Hegedűs Gyöngyi

Muszlim és zsidó ismeretelméletek a 10. században

Négy, többé-kevésbé egykorú és egyazon földrajzi környezetben készült vallásfilozófiai mű alapján próbáljunk meg arra a kérdésre válaszolni, hogy mi tekinthető hiteles tudásnak, hogyan lehet erre szert tenni, és miféle kritériumok szerint különböztethető meg a valós/igaz/releváns, illetve a valótlan/hamis/irreleváns ismeret. Látni fogjuk, hogy mind a muszlim, mind a zsidó ismeretelméleti rendszerek két egymástól gyökeresen különböző modellel írhatók le, s ehhez a jelenkori episztemológia eszköztárát vesszük igénybe.

A 10. századi nyugati gondolkodásban Irak területe, az Arab Kalifátus központja egyértelműen vezető szerepet játszott. A muszlimok katonai hódításait vallási térítés kísérte, s ez az egyre módszeresebbé váló, különféle vallásokkal és kultúrákkal való ütközés, illetve párbeszéd formálta és finomította a muszlim teológiát.

Első forrásunk, az *ᶜAbd-al-Dzsabbár* által összeállított ‚al-Mughní fí abwáb al-adl wa-at-tauhíd' (‚Az Isten igazságosságáról és egységéről való kimerítő tudás') *(1)*, a muszlim skolasztikus gondolkodás monumentális enciklopédiája, a 10. századi iszlám racionalista teológusainak (mutakallimún) nézeteit tartalmazza. A második forrás, ‚A Megtisztult Testvérek és Hűséges Barátok leveleinek gyűjteménye' (‚Raszáil ikhwán asz-szafá wakhillán al-wafá') *(2)*, a középkori muszlim írásbeliség egyik legrejtélyesebb műve, amely a dogmatikus vallásosságon felülemelkedett szellemi közösség (tagjainak pontos kiléte mindmáig vitatott) 52, tartalmilag egymásra épülő levélét tartalmazza. A levelek a késő-ókor görög tudományosságát és szinkretisztikus szellemiségét tükrözik és megkísérlik azt a muszlim környezetbe átmenteni.

A két 10. századi zsidó forrás ugyanazon szerzőtől származik: *Szádja Gáon*tól (882–942), a kora-középkori zsidó filozófiai és teológiai gondolkodás legjelentősebb alakjától. A két vizsgált mű megközelítőleg ugyanabból az időből származik: a ‚Kitáb al-amánát wa-al-itiqádát' (‚Hittételek és vélemények könyve') *(3)* 933-ból, míg a ‚Széfer Yecíra-magyarázat' *(4)* (Tafszír kitáb al-mabádí) *(5)* 931-re datálható. Ezzel együtt stílusuk gyökeresen különbözik, a ‚Hittételek és vélemények könyve' a muszlim racionalisták hangvételét tükrözi, a ‚Széfer Yecíra-magyarázat' stílusa viszont inkább újpitagoreusként jellemezhető.

Négy forrásunk történetileg, eredetét tekintve két csoportra osztható: a muszlim és zsidó racionalisták ismeretelméleti rendszere nagyrészt sztoikus előzményekre vezethető vissza *(6)*, míg a ‚Megtisztult Testvérek levelei', illetve Szádja ‚Yecíra-kommentár'-ja a késő-ókor újplatonikus, illetve újpitagoreus iskoláját követi.

Externalizmus és internalizmus

A történeti előzmények és a művek forrásainak vizsgálata helyett célunk inkább az, hogy a két egymástól egyértelműen elkülönülő episztemológia alapvető szerkezeti sajátosságait próbáljuk megragadni és a különbségeket ne pusztán a szerzők a már az ókorban kialakult filozófiai iskolák szerinti osztályozhatósága tükrében értelmezzük, hanem

egy, a mai angolszász episztemológiából kölcsönzött kategóriapárral, az externalizmus/internalizmus megkülönböztetéssel szemléltessük.

A kortárs ismeretelméletben externalistának az az episztemológiai rendszer tekinthető, amely olyan elemeket is tartalmaz, amelyek nem tartoznak a megismerés alanyának kognitív perspektívájába, tehát az ismereti rendszer keretein belül bizonyíthatatlanok. (Példa lehet erre az euklidészi geometria, amelyben valamennyi tétel olyan paradigmákból származtatható, amelyeknek definíciója önkényes és igazsága igazolhatatlan.) Ezzel szemben az internalista szemlélet nem sokat törődik állításainak külső, „objektív" bizonyíthatóságával, lényege az, hogy a megismerés alanyának a tudás összes elemét egyaránt külső támaszok nélkül kell belátnia. (Például egy nyelv nyelvtanának ismerete esetén a szabályok és törvények egyike sem tekinthető az alany kognitív perspektíváján kívül esőnek és további bizonyításra szorulónak.) *(7)* A két szemlélet szerint a tudás (mint megszerzett ismeretek összességének) szerkezete is különbözik: az externalista megközelítés szerint a tudás szerkezete hierarchikus, tehát egyrészt elsődleges és bizonyíthatatlan paradigmákból, másrészt az ezekre épülő és ezekből származtatott ismeretekből áll (*foundationalism*), míg az internalista megközelítés szerint a tudás egymással egyenrangú összetevők koherens rendszerbe illeszthetőségén alapszik (*coherentism*). *(8)*

Szádja Gáon ismeretelmélete

A szerző szerint a hiteles ismeret forrásai a következők:

– érzékelés (hissz): az öt érzékszerv által közvetített információ;

– az érzékeléstől független, az értelem által belátott axiómák (ilm al-aql): az olyan, további bizonyításra nem szoruló belátások, mint például az, hogy a fél kisebb, mint az egész, vagy hogy valami nem lehet egyszerre létező és nem létező;

– spekuláció (nazar vagy ilm ma dafaat ad-darura alayhi: „szükségszerű, de nem közvetlen tudás"). *(9)*

A két első forrás közvetlennek és spontán jellegűnek tekinthető, hiszen a megismerés szubjektuma gyakorlatilag emberi voltából következően, különösebb erőfeszítés nélkül jut hozzájuk. A harmadik eljárás azonban tudatos szándék és törekvés eredménye, s az érzékelés (külső) és a pusztán értelemmel belátható (belső) „világát" köti össze. Az alanyt az érzékelt és az értelemmel belátott igazságok közötti látszólagos ellentmondás sarkallja spekulációra, például az az érzékleti tény, hogy a Hold egyszer megtelik, majd elfogy, majd ismét növekedni kezd, a csillagászat és a matematika értelem által belátható szabályai alapján kikövetkeztethető *(10)*, azaz a külső (érzékelt) és a belső (értelemmel belátott) információk következtetés (nazar) által összeegyeztethetőek.

A fenti, a mutakallimokra általában jellemző ismeretelmélet két szempontból is dualistának tekinthető. Egyrészt a világot alapvetően külső és belső tényezőkre (objektum, illetve szubjektum) bontja azáltal, hogy éles és egyértelmű megkülönböztetést tesz a szubjektumon kívüli (érzékelt) világra és a szubjektum „intellektusába beleültetett" (maghrúsz fi al-aql) ismeretek között. Másrészt minden adott ismeret jellemezhető azzal, hogy vagy spontán, közvetlen forrásból eredő (érzékelt, illetve értelemmel belátott), vagy a szubjektum tudatos és célirányos erőfeszítésének eredménye (tehát származtatott). Ez utóbbi felosztás a tudást hierarchikus szerkezetűnek írja le, azaz olyannak, amely egyfelől alapvető és elsődleges részből (érzékelés, illetve spontán értelmi belátás), illetve erre épülő és ebből származtatott (következtetés útján szerzett) ismeretekből áll.

Szádja egyértelműen kijelenti, hogy „az értelemmel belátott ismeretek az érzékszervek érzékelésén alapulnak (kanat qawáiduhá mawdúa ala-al-hissz). *(11)* Ez tehát azt jelenti, hogy az értelmi megismerés az érzékelést követi s annak képeit alkalmazza. Egy másik megfogalmazás szerint: „az épület mindig az alapoktól kezdve, [alulról] felfelé és soha-

sem felülről lefelé épül". *(12)* E két megfogalmazás a legtisztább externalizmus és episztemológiai fundamentalizmus (foundationalism) kifejezésének tekinthető.

Érdemes megjegyezni, hogy a ‚Hittételek és meggyőződések könyvé'-nek másik „vezérfonala és alappillére" (qáida dzsami al-kitáb wa-qutbuhu) e kijelentés: „Istenhez semmi sem hasonló és Ő sem hasonlítható a tetteihez". *(13)* A kérdés logikusnak tűnik: vajon az isteni transzcendenciának ez a megfogalmazása felfogható-e úgy, mint az alapvetően dualisztikus jellegű externalizmus következménye? Véleményünk az, hogy egy dualista jellegű episztemológia szükségszerűen dualisztikus ontológiai struktúrát feltételez. A kalám gondolkodásában két, egymástól hermetikusan elzárt kategória áll szemben: az időben létező összetett teremtmények sokasága és a leírhatatlan és csak negatívumokkal jellemezhető isteni egység. A racionalisták érzékelésen alapuló ismeretelmélete képtelen az érzékelés számára teljességgel elérhetetlen Istent bármilyen formában is leírni, s meg kell elégednie azzal, hogy noha az abszolút transzcendens létét bizonyíthatónak véli, létezésén kívül mást róla megállapítani nem tud.

Az al-Mughní episztemológiája

Abd al-Dzsabbár ismeretelmélete Szádja ‚Hittételek és meggyőződések könyvé'-hez hasonlóan az externalizmus legtisztább kifejezése. A tudás, a helyes ismeret itt is egybeesésként, mint egy külső „objektív" realitás (haqíqa) és az azt fedő szubjektív meggyőződés megegyezése szerepel. A legfontosabb ismeretelméleti folyamat pedig, amelynek Abd al-Dzsabbár egy teljes kötetet szentel, a spekuláció (nazar). A spekuláció alapvetően összehangolás: az a folyamat, melynek során a szubjektum véleményét az „objektív" valósághoz igazítja, s erre a hiteles fundamentumra alapozva értelmével a látható világról a láthatatlanra következtet. A spekulácó aktusa egyenlő a gondolkodással (fikr), ami „a dolgok valóságos jellegének (haqáiq) tudását" *(14)* jelenti. Ezzel egyenértékű Szádja kijelentése, mely szerint „a bölcsesség (hikma) a dolgok valóságos jellegének (haqáiq al-asyá) tudását jelenti, nem pedig azt, ahogyan valaki szeretné, hogy legyenek". *(15)*

A racionalisták érzékelésen alapuló ismeretelmélete képtelen az érzékelés számára teljességgel elérhetetlen Istent bármilyen formában is leírni, s meg kell elégednie azzal, hogy noha az abszolút transzcendens létét bizonyíthatónak véli, létezésén kívül mást róla megállapítani nem tud.

Szubjektum és objektum, azaz lélek meggyőződése és objektív külvilág, ezek az egymástól szigorúan elhatárolható jelenségek azok, amelyeknek egybevágóságán minden helyes ismeret alapszik. Az alábbiakban szeretnénk számot adni egy olyan, a kalám ismeretelméletének lényegét érintő hiányosságról, amelyet mind Abd al-Dzsabbár, mind Szádja megemlít.

Az arab wadzsh „arc, elülső rész, felszín, szándék, irány" szó Abd al-Dzsabbár terminológiájában azt az aspektust jelenti, ahogyan a látható jel (dalíl) a szemmel láthatatlan következményéhez (madlúl) kapcsolódik. Bizonyos aspektusok figyelembevétele egyértelmű helyes tudáshoz vezet (al-wadzsh alladhí yuwallid), míg mások eredménytelenek. Az az állítás, mely szerint az élőlények teste nagyrészt vízből áll, helyesnek tekinthető, ám hiba lenne ebből arra a következtetésre jutni, hogy az élőlények vízből teremttettek. Minden látható létező accidentiák sokaságával jellemezhető, s hogy a gondolkodó ezek közül melyiket részesíti előnyben, hogy abból a láthatatlan szférára vonatkoztasson, az a szándékától függ. Ilyen értelemben tehát a kalám rendszerének végső paradoxonja az, hogy a szubjektumnak a vizsgálódás megkezdése előtt már rendelkeznie kell bizonyos sejtéssel a spekuláció végeredményéről. Abd al-Dzsabbár tanácstalanul mondja egy ponton: „azt, hogy melyik az eredményhez vezető aspektus, csak a Magasságos tudja". *(16)* Szádja szavai ugyanezt a bizonytalanságot fejezik ki, mikor azt állítja, hogy „a logikai

következtetés (isztidlál) során a látható jelhez (dalíl) tartozó accidentiák közül a fontosabbat (ahamm) kell figyelembe venni. A fenti hiányosság természetesen a sztoikusok logikájának elégtelenségéből ered, akik az arisztotelészi szillogizmusok közép-fogalma nélkül kíséreltek meg a láthatóból a láthatatlanra következtetni.

Annak ellenére, hogy Szádja és Abd al-Dzsabbár episztemológiája szinte teljesen ugyanaz, apróbb eltérések mégis előfordulnak közöttük. Az ismeret végességéről Szádja a következőket mondja:

l. A tudományok alapelvei konkrétak, ám az eredmény, amelyhez vezetnek, elvont; 2. s olyan végső ismereteket eredményeznek, amely után nincs más ismeret. 3. Az ember a megismerés [folyamatában] fokról fokra halad; 4. s minden fokozat, amelyet elér, szükségszerűen finomabb és megfoghatatlanabb az azt megelőző fokozatnál; 5. s ez így folytatódik, míg elérkezik a végső fokozathoz, amely a legfinomabb és legmegfoghatatlanabb ismeret. S amennyiben az ember eljut e végső kifinomultsághoz, akkor elérte célját. 6. [E szinten] nem lehet konkrét eredményt elvárnia, hiszen, ha ezt kívánná, az azt jelentené, hogy vissza szeretne térni az elsődleges ismerethez, amelytől kiindult vagy a második ismerethez, amely ezt követte. *(17)*

Számunkra a fenti hat kijelentésből a 2. és az 5. a legfontosabbak, itt állapítja meg Szádja azt, hogy a spekuláció folyamatának egyre finomabbá válása során egy ponton a gondolkodó egy olyan végső ismerethez (maalúm akhar) érkezik, amely után nem létezik más tudás. Abd al-Dzsabbár véleménye szerint ezzel szemben a helyes tudás differentia specificája a lélek nyugalma (szukún an-nafsz), amelyet a gondolkodó az ismeret megszerzésekor érez. *(18)* A lélek nyugalmával jár tehát az, ha a szubjektum harmóniát talál külső érzékletei és az intellektusába „betáplált" intuíciók között.

A tudás véges voltának két kritériuma egymásnak első látásra ellentmondani látszik. De vajon nem ugyanazon jelenség két különböző oldalának leírásával állunk inkább szemben? A kalám rendszerében a szubjektum és objektum megkülönböztetésének következtében minden egyes „tény" kétféle szemszögből értelmezhető: az, ahogyan „tényleg" kinéz, valamint amilyen érzést ez a szubjektumból kivált. A végső, legkifinomultabb természetű tudás mindkét szerző szerint örömmel tölti el a lelket. Azonban Szádja ugyanazon jelenséget, nevezetesen a szubjektív és objektív feltételek egybeesését az ismeret oldaláról, Abd al-Dzsabbár pedig a szubjektum oldaláról közelíti meg.

Az ‚al-Mughní' szerzőjének megközelítésére nagy valószínűséggel hatott a bagdadi arab grammatikusok által kidolgozott '[lelki , szellemi] állapotok' (ahwál) elmélete. Az iszlám gondolkodás számára kezdeteitől fogva kihívást jelentett az a tény, hogy a Korán emberekre is alkalmazható jelzők sokaságával (például Halló, Látó stb.) jelöli Istent. A muszlim teológusok mindig fontosnak tartották megjegyezni, hogy Istenre e jelzők nem olyan értelemben vonatkoznak, mint az emberekre, tehát metaforikus értelemben veendők. Abd al-Dzsabbár az ‚al-Mughní'-ban hosszasan cáfolja, hogy Isten bármilyen emberi tulajdonsággal, akár a spekulációra való képesség és hajlam vagy a lelki nyugalom érzésének tulajdonságával lenne leírható, hiszen ezen tulajdonságok megléte az Isten-fogalmon belül változást idézne elő. Így lehetséges, hogy szubjektív megközelítése annak a szándékának tudható be, hogy a spekuláció fogalmának speciálisan emberi és Istenre nem vonatkoztatható voltát kívánta hangsúlyozni. Szádjánál ezzel ellentétben sem az ahwál tana, sem a tudás véges voltának szubjektív értelmezése nem fordul elő. *(19)*

Ismeretelmélet a Yecíra-kommentárban

A ‚Hittételek és vélemények könyvé'-hez viszonyítva a ‚Yecíra-kommentár' viszonylag kevés episztemológiai fejtegetést tartalmaz. A csekély számú részletből azonban merőben más ismeretelméleti konstrukció bontakozik ki, mint a ‚Hittételek és meggyőződések könyvé'-nek a „tényekre" és érzékelésre támaszkodó externalista episztemológiája.

A ‚Széfer Yecíra' a zsidó hagyomány szerint Ábrahám látomásának leírása, melynek során a pátriárka a létezés és a teremtés szemmel láthatatlan „mélyszerkezetébe" nyert betekintést. Szövege dióhéjban azt mondja el, hogy minden teremtett létező a huszonkét héber betű és a tíz alapszám különböző arányban való keveredésével ábrázolható. Ábrázolható és nem igazolható vagy bizonyítható. *(20)* A ‚Széfer Yecíra' tartalmának, annak, hogy a betűkkel és számokkal illusztrált alapelemek sorrendjének és arányának változása hogyan eredményezi a létezők alapvető különbségeit, nem sok köze van az érzékekkel felfogható világhoz, illetve itt az érzékelhető világ nem mint „objektív" tények sokasága, hanem mint láthatatlan folyamatok eredménye jelenik meg. Szádja szerint a ‚Széfer Yecíra' szövege, ha nem is bibliai értelemben, de kinyilatkoztatás jellegű. Episztemológiai háttere azonban homályos, hiszen könnyen belátható, hogy a tudás a racionalisták által elismert három forrásának (érzékelés, univerzális intuíció, spekuláció) egyikéből sem eredhet. Nem tekinthető bibliai értelemben vett kinyilatkoztatásnak sem, hiszen az a közösség egészére érvényes törvényeket tartalmaz, ismerete általánosan kötelező, a ‚Széfer Yecíra' ezzel szemben nem tartozott a zsidó hagyomány legolvasottabb művei körébe.

Szádja megoldása ez esetben is eredeti és frappáns. Mivel az alapszöveg a racionalista ismeretelmélet keretein belül nem értelmezhető, Szádja itt egy internalista jellegű episztemológiai konstrukcióhoz folyamodik. Mint fentebb már utaltunk rá, az internalista szemlélet lényege az, hogy az ismeret helyessége nem a külső axiómákból való levezethetőségén múlik, hanem azon, hogy beleillik-e egy olyan koherens rendszerbe, melynek elemei egymással egyenértékűek s melyeknek mindegyikét a szubjektum tudata tartalmazza. Az internalizmus, azzal együtt, hogy az érzékelést mint hiteles ismereti forrást elismeri, a tudás alapvető forrásának az intuíciót *(21)* (insight) vagy a személyes meggyőződést (belief) tartja.

A ‚Hittételek és meggyőződések könyvé'-ben az érzékelésre támaszkodó ismeret világos, bizonyítható, evidens és „a megértéshez közelálló" (qaríb li-l-fahm). A teremtés mikéntjének ismerete azonban nem érhető el ilyen könnyen. ‚Yecíra-kommentár'-jában Szádja villám-szerű megértésnek (fahm ka-l-baraq) *(22)*, azaz illuminációnak minősíti a módot, ahogyan Ábrahám a teremtés mélyszerkezetébe bepillant: „a dolgok alapelvei (mabádí) úgy ragyognak fel az intellektus számára, mint egy szikra, majd világossá és bizonyossá (tankasif wa-taszahh) válnak, olyannyira, mintha előtte állnának. Ezután addig növekednek és sokszorozódnak, amíg csak el nem érik végső kiterjedésüket (tubligh aqszáhá)...". *(23)* Érdemes megjegyezni, hogy a ‚Hittételek és meggyőződések könyvé'-ben Szádja mindössze kétszer tesz említést az illuminációról s akkor sem sorolja a tudás hiteles forrásai közé. Egy helyütt futólag megjegyzi, hogy „az álmokba néha egy-egy utalás, vagy szimbólum (talkhísz wa-tamthíl) formájában égi szikra is keveredhet" *(24)*, majd a szkeptikusok (madhhab al-wuqúf) nézeteinek cáfolatakor a következő (természetesen tarthatatlan) nézetet adja a szájukba: „...úgy látjuk az igazságot, mint egy ragyogó villámot (ka-l-baraq al-lámi), melyet lehetetlen megközelíteni...". *(25)*

Bár nem tartozik közvetlenül a jelen cikk témájához, mégis röviden szeretnék kitérni a két episztemológiai rendszer ontológiai vonatkozásaira. Amint ezt fentebb megállapítottuk, a dolgok a kalám racionalista megközelítése szerint érzékelhető akcidenciákból és az ezeket „összetartó" láthatatlan szubsztanciából állnak. A másik típusú gondolkodás szerint azonban a dolgok a huszonkét betű és a tíz számjegy kombinációjából tevődnek össze. Egy realitás van tehát, vagy kettő? Válaszunk erre az, hogy ezen a ponton Szádja azon kapható rajta, hogy két különböző regiszterben képes gondolkodni: a ‚Hittételek és meggyőződések könyve' a kalám stílusában íródott, míg ‚Yecíra-kommentár'-ja a neopitagoreus filozófia stílusjegyeit viseli. Szádja két hangneméről árulkodik a filozófia (falszafa) fogalmának eltérő értékelése a két műben. A ‚Hittételek és meggyőződések könyvé'-ben egyetlen futó említést tesz a filozófiáról. A manna csodájáról szólva azt mondja, ha ez nem valódi csoda, hanem valamiféle trükk lett volna, úgy a régi idők filozófusai (al-

falászifa al-mutaqaddimún) már rég leleplezték volna. *(26)* A ‚Yecíra-kommentár'-ban ezzel szemben a filozófia a bölccsé válás folyamatát jelöli, s ilyen értelemben hasonlatos a Teremtő munkájához (kánat al-falszafa tasabbuh bimá kána min afál al-kháliq). *(27)*

A filozófia fogalmának ez a kettős értékelése véleményünk szerint annak a következménye, hogy a ‚Hittételek és meggyőződések könyve' teológiai jellegű mű, a ‚Yecíra-kommentár' pedig Szádja filozófiai munkájaként jellemezhető. A filozófia független emberi erőfeszítés eredménye, teológiai értelemben tehát az isteni kinyilatkoztatásnál alacsonyabb rendűnek tekinthető. Filozófiai értelemben viszont a világ alapjairól való elmélkedés a legnemesebb emberi tevékenység, mely egyedül a Teremtő cselekedeteihez mérhető.

A Megtisztult Testvérek ismeretelmélete

A Megtisztult Testvérek és Szádja ‚Yecíra-kommentár'-ja episztemológiájának módszeres összehasonlítására eddig tudomásom szerint még nem történt kísérlet. A két munka nemcsak azért tűnik egybevethetőnek, mert azonos időben és földrajzi környezetben keletkeztek, hanem ontológiai alapelvük is azonos, azaz mindkét mű szerint a dolgok milyensége és egymástól való különbsége érzékeltethető azzal, hogy bennük az abc betűivel ábrázolt alapelvek eltérő arányban keverednek.

„A dolgok alapelvei (mabádí) úgy ragyognak fel az intellektus számára, mint egy szikra, majd világossá és bizonyossá (tankasif wa-taszahh) válnak, olyannyira, mintha előtte állnának. Ezután addig növekednek és sokszorozódnak, amíg csak el nem érik végső kiterjedésüket (tubligh aqszáhá)..."

A Testvérek leveleikben több ízben is foglalkoznak ismeretelmélettel, négy alkalommal sorolják fel a hiteles tudás forrásait, s a listák csak részben fedik egymást. Az első felsorolásban négy forrásról tesznek említést: az öt érzékszerv (hawássz), a hagyomány (szam, akhbár), a gondolkodás (fikr, taammul) és az inspiráció, illetve reveláció (ilhám, wahy). *(28)* A második felsorolásban három forrás szerepel: az öt érzékszerv, melyek akcidenciákat érzékelnek, s ez az embereknek és állatoknak egyaránt sajátja, az intellektus (aql), mely a felnőttekre jellemző és a szillogizmus (burhán), amelyet a tudósok (ulamá) alkalmaznak. *(29)*

A Testvérek ismeretelméletének árnyaltságára jellemző, hogy a megismerés tárgya szerint különböztetik meg az ismeretszerzés módozatait. A harmadik lista a következő forrásokat sorolja fel: időben és térben távoli jelenségek megismerésére használatos a gondolkodás (fikr) és az inspiráció (wahy), a múlt eseményeinek megismerésére a hagyomány (szam) és a jelen megismerésére a spekuláció (nazar). *(30)* Egy másik felsorolás szerint a hagyomány (khabar) által ismerjük meg a múltat, érzékszervi (hawász) megismeréssel a jelent és spekulációval (isztidlál) a jövőt. *(31)*

A listák a negyedik felsorolás kivételével jelentősen különböznek a mutakallimok megközelítésétől. Az első és a harmadik listán szerepel az érzékeléstől függetlenül működő inspiráció, amely a kalám rendszerében nem számít a tudás hiteles forrásának, a második lista pedig a mutakallimok spekuláció- (nazar) fogalma helyett a filozófusok szillogizmusát (burhán) említi.

A listák különbözőségének oka véleményünk szerint nem a Testvérek gondolkodásának inkonzisztenciája, hanem az a tény, hogy a mutakallimokkal ellentétben, akik a megismerés szubjektumát univerzálisnak tartották, a Testvérek különbséget tettek átlagos képességű (ámm) és különleges képességekkel megáldott (khássz) szubjektumok között. *(32)* Az előbbi csoport az állatokhoz hasonlóan kizárólag külső érzékszerveire, valamint az idősebb generáció által hagyományozott tudásra támaszkodik s így megismerésének legmagasabb rendű forrása a spekuláció lehet. Léteznek azonban olyan személyek is,

akik a külső érzékszerveken kívül rendelkeznek az inspiráció és reveláció forrásaival is, ők megismerésükben az előző csoportnál magasabb szintre juthatnak, végső célként Isten közvetlen szemléléséhez (taalluh rabbáni) is elérkezhetnek.

A Testvérek tehát egymással párhuzamosan két ismeretelméleti modellt is alkalmaznak: egy érzékszervi alapon nyugvó externalista megközelítést, mely a „szellemileg gyengébbekre", az inspiráció adományával nem rendelkezőkre jellemző és egy internalista, „belső érzékelésen" (hawássz bátina) alapuló módszert, mely a „kiválasztottak" sajátja. A két ismeretelméleti rendszer ugyanazon valóság felszínesebb, illetve mélyebb megismeréséhez vezet: az első csoport (a mutakallimokhoz hasonlóan) a látható világra alapozva bizonyítani tudja a Teremtő létezését, de milyenségének leírására képtelen, míg a második csoport az isteni jelenlétet közvetlenül is tapasztalhatja.

Amennyiben összevetjük Szádja két művének ismeretelméleteit, illetve a Testvérek leveleinek episztemológiai struktúráit, ugyanazzal a megkülönböztetéssel állunk szemben: a „nagyközönség" számára egy érzékelésre alapozódó, míg az „elit" számára egy illuminación nyugvó ismeretelmélet körvonalazódik. Ezzel együtt az utóbbiak is elismerik az érzékszervi ismeretszerzés valós voltát, ‚Yecíra-kommentár'-jában Szádja megjegyzi, hogy „ezek az érzékek a valóságot (haqq) közvetítik, tehát az [érzékelt] fény ténylegesen fény és az [érzékelt] sötétség is valóban sötétség". *(33)*

Összegezve

Dancy egy 1992-ben írt cikkében *(34)* azt állítja, hogy az externalista és internalista nézőpontok nem állnak egymással kibékíthetetlen ellentétben. A két megközelítés inkább úgy fogható fel, mint két aspektus: az externalista arra törekszik, hogy „objektív" nézőpontra helyezkedjen, míg az internalista a szubjektum szempontjából, mintegy „belülről" szemlélődik. Az externalizmus tehát alapvetően „cselekmény-központú" (act-centered), az internalizmus pedig a megismerés alanyára koncentrál (agent-centered).

Utolsó kérdésünk arra vonatkozik, hogy vajon a Szádja két műve közötti, illetve a Megtisztult testvérek leveleiben leírt két ismeretelméleti rendszer jellemezhető-e úgy, mint egyrészt „cselekmény-", másrészt „alany-központú".

Válaszunk e kérdésre alapvetően igenlő. A különböző ismeretelméleti konstrukciók ugyanis nem vezetnek különböző eredményre, esetleg csak más-más mélységben látják ugyanazt az állítást. Az externalizmus érzékszervi központú megismerése mindenki számára belátható, „objektív" formában bizonyítja a Teremtő létezését, a kinyilatkoztatás tényét stb. Ezzel szemben az internalizmus rendszerén belül sem a „tény", sem a „bizonyítás" fogalmának nincs helye. A „tény" fogalma ugyanis az „objektív", mindenki számára érzékelhető, illetve intellektuálisan belátható valóság fogalmában gyökerezik, a bizonyítás pedig az az eljárás, amelynek segítségével egy állítás tartalma a fent leírt általánosan érzékelhető vagy értelmileg belátható valóságból levezethető. Az internalista a szubjektum horizontján belül szemlélődik, s két kora-középkori forrásunkban, úgy fest, az internalizmus szerepe az, hogy amely „tényeket" az externalista megközelítés „objektívan" bizonyít, ám az érzékelt világnak nem részei, azokat analógiásan ábrázolja. Ilyen analógiás alapon írható le Isten ragyogásként vagy a teremtés műve számok és betűk rendezett összességeként. Szádjánál és a Megtisztult Testvéreknél az internalizmus nézőpontja így kiegészíti az externalista megközelítést, amennyiben a pusztán bizonyított, de az érzékek számára felfoghatatlan tényeket metaforikusan ábrázolja.

Jegyzet

(1) A 16 kötetes művet Jemenben fellelt kéziratok alapján Kairóban (1960–69) adták ki.
(2) A cikkben a levelek bejrúti, 1957-es kiadást vettem alapul.
(3) Y. Qafih, Jeruzsálem, 1970.

(4) A Széfer Yecíra az i. sz. III–VI. században keletkezett zsidó gnosztikus írás, a kabbala egyik alapszövege, melyhez Szádja valószínűleg azért írt hosszú filozófiai kommentárt, hogy a szöveget demisztifikálja és mágikus vonatkozásaitól megszabadítsa. Ld. Ben-Sammay, H. (1988): Saadya's Goal in His Commentary on the Sefer Yezira. In: Link-Salinger, R. (szerk.): *A Straight Path, Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Washington D. C. 1–9.
(5) M. Lambert, Párizs. 1891.
(6) A téma részletes ismertetésére ld. Van Ess, J. (1970): The Logical Structure of Islamic Theology. In: Von Grunebaum, G. E. (szerk.): *Logic in Islamic Culture*. Wiesbaden. 21–50.
(7) Bonjour, L. (1992): Externalism/Internalism. In: Dancy, J. – Sosa, E. (szerk.): *A Companion to Epistemology,* Cambridge (Ma.). 132.
(8) Ld. Rescher, N. (1974): Foundationalism, Coherentism, and the Idea of Cognitive Systematization. *The Journal of Philosophy*, LXXI/19. 695–708.
(9) uo. 78.
(10) uo. 18.
(11) uo. 2.
(12) uo. 97.
(13) uo. 82.
(14) al-Mughní, 4.
(15) Hittételek és meggyőződések könyve, 206.
(16) al-Mughní, 118.
(17) Hittételek és meggyőződések könyve, 77.
(18) al-Mughní, 58.
(19) Szádja a tudás véges voltát olyan érvekkel támasztja alá, amelyeket eredetileg Philoponus az idő és a teremtés véges volta bizonyítására fogalmazott meg. Lásd Davidson, H. A. (1969): John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation. *Journal of the American Oriental Society*, LXXXIX. 357–91.
(20) Yecíra-kommentárjában Szádja egyértelműen kijelenti: „a könyv szerzőjének szándéka az volt, hogy ábrázolja (taszwír) azt, ahogyan a dolgok keletkeztek (takawwanat),..., hogy [ezáltal] a tudók tudása felfoghassa..." Yecíra-kommentár, 24.
(21) Itt az intuíció nem egyenlő a kalám ismeretelméletének második forrásával (ilm al-aql), mivel a kalám az univerzális intuíciót tekinti a megismerés hiteles forrásának, amellyel minden épeszű felnőtt egyaránt rendelkezik, a Yecíra-kommentárban leírt illumináció azonban speciálisan az Ábrahám pátriárkára jellemző fogalom.
(22) TSY, 43.
(23) TSY, 43.
(24) Hittételek és meggyőződések könyve, 18.
(25) Hittételek és meggyőződések könyve, 69.
(26) Hittételek és meggyőződések könyve, 21.
(27) Yecíra-kommentár, 4.
(28) 38. levél, 63.
(29) 24. levél, 396.
(30) 27. levél, 13.
(31) 3. levél, 154.
(32) Ld. Baffioni, Carmela (1988): From Sense Perception to the Vision of God: a Path towards Knowledge according to the Ikhwan as-Safa'. *Arabic Sciences and Philosophy, VIII.* 213–231.
(33) Yecíra-kommentár, 34.
(34) Dancy, J. (1992): Externalism for Internalists. *Philosophical Issues*, 2. Rationality in Epistemology. 92–114.