

Miért nem ehetnek embert a muszlimok?

Szombathy Zoltán

Könnyen úgy tűnhet, mintha e tanulmány címe és a benne összefoglalt téma szándékos provokáció volna. Mi sem áll távolabb a szerző szándékaitól. Sietek már itt leszögezni: természetesen magától értetődik, hogy a muszlimok — akárcsak a többi világvallás követői — undorral utasítják el a kannibalizmusnak még a gondolatát is. Ez nem igényel túl hosszú fejtegetést, hisz nyilvánvaló tény, amelyben nem találunk különbséget muszlimok vagy keresztények, vagy éppenséggel korunk vallástalanjai között. Annál érdekesebb viszont, hogy az irtózatot keltő, barbár szokás tilalmát konkrétan mivel indokolják, s ebben már lehetnek különbségek muszlimok és más vallások követői között, sőt az egyik muszlim szerző és a másik között. Az ezzel kapcsolatos fejtegetések nem is annyira önmagukban érdekesek — végül is a kannibalizmus szokása egyértelműen tilos, így gyakorlati jelentősége a kérdésnek sohasem volt —, hanem annyiban, amennyiben megvilágítják az étkezési tilalmak általános természetét, az ezekkel kapcsolatos muszlim fölfogást. Ebből a szempontból kívánom a továbbiakban ezt az önmagában igencsak bizarr témát megvizsgálni.

Az emberevés témája természetesen szélsőséges és abszurd példa, ám sokszor éppen a szélsőséges példák készítenek arra az embert, hogy végiggondoljon olyasmit, amit egyébként magától értetődőnek tart. Ilyen módon tehát a kannibalizmus témája csak kiindulópont lesz a következő oldalakon ahhoz, hogy arról szóljak, milyen erkölcsi vagy szellemi érvekkel indokolták a középkori muszlim vallástudósok egyfelől az étkezési tilalmak létét, másfelől az emberi test abszolút szentségét és sérthetetlenségét.

A kannibalizmus kérdésének ilyen módon való fölvetése rávilágít arra, hogy a nagy világvallások mindegyikében létezik egy olyan étkezési tabu, amelyről többnyire nem szükséges hosszan értekezni, hiszen mindenki számára nyilvánvalónak tűnik. Jobbára említést sem érdemel az étkezési előírások kontextusában, holott éppenséggel az étkezéssel kapcsolatos legalapvetőbb (kulturális és vallási) taburól van szó. Az emberevés pusztá gondolata is elég egy normális embernek az undorhoz, sőt fölháborodáshoz, és ez szinte egyetemesnek mondható. Sőt akad olyan kutató is, aki ennél is tovább megy, és azt állítja, hogy a kannibalizmus mint elfogadott szokás soha, semmilyen emberi társadalomban nem létezett, az erről szóló beszámolók pusztá legendák. Itt William Arens híres könyvét, a *The Man-Eating Myth*¹ című munkát említhetjük. Bár ennek fő állítását a kutatók zöme ma nem fogadja el, azt föltétlenül kimondhatjuk, hogy az emberiség túlnyomó többsége az utóbbi évezredek során hozzánk hasonló borzadállyal gondolt a kannibalizmusra.

¹ William ARENS: *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*. Oxford University Press, New York 1979.

Mielőtt belevágunk a témába, érdemes tisztázni a különbséget a kannibalizmus két nagyon eltérő formája között. Első pillantásra kevésbé ízléses szörszálhasogatásnak tűnhet, de nem az: a néprajzi szakirodalom megkülönbözteti a kannibalizmust mint bevett szokást (*customary cannibalism*) az éhezés miatti alkalmi kannibalizmustól (*survival cannibalism*). Az utóbbi esetben az elkövető ugyanolyan iszonyattal tekint a cselekedetére, mint mi, ám a túlélés parancsa erősebbnek bizonyul, ahogy az Lenin és Sztálin uralma alatt Ukrajnában történt sokakkal.² A kétfajta emberevés kulturális és etikai háttere tehát teljesen eltérő, de mint látni fogjuk, mindkettőnek van jelentősége a témánk szempontjából.

Étkezési tilalmak az iszlámban

Úgyszólván tudományos közhely, hogy az étkezési szabályok az egyik legfontosabb szimbolikus választóvonalat képezik „mi” és „ők” között. Ahogy a neves néprajzkutató, Mary Douglas megállapítja, az étkezési szokások rendkívül szorosan kötődnek az identitáshoz, mindenekelőtt abból következően, hogy az étkezési tilalmak kultúráról kultúrára változóak és a legegyszerűbben gondolkodó embernek is szembeűnő eltéréseket mutatnak.³ Az étkezés kérdése tehát igen erős identitásképző tényező. Ennek fényében aligha meglepő, hogy más vallásokhoz hasonlóan az iszlám vallásjoga is föltűnő részletességgel szól az étkezés szabályairól és korlátairól, a megengedett, illetve tiltott élelmiszerekről.

E szabályozás kiindulópontja — mint sok egyéb területen is — a Korán szövege. A Koránban találunk néhány passzust, amely *expressis verbis* felsorolja a tiltott ételeket. Ezek: a nem a rituális szabályoknak megfelelően levágott állatok húsa (*majta*), a vér és a sertéshús. Ennyit találunk a Koránban. Csak ezek azok az élelmiszerek, amelyek egyértelműen tiltottak, sőt még ezek sem mindig: az embert halállal fenyegető éhezés esetén ezeket is meg lehet enni.⁴ (Ez utóbbi kérdéstről alább még szólok majd.) Több *hadisz* — Mohamed prófétától származó hagyomány — létezik, amely szerint minden, amit a Korán explicit módon nem tilt, megengedett. Ennek megfelelően számos muszlim jogtudós (például a sáfiita vallásjogi iskola általában, illetve a híres kortárs vallástudós, Júsuf al-Qaradáwí) azt mondja, hogy minden élelmiszer fo-

² ARENS (1. jz.) 9. A precízebb antropológusok további altípusokat is megkülönböztetnek a szokáson belül — például az *endokannibalizmus*, illetve *exokannibalizmus* jelenségét —, de az olvasó engedelmével e téma kifejtésétől eltekintek, mivel az alábbiakban tárgyalt kérdéskör szempontjából nincs közvetlen jelentősége. (Köszönet Voigt Vilmosnak, hogy fölhívta a figyelmemet ezekre az antropológiai szempontból jelentős különbségekre.)

³ Erről a kérdéstről ld. M. Khalid MASUD: „Food and the notion of purity in the *fatāwā* literature”, in Manuela MARÍN — David WAINES (szerk.): *La alimentación en las culturas islámicas*. Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid 1994. 89–110, különösen: 91.

⁴ *Korán* 5:3; 6:145.

gyasztása megengedettnek tekintendő, amíg nincs valamilyen konkrét, jogilag alátámasztható érv a megtiltására.⁵

Ez az alapelv nyilvánvalóan problémás, ha az emberevés — bár nyilvánvalóan extrém, de létező — kérdésére gondolunk. A helyzet ugyanis az, hogy bármilyen pedáns és részletes az iszlám vallásjog rendszere, az emberevés tilalma még csak föl sem merül az ide vonatkozó művek nagy részében. E művek részletesen felsorolják sokszor a legvalószínűtlenebb lehetséges élelmiszereket is (messze túlmenve a Koránban szereplő rövid listán), viszont elfeledkeznek a legnyilvánvalóbb tiltásról, az emberi test elfogyasztásának tilalmáról.⁶ De valóban feledékenységről van-e szó? A középkori muszlimok — ahogy azt a földrajzi szakirodalom bőszéggel illusztrálja — tisztában voltak azzal, hogy léteznek társadalmak, amelyekben a másik ember testének elfogyasztása elfogadhatónak számít. (Vagy úgy gondolták, hogy léteznek ilyenek; a tanulmány elején említett antropológiai vitának e szempontból most semmi jelentősége.) De ha tudatában voltak, hogy egyes barbár népek elfogyasztják embertársaikat, akkor vajon miért szólnak olyan keveset erről a vallásjogi szakirodalomban, ahol pedig egyes szerzők még a kutya és a ló keveredéséből származó hipotetikus lény húsának fogyasztását is kitérgetik?

Egy *záhirita* (szövegalapú) érvelés

A probléma áttekintéséhez talán egy sajátos, nagyjából „fundamentalistának” nevezhető megközelítést mutató muszlim vallásjogi irányzat lehet a legjobb kiindulópontunk. Nem minden iszlám vallásjogi iskola fogadja el az emberi okoskodást, a racionális levezetéseket a jogi előírások alapjául, helyette egyes irányzatok mindenképpen valamilyen szövegszerű érvet tartanak szükségesnek vagy a Koránból, vagy a prófétai hagyományból. E szempontból a legszélsőségesebb az úgynevezett *záhirijja* jogi irányzat, amely semmiféle analogikus vagy logikai érvelést nem tartott megengedhetőnek a vallásjogban, kizárólag a hagyományok és a Korán szövegének külsődleges (betűszerinti) értelmét tartotta irányadónak. (Egy ennyire rugalmatlan és életszerűtlen megközelítés esetében aligha véletlen, hogy rövid időn belül eltűnt, s ma nincsenek követői.) Ennek az iskolának nyilvánvalóan nem kis föladat a kannibalizmus tilalmának bizonyítása, hiszen erre semmilyen egyértelmű szövegszerű bizonyíték nincs. Lássuk tehát, mit mond a *záhirijja* legnagyobb alakja e kérdésről! Az andalúziai Ibn Hazm (h. 1064) *al-Muhallá fi l-áthár* című hatalmas vallásjogi művét használom forrásnak.

⁵ Létezik ezzel ellentétes nézet is, például a hanafita jogi irányzaté. A kérdéssel kapcsolatban ld. Ćalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān ibn Abī Bakr AS-SUYŪŤĪ: *al-Ašbāh wa-’n-nazā’ir fi qawā’id wa-furū’ fiqh aš-Šāfi’iyya*. Dār Ibn Ḥazm, Bejrūt 1426/2005. 75; MASUD (3. jz.) 92.

⁶ Ld. pl. Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Mundīr AN-NAYSĀBŪRĪ (szerk. Muḥammad Naġīb Si-rāġ ad-Dīn): *al-Īsrāf ‘alā maḏāhib ahl al-‘ilm* II. Wizārat al-Awqāf wa-’š-Šu’ūn al-Islāmiyya, Doha 1414/1993. 315–347.

Természetesen Ibn Hazm kiindulópontja is az, hogy az emberhús tilos: ez nem is lehet kérdéses.⁷ Jellemző, hogy együtt emlegeti az emberi húst más, az ember számára ösztönösen visszataszító szerves anyagokkal, mint amilyen az ürülék, a hányadék, a vizelet és a kutya húsa. De hogy miért is tilos, arra már kénytelen figyelemreméltoán erőltetett érvekkel előállni. Először az arab nyelvben használatos (és a Koránban is előforduló) metaforikus kifejezést („a másik ember húsát enni”) emlegeti, amely azt jelenti: ’a háta mögött gyalázni valakit’, ’a háta mögött áskálódni ellene’. Ezt a Korán (49:12) valóban elítélően emlegeti.⁸ Ibn Hazm azonban láthatólag érzi, hogy ez az érv nem túl meggyőző, ezért további érvekkel is szolgál arról, miért is tilos az emberhús. Először is említ egy Mohamedtől származó hagyományt, amely szerint minden halott embert megillet, hogy eltemessék, s azt mondja, hogy ha egy holttestet megesznek, akkor már nem lehet eltemetni, tehát: tilos megenni. Most hagyjuk azt a részletkérdést, hogy ha egy holttest valamely darabját megeszik, a többi attól még eltemethető volna... Fontosabb az az érv, hogy a Korán (5:3) tiltja a nem rituálisan előírt módon levágott élőlények húsának fogyasztását. Nos, egy embert „levágni” — mármint megölni — vagy tilos (tehát a húsa is tilos), vagy megengedett, de egy ember megölése csak akkor elfogadható, ha a jog által előírt halálbüntetést hajtja végre az állam. Márpedig a halálbüntetés elfogadható okai között nem szerepel az élelmezés céljára történő levágás. Mivel tehát jogilag indokolható módon lehetetlen emberi húshoz jutni, maga a hús fogyasztása is tilos — *quod erat demonstrandum*.⁹

Itt érdemes fölfigyelni valamire. Azzal, hogy érvelését jogtechnikai részletekre alapozza, Ibn Hazm akaratlanul triviális üggyé fokozza le a kannibalizmust. A kannibalizmus borzalmat keltő, abszolút tilalom alá eső dolog, de Ibn Hazm érvelése szerint csupán azért tilos, mert megakadályozza a tisztos temetést, illetve mert emberhúst nem lehet jogilag engedélyezett módon beszerezni. Csakhogy mi van akkor, ha valaki az életét fenyegető éhezéssel néz szembe? Az iszlám vallásjog ugyanis szélsőséges esetekben általában megengedi a szokásos étkezési (és egyéb) tilalmaktól való eltérést az emberélet megmentése érdekében.

⁷ Vö. AS-SUYŪTĪ (5. jz.) 560.

⁸ Meg kell jegyezni, hogy ezzel az érveléssel itt Ibn Hazm valójában saját alapelveit rúgja föl, hiszen szerinte kizárólag az egyértelmű szövegszerű bizonyíték fogadható el, s minden egyéni értelmezés, a szöveg értelmének mindennemű kiterjesztése elfogadhatatlan. A Korán azonban nem mondja egyértelműen ki, hogy egy muszlim nem ehethi emberi húst, csupán költői kérdést tesz föl, hogy jelezze: épeszű ember ösztönösen visszariad az ilyesmitől. A konkrét Korán-részlet így szól: „Hát szeretné-e bármelyikőtök megenni testvére húsát holtában? Utálnátok azt...” (*a-juhıbbu ahadukum an ya’kula lahma akhıbbi majjıtan fa-karihtumıhu*). A passzus széleskörően elfogadott értelmezéséhez ld. pl. Nāşır ad-Dın Abı Sa’ıd ʿAbdallāh AL-BAYDĀWĪ: *Tafsır al-Baydāwı al-musammā Anwār at-tanzıl wa-as-nār at-tawıl* II. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Bejrıt 1408/1988. 417–418.

⁹ Abı Muḥammad ʿAlı ibn Aḥmad ibn Sa’ıd IBN ḤAZM al-Andalusı (szerk. ʿAbd al-Ġaffār Sulaymān al-Bundārı): *al-Muḥallā bi-l-āzār* VI. Dār al-Fıkr, Bejrıt é. n. 65–67.

A „szükség” (*darúra*) fogalma és az emberi test szentsége

Itt lépünk át a kannibalizmus mint szokás területéről a túlélést szolgáló kannibalizmus területére. Mint említettem, e kettő az antropológus kutatók számára teljesen külön jelenségnek számít. De annak számít-e a muszlim vallásjog tudósai számára is? Világos, hogy a kérdés részét képezi egy általánosabb iszlám vallásjogi témának, a *darúra* (‘szükség’) fogalmának. A *darúra* valami olyasmi, ami miatt megengedett a szokásos tilalmak és előírások átmeneti fölfüggesztése. Tehát újra fölvetve a kérdést: megengedhető-e egy éhező muszlimnak, hogy egyen egy holttestből?

Legelőször is azt érdemes megjegyezni, hogy e kérdésben is csupán kis számú vallásjogi munka nyilvánít véleményt; a többségnek az egész téma nyilvánvalóan túlságosan is zavarba ejtő és abszurd. A kimondatlan válasz pedig nyilvánvalóan az, hogy az emberi hús minden körülmények között tilos — még a kérdés fölvetése is képtelenség. Az azonban, aki csak konkrét szöveghelyek szó szerinti értelmét fogadja el érvként, itt is kénytelen véleményt nyilvánítani. A záhírta Ibn Hazm ezt meg is teszi: kinyilvánítja, hogy az emberi hús fogyasztása még éhínség esetén is tilos (*lá jabullu min dzálíka saj’ aszlan lá bi-darúra wa-lá bi-ghajrihá*), de az érvei megint csak arra korlátozódnak, hogy egy hagyomány szövege szerint kötelező a holtakat eltemetni.¹⁰ A ki nem mondott érvelés az, hogy az emberi test szentsége erősebb, mint az éhező túlélésének parancsa. Magyarán: az emberi test szent és sérthetetlen. Ez az értelmezés kimondva is megjelenik egy másik vallásjogi munkában, a sáfiita Abú Hámid al-Ghazálí (h. 1111) *Ihjá’ ‘ulúm ad-dín* című művében. Itt azt olvassuk:

[...] Ha egy halott ember egyetlen kis darabkája (*dzszuz’ min ádami*) beleszne egy fazékba — akár csak egy *dánaq* súlynyi is [= egy *dirham* hatodrésze] —, akkor a fazék teljes tartalma tilalmassá válna. [Még hozzá] nem azért, mert [rituálisan] tisztátalanná válna (*lá li-nadzszaszatihi*), hiszen a helyes [nézet] szerint az emberi lény [teste] a halála által nem válik tisztátalanná. Hanem azért, mert az emberi test megevése a szentsége miatt tilos, nem pedig azért, mert undoknak minősülne (*ihtiráman lá isztiqdzáran*).¹¹

Másként fogalmazva: az emberevés tilalma mögött az emberi test szentsége húzódik meg, s ezt a szabályt semmilyen körülmények között sem írhatja fölül semmi. Fontos részlet, hogy az idézett passzusban — mint sok más szövegben is — az emberi test szentségét a *h-r-m* gyökből képzett szavakkal fejezik ki, ami azt is jelenti: ‘tilos’ (pontosabban: ‘vallásjogilag tilos’).¹²

¹⁰ IBN HAZM (9. jz.) 105–106.

¹¹ Abú Hámid AL-GAZÁLÍ (szerk. Badawī Ṭabāna): *Ihjá’ ‘ulúm ad-dín* II. ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Šurakā’uhu, Kairó é. n. 94.

¹² Ld. pl. Baber JOHANSEN: „The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law”, in Devin J. STEWART — Baber JOHANSEN — Amy SINGER (szerk.): *Law and Society in Islam*. Markus Wiener Publishers, Princeton 1996. 71–112. Különösen: 74. A málikita tudós, Abú ’l-Qászim al-Burzulí (h. 841/1438) az emberi test sérthetetlenségét a *saraf* főnévvel fejezi ki egy olyan szövegrészletben, amely az eutanázia tilalmát taglalja. Ld. Abú ’l-Qásim ibn Aḥmad al-Balawī at-Tūnisī AL-

Az iszlám vallásjogban azonban szinte sohasem fordul elő, hogy minden tekintély ugyanazon a véleményen legyen. Inkább csak érdekességként jegyzem meg, hogy ez ebben az esetben is így van. Előfordulnak olyan források — tudomásom szerint kizárólag a sáfiita jogi iskolán belül —, amelyek nagyon-nagyon szélsőséges esetben megengedhetőnek tartják egy holttest egy darabkájának megevését azért, hogy egy élő ember megmenekülhessen.¹³ Ahogy egy fontos sáfiita tekintély, al-Baghawí (h. 1122) fogalmaz:

Az élő ember szentsége erősebb [mint a holttesté] (*hurmat al-hajj ákad*).

Egy másik sáfiita, al-Máwardí (h. 1058) az alapelvhez még hozzáteszi, hogy csak az élet megmentéséhez éppen elegendő darabkát lehet megenni:

[hogy] mindkét ember [tudniillik az éhező és a halott] szentsége megőrződjék (*hifzan li-'l-hurmatajn*).¹⁴

Megjegyzendő, hogy ezekben a szövegekben újra csak a *h-r-m* gyökből képzett szavakkal fejezik ki az emberi test szentségének fogalmát.

Magától értetődő és indoklásra szoruló tilalmak

Az emberi hús tilalma tehát az emberi test abszolút szentsége miatt más, több egyszerű étkezési tilalomnál. De valószínűleg van még egy további ok is. Ehhez a kulcsot nem jogi, hanem irodalmi célú szöveg adhatja meg, amelynek szerzője azonban vallástudósként is kiemelkedő. A szöveg arról szól, miért tiltotta meg Isten bizonyos húsok fogyasztását az embereknek. A szerző, al-Dzsáhiz (h. 869), a racionális érvelést hangsúlyozó teológiai iskola, a *mu'tazila* fontos alakja, s éppen ezért fontos számára emberi fejnek is ésszerű magyarázatot adni az étkezési tilalmakra. Az alábbiakban idézendő szöveg nem a kannibalizmusról szól, de mint látni fogjuk, olyan általános érvelést alkalmaz, amely e téma szempontjából is tanulságos. Az általa tárgyalt alapprobléma az, hogy bár a majmok húsának elfogyasztása éppúgy tilos, mint a disznóhúsé, az előbbit nem említi Isten a Koránban, míg az utóbbit természetesen igen.¹⁵ Mi hát az oka az eltérésnek? Idézem al-Dzsáhiz szavait:

BURZULÍ (szerk. Muḥammad al-Ḥabīb al-Híla): *Fatāwī 'l-Burzulī: Ġāmi' masā'il al-ahkām li-mā nazala min al-qaḍyā bi-'l-muftīn wa-'l-ḥukkām* I. Dār al-Ġarb al-Islāmī, Bejrút 2002. 645.

¹³ AS-SUYŪṬÍ (5. jz.) 104–107. Hogy mennyire életszerűtlen az egész fejtegetés, ahhoz nem árt fölidézni, hogy az iszlám egyik legalapvetőbb tanítása szerint Mohamed után már nem jönnek további próféták — ő volt az utolsó a próféták sorában.

¹⁴ Yaḥyā ibn Šaraf AN-NAWAWÍ: *al-Maǧmū'. Šarḥ al-Muhaddab* IX. Maṭba'at at-Taḍāmun, Kairó 1344/1925. 44. (Al-Ghazálí egyike azoknak a tekintélyeknek, akiket an-Nawawí idéz ezekben a passzusokban.) Köszönettel tartozom Robert Gleave-nek, hogy fölhívta figyelmemet erre a fontos szövegre, és rendelkezésemre bocsátott egy másolatot.

¹⁵ Egyébként az emberi test elfogyasztásának abszolút tilalmára utal az is – bár kimondatlanul –, hogy egyes muszlim vallásjogi tekintélyek érvelése szerint a disznóhús (és némelyek szerint a majomhús) azért lenne tiltott, mert ezek az állatfajok valójában Isten által büntetésből állattá változtatott em-

Vannak, akik azt állítják, hogy az [iszlám előtti] arabok nem ették a majom húsát, azonban azok a törzsfőnökök és királyok [közülük], akik kereszténységre tértek, megették a sertéshúst. Emiatt tiltotta meg [Isten a sertés húsát] explicit módon (*azbara tabrímahu*), hiszen voltak közöttük igen sokan — sok-sok előkelő és alantas ember, királyok és közemberek —, akik előszeretettel ették és vágytak [az ízére]. A majom húsa ezzel szemben [úgyiszlám] önmagát tiltja meg (*yanhá ‘an nafszihī*), minthogy visszataszító volta elegendő ahhoz, hogy az [ember] természete iszonyodjon tőle. A sertéshúst [sokan] ízletesnek találják és ajánlják másoknak, míg a majom húsa olyan, mint a kutyáé, sőt még annál is rosszabb és tisztóbb.¹⁶

Az érvelés lényege nagyjából úgy foglalható össze: fölösleges valamit megtiltani, amit egy normális ember eleve gusztustalannak, visszataszítónak talál.¹⁷ Ezen érvelés szerint tehát a vallásjogi művek zömének hallgatása bizonyos tilalmakról úgy interpretálható, mint amikor Viktória angol királynő tartózkodott a leszbikus kapcsolatok betiltásától: a prűd uralkodónő állítólag nem tudta elhinni, hogy egyáltalán létezne olyan nő, aki ilyesmire vetemednék...

A kannibalizmus mint a barbárság szimbóluma

Az emberi test elfogyasztása tehát muszlim megközelítésben két okból is túlmegy bármely más tiltott dolog elfogyasztásán. Egyfelől az emberi test szentsége miatt, másfelől pedig azért, mert a kannibalizmustól való irtózás ösztönösen sajátja minden civilizált emberi lénynek. Az étkezési tilalmak — amint fentebb megjegyeztem — egyszersmind erőteljes szimbólumok, jól látható kulturális határvonalak is, amelyek az identitás alapvető jeleiként funkcionálnak: „Ők megeszik ezt vagy azt; *mi* sohasem tennénk ilyet.” A kannibalizmus azonban — mint jelkép — több ennél: nem csak két kultúra vagy etnikum határvonalát jelöli ki, hanem valósággal *a* kultúra és a barbárság határvonalát. Aki tiszteletben tartja az emberi test szentségét, az kultúrált, aki nem, az barbár.

beri lények (*maszkh*). Maga al-Dzsáhiz nem fogadja el ezt a magyarázatot, inkább másféle érvekkel próbálja racionálisan érthetővé tenni a sertéshús tilalmát. Ld. Abū ‘Utmān ‘Amr ibn Baḥr AL-ĠĀHIZ (szerk. Yaḥyā aš-Šāmī): *Kitāb al-ḥayawān* II. Dār wa-Maktabat al-Hilāl, Bejrūt 1986. 19. 26–27. Voltak, akik a gyíkfélék (*dabb*) húsát is tiltottnak tartották, ugyancsak arra a hiedelemre támaszkodva, hogy ezek az állatok is valaha emberi lények voltak, s Isten változtatta őket állati formába, ld. *Uo.* 384–385. Ibn Hazm elfogadja azt a nézetet, hogy a majom és a sertés állattá változtatott emberi lény, azaz arabul *maszkh*, és alapvetően erre építi az érvelését, amikor a majmok húsát is tiltottá nyilvánítja. Ld. IBN HAZM (9. jz.) 110–111; valamint ld. még továbbá erről a kérdéstről AL-BURZULI (12. jz.) 641.

¹⁶ AL-ĠĀHIZ (15. jz.) 19.

¹⁷ Al-Dzsáhiz ezután idéz egy korai arab gúnyversből, ahol arról szól a költő, hogy Isten nem tiltotta meg a kutyahús fogyasztását, hiszen épelméjű embernek amúgy sem jutna ilyesmi az eszébe. Ld. AL-ĠĀHIZ (15. jz.) 19–20. A szerző azonban itt mélységesen téved. Valójában a kutyahúst nemcsak fogyasztották az arab világ egyes részein — elsősorban a mai Dél-Tunézia területén —, hanem csemegeként, teljesen nyíltan árusították a piacokon. Ld. Virginie PREVOST: *L’aventure ibādite dans le Sud tunisien. Effervescence d’une région méconnue*. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 2008. 162–167. 178–179.

Ebből a szempontból igen sokatmondó az a terminológia, amellyel a középkori arab szerzők az (általuk vélelmezett vagy valóságos — ez most mindegy) kannibálokat jellemzik. Az erre használt terminológia ugyanis tele van vallásos, illetve vallásjogi asszociációkkal, s ez aligha véletlen. Az emberevők mindenekelőtt nem pusztán emberhúst esznek, hanem ráadásul az arab szövegek szerint ezt a gyakorlatukat „megengedettnek” is tartják. Az arab szó, amelyet itt használnak, az *ibáha* vagy *isz-tibáha*, amely a vallásjogban a szokásos terminus arra, ha egy élelmiszert vallásilag engedélyezettnek minősítenek. Sőt, a kannibálok nemcsak megengedettnek, hanem „jónak” is tartják az emberi húst. A magyar szónak nincsenek olyan felhangjai, mint az ebben a kontextusban használt arab megfelelőjének: *tajjib*. Ehhez vallási utalások sokasága kapcsolódik, ugyanis a Korán alkalmazza annak kinyilvánítására, mely élelmiszerek megengedettek a hívőknek: „Ó, hívők, egyetek a jó dolgokból, melyeket nektek biztosítottunk” (*kulú min tajjibáti má razaqnákum*).¹⁸ Vallási értelemben a ’jó’ (*tajjib*) étel az, amit Isten megengedett az emberiségnek, s a kannibálok perverzítését mi sem hangsúlyozza jobban, mint amikor ezt a fogalmat használják az emberi testre mint élelemre.¹⁹

A kannibálok nem egyszerűen csak mást tartanak ehetőnek, mint a civilizált ember. Ennél többről van szó: a muszlim kultúrának nemcsak egy étkezési előírását, hanem az emberrel kapcsolatos legalapvetőbb elvét utasítják el. Egy muszlim nemcsak azért nem ehet embert, mert az tiltott, ahogy például tiltott a sertéshús. Explicit tiltásra valójában nincs is szükség, hiszen *ez* a tilalom messze túlmutat az étkezés kérdésén, a legszentebb alapelveket érinti, kijelöli kultúra és barbárság határait. Ebből pedig logikusan az is következik, hogy az Isten által kinyilvánított étkezési tilalmak egyáltalán nem olyan ételekre vonatkoznak, amelyek maguktól értetődően visszatetszést keltenek az emberben. Az isteni tilalomban mindig van egy szeszélyes jelleg, amennyiben olyasmit tilt meg, ami nem evidens módon elutasítandó. Másként fogalmazva, racionális magyarázatot lelteni az étkezési tilalmakra kissé reménytelen törekvés: ha valami nyilvánvalóan elvetendő, azzal Istennek fölösleges külön foglalkoznia.

¹⁸ *Korán* 2:172; illetve hasonló megfogalmazások több más helyen is: 2:57; 7:32; 7:158; 16:114.

¹⁹ Ahogy azt al-Dzsáhiz is megjegyzi, ld. AL-ĠĀĤĪZ (15. jz.) 25–26. A „tisztaság” és „tisztátalanság”, illetve a „megengedett” és „tiltott” fogalmainak arab megfelelőiről a Korán szókincsében ld. MASUD (3. jz.) 107–109.