt és hogy engedték-e, avagy gátolták terjedésüket. A *Maktab al-Irṣād* küldöttjei, ʿUmar al-Tilmisānī és ʿAbd al-ʿAzīz Attijja megkeresték Quṭbot és jelezték aggodalmaikat gondolatainak hatásával kapcsolatban. Bár úgy tűnik, hogy Quṭb átpolitizált teológiájának premisszái óvatos fogadtatásban részesültek a mozgalom vezetői körében, nincs bizonyíték arra, hogy al-Hudajbī vagy a vezetőség bármely tagja nyíltan szólt volna. Ennek az lehet az oka, hogy ezek a gondolatok adták az alapot a Testvériség átrendeződéséhez, újraalakulásához, s al-Hudajbī és köre azért nem gátolta terjedésüket (eleinte), mert jól felfogott érdekük volt a mozgalom feléléde.⁴⁷⁴

Quṭb tehát megosztotta gondolatait másokkal és véleményt is formáltak róla. De vajon beépítette-e a meglátásait? Azt gondolom, akár célja volt Quṭbnak ez, akár nem, az szinte biztos, hogy nem lehetett képes teljes mértékben kivonni magát a beszélgetések hatása alól. Így könnyen elképzelhető, hogy ezek eredményét is magában hordozza a *Maʿālim*. Ezt a feltételezést erősítheti még három dolog: Zollner szerint általánosan elfogadott tény, hogy Quṭb jól példázza a Testvériség börtönévek alatti ideológiai fejlődését;⁴⁷⁵ al-Hudajbīnak a *Duʿāt lā qudāth*-hoz írt előszava arra utal, hogy Quṭb nem volt egyedül azon véleményével, hogy a kor és a társadalom, melyben élnek *ḡāhilī*, a társadalom tagjai pedig nem nevezhetőek muszlimnak;⁴⁷⁶ Sivan szerint a *Fī zilāl* átdolgozásában jelentős szerepe volt az egyik rabbal, Yusuf Hawwašsal

⁴⁷⁰ ZOLLNER, 2007, 413., 416.; ZOLLNER, 2009, 64.

⁴⁷¹ ZOLLNER (2007, 416–417.) a bebörtönzött fiatal tagok memoárjaira (Farīd ʿAbd al-Ḥāliq, ʿAbd ʿAzīm Ramaḍān) hivatkozik, melyek megemlítik, hogy a rabok megvitatták Quṭb gondolatait.

⁴⁷² Erről ld. részletesebben a 3.5. *A fogság évei (1954–1964) és a Niẓām 1965* c. fejezet végét.

⁴⁷³ ZOLLNER, 2007, 417.

⁴⁷⁴ ZOLLNER, 2007, 417.

⁴⁷⁵ ZOLLNER, 2007, 415.

⁴⁷⁶ (...) néhányan azt választották, hogy hitetlennek nevezik a muszlimokat (...) ZOLLNER (2007, 412–413.) idézi a művet.

folytatott beszélgetéseknek,⁴⁷⁷ amihez hozzátehetjük, hogy miért ne lehetett volna ugyanez a helyzet a másik két mű esetében is.

5.4. Összegzés

5.4.1. Célok és „címettek”

A legkorábban született *Fī zilāl* elején nem ír konkrétan arról Quṭb, hogy milyen céllal és kiknek készült. Egy Korán magyarázat estén nyilván a hitelvek tisztázása a cél, és bár nyilván a muszlimoknak szól, de szólhat akár bárki másnak is. A *Ḥaṣāʿis* és a *Maʿālim* elején rögtön egyértelművé teszi a célokat és a „címetteket” is. Előbbi a muzulmán elképzelés elméleti megalapozása, és minden muszlimnak szól; utóbbi az ebből az elképzelésből fakadó életmódnak és az ezt követő emberek *ummája* létrehozásának gyakorlati útmutatója, és csak a muszlimok egy szűk élcsapatának szól.

5.4.2. Körülmények

A három mű megszületésének idején Quṭb és a Testvériség is komoly nehézségekkel szembesült. A fennálló rezsím hatalomra kerülését támogatták, azonban nagyot csalódtak, mert a hatalom más elvek mentén kíván haladni, majd a tagok jó részét bebörtönözték és megkínózták. A helyzetet tovább nehezítette, hogy a mozgalom nem volt egységes, hiányzott az irányítás, s a vezetőség sokáig nem adott egyértelmű iránymutatást az új helyzetet illetően. Az így keletkezett ideológiai vákuum és az ebből fakadó tanácstalanság, illetve a vezetésből való kiábrándulás lehetőséget teremtett Quṭb-nak, hogy terjessze eszméit. A nagyfokú csalódottság és kiábrándultság, és a rendszer elnyomása pedig táptalajul szolgált a gondolatok radikalizálódásához.

Mindezek hatására juthatott Quṭb arra az álláspontra, hogy a fennálló rendszer és társadalom a *ḡāhilijja* állapotában van, a muzulmán mozgalom pedig elérte az a pontot, amit a korai muszlimok is Mekkában, azaz vallási kisebbséggé váltak, és erre a helyzetre csak úgy lehet megfelelni, ha a tanokat muzulmán életmóddá formálják, amit egy élcsapat vezet.⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ SIVAN, 1985, 26.

⁴⁷⁸ MUSALLAM, 1998, 78–80.

VI. Quṭb *ḡāhilijja* fogalmának és gondolatrendszerének vallási háttere

6.1. Bevezetés

Jelen fejezet középpontjában az áll, hogy a *Fī zilālra* és a *Ḥaṣāʿisra* támaszkodva megvizsgáljuk a *ḡāhilijja* terminust és ezen keresztül Quṭb gondolatrendszerének vallási hátterét.

A következő kérdések megválaszolására teszek kísérletet: Hogyan értelmezi Quṭb a *ḡahl* és származékai, valamint a *ḡahilijja* koráni megjelenéseit és az ezeket tartalmazó ájákat és szúrákat? Mi az iszlám, melyek az alapelvei és a rá épülő rendszer elemei? Honnan ered, és mi Quṭb küldetéstudata? Mi a *ḡāhilijja* és az iszlám viszonya? Mi a hit, ki a hívő, és mi a hit hatása a hívőre?

6.2. *Ḡahl*, *ḡahāla*, *ḡahala* és *maḡhūla*⁴⁷⁹

A *Fī zilāl*ban a *ḡahl*nak kétféle alapjelentését adja meg, méghozzá az ellentétük meghatározásával: (i) tudatlanság tudatlanságból (*al-ḡahl min al-ḡahāla*), a *maʿrifa* (ismeret) ellentétje; (ii) tudatlanság ostobaságból (*al-ḡahl min al-ḡamāqa*), az *ʿaql* (bölcesség, értelem) ellentétje.⁴⁸⁰ Érdekes, hogy egyik esetben sem a szótárakban általánosságban elterjedt *ʿilm*mel (tudás) állítja szembe. Ezt a „meghatározást” Mózes története kapcsán vezeti elő, aki a saját népét illeti ezzel a jelzővel, amikor azok azt kérik tőle, hogy készítsen nekik egy bálványt. Quṭb rámutat, hogy míg a tudatlanság (*ḡahl*) és az ostobaság a *tawḥīd*től a *širk* felé fordítja el az embert, addig ezzel szemben a tudás (*ʿilm*)⁴⁸¹ és a bölcesség (*taʿaqqul*) Allahhoz vezet.

A *Ḥaṣāʿis*ban a négy alak valamelyikét tartalmazó szövegrészekben Quṭb az ember tudatlanságára mutat rá: egyrészt a saját magával,⁴⁸² másrészt a körülötte lévő dologokkal

⁴⁷⁹ A *Ḥaṣāʿis*ban mind a négy alak, a *Fī zilāl*ban inkább csak az első kettő fordul elő Quṭb használatában. (Értsd: Quṭb saját mondataiban jelenik meg, nem pedig egy Korán idézetben.)

⁴⁸⁰ *Fī zilāl*, vol. VII, 166.; *In the Shade*, vol. VI, 180–181. *Fī zilāl*, vol. VII, 241–242.; *In the Shade*, vol. VI, 258. A Korán 27,55 kapcsán így ír: *Leírásában mindkét értelemben használja a tudatlan szót: hiányos tudás és ostobának lenni. Egy személy, aki nem ismeri az emberi természetet, olyan, mintha minden tudástól mentes lenne, és aki szándékosan tér el az emberi természettől az egy hülye bolond, aki megszeg mindent, ami jó. (Fī zilāl, vol. XXVII, 34–35.; In the Shade, vol. XIII, 120–121.)*

⁴⁸¹ Láthatjuk, hogy a bővebb magyarázatban végül előkerül az *ʿilm*.

⁴⁸² *Valójában a tudatlanságunk igen nagy. A kérdések többsége, amit azok tesznek fel (...), akik az emberi nemet tanulmányozzák, válasz nélkül marad (...). Még mindig nem ismerjük az idegi egyensúly, a fáradtság legyőzésének és a betegség elleni küzdelemnek az összetevőit. (Ḥaṣāʿis, 54–55.; The Islamic Concept, 34–35.) Ez az elképzelés*

kapcsolatos ismeretei is hiányosak.⁴⁸³ Ez a tudatlanság hibás elképzeléshez vezet,⁴⁸⁴ és ezért Allah ajándékként adta az emberiségnek a muzulmán elképzelést,⁴⁸⁵ ami ezért mentes minden hibától.⁴⁸⁶ Továbbá ebben a tudatlanságban látja az okát annak, hogy a muzulmán elképzelés keveredik más elképzeléssel – amit helytelenít⁴⁸⁷ –, míg olykor egyértelműen rossz szándék van e mögött a keveredés mögött.⁴⁸⁸

Összegzésként elmondhatjuk, hogy mindegyik alak valamilyen (helyes) ismeret hiányára utal. Szövegkörnyezetüknek az esetek nagy többségében van valamilyen vallási színezete, és ez mindig valamilyen módon az iszlámmal áll szemben. A *Fī zilāl*ban a *ġahl* a *tawhīd*től a *širk* felé fordítja el az embert, ellenben a tudással (*‘ilm*) és a bölcsességgel (*ta‘aqqul*), ami Allahhoz vezet. A *Ḥašā’iṣ*ban pedig az ember által alkotott, és a tudatlanságából fakadóan hibás

[értsd: a muzulmán] *egy teljes magyarázatot foglal magában – nem csak az ember valóságáról, ami ismeretlen számára, hanem ugyanígy az ulūhijja (...), a világegyetem (...), és az élet valóságáról, és az ezen valóságok közötti számos kapcsolódásról. Nem hagyta neki – ebben a tudatlanságában saját lényegét illetően –, hogy magának csinálja meg életmódját, rendszerének formáját, törvényeit és szabályait. (Ḥašā’iṣ, 58.; The Islamic Concept, 37.)*

⁴⁸³ (...) a görög filozófia kommentárjainak összehangolása a muzulmán elképzeléssel nagy naivitást tükrözött, és **tudatlanságot** a görög filozófia természetével és mély pogány gyökereivel kapcsolatban (...). (Ḥašā’iṣ, 12.; The Islamic Concept, 7.) Allah tudja, hogy az emberi értelem nem képes befogadni ennek a létezésnek minden titkát és nem képes mindet felfogni. Így az ő [értsd: az ember] természetébe belehelyezte a megnyugvást az **ismeretlennel** kapcsolatban és a megnyugvást az **ismerttel** kapcsolatban (...). (Ḥašā’iṣ, 119.; The Islamic Concept, 73.) Nincs abszolút értelem, amit ne érintene a tökéletlenség, az érzelem, a vágy és a **tudatlanság**, ami a döntései alá vonhatná a koráni szöveget. (Ḥašā’iṣ, 20.; The Islamic Concept, 12.) ‘Abū al-Ḥasan ‘Alī Ḥasanī al-Nadwī idézi: A próféták (...) átadták [a tudást] az embereknek Allah[ról], (...) a világnak a kezdetéről és sorsáról, és arról, hogy mi vár az emberre a halála után. Rajtuk keresztül jutott el hozzájuk a tudás mindezekről, (...) és elkerülték a kutatás (...) nehézségeit, olyan tudományokban, melyeknek nem ismerik a princípiumait (...) amire a kutatásaikat alapozhatnák, hogy eljussanak egy **ismeretlenhez**. (Ḥašā’iṣ, 59.; The Islamic Concept, 37.)

⁴⁸⁴ Ilyen **tudatlansággal**, ami nem vezethet másra, csak az elképzelések ilyen romjaihoz és úttalan vadonjába, amihez vezetett. (...) Mindez a természetes eredménye és keserű gyümölcse ennek az utálatos kérdésnek! Ezért a mély **tudatlanság**. (...) Boldogtalanok és nyomorultak [lennének] az életmódoktól és rendszerektől, melyeket erre a mély **tudatlanságra** alapoznak! (Ḥašā’iṣ, 59.; The Islamic Concept, 37.)

⁴⁸⁵ Ḥašā’iṣ, 59.; The Islamic Concept, 37. Pl.: (...) az Allah kegyelme, amikor nem hagyta neki – ebben a **tudatlanságában**, amiről a huszadik század egyik nagy tudósa is tanúskodik –, hogy magának csinálja meg saját elképzelését a hitről/hitvallásról [tašawwurihi al-‘itiqādī]. (...) Nem hagyta neki – ebben a **tudatlanságában** saját lényegét illetően –, hogy magának csinálja meg életmódját (...). (Ḥašā’iṣ, 58.; The Islamic Concept, 37.) Az isteni [rabbānī] elképzelés, amit Allahtól kapott az ember, egy tiszta (...) ajándék tőle. Ez megkímélte a gyenge és **tudatlan** embert a küszködéstől ebben [értsd: hogy maga fogalmazza meg ezt az elképzelést]. (Ḥašā’iṣ, 59.; The Islamic Concept, 37.)

⁴⁸⁶ (...) ez az az elképzelés, ami mentes a hibától, mentes a **tudatlanságtól**, mentes a szeszélyektől. Ezek az emberi ideák jellemvonásai (...). (Ḥašā’iṣ, 47.; The Islamic Concept, 30.) Ez az egyetlen megmaradt elképzelés, melyet nem manipulált az ember **tudatlansága**. (Ḥašā’iṣ, 61.; The Islamic Concept, 38.) Ami az iszlámot illeti a teljességével (...), és figyelembe véve minden tényt [al-ḥaḡā’iq al-wāqī‘a], önkényesség nélkül, érzelem nélkül, (...) **tudatlanság** nélkül, és hiány nélkül [értsd: nem hagyja figyelmen kívül a tudás egyetlen forrását sem]. (Ḥašā’iṣ, 143.; The Islamic Concept, 90.)

⁴⁸⁷ Sőt, a [muzulmán elképzelés] nem is fogad el kiegészítést más forrásból, mivel szélesebb, átfogóbb, pontosabb, mélyebb, és harmonikusabb és tökéletes, szemben minden más forrással [értsd: elképzeléssel]. (Ḥašā’iṣ, 101.; The Islamic Concept, 61.) Bármilyen kölcsönzés (...) magában hordozza a szembenállást a muzulmán elképzeléssel (...) és soha nem előnyös (...). Sőt, olyan mint a mérge, amelyik (...) végül megöli [a testet] (...). (Ḥašā’iṣ, 140.; The Islamic Concept, 88.)

⁴⁸⁸ Kölcsönvesszük a [nyugati] gondolkozástól néha a módszereit, néha az eredményeit, (...) majd összekeverjük ezt az iszlámról vagy a társadalomról vagy a rendszerek és gondolkodás módszereiről szóló értekezéssel. Mindez **tudatlanság** [ami] büszkélkedik, ahogy a tudás köntösében megjelenik. És néha a **tudatlansághoz** társul (...) a rossz szándék. (Ḥašā’iṣ, 143.; The Islamic Concept, 90.)

elképzelés és életmód áll szemben a Alláhtól származó, és ezért tökéletes elképzeléssel. A *Fī zilālban*, ami egy Korán értelmezés, nyilván elsősorban a 'tanítás'-t akarja tisztázni, ezért a tanok közti ellentétre fókuszál (*tawhīd* és *širk*), míg a *Ḥaṣā'is* középpontjában az erre épülő elképzelés és életmód áll, így az ezek közötti különbségek kerülnek megvilágításba.

A *ġāhilijával* összehasonlítva pedig megállapíthatjuk, hogy míg a *ġāhilijja* egy terminus, és önmagában is van vallási tartalma, melyet szöveggörnyezettől függetlenül magában hordoz, addig a *ġahl* nem terminus, és vallási köntöst csak a szöveggörnyezet hatására ölt magára, igaz, ez utóbbi Quṭbnál igen gyakran előfordul.

6.3. Ġāhilijja

6.3.1. A *ġāhilijja* a *Fī zilālban*

6.3.1.1. Az elemzés módszerének ismertetése

Elsőként fontos megnéznünk a kontextust, azaz, hogy hogyan látja Quṭb azon szúrák keletkezésének (történelmi) körülményeit és fő mondanivalóját, melyekben megjelenik a *ġāhilijja*.

Ezután a terminus koráni megjelenései quṭbi értelmezésének vizsgálatára kerül sor, előbb egy *szűkebb*, majd egy *tágabb keretben*. A *szűkebb keretbe* csak az fért bele, hogy egészen konkrétan a *ġāhilijja* négy koráni megjelenését hogyan értelmezi Quṭb. A *tágabb keretben* minden olyan ája és szúra is helyett kapott, melyekben nem szerepel maga a *ġāhilijja* terminus, de magyarázatukban valamilyen – közvetett vagy közvetlen – módon értelmezi azt Quṭb.

Öt hosszabb és konkrét definíciót találunk a *Fī zilālban*, melyek négy szúra⁴⁸⁹ magyarázatához kapcsolódnak. Érdekes, hogy közülük két szúrában nem szerepel a *ġāhilijja*,⁴⁹⁰ viszont két olyan szúrában,⁴⁹¹ melyben szerepel, nem találunk hosszabb definíciót.

Az elemzéssel kapcsolatban szükségesnek tartok két megjegyzést tenni. **(1)** A szöveggörnyezet alapján úgy tűnik, hogy amikor a régi *ġāhilijja* kifejezést használja, akkor azalatt nem mindig csak a szigorúan vett iszlám előtti korszakot érti, hanem Mohamed fellépésének idejét is, amikor az iszlám már megjelent. **(2)** Több esetben, bár konkrétan a régi *ġāhilijja* jellemzőit sorolja fel Quṭb, egyértelmű, hogy a modern *ġāhilijjának* is hasonló jellemzőket tulajdonít, vagy épp ugyanazokat. Ezért ezeket a jellemzőket a *ġāhilijja* általános

⁴⁸⁹ Korán 4, 5 (ebben kettő is található), 7, 33 szúrák.

⁴⁹⁰ A 4. és a 7. szúrában. Előbbiben a *ġahāla* (Korán 4,17), utóbbiban a *ġahila* (Korán 7,138) és a *ġāhil* (Korán 7,199) szerepel.

⁴⁹¹ Korán 3,154 és 48,26.

jellemzőinek tekintem,⁴⁹² miközben szem előtt tartom, hogy vannak olyan jellemzők is, melyek inkább csak a régi,⁴⁹³ vagy inkább csak a modern *ġāhilijjában* találhatóak meg,⁴⁹⁴ de ezek nem érintik a *ġāhilijja* lényegét.⁴⁹⁵

6.3.1.2. A négy *ġāhilijja* szúra kontextusa⁴⁹⁶

Az 5. szúra témái ahhoz a fő célhoz kapcsolódnak, amiért Mohamed megkapta a Koránt, azaz, hogy létrehozzon egy *ummát*, alapítson egy államot, megszervezzon egy társadalmat, és erkölcsi értékrendet állítson fel.⁴⁹⁷ A *ġāhiliját* tartalmazó passzus (5,41–50) a muzulmán hitvallás (*ʿaqīda*) és életmód (*manhaġ*) legfontosabb kérdéseivel foglalkozik, és a kormányzat és az élet rendszerével (*nizām al-ḥukm*) az iszlámban, sokkal konkrétabban, mint az előző két szúra. A tárgy tehát a kormányzás (*ḥukm*), a *šarīʿa* és az igazságszolgáltatás (*al-taqāḍī*), ami mögött az *ulūhijja*, a *tawḥīd* és az *īmān* kérdése van. Mindezek egy kérdésben megfoghatók: az *ulūhijja*, a *rubūbijja* és a *qawāma* Allahé-e, vagy sem.⁴⁹⁸ Emellett Quṭb szerint a szúra utal arra, hogy ekkor Medinában már létrejött a muzulmán állam.⁴⁹⁹

A 3. szúra magyarázatát azzal indítja, hogy a Korán a *daʿwa* életmódja (*manhaġ*) és alkotmánya (*dustūr*). Természetesen elismeri, hogy a keletkezésekor éppen aktuális dolgokra adott választ, de hozzáteszi, hogy ezzel együtt is általános érvényű, tehát az ő korában is van aktualitása. Úgy gondolom ezért mondja azt, hogy megértéséhez azt a generációt és azokat a körülményeket kell vizualizálni, akikhez és amilyen körülmények között eljött.⁵⁰⁰ A szúra mintegy felét az iszlám és más korabeli vallások közötti konfliktus teszi ki, mely ma is tart a muzulmán *umma* és ellenségei között, akik nem mások, mint a hittagadók (*al-mulḥidūn al-munkirūn*), a cionisták és a keresztetek.⁵⁰¹ A szúra második fele csak az uḥudi csatával foglalkozik, ugyanakkor itt is található olyan részek, melyek az iszlám princípiumait erősítik meg, és azt, hogy hogyan kell ezekre építeni a muzulmán közösséget.⁵⁰² A szúrán három nagy téma vonul végig: a *dīn* és az iszlám jelentése; Allah és ember kapcsolata, és az Allahnak való alávetés (*istislām*); valamint a

⁴⁹² A *ġāhilijja* jellemzője minden korban és minden helyen, amikor és ahol megjelenik.

⁴⁹³ Pl. Allah mellett más istenek tisztelete, imádása.

⁴⁹⁴ Pl. a *tawḥīd*ra hívás a kormányzat megbuktatásának kísérletét jelenti.

⁴⁹⁵ Pl. eltérés a *tawḥīd*ra alapozott hittől.

⁴⁹⁶ Azt a négy szúrát értem alatta, melyekben megjelenik a terminus.

⁴⁹⁷ *Fī zilāl*, vol. V, 2.; *In the Shade*, vol. IV, 1.

⁴⁹⁸ *Fī zilāl*, vol. V, 90.; *In the Shade*, vol. IV, 90.

⁴⁹⁹ *Fī zilāl*, vol. V, 91.; *In the Shade*, vol. IV, 91.

⁵⁰⁰ *Fī zilāl*, vol. III, 2.; *In the Shade*, vol. II, 1–2.

⁵⁰¹ *Fī zilāl*, vol. III, 8.; *In the Shade*, vol. II, 7–8.

⁵⁰² *Fī zilāl*, vol. III, 13.; *In the Shade*, vol. II, 10.

muszlimok figyelmeztetése, hogy ne keressenek szövetséget a hitetlenekkel.⁵⁰³ A *ġāhilijāt* tartalmazó és az uġudi csatához kapcsolódó passzus (3,149–158) a hívők elképzeléseinek korrigálását is magában foglalja. Ez azért is volt szükséges, mert az uġudi verség kedvezett a medinai hitetlenek, képmutatók és zsidók intrikáinak. Medina ekkor még nem volt teljesen muzulmán város, és az ottani muszlimok nagyrészt még idegen elem voltak.⁵⁰⁴

A 33. szúra valóságos és közvetlen képet ad a medinai muzulmán közösségről a badri csata és a ħudajbijjai béke közötti időszakban. Viszonylag kevés magyarázat és iránymutatás fűződik ezekhez az eseményekhez és szabályozásokhoz (*tanẓīmāt*), néhány kivétellel, melyek a főgyökérhez, az Allahban való hithez (*al-‘aqīda fī Allāh*) és akaratának elfogadáshoz (*al-istislām li-qadrihi*) kapcsolják ezeket.⁵⁰⁵ Ekkoriban már kezdett kialakulni a közösség és az állam muzulmán karaktere, de még nem volt teljesen szilárd, és még nem uralta teljesen. Ez csak Mekka meghódítása után következett be. Így a szúra fontos részt vállal a muzulmán közösség átszervezésből a család és a közösségi élet muzulmán vonásainak megvilágításával, rámutatva, hogy az *‘aqīdában* és törvényhozásban (*tašrī‘*) gyökereznek. A szúra Mohamednek szóló egyértelmű iránymutatással indul: csak Allahot kövesse és csak rá támaszkodjon. Ez pedig Quṭb szerint a szúra teljes tartalmát a főgyökérhez köti, melyen ennek a vallásnak a törvényei (*al-šarā‘i‘*) és erkölcsi nyugosznak. Ez a főgyökér pedig az Allah akaratának való teljes alávetés és életmódjának követése.⁵⁰⁶ Ezt a kapcsolatot a szúra elemzésében később is megerősíti, amikor ezt írja: *Allah imádása nem választható el a társadalmi vagy az erkölcsi viselkedéstől az életben. Sőt, ez az az út, melyen ebbe a magasságba el lehet jutni.*⁵⁰⁷ Úgy tűnik tehát, hogy Quṭbnál az elmélet és a gyakorlat kéz a kézben jár.

A 48. szúra nem sokkal a ħudajbijjai béke után nyilatkoztattatott ki, mely időszakban komoly változások következtek be. Egyrészt változott a muzulmán közösség és ellenfelei helyzete Medinában, másrészt, és ezt tartja igazán fontosnak Quṭb, a közösség érettebbé vált a hit (*īmān*) megértésében és alkalmazásában.⁵⁰⁸ Itt újból azzal találkozunk, hogy Quṭb fontosnak tartotta, hogy rámutasson a hit és a cselekvés elválaszthatatlanságának példáira. A közösség attitűdjében bekövetkezett mély változásokon keresztül észlelhetjük, hogy milyen hatást gyakorolt a

⁵⁰³ *Fī zilāl*, vol. III, 14–16.; *In the Shade*, vol. II, 11–12.

⁵⁰⁴ *Fī zilāl*, vol. III, 188.; *In the Shade*, vol. II, 203.

⁵⁰⁵ *Fī zilāl*, vol. XXXIII, 2.; *In the Shade*, vol. XIV, 1.

⁵⁰⁶ *Fī zilāl*, vol. XXXIII, 3–4.; *In the Shade*, vol. XIV, 2.

⁵⁰⁷ *Fī zilāl*, vol. XXXIII, 58.; *In the Shade*, vol. XIV, 58.

⁵⁰⁸ *Fī zilāl*, vol. XLVIII, 3., 14.; *In the Shade*, vol. XVI, 1., 25.

közösségre a Korán és Mohamed helyes tanítása (*al-tarbijja al-rašīda*), miközben boldogan fejlődött és növekedett a Korán árnyékában (*fī zilāl al-Qurʿān*).⁵⁰⁹ Ebből a változából úgy gondolom (talán elsősorban) a maga számára von le következtetést Quṭb, amikor azt írja, hogy ez a fejlődés inspiráló azok számára, akik emberi közösséget vezetnek, és ezeknek a vezetőknek soha nem lehet elégük az emberi gyengeségből. A kitartás és a bölcsesség biztosítja a fejlődést, akárcsak a próbatételek és a tapasztalat *amikor lehetőséget kapnak az oktatásra és az iránymutatásra*.⁵¹⁰ Szintén saját magához (is) szólhat, amikor kiemeli, hogy a próféta biztos volt abban, hogy mire inspirálja Allah, és ebben sem a politeisták (*al-mušrikūn*), sem a társai (*aṣḥāb*) nem tudták megingatni.⁵¹¹ Ez a személyesség még egyértelműbben jelenik meg a szúra magyarázatának a végén, amikor azért a kegyért fordul Allahhoz, amit a 3. szúra magyarázatban elengedhetetlennek tartott a Korán megértéséhez, azaz vizualizálni az első koráni generációt: *Ó Uram, te tudod, hogy én erre az egyedi dologra vágyakozom*.⁵¹²

Az iméntiek alapján a *ḡāhilijja* terminust tartalmazó négy szúra értelmezésének általános „képe” a következőképpen néz ki Quṭbnál: hangsúlyt kap benne hogy a Korán egy életmód és egy alkotmány, és célja egy *umma*, egy társadalom és egy állam létrehozása; a szúra kinyilatkoztatásakor már kialakulóban van a muzulmán közösség és állam; az elmélet és a gyakorlat, azaz a hit és a cselekvés szétválaszthatatlan egységet alkotnak.

6.3.1.3. A *ḡāhilijja* fogalma – a szűkebb keret

Lássuk, hogyan értelmezi Quṭb egészen konkrétan a *ḡāhilijja* négy koráni megjelenését, azaz a 3,154, az 5,50, a 33,33 és a 48,26 áját.

A 3,154 és a 48,26 kapcsán nem foglalkozik konkrétan a terminus értelmezésével.

*(...) egy másik csoport maga miatt aggódott, mást gondoltak Allahról mint ami az igazság, a ḡāhilijja gondolatát. Azt mondják: Van-e valami részünk az ügyben?*⁵¹³

*Amikor azok, akik hitetlenek, fennhéjázással töltötték meg szívüket, a ḡāhilijja fennhéjázásával, (...)*⁵¹⁴

⁵⁰⁹ *Fī zilāl*, vol. XLVIII, 14.; *In the Shade*, vol. XVI, 25.

⁵¹⁰ *Fī zilāl*, vol. XLVIII, 15.; *In the Shade*, vol. XVI, 27. *Wa 'l-taḡārub wa 'l-ibtilā'āt tu'ajjin 'alā 'l-taḥassun wa 'l-tatawwur, ḥīn tattahīdu furṣa li-'l-tarbijja wa 'l-tawḡīh.*

⁵¹¹ *Fī zilāl*, vol. XLVIII, 11.; *In the Shade*, vol. XVI, 21.

⁵¹² *Fī zilāl*, vol. XLVIII, 40.; *In the Shade*, vol. XVI, 67.

⁵¹³ Korán 3,154.

⁵¹⁴ Korán 48,26.

A 3,154-nél Quṭb értelmezéséből a következőket tudhatjuk meg: a *ġāhilijja* az ember gondolkodására gyakorol hatást; nem egyértelmű, de feltételezhetjük, hogy szerinte emiatt nem vetik alá magukat Allahnak teljesen; nem ismerik igazán Allahot, és ami ismeretük van róla, az a *ġāhilijja* ismerete.⁵¹⁵ A korábban felhasznált *tafsīrokkal* szemben Quṭbnál nem kerül elő, hogy az említett csoport képmutató lenne, és az Allahra vonatkozó helytelen gondolatokra nem mondja azt, hogy az *ahl al-širk* gondolatai lennének.

A *fennhéjzás* (48,26) esetében azt rögzíti, hogy nem egy hitvallásból (*‘aqīda*) vagy egy életmódból (*manhaġ*) fakad ez a fennhéjzás, hanem inkább önteltségből és vadságból, és emiatt nem engedték meg Mohamednek és követőinek, hogy belépjenek a szent mecsetbe (*al-masġid al-ḥarām*).⁵¹⁶ Ez az ’önteltség’ és ’vadság’ ahhoz tűnik hasonlóknak, mint ahogyan Goldziher értelmezi a *ġāhilijj*át, és a *ḥilm*mel állítja ellentétbe,⁵¹⁷ s a terminusnak ezt a jelentésárnyalata Shepard szerint leginkább pont a 48,26-ban fedezhető fel.

A két ája quṭbi értelmezésének egyik közös pontja az, hogy mindkét esetet az iszlámmal szembeni megnyilvánulásnak látja, és mindkét esetben közvetlenül Mohamed, közvetetten pedig Allah a tárgya. A másik, hogy nem tudatosan irányul Allah hatalma, autoritása ellen. A harmadik, hogy az ellenállás gyökere maga a *ġāhilijja*: előbbi esetben emiatt nem ismerik jól Allahot, utóbbi esetben pedig olyat tesznek, ami még a *ġāhilijjában* is helytelennek számított⁵¹⁸ Quṭb szerint.

Az 5,50 és a 33,33 értelmezése során viszont hosszabban és konkrétan definiálja a terminust. A *ġāhilijja* quṭbi értelmezése szempontjából az 5,50 és az azt megelőző néhány ája (41–50)⁵¹⁹ hangsúlyos szerepét jól mutatja, hogy a szakirodalomban *ġāhilijja vers*, illetve *kulcs versek* néven említik.⁵²⁰ Ebben hasonlóságot mutat a témával foglalkozó más muszlim gondolkodókkal, pl. Ibn Tajmijja tanítványával, Ibn Kaṭīrral, vagy Rašīd Riḍāval.

⁵¹⁵ *Fī zilāl*: vol. III, 197.; *In the Shade of the Qur’ān*, vol. II, 211–212.

⁵¹⁶ *Fī zilāl*, vol. XLVIII, 33.; *In the Shade*, vol. XVI, 59.

⁵¹⁷ Ld. 4.2.4. A *ġāhilijja* a szakirodalomban c. fejezetben.

⁵¹⁸ *Fī zilāl*, vol. XLVIII, 34.; *In the Shade*, vol. XVI, 60.

⁵¹⁹ Quṭb ezt a tíz áját kezeli egy egységként a szúrán belül. (*Fī zilāl*, vol. V, 89–90.; *In the Shade*, vol. IV, 87–89.)

⁵²⁰ SIVAN, 1985, 101., 103. Ha az általa angolul idézett ájakat, és azok általa megadott sorszámát összevetjük a Koránnal, akkor úgy tűnik, hogy Sivan elírta a sorszámokat. A 97. oldalon a következőt olvashatjuk: *Whoso judgeth not according to what God hath revealed, they are the transgressors. ... Do they therefore seek after the Jahilijja (pre-Islamic times)?* (V, 33, 48). Az első mondathoz nyilván a 33-as, a másodikhoz a 48-as sorszám tartozik. Viszont, ha megnézzük a Koránt, akkor az idézetben szereplő első mondat a 44., a 45. és a 47. ájában fordul elő, a 33.-ban nem. Ha pedig konkrétan a ’*transgressors*’-ra összpontosítunk, akkor csak a 47. ája jöhet szóba, melyben az *al-fāsiqūna* kifejezést lehet így fordítani. A 44.-ben az *al-kāfirūna* (hitetlenek), a 45.-ben pedig az *al-ẓālimūna* (bűnösök) kifejezés szerepel. Az elírás tényét támasztja alá, hogy a 101. oldalon, amikor visszautal a 97. oldalon írtakra, már 44. ájaként hivatkozik ugyanerre a szövegrészre: *Commenting on the Koranic verse*

„Vajon a *ġāhilijja* ítéletére vágnak? Ki jobb Allahnál az ítékezésben egy népnek, amely biztos [a hitben].”⁵²¹

Szerinte ez az ája az, ami meghatározza a *ġāhilijja* jelentését, (...) ahogyan leírja Allah, és meghatározza a Korán. Majd így magyarázza a terminust: A *ġāhilijja* emberek uralma az emberek felett [ḥukm al-bašar li-’l-bašar], mert emberek szolgasága az embereknek [’ubūdiyyat al-bašar li-’l-bašar],⁵²² és Allah szolgálatának elhagyása, és Allah istenségének elutasítása, és ehelyett néhány ember istenségének, és a nekik való szolgaság elismerése. Szerinte ennek a szövegrésznek a fényében egyértelmű, hogy a *ġāhilijja* nem az idő egy bizonyos periódusa, hanem egy helyzet (...), ami megtalálható tegnap, ma és holnap, a *ġāhilijja* attribútumát ölti magára, [ami] az iszlám ellenfele és ellentétje.⁵²³ Az ája zárómondata Quṭb szerint a *ġāhilijja* uralma iránti vágyát becsméri a történet szereplőinek. Majd maga is fölteszi a kérdést, hogy ki jelentheti ki magáról, hogy jobb törvényeket tud alkotni az embereknek, és jobban tud ítékezni köztük mint Allah; hogy jobban ismeri az embereket mint az ő teremtetjük?⁵²⁴ Éppen ezért szerinte semmivel sem igazolható Allah törvényeinek az elhagyása és a *ġāhilijja* törvényeire cserélése. Ez egy nagyon éles választóval, itt *elágazik az út*, zárja az ája, és egyben a passzus (5,41–50) értelmezést is Quṭb. Nem lehet elkerülni a választást, és nincs értelme vitatkozni: *Vagy iszlám, vagy ġāhilijja. Vagy hit [īmān], vagy hitetlenség [kufr]. Vagy Allah uralma [ḥukm], vagy a ġāhilijja uralma.*⁵²⁵

A *tafsīrok* vonatkozó magyarázatainak négy fő eleméből (az iszlámban – szemben a *ġāhilijjával* – az emberek egyenlők, tehát két erkölcsi értékrend áll egymással szemben; az ája célja a zsidók megszegényítése, mert szembefordultak Allahhal; a *ġāhilijja* ítéletének alapja a tudatlanság (a helyes tanítás ismeretének hiánya) és az emberi vágyak; a *ġāhilijja* ítéletére vágyók egy korábbi időszak ítéletére vágnak) leginkább csak az első (emberek szolgálnak más

quoted above (V, 44: „Whoso judgeth not...”). Illetve a későbbiekben (101. és 103. oldal) is a 44.-re hivatkozik. Ugyanígy a második mondat sem található meg a 48. ájában. A *ġāhilijja* az 50.-ben jelenik meg, s ennek a fordítása egyezik meg tartalmilag leginkább a Sivan által idézett mondattal. Viszont ez esetben – ellenben a 33./44. ája esetével – a későbbiekben (101–103. oldal) is marad a 48. ájánál, és ezt említi *Jahilijja verse* (V, 48) néven.

STOICA, (2017, 81., 87.) nem használja ezt az elnevezést, de ő is kiemelt jelentőséget tulajdonít a terminus értelmezése szempontjából az 5. szúrának, sőt az egész quṭbi politikai teológia fogalmi struktúrája kulcsának tartja. SHEPARD (2003, 521–545.) is gyakorlatilag Quṭb-nak ehhez a szakaszhoz fűzött magyarázatát idézi Quṭb *ġāhilijja* fogalmának meghatározásaként.

⁵²¹ Korán 5,50.

⁵²² A *ġāhilijjának* ez a fajta jelentéstartalma és ezek a terminusok Mawdūdīnál jelennek meg először.

⁵²³ *Fī zilāl*: vol. V, 114.; *In the Shade*, vol. IV, 112.

⁵²⁴ *Fī zilāl*, vol. V, 114–115.; *In the Shade*, vol. IV, 112.

⁵²⁵ *Fī zilāl*, vol. V, 114–115.; *In the Shade*, vol. IV, 112–113.

embereknek, tehát nem egyenlők), illetve közvetetten a második (Allah elutasítás, a *ġāhilijja* az iszlám ellentétje) jelenik meg Quṭbnál.

A 33,33-hoz nem kapcsolódnak olyan jelzők, mint az 5,50-hez, de ennek az ájának az értelmezése is fontos adalékokkal járul hozzá a terminus quṭbi jelentéstartalmához.

„... és ne mutogassátok magatokat az első *ġāhilijja* [al-*ġāhilijja* al-*ūlā*] módjára.”⁵²⁶

Quṭb ezt úgy értelmezi, hogy a Korán a *ġāhilijja* magamutogatására utal, és azt sugallja a szöveg, hogy ez a *ġāhilijja* egyik maradványa. Ez alapján úgy tűnhet az olvasó számára, hogy Quṭb szerint ebben az ájában a *ġāhilijja* a történelem egy adott korszakát jelöli. Azonban rögtön a következő bekezdésben tisztázza, hogy nem erről van szó: *A ġāhilijja nem az idő egy meghatározott periódusa, hanem egy bizonyos társadalmi állapot, saját meghatározott elképzeléssel az életről* [taṣawwurāt muʿajjana li-ʿl-hajāt]. *Ez az állapot, és ez az elképzelés bármely időben és bármely helyen fellelhető, és a ġāhilijja bizonyítéka lesz bármely esetben.*⁵²⁷ Még világosabbá teszi ezt azzal, hogy erre a mérlegre rögtön a saját korát is ráhelyezi, és arra a megállapításra jut, hogy *most egy vak ġāhilijja, durva ízlések, állatias elképzelések időszakában élünk, mely időszak az emberiség legmélyére* [dark al-bašarijja] *van lezuhanva, megalázó mélységig.*⁵²⁸ Ennek okára közvetetten mutat rá, amikor azt írja, hogy *Allah imádása nem válik el a társadalmi és az erkölcsi szokásoktól. Valójában ez az eszköz, amivel elérhetőek azok a magaslatok.*⁵²⁹ Ha tehát erkölcsi hanyatlást látunk, akkor annak oka Allah imádásának a hiánya. Ha az ember hisz, akkor az a tettein is meg kell, hogy látsszon, és ez fordítva is igaz. Ez megint arra mutat rá, hogy Quṭbnál a hit és a tett szükségszerűen elválaszthatatlanok egymástól, együtt képeznek számára egy egészet.

Visszatekintve az ájához kapcsolódó *tafsīro*kra, azt láthatjuk, hogy Quṭb szerint is van második *ġāhilijja* (értsd: Mohamed eljövele után), lehetséges, hogy *ġāhilijja* van az iszlámban, és hogy egyfajta viselkedésre utal itt a *ġāhilijja*.

6.3.1.4. A *ġāhilijja* – a tágabb keret

Kezdjük a keret bővítését a kulcs versnél, azaz az 5,50. ájánál. Quṭb az 5,41–50-ig tartó tíz áját kezeli egy egységként. Kijelenti, hogy ez a szakasz a muzulmán *ʿaqīda* és *manhağ*, és az iszlám

⁵²⁶ Korán 33,33.

⁵²⁷ *Fī zilāl*, vol. XXXIII, 57.; *In the Shade*, vol. XIV, 57.

⁵²⁸ *Fī zilāl*, vol. XXXIII, 58.; *In the Shade*, vol. XIV, 57–58.

⁵²⁹ *Fī zilāl*, vol. XXXIII, 58.; *In the Shade*, vol. XIV, 58.

szerinti kormányzás és élet rendszerének legfontosabb kérdéseit, a *ḥukm* (kormányzás), a *šarīʿa* és az *taqāḍī* (igazságszolgáltatás) kérdését tárgyalja, melyek mögött az *ulūhijja*, a *tawḥīd* és az *īmān* kérdése húzódik meg. Mindezt szerinte a következő kérdésre adott válasz foglalja össze: Az *ulūhijja*, a *rubūbijja*, és a *qawāma* (hatalom) teljesen Allahé-e a földön az emberek életben? Jelzi, hogy minden kinyilatkoztatott vallás egyetért abban, hogy aszerint kell ítélni (*taḥtīm al-ḥukm*) amit Allah kinyilatkoztatott, és az életet Allah törvényére (*šarīʿa Allāh*) kell alapozni. Ezt az ügyet tette a Korán a választóvonallá hit és hitetlenség (*kufr*), iszlám és *ġāhilijja*, az isteni törvény (*al-šarʿ*) és az emberi vágyak között.⁵³⁰ Tehát még magának a terminusnak az értelmezése előtt világossá teszi Quṭb, hogy az iszlám legfontosabb kérdéséhez, alapelveihez, a *tawḥīd*hoz kapcsolódik, az iszlám ellentétje, és burkoltan szinte a *kufri*hoz hasonlítja.

Továbbá ezen ájak magyarázatával is alátámasztja a *ġāhilijja* tértől és időtől való függetlenségét. A 44., a 45., és a 47. ája arról szól, hogy aki nem a kinyilatkoztatás alapján ítélni, az bűnös.⁵³¹ Értelmezésük során Quṭb azt írja, hogy ennek a kijelentésnek az általános jellege elvág minden időhöz vagy helyhez kötődő szálát.⁵³² Ebből pedig logikusan következik, hogy az értelmezés során hozzájuk kapcsolt 50. áját,⁵³³ ami arról szól, hogy akik nem így ítélni, azok a *ġāhilijjában* élnek, szintén általánosan, tértől és időtől függetlenül értelmezi.

A bővítés következő iránya, hogy megnézzük azoknak az ájaknak és szúráknak a magyarázatát, melyek szövegében nem szerepel a *ġāhilijja*. Természetesen ezek a szövegrészek nem változtatják meg a terminus fogalmát, vagy adnak hozzá ténylegesen új jelentéstartalmakat, hanem inkább árnyalják, bővítik, részletezik azt, és ezekben a szakaszokban is fellelhetjük a terminus quṭbi értelmezésének pillérjeit.

Egyrészt mindegyik hosszabb, konkrét definíciónak tekinthető szakaszban vagy nyíltan kihangsúlyozza, vagy burkoltan⁵³⁴ utal rá, hogy a *ġāhilijja* nem egy elmúlt időszak a történelem korszakaiból,⁵³⁵ hanem egy állapot. Másrészt utal ennek a bizonyos állapotnak a legalapvetőbb jellemzőjére, az Allahtól, az ő iránymutatásától, a *tawḥīd*től a *širk* felé való elhajlásra. Úgy véli,

⁵³⁰ *Fī zilāl*, vol. V, 90–91.; *In the Shade*, vol. IV, 90–91.

⁵³¹ *Akik nem az által ítélni, amit Allah leküldött, azok hitetlenek.* (5,44) *Akik nem az által ítélni, amit Allah leküldött, azok bűnösök.* (5,45)

⁵³² *Fī zilāl*, vol. V, 104–105., 108–109.; *In the Shade*, vol. IV, 103–104., 106–107.

⁵³³ *Fī zilāl*, vol. V, 92., 109–110.; *In the Shade*, vol. IV, 91., 107–108.

⁵³⁴ A fent említett öt definícióból csak egy olyan van, ahol csak burkoltan utal erre Quṭb. A 7. szúra magyarázatában található hosszabb definícióban két burkolt utalást is találunk: (1) *ġāhilijjákról* beszél, tehát több volt belőlük, így nem jelölhet csak egy konkrét korszakot, (2) *Ma a ġāhilijja kortárs formáiban (...), (...) a modern ġāhilijjában* – ha van kortárs/modern, akkor nyilván volt korábbi is. Találunk egy további közvetett utalást, amikor összehasonlítja a régi és a modern *ġāhilijja* – tehát időben két különböző *ġāhilijja* – embereinek viszonyát a Koránhoz.

⁵³⁵ Pl. *Fī zilāl*, vol. V, 95.; *In the Shade*, vol. IV, 94.

hogy ez az elvi különbség – hogy ti. Allah iránymutatása a követendő, vagy sem – a gyakorlatban politikai, jogi, társadalmi, gazdasági és erkölcsi téren is különbségeket von maga után.

A *ġāhilijja* tehát akkor áll fenn, amikor alkotóelemei megjelennek.⁵³⁶ Melyek ezek az elemek? Az emberek nem Allahnak vetik alá magukat kizárólag, hanem más embereknek (*‘ubūdijjat al-bašar li-’l-bašar*), elutasítják Allah istenségét, és helyette néhány ember istenségét ismerik el, így tulajdonképpen egymást imádják (*jata‘abbadūna ba‘duhum ba‘dan*) Allah helyett.⁵³⁷ Ennek gyökere, és így a *ġāhilijja* lényege az, hogy az ítélkezés (*ḥukm*) és a jogalkotás (*tašrī‘*) nem az isteni életmódon (*manhaġ Allāh*) és Allah életre vonatkozó törvényein alapul, hanem emberi vágyakon (*ahwā’ al-bašar*).⁵³⁸ Ez abban is megnyilvánul – a fentiekén túl –, hogy az emberek hozzájuk hasonló emberektől veszik a fogalmaikat, alapelveiket, mércéiket, értékeiket, törvényeiket (*šarāi‘ wa qawānīn*), szokásaikat és hagyományait. Röviden fogalmazva: minden *manhaġ*, amiben embernek vagy embereknek van alávetve az ember, az *ġāhilijja*.⁵³⁹ Ha kategorizálni akarjuk, akkor ezek a *ġāhilijja* politikai, és jogi következményei, hiszen láttuk fentebb, hogy Quṭb szerint a Korán az *umma alkotmánya*, és azért is küldetett le, hogy Mohamed erre alapozva szervezzen államot, márpedig itt tulajdonképpen ennek elvetéséről van szó, hiszen a Korán Allah szava.

A *ġāhilijja* társadalmi, gazdasági és erkölcsi téren is változásokat hoz, melyek Quṭb szerint egyértelműen károsak. A *ġāhilijja* az emberek közötti kötelékek különböző formáit – *vér és származás, föld és szülőföld, nemzet [qawm] és törzs, børszín és nyelv, faj és nem, foglalkozás és társadalmi osztály*⁵⁴⁰ – emeli ki, ami alapvetően szemben áll az iszlám nézőpontjával, mely szerint az igazi kapcsolat a hit.⁵⁴¹ Ezt a jellemzőt valószínűleg azért is emeli ki, mert a mű születése idején a korszak egyik fő kérdése, problémája az iszlám és az *umma* egysége, illetve a pán-arabizmus és az (arab) nacionalizmus (*al-qawmijja*) között feszülő ellentét volt, aminek egyik fő oka az utóbbi kettő szekuláris jellege, szekularizálódása volt.⁵⁴²

⁵³⁶ *Fī zilāl*, vol. V, 95.; *In the Shade*, vol. IV, 94.

⁵³⁷ *Fī zilāl*, vol. IV, 6.; *In the Shade*, vol. III, 4. *Fī zilāl*, vol. V, 114.; *In the Shade*, vol. IV, 112.

⁵³⁸ *Fī zilāl*, vol. V, 95.; *In the Shade*, vol. IV, 94. STOICA (2017, 88.) úgy véli, hogy Quṭb szerint ezek és az emberi hübrisz veszi át Allah *ḥākimijjájának* a helyét. Ami helyes meglátás Stoica részéről, ugyanakkor a *Fī zilāl*ban még nem használja Quṭb a *ġāhilijja* – *ḥākimijja* ellentétpárt.

⁵³⁹ *Fī zilāl*, vol. IV, 6.; *In the Shade*, vol. III, 4.

⁵⁴⁰ *Fī zilāl*, vol. VI, 141.; *In the Shade*, vol. V, 141. *Fī zilāl*, vol. XI, 66–67.; *In the Shade*, vol. VI, 192–193.

⁵⁴¹ Quṭb a Korán 11,46 (*Hūd* története) értelmezése kapcsán a következőket mondja: *Ennek a hitnek egyik nagy alapelve azt állítja, hogy a legfőbb kapcsolat, ami az egvének között létezik, az nem a családi affinitáson alapul: ő nem a családotból való, ő helytelenül cselekedett. Így vele megszakadt a kapcsolatod, annak ellenére, hogy a fiad. Mivel az alapvető kötelék nem létezik köztetek, semmi más köteléknek nincs jelentősége.* (*Fī zilāl*, vol. XI, 57–58.; *In the Shade*, vol. IX, 184.)

⁵⁴² A régi muszlim radikálisok közeli támogatói voltak az arabizmusnak az 1930-as évek óta, s úgy tekintettek az arabokra, mint akiknek rendeltetése az iszlám vezetése, és támogatták az arab egységet is, mint szükségszerű lépést

Ez alapján úgy tűnik, hogy az ellenfél tulajdonképpen a szekularizmus: az állam, a politika és a vallás szétválasztása, az istentelenség. Azaz a *ġāhilijja* a szekularizmus, avagy a szekularizmus a *ġāhilijja* oka. Ez megtámogatja a *ġāhilijja* terminus gyökereiről szóló fejezetben⁵⁴³ megfogalmazott hipotézisemet, hogy a *ġāhilijja* terminushoz *tartalmilag* igen közel áll a nyugati terminológiában a szekularizmus.

A régi *ġāhilijja* idején, a társadalomban a nőknek alantas pozíciójuk volt, gyakorlatilag vagyontárgynak tekintették őket. Egy ilyen társadalomban a család alapjai meginogtak, ami a társadalom alapja, így ez az egész társadalomra károsan hatott. Gazdasági téren a *ġāhilijja* megjelenésével járt pl. az árvák kifosztása, hogy a fiatalok és védtelenek nem kapták meg jogos örökségüket, valamint az uzsorázás.⁵⁴⁴ Utóbbi nyilván azért is emeli ki, mivel az uzsorázást a Korán tiltja, sőt, szégyenletesebb mint a házasságtörés,⁵⁴⁵ így a muzulmán társadalomnak nem jellemzője. Ez is egy további adalék az iszlám és a *ġāhilijja* szembenállásához, illetve annak igazolásához, hogy előbbi jobb mint utóbbi.

Végül pedig erkölcsi és szellemi téren is romlást hoz a *ġāhilijja*. Közös jellemzője minden *ġāhilijjának* az istenfélelem és a jámborság hiánya, valamint a meztelenség és hogy a nők felfedik testük vonzerőjét.⁵⁴⁶ A modern *ġāhilijja* ízlése vulgáris, fogalmai és elképzelései állatiasak (*hajawānijjat al-tašawwurāt*). Úgy tűnik, hogy Quṭb szemében az erkölcsi romlottság, és ezen belül a szexualitás és a nők öltözködése terén megnyilvánuló szabadosság igazi vörös posztó. A szexuális szabadosság és az erkölcsi romlottság pedig a *ġāhilijja* szimbolikus tünete. Ezt támasztja alá az a tény, hogy más műveiben is élésen támadja ezt a jelenséget, illetve az adott társadalom erkölcsi romlottságának bizonyítékaként tekint rá és mutatja be.⁵⁴⁷

az iszlám egység felé. Maga Quṭb is azt írta még 1953 januárjában, hogy nincs komoly ellentmondás az arab nacionalizmus és a pán-iszlámizmus között, ameddig az arabizmust csak egy állomásnak tekintjük. Később viszont úgy tekintett az arabizmus szekularizációjára, mint elkerülhetetlen eredményre, mivel a nacionalizmus egy európai találmány, amit a Közel-Keletre importáltak, így elkerülhetetlen volt, hogy hozzákösse magát a másik importált találmányhoz, a szekularizmushoz. A posztkoloniális korszakban szükségszerű volt az összeütközésük. (Ld. bővebben: SIVAN, 1985, 16–49.)

Az iszlám újjászületés nem ért egyet az arab nacionalizmus alapvető premisszáival, és éles ellentétbe került az arab világ szekuláris rendszereivel, amiatt, mert nem sikerült eddig megvalósítania az *umma* politikai újjáépítését. (Ld. bővebben: ABU-RABI', 1996, 56–61.)

Ezt az ellentétet erősíti meg JOHNS (1990, 143., 146.) is, amikor azt írja, hogy Quṭbnek *volt egy víziója az iszlámról, ami túlnyúlt a nemzetállam határain, és 'Abd al-Nāširra e víziója árulójaként tekintett*, illetve, hogy 'Abd al-Nāšir pán-arabizmus és szocializmus Quṭb számára vad szekularizmus.

⁵⁴³ IV. A *ġāhilijja* terminus gyökerei.

⁵⁴⁴ *Fī zilāl*, vol. IV, 7–8.; *In the Shade*, vol. III, 5–6.

⁵⁴⁵ MUSALLAM (2005, 104.) írja Quṭb az *al-ʿAdāla al-iġtimāʿijja fī 'l-islām* c. műve alapján.

⁵⁴⁶ *Fī zilāl*, vol. VII, 8.; *In the Shade*, vol. VI, 7. (...) *ne mutogassátok magatokat az első ġāhilijja módjára*. (Korán 33,33) (*Fī zilāl*, vol. XXXIII, 56–58.; *In the Shade*, vol. XIV, 57–58.)

⁵⁴⁷ A téma megjelenik pl. az *Amrīkā ʿallatī raʿajtuḥāben*, valamint a *Maʿālimban* is. Ezen kívül az 1930-as évek végén, az 1940-es évek első felében két cikkben (*al-Ġināʿ al-marīd*, *Min laġwī al-šajf: sūq al-raqīq*) is kritizálta a tengerparti strandokon fürdőző nők viselkedését és öltözködését. (MUSALLAM, 2005, 76.)

Ha áttekintjük ezeket a jellemzőket, alkotóelemeket, akkor láthatjuk, hogy a *ġāhilijja* az élet minden területén megjelenik. Gyakorlatilag a *ġāhilijja* maga egy rendszer, bár ezt Qutb itt nyíltan nem mondja ki. Egy olyan rendszer, melyben nem ismerik el, hogy egyedül Allahot illeti meg az *ulūhijja* és a *rubūbijja*, és elbitorolják ezen attribútumait. Qutb ezeket a jellemzőket és kritériumokat figyelembe véve mondja azt, hogy az ő korában mindenütt *ġāhilijja* van.

6.3.2. A *ġāhilijja* a *Ḥaṣāʿis*ban

Nézzük meg, hogy a vallási tanítás (*Fī zilāl*) és a cselekvési terv (*Maʿālim*) közé keletkezésének idejével, és tartalmával is beékelődő, az iszlámból fakadó és a *ġāhilijjával* szemben álló muzulmán elképzelést felvázoló műből mit tudhatunk meg a *ġāhilijjáról*.

A terminus konkrét definíciója ugyan nem található meg benne, de egyrészt van benne egy passzus, melyben magát a terminust ugyan nem használja, de az mégis implicit formában a terminus meghatározása: *Mindazokban a rendszerekben, melyekben a törvényhozás [al-taṣrīf] és a ḥākimijja emberi lény kezében van (...) belesznek abba, hogy emberek szolgálnak embereknek. Az iszlámban – egyedül – megszabadulnak ebből a szolgaságból, és egyedül Allahnak szolgálnak.*⁵⁴⁸

Másrészt, amikor megjelenik a terminus, akkor annak szövegkörnyezetében szinte mindig fellelhető jelentésének egy-egy mozaikdarabkája. Az első ilyen mozaikdarab az, hogy az iszlámot és a *ġāhilijját* egymás ellenében, egymás tökéletes ellentétjeként határozza meg: az iszlám normái és a *ġāhilijja* elképzelései nem férnek meg egymás mellett;⁵⁴⁹ az iszlám szembeszáll a *ġāhilijja* elképzeléseivel;⁵⁵⁰ vagy az iszlám vagy a *kufir*, a *ġāhilijja*;⁵⁵¹ nem lehet követni a *ġāhilijja* gyakorlatát, csak azt, ami Allahtól van.⁵⁵² Az iszlám és a *ġāhilijja* tehát

⁵⁴⁸ *Ḥaṣāʿis*, 206.; *The Islamic Concept*, 133.

⁵⁴⁹ *Azért érkezett a koráni szöveg, hogy meghatározza a helyes normákat, amelyekre az emberiség (...) életét alapozni kell (...). A legkevésbé (...) amit megtehet ezért [az ember] az az, hogy elfogadja azt, és kiűri szívéből és elméjéből minden idegen sötétséget, hogy tiszták legyenek az új elképzelései a ġāhilijja minden maradványától – a régitől és az újtól egyaránt – (...). (Ḥaṣāʿis, 15.; *The Islamic Concept*, 9.)*

⁵⁵⁰ *Megelégszünk azzal, hogy bemutassunk (...) néhány mintát az arab ġāhilijja elképzelései közül, melyekkel jött megküzdeni az iszlám. (Ḥaṣāʿis, 25.; *The Islamic Concept*, 15.)*

⁵⁵¹ *Két állapot létezik az emberi életben, helytől is időtől függetlenül: a helyes úton levés állapota és a tévelygés állapota (...), az igazság állapota és a hamisság állapota (...), a világosság állapota és a sötétség állapota (...), a šarīʿa állapota és a vágyak állapota (...), az iszlám állapota és a ġāhilijja állapota – bármi legyen is a ġāhilijja formája –, a hit állapota és a kufir állapota (...). Vagy ragaszkodnak az emberek az iszlámhoz, mint valláshoz (vagy mint életmódhoz, vagy rendszerhez), vagy a kufir, a ġāhilijja, a vágyak, a sötétség, a hamisság és a tévelygés [állapotában vannak]. (Ḥaṣāʿis, 88.; *The Islamic Concept*, 52.)*

⁵⁵² A Korán 2,163–173 kapcsán Qutb rámutat, hogy a Korán elítéli azokat, akik a megengedett (*al-taḥlīl*) és a tiltott (*al-taḥrīm*) dolgok kérdésében a *ġāhilijja* gyakorlatát követik. (*Ḥaṣāʿis*, 199.; *The Islamic Concept*, 128–129.)

kölcsönösen nem „tűri meg” a másikat,⁵⁵³ az ember pedig vagy az egyik, vagy a másik állapotában van, nincs átmenet.

A második mozaikdarab az, hogy a *gāhilijja* megismerése, a vele való találkozás szükséges ahhoz, hogy az ember igazán tudja értékelni és megérteni az iszlámot: nem érti meg igazán a Koránt az, aki még nem nézett szembe a *gāhilijjával*;⁵⁵⁴ aki úgy nőtt fel az iszlámban, hogy nem ismeri a *gāhilijját*, az lebontja az iszlámot;⁵⁵⁵ az iszlám értéke akkor mutatkozik meg különösen, ha összevetjük a *gāhilijja romjaival*.⁵⁵⁶ Úgy gondolom, hogy itt egy teljesen természetes és gyakori emberi tapasztalatról van szó; mégpedig arról, hogy valaminek az értékével akkor leszünk igazán tisztában, ha megtapasztaljuk a hiányát, vagy ha meg kell küzdeni érte. Valami mellett való elköteleződésünk megerősödhet attól, ha azt valami megkérdőjelezi, és a válaszokat keresve megerősítést nyer elköteleződésünk helyessége. Qutbnál ennek a gondolatmenetnek a megjelenését három dolog különösen is indokolhatja. Egyrészt korábban többször is láttuk, hogy a kortárs muszlimok elé a muszlimok első generációját állítja példaként, akik Mekkában hasonló helyzetben voltak: megtapasztalták a *gāhilijját*, és az iszlámért, a saját muszlimságukért meg kellett küzdeniük vele. Másrészt Qutb szereti a saját helyzetét párhuzamba állítani Mohamed és az első muszlimok helyzetével, és mivel saját maga is megismerte a *gāhilijját*, és egy általa *gāhilīn*nek nevezett társadalomban talált rá az iszlámra, így ez a párhuzam is „ül”. Harmadrészt, mivel mindezek igazak rá, ezzel saját szavait, és műveit is nagyobb tekintéllyel, hitelességgel ruházhatja fel.

A harmadik mozaikdarab az, hogy más műveihez hasonlóan itt is két fajta *gāhilijját* különböztet meg Qutb: az egyik az iszlám előtti/korábbi/régi, a másik pedig a kortárs;⁵⁵⁷ viszont más műveitől eltérően itt nem találkozunk értékítélettel, azaz nem írja, hogy az egyik egyértelműen rosszabb lenne, mint a másik.

⁵⁵³ Qutb kiemeli, hogy a *gāhilijja* nem tűri meg maga mellett a vallásokat (azokra gondol, melyek Alláhtól érkeztek a próféták által, pl. Hūd, Šālīh, Šu‘ajb, Mózes, Jézus), és elnyomja azokat. Pl.: *De azok a torzítások (...), melyek a küldöttek követőinek elképzeléseiben bekövetkeztek, amellet, hogy a gāhilijják elnyomták a vallásokat, nem hagytak (...) helyes vallásos elképzelést, kivéve azt (...) amivel Mohamed érkezett (...) és Allah megőrizte alapelveit. (...) Nem törölték el így a gāhilijják (...). Ezért lett a tawhīd az egyik jellemzője ennek a vallásnak. (Ḥašāʿis, 189–190.; The Islamic Concept, 122.)*

⁵⁵⁴ *Nem érti meg a Koránt igazán az, aki (...) az igazi muzulmán élet megijjtásáért tett erőfeszítés és dzsihád terhe nélkül (...) és a különböző érzések nehézségei nélkül [él], melyek ezt a szenvedést kísérik a való világban és a gāhilijjával való szembenézésben (...). (Ḥašāʿis, 7.; The Islamic Concept, 4.)*

⁵⁵⁵ (...) apránként lebontja az iszlámot, aki az iszlámban nőtt fel és nem ismerte a *gāhilijját*. És aki ismeri a *gāhilijját*, ő az, aki igazán meg tudja ragadni az iszlám értékét (...). (Ḥašāʿis, 40.; The Islamic Concept, 25–26.)

⁵⁵⁶ (...) ennek a hitnek a szépsége, (...) és egyszerű, de nagy igazsága (...) nem mutatkozik meg a szívnek és az értelemnek, amiként megmutatkozik a *gāhilijja romjainak* – akár az iszlám előtti, akár az azt követő – tanulmányozása által. (Ḥašāʿis, 40.; The Islamic Concept, 25–26.)

⁵⁵⁷ (...) a *gāhilijja romjainak* – akár az iszlám előtti, akár, az azt követő – tanulmányozása által. (Ḥašāʿis, 40.; The Islamic Concept, 25–26.) (...) tiszták legyenek az új elképzeléseik a *gāhilijja* minden maradékától – a régitől és az újtól egyaránt – (...). (Ḥašāʿis, 15.; The Islamic Concept, 9.)

6.3.3. Emberek imádnak embereket?

Itt szükséges megválaszolnunk a fentiek alapján joggal felmerülő kérdést: Hogyan kell érteni azt, amikor Quṭb azt állítja, hogy az emberek a *ġāhilijjában* egymást imádják, illetve, hogy a *tawḥīdra* alapozott hittől a *širk* felé fordulnak? A szó szoros értelmében istenítésről, imádról, és többistenhitről van szó, vagy sem?

Világos és egyértelmű választ kapunk az ún. *ġāhilijja* verset tartalmazó áják (5,41–50.) magyarázatában. Quṭb szerint az istenség legkülönlegesebb (*aḥaṣṣ ḥaṣāʾiṣ al-ulūhijja*) jellemzője a *ḥākimijja*. Így amikor valaki törvényeket alkot emberek egy csoportjának, akkor az istenség helyét foglalja el, ők pedig az ő szolgái (*ʿabīd*), ahelyett, hogy Allah szolgái lennének.⁵⁵⁸ Formálisan tehát nem tekinti magát istennek a törvényalkotó, és az adott csoport sem isteníti, és imádja, de gyakorlatilag ez történik, mivel egy olyan hatáskört gyakorol, ami csak Allahot illeti meg, az adott csoport pedig elfogadja ezt és ezáltal Allah helyére kerül. Ezt erősíti meg Quṭb, amikor azt mondja, hogy Allah törvényének behódolni, elismerni az ő istenségét, hatalmát vagy elutasítani azt, lehetséges szóval és tettel is. Itt utóbbi történik.

6.3.4. Van-e különbség a régi és a modern *ġāhilijja* közt?

A *Fī zilāl*ban Quṭb egyértelműen megkülönbözteti egymástól a régi és a modern *ġāhilijját*. Rámutat, hogy bár különféle alakot ölthet a *ġāhilijja*, ugyanakkor lényegét tekintve változatlan marad. Amellett, hogy meghatározzuk, hogy miben különbözik Quṭb szerint a két *ġāhilijja*, fontos kérdés az is, hogy a kettőt csak jellemzőiben, vagy minőségében⁵⁵⁹ is eltérőnek látja-e. A *Fī zilāl* általam vizsgált szakaszaiban négy érdemleges összehasonlítási szempontot tudtam elkülöníteni.

6.3.4.1. A régi és modern *ġāhilijja* viszonyulása a Koránhoz

A régi és modern *ġāhilijja* emberei egyaránt el akarták/ják téríteni a tömegeket a Korántól. Az előbbieket úgy, hogy fizikai csodákat követeltek bizonyoságként, utóbbiak pedig egy új Koránnal.⁵⁶⁰

6.3.4.2. Mi választja el az embereket a Korántól és így az iszlámtól is?

A régi *ġāhilijjában*⁵⁶¹ naiv *ġāhilijjájuk*, mély tudatlanságuk, saját vágyaik és érdekeik akadályozták meg az embereket abban, hogy értékeljék azt a nagy csodát, amit a Korán

⁵⁵⁸ *Fī zilāl*, vol. V, 94–95.; *In the Shade of the Qurʾān*, vol. IV, 94.

⁵⁵⁹ Értsd: az egyik súlyosabb, mélyebb, rosszabb formája a *ġāhilijjának*, mint a másik.

⁵⁶⁰ *Fī zilāl*, vol. VII, 247–248.; *In the Shade*, vol. VI, 263.

⁵⁶¹ Az arab szövegben *al-ġāhilijja al-ʿarabijja*.

képviselt. A modern (*al-ḥadīṭa*, *al-ḥādīra*) *ḡāhilijja* emberei és a Korán között az *emberi tudomány önhittsége* (*ḡurūr* „*al-ʿilm al-bašarī*”) tornyosul akadályként, ami *az emberi élet szervezetének összetettségéből, látható fejlődéséből és érettségéből fakad*, valamint saját és közösségük szükségletei kielégítésének vágya is eltávolítja őket a Korántól.⁵⁶² A Koránt tehát ma figyelmen kívül hagyja a népe, sőt, évszázadokon át el volt tőle térítve, mélyen a tudatlanság (*ḡāhl*) állapotában voltak, az elmék és a szívek teljes romlottságában.⁵⁶³ Quṭb szemszögéből nézve ez az igazán nagy probléma, mert a Korán pont a *ḡāhilijja* elleni harcban tudná segíteni a muzulmán közösséget.

6.3.4.3. Allah, többistenhit, ateizmus

A harmadik szempont Allah, vagy bármilyen más istenség létének elfogadása vagy tagadása. A régi *ḡāhilijjában* az arabok *ḡāhilijjájukban* (*ḡāhilijjatihim*) ugyan nem tagadták, hogy Allah a világmindenség és az emberiség teremtője, de imádtak más istenségeket is vele együtt. Nyilván többek között ennek következménye, hogy *törvényeik és hagyományaik, melyek az emberek életét irányítják, más forrásokból származtak*. Ez lényegesen különbözik az olyanfajta ateizmustól (*ilhād*),⁵⁶⁴ ami a modern *ḡāhilijjában* jelen van.⁵⁶⁵

6.3.4.4. A *tawḥīdra* hívás politikai vetülete, következményei

A *ḡāhilijja* kortárs formáiban a *tawḥīdra* hívás – ami Allah egész világ feletti uralmát jelenti – a kormányzat megbuktatására tett kísérletet jelent,⁵⁶⁶ még ha nem is mondják ki szó szerint, hiszen *a kormányzati rendszer a ḡāhilijjában azon alapul, hogy a rubūbijja az egyik szolgáé a szolgák közül a többi szolga felett*. Ezzel ellentétben a *tawḥīdra* hívás azt jelenti, hogy a *rubūbijja* az emberek fellett Allahé.⁵⁶⁷ A régi *ḡāhilijját* ez a vonás ebben a konkrét értelemben nem jellemezte, sőt tulajdonképpen nem is jellemezhetette. Mégpedig azért nem, mert az iszlám eljövetelekor abban a térségben, ahol Mohamed fellépett, még nem alakult ki egységes állam, állami intézményekkel, kormányzattal, világi törvényekkel, így a *tawḥīdra* való hívás nem

⁵⁶² *Fī zilāl*, vol. VII, 247–248.; *In the Shade*, vol. VI, 263.

⁵⁶³ *Fī zilāl*, vol. VII, 247–248.; *In the Shade*, vol. VI, 263.

⁵⁶⁴ További jelentések: eretnek, hitetlen, hitehagyó, elhajló, ateista. (WEHR, 1994, 1008. *EI*, 1993, vol. VII, 546.) Nincs bizonyíték arra nézve, hogy az iszlám előtti korszakban vallásos jelentéssel használták volna. Muzulmán használata koráni versek alapján alakult ki (7,180, 41,40, 22,25), az Omajjád-korszakban pedig politikai tartalmat is kapott: *a mulḥid és az ilhād terminust a hívők közösségét elhagyóknak, és a legitim kalifák elleni lázadásnak a megjelölésére használták*. (*EI*: ld. uo.) A *Fī zilāl* angol fordításában az 'ateizmus' (*atheism*) szerepel.

⁵⁶⁵ *Fī zilāl*, vol. VI, 224.; *In the Shade*, vol. V, 225–226. Érdekes kérdés, hogy vajon az *ilhād* vagy a *širk* a nagyobb vétek Quṭb szemében. Ennek vizsgálata hasznos adalék lenne annak eldöntéséhez, hogy szerinte a régi vagy a modern *ḡāhilijja* a súlyosabba-e.

⁵⁶⁶ *A ḡāhilijja hamis bálványainak* [al-ṭawāḡīt al-ḡāhilijja] *a szemében, akik elrabolják Allah hatalmát, avagy elrabolják rubūbijját*. (*Fī zilāl*, vol. VII, 117.; *In the Shade*, vol. VI, 13.)

⁵⁶⁷ *Fī zilāl*, vol. VII, 117–118.; *In the Shade*, vol. VI, 13. *Fī zilāl*, vol. XI, 10.; *In the Shade*, vol. IX, 136.

jelentette, nem jelenthette a velük való szembe fordulást. A törzsi társadalommal, az addigi szokásjoggal, erkölcsökkel⁵⁶⁸ való szembe fordulást igen.

6.3.4.5. A válasz

A *Fī zilāl* vizsgált részeiben Quṭb nyíltan nem mondja ki, hogy a modern *ġāhilijja* rosszabb lenne a régi *ġāhilijjánál*, de egy-egy szövegrész burkolt módon magában hordoz egyfajta minőségi különbségtételt. Például amikor azt írja, hogy a régi *ġāhilijja* csak eltérítette az embereket a Korántól, míg a modern egy új Koránnal helyettesíti azt, az a modern *ġāhilijja* súlyosabb voltát sugallja. Ezt némileg másként látja Yusuf, aki szerint ugyan Quṭb a *Fī zilāban* az 'iszlám előtti *ġāhilijja*' és az 'új *ġāhilijja*' kifejezésekkel megkülönböztet egymástól kétfajta *ġāhilijját*, de ezeket a terminusokat csak képletes értelemben használja, mivel csak nagyon kicsi különbség van az iszlám előtti emberek és a kortárs muszlimok között. Utóbbiak legalább hisznek Allahban és ezt korlátozott mértékben ki is mutatják. Tehát szinte egy szintre helyezi a kettőt, de ha választani kell, akkor inkább az iszlám előtti *ġāhilijját* látja rosszabbnak Quṭb Yusuf szerint.⁵⁶⁹ Érdeemes lesz majd megnézni, hogy néhány évvel később, akkor immár komolyabb (börtön)tapasztalatokkal 'Abd al-Nāšir rendszeréről, hogyan foglal állást ebben a kérdésben a *Ma'ālimban*.

6.3.5. Összefoglalás

Szigorúan abból kiindulva, hogy a *ġāhilijja* ájáról mit ír (*a szűkebb keret*) a *Fī zilālban*, azt mondhatjuk, hogy Quṭbnál a koráni *ġāhilijja* jelentés tartalma a következő négy pilléren nyugszik: **(i)** egy állapot, ami bármikor fennállhat; **(ii)** az iszlám tökéletes ellentétje, ahogyan a *kufr az īmānnak*, és a *ġāhilijja* uralma/törvényei Allah uralmának/törvényeinek; **(iii)** az ember más embernek/embereknek van alávetve Allah helyett és ez tulajdonképpen Allah istenségének elutasítása és az emberek istenségének elismerése; **(iv)** egy életmód.

Ha hozzávesszük *a tágabb keretet* is, akkor azt látjuk, hogy azon áják és szúrák magyarázatában, melyek szövegében nem szerepel a *ġāhilijja*, szintén megtalálható a fent említett négy pillér **(i-iv)**. Továbbá megjelennek olyan jelentésárnyalatok is, melyek a négy *ġāhilijja* ája kapcsán a *tafsīrokban* megjelentek, de Quṭbnál nem: az ítékezés emberi vágyakon alapul a *ġāhilijjában*,⁵⁷⁰ fontosak az emberek közötti különböző kötelek⁵⁷¹ és a nők

⁵⁶⁸ Ld. Goldziher tanulmányát (GOLDZIH, 1971) és benne a *ġāhilijja* – *hilm* ellentétpárt, a Korán 48,26 értelmezését a *tafsīrokban* és Quṭbnál, a Qurajza és az al-Naḏīr törzs történetét a Korán 5,50 kapcsán a *tafsīrokban*, valamint a Korán 33,33-ban a nők öltözködésével kapcsolatos részt.

⁵⁶⁹ YUSUF, 2009, 269–271.

⁵⁷⁰ A *tafsīrokban* az 5,50-hez kapcsolódik.

⁵⁷¹ A *tafsīrokban* az 5,50-hez kapcsolódik.

erkölcstelenül viselkednek.⁵⁷² Mindezekon felül *a tágabb keretben* találkozhatunk az *ulūhijja* és *rubūbijja* fogalmával,⁵⁷³ mint amelyek nem léte⁵⁷⁴ a *ġāhilijja* fontos kritériuma.

A *Hasāʿis*ban a *Fī zilāl*ban olvashatókhoz igen hasonlóan definiálja a *ġāhilijját*: **(A)** egy állapot, és van iszlám előtti és kortárs is, **(B)** egy életmód, **(C)** melyben az ember az embernek van alávetve, **(D)** az iszlám szemben áll és szembeszáll vele, kölcsönösen kizárják egymást az iszlámmal. Ami többlet a *Fī zilāl*ban leírtakhoz képest, az a **(E)** *hākimijja* terminus megjelenése, mint az iszlám feltétele,⁵⁷⁵ bár nem a terminus közvetlen szöveggörnyezetében jelenik meg. A másik többlet nem konkrétan a *ġāhilijja* terminus meghatározása, jelentésárnyalatának kibontása, hanem az iszlámhoz való viszonyának jellemzése: a *ġāhilijja* megtapasztalása révén lehet csak igazán érteni és értékelni az iszlámot. Fontos megjegyezni, hogy ez a két többlet nem változtatja meg a terminus fogalmát, inkább pontosítja, árnyalja azt, avagy másként fogalmazza meg ugyanazt a lényegét.

A vizsgált *tafsīrok*ban azt láttuk, hogy a *ġāhilijja* négy megjelenését önmagában értelmezik, nem keresnek köztük összefüggést, nem próbálnak egy „közös” értelmezést összegeyni, nem adnak egyik vagy másik megjelenésnek nagyobb hangsúlyt a terminus jelentésének, értelmezésének szempontjából. Ugyanígy tesz Shepard is, aki rámutat, hogy a *ġāhilijjának* különböző jelentésárnyalatai vannak, és az egyes ájakban gyakorlatilag ezek egyike jelenik meg. Ezzel szemben Goldziher és Khatib inkább úgy tűnik, hogy egy (vagy az egyetlen helyes?) jelentést igyekeznek meghatározni. Quṭb e téren hozzájuk áll közelebb. A saját korában tapasztalt problémákra keresett megoldást, és egy kacskaringós szellemi utazás végén, a liberalizmuson és a nacionalizmuson keresztül jutott el az iszlámhoz. Legalábbis úgy tűnik, hogy ő így tekintette erre az útra.⁵⁷⁶ És mivel az iszlám alapja, az ő szavaival élve *alkotmánya* a Korán, így a problémakör, a fennálló helyzet leírására egy koráni fogalmat keresett, amit a *ġāhilijjában* talált meg. A terminusnak azt a koráni megjelenését és jelentésárnyalatát (jelentésárnyalatait) helyezte fókuszba (Korán 5,50 és 33,33), mely(ek) leginkább megfelelte(k) a céljának, azaz a saját kora állapotának leírására, majd megmagyarázta, hogy ez a jelentésárnyalat alatt mit kell érteni „ma”. Aktualitást akkor kap igazán a terminus jelentése,

⁵⁷² A *tafsīrok*ban a 33,33-hoz kapcsolódik.

⁵⁷³ Egészen pontosan az 5,41–50-ig tartó passzus értelmezésének bevezetőjében.

⁵⁷⁴ Értsd: nem adják meg Allahnak ezeket. Azaz nem ő az egyetlen isten, aki a világmindenség ura.

⁵⁷⁵ Értsd: akkor tekinthető egy életmód, egy rendszer, egy társadalom muzulmánna, ha benne a *hākimijja* egyedül Allahé és nem valamelyik emberé, vagy emberek egy csoportjáé.

⁵⁷⁶ A disszertáció utolsó fejezetében a további kutatás egyik lehetséges irányaként jelölöm meg Quṭb eszmerendszerének összehasonlítását a totalitárius politikai ideológiákkal. Ez más megvilágításba helyezheti ennek a „szellemi utazásnak” a végét.

amikor Quṭb azt írja, hogy a *ḡāhilijja* kortárs formáiban a *tawhīd*ra hívás – ami Allah egész világ feletti uralmát jelenti – a kormányzat megbuktatására tett kísérletet jelent. Azaz politikai tartalmat nyer, és a fennálló hatalom leváltását irányozza elő. Ez az aktualizálás összhangban áll azzal, amit a 3. szúra értelmezésének bevezetőjében ír, azaz hogy a Korán a keletkezésekor aktuális dolgokra adott választ, és ezzel együtt is általános érvényű, tehát „most” is van aktualitása.

A *tafsīrok* ugyanúgy megkülönböztetnek egymástól két *ḡāhilijj*át, ahogy Quṭb is, és ez a különbségtétel mindkét esetben nem csak az időbeliségen, hogy mikor létezett az adott *ḡāhilijja*, hanem a milyenségen is alapul. A kettő közötti minőségi különbség kérdésével a *tafsīrok* nem foglalkoznak konkrétan, Quṭb viszont a *Fī zilāl*ban burkoltan a modern *ḡāhilijj*át tartja súlyosabbnak. Érdeemes lesz majd megnézni, hogy a *Ma‘ālim*ban hogyan foglal állást ebben a kérdésben Quṭb.

6.4. Az iszlám – alapelvei és rendszere

Miért kell ezt a kérdést megvizsgálnunk? Két okból, melyek szervesen kapcsolódnak egymáshoz. Az egyik, hogy Quṭb a *ḡāhilijj*át az iszlám ellentétjeként határozza meg, tehát a *ḡāhilijja* terminus értelmezéséhez is hozzájárul ennek a kérdésnek a vizsgálata. A másik, hogy ha megnézzük, hogy a *Fī zilāl*ban a *ḡ-h-l* gyök valamely szóalakját tartalmazó szúrákban vagy azok magyarázatában, milyen témák és fogalmak jelennek meg gyakran, akkor azt találjuk, hogy a szúrák több mint kétharmadának⁵⁷⁷ központi, vagy hangsúlyos témája az iszlám rendszere, az iszlám hit és vallás, és alapelveinek kérdése.

Az elemzésbe bevont szakaszok alapján nagyjából három elemre lehet szétbontani ezt a kérdéskört: **(1)** a *tawhīd*, **(2)** a hit avagy a hitvallás elemei (Miben kell hinni?), **(3)** az iszlám egy kormányzati rendszer,⁵⁷⁸ életmód (*manhağ*),⁵⁷⁹ isteni módszer⁵⁸⁰ (*al-manhağ al-rabbānī*).⁵⁸¹

⁵⁷⁷ 2., 3., 4., 6., 7., 16., 27., 28., 33., 39., 46., 49. Ezek közül csak kettő szövegében (3. és 33.) szerepel a *ḡāhilijja*.

⁵⁷⁸ *Fī zilāl*, vol. IV, 13–16.; *In the Shade*, vol. III, 8.

⁵⁷⁹ *Fī zilāl*, vol. V, 90–91.; *In the Shade*, vol. IV, 90–91.

⁵⁸⁰ *Fī zilāl*, vol. II, 12.; *In the Shade*, vol. I, 18.

⁵⁸¹ Ezek között vannak tartalmi és fogalmi átfedések, összefonódások és ismétlődések. Ezért természetesen másféle logikus sorrendet, egymásra épülő, strukturális viszonyt is meg lehet határozni, mint ami itt következik, de úgy vélem, hogy ennek ellenére ez a sorrend segítheti az áttekinthetőséget és a megértést.

6.4.1. A *tawhīd*

Quṭb az iszlám alapelveinek, főbb kérdéseinek tárgyalása során legtöbbször a *tawhīd*⁵⁸² tanát és fontosságát hangsúlyozza ki. Ez nála a kiindulópont, melyből tanai fakadnak. A *tawhīd*nek ezt a szerepét több dologgal is igyekszik alátámasztani. Egyrészt elemzésének tárgya, maga a Korán is arra támaszkodik, hogy Allah az egyetlen istenség.⁵⁸³ Másrészt a mekkai periódus teljes tizenhárom éve is ezen alapvető kérdés leírásának van szentelve, anélkül, hogy tárgyalta volna az erre épülő (muzulmán) rendszer részleteit. Harmadrészt pedig Allah is azt akarta, hogy Mohamednek is az legyen az első lépése, hogy az *egy Allahban való hitre* hívja az embereket.⁵⁸⁴

Quṭb a következőképpen definiálja a *tawhīd* fogalmát: a *lā ilāh illā 'llāh* azt jelenti, hogy övé minden *ulūhijja* (istenség)⁵⁸⁵ társak nélkül (*bi-lā šarīk*), ő az egyetlen Teremtő,⁵⁸⁶ így egyedül őt illet meg minden *ḥākimijja* (szuverenitás), övé egyedül a *rubūbijja* (abszolút uralom)⁵⁸⁷ a világmindenség felett, az egyetlen erő az ő ereje ebben a létezésben (*wuḡūd*). Mindebből az következik, hogy egyedül őt kell imádni, és ez az imádás pedig engedelmességet és teljes alávetést jelent.⁵⁸⁸ Az itt említett fogalmakat Quṭb rendre a hit legfontosabb kérdései között említi meg, illetve más kérdések kapcsán jelzi, hogy ezek egy átfogóbb téma részei, az *ulūhijjái*, a *tawhīd* és a hité,⁵⁸⁹ ezzel is alátámasztva ezek központi helyzetét. Mindebből következik, hogy *egyedül Allahnak van joga lefektetni ezt a rendszert* (a vallást), rá kell hagyatkozni a törvények és az életmód (*manhağ al-hajāt*) kialakításában.⁵⁹⁰ A kinyilatkoztatást kell az ítélkezés alapjává tenni, ami az iszlám igazi jelentése; amit ő engedélyezett (*ḥalāl*) vagy megtiltott (*ḥarām*), az pedig a vallás (*dīn*) igazi jelentése.

Quṭb a *tawhīd* és a hozzá kapcsolódó *ḥākimijja* fogalmának kifejtése közben előre is utal a muszlim hívő, és közösség sorsát illetően, amikor kimondja, hogy előbbi deklarációja egyben kihívás is a világi hatóságok felé, amelyek bitorolják Allah *ḥākimijjáját*.⁵⁹¹

⁵⁸² *Fī zilāl*, vol. XXVII, 2.; *In the Shade*, vol. XIII, 80. *Fī zilāl*, vol. XXXIX, 2., 38.; *In the Shade*, vol. XIV, 315., 364.

⁵⁸³ *Fī zilāl*, vol. V, 2–3.; *In the Shade*, vol. IV, 2.

⁵⁸⁴ *Fī zilāl*, vol. VI, 3.; *In the Shade*, vol. V, 2.

⁵⁸⁵ *Fī zilāl*, vol. VI., 214.; *In the Shade*, vol. V, 217.

⁵⁸⁶ *Fī zilāl*, vol. VI, 224.; *In the Shade*, vol. V, 225.

⁵⁸⁷ A Korán 23,86 alapján (*Mondd: Ki a hét ég Ura, és ki a Hatalmas Trón Ura?*) a terminus Allah egyedülálló szerepére utal, mint a teremtés kezdeményezője. Mások úgy fordítják, hogy *az istenség, amit egyedül Allah birtokol*. (ERLWEIN, 2019, 56–57.)

⁵⁸⁸ *Fī zilāl*, vol. VI, 224.; *In the Shade*, vol. V, 225. *Fī zilāl*, vol. XI, 9.; *In the Shade*, vol. IX, 134. *Fī zilāl*, vol. XI, 10.; *In the Shade*, vol. IX, 136. *Fī zilāl*, vol. XXVIII, 4.; *In the Shade*, vol. XIII, 149. *Fī zilāl*, vol. XLVI, 2.; *In the Shade*, vol. XV, 329.

⁵⁸⁹ *Fī zilāl*, vol. V, 90–91.; *In the Shade*, vol. IV, 90–91.

⁵⁹⁰ *Fī zilāl*, vol. VI, 214–215.; *In the Shade*, vol. V, 217.

⁵⁹¹ *Fī zilāl*, vol. VI, 2–3.; *In the Shade*, vol. V, 2. Quṭb ezt Mohamed korára vonatkozóan írja, de más megnyilatkozásai alapján egyértelmű, hogy ezt minden helyzetre, amikor Allah *ḥākimijjáját* bitorolják, igaznak tartja, így saját korszákra is.

6.4.2. A hit elemei

A fentiekén kívül a továbbiakat említi meg Quṭb a hit főbb kérdései, elemei között: az istenség és szolgálói, és a köztük lévő kapcsolat (*ulūhijja* és *‘ubūdijja*) – mint *a hit két fő aspektusa*;⁵⁹² a Mohamednek kinyilatkoztatott isteni üzenet; Allah küldötte; a feltámadás; a tettek elszámoltathatósága, azaz jutalmazása és büntetése a túlvilágon (a mekkai szúrákban ezeket az alapelveket dolgozza ki a Korán – írja Quṭb⁵⁹³); továbbá a kormányzat, a törvény és az igazságszolgáltatás.⁵⁹⁴ Szintén *a hit egyik nagy alapelve*nek nevezi,⁵⁹⁵ hogy a legfőbb kapocs az egyének között nem a családi viszonyokon alapul, hanem a hiten.⁵⁹⁶ Végül leszögezi, hogy a hit és a vallási kötelességek terén nem lehet engedményeket tenni.⁵⁹⁷

A *tawhīd*nál és a hit elemeinél kifejtettek alapján logikus és elkerülhetetlen, hogy mindent Allah törvénye és engedélye alapján kell eldönteni.⁵⁹⁸ Ez csak úgy érhető el, ha az embereket megszabadítják a más emberek általi alávetettség állapotából, hogy így egyedül Allahot tudják imádni,⁵⁹⁹ és csak neki vessék alá magukat. Ezzel a gondolattal kapcsolódik a *tawhīd* és a hit kérdése a *ḡāhilijja* fogalmához, illetve ebből fakad, hogy az iszlám egy kormányzati rendszer, és életmód is egyben.

6.4.3. Kormányzati rendszer és életmód

A *tawhīd*ből kiindulva *egyedül Allahnak van joga lefektetni ezt a rendszert* (a vallást).⁶⁰⁰ Mit jelent ez a gyakorlatban? Azt, hogy Allah különböző előírásai – amit törvényesnek (*ḥalāl*) és amit törvénytelennek (*ḥarām*) mondott – alkotják az iszlám vallást (*dīn*),⁶⁰¹ ezek elfogadása jelenti a hitet (*‘īmān*). De ez önmagában kevés. Allah kinyilatkoztatását kell az ítélkezés alapjává tenni, Allahra kell hagyatkozni a törvények megalkotásában, és ezek alapján kell kormányozni (*al-ḥukm bi*). Ez az *iszlám* igazi jelentése.⁶⁰² Az életmód (*manḥağ al-ḥajāt*)

⁵⁹² *Fī zilāl*, vol. VI, 2.; *In the Shade*, vol. V, 1.

⁵⁹³ *Fī zilāl*, vol. XLVI, 2.; *In the Shade*, vol. XV, 329.

⁵⁹⁴ *Fī zilāl*, vol. V, 90–91.; *In the Shade*, vol. IV, 90–91. *Fī zilāl*, vol. XVI, 2–3.; *In the Shade*, vol. XI, 1. *Fī zilāl*, vol. XXVII, 2.; *In the Shade*, vol. XIII, 80. *Fī zilāl*, vol. XLVI, 2.; *In the Shade*, vol. XV, 329.

⁵⁹⁵ A Korán 11,46 magyarázata kapcsán.

⁵⁹⁶ *Fī zilāl*, vol. XI, 57–58.; *In the Shade*, vol. IX, 184. Ebben a gondolatban megint ott rejlik az (arab) nacionalizmussal való szembenállás.

⁵⁹⁷ A Korán 7,199–201 magyarázata kapcsán (7,199: *Parancsold meg azt, ami jó és fordulj el a tudatlanoktól*). (*Fī zilāl*, vol. VII, 241.; *In the Shade*, vol. VI, 257.)

⁵⁹⁸ *Fī zilāl*, vol. V, 2–3.; *In the Shade*, vol. IV, 2.,

⁵⁹⁹ *Fī zilāl*, vol. VI, 214–215.; *In the Shade*, vol. V, 217.

⁶⁰⁰ *Fī zilāl*, vol. IV, 13.; *In the Shade*, vol. III, 7–8.

⁶⁰¹ Másutt: *a vallás (dīn) igazi jelentése*. *Fī zilāl*, vol. V, 2–3.; *In the Shade*, vol. IV, 2.

⁶⁰² *Fī zilāl*: vol. V, 2–3.; *In the Shade*, vol. IV, 2.

meghatározásában is Allahra kell hagyatkozni. Röviden összefoglalva: *a vallás az a rendszer, amit Allah az emberi élet számára fektetett le, és ami [az ember] cselekedeteit kormányozza.*⁶⁰³

Az iszlám tehát nem pusztán érzések, rítusok összessége, nem egy pusztán teória, hanem egy kormányzati rendszer, egy életmód (*manhağ*),⁶⁰⁴ egy nemes világ teljes vázlat,⁶⁰⁵ egy viselkedésmód és egy meghatározott vezetés is egyben. Ezzel kapcsolatban az uralkodónak és a hívőnek egyetlen kötelessége van: az uralkodó ezzel összhangban ítélkezzen, a hívő pedig engedelmeskedjen. Az Allahnak való alávetésnek a gyakorlatban is meg kell nyilvánulnia, ennek formája pedig Allah *hākimijj*ájának megjelenítése az élet minden területén, Allah minden törvényének való teljes engedelmség révén.⁶⁰⁶ Így burkoltan megjelenik a *ğāhilijja* és a *hākimijja* ellentétje, és így kapcsolódik össze Quṭb gondolatrendszerében a hit, és annak alapelvei a gyakorlattal.

6.5. Quṭb küldetéstudata

*Fontos, hogy a mai muszlimok azonosítsák magukat az iszlám korai generációinak küzdelmeivel és sikereivel, és vizualizálják a legkorábbi muzulmán generáció (...) természetét,*⁶⁰⁷ mert így lehet iránymutatást nyerni a Koránból, ami közvetlenül nekik szól, és fogalmaik, gondolataik, életük, kezdeményezéseik [taḥarrukāt] alkotmánya [düstūr] (...) minden generációban.⁶⁰⁸ – írja Quṭb a *Fī zilāl*ban.

Így teljesen természetes, hogy a *Fī zilāl*ban többször találkozhatunk azzal, hogy Quṭb saját tapasztalatait állítja párhuzamba, vagy azokkal támasztja alá a Korán egyes szövegrészleteinek magyarázatát,⁶⁰⁹ vagy fordítva: úgy érezhetjük, hogy saját élethelyzetét és teendőit látja bele egy adott történetbe, saját helyzetének igazolását, magyarázatát véli megtalálni benne. Két példán keresztül szemléltem ezt, méghozzá azon a kettőn keresztül, melyek a *Ma‘ālim* és azon belül a *ğāhilijja* terminus értelmezéséhez, valamint a hit és a

⁶⁰³ *Fī zilāl*, vol. IV, 13.; *In the Shade*, vol. III, 7–8.

⁶⁰⁴ *Fī zilāl*, vol. VI, 10.; *In the Shade*, vol. V, 9–10.

⁶⁰⁵ *Fī zilāl*, vol. XLIX, 3.; *In the Shade*, vol. XVI, 69.

⁶⁰⁶ *Fī zilāl*, vol. III, 40.; *In the Shade*, vol. II, 39. *Fī zilāl*, vol. V, 5–6.; *In the Shade*, vol. IV, 3. *Fī zilāl*, vol. V, 92.; *In the Shade*, vol. IV, 91.

⁶⁰⁷ *Fī zilāl*, vol. III, 2.; *In the Shade*, vol. II, 2. ABU-RABI‘ (1996, 219.) szerint ez a gondolat jól mutatja, hogy Quṭb és a muszlim modernisták más módon látják a Nyugatot és a nyugatosítást, és ebből fakadóan Quṭb gyökeresen mást gondol hozzájuk képest arról, hogy milyen irányt kell követnie a muzulmán világnak.

⁶⁰⁸ *Fī zilāl*, vol. II, 373.; *In the Shade*, vol. I, 367. *Fī zilāl*, vol. III, 2., 5.; *In the Shade*, vol. II, 2., 4.

⁶⁰⁹ A Korán 3,154 (... és egy másik csoport maga miatt aggódott, és mást gondoltak Allahról, mint ami az igazság, a *ğāhilijja* a gondolatát.) kapcsán írja, hogy Allah kegyelmének a jele, hogy szolgálóinak nyugalmat ad, és más embert csinál belőlük. Majd hozzáteszi: *Azért mondom ezt, mert megtapasztaltam ezt extrém szorongás idején. Éreztem Allah kegyelmét olyan módon, amit az emberi nyelv leírni nem tud. (Fī zilāl, vol. III, 196–197.; In the Shade, vol. II, 210–211.)*

cselekvés kapcsolatának vizsgálatához szolgáltatnak hasznos adalékot. Az egyik Mózes története (26. szúra), a másik pedig a mekkai szúrák, és Mohamed fellépésének első,⁶¹⁰ mekkai szakaszának általános jellemzői.⁶¹¹

6.5.1. Mózes

Quṭb alapvetően három párhuzamot lát Mózes története és saját helyzete között: korabeli egyiptomiak – kortárs egyiptomiak; a fáraó – ‘Abd al-Nāṣir; Mózes és küldetése – Quṭb és küldetése.

Mindkét történetben adott egy nép, mely zsarnokság alatt szenved és elvesztette hitét, eltévelyedték attól. Ezt a népet kell megmenteni és visszavezetni az egy istenben való hitre. De küldetésük nemcsak ehhez a néphez, mint egészhez szól, hanem konkrétan egy személyhez, a zsarnok uralkodóhoz, a fáraóhoz, illetve ‘Abd al-Nāṣirhoz.⁶¹² Közös bennük, azon kívül, hogy zsarnokok, hogy mindkettő Allah helyét, vagy legalábbis egyes attribútumait bitorolja: a fáraó egyenesen istenségnek tartja magát, míg ‘Abd al-Nāṣir – bár ezt szó szerint Mózes története kapcsán nem mondja ki Quṭb – nem ismeri el Allah *ḥākimijj*át, bitorolja azt. Kettőjük közül ‘Abd al-Nāṣir a rosszabb, mivel ő képmutató (*munāfiq*) módon muszlimnak mondja magát.⁶¹³ Ezzel mintha egy kicsit a régi és a modern *ḡāhilijja* közötti „minőség” béli különbséget támasztaná alá Quṭb: ahogy mindkét *ḡāhilijj*át egyformán rossznak tartja, de a modern talán még rosszabb, úgy a két uralkodó is egyformán rossz, de ha különbséget kell tenni, akkor al-Nāṣir tűnik a rosszabbnak.⁶¹⁴ Bár szó szerint nem mondja ki, de úgy tűnik, hogy a ’minőség’ megítélésének kritériuma ugyanaz, mégpedig a tudatosság: a fáraó korábban nem ismerte az egyisten hitet és így kerül szembe vele, míg ‘Abd al-Nāṣir tudatosan megy szembe a *tawḥīd*dal.

A különböző párhuzamokból fakadóan Mózes személyének, helyzetének és küldetésének a saját személyét, helyzetét és küldetését felelteti meg, a különböző képekben és leírásokban saját személyes és erkölcsi aggodalmait látja tükröződni. Mózes szembement a fáraóval, aki istennek tekintette magát, és zsarnokoskodott a hívők felett. Ezért ideális példakép annak, aki egy ugyanilyen zsarnok, Allah valamely attribútumát bitorló „uralkodóval” száll szembe. Mózes történetén keresztül Quṭb bemutatja, hogy hogyan észlelte saját hivatásának kereteit: a

⁶¹⁰ Értsd: a hidzsra előtti.

⁶¹¹ Az elemzésbe a *ḡāhilijja* terminus kapcsán elemzésbe vont szúrákat vettem figyelembe, amelyek közül tizenegy szúra értelmezése releváns számunkra, kilenc mekkai, és kettő medinai.

⁶¹² Míg pl. Noé, Šāliḥ vagy Hūd üzenete a népnek, mint egésznek szólt.

⁶¹³ JOHNS, 1990, 143., 148., 155., 167–168., 169.

⁶¹⁴ Ugyanis míg a fáraó egyszerűen csak nem fogadta el a vallást, amit Mózes hirdetett, addig ‘Abd al-Nāṣir elárulta Quṭb vízióját az iszlámról, ami túlnyúlt a nemzetállam határain. (JOHNS, 1990, 143.)

kortárs egyiptomiaknak volt egy ősi hitük, amit kikezdett az idegen uralom, s ahogy Mózesnek, úgy neki is az a feladata, hogy helyreállítsa ezt.⁶¹⁵

Mózes története tehát azt mutatta meg Quṭbnak, hogy a hit ideáljainak és értékeinek megvalósítását hosszú felkészülésnek, és mély belső meggyőződésnek kell megelőznie, és megerősítést nyert abban, hogy ha a helyes hit, a *tawhīd* teljes megértése, és az iránta való teljes elköteleződés biztos alapokon áll, meg lehet nyerni az iszlámnak a világot.⁶¹⁶

6.5.2. Mekka

A mekkai szúrákat végigkíséri a hit kérdése. A mekkai periódus tizenhárom éve ezen alapvető kérdés leírásának van szentelve. Gyakorlatilag a Korán egyetlen tárgya ezekben a szúrákban, amíg Allah úgy nem döntött, hogy ezt teljesen elmagyarázta és az általa kiválasztott közösség helyesen érti, hogy létrehozson egy gyakorlati rendszert, melyben a vallás (*dīn*) testet ölt.⁶¹⁷ A prófétának is az volt a feladata, hogy a hitre hívja az embereket, továbbítsa Allah üzenetét, és forduljon el a *ḡāhilijja* szószólóitól, ne foglalkozzon azokkal, akik hátat fordítanak üzenetének, és nem kell felesleges vitába⁶¹⁸ bonyolódnia velük. Ez összhangban van azzal, hogy Quṭb kiemeli, hogy a hitnek meggyőződésen kell alapulnia, és Noé példájára hivatkozva, a küldöttnek nem kell erőltetnie a hit elfogadását.⁶¹⁹

Quṭb felszólítja olvasóit, hogy gondolják át, mi lehet az oka annak, hogy a mekkai periódus teljes tizenhárom éve az *‘aqīda* kifejtésének van szentelve, anélkül, hogy sor kerülne a rendszer részleteinek, és az ezen alapuló, a muzulmán társadalmat kormányzó törvényalkotás tárgyalására. A hit kérdése tehát szerinte az a sarokpont, ami körül az emberi létezés forog, és minden más kérdés ebből ered.⁶²⁰ Mindezzel azt próbálja éreztetni és megokolni, hogy logikai szükségszerűség, hogy a kinyilatkoztatás ezzel kezdődött, és így Mohamed is – Allah akarata szerint⁶²¹ – arra koncentrált kezdetben Mekkában, hogy az Allahban való hitre hívja az embereket, hogy csak neki vessék alá magukat. Ezekben az alapelveken nyugszik az iszlám,⁶²² így józan ésszel is belátható, hogy a Korán miért ezeket dolgozta ki a mekkai szúrákban, és miért ennek hirdetése az első lépése Mohamednek.

⁶¹⁵ JOHNS, 1990, 146., 165–168.

⁶¹⁶ JOHNS, 1990, 169.

⁶¹⁷ *Fī zilāl*, vol. VI, 2–3.; *In the Shade*, vol. V, 2.

⁶¹⁸ *Fī zilāl*, vol. VII, 240.; *In the Shade*, vol. VI, 256. *Fī zilāl*, vol. XXV, 49.; *In the Shade*, vol. XII, 342. Korán 25,63: Így, amikor a tudatlanok hozzájuk szólnak, azt mondják: béke.

⁶¹⁹ Korán 11,28.

⁶²⁰ *Fī zilāl*, vol. VI, 2–3.; *In the Shade*, vol. V, 2.

⁶²¹ *Fī zilāl*, vol. VI, 2–3.; *In the Shade*, vol. V, 2.

⁶²² *Fī zilāl*, vol. XLVI, 2.; *In the Shade*, vol. XV, 329.

A hit megalapozásának fontosságát és elsőbbségét más irányból is bizonyítani igyekszik, mégpedig úgy, hogy felteszi a kérdést, hogy vajon miért nem fordítva történt mindez? *Miért nem szerzett előbb hatalmat a Próféta az arabok felett, majd használta fel erejét arra, hogy meggyőzze az arabokat, hogy elfogadják a rábizott üzenetet. Azaz miért nem a rendszer (az állam) felállításával és a törvények megalkotásával kezdte küldetését? Azért mert Allah célja nem az volt, hogy a bizánci és a perzsa zsarnokságot arab zsarnokságra cserélje, mert minden zsarnokság ugyanaz. A Földnek tisztán Allahnak kell alávetnie magát, és ez nem érhető el addig, amíg a *lā ilāh illā 'llāh* zászlaja ki nem lesz bontva az egész Földön.*⁶²³

*Az egyetlen állampolgárság [ğinsijja], amit az iszlám az emberiség számára akar, az a hitvallás állampolgársága [ğinsijjat al-^ṣaqīda], melyben egyenlők az arabok, a bizánciak, a perzsák, és mind a többi faj és szín Allah zászlaja alatt.
Ez az út [ṭarīq].*⁶²⁴

Ezt pedig úgy lehet elérni, hogy érteni kell, hogy minden *ḥākimijja* egyedül Allahé, és nincs más törvény, mint Allah törvénye. E gondolatmenet végén ér el oda, ami számára az iszlám egyik legfőbb jellemzője, és ebben látja annak az okát is, hogy miért a hit kérdése az első lépés az úton. Ugyanis ha egy életmódról van szó, akkor szerinte azt egy muzulmán közösségben kell és lehet létrehozni, *ami vallja a hitvallást. (...) Csak ha valóban létrejött egy ilyen közösség, akkor van szükség szervezetre [tanzīm] és törvényalkotásra.*⁶²⁵

A hitre koncentrációt egy külső körülmény is szükségessé tette, mégpedig az, hogy kezdetben kisebbségben voltak a muszlimok Mekkában, és a hatalom a *mušrikok* kezében volt.⁶²⁶ Tehát a muszlimoknak nem is igen lett volna lehetőségük arra, hogy olyan kérdésekkel foglalkozzanak, mint pl. a törvényhozás. Ebben a helyzetben nyilatkoztattatott ki az, hogy egyetlen erő létezik, és az Allah ereje, és egyetlen érték van ebben az univerzumban (*fī ḥādā al-kawn*), a hit.⁶²⁷

Látni fogjuk, hogy ezt a gondolatot, a hit fontosságát, kiindulópont szerepét Quṭb továbbvitte a *Ma^ṣālimba* is, ahol azt írja, hogy első lépésként a hitet kell tisztázniuk és megerősíteniük magukban az élcsapat (*ṭalī^ṣa*) tagjainak.⁶²⁸

⁶²³ *Fī ṣilāl*, vol. VI, 4–5.; *In the Shade*, vol. V, 3–4.

⁶²⁴ *Fī ṣilāl*, vol. VI, 4–5.; *In the Shade*, vol. V, 3–4.

⁶²⁵ *Fī ṣilāl*, vol. VI, 10.; *In the Shade*, vol. V, 9–10.

⁶²⁶ *Fī ṣilāl*, vol. XXVIII, 4.; : *In the Shade*, vol. XIII, 149.

⁶²⁷ *Fī ṣilāl*, vol. XXVIII, 4.; *In the Shade*, vol. XIII, 149.

⁶²⁸ *Ma^ṣālim*, 25., *Milestones*, 23–25. *Ṭabī^ṣat al-manḥağ al-Qur^ʿānī* (2. fejezet: A koráni metódus természete).

Összegzésként három elemét emelném ki Quṭb mekkai periódusra vonatkozó gondolatainak, melyek a leginkább fontosnak tűnnek számára a saját helyzetével, teendőivel és a kortárs muszlimok teendőivel kapcsolatosan, s melyek arra a három kérdésre adnak választ, hogy: **(1) Mik a körülmények?** **(2) Mi a probléma?** és **(3) Mi a teendő?**

(1) Ahogy a muszlimok Mekkában, úgy Quṭb, illetve a muzulmán közösség is, amit létre akar hozni, a saját korában kisebbségben van.

(2) Egyértelműnek tűnik, hogy Quṭb a hit alapelvei ismeretének hiányosságaiiban, illetve a hit nem megélésében látja saját kora problémáinak gyökerét, s amikor Mohamed korát vizsgálja, akkor ott ugyanezt találja.

(3) Mohamed számára ez az időszak a felkészülés ideje, és a hitbeli nevelés kapott hangsúlyos szerepet. Ugyanez a feladat vár Quṭbra és a muszlimokra is első lépésként.

Mindez megerősíti benne azt, hogy Mohamed korára példaként kell tekinteni. Ugyanakkor vegyük észre azt is, hogy miközben a *ḡāhilijja*, a *Maʿālim* és Quṭb ideológiája kapcsán „állandóan” a cselekvésről van szó, egész gondolatrendszerének mélyén a hit elméleti megalapozását találjuk. Ebben talán ott rejlik a feltörekvő laikus értelmiségi, az egykori tanár és oktatási minisztériumi alkalmazott népnevelő szándéka, valamint akár az is, hogy intézményes vallási tanulmányok híján, a saját maga számára is fontosnak érezte ezen alapok lerakását.

6.6. A *ḡāhilijja* és az iszlám kapcsolata

A korábbiakban már több helyen is előkerült a *ḡāhilijja* és az iszlám viszonyának kérdése. Itt most ezeket szeretném összegezni, egyrészt az átláthatóság kedvéért, másrészt azért, mert kapcsolódik disszertációm egyik fő kérdéséhez a hit és cselekvés kapcsolatához.

A *ḡāhilijja* és az iszlám közötti kapcsolatot illetően Quṭb álláspontja igen határozott: *a ḡāhilijja ellentétje az iszlámnak, semmi köze az iszlámhoz.*⁶²⁹ Egyértelműen elveti akár a legkisebb kompromisszumot is a *ḡāhilijjával*.⁶³⁰ Hit (*īmān*) vagy hitetlenség (*kufr*), iszlám vagy

⁶²⁹ *Fī zilāl*, vol. V, 114.; *In the Shade*, vol. IV, 112. Ezt konkrétan a modern *ḡāhilijja* leírása kapcsán írja Quṭb, de nem szól semmi az ellen, hogy bármely *ḡāhilijja* jellemzőjeként tekintünk rá.

⁶³⁰ *Fī zilāl*, vol. V, 114.; *In the Shade*, vol. IV, 112.

ġāhilijja, Allah uralma vagy a *ġāhilijjájé*,⁶³¹ isteni törvény vagy az emberi vágyak (*hawā*).⁶³² A kettő között nincs átmenet, nincs találkozási pont,⁶³³ mert már a legkisebb módosítás is Allah törvényén romláshoz, igazságtalansághoz, emberek más embereknek való alávetéséhez vezet.⁶³⁴ Ebből fakadóan azt sem tartja helyesnek, hogy az iszlám hitet valamiféle *ember alkotta teóriává* (*nazarijja mađhabijja*), valamilyen teoretikus rendszerré (*mašrūf nižām*) vagy részletes jogi szabályozássá (*tašrīfāt mufaššila*) alakítsák át, ami a modern *ġāhilijja* – aminek semmi köze az iszlámhoz – bizonyos helyzeteit szabályozza.⁶³⁵ Erre inti Quṭb a hit terjesztőit, akiket az emberek vágyai megingathatnak, és megnyerésük érdekében a fenti eszközök használatával próbálják igényeikhez igazítani az iszlámot.⁶³⁶ Kihangsúlyozza, hogy a muzulmán módszer (*al-manhağ al-islāmī*) nem a *ġāhilijja* romlottságának gyógyításából, hanem a hitvallásból (*‘aqīda*), a *lā ilāh illā ‘llāh* megvallásából indult ki. Mindez több mint tizenhárom évig tartott, majd ezután került sor a kötelességeik előírására (pl. a vallási rítusok), és a *ġāhilijja* társadalmi, gazdasági, lelki, morális és viselkedés béli nyomainak eltörlése.⁶³⁷

Egy hívő ember élete és a *ġāhilijján* alapuló élet között, természetüknél fogva, szakadékot lát Quṭb, mert egy hívő nem élhet két mérce szerint.⁶³⁸ A hívő nem adhatja fel teljes, és igaz vallásos elképzelését, cserébe egy tökéletlen, szégyenteljes, és torz gyakorlati valóságért. Quṭb ebből vezeti le azt, hogy a *ġāhilijjával* való összeütközés elkerülhetetlen, és ez a küzdelem nem zárulhat kompromisszummal, hanem addig kell tartania, amíg a *ġāhilijja megadja magát a vallásos elképzelésnek és életnek*.⁶³⁹ A hívőnek az igazságot ismerő ember attitűdjével kell szembeszállnia a *ġāhilijjával*.⁶⁴⁰ Az ellentét úgymond kölcsönös: ahogy a *ġāhilī* társadalom harcol az új rendszer, értékek és mércék ellen, ugyanúgy a muzulmán társadalom is el akarja törölni a *ġāhilī* társadalomnak minden nyomát,⁶⁴¹ amitől az iszlám megmentette őt.⁶⁴² Ebben a

⁶³¹ *Fī zilāl*, vol. V, 92., 115.; *In the Shade*, vol. IV, 92., 113.

⁶³² *Fī zilāl*, vol. V, 90–91.; *In the Shade*, vol. IV, 90–91. Az *Āl Imrān* (3. szúra) értelmezése során a fentiekén kívül megjelenik a *hākimijja* vagy *ṭāğūt* ellentétpár is.

⁶³³ *Fī zilāl*, vol. V, 114.; *In the Shade*, vol. IV, 112.

⁶³⁴ *Fī zilāl*, vol. V, 112–113.; *In the Shade*, vol. IV, 111.

⁶³⁵ *Fī zilāl*, vol. VI, 112.; *In the Shade*, vol. V, 110.

⁶³⁶ *Fī zilāl*, vol. VI, 112.; *In the Shade*, vol. V, 110.

⁶³⁷ *Fī zilāl*, vol. V, 204.; *In the Shade*, vol. IV, 205. Bár a *Fī zilāl*ban nem használja, egyetérthetünk STOICÁVAL (2017, 92.), hogy itt tulajdonképpen a *mufaššala* / *‘uzla šu‘ūrijját* (teljes lelki, érzelmi és szellemi elhatárolódás) írja le.

⁶³⁸ Az egyik a hívő vallásos elképzelése, a másik a gyakorlati valóság, ami körülveszi.

⁶³⁹ *Fī zilāl*, vol. XLIX, 23.; *In the Shade*, vol. XVI, 100.

⁶⁴⁰ *Fī zilāl*, vol. VII, 3.; *In the Shade*, vol. VI, 2.

⁶⁴¹ Mohamednek is megparancsolta Allah, hogy *ne tulajdonítson semmi súlyt a ġāhilī társadalom értékeinek*. (*Fī zilāl*, vol. VI, 135.; *In the Shade*, vol. V, 135.)

⁶⁴² *Fī zilāl*, vol. IV, 4.; *In the Shade*, vol. III, 3.

folytonos harcban a Korán segítségére van a muzulmán társadalomnak,⁶⁴³ úgy, mintha épp abban a pillanatban küldetett volna le.⁶⁴⁴

Mindezeknek az alapvető különbségeknek a következménye az, hogy a *ġāhilijja* társadalmá harcol az iszlám ellen, és a muzulmán közösség is folytonosan harcol az őt körülvevő *ġāhilijja* ellen.⁶⁴⁵

Ez a modern *ġāhilijja* elleni küzdelem az egyik olyan dolog, amiben Abū Rabīʿ különbséget lát Quṭb és a muszlim modernisták között. Utóbbiak szerint a muszlimoknak együtt kell élniük a modernitással és hozzá kell járulniuk – a Nyugattal együtt – a modernitás okozta problémák megoldásához. Quṭb máshogy közelíti meg a kérdést, amit a legegyszerűbben úgy lehet összegezni, hogy a modernitás, avagy a *ġāhilijja* kezelésének legjobb módja, annak lebontása.⁶⁴⁶ Ezzel vitatkoznék, ugyanis Quṭb számára egyrészt a *ġāhilijja* nem egyenlő a modernitással, másrészt nem a modernitás egészével van problémája, hanem csak azzal, ha annak valamely eleme szemben áll az iszlámmal, pl. Allah *ḥākimijjájának* a bitorlása.

6.7. Hit, hívő, cselekvés – a cselekvő hit

Quṭb a *Fī zilāl*ért írta, hogy a (hívő) emberekhez közelebb vigye a Korán üzenetét, a hit alapjait. A *Ḥasāʿis* azért született meg, hogy az erre épülő muzulmán elképzelést megismertesse a hívőkkel, mert ez a vallás azért jött, hogy megvalósítsa Allah életmódját. A *Maʿālimot* a hívők egy szűk élcsapatának írta, konkrét útmutatásként. Fontos tehát tisztáznunk, hogy Quṭb szerint mi a *hit*? És ki a *hívő*?

6.7.1. A *Fī zilāl*ban

A Korán azért küldetett le Mohamednek, hogy létrehozzon egy államot, egy közösséget, egy társadalmat, ami egy bizonyos hitvalláson (*ʿaqīda*) alapul, aminek a gyökere az, hogy egyedül Allahé az *ulūhijja*, a *rubūbijja*, a *qawāma* és a *sultān*,⁶⁴⁷ és csak tőle veszi életmódját,

⁶⁴³ *Fī zilāl*, vol. III, 2.; *In the Shade*, vol. II, 2.

⁶⁴⁴ Több alkalommal is kihangsúlyozza, sőt egy helyen egyenesen a Korán csodájának nevezi, hogy *bár azért küldetett le, hogy egy bizonyos közösség valódi tapasztalataival foglalkozzon, a történelem egy adott periódusában, de ennek ellenére képes szembenézni a mai élettel, mintha ebben a pillanatban küldetett volna le, hogy a muszlimok közösségét segítse jelenlegi ügyeiben és folytonos harcában az őt körülvevő ġāhilijja ellen.* (*Fī zilāl*, vol. III, 2.; *In the Shade*, vol. II, 2.) A Korán tehát a mai muszlimok számára is *fogalmaik, gondolataik, életük, kezdeményezéseik* (taḥarrukāt) alkotmánya. (*Fī zilāl*, vol. II, 373.; *In the Shade*, vol. I, 367. *Fī zilāl*, vol. III, 5.; *In the Shade*, vol. II, 4.)

⁶⁴⁵ A Korán egyes szúrái el akarják törölni ennek a *ġāhilī* társadalomnak minden aspektusát, más szúrái pedig a hit történetét és az emberiség utazását nem történeti formában mutatják be, hanem csataként a *ġāhilijjával* szemben. (*Fī zilāl*, vol. IV, 4.; *In the Shade*, vol. III, 3.; *Fī zilāl*, vol. VII, 5.; *In the Shade*, vol. VI, 4.)

⁶⁴⁶ ABU-RABIʿ, 1996, 219.

⁶⁴⁷ Másutt hozzáteszi, hogy egyedül Allahé az *al-malak* is. (*Fī zilāl*: vol. V, 92–93.; *In the Shade*, vol. IV, 92.)

törvényeit, rendszerét és értékeit. Mindezek együtt alkotják a *dīnt* (vallás), mindezt elfogadni, az az *īmān* (hit), ami az egyetlen érték a világmindenségben és a legfőbb kapcsolat az egyének között. Hit Allah egységében, abszolút uralmában a világmindenség felett, a kinyilatkoztatásban, a feltámadásban és az elvilági cselekedetek elszámoltathatóságában. A hitnek tanulmányozás és reflexió eredményeként létrejövő meggyőződésen kell alapulnia. És mindez alapján kormányozni (*al-ḥukm bihi*), tehát alávetni magunkat, és engedelmeskedni annak,⁶⁴⁸ ami ezen tulajdonságokból következik az az *iszlám*.⁶⁴⁹

6.7.2. A *Ḥaṣāʾiṣ*ban

A *Fī zilāl*ban tehát a hit kérdésében inkább a konkrét tanokon, az elméleten van a hangsúly, de az utolsó mondatban, melyben az *iszlám* rövid meghatározását olvashattuk, már a cselekvés felé fordult Quṭb gondolatmenete. A *Ḥaṣāʾiṣ*ban ez talán még hangsúlyosabb válik, ugyanis amikor Quṭb ismerteti a mű megírásának okait és módszerét,⁶⁵⁰ valamint a muzulmán elképzelés hét jellemzőjét, mindegyiknél előbb vagy utóbb, burkoltan vagy nyíltan, de megjelenik a hitből fakadó cselekvés szükségessége.

Az (1)⁶⁵¹ *al-rabbānijja*⁶⁵² biztosítja, hogy az elképzelés minden hibától mentes legyen, és az ember természetének megfelelő, a leghelyesebb és legteljesebb életmód származzon belőle.⁶⁵³ (2) Az elképzelés állandó alkotóelemei (*al-ṭabāt*)⁶⁵⁴ közül az egyik az, hogy az emberi létezés célja Allah imádása, ami egy életmód, avagy a vallás és ez a két kifejezés rokon értelmű.⁶⁵⁵ (3) Az *al-ṣumūl*⁶⁵⁶ magában hordozza, hogy ez az életmód mindenre kiterjed, és hogy a hitnek élővé kell válnia, azaz a muzulmán elképzelés szerint kell cselekedni mindig. Az

⁶⁴⁸ Ugyanezt máshol úgy fogalmazza meg, hogy a hit két fő aspektusa az *ulūhijja*, a szolgaság (*ʿubūdijja*) és a köztük lévő kapcsolat. (*In the Shade*, vol. V, 1.; *Fī zilāl*, vol. VI, 2.)

⁶⁴⁹ *Fī zilāl*, vol. V, 2–3.; *In the Shade*, vol. IV, 2. *Fī zilāl*, vol. V, 92–93.; *In the Shade*, vol. IV, 92.; *Fī zilāl*, vol. XI, 49., 57–58.; *In the Shade*, vol. IX, 178., 184. *Fī zilāl*, vol. XVI, 2–3.; *In the Shade*, vol. XI, 1. *Fī zilāl*, vol. XXVII, 2.; *In the Shade*, vol. XIII, 80. *Fī zilāl*, vol. XXVIII, 4.; *In the Shade*, vol. XIII, 149. *Fī zilāl*, vol. XLVI, 2.; *In the Shade*, vol. XV, 329.

⁶⁵⁰ *Ez a vallás azért jött, hogy létrehozzon egy (...) ummát. Az umma pedig azért, hogy megvalósítsa Allah életmódját. A vallásos elképzelés (...) határoz meg minden egyéni és csoportos cselekvést. A muzulmán elképzelésből életmód származik. (Ḥaṣāʾiṣ, 5–6.; The Islamic Concept, 3.)*

⁶⁵¹ A számok a muzulmán elképzelés hét jellemzőjét mutatják.

⁶⁵² [isteni; Istentől való] *Ez az első jellemző, és így egyben a többi jellemző forrása is. Ezért egy vallásos elképzelésről beszélhetünk, amit Allah inspirált, forrása pedig a Korán. (Ḥaṣāʾiṣ, 45.; The Islamic Concept, 29.)*

⁶⁵³ *Ḥaṣāʾiṣ, 45–47.; The Islamic Concept, 29–30.*

⁶⁵⁴ [állandóság; szilárdság] Quṭb az „állandóság” alatt nem egy teljesen változatlan, megmerevedett rendszerként gondol a muzulmán elképzelésre, hanem úgy, mint ami egy állandó kereten belül, és egy állandó tengely körül mozog. Ezt úgy kell érteni, hogy az elképzelés alapvető alkotóelemei és értékei szilárdak ... miközben a való élet körülményei, a dolgok formái változhatnak. (*Ḥaṣāʾiṣ, 75.; The Islamic Concept, 45.*)

⁶⁵⁵ *Ḥaṣāʾiṣ, 77–78.; The Islamic Concept, 46–47.*

⁶⁵⁶ [mindent átfogó; széleskörűség] Az *al-rabbānijjából* fakad, hiszen az isteni alkotás természetében benne rejlik a mindent átfogó jelleg, amilyen egy emberi elmélet sohasem lehet; és mivel Allahtól származik, mentes minden hibától, ami az emberi alkotás jellemzője. (*Ḥaṣāʾiṣ, 95–98.; The Islamic Concept, 57–59.*)

integrált személyiség jele, hogy minden tevékenysége egyetlen cselekvéssé válik, és az *‘ibādára* irányul.⁶⁵⁷ **(4)** Miközben a cselekvés fontosságát hangsúlyozza, rámutat, hogy a muzulmán hit és a muzulmán gyakorlat között harmónia, egyensúly (*al-tawāzun*) van.⁶⁵⁸ **(5)** Az elképzelés dinamizmusa (*al-īğābijja*)⁶⁵⁹ abban is megnyilvánul, hogy cselekvésre sarkallja az embert. Sőt, Quṭb szerint nincs olyan hit, aminek nincs gyakorlati megvalósulása.⁶⁶⁰ **(6)** Az *al-wāqi‘ijja*⁶⁶¹ egyik aspektusa az, hogy a muzulmán életmód egy valóságos, az ember képességeihez igazodó, tehát megvalósítható életmód.⁶⁶² **(7)** Végezetül az *al-tawhīd*nek követelménye és egyenes következménye Allah életmódjának követése, és, hogy a *ḥākimijja* csak Allahé, ami az ember felszabadulását, újjászületését vonja maga után.⁶⁶³

A muzulmán elképzelés tehát az *al-īğābijja* jellemző kapcsán fonódik egybe az *īmān* definíciójával. Kifejti, hogy nincs olyan hit, ami pusztán érzésekből és elképzelésekből állna, gyakorlati megvalósulás nélkül. Sőt, olyan hit sincs, ami pusztán vallásos rituáléből állna (*ša‘ā’ir ta‘abudijja*), olyan cselekedetek nélkül, melyek átformálják a hívő egész életét, és alávetik azt Allah törvényeinek (*li-šarī‘at Allāh*). A muszlimot arra készíti a muzulmán elképzelés, hogy tanúságot tegyen erről a vallásról (*dīn*), csak így remélheti, hogy megmenekül Allah büntetésétől ezen a világon és a túlvilágon.⁶⁶⁴ Ennek a tanúságtételnek (*šahāda*) három megnyilvánulási formáját határozza meg Quṭb. Figyeljük meg, hogy a *šahāda*, ami alatt az iszlámban hagyományosan a hitvallás szövegének elmondását értik, Quṭbnál milyen erős cselekvő árnyalatot, tartalmat kap.

- 1) Az ember összhangba hozza személyes életét a hitvallásával. Minden tétével erről a vallásról kell tanúskodnia, nem csak a nyelvével és a szívével.
- 2) Meghív másokat erre az életmódra és elmagyarázza nekik a muzulmán elképzelést. Erre hármas motivációja van: egyrészt, hogy meghálálja Allah áldását; másrészt el

⁶⁵⁷ *Ḥašā’iṣ*, 95–98., 113.; *The Islamic Concept*, 57–59., 69–70.

⁶⁵⁸ Egyensúly van a muzulmán elképzelés alkotóelemei közt. (*Ḥašā’iṣ*, 187.; *The Islamic Concept*, 120.)

⁶⁵⁹ [*dinamizmus; pozitivizmus*]

⁶⁶⁰ *Ḥašā’iṣ*, 162.; *The Islamic Concept*, 104.

⁶⁶¹ [*reális; valóságos; élethű*]

⁶⁶² A másik: a muzulmán elképzelés *objektív valóságokkal* (*al-ḥaqā’iq al-mawḏūijja*) foglalkozik, melyek létezése biztos, és *melyek pozitív és valódi hatással bírnak*. Pusztán elméleti elképzelésekkel nem foglalkozik. (*Ḥašā’iṣ*, 169.; *The Islamic Concept*, 109.)

⁶⁶³ *Ḥašā’iṣ*, 189., 197., 199., 201–202., 206–207.; *The Islamic Concept*, 122., 127–129., 131., 134. Mindezt természetesen a Koránnal is megtámogatja (pl. 2,163–173., 42,7–15.), mondván az is szorosan összekapcsolja a *tawhīd*ben való hitet (*‘aqīdat al-tawhīd*) és ennek hatását a lélekre és az életre: *Az istenség egyedüliségéből* [*wahdānijjat al-ulūhijja wa al-rubūbijja*] (...) *fakad mindaz, ami a muszlim vállára nehezedik*. (*Ḥašā’iṣ*, 198.; *The Islamic Concept*, 128.)

⁶⁶⁴ *Ḥašā’iṣ*, 163.; *The Islamic Concept*, 105.

szeretné vezetni az embereket arra a jóra, amire ő is el lett vezetve; harmadrészt, az érzés, hogy ő a felelős a nép tévelygéséért, ami a küldöttek (*al-rusul*) felelőssége, és ő ebben a küldöttek örököse.

- 3) *Tesz azért, hogy Allah életmódja megvalósuljon az emberek életében, és létrehozza a rendszert, ami ebből az elképzelésből származik, és erre a rendszerre alapozza az emberi közösség életét.*⁶⁶⁵

Szem előtt tartva a 6.5 Quṭb küldetéstudata c. alfejezetben olvasottakat, úgy tűnik, mintha a második, és a harmadik pontban Quṭb saját küldetéstudatából, tapasztalataiból és céljaiból eredeztetné a *šahāda* minden muszlimtól elvárt megnyilvánulási formáit.

A fentiek fényében két, egymáshoz kapcsolódó észrevételt tehetünk. Az egyik, amit már írtunk, az *al-īḡābijja* fontossága Quṭb ideológiája szempontjából, mert „kimondja”, hogy cselekedni kell, ami Quṭb gondolatrendszerének és egyik fő művének, a *Ma‘ālim*nek is az alapvető gondolata. A másik, hogy Quṭb szerint az *al-īḡābijján* keresztül megnyilvánul a *tawḥīd*, ami a muzulmán hitvallás alapja. Így nem meglepő, hogy a muzulmán elképzelés e jellemzőjének bemutatása közben Quṭb implicit módon – ld. a három pontot – azt is meghatározza, hogy mi az *īmān*. Quṭb szavaival élve, és a két észrevétel lényegét röviden összegezve: *Allah nem elégszik meg az érzésekkel a szívben és a szavakkal a nyelven*, a hitet a való életbe tettekkel *is* át kell ültetni.⁶⁶⁶

Ezt egyfajta állásfoglalásként is értelmezhetjük Quṭb részéről a muszlim tudósok és gondolkodók körében igen fontosnak számító kérdésben, ami a hit definíciójáról szól. Azzal, hogy szerinte az *īmān* nem csak meggyőződés (*taṣḏīq*), nem csak a *šahāda* kimondása, hanem tettek is szükségesek hozzá,⁶⁶⁷ a hit definíciója terén a többek között a *szunniták*,⁶⁶⁸ a

⁶⁶⁵ *Ḥaṣāʾiṣ*, 164.; *The Islamic Concept*, 105.

⁶⁶⁶ *Ḥaṣāʾiṣ*, 166.; *The Islamic Concept*, 107.

⁶⁶⁷ Ugyanígy látja ABU RABI (1984, 119.) is, amikor azt írja, hogy Quṭb szerint az emberek nem muszlimok, hiába mondják, amíg a *ḡāhilijja* életét élik.

⁶⁶⁸ A hit kérdésében a *murǧīʾiták*, és a *ḥāriǧiták* között helyezkednek el, de az egyes szunnita iskolák között is van különbség. A hit *beszéd és tettek*, és nőni és csökkenni is tud. (LAV, 2012, 5., 90.) Itt Lav (talán) indokolatlanul leszűkítő értelemben használja a „szunnita” terminust, és pl. – mint látjuk e bekezdés végén – szembeállítja az *ašʿariták*.

hāriġiták,⁶⁶⁹ Ibn Tajmijja,⁶⁷⁰ ‘Abd al-Wahhāb⁶⁷¹ és al-Bannā⁶⁷² által képviselt irányhoz csatlakozik; szemben a mások mellett a *murġi’iták*,⁶⁷³ az *aš‘ariták*⁶⁷⁴ és al-Hudajbī⁶⁷⁵ fémjelezte csoporttal, akik szerint a hit meghatározásába nem tartoznak bele a cselekedetek.⁶⁷⁶ Ezt az álláspontját több koráni idézettel is megtámogatja:

*A hívők csak azok, akik hisznek Allahban és Küldöttében, aztán soha nem kételkednek, és vagyonukkal és életükkel Allah útján közlekednek. Ők azok, akik igazak.*⁶⁷⁷

*Bizony Allah nem változtatja meg egy valaki állapotát, amíg ő meg nem változtatja, ami benne van.*⁶⁷⁸

⁶⁶⁹ A hit kérdésében a legszigorúbbak. A cselekedetek a hit részei, és bármilyen nagy bűn (cselekedet vagy mulasztás) hitehagyóvá (*murtadd*) teszi az embert. Érdekes, hogy Quṭbot is ide sorolták becsmérői, mert szerinte a hit szóbeli deklarálása nem elég ahhoz, hogy valaki igaz muszlim legyen. (LAV, 2012, 5., 8.) A Mohamed halála után, a közösség vezetésének kérdése körül kibontakozó küzdelem során megjelenő *hāriġiták* úgy vélték, hogy a hívők közösségének csak az lehet a tagja, aki elfogadja az ő politikai nézeteiket és vallásgyakorlatukat. Aki ennek nem felelt meg, azt kiközösítették és hitetlennek bélyegezték. (ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE, 2016, 4.)

⁶⁷⁰ Az igaz hit definíciójába a szív cselekedetei *is* beletartoznak. A hit változó és nem fix entitás, ezért növekedhet és csökkenhet is (*jazīdu wa janqušu*). Lav szerint ő fektette le annak alapjait, hogy hitehagyónak kell nevezni azt, aki nem a *šarī‘a* alapján uralkodik. (LAV, 2012, 33., 36., 40.)

⁶⁷¹ A *tawhīd*ről ezt mondja: (...) *a szívben, a nyelvben és tetteiben, és bárki, aki elhagyja bármelyiket, az nem muszlim. Ha ismeri a tawhīdot és nem váltja tettekre, akkor ő egy makacs hitetlen, mint a Fáraó és Iblīs és a fajtájuk.* Lav úgy látja, hogy ebben Ibn Tajmijját követi, aki gyakran hozza fel a fáraót példaként arra, hogy a ténybeli hit (*tašdīq*) egyedül nem alkot hitet (*īmān*). (LAV, 2012, 49.)

⁶⁷² A hit aktivista modelljét preferálta egy testetlen szellemivel szemben (*disembodied cerebral one*). (LAV, 2012, 53.)

⁶⁷³ A legelnézőbbek, ugyanis úgy vélik, hogy a hit definíciójába nem tartoznak bele a cselekedetek. (ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE, 2016, 5–6.) Ibn Tajmijja két csoportra osztja őket: a mérsékeltet (Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān bin Tābit bin Zūṭā bin Marzubān (VIII. század) és köre) szerint a hit nem más, mint a szívben lévő hit (belief), és annak megerősítése nyelvvel; míg a radikálisoknál (Ġahm b. Šafwān (VIII. század) és köre) a hit pusztán hit a szívben. A *ġahmiták* nézete szerint hinni Allahban és a prófétájában azt jelenti, hogy igazán ismerni őket, tehát az *īmān* nem más, mint tudás (*‘ilm*). Ibn Tajmijja – Ibn Ḥanbalra hivatkozva – ezt hitetlenségnek (*kufir*) tartja. (LAV, 2012, 5., 32–33., 35.)

Safar al-Ḥawālī szerint a *murġi’iták* a hitet tisztán intellektuális ügynek tartják, amit ők *tašdīq*nak vagy ismeretnek (*ma‘rifā*) hívnak, és ami szilárd anyagként létezik a szívben, nem növekszik vagy csökken. (LAV (2012): 94.)

⁶⁷⁴ Ibn Tajmijja szerint radikális *murġi’ita* nézeteket követnek. Sajjid Imām al-Šarīf (másnéven: Dr. Fadl, vagy ‘Abd al-Qādir bin ‘Abd al-‘Azīz) így írja le az *aš‘arita* álláspontot a hit mibenlétével kapcsolatban: a hit az hit a szívben és megerősítés szóban. (LAV, 2012, 38., 187.)

⁶⁷⁵ Alapállása az, hogy bárki, aki elmondja a *šahādāt*, azt muszlimnak kell tekinteni. (LAV, 2012, 64.) Számára a *tašdīq* a hit minimum küszöbének szinonimája, ami ahhoz szükséges, hogy valakit muszlimnak tekintsenek. (LAV, 2012, 67.) Másutt ezt írja: al-Hudajbī szerint a minimum küszöb ahhoz, hogy valakit hívőnek tekintsenek, az a *tašdīq*, és a *šahāda* kimondása elégséges ahhoz, hogy garantálja valakinek a világi jogi státusát, mint muszlim. (*The minimum threshold for being a believer is simply tašdīq ... and the enunciation of the šahāda is sufficient to guarantee one’s worldly legal status as a Muslim.*) (LAV, 2012, 72.) Szintén ő írja, hogy al-Hudajbī műve, a *Du‘āt lā Quḍāt* tartalmaz olyan álláspontokat, amit azok, akik belemélyedtek Ibn Tajmijja hit teológiájába, *murġi’iták* tekintenek. (LAV, 2012, 58.)

⁶⁷⁶ Meg kell még említenünk a *mu‘taziliták*at, akik egyfajta köztes álláspontot foglaltak el a *hāriġiták* és a *murġi’iták* közt. Álláspontjuk szerint a hit tettekből és hitvallásból áll, viszont szemben utóbbi két csoporttal, úgy gondolják, hogy aki sokat vétett, az sem hívőnek sem hitetlennek nem lehet tekinteni, hanem egy *fāsiq*, aki a kettő közötti helyzetben van. Ami azt jelenti, hogy sem a *takfīr*t nem lehet rá kimondani, sem a közösségből nem lehet kiközösíteni. (ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE, 2016, 6.)

⁶⁷⁷ Korán 49,15.

⁶⁷⁸ Korán 13,11.

6.7.3. Apológia és cselekvés, cselekvő apologia

A *Fī zilāl*ban a *ġāhilijja* értelmezése szempontjából kulcsverseknek nevezett passzusról (5,41–50) azt írja Quṭb, hogy a muzulmán hitvallás (*‘aqīda*) és életmód, és az iszlám szerinti kormányzás és élet rendszerének legfontosabb kérdéseit, a kormányzás (*ḥukm*), a törvény és az igazságszolgáltatás kérdését tárgyalja, melyek mögött az *ulūhijja*, a *tawḥīd* és a hit (*īmān*) kérdése húzódik meg.

A *Ḥasāʿis*ban mind a megírás okainak, mind a mű módszerének, mind az első lépésnek, valamint a muzulmán elképzelés hét jellemzője közül ötnek⁶⁷⁹ is a tárgyalása során megjelenik a szövegben a *ġāhilijja*, ami Quṭb gondolatrendszerében az iszlám tökéletes ellentétje, pedig maga a mű a muzulmán rendszert mutatja be.

A *Maʿālim*ban Quṭb a fő problémának a *ġāhilijj*át tartja, és erre megoldásként az iszlámot ajánlja. Ahogy a *ġāhilijja* sem pusztán egy ideológia, hanem egy rendszer, egy mozgalom, egy életmód, ugyanúgy a vele szembeállított iszlám is egy életmód és egy mozgalom, tehát nem csak elmélet, hanem gyakorlat is.

Az iménti három bekezdésben azt érdekes megfigyelni, hogy amikor Quṭb megfogalmazza, hogy mi az iszlám, mi a muzulmán életmód, melyek az iszlám alapelvei, és hogy milyenek vagyunk „mi” muzulmánok, akkor nagyon gyakran az „ellenoldal” bemutatására is kitér, hogy milyen az az életmód, az a rendszer, az a társadalom stb. ami nem muzulmán. Meghatározza, hogy mi a hitetlenség, a *ġāhilijja*, milyen az, amikor nem érvényesül a *tawḥīd*; milyenek „ők”, milyenek nem vagyunk mi.

Olykor úgy tűnik, hogy az iszlámot a *ġāhilijj*ával szemben mintegy reakcióként, védekező jelleggel kezeli, a *ġāhilijj*ára adott válaszként, az attól való elszakadásként fogalmazza meg. Az iszlámot a *ġāhilijj*ához képest mutatja be, mintha a *ġāhilijja* bemutatása arra szolgálna, hogy megmutassa, mi az, ami nem az iszlám és mi az, ami viszont az. Mintha a másik „oldal” hiányosságainak megmutatásával akarná védeni, erősíteni a saját meggyőződésének, hitének helyességét és értékét. Sőt, egyes helyeken egyenesen szükségszerűnek tartja a muszlim számára a *ġāhilijja* megtapasztalását, mert csak így és csak ezután érhető meg igazán az iszlám értéke.⁶⁸⁰

⁶⁷⁹ A két kivétel az *al-šumūl* és az *al-wāqiʿijja*.

⁶⁸⁰ *És megértjük Omár – Allah legyen vele elégedett – mondásának értékét: apránként lebontja az iszlámot, aki az iszlámban nőtt fel és nem ismerte a ġāhilijj*át. *És aki ismeri a ġāhilijj*át, ő az, aki igazán meg tudja ragadni az iszlám értékét (...). (*Ḥasāʿis*, 40.; *The Islamic Concept*, 25–26.)

Ez a fajta alapállás mind az apológiának általánosságban, mind a *kalām*⁶⁸¹ műfajának gyakori jellemzője. Utóbbi egy védekező apologetika,⁶⁸² ami a vallásos hit megalapozását célozza, és először a kételkedőkkel és a tagadókkal szemben foglal állást, megcáfol minden vele ellentétes véleményt.⁶⁸³

Viszont mindhárom műben megtaláljuk ennek mintegy az ellentétjét is: egy aktív, cselekvő, kezdeményező hitet.⁶⁸⁴ Mindhárom műben megjelenik valamilyen módon a hit életmóddá „alakítása”, mint ami nem csak egy reakció a *ġāhilijára*, hanem az iszlám hit önmagából fakadó, természetes és szükségszerű velejárója. Mindez Qutb esetében nem meglepő, hiszen láthattuk, hogy nála a hit (*īmān*) definícióját nemcsak a meggyőződés (*taṣḍīq*), és a *šahāda* kimondása alkotja, hanem legalább annyira a tettek is.

6.8. Összegzés

Jelen fejezetben alapvetően azt vizsgáltam, hogy melyek Qutb tanainak és magának a *ġāhilijja* terminusnak a vallási háttere. Ezt öt lényeges kérdésre adott válasz formájában foglalom most össze.

1. *Hogyan értelmezi Qutb a ġāhilijja koráni megjelenéseit és az ezeket tartalmazó ájákat és szúrákat?*

A mű vizsgált szakaszai alapján azt mondhatjuk, hogy a terminus értelme a *Fī zilāl*ban négy főbb pilléren nyugszik, melyeket a *Haṣāʾiṣ*ban is megtalálhatunk:

- (i) a *ġāhilijja* egy állapot, és ezért bárhol, bármikor, bármelyik társadalomban fennállhat,
- (ii) a *ġāhilijja* eltérés Allah iránymutatásától, az iszlám tökéletes ellentétje, semmi köze az iszlámhoz,

⁶⁸¹ Avagy *ʿilm al-kalām*. Igen általános rokon értelmű terminusa a *kalām*nak az *ʿilm al-tawhīd*, ami nem csak az isteni egységgel foglalkozik, hanem a muzulmán hit alapjaival is. (*EI*, 1986, vol. III, 1141–1142.) Qutbnál is nagy hangsúlyt kap a *tawhīd*, s a muzulmán elképzelés egyik alapvető jellemzőjének tartja.

⁶⁸² *Defensive apologetics*.

⁶⁸³ (...) a védekező apológia szerepét nem lehet túlhangsúlyozni. (https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kalam-COM_0421?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=kalam A letöltés ideje: 2020. 06. 11. *EI*, 1986, vol. III, 1141–1142.)

⁶⁸⁴ (...) mert [az iszlám] nem csak érzésekről szól, hanem olyan érzés, ami cselekvésre sarkall, (...) az iszlám életéről szóló tervének megfelelően, és az élet muzulmán elképzelésének megfelelően. (*Haṣāʾiṣ*, 162.; *The Islamic Concept*, 104.)

(iii) a *ġāhilijjában* az emberek Allah helyett, más embernek (embereknek) vannak alávetve,

(iv) a *ġāhilijja* egy életmód (*manhaġ*) és egy rendszer.

Ezek a jellemzők nagyjából valóban mind levezethetők a terminus négy koráni megjelenésének valamelyikből. A további három jellemző már inkább annak eredménye, hogy Quṭb igyekezett aktualizálni a terminus jelentést, avagy beazonosítani vele korának jelenségeit, állapotát:

(v) a szekularizmus az ellenfél, ami maga a *ġāhilijja*, avagy a *ġāhilijja* okozója,

(vi) ma kivétel nélkül minden rendszert megillet a *ġāhilijja* elnevezés,

(vii) a *ġāhilijja* kortárs formáiban a *tawḥīdra* hívás a kormányzat megbuktatására tett kísérletet jelent.

Végül pedig van egy jellemző: (viii) két *ġāhilijja* létezik, egy iszlám előtt és egy az utáni (Quṭbnál régi és modern) – ami megjelenik a klasszikus *tafsīro*kban is, melyhez Quṭb annyit tett hozzá, hogy nyíltan ugyan nem, de burkoltan az utóbbit tartja súlyosabbnak.

Érdeemes megjegyezni, hogy a *ġāhilijja* ellentétjeként a *Fī zilāl*ban még nem jelenik meg a *ḥākimijja* terminus, ellentétben a *Ḥaṣāʾiṣszal*, melyben, igaz ugyan, hogy közvetett módon, de megjelenik. Ezt azért érdemes kiemelni, mert Quṭb *ġāhilijja* fogalmának és ideológiája egészének szempontjából is igen fontos ez a terminus.

Mivel a *ġāhilijja* egy rendszer, ami aláveti az embert más embernek, ezért aki az iszlámot akarja követni, ahol Allahnak kell behódolni, és ami szintén egy rendszer, meg kell változtatnia ezt a rendszert, különben nem tud Allahnak behódolni, különben nem tud gyakorlattá válni az iszlám, ehhez pedig az iszlámon alapuló társadalom, és rendszer szükséges. Ennek a társadalomnak és rendszernek a létrehozásához szánta útmutatóul a *Maʿālimot*.

2. *Mi az iszlám, melyek az alapelvei és a rá épülő rendszer elemei?*

Az iszlám legfontosabb alapelveként a *tawḥīdot* emeli ki, ez a kiindulópont. Erre támaszkodik a Korán is, amikor kimondja, hogy az iszlám igazi jelentése az, hogy minden ítékezés alapjává az isteni kinyilatkoztatást kell tenni,⁶⁸⁵ és Allah szándéka szerint Mohamed próféta első lépésének is az erre való meghívásnak kell lennie. E kettő így erősíti a *tawḥīd* kiemelkedő

⁶⁸⁵ *Fī zilāl*, vol. V, 2–3.; *In the Shade*, vol. IV, 2.

szerepét. Ebből kiindulva a hit fontos kérdései között említi meg Allah és az emberek kapcsolatát, a kinyilatkoztatásban, a feltámadásban és az evilági tettek túlvilági elszámoltathatóságban való hitet, valamint a kormányzat, a törvény és az igazságszolgáltatás kérdését. A Koránt az iszlám fő forrásának, és a *da'wa* alapjának tekinti, tanításai örökérvényűek, és mindenkihez szólnak. De nem csak hittételeket fogalmaz meg, hanem egyfajta életmódot is. Ahhoz, hogy ez utóbbi megvalósuljon, azaz a tanítás ismerete tettekben is megnyilvánuljon, szükség van egy társadalom létrehozására, ami kiterjeszti Allah *hākimijjáj*át az egész Földre. Ezért a Korán kinyilatkoztatásának egyik fő célja egy *umma* létrehozása is, tehát a muzulmán társadalom a Korán szövegén keresztül jön létre.

3. Honnan ered, és mi Quṭb küldetéstudata?

Allah kegyelmének a jele, hogy szolgálóinak nyugalmat ad, és más embert csinál belőlük. *Azért mondom ezt, mert megtapasztaltam ezt extrém szorongás idején. Éreztem Allah kegyelmét olyan módon, amit az emberi nyelv leírni nem tud.*⁶⁸⁶ Egyrészt tehát saját tapasztalataiból és élményeiből.

Másrészt a Koránból, Mózes és Mohamed küldetéséből és működéséből, és ahogyan az első muzulmán generáció megélte a hitét. Hol párhuzamot von velük, hol példaként tekint rájuk. Például párhuzamot lát az akkori és a mostani alaphelyzet és probléma között: a muszlimok kisebbségben vannak, a hit alapjainak ismeretek hiányos, és nem élük meg a hitüket. Példaként tekint rájuk a teendő terén: az első a hitbeli nevelés, ami a további lépések előkészítése és azok végrehajtásának megalapozása is egyben. A példáknek és párhuzamoknak tehát hármas vetülete van: múltbeli, jelenbeli, jövőbeli; azaz ő is átélte azt a múltban, ő is hasonló helyzetben van most, ezt kell neki is tennie a következőkben.

Ezek a párhuzamok azért is lehettek fontosak Quṭb számára, hogy ezekkel is igazolja és erősítse saját küldetéstudata helyességét a saját maga és a környezete előtt is. Avagy éppen a párhuzamok felfedezésnek következtében találta meg saját küldetéstudatát. Továbbá az analogikus gondolkodás mélyen átszövi a muzulmán világ gondolkodását, így muszlim olvasóközönsége számára még könnyebben befogadható az üzenet. A példák tehát adottak, a Korán pedig mutatja a helyes irányt.⁶⁸⁷

4. Mi a ḡāhilijja és az iszlám viszonya?

⁶⁸⁶ *Fī zilāl*, vol. III, 196–197.; *In the Shade*, vol. II, 210–211.

⁶⁸⁷ *Fī zilāl*, vol. II, 373.; *In the Shade*, vol. I, 367. *Fī zilāl*, vol. III, 2.; *In the Shade*, vol. II, 2.

Mint láttuk az imént is, a *ġāhilijja* az iszlám tökéletes ellentétje, semmi köze az iszlámhoz. Ebből kifolyólag kettőjük összeütközése szükségszerű és ezért elkerülhetetlen, és nem zárulhat kompromisszummal, hanem addig kell tartania, amíg a *ġāhilijja megadja magát a vallásos elképzelésnek és életnek*. És itt megint csak visszakanyarodik a cselekvés a hithez, a vallási tanításhoz, ugyanis ebben a szüntelen küzdelemben a muzulmán társadalmat a Korán *vezeti az igaz úton*, mintha épp abban a pillanatban küldetett volna le.

5. *Mi a hit, ki a hívő, és mi a hit hatása a hívőre?*

A vallás (*dīn*) tanítását elfogadni, az a hit (*īmān*). Mindez azonban Quṭb számára kevés, mert Allah sem *elégzik meg az érzésekkel és a szavakkal*: a hitet tettekkel kell átültetni az életbe, tanúságot kell tenni. A hívő éljen a hite szerint, hívjon meg erre másokat, és építse fel a rendszert, ami a muzulmán elképzelésből származik, és erre építse a közösség életét. Az *īmān* tehát meggyőződés (*taṣḍīq*), a *šahāda* kimondása és tettek.

Quṭb szavaival élve: alávetni magunkat és engedelmeskedni annak, ami a hitünkből következik az az *iszlám*. Tehát a hit és a belőle fakadó cselekvés frigyéből születik meg az iszlám.

VII. A fogalomtól a mozgalomig: Sajjid Quṭb *ḡāhilijja* fogalma a *Ma‘ālim fī ‘l-tarīq*ban

7.1. Bevezetés

Quṭb írói pályájának utolsó szakaszában, ahogy az azt megelőzőben is, saját korának és társadalmának problémáira kereste a megoldást. Ez az utolsó korszakban kiegészült még azzal, hogy a Muzulmán Testvériség és saját helyzetének (ld. bebörtönzés) alakulására is választ keresett. A problémákat egy okra vezette vissza, ez pedig a *ḡāhilijja*. Azaz a *ḡāhilijja* maga a probléma. Ezért egyrészt arra keresem a választ jelen fejezetben, hogy mit értett ő e fogalom alatt a *Ma‘ālim*ban, és mi a megoldás a *ḡāhilijjára*. Másrészt arra, hogy mi a kapcsolat a fogalom és a mozgalom között, hogyan fakad a vallási tanításból a mozgalom és a (politikai) cselekvés szükségszerűsége.

7.2. Az elemzés módszere

Az elemzés során a következő módszert követtem:

1. Először kiemeltem a *ḡāhilijja* alak valamennyi, összesen száznegyven (140) előfordulását. Ebből kettő – a vizsgálat szempontjából – nem releváns, ugyanis mindkét alkalommal a Korán 5,50 részeként jelenik meg, így nem Quṭb terminushasználatát mutatja. A maradék százharmincnyolc esetből huszonnyolc alkalommal nem maga a *ḡāhilijja* (جاهلية) terminus, hanem a belőle képzett egyesszámú melléknévi alak (جاهلي) – vele alakilag megegyező – nőnemű alakja (جاهلية) jelenik meg a szövegben, jelzői szerepben.⁶⁸⁸

2. Ezután négy főbb csoportra, illetve további alcsoportokra⁶⁸⁹ osztottam a *ḡāhilijja* előfordulásait.⁶⁹⁰ A száznegyvenből a fentebb említett kettőn kívül, további hatot nem tudtam besorolni sehova sem.⁶⁹¹ További hét esetben pedig, gyakorlatilag a 'társadalom' jelzőjeként jelenik meg a terminus, vagy a nőnemű melléknévi alak, tehát érdemileg nem járul hozzá a terminus értelmezéséhez. Azaz lényegében a *ḡāhilijja* százhuszonöt (125) megjelenése bír

⁶⁸⁸ Pl. *al-muḡtama‘āt al-ḡāhilijja* (المجتمعات الجاهلية), azaz *ḡāhilī* társadalmak.

⁶⁸⁹ Ld. külön táblázatban a 4. sz. mellékletekben.

⁶⁹⁰ A terminus hét előfordulása több csoportba is bekerült.

⁶⁹¹ A hatból két esetben a *ḡāhilijja* nem maga a terminus, hanem a belőle képzett melléknévi alak, a *ḡāhilī* nőnemű formája.

jelentőséggel vizsgálatom szempontjából. A négy főbb, és a kimaradókat tartalmazó további két csoport a következő:

1. A fogalom (*mafḥūm*) felépítése
 - 1.1. Definíció (*taʿrīf*) [11/2⁶⁹²]
 - 1.2. Helyettesítés (*istibdāl*) [4/0]
 - 1.3. Jelképes használat, szókép (trópus), metafora (*istiʿāra*) [14/1]

2. A fogalom (*mafḥūm*) használata
 - 2.1. Múlt⁶⁹³ (*māḍī*) [16/4]
 - 2.2. Jelen⁶⁹⁴ (*ḥāḍir*) [9/2]

3. A fogalomtól (*mafḥūm*) a modellig/mintáig (*namūdağ*) [37/12]
4. Az elképzeléstől (*taṣawwur*) a mozgalomig (*ḥaraka*) [22/1]
5. *Ġāhilī* társadalom [1/6]
6. Kimaradók [6/2]

7.3. Terminológiai alapvetés – Quṭb *ğāhilijja* fogalma a *Maʿālimban*

Tesz-e művében Quṭb terminológiai alapvetést, meghatározza-e, hogy milyen jelentéstartalommal használja a *ğāhilijja* terminust, vagy azt csak közvetve, a terminus használatából tárhatjuk fel? Zollner szerint a *ḥākimijja* antitéziseként határozza meg, de nem határozza meg magát a terminust.⁶⁹⁵ Ezzel vitatkoznék, mert szerintem a könyv bevezető részének⁶⁹⁶ egy szakaszát tekinthetjük egyfajta terminológiai alapvetésnek:

Az egész világ ġāhilijjában él ma, a gyökereit tekintve, melyekből az élet alkotóelemei és rendszerei fakadnak. A ġāhilijjában, melyet nem tüntethet el semennyire ez a lenyűgöző anyagi kényelem, és ez a hatalmas anyagi fejlettség! Ez a ġāhilijja Allah földi hatalma [sultān], és az isteni tulajdonságok legfontosabbika, ami a ḥākimijja, elleni lázadáson alapul. Bizony az [értsd: a ġāhilijja] a ḥākimijját az emberre ruházta át, és

⁶⁹² A csoportba tartozó *ğāhilijja* megjelenések száma: a *ğāhilijja* mint terminus / a *ğāhilijja* mint nőnemű melléknévi alak.

⁶⁹³ Az iszlám előtti, avagy az iszlám eljövetelkor fennálló *ğāhilijját* kell érteni alatta (*al-ğāhilijja al-tārīhijja*).

⁶⁹⁴ A Quṭb korabeli *ğāhilijját* kell érteni alatta.

⁶⁹⁵ ZOLLNER, 2009, 58.

⁶⁹⁶ Az első fejezet (*Ġīl qurʿānī farīd*) előtti részt (3–12.) értem alatta.

néhányukat a többiek uraivá teszi, de nem abban a kezdetleges, primitív formában, melyet az első ġāhilijja ismert, hanem olyan formában, hogy követeli az eszmék, az értékek, a törvények és a szabályok, a rendszerek [intézmények/al-anzima], és az erkölcsök meghatározásának jogát, elszakadva az Allah [által előírt] életmódtól, és attól, amit Allah megengedett. Az ember megalázása, ami általános a kollektivistá rendszerekben,⁶⁹⁷ és az egyének és a népek elnyomása a tőke és a gyarmatosítás uralmával a 'kapitalista' rendszerekben, nem más, mint az Allah hatalma [sulṭān] elleni lázadás, és az Allah által az embereknek adott méltóság tagadásának eredménye.⁶⁹⁸

Az első mondatból valóban csak az derül ki, hogy Quṭb szerint a ġāhilijja a ḥākimijja ellentétje. Viszont a második mondatban már ezt bontja ki, megmagyarázva, hogy mit jelent a ḥākimijja elleni lázadás, milyen elemekből tevődik össze a ġāhilijja, milyen területekre van hatással Allah ḥākimijjájának a tagadása. Röviden: a ġāhilijjában élő ember egész életmódja, életének minden eleme eltér attól, amit Allah előír. A harmadik mondatban pedig konkrét példákat is felhoz a saját korából olyan rendszerekre, melyek ezen a lázadáson alapulnak, rámutatva, hogy az adott rendszerben mi ennek a következménye az emberre nézve. Úgy gondolom, hogy mindez több annál, mintha pusztán csak az ellentétjével definiálná a terminust.

Abban természetesen igaza van Zollnernek, hogy a terminus kontextusának elemzése tovább pontosíthatja annak jelentéstartalmát. Erre különösen a terminus megjelenéseinek két első csoportja (1. A fogalom felépítése, 2. A fogalom használata) alkalmas. A fenti terminológiai alapvetést és főként ezt a két csoportot megvizsgálva azt mondhatjuk, hogy Quṭb ġāhilijja fogalmának a Maʿālimban ugyanúgy megvan az a négy pillére (A1, A2, A4, A5), mely a Fī zilālban (i, ii, iii, iv) és a Ḥaṣāʾiṣban is megvan (A, B, C, D). És ezen felül van még kettő, melyek közül az egyik (A3) csak a Ḥaṣāʾiṣban (E), a másik pedig csak a Maʿālimban jelenik meg (A6). A ġāhilijja

- (A1) egy állapot,
- (A2) melynek alapja a szembenállás Allahhal és
- (A3) az ő ḥākimijjájával,
- (A4) és ezt a ḥākimijját az emberre ruházza át, így néhány embert a többiek uraivá tesz,
- (A5) az élet minden területén megjelenik (életmód),
- (A6) és egy aktív mozgalom.

⁶⁹⁷ A kommunista rendszereket érti alatta.

⁶⁹⁸ Maʿālim, 9.; Milestones, 10–11.

A terminus jelentésben tehát lényegi változás nincs, csak még pontosabbá válik a terminus jelentése. Maga Quṭb is többször rámutat arra, hogy bár többféle formában is megjelenhet a *ḡāhilijja*, de közben a lényege változatlan marad.⁶⁹⁹

*(...) kétféle kultúra létezik; az muzulmán (...) és a ḡāhilī kultúra, mely különböző életmódokban jelenik meg, melyek mind egy szabályra mennek vissza. Ez pedig az, hogy az emberi gondolkodásnak isteni státust ad, [ami] nem tér vissza Allahhoz, amikor mérlegeli azt.*⁷⁰⁰

Tehát a *ḡāhilijja* nem a történelem egy bizonyos periódusa, hanem egy állapot (*ḡāl*), így bármikor fennállhat, a múltban, a jelenben és a jövőben egyaránt, amikor a társadalom elhagyja az iszlám ösvényét.⁷⁰¹ Ebben az állapotban él Quṭb szerint az ő korában az egész világ.⁷⁰² Ennek az állapotnak az alapja az Allah hatalma elleni lázadás, a *ḡākimijja* – a legfontosabb isteni tulajdonság –,⁷⁰³ és az *ʿubūdijja* kiforgatása.⁷⁰⁴ Mindkettő csak és kizárólag Allahot illeti meg, ám a *ḡāhilijjában* nem Allah és ember kapcsolatát, hanem ember és ember kapcsolatát jellemzik: az ember gyakorolja a *ḡākimijját* a másik ember felett, az ember az embernek „adja meg” az *ʿubūdijját*. Így a *ḡāhilijja* elhajlás az Allah által előírt életmódtól.⁷⁰⁵

Ez az állapot, az Allahal és *ḡākimijjájával* való szembenállás nem olyan, mint egy betegség, ami csak a test egy részét támadja meg, de a többi részt nem érinti, és a beteg szellemileg ép marad. Ez az állapot mindenütt jelen van,⁷⁰⁶ körülöleli a benne élőket,⁷⁰⁷ és életének minden területére rányomja bélyegét: a törvényekre (*ṣarāʿiʿ*), a szabályokra (*qawānīn*), a rendszerekre (intézményekre), az erkölcsökre, az értékekre és mértékekre, az eszmékre, a fogalmakra, a hagyományokra, a szokásokra, a kapcsolatokra és a viselkedési módokra, tehát az élet minden alkotóelemére.⁷⁰⁸ Mindezeket nem az isteni, hanem emberi forrásból veszi, azaz

⁶⁹⁹ *Maʿālim*, 126., 154., 184., 204., 211.; *Milestones*, 84., 100., 117., 132., 136. A 154./100. oldalon Allahra hivatkozik: *Allah (...) leírta a ḡāhilijja formáit.*

⁷⁰⁰ *Maʿālim*, 173.; *Milestones*, 111.

⁷⁰¹ *Maʿālim*, 224.; *Milestones*, 144.

⁷⁰² *Maʿālim*, 9., 11. (*a föld minden sarkában megtelepedett*), 21. (Ma olyan *ḡāhilijjában* vagyunk, ...), 160. (*Ugyanebben a ḡāhilijjában leledznek [a] (...) fejlett nemzetek, és az elmaradtak is.*), 206. (Ez a *ḡāhilijja* amiben vagytok ...), 217. (a *ḡāhilijja* közepén élünk); *Milestones*, 10–11., 12., 20., 103., 133., 140.

⁷⁰³ *Maʿālim*, 9., 38.; *Milestones*, 11., 31.

⁷⁰⁴ *Maʿālim*, 106.; *Milestones*, 73.

⁷⁰⁵ *Maʿālim*, 9., 63., 106., 171., 176., 200., 200–201., 208., 209.; *Milestones*, 11., 46., 73., 110., 113., 129., 130., 134., 135.

⁷⁰⁶ *Maʿālim*, 11.; *Milestones*, 12.

⁷⁰⁷ *Maʿālim*, 11., 21–22., 49., 58., 106., 159.; *Milestones*, 12., 20., 37., 42., 73., 103.

⁷⁰⁸ *Maʿālim*, 9., 21., 42., 200., 209., 224.; *Milestones*, 11., 20., 33., 129., 135., 144.

emberek alkotják meg, *amit Allah nem engedélyezett,*⁷⁰⁹ és ezzel tulajdonképpen *az emberi gondolkodásnak isteni státust ad.*⁷¹⁰

Láttuk, hogy a *nahda* során a muszlim gondolkodók arra (is) keresték a választ, hogy mi az oka a muzulmán világ elmaradottságának a Nyugathoz képest. Próbálták feloldani azt az ellentmondást, hogy a muzulmán világ előtt jár a nem muzulmán Nyugat. Quṭb is látja ezt *a lenyűgöző anyagi kényelmet, és ezt a hatalmas anyagi fejlettséget,*⁷¹¹ és leszögezi, hogy mindez nem tüntetheti el a *ḡāhiliját*. Tehát a *ḡāhilija* léte nem függvénye a civilizációs eredményeknek és fejlettségi szintnek, csakis az ember és Allah, a társadalom és Allah viszonyának függvénye. Sőt, később talán tovább is megy, mint a *nahda* többi gondolkodója, amikor azt írja, hogy *az anyagi jólétet (...) önmagában (...) nem nevezik az iszlámban civilizációnak, pont azért, mert a ḡāhilija is elérheti azt.*⁷¹²

7.4. Helyettesítés és hasonlítás

Tovább pontosítja a *ḡāhiliját* fogalmát, ha megválaszoljuk azt a kérdést, hogy mivel helyettesíti, illetve mihez hasonlítja Quṭb. Az egyik ilyen a hat pillér közé is beemeltük: 'állapot' (*ḥāl*), ezért ezzel itt most nem foglalkozom.

A hasonlatok egyik csoportja az (A2) pillért világítja meg jobban. Az Allahal való szembenállás állapota nemcsak egyértelműen más, hanem egyértelműen rossz is. A *tisztátalan* (amitől Allah meg akar tisztítani),⁷¹³ a *gonosz*,⁷¹⁴ a *rothadás*,⁷¹⁵ a *mocsok*⁷¹⁶ és a *mélység*⁷¹⁷ jelzők egyértelműen a terminus negatív jelentéstartalmát erősítik. Azt is világossá teszi Quṭb, hogy ezeket nem lesz egyszerű felszámolni, ugyanis nem csak a felszínen vannak jelen, hanem mélyre hatóak.⁷¹⁸

⁷⁰⁹ *Ma'ālim*, 200–201.; *Milestones*, 130.

⁷¹⁰ *Ma'ālim*, 173.; *Milestones*, 111.

⁷¹¹ *Ma'ālim*, 9.; *Milestones*, 11. Ezt megerősíti másutt is. *Ugyanebben a ḡāhilijában leledzenek az iparilag és gazdaságilag fejlett nemzetek, és az elmaradottak is.* (*Ma'ālim*, 160.; *Milestones*, 103.) *És ezek a civilizációk melyek elkápráztattak sokakat, és legyőzték lelkiüket, nem mások lényegükben, mint a ḡāhilija rendszerei.* (*Ma'ālim*, 211.; *Milestones*, 136.)

⁷¹² *Ma'ālim*, 154.; *Milestones*, 100.

⁷¹³ *Ma'ālim*, 206.; *Milestones*, 133.

⁷¹⁴ *Ez a ḡāhilija gonosz volt régen, és rossz jelenleg is.* (*Ma'ālim*, 204.; *Milestones*, 132.)

⁷¹⁵ (...) *ez a rothadás (...), melyben a ḡāhilija él (...).* (*Ma'ālim*, 216.; *Milestones*, 139.)

⁷¹⁶ *Ma'ālim*, 20.; *Milestones*, 19.

⁷¹⁷ [a ḡāhilijja] *valójában milyen mélyen van (...).* (*Ma'ālim*, 217.; *Milestones*, 139.) (...) *a ḡāhilija szakadékból (...).* (*Ma'ālim*, 159.; *Milestones*, 103.)

⁷¹⁸ (...) *a ḡāhilija rossz és durva gyökere!* (*Ma'ālim*, 205.; *Milestones*, 132-133.)

A helyettesítések és hasonlítások sajátos csoportja az ellentétpárok, melyek szintén az (A2) pillér vonalait pontosítják. Quṭb itt a *ġāhiliját* nem konkrétan a *hākimijájával*, hanem az iszlámmal állítja szembe, majd ezt az ellentétpárt helyettesíti – vagy ha úgy tetszik, hasonlítja össze – más ellentétpárokkal: *širk – tawhīd*, és *kufr – īmān*.⁷¹⁹ Tehát amíg a *ġāhilijja* a többistenhit,⁷²⁰ a bálványimádás és a hitetlenség, addig az iszlám az egyistenhit és a hit.

A hasonlatok másik része a fenti pillérek közül az (A5)-et támogatják meg. A *körülölel, körülöttünk lévő*,⁷²¹ a Föld minden sarkában megtelepedett, a *ġāhilijja óceánja*⁷²² kifejezésekkel Quṭb azt az alap gondolatát erősíti meg, hogy a *ġāhilijja* mindenütt jelen van, az egész világ a *ġāhilijja* állapotában van. De nem csak körülveszi az embert, hanem akár nyomot is hagy benne.⁷²³

7.5. A régi és a modern (*hādir*)⁷²⁴ *ġāhilijja*

Van-e különbség a régi és a modern *ġāhilijja* között a *Ma‘ālimban*?⁷²⁵ Az ide vonatkozó szakaszok a második csoportba tartoznak: 2. A fogalom (*mafhūm*) használata. Ezt a vizsgálat céljából két alcsoportra osztottam: 2.1. Múlt (*māḍī*) és 2.2. Jelen (*hādir*).

Amikor az iszlám eljövetelekor fennálló *ġāhilijjáról* beszél Quṭb, akkor legtöbbször az attól való elszakadás szükségessége, ténye jelenik meg,⁷²⁶ ami egyben a *širk*től a *tawhīd* felé mozgulást is jelenti.⁷²⁷ Ennek az elszakadásnak „jó esetben” három jellemzője van: (i) teljes, azaz ki kell szakadni a *ġāhilī* környezetből, társadalomból, és érzelmileg is el kell különülni a *ġāhilī* múlttól;⁷²⁸ (ii) végleges és (iii) egy új korszak kezdetét jelenti, ahonnan visszatekintve már világos a megtérő számára korábbi életének *mocskos* volta.⁷²⁹ „Rossz esetben” nem

⁷¹⁹ A kérdés valójában a *kufr* és a hit kérdése. A *širk* és a *tawhīd* kérdése. A *ġāhilijja* és az iszlám kérdése. (*Ma‘ālim*, 213.; *Milestones*, 137. *Ma‘ālim*, 21., 167. Utóbbi oldalszám a Minbar al-Tawhīd wa al-Ġihād féle kiadás alapján)

⁷²⁰ A *širk* használata abból a szempontból találó jelen esetben, hogy Quṭbnál a *ġāhilijja* egyik fő vonása az, hogy az embert, emberek egy csoportját állítja Allah helyére. WEHR (1994, 975.) a hübrisz jelentést is hozza, ami szintén jól illik Quṭb *ġāhilijja* fogalmának e vonásához. Hiszen az ember magát ruházza fel isteni attribútumokkal (pl. *hākimijja*).

⁷²¹ *Ma‘ālim*, 11., 21–22., 49., 159.; *Milestones*, 12., 20., 37., 103. (...) a *ġāhilijja* közepén élünk (...). (*Ma‘ālim*, 217.; *Milestones*, 140.)

⁷²² *Ma‘ālim*, 11.; *Milestones*, 12.

⁷²³ *Ma‘ālim*, 49.; *Milestones*, 37. (...) üledékeinek maradéka az elméjében (...). (*Ma‘ālim*, 158–159.; *Milestones*, 102–103.)

⁷²⁴ Értsd a Quṭb korabeli.

⁷²⁵ Egy korábbi tanulmányomban (LAKATOS, 2015, 104–105.) azt vizsgáltam, hogy a szakterület tudósai szerint van-e különbség Quṭb esetében a régi és a modern *ġāhilijja* között általában, tehát nem csak a *Ma‘ālimban*.

⁷²⁶ *Ma‘ālim*, 20., 209.; *Milestones*, 19., 135.

⁷²⁷ *Ma‘ālim*, 21., 63.; *Milestones*, 20., 46.

⁷²⁸ *Ma‘ālim*, 20.; *Milestones*, 19.

⁷²⁹ *Ma‘ālim*, 20.; *Milestones*, 19.

végleges, és Quṭb meg is említi, hogy történt olyan, hogy az emberek ismét a *ḡāhilijja* felé fordultak és *megint visszatértek a širkhez*.⁷³⁰

Ahogy a fentiek alapján várható, a modern *ḡāhilijjáról* nem nagyon mond mást, mint a korairól. Azaz teljesen eltér az iszlámtól,⁷³¹ és szemben áll a *tawḥīddal, melyet utálnak a hatalom birtokosai minden időben és minden helyen*.⁷³² Itt a terminus politikai tartalma is megjelenik, hiszen a *tawḥīd*, azaz az iszlám megjelenése a *ḡāhilijjában* kialakult hatalmi helyzetet és szuverenitást megváltoztatja. Ezt még azzal egészíti ki, amit már korábban is említettem, hogy a fejlettebb és az elmaradottabb országok is ugyanolyan (szintű) *ḡāhilijjában* leledzenek.⁷³³

Abból kiindulva, hogy a megnevezéssel megkülönbözteti Quṭb a régi és a modern a *ḡāhilijját*, feltételezhetjük, hogy számára nem volt teljes mértékben azonos („értékű”) a kettő. E feltételezésünket megerősíti az a három alkalom közül kettő, amikor összehasonlítja a régi és a modern *ḡāhilijját*: mindkettő gonosz, s bár formájuk eltérő, de a gyökerük azonos;⁷³⁴ *de nem abban a kezdetleges, primitív formában, melyet az első ḡāhilijja ismert*;⁷³⁵ a mai *ḡāhilijja* ugyanolyan, mint a régi, *vagy tán még sötétebb*.⁷³⁶ Az elsőben nyíltan nem mondja ki, hogy jelentős különbség lenne a két *ḡāhilijja* között, illetve, hogy az egyik jóval súlyosabb volna, mint a másik, de a másik kettőben elég egyértelműen utal rá. Még egyértelműbben talán, mint ahogy azt a *Fī zilālban* tette, melyben azt írta, hogy a régi *ḡāhilijja* csak eltérítette az embereket a Korántól, míg a modern egy új Koránnal helyettesíti azt. Mindebben, hogy a saját kora *ḡāhilijjáját* látja súlyosabbnak, és hogy ezt a *Ma‘ālimban* egyértelműbben fejezi ki, minden bizonnyal szerepet játszott az, hogy értelem szerűen a saját koráról személyes tapasztalatai voltak, ráadásul nem kellemesek, gondoljunk csak a börtönben átéltekre és a Muzulmán Testvériség helyzetére.

7.6. A *ḡāhilī* társadalom és a ’kimaradók’

A *ḡāhilijja* terminus megjelenéseinek e két csoportjára csak röviden térnék ki. Az első a terminusnak a társadalom jelzőjeként (nőnemű melléknévi alakban) való megjelenései. Az ide

⁷³⁰ *Ma‘ālim*, 61.; *Milestones*, 45.

⁷³¹ *Ma‘ālim*, 199, 208.; *Milestones*, 129., 134.

⁷³² *Ma‘ālim*, 38.; *Milestones*, 31.

⁷³³ *Ma‘ālim*, 160.; *Milestones*, 103.

⁷³⁴ *Ma‘ālim*, 204.; *Milestones*, 132.

⁷³⁵ *Ma‘ālim*, 9.; *Milestones*, 11.

⁷³⁶ *Ma‘ālim*, 21.; *Milestones*, 20.

tartozó esetek két közös jellemzője megerősíti Quṭb *ġāhilijja* fogalmának fent már megismert jellemzőit:

- (a) egyértelműen negatív értékítéletet jelent a társadalomra nézve,⁷³⁷
- (b) a muzulmán társadalomhoz képest rosszabb, elmaradottabb.⁷³⁸

Mindezen társadalmakkal szemben az iszlám magától értetődő álláspontja az, hogy nem ismeri el muzulmán voltukat,⁷³⁹ és nem fogadja el legitimitásukat.⁷⁴⁰

A második csoport azon előfordulások, melyek nem illettek bele igazán a fenti öt csoport egyikébe sem. Ide tartoznak a jelen fejezet elején említett koráni idézetek, melyek így értelemszerűen nem képezik vizsgálatunk tárgyát. A többi hat eset kimaradásának fő oka, hogy nem járulnak hozzá ténylegesen Quṭb *ġāhilijja* fogalmának meghatározásához, értelmezéséhez. A hat eset közül az elsőt és az utolsót érdemes külön kiemelni. Az elsőt azért, mert ott Quṭb világosan meghatározza művének célját: *Szükséges, hogy ennek az élcsapatnak [talīʿa], mely ezzel az elhatározással indul el, a "Maʿālim fī 'l-tarīq" [mutassa] a mérföldköveket, (...) Hogyan szóljon ennek a ġāhilijjának a népéhez az iszlám nyelvén, és miről beszéljen annak?*⁷⁴¹ Azaz, mint a mű címe is sugallja, ez egy kézikönyv, egy program megvalósítási terve, egy szűk csoport számára, hogy hogyan vegye fel a küzdelmet az iszlám nevében a *ġāhilijjával* szemben. A másodikat pedig azért, mert abban külön kitér a nők helyzetére, hogy a *ġāhilijja* az ő esetükben milyen erős elnyomást jelent.⁷⁴²

7.7. Miért a *ġāhilijja* és nem a *kufr*?

Ha a *ġāhilijja* az iszlám ellentétje, és az ellentétpárokon keresztül úgy tűnik, hogy tulajdonképpen a *kufr*hoz hasonlítja, akkor miért nem a *kufr/kāfir* kifejezéseket használja a *ġāhilijjal*/*ġāhilī* helyett, pedig többször is kézenfekvőnek tűnne. A lehetséges válaszokat három kérdés mentén igyekszem sorra venni:

- (i) Miért a *ġāhilijja*?
- (ii) Miért nem a *kufr/kāfir*?

⁷³⁷ *Maʿālim*, 142., 147., 151.; *Milestones*, 94., 96., 98.

⁷³⁸ *Maʿālim*, 142.; *Milestones*, 94.

⁷³⁹ Már csak azért is, mert – mint mondja – *tagadja Allah létét.* (*Maʿālim*, 141.; *Milestones*, 93.)

⁷⁴⁰ *Maʿālim*, 126.; *Milestones*, 84.

⁷⁴¹ *Maʿālim*, 11.; *Milestones*, 12.

⁷⁴² *Maʿālim*, 217.; *Milestones*, 139.

(iii) Mi az iszlám? És mivel lehet leírni a hiányát?

7.7.1. Miért a *ġāhilijja*?

(a) Az összehasonlításoknál nem az ellentétpárok „azonos oldalon” (jó – rossz) szereplő tagjait hasonlítja egymáshoz Quṭb (értsd: a *ġāhilijj*át a *kuf*rhoz, és az iszlámot az *īmān*hoz), hanem az ellentétpárok tagjai (értsd, pl. a *ġāhilijja* és az iszlám) közötti ellentétet, a középutat, a kompromisszumot lehetetlenné tevő éles szembenállást. Ahogy nincs középut a *kuf*r és az *īmān* között, ugyanúgy nincs a *ġāhilijja* és az iszlám között sem.

(b) Sajjid Quṭbot radikális gondolkodónak tartja a szakirodalom egy része,⁷⁴³ de a *ġāhilijja* terminus használata és a *kuf*r kerülése árnyalni látszik ezt az állítást. Úgy tűnik, hogy radikalizmusában (vagy *ġāhilijja* vagy iszlám, nincs középut) van egy bizonyos fokú mérsékeltség. Nem mindig csak feketén és fehérén látja a világot, hanem néha látja a „szürkét” is, és a *kuf*r (a fekete, a rossz) helyett, a *ġāhilijj*át használja, ami nem az iszlám, de nem is a *kuf*r. Nem az embert magát, és a hitét akarja minősíteni, hanem a tetteket, a társadalmat, még inkább annak értékrendjét, a rendszert.

Ezzel bizonyos szempontból cáfoljuk Zimmermant, aki szerint Quṭb fekete-fehérben látta a világot: iszlám vagy *ġāhilijja*, nincs középut.⁷⁴⁴ Hiszen azzal egyetérthetünk, hogy az iszlám és a *ġāhilijja* között valóban nem volt középut Quṭb szerint, ugyanakkor pont a *ġāhilijja* terminus használata mutatja azt, hogy mégsem annyira fekete-fehérnek látja Quṭb a világot. Hogy ezt tudatosan tette-e vagy sem, azt csak feltételezhetjük. Én előbbi mellett érvelnék, mert annyira kézenfekvő lenne a *kuf*r használata, de mégsem teszi.

(c) Nem ugyanaz hitetlennek lenni (*kāfir*) vagy nem hívő módjára élni, nem követni Allah parancsait (*ġāhilijja*). Utóbbi nem feltétlenül jelenti azt, hogy az ember nem hisz Allahban. Azt, hogy kinek mi van a szívében (*kuf*r vagy *īmān*), hogy az egyes ember tettei, vagy egy társadalom normái mögött milyen mozgatórugók vannak, van-e hit vagy sem, nehéz minden kétséget kizáróan igazolni. Magáról a cselekedetről vagy a normarendszerről, a fennálló jogrendszerről és annak alapjáról viszont lehet értékítéletet mondani az iszlám tanítása szempontjából.⁷⁴⁵ Erre a feladatra alkalmasabbnak tűnik a *ġāhilijja*.

(d) Quṭb szerint nem nevezhető muszlimnak egy ember vagy egy társadalom, hiába mondja magát annak, amíg a *ġāhilijja* életmódját éli.⁷⁴⁶ Adná magát, hogy ha nem muszlim,

⁷⁴³ Például: CALVERT, 2004b; EIKMEIER, 2007; KEPEL, 1985; USHAMA, 2007; ZIMMERMAN, 2004.

⁷⁴⁴ ZIMMERMAN, 2004, 238–241.

⁷⁴⁵ Előbbi esetben (*kuf*r) inkább a személyt, utóbbi esetben (*ġāhilijja*) csak a tettet, a fennálló rendszert ítéljük meg. De nem tudjuk, hogy ez Quṭb fejében megfordult-e.

⁷⁴⁶ *Ma‘ālim*, 126, 213.; *Milestones*, 83., 137.

akkor *kāfir*, de Quṭb mégsem él ezzel a kifejezéssel. Quṭbnál tehát a „muszlimság” feltétele nem pusztán a hitvallás, hanem a cselekvés is. Az iszlám tanításának nem megfelelő viselkedésmódra és értékrendszerre, pedig a Korán is olykor a *ġāhilijja* terminust⁷⁴⁷ használja.

Érdekes kérdés, hogy vajon ezzel Quṭb azt mondja-e, hogy lehet valaki úgy *muʿmin* (hívő), hogy közben nem muszlim. Azaz van hite, de mivel ezt tettekre nem váltja, nem muszlim.

(e) Quṭb nem csak egyes személyeket, hanem például társadalmakat és (politikai) rendszereket is *ġāhilī*nek nevez. Egy (politikai intézmény)rendszer nem tud hívő vagy nem hívő lenni, de működhet az iszlám vagy más vallás értékrendje mentén, vagy figyelmen kívül hagyhatja azt. Ez a rendszert létrehozó és működtető emberek döntésétől függ. Egy társadalom szintén magáénak vallhatja az iszlám értékrendszerét, és akár még vallásosnak is nevezhetjük az adott társadalmat, de ettől még nem biztos, hogy minden egyes tagja vallásos, még akkor sem, ha elfogadják és követik ezt az értékrendszert. Ugyanez igaz fordítva is: ha egy társadalom nem az iszlám értékrendszere alapján működik, attól még nem nevezhető a társadalom egésze hitetlennek, mert mindeközben az egyes tagok lehetnek vallásosak, és élhetnek is annak előírásai szerint. Ami tehát biztosan elmondható egy társadalomról vagy egy rendszerről, hogy az iszlám tanításának és értékrendszerének talaján áll-e vagy sem. Amikor Quṭb a társadalmat és a rendszert minősíti, akkor azt annak értékrendszere és a benne élők tettei alapján teszi, amire a *ġāhilī*, 'ġāhilijjában lévő' kifejezés alkalmas. Így az egészről mond véleményt, nem az egyes emberekről, a látható dolgokról, a tettekről, nem a láthatatlanról, az egyes emberek hitéről.

7.7.2. Miért nem a *kufir/kāfir*?

(a) A *kufir* (hitetlenség) deviáns nézetek tartása vagy kifejezése, vagy hitetlenségre utaló cselekedetek elkövetése, melyek egyenértékűek lehetnek a hitehagyással (*ridda, irtidād*).⁷⁴⁸ Az *al-Mawsūʿa al-fiqhijja*ban azt találjuk, hogy a *kufir* a bűnök legnagyobbika és ezt a Korán egy versével⁷⁴⁹ és egy hadísszal⁷⁵⁰ támasztja alá,⁷⁵¹ míg egy hadisz szerint a *kufir* gyalázata a gyilkosságéval egyenlő.⁷⁵² Ha Quṭb támogatókat kíván megnyerni ügyének, akkor nem lenne előnyös a számára, ha az iszlám fogalmi keretein belüli talán legsúlyosabb váddal, a *kufirral*

⁷⁴⁷ Vagy a *gahl* egyéb alakjait. Ezt ld. a IV. A *ġāhilijja* terminus c. fejezetben.

⁷⁴⁸ ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE, 2016, 1.

⁷⁴⁹ Korán 31,13: *Bizony a širk hatalmas igazságtalanság (Inna al-širka la-ẓulmun ʿaẓīmun)*.

⁷⁵⁰ *Mondta a próféta: Talán nem mondtam el nektek, hogy melyek a legnagyobbak a nagy bűnök közül? (akbar al-kabāʿir)*.

⁷⁵¹ *al-Mawsūʿa al-fiqhijja*, vol. XXXV, 15.

⁷⁵² *EI*, vol. IV, 407.

illetné a potenciális támogatóit, *kāfir*nak (hitetlen) nevezné az egyiptomiakat és a muzulmán világ minden tagját.

(b) A *takfir* (valakit hitelenséggel vádolni)/*kufir*, igen komoly és bonyolult kérdés az iszlámban. Olyannyira, hogy a Korán, a hadiszok, a teológia és a *fiqh* is foglalkozik vele. Ha tehát Quṭb ezt a terminust használná, akkor több nehéz kérdésre is választ kellene adnia: Milyen határvonalak átlépése esetén lehet valakit *kāfir*nak mondani, és hogyan lehet eldönteni, hogy átlépte-e ezeket a határvonalakat? Szükségszerűen következik-e a bűn elkövetéséből a *kufir*?⁷⁵³ Korábban láthattuk,⁷⁵⁴ hogy nincs objektív definíciója annak, hogy mi alkotja az igaz hitet (*īmān*), és ugyanígy nincs az ellentétének, a *kufir*nak sem.⁷⁵⁵

(c) Az (a) pont alapján nem meglepő, hogy a *takfir* használatának nagyon súlyos következményei vannak. A *kāfir*nak túlvilági és evilági büntetéssel is számolnia kell. A túlvilágit illetően a Koránban azt találjuk, hogy a *kāfirok* az örökkévalóságig a tűzben lesznek.⁷⁵⁶ Az evilági büntetést illetően fontos megjegyezni, hogy a *kufir*nak több típusát lehet megkülönböztetni, melyek közül az egyik – a fent említett – *ridda*. Az ezt elkövető személyt nevezik *murtadd*nak.⁷⁵⁷ Mivel Quṭb elsősorban a muzulmánokhoz szólt, ezért most csak a *murtaddok* evilági büntetésével foglalkozom.⁷⁵⁸ A Korán az evilági büntetésükre nem tér ki konkrétan, viszont a *fiqh* könyvek a hadiszokra⁷⁵⁹ alapozva igen, és a férfiak számára egységesen halálbüntetést írnak elő,⁷⁶⁰ miután felszólították a tette megbánására.⁷⁶¹ A nők

⁷⁵³ A *kufir* nem szükségszerűen következik a bűn elkövetéséből; hit és hitelenség Allah iránymutatásának elhagyásától függ. (*The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, 332–335.) Már a korai iszlámnak is fontos dilemmája volt a „*kāfir*-kérdés”: *Kāfir*-e az, aki nagy bűnt követett el? Nagy bűn-e az, ha valaki nem muszlimként él? Mi a „helyzete” a *kāfir*nak? Pl.: a *murǧiʿita* álláspont: a hitet Allah bírálja el; a *ḥāriǧita* álláspont: aki nagy bűnnel hal meg, az *kāfir* – de akkor már az egyén és a közösség számára is irreleváns a kérdés; a *muʿtazilita* álláspont: a hitetlen ember *fāsiq* – elutasított. A *fiqh* irodalomban, pl. a *Kitāb al-Ġihād (wa ʿl-Sijar)*-ban a *Dār al-Ḥarb kāfir* lakói elleni küzdelmet a közösség kötelességének írja elő (*farḍ ʿalā ʿl-kifāja*). (*EI*, vol. IV, 407–408.)

⁷⁵⁴ Ld. 6.7.2. A *Ḥaṣāʾiṣ*-ban c. fejezetet.

⁷⁵⁵ Valamint a hozzá kapcsolódó fogalmaknak sem, pl.: *ridda*, *irtidād*, *zandaqa* (álcázott hitelenség), *sabb* (blaszfémia), *ilhād* (ateizmus, vallásos deviancia). (ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE, 2016, 6.)

⁷⁵⁶ Korán 64,10: *wa ʿlladīna kafarū (...) ulāʿika aṣḥāb al-nār ḥālidīn fihā (...)*. És *al-Mawsūʿa al-fiqhiyya*, vol. XXXV, 15.; *EI*, vol. IV, 407–408.; *EI*, vol. VII, 635.

⁷⁵⁷ A téma fontosságát mutatja, hogy még a *murtadd*nak is két típusa van a hittudósok szerint: *murtadd fiṭrī* (akinek a szülei is muszlimok voltak, és ő is úgy nőtt föl, aztán elhagyta a hitet), és *murtadd millī* (aki áttért az iszlámra, aztán mégis elhagyta a hitet). (*EI*, vol. VII, 635.)

⁷⁵⁸ A *kāfirok* evilági büntetéséről ld. bővebben: *al-Mawsūʿa al-fiqhiyya*, vol. XXXV, 16.

⁷⁵⁹ Az *al-Mawsūʿa al-fiqhiyya* két hadiszt hoz, melyekben Mohamed ezt mondja: (1) *Aki megváltoztatja a hitét, azt öljétek meg*; (2) *Nem lehet vérét venni annak a muszlimnak, aki megvallja, hogy nincs más isten csak Allah és hogy én vagyok a prófétája, kivéve három esetben: (...), és ha elhagyja a hitét (...)*.

⁷⁶⁰ A halálbüntetést Ibn Ḥanbal is megemlíti, akinek a nevéhez kötődő *hanbalita* irányzatból nőtték ki a *wahhābiták* és a Muzulmán Testvériség. (*EI*, vol. VII, 635.)

⁷⁶¹ *al-Mawsūʿa al-fiqhiyya*, vol. XXII, 194–195. Bár a szöveg nem írja, de nyilván úgy kell érteni, hogy ha a felszólítás után nem bánja meg, akkor lehet megölni. ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE (2016, 9.) szerint a jogtudósok között sokat vitatott kérdés, hogy az aposztatának, ha bűnösnek találták, kell-e lehetőséget adni a megbánásra (*istitāba*), amire a Koránban és a hadiszokban is van utalás. Általában megadták ezt, kivéve a következő esetekben: Allah, a hit, Allah könyvei és küldöttjei, és Mohamed és családja becsmérése.

esetében megoszlanak a vélemények. Vannak, akik szerint be kell bebörtönözni, addig ameddig újra fel nem veszi az iszlámot vagy meg nem hal,⁷⁶² míg mások szerint ugyanúgy halálbüntetés jár neki is.⁷⁶³ És Abū Dawūd megemlíti egy olyan hadíszt is, mely szerint Mohamed azt mondta, hogy amennyiben a *kufir* vádja nem állja meg a helyét, akkor a vádló válik *kāfir*-rá.⁷⁶⁴

A *takfir* még akkor is komoly következményekkel jár, ha nem kivégzéssel vagy testi fenyegetéssel végződik. A hitetlenséggel vádolt személy, még ha bizonyítást nem is nyert a vád, a következőkkel szembesülhet: társadalmi (akár családi) kapcsolatok megszakítása, házasság felbontása, öröklésből való kizárás, nem hajlandóak vele imádkozni, halálakor nem imádkoznak érte és nem temetik muzulmán temetőbe és nem tanúskodhat a bíróságon.⁷⁶⁵

Nem véletlen tehát, hogy a *takfirt* a legtöbb muszlim egy veszélyes eszköznek tartotta, mely nemcsak a muzulmán társadalom szövetére jelent fenyegetést, hanem a megvádolt egyénre nézve is súlyos következményekkel jár. Ezért, végig az iszlám történelme során, a felelősségteljes tudósok, szunniták és *šī'iták* egyaránt, igyekeztek jól körülhatárolni használatát és kétségbevonhatatlan bizonyítékot követeltek meg.⁷⁶⁶ A teológus Abū Hāmid al-Ġazālī (megh. 1111) is arra figyelmeztet, hogy nem szabad könnyedén használni a *takfirt*⁷⁶⁷ (és nyilván a hozzá kapcsolódó fogalmakat sem: *murtadd*, *irtidād*, *kāfir*), mivel halálbüntetést von maga után.⁷⁶⁸ Sőt, még Ibn Hāzm (megh. 1064) és Ibn Tajmijja⁷⁶⁹ is, akik ellenfeleik egyes csoportjait hitetlennek nyilvánították, óva intenek a *takfir* féktelen használatától.⁷⁷⁰

d) A tudósok egyetértenek abban, hogy a *takfirt* nem mondhatja ki egy laikus, akinek csak megpróbálhatja meggyőzni a hitehagyással gyanúsítottat.⁷⁷¹ Márpedig jogtudományi képzettség híján Sajjid Quṭb is ilyen laikus.

⁷⁶² A ḥanafiták szerint (*EI*, vol. VII, 635.), mert Mohamed megtiltotta azon hitetlen nők megölését, akik nem harcoltak és nem is buzdítottak rá. És ennek analógiájára (*qijās*) kell megítélni a hitehagyó nőket (*murtadda*) is. (*al-Mawsū'a al-fiqhijja*, vol. XXII, 195.) A *šī'iták* is ezen a véleményen vannak. (*EI*, vol. VII, 635.)

⁷⁶³ Az *al-Mawsū'a al-fiqhijja* (vol. XXII, 195.) szerint a jogtudósok többsége szerint. Az *EI* (vol. VII, 635.) al-Awzā'it, Ibn Hānbal, a mālikitákat és a šāfi'itákat nevezi meg.

⁷⁶⁴ *EI*, vol. IV, 407. *Sunan Abī Dawūd* 4687 (vagy: vol. XLIV, 92. hadíszt). Elérhető: <https://sunnah.com/abudawud:4687> (A letöltés ideje: 2022. 02. 22.). A hadíszt megbízhatóság szempontjából *ṣahīh*nek számít.

⁷⁶⁵ ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE, 2016, 14–15.

⁷⁶⁶ ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE, 2016, 12.

⁷⁶⁷ *Fajṣal al-tafriqa* c. művében. (ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE, 2016, 8.)

⁷⁶⁸ *EI*, vol. X, 122.

⁷⁶⁹ *Laysa kull man waqa'a fī 'l-kufir ṣāra kāfir* (Nem mindenki, aki hitetlenségbe esik, válik hitetlenné. Azaz nem is kell úgy kezelni.) – idézi ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE (2016, 11.)

⁷⁷⁰ ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE, 2016, 8. Apró adalék, hogy a mālikiták voltak azok, akik a hitehagyással gyanúsítottak és más hitetlenek gyors elítéléséről és kivégzéséről váltak híressé (a mamluk periódus alatt), nem pedig a ḥanbaliták, akik irányzatához sorolhatjuk Ibn Tajmijját, a wahhābitákat és a Muzulmán Testvériséget. (ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE, 2016, 10.)

⁷⁷¹ ADANG – ANSARI – FIERRO – SCHMIDTKE, 2016, 13.

Azaz a *kufir/kāfir* használata a *gāhilijja* helyett, több problémát is okozna Quṭb számára. Egyrészt, ha szerinte az egész világ a *gāhilijja* állapotában van, akkor a terminus kicserélése esetén mindenki *kāfir*, és minden muszlim *murtadd*, aminek a büntetése halál. Másrészt, ha nem minden muszlim *murtadd*, ami nyilvánvalóan így van, és minden bizonnyal Quṭb is így gondolja, akkor a legutóbb említett hadisz alapján épp Quṭb válhatna *kāfir*rá a hamis vád miatt, és őt kellene halállal sújtani. Harmadrészt, mint később látni fogjuk, Quṭbnek célja, hogy az embereket visszatérítse Allah útjára, ami azért érdekes, mert abban nincs konszenzus az iszlámban, hogy kell-e adni visszatérési esélyt a *murtadd* számára.⁷⁷²

Tudjuk, hogy Quṭb nem folytatott magasabb szintű vallás- vagy jogtudományi tanulmányokat, így vélhetőleg nem rendelkezett széles ismeretekkel a jogtudósoknak a *kufrral* kapcsolatos nézeteiről, így ezeket nem igen vehette számításba gondolatrendszerének kidolgozása és fogalomhasználatának kialakítása során. Ugyanakkor azt nagy biztonsággal feltételezhetünk, hogy még ezen tanulmányok híján is, annyival tisztában kellett lennie, hogy a *ridda* és *kufir* halálbüntetést von(hat) maga után.

7.7.3. Mi az iszlám? És mivel lehet leírni a hiányát?

Végül, de nem utolsó sorban megközelíthetjük kérdést az iszlám felől is. Quṭb számára az iszlám feltétele,⁷⁷³ hogy a *ḥākimijja* Allahé legyen, valamint ebből következően a *šarīʿa* alkalmazva legyen. Márpedig e két feltétel hiányának leírására a *gāhilijja* terminus alkalmasabb, mint a *kufir*.

7.7.4. Összegzés

Elmondhatjuk, hogy az aktuális helyzet leírására (az egyiptomi állam és társadalom, a világ államai és társadalmi nem kizárólag az iszlámon alapulnak, a magukat muszlimnak nevezők jó része nem követi a muzulmán életmódot), és Quṭb céljainak (támogatókat szerezni, visszatéríteni őket az iszlámra) jobban megfelel a *gāhilijja* terminus, mint a *kufir*. A *gāhilijja* állapotának Quṭb által meghatározott kritériumai egyértelműek, ezért könnyebben ellenőrizhetők (pl. Egyiptom nem kizárólag a *šarīʿa* alapján működik), nem úgy, mint a *kufir* esetében, ahol ez nehezebben menne, ha egyáltalán lehetséges. Továbbá a *gāhilijja* használatával Quṭb nem ad könnyű támadási felületet a vele egyet nem értőknek, mint tenné azt a *kāfir* használata esetén, s nem von maga után komolyabb következményeket (pl.

⁷⁷² *EI*, vol. VII, 635.

⁷⁷³ A kritérium, melynek teljesülése esetén egy adott rendszer, vagy társadalom muzulmánként nevezhető szerinte.

halálbüntetés). Röviden: a *ġāhilijja* használata az aktuális helyzetben praktikusabb és pontosabb, egyértelműbb és nem jár súlyos következményekkel.

7.8. A fogalomtól a modellig (*namūdaġ*)

Hogyan jut el Quṭb a fogalomtól a modellig? Ennek két főbb mozgatórugója van: egy belső, és egy külső. A belső az iszlám jellegéből fakad, hogy az nem csupán egy vallás, egy eszme, hanem egy átfogó elképzelés az életről, ami alapján az életet meg kell szervezni, és ez az iszlám első számú feladata.⁷⁷⁴ A külső pedig a *ġāhilijja* jellegéből fakad. Quṭb szerint az életről és a létezésről alkotott fogalmak és elképzelések, és minden más fogalom, valamint a törvények, hitvallások, szokások, hagyományok, a kultúra, a művészetek, az irodalom, a gondolkodás és a környezet, vagy épp a tudomány különböző területei⁷⁷⁵ mind-mind *ġāhilīk*, a *ġāhilijja* „termékei”.⁷⁷⁶ Ezekről, valamint a *ġāhilī* társadalom nyomásától és a *ġāhilijja* vezetésétől meg kell szabadulni *a szívünk mélyén*.⁷⁷⁷ Ehhez viszont szükségesnek tartja, hogy mindez az iszlámra, azaz muzulmán fogalmakra stb. legyenek cserélve.⁷⁷⁸ Ennek a váltásnak része a *širknek* a *tawḥīdra* cserélése. Az elszakadás és csere szükségessége mellett még egy dolog van, ami többször is megjelenik az iszlám mint modell kapcsán, és Quṭb jelentős hangsúlyt helyez rá, ez pedig a *šarī'a* alkalmazása, ami nélkül nincs iszlám.⁷⁷⁹

Az elszakadás-váltás során kétségnek, a *ġāhilijjával* való egyezkedésnek helye nincs, ahogy félmegoldás sincs, teljes tisztaságra van szükség.⁷⁸⁰ Ehhez nagyon szigorúan ragaszkodik Quṭb, hisz már azt is vereségnek tartja, ha a *ġāhilijjában* az iszlámhoz hasonló dolgokat keresünk.⁷⁸¹ Szerinte az iszlám nem nézi, hogy a *ġāhilī* társadalmak milyen megnevezéseket viselnek, ugyanis egy lényegi dologban mind megegyeznek, hogy az életmódjuk nem az Allahnak való teljes alávetésre (*ʿubūdiyya*) épül. Közös jellemzőjük tehát a *ġāhilijja*, és ennél fogva nem alkalmasak arra, hogy az iszlám kiegyezzen velük.⁷⁸²

⁷⁷⁴ *Maʿālim*, 199, 200.; *Milestones*, 129.

⁷⁷⁵ Pl. filozófia, a történelem értelmezése, pszichológia, etika, összehasonlító vallástudomány. (*Maʿālim*, 171.; *Milestones*, 110.)

⁷⁷⁶ *Maʿālim*, 21–22., 56., 197., 200., 205.; *Milestones*, 20., 41., 126., 129., 132–133.

⁷⁷⁷ *Maʿālim*, 23.; *Milestones*, 21.

⁷⁷⁸ *Maʿālim*, 21., 216.; *Milestones*, 20., 139.

⁷⁷⁹ Szám szerint háromszor (*Maʿālim*, 198., 201., 214.; *Milestones*, 127., 130., 138.) kerül elő a 3. csoportban.

⁷⁸⁰ *Maʿālim*, 23., 56., 197., 200–202., 205., 213., 216., 216–217.; *Milestones*, 21., 41., 126., 129–131., 132–133., 137., 139.

⁷⁸¹ *Ha úgy is tűnik, hogy az iszlám egyes részei hasonlítanak annak az életnek egyes részeihez, amit az emberek a ġāhilijjában élnek, ezek a részek nem ġāhilīk, és nem a ġāhilijjából valók.* (*Maʿālim*, 203.; *Milestones*, 131.)

⁷⁸² *Maʿālim*, 23., 126.; *Milestones*, 21., 84.

Quṭb és a Muzulmán Testvériség az iszlám szalafita irányzatához sorolható, s ez mutatkozik meg akkor, amikor a *ḡāhilijával* szembeni viselkedés, a *ḡāhilijából* való kivonulással kapcsolatban példaként a próféta kortársait, az első generációt hozza fel, akiken keresztül Allah meghatározta rendszerét és legyőzte a *ḡāhiliját*.⁷⁸³ Ugyanezt a gondolatot láttuk a *Fī zilālban* is.

A módszer (az elszakadás és csere) lényegének tisztázása után meg kell vizsgálnunk, hogy milyen lépésekben képzelel el Quṭb ennek a módszernek a megvalósítását. Az első lépésről igen határozott képe van. A fő feladat a nevelés-képzés és a muzulmán közösség formálódása. Ebben a szakaszban távol kell lenni a *ḡāhilija* hatásaitól, el kell szakadni attól minden téren (*al-‘uzla al-šu‘urijja*),⁷⁸⁴ mert annak *ḡāhilī* volta miatt nem lehet szó kiegyezésről.

A további lépéseket már nem nevezi meg ennyire egyértelműen, de kísérletet tehetünk ezek meghatározására, anélkül, hogy köztük sorrendet állítanánk fel. Az egyik a *ḡāhilija* elleni harc, de nem határozza meg pontosan, hogy ezt hogyan kell érteni. Egy helyütt annyit ír, hogy a *ḡāhilija* maradékai ellen a lelkiismeretben, az erkölcsökben⁷⁸⁵ és a gyakorlatban (az életmódra érte) is harcolni kell. A küzdelemmel kapcsolatban kiemeli, hogy az a gyökerek átvágása nélkül történik,⁷⁸⁶ tehát az iszlám semmit sem ad fel alapvetései közül. A másik a *ḡāhilija* vizsgálata, melynek célja annak kijavításának elősegítése.⁷⁸⁷

Ezen kívül Quṭb fontosnak tartja megmutatni a *ḡāhilijának*, hogy rabságban van, ellentétben a muzulmán életet beragyogó magas horizontokkal.⁷⁸⁸ A hogyanra a válasza a következő: nem együtt menni néhány lépést, de ugyanakkor nem elvágni minden kapcsolatot, és eltávolodni egy sarokba, hanem érintkezni mértékkel, elvenni és adni méltósággal, szeretettel és nyíltan előadni az igazságot, felülemelkedni a hitte alázattal.⁷⁸⁹ Az érintkezni mértékkel látszólag ellentmond a fent említett első lépésnek, a teljes elszakadásnak. Azonban, ha az *al-‘uzla al-šu‘urijjából*, vagy a további lépésekhez fűzött kiegészítésből, ti. a lelkiismeretben folytatott harcból indulunk ki, akkor összeegyeztethető egymással a két dolog: lelki eltávolodás mellett fenntartani valamiféle kapcsolatot a *ḡāhilijával*.

⁷⁸³ *Ma‘ālim*, 23.; *Milestones*, 22.

⁷⁸⁴ *Ma‘ālim*, 22, 216–217.; *Milestones*, 20., 139.

⁷⁸⁵ *Ma‘ālim*, 159.; *Milestones*, 103.

⁷⁸⁶ Értsd: az iszlám nem vágja el saját gyökereit, nem távolodik el gyökereitől. (*Ma‘ālim*, 210.; *Milestones*, 135.)

⁷⁸⁷ *Ma‘ālim*, 171.; *Milestones*, 110.

⁷⁸⁸ *Ma‘ālim*, 217.; *Milestones*, 139.

⁷⁸⁹ *Ma‘ālim*, 217.; *Milestones*, 140.

7.9. Az elképzeléstől a mozgalomig (*ḥaraka*)

A fentiekből leszűrhető, hogy Quṭb cselekvést, aktivitást vár el a muszlimok közösségétől a *ḡāhilijjával* szemben. Ennek gyakorlatilag szerves következménye egy mozgalom létrejötte. Így jutunk el a terminus előfordulásainak negyedik csoportjához: az elképzeléstől a mozgalomig.

A csoport vizsgálata során a következő kérdések merültek föl:

- (a) Mivel indokolja Quṭb, hogy az iszlámnak egy mozgalomban kell testet öltenie?
- (b) Quṭb felfogásában szükségszerű-e, hogy az iszlám egy mozgalomban öltözzön testet?
- (c) Mi ennek a mozgalomnak a feladata? Milyen módon kell megnyilvánulnia? Melyek a jellemzői?

Az (a) első kérdésre részben a fentiekből is kiindulva – ahol azt láttuk, hogy a *ḡāhilijja* mindent körülölel, ott van a fogalmakban, értékekben, s maga a társadalom és a különböző rendszerek stb. is *ḡāhilīk* – kikövetkeztethetjük a választ. Az iszlámnak azért is kell egy mozgalomban testet öltenie, mert a *ḡāhilijja* sem csak egy teória,⁷⁹⁰ nem csak egy eszmerendszer, hanem egy valóságosan létező és aktív mozgalom.⁷⁹¹

A (b) szükségszerűsége is részben megkaptuk a választ a korábbiakban. Azt láttuk, hogy Quṭb szerint az iszlám belső jellegének része, hogy nem „csak” egy eszme, hanem egy átfogó elképzelés az életről. Ez utóbbi szükségszerűen magával vonja, hogy az iszlám tettekben, cselekvésben is (!) megnyilvánuljon. Továbbá a hitvallás váza (*bināʿ al-ʿaqīda*) egy szerves és éltető csoportosulás,⁷⁹² s ezért szükséges, hogy a hit(vallás) építésének szakasza a hitnek az élő valóságba való átültetésével teljen, és a hit egy valóságos mozgalomban jelenjen meg.⁷⁹³ A *ḡāhilijja* előfordulásainak negyedik csoportjában ezen kívül még egy dolgot találunk, ami az iszlám mozgalommá válásának szükségszerűségét erősíti: a *ḡāhilī* társadalmak elkerülhetetlenül megtámadják az iszlámot, ezért az rákényszerül a háborúra, avagy *szükségszerűen maga [az iszlám] teszi meg az első lépést.*⁷⁹⁴ Bármelyiket is fogadjuk el,⁷⁹⁵ egyértelmű, hogy erre csak akkor képes az iszlám, ha mozgalomként lép fel. Ahogy tehát 'a

⁷⁹⁰ *Sőt, néha talán nem is volt „teóriája” egyáltalán!* (*Maʿālim*, 63.; *Milestones*, 46.)

⁷⁹¹ *Maʿālim*, 64.; *Milestones*, 46.

⁷⁹² Érdekes, hogy itt nem a *ḥaraka*, hanem a *taḡammuʿ* kifejezést használja.

⁷⁹³ *Maʿālim*, 51.; *Milestones*, 38.

⁷⁹⁴ *Maʿālim*, 108.; *Milestones*, 74.

⁷⁹⁵ Quṭb szerint a kettő között *a különbség nem tűnik nagynak.* (*Maʿālim*, 108.; *Milestones*, 74.)

fogalomtól a modellig’ esetében, úgy itt is két mozgatórugót, egy belsőt és egy külsőt határozhatunk meg, az előbbi az iszlám, az utóbbi a *ġāhilijja* lényegéből fakad.

(c) Mivel egy mozgalomról beszélünk, egyértelmű, hogy a cselekvés az elsősorú feladata. Ennek mibenlétét Quṭb többféleképpen is meghatározza, de alapvetően mindig az iszlám terjesztését és a *ġāhilijja* elleni küzdelmet jelöli meg. A mozgalom az iszlám hitvallásának és annak a társadalomnak a lenyomata, amelyik belőle nőtt ki, s e társadalom minden tagjának cselekednie kell. Mozgalomnak kell lennie a hitvallásában, a vérében, a közösségében és ennek a szerves közösségnek a struktúrájában is.⁷⁹⁶ A *ġāhilijjával* szemben egy harcoss mozgalomként kell viselkednie,⁷⁹⁷ a lélekben (*fī ’l-damīr*) és a valóságban (*fī al-wāqīʿ*) is szembe kell szállnia vele,⁷⁹⁸ és az iszlám feladata az, hogy átvegye az emberiség vezetését a *ġāhilijjától*⁷⁹⁹ és még egyszer visszatérítse a népet Allahhoz.⁸⁰⁰ Ezen folyamat első feladatának azt jelöli ki, hogy az iszlám fogalmait és hagyományait kell a *ġāhilijja* helyére helyezni.⁸⁰¹ Meg kell mutatni a *ġāhilijjának*, hogy minek a rabságában van, *összehasonlítva a muzulmán életet beragyogó magas horizontokkal*.⁸⁰² A *ġāhilijjával* folytatott harcot dzsihádnak nevezi Quṭb, mely a feltámadásig tart.⁸⁰³ Ezzel mintha azt jelezné előre, hogy az iszlám a feltámadásig nem arathat végső győzelmet a *ġāhilijjával* szemben, azaz mindig számítani lehet és kell is arra, hogy visszatérhet, és újra és újra fel kell venni vele szemben a küzdelmet.

Ahogy ’a fogalomtól a modellig’ csoport esetében, úgy itt is nagy hangsúlyt kap az, hogy nincs középút és félmegoldás. Az iszlámot egy szakadék választja el a *ġāhilijjától*, *és nincs felette egy híd, melyen, félúton találkozni lehetne, de át lehet hozni rajta* [ti. a hídon] *a ġāhilijja népét az iszlámhoz*.⁸⁰⁴ A teljes váltás szükségességét azzal is alátámasztja, hogy ha nem erről lenne szó, hanem csak néhány apró változtatásról, akkor mi igazolná ezt a változtatást.⁸⁰⁵

A három kérdésre adott válaszunkat jól foglalja össze a *Maʿālim* következő mondata: *Az iszlám pedig az iszlám, és az a feladata, hogy az embereket a ġāhilijjából az iszlámba vigye*.⁸⁰⁶ Azaz az iszlám lényegéből fakad az aktivitás, a cselekvés, a *daʿwa*, ezért ez egyszersmind

⁷⁹⁶ *Maʿālim*, 158–159.; *Milestones*, 102–103.

⁷⁹⁷ *Maʿālim*, 50.; *Milestones*, 37. Quṭb saját magáról is ennek megfelelően beszél: *Én támadó álláspontra helyezkedtem a nyugati ġāhilijjával szemben*. (*Maʿālim*, 215.; *Milestones*, 138.)

⁷⁹⁸ *Maʿālim*, 51., 210.; *Milestones*, 38., 135.

⁷⁹⁹ *Maʿālim*, 202.; *Milestones*, 131.

⁸⁰⁰ *Maʿālim*, 64.; *Milestones*, 46.

⁸⁰¹ *Maʿālim*, 216.; *Milestones*, 139. Hiányosságként említhetjük, hogy további (második, harmadik stb.) konkrét feladatokat nem sorol fel (tételesen) Quṭb.

⁸⁰² *Maʿālim*, 217.; *Milestones*, 139.

⁸⁰³ *Maʿālim*, 158–159.; *Milestones*, 102–103.

⁸⁰⁴ *Maʿālim*, 217.; *Milestones*, 140.

⁸⁰⁵ *Maʿālim*, 210.; *Milestones*, 136.

⁸⁰⁶ *Maʿālim*, 200.; *Milestones*, 129.

szükségszerűség is, és ez nyilván csak a hívőkön keresztül, azaz egy mozgalomban valósulhat meg.

7.10. Mi a teendő?

Foglaljuk össze röviden, hogy milyen cselekvési tervet (*manhağ*), milyen mérföldköveket jelölt ki Quṭb ennek a mozgalomnak, avagy az élcsapatnak. A minta természetesen Mohamed és a muszlimok első generációja, akik a mekkai tizenhárom év során erős közösséget építettek fel. Mivel maga a cselekvési terv nem tartozik disszertációm fókuszába, ezért itt Zollner elemzésére támaszkodom, aki szerint a *Māʿalimban* három szakaszra lehet felosztani ezt az időszakot.

Az *első szakasz* a hitvallás megerősítése és az *ʿubūdijja* elfogadása Allah *ḥākimijjája* iránt. Amint megerősödtek hitükben, az élcsapat tagjai egy organikus aktivista csoportot fognak létrehozni. Példájuk következtében egyre többen fognak hozzájuk csatlakozni.

Így jutunk el a *második szakaszba*. Mivel ekkor még mindig kicsi a csoport ahhoz, hogy szembeszálljon a *ğāhilijja* társadalmával, ezért Mohamedhez hasonlóan kivonulnak (*hiğra*), elszakadnak a *ğāhilijjától* (*al-ʿuzla al-šūʿurijja*), ami segíti a csoport belső szerkezetének megerősítését, és kikerülnek a *ğāhilijja* befolyása alól.

A *harmadik szakasz* akkor veszi kezdetét, amikor a csoport megtalálja belső erejét, és megnöveli létszámát. Csak az erős szervezet és szilárd meggyőződés révén képes felkészülni a szükségszerű küzdelemre a *ğāhilijja* társadalmával. Ez a harc Quṭb számára politikailag legitim, elkerülhetetlen és szükségszerű.⁸⁰⁷ Itt jelenik meg a dzsihád, aminek a célja Allah *ḥākimijjájának* visszaállítása és egy *šarīʿán* alapuló muzulmán állam létrehozása. Ez egybecseng azzal, hogy a muzulmán hitvallást át kel ültetni a gyakorlatba. A dzsihád használatában van némi bizonytalanság Quṭbnál. A kontextus és a muzulmán elképzelés előrehaladásának függvényében jelenthet prédikálást és tanulást, a *hiğrában* való részvételt és fegyveres harcot is, a *manhağ* végső szakaszban. Tulajdonképpen a *manhağ* bármely pontján az élcsapat dzsihádöt folytat. Ugyanakkor nem kétséges Zollner szerint, hogy a *ğāhilijja* elleni harc végső szakaszában Quṭb dzsihád fogalmának jelentéstartalma a fegyveres harcot is magában hordozza.⁸⁰⁸

Zollner rámutat, hogy Quṭb muzulmán elképzelésének nem képezi részét a muzulmán államrendszer vagy egy ilyen állam alkotmánya. Nem tartja fontosnak, sőt, egyenesen

⁸⁰⁷ *Maʿālim*, 108.; *Milestones*, 74.

⁸⁰⁸ ZOLLNER, 2009, 59–61.

veszélyes ezzel foglalkozni, amíg a muzulmán elképzelést nem követik. Ugyanis amint alkalmazásra kerül a muzulmán elképzelés, az magától egy muzulmán ideális társadalomhoz vezet, melynek tagjai, megszabadulva az emberi zsarnokság rabszolgaságától, ösztönösen rá fognak érezni az isteni rendszerre.⁸⁰⁹ Quṭb számára tehát az állam nem cél, hanem csak egy eszköz. Eszköz arra, hogy a *šarīʿa* érvényesüljön, és ezért az állam konkrét formája számára nem fontos.

7.11. Összegzés

Quṭb *ḡāhilijja* fogalma tehát egy *állapotot* takar (A1), melynek alapja a *szembenállás Allahhal* (A2), néhány ember a többi ember urává válik (A4) és az *élet minden területén* megjelenik (A5). Az (A1, A2, A4, A5) gyakorlatilag teljes mértékben megegyezik azzal a négy főbb pillérrel (i-iv), melyeken a *ḡāhilijja* terminus jelentése nyugszik Quṭbnál a *Fī zilāl*-ban. Tehát amelyik jelentésárnyalatát kidomborítja a *ḡāhilijjának* a Koránban, azt a jelentéstartalmat viszi tovább a *Maʿālimba* is. Ami a *Fī zilāl*-hoz képest többlet a *Maʿālimban*, azt vehetjük úgy, képletesen szólva, mint e négy pillér részleteinek kidolgozása. Két ilyen kell megemlítenünk. Az egyik, a már fentebb is említett *ḡāhilijja – ḡākimijja* ellentét (A3). A másik a (iv-A4)-hez kapcsolható, mégpedig annak hangsúlyozása, hogy a *ḡāhilijja* nem csak egy teória, nem csak egy eszmerendszer, hanem egy valóságosan létező és aktív mozgalom (A6). Ez a *ḡāhilijja* többféle formában is megjelenhet, miközben a lényege nem változik.

Quṭb ebben a *ḡāhilijjában* látja az aktuális problémák okát, ezért a megoldást ennek ellentétjétől, az iszlámtól várja. Utóbbi, a *ḡāhilijjához* hasonlóan, nem pusztán egy vallás, vagy egy eszmerendszer az ő szemében. Számára a hitvallás nem elégséges feltétele annak, hogy valaki valóban muszlim legyen. Szükséges, hogy a *ḡākimijjától* ne fossza meg Allahot, és hogy a *šarīʿa* alapján élje életét. Úgy gondolja, hogy az iszlám belső lényegéből, természetéből fakadóan egy átfogó elképzelés az életről, amit az egyénnek a gyakorlatba kell átültetnie. Itt kapcsolódik össze a vallási tanítás és az ideológia, Quṭb ideológiája. Majd a *ḡāhilijjával* szembeni harchoz, mivel az sem csak egy puszta teória, illetve a muszlimok visszatérítéséhez egy mozgalomban kell testet öltetnie. Így kerül átültetésre a vallási tanítás, illetve az abból levezetett ideológia a gyakorlatba, és ölt testet egy mozgalomban. Quṭb szavaival élve:

⁸⁰⁹ ZOLLNER, 2009, 61.

Az iszlám a létezésnek és az életnek egy önálló elképzelése. Egy teljes elképzelés, melynek megvannak az egyedi jellemzői. Ebből származik egy saját és önálló teljes életmód, minden összetevőjével és kapcsolatával, és melyen egy sajátos jellemzőkkel bíró rendszer alapul.⁸¹⁰

⁸¹⁰ *Ma‘ālim*, 199.; *Milestones*, 129.

VIII. Sajjid Quṭb írásai és intellektuális fejlődése

8.1. Bevezetés

Munkámban a *Fī zilāl al-Qurʿān*, a *Ḥaṣāʾiṣ al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātuhu* és a *Maʿālim fī 'l-tarīq* vizsgálatán keresztül azt láthattuk, hogy életének utolsó szakaszában milyen volt Quṭb gondolatrendszere. Jelen fejezetben azt fogjuk röviden áttekinteni, hogy honnan és milyen úton jutott el idáig, milyen változásokon ment át gondolatrendszere és milyen tényezők hatására.

A szakirodalomban általában három korszakra osztják írói pályáját a művek témái és gondolkodásmódjának változása alapján. Egyes tudósok írói pályafutásának egészét bontják korszakokra,⁸¹¹ míg mások csak az első iszlamista műveinek megjelenésétől a haláláig tartó időszakot.⁸¹² Jelen munkában iszlamista jellegű műveire fókuszáltam, így főként az utóbbi korszakolásokra támaszkodom.

Természetesen az egyes szakaszokat nem lehet élesen elválasztani egymástól, viszont abban segítséget nyújt a korszakolás, hogy a fent ismertetett események fényében, főbb művein keresztül megvilágítsam Quṭb gondolkodásának fejlődését és az ennek háttérében meghúzódó mozgatórugókat.

Az egyes alfejezeteket az adott írói korszak nevét viselik. Először Quṭb-nak az adott korszakra jellemző gondolkodásmódját, az azt érő hatásokat, illetve annak változásait ismertetem, majd a tárgyalt korszak fontosabb műveit és gondolatait mutatom be.

8.2. Koráni írások – az első korszak (1940-es évek közepe–1949)⁸¹³

8.2.1. Nacionalizmus és liberalizmus – az 1919-es egyiptomi forradalom hatása Quṭbra

A negyvenes évek közepéig hárman gyakoroltak hatást gondolkodására: apja, nagybátyja, és mentora, al-ʿAqqād. Mindhármuk nacionalista, ill. utóbbi kettő Wafd párti is volt. Mentorától

⁸¹¹ Pl. ZIMMERMAN, 2004.

⁸¹² Pl. ABU RABI, 1984.

⁸¹³ Ezt megelőzően (1925–1939) írói munkája irodalomkritikából, költészetből, novellákból, és politikai, szociális, intellektuális és morális témájú cikkekből állt. (KHATAB, 2002a, 166.) ZIMMERMAN (2004, 223.) az 1930-as évekre teszi a korszak kezdetét, s a Koránnal foglalkozó műveken túl (ld. a 757. lábjegyzetet) ide sorolja Quṭb irodalmi (pl. *al-Šāʿiʿ al-maġhūl* – *Az ismeretlen tengerpart*, 1935.) és irodalomkritikai alkotásait is (pl. *Naqd kitāb*:

az iszlám és a nyugati ideák összehangolását, a liberális eszméket, és az antimarxizmust szívhatta magába. Így fiatalon inkább a modernizmus, és a nyugati ideák, mintsem az iszlám felé fordult. Ebben közrejátszhatott, hogy egy ifjút könnyen magával tud ragadni egy győztes forradalom és annak eszméi.

8.2.2. A korszak művei⁸¹⁴

A fentiek következtében, továbbá ekkor még nem születtek iszlamista jellegű művek, de megjelent a „Kelet Nyugat ellen” téma, és a tisztán irodalmi alkotások után ekkor kezdett foglalkozni a Koránnal, igaz, csak irodalmi szempontból, kiemelve művészi szépségét, nem érintve társadalmi vagy politikai kérdéseket.⁸¹⁵

8.3. Szociális és politikai témájú írások, a vallási realizmus⁸¹⁶ korszaka – a második korszak (1947/1948/1949–1951/1952/54)⁸¹⁷

8.3.1. Az első fordulópontra: közeledés a Muzulmán Testvériség felé és az iszlám hangsúlyosabbá válása Quṭb gondolkodásában

Az 1940-es évek eseményei elfordították a fennálló rendszertől, s fokozatosan az iszlám felé közelítették. Ez az első nagyobb fordulat négy főbb okra vezethető vissza.

1) A II. világháború megmutatta, hogy a britektől elnyert függetlenség nem „valódi”. 2) A palesztin-izraeli háború elvesztése megmutatta a rendszer gyengeségét és megingatta a lakosság belé vetett bizalmát.⁸¹⁸ 3) 1946-tól kezdve gyengült a kapcsolata al-ʿAqqāddal, így

Mustaqbal al-taqāfa fī Miṣr – Egy könyv kritikája: A kultúra jövője Egyiptomban, 1939. A kritika alá vett mű Tāhā Ḥussajn műve). ZOLLNER (2009, 51.) az 1930-as éveket és az 1940-es évek elejét tekinti nagyjából egy korszaknak, amikor irodalomkritikai és az oktatás modernizációjával kapcsolatos írásai jelentek meg. MOUSSALLI (1992, 46.) az 1930-as évekre (1933) teszi az első korszak kezdetét.

⁸¹⁴ ABU RABI (1984, 106.) két művet sorol ide: *al-Taṣwīr al-fannī fī 'l-Qurʿān* (Művészi képek a Koránban, 1945), és *Maṣāhid al-qijāma fī 'l-Qurʿān* (A feltámadás aspektusai a Koránban, 1946). A második tulajdonképpen egy *mawḏūʿī* típusú *tafsīr*. (KAFRAWI, 1998, 3–17.) Szerintem témája és kiadásának éve alapján egy harmadik mű is ide sorolható: *al-Atjāf al-arbaʿa* (A négy jelenés, 1945).

⁸¹⁵ ABU RABI, 1984, 106.

⁸¹⁶ A „vallási realizmus” jelzővel kapcsolatos fenntartásaimat ld. a 8.3.2. A korszak művei c. fejezetben.

⁸¹⁷ ABU RABI (1984, 106., 124.) valószínűleg azért helyezi 1947-re a korszak kezdetét, mivel szerinte ekkor jelent meg egyik legjelentősebb műve, az *al-ʿAdāla*. Bár ez hibás datálása a műnek. ZIMMERMAN (2004, 223.) szerint az 1940-es évek végén kezdődik és 1964-ig tart ez a periódus. MUSALLAMNÁL (1998, 67.) nem találunk konkrét korszakolást. Az *al-ʿAdālāt* tartja Quṭb első fontosabb iszlamista művének, és kiadását 1949-re teszi. SHEPARD (1989, 31.) a negyvenes évek egészére jellemzőnek tartja a muzulmán témák térnyerését és a muzulmán kormány megalakítására való felhívást. KHATAB (2002a, 166.) pont Shepardra hivatkozva írja, hogy Quṭb legtöbb, 1939 és 1954 októbere közötti írását, iszlamistának tekintik. ZOLLNER (2009, 51.) szerint az 1949–1954 közötti időszakot jellemezték főként a szociális témájú írások. MOUSSALLI (1992, 46.) 1948-ra teszi a második korszak kezdetét, és nála ez egyben az utolsó korszak is.

⁸¹⁸ Sok egyiptomi a fennálló rendet megdönteni készülő két csoporthoz (marxisták, Muzulmán Testvériség) csatlakozott.

kikerült szellemi hatása alól.⁸¹⁹ 4) Az Egyesült Államokban megismerte a Nyugatot és az ottani politikai- és társadalmi rendszert, ami kiábrándító volt számára.

Mindezek együttes következménye, hogy látásmódja drasztikusan megváltozott, elidegenedett a rendszertől, egyre inkább elmélyült a Korán tanulmányozásában, az iszlám ügyéért felhagyott az irodalommal,⁸²⁰ az iszlámban kereste a megoldást és kiadta első iszlamista jellegű művét.⁸²¹

A korszak vége felé mondott le állami tisztségéről, kezdett el közeledni a Testvériséghez és a Szabad Tisztekhez, de még kapcsolatban állt a nacionalista erőkkal is. Ám 1952-ben már támadta utóbbiakat (a kommunistákkal együtt), pedig korábban támogatta az 1919-es nacionalista népfelkelést és a Wafdot.⁸²²

Ekkor gondolkodása még nem nevezhető egyértelműen radikálisnak, de például nem vetette el a *katāʿib al-fidāk* alakítását, s a dzsihád fogalma is megjelent műveiben.

Elemezve az egyiptomi problémákat, arra jutott, hogy a társadalmi rendszer nem képes tovább fennmaradni, mert az eltér a dolgok természetétől, a vallások lelkületétől, a gazdaság alapjaitól, nem tiszteli az emberiséget és megrontja az emberi morált. Az iszlámot tartotta az egyetlen olyan rendszernek, mely képes megoldani a problémákat, s univerzális jellegénél fogva mindenki számára biztosítja a szabadságot, az igazságot és az egyenlőséget.⁸²³ A siker kulcsát abban látta, ha a nép egységes lelki, szellemi vezetést és átfogó nevelést kap, az iszlám szellemében.⁸²⁴ A Testvériség *A Hívás terjesztése részlegének* élén lehetősége is nyílt arra, hogy megvalósítsa elképzeléseit.

Már ekkor feltűnt két, majd a *Maʿālimban* hangsúlyos szerepet kapó fogalom, a *gāhilijja* és a *hākimijja*.⁸²⁵ Kifejtette, hogy csak *gāhilī* és muzulmán etika létezik. Innentől kezdve a világnak ez a kettéosztása egyre élesebbé vált.

⁸¹⁹ A Wafd párt vezetője, Zağlūl 1927 augusztusában meghalt, és posztján Muṣṭafā al-Naḥḥās Bāšā váltotta, akivel Quṭb mentora, al-ʿAqqād nem szimpatizált, és ezért távolodni kezdett a párttól, Quṭb pedig kilépett belőle (KEPEL, 1985, 39–40.). Tehát a Wafdtól és al-ʿAqqādtól való eltávolodásnak egyaránt következménye lehetett, hogy az általuk képviselt nacionalizmustól is eltávolodott.

⁸²⁰ MUSALLAM, 1998, 66–67. 1945-ben már párton kívülként irodalmi témák helyett a nacionalizmus, a politikai események és a szociális problémák kaptak helyet cikkeiben. (KEPEL, 1985, 40.)

⁸²¹ *Al-ʿAdāla al-iğtimāʿijja fī ʿl-islām*.

⁸²² MUSALLAM, 1998, 67–70.

⁸²³ Foglalkozott a muszlimok uralma alatt élő nem-muszlimokkal is. Kijelentette, hogy az iszlám társadalmá mindenki számára nyitott, s a nem-muszlimokat a muszlimokkal egyenlően kezeli. (KHATAB, 2002a, 167–168.) Ezzel célja lehetett az is, hogy a vallásilag nem egységes Egyiptomban, illetve a muzulmán világon kívül is kedvező fogadtatás kapjanak tanai.

⁸²⁴ MUSALLAM, 1998, 67–70.

⁸²⁵ *Szuverenitás* (ʿuralomʼ, ʼigazságszolgáltatásʼ, ʼjurisdictionʼ), a legfőbb, korlátlan hatalom. Itt: Allah szuverenitása, mely az istenség egyik legfőbb attribútuma, és csak őt illeti meg. (Csak Allah *šarīʿ*ája a jogalkotás alapja.)

8.3.2. A korszak művei

Főként szociális és politikai témájú írásai vallási realizmusát tanúsítják, ahogy az 1952-előtti Egyiptom alapvető ellentmondásait tárgyalja. Ettől kezdve gyakorlatilag haláláig egy, az iszlámot szigorúan követő társadalom kialakításának szentelte írásait.⁸²⁶ Az iszlám átfogó politikai és társadalmi rendszerként jelenik meg műveiben, mely biztosítja a tömegeknek a társadalmi igazságosságot.

A korszak jelentősebb művei az *al-‘Adāla*, a *Ma‘rakat al-islām wa al-ra‘smāliyya* (Az iszlám és a kapitalizmus harca), és az *al-Salām al-‘ālamī wa ‘l-islām* (A világbéke és az iszlám), melyek főbb témái a következők: a társadalmi igazságosság, az iszlámhoz való visszatérés, a Nyugat, az osztályellentétek, a szegénység és a tömegek. A művek realista és racionális gondolkodást tükröznek Abū Rabi‘ szerint.⁸²⁷ Ezt azonban a címek alapján jogosan kérdőjelezhetjük meg. Hogyan harcolhat meg egymással egy vallás és egy gazdasági rendszer?⁸²⁸

Az *al-‘Adālában*⁸²⁹ az egyiptomi társadalom alapvető ellentétével foglalkozik, amit fel kíván oldani. A tömegek szorult helyzetének okát a városban a kapitalizmusban, vidéken a feudalizmusban látja.⁸³⁰ Utóbbi kettőt támadja a *Ma‘rakában*, illetve megfogalmazza társadalmi-gazdasági meglátásait, melyek elsősorban szociológiai jellegűek.

A problémákra⁸³¹ átfogó megoldásként mindkét műben az iszlámot javasolja, ami valós társadalmi és politikai erőként,⁸³² a felszabadítás egyik potenciális eszközeként jelenik meg, de emellett ’életmód’ is, melyet a muzulmán szellemiség és jog irányít.⁸³³ A muzulmán állam létrehozásának akadályát a Nyugat politikai és kulturális befolyásában látta, ezért akart attól elszakadni⁸³⁴ ideológiai és filozófiai téren,⁸³⁵ az iszlám eredeti forrásaihoz való visszatérés által. Tehát nemcsak elutasította a Nyugatot, hanem alternatívát is ajánlott. Ehhez az első lépésnek

⁸²⁶ ZIMMERMAN, 2004, 223. (Zimmerman korszakolásával kapcsolatos meglátásaimat ld. a 837. lábjegyzetben.)

⁸²⁷ ABU RABI, 1984, 107.

⁸²⁸ Azt, hogy ez a cím és más gondolatai miatt, fontos Quṭb egész eszmerendszerét a totalitáriánus politikai ideológiák kontextusában is vizsgálni, a disszertációm utolsó fejezetében fejtem ki bővebben.

⁸²⁹ A hat kiadásában nyomon követhető Quṭb gondolkodásának növekvő militáns jellegének időbeli fejlődése. (ZIMMERMAN, 2004, 223–224.) Ezt állítja SHEPARD (1989, 32, 46.) is, aki szerint az első és a harmadik (1952), de még inkább a harmadik és az 1974-es (posztumusz) kiadás között van különbség, mégpedig azért, hogy összhangba hozzák későbbi gondolataival.

⁸³⁰ ABU RABI, 1984, 107–108.

⁸³¹ Egyiptom súlyos problémáinak okaként négy dolgot jelöl meg: (1) a javak aránytalan elosztása, (2) magas munkanélküliség, (3) a választás igazi szabadságának hiánya, ami azzal párosul, hogy a többség számára elérhetetlen a jó oktatás és a civilizált élet, (4) a bürokrácia korrupciója. (ABU RABI, 1984, 110–112.)

⁸³² Szemben ‘Alī ‘Abd al-Rāziqkal és Ṭāhā Ḥusajnnal, akik szerint az iszlám és a politika nem fér össze.

⁸³³ ABU RABI, 1984, 107–108.

⁸³⁴ Ellentétben az első reformistákkal.

⁸³⁵ A Nyugat elutasítása a modern muzulmán világban meglévő feszültséget tükrözi.

az oktatást tartotta, aminek oka szerintem pedagógusi végzettségében és tapasztalataiban is keresendő. Az elszigetelődés pedig az első lépés izolacionista gondolkodásában, ami majd a *Ma‘ālimban* kristályosodik ki. A gondolkodásában ekkoriban megjelenő feszültség a Testvériség és a status-quo támogatói közötti konkrét feszültség leképeződése, melyre úgy tekintett mint ami az iszlám és a kapitalizmus és a szocializmus között áll fenn.⁸³⁶

8.4. Radikális társadalomkritika és a világ *gāhilī*vá válása – az utolsó korszak (1951/52/54–1966)⁸³⁷

8.4.1. Úton a radikális iszlám felé: a *gāhilīja* fogalmának kidolgozása és szakítás a Szabad Tisztekkel

Gondolkodásának második fordulópontja az 1952-es forradalom után következett be, melyben mint a Szabad Tisztek tanácsadója és a Testvériség tagja, maga is részt vett. A forradalom ideológiai vákuumot teremtett, s jól látta meg, hogy az iszlámot mutathatja fel alternatívaként.⁸³⁸ Eleinte remélte, hogy társadalomfilozófiája, mely ekkor még pragmatikus jellegű volt, elfogadható a Szabad Tisztek számára, de hamar rá kellett döbennie, hogy a nasserizmus és annak nacionalizmusa nem hozhatóak összhangba terveivel, és a Szabad Tisztek nem érdekeltek muzulmán elképzeléseinek megvalósításában. Ezért fejlődtek tovább gondolatai utópisztikus irányban, számolta fel kapcsolatát a rendszerrel, bírálta azt, majd fordult szembe vele. A Testvériség, bár veszélyt jelenthetett a mozgalomra, kitartott mellette, sőt, ő lett a mozgalom lapjának (*al-Ihwān al-Muslimūn*) a szerkesztője. Ezzel befolyása ideológiai téren még tovább nőtt.⁸³⁹

A végső lökést a radikalizálódás felé bebörtönzése adta. Ekkor alakította ki iszlamista ideológiáját,⁸⁴⁰ melynek egyik legfontosabb eleme, hogy az egész világ *gāhilījában* van.⁸⁴¹ Ez

⁸³⁶ ABU RABI, 1984, 108–110.

⁸³⁷ ABU RABI, 1984, 107. (Másutt 1952-től datálja.) SHEPARD (1989, 32.) a korai ötvenes évekre teszi művei erős iszlamizálódását. ZOLLNER (2009, 52.) 1954-hez köti a harmadik szakaszt, tehát a börtönélményekhez. ZIMMERMAN (2004, 223.) 1964–1966 közé helyezi, mert iszlamista írásait ekkor egészítette ki a minden fennálló rendszer erővel történő megdöntésének és minden nem-muszlim ember *šarī‘ának* való alávetésének szükségességével. Ezt két ponton is vitatom. Először is, a második és a harmadik szakaszt nem lehet ennyire élesen kettéválasztani. A Zimmerman által említett gondolatok ugyanis, melyek főként a *Ma‘ālimban* jelentek meg, már 1964 előtt megszülettek és ismertté is váltak. Másodsor pedig azért, mert a *minden fennálló rendszer erővel való megdöntésének* gondolata közel sem ilyen egyértelmű, mint ahogy azt Zimmerman írása sugallja. (Jegyezzük meg, hogy cikke a 2001-es New York-i terrortámadás után jelent meg, ami hathatott az ő Quṭb interpretációjára.)

⁸³⁸ ABU RABI, 1984, 293.

⁸³⁹ MUSALLAM, 1998, 74–76. ABU RABI, 1984, 296.

⁸⁴⁰ MUSALLAM, 1998, 79.

⁸⁴¹ ABU RABI, 1984, 104.

a sarokkő, amin legradikálisabb gondolatai nyugodnak. Kora (muzulmán) társadalmának betegségeire egyetlen gyógyírként az iszlámot ajánlotta. Quṭb fókuszában tehát továbbra is az iszlám állt, de jóval hajthatatlanabban fejtette ki ideáit.⁸⁴² Szabadulása után ezért tűzte ki azt célul, hogy egy leendő muzulmán társadalom magját hozzák létre, amely vezeti a küzdelemben a hívőket. Ezen gondolatai a *Maʿālimban* jelennek meg a legteljesebb formában. Hogy mindezeket a gyakorlatban milyen eszközökkel valósította volna meg, az nem derülhetett ki, mivel szabadulása után nem sokkal kivégezték. *Ha tudni akarjátok, hogy Sajjid Quṭbot miért ítéltek halálra* – írta Zajnab al-Ġazālī – *olvassátok a Maʿālimot*.⁸⁴³

8.4.2. A korszak művei

Quṭb egy krízisben lévő mozgalom ideológusa volt, aki főként e mozgalom élcsapatának szánta a korszakra jellemző, elkötelezett hangvételű, ideologikus műveit, melyek fő gondolatai a *ġāhilijja*, a muzulmán állam létrehozása,⁸⁴⁴ a hit és cselekvés, valamint saját küldetésének kérdése körül forognak. Gondolkodása ekkor mozdult radikális irányba, többek között – de mint arra az 5.3.3. Quṭb c. alfejezetben rámutattam nem kizárólag – a rendszertől elszenvedett személyes megpróbáltatások miatt.

Bebörtönzése nem okozott törést írói pályájában, legalább is, ami az írást, és annak mennyiségét illeti, ugyanis igen termékenynek írónak bizonyult. Viszont ideológiai téren, tulajdonképpen egy törésként is felfogható fordulat állt be.

Ekkor születtek fő iszlamista munkái, pl. a *Hādā al-dīn (Ez a vallás)*, az *al-Mustaqbal li-hādā al-dīn (A vallás jövője, az előbbi mű folytatása)*, a *Haṣāʿis al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātuhu, az al-Islām wa muškilāt al-ḥaḍāra (Az iszlám és a civilizáció problémái)* és a *Maʿālim fi 'l-tarīq*. Itt említeném meg a *Fī zilāl al-Qurʿān*⁸⁴⁵ is: egyrészt mert a korábban írt részeket ekkor vette revízió alá – ami szerintem utalhat gondolkodásának változására –, másrészt mert ekkor fejezte be a művet. Eszmerendszerének legtöbb eleme ebben a művében található meg, nem pedig a jóval ismertebb *Maʿālimban*.⁸⁴⁶ Hívei szerint ezek a munkák tükrözik a maga teljes érettségében és letisztultságában mozgalom-orientált iszlám fogalmát.⁸⁴⁷

⁸⁴² ZOLLNER, 2009, 52.

⁸⁴³ KEPEL, 1985, 42. Ezen a véleményen van MOUSSALLI (1992, 42.) is.

⁸⁴⁴ ABU RABI, 1984, 107.

⁸⁴⁵ A *Fī zilāl al-Qurʿān*, a *Haṣāʿis*, és *Maʿālim* keletkezésének körülményeit ld. részletesebben a vonatkozó fejezetben: V. A *Fī zilāl al-Qurʿān*, a *Haṣāʿis al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātuhu* és a *Maʿālim fi 'l-tarīq* jellemzői, céljai és keletkezésének körülményei.

Disszertációm későbbi részében részletesebben is foglalkozom a mű keletkezésével és tartalmával.

⁸⁴⁶ USHAMA, 2007, 168.

⁸⁴⁷ A *Dirāsāt islāmijjában (Muzulmán tanulmányok. 1951–1953 közötti cikkek.)* felszabadítási mozgalomként jelenik meg az iszlám. Az egyén lelkiismeretében kezdődik és csoportos erő kifejtésben végződik. (ABU RABI, 1984, 113.)

Az iszlám a korábbiakhoz hasonlóan egy univerzális ideológia, ami minden problémára megoldást jelent.⁸⁴⁸ Ezért nem fogadja el a politika és a vallás szétválasztását, s ezt az állapotot tekinti a *ġāhilijja* alapjának, és ezen elv mentén az egész világ a *ġāhilijja* állapotában van. Itt tehát már egyértelműen a *ġāhilijja* a fő „ellenség”, melytől el kell határolódnunk és harcolni kell ellene.

A Testvériség végső céljának a muzulmán világot magában foglaló muzulmán liga létrehozását tartotta, mely úton egy lépés az arab nacionalizmus.⁸⁴⁹ A lényegi eltérés a nacionalizmus és az iszlám között az, hogy előbbi emberi ideológia, utóbbi viszont isteni üzenet.⁸⁵⁰

Láthattuk,⁸⁵¹ hogy a harmadik írói korszak elején éles szembefordulás helyett még megpróbálta megtalálni a közös hangot a hatalommal és a nacionalizmus képviselőivel. Ugyanakkor a *ġāhilijja* gondolkodásának radikális, a muzulmán világot magába foglaló muzulmán liga eszméje pedig utópisztikus irányba tolódását jelzi, hiszen akkor ennek nem volt realitása.

A korszak elején történtek hatására arra jutott, hogy a Testvériség olyan helyzetbe került, mint az első muszlimok Mekkában, akik ott egy kisebbségben lévő hívő csoport voltak. Ezért úgy kell felkészíteniük magukat, hogy a tanokat és a meggyőzést átformálják egy konkrét muzulmán életmóddá, melyet egy élcsapat vezet.⁸⁵²

⁸⁴⁸ Ez a gondolat nem csak a *Fī zilālban*, a *Ĥaṣāʿisban*, és *Maʿālimban*, hanem pl. az *al-Mustaqbal li hādā al-dīn*ben is megjelenik.

⁸⁴⁹ *Nincs komoly ellentmondás az arab nacionalizmus és az iszlám között addig, amíg az arab nacionalizmusra úgy tekintenek, mint a muzulmán uralom kialakítása felé vezető egy lépésre. (...) A végső célja a Muzulmán Testvériségnek, hogy egy olyan muzulmán ligáért üggyködjön, mely az egész muzulmán világot magába foglalja.* ABU RABI (1984, 114–115.) idézi a *Dirāsāt islāmijjāt*. Quṭb e gondolata igencsak egybecseng al-Bannāéval.

⁸⁵⁰ *Az egyetlen állampolgárság, amit az iszlám az emberiség számára akar, az a hitvallás állampolgársága, melyben egyenlők az arabok, a bizánciak, a perzsák és mind a többi faj és szín Allah zászlaja alatt. (Fī zilāl, vol. VI, 4–5.; In the Shade, vol. V, 3–4.) Allah törvénye szükségszerűen és feltétlenül jobb az emberiségnek, mint bármilyen ember alkotta törvény. (Fī zilāl: vol. V, 93.; In the Shade, vol. IV, 92.) Nem hagyta neki [értsd: az embernek] – ebben a tudatlanságában saját lényegét illetően –, hogy magának csinálja meg életmódját, rendszerének formáját, törvényeit és szabályait. (Ĥaṣāʿis, 58.; The Islamic Concept, 37.) (...) ez az az elképzelés [értsd: a muzulmán], ami mentes a hibától, mentes a tudatlanságtól, mentes a szeszélyektől. Ezek az emberi ideák jellemvonásai (...). (Ĥaṣāʿis, 47.; The Islamic Concept, 30.) Ez az egyetlen megmaradt elképzelés, melyet nem manipulált az ember tudatlansága. (Ĥaṣāʿis, 61.; The Islamic Concept, 38.) A Ĥaṣāʿisban írja Quṭb a muzulmán elképzelés – ami Alláhtól származik – és az emberi elképzelések összehasonlítása kapcsán, hogy az isteni alkotás természetében benne rejlik, hogy az mindent átfogó jellegű és mentes minden hibától, amilyen egy emberi elmélet sohasem lehet. (Ĥaṣāʿis, 95–98.; The Islamic Concept, 57–59.) A ġāhilijja az emberek közötti kötelékek különböző formáit – vér és származás, föld és szülőföld, nemzet [qawm] és törzs, bőrszín és nyelv, faj és nem, foglalkozás és társadalmi osztály – emeli ki, ami alapvetően szemben áll az iszlám nézőpontjával, mely szerint az igazi kapcsolat a hit. (Fī zilāl, vol. VI, 141.; In the Shade, vol. V, 141. Fī zilāl, vol. XI, 66–67.; In the Shade, vol. VI, 192–193. Fī zilāl, vol. XI, 57–58.; In the Shade, vol. IX, 184.)*

⁸⁵¹ Ld. a *III. Sajjid Quṭb élete* c. fejezet vonatkozó részeit (3.3. és 3.4. alfejezet).

⁸⁵² MUSALLAM, 1998, 78–80.

Gyakorlatilag ennek az élcsapatnak szánta legismertebb művét, a *Ma‘ālimot*, melyben addigi tanai a legérettebb formában jelentek meg, s melyek lényege a következő három fogalommal ragadható meg. Az első, a *ġāhilijja*. Egyértelművé teszi, hogy az egész társadalom egy új *ġāhilijjában* él, ami Egyiptom esetében az ‘Abd al-Nāṣir által képviselt arab nacionalizmus *ġāhilijjája*,⁸⁵³ s ami Allah *hākimijjájának* az ellentéte. Sőt, nemcsak az egyiptomi társadalom, hanem az *umma* egésze és a teljes világ is.⁸⁵⁴ A második a mozgalom: egy aktív muzulmán mozgalomra van szükség, ugyanis a *ġāhilijja* sem pusztán teória, hanem egy valóságosan létező aktív mozgalom.⁸⁵⁵ A harmadik az élcsapat. A *Ma‘ālimban* a tömegekkel szemben kritikus a hozzáállása,⁸⁵⁶ ami arra vezette, hogy találjon egy kiválasztott kisebbséget, amelyik ismeri az igazságot és amelyiket követni kell. Korábban megfogalmazott gondolataival egybecsengően az élcsapatnak először el kell határolódnia a *ġāhilī* társadalomtól (*al-‘uzla al-šū‘ūrijja*). Dzsihádot kell viselniük ellene, melynek során előbb megismerik a *ġāhilijja* konkrét alapjait, majd felveszik ellene a harcot.⁸⁵⁷ A műben tehát egyrészt leírja a fennálló helyzetet és kritizálja azt, ugyanakkor alternatívát is ajánl, igaz, abban egyetérthetünk Abū Rabī‘val,⁸⁵⁸ hogy utóbbi igen idealista: az *‘aqīdával* felfegyverzett élcsapat önmagában is képes megszabadítani a társadalmat a *ġāhilijjától*.

Összefoglalva, a korszak legjelentősebb változása a radikális és utópisztikus tanok megjelenése. Lelkileg és szellemileg is fájdalmas tapasztalatokkal teli utat tett meg a korábbi időszak realizmusától indulva, és ennek az útnak a végén jutott el oda, hogy úgy látja, az egész muzulmán társadalom *ġāhilijjában* él.

8.5. Összegzés: a nacionalizmustól és a liberalizmustól az iszlámon át a radikális iszlamizmusig

Quṭb gondolatrendszere jól illeszkedik a modern iszlamista fundamentalizmus azon vonásához, hogy az iszlám gazdag történelmét, teológiáját és filozófiáját ideológiává, életmóddá formálja

⁸⁵³ ABU RABI, 1984, 117.

⁸⁵⁴ *Az egész világ ġāhilijjában él ma, a gyökereit tekintve, melyekből az élet alkotóelemei és rendszerei fakadnak.* (*Ma‘ālim*, 9.; *Milestones*, 10.)

⁸⁵⁵ *Ma‘ālim*, 64.; *Milestones*, 46. Sőt, néha talán nem is volt „teóriája” egyáltalán! (*Ma‘ālim*, 63.; *Milestones*, 46.)

⁸⁵⁶ A forradalom előtt még a társadalmi cselekvés programjának volt a híve. (ABU-RABI, 1991, 296.)

⁸⁵⁷ *Ma‘ālim*, 50., 51., 159., 210., 215.; *Milestones*, 37., 38., 103., 135., 138.

⁸⁵⁸ ABU RABI, 1984, 120.

át, mely szembeszáll a *status quo*val.⁸⁵⁹ Végcélja egy muzulmán állam létrehozása, mely Allah *ḥākimijjáján* alapul.⁸⁶⁰

Ugyanakkor Quṭb gondolkodásmódja, főleg utolsó fázisában, fordulópont is a modern iszlamista újjászületési mozgalmak doktrínáiban. Ugyanis a tömegek, a korábbiakkal ellentétben, ideológiájában megszűntek döntő szerepet játszani,⁸⁶¹ hisz a *Ma‘ālimot* már csak egy szűk élcsapatnak címezte.

Írásaiban az iszlám és a Korán először csak irodalmi érdeklődésének tárgyaként jelent meg. A második korszakban az iszlám felé fordult, és az iszlámot ajánlotta megoldásként a problémákra mint átfogó politikai és szociális rendszer. Azaz a vallási tanítás alapján fogalmazta meg politikai és társadalmi tanait. Egyetérthetünk Abū Rabī‘val, hogy vallásos realizmus és racionális irányvonal jellemzi gondolatait.⁸⁶² A harmadik időszakban a második periódus realizmusának helyét átvette a kritika, a radikalizmus és az utópia, illetve a társadalom egésze helyett csak egy kisebb „élcsapatnak” címezte utolsó művét.

A változások miértjeire a mozgalom és Quṭb sorsában találjuk a választ. Az 1940-es évek végén a Testvériséget meg akarta szüntetni a hatalom, vezetőjüket pedig meggyilkolták. A mozgalom egyes tagjai arra jutottak, hogy a társadalom általánosságban véve nem muzulmán, ami gondolkodásukban felszínre hozta a *ḡāhilijja* fogalmát.⁸⁶³ Quṭb is, igaz más okokból, ekkoriban fordult szembe az 1919-es forradalommal és a Wafddal, illetve ábrándult ki a Nyugatból.

A második traumát ‘Abd al-Nāṣir alatt élte meg a mozgalom, aminek következtében kiábrándult a Szabad Tisztek forradalmából, melyet eleinte támogatott. A mozgalom tagjaként Quṭbra is hasonlóan hatottak az események. Újra csalódott az aktuális politikai rendszerben, melyet ezúttal ő is tevékenyen támogatott. Rá kellett döbennie, hogy a nasszerizmus és a nacionalizmus nem az iszlám tanításán alapuló állam létrehozása felé vezet, sőt, gátolja azt; a rendszer fenntartói pedig börtönbe vetették és megkínózták, s várhatta, hogy akár halára is ítéltetik. Ő és társai lelkiállapotát találóan írja le a kortárs Ḥassan Ḥanafī: *Egy börtön-lélek kezdett kialakulni és rátelepedni értelmükre. (...) motivációjuk a valóság iránti utálatukból eredt, a bosszú szükségessége mindazért, amit a nacionalizmus, az arabizmus, a szekularizmus, a szocializmus, ‘Abd al-Nāṣir és a Ba‘at párt képviselt. Egy vágy volt ez mindennek az*

⁸⁵⁹ ABU-RABI, 1991, 284.

⁸⁶⁰ KHATAB, 2002a, 163.

⁸⁶¹ ABU RABI, 1984, 121.

⁸⁶² ABU RABI, 1984, 107–108.

⁸⁶³ ABU RABI, 1984, 116.

*elpusztításra és egy új építésére, (...) mindenféle kiegyezés elutasítása stb. Mindez Sajjid Quṭb Maʿālim fī 'l-ṭarīqjában érte el a csúcspontját.*⁸⁶⁴ A harmadik trauma leginkább Quṭbot érintette, mivel azon túl, hogy a Szabad Tisztek ellene fordultak, a Testvériség sem állt ki egységesen mellette, hiszen a vezetőség igyekezett cáfolni a *Maʿālim*ban megjelent gondolatait, illetve megpróbált valamiféle *modus vivendit* találni az őáltala elítélt hatalommal.⁸⁶⁵ Mindezek következtében fordult gondolkodása radikális irányba és ezért nem volt számára középút az iszlám és a *ḡāhilijja* között. Miközben maga a *ḡāhilijja* terminus használata bizonyos szempontból egyben a szigorú, fekete-fehér gondolkodás cáfolata is.⁸⁶⁶

Sajjid Quṭb intellektuális fejlődését végigkísérve két jelenségre hívnám fel a figyelmet.

1) Intellektuális karrierje az Egyesült Államokból való hazatérése után egy mélyen vallásos ember útkeresése, aki arra keresi a választ, hogy élhet-e egy vallásos ember egy olyan államban/társadalomban, mely nem segíti vagy egyesén gátolja az Allah által kinyilatkoztatott törvények szerinti életet.

2) Sokan próbáltak választ találni arra, hogy hogyan lehetne megoldani a korabeli Egyiptom problémáit. Quṭb is egy közülük, de ő a keresés közben megváltoztatta magát a kérdést, és így tette fel: *Hogyan oldja meg az iszlám a problémákat?*

⁸⁶⁴ HANAFI, 1982, 8–9.

⁸⁶⁵ A *Maʿālim* és az al-Ḥudajbī felügyelete alatt összeállított és a nevében terjesztett *Duʿāt lā quḏāt* (*Prédikátorok, nem bírák*) című könyv „viszonyának” kérdését ld. bővebben: ZOLLNERNÉL (2007) és disszertációm 5.3.2. A Testvérek c. alfejezetének vonatkozó részében (*Egy másik út: Megbékélés a hatalommal?*).

⁸⁶⁶ Ld. bővebben a 7.7.1. Miért a *ḡāhilijja*? c. alfejezetben.

IX. Variációk egy témára: Quṭb helye az iszlám világában

A *ḡāhiliyya* terminusnak a *Fī zilālban*, a *Ḥaṣāʾiṣban* és a *Maʿālimban* való vizsgálatán keresztül alapos betekintést nyertünk Quṭb gondolatrendszerének végső állapotába. Az előző fejezetben pedig rátekintettünk arra, hogy mindez hogyan illeszkedik szellemi pályájának korábbi ívéhez.

Mindezek fényében megkísérelhetjük megválaszolni a következő kérdéseket: Hol van Quṭb helye az iszlám történelemében, az iszlám világának vallási és eszmei térképén? Hová illeszthető be gondolatrendszere és tevékenysége? Mely folyamat, eseménysor, jelenség részét képezi? Vagy valami teljesen új kezdete, melynek nincsenek a múltba visszanyúló gyökerei? Vagy épp ellenkezőleg, visszanyúlás valami korábbihoz, és épp ezért egyben újítás is a jelenhez, annak gyakorlatához képest? A következőkben azt tekintem át, hogy a vonatkozó szakirodalom alapján milyen válaszokat adhatunk ezekre a kérdésekre.

Itt tartom szükségesnek elmondani, hogy minden imént felsorolt kérdést, Quṭb harmadik és egyben utolsó írói korszakának művei alapján felrajzolható gondolatrendszerének tekintetében kíséreltem megválaszolni.

9.1. A muszlimok dilemmája: *taḡdīd*⁸⁶⁷ és felhívás az iszlám újjáélesztésére

A muzulmán kinyilatkoztatást a legtisztábban a próféta testesítette meg a VII. században. A muszlimok dilemmája az egész történelemben a próféta által lefektetett modellel kezdődik. Nevezetesen, hogyan lehetséges újra megvalósítani az iszlámot és egy, az *umma* minden tagja számára közérthető nyelvre „lefordítani”? Továbbá, milyen a kapcsolat az iszlám és a konkrét, történelmi körülmények között.

A szunnita világban a Koránt és a szunnát tekintették a jogalkotás és a jogtudomány főbb forrásainak. A korai iszlám a valóságot igyekezett a maga örökölt képéhez igazítani. A X. század elején a szunnita világba már teljesen belegyökerezett a négy nagy jogi iskola (a ḡanafita, a ḡanbalita, a mālikita és a šāfiʿita) gondolkodásmódja, s az ő alapelveiktől való

⁸⁶⁷ *Megújítás*: az iszlám megújítására utal, a célból, hogy a társadalmat megtisztítsák és megreformálják. (ABUKHALIL, 1995, 431–434.; *EI*, 2001, vol. X, 61–62.)

eltérést *bid'ának*⁸⁶⁸ tekintették. Komoly feszültség alakult ki a *taqlīd*⁸⁶⁹ és a *tağdīd* között, azaz azok között, akik szó szerint értelmezték a négy jogi iskola által lefektetett szabályokat, és azok között, akik nagyobb hangsúlyt fektettek az érvelésre, és szükségesnek látták, hogy néhány változtatást vezessenek be a *šarī'a* központi elemeibe, hogy az lépést tartson a társadalmi és politikai változásokkal. Utóbbiak közé tartozik Ibn Tajmijja⁸⁷⁰ is, aki a ḥanbalita iskolához tartozott, melyből később kivált a wahhābitizmus, abból pedig a Muzulmán Testvériség, és így tanai hathattak Quṭbra. Ahogy nála, úgy Quṭbnál is az egyik fő gondolat az iszlámhoz és a *šarī'a* tiszta forrásaihoz való visszatérés. Ez az idea az iszlámban meglévő historizáló gondolkodásmód gyümölcse, mely a próféta által felállított modellre való hivatkozás szükségességét hangoztatja,⁸⁷¹ és aminek Quṭb egy külön fejezetet szentelt a *Ma'ālimban*.⁸⁷²

Persze, ahogy minden egyes reformernél, így Quṭbnál is fel kellett, hogy merüljön az a kérdés, hogy vajon lehetséges-e mindez, egy a Mohamed korától idővel egyre jobban különböző helyzetben? *Hogyan lehetséges visszatérni az iszlámhoz ma, amikor az iszlám kinyilatkoztatás két összetevője – a próféta és az eredeti történeti körülmények – hiányoznak* Kinek van joga alkalmazni a *šarī'át*? – teszi fel a reformerek helyett is a kérdést Abū Rabī'. Abū Rabī' kiemeli annak fontosságát, hogy a kortárs kísérleteket a hagyományos iszlám újbóli megerősítésére mindig az eredeti muzulmán kinyilatkoztatás és a muzulmán gondolkodás (azóta végbement) evolúciójának kontextusában kell értelmezni. Mindezek alapján joggal jelenti ki, és hívja fel a figyelmet arra, hogy a *muzulmán újjáéledés nem a XIX. században kezdődött, ahogyan azt néhány nyugati író állítja, hanem valójában a korai iszlám öröksége*.⁸⁷³

Az viszont erősen kérdéses, hogy iszlám vallástudományi tanulmányok és így a vallási hagyomány alapos ismeretének is híján lévő Quṭbnak és gondolatrendszerének helye van-e a többi „újítók”, sorában.

9.2. *Nahḍa, ṭawra, 'awda*

Három fogalommal lehet összegezni az arab gondolkodás fejlődését a XIX–XX. században. (1) *Nahḍa*: Szíriából induló és Egyiptomban kiteljesedő széles politikai és kulturális mozgalom,

⁸⁶⁸ *Újítás*: eretnek tanítás, olyan hit vagy gyakorlat, amire a próféta idejéből nincs példa, és ami az iszlám törvényei szerint büntetendő. (ZAMAN, 2001, 215–216.; EI, 1986, vol. I, 1199.)

⁸⁶⁹ *Imitáció*: követés, utánzás (a korábbi gyakorlaté), tekintélynek való alávetés. (WEISS, 2001, 187–188.; EI, vol. X, 137–138.)

⁸⁷⁰ Továbbá 'Alā' al-Dīn 'Aṭā Malik ibn Muḥammad al-Ġuwajnī (megh. 1283) és Abū al-Faḍl 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr ibn Muḥammad Ġalāl al-Dīn al-Ḥudajrī al-Šujūṭī (megh. 1505).

⁸⁷¹ ABU RABI, 1984, 104.

⁸⁷² *Ġīl qur'ānī farīd* (Egy egyedi koráni generáció).

⁸⁷³ ABU RABI, 1984, 105.

mely a XIX. század második fele és az I. világháború kezdete közötti időszakot uralta. Célja a modern európai civilizáció eredményeinek beolvasztása volt, miközben újraéleszti a klasszikus arab kultúrát.⁸⁷⁴ Legjelesebb gondolkodói, Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, Ğamāl al-Dīn al-Afġānī, és Muḥammad ‘Abduh úgy vélték, hogy az iszlám újjáélesztése és a Nyugat „pozitív” vonásainak elfogadása összeegyeztethető. **(2)** *Tawra* (forradalom): a nemzetállam megjelenése a nyugati politikai és gazdasági uralommal szembeni ellenállás nyomán. **(3)** *‘Awda* (visszatérés): az iszlám „harcos” ideológiaként való értelmezése. Ez két dolgot jelzett. Egyrészt a nacionalizmusnak, mint a fennálló helyzet alternatívájának megvalósíthatatlanságát. Másrészt egy mély összeütközést egy alapvetően szekuláris és katonai állam által fenntartott *status quo* és a különböző iszlamista mozgalmak között, melyek vissza akartak térni (*‘awda*) ahhoz, amit ők „igaz vallásnak” tartottak.⁸⁷⁵

A Quṭb életével foglalkozó fejezetben láthattuk, hogy ő gyakorlatilag mindhárom megtapasztalta, és szellemi kiteljesedése, miután az első kettőben csalódnia kellett, egyértelműen az *‘awda* jegyében történt.

A modern arab gondolkodás három diskurzuson keresztül foglalkozott a *nahḍa* problematikájával. **(i)** Az elvi (*doctrinal*) diskurzus a vallás alapjainak megtisztítására összpontosít. Ehhez szükség van az eredeti forrásokhoz való visszatérésre, így a reform vagy *iṣlāḥ* a vallás igazi formájához való visszatérésként határozható meg. **(ii)** A filozófiai diskurzus a hagyományos muzulmán filozófiai diskurzus hitelességét akarja bizonyítani, és azt, hogy a modern muzulmán társadalom igényei szempontjából releváns. **(iii)** A történelmi-politikai diskurzus a vallás és az állam kapcsolatát írja le, mely sok változáson ment keresztül a XIX. században. Először az iszlám egy nacionalista jelentést vett fel, hogy így építsen fel egy olyan államot, ami képes versengeni a Nyugattal. A második fázisban al-Afġānī, ‘Abduh és Rašīd Riḍā révén megjelent a pániszlamizmus. A cél az *umma* visszaállítása volt az Oszmán Birodalom képében. Ezen kívül a Muzulmán Testvériség formájában is testet öltött a muzulmán újjáéledés. Ḥasan al-Bannā célja a muzulmán állam létrehozása volt, és hogy az élet minden területén érvényesüljön a *ṣarī‘a*. Ennek eredményeként a politika uralta a filozófiát és a teológiát. Ugyanakkor sem a Testvériséget, sem a muzulmán újjáéledést nem lehet pusztán politikai jelenségnek tekinteni. Zárásként elmondhatjuk, hogy bár a *nahḍa* fogalmát

⁸⁷⁴ LAROUÏ, Abdallah: *The Crisis of the Arab Intelligentsia: Traditionalism or Historicism?*, Berkeley (University of California Press), 1976, vii. – idézi ABU-RABI‘ (1996, 6.).

⁸⁷⁵ ABU-RABI‘, 1996, 6., 9.

különbözőképpen értelmezték az arab világban, két lényegi összetevője változatlan maradt: nyugatosítás és muzulmán hagyomány.⁸⁷⁶

Quṭbnál az első és a harmadik diskurzus jellemzőit egyértelműen megtalálhatjuk. Hiszen egyrészt eszmerendszerének egyik alapgondolata az, hogy egy muszlim számára a Korán a legfőbb útmutató, és hogy annak tanítását úgy kell megélni, ahogyan azt a muszlimok első generációja tette; másrészt a muszlim közösségtől és az államtól is azt várja el, hogy az élet minden területét a *šarī‘á*hoz igazítsa. És talán a második diskurzus jegyeit is fellelhetjük nála, hiszen pl. a *Ḥaṣā‘iṣ* egy filozofikus mű, valamint a *Fī zilāl* megírásával az egyik célja az volt, hogy a Koránt közelebb vigye az emberekhez mint egy viselkedési kódexet, és így tanításait átültesse a gyakorlatba, azaz igazolja aktualitását.

9.3. *Islāh* és *salafijja*

Az *islāh* a modern arabban 'reform'-ot jelent, míg a Koránban 'békéért dolgozni', 'harmóniába hozni', 'kegyes cselekedetet tenni' értelemben szerepel.⁸⁷⁷ A modern muzulmán reformisták számára Mohamed próféta a Reformer (*al-Muṣliḥ*), amiből az következik, hogy az *islāh* mélyen az iszlámban gyökerezik, és nem lehet kizárólag a modern kori szellemi irányzatok viszonyában rátekinteni, ahogy ezt láttuk a *tağdīd* esetében is.

Az *islāh* jelentéstartalmát két részre oszthatjuk: az egyikben a szövegeken, a másikban a cselekvésen van a hangsúly, és e kettő szoros kapcsolatban áll egymással, ugyanis utóbbinak előfeltétele az előbbi. Az *islāh* egyrészt jelenti az iszlám kizárólag autentikus források (Korán, szunna) mentén történő meghatározására tette erőfeszítést; másrészt az arra való törekvést, hogy a muszlimok élete valóban igazodjon vallásuk normáihoz. Így nézve, az *islāh* állandó jellegzetessége az iszlám történetének. A modern iszlámban a *salafijja*/szalafiták modern reformizmusát jelenti, ami a *nahḍa* idején született kulturális mozgalom eredménye.⁸⁷⁸

Az *islāh/salafijja* alapelve tehát az első forrásokhoz való visszatérés, ami a Korán, a szunna és a *salaf*⁸⁷⁹ hagyománya. Teljesen meg kívánja reformálni a muzulmán életet. A világi

⁸⁷⁶ ABU-RABI', 1996, 9–12.

⁸⁷⁷ IVÁNYI (2007, 113, 116, 117) három fontos dologra mutat rá a terminussal kapcsolatban. (1) Az *islāh*ot a korábban (majd napjainkban újra) használatos *tağdīd* helyett használták. (2) Az *islāh* terminusnak a 'reform' értelmét a Koránból eredeztették a mozgalom létrehozói. Valójában azonban európai hatásra nyerte el ezt a jelentését, és nincs igazán köze a Koránban előforduló jelentéseihez, amit természetesen nem ismerhették be, hiszen ez adta a hitelességüket. (3) Az iszlám megújulásra törekvő XIX–XX. századi mozgalmakra a legnagyobb hatást gyakorló Ibn Tajmijja is használta már (*al-Sijāsa al-šar‘ijja fī islāh al-rā‘ī wa ‘l-mar‘ijja* – ahol az *islāh* jelentése: 'javára, érdekében', 'jót tenni, helyreállítani a jót, helyesbiteni').

⁸⁷⁸ EI, 1995, vol. IV, 141–142. (Mindezzel mutat hasonlóságot Quṭb gondolatrendszerére.)

⁸⁷⁹ Alapvetően a próféta társait és követőit számítják közéjük, valamint a négy szunna *madhab* alapítóját. Erről ld. bővebben: EI, 1995, vol. IV, 148.

ügyek reformját nevelési, oktatási és jótékonyági munkájukon keresztül próbálták megvalósítani a reformerek. Bár legfontosabb szerzőik elsősorban a cselekvés emberei voltak, az elméleti reformot is szem előtt tartották. **(a)** Egyrészt kritizálták koruk divatos tanait, azon az alapon, hogy azok vagy a szunnita iskolák klasszikus doktrínáinak merev formái, vagy meggondolatlan elemzések, melyek a modernizmus eredményei, kétesek és nem felelnek meg az ortodoxia kritériumának, amit az *islāh* állított fel. Műveikből a következő módszertan szűrhető le: a Korán és a szunna tekintélye;⁸⁸⁰ a *taqlīd*⁸⁸¹ elutasítása; az *ig̃tihād* és az *ig̃mā'* új fogalma;⁸⁸² az *ibādāt* és az *ʿādāt* megkülönböztetése.⁸⁸³ **(b)** Másrészt apologetikus műveket is írtak. Apologetikájuk a következő vonalak mentén fejlődött: az iszlámnak felszabadító üzenete van, ami a *tawhīd*-ből ered, és morális és társadalmi felszabadulást hoz; az iszlámnak egyetemes értéke van mint vallás (*dīn*), és mint társadalmi, jogi és politikai rendszer; az iszlámnak liberális szelleme van, ugyanis a hit és a *ṣarīʿa* elemein kívül nem szab határt az ész használatának; az iszlám az emberiség reformáló elve és a muszlimnak kötelessége az iszlámra hívni, ami jelent egyfajta életvitelt, a Korán hirdetését, az eltévedtek visszahívását, küzdelmet a romlás (*fasād*) ellen, és a vallási kapocsnak az etnikai és politikai kötődések fölé⁸⁸⁴ helyezését.⁸⁸⁵

A modern iszlámban az *islāh* alatt az ortodox reformizmusnak azt a fajtáját értjük, ami a *nahḍa* idején született kulturális mozgalom eredménye, al-Afgānī, ʿAbduh, ʿAbd al-Raḥmān al-Kawākibī és Riḍā tanításaiból nőtt ki, és követői a *salafijja* tanítványainak tartják magukat. Avagy úgy is fogalmazhatunk, hogy a *salafijja* a muzulmán reformizmus neo-ortodox ága, melynek célja az iszlám megújítása a kegyes ősatyák (*al-salaf al-ṣāliḥ*) által képviselt hagyományhoz való visszatérés által.⁸⁸⁶

Egyiptomban, 1927–28-ban a Muzulmán Testvériség és a *Ġamiʿijjāt al-šubbān al-muslimīn* megjelenésével már neo-szalafitákról beszélhetünk, akik a szalafizmus céljait az intellektuális szintről le akarták hozni és elterjeszteni a nép között a *daʿwa* útján. Ezen

⁸⁸⁰ Hozzájuk kell visszatérni, mert így lehet túllépni az iskolák megosztó hatásán. Ez tulajdonképpen a pániszlámizmus melletti érv. Ez fundamentalista visszatérésnek tűnhet, de a szalafiták valójában a morális és doktrinális megújulás felé törekednek a kinyilatkoztatás és a mai valóság közötti összhang keresése révén.

⁸⁸¹ Mint a hagyományos doktrinális tekintélyek szolgáló követése (főként az ortodox szunnita iskolákban).

⁸⁸² Megerősítették az *ig̃tihād* szükségességét és legitimitását. Egyrészt, mint a Korán és a szunna megértésére tett erőfeszítés, minden muszlim joga és kötelessége. Másrészt, mivel konstruktív erőfeszítés, mely mind a közösségre, mind a gyakorlati kérdésekre vonatkozik, inkább jogalkotási, mint dogmatikai szinten, az *ulū al-amr* fennhatósága alá is tartozik. Az *ig̃mā'*-t, akárcsak Ibn Ḥanbal és a neo-ḥanbalita iskola, a szalafiták is a próféta társaira korlátozzák vallásjogi szinten.

⁸⁸³ Ebben követik a neo-ḥanbalita iskolát. Azzal érvelnek, hogy az *ibādāt* ügyeiben mindent teljesen és pontosan eldöntött Allah (Korán) és a próféta (szunna), míg a többivel kapcsolatban az *ulū al-amr* dönthet (ld. *ig̃tihād*). Ezzel szemben Quṭb azon az állásponton van, hogy nem helyes a tetteket szétválasztani *ʿibādātra* és *muʿāmalātra*.

⁸⁸⁴ Ez megint azt mutatja, hogy a szalafiták kulturális és politikai tanainak megfelel a pániszlámizmus.

⁸⁸⁵ *EI*, 1995, vol. IV, 145–158. Az iszlámnak a *tawhīd*-ből fakadó felszabadító üzenete, valamint az iszlám mint életvitel, és a vallási kötődésnek a más kötődések fölé helyezésének gondolata Quṭbnál is megjelenik.

⁸⁸⁶ *EI*, 1995, vol. IV, 141-142., vol. VIII, 900., 906–907.

szervezetek jellemzői a következők: néhányuk radikális és militáns szellemű, szigorú belső struktúra, a „hivatalos vallási elit”-től és a kormánytól való távolságtartás, adott esetben rendelkeznek titkos fegyveres szárnyal, az *umma* élcsapatának tartják magukat⁸⁸⁷ és a dzsiháddal igazolják akcióikat. A korábbiakban láttuk, hogy ezek a Muzulmán Testvériségre nagyrészt ráillenek. Természetesen azzal a kitéllel, hogy egyik mozgalmat, és így a Testvériséget se egy monolit tömbként képzeljük el. Azaz az egyes elemei, jellemzői változhatnak, vagy egy kérdésben akár több irányvonal is megférhet egymás mellett (legalább is egy ideig) egy mozgalmon belül. Előbbire példa, hogy a Testvériség az 1952-es forradalom előtt mind a „hivatalos vallási elit”-től, mind a kormánytól távol tartotta magát, majd a forradalom győzelme érdekében és utána is együttműködött az új hatalommal. Azután véleménykülönbség alakult ki a mozgalom és a hatalom között, melyre a mozgalom tagságának egy része a hatalommal való szembefordulást választotta (pl. Quṭb és követői), míg mások a *modus vivendi* megtalálásra törekedtek (pl. al-Hudajbī).

Egyiptomban műveik fő témája az iszlám reformja, és a szekularizációnak való ellenállás. A szalafizmus itt pániszlámista irányultságú maradt. Viszont egyes szerzőik igyekeztek egybeolvasztani az iszlámot és az arab nacionalizmust, mondván, hogy a pán-arab egység a muszlimok egységének előszobája. Ebben Egyiptomnak szánták a vezető szerepet, és ezért harcoltak az egyiptomi nacionalizmus ellen. A Szabad Tisztek hatalomra kerülése (1952) látszólag megnyitotta a fejlődés lehetőségét a szalafiták számára, de a Muzulmán Testvériség betiltása (1954) után nyilvános befolyása csökkent, és sokan Szaúd-Arábiába és Kuvaitba menekültek.⁸⁸⁸

Kvietista, politizáló⁸⁸⁹ és dzsihádistá szalafiták

Amikor szalafitákról beszélünk, nem egy homogén csoportról van szó. Wiktorowicz szerint közös a vallási krédójuk, de különböznek abban, ahogyan a kortárs problémákat értékelik, és ebből fakadón abban is, ahogy ezt a krédót szerintük alkalmazni kell. A kontextus értelmezésének különbözősége alapján Wiktorowicz három fő csoportra osztja a szalafitákat: *kvietisták/puristák, politizálók, és dzsihádisták*.⁸⁹⁰

⁸⁸⁷ Ld. Quṭbnál – pl. a *Ma‘ālimban* – a *ṭalī‘a* (élcsapat) fogalmát.

⁸⁸⁸ *EI*, 1995, vol. VIII, 907.

⁸⁸⁹ WIKTOROWICZ (2006) *politico(s)* terminusát fordítottam így.

⁸⁹⁰ Wiktorowicz felosztását WAGEMAKERS (2012, 9–10.) túl sematikusnak tartja. Pl. Wiktorowicz úgy véli, hogy a szalafiták a hitvallás terén megyeznek egymással. Wagemakers szerint csak addig igaz, ameddig a legalapvetőbb hittételekről van szó, de akkor már nem, amikor annak részleteiről.

A *kvietisták* elsősorban az iszlám tisztaságának megőrzésére törekednek, ahogyan a Korán, a *szunna* és a *salaf* (társak) konszenzusa meghatározta. Amíg nincs megtisztítva az iszlám,⁸⁹¹ addig minden politikai cselekvés korrupcióhoz és igazságtalansághoz fog vezetni, mert a társadalom nem érti a hittételeket. A politikát tehát egy devianciára ösztönző elhajlásnak tartják, és ezért tartózkodnak mindenféle aktivitástól ezen a téren. A hitvallás megvalósítása megfelelő módjának a *da‘wát* (az iszlámra hívás), a megtisztítást és a vallásos nevelést tartják. Mindennek pedig Mohamed és az első muszlimok mekkai korszakában látják az analógiáját.

A *politizálók*⁸⁹² számára szintén fontos az iszlám tisztaságának megvédése, de úgy gondolják, hogy ez megköveteli, hogy a politikai küzdőtéren is alkalmazzák a szalafita krédót. Ezt különösen fontosnak tartják, mert nagy hatást gyakorol a társadalmi igazságosságra és Allah egyedüli jogára a törvényalkotásban, és enélkül az uralkodók le tudják rombolni a *tawhīdot* és az iszlámot. Ők tehát aktív politikai szerepet vállalnak, pl. részt vesznek a választásokon.

A *dzsihádisták* irányzat támogatja az erőszak alkalmazását a muzulmán állam létrehozása érdekében. Míg a politizáló szalafiták az egyetemeken találtak az *ihwānī* értelmezéssel, addig a dzsihadisták a csatatéren kapták meg politikai kiképzésüket,⁸⁹³ és ezért fellépésüket átítatta a politika mint hadviselés hangsúlyozása.⁸⁹⁴

Van-e helye ebben a koordináta-rendszerben Quṭbnak? És ha igen, akkor hol? Amit az imént olvastunk, azzal nagy hasonlóságot mutat az, ami Quṭb intellektuális fejlődésének és írói korszakának utolsó állomását jellemzi. Számára is a szent szöveg a kiindulópont, ugyanakkor a cselekvés embere is, hiszen előbbihez nála elválaszthatatlanul kapcsolódik a cselekvés szükségessége, azaz a szövegekben lévő tanításhoz teljes mértékben igazodnia kell a muszlim életének. Mindennek megvalósításához az első lépésként ő is a hittételek tisztázását (nevelés, oktatás) nevezi meg a *Ma‘ālimban*, Mohamed és a koráni generáció példájára hivatkozva.

Ami a szalafita szerzők munkáinak jellemzőiről megismertünk az **(a)** és a **(b)** pontban, azok nagyrészt Quṭb második és még inkább harmadik írói korszakának műveit is jellemzik. Pl. ő is a cselekvés embere, ugyanakkor igen termékeny író is, akinek műveit egyaránt jellemzi saját kora vallásosságának kritikája, sőt, kétségbe vonása, valamint az apologetika. Ami a különbség, hogy ő nem különbözteti meg az *ibādāt*ot és a *‘ādāt*ot egymástól, mert az embernek

⁸⁹¹ Láthattuk, hogy Quṭb számára is ez a kiindulópont, az első lépés.

⁸⁹² A szalafita közösség relatív egysége akkor kezdett megbomlani, amikor az 1960-as években a Muzulmán Testvériség tagjai elkezdtek megjeleníteni Szaúd-Arábiában. Sikeresen elterjeszteniük politizált iszlámjukat a Quṭbtól és tanítványaitól eredő erősen szalafita irányultságú frakción keresztül.

⁸⁹³ A szovjetek elleni afganisztáni háború idején (1979–1989).

⁸⁹⁴ WIKTOROWICZ, 2006, 207–208., 217., 222., 225.

minden tettét az iszlámhoz kell igazítani, sőt, szerinte egyenes romláshoz vezet az elválasztásuk,⁸⁹⁵ amint ez be is következett.⁸⁹⁶ Láttuk, hogy a szalafitáknál a *daʿwán*nak öt megnyilvánulási formája van,⁸⁹⁷ melyek, – igaz, nem pont ebben a struktúrában – megtalálhatók Quṭbnál is.⁸⁹⁸ A különbség annyi, hogy Quṭbnál a romlottság (*fasād*) helyett a *ġāhilijja* ellen kell küzdeni. Az ő munkáiban is megtaláljuk a „levinni a nép közé és elterjeszteni” célt (pl. *Fī zilāl al-Qurʿān*), és ő is úgy látta, hogy az arab egység, az arab nacionalizmus olyan értelemben fogadható el és támogatandó, amennyiben azt a muzulmán egység, az *umma* egysége felé vezető út egyik állomásának tartjuk, nem pedig végcélnak.

Mindezek alapján a szalafiták közé sorolhatjuk, és így látja ezt Wiktorowicz is, aki szerint erősen hatott rá Ibn Tajmijja és ʿAbd al-Wahhāb,⁸⁹⁹ és ezért tükrözte a szalafita krédót (*tawhīd*, Korán, szunna, a próféta társai) gondolatrendszerét és munkái. Ugyanakkor maguk a szalafiták a mai napig vitatkoznak arról, hogy szalafita volt-e.⁹⁰⁰ Annak ellenére, hogy a szalafiták hármastagoltságának kialakulását Wiktorowicz Quṭb halálának környékére, illetve az utánra teszi, érdemes azt is megnéznünk, hogy ezek közül melyik áll a legközelebb Quṭbhoz. Gondolatrendszerében megvan az iszlám tisztaságának megőrzése, a Korán, a szunna és a *salaf* konszenzusa alapján, valamint hitvallás megvalósítása a *daʿwa*, a hibás elképzelésektől való megtisztítás és a vallásos nevelés útján, és az első muszlimok példájának követése ami a *kvietisták* jellemzője. Ugyanakkor nem határolódik el egyértelműen a politikától, a politikai aktivizmustól, hiszen pl. az 1952-es forradalmat is támogatta, és előtte, valamint utána is vállalt kormányzati/politikai szerepet. Ebben viszont a *politizálókkal* mutat hasonlóságot. Akárcsak abban, hogy biztosítani kell Allah egyedüli jogát a törvényalkotásra, aminek hiánya tulajdonképpen a *tawhīd*dal való szembefordulás. Ugyanakkor arra a kérdésre nincsen válaszunk, hogy a (mai) *politizáló*khöz hasonlóan támogatná-e a politikai pártként való részvételt a politikai választásokon. A *dzsihádistákkal* való párhuzam még inkább kérdéses, hiszen utolsó műveiből nem derül ki egyértelműen, hogy milyen módon, milyen eszközökkel tartja helyesnek a *dzsihádot*. Ezek alapján a *kvietisták* – *politizálók* – *dzsihádisták* szalafita tengelyen valahol a *politizálók* környékén helyezhetjük el Quṭbot életének utolsó szakaszában.

⁸⁹⁵ *Ḥaṣāʾiṣ*, 113–115.; *The Islamic Concept*, 70.

⁸⁹⁶ *Nincs a muzulmán elképzelésben emberi cselekvés, amire ne lenne alkalmazható az ʿibādāt jelentése (...)* Az egész muzulmán életmód célja az ʿibādāt jelentésének megvalósítása (...). (*Ḥaṣāʾiṣ*, 114.; *The Islamic Concept*, 70.)

⁸⁹⁷ Muzulmán életmód, a Korán hirdetése, az emberek meg/visszahívása az iszlámra, harc a romlás ellen, a vallási köteleknek az etnikai fölé helyezése.

⁸⁹⁸ Pl. a *Ḥaṣāʾiṣ*ban a *šahāda* megnyilvánulási formáinak ismertetésekor megjelenik a muzulmán életmód, a hívás, a muzulmán rendszer létrehozásáért folytatott küzdelem (azaz a *fasād/ġāhilijja* elleni harc). (*Ḥaṣāʾiṣ*, 164.; *The Islamic Concept*, 105.)

⁸⁹⁹ Ezt az állítását WIKTOROWICZ (2006) nem indokolja meg különösebben.

⁹⁰⁰ WIKTOROWICZ, 2006, 222.

9.4. *Umma* vagy nemzetállam – az állam a kortárs muzulmán gondolkodásban

A hidzsra után Mohamed híveiből egy közösséget (*umma*) hozott létre, ami a vérségi alapú törzs funkcióit vette magára, de nem a közös származás, hanem a közös vallás kötötte össze a tagjait. Ebből következik, hogy *az iszlámban a hívők közössége politikai közösség is.*⁹⁰¹

A nemzetállami eszme megszületése – mely az előbbivel ellentétes, hiszen nem a hívők közössége a politikai közösség – *a muzulmán reformista tudatban Napóleon egyiptomi expedíciójával hozható összefüggésbe, ugyanakkor nem nehéz ebben a tudatban találkozni a megújulás [al-tağdīd] bizonyos korábbi vonatkozásaival.*⁹⁰² A reformerek Európa előretörését politikai rendszere erősségének tulajdonították, saját társadalmaik fejletlenségét pedig a hagyományos politikai rendszer 'visszamaradottságának' tulajdonították. Balqazīz szerint úgy tekintettek az állam kérdésre, mint minden politikai kérdés anyjára és a reformok ősalapjára.⁹⁰³

Az első világháború után a győztes hatalmak (elsősorban Anglia és Franciaország) felosztották maguk között az Oszmán Birodalom területeit. Így világi alapokon szerveződő nemzetállamok jöttek létre és megjelent a nemzeti öntudat, ami az új államok közötti konfliktusokat hozott magával. Ugyanakkor kialakult az arab nemzeti öntudat is, ami az egyesülés módjainak keresése felé terelte ezeket az országokat.⁹⁰⁴

Ezek a nemzetállamok számos problémával szembesültek, melyek közül most egyet emelnék ki. Az első világháború győzteseitől, azok ígérete ellenére, az oszmánokkal való szembeszállásért cserébe nem kaptak tényleges önállóságot.⁹⁰⁵ Ezért sokan csalódtak, ráadásul a végül be nem tartott ígéret reményében az (oszmán) kalifával fordultak szembe. Ettől fogva a következő kérdés lett az arab világ egyik alapkérdése: nemzetállamok és szekuláris politikai berendezkedés, vagy visszatérés az iszlámhoz, a hívők közösségével megegyező muzulmán államhoz.⁹⁰⁶ Ez a nemzetállam – muzulmán állam / *umma*; szekuláris alapok – muzulmán alapok dilemma jelenik meg az állam kérdésével foglalkozó kortárs muszlim politikai gondolkodók különböző generációinál is. A témát alaposan körbejáró Balqazīz szerint is fontos kérdés az, hogy mi a kapcsolat a vallás és a politika között a modern és a kortárs 'muzulmán

⁹⁰¹ MARÓTH, 2019, 110.

⁹⁰² BELKEZIZ, 2009, 4.

⁹⁰³ BELKEZIZ, 2009, 8–9.

⁹⁰⁴ MARÓTH, 2019, 111.

⁹⁰⁵ Erre remek példa Egyiptom, mellyel ugyanez megtörtént a második világháború után is, és amely ország történelmének vonatkozó szakaszát ld. a II. Királyok, britek, Testvérek és Tisztek – Egyiptom a XIX. század végén és a XX. század első felében c. fejezetben.

⁹⁰⁶ MARÓTH, 2019, 110–111.

gondolkodásban’, amit az állam problematikája tette hangsúlyosabbá, ami a társadalmi, politikai és vallási témákához kapcsolódó problémakör egészének csomópontja az arab és a muzulmán világban, a muzulmán területek XIX. századi európai meghódítása óta.⁹⁰⁷

A XIX. század közepe és a XX. század vége között az állam kérdésével foglalkozó muszlim gondolkodókat Balqaziz öt generációba osztja:

- az első reformista generáció: Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī (1801–1873), Ibn Abī Ḍajjāf (1802–1874), Ḥajr al-Dīn al-Tūnsī (1820–1890), al-Afgānī (1839–1897) és Muḥammad ‘Abduh (1849–1905);
- a késői reformista generáció: al-Kawākibī (1849–1903), Rašid Riḍā (1865–1935) és Muḥammad-Ḥussajn al-Nā‘īnī (1860–1936);
- a harmadik generáció: ‘Abd al-Ḥamīd bin Bādīs (1889–1940), ‘Alī ‘Abd al-Rāziq (1888–1966), Ḥasan al-Bannā (1906–1949), Mawḍūdī (1903–1979), ‘Abū al-Ḥasan ‘Alī Ḥasanī al-Nadwī (1914–1999), Rūḥ Allāh Ḥumajnī (1902–1989), ‘Allāl al-Fāsī (1910–1974), Muḥammad al-Ġazālī al-Saqqā (1917–1996) és al-Huḍajbī (1891–1973);
- a negyedik generáció: Sajjid Quṭb (1906–1966), Muḥammad Quṭb (1919–2014), Jūsuf al-Qaraḍāwī (1926–), Muṣṭafā al-Sibā‘ī (1915–1964) és ‘Abd al-Salām Jāsīn (1928–2012);
- az ötödik generáció: Fathī Jakan (1933–2009), ‘Abd al-Salām Faraġ (1954–1982), Rāšid al-Ġannūšī (1941–), Ḥassan al-Turābī (1932–2016), Fahmī Huwajdī (1937–) és Muḥammad ‘Imāra (1931–2020).

Ez az öt generáció az államhoz kapcsolódóan négy fogalmi problematikát tárgyal:

- a *nemzetállam* problematikája az első két generáció számára;
- a *kalifátus* államának problematikája Riḍā számára (második generáció);
- a *muzulmán állam* (*al-dawla al-islāmijja*) problematikája al-Bannā és a Muzulmán Testvériség szerint (harmadik generáció);
- a *teokratikus állam* problematikája Mawḍūdī, Quṭb és Ḥūmajnī (harmadik és negyedik generáció), majd a dzsihádista *takfīrī* mozgalom nézetében.⁹⁰⁸

⁹⁰⁷ BALQAZIZ, 2002, 9.; BELKEZIZ, 2009, xix.

⁹⁰⁸ BALQAZIZ, 2002, 9–12.; BELKEZIZ, 2009, xx–xxii.

E négy problematika mentén négy diskurzus alakult ki: a reformista, a szalafita *šarīf*, a Muzulmán Testvériségé, és a teokratikus, azaz az *al-ḥākimijja*, a *wilājat al-faqīh* és a *dār al-islām*ban folytatott dzsihád diskurzusa.

Ebben az *umma* vs. nemzetállam dilemmában is ott találjuk Quṭbot, akinek a szekuláris oldalról a vallási oldalra történő „átállását” kora Egyiptomának történelme, melynek XX. századi történelmének első fele az *umma* vs. nemzetállam küzdelem jó példája, és saját életútja teszi érthetővé. A liberális, nacionalista oldalról indult, részt vett az 1919-es nacionalista forradalomban, és még minisztériumi pozíciót is vállalt, de később csalódnia kellett az ekkor létrejött rendszerben. Majd ugyanígy csalódnia kellett, amikor megtapasztalta az általa is támogatott forradalom révén hatalomra került egyiptomi nemzetállam és a nasserista állam működését,⁹⁰⁹ főképpen annak szekularizmusát és a vele és társaival szembeni fellépését. Így és ezért fordult az iszlám felé, ami az állammal kapcsolatos elképzeléseire is hatást gyakorolt.

Amit a *ḡāhilijja* terminus kapcsán megtudtunk Quṭb társadalom- és államképéről, annak jónéhány eleme, vagy ahhoz hasonlóak megtalálhatóak a korábbi generációk egyes gondolkodóinál. Nézzünk erre néhány példát:

- Quṭb: a muzulmán társadalom és állam létrehozás az iszlám lényegéből fakadó szükségszerűség, kötelesség.⁹¹⁰ – Riḏā:⁹¹¹ a *kalifátus* rendszere vallási kötelesség.⁹¹²
- Quṭb: az *umma* egysége a cél.⁹¹³ – Riḏā: a *kalifátus* értékét az adja, hogy ez tudja megőrizni az *umma* egységét.⁹¹⁴
- Quṭb: létre kell hozni egy élcsapatot, ami a muzulmán társadalom magja lehet; nincs komoly ellentmondás az arab nacionalizmus és a pán-iszlámizmus között, ameddig az arabizmust csak egy állomásnak tekintjük.⁹¹⁵ – Al-Bannā:⁹¹⁶ fel kell építeni egy

⁹⁰⁹ További társadalmi és politikai okok: a muzulmán állam pakisztáni felállításának üzenete a muzulmán uralom felállításának lehetőségével kapcsolatban, a vallásos munka fontosságának növekvő tudata a társadalmi mobilizálásban és a politikai toborzásban. (BELKEZIZ, 2009, 212–213.)

⁹¹⁰ *A Korán leereszkedett Mohamed szívére, hogy egy ummát hozzon létre, államot [dawla] alapítson, társadalmat szervezzen vele (...). (Fī zilāl: vol. V, 2.; In the Shade, vol. IV, 1.)* Quṭbnál a dzsihád a célja Allah *ḥākimijjájának* visszaállítása, és egy *šarīf*án alapuló muzulmán állam létrehozása. (ZOLLNER, 2009, 59–61.) (...) *a mozgalom, amelyik a muzulmán hitvallásnak, és annak a társadalomnak a lenyomata, amelyik belőle nőtt ki (...). (Ma‘ālim, 158–159.; Milestones, 102–103.)*

⁹¹¹ Ő az, aki az első generáció után visszatért a *kalifátus* ideájához. *A kalifátus kérdésével kapcsolatban* sokáig csend volt, *aztán a török forradalom ... a kutatás tárgyát képező minden kérdések anyjává tette* – Riḏāt idézi BELKEZIZ (2009, 42).

⁹¹² Riḏā ezzel 'a *šarīf*a szerinti kormányzás' korábbi gondolkodóit, Abū al-Ḥasan al-Māwardīt és Ibn Tajmijjāt követi. (BELKEZIZ, 2009, 73–74.)

⁹¹³ *Mert ez a vallás azért jött, hogy létrehozzon egy (...) ummát. [Ez az] umma (...) azért jött, hogy vezesse az emberiséget és megvalósítsa Allah életmódját a földön (...). (Ḥašāʿiṣ, 5–6.; The Islamic Concept, 3.)*

⁹¹⁴ BELKEZIZ, 2009, 73–74.

⁹¹⁵ SIVAN, 1985, 16–49. Igaz, ezt még 1953 januárjában mondta.

⁹¹⁶ Bár Riḏā tanítványa volt, de a *kalifátus* helyett az igazi muzulmán kormányzat létrehozása érdekelte. (BELKEZIZ, 2009, 119–120.)

*muzulmán államot*⁹¹⁷ egy régióban és egy nemzetben a muzulmán világon belül (Egyiptom), ami a kalifátus magja *lehet*.⁹¹⁸

- Quṭb: az iszlám nem csak a hit megvallása, hanem egy aktív mozgalom, egy társadalom, melyre a muszlimok első generációja a példa.⁹¹⁹ – Al-Bannā: az iszlám nem csak egy vallásos krédó, hanem egy olyan társadalmi és politikai rendszer is, ami nem tud létezni egy olyan állam nélkül, ami megvalósítja.⁹²⁰
- Quṭb az FT-ben egyesíteni akarta a fiatalokat, a diákokat, a munkásokat és a Testvériséget, hogy így egy muzulmán mozgalom jöjjön létre. – Al-Bannā támadta a többpártrendszert,⁹²¹ mert a *ḥizbijja* (pártoskodás) szemben áll az *umma* egységével, mert a *fitna* veszélyét hordozza magában. Balqzīz szerint ezt nem Egyiptom érdekében tette, hanem azért, hogy megtisztítsa a terepet *egy* párt, a Testvériség számára.⁹²² Itt hasonlóságot és ellentétet is látunk. Hasonlóság, hogy mindketten egy muzulmán szervezetet akarnak „helyzetbe hozni”, és ellentét, hogy Quṭbnál tkp. így a Testvériség megszűnt volna.⁹²³

Mindez azt mutatja, hogy Quṭb valamelyest belesimul az államról való muzulmán gondolkodás alakulásának folyamatába és nem valami gyökeresen újat hoz ezen a téren. Ugyanakkor módosít is valamit a korábbiakon. Al-Bannā muzulmán állama lényegi változtatásokon esett át az ő és Muḥammad Quṭb révén, és így született meg a *teokratikus állam*. Arra az ideára építkeztek, melyen al-Bannā muzulmán állama is nyugodott: *az iszlám vallás és állam (dīn wa dawla)*.⁹²⁴ Quṭb generációja számára ez igazolta azt, hogy a politika és a politikai tekintély csak a *ḡāhilijja* társadalmától való elszakadással valósítható meg, és hogy fel kell építeni egy vallásos államot, ahol a *ḥākimijja* egyedül Allahé, ahogy a Korán előírja.⁹²⁵

⁹¹⁷ A *muzulmán állam* nem egyenlő a *vallásos állammal*. Ezt különösen al-Bannā és a Testvériség örökségének követői hangsúlyozzák, akik szerint utóbbi idegen az iszlám tanításától és politikai tapasztalatától. Pl. al-Qaradāwī a muzulmán államot a vallásos állammal szemben határozza meg. A muzulmán állam egy civil állam (*dawla madaniyya*), melyben a politikai hatalom alapja a *bajʿa* (hűségeskü), az *iḥtijār* (választás) és a *ṣūrā* (tanácskozás), az uralkodó az *umma wakīl*ja (megbízott) és az *ummának* joga van őt felelősségre vonni. A vallásos 'teokratikus' államot, mely Nyugaton, a középkorban volt ismert, a vallás emberei irányították, akik az 'isteni jog' nevében bírtak hatalommal a nép felett. (BELKEZIZ, 2009, 124–127.)

⁹¹⁸ BELKEZIZ, 2009, 120.

⁹¹⁹ *A hitvallás váza (...)* egy szerves és élő csoportosulás, (...) *Ezért szükséges, hogy a hit [megjelenjen] egy (...) mozgalomban.* (*Maʿālim*, 51.; *Milestones*, 38.)

⁹²⁰ Ez a hidzsra utáni medinai prófétai tapasztalatok értelmezése az állam felépítése terén. (BELKEZIZ, 2009, 122.) Al-Bannā az első kortárs szunnita gondolkodó, aki szerint a politikai hatalom kérdése a hitvallás tárgya, nem pedig a *fiqhé*. (BELKEZIZ, 2009, 123.)

⁹²¹ Ugyanakkor védte az alkotmányt és a parlamenti képviseleti választást.

⁹²² BELKEZIZ, 2009, 128., 134–135.

⁹²³ Ld. bővebben a 3.3. Quṭb, a Muzulmán Testvériség és a Szabad Tisztek kapcsolata c. fejezetben

⁹²⁴ BELKEZIZ, 2009, 128., 195–196.

⁹²⁵ BELKEZIZ, 2009, 128., 198.

A *ḥākimiyya* Mawdūdīnál vált az állam és a politikai rendszer megfogalmazásának lényegévé,⁹²⁶ s a terminust Quṭb az ő hatására kezdte le használni.⁹²⁷ Tehát a politikával és a muzulmán állammal kapcsolatos elméleteit nem a Testvériség, hanem Mawdūdī gondolataiból merítette. Ez a *ḥākimiyya* értelmezés miatt szakadt el Quṭb teljesen a korábbi muzulmán gondolkodóktól és jutott el egy olyan államig, mely nem a társadalomtól vagy az *ummától* nyeri a legitimitását, hanem egyedül a vallásból.⁹²⁸

Zárásként, mindezek alapján négy megállapítást fontos tennünk. **(1)** Minden generáció találkozott az állam kérdéskörével, de ez más módon történt, és ezért máshogy reagált rá, és más diskurzust hozott létre.⁹²⁹ **(2)** Mind a nemzeti alapon szerveződő szekuláris (nemzet)államoknak, mind az iszlám tanítására épülő, nemzetek felett álló államnak megvannak az elméleti alapjai.⁹³⁰ **(3)** A nemzeti alapra és az iszlám tanítására épülő állam (*kalifátus, muzulmán állam, teokratikus állam*) között a lényegi különbség röviden úgy fogalmazható meg, hogy utóbbiban a hatalom és a politikai rendszer legitimitásának alapja a *šarīʿa*.⁹³¹ Azaz az iszlám számára az állam egy eszköz, mely alkalmazza az előírásait.⁹³² **(4)** Quṭbnál ehhez hasonlóan az állam szintén nem egy önmagáért való cél, hanem eszköz arra, hogy a *šarīʿa* érvényesüljön,⁹³³ és ezért az állam konkrét formája számára nem fontos. Ugyanakkor *amint alkalmazásra kerül a muzulmán elképzelés, az magától egy muzulmán ideális társadalomhoz vezet, (...) [melynek] tagjai, megszabadulva az emberi zsarnokság rabszolgaságától,⁹³⁴ ösztönösen rá fognak érezni az isteni rendszerre.*⁹³⁵

⁹²⁶ BELKEZIZ, 2009, 203. Mawdūdī szerint a *ḥākimiyya* szükségszerűen létrehoz egy politikai-vallási osztályt (teokrácia), mely az „isteni helyettesítés”-ből fakadó abszolút hatalmat élvez. (BELKEZIZ, 2009, 207.)

⁹²⁷ *Egyedül az iszlám tér vissza egyedül Allahhoz a törvényhozó hatalom és a ḥākimiyya ügyében. Ő [értsd: az iszlám] az, aki kihozza az embereket abból [az állapotból], hogy szolgáknak szolgáljanak, hogy [helyette] egyedül Allahnak szolgáljanak.* (Ḥašāʿiṣ, 205.; *The Islamic Concept*, 133.)

⁹²⁸ BELKEZIZ, 2009, 208–210.

⁹²⁹ BALQAZIZ, 2002, 12.; BELKEZIZ, 2009, xxii.

⁹³⁰ MARÓTH, 2019, 112.

⁹³¹ BELKEZIZ, 2009, 128., 137. Miközben pl. a *muzulmán állam* a nemzetállamhoz hasonlóan egy alkotmányos állam, melyet a (parlamentari) képviselői rendszerből vettek át.

⁹³² BELKEZIZ, 2009, 128., 145.

⁹³³ [A Korán] *ennek az ummának az alkotmánya minden generációban (...). (...) a fő célhoz, amit a Korán feltárt [hogy el kell érni], nevezetesen: egy umma létrehozása, egy állam felállítása és egy társadalom megszervezése egy bizonyos hitvalláson, egy meghatározott elképzelésen és egy új szerkezeten alapulva.* (*Fī zilāl*: vol. III, 5.; *In the Shade*, vol. II, 4.)

⁹³⁴ *Mindazokban a rendszerekben, melyekben (...) a ḥākimiyya emberi lény kezében van (...) belesznek abba, hogy emberek szolgálnak embereknek. Az iszlámban (...) megszabadulnak ebből a szolgaságból (...).* (Ḥašāʿiṣ, 206.; *The Islamic Concept*, 133.)

⁹³⁵ ZOLLNER, 2009, 61.

9.5. Radikális? Fundamentalista?

9.5.1. Bevezetés

Disszertációm első fejezetében⁹³⁶ rögzítettem, hogy Quṭb ideológiája kétségtelenül nagy hatást gyakorolt és gyakorol mind a mai napig a radikális, fundamentalista iszlamista mozgalmakra. Ebből viszont nem következik szükségszerűen az, hogy ő magára, avagy gondolatrendszerére élete végén alkalmazható a radikális, a fundamentalista, vagy a szélsőséges jelző, hiszen számos példát ismerünk arra a történelemből, hogy egy gondolkodó követői máshogy értették és értelmezték az ő gondolatait. Ezért érdemes ezt a kérdést röviden körüljárunk, továbbá azért is, mert ez segít elhelyezni őt a az iszlám világának vallási és szellemi térképén, és mert gyakran találkozunk ezen jelzőkkel vele kapcsolatban.

Írói pályafutásának utolsó szakaszára és gondolkodásának élete végi jellemzésére a „radikális” jelzőt használja a szakirodalom, és az intellektuális fejlődését bemutató fejezetben én is használtam. Vajon joggal teszünk így? Vagy csak az befolyásol minket, amilyenek az ő gondolatrendszeréből kinövő személyeket és ideológiájukat látjuk, mintegy a következmények felől értelmezve őt? A kérdés megválaszolásához először meg kell határoznunk, hogy mit értünk az egyes kifejezések (radikális, fundamentalista) alatt, majd ennek fényében tudjuk eldönteni, hogy az igaz-e Quṭbra, és ha igen, akkor mennyiben.

9.5.2. Radikális?

*Annak folyamatát figyelhetjük így meg, ahogyan egy szekuláris ideák által befolyásolt politikailag tudatos modernistából egy meglehetősen radikálisan gondolkodó iszlamista válik.*⁹³⁷

A magyar nyelv értelmező szótára a következőt írja: olyan személy, aki a gyökeres, alapos, végleges megoldás, elintézés híve, s ehhez határozott, hatékony, néha kíméletlen, erőszakos eszközöket, módszereket alkalmaz.⁹³⁸ A nagymértékű és elvágólagos változtatás iránti igény egyértelműen megvan Quṭbnál. Ami a módszereket illeti, ebben a kérdésben nem foglalt egyértelműen állást és kivégzése miatt nem is volt rá lehetősége, hogy megmutathassa a gyakorlatban, hogy hogyan képzei el gondolatai megvalósítását. Az *Encyclopaedia of Islamban* a *taṭarruf* címszónál ezt találjuk: extrémizmus (szélsőségesség), radikalizmus, a

⁹³⁶ 1.1. Problémafelvetés c. alfejezet.

⁹³⁷ ZOLLNER, 2009, 51.

⁹³⁸ <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/r-46B74/radikalis-46CEC/>

mérsékelt (*tawassuṭ*, *iʿtidāl*) ellentétje. Az 1970-es évektől a muzulmán és az orientalista irodalomban a militáns vallási-politikai csoportokra használták, hogy megkülönböztessék őket az iszlamista (*islāmijjūn*) és fundamentalista (*uṣūlijjūn*) csoportoktól. Ugyanakkor miközben sok muszlim a (militáns) iszlamistákat szélsőségesnek nevezi, utóbbiak ezt a terminust a szekularista hittársaikra használják. Ha általánosságban nézzük, a radikális tanok jellemzői a következők: az abszolút igazság ismeretének hangoztatása, dogmatizmus, utópizmus, barát-ellenség sztereotípiák, összeesküvés elméletek, fanatizmus és aktivizmus, a világban történő események értelmezése és magyarázata (a megértés igénye nélkül), a megváltás bizonyossága, a tanok kijelölik a cselekvés módját és célját is: tagok integrálása és állítólagos ellenségek elszigetelése. Ez mind – nyilván nem egyenlő mértékben – jellemző Quṭb gondolatrendszerére. Az *EI* a továbbiakban felsorolja a vallási-politikai radikalizmus jellemzőit és céljait, melyeket szintén beazonosíthatunk Quṭbnál: vallási legitimitásra és isteni vezetésre hivatkozás (jelen esetben a Korán), a vallásos jog kiterjesztésének igénye, az *umma* idealizálása (az egyedi koráni generáció),⁹³⁹ társadalmi elszigetelődés (*hiğra*, *al-ʿuzla al-šuʿūriyya*) és ellentársadalom kialakítása, ami minta a jövő számára (Quṭbnál ez eleinte csak egy kisebb élcsapat, a *ṭalīʿa*), az iszlám egyedi természetének hangsúlyozása a többi ideológiával és társadalmi rendszerrel szemben.⁹⁴⁰

A hosszútávú cél tekintetében hasonlóságot látunk: a fennálló, nem muzulmán rendszer helyére egy ideális muzulmán államot kell állítani, melyben a *šarīʿa* uralja a köz- és a magánéletet. Ennek előfeltétele azonban a *homo islamicus* megteremtése, így ezért az elképzelés utópisztikusnak tekinthető. Ezt a célt pedig a *ḥākimijja* és a kortárs *ğāhilijja* fogalma legitimálja, melyekre Mawdūdī és Quṭb nagy hatást gyakorolt.

A célok gyakorlatba való átültetéshez a „prófétai mintához” nyúlnak vissza, azaz a *daʿwa*, a *hiğra* és a dzsihád eszközét alkalmazzák. Ezek közül mindhárommal találkozhattunk Quṭbnál, ám csak a *daʿwa* jelentése egyértelmű és azonos eredeti jelentésével. A *hiğra* esetében nem feltétlenül a társadalomból való szó szerinti kivonulást tartja szükségesnek Quṭb, így jelenik meg az *al-ʿuzla al-šuʿūriyya*, ami lelki-szellemi elszakadást jelent a *ğāhilī* társadalomtól. A dzsihád esetében pedig nem egyértelmű, hogy annak milyen módját (támadó vagy védekező) és milyen körülmények között tartja kívánatosnak.

⁹³⁹ Nyilván ez csak a muzulmán vallási-politikai radikalizmusra igaz.

⁹⁴⁰ *EI*, vol. X, 2000, 372. Elérhető online: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/tatarruf-SIM_gi_04865?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.cluster.Encyclopaedia+of+Islam&s.q=radicalism (A letöltés ideje: 2021. 08. 14.)

Ami a radikalizmus megjelenésének körülményeit illeti, azok is mind ülnek Quṭb esetében: társadalmi-gazdasági, politikai, kulturális és szellemi krízis egy átmeneti és zavaros periódusban. Ilyen körülmények közt ezek a mozgalmak főként azért mozgósították sikeresen a társadalmilag és politikailag is marginalizálódott alsó- és középosztályt, mert az egyenlőség és igazságosság muzulmán ideálját (pl. Quṭb: *al-‘Adāla al-iḡtimā‘ijja fī ‘l-islām*) hangsúlyozták.⁹⁴¹ A széleskörű mozgósítás igaz a Muzulmán Testvériségre és eleinte Quṭbra is, ugyanakkor egyik utolsó művét, a *Ma‘ālimot*, ami a cselekvésről szól, már csak egy szűkebb élcsapatnak szánta, melyet nevezhetünk elitizmusnak és az így szemben áll a korábbiakkal.

A változtatás mértéke, a „másikkal” való legcsekélyebb kompromisszum elutasítása, a barát – ellenség (iszlám – *ḡāhilijja*) sztereotípiá, az aktivizmus, a rövid és hosszú távok célok stb. alapján a Quṭb gondolatrendszerét életének utolsó periódusában jelképező ’pontot’ a mérsékelt és a radikális közti képzeletbeli egyenesen jócskán a radikális felé tolhatjuk el, ugyanakkor az erőszakos eszközök és megvalósítási módok alkalmazására való egyértelmű „felszólítás” hiánya miatt, ezt a bizonyos ’pontot’ nem tolhatjuk el egészen a radikálisig.

9.5.3. Fundamentalista?

Ha rövid választ akarunk adni, akkor igen, mivel Quṭb muszlim. Ugyanis a muzulmán világban a fundamentalizmus az *uṣūl* (alapok, gyökerek) fogalmához kötődik, azaz mindenhez, ami a muzulmán civilizáció alapja (különösképpen vallási téren), és e legszélesebb értelemben minden muszlim fundamentalista (*uṣūlī*).⁹⁴² Az alaposabb válaszhoz nézzük meg a muzulmán és a nyugati fogalmat.

A muzulmán világban az *uṣūlijja* (fundamentalizmus) az *uṣūl* (gyökerek, egyes száma: *aṣl*) szóra megy vissza, és vallásjogi szempontból az, *amire minden egyéb épül, míg maga nem épül rá* [még alapvetőbb elvekre].⁹⁴³ Az iszlámban a vallási tanítás megismerésének négy forrását nevezték a vallás „gyökereinek” (*uṣūl*), melyek a Korán, a hadísz, az *iḡmā‘* és a *qijās*.⁹⁴⁴ Az értelem szerepe pedig az, hogy megértse a szöveget, így a muzulmán gondolkodás alapvetően az értelem alkalmazása a szövegre. Ezért a muzulmán gondolkodás megújítása tulajdonképpen a *uṣūl* alkalmazása föltételeinek megújítása. A muzulmán mozgalmak számára

⁹⁴¹ *EI*, vol. X, 2000, 373.

⁹⁴² BELHAJ, 2009, 191.

⁹⁴³ AL-ĠURĠĀNĪ, ‘Alī ibn Muḡammad ibn ‘Alī: *al-Ta‘rīfāt*, AL-ABJĀRĪ, Ibrahīm szerk., Bajrūt (Dār al-Kitāb al-‘Arabī), 45. – idézi BELHAJ (2009, 185).

⁹⁴⁴ A két utóbbi, nem írott forrás tulajdonképpen az írott források értelmezésére szolgál.

ezek a „gyökerek” a vonatkoztatási pontok, és ezek jelentik a muszlim tömegekhez a legközelebbi és legnagyobb meggyőző erővel bíró érvelési módot.⁹⁴⁵

Nyugaton a fundamentalizmus⁹⁴⁶ 1. eredetileg a teológiai liberalizmussal és modernizmussal szembeszálló, amerikai protestáns mozgalom. A Szentírás szigorúan szó szerinti sugalmazottságát vallották, s ezzel szembefordultak a természettudományos gondolkodást túlzottan érvényesítő magyarázatokkal, melyeket felelőssé tettek az elkereszténytelenedésért.⁹⁴⁷ 2. minden vallási/szellemi irányzat, mely egy alapeszmét vagy alapokmányt (pl. Korán) túlzottan, az alkalmazkodást kizáró merevséggel akar érvényesíteni.⁹⁴⁸ Mára minden vallási újjászületést hirdető, és a modernizáció, a tudomány és a demokrácia ellen fellépő vallási mozgalomra vonatkozó általánosítássá vált, valamint az iszlamista mozgalmak vallási szélsőségességét jelölik ezzel a fogalommal.⁹⁴⁹

Mindezt figyelembe véve érthető, hogy a muszlim gondolkodók a fundamentalizmus terminust két okból is elutasítják: egyrészt, mert a nyugati fundamentalizmus nem megfelelője a muzulmán mozgalmaknak; másrészt pedig a nyugati kultúrkörben elítélő tartalmú fundamentalizmus arab megfelelőjét (*uṣūlijja*) az *uṣūl*ból képezték, ami a muzulmán gondolkodásban pozitív jelentéstartalommal bír, sőt, egyenesen dicséret.⁹⁵⁰

A ḥanbalita iskolában a fent említett négy forrás közül csak a két írott forrás (Korán, hadís) számít döntő jelentőségűnek, s tudjuk, hogy ebből az irányzathoz vált ki a wahhābitizmus, majd abból a Muzulmán Testvériség. Lehet a Muzulmán Testvériséghez tartozó Quṭbot életének utolsó szakaszában fundamentalistának nevezni, ha akkor gondolatrendszerének fontos eleme volt, hogy egy muszlimnak a Koránra kell alapoznia életének minden szeletét, és a muzulmán társadalom és állam alkotmányának a Koránnak kell lennie? Amennyiben a fundamentalistát

⁹⁴⁵ BELHAJ, 2009, 186.; MARÓTH, 2019, 210–211.; *EI*, vol. X, 928–931., 935–936.

⁹⁴⁶ Lat. *fundamentum*.

⁹⁴⁷ Továbbá: szembenállás a Szentírás kritikai megközelítésével, az evolúció tanával, a Szentírás szó szerinti értelmezése, a patriarchális erkölcsökhöz való ragaszkodás és a vétkek legszigorúbb megtiltása. (BELHAJ, 2009, 188.)

⁹⁴⁸ Ellentétje a dialógust folytató gondolkodás és az inkulturáció. <http://lexikon.katolikus.hu/F/fundamentalizmus.html> (A letöltés ideje: 2021. 08. 14.)

⁹⁴⁹ BELHAJ, 2009, 188., 191. Riesebródt így foglalja össze a fundamentalizmus általános jellemzőit: alapvetően vallási mozgalom, a jelenlegi világot elutasítja, védekező álláspont, mely megkísérli egy szigorú és patriarchális társadalmi rend megőrzését vagy visszahozását. (RIESEBRODT, Martin: *Fundamentalism and the Resurgence of Religion*, *Numen*, 47 (3), 2000, 269–270. – idézi BELHAJ, 2009, 189.) Appelby és Marty szerint Minden olyan helyen elterjed, ahol egy bizonyos közösség valami okból szükségét érzi a szekularizációval és vallástalansággal szembeni ellenállásnak. Képes gondolatrendszerét a korhoz igazítani, és egyáltalán nem írható le konzervatívként, mert nem egy bizonyos helyzet megőrzésére, hanem – múltbeli minták alapján – megváltoztatására törekszenek. (APPELBY, R. Scott – MARTY, Martin: *Fundamentalism, Foreign Policy*, 128, 2002, 16–18. – idézi BELHAJ, 2009, 190.)

⁹⁵⁰ BELHAJ, 2009, 186–187.; MARÓTH, 2019, 212.

az arab *uṣūliyya/uṣūlī* terminus értelmében használjuk, akkor igen. Ha a nyugati fundamentalizmus/fundamentalista terminus jelentéstartalmával, akkor nem. Tehát ugyanazzal szembesülünk itt is, mint a *ḡāhiliyya* terminus nyugati megfelelőjének keresésekor, nevezetesen, hogy a muzulmán világ és a nyugati világ fogalmai nem alkalmazhatók „egy az egyben” a másik leírására.

X. Összegzés

Jelen disszertáció a *ġāhilijja* terminus vizsgálatán keresztül és abból kiindulva áttekintést és elemzést kívánt nyújtani arról, hogy hogyan kapcsolódik össze Sajjid Quṭb eszmerendszerében a hit és a cselekvés, és mi ezeknek a háttere a vallási tanításban.

Tágabb perspektívából nézve ez elősegítheti az iszlám egész, és különösen XIX–XX. századi történetét átható kérdések és problémák vizsgálatát és azok jobb megértését, úgy mint: Mi a hit? Ki tekinthető hívőnek? Hogyan lehetséges újra megvalósítani az iszlámot, egy, a kinyilatkoztatás idejétől igencsak eltérő korban? Hogyan lehet mindenki számára közérthető nyelvre „lefordítani” a Koránt? Milyen a kapcsolat az iszlám és a konkrét történelmi körülmények között? Élhet-e egy muszlim olyan államban, ahol nem érvényesül a *šarī'a*? Így az általános képet konkrét példákkal pontosíthatjuk, árnyalhatjuk.

Szűkebb perspektívából nézve pedig, a terminusnak Quṭb gondolatrendszerében betöltött kulcspozíciója miatt azt feltételeztem, hogy vizsgálatom értékes adalékokkal járulhat hozzá gondolatrendszere egészének megértéséhez és értelmezéséhez, és ahhoz, hogy hogyan értékeljük hatását a későbbi korszakokra, személyekre és mozgalmakra, és hogyan értékeljük azt, ahogyan ők Quṭb tanait értelmezik.

Vizsgálatom főbb eredményeit tizenkét kérdésre adott válasz formájában ismertetem az alábbiakban.

1. *Szövegagyomány vagy kontextus?*
2. *Terminológia, mint az elmélet gerince és lényege?*
3. *Radikális? Fundamentalista?*
4. *Mi a hit?*
5. *Honnan ered, és mi Quṭb küldetéstudata?*
6. *Reaktív vagy cselekvő-kezdeményszó jellegű Quṭb apologetikája?*
7. *Mi a ġāhilijja terminus jelentéstartalma?*
8. *Miért nem a kufr kifejezést használja?*
9. *Lehet-e a szekularizmus a ġāhilijja nyugati megfelelője?*
10. *Mi Quṭb gondolatrendszerének vallási háttere, melyek a gyökerei a vallási tanításban?*
11. *Miből következik mozgalom szükségessége?*
12. *Hogyan éljen egy hívő ember, vagy egyáltalán élhet-e egy olyan államban, melynek törvényei nem egyeznek vallása tanításával?*

1. Szöveghagyomány vagy kontextus?

Disszertációm bevezetőjében ismertettem, hogy a Közel-Kelettel foglalkozó kutatásnak alapvetően két fő irányzata ismert: a szociológiai-politológiai megközelítés és az orientalista; és hogy a kortárs muszlim gondolkodók ezen utóbbi irányzat követőihez hasonlóan a szöveghagyományból indulnak ki, és esszencializálnak, amikor az iszlámot a modern kor kihívásaihoz próbálják meg hozzáigazítani, azaz elválasztják az iszlám elhagyhatatlan és változtatható részeit.

Vizsgálatom alapját Quṭb utolsó írói korszakának három műve, a *Fī zilāl al-Qurʿān*, a *Ḥasāʿis al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātihi*, és a *Maʿālim fī 'l-tarīq* adta. Az első mű egy koránmagyarázat, tehát a szöveghagyományból indul ki. A másodikban az erre épülő muzulmán elképzelést ismerteti, melynek során meghatározza annak állandó elemeit,⁹⁵¹ de hangsúlyozza, hogy nem egy megmerevedett rendszerre kell gondolni, hanem egy olyanra, ami egy állandó tengely körül mozog.⁹⁵² A harmadikban pedig a cselekvésen van a hangsúly, de e mögött is ott húzódik, alapját adja a Korán, tehát a szöveghagyomány.

Mindháromban kihangsúlyozza a Korán üzenetének aktualitását minden korra vonatkozóan, rögzíti az iszlám legfontosabb alapelveit, tanításait, ugyanakkor mindegyiknek van egy aktivista, cselekvő vonása is. Világossá teszi, hogy mindebből semmit nem lehet feladni a pillanatnyi körülmények miatt. Így igennel felelhetünk a munkám bevezetőjében feltett kérdésre, nevezetesen, hogy a kortárs muszlim gondolkodók fenti jellemzése illik-e Sajjid Quṭbra.

2. Terminológia, mint az elmélet gerince és lényege?

Mennyiben járul hozzá a terminusok elemzése az azokat tartalmazó elmélet főbb vonásainak és ennek révén az elmélet egészének megértéséhez? Munkám középpontjában Quṭb gondolatrendszerének egy terminusa, a *ḡāhilijja* állt. Azt láthattuk, hogy a pontos jelentéstartalom meghatározásához meg kellett ismernünk más kulcsfogalmakat is (pl. *ḥākimijja*, *ṭalīʿa*, *ulūhijja*, *rubūbijja* stb.), másrészt a vizsgálathoz kapcsolódóan olyan fontos kérdésekre is választ kaptunk, mint pl.: mi a hit, mi a tanainak a vallási háttere, honnan ered és

⁹⁵¹ A muzulmán elképzelés *al-ṭabāt* jellemzőjének ismertetésénél.

⁹⁵² Az elképzelés *alapvető alkotóelemei és értékei szilárdak ... miközben a való élet körülményei, a dolgok formái változhatnak.* (*Ḥasāʿis*, 75.; *The Islamic Concept*, 45.)

mi az ő küldetésstudata, hol van Quṭb helye az iszlám történelmében, az iszlám világának vallási és eszmei térképén.

Ezért azt mondhatjuk, hogy beigazolódott az a feltételezésem, hogy munkám alátámasztja azt az alaptételt, mely szerint a terminusok – sőt, jelen esetben mindössze egy terminus elemzése – adják egy elmélet gerincét, és ezek pontos ismerete révén az adott gondolatrendszer lényege válik érthetővé.

3. Radikális? Fundamentalista?

Quṭb gondolatrendszere nagy hatással bírt és bír mind a mai napig a radikális, fundamentalista iszlamista mozgalmakra. Gyakran talán ezért foglalkoznak személyével és tanaival, és ezzel támasztják alá jelentőségét, és úgy tűnhet, hogy ennek tükrében helyezik el a muzulmán világ koordinátarendszerében. Quṭb eszmerendszerének végső formáját egyrészt önmagában, másrészt az ő előléte és az őt körülvevő környezet alapján közelítettem meg, nem pedig a hatásai felől, és ennek alapján kerestem a helyét a radikális – mérsékelt, valamint a fundamentalista – „nem fundamentalista” tengely mentén.

Az előbbi tengelyen egyértelműen a radikálishoz van közelebb többek között a változtatás mértéke, a bármiféle kompromisszum elvetése, az iszlám – *ḡāhilijja* sztereotípiája és az aktivizmus miatt. Ámde az erőszakos eszközök alkalmazására való egyértelmű „felszólítás” hiánya miatt nem ennek a tengelynek a radikális végpontjában található Quṭb. Avagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy gondolatainak egyes későbbi „felhasználói” jóval túl vannak rajta a radikális irányban.

Az utóbbi tengely kapcsán két helyes válasz létezik, annak függvényében, hogy mit értünk a ’fundamentalista’ kifejezés alatt – ami megint csak a terminusok értelmezésének fontosságát bizonyítja. Ha az *uṣūlijja/uṣūlī* értelemben használjuk, akkor Quṭb fundamentalista. Ha a nyugati jelentéstartalmával, akkor nem.

4. Mi a hit?

A hit nem pusztán a vallási tanítás elfogadása (meggyőződés – *taṣḍīq*) és a *ṣahāda* kimondása, hanem cselekvés is. Quṭbnál az utóbbi tartalmát két részre bonthatjuk: egyrészt a hívőnek az iszlámhoz kell igazítania minden tettét, másrészt erre kell hívnia másokat is, tennie kell azért, hogy Allah életmódja megvalósuljon az emberek között. A hit és a tett fontosságát mutatja, hogy a muzulmán elképzelés változatlan alkotóelemei között említi meg azt, hogy csak egyetlen

dolog alapján lehet az emberek között különbséget tenni, *ez pedig az istenfélelem és a helyes cselekedetek.*⁹⁵³ Egyetlen dolog: istenfélelem és cselekedetek – kettő és mégis egy. Érezhető, hogy Quṭb számára mennyire elválaszthatatlan a kettő, hogy a hit, önmagában kevés.

Nem tartja helyesnek a tettek szétválasztását *ʿibādātra* és *muʿāmalātra* (amint ez megtörtént korábban),⁹⁵⁴ mert *nincs a muzulmán elképzelésben emberi cselekvés*, ami nem *ʿibādāt* lenne,⁹⁵⁵ és mert az romlást hoz a vallásra.⁹⁵⁶ Tehát a hit és a belőle fakadó, a tőle szükségszerűen elválaszthatatlan cselekvés az iszlám. Kérdés, hogy vajon ezzel Quṭb azt mondja-e, hogy lehet valaki úgy *muʿmin* (hívő), hogy közben nem muszlim. Azaz van hite, de tettek híján nem muszlim.

Tehát a hit és cselekedetek terén a *szunniták*, a *ḥāriḡiták*, Ibn Tajmijja, ʿAbd al-Wahhāb és al-Bannā által is képviselt irányhoz csatlakozik Quṭb.

5. Honnan ered, és mi Quṭb küldetéstudata?

Egyrészt saját tapasztalataiból és élményeiből: Allah kegyelmének a jele, hogy szolgáltnak nyugalmat ad és más embert csinál belőlük. *Azért mondom ezt, mert megtapasztaltam ezt extrém szorongás idején.*⁹⁵⁷ Másrészt a Koránból: főként Mózes, Mohamed, és az első muzulmán generáció példájából. Párhuzamot lát az ő helyzetük és a saját helyzete között,⁹⁵⁸ és példaként tekint rájuk, hogy mit kell tennie. Pl. az első lépés a hitbeli nevelés.⁹⁵⁹ Küldetéstudata tehát tulajdonképpen prófétai, de ő maga nem próféta. Ezek a példák három síkon keresztül is erősítik küldetéstudatát, mely három sík a múlt, a jelen és a jövő: átélte már amit ők, hasonló helyzetben van most, mint voltak ők és azt kell neki is tennie a jövőben, amit ők tettek korábban.

Ezek a párhuzamok arra is szolgálhattak, hogy ne csak a saját maga, hanem környezete előtti is igazolja és erősítse saját küldetéstudata helyességét, ami a muzulmán világban, melynek erősen sajátja az analogikus gondolkodás, könnyen értő fülekre találhatott. Avagy éppen e párhuzamok felfedezésnek következtében találta meg saját küldetéstudatát. A példák tehát adottak, a Korán pedig mutatja a helyes irányt.⁹⁶⁰

⁹⁵³ *Ḥaṣāʿiṣ*, 77–78.; *The Islamic Concept*, 46–47.

⁹⁵⁴ Ez eltér a szalafiták módszertanától, akik megkülönbözteti a kettőt. (*EI*, 1995, vol. IV, 145–158.)

⁹⁵⁵ A muzulmán életmód célja az *ʿibādāt* jelentésének megalósítása. (*Ḥaṣāʿiṣ*, 114.; *The Islamic Concept*, 70.)

⁹⁵⁶ *Ḥaṣāʿiṣ*, 113–115.; *The Islamic Concept*, 70. *Ḥaṣāʿiṣ*, 114.; *The Islamic Concept*, 70.

⁹⁵⁷ *Fī ṣilāl*, vol. III, 196–197.; *In the Shade*, vol. II, 210–211.

⁹⁵⁸ Pl. a muszlimok kisebbségben vannak, a hit alapjainak ismerete hiányos, és nem élik meg a hitüket.

⁹⁵⁹ Ami a további lépések előkészítése és azok végrehajtásának megalapozása is egyben.

⁹⁶⁰ *Fī ṣilāl*, vol. II, 373.; *In the Shade*, vol. I, 367. *Fī ṣilāl*, vol. III, 2.; *In the Shade*, vol. II, 2.

6. Reaktív vagy cselekvő-kezdeményező jellegű Qutb apologetikája?

Láttuk, hogy amikor Qutb megfogalmazza, hogy mi az iszlám, mi a muzulmán életmód, akkor azt gyakran az „ellenoldalhoz”, a *ġāhilijjá*hoz képest teszi. Milyen a *ġāhilijja* életmódja, rendszere, társadalma; milyen az, amikor nem érvényesül a *tawhīd*; milyenek nem vagyunk „mi”. Mintha a másik „oldal” hiányosságainak megmutatása is szükséges lenne saját igazának alátámasztására.⁹⁶¹ Sőt, egyes helyeken szükségszerűnek tartja a muszlim számára a *ġāhilijja* megtapasztalását, mert csak ezután értékelhető igazán az iszlám.⁹⁶² Ez a fajta alapállás mind az apológiának általánosságban, mind a *kalām* műfajának gyakori jellemzője.

Ezzel együtt a vizsgálatom alapját képező három mű mindegyikében egy cselekvő-kezdeményező hitet látunk.⁹⁶³ Mindben megjelenik a hit életmóddá „alakítása”, mint ami nem csak egy válasz a *ġāhilijjára*, hanem az iszlám önmagából fakadó, természetes és szükségszerű velejárója. Mindez Qutb esetében a logikus következménye annak, hogy számára a hit (*īmān*) nemcsak a meggyőződést (*taṣdīq*) és a *šahāda* kimondását jelenti, hanem legalább annyira a tetteket is. Az iszlám megélése egyben a vele szemben álló *ġāhilijja* leküzdése is, ezért itt egy cselekvő-kezdeményező hitvédelemmel van dolgunk.

7. Mi a *ġāhilijja terminus jelentéstartalma*?

A *ġāhilijja* terminust vizsgáló fejezetben⁹⁶⁴ Shepard nyomán azt láttuk, hogy alapvetően négyféle jelentésárnyalata létezik a terminusnak **(1-4)**,⁹⁶⁵ melyek mindegyike fellelhető a terminus valamelyik koráni megjelenésében **(a-d)**: **(a=1)** iszlám előtti korszak és annak erkölcsi normái (Korán 33,33); **(b=2)** erkölcsi állapot, a *ḥilm* ellentétje (Korán 33,33 és még inkább 48,26); **(c=3)** tudatlanság, Allahról való helyes ismeret hiánya és ebből fakadóan a benne való bizalom hiánya (Korán 3,154); **(d=4)** az iszlám ellentétje, Allahal, mint törvényalkotóval,

⁹⁶¹ (...) meg kell mutatnunk a *ġāhilijjanak*, [hogy] valójában milyen mélyen van, összehasonlítva a muzulmán életet beragogyó magas horizontokkal, ami után vágyakozunk. (*Maʿālim*, 217.; *Milestones*, 139.)

⁹⁶² (...) lebontja az iszlámot, aki az iszlámban nőtt fel és nem ismerte a *ġāhilijját*. És aki ismeri a *ġāhilijját*, ő az, aki igazán meg tudja ragadni az iszlám értékét (...). (*Ḥaṣāʾiṣ*, 40.; *The Islamic Concept*, 25–26.)

⁹⁶³ (...) mert [az iszlám] nem csak érzésekről szól, hanem olyan érzés, ami cselekvésre sarkall, (...) az iszlám életéről szóló tervének megfelelően, és az élet muzulmán elképzelésének megfelelően. (*Ḥaṣāʾiṣ*, 162.; *The Islamic Concept*, 104.) Az iszlám feladata az, hogy az embereket a *ġāhilijjából* az iszlámba vigye. (*Maʿālim*, 200.; *Milestones*, 129.)

⁹⁶⁴ IV. A *ġāhilijja* terminus gyökerei.

⁹⁶⁵ A 4. sz. mellékletben táblázatban rendeztem össze a terminus különböző forrásokból (személy vagy mű) származó különböző jelentésárnyalatait az összevetést elősegítendő. Az azonos forrásból származó jelentésárnyalatokat egyforma jelöléssel láttam el, melyek a következők: koráni jelentésárnyalatok **(a-d)**, Shepard által meghatározott jelentésárnyalatok **(1-4)**, az előbbi két csoport összegzése saját magam által **(I-II)**, jelentésárnyalatok a *Fī zilālban* **(i-vii)**, jelentésárnyalatok a *Ḥaṣāʾiṣban* **(A-E)**, jelentésárnyalatok a *Maʿālimban* **(A1-A5)**.

bíróval való szembefordulás (Korán 5,50). Ezt a négy jelentésárnyalatot szerintem tulajdonképpen kettőbe lehet összegyűrní: **(I. = a)** az iszlám előtt korszak leírása (*ġāhilijja* = 'a tudatlanság ideje') és **(II. = leginkább b, és némileg c-d)** a pogány arabok erkölcsi állapota. Shepard úgy látja, hogy a Koránban elsősorban a **(III.)** értelemben szerepel a *ġāhilijja*, és ezt tartja a terminus eredeti jelentésének (alapjelentésének), míg az **(I.)** jelentésárnyalatot, amit szokás *történelmi* vagy *klasszikus* értelmezésnek nevezni, elsődlegesen csak később kezdték el használni.⁹⁶⁶ Zollner szerint ezzel a *klasszikus* értelmezés mellett érvel, hogy a tudatlanságot a tudás váltotta fel a Korán kinyilatkoztatása révén.⁹⁶⁷

Quṭb esetében – a *ġāhilijja* jelentéstartalmát illetően – három forrásra támaszkodhatunk. A *Fī zilālban* négy főbb pillére van a terminus jelentéstartalmának: **(i)** egy (társadalmi) állapot, amikor ezért bárhol és bármikor fennállhat; **(ii)** az iszlám ellentétje, mert nem „adja meg” Allahnak az *ulūhijját* és az *ubūdijját* és törvényeit emberi törvényekre cserélik; **(iii)** az ember más ember(ek)nek van alávetve, **(iv)** egy életmód.⁹⁶⁸ És emellett további három elemet nevezhetünk még meg: **(v)** a szekularizmus a *ġāhilijja*, avagy annak oka, **(vi)** ma minden rendszer *ġāhilī*, **(vii)** a *ġāhilijjában* ma a *tawhīdra* hívás a kormányzat megbuktatására tett kísérlet. Ha jól megfigyeljük, a *ġāhilijja* négy koráni megjelenése közül, ezek elsősorban a Korán 5,50-hez és 48,26-hoz köthetők, avagy azokból bonthatók ki, vezethetők le. A *ḥākimijjává* itt még nem állítja szembe, bár az **(ii)** és az **(iii)** tulajdonképpen ezt írja körül.

A *Haṣāʾiṣban* öt pillért határozhatunk meg, melyekből négy megfeleltethető a *Fī zilālban* található négy pillérnek **(A-i, B-iv, C-iii, D-ii)**, míg az ötödik **(E)** egy új, és Quṭb *ġāhilijja* értelmezése és eszmerendszerének egésze szempontjából igen fontos elem, mégpedig az, hogy a *ġāhilijja* a *ḥākimijja*, Allah *ḥākimijjájának* ellentétje.⁹⁶⁹ Igaz a *ḥākimijja* egy olyan szövegrészben jelenik meg, melyben magát a *ġāhilijját* ugyan nem használja Quṭb, de az mégis burkolt formában a terminus meghatározása. Két dologra fontos a *ḥākimijja* használatával kapcsolatban felhívni a figyelmet: először is a *ḥākimijja*, Mawdūdī kivételével, a korábbi gondolkodóknál nem jelent meg a *ġāhilijja* ellentétjeként; másodsor pedig, miközben Quṭb eszmerendzere alapvetően a Koránra épül, abból nyer igazolást, és a *ġāhilijja* is egy koráni terminus, addig a *ḥākimijja* nem koráni terminus, hanem egy neologizmus.⁹⁷⁰

⁹⁶⁶ SHEPARD, 2001, 38.

⁹⁶⁷ ZOLLNER, 2009, 57.

⁹⁶⁸ És emellett további három elemet nevezhetünk még meg: **(v)** a szekularizmus a *ġāhilijja*, avagy annak oka, **(vi)** ma minden rendszer *ġāhilī*, **(vii)** a *ġāhilijjában* ma a *tawhīdra* hívás a kormányzat megbuktatására tett kísérlet.

⁹⁶⁹ A *ġāhilijjájának* Allah *ḥākimijjájával* való szembeállítás Mawdūdīnál jelent meg először, így az ő hatását mutatja Quṭb gondolatrendszerében.

⁹⁷⁰ LÁNCZKY, 2019, 129.

A *Ma'ālimban* hat pillérre támaszkodik a terminus jelentéstartalma, melyek közül öt megfeleltethető a *Ḥaṣṣā'īṣban* találhatóknak, és ebből négy pedig a *Fī ẓilālban* találhatóknak is (**A1-A-i, A2-D-ii, A3-E, A4-C-iii, A5-B-iv, A6**). A *Ḥaṣṣā'īṣ*hoz képest két különbséget találunk a pillérek terén: egyrészt itt egyértelműen kerül egymással szembeállításra a *ḡāhilijja* és a *ḥākimijja*,⁹⁷¹ másrészt pedig itt nevezi aktív mozgalomnak a *ḡāhilijjāt*.⁹⁷²

Mindezt szem előtt tartva a következő megállapításokat tehetjük Quṭb *ḡāhilijja* fogalmával kapcsolatban:

- 1) Jelentéstartalmának hat főbb eleme a következő: egy állapot, egy életmód, az ember az embernek van alávetve, a *ḥākimijja* ellentétje, szemben áll az iszlámmal és szembeszáll vele és egy aktív mozgalom.
- 2) A *Ḥaṣṣā'īṣban* és a *Ma'ālimban* megjelenő *ḡāhilijja* jelentéstartalma alapvetően igazodik a *Fī ẓilālban* találhatóhoz, tehát ahhoz, ami Quṭb szerint a terminus jelentéstartalma a Koránban. (Ez a jelentéstartalom főként a Korán 5,50-ben (**d**) és 48,26-ban (**b**) található jelentéstartalomra épül.) Csak a *ḥākimijjával* való egyértelmű szembeállításával egészítette ki, sőt, pontosította jelentéstartalmát.
- 3) Quṭb *ḡāhilijja* fogalma eltér a terminus *történelmi/klasszikus (I.)* értelmezésétől, mert a *ḡāhilijjāt* egy állandó létezőnek tekinti az iszlám mellett; egy állapot, mely nem korlátozódik időben az iszlám előtti időkre, térben pedig az Arab-félszigetre. Azaz úgy hoz újat, hogy tulajdonképpen a terminus koráni, ha úgy tetszik eredeti jelentéséhez nyúlik vissza (**II.**), amit összességében a Koránban jelentett, egy bizonyos erkölcsi állapotot, és azt igyekszik hozzáigazítani a saját korszakához.
- 4) Ezzel tulajdonképpen belesimul az *iṣlāh* és a szalafizmus gondolatiságába, mely az iszlámot kizárólag az autentikus források (Korán, szunna) alapján, az azokhoz való visszatéréssel akarta meghatározni, és megújítani.
- 5) A terminus *Ma'ālimbeli* jelentéstartalmával Quṭb minden korábbi értelmezéshez képest újat nyújt azzal, hogy *aktív mozgalomként*⁹⁷³ is tekint a *ḡāhilijjára*.

⁹⁷¹ Ez a *ḡāhilijja* Allah földi hatalma, és az isteni tulajdonságok legfontosabbika, ami a *ḥākimijja*, elleni lázadáson alapul. Bizony az [értsd: a *ḡāhilijja*] a *ḥākimijjāt* az emberre ruházta át, és néhányukat a többiek uraivá teszi, (...). (*Ma'ālim*, 9.; *Milestones*, 11.)

⁹⁷² Továbbá a *Ma'ālimban* erősen kihangsúlyozza a *ḡāhilijja* az élet minden területén megjelenik.

⁹⁷³ Ez a *ḡāhilijja* nem csak egy pusztán „teóriában” testesült meg. Sőt, néha talán nem is volt „teóriája” egyáltalán! Ellenkezőleg, mindig egy aktív mozgalomban testült meg. (*Ma'ālim*, 63.; *Milestones*, 46.)

Ami Quṭb és a terminus használatában közvetlen elődjeinek tekinthető Mawdūdī és Nadwī *ḡāhilijja* fogalmának hasonlóságát és különbségét illeti, a következőket mondhatjuk:

- 1) Mawdūdī a *ḡāhilijja* terminussal egy állapotot ír le, mely a *ḥākimijja* ellentétje, és nem nevezi *kāfir*nak azt, aki nem a *ḥākimijja* szerint él. Ez a három elem mind megtalálható Quṭb *ḡāhilijja* terminusának jelentéstartalmában, és feltételezhető, hogy ez Mawdūdī hatása is.
- 2) A *ḡāhilijja* és az iszlám viszonyát illetően közös Mawdūdīban és Quṭban, hogy egyik szerint sem létezhet egymás mellett az iszlám és a *ḡāhilijja*. Az iszlám nem egyezhet ki a *ḡāhilijjával*.
- 3) Ugyanakkor Quṭbnál nem találjuk meg azt a kategorizálást, amit Mawdūdīnál, aki két fő típust, *ḡāhilijja ḥāliṣa* és amikor az érzékelések feletti elmélkedésből, a képzeletből (*wahm*) és az analogikus következtetésből következik az eredmény, és utóbbin belül három altípust (politeizmus/*širk*, monaszticizmus/*rahbānijja*, panteizmus) különböztet meg. További különbség, hogy Quṭb (a *Ma‘ālimban*) már az egész világot a *ḡāhilijja* állapotában látja.
- 4) Quṭb Nadwī *Māḍā ḥasira al-‘ālam bi-’l-inḥiṭāt al-muslimīn* c. könyvének előszavában elismerően ír arról, hogy a műben a *ḡāhilijja* nem egy történelmi korszakot jelöl, hanem egy lelki, szellemi állapotot. Egy olyan állapotot, amikor Allah helyett az emberi vágyak határozzák meg a viselkedési mintákat és normákat.⁹⁷⁴ Láttuk, hogy Quṭbnál is ez a legalapvetőbb vonása a terminus jelentéstartalmának.
- 5) Nadwī és Quṭb *ḡāhilijja* terminusában közös, hogy a materializmust, az istentelen ideológiákat és a szexuális promiszkuitást is annak egy-egy jelének, megnyilvánulási formájának tekintik, és mindketten a kortárs muszlimok leírására is használják.
- 6) Nadwī szerint az egyénnek gyakran nehéz hűségesnek maradnia Allahhoz egy istentelen környezetben, amit Quṭb is ugyanígy lát, és ő ezért is tartja szükségesnek a muzulmán közösség létrehozását.
- 7) Nadwī és Quṭb is úgy gondolja, hogy aki szembe akar szállni a *ḡāhilijjával*, azoknak nem az iszlám tanítását kell alaposan ismerniük, hanem a *ḡāhilijját* is. Ehhez kapcsolódóan mind Nadwī,⁹⁷⁵ mind Quṭb⁹⁷⁶ Omár kalifát idézi.

⁹⁷⁴ Ez tulajdonképpen a *ḥākimijja* – *ḡāhilijja* ellentét körülírása.

⁹⁷⁵ *Félek, hogy az, aki az iszlámban nevelkedett, annak nincs semmi ismerete a ḡāhilijjáról, és az iszlám felbomlásztásának eszközévé válhat tudtán kívül.* (NADWI, 2005, 80–81.)

⁹⁷⁶ *És megértjük Omár (...) mondásának értékét: apránként lebontja az iszlámot, aki az iszlámban nőtt fel és nem ismerte a ḡāhilijját. És aki ismeri a ḡāhilijját, ő az, aki igazán meg tudja ragadni az iszlám értékét (...).* (*Ḥaṣāʿiṣ*, 40.; *The Islamic Concept*, 25–26.)

- 8) Ha mindezek mellett figyelembe vesszük, hogy Mawdūdī eszméinek Nadwī az egyik egyik legkorábbi csatornája az arab iszlamisták felé, és hogy továbbfejlesztette Mawdūdī *ḡāhilijja* fogalmát, akkor feltételezhetjük, hogy a *ḡāhilijja* terén Quṭb közvetlen forrása Nadwī volt, és az ő szűrőjén keresztül hathatott rá Mawdūdī *ḡāhilijja* értelmezése, és más gondolatai, nem pedig közvetlenül.

8. Miért nem a *kufr* kifejezést használja?

Ennek három főbb oka van meglátásom szerint:

- 1) A *ḡāhilijja* Quṭb által meghatározott kritériumai alapvetően „külső jegyek”, ezért egyértelműbbek és objektívebben ellenőrizhetők, nem úgy, mint a *kufr* esetében, ami „belső jegyekhez” kötődik.
- 2) Alapvetően egy erkölcsi, társadalmi-politikai jelenséget kíván leírni és minősíteni, nem pedig egyéneket, és erre a *ḡāhilijja* alkalmasabb.
- 3) A *ḡāhilijja* használatával nem ad könnyű támadási felületet a vele egyet nem értőknek, s nem von maga után komolyabb következményeket (pl. halálbüntetés), mint tenné azt a *kufr/kāfir* használata esetén.

Összegezve: a leírni kívánt jelenség leírására alkalmasabb és Quṭb céljainak is jobban megfelel a *ḡāhilijja*, mint a *kufr*.

A terminus használata, azon állításokkal szemben, melyek szerint Quṭb fekete-fehérben látta a világot, azt bizonyítja, hogy látta a „szürkét” is. Ez pedig árnyalja Quṭb radikális voltának kérdését, és hogy egyenes és kizárólagos (értsd: nincs más) út vezetne gondolatrendszerétől a radikális/szélsőséges és dzsihádisták csoportok eszmerendszeréig.

9. Lehet-e a szekularizmus a *ḡāhilijja* nyugati megfelelője?

Quṭb szerint a *ḡāhilijja* az emberi kötelek különböző formáit (pl. származás, nemzet, nyelv, társadalmi osztály) emeli ki, ami szemben áll az iszlámmal, mely szerint az igazi kapcsolat a hit. A korszak egyik fő kérdése az iszlám és az *umma* egysége, illetve a pán-arabizmus és az (arab) nacionalizmus között feszülő ellentét volt, aminek egyik fő oka az utóbbi kettő szekuláris jellege, szekularizálódása volt. Úgy tűnik tehát, hogy az ellenfél tulajdonképpen a szekularizmus: az állam, a politika és a vallás szétválasztása, az istentelenség. Azaz a *ḡāhilijja* a szekularizmus, avagy annak oka, vagy fordítva: a szekularizmus a *ḡāhilijja* oka. Mindezt

figyelembe véve sem javaslom a *ġāhilijja* szekularizmusként való fordítását, ugyanakkor, megfelelő magyarázattal segítheti, hogy a nyugati ember számára is könnyen érthetővé váljon, hogy Quṭb milyen állapot leírására használta a terminust: a(z állami) törvények, és az erkölcsök forrása nem Allah.

10. Mi Quṭb gondolatrendszerének vallási háttere, melyek a gyökerei a vallási tanításban?

Quṭb érdeklődése a Korán iránt már az 1939–1947 közötti cikkeiben is megjelent, de ekkor még a Korán verseit annak művészi és irodalmi szépségének bizonyítására használta.

Ez az érdeklődés tovább erősödött, de az *al-‘Adālāt*-ól (1949) kezdve, majd különösen az 1950-es évek végén és az 1960-as években született írásaiban már tanainak kiindulópontjaként és igazolásaként jelenik meg a Korán,⁹⁷⁷ különösen pl. a *Ma‘ālimban*, vagy a *Ḥasā‘isban*, a *Fī zilāl* pedig egy teljes Korán kommentár.

Quṭb gondolatrendszere két pontból indul ki: egy világból, a megtapasztalt valóságból, és egy vallásból. A világi röviden a következő: *Az emberiség a szakadék szélén áll.*⁹⁷⁸ Szellemi biográfiája áttekintése során láthattuk, hogy először a liberalizmustól és a nacionalizmustól remélte a megoldást, de mindkettőben csalódott. Így fordult fokozatosan fordult a vallás felé.

A vallási kiindulópont tehát az, hogy az iszlám az, ami minden problémára megoldást nyújt, avagy aminek hiánya minden problémának az oka. Ennek a problémahalmaznak a megnevezésére pedig egy koráni terminust, a *ġāhilijjāt* használja. Egyiptom és általánosságban a muzulmán világ, sőt, az egész világ bajainak gyökerét az *‘aqīda* helyes ismeretének, és a hit megélésének (*manhaġ*) hiányosságaiban látta. Ha az iszlám a megoldás abból három dolog fakad:

- 1) Először is pontosan ismerni kell az alapvető tanításait (*‘aqīda*). A kiindulópont tulajdonképpen az iszlám öt pillére közül az első, a *tawḥīd*. Quṭb számára ebből logikusan és szükségszerűen következik, hogy ennek az egyetlen Istennek kell az embernek magát alávetnie, és az ő tanítását kell követnie életének minden területén.
- 2) Ebből az következik, hogy az iszlám nem maradhat meg a vallási gyakorlatok szintjén, hanem életmóddá (*manhaġ*) kell válnia, amiben a legfőbb útmutató a Korán, amire támaszkodik Quṭb is.

⁹⁷⁷ MUSALLAM, 2005, 98., 108–109.

⁹⁷⁸ *Ma‘ālim*, 9.; *Milestones*, 10.

- 3) Ahhoz, hogy valaki a mindennapokban is az iszlám szerint tudjon élni, és hogy ebben külső körülmények ne akadályozzák, szüksége van egy közösségre. Márpedig a *ġāhilijja* (rendszere) ezt nem teszi lehetővé. Ezért, és mert minden rendszer, mely Quṭb korában fennállt, ilyen rendszer, a muzulmán közösségnek fel kell vennie a harcot ellenük. Ez pedig átvezet minket a mozgalom kérdéséhez.

11. Miből következik mozgalom szükségessége?

Az imént láttuk, hogy Quṭb számára abból, hogy az iszlám a megoldás, és életmóddá kell válnia, egyenesen következik, hogy ehhez a muszlimnak szüksége van egy közösségre. A *ġāhilijja* viszont ezt nem teszi lehetővé, ezért a muzulmán közösségnek fel kell vennie a harcot ellene.

Ennek a szükségszerűségnek két főbb mozgatórugója van: egy belső, és egy külső. A belső az iszlám belső lényegéből fakad, hogy az nem csupán egy vallás, hanem egy átfogó elképzelés az életről, ami alapján az életet meg kell szervezni, és ez az iszlám első számú feladata. A külső pedig a *ġāhilijja* jellegéből fakad: mindenütt ott van, nem csak egy eszmerendszer, hanem egy aktív mozgalom. A *ġāhilijja* a probléma,⁹⁷⁹ ezért a megoldás ennek ellentétje, az iszlám. A két mozgatórugó közül a belső szerepe tűnik erősebbnek, ha megnézzük, hogy pl. a *Ḥaṣāʾiṣ*ban mit említ meg Quṭb a muzulmán elképzelés szilárd (*tābit*) alkotóelemei között: egyetlen dolog alapján lehet [az emberek] között különbséget tenni, (...) az istenfélelem és a helyes cselekedetek;⁹⁸⁰ Allah helyettesének lenni a földön ez az életmód, a vallás az ember számára, és ez a két kifejezés rokonértelmű;⁹⁸¹ a világ a próbatétel és a cselekvés helye.⁹⁸²

Itt kapcsolódik össze a vallási tanítás, és Quṭb azon gondolata, hogy egy mozgalomra van szükség. Ezt példázza számára a muszlimok első generációja is: miután az első években megtörtént a hitelvek tisztázása és megerősítése, előbb közösséggé, „mozgalommá”, majd állammá szerveződtek, hogy felvegyék a küzdelmet a *ġāhilijjával*. Így kerül átültetésre a vallási tanítás a gyakorlatba, és ölt testet egy mozgalomban, élcsapatban. Quṭb szavaival élve: *Az iszlám a létezésnek és az életnek egy önálló elképzelése. (...) Ebből származik egy (...) teljes életmód, (...) melyen egy (...) rendszer alapul.*⁹⁸³

⁹⁷⁹ Avagy a problémák oka.

⁹⁸⁰ *Ḥaṣāʾiṣ*, 78.; *The Islamic Concept*, 46.

⁹⁸¹ [Allah] „helyettesének” lenni a földön, ez az életmód, (...) ez a vallás – mert mindkettő ugyanannak az igazságnak/valóságnak rokonértelmű kifejeződése. (*Ḥaṣāʾiṣ*, 78.; *The Islamic Concept*, 46.)

⁹⁸² *Ḥaṣāʾiṣ*, 78.; *The Islamic Concept*, 47.

⁹⁸³ *Maʿālim*, 199.; *Milestones*, 129.

Tehát mind az egyén cselekvése, mind a *da'wa*, mind a közösség aktivitása, a mozgalom, az élcsapat létrejötte alapvetően az iszlám lényegéből fakad szükségszerűen. A *ğāhlija* léte csak egy katalizátora ennek a folyamatnak.

Így válik a hit egyéni szinten lelkiismereti kérdésből életmódbeli kérdéssé, és így kerül az egyéni szintről előbb közösségi, majd társadalmi, végül pedig politikai szintre. Quṭb számára tehát a politika csak eszköz a vallás, a vallási tanítás érvényre juttatására. Ugyanezt láttuk az állam kérdésével kapcsolatban is, hogy az állam szintén nem egy önmagáért való cél, hanem eszköz arra, hogy a *šarī'a* érvényesüljön.⁹⁸⁴

*Az iszlám pedig az iszlám, és az a feladata, hogy az embereket a ğāhlijjából az iszlámba vigye.*⁹⁸⁵

12. Élhet-e egy olyan államban, melynek törvényei nem egyeznek vallása tanításával?

Quṭb egyértelművé teszi, hogy az iszlám nem pusztán rítusok összessége, hanem egy kormányzati rendszer. Allah kinyilatkoztatását kell az ítélkezés alapjává tenni, Allahra kell hagyatkozni a törvények megalkotásában, és ezek alapján kell kormányozni. Ez az „uralkodó” kötelessége, a hívő pedig az, hogy engedelmeskedjen. Allah *ḥākimijjájának* azz élet minden területén meg kell jelennie, mégpedig a törvényeinek való teljes engedelmisségen keresztül.⁹⁸⁶ A kérdésre tehát egyértelmű nem a válasz Quṭb részéről.

Quṭb azt várja az iszlám tanításának minden területre kiterjedő gyakorlati alkalmazásától, hogy az felszabadítja az embereket a más embereknek való alávetettség állapotából és így az egész társadalom számára jobb életet biztosít ezen a világon. Ugyanakkor – a jelen munkában vizsgált három művében – nem kap hangsúlyt az, hogy a kinyilatkoztatással az is célja volt Allahnak, hogy olyan életmódot jelöljön ki az emberek számára, ami nem csak evilági, hanem a túlvilági élet szempontjából is a javukat szolgálja.⁹⁸⁷

⁹⁸⁴ Ld. bővebben a 9.4. Umma vagy nemzetállam – az állam a kortárs muzulmán gondolkodásban c. alfejezetben.

⁹⁸⁵ *Ma'ālim*, 200.; *Milestones*, 129.

⁹⁸⁶ *Fī zilāl*, vol. III, 40., vol. V, 2–3., 5–6., 92., vol. VI, 10.; *In the Shade*, vol. II, 39., vol. IV, 2., 3., 91., vol., V, 9–10.

⁹⁸⁷ HALLAQ (1997, 180–181.) idézi Abū Ishāq ibn Mūsā al-Šāṭibīt (*al-Muwāfaqāt fī ušūl al-šarī'a*) a *šarī'a* céljairól.

XI. A további kutatás két lehetséges iránya

11.1. Nincs más Isten, csak a politika

A cím a Theodore Dalrymple néven publikáló brit esszéista (valódi nevén Anthony Malcolm Daniels) azonos című tanulmányára⁹⁸⁸ utal, melyben Sajjid Quṭb és Marx gondolatrendszerét, beszédmódját és szóhasználatát vizsgálja, és a következő hasonlóságokra mutat rá. Ami Marxnál a történelmi szükségszerűség, az Quṭbnál Allah törvénye. Marx szerint az osztály nélkül társadalom nem érhető el pusztán a szocializmus tanításával, szükség lesz erőszakra; ugyanígy Quṭb is tagadja, hogy pusztán prédikáció révén muzulmáná fog válni a világ. Marx szerint a proletariátus és a burzsoázia közötti harc elkerülhetetlen, Quṭb a hívők és a hitetlenek közötti küzdelemlről gondolkodik ugyanígy. Dalrymple szerint a szocialista, illetve a muzulmán társadalom erőszakos megvalósítását is ugyanolyan módon igazolják: *ha az emberek igazán szabadok lennének, (...) nemhogy habozás nélkül, hanem örömmel fogadnák el a szocialista avagy a muzulmán államot, mintha a saját javukra szabadon választották volna.* Úgy látja, hogy a *Ma‘ālim* sokkal inkább egy politikai, mintsem egy vallási kiáltvány, és – Marxot idéző érveléssel – ragaszkodik hozzá, hogy az iszlám nem annyira hittételek halmaza, mint inkább egy módszer, egy egymásba olvadt elmélet és gyakorlat. És mindketten nagyjából ugyanazt az eredményt várják a marxizmus, illetve az iszlám győzelmétől: ha a marxizmus diadalmaskodik, akkor megszűnik az ember ember általi kizsákmányolása; az iszlám diadala pedig egyet jelent az ember ember feletti uralmának eltörlésével.⁹⁸⁹

Továbbá a *Ma‘ālim*ban megjelenik az élcsapata fogalma: *Szükséges, hogy legyen egy élcsapat [ṭalī‘a], [mely] ezzel az elhatározással indul el, és az úton marad. Előrehalad a ḡāhiliyya óceánjában, mely a föld minden sarkában megtelepedett. Ennek az élcsapatnak (...) a Ma‘ālim fī-‘l tarīqból’ szüksége van mérföldkövekre, melyekből megismeri szerepének természetét, és feladatának valóságát (...).*⁹⁹⁰ Ennek az élcsapatnak szól a *Ma‘ālim*, nekik kell létrehozniuk a muzulmán közösségnek a magját és megszabadítaniuk a társadalmat a *ḡāhiliyyától*. Az élcsapat fogalma egyértelműen nem a muzulmán szellemi hagyományból vett fogalom, sokkal inkább mutat rokonságot Lenin *Mi a teendő?* című művében megjelenő

⁹⁸⁸ DALRYMPLE, Theodore: *There Is No God but Politics*, in: DALRYMPLE, Theodore: *Anything Goes*, Nashville (New English Review Press), 2011. Ez nem sikerült kézbe vennem, így az online megtalálható cikkekre támaszkodtam.

⁹⁸⁹ https://www.newenglishreview.org/custpage.cfm?frm=7240&sec_id=7240

⁹⁹⁰ *Ma‘ālim*, 11.; *Milestones*, 12.

élcsoporttal, mely hasonló szerepet tölt be az utóbbi gondolatrendszerében, mint Quṭbiban a *ṭalīf*. Megemlíthetjük Quṭb két művét is, az *al-ʿAdāla al-iḡtimāʿiyya fī ʿl-islām*ot (Társadalmi igazságosság az iszlámban) és a *Maʿraka al-islām wa ʿl-raʿsmālijjāt* (Az iszlám és a kapitalizmus harca), melyek címében ha az iszlámot kicserélnénk a kommunizmusra, akkor akár egy-egy Marx-mű címei is lehetnének. Szintén a totalitáriánus ideológiákat és rendszereket idézi Muḥammad Naḡībnek Quṭbhoz intézett köszöntése a forradalom győzelme után (*A mi nagy tanítónk, áldott Forradalmunk úttörője, korszakunkban az iszlám elsősorú gondolkodója.*) és Quṭb azon felszólalása, melyben egy „igazságos diktatúra” létrehozását javasolta neki.⁹⁹¹ A disszertációmban fókuszában álló művekben is találhatunk olyan mondatokat, melyek a kommunista ideológiával mutatnak hasonlóságokat.⁹⁹² Ugyanakkor ne feledkezzünk meg arról, hogy ʿAbd al-Nāṣirral pont azért került szembe Quṭb, mert a rendszere nem volt elég muzulmán.

Leonard Schapiro *Totalitarianism* c.⁹⁹³ művében Carl J. Friedrich ún. ’hatpontos tünetcsoport’-ját idézi, mely alatt azt a hat tényezőt kell érteni, melyek közösek a XX. századi totalitárius társadalmakban: (1) hivatalos ideológia, melyhez mindenkinek ragaszkodnia kell, és mely az emberiség végső tökéletes állapotának elérését célozza; (2) egy egyedüli tömegpárt, melyet általában egy ember vezet; (3) az ellenőrzés közel teljes monopóliuma; (4) a hatékony tömegkommunikációs eszközök feletti közel teljes ellenőrzés; (5) fizikai és pszichológiai értelemben vett rendőri terror; (6) a teljes gazdaság központi irányítása és ellenőrzése. Kritikusai ezt tovább kettővel egészítik ki: (a) a világalom elmélete, mely a hivatalos ideológia része és (b) a tömegek mozgósításának folyamatos igénye.⁹⁹⁴ Schapiro szerint az a „tünetcsoport” hiányossága, hogy összekever két teljesen különböző dolgot: az államvezetés/igazgatás ’körvonalait’ (*‘contours’ of a polity*) és az uralom eszközeit (*instruments of rule*). Ő maga öt körvonalat határoz meg, mely alapján felismerhető a totalitáriánus rezsim: (I) a Vezető, (II) a jogrend alávételése, (III) az egyéni erkölcs feletti ellenőrzés, (IV) folytonos mozgósítás és (V) tömegtámogatásra alapozott legitimitás. Az

⁹⁹¹ Quṭb 1952 augusztusában szervezett egy konferenciát, melyen felszólította Naḡīböt egy „igazságos diktatúra” felállítására egy hat hónapos időszakra, hogy az országot megszabadítsa a korrupciótól.

⁹⁹² Pl.: *Mindazokban a rendszerekben, melyekben a törvényhozás [al-ṭaṣīf] és a ḥākīmijja emberi lény kezében van (...) beleesnek abba, hogy emberek szolgálnak embereknek. Az iszlámban – egyedül – megszabadulnak ebből a szolgaságból, és egyedül Allahnak szolgálnak.* (Ḥaṣāʿiṣ, 206.; *The Islamic Concept*, 133.)

⁹⁹³ SCHAPIRO, Leonard: *Totalitarianism*, Leicester (Macmillan), 1972, (*Key Concepts in Political Science*).

⁹⁹⁴ SCHAPIRO, 1972, 18–19.

eszközök vagy pillérek (melyeken a Vezető hatalma alapul) pedig a következők: (i) ideológia, (ii) a párt, (iii) az állam adminisztratív gépezete.⁹⁹⁵

Melyek azok a 'tünetek', 'körvonalak' és 'eszközök/pillérek', melyeket – vagy valami hozzájuk hasonlót – Quṭb gondolatrendszerében is megtalálni vélünk első pillantásra? Az iszlám lenne a hivatalos, egyedüli és kötelező ideológia (1 és i)? A *Haj'at al-Tahrīr*⁹⁹⁶ az egyedüli tömegpárt (2, II és ii)? Az iszlám mozgalomként való értelmezése lenne a tömegtámogatásra alapozott legitimitás és Nağīb tábornok⁹⁹⁷ lenne a Vezető (2, I)? Az *al-ʿAdāla al-iğtimāʿiyya fi ʿl-islām* és a *Maʿraka al-islām wa ʿl-raʿsmāliyya* c. művei tekinthetők úgy, minthogy az iszlám, az ideológia révén a gazdaságot irányát is meg akarja szabni? (6)? A *šarīʿa* teljes alkalmazása értékelhető az egyéni erkölcs feletti ellenőrzéseként (IV)?

Mindezek alapján érdemes lehet Quṭb ideológiáját a totalitarianizmus fogalma, a totalitárius eszmék – különösen a bolsevizmus – és rendszerek felől is megvizsgálni. Ez újabb fontos adalékot szolgáltatna annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy Quṭb gondolatrendszere mennyiben illeszkedik bele a muzulmán vallási hagyomány főáramába vagy inkább a huszadik századi politikatörténetbe. Továbbá, mivel a XX. századi totalitárius rendszereket elsősorban a nyugati világ tapasztalta meg, ezért a nyugati világ embere számára is könnyebbé tehetné Quṭb gondolatrendszerének értelmezését. Végül, de nem utolsósorban, a modern politikai ideológiák kontextusa teljesebbé tenné a Quṭb gondolkodásáról és szellemi környezetéről jelen munkában felrajzolt képünket.

A kutatás ebben az irányban történő folytatásához Schapiro fent említett műve mellett jó kiindulás alapot jelenthetnek pl. Arendt,⁹⁹⁸ Aron⁹⁹⁹ és Friedrich¹⁰⁰⁰ munkái.

⁹⁹⁵ SCHAPIRO, 1972, 20.

⁹⁹⁶ Láttuk jelen munka korábbi szakaszában (3.3. Quṭb, a Muzulmán Testvériség és a Szabad Tisztek kapcsolata c. fejezet, 27. oldal), hogy Quṭb elgondolása az volt, hogy ez a szervezet majd egyesíti a fiatalokat, a diákokat, a munkásokat és a Muzulmán Testvériséget.

⁹⁹⁷ Ld. a 985. lábjegyzetet.

⁹⁹⁸ ARENDT, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*, London (Penguin Books Ltd), 2017, (*Penguin Modern Classics*).

⁹⁹⁹ ARON, Raymond: *Democracy and Totalitarianism*, London and Southampton, (Weidenfeld and Nicolson), 1968, (The Nature of Human Society Series).

¹⁰⁰⁰ FRIEDRICH, Carl J.: The Evolving Theory and Practice of Totalitarian Regimes, in: FRIEDRICH – CURTIS – BARBER: *Totalitarianism in Perspective, Three Views*, London, 1969.

FRIEDRICH, Carl J.: The Unique Character in Totalitarian Society, in: FRIEDRICH, Carl J. ed.: *Totalitarianism, Proceedings of a Conference held at the American Academy of Art and Sciences, March 1953*, Cambridge, Massachusetts (Harvard University Press), 1954.

FRIEDRICH, Carl J.: Totalitarianism: Recent Trends, in: BRUMBERG Abraham ed.: *Problems of Communism, May/June 1968*, Washington (United States Information Agency), 1968.

FRIEDRICH, Carl J. – BRZEZINSKI, Zbigniew K.: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 2n edn, revised, Cambridge, Massachusetts (Harvard University Press), 1965.

11.2. Radikális vagy mérsékelt

A 7.7. Miért a *ġāhilijja* és nem a *kufṛ*? című fejezetben rámutattam arra, hogy Quṭb gondolkodásában egyfajta mérsékeltség jele lehet az, hogy az egyértelműbb és jóval negatívabb jelentésű *kufṛ* helyett a *ġāhilijját* használja, ami az iszlám ellentétje, de nem a *kufṛ*.

Úgy gondolom, hogy ezen feltevésemnek az alább ismertetett szempontok alapján elvégzett alaposabb vizsgálata új és értékes eredményeket hozhat, melyek segíthetnek Quṭb gondolatrendszerének értelmezésében, és abban, hogy hová helyezzük el a muzulmán gondolkodók térképén.

A mérsékelt-radikális kérdésben nagyon fontosak a viszonyítási pontok, azaz mihez képest mérsékelt vagy radikális Quṭb, azaz meg kell határoznunk a 'mérsékelt' és a 'radikális' között húzódó mérce két végpontját. Ehhez több kérdésre is választ kell adnunk, több szempontot is figyelembe kell vennünk.

- (1) Melyik korban határozzuk meg ezeket a végpontokat? Pl. Quṭb korában, vagy napjainkban, a XXI. században?
- (2) Hol határozzuk meg ezeket a végpontokat? Azaz a 'mérsékelt' és a 'radikális' kifejezéseknek a nyugati- vagy a muzulmán világban felvett jelentéstartalma a mérvadó számunkra.
- (3) Mely területen belül határozzuk meg ezeket a végpontokat? Azaz a vallás vagy a politika területén hordozott jelentéstartalmukkal képezik a mérce két végpontját.

Természetesen ezt a három szempontot nemcsak külön-külön vehetjük figyelembe, hanem bármilyen kombinációjukat is. Tehát pl. az alapján határozzuk a mérce két végpontját, hogy a jelen korban a nyugati világban mit értünk a 'mérsékelt' és a 'radikális' kifejezések alatt.

Még egy további szempont lehet, hogy azokhoz viszonyítjuk Quṭbot, akiket szellemi téren az elődeinek tekint a szakirodalom (pl. Ibn Tajmijja, Ibn ʿAbd al-Wahhāb, Mawdūdī, Nadwī), vagy azokhoz a személyekhez és mozgalmakhoz (quṭbisták), akikről úgy tartja a szakirodalom, hogy hatással volt rájuk Quṭb (pl. Muḥammad Quṭb, Muḥammad ʿAbd al-Salām Faraġ és az *al-Ġihād al-islāmī*, ʿUmar ʿAbd al-Rahmān, ʿAbdallah ʿAzzam, Ajman al-Zawāhirī, Muṣṭafā Šukrī és az *al-Takfīr wa 'l-hiġra*,¹⁰⁰¹ Usāma bin Lādin¹⁰⁰²).

¹⁰⁰¹ ZOLLNER, 2009, 55. IRWIN, 2001.

¹⁰⁰² IRWIN, 2001. ZIMMERMAN, 2004.

Ehhez a vizsgálathoz, a 7.7. alfejezetben általam is használta, Camilla Adang, Hassan Ansari, Maribel Fierro, és Sabine Schmidtke által szerkesztett *Accusations of Unbelief in Islam*¹⁰⁰³ c. mű nyújt kiindulási alapot. Egyrészt mert összegyűjti a téma fontosabb alapműveit,¹⁰⁰⁴ másrészt mert a benne található tanulmányok a muzulmán világ különböző korszakaiból és területeiről hoznak példákat *takfīr* használatára.

¹⁰⁰³ ADANG, Camilla – ANSARI, Hassan – FIERRO, Maribel – SCHMIDTKE, Sabine: *Accusations of Unbelief in Islam, A Diachronic Perspective on Takfīr*, Leiden, Boston (Brill), 2016.

¹⁰⁰⁴ PL.: OMAR, Hanaa H. Kilany: *Apostasy in the Mamlūk Period: The politics of accusations of unbelief*, PhD dissertation, University of Pennsylvania, 2001. GOLDZIEHER Ignaz: *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. by Andras and Ruth Hamori, Princeton (Princeton University Press), 1981, 162–166. STEWART, Devin: Blasphemy, in: ed. BÖWERING, Gerhard et al.: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton (Princeton University Press), 2013, 71–72. IZUTSU, Toshihiko: *Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān*. Montreal & Kingston, London, Ithaca (McGill-Queen’s University Press), 2002; IZUTSU, Toshihiko: *The Concept of Belief in Islamic Theology, A Semantic Analysis of Īmān and Islām*, Tokyo (Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies), 1965. ADANG, Camilla: Belief and Unbelief, in: MCAULIFFE, Jane Dammen: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. I, Leiden, Boston, Köln (Brill), 2001. ADAMS, Charles J.: Kufr, in: ESPOSITO, John ed.: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York (Oxford University Press), 1995.

Bibliográfia

1. Források: Sajjid Quṭb művei

QUTB, Sayyid: *A Child from the Village*, trans. CALVERT, John and SHEPARD, William, Cairo (The American University in Cairo Press), 2005.

Fī zilāl = QUTB, Sajjid: *Fī zilāl al-Qur'ān*, ? (Minbar al-tawhīd wa al-ġihād)

In the Shade = QUTB, Sayyid: *In the Shade of the Qur'ān*, trans and ed. SALAH, M. Adil – SHAMIS, A. A., United Kingdom (Islamic Foundation), 1999-2005.

Ḥaṣā'is = QUTB, Sajjid: *Ḥaṣā'is al-taṣawwur al-islāmī wa muqawwimātihi*, al-Qāhira (Dār al-Šurūq), 1988?

Elérhető: <https://foulabook.com/ar/book/%D8%AE%D8%B5%D8%A7%D8%A6%D8%B5-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D9%88%D9%85%D9%82%D9%88%D9%85%D8%A7%D8%AA%D9%87-pdf> (A letöltés ideje: 2021. 02. 28.)

The Islamic Concept = QUTB, Sayyid: *The Islamic Concept and its Characteristics*, trans. SIDDIQUI, Mohammed Moinuddin, Indianapolis (American Trus Publications), 1991. Elérhető: <https://www.islambasics.com/wp-content/uploads/Books/IslamicConcept.pdf> (A letöltés ideje: 2021. 02. 28.)

Ma'ālim = QUTB, Sajjid: *Ma'ālim fī 'l-ṭarīq*, al-Qāhira (Maktaba Wahba), 1964.

Ma'ālim b = QUTB, Sajjid: *Ma'ālim fī 'l-ṭarīq*, h.n. (Minbar al-Tawhīd wa-'l-Ġihād), é.n.

Milestones = QUTB, Sayyid: *Ma'ālim fī 'l-ṭarīq*, trans. Abdul Na'im: *Milestones*, h.n. (Islamic Book Service, Noida Printing Press), 1998.

SZAYYID QUTB: Útjelzők, Simon Róbert ford., in: SIMON Róbert: *Az iszlám fudanmentalizmustól – Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qá'idáig*, Budapest (Corvina), 2014, 274–415.

QUTB, Sayyid: „*The America I have seen*”: *In the Scale of Human Values (1951)*, h.n. (Kashf ul Shubuhah Publications). Elérhető: https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/3F/3F56ACA473044436B4C1740F65D5C3B6_Sayyid_Qutb_-_The_America_I_Have_Seen.pdf (A letöltés ideje: 2021. 02. 06.)

2. Egyéb források

A kegyes Korán = A kegyes Korán értelmezése és magyarázata magyar nyelven, KISS Zsuzsanna Halima ford., Budapest (Hanif Iszlám Kulturális Alapítvány), 2010.

AL-BAJDĀWĪ, Nāṣir al-Dīn Abī al-Ḥajr ‘Abd Allāh ibn ‘Umar: *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta’wīl*, vol. I–II, al-Qāhira (Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu), 1968 (1388).

Biblia – A Szent István Társulat Szentírás-Bizottságának fordítása; sajtó alá rendezte Rózsa Huba, h.n. (Szent István Társulat), 2013. Elérhető: <https://szentiras.hu/SZIT> (A letöltés ideje 2021. 04. 26.)

Biblia, Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája, h.n. (Magyar Bibliatársulat), 2014. Elérhető: <https://szentiras.hu/RUF> (A letöltés ideje 2021. 07. 29.)

IBN KAṬĪR AL-DIMAŠQĪ, Abū al-Fidā’ Ismā’īl ibn ‘Umar: *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Āzīm*, vol. I–IV, Bajrūt (Dār al-Kutub al-‘Ilmijja), é.n.

Korán – SIMON Róbert ford., Budapest (Helikon), 1987, (Prométheusz Könyvek 17).

AL-MAḤALLĪ, Ġalāl al-Dīn – AL-SUJŪṬĪ, Ġalāl al-Dīn: *Tafsīr al-Ġalālajn*, trans. HAMZA, Feras, Amman (Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought), 2007. Elérhető: https://www.altafsir.com/Books/Al_Jalalain_Eng.pdf (A letöltés ideje: 2021. 07. 11.)

NADWĪ, Sayyed Abul Ḥasan ‘Alī: *Islam and the World, The Rise and Decline of Muslims and its Effect on Mankind*, Leicester (UK Islamic Academy), 2005. (arabul: *Mādā ḥasira al-‘ālam bi-’l-inḥiṭāt al-muslimīn*)

Ó és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján, Budapest (Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat), 2003.

AL-RĀZĪ, Faḥr al-Dīn: *Tafsīr al-Faḥr al-Rāzī, al-Muštahir bi-’l-tafsīr al-kabīr wa mafātīḥ al-ğajb*, vol. III (7–9), IV (10–12), IX (25–27), XX (28–29), Bajrūt (Dār al-Fikr), 2005.

Sunan Abī Dawūd 4687 (vagy: vol. XLIV, 92. hadís). Elérhető: <https://sunnah.com/abudawud:4687> (A letöltés ideje: 2022. 02. 22.).

AL-ṬABARĪ, Abū Ğa‘far Muḥammad ibn Ğarīr: *Tafsīr al-Ṭabarī, Ğāmi‘ al-bajān ‘an ta’wīl āj al-Qur‘ān*, vol. VII, X, h.n. (Dār al-Ma‘ārif), 1957.

AL-ṬABARĪ, Abū Ğa‘far Muḥammad ibn Ğarīr: *Tafsīr al-Ṭabarī, Ğāmi‘ al-bajān ‘an ta’wīl āj al-Qur‘ān*, vol. XIX, XXI, al-Qāhira (Markaz al-Buḥūt wa al-Dirāsāt al-‘Arabijja wa al-Islāmijja), 2001.

The Qur‘ān; Arabic Text with Corresponding English Meanings, Ṣaḥeeḥ International – Riyadh (Abulqasim Publishing House, Al-Muntada Al-Islami), 1997.

AL-ZAMAḤṢARĪ, Abū al-Qāsim Ğār Allāh Maḥmūd ibn ‘Umar: *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq al-tanzīl wa ‘ujūn al-aqāwīl fī wuğūd al-ta’wīl*, vol. I, III, al-Qāhira (Maṭba‘at Muštafā al-Bābī al-Ḥalabī), 1966 (1385).

3. Szakirodalom

ABED-KOTOB, Sana: The Accomodationist Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt, *International Journal of Middle East Studies*, 27 (3), 1995 (August), 321–339. Elérhető: <https://www.jstor.org/stable/176254> (A letöltés ideje: 2019. 10. 28.)

ABUKHALIL, As‘ad: Revival and renewal, in: ESPOSITO, John L. ed.: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. III, Oxford – New York (Oxford University Press), 1995, 431–434.

ABU-RABI, Ibrahim M.: A Review article. Discourse, Power, and Ideology in Modern Islamic Revivalist Thought: Sayyid Quṭb; (Review article of: Sayyid Quṭb: al-Khitāb wa al-Idiyulujiyya. By Muḥammad Hāfiẓ Diyāb. Cairo: Dār al-Thaqāfa al-Jadīda, 1989, 254 pp., n.p., hb.), *The Muslim World*, 81 (3–4), 1991, 283–298. Elérhető: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1991.tb03533.x> (A letöltés ideje: 2020. 12. 28.)

ABU RABI, Ibrahim: Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism, *Islamic Quarterly*, 28 (2), 1984, 103–126.

ABU-RABI, Ibrahim M.: *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany, New York (State University of New York Press), 1996.

ADANG, Camilla – ANSARI, Hassan – FIERRO, Maribel – SCHMIDTKE, Sabine: *Accusations of Unbelief in Islam, A Diachronic Perspective on Takfīr*, Leiden, Boston (Brill), 2016, (Islamic History and Civilization, Studies and Texts CXXIII).

ALLEN, Lisa M.: The Philosophy of Sayyid Qutb Will Persist as Al Qaeda's Intellectual Heritage, *Counter Terrorist Trends and Analyses*, 3 (6), 2011, 7–9. Elérhető: www.jstor.org/stable/26350986 (A letöltés ideje: 2019. 09. 16.)

ARENDR, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*, London (Penguin Books Ltd), 2017, (Penguin Modern Classics).

ARON, Raymond: *Democracy and Totalitarianism*, London and Southampton, (Weidenfeld and Nicolson), 1968, (The Nature of Human Society Series).

AZOULAY, Ronnie: The Power of Ideas. The Influence of Hassan Al-Banna and Sayyid Qutb on the Muslim Brotherhood Organization, *Przeegląd Strategiczny*, 5 (8), 2015, 171–182. Elérhető: <https://doi.org/10.14746/ps.2015.1.12> (A letöltés ideje: 2019. 10. 30.)

BADAWI, Ibrahim: *Dictatorship of the Pious: The Theological Dimension of Muslim Extremism in Egypt*, Thesis, Dalhousie University, Halifax, Nova Scotia, 2010.

BALQAZĪZ, 'Abd al-Ilāh dr.: *al-Dawla fī 'l-fikr al-islāmī al-mu'āšir*, Bajrūt (Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabijja), 2002.

BELKEZIZ, Abdelilah: *The State in Contemporary Islamic Thought – A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, trans. Abdullah Richard Lux, London – New York (I.B. Tauris Publishers, The Centre for Arab Unity Studies), 2009, (Contemporary Arab Scholarship in the Social Sciences III).

BÁRCZI Géza – ORSZÁG László szerk.: *A magyar nyelv értelmező szótára*, Budapest (Akadémiai Kiadó), 1959–1962. Elérhető: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/> (A letöltés ideje: 2021. 08. 16.)

BELHAJ, Abdessamad: *Usūlijja – fundatmentalizmus*, in: MARÓTH Miklós szerk.: *Az iszlám politikaelmélete, terminológiai vizsgálat*, Piliscsaba (Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Avicenna Kutatási Non-Profit Kft.), 2009, (Acta et Studia VIII), 185–191.

BINDER, Leonard: *Islamic Liberalism – A Critique of Development Ideologies*, Chicago (The University of Chicago Press), 1988.

BOTMAN, Selma: The Liberal age, 1923–1952, in: DALY, Martin William ed.: *The Cambridge History of Egypt, Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century*, vol. II, Cambridge (Cambridge University Press), 1998, 285–308.

BOUZID, Ahmed: *Man, Society, and Knowledge in the Islamist Discourse of Sayyid Qutb*, Dissertation, Faculty of the Virginia Polytechnic Institute and State University, Blacksburg, Virginia, 1998 (April), 39–139.

BOZEK, Joseph D.: *Sayyid Qutb: An Historical and Contextual Analysis of Jihadist Theory*, Thesis, Grand Valley State University, School of Criminal Justice, 2008, 80–96. Elérhető: <https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1672&context=theses> (A letöltés ideje: 2021. 02. 27.)

CALVERT, John: *Discourse, Community and Power: Sayyid Qutb and the Islamic Movement in Egypt*, Ph.D. Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 1993 (August).

CALVERT, John: *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam*, Cairo (The American University in Cairo Press), 2011.

CALVERT, John: Sayyid Qutb in America, *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter*, 7 (1), 2001, 8. Elérhető: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/11963/news1_7.pdf?sequence=1 (A letöltés ideje: 2019. 10. 30.)

CALVERT, 2004b = CALVERT, John: The Mythic Foundations of Radical Islam, *Orbis*, 48 (1), 2004 (Winter), 29–41. Elérhető: https://www.researchgate.net/publication/247932678_The_Mythic_Foundations_of_Radical_Islam DOI: 10.1016/j.orbis.2003.10.014 (A letöltés ideje: 2021. 02. 22.)

CALVERT, John: 'The World is an Undutiful Boy!': Sayyid Quṭb's American experience, *Islam and Christian-Muslim relations*, 11 (1), 2000, 87–103. Elérhető: <https://doi.org/10.1080/095964100111535> (A letöltés ideje: 2021. 01. 06.)

CARRÉ, Olivier – MICHAUD, Gérard: *Les Frères musulmans: Egypte et Syrie (1928-1982)*, Paris (Gallimard/Julliard), 1983.

CHOUËIRI, Youssef M.: *Arab Nationalism: A History-Nation and State in the Arab World*, Oxford–Malden (Blackwell Publishers), 2000.

CHOUËIRI, Youssef M.: *Islamic fundamentalism*, London and Washington (Pinter), 1997.

DALRYMPLE, Theodore: There Is No God but Politics, in: DALRYMPLE, Theodore: *Anything Goes*, Nashville (New English Review Press), 2011. Online: https://www.newenglishreview.org/custpage.cfm?frm=7240&sec_id=7240 (A letöltés ideje: 2022. 10. 18.)

DALY, Martin William: The British Occupation, 1882-1922, in: DALY, Martin William ed.: *The Cambridge History of Egypt; Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century*, vol. II, Cambridge (Cambridge University Press), 1998, 239–251.

DE SMET, Brecht: *The Prince and the Pharaoh – The Collaborative Project of Egyptian Workers and Their Intellectuals in the Face of Revolution*, Dissertation, Political and Social Sciences, Ghent University, Ghent, 2012, 147–170. Elérhető: <https://biblio.ugent.be/publication/3220354/file/4336128.pdf> (A letöltés ideje: 2019. 10. 29.)

EIKMEIER, Dale C: Qutbism: An Ideology of Islamic-Fascism, *Parameters*, 37 (1), 2007 (Spring), 85–97. Elérhető: <https://press.armywarcollege.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2340&context=parameters> (A letöltés ideje: 2021. 02. 22.)

ERLWEIN, Hannah C.: *Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought – A Reappraisal of the Discourse*, Berlin, Boston (Walter de Gruyter GmbH), 2019.

ESPOSITO, John L. ed.: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. I-IV, New York (Oxford University Press), 2001.

ESPOSITO, John L. – SHAHIN, Emad El-Din eds: *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, Oxford, New York (Oxford University Press), 2013.

EUBEN, Roxanne L.: *Enemy in The Mirror, Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Nationalism, A Work of Comparative Political Theory*, Princeton, New Jersey (Princeton University Press), 1999.

AL-FĪRŪZĀBĀDĪ, Abū Ṭāhir Mağīd al-Dīn Muḥammad bin Jaʿqūb bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Šīrāzī: *al-Qāmūs al-muḥīt*. Elérhető: <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=31370&book=21#2a64d0> (A letöltés ideje: 2021. 01. 17.)

FRIEDRICH, Carl J.: The Evolving Theory and Practice of Totalitarian Regimes, in: FRIEDRICH – CURTIS – BARBER: *Totalitarianism in Perspective, Three Views*, London, 1969.

FRIEDRICH, Carl J.: The Unique Character in Totalitarian Society, in: FRIEDRICH, Carl J. ed.: *Totalitarianism, Proceedings of a Conference held at the American Academy of Art and Sciences, March 1953*, Cambridge, Massachusetts (Harvard University Press), 1954.

FRIEDRICH, Carl J.: Totalitarianism: Recent Trends, in: BRUMBERG Abraham ed.: *Problems of Communism, May/June 1968*, Washington (United States Information Agency), 1968.

FRIEDRICH, Carl J. – BRZEZINSKI, Zbigniew K.: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 2nd edn, revised, Cambridge, Massachusetts (Harvard University Press), 1965.

FURET, François: *Egy illúzió múltja, Esszé a 20. század kommunista ideológiájáról*, Budapest (Európa), 2000.

GARDET, L.: “Kalām”, in: Bearman, P. – Bianquis, Th. – Bosworth, C. E. – van Donzel, E. – Heinrichs, W. P. eds: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Consulted online on 21 September 2021. Elérhető: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0421 (A letöltés ideje: 2020. 06. 11.)

AL-ĞAWHARĪ, Abū Naşr Ismāʿīl ibn Ḥammād: *al-Şihāḥ tāğ al-luġa wa şihāḥ al-ʿarabijja*, Bajrūt (Dār al-ʿilm li-ʿl-malājīn), 1979, 1663–1664. Elérhető: <https://archive.org/details/FP10502/10502/page/n1664/mode/2up> (A letöltés ideje: 2021. 01. 19.) és <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=3534&book=8#5c542f> (A letöltés ideje: 2021. 01. 17.)

GOLDSCHMIDT, Arthur Jr.: *Modern Egypt, The Formation of a Nation State*, Boulder, Colorado and Oxford (Westview Press), 2004.

GOLDZIHNER Ignác: What is Meant by ‘Al-Jāhiliyya’, in: *Muslim Studies*, vol. II, trans. C. R. Barber és S. M. Stern, S.M. Stern ed., Chicago, New York (Aldine-Atherton), 1971, 201–208.

GÖRFÖL Tibor – MÁTHÉ-TÓTH András szerk.: *Világvallások*, Budapest (Akadémiai kiadó), 2009, (Akadémiai lexikonok).

HADDAD (1983a) = HADDAD, Yvonne Y.: Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival, in: ESPOSITO, John L. ed.: *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford (Oxford University Press), 1983, 67–98.

HADDAD (1983b) = HADDAD, Yvonne Yazbeck: The Quranic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb, *Middle Eastern Journal*, 37 (1), 1983 (Winter), 14–29. Elérhető: <https://www.jstor.org/stable/i398717> (A letöltés ideje: 2019. 10. 29.)

ḤĀFIẒ DIJĀB, Muḥammad: *Sajjid Qutb – al-ḥitāb wa ’l-īdijūlūġijā*, Kairó (Dār al-Ṭaqāfa al-Ġadīda), 1987.

HAGLER, Aaron M.: *The America that I Have Seen - The Effect of Sayyid Quṭb's Colorado Sojourn on the Political Islamist Worldview*, ACM/ Andrew W. Mellon Postdoctoral, Teacher/Scholar Fellow, Department of History Cornell College, Mt. Vernon, IA. Elérhető: https://www.academia.edu/6541413/_The_America_That_I_Have_Seen_The_Effect_of_Sayyid_Quṭb_Colorado_Sojourn_on_the_Political_Islamist_Worldview?auto=download (A letöltés ideje: 2019. 10. 29.)

HALLAQ, Wael B.: *A History of Islamic Legal Theories, An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge (Cambridge University Press), 1997.

HANAFI, Ḥassan: The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt, *Arab Studies Quarterly*, 4 (1–2), 1982, 54–74. Elérhető: <https://www.jstor.org/stable/41857617> (A letöltés ideje: 2020. 12. 29.)

HARTUNG, Jan-Peter: *A System of Life, Mawdūdī and the Ideologisation of Islam*, London (Hurst & Company), 2020. Elérhető: DOI:10.1093/acprof:oso/9780199361779.003.0001 (A letöltés ideje: 2021. 07. 25.)

IBN FĀRIS, Abū al-Ḥusajn Aḥmad ibn Zakariyya ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Qazwīnī al-Rāzī: *Maqāyīs al-luġa*. Elérhető: <http://arabiclexicon.hawramani.com/ibn-faris-maqayis-al-lugha/> (A letöltés ideje: 2021. 01. 19.)

IBN MANZŪR, Muḥammad ibn Mukarram ibn ʿAlī ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Ifrīqī al-Miṣrī al-Ḥazraġī Ġamāl al-Dīn Abū al-Faḍl: *Lisān al-ʿarab*, vol. XIII, Būlāq – al-Qāhira (al-Maṭbaʿa al-Mīrijja), 1883, 136–138. Elérhető: <https://archive.org/details/lisanalarab13ibnmuoft/page/n770/mode/2up> (A letöltés ideje: 2021. 01. 17.)

IRWIN, Robert: Is this the man who inspired Bin Laden? – Robert Irwin on Sayyid Quṭb, the father of modern Islamist fundamentalism, in: *The Guardian*, Thursday 1 November 2001.

IVÁNYI Tamás: *Islāḥ* – a lélek reformja vagy a közösség? Gondolatok a szúfizmusról és az iszlám megújulásról, in: TŰSKE László szerk.: *Előadások a mai iszlám világról*, Piliscsaba (Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Avicenna Kutatási Non-Profit Kft.), 2007 (Acta et Studia V), 113–128.

JOHNS, A. H.: Let My People Go! Sayyid Qutb and the Vocation of Moses, *Islam and Christian Muslim Relations*, 1 (2), 1990 (December), 143–170. Elérhető: <https://doi.org/10.1080/09596419008720932> (A letöltés ideje: 2019. 10. 30.)

KAFRAWI, Shalahudin: Methods of Interpreting The Qur’ān: A Comparison of Sayyid Qutb and Bint Al-Shāṭi, *Islamic Studies*, 37 (1), 1998, 3–17. Elérhető: www.jstor.org/stable/20836975 (A letöltés dátuma: 2020. 12. 23.)

KEPEL, Gilles: *The Prophet and Pharaoh; Muslim Extremism in Egypt*, London (Al Saqi Books), 1985.

KEPEL, Gilles: *Muslim Extremism in Egypt; The Prophet and Pharaoh*, Berkeley and Los Angeles (University of California Press), 1985.

KEPEL, Gilles: *The Roots of Radical Islam*, London (SAQI), 2005. (First published as *The Prophet and Pharaoh*, London, 1985.)

KHATAB, Sayed: Arabism and Islamism in Sayyid Qutb’s Thought on Nationalism, *The Muslim World*, 94 (2), 2004, 217–244. Elérhető: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2004.00049.x> (A letöltés ideje: 2019. 10. 21.)

KHATAB 2002a = KHATAB, Sayed: Citizenship Rights of Non-Muslims in the Islamic State of *Ḥākmiyya* Espoused by Sayyid Qutb, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 13 (2), 2002, 163–187. Elérhető: <https://doi.org/10.1080/09596410220128489> (A letöltés ideje: 2019. 10. 21.)

KHATAB 2002b = KHATAB, Sayed: Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb, *Middle Eastern Studies* 38 (3), 2002, 145–178. Elérhető: <http://dx.doi.org/10.1080/714004475> (A letöltés ideje: 2019. 10. 14.)

KHATAB, 2006a = KHATAB, Sayed: *The Political Thought of Sayyid Qutb, The theory of jahiliyyah*, London and New York (Routledge), 2006.

KHATAB, 2006b = KHATAB, Sayed: *The Power of Sovereignty, The political and ideological philosophy of Sayyid Qutb*, London and New York (Routledge), 2006.

KHATAB, Sayed: The Voice of Democratism in Sayyid Qutb's Response to Violence and Terrorism, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 20 (3), 2009 (July), 315–332. Elérhető: <https://doi.org/10.1080/09596410902983008> (A letöltés ideje: 2019. 10. 30.)

KHATAB, Sayed and BOUMA Gary D: *Democracy in Islam*, London and New York (Routledge), 2007, (*Routledge Studies in Political Islam*).

KHATAB, 2006a = KHATAB, Sayed: *The Political Thought of Sayyid Qutb, The theory of jahiliyyah*, London and New York (Routledge), 2006.

KHATAB, Sayed: *Understanding Islamic Fundamentalism – The Theological and Ideological Basis of al-Qai'da's Political Tactics*, Cairo, New York (The American University in Cairo Press), 2011. Elérhető: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt15m7dsf> (A letöltés ideje: 2019. 11. 11.)

KOSELLECK, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmka történeti-politikai szemantikája*, Budapest (Jószöveg Műhely Kiadó), 1997, (*Jószöveg tankönyvek*).

LAKATOS Máté: A fogalomtól a koncepcióig, Sajjid Qutb *ğāhilijja* fogalma a *Ma'ālim fī al-tarīq*ban, in: MARÓTH Miklós szerk.: *Az Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete Évkönyve 2015-2017*, Piliscsaba (Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete), 2018, (*Annales II*), 195–238.

LAKATOS Máté: Sajjid Qutb élete és intellektuális fejlődése, *Keletkutatás*, 2014. tavasz, 21–44.

LAKATOS, 2015a = LAKATOS Máté: Sajjid Qutb *ğāhilijja* fogalmának értelmezése, a *ğāhilijja* terminus értelmezése a szakterület tudósainál és ezek összehasonlítása, in: GÉR A. L. – JENEI P. – ZILA G. szerk.: „*Hiszek, hogy megértsem!*”, Budapest (Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó), 2015 (*Károli Könyvek tanulmánykötet*), 95–106.

LAKATOS, 2015b = B. Korany – R. El-Mahdi eds: *Arab Spring in Egypt – Revolution and Beyond*, Cairo – New York (AUC Press), 2014, 351 oldal, ISBN: 978-9774166464, in: Kis Anna Flóra szerk.: *Az Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete Évkönyve 2013-2014*, Piliscsaba (Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete), 2015, (*Annales I*), 195–200.

LÁNCZKY István: Vallás és politika az iszlámban: esettanulmány a *ḥākimiyya*, a szuverenitás fogalmáról, in: MUNDING Márta – ZACHAR Péter Krisztián szerk.: *A vallás szerepe a politika alakításában egykor és ma*, Piliscsaba–Budapest (Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Dialóg Campus Kiadó), 2019, (*Politikaelméleti tanulmányok I*), 129–143.

LANE, Edward William: *Arabic-English Lexicon*, Beirut (Librairie du Liban), 1968, vol. II, 477–478. Elérhető: <http://www.tyndalearchive.com/tabs/lane/> (A letöltés ideje: 2021. 01. 17.)

LANE, Jan-Erik: Rise of Radical Islamic Fundamentalism: Mawdudi, Qutb and Faraj, *The Journal of Social Sciences Research*, 2 (2), 2016, 34–43. Elérhető: [https://www.arpgweb.com/pdf-files/jssr2\(2\)34-43.pdf](https://www.arpgweb.com/pdf-files/jssr2(2)34-43.pdf) (A letöltés ideje: 2019. 10. 30.)

LAV, Daniel: *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, Cambridge (Cambridge University Press), 2012.

Magyar Katolikus Lexikon. Elérhető: <http://lexikon.katolikus.hu/> (A letöltés ideje: 2021. 08. 16.)

MARÓTH Miklós szerk.: *Az iszlám politikaelmélete, terminológiai vizsgálat*, Piliscsaba (Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Avicenna Kutatási Non-Profit Kft.), 2009, (Acta et Studia VIII).

MARÓTH Miklós: Az iszlám vallásának hatása a politikára, in: MARÓTH Miklós: *Az iszlám világának mai problémái*, Piliscsaba (Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete), 2019, (Acta et Studia XIV), 107–124.

MARÓTH Miklós: Mit jelent a „fundamentalizmus” az iszlámban?, in: MARÓTH Miklós szerk.: *Az iszlám világának mai problémái*, Piliscsaba (Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete), 2019, (Acta et Studia XIV), 209–224.

MASOUD, Tarek: The Muslim Brotherhood in Egypt, in: ESPOSITO, John L. – SHAHIN, Emad el-Din eds: *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, New York, Oxford (Oxford University Press), 2013, 474–502.

al-Mawsūʿa al-fiqhijja, vol. XXII, Kuwajt (Wizārat al-Awqāf wa ʿl-uʿūn al-islāmijja), 2012.

al-Mawsūʿa al-fiqhijja, vol. XXXV, Kuwajt (Wizārat al-Awqāf wa 'l-uʿūn al-islāmijja), 2012.

MEIJER, Roel: The Muslim Brotherhood and the Democratic Experience in Egypt, in: TOĞUŞLU, Erkan – LEMAN, Johan eds: *Modern Islamic Thinking and Activism*, Leuven (Leuven University Press), 2014, 127–139.

MIR, Mustansir: *Tafsir*, in: ESPOSITO, John L. ed.: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. IV, New York (Oxford University Press), 2001, 169–176.

MITCHELL, Richard P.: *The Society of the Muslim Brothers*, New York, Oxford (Oxford University Press), 1993.

MOUSSALLI, Ahmad S.: *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Quṭb*, Beirut (American University of Beirut), 1992.

MUBARAK, Hadia: *Intersections: Modernity, Gender, and Qur'anic Exegesis*, A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University for the degree of Doctor of Philosophy in Arabic and Islamic Studies, Washington DC, 2014. Elérhető:

https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/712424/Mubarak_georgetown_0076D_12739.pdf?sequence=1 (A letöltés ideje: 2019. 10. 30.)

MUSALLAM, Adnan A.: *From Secularism to Jihad – Sayyid Quṭb and the Foundations of Radical Islamism*, Westport, Connecticut; London (Praeger Publisher), 2005.

MUSALLAM, Adnan A.: Prelude to Islamic Commitment: Sayyid Quṭb's Literary and Spiritual Orientation, 1932–1938, *The Muslim World*, 80 (3–4), 1990 (July–October), 176–189. Elérhető: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1990.tb03495.x> (A letöltés ideje: 2019. 10. 21.)

MUSALLAM, Adnan: Sayyid Quṭb's View of Islam, Society and Militancy, *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 22 (1), 1998, 64–86.

PENRICE, John: *A Dictionary and Glossary of the Koran, With Copious Grammatical References and Explanations of the Text*, h.n. (Spalding Press), 2011, 30. Elérhető: <https://www.ghazali.org/books/penrise-1873.pdf> (A letöltés ideje: 2021. 01. 20.)

ROBINSON, Neal: Sayyid Qutb's Attitude Towards Christianity: Sūra 9.29-35 in *Fī Zilāl al-Qur'ān*, In: RIDGEON, Lloyd ed.: *Islamic Interpretations of Christianity*, Richmond, Surrey (Curzon Press), 2001, 159–178.

ROTH, Mitchel P.: *Prisons and Prison Systems: A Global Encyclopedia*, Greenwood Press (Westport, Connecticut – London), 2006. Elérhető: https://books.google.hu/books?id=RTH31DgbTzgC&pg=PA94&lpg=PA94&dq=Liman+Tora&source=bl&ots=1fneEeNkge&sig=ACfU3U1kt_ofvvHcA4MEn_NXv3fl3LrBzw&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKEwittvD1OHtAhWIIIsKHaQrB4sQ6AEwAnoECAEQAg#v=onepage&q=Liman%20Tora&f=false (A letöltés ideje: 2020. 12. 28.)

ROUSSILLION, Alain: Republican Egypt interpreted: revolution and beyond, in: DALY, Martin William ed.: *The Cambridge History of Egypt; Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century*, vol. II, Cambridge (Cambridge University Press), 1998, 334–393.

SCHAPIRO, Leonard: *Totalitarianism*, Leicester (Macmillan), 1972, (*Key Concepts in Political Science*).

SHAH BIN JANI, Mohd.: *Sayyid Qutb's View of Jihad; an Analytical Study of His Major Works*, Thesis, Department of Theology (Islamic Studies), 1998.

SHEPARD, William E.: Age of Ignorance, in: MACAULIFFE, Jane Dammen ed.: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. I (A–D), Leiden – Boston – Köln (Brill), Washington DC. (Georgetown University), 2001, 37–40. Elérhető: http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00013 (A letöltés ideje: 2021. 07. 13.)

SHEPARD, William E.: Islam as a 'System' in Later Writings of Sayyid Qutb, *Middle Eastern Studies*, 25 (1), 1989, 31–50. Elérhető: <https://doi.org/10.1080/00263208908700766> (A letöltés ideje: 2019. 11. 11.)

SHEPARD William E.: Sayyid Qutb and Modern Islamist Violence, *Seasons*, 2007 (Summer), 23–39.

SHEPARD, William E.: Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya, *International Middle East Studies*, 35, 2003, 521–545. Elérhető: DOI: 10.1017.S0020743803000229 (A letöltés ideje: 2019. 11. 11.)

SIMON Róbert: *A Korán világa*, Budapest (Helikon), 1987 (Prométheusz Könyvek 17).

SIVAN, Emmanuel: *Radical Islam – Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven and London (Yale University Press), 1985.

STEINGASS, Francis Joseph: *The Student's Arabic-English Dictionary*, London (Crosby Lockwood and Son), 1884, 251. Elérhető: <https://archive.org/details/cu31924026873194/page/n269/mode/2up?q=jah> (A letöltés ideje: 2021. 01. 20.)

STOICA, Dragos C.: *In The Shade of God's Sovereignty: The Anti-Modern Political Theology of Sayyid Qutb in Cross-Cultural Perspective*, A Thesis In the Department Of Religions and Cultures For the Degree of Doctor of Philosophy (Religion), Concordia University, Montreal, Quebec, Canada, 2017. Elérhető: https://spectrum.library.concordia.ca/982872/1/Stoica_PhD_F2017.pdf (A letöltés ideje: 2019. 10. 28.)

EI = The Encyclopaedia of Islam, vol. I, GIBB, H. A. R. – KRAMERS, J. H. – LÉVI-PROVENÇAL, Évariste – SCHACHT, Joseph eds, Leiden (E. J. Brill), 1986.

EI = The Encyclopaedia of Islam, vol. II, LEWIS, Bernard. – PELLAT, Charles – SCHACHT, Joseph eds, Leiden (E. J. Brill), 1991.

EI = The Encyclopaedia of Islam, vol. III, LEWIS, Bernard – MÉNAGE, V. L. – PELLAT, Charles – SCHACHT, Joseph eds, Leiden – London (E. J. Brill, Luzac & Co.), 1986.

EI = The Encyclopaedia of Islam, vol. IV, BOSWORTH, Clifford E. – VAN DONZEL, Emeri – LEWIS, Bernard – PELLAT, Charles eds, Leiden (E. J. Brill), 1997.

EI = The Encyclopaedia of Islam, vol. VII, BOSWORTH, Clifford E. – VAN DONZEL, Emeri – HEINRICHS, Wolfhart P. – *the late* PELLAT, Charles eds, London – New York (E. J. Brill), 1993.

EI = The Encyclopaedia of Islam, vol. VIII., BOSWORTH, Clifford E. – VAN DONZEL, Emeri – HEINRICHS, Wolfhart P. – LECOMTE, G. eds, London, 1995.

EI = The Encyclopaedia of Islam, vol. X, BEARMAN, Peri J. – BIANQUIS, Thierry – BOSWORTH, Clifford E. – VAN DONZEL, Emeri – HEINRICHS, Wolfhart P. eds, Leiden (Brill), 2000.

EI = The Encyclopaedia of Islam, vol. XII, BEARMAN, Peri J. – BIANQUIS, Thierry – BOSWORTH, Clifford E. – VAN DONZEL, Emeri – HEINRICHS, Wolfhart P. eds, Leiden (Brill), 2004.

TÜSKE László: A vallástudó és a laikus értelmiségi réteg a huszadik századi Egyiptomban, in: TÜSKE László szerk.: *Előadások a mai iszlám világáról*, Pilisecsaba (Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Avicenna Kutatási Non-Profit Kft.), 2007, (Acta et Studia V), 129–160.

USHAMA, Thameem: Extremism in the Discourse of Sayyid Quṭb: Myth and Reality, *Intellectual Discourse*, 15 (2), 2007, 167–188. Elérhető: <https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/islam/article/view/49/44> (A letöltés ideje: 2019. 10. 28.)

WAGEMAKERS, JOAS: *A Quietist Jihadi, The ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, CAMBRIDGE (CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS), 2012.

WEHR, Hans: *A dictionary of modern written araic (Arabic – English)*, J Milton Cowan ed., Ithaca, NY (Spoken Language Services, INC.), 1994, 170–171. Elérhető: <http://ejtaal.net/aa/#hw4=183,ll=517,ls=5,la=713,sg=270,ha=118,br=204,pr=38,aan=117,mgf=183,vi=107,kz=355,mr=136,mn=219,uqw=296,umr=222,ums=172,umj=137,ulq=510,uqa=84,uqq=59,bdw=h197,amr=h131,asb=h152,auh=h349,dhq=h108,mht=h138,msb=h51,tla=h39,amj=h129,ens=h1082,mis=h352> (A letöltés ideje: 2021. 01. 17.)

WEISS, Bernard G.: Taqlīd, in: ESPOSITO, John L. ed.: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. IV, Oxford – New York (Oxford University Press), 2001, 187–188.

WHITE, Joshua T. – SIDDIQUI, Niloufer: Mawlana Mawdudi, in: ESPOSITO, John L. – SHAHIN, Emad el-Din eds: *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, New York, Oxford (Oxford University Press), 2013, 144–155.

WIKTOROWICZ, Quintan: Anatomy of the Salafi Movement, *Studies in Conflict & Terrorism*, 29 (3), 2006, 207–239. Elérhető: <http://dx.doi.org/10.1080/10576100500497004> (A letöltés ideje: 2020. 12. 09.)

YUSUF, Badmas 'Lanre: *Sayyid Qutb – A Study of his Tafsīr*, Kuala Lumpur (Islamic Book Trust), 2009.

AL-ZABĪDĪ, Murtaḍā: *Tāğ al-ʿarūs min ġawāhir al-qāmūs*, vol. XXVIII, Kuwajt (Wizāra al-ʿIlām), 1993, (*al-Turāṭ al-ʿarabī* XVI), 255–258. Elérhető: <https://archive.org/details/alhelawy09/taga28/page/n254/mode/2up> (A letöltés ideje: 2021. 01. 19.)

ZAMAN, Iftikhar: Bidʿah, in: ESPOSITO, John L. ed.: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. I, Oxford – New York (Oxford University Press), 2001, 215–216.

ZIMMERMAN, John C.: Sayyid Qutb's Influence on the 11 September Attacks, *Terrorism and Political Violence*, 16 (2), 2004, 222–252. Elérhető: <https://doi.org/10.1080/09546550490480993> (A letöltés ideje: 2019. 01. 06.)

ZOLLNER, Barbara: Prison Talk: The Muslim Brotherhood's Internal Struggle During Gamal Abdel Nasser's Persecution, 1954 to 1971, *International Journal of Middle East Studies*, 39, 2007, 411–433. Elérhető: <https://www.jstor.org/stable/30069528> (A letöltés ideje: 2019. 10. 28.)

ZOLLNER, Barbara H. E.: *The Muslim Brotherhood; Hasan al-Hudaybi and ideology*, London and New York (Routledge), 2009, (Routledge Studies in Political Islam). Elérhető: <https://doi.org/10.4324/9780203888438> (A letöltés ideje: 2020. 12. 29.)

4. Online források

<https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=jhl> (A letöltés ideje: 2021. 07. 14.)

http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1360 (A letöltés ideje: 2022. 01. 11.)

http://www.studyquran.co.uk/10_JIIM.htm (A letöltés ideje: 2021. július 14.)

1. sz. melléklet: Az arab betűk tudományos átírása

ء	ʾ (szó elején semmi)
ا	a
ب	b
ت	t
ث	ṯ
ج	ǧ
ح	ḥ
خ	ḫ
د	d
ذ	ḏ
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	ǧ
ف	f
ق	q

ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	j
آ	ā ʾā szó közepén és végén
ى	ā
ة	nincs t, ha <i>idāfa</i> első főneve
hosszú mghz.	ā, ī, ū
◌َ	a
◌ِ	i
◌ُ	u
szóvégi ى	ha melléknév végződés pl. <i>islāmī</i>

2. sz. melléklet: Sajjid Quṭb életének, és a Muzulmán Testvériség és Egyiptom történetének kronológiai áttekintő táblázata

Sajjid Quṭb élete	a Muzulmán Testvériség története	Egyiptom története	Egyiptom történelmének korszakai
		1517: Egyiptom az Oszmán Birodalom része lett	Az Oszmán Birodalom tartománya (1517–1914)
		1882: brit befolyás kezdete Egyiptomban	
1906: SQ születése			
		1914: brit protektorátus kezdete	szultanátus – brit protektorátus (1914–1922)
		1919-es forradalom	
1921: Kairóban folytatta tanulmányait			
		1922: formális függetlenség a britektől	
	1928: az MT megalakulása		királyság (1923–1953)
1929-33/34: tanulmányok a Dār al-ʿUlūmban			
		1936: a britek független államnak ismerték el Egyiptomot	
		1945. febr.: Egyiptom hadat üzen (II. vh.)	
1948: az <i>al-Fikr al-Ġadīd</i> megalapítása 1948. nov.: kiküldetés az USA-ba	1948. dec. 8.: az MT feloszlata (al-Nuqrāšī) dec. 28.: egy MT tag megölte al-Nuqrāšīt	1948: vereség a palesztin-izraeli háborúban - az SzT megalakulása	
1949: megjelent az <i>al-ʿAdāla</i>	1949. febr.: al-Bannā meggyilkolása		
1950: hazatért az USA-ból			
1951: legkorábbi belépés az MT-be	1951: az MT-t felmentették a terrorizmus vádjá alól	1951. okt. 8.: al-Nahhās semmisnek nyilvánította az 1936-os egyezményt	
1952. október: lemondott az oktatási minisztériumban betöltött pozíciójáról		1952. jan.: egyiptomi támadás 1952. júl. 23.: a SzT puccsa	
1953: legkésőbbi belépés az MT-be		1953. jan.: az FT léterjött	

1953. feb.: SQ kezdett eltávolodni az SzT-től		1953. jún. 18.: a köztársaság kikiáltása	
	1953. dec.: az SzT-t támogató tagok kizárása		
1954: három hónapos börtönbüntetést kapott			
1955. júl.: 15 év börtönre ítélték			
1964. máj.: kiengedték - a <i>Ma'ālim</i> kiadása			
1965. aug. 9.: újra letartóztatták			
1966. aug. 21.: halálra ítélték aug. 29.: kivégezték			

A táblázatban használt rövidítések feloldása:

FT = Felszabadítási Testület

MT = Muzulmán Testvériség

SQ = Sajjid Quṭb

SzT = Szabad Tisztek

3. sz. melléklet: A *ğ–h–l* gyökből képzett szóalakok a Koránban és az *agnoia* az Újszövetségben

3.1. A *ğ–h–l* gyökből képzett szóalakok a Koránban.

arab alak	arab szófaj	magyar fordítás	magyar szófaj (fordítás alapján)	szófaj, a mondatban betöltött funkció szerint	előfordulás a Koránban
<i>ğahila</i>	ige (aktív, jelen idejű)	tudatlan	melléknév		6,111, 7,138, 11,29, 27,55, 46,23
<i>ğāhil</i>	akt. <i>participium</i> , folyamatos melléknévi igenév	tudatlan	melléknév	főnév	2,67, 2,273, 6,35, 7,199, 11,46, 12,33, 12,89, 25,63, 28,55, 39,64
<i>ğahāla</i>	főnév (elvont, nőnemű)	tudatlanság	elvont főnév	okhatározó	4,17, 6,54, 16,119
		tudatlan(ul)	melléknév	állapothatározó	49,6
<i>ğāhiliĵa</i>	főnév (elvont, nőnemű)	tudatlanság (kora)	elvont főnév	főnév	3,154, 5,50, 33,33, 48,26
<i>ğahūl</i>	főnév (hímnemű)	tudatlan	melléknév	melléknév	33,72

3.1.1. *Ğahila* (aktív jelen idejű ige) – 6,111, 7,138, 11,29, 27,55, 46,23

6,111

وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ فُبَيْلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ جَاهِلُونَ
És még ha angyalokat küldtünk volna le hozzájuk, és a halottak beszéltek volna hozzájuk, és összegyűjtöttünk volna előttük mindent, akkor sem hittek volna, csak ha Allah úgy akarta volna. De a legtöbbjük tudatlan.

A tudatlanság itt a hitetlenséggel rokon értelmű, hiszen azokra utal ezzel a kifejezéssel, akik nem hisznek Allahban, bármilyen jelet kapjanak is. Így azt is mondhatjuk, hogy nem tudatlanságról, hanem tudomásul nem vételről van szó, hiszen tudnak Allah jeleiről, megtapasztalják azokat, mégsem hisznek.

7,138

قَالُوا يُمُوسَىٰ أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ

Azt mondták: Mózes! Készíts nekünk egy istent, olyat, amiként nekik is vannak isteneik. Mondta [Mózes]: Bizony, ti tudatlan nép vagytok.

Olyan emberekre utal, akik nem hisznek Allahban, hanem más istent, vagy isteneket, vagy bálvány(oka)t imádnak. Bár egy konkrét eseményről számol be az ája – ti. arról, hogy a zsidók el akarják hagyni az Istent és bálványt akarnak csináltatni helyette Mózással –, de úgy gondolom egyértelmű, hogy a *tudatlan nép* nem csak erre a konkrét esetre vonatkozatható, hanem minden olyanra, amikor egy nép (vagy egy ember) Allah helyett más valakit vagy valamit imád. Tehát nem csak egy konkrét eseményre, történelmi korszakra vonatkozatható a kifejezés, hanem valamilyen fajta viselkedésre.

11,29

وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّهُمْ مُلْتَمِعُونَ لَكُمْ رَبِّكُمْ وَلِكُلِّ قَوْمٍ تَجْهَلُونَ

Nem én vagyok az, aki eltéríti azokat, akik hisznek. Bizony, ők találkozni fognak Urukkal, de én látom, hogy ti tudatlan nép vagytok.

Olyan emberekre utal, akik nem hisznek az Úrban, azaz Allahban. Tehát ismét nem a történelem egy konkrét periódusát, hanem bizonyos körülményeket, cselekvést jelöl a kifejezés, mert a hangsúly az eltéréstén van.

27,55

أَأِنَّكُمْ لَأنتَظِرُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ ۗ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ

Valóban ti vágytal közeledtek a férfiak felé a nők helyett? Bizony, ti egy tudatlan nép vagytok.

Hasonló kontextusban szerepel, mint a 11,29-ben. Olyan emberek csoportjára utal, akik a muzulmán vallás által nem elfogadott szexuális kapcsolatot létesítenek. Azaz a 11,29-hez hasonlóan nem egy adott korszakra, hanem bizonyos körülményekre, viselkedésre utal a kifejezés.

46,23

قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبْلِغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَأَيْتُمْ لَو أَنَّكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ

Azt mondta [Hūd¹⁰⁰⁵]: Bizony, a tudás Allahnál van, és én továbbadom nektek azt, amivel engem küldtek, de látom, hogy ti egy tudatlan nép vagytok.

Tulajdonképpen ugyanolyan fordulatban szerepel, mint a 11,29-ben, vagy a 27,55-ben. Olyan emberek csoportjára utal, akik nem Allahnál keresik a tudást, és nem fogadják be azt, amit ebből Hūd átadna nekik. Azaz a 11,29-hez hasonlóan nem a leírt konkrét esethez, térhez és időhöz köti a tudatlanságot, hanem valamilyen általános körülményhez, ami tértől és időtől függetlenül bármikor aktualitássá válhat, ami jelen esetben az Allahtól származó tudás be nem fogadása.

3.1.2. *Ĝāhil* (aktív participium / folyamatos melléknévi igenév) – 2,67, 2,273, 6,35, 7,199, 11,46, 12,33, 12,89, 25,63, 28,55, 39,64

2,67

قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

(És [emlékezzetek] mikor Mózes azt mondta a népének: Bizony, Allah azt parancsolja nektek, hogy áldozzatok fel egy tehenet!) Az mondták: Vajon gúnyolódsz velünk? Azt mondta [Mózes]: Allahnál keresek menedéket, hogy ne legyek a tudatlanok közül való.

Egyértelműen ellentétbe állítja az Allahban való hitet és a tudatlanságot. Vagyis ugyanúgy bizonyos körülményeket jelöl, mint a *jaġhalūna* (11,29), nem pedig egy konkrét korszakot.

2,273

يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْيَاءَ مِنَ النَّعْفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ

(Az adomány a szegényeknek jár, akik akadályoztatva vannak Allah útján, és nem tudnak utazni a földön.) A tudatlan gazdagoknak tartja őket, tartózkodásuk miatt. De felismeritek őket jelükről: (nem kérnek tolakodóan az emberektől.)

Egy személy tudatlanságra, egy tény ismeretének hiányára utal, és nem valamilyen ismert tény szándékolt figyelmen kívül hagyására.

¹⁰⁰⁵ A iszlám által elfogadott egyik próféta, aki ʿĀd népét sikertelenül próbálta rávezetni az egyistenhitre.

6,35

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ

(És ha nehéz neked elviselni, hogy elfordulnak, akkor, ha képes vagy alagutat keresni a föld mélyébe, vagy létrát az égbe, hogy hozz nekik egy jelet.) De ha Allah akarta volna, akkor egyesítette volna őket az iránymutatásra. Tehát ne légy a tudatlanok közül való.

Olyan emberek csoportját jelöli, akik nem követik Allah útmutatását. Szintén bizonyos körülményeket jelöl, mint a *jağhalūna* (11,29), nem pedig egy konkrét korszakot.

7,199

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

Ragaskodj a megbocsátáshoz,¹⁰⁰⁶ és parancsold meg azt, ami helyes, és fordulj el a tudatlanoktól.

Azon emberek csoportját jelöli, akiktől el kell fordulni és azt kell megparancsolni ami jó, tehát ami Allahtól való. Ugyanúgy bizonyos körülményeket jelöl, mint *jağhalūna* (11,29), nem pedig egy konkrét korszakot.

11,46

قَالَ يُنُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

(És Noé Urához fohászodott, és azt mondta: Uram! Bizony, a fiam a családomhoz tartozik, és bizony, a te ígéreted igaz, és te vagy a legigazságosabb bíró.)¹⁰⁰⁷

Azt mondta [Allah]: Ó Noé! Bizony, ő nem tartozik a családomhoz. Bizony az ő cselekedetei nem jók. Ne kérdezz engem arról, amiről neked nincs tudásod! Bizony, én figyelmeztetek, nehogy a tudatlanok közül való légy.

Ami Allah dolga és nem az emberé, abba ne ártsa magát az ember, mert azt a tudatlanok teszik. Óvni akarja attól Noét, hogy tudatlan legyen. Tehát jelen esetben a tudatlanságnak negatív tartalma van, valami, amitől óvakodni kell. A tudatlanok olyat tesznek, ami Allahra tartozik.

¹⁰⁰⁶ SIMON (1987, 185.) kétféle módon fordítja a *ħud al-ʿafw* kifejezést: *gyakorold az elnézést*, vagy: *vedd el a fölösleget*, vagyis a közösség céljára felajánlott hozzájárulást.

¹⁰⁰⁷ Korán 11,45.

12,33

قَالَ رَبِّ أَسْجِنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرَفْتَنِي كَيْدَهُنَّ أَصْتَبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ

Azt mondta [József]: *Uram, a börtön kedvesebb nekem, mint az, amire ők hívnak engem. És hacsak te el nem hárítod tőlem a cselvetésüket, akkor lehet, hogy feléjük fogok hajolni és a tudatlanok közül való leszek.*

A mondat a Bibliából is ismert József történetének ahhoz a szakaszához tartozik, amikor Putifár felesége megpróbálta elcsábítani, házasságtörésre készíteni. Vagyis amikor József azt kéri Allahtól, hogy védje meg az asszony csábításától, akkor az iszlám törvényeivel és erkölcsi értékrendjével ellentétes cselekedet elkerülése érdekében fordul hozzá. Ha mégis elkövetné, akkor a tudatlanok, a *gāhilok* közé tartozna. Tehát a *gāhilok* alatt nem az egyszerűen tudatlan embereket kell érteni, akik egy tényről nem vesznek tudomást, hanem azokat, akik Allah rendelkezéseiről nem vesznek tudomást, vagy nem ismerik, és így valamilyen, az iszlám törvényeivel ellentétes dolgot követtek el.

Az iszlám tanításának kinyilatkoztatása előtt az emberek nem ismerhették Allah törvényeit, ezért tudatlanoknak nevezhették őket a Korán kinyilatkoztatása után élők, korukat pedig a tudatlanság korának. De mi a helyzet Józseffel, aki szintén az iszlám megjelenése előtt élt, de mégsem tartozik a tudatlanok közé? Hiszen József a zsidó vallást követte, amelyet a muszlimok Allahtól származónak ismernek el. Tehát ismerte Allah törvényeit, azaz nem volt tudatlan, de ha megszegi őket, mégis a tudatlanság állapotába kerül. Pont ezt próbálja meg elkerülni.

Tehát a *gāhilt* egy konkrét történelmi korszakban (az iszlám előtt) élő emberekre lehet használni, hanem azokra, akik (morális szempontból) helytelenül cselekednek.

12,89

قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ

Azt mondta [József]: *Vajon tudjátok mit tettetek Józseffel és a fivérével, amikor tudatlanok voltatok?*

A szakaszt kétféleképpen értelmezhetjük. Az egyik esetben a *gāhilūn*hoz nem társul semmilyen mögöttes tartalom, pusztán arra utal, amikor József testvérei még nem ismerték fel Józsefet Egyiptomban, azaz nem tudták, hogy ő József. A másik esetben a *gāhilūn* kifejezés arra utal, amikor József álmait nem hitték el neki a testvérei, majd pedig eladták a rabszolga kereskedőknek. Azaz tudatlanok voltak afelől, hogy testvérük Allah kiválasztottja, s ártottak neki. Tehát tudatlanságuk miatt (is) cselekedtek Allahnak nem tetsző módon.

Mindkét esetben a tényállás leírására egy *ğ–h–l* gyökből képzett alakot használ, amiből arra következtethetünk, hogy a *ğ–h–l* gyökből képzett alakok általában/mindig, valamilyen negatív tartalomra utalnak.

25,63

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا

És a Kegyelmes szolgálói azok, akik alázatosan járnak a földön és ha a tudatlanok [durván] szólnak hozzájuk, [a] béke [szavait] mondják.

A kifejezés egy csoportra utal, akiket szembeállít a hívőkkel (a *Könyörületes szolgálói*). Bizonyos viselkedésformához kötődik tehát, mint a *jağhalūna* (11,29), nem pedig egy konkrét korszakot.

28,55

وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ

És amikor rossz beszédet hallanak, elfordulnak attól és azt mondják: Nekünk a mi cselekedeteink, nektek a ti cselekedeteitek. Béke legyen veletek, mi nem keressük a tudatlanokat!

A kifejezés egy csoportjára utal, akiket – ha figyelembe vesszük az előző pár aját is, egyértelműen – szembeállít a hívők csoportjával. Bizonyos viselkedésformához kötődik tehát, mint a *jağhalūna* (11,29), nem pedig egy konkrét korszakhoz.

39,64

قُلْ أَفَعَبَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ

Mondd [Mohamed]: Vajon más az, mint Allah, akit megparancsoltok nekem, hogy imádjam, ó ti tudatlanok?

Nem egy konkrét történelmi korszakhoz kötődik a *ğāhilūn*, és nem is igazán egy cselekvéshez, hanem ahhoz, hogy nem ismerik el Allahot (egyetlen) istennek Allahot.

3.1.3. Főnév (nőnemű – *ğahāla*) – 2,67, 2,273, 6,35, 7,199, 11,46, 12,33, 12,89, 25,63, 28,55, 39,64

4,17

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهْلَةٍ

Bizony, a bűnbánatot csak azoktól fogadja el Allah, akik tudatlanságból követnek el a rosszat, és utána hamarosan megbánják.

6,54

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

(És amikor eljönnek hozzád azok, akik hisznek az ájainkban, mondd: Béke legyen veletek!) Uratok előírta magára nézve az irgalmat, hogy aki közületek rosszat cselekszik tudatlanságból és utána megbánja és jóváteszi – akkor bizony Ő megbocsátó és irgalmas.

Egyetérthetünk Simonnal, aki a 4,17-ben és a 6,54-ben szereplő tudatlanságot ugyanúgy értelmezi. Olyan muszlimokra vonatkoztatja, akik tudatlanságból – esetleg az iszlám fölvétele előtt – rosszat cselekedtek, de készek megbánni azt.¹⁰⁰⁸ Tehát a tudatlanság nem kötődik egy konkrét történelmi korszakhoz. Elítélendő, de nem megbocsáthatatlan, akárcsak a belőle fakadó rossz cselekedetek, de szükséges hozzá az elkövető megbánása és jóvátétele, avagy megjavulása.

16,119

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

Azután bizony Urad azokhoz, akik tudatlanságból cselekedtek rosszat, és utána megbánták és jóvátették, bizony, [hozzájuk] Urad utána megbocsátó, irgalmas.

A szövegkörnyezet és az értelmezés igen hasonló a gyök többi nőnemű főnévként való megjelenéséhez. A tudatlanságból elkövetett rossz elítélendő, de megbocsátható, ám szükséges hozzá az elkövető megbánása, a jóvátétel és Allah megbocsátása és könyörülete.

49,6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصِبْحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ تَدْمِينٌ

Ó ti, akik hisztek! Ha egy bűnös jön hozzátok valamilyen hírrel, vizsgáljátok meg, hogy meg ne sértsetek egy népet tudatlanul és megbánjátok azt, amit tettetek.

A gyök korábbi nőnemű főnévi megjelenéseivel ellentétben itt nem kapcsolódik a kifejezés vallási törvények, vagy erkölcsi normák ismeretéhez. Pusztán egy adott információ ismeretére utal, aminek következtében rossz döntést hozhat az ember. Ami nem feltétlenül jelent szembeszegülést az isteni kinyilatkoztatással. Bár kétségtelen, ha valakire igazságtalanul sújtunk le, akkor, az nem egyeztethető össze az iszlámmal.

¹⁰⁰⁸ SIMON (1987, 155.) Ṭabarīra hivatkozva két értelmezést ad meg. A fentiekén kívül az ája a Korán 6,52 hátrányos helyzetű, de jámbor muszlimjaira vonatkozik.

3.1.4. *Ĝahūl* (hímnemű főnév) – 33,72

33,72

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Bizony mi [Allah] felajánlottuk a megbízatást az egeknek és a földnek és a hegyeknek, és ők elutasították, hogy magukra vegyék és féltek attól. De az ember magára vette. Bizony, ő igazságtalan és tudatlan volt.

Ha abból indulunk ki, hogy a *ĝ-h-l* gyökből képzett többi szó negatív jelentéstartalmat hordozott, és hogy itt az 'igazságtalanság' kapcsolódik hozzá, akkor egyértelmű, hogy a szöveg helyteleníti a cselekedetet. Az ember magával szemben igazságtalan, hogy elvállata, és tudatlan, mert nem ismeri a következményeket. Az ája Simon szerint is nehezen érthető. Mint írja, a kommentátorok „engedelmesség”-nek (*tāʿa*) értelmezik az *amāna* szót.¹⁰⁰⁹ A másik lehetséges értelmezése a 'bizalom', 'hűség'. Bizonyosan nem tudjuk, miről lehetett eredetileg szó.¹⁰¹⁰

Abban hasonlít *ĝ-h-l* gyök többi előfordulására, hogy nem egy konkrét időszakhoz kötődik, abban viszont eltér, hogy nem valami morálisan helytelen cselekvésre, vagy Allahal való szembe fordulásra utal.

3.1.5. *Ĝāhilijja* (nőnemű főnév) – 3,154, 5,50, 33,33, 48,26

5,50

أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ

*(Hát ítélj közöttük annak alapján, amit Allah leküldött, és ne kövesd az ő vágyaikat, és óvakodj tőlük, nehogy eltérítsenek attól, amit Allah leküldött neked. És ha elfordulnak, tudd, hogy Allah csak meg akarja büntetni őket valamilyen bűnükért. És bizony, az emberek közül sokan megátalkodott bűnösök.)¹⁰¹¹ Vajon a *ĝāhilijja* ítéletére vágnak? Ki jobb Allahnál az ítékezésben egy népnek, amely biztos [a hitben].*

Ez időben a *ĝāhilijja* első megjelenése a Koránban, és az ája a badri csata (624) utáni helyzetben keletkezett.¹⁰¹² Maga a szöveg az iszlám kinyilatkoztatása előtti korszakot, és annak ítélezését állítja szembe Allah ítékezésével, vagyis az iszlámmal.

Khatab szerint szociopolitikai fogalomként használja a *ĝāhilijját* az ája, és a muzulmán állam szuverenitásával, rendszerével és törvényeivel foglalkozik.¹⁰¹³

¹⁰⁰⁹ Ami különben 'letét'-et, 'biztosíték'-ot jelent, pl.: Korán 2,283, 4,58, 23,8.

¹⁰¹⁰ SIMON, 1987, 311.

¹⁰¹¹ Korán 5,49.

¹⁰¹² KHATAB, 2006a, 37.

¹⁰¹³ KHATAB, 2006a, 37.

Simon értelmezése szerint egy konkrét korszakot, a pogányság korát jelöli. Ezt a kifejezést használta Mohamed a medinai korszakban *az isteni kinyilatkoztatás nem ismerésének, nem elismerésének állapotára, tehát a jövőjét megelőző korra.*¹⁰¹⁴ Tehát szerinte egy adott korra és az azt jellemző körülményekre utal. J. D. Michaelis, Wellhausen, Nöldeke, Lidzbarski és Horovitz az Újszövetség *agnoia*¹⁰¹⁵ ('tudatlanság') tükörszavának értelmezték, és ez – Simon szerint – valószínűbbnek látszik annál, mint amit Goldziher javasol, aki szerint a fogalomban az iszlám előtti költők gyakori *gāhl* – *hilm* szembeállítása csapódott volna le, vagyis az erkölcsös, józan magatartásával szemben az ösztönös, barbár viselkedést jelölné.¹⁰¹⁶

3,154

وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ

(*Aztán leküldött rátok az aggodalom után biztonságot – szendergés vett erőt egy csoporton közületek, míg) egy másik csoport maga miatt aggódott, mást gondoltak Allahról, mint ami az igazság, a gāhilijja gondolatát.*

Ez a **gāhilijja második megjelenése**, és az uhudi csata (625) idején keletkezett az ája.¹⁰¹⁷ A szöveg arra mutat rá, hogy aki helytelenül gondolkodik Allahról, az a *gāhilijja* korának megfelelően gondolkodik róla, avagy a *gāhilijja* korának vélekedés Allahról téves.

Az uhudi csatában a muszlimok egy csoportja nem követte a próféta utasítását, hanem a zsákmányszerzést tartották szem előtt, így hiába álltak győzelemre, elveszítették a csatát. A csata után ez *csoport maga miatt aggódott, és mást gondoltak Allahról mint ami az igazság.* Egyrészt azt gondolták, hogy a hitetlenek végleg felülkerekedtek és az iszlám ügye el fog veszni, másrészt azt, hogy volt beleszólásuk abba, hogy meghalnak-e az ütközetben vagy sem.¹⁰¹⁸

Khatab jelzésértékűnek tartja a történetben, hogy ha követték volna a próféta parancsát, akkor a muszlimok győztek volna. A Korán tehát figyelmezteti a muszlimokat arra, hogy követniük kell Allah parancsát. Akik nem engedelmessé váltak, azokat a muszlim tudósok képmutatóknak tekintik. Khatab kiemeli, hogy a következő ája (Korán 3,155) rámutat arra, hogy Allah megbocsát annak, aki hibázik, de a képmutatók viselkedését a *gāhilijjával* írja le.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁴ SIMON, 1987, 103.

¹⁰¹⁵ ApCsel 3,17, 17,30; Ef 4,18; 1Péter 1,14.

¹⁰¹⁶ SIMON, 1987, 103–104, 142.

¹⁰¹⁷ KHATAB, 2006a, 38.

¹⁰¹⁸ *A kegyes Korán*, 2010, 107–108.

¹⁰¹⁹ (...) *but the hypocrites ... were described as jahiliyyah.*

Értelmezését azzal zárja, hogy a *ġāhilijja* a muzulmán állam szuverenitásával tekinthető ellentétesnek.¹⁰²⁰ Simon itt ugyanúgy magyarázza a *ġāhilijját*, mint az Korán 5,50-ben.¹⁰²¹

33,33

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ
عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

(*Próféta feleségei! ...*)¹⁰²² És tartózkodjatok házaitekben és ne mutogassátok magatokat az első *ġāhilijja* módjára. És végezzétek el az imákat, és adjátok meg a zakātot, és engedelmeskedjete Allahnak és a Küldöttének! Allah csak el akarja távolítani tőletek a tisztátalanságot, Ház Népe, és meg akar tisztítani benneteket, [tökéletes] megtisztítással.

A *ġāhilijja* harmadik megjelenése is egy csatához, a szövetségesek csatájához (627) kötődik.¹⁰²³ A *ġāhilijja* egy korábbi konkrét korszakot jelölő fogalomként tűnik fel, hiszen a *ġāhilijja* korához hasonló módon való viselkedéstől inti Allah a proféta asszonyait, és minden muszlim nőt. A Korán 12,33-hoz, József és Putifár felesége történetéhez hasonlóan, itt is a férfi-női viszonytal kapcsolatos, valamilyen erkölcsileg helytelen, az iszlám által nem elfogadott cselekedetről van szó.

Khatab úgy látja, hogy ebben a kontextusban (a szövetségesek csatája) a Korán a *ġāhilijját* az Allah szuverenitásának és törvényének való engedelmességgel állítja szembe. Al-Qurṭubī szerint az *első ġāhilijja* nem jelenti azt, hogy van második is, pusztán csak annak sötéttségét akarja kihangsúlyozni, mintha azt mondanánk, hogy *al-ġāhilijja al-ġahlā*?. Al-Zamahšārī ugyanígy értelmezi az *első ġāhilijját*, viszont különbséget tesz az iszlám előtt és utáni *ġāhilijja* közt: előbb a *ġāhilijjat al-kufr*; utóbb pedig letérés a helyes útról. Kettőjüktől némiképp eltér al-Bajdāwī, aki szerint az *első ġāhilijja* az iszlám előtti kor egészét jelenti, míg az új *ġāhilijja* visszaesések a pogányságba a proféta után. Ebből arra a következtetésre jut Khatab, hogy a *ġāhilijja* nem egy adott időszak vagy hely, hanem egy körülmény, ami bárhol és bármikor fennállhat.¹⁰²⁴

Simon szerint az áll a háttérben, hogy a proféta megnövekedett javai miatt féltékenykedés támadt feleségei között. A proféta ennek úgy akart véget vetni, hogy egy hónapig nem közeledett hozzájuk és színleg válással fenyegette őket.¹⁰²⁵

¹⁰²⁰ KHATAB, 2006a, 39–40.

¹⁰²¹ SIMON, 1987, 103–104, 142.

¹⁰²² Korán 33,32.

¹⁰²³ KHATAB, 2006a, 40, 42.

¹⁰²⁴ KHATAB, 2006a, 40–41.

¹⁰²⁵ SIMON, 1987, 310.

48,26

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالزَّمَمُ كَلِمَةَ التَّقْوَى
وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Amikor azok, akik hitetlenek, fennhéjázással¹⁰²⁶ töltötték meg szívüket, a ġāhilijja fennhéjázásával, és Allah leküldte nyugalmát¹⁰²⁷ a Küldöttére és a hívőkre, és megerősítette őket az istenfélelem szavában, és nekik több joguk volt rá, és érdekesebbek voltak rá. És Allah minden dolgok tudója.

A ġāhiliját negyedik alkalommal a Korán a ħudajbijjai béke (628) kontextusában használja.¹⁰²⁸ A szöveg a hitetlenek ġāhilijjára emlékeztető fennhéjázásával¹⁰²⁹ állítja szembe a próféta és a hívők Allah-tól nyert nyugalmát. Tehát a ġāhilijja megint Allahal kerül szembe.

A ħudajbijjai békére hivatkozva Khatab szerint ez is egyszerűen egy politikai kontextus, és a szuverenitás kérdéséhez kapcsolódik. A béke azt a konfliktust zárta le, hogy a mekkaiak nem akarták megengedni Mohamednek és társainak, hogy elvégezzék a haddzsot, ami az iszlám egyik pillére. A béke szövegébe Mohamed bele akarta foglalni a *basmla* formulát, és azt, hogy ő Allah prófétája, amit a mekkaiak nem fogadtak el, és végül Mohamed engedett nekik. A muszlimoknak először igazságtalan tűnt ez, de hűségesek maradtak vezetőjükhöz. Azért nyertek tehát megnyugvást, mert engedelmeskedtek a vezetőjüknek, és elfogadták az ő jobb döntését.¹⁰³⁰ Ezen kívül az ájának és a történetnek van egy olyan üzenete is, hogy aki valóban hisz, az tudja, hogy Allah akkor is az egyetlen isten és Mohamed akkor is az ő prófétája, ha mások ezt nem hiszik.

¹⁰²⁶ KHATABnál (2006a, 42.) *bigotry*, azaz vakbuzgóság. A *The Qurʾān*ban pedig *chauvinism*.

¹⁰²⁷ SIMONnak (1987, 341.) a *sakīna* fordítása kapcsán a 2,248-hoz (SIMON, 1987, 70.) fűzött magyarázatára utal, ahol a következőket találjuk: *Eredeti iszlám előtti arab szó ('nyugalom'), a Korán fogalomhasználatát azonban befolyásolta a héber škīnā 'az Isten lakhelye', 'az [Isten] jelenléte', 'Istentől származó belső nyugalom', (...). Nölkede véleménye szerint nem tudhatjuk pontosan, hogy az adott versben Mohamed mit értett sakīnán (szemben a többi előfordulással – 9:26,40; 48:4,18,26 –, ahol „[Allah-tól küldött] nyugalmat” jelent; különösen világos a jelentés a 48:26. versben, ahol Allah sakīnája szemben áll a ħamīya al-ġāhilijával „a pogánykor féktelenségével”).*

¹⁰²⁸ KHATAB, 2006a, 41.

¹⁰²⁹ A fennhéjázás utalhat itt a törzsi fanatizmusra (*ʿasabijja*). Az iszlám előtt az Arab-félszigeten a törzsi hovatartozás, a vérségi kötelék, a törzshöz való hűség az emberek szemében nagy fontossággal bírt, amit a törzsek közötti rivalizálás és harc még jobban felerősített. Egy adott törzs folyamatosan harcban állt valamelyik másik törzsszel az állatokért, az oázisokért, a területért, az élelemért, azaz a túlélésért. A vérségi kötelék nagyon meghatározó volt, hiszen a törzs tagja számíthatott arra, hogy a törzse megvédi, segíti, biztosítja számára a túlélést. Mohamed az ún. medinai alkotmánnyal gyakorlatilag a vallási közösségre, a muszlimokra ruházta a törzs funkcióit. Nem a származás, hanem a vallás kötötte össze ennek az új „törzsnek” a tagjait. Ahogy terjedt az iszlám és egyre többen csatlakoztak hozzá, úgy vette át egyre több ember életében a törzs megtartó-védő funkcióit a vallási közösség. Ahogy csökkent a törzsi hovatartozás jelentősége, úgy csökkent a törzsi fanatizmus, a törzsek közötti rivalizálás is. Vagyis a lényeg, hogy Allah (az iszlám és Mohamed próféta eljövetele) hozott nyugalmat az emberek számára a ġāhilijja vakbuzgó törzsi rivalizálása után.

¹⁰³⁰ KHATAB, 2006a, 41–42.

3.2. A ġ–h–l gyökből képzett szókalakok koráni előfordulásainak fordítás változatai

alak	ája	Saheeh International	Simon	Kiss	Khatab	saját
<i>ġahila</i>	6,111	are ignorant	tudatlanok	tudatlan	-	tudatlan
	7,138	behaving ignorantly	tudatlan	tudatlan	-	tudatlan
	11,29	behaving ignorantly	tudatlan	tudatlan	-	tudatlan
	27,55	behaving ignorantly	tudatlan	tudatlan	-	tudatlan
	46,23	behaving ignorantly	tudatlan	tudatlan	-	tudatlan
<i>ġāhil</i>	2,67	the ignorant	ostobák	tudatlanok	-	tudatlanok
	2,273	an ignorant	ostoba	tudatlan	-	tudatlan
	6,35	of the ignorant	tudatlan	tudatlanok	-	tudatlanok
	7,199	from the ignorant	tudatlanoktól	tudatlanoktól	-	tudatlanoktól
	11,46	among the ignorant	tudatlan	tudatlanok	-	tudatlanok
	12,33	be of the ignorant	tudatlan	tudatlanok	-	tudatlanok
	12,89	you were ignorant	tudatlanságotokban	tudatlanok	-	tudatlanok
	25,63	the ignorant	tudatlanok	tudatlanok	-	tudatlanok
	28,55	the ignorant	ostobák	tudatlanokat	-	tudatlanokat
39,64	ignorant ones	ostobák	tudatlanok	-	tudatlanok	
<i>ġahāla</i>	4,17	in ignorance	tudatlanságból	tudatlanságból	-	tudatlanságból
	6,54	out of ignorance	tudatlanságból	tudatlanságból	-	tudatlanságból
	16,119	out of ignorance	tudatlanságból	tudatlanságban	-	tudatlanságból
	49,6	out of ignorance	tudatlanul	tudatlanságból	-	tudatlanul
<i>ġahūl</i>	33,72	ignorant	tudatlan	tudatlan	-	tudatlan
<i>ġāhiliġja</i>	3,154	thought of ignorance	pogány korban	tudatlanság	suspicious of jahiliyyah	<i>ġāhiliġja</i>
	5,50	of [the time of] ignorance	pogány kor	tudatlanság (korának)	laws of jahiliyyah	<i>ġāhiliġja</i>
	33,33	former time of ignorance	pogány korban	Tudatlanság Korában	days of the first jahiliyyah	<i>első ġāhiliġja</i>
	48,26	time of ignorance	pogánykor	Tudatlanság Korában	the bigotry of jahiliyyah	<i>ġāhiliġja</i>

3.3. Az *agnoia* [ἄγνοια] a Bibliában¹⁰³¹

ApCsel 3,12–18

¹²Amikor Péter ezt látta, beszédet intézett a néphez: „Izraelita férfiak! Miért csodálkoztok ezen, miért bámultok úgy ránk, mintha a saját erőnkől vagy jámborságunk folytán értük volna el, hogy ez jártani tudjon? ¹³Ábrahám, Izsák és Jákob Istene megdicsőítette a Fiát, Jézust, akit ti kiszolgáltattatok és megtagadtatok Pilátus előtt, noha ő úgy határozott, hogy szabadon bocsátja. ¹⁴Megtagadtátok a szentet és igazat; arra kértétek, hogy a gyilkosnak kegyelmezzon, ¹⁵az élet szerzőjét pedig megöltétek. Isten azonban feltámasztotta a halálból, ennek mi tanúi vagyunk. ¹⁶Mert hittel segítségül hívtuk a nevét, erőt öntött ebbe az emberbe, akit itt láttok és akit ismertek. A tőle való hit visszaadta neki épségét mindnyájatok szeme láttára. ¹⁷Tudom, testvérek, hogy csak **tudatlanságból tettétek**, amit tettetek, ahogy vezetőitek is. ¹⁸Ám az Isten így váltotta be, amit minden prófétája által hirdetett, tudniillik, hogy Krisztusa szenvedni fog.

ApCsel 17,29–30 (Pál apostol beszéde)

²⁹Ha tehát az Isten fiai vagyunk, nem szabad azt gondolnunk, hogy az istenség aranyhoz, ezüsthöz, kőhöz vagy a művészet, az emberi elme valamilyen alkotásához hasonló. ³⁰Az Isten eddig szemet hunyt a **tudatlanság kora** felett, de most tudomására hozza az embereknek, hogy mindenütt meg kell térnie mindenkinek.

1Kor 12,1–2

¹Nem akarom, testvérek, hogy **a lelki adományokat illetően tudatlanok** maradjatok. ²Emlékeztetek, hogy amikor még pogányok voltatok, hogyan hajszoltak benneteket ellenkezést nem tűrve a néma bálványok elé.

Ef 4,17–18

¹⁷Azt mondom tehát, sőt figyelmeztetlek titeket az Úrban, ne éljeteztek úgy, mint a pogányok, akik hiúságokon járatják az eszüket. ¹⁸Sötétség borult elméjükre és **elidegenedtek az istenes élettől tudatlanságukban**, amely szívük megátalkodottságának következménye.

¹⁰³¹ Az vonatkozó passzusokat a Szent István Társulati Bibliából emeltem ki. Elérhető: <https://szentiras.hu/SZIT> (A letöltés ideje: 2021. 07. 28.)

Zsid 9,6–7¹⁰³²

⁶Miután ezeket így rendezték el: a sátor első részébe mindenkor bejárnak az istentiszteleti szolgálatot végző papok, ⁷a másodikba azonban csak évenként egyszer és egyedül a főpap mehet be azzal a vérrel, amelyet bemutat önmagáért és a nép **tudatlanságból eredő vétkeiért**.

1Pét 1,12–16

¹²Kinyilatkoztatást kaptak, hogy ne maguknak, hanem nektek legyenek szolgálatokra azzal, amit az evangélium hirdetői most közöltek veletek az égből küldött Szentlélek erejéből. Ezekbe (az igazságokba) maguk az angyalok is csak vágnak bepillantani.

¹³Ezért övezzétek fel gondolkodástokat, legyetek józanok, mindenestül reméljétek abban a kegyelemben, amelyet Jézus Krisztus megjelenése hoz nektek. ¹⁴Mivel engedelmes gyermekek vagytok, **életeteket ne szabjátok múltbeli vágyaitokhoz, amikor még tudatlanságban éltetek**, ¹⁵hanem mint ahogy szent, aki meghívott benneteket, legyetek ti is szentek bármilyen körülmények között; ¹⁶mert meg van írva: „Szentek legyetek, amint én is szent vagyok.”

1Pét 2,13–15

¹³Engedelmeskedjétek az Úrért minden emberi hatalomnak, mind a királynak, a legfőbbnek, mind a helytartóknak, akiket ő küldött, ¹⁴hogy a gonoszokat megbüntessék, a jókat pedig kitüntessék. ¹⁵Mert az az Isten akarata, hogy **tetteitekkel némítsátok el az ostoba emberek tudatlanságát**. ¹⁶Szabad emberek vagytok, de nem arra való a szabadságotok, hogy a gonoszság takarójának használjátok, hanem mint Isten szolgái (úgy éljétek vele).

¹⁰³² Ezt a passzust a Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliájából emeltem ki, mert a Szent István Társulat fordításában nem jelenik meg a tudatlanság szó. Elérhető: <https://szentiras.hu/RUF/Zsid9> (A letöltés ideje: 2021. 07. 29.)

4. sz. melléklet: A *ġāhilijja* a *Ma‘ālim fī ‘l-tariqban*

4.1. A fogalom felépítése (بناء المفهوم)

4.1.1. Definíció (التعريف)

9 ¹⁰³³	10-	ان العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها.
	11 1034	Az egész világ <i>ġāhilijjában</i> él ma, a gyökereit tekintve, melyekből az élet alkotóelemei és rendszerei fakadnak.
9	11	الجاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة (...)
		A <i>ġāhilijjában</i> , melyet nem tüntethet el semennyire ez a lenyűgöző anyagi kényelem, (és ez a hatalmas anyagi fejlettség)!
9	11	هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية .. و هي الحاكمة
		Ez a <i>ġāhilijja</i> Allah földi hatalma [sultān], és az isteni tulajdonságok legfontosabbika, ami a <i>ħākimijja</i> , elleni lázadáson alapul. (Bizony az [értsd: a <i>ġāhilijja</i>] a <i>ħākimijját</i> az emberre ruházza át, és néhányukat a többiek uraivá teszi, ...)
63	46	ولكن الجاهلية التي تقوم على حاكمية البشر للبشر والشذوذ بهذا عن الوجود الكوني والتصادم بين منهج الجانب الإرادى في حياة الإنسان والجانب الفطرى.
		Viszont [az iszlámmal szemben] a <i>ġāhilijja</i> az, ami az ember másik ember feletti <i>ħākimijjáján</i> alapul, és ezáltal a kozmikus léttől való elhajlásra, valamint az ember életében az akarati oldal és az ösztönös oldal szembeállítására.
106	73	أن يدفع المجتمعات الجاهلية من حوله – القائمة على قاعدة العبودية للعباد ، ...
		(Ennek a vallásnak a pusztá léte ebben a formában, elkerülhetetlenül) arra szorítja rá a körülötte lévő <i>ġāhilī</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i> ¹⁰³⁵] társadalmakat – melyek az ember embernek való alávételén [<i>‘ubūdijja</i>] alapulnak –, (hogy megkíséreljék elpusztítani, megvédve saját létüket.)

¹⁰³³ Az idézett szakasz oldalszáma a *Ma‘ālim fī ‘l-tariqban* (al-Qāhira (Maktaba Wahba), 1964).

¹⁰³⁴ Az idézett szakasz oldalszáma a *Milestones*ban (Islamic Book Service, Noida Printing Press, 1998).

¹⁰³⁵ Az arab szövegben a *ġāhilijja* alak szerepel, viszont a magyar fordításban *ġāhilī* alakot használok, mivel így tudom jelezni, hogy nem a terminusról van szó, hanem a vele alakilag megegyező egyes számú nőnemű főnévi formáról.

154	100	وقد ذكر الله من هذا الإبداع المادى في معرض وصف الجاهلية نماذج:
		(Ami az anyagi jólétet illeti, – önmagában – azt nem nevezik az iszlámban civilizációnak, mert a <i>ğāhilijja</i> is elérheti azt). Erről az anyagi jólétről beszél Allah, amikor leírta a <i>ğāhilijjá</i> formáit: (Korán 26,128–135, 26,146–152, 6,43–44, 10,24)
173	111	والثقافة الجاهلية القائمة على مناهج شتى ترجع كلها إلى قاعدة واحدة .. قاعدة إقامة الفكر البشرى إليها لا يرجع إلى الله فى ميزانه.
		(Azonban, az iszlám úgy véli, hogy – ... – kétféle kultúra létezik; az iszlám, ...) és a <i>ğāhilit</i> [a szövegben <i>ğāhilijja</i>] kultúra, mely különböző életmódokban jelenik meg, melyek mind egy szabályra mennek vissza. Ez pedig az, hogy az emberi gondolkodásnak isteni státust ad, [ami] nem tér vissza Allahhoz, amikor mérlegeli azt.
200	129	فالجاهلية هي الجاهلية. الجاهلية هي الانحراف عن العبودية الله وحده و عن المنهج الإلهى فى الحيات، و استنباط النظم والشرائع والقوانين والعادات والتقاليد والقيم والموازين من مصدر آخر غير المصدر الإلهى .. والإسلام هو الإسلا، ووظيفته هي نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام!
		A <i>ğāhilijja</i> az <i>ğāhilijja</i> . A <i>ğāhilijja</i> elhajlás Allah egyedüli imádásától [<i>‘ubūdijja</i>] és az isteni életmódtól, valamint a rendszerek, a törvények [<i>šarā’i’</i>], a szabályok [<i>qawānīn</i>], a szokások, a hagyományok, az értékek, és a mértékek más forrásból vétele, mint az isteni forrás. Az iszlám pedig az iszlám, és az a feladata, hogy az embereket a <i>ğāhilijjából</i> az iszlámba vigye.
200-201	130	الجاهلية هي عبودية الناس للناس: بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله . كانتت ما كانت الصورة الى يتم بها هذا التشريع ..!
		A <i>ğāhilijja</i> az emberek imádása [<i>‘ubūdijja</i>] emberek által, néhány ember törvényalkotása az emberek számára, amit Allah nem engedélyezett, legyen bármi is a formája annak, amellyel létrejön ez a törvényalkotás!
211	136	و هذه "الحضارات" التى تبهر الكثيرين و تهزم أرواحهم ليست سوى نظم الجاهلية فى صميمها
		És ezek a „civilizációk” melyek elkápráztattak sokakat, és legyőzték lelküket, nem mások lényegükben, mint a <i>ğāhilijja</i> rendszerei.

4.1.2. Helyettesítés (الاستبدال)

9	11	إنها تسند الحاكمية إلى البشر؛ فتجعل بعضهم لبعض أربابا؛ لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى؛ ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة،
		Az emberre ruházza át [ti. a <i>ġāhilijja</i>] a <i>hākimijjāt</i> , és néhányukat a többiek uraivá teszi, de nem abban a kezdetleges, primitív formában, melyet az első <i>ġāhilijja</i> ismert, hanem olyan formában, hogy követeli az eszmék, az értékek, a törvények és a szabályok, a rendszerek, és az erkölcsök meghatározásának jogát, elszakadva az Allah [által előírt] életmódtól...
213	137	والمسألة في حقيقتها هي مسألة كفر وإيمان . مسألة شرك و توحيد . مسألة جاهلية وإسلام . وهذا ما ينبغي أن يكون واضحا ..
		A kérdés valójában a <i>kufir</i> és a hit kérdése. A <i>širk</i> és a <i>tawhīd</i> kérdése. A <i>ġāhilijja</i> és az iszlám kérdése. És ez az, aminek világosnak kell lennie.
224	144	والجاهلية ليست فترة من الزمان ، إنما هي حالة من الحالات تتكرر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام ، في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء ..
		A <i>ġāhilijja</i> nem egy periódus, hanem egy állapot azon állapotok közül, [melyik] újra megjelenik, bármikor [amikor] a társadalom elhagyja az iszlám ösvényét, a múltban, a jelenben, és a jövőben egyaránt.
167 1036	159	ولكنها في صميمها معركة عقيدة - إما كفر وإيمان .. إما جاهلية و إما إسلام!
		([Utalás Mohamed korára és a Korán 85,8-ra – az árok embereinek története]) Bizony a harc a hívők és ellenfeleik között lényegében a hitvallás csatája, és nem más egyéb. Bizony ellenségeik nem másért, hanem a hitükért haragudtak rájuk, és nem másért voltak mérgesek rájuk, mint hitvallásukért. Ez nem politikai, nem gazdasági, és nem faji háború [volt], ha ezek egyike lett volna, akkor könnyű lett volna megállítani, és könnyű lett volna megoldani a problémáit). De ez lényegében hitvallások harca [volt] – vagy <i>kufir</i> vagy hit .. vagy <i>ġāhilijja</i> vagy iszlám!

¹⁰³⁶ Oldalszám a Minbar al-Tawhīd wa al-Ġihād féle kiadás alapján.

4.1.3. Jelképes használat, trópus (szókép) – metafora (الاستعارة)

11	12	تمضى فى خضم الجاهلية الضاربة الأطناب فى أرجاء الأرض جميعا.
		(Szükséges, hogy legyen egy élcsapat, [mely] ezzel az elhatározással indul el, és az úton marad.) Előrehalad a <i>ġāhilijja</i> óceánjában, mely a föld minden sarkában megtelepedett.
11	12	بجاهلية المحيطة ..
		(Előrehalad, és egyfelől a távolságtartás bizonyos formáját, másfelől pedig a kapcsolattartás bizonyos formáját alkalmazza) a mindent körülölelő <i>ġāhilijja</i> val szemben.
11	12	كما تعرف منها طبيعة موقفها من الجاهلية الضاربة الأطناب فى الأرض جميعا
		(Ennek az élcsapatnak, mely meghozza az elhatározást ebből a 'Ma'ālim fī- <i>l tarīq</i> ból' szüksége van mérföldkövekre, amelyekből megismeri szerepének természetét, és feladatának valóságát ...) Amiként megismeri belőle álláspontja természetét a világon mindenütt megtelepedett <i>ġāhilijja</i> val szemben.
11	12	وما خصائص الجاهلية من حولها؟
		... és melyek az őt körülvevő <i>ġāhilijja</i> jellemzői?
21- 22	20	كل ما حولنا جاهلية ..
		Minden, ami körülöttünk van, <i>ġāhilijja</i> . (Az emberek fogalmai, és hitvallásai, szokásai és hagyományai, kultúrájuk, művészeteik, irodalmuk, költészetük, és törvényeik forrásai.)
49	37	يخوض بهذه الجماعة المسلمة معركة ضخمة مع رواسب الجاهلية من حولها
		(A Korán beleplántálja a hitvallást a muzulmán közösség tagjainak szívébe és) hatalmas csatába bocsátkozik ezzel a muzulmán közösséggel az azt körülvevő <i>ġāhilijja</i> üledékeivel szemben.
58	42	إن الجاهلية التي حولنا
		A <i>ġāhilijja</i> mely körülvesz minket (...)
106	73	أن يدفع المجتمعات الجاهلية من حوله ،
		(Ennek a vallásnak a pusztá léte ebben a formában, elkerülhetetlenül) arra szorítja rá a körülötte lévő <i>ġāhilit</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] társadalmakat (– melyek az ember imádásán/embernek való alávetésen [<i>‘ubūdiyya</i>] alapulnak – , hogy megkíséreljék elpusztítani, megvédve saját létüket.)

159	103	إن الجاهلية من حوله ، وبقية من رواسبها في نفسه وفي نفوس من حوله ،
		Bizony, a <i>ġāhilijja</i> körülveszi, és üledékeinek maradéka az elméjében, és az őt körülvevők elméjében (és a harc folytatódik, és a dzsihád folytatódik a feltámadás napjáig.)
159	103	لترتفع به وهدة الجاهلية التي تتردى فيها ،
		(A muzulmán társadalom ... Ez a cél, ugyanis lehetséges az egész emberiség méltóságát [visszaadni] ma vagy holnap azáltal,) hogy felemelkedik általa a <i>ġāhilijja</i> szakadékából, amibe belezuhant, ...
205	132-133	أصل الجاهلية النكد الخبيث!
		(... nem fog maradni nekik semmi a <i>ġāhilijja</i> süllyedő szokásaiból, melyben ők vannak, kivéve azok a részek, melyekhez véletlenül van hasonló a muzulmán rendszer részei között. Még ezek sem maradnak önmaguk, mert egy nagy gyökérhez lesznek erősítve, mely egyértelműen eltér attól a gyökértől, melyhez ők hozzá voltak erősítve mostanáig:) a <i>ġāhilijja</i> rossz és durva gyökere! (Ez [ti. a változás], ugyanakkor, nem fogja őket megfosztani semmitől a tiszta tudományos ismeretekből, hanem erősen előre fogja lendíteni.)
206	133	هذه الجاهلية التي أنتم فيها نجس ، والله يريد أن يطهركم . .
		Ez a <i>ġāhilijja</i> amiben vagytok tisztátalan, és Allah meg akar titeket tisztítani.
216	139	ولكن ناسا - يدعون الإسلام - ينهزمون أمام ذلك النتن الذي تعيش فيه الجاهلية ، حتى ليتلمسون للإسلام مشابهاً
		De vannak emberek akik – az iszlámra hívnak –, vereséget szenvedtek ez a rothadás előtt, melyben a <i>ġāhilijja</i> él, olyannyira, hogy az iszlámhoz hasonló dolgokat keresnek (ebben a nyomorúságos szeméthalomban a Nyugaton, és abban a utálatos, förtelmes anyagiasságban a Keleten is!)
217	139	ولا بد أن تُرى الجاهلية حقيقة الدرك الذي هي فيه بالقياس إلى الأفاق العليا المشرقة للحياة الإسلامية التي نريدها.
		Mindenképpen meg kell mutatnunk a <i>ġāhilijjanak</i> , [hogy] valójában milyen mélyen van, összehasonlítva a muzulmán életet beragyogó magas horizontokkal, ami után vágyakozunk.

217	140	والامتلاء بعد هذا كله بالحقيقة الواقعة: هي أننا نعيش في وسط الجاهلية ، ...
		Mindezek után a teljes igazság az, hogy a <i>ġāhilijja</i> közepén élünk, (és bizony, mi helyesebb úton vagyunk mint ez a <i>ġāhilijja</i> .)

4.2. A fogalom használata (استعمال المفهوم)

4.2.1. Múlt (الماضي)

20	19	لقد كان الرجل حين يدخل في الإسلام يخلع على عتبه كل ماضيه في الجاهلية
		Amikor egy ember felvette az iszlámot, a küszöbén hagyta a múltját, amit a <i>ġāhilijja</i> -ban töltött.
20	19	منفصلا كل الانفصال عن حياته التي عاشها في الجاهلية.
		(Abban a pillanatban, amikor eljött az iszlámhoz, azt érezte, hogy egy új korszakot kezdett.) Teljesen elszakadva életétől, amit a <i>ġāhilijja</i> -ban élt.
20	19	وكان يقف من كل ما عهده في جاهليته موقف المستريب الشاك الحذر المتخوف الذي يحس أن كل هذا رجس لا يصلح للإسلام!
		Kétkedve, bizalmatlanul, óvatosan, és félénken tekintett mindarra, amit <i>ġāhilijja</i> -jában elkövetett, érezve, hogy mindez a mocsok nem méltó az iszlámhoz.
20	20	كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضى المسلم في جاهليته و حاضره في الإسلام.
		(... és ha bármikor kisértések legyőzték volna ... Újra megpróbálta, hogy a Korán útmutatásával legyen összhangban.) Teljes érzelmi elkülönülés volt a muszlim <i>ġāhilijja</i> béli múltja, és iszlám béli jelene között. (Ebből fakadóan teljesen megszakadt minden kapcsolata a körülötte lévő <i>ġāhilī</i> társadalommal, és megszakadtak társadalmi kapcsolatai.)
20	19	فهو قد انفصل نهائيا من بيئته الجاهلية واتصل نهائيا ببيئته الإسلامية
		Ő végleg elszakadt a <i>ġāhilī</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] környezettől, és végleg csatlakozott a muzulmán környezethez.
21	20	و كان هناك انخلاع من البيئة الجاهلية ، وعرفها وتصورها ، وعاداتها وروابطها.
		A <i>ġāhilī</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] környezettől, hagyományoktól, fogalmaktól, szokásoktól és kapcsolatoktól való elmozdulás, (a <i>širk</i> hitvallásnak a <i>tawhīd</i> hitvallásra, a <i>ġāhilijja</i> életről és létezésről alkotott fogalmának az iszlám által alkotott fogalmára cserélésből fakad.)

		ويعبر عنه القول المتعارف في الجاهلية: " انصر أخاك ظالما أو مظلوما".
34	28	(Allah küldöttének elküldésekor – béke legyen rá – az erkölcsi színvonal az Arab-félszigeten minden szempontból igen alacsonyan állt. ...) A <i>ġāhilijjának</i> egy másik híres mondása erre mutat rá: „Segíts a fivérednek ha elnyomó, és akkor is ha elnyomott.”
34-35	28-29	روته عائشة رضي الله عنها ان النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء (...) ‘Ā’iša – Allah legyen elégedett vele – hagyományozta: négyféle házasság volt a <i>ġāhilijjában</i> . (...)
42	33	وأبطلت العادات الجاهلية كلها . . Minden <i>ġāhili</i> szokás el lett törölve (... a Korán néhány versével, vagy a próféta – béke legyen vele – néhány szavával ...)
61	45	ويرتدون إلى الجاهلية التي أخرجهم منها ، (Azután megtagadták azt [Allah vallását/ <i>dīn Allāh</i> létezését], bizonyos idő elteltével,) és a <i>ġāhilijja</i> felé fordultak, ami eltávolította őket attól [ti. az iszlámtól], (és megint visszatértek a <i>širk</i> hez. Akár a hitvallásban és az imádásban, akár a követésben (<i>al-ittibā’</i>) és a <i>hākimijjában</i> , vagy mindegyikben.)
63	46	هذه الجاهلية التي واجهها كل رسول بالدعوة إلى الإسلام الله وحده والتي واجهها رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعوتها . . (... a <i>ġāhilijja</i> , amelyik az ember, ember feletti <i>hākimijjáján</i> alapul ...) Ez az a <i>ġāhilijja</i> amivel szembeszállt minden próféta, azzal, hogy felszólítottak az egyedül Allahnak való alávételre, és amivel szembeszállt Allah Prófétája – béke legyen vele – a hívásával.
85	60	أخرج الترمذى – بإسناده – عن عدى بن حاتم - رضي الله عنه - أنه لما بلغته دعوة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فر إلى الشام و كان قد تنصر في الجاهلية. Al-Tirmiđī mondta, ‘Adī bin Ḥātīm tekintélyére alapozva – Allah legyen vele elégedett –, hogy amikor őt [ti. ‘Adī bin Ḥātīm] elérte a Próféta – Allah áldja meg, és adjon békét neki – hívása, elmenekült Szíriába, és ő még korábban keresztényé lett a <i>ġāhilijjában</i> .

		إنما ليعرف كيف تتحرف الجاهلية
171	110	(Bizony [egy muszlim] tanulmányozhatja a <i>ġāhilī</i> aktivitás nyomait. De nem azért, hogy ebből alkossa meg fogalmait, ismereteit mindezekben az ügyekben.) Hanem azért, hogy megismerje, hogyan tér el a <i>ġāhilijja</i> ! (És azért, hogy tudja, hogyan lehet kijavítani és megalapozni (<i>juqawwim</i>) ezeket az emberi elhajlásokat, visszatéríteni őket helyes gyökereikhez a muzulmán elképzelés alkotóelemei, és a muzulmán hitvallás igazságai alapján.)
176	113	فانما عرف الجاهلية على حقيقتها. Így ugyanis megismerhette a <i>ġāhilijja</i> valódi természetét. (És elhajlásait.)
204	132	وهذه الجاهلية خبثت قديما وخبثت حديثا .. Ez a <i>ġāhilijja</i> gonosz volt régen, és rossz jelenleg is. (Eltér gonoszsága külsejében, és formájában, de egy a helye, a gyökere.)
208	134	وصورة الحياة الإسلامية مغايرة تماما لصور الحياة الجاهلية قديما وحديثا . (...) és a muzulmán élet képe teljesen különbözik a <i>ġāhilī</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] élet képeitől, régen és most.
209	135	ويتخذ لنفسه وللقلة المؤمنة معه أوضاعًا وقيما وتقاليد غير أوضاع الجاهلية وقيما و تقاليدها. (Mohamed) Kijelölt magának, és a vele lévő kevés hívőnek viselkedési módot és értékeket, és szokásokat, másokat, mint a <i>ġāhilijja</i> viselkedési módjai, és értékei, és szokásai.
209	135	كانت مجهولة مستنكرة من الجاهلية . (Nem volt sem erősebb, sem jobb helyzetben a[z iszlám] hívás első periódusában, mint amilyenben ma van.) Ismeretlen, és a <i>ġāhilijja</i> által elutasított dolog volt.
224	144	و هكذا كان المسلمون الأوائل يقفون أمام المظاهر الجوفاء ، والقوى المتنفجة ، والاعتبارات التي كانت تتعبد الناس في الجاهلية .. Így viszonyultak az első muszlimok az üres megjelenésekhez, az erővel való dicsekvéshez, a különböző nézőpontokhoz, melyek rabszolgává tették az embereket a <i>ġāhilijjában</i> .
224	144	و هكذا وقف المغيرة ابن شعبة أمام صور الجاهلية Így állt szemben <i>al-Muġīra ibn Ṣ̌uba</i> a <i>ġāhilijja</i> formáival, körülményeivel, értékeivel, eszméivel, <i>Rustam</i> nak a híres perzsa vezérnek táborában.

4.2.2. Jelen (الحاضر)

21	20	نحن اليوم في الجاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم.
		Ma olyan <i>ġāhilijában</i> vagyunk, mint amilyen <i>ġāhilijja</i> volt az iszlám [létrejöttének] korában, vagy tán még sötétebb.
38	31	ومواجهة الجاهلية بالأمر الذي يكرهه أصحاب السلطان في كل زمان وفي مكان وهو لا اله الا الله (... a Paradicsom ígérete. Ez volt minden, amit megígérték nekik a nehéz <i>ġihād</i> ért, a kemény szenvedésért, és azért, mert kitartottak az iszlámra való hívásban,) és a <i>ġāhilijjának</i> a parancsal való szembefordulásával szemben, melyet [ti. a parancsot] utálnak a hatalom birtokosai minden időben és minden helyen, ez pedig így hangzik: Nincs más isten, csak Allah.
58	42	ان الجاهلية التي حولنا
		A <i>ġāhilijja</i> mely körülvesz minket (...)
69	49	(A szövegben mindkét kiemelt helyen ez a kifejezés szerepel) الجاهلية العلمية
		Néhány emberi tulajdonság közös az állatokéval, sőt még a szervesetlen anyagokéval is. Ez félrevezette a 'tudományos <i>ġāhilijja</i> ' képviselőt, akik az embert nem tekintették többnek egy állatnál, vagy egy szervesetlen anyagnál. De azon jellemzőkön túl, melyeken az ember az állatokkal, vagy szervesetlen anyagokkal osztozik, az embernek vannak bizonyos más jellemzői melyek megkülönböztetik őt, és egy egyedi teremtménnyé teszik. Még a 'tudományos <i>ġāhilijja</i> ' képviselői is rákényszerültek, hogy elismerjék ezt, a vizsgálható tények bizonyítéka fojtogatta őket, de még ekkor is, e ténynek az elfogadása a részükről nem őszinte, és nem egyértelmű.
88	62	سائدة في الجاهلية الحاضرة في هذا الزمان
		(... a dzsihádisták muzulmán mozgalmat védekező mozgalomnak nevezzük ... 'Magának az embernek a védelmét' értjük alatta, minden olyan elemmel szemben, ami megköti a szabadságát, (...). Ezek az elemek, melyek hitvallások (dogmák), és elképzelések formájában jelennek meg, amiként politikai rendszerekben is, gazdasági, társadalmi, és faji megkülönböztetésen alapulnak. Mindezek általánosan elterjedtek voltak a Földön az iszlám eljövételének napján,) és a modern <i>ġāhilijában</i> , ebben az időszakban sem szűntek meg létezni az ehhez hasonlók.

160	103	سواء في هذه الجاهلية الأمم المتقدمة صناعيا واقتصاديا والأمم المتخلفة أيضا.
		Ugyanebben a <i>ğāhilijá</i> ban leledzenek az iparilag és gazdaságilag fejlett nemzetek, és az elmaradottak is.
199	129	هذا التصور يخالف مخالفة أساسية سائر التصورات الجاهلية قديما وحديثا
		(Az iszlám a létezésnek és az életnek egy önálló elképzelése. Egy teljes elképzelés, melynek megvannak az egyedi jellemzői. Ebből származik egy saját és önálló teljes életmód, minden összetevőjével és kapcsolatával, és melyen egy sajátos jellemzőkkel bíró rendszer alapul.) Ez az elképzelés alapvetően különbözik minden <i>ğāhilit</i> [a szövegben <i>ğāhilijja</i>] fogalomtól, a régiektől és az újaktól.
204	132	وهذه الجاهلية خبثت قديما وخبثت حديثا ..
		És ez a <i>ğāhilijja</i> gonosz volt régen, és rossz jelenleg is. (Eltér gonoszsága külsejében, és formájában, de egy helyre vannak beplántálva, és egy a gyökerük.)
208	134	وصورة الحياة الإسلامية مغايرة تماما لصور الحياة الجاهلية قديما وحديثا .
		(...) és a muzulmán élet képe teljesen különbözik a <i>ğāhilit</i> [a szövegben <i>ğāhilijja</i>] élet képeitől, régen és most.

4.3. A fogalomtól a modellig/mintáig (من المفهوم الى النموذج)

21	20	ينشأ عن الانخلاع من ... ومن تصور الجاهلية الى تصور الإسلام عن الحياة والوجود.
		(A <i>ğāhilit</i> [a szövegben <i>ğāhilijja</i>] környezettől, hagyományoktól, fogalmaktól, szokásoktól és kapcsolatoktól való elmozdulás, a <i>širk</i> hitvallásnak a <i>tawhīd</i> hitvallásra,) a <i>ğāhilijja</i> életről és létezésről alkotott fogalmának, iszlám által alkotott fogalmára cserélésből fakad.
21- 22	20	تصورات الناس وعقائدهم ، عاداتهم وتقاليدهم ، موارد ثقافتهم ، فنونهم وآدابهم ، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ، و مراجع إسلامية ، وفلسفة إسلامية ، وتفكير إسلاميا .. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية!!
		(Minden, ami körülöttünk van, <i>ğāhilijja</i> .) Az emberek fogalmai, és hitvallásai, szokásai és hagyományai, kultúrájuk, művészeik, irodalmuk, szabályaik, és törvényeik forrásai. Még annak nagyrésze is, amit muzulmán kultúrának, muzulmán forrásnak, muzulmán filozófiának, muzulmán gondolkodásnak tartunk, az is ennek a <i>ğāhilijjának</i> a terméke.

22	20	لا بد إذن - في منهج الحركة الإسلامية - أن نتجرد في فترة الحضارة والتكوين من كل مؤثرات الجاهلية التي نعيش فيها ونستمد منها.
		(Még annak nagyrésze is, amit muzulmán kultúrának (...) tartunk, az is ennek a <i>ğāhilijjának</i> a terméke.) Semmi kétség ezért, hogy – a muzulmán mozgalom módszerében – a nevelés és formálódás idején távol kell maradni a <i>ğāhilija</i> minden hatásától, amiben élünk, és amiből előnyöket nyerünk.
23	21	ثم لا بد لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادات الجاهلية .. في خاصة نفوسنا ..
		Meg kell szabadulnunk a <i>ğāhilī</i> társadalom nyomásától, a <i>ğāhilī</i> fogalmaktól, a <i>ğāhilī</i> hagyományoktól, és a <i>ğāhilī</i> vezetés(ek)től – különösen a szívünk mélyén.
23	21	صفة الجاهلية
		Mert ez [a társadalom], e jellegzetessége – ti. a <i>ğāhilija</i> – miatt nem alkalmas arra, hogy kiegyezzünk vele.
23	22	نسلك طريق الجيل الأول الذي أقر الله به منهجه الإلهي ونصره على منحج الجاهلية
		(...) az első [muszlim] generáció útját követjük, akiken keresztül Allah meghatározta isteni rendszerét, és legyőzte a <i>ğāhilijjá</i> módszerét. (...)
24	22	وطبيعة الطريق الذي لا بد أن نسلك للخروج من الجاهلية كما خرج ذلك الجيل المميز الفريد
		(... Ezért kívánatos, hogy mindig kitartsunk ...) és az út természete mellett, amit követnünk kell, hogy kijussunk a <i>ğāhilijjából</i> , amiként kijutott belőle az a kivételes és kiváló generáció.
49	37	رواسب الجاهلية في ضميرها هي وأخلاقها وواقعها
		(A Korán beleplántálja a hitvallást a muzulmán közösség tagjainak szívébe és hatalmas csatába bocsátkozik ezzel a muzulmán közösséggel az azt körülvevő <i>ğāhilijjával</i> szemben. Ugyanígy hatalmas csatába bocsátkozik) a <i>ğāhilija</i> hagyatékával szemben a lelkiismeretben, az erkölcsökben, és a valóságában.
53	39	كما تتفاعل مع الجاهلية الراسبة في نفوس أصحابها بوصفهم كانوا من أهل الجاهلية قبل أن تدخل العقيدة الى نفوسهم ، و تنتزعها من الوسط الجاهلي
		(... az iszlám hit ... ami egy mozgalom formáját kell, hogy felöltse) ahogyan megküzd a[z iszlám] követői lelkébe lerakódott <i>ğāhilijjával</i> – amiként a <i>ğāhilija</i> emberei voltak azelőtt, hogy a hit behatolt volna a lelkükbe, és kiragadta volna azokat a <i>ğāhilī</i> környezetből (...)

56	41	نبراً به من رواسب مناهج التفكير الجاهلية السائدة في الأرض
		(Az isteni módszer funkciója az, hogy adjon nekünk – az iszlám hívás megbízottjainak – egy különleges gondolkodásmódot,) amivel megszabadulunk a <i>ġāhilijja</i> gondolkodásmódjainak maradványaitól, melyek eluralkodtak a Földön, (nyomást gyakorolnak az elménkre, és lecsapódnak a kultúránkban.)
56	41	من مناهج التفكير الجاهلية الغالبة
		(Ha mi ezt a vallást természetétől idegen gondolkodással akarnánk kezelni), a <i>ġāhilijja</i> gondolkodásmódjainak egyikével, (akkor megfosztanánk attól a feladatától, amit az emberiség számára betölteni jött.)
58	42	ان الجاهلية لا تريد بهذا الإحراج الا أن تجد لنفسها تعة في نبذ شرعية الله واستبقاء عبودية البشر للبشر
		(Ez [ti. <i>ġāhilijja</i>] megkérdezi őket [az iszlám hívás megbízottjait]: Hol vannak a részletei a rendszereteknek, melyre hívtok? Milyen kutatásokat, tanulmányokat, és új princípiumokra épített jogtudományt készítettetek a kivitelezésére? ...) Bizony a <i>ġāhilijja</i> ezzel a zavarral nem akar mást, mint ürügyet találni Allah legitimitásának elvetésére, és az ember embernek való alávetésének fenntartására.
114	78	ويفيدنا ثالثاً في تحديد "منهج الإسلام في مواجهة المجتمعات الجاهلية"
		(Ez a rövid és döntő összegzés elvezet minket a hitünk és annak gyakorlati mozgalmának alapvető kérdéseire.) (...) Harmadszor is, hasznunkra válik azzal, hogy meghatározza „az iszlám módszerét a <i>ġāhilt</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] társadalmakkal szemben.”
126	84	هذه المجتمعات ... إنها كلها تلتقى في حقيقة واحدة وهي أن الحيات فيها لا تقوم على العبودية الكاملة لله وحده. و هي من ثم تلتقى - مع سائر المجتمعات الأخرى - في صفة واحدة .. صفة "الجاهلية"
		(Az iszlám nem nézi azokat a címeteket, táblákat, jelvényeket, melyeket ezek a társadalmak hordoznak, bármelyek is legyenek.) Ezek [a társadalmak] egy lényegi dologban mind megegyeznek, mégpedig abban, hogy az élet nem csak az Allahnak való teljes alávetésen [<i>ubūdijja</i>] alapul. És ennek következtében ezeknek – minden más társadalommal – egy közös jellemzőjük van, a <i>ġāhilijja</i> .

149	97	فلن يكون ذلك حضارة! إنما هو "التخلف" أو هو "الجاهلية"!
		(Az értékek és szemléletek emelkedő vonala az állati(as) mélységtől az emberi magasságig tart. Ha megfordul az iránya ennek a vonalnak, akkor – az anyagi fejlődéssel együtt is –, ez nem civilizáció lesz, hanem elmaradottság, avagy <i>ġāhilijja</i> .
150-151	98	عندئذ يكون هذا هو "التخلف الحضارى" بالقياس الإنسانى .. أو تكون هى "الجاهلية" بالمصطلح الإسلامى!
		(Amikor/Ha a nő elhagyja alapvető feladatát, az új generáció felnevelését, és a saját maga, vagy a társadalom által támasztott elvárások hatására szállodai, vagy hajós hostess, vagy stewardess akar lenni, akkor képességeit az anyagi javak termelésére, eszközök gyártására fordítja, és nem az emberiség nevelésére. Azért, mert az anyagi javak termelése rögtön értékesebb, kedveltebb, tiszteletre méltóbb, mint az emberiség fejlesztése.) Akkor ez a „civilizációs visszafejlődés” az emberi mérce szerint. Ennek következtében emberi mértékkel nézve itt következik be a civilizációs visszafejlődés, avagy muzulmán fogalommal a <i>ġāhilijja</i> .
154	100	فأما الإبداع المادي - وحده - فلا يسمى في الإسلام حضارة .. فقد يكون وتكون معه الجاهلية
		Ami az anyagi jólétet illeti, – önmagában – azt nem nevezik az iszlámban civilizációnak, mert a <i>ġāhilijja</i> is elérheti azt.
163	105	مجتمعات الجاهلية
		(De minden helyzetben (...) megmarad az iszlám társadalomnak a sajátos karaktere, és szerves összetétele, [mely] az első pillanattól ered, mely megkülönbözteti) a <i>ġāhilijja</i> minden társadalmától.
171	110	إنما ليعرف كيف تتحرف الجاهلية
		(Bizony [egy muszlim] tanulmányozhatja a <i>ġāhilī</i> aktivitás nyomait, de nem azért, hogy ebből alkossa meg fogalmait, ismereteit mindezekben az ügyekben.) Hanem azért, hogy megismerje, hogyan tér el a <i>ġāhilijja</i> ! (Valamint azért, hogy tudja, hogyan lehet kijavítani ...)

		متأثرة تأثرا مباشرا بتصورات اعتقادية جاهلية
171	110	(A filozófia minden irányzata, az emberi történelem értelmezésének minden irányzata, a pszichológia minden irányzata (...), mindenféle etikai kutatás, az összehasonlító vallástudomány minden irányzata, (...)) Bizony mindezekre az irányokra a <i>ġāhilī</i> gondolkodásban, régebben, vagy jelenleg), közvetlenül hatottak a <i>ġāhilī</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] vallásos elképzelések.
176	113	فانما عرف الجاهلية على حقيقتها Így ugyanis megismerhette a <i>ġāhilijja</i> valódi természetét
184	117	وأن هناك نظاما واحدا هو النظام الإسلامى وما عداه من النظم فهو جاهلية Egyetlen rendszer van, a muzulmán rendszer, és ami ezen kívül van a rendszerek közül, az <i>ġāhilijja</i> .
197	126	والذى ينبغى أن يكون من الوضوح بحيث لا تختلط به أو شاب التصورات الجاهلية الدخيلة (Ebben [a közösségben, értsd: a próféta kortársai] a nemzetiség a hitvallás, a haza a <i>dār al-Islām</i> , az uralkodó Allah, az alkotmány a Korán. Az anyaföld, a nemzetiség, és a rokonság e fennkölt fogalma, melyeknek az Allahhoz hívók szívét uralnia kell.) És szükséges, hogy ezek [a fogalmak] tiszták legyenek, azért, hogy ne keveredjenek velük az idegen <i>ġāhilī</i> fogalmak tömegei. (És ne szivárognak be a <i>širk</i> legapróbb részei sem: <i>širk</i> a földdel, a fajjal, a nemzettel, a származással, vagy anyagi javakkal kapcsolatban.)
198	127	كذلك لا ينبغى أن تقوم فى نفوس أصحاب الدعوة إلى الله تلك الشكوك السطحية فى حقيقة الجاهلية و حقيقة الإسلام ، و فى صفة دار الحرب و دار الإسلام .. فمن هنا يؤتى الكثير منهم فى تصوراته و يقينه.. إنه لا إسلام فى أرض لا يحكمها الإسلام ، ولا تقوم فيها شريعته. ولا دار الإسلام إلا التى يهيم عليها الإسلام بمنهجه و قانونه. وليس وراء الايمان إلا الكفر، ... Ugyanígy nem lehet, hogy azoknak a szívében, akik Allahhoz hívnak, bármilyen felületes kétség is legyen a <i>ġāhilijja</i> , és az iszlám valódi mibenlétét illetően, és a <i>dār al-Ḥarb</i> és a <i>dār al-Islām</i> jellegével kapcsolatban. Mert ezeken [a kétségeken] keresztül sokan közülük [meginognak] az elképzeléseikben és bizonyosságukban. Bizony nincs iszlám [azon a] földön, [melyet] nem az iszlám ural, és ahol nem áll fenn a <i>šarīʿa</i> . És csak akkor a <i>dār al-Islām</i> [része], ha az iszlám uralja módszerével, és törvényével. Nincs más a hiten túl, csak a <i>kufr</i> , (...)

198	127	... وليس دون الإسلام إلا الجاهلية وليس بعد الحق إلا الضلال
		(...) és nincs más az iszlám nélkül, csak a gāhilija , és nincsen más az igazságon túl, csak a tévelygés ..
200	129	وليس وظيفة الإسلام إذن أن يصطلح مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض ، ولا الأوضاع الجاهلية القائمة في كل مكان..
		(Az iszlám a létezésnek és az életek egy önálló, és átfogó elképzelése, melynek megvannak a saját egyedi jellemzői. (...) Az iszlám első funkciója, hogy az emberi életet ennek az elképzelésnek megfelelően szervezze meg, és gyakorlati formában mutassa meg.) Nem feladata az iszlámnak következőképpen, hogy elfogadja a világszerte általános gāhilit [a szövegben gāhilija] elképzeléseket, és a mindenhol létező gāhilit [a szövegben gāhilija] körülményeket. (Nem volt ez a feladata régebben, és nem lesz a feladata sem ma, sem pedig a jövőben.)
201	130	إن الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية. لا من ناحية التصور ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور .. فاما إسلام وإما جاهلية. وليس هنالك وضع آخر نصفه إسلام و نصفه جاهلية يقبله الإسلام و يرضاه..
		Mert az iszlám nem fogad el félmegoldásokat a gāhilijával . Sem az elképzelés szempontjából, sem a körülmények szempontjából, ami ebből az elképzelésből fakad. Vagy iszlám, vagy gāhilija . Nincs más helyzet, ami félig iszlám és félig gāhilija , amit elfogad az iszlám, és elégedett vele.
201	130	فنظرة الإسلام واضحة في أن الحق واحد لا يتعدد ، وأن ما عدا هذا الحق فهو الضلال. و هما غير قابلين للتلبس والامتزاج. وأنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية, وإما شريعة الله ، وإما الهوى ..
		Az iszlám nézete világos a téren, hogy az igazság egy, és nem szaporítható, s ami szembemegy ezzel az igazsággal, az tévelygés. És e kettő nem tűri a kétértelműséget és a vegyítést. Vagy Allah ítélete, vagy a gāhilija ítélete. Vagy Allah <i>šarī‘ája</i> , vagy a képzelet.
202	131	إما الاستجابة الله والرسول وإما اتباع الهوى. إما حكم الله وإما حكم الجاهلية
		Vagy Allahnak és a Küldöttnek válaszolni, vagy követni a képzeletet. Vagy Allah ítélete, vagy a gāhilija ítélete.

203	131	و قد تشابه جزئيات منه جزئيات فى الحيات التى يعيشها الناس فى الجاهلية
		Néha hasonlítanak [az iszlám] egyes részei annak az életnek az egyes részeihez, melyet az emberek a <i>ġāhilijjā</i> ban élnek, (de ezek nem azok [mármint a <i>ġāhilijja</i> részei], és nem is abból valóak).
205	132	ولن يبقى لهم شيئا من أوضاع الجاهلية الهابطة التى هم فيها
		(Az iszlám teljesen meg fogja változtatni elképzeléseiket az életről, akárcsak viselkedési módjukat. Ahogy meg fogja változtatni azokat, úgy felemeli elképzeléseiket, és felemeli szokásaikat, és közelebb viszi őket a méltóság azon fokához, ami az emberi élethez méltó.) És nem fog maradni nekik semmi a <i>ġāhilijja</i> süllyedő állapotból, melyben ők vannak, (...)
210	135	فلا تخرم حرفا واحدا من أصولها , ولا تربت على شهوات الجاهلية.
		([az iszlám hívás] szembeszáll a <i>ġāhilijjával</i> , és annak minden anyagi erejével), anélkül, hogy akárcsak egy egyetlen hangzót is átférna a gyökerei közül, és nem dédelgeti a <i>ġāhilijja</i> vágyait (és nem kapcsolódik össze vele titokban).
213	137	كما يبذل الشرائع والقوانين تبديلا أساسيا لا يمت بصلة إلى قاعدة الحياة الجاهلية
		(Az igazság az, hogy az iszlám megváltoztatja az elképzeléseket, az attitűdöket, amiként megváltoztatja a rendszereket, és a körülményeket), amiként megváltoztatja a törvényeket és a szokásokat, olyan alaposan, hogy nem hagy meg kapcsolatot a <i>ġāhilit</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] élet alapjaival, (amit az emberiség él.)
213	137	إن الناس ليسوا مسلمين – كما يدعون – وهم يحيون حياة الجاهلية.
		Az emberek nem muzulmánok – mint ahogy mondják –, [amíg] a <i>ġāhilijja</i> életét élik.
213	137	و إذا كان فيهم من يحب أن يخدع نفسه أو يخدع الآخرين ، فيعتقد أن الإسلام يمكن أن يستقيم مع هذه الجاهلية فله ذلك.
		(Az emberek nem muzulmánok – mint ahogy mondják –, [amíg] a <i>ġāhilijja</i> életét élik.) És ha van közöttük valaki, aki félre szeretné vezetni magát, vagy félre szeretne vezetni másokat, s úgy véli, hogy az iszlámot fel lehet állítani ezzel a <i>ġāhilijjával</i> együtt, akkor ez rajta áll.

214	138	<p>كما يجب أن يعرفوا رأينا في حقيقة ما هم عليه من الجاهلية .. إنها الجاهلية وليست في شيء من الإسلام. إنها "الهوى" ما دام أنها ليست هي "الشريعة". إنها "الضلال" ما دام إنها ليست هي الحق .. فماذا بعد الحق إلا الضلال!</p>
214	138	<p>(Az embereknek meg kell ismerniük általunk az iszlám igazi természetét, a kötelességek igazi természetét, amit rájuk ró, akárcsak nagy jószágait, ami hoz nekik.) Amiként ismerniük kell véleményünket, arról a valóságról, amiben benne vannak a <i>gāhilijjā</i>ból .. Az bizony a <i>gāhilijja</i>, és nincs benne semmi az iszlámból. Az bizony addig 'vágy', ameddig nem a <i>šarī'a</i>. Az bizony addig 'tévelygés', ameddig nem az igazság. Az igazságon túl csak tévelygés van!</p>
214	138	<p>إن الهزيمة الروحية أمام الغرب وأمام الشرق وأمام أوضاع الجاهلية هنا وهناك هي التي تجعل بعض الناس .. "المسلمين"! .. يتلمس للإسلام موافقات جزئية من النظم البشرية ،</p> <p>(Nincs semmi az iszlámban, amit szégyellenünk kéne, vagy amit meg kéne védenünk ...) Bizony a spirituális/mentális vereség a nyugattal, a kelettel, és a <i>gāhilijja</i> módjaival szemben itt és ott, az, ami az emberek egy részét arra viszi – a muszlimokat (!), hogy az iszlám és az emberi rendszerek között részleges egyezéseket keresnek (...)</p>
214	138	<p>أو يتلمس من أعمال "الحضارة" الجاهلية ما يسند به أعمال الإسلام وقضاءه في بعض الأمور ..</p> <p>(Nincs semmi az iszlámban, amit szégyellenünk kéne, vagy amit meg kéne védenünk ...) Bizony a spirituális/mentális vereség a nyugattal, a kelettel, és a <i>gāhilijja</i> módjaival szemben itt és ott, az, ami az emberek egy részét arra viszi – a muszlimokat (!), hogy az iszlám és az emberi rendszerek között részleges egyezéseket keresnek), vagy <i>gāhilt</i> [a szövegben <i>gāhilijja</i>] civilizáció cselekedetei között keresik azt, amivel megtámogatják az iszlám cselekedeteit és döntéseit néhány esetben.</p>
215	138	<p>وإنما هو ذلك الذي يحيا في هذه الجاهلية المهلهلة المليئة بالمتناقضات وبالناقضات والعيوب ..</p> <p>(Nincs semmi az iszlámban, amit szégyellenünk kéne, vagy amit meg kéne védenünk ... ha valakinek, akinek szüksége van védelemre, igazolásra, és bocsánatkérésre, akkor nem ő az, akinek az iszlámot az emberek elé kell tárnia.) Valójában ő az, aki ebben az ellentmondásokkal, hiányosságokkal, és hibákkal teli gyarló <i>gāhilijjā</i>ban él, (és igazolásokat akar keresni a <i>gāhilijjā</i>ra.)</p>

216	139	إننا نحن الذين نقدم الإسلام للناس ، ليس لنا أن نجارى الجاهلية في شيء من تصوراتها ... أوضاعها ... تقاليدھا
		(Ezek után nincs szükség arra, hogy azt mondjam [Qutb]:) Bizony nekünk, akik az iszlámot ajánljuk az embereknek, nem kell együtt mennünk a <i>ğāhilijjával</i> semmiben annak elképzelései ... módozatai ... és szokásai közül (...)
216-217	139	ولن يتحقق هذا بمجاعة الجاهلية والسير معها خطوات في أول الطريق
		(Az első feladatunk az, [hogy] az iszlám fogalmakat, és hagyományokat helyezzünk ennek a <i>ğāhilijjának</i> a helyére) Ez nem valósulhat meg a <i>ğāhilijjával</i> összhangban, és úgy, hogy az út első lépéseit vele együtt tesszük meg, (amiként néhányan elképzelik azt .. mert ez már az út elején a vereség kihirdetése ..)
217	140	ولن يكون هذا بأن نجارى الجاهلية في بعض الخطوات ؛ كما أنه لن يكون بأن نقاتعها الآن و نتزوى عنها و ننزل .. كلا.
		Ez [ti. megmutatni a <i>ğāhilijjának</i> , hogy valójában minek a rabságában van, összehasonlítva a muzulmán életet magas horizontjaival] nem úgy fog történni, hogy néhány lépést a <i>ğāhilijjával</i> együtt teszünk meg, s nem úgy, hogy elszakítjuk most, és visszahúzódunk tőle egy sarokba, és elkülönülünk .. Egyáltalán nem. (Hanem érintkezni mértékkel, elvenni és adni méltósággal, szeretettel és nyíltan előadni az igazságot, felülemelkedni a hittel alázattal.)

4.4. Az elképzeléstől a mozgalomig (من التصور إلى الحركة)

50	37	كان نمو الجماعة المسلمة في تصورها الاعتقادي ، وفي سلوكها الواقعي وفق هذا التصور ، وفي دربتها على مواجهة الجاهلية كمنظمة محاربة لها
		(A muzulmán közösség növekedése vallásos elképzelésében, és valóságos szokásaiban ez az elképzelés szerint,) és a <i>ğāhilijjával</i> , mint a vele harcoló mozgalommal való szembeszállás gyakorlatában áll.

51	38	و متمثلة في حركة واقعية تواجه الجاهلية وتخوض معها المعركة في الضمير وفي الواقع كذلك .
		(A hit(vallás) felépítésének hosszúnak és fokozatosnak kell lennie. ... nem a hit(vallás) elméletét kell oktatni, hanem a hit(vallást) kell átültetni (...) egy élő valóságba, ...) Jelenjen meg egy valóságos mozgalomban, ami szembefordul a <i>ğāhilijjá</i> val, és felveszi vele a küzdelmet a lélekben és a valóságban egyaránt.
53	39	وفى حركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها
		(A muzulmán hitvallás ...) az őt körülvevő <i>ğāhilijjá</i> val megküzdő mozgalom (formájában szeret megjelenni)
63	46	هذه الجاهلية لم تكن متمثلة في "نظرية" مجردة. بل ربما احيانا لم تكن لها "نظرية" على الإطلاق! إنما كانت متمثلة دائما في تجمع حركى .
		Ez a <i>ğāhilijja</i> nem csak egy pusztá „teóriában” testesült meg. Sőt, néha talán nem is volt „teóriája” egyáltalán! De mindig egy aktív mozgalomban testült meg. (Egy társadalomban testesült meg, ami ennek a társadalomnak a vezetésének van alávetve, és [ennek a társadalomnak] az elképzeléseinek, értékeinek ...)
64	46	ومن أجل أن الجاهلية لا تتمثل في "نظرية" مجردة ؛ ولكن تتمثل في تجمع حركى على هذا النحو ؛ فإن محاولة إلغاء هذه الجاهلية ، ورد الناس إلى الله مرة أخرى ، لا يجوز - ولا يجدى شيئا - أن تتمثل في "نظرية" مجردة. فإنها حينئذ لا تكون مكافئة للجاهلية القائمة فعلا والمتمثلة في تجمع حركى عضوى ؛
		Mivel a <i>ğāhilijja</i> nem egy pusztá „teóriában” testesül meg, hanem egy aktív mozgalomban, ebben a formában, ezért bármilyen kísérlet, ennek a <i>ğāhilijjának</i> az eltörlésére, és a népnek még egyszer Allahhoz való visszatérítésére, nem sikerülhet – és nem ér semmit –, ha az pusztán egy „teória” szintjén marad. Bizony az akkor valójában nem egyenrangú a valóságosan létező és organikus aktív mozgalomban testet öltő <i>ğāhilijjá</i> val, (...)

77	55	<p>إنها تواجه جاهلية اعتقادية تصورية؛ تقوم عليها أنظمة واقعية عملية؛ تسندها سلطات ذات قوة مادية</p> <p>[Ibn Qajjim nyomán]: (A ġihād lépéseinek ebből a jó leírásból világossá válnak ennek a vallásnak a mozgalmi módszerének valódi/hiteles és mély jellemzői, ... Az első jellemző: a komoly realizmus, ennek a vallásnak a metódusában. Ez egy mozgalom, ami az emberi valóságra irányul, és olyan eszközökkel irányul felé, melyek illenek a[z ember] valódi létezéséhez.) Mivel ez a mozgalom konfliktusba kerül a fogalmi vallási ġāhilijjāval, melyen gyakorlati valóságos rendszerek alapulnak, melyeket anyagi erővel bíró hatalmak támogatnak, (ezért a muzulmán mozgalomnak mindezzel a valósággal hasonló [eszközökkel] kell szembeszállnia.)</p>
105	73	<p>وتمثل هذا الوجود في تجمع تنظيمي حركي تحت قيادة جديدة غير قيادات الجاهلية</p> <p>(Valójában nem kétséges, hogy ennek a vallásnak meg kell védenie magát támadóitól. Pusztán létezése azt jelzi, hogy Allah a világmindenség istene, hogy az ember szabad attól, hogy mást imádjon Allahon kívül), és ez a létezés egy aktív szervezeti mozgalomban ölt testet egy új vezetés alatt, nem a ġāhilijja vezetése alatt (...)</p>
108	74	<p>ووجود المجتمعات الجاهلية الأخرى التي لا بد أن تهاجمه. وتصور أنه هو بذاته لا بد أن يتحرك ابتداء</p> <p>(A különbség nem tűnik nagynak az útkereszteződésénél aközött az elképzelés között, hogy az iszlám rákényszerült a háborúba való belépésre, anélkül hogy választása lett volna ebben), más ġāhilit [a szövegben ġāhilijja] társadalmak létezése miatt, melyek elkerülhetetlenül megtámadják őt; és aközött az elmélet között, hogy szükségszerűen maga [az iszlám] teszi meg az első lépést, (...)</p>
158-159	102-103	<p>الحركة في عقيدته، والحركة في دمه، الحركة في مجتمعه، وفي تكوين هذا المجتمع العضوي .. إن الجاهلية من حوله، وبقية من رواسبها في نفسه وفي نفوس من حوله، والمعركة مستمرة، والجهاد ماض إلى يوم القيامة.</p> <p>(De a mozgalom, amelyik az iszlám hitvallásának, és annak a társadalomnak a lenyomata, melyik belőle nőtt ki, nem hagyja, hogy bárki elrejtőzzön. E társadalom minden tagjának cselekednie kell.) Mozgalomnak kell lennie a hitvallásában, mozgalomnak a vérében, mozgalomnak a közösségében, és ennek a szerves közösségnek a struktúrájában. A ġāhilijja körülveszi, és üledékeinek maradéka az elméjében, és a körülötte lévők elméjében van, és a harc folyamatos, és a ġihād a feltámadás napjáig tart.</p>

		وظيفة الإسلام إذن هي إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية ،
202	131	(Ez két dolog, nincsen harmadik (...) Vagy Allah ítélete, vagy a <i>ġāhilijja</i> ítélete (...) nincs vita, vagy kifogás.) Az iszlám feladata tehát a <i>ġāhilijja</i> kizárása az emberiség vezetéséből, (és átvenni ezt a vezetést különleges módszere, egyéni sajátosságai, és eredeti jellegzetességei szerint.)
		والانتقال من هذه الجاهلية التي تعم وجه الأرض إلى الإسلام نقلة واسعة بعيدة ،
208	134	A váltás erről a <i>ġāhilijjáról</i> , mely a Föld egész felszínét áthatja, az iszlámra, hatalmas és messzemenő, (...)
		و هي تواجه الجاهلية بكل قواها المادية
210	135	([az iszlám hívás ereje] el van rejtve ebben a tisztaságában, hogy) szembeszáll a <i>ġāhilijjával</i> minden anyagi erejével, (anélkül, hogy akárcsak egyetlen hangzót is átfúrna a [saját] gyökerei közül, ...)
		ولكن ما الذي يبرر الانتقال من نظام الجاهلية إلى نظام الإسلام
210	136	De mi az, ami igazolná a váltást a <i>ġāhilijja</i> rendszeréről az iszlám rendszerére, (ha az nem lenne több néhány apró változtatásnál itt, és néhány apróbb cserénél ott?)
		و إذا كان فيهم من يحب أن يخدع نفسه أو يخدع الآخرين ، فيعتقد أن الإسلام يمكن أن يستقيم مع هذه الجاهلية فله ذلك.
213	137	(Az emberek nem muzulmánok – mint ahogy mondják –, [amíg] a <i>ġāhilijja</i> életét élük.) És ha van közöttük valaki, aki félre szeretné vezetni magát, vagy félre szeretne vezetni másokat, s úgy véli, hogy az iszlámot fel lehet állítani ezzel a <i>ġāhilijjával</i> együtt, akkor ez rajta áll.
		و كانت على العكس أتخذ موقف المهاجم للجاهلية الغربية ..
215	138	Épp ellenkezőleg, támadó álláspontra helyezkedtem [értsd: Quṭb] a nyugati <i>ġāhilijjával</i> szemben.
		إن وظيفتنا الأولى هي إحلال التصورات الإسلامية والتقاليد الإسلامية في مكان هذه الجاهلية.
216	139	Az első feladatunk az, hogy a muzulmán fogalmakat, és a muzulmán hagyományokat helyezzük ennek a <i>ġāhilijjának</i> a helyére.

217	139	ولا بد أن تُرى الجاهلية حقيقة الدرك الذي هي فيه بالقياس إلى الأفاق العليا المشرقة للحياة الإسلامية التي نريدها
		Mindenképpen meg kell mutatnunk a <i>gāhilijjának</i> , [hogy] valójában minek a rabságában van, összehasonlítva a muzulmán életet beragyogó magas horizontokkal, amelyiket akarjuk.
217	140	و أننا أهدى طريقا من هذه الجاهلية. وأنها نقلة بعيدة واسعة هذه النقطة من الجاهلية إلى الإسلام. وأنها هوة فاصلة لا يقام فوقها معبر للالتقاء في منتصف الطريق ، ولكن لينتقل عليه أهل الجاهلية إلى الإسلام
		(...) és bizony mi helyesebb úton vagyunk, mint ez a <i>gāhilijja</i> . Bizony a <i>gāhilijjáról</i> az iszlámra való váltás egy hatalmas és messzire ható váltás. Ez egy elválasztó szakadék, nincs felette egy híd, melyen, félúton találkozni lehetne, de átjöhet rajta [ti. a hídon] a <i>gāhilijja</i> népe az iszlámhoz.

4.5. A *gāhilī* társadalom

126	83	وإذا تعين هذا فإن موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلية كلها يتحدد في عبارة واحدة: إن يرفض الاعتراف باسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتباره
		(Végül pedig, a <i>gāhilī</i> társadalom körén belül vannak azok a társadalmak, melyek magukat muszlimnak nevezik. ... Mindezek [a társadalmak] megegyeznek abban, hogy nem kizárólag Allahnak imádásán [<i>‘ubūdiyya</i>] alapulnak.) Miután meghatároztuk ezeket [a tényeket], akkor az iszlám álláspontja az összes <i>gāhilī</i> [a szövegben <i>gāhilijja</i>] társadalommal szemben, egy módon fejezhető ki: elutasítja e társadalmak muzulmán voltának, és legitimitásának elismerését ebben a tekintetben.
141	93	"والمجتمع الجاهلي" قد يتمثل في صور شتى - كلها جاهلية - ...
		A ' <i>gāhilī</i> társadalom' sok formában jelenik meg, de mindegyikük <i>gāhilijjában</i> van: (olyan társadalom formájában jelenik meg, mely tagadja Allah létét, és a történelmet intellektuális materialista terminusokkal magyarázza, és a tudományos szocializmus rendszerét követi).

142	94	"المجتمع الإسلامي" - بصفته تلك - هو وحده "المجتمع المتحضر" والمجتمعات الجاهلية - بكل صورها المتعددة - مجتمعات متخلفة!
		Az ún. 'muzumán társadalom' – e jellemzőjénél fogva – az egyetlen 'civilizált társadalom', és a <i>ġāhilt</i> társadalmak [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] – sokféle formájuk mindegyikében – elmaradott társadalmak!
147	96	ما تهدره المجتمعات الجاهلية من القيم العليا والفضائل...
		(A civilizált társadalom – az iszlám – ... az anyagi termelést nem tartja a legnagyobb értéknek, az emberi jellemzők és összetevői rovására, úgy, mint személyes szabadság és méltóság, a család és elemei, a társadalom erkölcei és értékei, stb.) Amelyeket feladnak a <i>ġāhilt</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] társadalmak a legnagyobb értékek, és erények közül (... hogy elérjék az anyagi javak bőségét).
151	98	وفى المجتمعات الجاهلية الحديثة ينحسر المفهوم "الأخلاق"
		A modern <i>ġāhilt</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] társadalmakban az erkölcsök fogalma korlátolt (olyannyira, hogy elhagy mindent, aminek köze van ahhoz, hogy megkülönböztesse az embert az állati jellemtől.)
152	98-99	والكتاب والصحفيون والروائيون فى المجتمعات الجاهلية هنا وهناك يقولونها صريحة للفتيات والزوجات: إن الاتصالات (الحرّة) ليست رذائل أخلاقية..
		A <i>ġāhilt</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] társadalmakban mindenütt azt mondják az írók/értelmiség, az újságírók, a regényírók a fiataloknak és a házásoknak: „a (szabad) kapcsolatok nem erkölcsi vétkek.”
156	101	تجعلان منه مجتمعا فريدا لا تنطبق عليه أية من النظريات التى تفسر قيام المجتمعات الجاهلية وطبيعة تكوينها العضوى..
		(Továbbá, .. mivel a muzulmán társadalom kialakulásának alapjai, és szerves fejlődésének természete) egy egyedi társadalommá tették, ezért nem alkalmazható rá egy sem azok közül a teóriák közül, melyekkel a <i>ġāhilt</i> [a szövegben <i>ġāhilijja</i>] társadalmak létrejöttét és szerves fejlődésük természetét leírják.

4.6. A kimaradók

		كيف تخاطب أهل هذه الجاهلية بلغة الإسلام و قيم تخاطبها؟
11	12	(Szükséges, hogy ennek az élcsapatnak, mely ezzel az elhatározással indul el, a "Ma'ālim fī- 'l tarīq" [mutassa] a mérföldköveket, ...) Hogyan szóljon ennek a gāhilijjának a néphez az iszlám nyelvén, és miről beszéljen nekik?
		أو بالمصطلح الإسلامي: قيم وأخلاق "إسلامية" وقيم وأخلاق "جاهلية"
149	97	(... 'emberi' értékek és erkölcsök, és 'állati' értékek és erkölcsök ...) Avagy iszlám kifejezésekkel: 'muzulmán' értékek és erkölcsök, és gāhilit [a szövegben gāhilijja] értékek és erkölcsök.
		و من ثم فلا خطر فيها من زيغ عقيدته أو ارتداده إلى الجاهلية
170	109	(Mindazonáltal, egy muszlim elmehet egy muszlimhoz, vagy egy nem muszlimhoz, hogy tiszta tudományokat tanuljon, mint amilyen a kémia, a fizika, a biológia, a csillagászat, az orvostudomány, az ipar, a mezőgazdaság, ... Ezek a tudományok nem kapcsolódnak egy muszlimnak az élethez kapcsolódó alapvető fogalmihoz.) Ezért nincs bennük az a veszély, hogy elhagyja hitét, vagy visszatér a gāhilijjába .
		أفحكم الجاهلية يبيغون؟ ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون (المائدة: 50)
184	117	Vajon a gāhilijja [korának] ítélete amire vágnak? Ki jobb Allahnál az ítéletben/ítélkezésben egy népnek, mely biztos [a hitben] [al-Mā'ida: 50]
		أفحكم الجاهلية يبيغون؟ (المائدة: 50)
202	130	Vajon a gāhilijja [korának] ítélete amire vágnak? (al-Mā'ida, 50) [Korán 5,50]
		إن الإسلام لا يتخذ المبررات له من النظم الجاهلية والتصرفات النكدة التي تنبعث منها.
211	136	Az iszlám nem a gāhilit [a szövegben gāhilijja] rendszerektől veszi az igazolását, és vakmerő viselkedéseiből, melyek belőle származnak.
		و يريد أن يتلمس المبررات للجاهلية.
215	138	(... ha valakinek, akinek szüksége van védelemre, igazolásra, és bocsánatkérésre, akkor nem ő az, akinek az iszlámot az emberek elé kell tárnia. Valójában ő az, aki ebben az ellentmondásokkal, hiányosságokkal, és hibákkal teli gyarló gāhilijjában él), (...) és igazolásokat akar keresni a gāhilijjára .

217	139	والمراة المسلمة تواجه في هذه الجاهلية ضغطا قاسيا مستؤوما حقا A muszlim nő ebben a <i>gāhilijjā</i> ban erős és valóban nyomorúságos nyomás alatt áll.
-----	-----	--

5. sz. melléklet – A *ġāhilijja* terminus jelentésárnyalatai

Korán	Shepard	saját összegzés	Quṭb – <i>Fī zilāl</i>	Quṭb – <i>Haṣā'is</i>	Quṭb – <i>Ma'ālim</i>	
33,33 (a) iszlám előtti korszak és annak erkölcsi normái	(1) Ny-kö. Arábia történelmének egy szakasza, a Mohamed előtti századok, az isteni igazság nem ismerete jellemzi	csak később használták egy korszak leírására	(I.) az iszlám előtti korszak leírása <i>történelmi</i> avagy <i>klasszikus</i> értelmezés			
48,26 (b) erkölcsi állapot, a <i>hilm</i> ellentétje	(2) azon személyek erkölce és társadalma, akik szembeszálltak a prófétával	a Koránban összességében a pogány arabok erkölcsi állapotára utal	(II.) a pogány arabok erkölcsi állapota (eredeti értelem)	(i) egy állapot, ami bármikor fennállhat (iv) egy életmód	(A) egy állapot, van iszlám előtti és kortárs is (B) életmód	(A1) állapot (A5) életmód, rendszer
33,33 (c) tudatlanság, Allahról való helyes ismeret hiánya és ebből fakadóan a benne való bizalom hiánya	(3) a 'tudatlan ember' (<i>ġāhil</i>) kollektív többszáma					
5,50 (d) az iszlám ellentétje, Allahsal, mint törvényalkotóval, bíróval való szembefordulás	(4) pogányság, lehet amellet érvelni, hogy ellentétje az iszlám			(ii) az iszlám tökéletes ellentétje	(D) az iszlám szemben áll és szembeszáll vele, kölcsönösen kizárják egymást az iszlámmal	(A2) szembenállás Allahsal
					(E) a <i>hākimijja</i> ellentétje	(A3) szembenállás Allah <i>hākimijjájával</i>
				(iii) az ember más embernek/embereknek van alávetve Allah helyett	(C) az ember az embernek van alávetve	(A4) néhány embert a többiek uraivá tesz
				(v) a szekularizmus az ellenfél, ami maga a <i>ġāhilijja</i> , vagy annak oka		(A6) aktív mozgalom
				(vi) ma minden rendszer <i>ġāhilt</i>		
				(vii) ma a <i>ġāhilijjában</i> a <i>tawhīdra</i> hívás a kormányzat megbuktatására tett kísérlet		