

„Ábrahám [szent] helye”¹

Szent tér és zarándoklat az iszlámban²

Tüske László

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

A szent térrel kapcsolatos nézetek és rítusok a vallások kialakulásának, fejlődésének és folyamatos változásának jezeit mutatják, így rendkívül izgalmas információkat közölnek egy adott vallás központi elemeinek fejlődéséről, szervezettségéről, egységes egészként való működéséről — kutatásuk, elemzésük és értelmezésük ezért lényegében mindig e központi elemeket érinti. A vallás történetének ilyen jellegű kutatása olyan mozzanatokat is feltár, amelyek eredetileg idegenek voltak a szóban forgó vallás szellemi-rituális világától, sőt, esetleg ellentétesek voltak vele, ám a rendszer bizonyos körülmények hatására valamilyen sajátos interpretáció keretében magába fogadta ezeket, és többé-kevésbé szervesülve a részeivé váltak. A szisztematikus és történeti kutatás ilyen lehetőségét nyújtja a szent térnek az iszlám világában való megjelenése, és a hozzá kapcsolódó rítusok szerkezetének, belső rendjének történeti alakulása. E téma kifejtése természetesen messze meghaladja az itt rendelkezésünkre álló teret, ezért inkább csak jelzésként szeretnék néhány szempontot, interpretációs kérdést felvetni a rítus változása kapcsán.

Közelebbről nézve a dolgot, a szent térrel és a mekkai zarándoklattal kapcsolatos kérdésekről kívánok szólni. Miként értelmezhető a szent tér az iszlámban? Milyen utat jár be a zarándok a rítus teljesítése során, s ez milyen jelentéssel bír számára? Továbbá, milyen vallástörténeti és funkcionális kapcsolat áll fenn a szent tér és a zarándoklat között, vagy másképpen fogalmazva: miként érvényesül a *repristinatio* (*retradicionálizáció*) elve az iszlám hagyományteremtő törekvésében?

A következőkben ezek korántsem teljes tárgyalásával azt a benyomást kívánom megerősíteni, hogy az iszlám történeti értelemben jószerivel a szemünk előtt zajló megalapozása lényegében egy *ellenvallás*³ létrehozását jelenti. Ennek során a *pogánysággént* felfogott politeizmussal való szakítása, és a *tévelygés*ként felfogott judaizmustól illetve kereszténységtől való elkülönülése a történelmi helyzetre adott válaszként egyetlen aktusban egyesült, úgy, hogy az

¹ Korán 2, 125 és 3, 97. A Korán-idézetekben Simon Róbert fordítását követem, esetenként kisebb módosításokkal (SIMON 2001: K: 3–476).

² A szöveg első változata előadásként hangzott el Piliscsabán a *Szent tér – vallástörténeti alapfogalmak* című, a PPKE BTK Vallástörténeti Mesterképzése, illetve Doktori Iskolájának Eszmetörténeti Műhelye által szervezett konferencián 2009. október 17-én.

³ ASSMANN 2003: 23.

igazság egyedüli és végleges képviselőjének önmagát, az Allahnak való önátadás (*iszlám*) vallását állította, mint az üdvtörténet egyetlen lehetséges útját az egész emberiség számára. Ebben a folyamatban meghatározó szerepe van az *Ábrahám-vallás* gondolatnak, amely a vallásos képzetek új struktúrába való szervezését, az Allahhal szembeni kötelezettségek (*ibáda*) rendjét biztosító új rítusok kialakítását hozta magával. Elvitathatatlan, hogy ennek logikájában az iszlám alakuló és folyamatosan gazdagodó emberképe, s különösen az a mélységes meggyőződés játszott meghatározó szerepet, hogy a szimbólumok konkrét, gyakorlati jelentőséggel bírnak a vallási tapasztalat átélésében.⁴

Szent tér és iszlám: vázlatos láttelep

A szent tér konstrukciója különös figyelmet kelt, hiszen a monoteista vallások közé tartozó iszlám típusosan olyan Istent tételez, aki teremtéssel (*khalq, ibdā', creatio*) hozta létre a létező világot, amely ennek következtében a szentség lenyomatát őrzi. A szent tér ebben az értelemben az egész teremtett világgal azonos: ez az a világ, amely környezetet, háttérrel ad az ember számára, ahol evilági tevékenységét kifejtheti, s amelyekről majd számadást tesz az Utolsó Ítélet alkalmával.

A Korán egyik verse szerint „*Allahé Napkelet és Napnyugat és ahová csak fordultok, Allah orcája ott van*” (2, 115). A kijelentésben nyilvánvalóan az a meggyőződés fogalmazódik meg, hogy Allah evilági jelenléte nem korlátozódik egy meghatározott térbeli pontra: mindig és mindenütt jelenvaló, s az ember bármilyen körülmények között, folyamatosan érzékelheti. Ez a meggyőződés mélyen rögződik a muszlim hívekben, és mélyen átjárja mindennapi életüket, alapvetően határozzván meg a szent térhez való viszonyukat.⁵ Érdemes arra is odafigyelni, amit egy másik helyen mond a Korán: „*Megmutatjuk nekik a jeleinket a föld tájain és saját magukban, hogy nyilvánvaló legyen a számukra, hogy ez az Igazság*” (41, 53), mely arra figyelmezteti és emlékezteti a hívőt, hogy Allah nemcsak a teremtett külső természetet, hanem az ember belső világát is uralja. A világ Allah teremtménye, s ezért Allah, az ember és a világ (természet) bontatlan és bonthatatlan egységet képez, ami teoretikusan az Allah egységét (egyedülvalóságát, *tauhid*) megfogalmazó tanítás legfontosabb elemének következménye. Rögzítenünk kell tehát, hogy az iszlámban — elméletileg legalábbis — a teremtés aktusa révén az egész világ, az ember külső és belső világa is *szentnek* minősül.

A *tauhid* elvének megfelelően és a teremtés tényéből következően ugyan minden hely szentnek számít, hiszen Allah teremtető aktusával jött létre, de ha az emberek számára nem adódik valamilyen konkrét térbeli lehetőség, amelyben meg tudnák tapasztalni a *szentet*, akkor túlságosan általános, elvont és homályos maradna számukra, nem találkozoznának vele, és így nem felelne, nem felelhetne meg szellemi és lelki igényeiknek. Ha minden szent, akkor semmi sem az, ezért aztán az iszlám világában, ahogy más vallások esetében is, a mindennapi vallásosság keretében meg kell küzdeni ezzel a dogmatikai tétellel. Goldziher Ignác az iszlám történeti

⁴ BENNETH 1994: 88.

⁵ SCHIMMEL 1991: 163.

fejlődésének tárgyalása során már utalt erre a feszültségre, mint a szigorú írástudók racionális monoteizmusa és a népi vallásosság gazdagabb spirituális életet követelő igénye közötti ellentmondásra, és elemezte azokat a körülményeket, amelyek révén ez a feszültség a muszlimok által meghódított területek isteneinek, szentjeinek, szent tereinek iszlamizálása révén feloldódott.⁶ Ezáltal az iszlám merev (*vallásjogtudó, tudós*) vallásossága egyfajta élhetőbb, belakhatóbb szellemiséget alakított ki magának. Az így konkretizálódott, és a mindennapi tapasztalatban elérhető szent helyek spirituális értelemben *fókuszként* működnek és hatnak a hívek vallási életében.

Ha a fentiek figyelembe vételével *láttelepet* szeretnénk kapni az iszlám szent tereiről, akkor a következőket állapíthatjuk meg.⁷ Mindenekelőtt *harámnak* nevezik e területeket, ami a szótár szerint „tiltottat, tabut” jelent; jól ismert a nők elkülönített lakóterének megnevezéseként; de az iszlám előtti arabok is ezzel a szóval nevezték meg a vallási képzetekkel jelölt szent tereiket. A szent helyek különböző funkciókhoz kapcsolódnak: Mekka s közelebről a Kába archetípus, hiszen ez az a hely, ahol az iszlám felfogása szerint Allah és az ember közös földi története elkezdődött, ide hívja Allah a muszlimokat a zarándoklatra, s az istentisztelet alatt minden muszlim erre fordul.

A mecsetek az istentisztelet (*szalá*) helyeként minősülnek szentnek, ennek eredeti változata Mohamed próféta medinai házának udvara volt. A Korán olyan épületeknek nevezi a mecseteket, „amelyek emelésére Allah engedélyt adott, [s engedélyt adott arra is,] hogy az Ő neve említettessék bennük” (24, 36). A százötven-kétszáz fő befogadására alkalmas kisebb mecsetek (*maszdzsid*) és a pénteki *khutba* (prédikáció) elmondására kijelölt nagyobb *dzsámik* között vallási-politikai szerepük tesz különbséget.

A síremléknek mint szent helynek az archetípusa a jeruzsálemi *Sziklamecset* (*Qubbat al-szakhrá*), mely Ábrahám sírja fölé magasodik, s amely Mohamed próféta égi utazása (*mi'rádzs*) kapcsán is jelentős szerepet játszik a muszlim vallási képzetekben. A sírok látogatása (*zijára*)⁸ későbbi fejlemény az iszlámban, s komoly vitákat eredményezett az intellektuálisabb-puritánabb és a népi-mágikus elemekkel átszőtt vallásosság képviselői között, ugyanakkor gazdag irodalmat inspirált, amely a földrajzi művek részeként a muszlim világ látogatásra méltó szent helyeiről is számot adott.⁹

A muszlim hívők kilencven százalékát kitevő szunniták számára az említettek számítanak kitüntetett térnek, míg a síiták különös tisztelettel viseltetnek a 680-ban meggyilkolt Huszain imám mártíromságát jelképező *Karbala* iránt, amely település a mai Irakban, Bagdadtól délre található. Ismert, hogy a történelmi tragédiáról minden évben a Huszain passió keretében emlékeznek meg, az *Asúra* (a muszlim naptár *muhartram* hónapjának 10.) napján. A kiemelkedő személyiségek sírjai (például *Qom*, *Meshed*) azonban a síiták között is rendszeresen látó-

⁶ GOLDZIER 1971: 255–341.

⁷ CRAWFORD 2002: 29.

⁸ MERI 2002: 524a–529b.

⁹ Ennek az irodalmi műfajnak egyik első kiemelkedő műve Abú l-Haszan Ali Ibn Abi Bakr al-Harawi, *al-Isárát ilá ma'rifat az-zijárát* („A látogatható helyek ismeretének bemutatása”), lásd HARAWI, AL- 2002.

gatott helyek, sőt, napjainkban különös ízt kapott a lokális szentek (*emámzáde*) síremlékeinek felkeresése, ami egyes megfigyelők értelmezése¹⁰ szerint a hivatalos, állami vallásossággal való szembenállás lehetőségének, vagy legalábbis másfajta, a politikával kevésbé átszótt vallásosság alternatívájának látszik.

Mindezek fölött és előtt azonban létezik az iszlámban a szent térnek egy olyan speciális esete, amely ugyan más vallások rituáléjában is jelentkezik, de mintha nem kapna ilyen jelentős hangsúlyt: ez pedig a szabályozott térbeli vonatkozás, az *imairány* (*qibla*). Ahogy utaltunk rá, s ahogy később is visszatérünk majd erre, az iszlám hagyományai szerint a Kába közvetlen környezetének kiemelkedő vallási jelentősége van. A Kába lett ugyanis a végleges imairány a Korán rendelkezése szerint:

„Gyakran látjuk orcád fordulását az ég felé; ezért mi olyan imairány (*qibla*) felé fordítunk téged, ami megnyeri tetszésed. Fordítsd hát orcádat a Szent Mecset felé! Bárhol is legyetek [ó, hívők], fordítsátok orcátokat az ő irányába!” (Korán 2, 144).

Ismert, hogy kezdetben az imairány — a különböző szomszédos vallási közösségek koncepcióját átvéve — Jeruzsálem volt, és csak a muszlim közösség történetének egy kritikus pontján, a kivonulást (*hidzsra: emigráció, kivándorlás*) követő 16–17. hónapban, 624. október-novemberében változott meg,¹¹ és fordult északi irányból délre. A fordulat emlékműve egy Medina környéki mecsetben (*maszdzsid al-qiblatain*) látható, amiben két, egymással szemben álló imairányjelző falmélyedés (*mihráb*) is található.¹² Rendkívüli ereje van ennek a rituális előírásnak: mivel nyugatról keletre, északról délre, keletről nyugatra és délről északra irányul a *qibla*, a világ összes muszlimjának egyetlen pont felé forduló, koncentrikus körökben elhelyezkedő tömegének képzetét felidézve az egyetemes muszlim közösség összetartozásának képét adja — mintegy azt az üzenetet közvetítve, hogy hitük legfontosabb elemét, a *tauhidet* a saját testükkel, illetve rítusukkal írják a térbe. Nem véletlen tehát, hogy a Kábával kapcsolatos elképzelések az iszlám irányzatai számára a spirituális élet különféle útjait nyitják meg.

Másfelől azonban hangsúlyozni kell, hogy, bár az iszlám kijelöl bizonyos értelemben vett szent tereket, ez sohasem jelenti azt, hogy az eredeti elképzelést — azaz, hogy minden Allah teremttette dolog szent — egy pillanatra is feladták volna. A kultusz, az építészet és a várostervezés révén a muszlimok sem kívánnak mást elérni, mint szakralitásában megerősíteni az ember által belakott — rendezett — teret (a *kozmoszt*)¹³ és annak minden lakóját azáltal, hogy a szentet bevonják a *világ*iba. Vagy felmutatják benne, vagy előhívják belőle, vagy ráolvassák. Előfordul például, hogy a piacot egy szent síremléke közelében működtetik, feltételezve, hogy a szentség kiterjed a piacra is, és ezzel összefüggésben gyakorlati lépéseket is tesznek — például elveszik és összegyűjtik a piacra érkezők fegyvereit.

¹⁰ N. Rózsa Erzsébet utal erre, lásd pl. http://www.grotius.hu/doc/pub/VPUIJK/2010_116_n.rozsa_erszabet_iran.pdf (2013. 12. 01. letöltés): 10. oldal.

¹¹ SIMON 2001: KV: 46–47.

¹² YAGMUR 2007.

¹³ ELIADE 1987: A szent tér és a világ szakralizációja c. 1. fejezet.

A mecset, ahol összegyűlnek és imádkoznak, a sír, amelyben egy szentéletű embert eltemettek, vagy Mohamed élettörténetének jelentős állomásai, lakóhelye, síremléke szentté válnak a vallásos élményben. Ezek az iszlámban is csodákkal, rendkívüli eseményekkel kapcsolódnak össze, szimbolikus jelentéseket vesznek fel. Ha pedig egyszer ez megtörténik velük, akkor rítusok kapcsolódnak hozzájuk, és szent mivoltuk a vallásgyakorlat révén tovább erősödik. Így a szent helyen megvalósul a horizontális és a vertikális találkozása, amit az épületekkel, a térszerkezet alakításával is hangsúlyoznak.

Az ember azonban nem nyer feloldozást vagy megváltást csupán attól, hogy egyszerűen meglátogatja a szent helyeket. Azok külső megjelenése csak arra jó, hogy támogassák a hívő muszlim belső, személyes hitélményét, hittapasztalatát. Ilyen értelemben például a mekkai zarándoklat, hacsak fizikailag vesznek benne részt, valódi spiritualitás nélkül, akkor érvénytelen lenne és értéktelennek minősülne. Mindazonáltal nagyon keskeny a rés a tudatosan vállalt és mély vallásossággal átítatott, illetve a pusztán formálisan végzett szertartás között, bár mégiscsak ez adja a lehetőséget arra, hogy az égi és a földi világ találkozhasson.

Minden muszlim számára a tulajdonképpeni szent hely Mekka, középpontjában a Kábával, valamint a körülötte emelt és történetileg többször is átépített mecsettel. A város nemcsak azért jelentős, mert Mohamed próféta szülővárosa, aki a világ minden népéhez szóló próféta-ként érkezett el, hanem azért is, mert a Korán szerint itt zajlott le Ábrahám, Hágár és Iszmáil életének néhány epizódja.

A Korán alapvető forrás a hely szentségének megerősítésére:

„[Emlékezzetek arra], amikor a Házat az emberek számára a látogatás és a biztonság helyévé tettük. És mondtuk: Tegyétek a magatok számára Ábrahám [szent] helyét imahellyé! És megállapodtunk Ábrahámmal és Iszmáállal, mondván: Tisztítsátok meg a Háza-mat azok számára, akik elvégzik a körmenetet, akik vallási buzgalmukban hosszasan időz-nek ott, s akik meghajolnak és a földre vetik magukat” (Korán 2, 125).

A mai muszlim közvélekedés a Koránra támaszkodva úgy tartja, hogy a Kába kegyhely, amelyben ott van a meteoritkő (Korán 5, 2), szent terület, ahova a *qibla* irányul (Korán 2, 144). Ezekhez, valamint a többi vonatkozó kijelentéshez gazdag szóbeli hagyományok csatlakoztak, árnyalták, kitejesítették a képet, s a századok során mind sokszínűbb és teljesebb narratívát hoztak létre a lehetséges változatok egy-egy elemének interpretációjával, majd re-interpretációjával.¹⁴ Így a kinyilatkoztatás és a szóbeli hagyományok együtt formálták és gazdagították az elképzelést: a Kába az első szentély az emberek számára (3, 96) abban az értelemben, hogy *„a szent helyet az emberek kapják.”*¹⁵

A Kába a mennyből zuhant alá, de egy nyílást hagyott maga mögött, amely alkalmas arra, hogy kommunikációt, vagy inkább dialógust biztosítson a két szféra között, s így összekapcsolja a jelent, a múltat és a jövőt, illetve betöltse az *axis mundi* szerepét. Ennek tényleges működéséhez azonban meghatározott rítusok (*manászik*) szerint végzett vallásgyakorlás szükséges a hívők részéről — ezek között pedig kiemelkedő szerepe van a zarándoklatnak.

¹⁴ FIRESTONE 1990.

¹⁵ Vö. ELIADE 1987, BENNETH 1994: 94.

A zarándoklat (*haddzs*)

A zarándoklat a muszlimok ötödik fő kötelessége, amelyet azonban csak kedvező feltételek esetén kell teljesíteni. Célja az iszlám szent tere, a mekkai övezet a szent mecsettel, benne a Kábával, valamint bizonyos — a város környékén található — helyszínek felkeresése. Maga a zarándoklat rendkívül összetett és jelképes cselekvésekből áll, ezért a legtöbb zarándok vezetőre szorul, aki lépésről lépésre támogatja a zarándokút állomásainak felkeresésében és a kultikus előírások teljesítésében. A kutatások szerint az állomások és a cselekedetek az iszlám előtti arabok vallásos életében gyökereznek,¹⁶ amelyek érdemi jelentésmódosulás után vették fel ismert formájukat. Különösen fontos ebben a tekintetben a Korán 2, 124–141 szakasza,¹⁷ az Ábrahám-vallás megalapozásával.

Az iszlám kialakulásának történetében meghatározó jelentőségű volt Mohamed búcsúzarándoklata (*hiddzsat al-wadá'*),¹⁸ amelyre 632 tavaszán, röviddel a halála előtt került sor. A hagyomány szerint magát a zarándoklatot is ekkor rendelte el:

„Ezen a napon teljessé tettem számotokra a vallásokat, ezzel válik teljessé rajtatok a kegyem, és nagy öröm számomra, hogy az iszlámot választottátok vallásotoknak.” Majd kijelölte kereteit annak jegyében, hogy „Minden közösségnek rítust rendeltünk el, amelyet odaadón be kell tartaniuk” (Korán, 22, 67).

A búcsúzarándoklat jelentősége éppen abban áll, hogy a hívek rögzítették a próféta aktuális cselekedeteit, kijelentéseit és fohászait, hogy azokat példának tekintve maguk is el tudják végezni a zarándoklatot. A zarándoklat (*haddzs*) előírásai magukba foglalják mindazt, ami az iszlám megjelenítéséhez szükséges, de ezek koherens rendje nehezen állapítható meg. A kutatók számára tulajdonképpen kibogozhatatlan szálak bonyolult egymásba kulcsolódásáról, egymásba játszásáról van szó, amelyek éppíglétét — az iszlám *tauhíd*-elvének általános ernyője alatt — a próféta történelmi búcsúzarándoklata indokolhatja

Érdemes — a teljesség igénye nélkül — egy pillantást vetni a zarándoklat lefolyására, ám mielőtt megtennénk, rá kell mutatnunk arra a szaggatottságra, inkoherenciára vagy nyitottságra, amely a Korán általános jegyeként itt is megmutatkozik. Az iszlám kinyilatkoztatásának ez a befejezetlensége a szöveg interpretációja és a belőle táplálkozó szimbolikus cselekedetek révén a vallásos élmények végtelen gazdagságát biztosítják a hívek számára. Ez abból a feszültségből táplálkozik, ami egyfelől a zarándoklaton részt vevők vallási tapasztalatának teljessége, feltétlen és egyetemes élménye, másfelől a zarándoklat rituális szerkezetének szaggatott formája között mutatkozik meg.

A zarándoklat ezernégyszáz éves tapasztalata, eredetisége és éppen ebben megnyilvánuló, feltétlen hitelessége, illetve a rítus racionáléja nem áll közvetlen kapcsolatban egymással, azt lehet mondani, hogy a vallásos tapasztalat nem következik a rítus logikájából. Másfelől az is

¹⁶ SNOUCK HURGRONJE 1880, PETERS 1996: 21–30.

¹⁷ Lásd ehhez Simon Róbert magyarázatát (SIMON 2001: KV: 37).

¹⁸ GUILLAUME 2003: 649–651.

világos, hogy ennek az elvárt közvetlenségnek a hiánya paradox módon involválja, bevonja, vagy inkább mozgósítja a zarándoklaton részt vevő hívőt. Arra kényszeríti, hogy az adottságokban kihagyott helyeket kitöltse, a szerkezet üresen hagyott részeit pedig előzetes ismeretei és élményei alapján szinte automatikusan egészítse ki.

A zarándok aktivitását a vallásos műveltség különböző fokait tételezve adottnak vehetjük. Ugyanakkor szem előtt kell tartanunk, hogy, miután a zarándoklat olyan vallási kötelesség, amelyet minden muszlimnak — legalább egyszer — teljesítenie kell, komoly felkészülés, tanulás és begyakorlás előzi meg. Nem vitás, hogy az így kondicionált zarándok bekapcsolódása a mégoly szerkezettelen zarándoklat-menetbe a fel- és ráismerések láncolatán keresztül történik meg, pszichikus készítéseinek megerősítését és folyamatos önelsajátítást biztosítva számára.

A zarándoklat jelentősebb elemei

Minden felnőtt muszlimnak vallási kötelessége tehát, hogy anyagi lehetőségei és fizikai képessége szerint legalább egyszer elvégezze a zarándoklatot (*haddzs*):

„Az első [szent] Ház, amelyet emeltek az embereknek, Bakkában volt. Áldott ez a Ház és útmutatás minden teremtménynek. Nyilvánvaló jelek vannak benne: Ábrahám szent helye. Aki belép oda, biztonságban van. Az emberek kötelessége Allah iránt a zarándoklat a Házba — amennyiben ennek szerét tudják ejteni” (Korán 3, 96–97).

A zarándoklat végrehajtásának ideje¹⁹ a muszlim naptár tizedik, *sawwál*, vagy a tizenegyedik, *dzú l-qáda* hónapja, vagy a tizenkettedik *dzú al-hidzsdzsa* (a zarándoklat) hónap első tíz napja.

A zarándoklat érvényességének feltételei a következők: 1. a zarándok a szentség állapotába (*ihrám*) lépjen azzal a kinyilvánított szándékkal, hogy a zarándoklatot elvégzi; 2. ténylegesen végezze is el a zarándoklat rítusait (*manászik*) az év erre kijelölt szakaszában és 3. ezeket az előírt helyen hajtsa végre. A zarándoklatnak alapvetően két fajtáját különböztetik meg: az ún. kis zarándoklatot (*umra*), és a nagy vagy a tulajdonképpeni zarándoklatot (*haddzs*).

A muszlim hívő az *ihrám*, a szentség állapotában végzi a zarándoklatot. Az *ihrám* szó „lemondást”, „önmegtartóztatást” jelent, s arra utal, hogy a hívő ezen idő alatt olyan dolgokról mond le, amelyeket hétköznapi körülmények között szokásosan megélt vagy gyakorolt. Az iszlám *hanafi* jogi iskolája szerint az *ihrám* állapotának lényeges eleme a *belső őszinte szándék* (*nijja*) és ennek speciális kinyilvánítása (*talbiya*). A zarándok két darabból álló varratlan ruhát ölt magára: az ágyékkötőt (*izár*) és a felsőruhát (*ridá*), s ennek még azelőtt meg kell történnie, hogy átlépne a Mekka körül kijelölt szent övezet határait (*míqát*). A vallásjog szerint a sajátos ruházattal jelzett állapot (*ihrám*) (a szándékkal (*nijja*) együtt) a zarándoklat érvényességét meghatározó pillérek (*arkán*) közé tartozik.²⁰

¹⁹ PETERS 1996: 33–35.

²⁰ MCMILLEN 2011: 22.

A szent teret vagy övezetet a különféle égtájak felől Mekkába vezető utak egy-egy állomáshelyével jelölték ki: 1, Szíria/Egyiptom irányából körülbelül 200 kilométerre, északnyugaton Rábig város; 2, Irak felől 94 kilométerre, északkeleten Dariba a határpont; 3, míg Medina felől az utóbbitól 10 kilométerre fekvő Dzú Hulaiba állomása; 4, Jemen (a Vörös-tenger felől) 54 kilométerre, délnyugaton Tiháma; 5, az Arafáttól keletre, 96 kilométerre pedig Nadzsd. A mekkaiak és a Mekkán kívüliek megkülönböztetése a zarándoklatra vonatkozó szabályok megállapításában is érvényesül, s ennek során olyan gyakorlati kérdésekre is sor kerül, amelyek megkönnyíthetik a helybeliek zarándoklati rítusainak elvégzését.

A *haddzsra* indulók állandó szándéknyilvánító imája a *talbija*, ami következőképpen hangzik:

Labbaika alláhumma labbaika, labbaika, lá saríka lak, labbaika, innal-hamda wanni'mata laka wal-mulk, lá saríka lak („Hívásodra jövök, ó, Allah, hívásodra jövök, a Te hívásodra jövök, akinek nincsen társa, a Te hívásodra, akié a hála, a jóság, akié a királyság, akinek nincsen társa!”).

A sajátos öltözékekkel és az állandóan ismételt imával jellemzett szentség állapotának más jegyei is vannak, ilyen a hajvágás, a borotválkozás és a körömvágás, illetve általában a tisztálkodás *tiltása*, valamint a házassélettől való *tartózkodás*. Így a szentség állapota több mint egy egyszerű rituálé, valójában megtisztult szellemi állapot, amit a zarándoklat végéig fenn kell tartani, s csak annak befejezése után lehet — meghatározott szabályok szerint — kilépni belőle. Ha a zarándoklat során az elvárt szentség állapota valami miatt mégis sérülne, akkor gondoskodni kell a jóvátételről, például állatáldozat (*hadj*) révén.

Fel kell figyelni arra, hogy a szentség állapotára vonatkozó előírások a nők öltözkését nem szabályozzák, csak az elvárható szolid ruházatot követelik meg tőlük, sőt, az is szembe-tűnő mozzanat, hogy a nemeket élesen elkülönítő hétköznapi gyakorlattal ellentétben a zarándoklat során megengedik, hogy a nők és a férfiak együtt tegyenek eleget a rituális előírásoknak, az elvárható szemérmes viselkedési normák betartásával.

Világosan látszik, hogy a szentség állapota tekintetében a vallástörténet egyik ismert jelenségével állunk szemben, az átmeneti rítusok (*rites de passage*) egy esetével, amelynek az *átmenetet* jellemző szakaszát (ez Arnold van Gennep elemzésében²¹ a *várakozás* állapota, Victor Turnernél²² pedig a *köztes* állapot) a megszokottól eltérő magatartás és öltözkészletet követel meg, ugyanakkor azonban a rítus minden egyes résztvevőjére ugyanazok az előírások és követelmények érvényesek. A szentség vagy *ihrám* állapota tehát alapvető jelentőséggel bír a zarándoklat résztvevői számára, olyan lelkiséget jelez, amelynek birtokában a hívő meg tudja haladni mindennapi beállítottságait, miközben azt is megtapasztalhatja, hogy a hívők hatalmas közösségének olyan *egyenrangú* tagja, akinek semmilyen világi előjoga nincs, és nem is lehet. Ez a társadalmi kötöttségektől való mentesség felszabadító erővel hat a zarándoklat résztvevőire és alkalmassá teszi őket arra, hogy eredeti természetük szerint viselkedjenek és reagáljanak az őket érő különféle hatásokra.

²¹ VAN GENNEP 2007.

²² TURNER 2002.

A zarándoklatot spirituális és anyagi felkészülés előzi meg, melynek során a *haddzsra* induló muszlim rendezzi szűkebb és tágabb környezetével fennálló kapcsolatait, kifizeti az adósságait, rendelkezik a követeléseiről. Annak eldöntése, hogy milyen zarándoklatra indul, a felkészülés része: a vallástörvény (*saría*) ugyanis a zarándoklatvégzés többféle módját ismeri. Mint említettük, az egyik lehetőség a *haddzs*, a nagy zarándoklat, amelynek a végrehajtást tekintve több fajtája lehetséges. A *haddzs ifrád* során az *umra* nélkül végzik el a zarándoklatot — utóbbit a további szabályok szerint bármikor végrehajthatják, az áldozati állat bemutatása pedig nem feltétlenül szükséges. A *haddzs tamattu* az ún. élvezeti zarándoklat, amikor a zarándok két részletben tesz eleget vallási kötelezettségének: előbb a szentség állapotában (*ihrám*) az *umrát* végzi el, majd megborotválkozik, azaz kilép az *ihrám* állapotából, várakozik, s amikor elérkezik a zarándoklati hónap nyolcadik napja, újra belép a szentség állapotába, és elvégzi a *haddzsot*. Az ilyen zarándoklat során hálaadó (*sukr*) áldozatot kell bemutatni. A *haddzs qirán* azt a zarándoklatot jelöli, amikor a hívő egyetlen alkalommal ölti magára az *ihrám* öltözetet, és egymás után, egyetlen öltözettel végzi el az *umrát* (kis zarándoklat) és a *haddzsot*. Mint a *haddzs tamattu* végrehajtói, úgy az ő számára is kötelező a hálaadó áldozat (*sukr*) bemutatása.²³ A következőkben a *qirán* zarándoklat meghatározó elemeivel foglalkozunk.

A zarándoklat legfontosabb szertartásai: a *tawáf* (körüljárás), a *szaj* (futás-erőfeszítés), a *wuqúf* (kiállás), a *nahr* (áldozás), a *dzsamrat aqaba* (kövezés) és az *ifáda* (futás).

A zarándoklat első napja a *dzú l-hiddzsza* hónap 8. napja.²⁴ Első szakasza a *tawáf*, a Kába körüljárása. Az előírás szerint hétszer kell megtenni az óra járásával ellenkező irányban, Allaht dicsőítve, hálaadó szívvel, s minden alkalommal köszöntve az épület délkeleti sarkába épített Fekete Követ (*hadzsar aszward*). A követ meg kell csókolni, ahogyan ezt egy Omarra visszamenő, minden gyűjteményben és kézikönyvben megtalálható *hadísz*²⁵ is jelzi:

„Jól tudom, hogy csak egy puszta kő vagy, amelyik nem tud segíteni és nem tud ártani sem, és ha nem láttam volna Allah prófétáját — áldja meg Allah és őrizze békében őt —, hogy megcsókol téged, akkor sosem csókolnálak meg.”

A körüljárást az Ábrahám helyén (*maqám Ibrahím*) elvégzett istentisztelet, majd a Zemzem forrás vízének megízlelése követi.

A *tawáf* és az azt követő rítusok elvégzése után a zarándoklat következő mozzanata a *szaj*, a Szafá és Marwá nevű magaslatok közötti hétszeri futás. A rítus Ábrahám történetek egyik jelenetét idézi meg, amikor Ábrahám Hágárt és a kisgyermek Iszmáílt egy sivatagos, száraz helyen, a leendő Mekka területén hagyja. Az anya víz után kutatva fut fel a magaslatokra, miközben a kisfiú a sarkával a földet verve rátalál a Zemzem forrásra. A *szaj* rítussal befejeződik a kis zarándoklat, az *umra*, de aki a *haddzs* elvégzésére készül, az nem borotválkozik meg, hanem folytatja a szertartásokat.

A zarándoklat résztvevői a *szajt* követően a *talbija* folyamatos ismétlésével Minába mennek, ott éjszakáznak, majd a második napot a hajnali istentisztelettel (*fadzsr*) kezdik.

²³ YAGMUR 2007: 140–142.

²⁴ McMILLEN 2011: 21–22.

²⁵ Lásd többek közt <http://www.islam2all2all.com/hadeeth/moslem/alhaj/php?alhaj=41> (2014.01.08. letöltés).

Ki kell térnünk arra, hogy a muszlim hagyomány szerint a Kába jelöli azt a helyet, ahol az emberi élet kezdődött, a paradicsomot, ahol Ádám neveket adott a világ dolgainak, és ahol az angyalok — Iblisz kivételével — leborultak Ádám, Allah helytartója előtt.²⁶ A hagyomány egy része úgy tudja, hogy az épületet először Ádám emelte, majd Séth, Ábrahám/Ibrahím és Iszmaíl, később pedig Noé gyermekei renoválták. Iszmaíl leszármazottai közül Qusajj ibn Qiláb állította helyre, miután az ő törzse lett a Kába védelmezője és őre. Mohamed próféta ennek a törzsnek oldalági leszármazottja. Mondhatni egyenes vonal vezet tehát a világ teremtésétől Mohamed prófétaig a Kába építése, majd ismétlődő helyreállításai révén. Ismert hagyomány²⁷ mondja el, hogy amikor a hetedik század elején a Qurajs törzs felújította az épületet, az akkor még nem prófétáló Mohamed volt az, aki, miután megkérték rá, a Fekete Követ a helyére tette. Az első arab források²⁸ tabernákulumnak, szentségháznak írták le a Kábát, és trónnak (*arís*) nevezték, amelynek legfőbb díszje a külső borítója volt, a *kiszwa*. Kisebbségi fallal védték a gyorsan lefutó esők ellen, és egy bekerített, nyitott áldozati hely állt mellette, valamint Iszmáíl feltételezett sírja is szorosan hozzá tartozott. A Qurajs említett felújítása során egy bizánci hajó faanyagát is hasznosították, s ekkortól, a 7. század elejétől emlékezik meg a hagyomány arról, hogy a „keresztény templomok mintájára” épített építményben Mária és Jézus ábrázolása is látható volt. Ez a hagyományok szerint a 8. század közepéig megmaradt, miután Mohamed próféta Mekka bevételekor az épület bálványoktól való megtisztítása során megtiltotta a muszlimoknak, hogy a képhez nyúljanak.

A Kába első jelentős, jegyzett átépítését Abd Allah ibn Zubair ellenkalifa végeztette el, aki az Omajjádok ellenében 684-ben szilárdította meg uralmát Mekka fölött. Miután a harcok során az épület is megsérült, az ellenkalifa a próféta állítólagos kívánságát követve a félkör alakú áldozati helyeket (*hidzsra*) is bevonta az új építménybe, két ajtót vágatott a falakba, amelyek a talaj szintjén nyíltak, északkelet és délnyugat felől, a be- illetve a kijárat biztosítása érdekében. Legenda rögzítette, hogy miután nem volt senki sem, aki bele mert volna fogni az építkezésbe, maga Ibn Zubair kezdte fejszével bontani a Kába tetejét.

Nem sokáig maradt ebben az állapotban az épület: al-Haddzsádzs, Abd al-Malik kalifa (ur. 685–705) iraki helytartója 693-ban legyőzte Abd Allah ibn Zubairt, lebontotta az átalakított épületet és visszaállította eredeti formájába, felemelte az északkeleti ajtó küszöbét, a másik ajtónyílást pedig befalaztatta. Az Oszmánok uralkodása idején újabb átépítések, felújítások következtek, de ezek lényegében nem módosították a Kába struktúráját. A huszadik század ötvenes éveiben kezdték meg a mecset modern fejlesztését, majd a hetvenes-nyolcvanas években újabb bővítéseket hajtottak végre, különösen a hatalmas botrányt jelentő Dzsuhainam-féle közjáték²⁹ kapcsán.

²⁶ PETERS 1994: 19–21, PETERS 1996: 5–6.

²⁷ GUILLAUME 2003.

²⁸ Alapvető információkat közöl Mekka korai történetéről IBN AL-KALBI 1941; AZRAQÍ, AL- 2004.

²⁹ Dzsuhainam ibn Muhammad ibn Szaif al-Utábi a muszlim naptár 1400. évének fordulóján lépett fel a világvége eljövételének meghirdetésével. Fegyveres csoportjával 1979. november 20-án bevette magát a mekkai Szent Mecsetbe, ahonnan december 4-ig tartó ellenállása után — egy francia különleges alakulat bevonásával — tudták csak kiűzni.

A zarándoklat második napja *dzú l-hiddzsa* hónap 9. napja. Úgy tűnik, hogy a *haddzs* legfontosabb része az ekkor végrehajtott *wuqúf Arafát*, azaz a „kiállás az Arafáton”. Ez a Mekka közelében fekvő síkságon, vagy a környékén lévő dombokon, köztük az Irgalom hegyén (*Dzsabal al-Rahma*), illetve szurdokokban történő rituális lelki megtisztulást, bűnbánatot jelent, melynek során a muszlim hívó élete egészéről számot ad, személyes sorsát rendezi, s mintegy felkészül az Utolsó Ítéletre. A Minából induló zarándokok déltől naplementéig tesznek eleget a *wuqúf* követelményének. A zarándoklatra érkezők hatalmas tömege a *talbija* ismétlésével mély megrendülésben áll Allah színe előtt. A *wuqúf* megtisztulás, amelyben Ádám sorsa idéződik fel, aki, miután kiűzetett a Paradicsomból, *bűnbánatot tartott, és bűnbocsánatot nyert*, és ezt követően vághatott neki — rituális értelemben *tisztán* — a földi életnek. A *wuqúf* így a teljes szellemi megújulást nyitja meg a muszlim zarándok előtt, s hogy milyen jelentős ez a mozzanat, jól mutatja, hogy a zarándok az *ihrám* öltözkédét hazaviszi magával, s rendszerint abban temeteti el magát.

Vallástörténeti szempontból különösen fontos rámutatnunk arra, hogy ez az Allah színe előtt *állás* az *iszlám* egyik legsajátabb, bár történetileg indokolható módon kevésbé hangsúlyozott vonását jeleníti meg. Kiszakítja az embert a korábbi vallásosságra jellemző kollektív részvétel pusztá adottságából, és az egyéni felelősség követelményét állítja eléje. Az egyén immár — az *iszlám* világában is — személyesen felelős a tetteiért, s üdvözülésének egyedüli útja ennek a személyes felelősségnek a tudatosítása lesz — ezzel kapcsolódik össze a bűnhődés vagy az üdvösség ígérete. A Karl Jaspers által elemzett axiális kor (*tengelykorszak, Achsenzeit*) késői leágazásaként értelmezhető *iszlám* ezáltal — egy történelmi pillanatra — mintegy felvillantotta a szabad és önálló individuum kialakulásának lehetőségét.

Az *iszlám* világ egésze a zarándoklat egész ideje alatt erre a délutánra figyel a legjobban. Ekkor hangzik el az a prédikáció (*khutba*), amely Mohamed próféta búcsúzarándoklatán elmondott beszédét követi, majd a zarándokok Muzdalifában térnek pihenőre.

A harmadik nap a *dzú l-hiddzsa* hónap 10. napja, az áldozat napja (*íd al-adhá*),³⁰ amit az egész muszlim világon megünnepelnek. Együttal ez a zarándoklat legzsúfoltabb napja. A zarándokok a hajnali istentisztelet után Minába sietnek, ahol az „oszlopok megkövezésének” (*dzsamrat aqaba*) rítusa következik. Ez újra az Ábrahám legendát idézi fel. Itt arra emlékezik ugyanis a hívó, hogy a Sátán háromszor próbálta meg eltéríteni az Allah parancsának engedelmeskedő Ábrahámot attól, hogy a fiát, jelen esetben Iszmáílt feláldozza. Ábrahám ellenállt a kísértésnek, s az ő mintáját követve törekszik a muszlim hívó is ellenállni ennek.

Az áldozat (*hadj*) ugyancsak az Ábrahám-történetet eleveníti fel: a zarándokok a Miná melletti völgyben áldozatot mutatnak be. A hívó arról tesz bizonyosságot, hogy Ábrahámhoz hasonlóan kész engedelmeskedni Allah parancsának, de bízik Allah irgalmában és kegyelmében is. A világ összes muszlim hívója ekkor végzi el az áldozást a család minden tagjának „megváltásaként”. Több neve van ennek az ünnepnek: *íd al-adhá* (áldozati ünnep), *íd al-qurbán* (az áldozat ünnepe), *íd al-nahr* (a levágás ünnepe), *íd kabír* (nagy ünnep). A mekkai

³⁰ MCMILLAN 2011: 23–24.

zarándok számára előírt áldozat *szunna* — a muszlim jog szerint tehát „követendő hagyomány” —, és érvényes minden muszlimra, de csak akkor kötelező (*wádzsib*), ha valaki fogadalommal fogadta (*nadzr*) meg.

Az áldozat bemutatása a vallásjog szerint minden szabad muszlim számára követendő hagyomány, ha az illető megengedheti magának. Személyenként egy bárányt kell áldozni, de van mód arra is, hogy egy nagyobb állatot többen, közösen ajánljanak fel, bár itt is vannak korlátok és szabályok — egy tevét például együttesen legfeljebb hét személy áldozhat fel. Az áldozati állatnak megfelelő korúnak és hibátlannak kell lennie, és rituálisan, hosszú úton vezethetik a helyszínre, külön jellel megjelölve, arra utalván ezzel, hogy az állat feláldozandó. Az áldozat-bemutatás szabályait a vallásjogi iskolák rögzítették, a feláldozott jószág húsát pedig rendszerint a rászorulóknak ajánlják fel. Ugyanakkor az áldozat tulajdonképpen a lelki-szellemi megújulás megerősítésének funkcióját tölti be, hiszen az állatoknak „*sem a húsuk, sem a vérük nem jut el Allahhoz, ám a töletek jövő istenfélelem eljut hozzá*” (Korán 22, 37).

Az áldozat után a zarándokok kilépnek az *ihrám* állapotából, megnyiratkoznak vagy megborotválkoznak, mielőtt Minából Mekkába indulnának. A rítussorozat utolsó mozzanatai következnek Mekkában, a búcsú-*tawáf al-ifáda* a Kába zarándoklatot befejező körbejárása, majd a *szej* (futás) a Szafá és Marwá között. Ennek befejezése jelenti, hogy véget ért a szentség állapota, a zarándokok visszatérnek Minába és két-három napot ünnepléssel töltenek. Ezek az áldozatból nyert hús szeletelésének és kiszáritásának (*tasríq*) napjai, s alkalmat adnak a Sátán-megkövezés megismétlésére, ájtatosságokra, stb. A két vagy három nap után a zarándok újra Mekkába megy, s elvégzi a *tawáf al-wadá*-t, a Kába búcsú-körbejárását.

A zarándoklat jelentősebb mozzanatait végigkövetve azt láthatjuk, hogy ezek során az ideális muszlim hívő három személyiség magatartásában mintázódik meg. Ezt akkor is hangsúlyoznunk kell, ha egyes vélemények szerint a zarándoklat egész rítusára reflektáló muszlim irodalomban nincsen nyoma a közvetlen megemlékezésnek.³¹ Ádám a bűnbánat útját mutatja meg, Ábrahám az egyistenhit következetes és radikális képviselője, Mohamed próféta pedig az igaz vallás helyreállítója, aki a szimbolikus elemek átszervezésével lehetőséget ad a vallásos tapasztalat elmélyítésére.

Az eredet kérdéséhez

Viszonylag késői forrásokból és muszlim szerzőktől származnak azok az információk, amelyek az iszlám előtti korszak zarándoklatairól tudósítanak bennünket. Kevés adatunk van és azok helyenként ellentmondásosak. Ugyanakkor igazolható, hogy az iszlám előtti időkben két vagy három *évszakhoz* kötött ünnep létezett az arabok körében, de ezek elkülönültek egymástól, eltérő időben és különböző piachelyeken tartották őket. Ezeket az ünnepeket Mohamed

³¹ HAWTING 2000: XX.

élete során, vagy röviddel a halálát követően egyesítették, és így alakították ki a muszlimok zarándoklatünnepségét, a *haddzsot*.³² A visszakövetkeztethető ünnepek a következők voltak:

Az *umra* — az izrealita húsvétra illetve a keresztény pünkösdre emlékeztető³³ ünnep —, és a *radzsab*, a hatodik lunáris hónapban. Az iszlám előtti időszakban létezett egy közbeiktatott arab hónap, a *naszi*, amit a Korán és Mohamed az utolsó, „búcsú”-prédikációjában (az utolsó zarándoklata során) eltörölt (Korán 9, 36–37). Ezt követően az arab naptár tisztán lunáris kalendáriummá vált, interkaláció nélküli, s rövidebb, mint a szoláris naptár. Ennek következtében az ünnepek folyamatosan változó évszakra esnek, s végképp elveszítik eredeti, évszakhoz kapcsolódó jellegüket. Az *umra* ünnepsége Mekkához kötődött, és rítusai között szerepelt a Kába körüljárása (*tawáf*), változó ritmusban, valamint a Kába keleti falában lévő fekete kő megcsókolása is. Az *umra* szó a „körüljár”, vagy a „kultusz” kifejezésből származik. A Koránban említett kifejezés: *al-bajt al-mamúr*, ami később az égi (mennyei) Kábát jelentette, valószínűleg ennek figyelembe vételével értendő, azaz, „az a ház, amit körüljárnak”.

A másik ünnepség, ami az izraeliták *szukotjának* (sátrak ünnepének) feleltethető meg, s amit „fesztyávnak” neveztek, a *haddzs*, aminek a jelentése „körüljárás, körülsétálás”. Ezt az ünnepséget ősszel tartották, Mekán kívül, és, mint a *szukot* esetében, beletartozott a nyári forróság megszűnte miatti hála és az első eső eljövetele érdekében végzett imádság — erről a muszlim *haddzs* szó nyelvi tanúságtételt is tesz. A muszlim zarándoklat hónap nyolcadik napja a *jaum al-tarwija*, az itatás napja. Ezen a napon a zarándokok rendszerint 25 kilométert gyalognak a Mina – Muzdalifa úton Arafát síkjára, az „irgalom hegyéhez”, ahol a kilencedik napon az Allah előtti állás (*wuqúf*) következik. A szokásos muszlim értelmezés szerint itt a *tarwija* a vízvételt jelenti, a hosszú útra. A kutatók egy része vitatja ezt az állítást, és inkább azt tartják, hogy ez eredetileg egy őszi esőünnep része volt. Ebbe a körbe illeszkedik a kődobálás is, amelyben a magyarázat szerint a köveket a kicsikart válaszreakció érdekében hajigálják a kőoszlopokhoz (ott idollokhoz).³⁴ A zarándoklat utolsó három napját, az *ajjám al-tasríq* napokat néhányan szintén ehhez a hagyományhoz kapcsolják. A szótár szerint az alapkifejezés a hús darabolásának és szárításának megnevezése.

Megint más ünnepség a *sza*, ez az a szakasz a zarándoklat során, amikor a zarándok körülbelül 400 méter távolságot tesz meg váltogatott mozgással (futva – gyalog – futva) a Mekka melletti két domb, a Szafá és a Marwa között. Ezt a szertartást csak hosszas hezitálás után vették be a muszlim ünnep előírásaiba, s ma Hágár emlékére tartják, aki itt keresett vizet Iszmáíl részére. Ennek során fedezték fel a Zemzem forrást, ahogy már utaltunk rá. A források alapján az iszlám előtti időkben feltehetően két bálvány, Iszáf és Náila álltak ezeken a dombokon. Iszáf és Náila a muszlim hagyományban házasságtörőkként szerepelnek.

³² SNOUCK HURGRONJE 1880, fordítását lásd HAWTING 2000: 239–291, illetve PETERS 1996, az előzményekhez pedig lásd többek között WELLHAUSEN 1889.

³³ PARET – CHAUMONT 2000: 866.

³⁴ WENSINCK – JOMIER – LEWIS 1986.

Ez talán arra emlékeztet, hogy a szertartások alatt orgiák zajlottak. Ismert, hogy az iszlám előtti időkben sokan meztelenül végezték a *tawáfot*, amit később, az iszlám idején betiltottak — noha mindez arra is utalhat, hogy a szegény zarándokok nem tudták megvenni a zarándok hivatalos öltözkét (*ihrám*). A muszlim hagyományok egy fából készült padot is említene, amelyen Gábrriel ült az egyik kinyilatkoztatás alkalmából: erre a padra tették le ruháikat a zarándokok, amikor a rituálét végezték, meztelenül. A muszlim forrás szerint tettüket azzal indokolták, hogy nem akarnak ugyanolyan ruhában körbejárni, mint amelyiket mindennapi életük során használnak. Az orgiák bizonytalan háttérben a házasság tiltása és a kötelező öltözet, az *ihrám* viselése állhat.

A sorozatban tehát monoteizmus előtti rítusok jelennek meg, amelyekben hegyek és víz, felvonulások, különböző sebességű futások, a kövek imádása és csókolása, érintése vagy simítása, valamint áldozat és további más elemek szerepelnek. Ezek többségét az iszlám elfogadta, vagy legalábbis napjainkig megtalálhatók a nyomaik. Valószínű például, hogy az ősi haj-áldozatra utal az a tiltás, amelyik nem engedi, hogy a zarándoklat alatt a zarándok levágja a haját. Az *ihrám*ba öltözött zarándok körömvágástól és fürdéstől való eltiltása ugyanebbe a körbe tartozik, miként az is, hogy kócosan, porosan kell megjelennie, szájszággal.

A források szerint a *haddzs* számos eleme égi jelekkel kapcsolódott össze. Az *ifádán* (futásnak Muzdalifából Minába) napkeltekor kellett lezajlania. A muszlim szerzők elmondják, hogy az iszlám előtti időkben akkor indultak, amikor a Mina melletti Thabir hegy láthatóvá vált. Ez az iszlám idején már tilos, a futásnak a napkelte előtt kell megtörténnie. Szintén tilos éppen a napkelte vagy napnyugta idején imádkozni.

Ezeknek az elemeknek a megtartása, átértelmezése és az iszlám előtti korban használt időszámítás reformja azzal, hogy az ismert közbeiktatott hónapot *elvetette*, nos ezek voltak azok a mozzanatok, amelyek alapvetően különböztették meg a muszlim zarándoklatot az iszlám előtti rítusoktól. További lényeges változtatás volt, hogy a szentség határait az egész Arafát területére kiterjesztették, s nem csak kisebb körzetekre volt érvényes.

Az „Ábrahám vallás” funkciója

Ismert, hogy az iszlám fejlődésének korai szakaszában radikális fordulatot hozott az Ábrahám-vallás koncepció, s vele összefüggésben Ábrahám alakjának középpontba állítása. Vallástörténeti szempontból rendkívüli jelentősége volt ennek a fejleménynek. Két fontos feladat megoldása kapcsolódott benne össze, s ez meghatározó szerepet játszott a vallásalapítás szempontjából: egyfelől az akkor már hosszú ideje hirdetett monoteizmus rögzítése, másfelől pedig ennek szembeállítása a bálványimádásnak tekintett pogányság vallási rendszerével. Ez volt az a mozzanat, amely az iszlám, mint ellenvallás „forradalmi” létrejöttét hozta magával. Jan Assmann megfigyelésére utalhatunk ezzel összefüggésben, aki hangsúlyozta, hogy „a monoteista vallások a régi és az új ellentétét nem fejlődésként, hanem (a kinyilatkoztatás révén bekövetkező) forradalomként” fogják fel, és „minden régebbi és más vallást pedig 'pogányságként' vagy 'bál-

*ványimádásként' utasítanak el.*³⁵ A történeti elemzések sodrában feltűnik, hogy miközben az iszlám önmeghatározásra törekszik, valójában sokkal összetettebb dologgal állunk szemben. Az iszlám kialakulása bizonyos értelemben ugyanis *kettős törést* jelent. Egyfelől a bálványimádással illetve a politeizmussal szemben áll fel az iszlám szigorú monoteizmusa, másfelől pedig a kinyilatkoztatott monoteista vallások között támad feszültség az igazság valódi képviselésének igénye miatt. S ez a két fronton folytatott küzdelem egymás területeit is bejátszva dominálja a közbeszédet, sokszor nem egyértelmű, homályos utalásokkal jelölve csupán az aktuálisan tételezett ellenfelet. Abban a történelmi helyzetben, amelyben a valamilyen formában még létező bálványimádás gondolati alapját megbontotta a judaizmus és a kereszténység (illetve ezek irányzatai), az iszlám identitásának kialakítása a meghaladott, elvetett és elutasított rendszerek elemeinek felhasználásával történt meg. A kinyilatkoztatás ereje által a pogányok előbb-utóbb feladhatják hamis képzeteiket, míg a judaizmus és a kereszténység képviselői védekeznek, miközben felismerhetik az igaz próféta alakját, és az iszlám mellé állhatnak.

A vallástörténet szempontjából az ellenvallás — az iszlám — megteremtésének funkcióját tölti be az összes, a mekkai szent tér értelmezésével kapcsolatos megnyilatkozás: az iszlám belső hagyománya, de a vallástörténet is igazolja, hogy Mohamed utolsó zárandoklata adta meg a legfontosabb támpontokat az immár visszavonhatatlanul teljes iszlám központi rítusának elvégzéséhez. Ezek a meghatározott — külső — tér szentségével kiegészülve olyan egységet alkotnak, amely biztosítja a zárandoklaton részt vevők spirituális élményét. Történeti szempontból világosan látszik, hogy az iszlám alakulásában döntő mozzanattá vált a medinai zsidó közösség és a próféta közötti konfliktus, illetve a szakítás. A próféta ugyanis ezt követően dolgozta ki az iszlám sajátosságát az ún. Ábrahám-vallás (*millat Ibrahim*) formájában. A *repristinatio* elve alapján az „ősregi arab monoteizmus” fikciója alapozta meg az iszlám kettős szakítását: a pogánysággal és a könyvek népeinek vallásával való szakítást. Egyrészt azzal, hogy Ábrahám személye a monoteizmushoz vezető világos magatartást mutatja, másrészt pedig azzal, hogy Ábrahám ősbibb, mint a judaizmus és a kereszténység prófétái. A Korán 3, 67 világossá teszi ezt: „Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem hanif volt.” Ezzel függ össze, hogy Ábrahám a nagyobbik fiú, Iszmáíl története alapján jól köthető Mekka városához, s így kiteljesítheti az iszlám legitimizálását.³⁶ A kinyilatkoztatások Mekka centrális szerepét emelik ki azzal, hogy Ábrahám Mekka alapítója (14, 35–7), a Kába újjáépítője (3, 96–7), valamint a zárandoklatra vonatkozó isteni utasítás címzettje (2, 125). Ezzel összefüggésben módosul a *qibla* iránya, majd a vallás mind gazdagabb rituáléjának kialakítása keretében a *ramadán* havi böjt elrendelése is bekövetkezik. A fordulat idejét, mint említettük, a kivonulás (*hidzsra*) után mintegy másfél évre teszik. A muszlimok zárandoklatának kialakulásában, elemeiben és a zárandoklat értelmezési lehetőségeiben szintén a törmelékek új rendszerbe építésének, vagy új elképzelés megjelenítésére való fölhasználásának gyakorlati érvényesülését figyeljük meg.

A rekonstrukció során Mohamed vallásalapítói megnyilatkozásai ezeket a heterogén elemeket rendre — a helyszín és a kultusz tekintetében egyaránt — az Ábrahám vallás sze-

³⁵ ASSMANN 2003: 23.

³⁶ SIMON 2001: 419–457.

mélyeivel (Ábrahám, Iszmáíl, Hágár) hozták összefüggésbe, és így *iszlamiszták* azokat. Ezzel a zarándoklat egészét egy feltételezett ősi, sémi monoteista profetizmus üdvtörténeti jegyeivel látták el. A zarándokok a jelképes cselekmények által mintegy résztvevői lesznek azoknak az üdvtörténeti eseményeknek, melyeket ősatyáik Allah szabadító tetteiként éltek át és tapasztaltak meg. A zarándoklat során minden hívó saját élményeként élheti meg a vallás alapítóinak hitét.

Az átmenetnek azért van különös jelentősége, mert alapvetően az iszlám előtti többistenhit rítusai alakultak át a monoteizmus rítusaivá. A kifejezések, elképzelések és történetek működése egymás univerzumában folyik. Az elv viszont egyértelmű és világos: a többistenhitből csak radikális szakítással, forradalommal lehet eljutni a monoteizmusba, másképp fogalmazva, nincsen fokozatos átmenet a két világ között.

A *haddzs* iszlamisztása a Korán több szűrőjében is nyomon követhető: 2, 3, 5, 9, 22, s az ezekbe foglalt kijelentések a legfontosabb elvi bázist képezik abban az erőfeszítésben, hogy Ábrahámot, az első muszlimot és fiát, Iszmáílt a Kába építéshez kapcsolják (3, 96). A Koránban megtalálhatók azok az elemi kötelezettségek, amelyeket a zarándoknak teljesítenie kell, s amelyek a későbbiek során rendezetté váltak a jogban. De vannak olyan jelenségek is, amelyek nem fordulnak elő a Koránban, miközben a későbbiek során majdhogynem központi jelentőségre tesznek szert, mint például a Zemzem forrás. A Korán tiltása arra vonatkozóan, hogy a bálványimádók nem vehetnek részt a *haddzs*-on, úgy tekinthető, mint az iszlám előtti és a muszlim zarándoklat szétválasztása. Ez a tiltás napjainkig érvényes, s azt jelenti, hogy nem-muszlim nem vehet részt a zarándoklaton.

A 22. szúra 37. verse jelentős ebben az iszlamisztálási folyamatban. Az áldozatról beszélve, ahogy fent idéztük, ezt mondja: „*sem a húsup, sem a vérip nem jut el Allahhoz, ám a töletek jövő istenfélelem eljut hozzá.*” — Ebben a mondatban olyan gondolkodásvilágot fedezhetünk fel, amelyben „*az etika szupremáciája felülmúlja a rítusét.*” Nem az áldozást tiltja meg, hanem az annak alapját képező mitológiai meggyőződést, amelyik azt tételezi, hogy az áldozat önmagában rá tudja bírni az istenséget bizonyos kérések vagy éppen követelések teljesítésére az áldozatot bemutató személy javára. A Bibliából ismert próféták tiszta erkölcsiségét idézi ez a kijelentés, s igen távol áll a későbbi időszak jogtudósainak sokszor mágikus-misztikus értelmezési kísérleteitől.

A muszlim zarándoklat így sokkal több, mint meghatározott cselekedetek sorának pusztá megismétlése — valójában olyan vallási folyamat, amely a muszlimokat annak a szentségnek a küszöbére emeli, amelyre az iszlámot alapozták. A zarándok azzal lép bele ebbe a folyamatba, hogy valamilyen formában eljut ennek a vallási szempontból meghatározott értéknek a felfogásához és megértéséhez. A zarándoklat alkalmas arra, hogy az egyén radikális átalakuláson menjen keresztül, és ennek társadalmi következményeivel is számolni lehet. A zarándokok társadalmi, gazdasági és politikai, nemi, stb. háttere rendkívül nagy szórást, alapvető különbségeket mutat, és mégis mindenkinek ugyanazt a cselekvéssort kell végrehajtania — többnyire ugyanazzal az élményanyaggal térvén haza.

A vallástudomány igazolta, hogy a vallásos rítusok, és különösen a beavatási szertartások a hívők számára újratelemítik a világot. A beavatás során az első, alapító esemény megismétlése lesz a központi elem, de ehhez hasonló eseménysor játszódik le a zárándoklat során is. A zárándoklat rítusai révén ugyanis vissza lehet térni a régmúltba, abba a közösségbe, amelyet a vallásalapítók, a próféták alakítottak ki, és így a zárándokokat kapcsolatba lehet hozni a prófétákkal és a környezetükkel, az őket körülvevő *szent történelemmel*. Ez a modell felismerhető a *haddzs* vonatkozásában is: azzal, hogy a Kába központi szereppel bír, hogy Ábrahám építette fel, hogy odakapcsolja Hágár és Iszmáíl történetét is, az alapítást idézi fel, miközben ezzel egy időben a rítus minden mozzanata — ideálisan legalábbis — Mohamed próféta nyomait követi. Hiszen Mohamed ugyanúgy járta végig a zárándoklatot, mint ahogy a mai zárándokok teszik ezt. Erről számolt be például Ali Shariati, amikor azt írta,³⁷ hogy a zárándoklat során a hívő muszlim egyszerre érzi társának Mohamedet és Ábrahámot.

Felhasznált irodalom

- AZRAQÍ, Abu l-Walíd Muhammad Ibn Abdallah Ibn Ahmad, AL- 2004: *Akkhbár Makka, tahqíq Ali Umar*, 1–2. kötet. Cairo: Maktabat asz-Szaqáfa al-Dínijja.
- ASSMANN, Jan 2003: *Mózes az egyiptomi. Egy emléknym felfejtése*. (Ford. Gulyás András). Budapest: Osiris.
- BENNETH, Clinton 1994: Islam. In: Holm, J. – Bowker, J. (szerk.), *Sacred Place*. London: Pinter. 88–114.
- CRAWFORD, Robert 2002: *What is Religion? Introducing the Study of Religion*. London: Routledge.
- ELIADE, Mircea 1987: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. (Ford. Berényi Gábor). Budapest: Európa Könyvkiadó.
- FIRESTONE, Reuven 1990: *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. Albany, NY: State University of New York Press.
- GOLDZIER, Ignác 1971: Veneration of Saints in Islam. In: Stern, S. M. (szerk.), *Muslim Studies* Vol. 2. (Ford. C. R. Barber és S. M. Stern). London: Allen and Unwin. 255–341.
- GUILLAUME, Alfred 2003: *The Life of Muhammad: Ibn-Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford: Oxford University Press.
- VAN GENNEP, Arnold 2007: *Átmeneti rítusok*. (Ford. Vargyas Zoltán). Budapest: L'Harmattan.
- HARAWÍ, Abúl-Haszan Ali Ibn Abi Bakr, AL-2002: *Kitáb al-Ishárát ilá ma'rifat al-zijárát, tahqíq Ali Umar*. Cairo: Maktabat asz-Szaqáfa al-Dínijja.
- HAWTING, Gerald R. (szerk.) 2006: *The Development of Islamic Ritual* (The Formation of the Classical Islamic World 26). Aldershot: Ashgate.

³⁷ SHARIATI 1978.

- IBN AL-KALBI 1941: *Kitáb al-asznám*. (Kiad. és ford. Rosa Klinke-Rosenberger). Leipzig: Harrassowitz.
- McMILLEN, M. E. 2011: *The Meaning of Mecca: The politics of Pilgrimage in Early Islam*. London: Saqi Books.
- MERL, Josef W. 2002: Ziyara. In: Bearman, P. J. – Bianquis, Th. – Bosworth, C. E. et al. (szerk.), *The Encyclopaedia of Islam* Vol. 11. Leiden: Brill. 524a–529a.
- PARET, Rudolf – CHAUMONT, Eric 2000: Umra. In: Bearman, P. J. – Bianquis, Th. – Bosworth, C. E. et al. (szerk.), *The Encyclopaedia of Islam* Vol. 10. Leiden: Brill. 864b – 866b.
- PETERS, Francis Edwards 1994: *Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land*. Princeton: Princeton University Press.
- PETERS, Francis Edwards 1996: *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton: Princeton University Press.
- SCHIMMEL, Annamarie 1991: Sacred Geography in Islam. In: Scott, J. – Simpson-Housley, P. (szerk.), *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Greenwood Press. 163–175.
- SHARIATI, Ali 1988: *Hajj (The Pilgrimage)*. Houston, Texas: Free Islamic Press.
- SIMON, Róbert 2001: *Korán – A Korán világa*. 4. kiadás. Budapest: Helikon.
- SNOUCK HURGRONJE, Christiaan 1957 [1880]: *Het Mekkaansche feest*. In: Uő., *Oeuvres choisies*. Leiden: Brill. 171–223. (Egyes részletek angol fordításához lásd HAWTING 2000: 239–291).
- TURNER, Victor W. 2002: *A rituális folyamat*. (Ford. Orosz István). Budapest: Osiris.
- WELLHAUSEN, Julius 1889: *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: G. Reimer.
- WENSINCK, A. J. – JOMIER, J. – LEWIS, B. 1986: Hadjdj. In: Lewis, B. – Ménsgé, W. L. – Pellat, Ch. et al. (szerk.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 3. Leiden: Brill. 31b – 38b.
- YAGMUR, Hüseyin 2007: *Pilgrimage in Islam: A Comprehensive Guide to the Hajj*. (Ford. Zülfe Eyles). Somerset, N. J. : The Light.